

T.C.  
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

RE'Y VE HADİS: FIKİH DÜŞÜNCESİNDE İLK  
YÖNTEMSEL AYRIŞMANIN EDEBÎ  
KAYNAKLARINA DAİR BİR ANALİZ

MANSUR KOÇINKAĞ  
(2502110361)

TEZ DANIŞMANI  
PROF. DR. MÜRTEZA BEDİR

İstanbul, 2017



T.C.  
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



DOKTORA  
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : MANSUR KOÇINKAĞ Numarası : 2502110361  
Anabilim Dalı /  
Anasanat Dalı / Programı : TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Danışmanı : PROF. DR. MÜRTEZA BEDİR  
Tez Savunma Tarihi : 03.03.2017 Saati : 14:00  
Tez Başlığı : "REY VE HADİS: FIKIH DÜŞÜNCESİNDE İLK YÖNTEMSSEL AYRIŞMANIN EDEBİ  
KAYAKLARINA DAİR BİR ANALİZ"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış,  
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. MÜRTEZA BEDİR		KABUL
2- PROF. DR. ZEKERİYA GÜLER		Kabul
3- PROF. DR. ADNAN DEMİRCAN		Kabul
4- PROF. DR. BİLAL AYBAKAN		Kabul
5- PROF. DR. ABDULLAH KAHRAMAN		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. ABDÜSSELAM ARI		
2- DOÇ. DR. İSMAİL CEBECİ		

## ÖZ

### RE'Y VE HADİS: FIKIH DÜŞÜNCESİNDE İLK YÖNTEMSSEL AYRIŞMANIN EDEBÎ KAYNAKLARINA DAİR BİR ANALİZ MANSUR KOÇINKAĞ

Ehl-i re'y ve ehl-i hadîs kavramlarının mahiyetine ve bu iki ifadeyle kimlerin kastedildiğine dair tartışma Hicri üçüncü asırdan itibaren devam etmektedir. Bu çalışmada, ehl-i hadîs ve ehli re'y kavramının Hicri ikinci asırda kaleme alınan eserlerde yer alıp almadığı, zikredilmişse hangi anlamlarda kullanıldığı ve erken dönem hüküm içerikli eserlerde bu ayrımın nasıl bir karşılığının olduğu konu edilecektir. Böylece erken dönem fıkıh anlayışında âlimler tarafından iki farklı üslup ve yöntemin kullanıp kullanılmadığı ve fıkıhın erken dönem oluşumunda iki farklı edebiyatın ve dolayısıyla iki tür yaklaşımın olup olmadığı ortaya çıkmış olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Re'y, Hadis, Mihne, Hicri İkinci Asır.

## **ABSTRACT**

### **RA'Y AND HADITH: A TEXTUAL ANALYSIS OF THE FIRST INTELLECTUAL CONTROVERSY IN ISLAMIC LEGAL THOUGHT**

**MANSUR KOÇINKAĞ**

The debate about the definitions of Ahl al-Ra'y and Ahl al-Hadith concepts and discussion of whom are referred with them have been continuing since the third century of Hijra. In this study, it will be mentioned that whether the concepts of Ahl al-Ra'y and Ahl al-Hadith take place in the works at the second century of Hijra; if the concepts are mentioned in the works, in what sense they are used; and what is the distinction between the two concepts in judicial works in the early period. Thus, it will be shown that whether the scholars have used two different styles and methods at fiqh understanding in the early period and it will be revealed whether there are two different literatures and therefore two types of approaches in the emergence of fiqh.

**Keywords:** Fiqh, Ra'y, Hadith, Mihna, The Second Century AH.

## ÖNSÖZ

Ehl-i re'y ve ehl-i hadîs kavramları, pek çok ilim adamı tarafından kullanılsa da ilgili kavramlar hakkında muğlak bazı kısımların bulunduğunu söylememiz gerekir. Nitekim konuya temas eden araştırmacıların, pek çok farklı sonuca ulaşmış olmaları da aynı hususu desteklemektedir. Fakat araştırmacıların, zıt olarak değerlendirilebilecek sonuçlara ulaşmalarında farklı yöntemlerin ve kaynakların takip edilmesi büyük önemi haizdir. Bu çalışmamızın girişinde daha önce takip edilen yöntemlerin yanlış olduğuna temas ettikten sonra farklı bir yöntem ve kaynak taramasıyla konuyu yeniden ele almaya çalışacağız.

Çalışmamızın giriş kısmında araştırmacının önemi, amacı, yöntemi ve kaynakları üzerinde durulmuş, birinci bölümde ehl-i re'y ve ehl-i hadîs kavramlarının mahiyetine, hangi dönemden itibaren kavramsallaştığına ve fıkıh anlayışı hususunda Hicaz ve Irak bölgesi arasındaki temel farklara temas edilmiştir. İkinci bölümde günümüze ulaşan ilk fıkıh metinlerinden, üçüncü bölümde ise fıkıhın bütün bölümlerini içeren ve günümüze ulaşan ilk hüküm içerikli eserlerden hareketle rivâyet merkezli fıkıh anlayışı ile re'y merkezli fıkıh anlayışı hakkında bilgiler verilmiştir.

Konunun tespitinden, nihâi şeklinin verilmesine kadar her türlü ilmî ve fikrî desteği sağlayan ve bana rehberlik eden danışman hocam Prof. Dr. Murteza BEDİR'e, değerli görüş ve tenkitlerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Zekeriya GÜLER'e, Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN'a, Prof. Dr. Bilal AYBAKAN'a ve Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN'a, çalışmamı okuyarak katkı sunan Yrd. Doç. Dr. Halit UYANIK'a ve Yrd. Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ'e, eğitimimde katkısı olan bütün hocalarıma, özellikle Fakîh Mehmet SAVAŞ ve Muhaddis Dr. Nurettin BOYACILAR'a, yurt dışı araştırma bursu çerçevesinde destek sağlayan TUBİTAK kurumuna teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Son olarak İslamî ilimler hususunda küçük yaşlardan itibaren bana her türlü desteği veren anne ve babamı, bu çalışmam boyunca her türlü sıkıntıma katlanan değerli eşim ve kızımı şükranla anmak isterim.

Mansur KOÇİNKAĞ

## İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
TABLO LİSTESİ.....	xi
KISALTMALAR.....	xii
GİRİŞ.....	1
I. KONU, AMAÇ VE YÖNTEM.....	1
II. KAVRAMLAŞTIRMA.....	5
III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI.....	6
A. TEMEL KAYNAKLAR.....	6
B. ÇAĞDAŞ BAZI ÇALIŞMALAR.....	7

### BİRİNCİ BÖLÜM

<b>ERKEN DÖNEM FIKIH DÜŞÜNCESİNDE EHL-İ RE'Y VE EHL-İ HADİS AYRIMI</b>	
<b>I. İLGİLİ BAZI KAVRAMLAR .....</b>	<b>14</b>
A. FIKIH.....	14
B. HADİS ve SÜNNET .....	17
1. İmâm Mâlik'in Hadîs ve Sünnet Anlayışı.....	19
2. Ebû Yusuf'un ve Şeybânî'nin Hadîs ve Sünnet Anlayışı .....	22
3. İmâm Şâfiî'nin Hadîs ve Sünnet Anlayışı.....	28
<b>II. EHL-İ RE'Y VE EHL-İ HADİS EKOLÜ.....</b>	<b>36</b>
A. EHL-İ RE'Y VE EHL-İ HADİS KAVRAMI.....	36
1. Mihne Öncesi .....	36
2. Mihne Sonrası.....	42
B. BAZI ÂLİMLERİN EHL-İ RE'Y VE EHL-İ HADİS AYRIMINA DAİR TASNİFLERİ	47
C. EHL-İ RE'Y VE EHL-İ HADİS TASNİFİ ÜZERİNE YENİ BİR DENEME .....	53

D. HİCRİ İKİNCİ ASIRDA HİCAZ VE IRAK FIKIH ANLAYIŞININ BAZI TEMEL ÖZELLİKLERİ.....	61
1. Kelâm İlmi Açısından.....	63
2. Fıkıh İlmi Açısından.....	65
a. Üslup ve Yöntem Farkı.....	65
b. Rivâyet Malzemesini Kullanma.....	68
c. Farazi Fıkıh .....	70
<b>DEĞERLENDİRME .....</b>	<b>73</b>

## İKİNCİ BÖLÜM

### HİCRİ II. ASRIN İLK YARISINDA TELİF EDİLEN BAZI ESERLERİN RE'Y VE HADİS İTİBARI İLE İNCELENMESİ

<b>I. GÜNÜMÜZE ULAŞAN İLK FIKIH İÇERİKLİ ESERLER.....</b>	<b>85</b>
A. MECMÛ' .....	85
1. Zeyd b. Ali'ye Nisbet Edilen Mecmû' Adlı Esere Genel Bir Bakış.....	85
2. Re'y ve Hadîs Bağlamında Hac Bölümünün İncelenmesi .....	90
B. MENASİK.....	94
1. İbn Ebî Arûbe'nin Menâsik Adlı Eserine Genel Bir Bakış .....	94
2. Re'y ve Hadîs Bağlamında Menâsik.....	97
C. KİTÂBÜ'L-HAC.....	103
1. Abdülazîz el-Mâcişûn'un Kitâbü'l-Hac Adlı Eserine Genel Bir Bakış .....	103
2. Re'y ve Hadîs Bağlamında Kitâbü'l-Hac.....	106
D. MUVATTA.....	110
E. ASL/MEBSÛT.....	112
<b>II. GÜNÜMÜZE ULAŞMAYAN BAZI ESERLER.....</b>	<b>114</b>
A. İBN EBÎ LEYLÂ'NIN KİTÂBÜ'L-FERÂİZ ADLI ESERİ .....	115
B. İBN CÜREYC'İN KİTÂBÜ'S-SÜNEN ADLI ESERİ .....	119
C. EVZÂÎ'NİN KİTÂBÜ'S-SÜNEN FÎL-FIKH ADLI ESERİ.....	125
D. SÜFYÂN ES-SEVRÎ'NİN KİTÂBÜ'L-CÂMİ' ADLI ESERİ.....	130

DEĞERLENDİRME .....	137
---------------------	-----

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### HİCRİ II. ASRIN İKİNCİ YARISINDA TELİF EDİLEN BAZI ESERLERİN RE'Y VE HADİS İTİBARIYLA İNCELENMESİ

<b>I. NEVÂKİDÜ'L-VUDÛ ÇERÇEVESİNDE.....</b>	<b>142</b>
A. RİVÂYET MERKEZLİ ESERLER.....	142
1. Muvatta .....	142
a. Muvatta Adlı Esere Genel Bir Bakış.....	142
b. Muvatta'da Nevâkidü'l-Vudû.....	147
2. Musannef .....	154
a. Musannef Adlı Esere Genel Bir Bakış.....	154
b. Musannef'te Nevâkidü'l-Vudû.....	156
B. RE'Y MERKEZLİ ESERLER.....	164
1. Asl.....	164
a. Asl Adlı Esere Genel Bir Bakış .....	164
b. Asl'da Nevâkidü'l-Vudû.....	170
2. Ümm .....	178
a. Ümm Adlı Esere Genel Bir Bakış.....	178
b. Ümm'de Nevâkidü'l-Vudû.....	182
3. Müdevvene .....	195
a. Müdevvene Adlı Esere Genel Bir Bakış .....	195
b. Müdevvene'de Nevâkidü'l-Vudû .....	199
<b>II. MURÂBAHA ÇERÇEVESİNDE.....</b>	<b>207</b>
A. RİVÂYET MERKEZLİ ESERLER.....	209
1. Muvatta .....	209
2. Musannef .....	211
B. RE'Y MERKEZLİ ESERLER.....	214
1. Asl.....	214



2. Ümm .....	219
3. Müdevvene .....	222
<b>DEĞERLENDİRME .....</b>	<b>229</b>
<b>SONUÇ .....</b>	<b>233</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>238</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>	<b>276</b>



## TABLÖLAR LİSTESİ

<b>Tablo 1:</b> İbn Cüreyc'in Hadîs Tablosu.....	121-122
<b>Tablo 2:</b> Re'y ve Rivâyet Merkezli Fıkıh Üslubu.....	139-140
<b>Tablo 3:</b> Abdürrezzak'ın Hoca Tablosu.....	163
<b>Tablo 4:</b> <i>Müdevvene</i> ve <i>Asf</i> 'in Soru Üslubu.....	227



## KISALTMALAR LİSTESİ

- AÜİFD** : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
**AÜSBE** : Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
**ÇİFD** : Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi  
**DİA** : Diyanet İslam Ansiklopedisi  
**EÜSBE** : Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
**GAS** : Geschichte des Arabischen Schrifttums  
**İHAD** : İslam Hukuku Araştırmalara Dergisi  
**İSAD** : İslam Araştırmaları Dergisi  
**İTED** : İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi  
**İÜSBE** : İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
**MÜSBE** : Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
**SÜİFD** : Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
**SÜSBE** : Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
**UÜSBE** : Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
**a.g.e** : Adı geçen eser  
**bkz** : Bakınız  
**c.** : Cilt  
**çev.** : Çeviren  
**ö.** : Ölüm  
**s.** : Sayfa  
**sy.** : Sayı  
**t.y.** : Yayın tarihi yok  
**thk.** : Tahkik  
**v.** : Vefat  
**vd.** : ve devamı  
**y.y.** : Yayın yeri yok

# GİRİŞ

## I. KONU, AMAÇ VE YÖNTEM

İslâmî ilimlere dair pek çok eserde ehl-i re'y ve ehl-i hadîs kavramları etrafında kümelenmiş fukahâ topluluğundan bahsedilmekte ve bu kavramlar, hadis ve sünnetin kabul şartları ve kapsamı, nassın bulunduğu yerde ictihâda başvurup vurmama, zahirî ve literal bakış açısına sahip olup olmama veya kıyâs ve re'y gibi aklî çıkarımlara başvurma bağlamında ele alınmaktadır.<sup>1</sup> Bu yaklaşımlar, nisbeten doğru olmakla beraber konunun vuzuha kavuşması açısından yeterli değildir. Zira re'y ve hadîs pek çok çalışmaya konu olmuşsa da halen ilgili kavramların mahiyetine dair bazı mübhem ve muğlak kısımların bulunduğunu ve konunun yeniden ele alınmasının gerekli olduğunu söyleyebiliriz.<sup>2</sup>

Konuyla ilgili yapılan akademik çalışmalarda temelde üç farklı yöntemin takip edildiği görülüyor. Yaygın olarak hadîs ve sünnetin kabulünden ve kapsamından hareket edilmiştir.<sup>3</sup> Zira Şâfiî (v. 204/820) dönemine kadar sünnetin sadece merfû hadislerle tespit edilmediği, fakat Şâfiî ile beraber sünnetin merfû hadise indirildiği

<sup>1</sup> İbn Kuteybe, **el-Me'ârif**, (thk. Servet Ukkâşe), Dâru'l-me'ârif, t.y., s. 494-500; İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî**, (thk. Daniel Gimaret), Beyrut 1987, s. 10; Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, **Ahsenü't-takâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm**, Kahire 1411/1991, s. 37; Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, (thk. Ahmed Fehmî Muhammed), Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1413/1992, I, 217-218; İbn Haldûn, **Târîh (Mukaddime)**, thk. Halil Şehhade, Daru'l-fikr, Beyrut 1408/1988, I, 564. Özen, **İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci (Başlangıçtan Hicri IV. Asrın Ortalarına Kadar)**, MÜSBE, İstanbul 1995, s. 18-37; Mehmet Özşenel, **Sünnet ve Hadisi Değerlendirmede ve Anlamada Ehl-i Re'y-Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmâm Şeybânî** (MÜSBE, (Doktora), İstanbul 1999.

<sup>2</sup> Örneğin Makdisî, Şâfiî'yi ehl-i hadis içinde zikretmez. Aksine bir yerde sadece Şâfiî ve Hanefîlerin re'y ehlinden olduğunu belirtir (Makdisî, **a.g.e**, s. 39, 142). Fakat Şehristânî ve İbn Haldûn Şâfiî'yi hadis ehli içinde zikreder (Şehristânî, **a.g.e**, I, 217-218; İbn Haldûn, **a.g.e**, I, 564;). Kevserî, böyle bir ayrımın fukahâ arasında pek uygun olmadığını belirterek bütün fakihlerin re'y ehlinden olduğunu belirtir (Kevserî, M. Zâhid, **Fikhu ehli'l-İrâk ve hadîsuhum**, (thk. Ebû Ğudde), el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Mısır t.y., s. 14 vd.); Schacht, Mâlik ile Ebû Hanîfe arasındaki farkın basit bir coğrafi farklılıktan ibaret olduğunu iddia eder (Schacht, Joseph, **The Origins of Muhammadan Jurisprudence**, Oxford Univerts Press, London 1967 (ilk baskısı 1950), s. 7). Melchert, bu ayrışmanın temel nedeninin "halku'l-Kur'ân" meselesi olduğunu ve ehl-i hadisin VIII. Asrın sonlarında ehl-i re'yden ayrılarak ortaya çıktığını savunur (Melchert, Christopher, **The Formation of the Sunni Schools of Law: 9-10 Centuries C.E.**, Brill 1997, s. 1-8). Ayrıca bkz. Kadir Gürler, **Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı**, AÜSBE, (Doktora), Ankara 2002, s. 84, 89 vd..

<sup>3</sup> Mehmet Özşenel'in **Sünnet ve Hadisi Değerlendirmede ve Anlamada Ehl-i Re'y-Ehl-i Hadis Yaklaşımları** adlı eserinde genel olarak hadîs ve sünnetin kabulü ve terâcim türü eserlerde yer alan bilgiler çerçevesinde konunun ele alındığı görülür. M. Emin Özafşar'ın **Hadîsi Yeniden Düşünmek: Fikhî Hadîsler Bağlamında Bir İnceleme** (Ankara Okulu, 2000) adlı eseri, ahkâma dair hadisler bağlamında, ayrıca hadis ve sünnetin kabulü çerçevesinde telif edilmiş bir çalışmadır. İshak Emin Aktepe de **Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı** (İnsan Yayınları, İstanbul 2008) adlı eserinde hadîs ve sünnetin kabulünden hareketle fukahâyı tasnif etmeye çalışır.

ve hadis ve sünnetin eşanlımlı şekilde kullanıldığı iddia edilmiştir. Bu bilgi, nisbeten gerçeği yansıtmış olsa da varolan ayrışmayı açıklamada yetersizdir. Zira Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) gibi pek çok muhaddis, Şâfiî'nin aksine sünnetin sahâbe kavliyle de tespit edileceğini kabul eder.<sup>4</sup> Ayrıca bu yöntemle konuyu ele alan bazı araştırmacılar, Medine amelinden dolayı Mâlik'i (v. 179/795) Ebû Hanîfe'ye (v. 150/768) yakın görmekte ve Şâfiî'yi neredeyse ehl-i hadîsin kurucusu gibi ele almaktadırlar.<sup>5</sup> Mâlik'in, Irak fıkıh havzasına karşı bir tutum içinde olan Hicaz bölgesinin büyük âlimlerinden olması, Mâlik'ten aktarılan rivâyetlerin hadis eserlerinde bolca bulunması, Mâlik'in hadiste otorite kabul edilmesi, *Muvatta'*da sergilediği fıkıh yöntemi ve Medineli muhaddislerin neredeyse tamamının Medine amelini kabul etmesi<sup>6</sup> dolayısıyla bu iddianın da incelenmesi gerekmektedir.

Diğer bazı araştırmacılar, farklı kaynaklardan istifade etmiş olsalar da baskın şekilde terâcim ve târih eserlerinde yer alan rivâyetlerden hareketle konuyu ele almışlardır. Bunları kendi içinde ikiye ayırmamız mümkündür, zira bir kısmı re'yin kelamî bir kavram olduğunu, diğer bir kısmı ise fıkıh ve hadisle ilgili olduğunu savunmuştur.<sup>7</sup> Terâcim, tabakât ve rivâyet türü eserlerden hareketle re'y ve hadîs

<sup>4</sup> **Mesâil** (Ebû Dâvud rivâyeti), (thk. Ebû Muâz), Beyrut 1420/1999, s. 369.

<sup>5</sup> Ahmet Yücel, ehl-i hadisi fetva vermekten ve istinbâta bulunmaktan kaçan, re'y ile hüküm vermeyi doğru bulmayan ve rivâyetlerle meşgul olanlar anlamında kullanır (**Başlangıçtan Günümüze Hadis Usûlü**, İstanbul 2009, s. 37). Fakat buna rağmen Mâlik ile Ebû Hanîfe'yi birbirlerine yakın gördüğünden aynı alt başlıkta, Şâfiî'yi ise ehl-i hadisle beraber zikreder (**Hadis Usulü**, İFAV, İstanbul 2012, s. 39-42). İshak E. Aktepe de "Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadîsin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar" adlı makalesinde benzer bir tutum sergiler. Aktepe, Şâfiî'yi ehl-i hadîs içinde zikretmesine rağmen bu kavram hakkında şöyle der: "Ehl-i hadisin itikadi, ameli ve ahlaki konuların tamamında rivayet merkezli bir din algısına sahip olduğu, yeni düşünce ve tartışmalara açık olmayıp bunları bidat olarak nitelediği, re'yi, tevili, yorumu, akli çıkarımları dinden ve sünnetten uzaklaşmak olarak telakki ettiği, re'y ehlini ve kelamcıları sevmediği, haberlere dayalı olarak kurduğu kendi inanç ve hukuk sistemini savunmak adına kitaplar telif ettiği ve muhalif gördüğu gruplara karşı yine haberlere dayanarak reddiyeler yazdığı bilinen bir husustur." ("Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadîsin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar", **İHAD**, sy. 19, 2012, s. 115, 117). Ancak bu tür açıklamaların, Şâfiî hakkında dile getirilmesi pek mümkün olmadığından araştırmacının ya ehl-i hadisi farklı tanımlaması ya da Şâfiî'yi onların dışında tutması gerekirdi.

<sup>6</sup> Medine amelinin, re'y bağlamında değerlendirilmesinin pek tutarlı olmadığı söylenebilir. Zira İbn Ebî'z-Zinâd (v. 174/795) ve İbn Ebî Zi'b (v.159/775) gibi neredeyse bütün Medineli muhaddislerin ameli kabul ettiği belirtilmekte (Kâdî İyâz, İbn Musa el-Yahsûbî, **Tertîbü'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik li ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik**, (thk. Muhammed Sâlim), Beyrut 1418/1998, s. 22; Muhammed el-Medenî, **el-Mesâilü'l-letî benâhâ'l-îmâmu Mâlik alâ ehli'l-Medîne**, s. 64), ayrıca hadîs yönüyle meşhur Abdurrahman b. Mehdî (v. 198/813) dahi Medine amelinin hüccet olduğunu savunmaktadır (Kâdî İyâz, **a.g.e.**, s. 22).

<sup>7</sup> M. Hayri Kirbaşoğlu, geç tarihlerde vefat eden müelliflerin eserlerinde yer alan rivâyetler çerçevesinde (Kirbaşoğlu, M. Hayri, **Ashâbu'l-Hadise Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi**, Otto, Ankara 2011, s. 19-30) meseleyi ele almıştır. Kadir Gürler, **Ehli Hadisin Düşünce Yapısı** adlı doktora tezinde konuyu re'ye başvurup vurmama açısından da ele almış olsa da birinci bölümde özellikle rivâyetlerde yer alan bilgilerden hareket etmiştir. Sönmez Kutlu ise terâcim

konusunun incelenmesi dolayısıyla bu kavramların Hicri birinci asırdan itibaren kavramlaştığı iddia edilmiştir.<sup>8</sup> Zira Hicri üçüncü ve dördüncü asırlarda telif edilen terâcim türü eserlerde, daha önce yaşamış âlimlerden alıntılar yapılmış ve bu alıntılarda, ehl-i re'y ve ehl-i hadis kavramlarının, Hicri birinci veya ikinci asırdan itibaren terimleşmiş anlamda kullanıldığına dair bir izlenim ortaya çıkmıştır. Örneğin rivâyetlerde Hz. Ömer başta olmak üzere sahâbe ve tâbiînden pek çok kişinin ehlü'r-re'y/ashâbu'r-re'y kavramını olumsuz şekilde kullandığı görülür.<sup>9</sup> Fakat bu kavramın, ileride görüleceği üzere Hicri ikinci asırda telif edilmiş eserlerde bu anlamda neredeyse hiç bulunmaması, rivâyetler bağlamında mezkûr konuyu incelemenin sağlıklı sonuçlara ulaştırmasının zor olduğunu göstermektedir. Zira İbn Haldûn'un (v. 808/1406) da belirttiği üzere tarihî haberlerin, belli prensipler doğrultusunda tenkîhe tabi tutulmaması halinde hataya düşmemiz kaçınılmaz olacaktır.<sup>10</sup> Ayrıca rivâyetleri lafzen aktarmaya özen gösteren muhaddislerin dahi mana ile rivâyete sıkça başvurduğu ve bundan müstağni kalamadıkları bilinmektedir.<sup>11</sup> Dolayısıyla sonraki dönemlerde telif edilen eserlerde yer alan "kavramların", rivâyet vasıtasıyla daha erken dönemlerde yaşayan âlimlere nisbet edilmesine ihtiyatla yaklaşmamız gerekir. Ayrıca günümüze ulaşan ilk tabakât ve terâcim türü eserler, Hicri üçüncü asrın ikinci çeyreğinden itibaren (mihne sonrasında) telif edilmişlerdir. Bu tür eserlerden hareketle Hicri ikinci asrın ilk yarısı veya ortaları hakkında tespitlerde bulunmak anakronizm gibi ciddi bazı riskler taşımaktadır ve mihnedenden sonra kaleme alınmış eserlerde geriye doğru yansıtılan/kurgulanan ifadelerin bulunduğunu gündeme getirmektedir.<sup>12</sup>

Bazı araştırmacılara göre ise bu mesele, re'ye/ictihâda başvurup vurmamakla ilgilidir. Bu bağlamda konuyu ele alanlar, ya fıkıh yönü bulunan bütün âlimleri re'y ehlinden kabul etmişler<sup>13</sup> veya re'ye başvurma oranından hareketle bir tasnif yapmak

---

ve milel türü eserlerden hareketle ilgili kavramların kelâmî cenahını incelemiş ve daha çok Mürcie ile ilişkilendirerek ele almıştır (Kutlu, Sönmez, **İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi**, Ankara 2002, s. 31-72). Melchert de bu ayrımın kelâmî olduğunu belirtmiş, fakat o, konuyu "halku'l-Kur'ân" meselesi ile ilişkilendirmiştir (Melchert, **The Formation of the Sunni Schools of Law**, s. 1-8)

<sup>8</sup> Kutlu, **a.g.e.**, s. 31-72. Kırbasoğlu, **a.g.e.**, s. 19-107. Gürler, **a.g.e.**, s. 81. Özşenel, **a.g.e.**, s. 42-54.

<sup>9</sup> İbn Şebbe, **Târîhu'l-Medîne**, (Fehîm M. Şeltût), Cidde 1399/1979, III, 801; Dârekutnî, **es-Sünen**, (thk. Şuayb Arnaût), Müessesetürrisâle, Beyrût 1424/2004, V, 256.

<sup>10</sup> İbn Haldûn, **a.g.e.**, I, 9-10.

<sup>11</sup> Aktarıldığına göre tâbiînden biri, "Hz. Peygamber'in ashâbıyla görüştüm, hepsi muhtevayı aktarmada hemfikirdiler, fakat kullandıkları lafızlar farklıydı" demiştir (Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, **er-Risâle**, (thk. Ahmed M. Şâkir), Kâhire 1426/2005, s. 316-317).

<sup>12</sup> Melchert, **a.g.e.**, s. 6.

<sup>13</sup> Kevserî, bütün fakîhlerin re'ye/ictihâda başvurduğundan hareketle fukahâ arasında ehl-i re'y ve ehl-i hadis şeklinde bir ayırım yapmanın mümkün olmadığını ve dolayısıyla bütün fakîhlerin

zorunda kalmışlardır.<sup>14</sup> Birinci görüşe göre Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) ve Buhârî (v. 256/870) gibi önde gelen muhaddislerin dahi re'y ehli içinde mütalaa edilmesi gerekir. İkinci görüşe göre ise âlimlerin re'ye başvurma oranlarının ortaya konulması gerekir ki bunun nasıl yapılacağı ve tespitinin mümkün olup olmadığı tartışmaya açıktır.

Sonuç olarak bu alanda kaleme alınan çalışmalarda, Medine ve Kûfe başta olmak üzere farklı bölgelerde telif edilen ve bizim "hüküm içerikli" diye adlandırdığımız eserler mukayese edilerek bir inceleme yapılmamıştır. Hâlbuki re'y ve hadis kavramlarını anlamak için geç dönemde yazılan eserlerden ziyade daha erken dönemde kaleme alınan eserler bize sağlıklı bir analiz imkânı verecektir. Bu sebeple elinizdeki çalışma, Hicri ikinci asırda telif edilen fıkıh-hadîs eserlerinden hareketle ve gerektiğinde daha sonraki asırlarda telif edilmiş kitaplarda belirtilen çekinceleri göz önünde bulundurarak bir inceleme yapmayı hedeflemektedir. Konunun sağlam bir zeminde tartışılabilmesi için hadîs/rivâyet ve fıkıh/hüküm odaklı eserlerin 2./8. y.y ürünlerini ele alacağız. İddiamız, fıkıhın erken dönem oluşumunda iki farklı edebiyatın ve dolayısıyla iki tür yaklaşımın ehl-i hadîs ve ehl-i re'y kavramlaştırmasına yol verdiğidir.

Klasik eserlerde aktarılan anekdotların manen mutevâtir diyebileceğimiz ortak noktası, Medine fıkıh anlayışının İmam Mâlik'in (v. 179/795) şahsında, Kûfe fıkıh anlayışının ise İmam Ebû Hanîfe'nin (v. 150/768) şahsında temessül ettiğidir. Dolayısıyla ilgili kavramların tarihi süreç içinde nasıl anlaşıldığını veya nasıl anlaşılması gerektiğini tespit edebilmek için Hicri ikinci asırda kaleme alınan ve Medinelilerin ve Kûfelilerin fıkıh anlayışını yansıtan temel metinlerin mukayese edilmesi ve ekollerde bir değişim söz konusu olmuşsa bunun ne zaman ve kimler vasıtasıyla olduğunu ortaya konulması büyük önem arzedecektir. Ayrıca Hicri ikinci asrın sonlarına doğru her iki ekol arasında yakınlaşma olup olmadığına, Şâfiî ile

---

re'y ehlinden olduğunu belirtir (Kevserî, M. Zâhid, **Fıkhu ehli'l-İrâk ve hadîsuhum**, (thk. Ebû Ğudde), el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Mısır t.y., s. 14 vd.; **el-Fıkhu ve usûlü'l-fık**, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1425/2004, s. 87). Kevserî, İbn Kuteybe'nin fukahâyı re'y ehlinden saymasını bu bağlamda değerlendirmiştir.

<sup>14</sup> Kadir Gürler, **Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı** adlı çalışmasında Irak ekolü ile Hicaz ekolü arasındaki en önemli farkın, hukukî alanda re'yin az ya da çok kullanılması olduğunu ve bu iki ekolün Hz. Ömer ve İbn Mesûd'un açmış olduğu çığırın bir uzantısı olduğunu iddia eder (s. 75). Ehl-i hadis ekolüne mensup olanlarının, kişisel görüş, tartışma, irdeleme, sorgulama gibi zihinsel işlevlere pek yer vermediklerini savunur (s. 262). Yazarın, bu kriteri tespit etmesine rağmen Şâfiî'yi ehl-i hadis içinde zikretmesi ilginçtir (s. 240).

beraber fıkıh alanında yeni bir fıkıh sisteminin ortaya çıkıp çıkmadığına,<sup>15</sup> kütüb-i sitte başta olmak üzere temel hadîs eserlerinin önde gelen râvîlerinden olan Mâlik'in, neden bazen re'y ehlinde kabul edildiğine ve Mâlik ile Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) ve Abdürrezzâk (v. 211/826) gibi hadîs yönü daha baskın olan âlimler arasında fark olup olmadığına dair tespitlere yer verilecektir.

## II. KAVRAMLAŞTIRMA

Çalışmamızda, konuların sağlıklı şekilde ele alınabilmesi için bazı yeni kavramlar kullanılmıştır. Bu doğrultuda şer'î amelî hükümleri açıklamak, yani fıkıh mesâilini çözüme kavuşturma maksadıyla kaleme alınan eserlerin tamamı için "hüküm içerikli eserler" kavramı istimal edilmiştir. Zira bunların tamamına doğrudan "fıkıh eseri" denilmesi durumunda yine fıkıh amaçlı yazılan ama rivâyetlerden oluşan eserlerin hangi kategori içinde mütalaa edileceği tartışma konusu olacaktır. Nitekim bazı âlimlerin *Muvatta'*ı fıkıh, diğer bir kısmı ise hadîs eseri olarak kabul etmesi tam da bu kargaşadan kaynaklanmaktadır.<sup>16</sup>

Ayrıca bu çalışmada, erken dönem fıkıh metinlerinde iki farklı fıkıh faaliyetinin olup olmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Dolayısıyla konunun daha iyi anlaşılabilmesi ve bu farklı yöntemlerin birbirlerinden temyiz edilebilmesi için bazı kavramların ihdas edilmesi söz konusu olmuştur. Nitekim fıkıh mesailinin, hadîslerin ve rivâyetlerin aktarılmasıyla ele alınması ve müelliflere ait değerlendirmelerin bulunmaması ya da nadiren yer alması halinde ilgili fıkıh faaliyetine "rivâyet/hadîs merkezli", müellifin ifadeleri, yorumları ve gerekçeleri çerçevesinde konuların ele alınması ve ancak konunun temellendirilmesi bağlamında yer yer rivâyetlere atıfta bulunulması durumunda ise ilgili fıkıh faaliyetine "re'y merkezli" kavramı kullanılacaktır. Re'y kavramı, ileride görüleceği üzere pek çok farklı anlamda kullanılmış olsa da yukarıdaki terkiplerde rivâyetin ve hadisin karşısında konumlandırılmakta ve rivâyetlerin aksine fikhî mesâilin müellifin ifadeleriyle işlenmesini karşılamaktadır.

<sup>15</sup> Schacht, eski hukuk mektepleri arasındaki ayrılığın basit bir coğrafi farklılıktan kaynaklandığını, fakat Şâfiî ile beraber yeni bir sistemin ortaya çıktığını iddia eder (Schacht, **a.g.e.**, s. 7).

<sup>16</sup> Goldziher ve Carl Brokelman **Muvatta'**ı fıkıh eseri olarak kabul ederken, Kandemir, hadîs eseri olduğunu söylemekte, Fuad Sezgin ise "hüve kitâbü hadîsin ve kitâbü fikhın" diyerek hem fıkıh hem de hadîs eseri olduğuna işaret etmektedir (Brokelman, Carl, **Târîhu'l-edebi'l-'arabî**, (trc. Abdülhalîm en-Neccâr), Dâru'l-Me'ârif, Mısır, III, 275; Sezgin, Fuad, **Târîhu turâsi'l-arabî**, (**GAS**), (trc. M. Fehmî Hicâzî), I, Riyad 1411/1991, I/3, 130; Kandemir, "el-Muvatta", **DiA**, İstanbul 2006, XXXI, 416).



### III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

#### A. TEMEL KAYNAKLAR

Bu çalışmada, özellikle günümüze ulaşan fıkıh amaçlı ve hüküm içerikli kitaplardan hareketle incelemelerde bulunulacaktır. Dolayısıyla Hicri ikinci asırda telif edilmiş bütün fıkıh eserleri ve ahkâma dair hadîs kitapları çalışmamızın kapsamına girse de bunlardan sadece bazıları çalışmamızın temel kaynakları arasındadır. Hicri ikinci asırda telif edilen ve günümüze ulaşan hüküm içerikli ilk metinlerin, Zeyd b. Ali'ye (v. 122/740) nisbet edilen *el-Mecmû'*, İbn Ebî Arûbe'nin (v. 156/773) *el-Menâsik*, Abdülaziz el-Mâcişûn'un (v. 164/780)<sup>17</sup> *Kitâbü'l-Hac* ve Mâlik'in *el-Muvatta* adlı eserleri olduğu görülmektedir. Ardından Ebû Yusuf (v. 182/798) ve Şeybânî'nin (v. 189/805) Kûfe fıkıh anlayışına dair eserleri söz konusudur, bunların içinden ise *el-Asl*, çalışmamızın temel kaynakları arasında yer almaktadır. Zira bu eser, zâhirürrivâye kabul edilen eserlerin ilki ve mezhebin gelişimi hususundaki en temel eser olmanın yanında fıkıhın bütün bölümlerini içeren bir özelliğe sahiptir. Daha sonra telif edilen Şâfiî'nin (v. 204/820) *el-Ümm*, Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın (v. 211/826) *el-Musannef* ve Sahnûn'un (v. 240/854) *el-Müdevvene* adlı eserleri de temel kaynaklarımız arasındadır. Zira *el-Ümm*, Şâfiî'nin fıkıh alanında telif ettiği temel bir eser olmanın yanı sıra mezhebin gelişiminde de önemli bir kaynaktır. Abdürrezzak'ın eseri, Hicri ikinci asrın ortalarında vefat eden Sevrî (v. 161/777) ve İbn Cüreyc (v. 150/767) gibi fukahâ-i emsârın fikhî birikimine kaynaklık eden, fıkıhın bütün bölümlerine dair rivâyetleri içeren ve günümüze ulaşan en eski ve hacimli eserlerdendir. *el-Müdevvene* ise Hicri üçüncü asrın ortalarına doğru son halini almış olsa da Hicri ikinci asrın sonlarına doğru telif edilen *el-Esedîyye*'nin ikinci versiyonu konumundadır.

Bu eserlerin tamamını bir çalışmada incelemek pek mümkün olmadığından öncelikle günümüze ulaşan ilk metinlerden Abdülazîz el-Mâcişûn'un *Kitâbü'l-Hac* ve İbn Ebî Arûbe'nin (v. 157/773) *el-Menâsik* adlı eserleri incelenecektir. Bu eserler, hacca dair konuları içerdiğinden *el-Mecmû'* adlı eserin de aynı bölümü tahlil edilecek, ardından mukayese imkânı sunması için *el-Asl* ve *el-Muvatta*'ın aynı bölümlerine dair bazı gözlemlere yer verilecektir. Amaç eserlerin aynı bölümlerinin incelenmesi sonucunda daha sağlıklı neticelere ulaşmaktır. Akabinde fıkıh meselelerine değinen ve ilk eserlerden olmaları dolayısıyla *el-Muvatta*, *el-Asl*, *el-Ümm*, *el-Musannef* ve *el-*

<sup>17</sup> Mâcişûn, ilk defa aile büyüklerinden Abdülazîz'in dedesi veya amcası hakkında kullanılmış olsa da aile içinde bu lakapla anılan pek çok kişi vardır. Fakat Abdülazîz'in oğlu, "İbnü'l-Mâcişûn" diye şöhret bulduğundan çalışmamızda onun için "Abdülazîz el-Mâcişûn" ifadesi tercih edilmiştir.

*Müdevvene* adlı eserler önce ibâdât bölümünden “nevâkidü'l-vudû”, ardından borçlar hukukundan “murâbaha” bağlamında tahlil edileceklerdir. Hac bölümünün tercih edilmesi doğrudan günümüze ulaşan bazı eserlerin içeriğiyle ilgili iken nevâkidü'l-vudû' ve murâbaha bahsi ibâdât ve muamelât bölümlerinden seçkisiz (rastgele) örnekleme yöntemiyle tercih edilmiştir. Böylece Hicri ikinci asırda fıkha dair kaleme alınmış eserler arasında re'y ve hadîs kavramlarına ilişkin bir fark olup olmadığı ve varsa bunun nasıl bir ayırım olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

## B. ÇAĞDAŞ BAZI ÇALIŞMALAR

Günümüze ulaşan ilk fıkıh ve hadîs metinlerinden hareketle ehl-i re'y ve ehl-i hadîs ekollerini ele alan herhangi bir çalışma tespit edememiş olsak da dolaylı olarak bu konulara temas eden bazı araştırmacılar bulunmaktadır ve bunlardan birkaçına işaret etmekle yetineceğiz. Kevserî (v. 1951), *Fıkhu ehli'l-İrâk ve hadîsuhum* adlı eserinde re'y kavramını ictihâd anlamında kullanmış ve bütün fakîhlerin ictihada başvurduğundan hareketle fıkıh alanında âlimlerin ehl-i re'y ve ehl-i hadîs şeklinde tasnîf edilmesinin doğru olmayacağını ve İbn Kuteybe'nin tasnîfine atıfta bulunarak bütün fakîhlerin re'y ehlinden kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur.<sup>18</sup>

Şükrü Özen, *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci* adlı çalışmasında re'y kelimesinin sözlük anlamlarına yer verdikten sonra re'yin, daha çok usûlcüler tarafından nasıl anlaşıldığına temas etmiş, özet olarak re'yin, fıkıh usulünde nasların açık beyanla çözüm getirmediği konularda kişisel yoruma dayanan bir yöntem olduğunu belirtmiştir.<sup>19</sup> Özen'in, hadis ekolünü; fakih muhaddisler ve muhaddis fakihler şeklinde, re'y ekolünü ise mutedil ve müfrit re'yciler diye ikiye ayırdığı ve meseleyi daha çok re'ye başvurup vurmama açısından ele aldığı görülür.<sup>20</sup>

M. Özşenel, *Sünnet ve Hadîsi Değerlendirmede ve Anlamada Ehl-i Re'y-Ehl-i Hadîs Yaklaşımları ve İmâm Şeybânî*<sup>21</sup> adlı çalışmasının birinci bölümünde, ilk iki asırda sünnet, hadîs ve re'y kavramlarını incelemiştir. Özşenel, re'yin itikadî anlamda sünnetin zıddı ve bid'atle eş anlamlı, ehl-i re'yin ehl-i bid'at, ehl-i hadîsin de ehl-i sünnete tekâbül ettiğini, fikhî manada kullanılan re'yin ise hakkında hüküm bulunmayan hususlarda ictihâd etmeyi ve naslar üzerinde tefekkür edip hüküm istinbâtını ifade ettiğini belirtmiştir. Eserin ikinci bölümünde “sünnet ve hadîsi değerlendirmede ehl-i re'y ve ehl-i hadîs yaklaşımları” ele alınmış, fakat bu bölümde genel olarak rivâyet ve tabakât eserlerinde yer alan ifadelerden hareketle sahâbe

<sup>18</sup> Kevserî, *Fıkhu ehli'l-İrâk ve hadîsuhum*, s. 14 vd..

<sup>19</sup> Yazar, re'yin kısımlarını ve meşruiyet şartlarını konu edinmiş ve Goldziher'in re'yin Roma hukukundan alındığına dair iddiasını da ele alıp eleştirmiştir (Özen, *a.g.e.*, s. 18-37).

<sup>20</sup> Özen, *a.g.e.*, s. 216-233.

<sup>21</sup> MÜSBE, (Doktora), İstanbul 1999.

döneminden itibaren söz konusu ekollerin izi sürülmeye çalışılmıştır. Nitekim “İlk İki Asırda Re’y Kavramı” alt-başlığında Hz. Peygamber döneminden başlayarak sahâbe ve tâbiîn döneminde re’yin kullanımlarına temas edilmiştir. Fakat dipnotlarda yer alan kaynaklara bakıldığında burada Hicri ikinci asırda kaleme alınmış hiçbir esere yer verilmediği görülecektir.<sup>22</sup> Dolayısıyla yazarın, pek çok araştırmacı gibi rivâyetlerde yer alan bilgilerin sahâbe döneminden itibaren lafzen aktarıldığı varsayımından hareket ettiği söylenebilir. Ayrıca Yazar, bu dönemde ehl-i hadîsin merkezinde Mâlik’in bulunduğu tespitini yapmış ve Şâfiî’nin, Şeybânî gibi ehl-i re’y ve ehl-i hadis yaklaşımlarını birleştirdiğini iddia etmiştir.<sup>23</sup>

M. Hayri Kırbasoğlu, doktora tezi olarak hazırladığı ve daha sonra tekrar gözden geçirerek *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları* adıyla neşrettiği eserinde ashâbu’l-hadîs hakkında geniş bilgilere yer vermiştir. Ashâbu’l-hadîsi “hadîs ile muaşeret eden kimse” diye tanımlayan yazar, kronolojik inceleme sonucunda mezkûr kavramın ilk ne zaman ve kimler hakkında kullanıldığını tespit etmeye çalışır. Fakat âlimlerin vefatları hususunda kronolojik sıralamaya dikkat etmiş olsa da dipnotlarda yer verdiği kaynaklar incelendiğinde bilginin kaynağı itibariyle buna riâyet etmediği görülecektir. Örneğin Hicri üçüncü, ikinci ve birinci asırda yaşayan âlimlerin mezkûr kavramı kullandığını iddia etmiş, fakat kaynak olarak beşinci asırda yaşayan Hatîb el-Bağdâdî’nin (v. 463/1071), İbn Abdilber’in (v. 463/1071), İbn Hazm’ın (v. 456/1064) ve sekizinci asırda yaşayan Zehebî’nin (v. 748/1348) eserlerine atıfta bulunmuş, özellikle de Hicri beşinci asırda kaleme alınan *Şerefu ashâbi’l-hadîs* adlı eserden birçok alıntıya yer vererek ashâbu’l-hadîs kavramının en azından Hicri birinci asrın sonlarında kullanıldığını iddia etmiştir. Yazarın, pek çok araştırmacı gibi rivâyetlerde yer alan bilgilerin lafzen aktarıldığı varsayımından hareket ederek konuyu vaz ettiği söylenebilir. Zira görebildiğimiz kadarıyla ashâbu’l-hadîs kavramı ele alınırken Hicri ikinci asırda kaleme alınan hiçbir esere atıfta bulunulmamıştır ve yer verilen en erken kaynaklar, Hicri üçüncü asrın ortalarında yaşayan bazı âlimlerin rivâyetlerine dayanmaktadır.<sup>24</sup>

Kadir Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı* adlı doktora çalışmasının birinci bölümünde sahâbe ve tâbiîn döneminden başlayarak re’y ve hadîs ekolünün izini sürmeye çalışmış, Hicri birinci asrın son çeyreğinde kelimcılara karşı ortaya çıkan grubu ehl-i hadisin öncüleri olarak nitelemiş ve Şâfiî ile beraber re’y hareketinin

<sup>22</sup> Bkz. Özşenel, **a.g.e.**, s. 42-54. Ayrıca İbn Abdilber’in **Câmi** adlı eserinden ziyadesiyle istifade etmiştir (**Câmi’u beyâni’l-ilm ve fadlihi**, (thk. Ebü’l-Eşbâl), Dâru İbni’l-Cevzî, Suûd, 1414/1994, s. 5).

<sup>23</sup> Özşenel, **a.g.e.**, s. 103, 123.

<sup>24</sup> Kırbasoğlu, **a.g.e.**, s. 19-107.

gerilemeye başladığını iddia etmiştir.<sup>25</sup> Fıkıh ilminin, Medine’de sünnet ve sahâbe kavillerine dayandığını, Irak’ta yer alan asıl unsurun ise re’y olduğunu belirtmiştir. Gürler, hadîs ekolünü rivâyetlerin zâhiriyle ilgilenen nakilci, nasçı ve literalist anlayışlara sahip kimseler hakkında, re’y ekolünün ise nasların zahirî anlamlarıyla birlikte onların hukukî maksatlarının/amaçlarının nelerden ibaret olduğunu araştıran ve bu konuda fazla ictihâdda bulunanlar anlamında kullanmış, fakat buna rağmen Şâfiî’yi ehl-i hadis içinde zikretmiştir. Yazara göre Irak ekolü ile Hicaz ekolü arasındaki en önemli fark, hukukî alanda re’yin az ya da çok kullanılmasıdır.<sup>26</sup>

Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet* adlı eserinin ikinci bölümünde bu konuya temas eder ve ilim kelimesinin başlangıçta hadîsi de içine alacak şekilde nakledilen bilgi anlamında kullanıldığını, fıkıhın ise re’y anlamına geldiğini belirtir. Ona göre erken dönemde ilim kavramı, Kur’ân, sünnet, sahabî kavli ve tâbiîn fetvasını içine alacak şekilde dinin temelini teşkil ediyordu. Bu nakli bilginin, bağlamı, sosyal şartları, örf ve adetleri ve kurumsal uygulamaları doğal olarak Medine’den farklı olan diğer bölgelerde tatbik edilebilmesi için yorum ve uyarlanmaya ihtiyacı vardı. Yani ona göre naklî bilginin insan diliyle yeniden formüle edilmesi, fıkıhta re’yin yerini ortaya koymaktadır. Bedir, re’yin ilk dönemde negatif bir çağrışımının olmadığını, fakat zamanla ölçüsüz ve keyfî kullanılması dolayısıyla olumsuz bir anlamda kullanılmaya başladığını söyler. Aynı zamanda Bedir, fukahânın edebiyatını re’y, muhaddislerin edebiyatını ise hadîs diye niteler. Ancak bu kavramların, İslamın ilk ve ikinci yüzyıllarda ne anlamda kullanıldığının müstakil bir araştırmaya konu edilmesinin de gerekli olduğunu belirtir.<sup>27</sup>

Ehl-i re’y ve ehl-i hadîsin, teoloji bağlamında kullanılmış olmasından hareketle her iki kavramın itikâdî yönlerini inceleyenler de bulunmaktadır. Nitekim Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* adlı eserinde re’y ve hadîs kavramının özellikle teoloji alanına değinmiştir. Zira kendisi, mezkûr kavramların fıkıh alanına fazla temas edildiğini, fakat itikâdî cephesine yeterince temas edilmediğinden şikâyet eder.<sup>28</sup> Kutlu, Hammâd b. Ebî Süleymân (v. 120/738) ve öğrencisi Ebû Hanîfe’nin (v. 150/768) Mürcie ekolünün öncülerinden olduğunu iddia eder ve hadîs taraftarlarından Hicri birinci asrın son çeyreğinden itibaren bid’at fırkalarına ve onların fikirlerine karşı

<sup>25</sup> Gürler, **a.g.e**, s. 81.

<sup>26</sup> AÜSBE, (Doktora), Ankara 2002. Ayrıca Gürler, eserin sonunda ehl-i hadîs olduğunu iddia ettiği uzun bir listeye yer verir. Tâbiînden Mekhûl, Atâ ve Zührî ile başlayıp İbn Cüreyc, Evzâî, Sevrî, Leys b. Sa’d, Mâlik b. Enes ve Şâfiî gibi hukukçuları zikreder.

<sup>27</sup> Bedir, Murteza, **Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi)**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, 64-91. Ayrıca bkz. Bedir, **Buhara Hukuk Okulu, Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme**, İSAM Yayınları, İstanbul 2014, s. 119 vd..

<sup>28</sup> Kutlu, **a.g.e**, s. 31.

ilk mücadeleyi başlatanlar olarak bahseder. O, bu münasebetle Nehaî de dâhil olmak üzere tâbiîn döneminden pek çok ismi ehl-i hadîs içinde zikreder. Fakat ehlu'l-hadîs ekolünün, Mâlik b. Enes (v. 179/795), Leys b. Sa'd (v. 175/791), İbn Cüreyc (v. 150/768), Evzâî (v. 157/774), Sevrî (v. 161/778) ve Şâfiî (v. 204/820) gibi âlimler vasıtasıyla teşekkül ettiğini belirtir.<sup>29</sup> Kutlu'nun, Nehaî'yi hadis ehli içinde zikretmesi ve re'y ehlini Hammâd'dan itibaren başlatması muhaddislerin genel tutumuyla uyum arzettiği söylenebilir. Zira Nehaî, hadis ilminde otorite kabul edilirken Hammâd hadis ilmi açısından tenkitlere maruz kalmış biridir.

Abdurrahman Haçkalı, "Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y Ayrışması Fıkhî mi İtikâdî mi" adlı çalışmasında<sup>30</sup> ilgili kavramların fıkhî anlamda kullanılması durumunda ciddi sıkıntılar ortaya çıkacağını, dolayısıyla onların fıkıh yönteminden ziyade itikâdî bir duruş anlamı ifade ettiğini, zira bu ayrımın atfedildiği dönemde fıkıh ilminin henüz tedvîn edilmediğini ve fıkıhın rivâyet bilgisi anlamına gelen ilim kavramının mukabili olduğunu iddia eder.<sup>31</sup> Ehl-i re'y ve ehl-i hadîs kavramının fukahâ hakkında kullanılmasının bazı belirsizlikler taşıdığını kabul etmekle beraber re'yin, fıkıh ilmiyle ilgili bir kavram olmadığını savunmak pek kolay değildir. Zira ileride görüleceği üzere "re'y" kavramı ve ondan iştikâk eden kelimeler, kelimeler alanında yazılmış eserlerden ziyade fıkıh sahasında kaleme alınmış kitaplarda yer almaktadır. Dolayısıyla bu kavramların, sadece kelimeler ilmine dönük olduğunu söylemek pek isabetli değildir.

Erdem, "Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Re'y Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Yaklaşım" adlı çalışmasında<sup>32</sup> "ehl-i hadîs" ve "ehl-i re'y" ayrımının temelini teşkil eden "hadîs" ve "re'y" kavramlarının ayrımında hangi kriterin esas alındığı noktasında ikna edici bir ölçü bulunmadığını, özellikle ehl-i re'y kavramının zaman zaman bir kötüleme sıfatı olarak kullanıldığını belirtmiştir. Erdem, "ehl-i re'y" kavramının belli bir fıkhî duruşu değil de rakipleri gizli veya açık bir şekilde suçlama maksatlı olarak kullanıldığı ve bu kavramların objektif standartlara göre teşekkül etmediği sonucuna varmıştır. Dolayısıyla Ehl-i sünnet fıkıh mezheplerinin hadîs ve re'y taraftarı olarak taksim edilmesinin, iç tutarlılığa sahip, ikna edici objektif ölçülere göre yapılmadığını iddia etmiştir.<sup>33</sup> Yazarın belirttiği hususları ve çekinceleri

<sup>29</sup> Kutlu, **a.g.e**, s. 31-72.

<sup>30</sup> Haçkalı, Abdurrahman, "Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y Ayrışması Fıkhî mi İtikâdî Mi", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sy. 2, 2003, s. 59-68.

<sup>31</sup> Ayrıca bkz. Ulu, Arif, "Re'y Karşıtlığını Belirlemede Alan Ayrımının Önemi", **EKEV**, sy. 31, (Bahar 2007), s. 128-130.

<sup>32</sup> Erdem, Mehmet, "Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Re'y Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Yaklaşım", **Dinî Araştırmalar Dergisi**, Cilt 8, sy. 24, s. 73-106.

<sup>33</sup> Re'y ve hadîs hususunda ayrıca şu çalışmalara bakılabilir: Uyar, Ahmet, "Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar (Ehl-i Hadis ve Ehl-i re'y Ekolleri)", **Bilimname**, V, 2004/2, s. 29-44; Aktepe, İshak Emin, "Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadîsin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar",

genel olarak kabul etmekle beraber bu çalışmamızda, bu meselenin sağlam bir zemine oturtulup tartışılması hedeflenmiştir.

Batı'da yapılan bazı çalışmalarda da re'y ve hadîs kavramları ele alınmıştır. Nitekim Goldziher, birçok hususta olduğu gibi re'y kavramının oluşum ve gelişiminde de Arap/İslam toplumunun değil, dış tesirlerin etkisinin olduğunu iddia eder. Ona göre re'y, Latince "opinio prudentium" kavramının Arapça tercümesinden ibarettir.<sup>34</sup> Schacht ise Goldziher'in ifadelerine atıfta bulunmuş olsa da farklı bir terminoloji kullanmış ve Roma hukukunda yer alan "opinio prudentium" kavramının İslam geleneğindeki icmâya tekabül ettiğini ve icmân bu kavramdan alındığını iddia eder.<sup>35</sup> Schacht, birçok eserinde re'y ve hadîsten bahsetmiş olsa da *The Encyclopedia of Islam*'ın "ashâb al-ra'y" ve "ahl al-hadith" adlı maddelerinde doğrudan bu konuyu ele alır. Schacht, eski hukuk mekteplerinde sünnet kavramının yaşayan hayat, örf ve adetten ibaret olduğunu, ehl-i hadîs denen grubun ise daha geç bir tarihte ortaya çıkıp Hz. Peygamber'e kadar geriye götürdükleri hadislerle yaşayan geleneği ilga ettiklerini iddia eder. Ayrıca hadîs ehlinin, tahfif maksadıyla fakîh muhaliflerini ehl-i re'y ifadesiyle tenkit ettiğini belirtir. Yoksa dinî hukukta (fıkıhta), kendisini "ashâbü'r-re'y" olarak isimlendiren veya bu şekilde isimlendirilmesine razı olan hiçbir düşünce ekolünün olmadığını savunur. Schacht, ehl-i hadîs ile ehl-i re'y arasındaki ayrımın büyük ölçüde sunî olduğunu belirtir ve ehl-i hadîsin bakış açısına göre Ebû Hanîfe ve ekolü ile Mâlik ve ekolünün ashâbü'r-re'y olduğunu iddia eder.<sup>36</sup> Ancak ehl-i hadîsin, Ebû Hanîfe gibi Mâlik'i de ehl-i re'y içinde kabul ettiğine dair iddiası temellendirilmeye muhtaç olduğu gibi terâcim türü eserlerde muhaddislerin, Mâlik hakkında kullandıkları ifadelerle ve onu hadiste otorite kabul edip ondan aktarılan pek çok rivâyete yer vermeleriyle de çelişmektedir.<sup>37</sup>

---

**İHAD**, sy. 19, 2012, s. 115-130; Beroje, Sahip, **Re'y hadis tartışmalarında Hanefî ve Şâfiîler**, AÜSBE, (yüksek lisans), Erzurum 1994; Kılıçer, M. Esed, "Ehl-i re'y", **DİA**, X, İstanbul 1994; Aydınli, Abdullah, "Ehl-i Hadîs", **DİA**, X, 507-5-8.

<sup>34</sup> Goldziher, Ignaz, **Muslim Studies (Muhammedanische Studien)**, London, 1971, II, 79 vd. Tenkit için bkz. Hassan, Ahmed, **İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi**, (trc. Haluk Songur), Rağbet Yayınları, İstanbul 1999, s. 186-187; Özen, **a.g.e.**, s. 36 vd..

<sup>35</sup> Schacht, **İslam Hukukuna Giriş**, (trc. Mehmed Dağ-Abdulkadir Şener), Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986, s. 31; Has, Şükrü Selim, "Roma Hukukunun İslam Hukuku Konusunda Şarkiyatçıların Görüşleri", **İHAD**, sy. 4, 2004, s. 343.

<sup>36</sup> Schacht, "Ashâb al-Ra'y", **The Encyclopedia of Islam**, Brill 1960, I, 692; **The Encyclopedia of Islam**, Brill 1960, I, 258-259.

<sup>37</sup> Örneğin **Sahîh-i Buhârî** ve **Sahîh-i Müslim**'de Mâlik'ten aktarılan bine yakın hadîse yer verildiği belirtilmiştir. Nitekim Muhammed Sa'îd "Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik ve i'timâdü'l-Buhârî ve Müslim 'alâ nüshehin mektûbetin minhu fî's-sahîhayn" adlı çalışmasında Buhârî'nin, Mâlik kanalıyla 644, tâbillerle birlikte 668 hadîsten fazla, Müslim'in ise 346, tâbillerle birlikte 389 hadîsten daha fazla rivayet aktardığını tespit etmiştir.

Yukarıda yer verilen çalışmalarda görüldüğü üzere konu hakkında birbirinden farklı pek çok iddia dile getirilmiştir. Fakat konu hakkında ikna edici ve varolan problemi çözecek açıklamalara yer verildiğini söylemek pek kolay değildir. Bunun nedeni, farklı kaynaklardan ve kriterlerden hareketle ilgili kavramların izinin sürülmeye çalışılmasıdır. Sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek için öncelikle Hicri üçüncü asırdan sonra telif edilmiş eserlerin temel kaynak kabul edilmemesi, ancak ikincil kaynak olarak kullanılması gerekmektedir. İkincisi Hicri ikinci asırda mevzubahis edilen ayrımı doğru şekilde ortaya koyabilmek için mihne öncesinde kaleme alınmış eserler merkeze alınmalı, sonrasında telif edilen eserlerde ise ilgili kavramların muhtevasında bir değişim yaşanıp yaşanmadığı tespit edilmelidir. Üçüncüsü fıkıh usulü eserlerinde nazarı olarak dile getirilen ifadelerden ve terâcim türü eserlerde yer alan rivâyetlerden ziyade Hicri ikinci asırda telif edilen hüküm içerikli eserlerden hareket edilmelidir ve buralarda yer alan bilgiler, ancak hüküm içerikli eserlerde ulaşılan sonuçlarla beraber değerlendirilmelidir.<sup>38</sup> Böyle bir yöntemin takip edilmesi sonucunda Hicri ikinci asırda Medine ve Kûfe fıkıh anlayışı arasında ne tür bir ayrımın olduğuna, Medine fıkıh anlayışının, zamanla Irak'tan etkilenerek re'ye doğru eğilim gösterip göstermediğine ve her iki ekolün kurucusundan sonra gelen Şâfiî'nin nasıl bir sentezle fıkıh anlayışını ortaya koymaya çalıştığına dair sağlıklı neticelere ulaşmak mümkün olacaktır.

---

<sup>38</sup> Fıkıh ilminin metbû, fıkıh usulü eserlerinin ise tâbi olarak kabul edilmesi aynı hususu desteklemektedir. Nitekim Hamevî, usûl kitâplarında zikredilen bilgilerin, furû-ı fıkıh eserlerinde yer alanlarla çelişmesi durumunda kendilerine itibar edilmeyeceğini belirtir (Hamevî, Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, **Ğamzu 'uyûni'l-besâir fi şerhi'l-Eşbah ve'n-nezâir**, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye 1405/1985). İbn Nüceym'in, kavâidin aslında fıkıh usulü olarak anlaşılması gerektiğine dair ifadesi (vehiye usûlü'l-fıkh fi'l-hakîkati) büyük önem arz etmektedir (İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim el-Mısrî, **el-Eşbâh ve'n-nezâir**, thk. Abdülkerîm el-Fudaylî, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut 1424/2003, s. 14). Ayrıca fıkıh usulüne dair eserlerden yola çıkarak İslam hukukunun nasıl oluştuğunu tespit etmek ve Hicri ikinci asırda Hicaz ve Irak şeklinde formüle edilen fıkıh anlayışlarını birbirinden temyiz etmek pek kolay değildir (Fıkıh usûlünün mahiyeti için bkz. Hamphreys, R. Stephen, "İslam Hukuku ve İslam Toplumu", (trc. Murteza Bedir), **SÜİFD**, 4/2001, s. 261-287; Apaydın, H. Yunus, "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", **İHAD**, sy. 1, 2003, s. 7-28; Bedir, Murteza, "Oryantalizm ve İslam Hukuku", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sy. 4, 2004; **Buhara Hukuk Okulu**, İstanbul 2014, 117-137; Dönmez, İbrahim Kafi, "Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme", **İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 661-673; Köksal, Cüneyd, **Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi**, İSAM, İstanbul 2014).

**BİRİNCİ BÖLÜM**  
**ERKEN DÖNEM FİKİH DÜŞÜNCESİNDE EHL-İ RE'Y VE EHL-İ**  
**HADİS AYRIMI**



## I. İLGİLİ BAZI KAVRAMLAR

### A. FIKIH

Fıkıh kavramına temas etmeden önce Hicri ilk iki asırda “ilim”den ne kastedildiğine kısaca değinmemiz yerinde olacaktır. Sözlükte “bilmek” anlamına gelen “ilim”, sahâbe döneminde özellikle Kur’ân ve sünnetten elde edilen bilgiler hakkında kullanılmıştır.<sup>1</sup> Nitekim Hicri birinci asrın ilk yarısında Müslümanlar için bilginin en önemli kaynağı Kur’ân’dan sonra Hz. Peygamber’in sözlü ve fiilî uygulamalarıydı, fakat bunu pratik hayatta özümseyerek yaşadıkları için birbirlerine aktarmalarına da pek gerek yoktu.<sup>2</sup> Nitekim Dihlevî (v. 1176/1762), sahâbe döneminde dine dair bilginin, delillerden ziyade uygulamalı şekilde aktarılagelen hususlara dayandığını belirtir. Zira sahâbe, Hz. Peygamber’i gözlemler ve onun gibi abdest almaya, namaz kılmaya ve hac görevini ifa etmeye çalışırdı, dolayısıyla bunlardan hangilerinin farz veya sünnet olduğuyula pek ilgilenmezdi.<sup>3</sup> Tâbiîn dönemiyle beraber Hz. Peygamber’i görmeden ona iman eden ve görmedikleri için de fazlasıyla hayıflanana, dolayısıyla onunla ilgili her türlü bilgiyi sahâbeden şifâhen elde etmeye çalışan bir nesil ortaya çıktı<sup>4</sup>, böylece ilim olarak talep edilen şey, hadîsi de içine alacak şekilde “nakledilen bilgi”den ibaret olmaya başladı.<sup>5</sup> Zamanla hadîslerin tedvîn edilip alt-başlıklara ayrılması ve ilim sahiplerinin kendi ilgi alanlarına göre ilk eserler telif etmeleri dolayısıyla farklı disiplinlerin ortaya çıkması söz konusu olmuştur.

<sup>1</sup> İlim kavramı için bkz. Ma’mer b. Râşid, **el-Câmi’**, (Musannef ile birlikte), (thk. Habîburrahmân el-A’zamî), Beyrut 1403/1983, II, 246, 255-259; Abdullah b. Mübârek, **ez-Zühhd ve’r-rekâik**, (thk. Habîburrahmân el-A’zamî), Beyrut, t.y., I, 15; Cürçânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, **et-Târifât**, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut 1403/1983, s. 155; Kutluer, İlhan, “İlim”, **DİA**, İstanbul 2000, XXII, 109; Özen, **a.g.e**, s. 12; Bedir, **Fıkıh, Mezhep ve Sünnet**, s. 73.

<sup>2</sup> Dihlevî, Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm, **el-İnsâf fi beyâni esbâbi’l-ihtilâf**, (thk. Abdülfettah Ebû Gudde), Beyrut 1404/1983, s. 15.

<sup>3</sup> Dihlevî, **a.g.e**, s. 15-16.

<sup>4</sup> İbn Ca’d, **el-Müsned**, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1424/2004, s. 11; Abdülmecîd, **el-İtticâhâtü’l-fıkhiyye ‘inde ashâbi’l-hadîs fi’l-karnî’s-sâlis el-hicrî**, Mısır 1399/1979, s. 33 vd.. Hatîb el-Bağdâdî’nin **Takyîdü’l-ilm** adlı eserinin neredeyse üçte biri, Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde hadîs kitabesinin hoş karşılanmadığına ve bilginin ezbere dayanması gerektiğine dair rivâyetleri içermektedir.

<sup>5</sup> Nitekim İbn Mes’ûd ve İbn Abbâs gibi birçok sahâbînin hadîs kitabesine karşı olduklarına dair bilginin ve hadîslerin tedvîn meselesinin, “ilmin kitabesi” şeklinde kaynaklarda yer alması tam da bu hususla ilgilidir (Ma’mer, **el-Câmi’**, (Musannef ile birlikte), (thk. Habîburrahmân el-A’zamî), Beyrut 1403/1983, XI, 257; İbn Sa’d, Muhammed b. Sa’d el-Basrî ez-Zührî, **et-Tabakâtü’l-kübrâ**, (thk. İhsan Abbâs), Dâru Sâdir, Beyrut 1968, II, 387; Hatîb, **Takyîdü’l-ilm**, s. 38, 42,60, 68,69).

F-k-h maddesi,<sup>6</sup> bilmek, tam anlamak ve derinlemesine kavramak gibi anlamlara gelmektedir.<sup>7</sup> Fa'îl kalıbı olan “fakîh” ise “fakuha” kökünden türetilmiş bir kelime olup “fikhî birikimin kendisinde meleke ve seciyye haline dönüştüğü kişi” anlamındadır.<sup>8</sup> Fıkıh kelimesinden türeyen fakîh, cahiliyye döneminden itibaren kullanılagelen bir kelimedir. Zira ilgili kelime “fahlun fakîhun” şeklinde develerin gebe olup olmadığını bilenler ve bu hususta uzman olanlar hakkında kullanılmıştır.<sup>9</sup>

Sahîh bir hadîste Hz. Peygamber'in “rûbbe hâmile fikhin ilâ men huve afkahu minhu”<sup>10</sup> dediği rivâyet edilmekte ve “fıkıh” kelimesinin ilgili rivâyette “dinî bilgi” anlamında kullanıldığı müşahede edilmektedir. Bu rivayetin lafzen rivâyet edilmemiş olma ihtimali söz konusu olsa da Hicri ikinci asırdaki kullanımına ışık tutmaktadır. Ayrıca Hicri ikinci asırdaki Ebû Hanîfe tarafından kaleme alınan akâidle ilgili eserinin *el-Fıkhu'l-ekber* diye isimlendirilmiş olması büyük önem arz etmektedir.<sup>11</sup>

Mâlik'in (v. 179/795) “ehlü'l-fikh” ifadesine,<sup>12</sup> Ebû Yusuf'un (v. 182/798), Ebû Hanîfe (v. 150/767) hakkında “el-fakîhü'l-mukaddem”,<sup>13</sup> “feinne'l-fakîhe Ebâ Hanîfe”<sup>14</sup> ve “fakîhunâ Ebû Hanîfe”<sup>15</sup> gibi ifadelerle, Şeybânî'nin (v. 189/805) ise *el-Hücce* adlı eserinde sıkça “Medinelilerin fakîhi (fakîhü ehli'l-Medine)”, “sizin fakîhiniz (fakîhukum)” gibi ifadelerle yer verdiği görülmektedir. Şeybânî, bu gibi ifadelerle genel

<sup>6</sup> F-k-h maddesi kullanıldığı bâblara göre anlamında küçük farklılıklar söz konusudur. Nitekim “fakihe” şeklinde zapt edildiğinde salt bilme ve kavrama anlamına gelirken, “fakaha” birilerini geçerek bilmeyi ve kavramayı, “fakuha” ise bilginin seciyyeye dönüşmesini ifade etmektedir (Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, (thk. M. Muhammed Tâmir), Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1421/2000, I, 14).

<sup>7</sup> Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, (Âdil Yusuf el-Azâzî), Dâru İbni'l-Cevzî, 1417/1996, I, 189; Sübkî ve İbn Sübkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, (Şaban M. İsmail), Kahire 1401/1981, I, 28; Karaman, Hayrettin, “Fıkıh”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 1; Kahraman, Abdullah, “Fakih'in Toplumsal Rolü”, *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 2012, sayı: 24, s. 93-97.

<sup>8</sup> Sübkî ve İbn Sübkî, *a.g.e*, I, 33; Zerkeşî, *a.g.e*, I, 14.

<sup>9</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-arab*, Dâru Sâdir, 14014/1993, XIII, 523. Ayrıca İslam öncesi dönemde “tabîbü'l-Arab” olarak isimlendirilen Haris b. Kelede'ye (v. 13/634) “fakîhu'l-arab” lakabı verildiği belirtilmiştir (Ahmed Hassan, *a.g.e*, s. 27). Fakat bu bilgi, görebildiğimiz kadarıyla sadece Suyûtî kanalıyla Tebrîzî'den aktarılmıştır.

<sup>10</sup> Ebû Yusuf, *Kitabü'l-Harâc*, Daru'l-Marife, Beyrut 1302, s. 10; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, *es-Sünen*, Riyad t.y., “İftitâhu'l-kitâb”, 230.

<sup>11</sup> Ayrıca Ebû Hanîfe'nin fıkıh ilmini “Kişinin hak ve yükümlüklerini bilmesidir.” şeklinde akâidi içine alacak şekilde tarif ettiği aktarılmıştır (Siğnâkî, Hüsâmuddîn Hüseyin b. Ali, *el-Kâfî Şerhu'l-Bezdevî*, (thk. Fahreddîn Seyyid Muhammed, 1422/2001, I, 144; Abdülazîz el-Buhârî, *Üesrâr*, I, 11).

<sup>12</sup> Mâlik, *Muvatta*, (Yahya rivâyeti), Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, Beyrut 1406/1985, “Ukûl”, 8.

<sup>13</sup> Ebû Yusuf, *a.g.e*, s. 19.

<sup>14</sup> Ebû Yusuf, *a.g.e*, s. 160.

<sup>15</sup> Ebû Yusuf, *a.g.e*, s. 160.

itibariyle Mâlik'i kastetse de Medine'nin önde gelen fakihlerinden Sa'îd b. Müseyyeb (v. 94/713), Kâsım (v. 107/725) ve Rebîa'yı (v. 136/753) kastettiği yerler de söz konusudur.<sup>16</sup> Şâfiî'nin (v. 204/820) ise çoğul olarak "el-fukahâ", "icmâ'u'l-fukahâ", "âmettü'l-fukahâ" ve "ba'dü'l-fukahâ" gibi tabirlere sıkça yer verdiği görülmekte<sup>17</sup> ve Medinelilerden bahsederken "fakîhuhum Rebîa" ifadesini kullanmaktadır.<sup>18</sup> Yahyâ b. Âdem (v. 203/818) de meşhur *el-Harâc* adlı eserinde fıkıh ilmi bağlamında "fukahâ" kavramına yer vermektedir.<sup>19</sup>

Mutezilî Amr b. Dinar'ın (v. 200/815) ise *Kitâbü't-Tahrîş* adlı eserinde "fakîh" kavramını,<sup>20</sup> kelim, hadîs veya fıkıh konuları bağlamında kullandığı görülmektedir. Bu da fıkıh kelimesinin, Hicri ikinci asrın ikinci yarısından itibaren şer'î amelî hükümleri bilme bağlamında kullanılmasına rağmen halen kelim ilmini de kapsayacak şekilde geniş anlamda kullanılmaya devam ettiğini göstermektedir.

Sonuç olarak cahiliye döneminde fıkıh kelimesinin, gözle görülmeyen şeylerin anlaşılması gibi derin ve ince bir anlamı ifade ederken, zamanla teolojik, siyasi ve hukukî bütün yönleri kapsayacak şekilde geniş anlamda kullanıldığı ve ardından istilahi anlama<sup>21</sup> doğru bir gelişme gösterdiği anlaşılmaktadır.<sup>22</sup>

<sup>16</sup> Mâlik için bkz. Şeybânî, *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne*, (thk. Mehdî Hasan el-Keylânî), Âlemü'l-kütüb, 1403/1983, I, 37, 67, 95, 116, 212, 229, 289, 343, Sa'îd b. Müseyyeb için bkz. *Hücce*, I, 169, III, 262, Kâsım için bkz. *Hücce*, I, 230, Rebîa için bkz. IV, 344.

<sup>17</sup> Şâfiî, *Ümm*, II, 631, 240, 254, III, 288, IV, 120, 385, V, 48, 51, 53, 61, VI, 449, VII, 358. Medineli fakihler için (el-fukahâu bi'l-Medine) VIII, 663.

<sup>18</sup> Şâfiî, *Ümm*, IX, 129. Şâfiî'nin pek çok eserinde Medinelilere yönelttiği eleştirilerden ve burada sarfettiği ifadelerden hareketle onun, kendisini Medineli âlimlerin devamı olarak görmediği anlaşılmaktadır.

<sup>19</sup> Yahyâ b. Âdem, *el-Harâc*, (thk. Hüseyin Mü'nis), Dâru's-şurûk, Beyrut 1987, s. 60.

<sup>20</sup> Dirâr b. Amr, bu eserinde kelâmî pek çok meseleye temas ederken "birileri gelip fakîhe bu konuda ne dersin?" (mâ tekûlü yâ fakih fî...) ifadesine yer verir (*Kitâbü't-Tahrîş*, (thk. Hüseyin Hansu), Litera Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 15, 16, 19).

<sup>21</sup> Karaman, "Fıkıh", *DİA*, XIII, 1; Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, (Âdil Yusuf el-Azâzî), Dâru İbni'l-Cevzî, 1417/1996, I, 189; Özen, *a.g.e.*, s. 3-39. Şâfiî'ye nisbet edilen ve zamanla kabul edilen tanıma göre fıkıh ilmi "Tafsîlî delillerden çıkarılan şer'î amelî hükümleri bilmektir" (Karaman, "Fıkıh", *DİA*, XIII, 1). Böyle bir tanımın, Hicri ikinci asırda yaşayan Şâfiî'ye ait olması zordur. Nitekim bu tanım, klasik pek çok eserde Şâfiî'ye nisbet edilmeden yer almaktadır. Bu tarif, muhtemelen Şâfiî mezhebine mensup usûlcüler tarafından sıkça tekrarlanması dolayısıyla Şâfiî'ye nisbet edilmiştir. Bazı usûlcüler ise fıkıh, "İctihât ve istidlâl yoluyla elde edilen hükümleri bilmektir" şeklinde tarif ederek daha ince bir farka işaret etmek istemişlerdir (Hatîb, *a.g.e.*, I, 191; Karaman, "Fıkıh", *DİA*, XIII, 1). Zira söz konusu tanıma göre fıkıh, icthad yoluyla elde edilen bilgi anlamında olduğundan beş vakit namazın farzı ve zinanın haramlığı gibi herkes tarafından bilinen bilgilerin fıkıh kavramı altında mütalaa edilmesi ancak mecazen mümkün olmaktadır (İbn Firkâh, Abdurrahman b. İbrahim el-Fezârî, *Şerhu'l-Varakât*, (thk. Sâre Şâfi el-Hâcîrî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, t.y., s. 84).

<sup>22</sup> Goldziher, fıkıh teriminin Roma hukukundaki "prudencia" kelimesinin tercümesi olduğunu, zira her ikisinin de "akla uygunluk" anlamında olduğunu iddia eder (Fıkıh ve Roma hukuku ilişkisi için bkz. Has, "Roma Hukukunun İslam Hukuku Konusunda Şarkiyatçıların Görüşleri",

## B. HADİS VE SÜNNET

Hadîs, “eski” anlamındaki kadîmin zıddı anlamına geldiği gibi “tahdîs” mastarından isim olup “haber” anlamına da gelmektedir.<sup>23</sup> Zamanla hadîs, “nakledilen ve rivâyet edilen bilgi” anlamını ifade edecek şekilde kavramsallaşmıştır. Fakat burada kastedilen sadece Hz. Peygamber’in sözleri değil, Hz. Peygamber başta olmak üzere sahâbe ve tâbiînle ilgili söz, fiil ve takrirlerin sözel şekilde aktarılmasıdır. Nitekim erken dönemde telif edilen eserlerde yapılan incelemelerde de hadîs kelimesinin, rivâyet, eser ve haber kavramıyla eşanlamlı şekilde “nakledilen bilgi” anlamında kullanıldığı müşahede edilmektedir.<sup>24</sup> Fakat nebevî rivâyetlerin, diğer rivâyetlerle karışmaması için merfû olanlar hakkında “hadîs”, diğerleri için ise “eser” kavramını kullananlar da bulunmaktadır.<sup>25</sup> Sünnet ise sözlükte uygulama, örf, adet, yol, metod ve çığır açma gibi anlamlar ifade ederken zamanla sözlük anlamıyla kullanılmaya devam etmekle beraber İslam hukukunun kaynağı olarak daha özel bir anlamda kullanılmaya başlamış ve yaygın olarak Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrîrleri şeklinde tanımlanmıştır.<sup>26</sup>

Ebû Nu‘aym’in (v. 430/1038) *Hilyetü’l-evliyâ* adlı eseri vasiyasıyla günümüze ulaşan en eski belgelerden biri kabul edilen Ömer b. Abdülaziz’in (v. 101/720) *Kader*

---

s. 341; Hamidullah, Muhammed, “Roma Kanunu ile İslam Kanunu Arasındaki Münasebetler”, (Çev. Nafiz Danışman), **AÜİFD**, sy. III-IV, Ankara 1957.

<sup>23</sup> Kandemir, Yaşar, “Hadis”, **DİA**, İstanbul 1997, XV, 27.

<sup>24</sup> Detaylı bilgi için bkz. Mâlik, **Muvatta**, (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), “Tahâret”, 108, “Cuma”, 5; “Şi‘r”, 8; Ebû Yûsuf, **Harâc**, s. 19, 64, 65, 70, 125, 208; Şeybânî, **Hüccce**, I, 7, 33, 35, II, 108, III, 388, IV, 351.

<sup>25</sup> Nitekim Zerkeşî’nin de belirttiği üzere Şâfiî, bu şekilde kullanmaya gayret etmiştir (Bkz. **Ümm**, II, 621, III, 599, VI, 273; Zerkeşî, **en-Nüket ‘alâ Mukaddimeti İbn Salâh**, (thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed), Riyad 1419/1998, I, 417).

<sup>26</sup> Sünnetin tanımı için bkz. Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, (M. Abdüsselâm) Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye 1413/1993, I, 103; Âmidî, **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, (thk. Abdürrezzâk Afîfî), Beyrut t.y., I, 169; Sübkî, **İbhâc**, II, 288; İsnevî, Abdürrahîm b. Hasan, **Nihâyetü’s-sûl şerhu Minhâci’l-vusûl**, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 1420/1999, s. 249; Şâtibî, **el-Muvâfakât**, (thk. Ebû Ubeyde), Dâru İbn Affân 1417/1997 IV, 289; Sadruşşerîa, **et-Tavdîh**, (**Telvîh** ile beraber), thk. Zekeriyâ Umeyrât, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 1416/1996, II, 3; Şevkânî, **İrşâdu’l-fuhûl ilâ tahkîki’l-hak min ‘ilmi’l-usûl**, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1419/199, I, 403; Hallâf, **Târîhu’t-teşrî’i’l-İslâmî**, Dâru’l-Marife, Beyrut 1423/2002, s. 37; Mennâ Kattân, **Târîhu teşrî’i’l-İslâmî**, Mektebetü Vehbe, 1422/2001, s. 72; Abdülazîz el-Buhârî, **Keşfü’l-esrâr**, II, 520; Tûfî, **Şerhu Muhtasarı’r-Ravda**, (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Müessesetü’r-risâle, 1407/1987, II, 60; İbn Akîl, **el-Vâdih fî usûli’l-fikh**, (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Müessesetü’r-risâle, 1420/1999, II, 15; Seyyid Bey, **Medhal**, (haz. Selçuk Camcı), İstanbul 2011, Akademi, s. 329. Acâc, Muhammed, **es-Sünnetü kable’t-tedvîn**, Kahire 1408/1988, s. 14; Sibâi, Mustafa, **es-Sünnetü ve mekânetühâ fi’t-teşrî’i’l-İslâmî**, Beyrut 1402/1982, s. 47; Abdülğânî Abdülhâlık, **Hücciyetü’s-sünne**, Dâru’l-Vefâ, t.y., s. 45; Bedir, Murteza, “Sünnet”, **DİA**, İstanbul 2010, XXXVIII, 150. Klasik tanımlara eleştirel yaklaşım için bkz. Kırbasoğlu, **İslam Düşüncesinde Sünnet Eleştirel Bir Yaklaşım**, Ankara Okulu, Ankara 2010.

risalesinde “hadîs” kavramının “hadîsü resûlillâh” formunda yer aldığı ve ardından Hz. Peygamber’in sözlü ifadelerine yer verildiği görülür.<sup>27</sup> Sünnet kavramı ise “sünnetü resûlihi” ve “el-îtisâm bi’s-sünneti (sünnete bağlanmak)” formunda yer almış ve “ehlü’s-sünnet” terkihi defalarca zikredilmiştir.<sup>28</sup> İbn Batta (v. 387/997) tarafından aktarılan Ömer b. Abdülazîz’in kadere dair bir başka risalesinde de “hadîs”, “sünnetü nebiyyihi” ve “sünnet” kavramları yer almıştır.<sup>29</sup> Hasan el-Basrî’ye (v. 110/728) nisbet edilen kadere dair risâlelerde de “sünnetü resûlihi”, “sünnetü resûlillâh” ve “hadîs” kavramının geçtiği müşahede edilir.<sup>30</sup>

Hadîs kavramı, günümüze ulaşan ilk hadîs belgelerinden Ma’mer’in (v. 153/770) *Câmi’* adlı eserinde, merfû hadîs için olduğu<sup>31</sup> gibi mevkûf ve maktû rivâyetler için de

<sup>27</sup> İlgili mektup Josef Van Ess tarafından “Anfänge Muslimischer Theologie” (Beyrut 1975) adıyla ve Hasan Kasım Murad tarafından “Sunnah And Hadith In Umar II’s Epistle against the Qadariyyah”, *Islamic Studies*, s. 283-291, 35/3, 1996) adlı çalışmasına konu edilmiştir. Hasan Kasım’ın çalışması Süleyman Doğanay tarafından “Ömer b. Abdülazîz’in Kaderiyye’ye Karşı Risâlesinde Sünnet ve Hadîs” adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir (**Biliname** IX, 2005/3, 131-140).

<sup>28</sup> Ebû Nu’aym, **Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-esfiyâ**, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 1409/1988, V, 346-353. Aynı mektupta Hz. Ömer’in, İbn Abbâs’ın, Sehl b. Huneyf’in ve Hz. Peygamber’in sözünün isnâdsız şekilde aktarılmış olması üzerinde durulması gereken önemli bir husustur.

<sup>29</sup> İbn Batta, **el-İbânetü’l-kübrâ**, (thk. Osman el-Etyûbî ve diğerleri), Riyâd 1415/1994, IV, 231. Schacht, Veccia Vaglieri’den alıntı yaparak onun tespitine göre sünnetin, siyaset ve bilhassa mali siyaset bağlamında kullanıldığını belirtir. Akabinde Hicri 810 yılında vefat eden Berrâdî’nin eseri içinde bulunan Abdullah b. İbâz’ın mektubundan hareketle “Hz. Peygamber’in sünneti” diye müstakil bir delil olmadığını, bununla kastedilenin ayetler olduğunu iddia eder (Schacht, “Peygamberin Sünneti Tabiri Hakkında” (trc. M. Said Hatiboğlu), **AÜFD**, 1970, s. 81-82). Başka bir tebliğinde “Hz. Peygamber’in sünneti” kavramının Irak’ın erken dönemine ait olduğunu, Medine’nin sünnetin gerçek yurdu olduğuna dair anlayışın da Hicri üçüncü asrın başlarında kurgulandığını iddia eder (Schacht, “Hadislerin Yeniden Değerlendirilmesi”, (Çev. İshak E. Aktepe), **HTD**, c. V, sy. 2, 2007, s. 136). Öncelikle Schacht’ın, bu mektubu sahih kabul edip Hicri birinci asra dair neredeyse bütün hadîsleri ve terâcim türü eserlerde yer alan âlimlerin sözlerini uydurma ve kurgu olarak kabul etmesi bilimsellikten açıklanamayacak bir durumdur. İkincisi Hâricî olan birinin, bir mektubunda Hz. Peygamber’in hadîslerine atıfta bulunmamasından hareketle böyle bir sonuca ulaşması da garip bir husustur. Zira Hâricîlerin, sahâbeye ve dolayısıyla hadîslere karşı oldukları, onlardan aktarılan rivâyetleri kolay kolay kabul etmedikleri bilinmektedir. Son olarak daha erken kaynaklarda yer alan ve günümüze ulaşan Ömer b. Abdülazîz’in (v. 101/720) mektubunda hem sünnetten hem Hz. Peygamber’den aktarılan hadîslerden açıkça bahsedildiği görülmektedir (İbn Batta, **a.g.e**, IV, 231).

<sup>30</sup> İmâre, Muhammed, **Resâilü’l-’adl ve’t-tevhîd**, (Hasan el-Basrî’nin Risâle’si), Dâruşşurûk, Kâhire 1408/1988, s. 112, 117, 121. Bu mektupların özgün şekilde bu kaynaklarda yer alıp almadığını tespit etmek pek kolay değildir. Örneğin ilgili mektupların birinde, açıkça mektubun uzun olduğu, fakat ondan birkaç cümleye temas edileceği ifade edilmiştir (s. 117, 122).

<sup>31</sup> Ma’mer, **a.g.e**, X, 411, 412, 434, 453, XI, 11, 17, 21.

kullanılmıştır.<sup>32</sup> Sünnet kavramı ise *Câmi'* adlı eserin birkaç yerinde zikredilmiştir.<sup>33</sup> Aynı dönemde yaşayan Basralı İbn Ebî Arûbe'nin (v. 156/773) de hadîs kavramını Ma'mer gibi bütün rivâyetler hakkında kullandığı görülür.<sup>34</sup>

Abdülaziz el-Mâcişûn (v. 164/780), *Kitâbü'l-Hac* adlı eserinde tespit edebildiğimiz kadarıyla "hadîs" kavramına sadece bir yerde "hadîsü İbn Ömer" şeklinde, sünnet kavramına ise birkaç yerde temas etmektedir.<sup>35</sup> Sünnetin kaynağını açıkça belirtmese de Mâişûn, sünnet anlayışı hususunda Mâlik'le hemfikirdir. Zira ileride müstakil şekilde temas edeceğimiz üzere Mâcişûn, bu eserini Medine'de uygulanagelen sünnetleri cem etme maksadıyla telif etmiştir. Ayrıca Mâcişûn'un kadere dair risâlesinde, "sünnet" ve "sünnetü rasûlillâh" gibi ifadeler yer almakta ve bir yerde açıkça sünnetin, uyulması gereken yol olduğu ifade edilmektedir.<sup>36</sup>

Günümüze ulaşan ilk metinlerden hareketle sünnet ve hadisin erken dönem kullanımına kısaca temas ettikten sonra konunun devamında re'y ve hadîs ekollerinin oluşumunda kendilerine sıkça atıfta bulunulan; Mâlik, Ebû Yusuf, Şeybânî ve Şâfiî'nin eserlerinden hareketle konuya nisbeten detaylı temas etmeye çalışacağız.

### **1. İmâm Mâlik'in Hadîs ve Sünnet Anlayışı**

Mâlik (v. 179/795), *Muvatta* adlı eserinde hadîs kavramını selefleri gibi mevkûf ve maktû rivâyetleri içine alacak şekilde geniş anlamda,<sup>37</sup> sünnet kavramını ise Medinedeki yerleşik uygulamalar anlamında kullanır. Mâlik, Medine uygulamasının norm koyucu olduğunu, sırf amel olmasıyla değil, Hz. Peygamber ve sahâbenin uygulaması olmasıyla ve âlimlerin nesiller boyu onunla amel etmesiyle irtibatlandırmıştır. Diğer bir ifadeyle Mâlik'e göre amelin norm koyucu olması sadece "yaşayan hayat"la ilgili bir mesele değildir.<sup>38</sup> Zira böyle olması durumunda farklı

<sup>32</sup> Ma'mer, **a.g.e**, X, 445, XI, 25.

<sup>33</sup> Bir yerde Ma'mer, Hz. Peygamber'in uygulamasına atıfta bulunduktan sonra Zührî'nin "madatî's-sünnetü bi-zâlik" sözüne yer vermekte, başka bir yerde Hz. Ömer'in, Ebû Musa'ya gönderdiği mektuptan alıntı yaparak fıkıh ve sünnete ittibadan bahsetmektedir.

<sup>34</sup> Sa'îd b. Ebî Arûbe, **Kitâbü'l-Menâsik**, (thk. Âmir Hasan), Beyrut 1421/2000, s. 60, 96.

<sup>35</sup> Nitekim erkeklerin yüksek sesle telbiye getirmesinin sünnet olduğu belirtilmekte ve bunun, Hz. Peygamber dönemindeki uygulamalarla temellendirildiği görülmektedir. Ayrıca Mekke'ye gelenlerin tavafla başlamalarının, Müzdelife'de akşam ve yatsı namazlarının, Arefe'de ise öğle ve ikindi namazlarının cem edilmesinin de sünnet olduğu ifade edilmektedir (Mâcişûn, Abdülaziz b. Abdullah b. Ebî Seleme, **Kitâbü'l-Hac min kütübi Abdilaziz b. Abdullah**, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2007, s. 186, 190).

<sup>36</sup> İbn Batta, **a.g.e**, IV, 247.

<sup>37</sup> Mâlik, "Cuma", 5, "Hac", 78, 179, "Sadaka", 12; "Tahâret", 108, "Talâk", 63, "Buyû", 83, "Cihad", 12; Mâlik, "Salât", 11, 57.

<sup>38</sup> Goldziher, D. S. Margoliouth, Schacht ve takipçileri Hicri ilk iki asırda sünnetin, yerel örf ve adetten ibaret olduğunu, bundan dolayı da onun "üzerinde ittifak edilen ve yaşayan gelenek" anlamına geldiğini iddia etmişlerdir (bkz. Goldziher, **a.g.e**, s. 24 vd.; Schacht, **İslam Hukukuna**

şehirlerde söz konusu olan ameli de dikkate değer bulması gerekirdi, hâlbuki hem Leys b. Sa'd'a (v. 175/791) gönderdiği mektuptan<sup>39</sup> hem Mekke müftüsü Müslim b. Halid ez-Zencî'ye (v. 179/795) karşı kullandığı ifadelerden<sup>40</sup> hareketle böyle bir anlayışa sahip olmadığını söyleyebiliriz. Nitekim kendisi de bir sözünde Medine'de on bin sahâbenin vefat ettiğini, diğerlerinin ise farklı bölgelere dağıldığını, onlara tabi olmanın diğer bölgelere dağılan birkaç sahâbeye tabi olmaktan daha faziletli olduğunu belirtir.<sup>41</sup> Hocası Rebîa'nın (v. 136/753) da bir sözünde "Bana göre bin kişinin bin kişiden rivâyet ettiği bilgi, bir kişinin bir kişiden aktardığı bilgiden daha sevimlidir"<sup>42</sup> dediği aktarılır.

Dikkatli incelendiğinde Medine'de yaşayan âlimlerin, sünnet anlayışı hususunda farklı bir kanaate sahip oldukları görülecektir. Bunun sadece Mâlik'ten (v. 179/795) kaynaklandığını söylemek pek isabetli değildir. Zira Mâlik'le aynı dönemde yaşayan Abdülaziz el-Mâcişûn'un (v. 164/780) da aynı kanaati taşıdığı ve bir kısmı günümüze ulaşan eserini de Medine ameline dair uygulamaları cem etme maksadıyla kaleme aldığı görülmektedir.<sup>43</sup> Ayrıca daha erken bir dönemde yaşayan Ebu'z-Zinâd (v. 130/748), Rebîa (v. 136/753) ve Zührî'nin (v. 124/741) de aynı kanaatte olduğuna dair pek çok rivâyet aktarılmaktadır.<sup>44</sup> Bunun da ötesinde söz konusu anlayışın, sahâbe döneminden itibaren Medine ulemâsında hâkim olagelen bir anlayış olduğu belirtilmiştir.<sup>45</sup> Zira hilâfetin merkezi ve sahâbenin büyük çoğunluğunun yerleşim yeri olması dolayısıyla hukuk ve din alanında son merciin, uzun süre Medine olduğu

---

**Giriş**, 28-29; Schacht, "Peygamberin Sünneti Tabiri Hakkında", 81-84; Fazlurrahman, **İslam**, (trc. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın), Ankara 2000, 95; Bedir, Murteza, "Schacht", **DİA**, XXXVI, İstanbul 2009; Kızıl, Fatma, "Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği", **HDT**, C. VII, sy. 2, 2009, s. 50; Saldıran, Faruk, **Oryantalist Joseph Schacht ve An Intoduction to Islamic Law** adlı eseri **Bağlamında İslam Hukukuna Dair görüşleri**, (Yüksek Lisans Tezi), SÜSBE, Konya 2007; Yavuz Köktaş'ın "Bazı Yeni Sünnet Tanımları Üzerine" (**Divan**, 2002/1, s. 95-160; Türcan, Talip, "Joseph Schacht ve İslam Hukuku", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sy. 4, 2004, s. 63-74).

<sup>39</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 21. Huda'î, Muhammed, **Târîhu't-teşrî'i'l-islâmî**, Beyrut 1423/2002, s. 123-124. İbn Vehb'in, onun hakkında şöyle dediği aktarılır: "Mâlik ve Leys b. Sa'd olmasaydı helak olurdum, zira daha önce Hz. Peygamber'den aktarılan her rivâyetle amel edileceğine inanıyordum." (İbn Receb el-Hanbelî, **Şerhu 'İleli't-Tirmizî**, (thk. Hemmâm Abdürrahîm), Ürdün 1407/1987, II, 627).

<sup>40</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 68.

<sup>41</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 23.

<sup>42</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 22.

<sup>43</sup> Mâlik'ten evvel **Muvatta** adlı eseri kaleme alan kişi, yukarıda belirttiğimiz üzere Abdülaziz b. Abdullâh el-Mâcişûn'dur. Bazı araştırmacılar yanlışlıkla İbnü'l-Mâcişûn diye bilinen Abdülmelik b. Mâcişûn'un bu eseri kaleme aldığını iddia etmişlerdir (Özdemir, Recep, "İslam Hukuku Tarihi Açısından Muvatta'nın Konumu", **I. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu**, Elazığ 2016, s. 2165).

<sup>44</sup> Ma'mer, **a.g.e**, XI, 151; Mâlik, "Ukûl", 4, 8; Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 22.

<sup>45</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 17-23.

söylenbilir. Hz. Ömer başta olmak üzere sahâbe ve tâbiîn neslinden bazı kimselerin, Medine amelini muhalefeti caiz görmeyen açıklamalarını da bu bağlamda değerlendirmek uygun olacaktır.<sup>46</sup> Fakat tasnîf döneminde yaşayıp birikiminin mezhebe dönüşmüş olması dolayısıyla Mâlik'in, seleflerine ve akranlarına göre biraz daha ön plana çıktığı anlaşılmaktadır.

Medine'de mevzubahis edilen bu sünnet anlayışının, farklı bölgelerde de söz konusu olduğunu iddia edenler bulursa da<sup>47</sup> hiçbir bölgede böyle bir anlayışın olduğu tarafımızca tespit edilememiştir. Elbette farklı bölgelerde yaşayan fukahânın, kendi bölgelerinde yaygın olan ve nesiller boyu uygulanagelen fıkhî birikimi tevarüs etmesi ve kabul etmesi söz konusudur. Bunun, fıkıh eğitiminin ve yöneticilerinin uygulamalarının doğal bir sonucu olduğu dahi söylenebilir. Dolayısıyla bu bağlamda Hicri ikinci asırda Mekke, Şam, Kûfe, Basra ve Mısır'da da amelin olduğu iddia edilebilir.<sup>48</sup> Fakat Medineli âlimlerin dışında hiç kimsenin, kendi bölgelerinde uygulanagelen pratiklere uymadığından veya onlara göre fetva vermediğinden fukahâyı eleştirdiği veya amele uymadığından hadîsleri reddetmeyi bir prensip olarak kabul ettiği, daha açık bir ifadeyle bölgesel ameli, edille-i şeriyeden kabul ettiği tespit edilememiştir. Sadece fakihlerin, bölgesel uygulamayı rivâyetlerle amelde bir tercih nedeni olarak kabul ettikleri söylenebilir. Hâlbuki Mâlik başta olmak üzere Medine fukahâsı, Medine amelini icmâ ve mütevâtir bir amel/uygulama olarak telakki etmekte ve bundan dolayı Medine amelini muhalefeti uygun görmemektedir. Nitekim Mâlik (v. 179/795), Mısırlı Leys b. Sa'd'a (v. 175/791) gönderdiği mektupta "Bana ulaştığına göre bizim halkın uygulamasına ve memleketimize muhâlif şekilde fetva vermektensin... İnsanlar, ancak Medine ahâlisine tâbi olmak zorundadır" ifadesine yer vermekte,<sup>49</sup> Şâfiî'nin fıkıh hocası Mekkeli Müslim b. Hâlid ez-Zencî'ye (v. 179/795) ise

<sup>46</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 17, 19, 22.

<sup>47</sup> Detaylı bilgi için bkz. Özkan, Halit, **Hicri İlk İki Asır'da Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri**, MÜSBE, İstanbul 2006.

<sup>48</sup> Özkan, bu tür açıklamalardan hareketle Medine'nin dışında bulunan şehirlerde de amel olduğunu iddia eder (**a.g.e**, s 189 vd.). Fakat klasik eserlerde amel denildiğinde bunun kastedildiğini söylemek pek kolay değildir. Zira daha önce işaret edildiği üzere Ebû Hanîfe'nin ashâbı, Mâlik'i tenkit ederken amel anlayışını yanlışlamaktadırlar ve amele dair vurguların bir anlam ifade etmediğini belirtmektedirler. Dolayısıyla Şeybânî'nin, Medinelileri tenkit ederken "Bizim amelimiz böyledir" ve "biz bu hususta Hz. Ömer'in şu sözüyle amel ederiz" şeklindeki ifadelerinden hareketle Medine benzeri bir amelin Kûfe'de de olduğunu iddia etmek (Özkan, **a.g.e**, s. 222 vd.) doğru bir yöntem olmamalıdır. Zira bu tür ifadeleri fukahâ içinde muhaddis kimliğiyle tanınan Ahmed b. Hanbel'in eserlerinde dahi bulmak mümkündür. Nitekim Sehl b. Sa'd'ın Kur'ân sûresi karşılığında evlendiğine dair hadîs hakkında "isnâdı sahihtir, fakat bu hadîsle kimse amel etmemiştir" (**Mesâil**, Ebû Dâvud rivâyeti, s. 264), ayrıca Musâb hadîsi hakkında "amel bu rivâyete göre değildir (leyse'l-'amelü aleyh)" demektedir (**a.g.e**, s. 264).

<sup>49</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I. 21. Hudaî Beg, **a.g.e**, s. 123-124.



“Kulağıma gelenler doğru mu, Medine ahalisine muhalefet mi ediyorsunuz?” demekte ve Zencî böyle bir şey yapmadıklarını belirtmesine rağmen Mâlik’in, “yine de Ehl-i Medine’ye muhalefet edip başka bir görüşe meyletmenizden endişe ediyorum” diyerek onu ikaz ettiği görülmektedir.<sup>50</sup>

Hâsılı Medineli fakîhler, temelde nebevi sünnet veya Halifelerin uygulamasına dayanan Medine amelini sünnet kavramıyla karşılamakta ve bunları bir veya iki isnâdla aktarılan rivâyetlere takdim etmektedirler. Dolayısıyla Yasin Dutton’un, *Muvatta*’dan hareketle İslam hukukunun kaynaklarının temelde üç olduğuna; mezkûr delillere ek olarak bir de amel delilinin bulunduğu dair iddiasına<sup>51</sup> ihtiyatla yaklaşmamız gerekir. Zira amel, Mâlik’in (v. 179/795) sünnetle bağlantılı olarak ele aldığı bir kavramdır, diğer bir ifadeyle sünnetin kasîmi değil, onun tanımı altında ele alınması gereken bir husustur.

## **2. Ebû Yusuf’un ve Şeybânî’nin Hadîs ve Sünnet Anlayışı**

Mâlik’in sünnet anlayışına kısaca temas ettikten sonra Kûfe’de yaşayan fukahânın hadîs ve sünnet anlayışına değinmemiz, her iki ekol arasında fark olup olmadığını göstermesi açısından büyük önem arzedecektir. Görebildiğimiz kadarıyla Ebû Yusuf (v. 182/798), hadîs kavramını genelde merfû rivâyetler bağlamında zikretse<sup>52</sup> de mevkûf rivâyetler hakkında da kullanmaktadır. Ayrıca onun eserlerinde hadîs kavramıyla nitelendirilen rivâyetlerin bir kısmı, kavfî rivâyetleri içerse de fiilî uygulamaları da ihtiva edebilmektedir. Nitekim Ebû Yusuf’un “men ehyâ ardan meyyiteten...” şeklindeki merfû rivâyeti<sup>53</sup> ve Hz. Ömer’in ganimet malını taksim

<sup>50</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 68. Medine amelini herkes için bağlayıcı olduğunu gösteren birçok bilgi bizzat Mâlik’ten aktarılmasına rağmen ve Leys b. Sa’d’a gönderdiği mektupta tartışmaya mahal bırakmayacak şekilde ifadeleri net iken, ilâveten Şâfiî’nin eserlerinde bu bağlamda ona yöneltilmiş birçok eleştiri söz konusu iken Halife Mansur tarafından kendisine sunulan teklifi reddetmesi, yani **Muvatta**’ın her bölgede bağlayıcı hukuk kaynağı olmasından kaçınması dolayısıyla Mâlik’in gözünde Medine amelini bütün Müslümanlar için bağlayıcı olmadığı iddia edilmiştir (Yılmaz, Rahile, **Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta’daki Mürsel Rivâyetler**, (Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 2014, s. 115). Hâlbuki aktarılan bu anektod doğruysa muhtemelen henüz yeterince cem edilmemiş ve her bölgede dağılık olan rivâyet malzemesinin toplanmasını önemsemesi dolayısıyladır. Ayrıca devlet eliyle böyle bir zorlamayı doğru bulmamasıyla da ilgili olabilir. İlâveten Mâlik tarafından Leys’e gönderilen mektubun tarihi, Halife ile görüşmesinden sonraki döneme denk geldiğinden Mâlik’in önceleri bütün bölgelerdeki uygulamaları kabul ettiğini, fakat zamanla bu görüşünden döndüğünü söylemek de mümkündür.

<sup>51</sup> Detaylı bilgi için bkz. Dutton, Yasin, “Sünnet, Hadis ve Medine Ameli”, (Çev. Yavuz Göktaş) **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi** II (2002), sy. 4; Dutton, **The Origins of Islamic law: the Quran, the Muwatta and Madinan amal**, Surrey: Curzon Press, 1999.

<sup>52</sup> Ebû Yusuf, **er-Radd ‘alâ Siyeri’l-Evzâi**, (thk. Ebu’l-Vefâ el-Afgânî), Haydarâbâd t.y., s. 15, 29, 30, 31, 64, 69, 121; **Harâc**, s. 64

<sup>53</sup> Ebû Yusuf, **a.g.e**, s. 64.

ederken atıyla cihada katılanlara iki pay verdiğine dair uygulamasını hadîs kavramıyla karşılamıştır.<sup>54</sup> Böylece Ebû Yusuf'un hadîs kavramını sadece Hz. Peygamber'in sözleri için değil, Hz. Peygamber başta olmak üzere seleften (sahâbe ve tâbiînden) aktarılan söz ve fiiller anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.<sup>55</sup>

Ebû Yusuf, sünnet kavramını ise Hz. Peygamber'le ilgili aktarılan bilgi anlamında kullandığı gibi sahâbe uygulaması bağlamında da ilgili kavrama yer verir.<sup>56</sup> Ayrıca Ebû Yusuf'un, sünneti hadîsle tespit etmeye gayret etmesi<sup>57</sup> ve görebildiğimiz kadarıyla yerel uygulamalara pek atıfta bulunmaması önemlidir. Nitekim bir yerde Hicazlıları tenkit ederken "Hicazlılar, bir hususta karar veriyorlar, kendilerine neye dayanarak böyle karar verdikleri sorulunca 'sünnet (uygulama) böyle gelmiştir' diyorlar. Galiba bu sünnet dedikleri şey, pazar görevlisi veya herhangi bir hususta bulunan görevlinin uygulamasına dayanmaktadır"<sup>58</sup> şeklinde eleştirmesi de hadîs ve sünnet anlayışını ortaya koyması açısından büyük önem arz etmektedir.

Başka bir yerde Evzâî'yi (v. 157/773) tenkit ederken "imamlar (âlimler) bu doğrultuda amel etmişler" veya "ilim ehli bu görüştedir" şeklindeki muğlak ifadelerin hiçbir anlam ifade etmediğini, bunun, Hicazlıların kullandığı "bi zâlike madati's-sünnetü" ifadesini çağrıştırdığını belirterek onların sünnet anlayışını tenkit etmektedir.<sup>59</sup> Ebû Yusuf, bir başka yerde Evzâî'yi tenkit ederken sadece sikâ râvîlerden aktarılan rivâyetlerin kabul edileceğini belirtmektedir.<sup>60</sup> Ayrıca "Bu hususta, sika kimselerin Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği müsned bir hadîs var mıdır?" diyerek ihticâc edilen rivâyetin, nasıl olması gerektiğini Şâfiî'den daha önce açık şekilde ifade etmiştir.<sup>61</sup> Ebû Yusuf, Mâlik'in ve Evzâî'nin amele/uygulamaya yönelik yaptıkları

<sup>54</sup> Ebû Yusuf, **a.g.e**, s. 19, 175.

<sup>55</sup> Özşenel, onun, sünnet, hadîs ve eser kavramını eşanlamlı şekilde kullandığını belirtir (Özşenel, **Ebû Yusuf'un Hadîs Anlayışı**, İstanbul 2008, s. 21-22). Yaptığı açıklamalar, genel olarak doğru olmakla beraber sünnet ve hadîs kavramı arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Zira sünnet kavramı sadece sahih hadîsler için kullanılırken hadîs kavramı hem zayıf hem sahih rivâyetler için kullanılabilir. Ayrıca sünnet, hukukla ilgili konularda gündeme gelirken hadîs kavramının daha genel olduğu bilinmektedir.

<sup>56</sup> Ebû Yusuf, **er-Radd 'alâ Siyeri'I-Evzâî**, s. 57; **Harâc**, s. 76, 191.

<sup>57</sup> Ebû Yusuf, **Harâc**, s. 191. Ayrıca bkz. Özşenel, **Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlama**, s. 144; **Ebû Yusuf'un Hadis Anlayışı**, s. 23-26.

<sup>58</sup> Ebû Yusuf, **er-Radd 'alâ Siyeri'I-Evzâî**, s. 11,

<sup>59</sup> Ebû Yusuf, **a.g.e**, s. 41. Ayrıca bkz. s. 21. Ebû Yusuf'un buradaki ifadesinden hareketle Evzâî'nin de amel anlayışına sahip olduğu akla gelebilir. Fakat sırf buradaki polemik ifadedden hareketle böyle bir sonuca ulaşmak pek uygun değildir. Aksine amel anlayışına sahip Mâlik'i sert eleştiren Şâfiî'nin, bu hususta Evzâî'yi tenkit etmemiş olması aksi istikamette olduğunu desteklemektedir.

<sup>60</sup> Ebû Yusuf, **er-Radd 'alâ Siyeri'I-Evzâî**, s. 5. Orijinal ifadesi:

فَإِنَّ هَذَا لَيْسَ يُقْبَلُ إِلَّا عَنِ الرِّجَالِ النَّقَاتِ فَعَمَّنْ هَذَا الْحَدِيثُ وَعَمَّنْ ذَكَرَهُ وَشَهِدَهُ وَعَمَّنْ رَوَى

<sup>61</sup> Ebû Yusuf, **er-Radd 'alâ Siyeri'I-Evzâî**, s. 22.

atıfları da doğru bulmadığını, hiçbir bölgede yerleşmiş uygulamanın bağlayıcı olmadığını belirtmekte ve çok net ifadelerle tutumlarını ortaya koymaktadır:

Helal ve haram gibi hususlarda “insanlar hep böyle uygulayagelmışlerdir (lem yezeli'n-nâsu 'aleyhi)” demek doğru değildir. Zira insanların uygulayageldikleri hususların geneli, helal olmayan ve yapılmaması gereken şeylerdir. Eğer bunları sana açıklarsam muhakkak ki öğrenir ve insanların, genelde Hz. Peygamber'in nehyettiği şeyler üzere olduğunu görürdün. Helal ve haram gibi konularda [amele ve yerel uygulamalara değil] sadece Hz. Peygamber'in, sahâbenin ve fukahânın yoluna tabi olunur.<sup>62</sup>

Ebû Yusuf, geçen paragrafta doğrudan olmasa da atıf vasıtasıyla “fukahânın sünneti”nden bahsetmiştir. Bazı araştırmacılar da lafızcı/literal metin okuma yöntemiyle yukarıdaki ilgili ifadelerden hareketle Ebû Yusuf'un sünnet anlayışının, Mâlik'le paralellik arzettiğini iddia etmişlerdir.<sup>63</sup> Hâlbuki daha önce aktardığımız ifadelerde açıkça görüldüğü üzere Ebû Yusuf, neredeyse Mâlik karşıtlığı üzerinden sünnet anlayışını ortaya koymaya çalışmış ve sünneti tespit ederken amele atıfta bulunmamış, aksine amelin tek başına bir anlam ifade etmediğini ve sünnetin hadîsle tespit edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>64</sup>

Görebildiğimiz kadarıyla Kûfeliler, amel kavramıyla ve mantığıyla konuları ele almamışlardır, diğer bir ifadeyle böyle bir üslub ve yöntemle sahip değildirlere. Fakat devlet başkanının isteği doğrultusunda ve tavsiye mahiyetinde kaleme alınan *Harâc* adlı eserde, amelin şu doğrultuda olduğuna dair ifadelerin yer aldığı görülür.<sup>65</sup> Benzer ifadelerin az da olsa Şeybânî'nin eserlerinde de yer aldığı müşahede edilir.<sup>66</sup> Fakat

<sup>62</sup> Ebû Yûsuf, **a.g.e**, s. 76.

<sup>63</sup> Özafşar, **Hadîsi Yeniden Düşünmek**, s. 80. Özafşar, zorlama yorumlarla Ebû Yusuf'un Mâlik'e yakın olduğunu iddia etmiş olsa da “O, sünnet ile, Peygamber'in (s.a.) uygulamalarından başlayarak, sahâbe ve daha sonraki uzmanların süregelen uygulamalarını kastetmiş olmalıdır. Fakat o, bu uygulamaya eşlik eden bir rivâyet delilinin bulunmasını da gerekli görmektedir” (s. 79) diyerek önemli bir hususa işaret etmiştir. Öncelikle Ebû Yusuf'un sünneti uygulama/amel anlamında kullandığına dair iddiası bir çıkarsamadır, yoksa Ebû Yusuf, eserlerinde böyle bir ifadeye yer vermemiştir. Fakat Ebû Yusuf'un, uygulamayla beraber bir rivâyetin olması gerektiğini şart koştuğunu belirtmesi önemli bir husustur. Nitekim Ebû Yusuf hakkında özel çalışmaları bulunan Özşenel de Ebû Yusuf'un sünneti hadîsle tespit etmeye çalıştığını açıkça belirtir (**Ebû Yûsuf'un Hadîs Anlayışı**, s. 34).

<sup>64</sup> Ayrıca bkz. Özşenel, **a.g.e**, s. 34-35.

<sup>65</sup> Nitekim Ebû Yusuf, bir yerde Basra ve Horasan topraklarından bahsederken halifelerin (devlet başkanlarının) bu toprakları Sevâd arazisi gibi değerlendirdiğini, uygulama ve amelin hep bu doğrultuda olduğunu belirtmiştir (ve zâlike'l-emru ve 'aleyhi'l-amel) (**Harâc**, s. 72). Bir diğer yerde zekâtta bahsederken “bu hususta amel, Hz. Peygamber'in uygulaması doğrultusundadır (el-amel fî zâlik bi-mâ sennahu resûlullâh)” ifadesine yer verilir (**a.g.e**, s. 88). Bir başka yerde cizyenin aksine kesim ve evlilik hususunda puta veya ateşe tapanların ve Mecusilerin ehli kitap gibi olmadığını, zira bu hususta Hz. Peygamber'den gelen rivâyetin bulunduğu ve amelin (uygulamanın) de bu doğrultuda olduğu belirtilir (**a.g.e**, s. 88). Diğer bir yerde ise oşürden ve haracdan bahsederken “alâ hâzâ el-'amelü 'indenâ” ifadesine yer verilir (**a.g.e**, s. 148).

<sup>66</sup> Şeybânî, **Asl**, IV, 34, 37, IX, 555, **Hücce**, I, 476.

buralarda amele aykırı olduğundan dolayı bir hadisle ihticâc edilmediğinden bahsedilmez, aksine pek çok yerde rivâyete temas ederek amelin de aynı doğrultuda olduğuna ve örf bağlamında insanların uygulamalarına değinilir.

Bu tür ifadelerden hareketle Ebû Yusuf'un veya Kûfelilerin "amel" anlayışına sahip olduğunu iddia etmek pek isabetli olmayabilir. Zira bu tür ifadeleri, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel dâhil olmak üzere pek çok fakîhin eserlerinde bulmak mümkündür.<sup>67</sup> Ayrıca daha önce ifade ettiğimiz üzere Medine'de mevzubahis edilen "amel", edille-i şeriyeden kabul edilip haber-i vâhide takdim edilen bir delil iken diğer bölgelerde "amel"e dair atıflar bu özellikte değildir. Çünkü bu eserlerde, bazı hadislerin mensûh, gayr-ı makbûl veya zayıf olduğunu ifade etme maksadıyla fukahânın onunla amel etmediği vurgulanmaya çalışılır. İbn Receb el-Hanbelî (v. 795/1393) de fukahâ tarafından amele konu olmayan pek çok hadîse yer verir.<sup>68</sup>

Şeybânî, hocası Ebû Yusuf'a uygun şekilde hadîs kavramını merfû rivâyet bağlamında zikrettiği<sup>69</sup> gibi mevkûf ve maktû rivâyetler hakkında da kullanmıştır.<sup>70</sup> Aynı şekilde o, sünnet kavramına Hz. Peygamber'le ilgili rivâyetler bağlamında yer verdiği<sup>71</sup> gibi sahâbe ile ilgili rivâyetler bağlamında da temas etmiştir.<sup>72</sup> Şeybânî, ribâ hadîsi hakkında ve seferde orucun tutulmasında bir beis olmadığına dair Hz. Peygamber'in sözlü rivâyeti<sup>73</sup> hakkında da sünnet kavramını kullanmada bir beis görmemiştir.<sup>74</sup> Ayrıca Şeybânî, hocası Ebû Yusuf gibi Mâlik'in sünnet anlayışını tenkit etmiş ve onun hakkında şöyle demiştir:

<sup>67</sup> Ahmed b. Hanbel'in fıkıh halkasını yansıtan **Mesâil** adlı eserlerde dahi bu bağlamda birçok ifadenin yer aldığı görülür (Bkz. **Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel** (Ebû Dâvud rivâyeti), (thk. Ebû Muâz), Beyrut 1420/1999, s. 215, Sâlih rivâyeti, I, 255, 442, III, 3; Abdullah rivâyeti, s. 455). Şâfiî'nin de "medati's-sünne" diyerek sünnet ve uygulamanın hangi doğrultuda olduğunu belirttiği yerler bulunmaktadır (**Ümm**, III, 253, VIII, 443, IX, 208). Ayrıca aşağıda örnek olarak zikrettiğimiz bazı yerlerde görüldüğü üzere Şâfiî, **Ümm** adlı eserinin birkaç yerinde Ebû Yusuf gibi âlimlerin bu doğrultuda amel ettiğini vurgulamıştır. Sırf bu tür ifadelerden hareketle onun amel ehlinde olduğunu iddia etmek ne kadar tutarlı olabilir?

(قَالَ الشَّافِعِيُّ): فَمَضَتْ بِهَا السُّنَّةُ وَعَمِلَ بِهَا عَيْرٌ وَاجِدٌ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَلَا يَخْتَلِفُ أَهْلُ الْعِلْمِ بِلَدِينَا عَلِمْنَا فِي إِجَارَتِهَا وَعَوَامُّ فَفَقَّهَاءِ الْأَمْصَارِ (44/5).

لِأَنَّ نَجْدَ مِنْ أَعْلَامِ النَّاسِ مَنْ يُفِي بِهِ وَيَعْمَلُ بِهِ وَيُرْوَاهُ (511/7).

<sup>68</sup> İbn Receb, **a.g.e**, I, 324 vd..

<sup>69</sup> Şeybânî, **Hücce**, I, 65, 126, 180, II, 108.

<sup>70</sup> Şeybânî, **a.g.e**, I, 7, 33, 35, III, 388. Şeybânî, **Asl** adlı eserinde Şa'bî'den aktarılan bilgiyi hadîs diye nitelemiştir (II, 220).

<sup>71</sup> Şeybânî, **Hücce**, II, 620,

<sup>72</sup> Şeybânî, **Asl**, I, 281.

<sup>73</sup> Şeybânî, **Hücce**, I, 179, II, 399, II, 620.

<sup>74</sup> Ayrıca bkz. Özafşar, **a.g.e**, s. 86-87; Özşenel, **Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlama**, s. 145.

Bu hadîsin hilafına amel edenlerden biri de hadîsi rivâyet etmesine rağmen Mâlik b. Enes'tir. Nasıl olur da onlar, ashâb-ı âsâr (hadîs ehli) olarak kabul edilirler.<sup>75</sup> Onlar göz göre göre rivâyet ettikleri hadîslerle amel etmiyorlar... Bu hususta eserlerle (hadîslerle) amel etmeyi bırakıp eser ve sünnetin olmadığı doğrultuda canlarının istediği şeyle amel ediyorlar.<sup>76</sup> Medine ehlinin, hadîse uygun hareket ettiğini savunanlara şaşarım. Onlar, rivâyet ettikleri hadîsleri göz göre göre terk edip hadîsle amel etmiyorlar.<sup>77</sup>

Şeybânî'nin, Hicazlıları hadîs ehli olarak ele alması ve onlar hakkında "ashâb-ı âsâr" ifadesini kullanması büyük önemi haizdir. Böylece Hicri ikinci asırda ilgili kavramlar fazla kullanılmamış olsa da Medinelilerin, ehl-i hadîs olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Şeybânî, hocası Ebû Yusuf gibi fikhî konuların yerel amelle değil hadîslerle temellendirilmesi gerektiğini ve Medine amelinin, sünnete aykırı olabildiğini açıkça belirtir. Ayrıca Medinelileri tenkit ederken eserlerin/rivâyetlerin bulunduğu yerlerde kıyâsa başvurulmaması gerektiğini ve bu durumda ancak hadîslere tabi olunacağını ifade eder.<sup>78</sup>

Başka bir yerde Şeybânî, hocası Ebû Yusuf gibi Medine ameli özelinde hiçbir yerel uygulamanın bağlayıcı olamayacağını belirtmekte ve Medine ameline atıfta bulunarak konuları temellendiren Mâlik'i şöyle tenkit etmektedir:

Bu hususta Hz. Peygamber'den veya ashâbından aktardığın bir eser (rivâyet) var mıdır? Eğer böyle bir delil olsaydı aleyhimizde kullanırdınız. Fakat "bizde amel/uygulama budur" sözünüz bir şey ifade etmemektedir.<sup>79</sup>

Hâsılı doğrudan Şeybânî'nin eserlerinde bulunan bu tür ifadeler ve özellikle *Hücce* adlı eserinde sergilediği yöntem onun, sünneti hadîslerle tespit ettiğini ve böyle tespit edilmesi gerektiğine inandığını gösterir. Ancak o, ileride görüleceği üzere fıkıh mesailinin, re'y formatıyla, yani müellifin kendi ifadeleri ve gerekçeleriyle ele alınması gerektiğini düşünür.

Şeybânî ve Ebû Yusuf'un eserlerinde sünnet ve hadîsin, meşhur, müstefiz veya ma'rûf diye nitelendirildiği ve onların, özellikle bu tür hadîslere ittiba edilmesini tavsiye ettikleri görülür. Fakat hadîslerin kabulü bağlamında bu kriterleri şart olarak öne sürdüklerini iddia etmek pek kolay değildir. Nitekim eserlerinde meşhur gibi ahâd

<sup>75</sup> Schacht, Medine'nin sünnetin gerçek yurdu olduğuna dair anlayışın Hicri üçüncü asrın başlarında kurgulandığını iddia eder (Schacht, "Hadislerin Yeniden Değerlendirilmesi", s. 136). Hâlbuki Şeybânî'nin ifadelerinde dahi ilgili dönemde böyle bir algının olduğu net şekilde anlaşılmaktadır.

<sup>76</sup> Şeybânî, *Hücce*, I, 222.

<sup>77</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, I, 68.

<sup>78</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, I, 204. Şeybânî'nin, hadîslerin ve âsârın bulunduğu yerde kıyâsa başvurulmaması gerektiğine dair açık ifadesi:

وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ لَوْلَا مَا جَاءَ مِنَ الْأَثَارِ كَانَ الْقِيَاسُ عَلَى مَا قَالَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ وَلَكِنْ لَا قِيَاسَ مَعَ أَثَرٍ وَلَيْسَ يُنْبَغِي إِلَّا أَنْ يَنْقَادَ لِلْأَثَارِ

<sup>79</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, II, 622.

haberleri de hüccet kabul ettikleri müşahede edilir.<sup>80</sup> Bazı araştırmacılar, bu tür ifadelerin (meşhûr, mustefîz, ma'rûf) Ebû Hanîfe'nin ashâbı döneminden itibaren terimleşmiş anlamda kullanıldığını iddia ederken, bazısı sözlük anlamıyla ve kendi bölgelerinde yaygın olan rivâyetler anlamına geldiğini belirtmiştir. İkinci asırdan itibaren terimleşmiş anlamda kullanıldığını savunanlar, Şeybânî'nin, "Hz. Peygamber'den geldiğine dair şüphe bulunmayan ve her bölgede Müslümanların uygulayageldikleri hadîs"<sup>81</sup> şeklindeki açıklamasıyla temellendirmeye çalışmışlardır.<sup>82</sup>

Şeybânî'nin, ilgili açıklamaları görme muhayyerliği bağlamında aktarılan rivâyet hakkında kullandığı görülmekte ve bu muhayyerliğin, Şâfiî başta olmak üzere pek çok hukukçu tarafından kabul görmediği bilinmektedir.<sup>83</sup> Dolayısıyla Hanefî geleneğinde meşhur denen rivâyetlerin, üzerinde icmâ sağlanmış meseleler olduğu iddia edilse de<sup>84</sup> bunun gerçeği her zaman yansıtmadığı söylenebilir. Zira Şeybânî'nin, bazen hadîse veya sünnete meşhur dediği, fakat yukarıda geçtiği gibi aynı konuda pek çok âlimin farklı kanaatte olduğu müşahede edilir.<sup>85</sup> Bunun da ötesinde yağmur namazı hususunda Ebû Hanîfe, şâz bir rivâyetin haricinde bir delil olmadığını iddia ederken Şeybânî, Hz. Peygamber ve İbn Abbâs'ın yağmur namazı kıldığına dair rivâyetlere yer vererek "bu hususta ancak meşhur eser ve sünnete tabi olunur" diyerek yağmur namazının olduğunu savunur.<sup>86</sup> Bu bilgi, onun sünneti neyle tespit ettiği ve sünnet denilen hususlarda öğrenci ve hoca arasında dahi konsensüs sağlanmamasının

<sup>80</sup> Hanefî usûlcüler, hadîsi; mütevâtir, meşhur ve haber-i vâhid diye üçe ayırır, meşhûru da sahâbe neslinde ahâd olan, tâbiîn veya etbâ-i tâbiîn döneminde mütevâtir seviyesine ulaşan cemaat haberleri şeklinde tanımlarlar. Mütakellimûn ve diğer usûlcüler ise haberi, kesin bilgi ifade edip etmeme şeklinde ikiye ayırır, kesin bilgi ifade eden habere mütevâtir, meşhur da dâhil olmak üzere kesin bilgi ifade etmeyen haberlere ise haber-i vâhid ifadesini kullanırlar. Bedir, meşhur haberin kesin bilgi ifade edip etmemesi açısından İsa b. Ebân ve Cessâs arasındaki ihtilafa değindikten sonra "meşhur haber kategorisi, tam olarak mütevâtir ve ahâd sınıfına dâhil edilemez bir haberdir" demiş ve Debûsî'nin "tume'nîne" ifadesine dikkat çekmiştir (**Fıkıh, Mezhep ve Sünnet**, s. 158). Meşhur haber, temelde mütevâtir seviyesine ulaşmayan zannî haberler kategorisine girse de bazı meşhur haberlerin üzerinde icmâ gerçekleştiğinden mütevâtir haber gibi kesin bilgi ifade etmesi söz konusudur. Dolayısıyla bu tür haberleri mütevâtir değil de üzerinde icmâ gerçekleşen haber-i vâhid (telakkathü'l-ümme'tü bi'l-kabûl) kategorisinde ele almak daha uygun gözükmektedir.

<sup>81</sup> Şeybânî, **Hüccet**, II, 671-672. Metnin orijinal ifadesi

وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الْحَدِيثُ الْمَعْرُوفُ الَّذِي لَا يَشْكُ فِيهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَيْهِ أُمُورُ الْمُسْلِمِينَ إِلَى يَوْمِهِمْ هَذَا فِي الْإِفَاقِ إِنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ اشْتَرَى شَيْئًا مِنَّا وَلَمْ يَرَهُ فَهُوَ بِالْخِيَارِ إِذَا رَأَاهُ

<sup>82</sup> Yargı, **Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri**, Ensar, İstanbul 2009, s. 57. Meşhûr sünnet için ayrıca bkz. Apaydın, Yunus, "Meşhur", **DİA**, İstanbul 2004, XXIX, s. 368-371.

<sup>83</sup> Nitekim görme muhayyerliğini kabul etmeyenlerin başında Şâfiî ve ashâbı gelmektedir. Şâfiî, **Ümm** adlı eserinin birçok yerinde görme muhayyerliğini kabul etmediğini açıkça ifade eder (**Ümm** IV, 6, 73, 153).

<sup>84</sup> Yargı, **a.g.e.**, 47.

<sup>85</sup> Şeybânî, **a.g.e.**, I, 359, III, 1, IV, 351.

<sup>86</sup> Şeybânî, **Asl**, I, 367.

mümkün olduğunu ve sünnet kavramının, “icmâ edilen tatbikat” gibi ifadelerle nitelenmesinin doğru olmadığını göstermesi açısından büyük önem arz etmektedir. Nitekim yine *As’da* bir başka yerde Ebû Hanîfe’ye göre savaşa atıyla katılan kişiye iki pay verileceği, fakat Ebû Yusuf ve Şeybânî’ye göre kendisi için bir, atı için iki pay verileceği ve akabinde “na’huzu bi’l-hadîs ve’s-sünne” denilerek Sâhibeynin, hadîs ve sünnete dayanarak hocalarına muhâlefet ettiği ifade edilmektedir.<sup>87</sup>

### 3. İmâm Şâfiî’nin Hadîs ve Sünnet Anlayışı

Medine’nin önde gelen fakîhi Mâlik (v. 179/795) ile Kûfe fıkhını bize aktaran Ebû Yusuf (v. 182/798) ve Şeybânî’nin (v. 189/805) sünnet anlayışlarına kısaca temas ettikten sonra her iki ekolü yakından tanıyan Şâfiî’nin (v. 204/820), sünnet ve hadîs kavramını hangi bağlamda kullandığına geçebiliriz. Şâfiî, sünnet kavramını bazen tek başına, bazen de Hz. Peygamber’e izafe ederek Hz. Peygamber’in sözü ve uygulaması,<sup>88</sup> hadîs kavramını da Hz. Peygamber’den aktarılan rivâyetler hakkında<sup>89</sup> kullanmaya özen göstermektedir. Bazen de hadîs kelimesini, isnâdında bulunan sahâbeye, tâbiîne veya etbâ-i tâbiîne izafe ederek kullanmakta,<sup>90</sup> fakat buralarda da genel itibariyle Hz. Peygamber’den yapılan rivâyetleri kastetmektedir. Eser kelimesini ise Hz. Peygamber’den aktarılan rivâyetler hakkında nadiren kullansa<sup>91</sup> da genel itibariyle sahâbe ve tâbiîn uygulaması için kullandığı görülür.<sup>92</sup> Hâsılı Şâfiî’nin, seleflerinden farklı olarak “sünnet” kavramını Hz. Peygamber’den sahih şekilde aktarılan hukukî söz ve uygulamalar bağlamında, “hadîs”i yaygın şekilde merfû rivâyetler, “eser”i ise mevkûf ve maktû rivâyetler için kullanmaya gayret ettiği söylenebilir.<sup>93</sup>

Dikkatli incelendiğinde Şâfiî’nin, hadîs ve sünnet anlayışını Mâlik karşıtlığı üzerinden temellendirdiği ve bu hususta Mâlik’ten ziyade Kûfe fukahâsına yakın durduğu görülecektir. Nitekim Şâfiî’nin, Ebû Yusuf ve Şeybânî gibi Mâlik’in sünnet anlayışını tenkit ettiği ve bazen neredeyse aynı ifadeleri kullandığı müşahede edilir. Nitekim bir sözünde “Mâlik, es-sünnetü bi-beledinâ kezâ (memleketimizde sünnet

<sup>87</sup> Şeybânî, **Asl**, VII, 528.

<sup>88</sup> Şâfiî, **Ümm**, III, 253, 660, IV, 34, 112, 204, 226.

<sup>89</sup> Şâfiî, **a.g.e.**, II, 6, 621, III, 599, VI, 273; ayrıca bkz. Zerkeşî, **Nüket**, I, 417.

<sup>90</sup> Şâfiî, **a.g.e.**, II, 92, 136, 137, 198, 283, 413, IV, 54, 445, 449, III, 411, 580, IV, 22, V, 309.

<sup>91</sup> Şâfiî, **a.g.e.**, V, 625.

<sup>92</sup> Şâfiî, **a.g.e.**, II, 621, III, 417, VI, 273, 279, VII, 346, 348, VIII, 94.

<sup>93</sup> Şâfiî, **a.g.e.**, III, 253, 660, IV, 34, 112, 204, 226. Bilindiği üzere Şâfiî öncesinde, sünnet kavramı, sadece Hz. Peygamber’le ilgili bilgi bağlamında değil, sahâbeyle ilgili uygulamalar bağlamında da yer almaktaydı. Hadîs kavramı da haber ve eserle eşanlamlı şekilde merfû, mevkuf ve maktu rivâyetleri kapsayacak şekilde kullanılmaktaydı.

böyledir) veya es-sünnetü 'indenâ (yanımızda sünnet) terimlerini kullanınca Süleyman b. Bilal'in uygulamasını kastederdi. Süleyman ise pazar arifi (görevlisi) idi."<sup>94</sup> diyerek Ebû Yusuf'un daha önce geçen "galiba bu sünnet dedikleri şey, pazar görevlisi veya herhangi bir hususta bulunan görevlinin uygulamasına dayanmaktadır" ifadesiyle<sup>95</sup> aynı noktada buluşmaktadır.

Şeybânî'nin daha önce geçen ifadelerine yakın bir biçimde Şâfiî de Mâlik'in rivâyet ettiği hadîslerle amel etmediğini iddia etmekte ve bu hususta şu ifadelerle yer vermektedir:

Bu kitapta (*Muvatta'*da) Hz. Peygamber'den sahih olarak sâbit olan bir hadîs ile Hz. Ömer'den gelen iki hadîsi rivâyet edip sonra da hepsine muhalefet etmekteyiz. Bu rivâyetlerin her biri için halka "böyle hüküm verilmez" ve "amel böyle değildir" demekteyiz. Bildiğim kadarıyla bu hususta bunların hepsine veya birine muhâlif bir şey rivâyet etmemekteyiz. Hz. Peygamber'in sünnetine muhâlefet etmene sebep olan bu amel kimin amelidir? Aslında bu bahsettiğiniz uygulama, reddedilen bir amel olmalıydı.<sup>96</sup>

Şâfiî (v. 204/820), bir hadîsle istidlal edilebilmesi için "ma'mulün bih" şartını öne sürmenin de tutarsız olduğunu, zira Hz. Peygamber'in vefatını müteakip bazı hadîslerle amel edilmediğini, fakat bir müddet sonra başkaları vasıtasıyla muttali olunan rivâyetlerle amel edildiğini belirterek böyle bir prensibin tutarlı olamayacağını ifade eder.<sup>97</sup> Ancak üzerinde durulması gereken husus, Şâfiî'nin, ahkâm-ı şeriyede farklı sonuçlara ulaşmak için mi, yoksa tutarlı bir usul anlayışını tesis etmek için mi bu tür açıklamalara yer verdiğidir. Zira furû-ı fıkıh eserlerinde, Şâfiî dönemine kadar kendisiyle amel edilmeyen ve ilk defa Şâfiî vasıtasıyla amele konu olmuş bir hadîs tespit edilemediği müddetçe ilgili açıklamaların inşâ fonksiyonu taşımadığını, sadece tutarlı bir usûl anlayışını ortaya koyma amacıyla sarf edildiğini düşünmemiz gerekir.<sup>98</sup>

<sup>94</sup> Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî, **el-Fusûl fi'l-usûl**, Vizâretü'l-evfâk el-Kuveyyiyye 1414/1994, III, 198; Serahsî, Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ahmed, **el-Usûl**, Dâru'l-marife, Beyrut t.y., I, 380.

<sup>95</sup> Ebû Yusuf, **er-Radd 'alâ Siyeri'l-Evzâi**, s. 11,

<sup>96</sup> Şâfiî, **Ümm**, VII, 244. Şâfiî, ayrıca Kûfelilerin eleştirilerine paralel olarak hocası Mâlik'i şöyle tenkit etmiştir: "Bu güne kadar amelden ne kastettiğini öğrenemedik, galiba hayatımız boyunca da öğrenemeyeceğiz. Allah daha iyi bilir." (Şâfiî, **a.g.e**, VIII, 640). "Amelden ne kastettiğinizi biz anlamadık, siz de amelden ne kastettiğinizi bilmiyorsunuz. Benim vardığım sonuç, siz kendi görüşlerinizi icmâ ve amel diye isimlendirmekteyiz. Bundan başka bir çıkış yolu göremiyorum. Sizin 'bu hususta icmâ vardır' ve 'amel böyledir' sözünüzden kastınız kendi görüşlerinizdir". (Şâfiî, **a.g.e**, VIII, 239).

<sup>97</sup> Şâfiî, **Risâle**, s. 432-436, 448; **Cimâ'u'l-ilm**, (thk. Ahmed M. Şâkir), Meketebetü İbn Teymiyye, t.y., s. 91

<sup>98</sup> Bu bağlamda Şâfiî'nin **İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî** adlı eseri akla gelebilir, zira Şâfiî, bu eserde rivâyetlere ittibâ etmediğinden Mâlik'i tenkit etmektedir. Zira ilk bölümde Mâlik'le hemfikir olduğu bazı meselelere, ikinci bölümde 39 konuda merfû hadîse, üçüncü bölümde ise 86 konuda mevkuf hadîse uymamakla Mâlik'i tenkit etmiştir (Şâfiî, **İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî**, (trc. İshak Emin Aktepe), İz Yayıncılık, İstanbul 2010; ayrıca bkz. Arangül, Muammer, İmam



Dolayısıyla inşa fonksiyonu olan açıklamalar ile tutarlı bir usûl geliştirmek için sarfedilen açıklamaları birbirinden temyiz etmek daha sağlıklı sonuçlara ulaşmamıza neden olacaktır.

Hâsılı Hicri ikinci asırda yaşayan âlimlerin genelinin, hadîs kavramını haber, eser ve rivâyet kelimesiyle eşanlamlı şekilde merfû, mevkûf ve maktû rivâyetler hakkında kullandığı,<sup>99</sup> sünnet kavramı hususunda ise Hicri ikinci asrın ortalarında temelde iki farklı anlayışın olduğu, birinin Medineli fukahâya, diğerinin ise Kûfelilere ait olduğu anlaşılmıştır.<sup>100</sup> Medineli fakîhler, Hz. Peygamber başta olmak üzere sahâbenin Medine’de yaşamasından hareketle Medine’de yerleşmiş amel ve uygulamanın İslam hukuku açısından büyük önem arz ettiğini, sünnetin de genel itibarıyla bu uygulamalardan hareketle tespit edileceğini ve ona muhalefet etmenin caiz olmadığını savunmuş, dolayısıyla pek çok yerde onu icmâ kavramıyla karşılamışlardır.<sup>101</sup> Kûfeliler ise bu sünnet anlayışını temelde kabul etmeyip amele dair vurguların da İslam hukuku açısından tek başına bir anlam ifade etmediğini dile getirmişlerdir. Özellikle Ebû Yusuf ve Şeybânî’nin Mâlik’e yönelttiği eleştirilerden anlaşılacağı üzere onlara göre sünnet, Medine ameliyle değil, özellikle sika, ehil râviler ve fakîhler vasıtasıyla aktarılan sahih hadîslerle tespit edilmesi gerekir. Her iki ekolün kurucusundan sonra gelen Şâfiî, temelde Kûfelilerin sünnet anlayışına yakın

---

Şâfiî’nin **İhtilâfu Mâlik ve’s-Şâfiî Adlı Eseri Çerçevesinde İmam Malik Eleştirisi**, MÜSBE, İstanbul 2009). Fakat bizim burada vurgulamaya çalıştığımız belli bir bölgenin ameli değil, hiçbir bölgede amele konu olmamış, yani kendisiyle amel edilmemiş bir rivayetin iki asır sonra Şâfiî tarafından amele konu edilmesidir.

<sup>99</sup> Hadîs kavramının haberden farklı olduğu, zira hadîsin sadece Hz. Peygamber’e ait haberler için kullanıldığı belirtilmiştir (Yücel, **Hadis Usulü**, s. 42). Hadis kavramını, bu şekilde kullanmaya gayret edenler olmakla beraber yaptığımız incelemelerde Mâlik, Ebû Yusuf ve Şeybânî’nin eserlerinde hadîsin Hz. Peygamber’e özgü haberler için kullanıldığına dair bir sonuca ulaşamadık, aksine mevkuf ve maktu rivâyetlerin de bu şekilde nitelendirildiğine dair onlarca örnek bulunmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla müteahhirûn hadîs usûlü eserlerinde de böyle net bir ayırım söz konusu değildir. Zira muhaddislerin cumhuruна göre hadîs, merfû için kullanıldığı gibi mevkuf ve maktu rivâyetler için de kullanılmaktadır. Nitekim İbn Hacer, **Nüzhethü’n-nazar** adlı eserinde hadîs ilminde hadîs ve haberin eşanlamlı olduğunu açıkça belirtir. Ayrıca Süyûtî ve İbn Hacer hadîsi, merfû rivâyetlere hasreden görüşün zayıf olduğunu vurgular. (İbn Hacer, **Nüzhethü’n-nazar fî tevdîhi Nuhbeti’l-fiker fî mustalahi ehli’l-eser**, (thk. Abdullah b. Dayfullâh), Riyâd 1422; **Tedribü’r-râvî**, (thk. M. Eymen), Dâru’l-hadîs, Kâhire 2002, s. 27;) Nureddîn İtr da hadîsi, merfû rivâyetlere hasreden görüşün Kirmânî ve benzeri bazı âlimlere ait olduğunu, cumhura göre hadîs ve haberin eşanlamlı olduğunu belirtir (**Menhecü’n-nakd fî ulûmi’l-hadîs**, Dâru’l-Fikr, Dimaşk 1418/1997, s. 27)

<sup>100</sup> Aynı dönemde yaşayan Evzâî’nin sünnet anlayışı Mâlik’e daha yakın iken Leys b. Sa’d’ın sünnet anlayışı Kûfelilerinkine daha yakındır. Leys’in açıkça Medine amelini tenkit ettiği bilinmesine rağmen Evzâî’nin Medine amelini hüccet kabul edip etmediği net değildir. Ebû Yusuf, Evzâî’yi tenkit ederken onun amel anlayışını Hicazlılara benzetmiş olsa da bu tür polemik ifadelerden hareketle sağlıklı sonuçlara ulaşmak pek kolay değildir.

<sup>101</sup> Konuyla ilgili bkz. Özkan, **a.g.e**, s. 163, 262 vd..

durmuş, onlar gibi sünnetin sika ve muttasıl şekilde aktarılan sahih hadîslerle tespit edileceğini savunmuş, fakat sahâbenin söz ve fiillerinin sünnet kavramı altında ele alınıp alınmayacağı gibi nisbeten detay kabul edilecek bazı hususlarda onlardan ayrılıp ayrılmadığı tartışılmalıdır.<sup>102</sup>

Iraklılar ile Medinelilerin, hukukî nitelikli hadîslerle karşı tutumlarının aynı olup Şâfiî'ninkinden büyük oranda farklı olduğu ve eski hukuk mekteplerinde sünnet pratiklerle ilgili iken Şâfiî ile beraber nebevî hadîslerle indirgendiği iddia edilmiştir.<sup>103</sup> Bu iddianın, biraz değişime uğrayarak pek çok modern araştırmada yer aldığı görülür.<sup>104</sup> Bu iddia, temelde Şâfiî'nin her iki okulu Hz. Peygamber'in hadîsleri bağlamında eleştirmesiyle ve Şâfiî öncesinde kaleme alınan eserlerde (*Muvatta* ve *Âsâr*) mevkûf ve maktû rivâyetlerin fazla yer almasıyla temellendirilmeye çalışılır.<sup>105</sup>

Öncelikle Medineliler, nasıl Kûfelileri hadîse uymamakla tenkit etmişlerse Kûfeliler de aynı konuda onları eleştirmişlerdir. Şâfiî, nasıl her iki ekolü bu bağlamda eleştiriyorsa onun da aynı sebepten dolayı eleştirildiği ve bu hususta eserlerin kaleme alındığı görülür.<sup>106</sup> Diğer bir ifadeyle hadîse veya sünnete tabi olmadığından dolayı

<sup>102</sup> Zerkeşî, **el-Bahru'l-muhît**, IV, 358 vd..

<sup>103</sup> Schacht, **The Origins**, s. 21; Schacht, "Eski Hukuk Mekteplerinde Hadîsler", (trc. Selahaddin Eroğlu), **AÜİFD**, XXVIII (1986), s. 143; A'zamî, Mustafa, **İslam Fıkhı ve Sünnet**, (Çev. Mustafa Ertürk), İz Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 108.

<sup>104</sup> Fazlurrahman, **Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu**, Ankara Okulu, (Çev. Salih Akdemir), 1997, s. 23 vd.; Özafşar, **a.g.e**, s. 89-90. Ahmet Yücel, **Hadis Usûlü** eserinde bu anlayışı net şekilde ortaya koyacak şekilde "ehl-i re'y ve ehl-i amelin yaklaşımı" ve "ehl-i hadis ve İmam Şâfiî'nin yaklaşımı" şeklinde alt-başlıklarda meseleyi ele almıştır. Birinci alt-başlıkta sünnet kavramını ele alırken -birçok araştırmacı gibi- ehl-i re'ye göre mevkuf ve maktu rivâyetlerle de sünnetin tespit edileceğine özellikle vurgulamaktadır (**Hadis Usulü**, İFAV, İstanbul 2012, s. 39-41). Aktepe de birçok çalışmasında aynı anlayışı devam ettirmektedir (Aktepe, **Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s. 233; "Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadîsin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar", s. 115-130). Mezkûr araştırmacılara göre sünnetin sadece merfû rivâyetlerle tespit edilmesi bir nevi lafızcılık veya re'y karşıtlığı demektir. Hâlbuki merfû ve mevkuf rivâyetlerle sünneti tespit edenlerle, sadece merfû rivâyetlerle sünnetin tespit edileceğini savunup mevkuf ve maktu rivâyetler yerine kıyâsa/re'ye başvurmayı savunan kişiler arasında mukayese yapılacaksa ikincisinin re'y ehli olarak isimlendirilmesi daha uygun olacaktır. Zira Mâlik, Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel'e göre mevkuf rivâyetler hüccet kabul edildiğinde icthad etmeye gerek yoktur. Fakat Şâfiî'ye göre mevkuf hadîsler hüccet olarak kabul edilmediğinden icthada/re'ye başvurulması gerekmektedir. Ayrıca böyle bir noktadan hareket edilmesi durumunda Ahmed b. Hanbel gibi ehl-i hadîsin imamlarının da ehl-i re'y olarak nitelendirilmesi gerekir. Zira kendisi de Ebû Hanîfe gibi sünnetin sahâbe uygulamalarıyla tespit edileceğini savunur. Sonuç olarak sünnetin kapsamının ne olduğu veya sünnetin nasıl tespit edileceğinden hareketle ehl-i re'y ve ehl-i hadîs arasında bir ayrıma gitmenin doğru ve sağlıklı sonuçlar doğurmayacağı söylenebilir.

<sup>105</sup> Schacht, **The Origins**, s. 21-22.

<sup>106</sup> Özellikle Mâlikî çevrelerce kaleme alınan ve pek çoğu günümüze ulaşmayan bu tür eserlerde furû-ı fıkıh bağlamında Şâfiî'nin hadis ve sünnete aykırı hareket ettiği belirtilmektedir. Nitekim günümüze ulaşan İbn Lebbâd'ın eseri ve bir kısmı günümüze ulaşan Yahya b. Ömer el-Kinânî'nin eseri bunu net şekilde ortaya koymaktadır. İbn Lebbâd, pek çok alt başlığa

eleştirilmeyen ve tenkit edilmeyen bir hukukçu tespit etmek pek kolay değildir.<sup>107</sup> Zira pek çok konuda muhâlif rivâyetler bulunduğundan dolayı bütün rivâyetlerle amel etmek de çok zordur. *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medine* ve *er-Redd 'alâ Siyeri'l-Evzâi* gibi eserler incelendiğinde Ebû Yusuf'un ve Şeybânî'nin, Şâfiî'den çok daha önce Mâlik'i aynı nedenlerden dolayı eleştirdikleri görülecektir.

İkincisi eserlerin içinde mevkûf ve maktû rivâyetlerin merfû rivâyetlere göre daha baskın olması, dönemin yaygın anlayışının bir tezahürüdür. Zira mezkûr dönemde muhaddisler tarafından kaleme alınan eserlerde de bu anlayışın baskın olduğu görülür. Nitekim İbn Ebî Arûbe'nin (v. 157/773) *Menâsik*, Süfyân es-Sevrî'ye (v. 161/778) nisbet edilen *Ferâiz*,<sup>108</sup> Abdürrezzak ve İbn Ebî Şeybe'nin (v. 235/849) *Musannef*, İbn Vehb'in *Muvatta* ve *Câmi'* adlı eserlerinde de mevkûf ve maktû rivâyetler daha baskındır.

Yukarıda aktardığımız bilgilerden hareketle Hicri ikinci asırda hadîs ve sünnetin birbirinden net şekilde temyiz edilerek kullanılmadığı söylenebilir. Fakat Şâfiî dâhil olmak üzere erken dönem fukahâsının, hadîs ve sünneti eşanlı şekilde kullandığını iddia etmek de pek kolay değildir.<sup>109</sup> Zira sünnet kavramının normatif bir anlam ifade ettiği ve genelde hukukla ilgili konularda gündeme geldiği, hadîs kavramının ise Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn dönemiyle ilgili nakledilen bilgiden ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Bu bilginin dinle ilgili olup olmaması, coğrafî bir bilgi

---

“hanginiz hadise daha çok tabi olmaktadır?” diye başlamıştır (Detaylı bilgi için bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Lebbâd, **Kitâbü'r-redd alâ's-Şâfiî**, (thk. Abdülmecîd), Tunus 1406/1986, s. 149-152.

<sup>107</sup> Bazı araştırmacılar, Şâfiî'nin Hanefî ve Mâlikîlere karşı hadîsi müdafaa ettiğinden hareketle konuyu temellendirmeye çalışsalar da (Aktepe, İshak Emin, “İmam Şâfiî'nin Ehl-i Kelam ve Mâlikîlere Karş Hadis Savunusu”, **HTD**, VI/1, 2008, s. 111- 133) bunun da tam anlamıyla gerçeği yansıtmadığı kanaatindeyiz. Öyle ki bu kriter çerçevesinde, Şeybânî'nin **el-Hücce 'alâ ehli'l-Medine** ve Ebû Yusuf'un **er-Redd 'alâ Siyeri'l-Evzâi** adlı eserleri merkeze alındığında Mâlik'e nisbeten onların, ehl-i hadîs olarak anılmayı daha layık olduğu söylenebilir. Ayrıca klasik eserler iyi incelendiğinde Şâfiî'nin de hadîs ve sünnete uygun hareket etmediğine dair müstakil eserler dâhil olmak üzere pek çok reddiyenin kaleme alındığı görülecektir.

<sup>108</sup> Süfyân es-Sevrî, Ebû Abdullah Süfyân b. Sa'îd b. Mesrûk, **el-Ferâiz**, (ed. Hans Peter Raddatz, “Fruhislamisches Erbrecht nach dem Kitâb al-faraid des Süfyân at-Tauri”, **Die Welt des Islams**, XIII, 1/2 (1971). Bu eser, merfû, mevkûf ve maktû olmak üzere 90 rivâyetten oluşmakta, Sevrî'ye nisbet edilmesine rağmen neredeyse kendisine ait hiçbir yorum söz konusu değildir.

<sup>109</sup> Özşenel, Ebû Yusuf'un hadîs ve sünneti eşanlı şekilde kullandığını, (**Ebû Yusuf'un Hadis Anlayışı**, s. 21-22), Özafşar da Şeybânî'nin zaman zaman sünnet ve hadîsi özdeş kabul ettiğini (Özafşar, **a.g.e**, s. 86-87), Aktepe de Şâfiî'nin hadîsi merfû hadîsin lafzına hasrettiğini iddia etmiştir. Bu araştırmacıları hataya sevk eden husus, bazı rivâyetlerin hem hadîs hem de sünnet diye nitelenmiş olmasıdır. Hâlbuki bir noktada iki vasfın toplanması onların eşanlı olduğunu göstermez. Aksine her iki kavram arasında “umum ve husus mutlak (tam-girşimlik)” veya “umum ve husûs min vech (eksik-girşimlik) kabilinden bir ilişki olması da mümkündür.

taşıyıp taşınamaması, nübüvvet sonrasına ait olup olmaması veya birinin bedensel özelliğini ihtiva edip etmemesi gibi hususlar dahi aktarılan bilginin hadîs diye nitelendirilmesine mâni değildir.<sup>110</sup> Ayrıca hadîsler, sünnetin aksine şâz, münker, zayıf ve mevzû gibi vasıflarla da nitelenmektedirler. İbn Mehdî'den (v. 198/813) aktarılan ifadeler de hadîs ve sünnetin farklı olduğunu desteklemektedir. Nitekim o, Sevrî'yi (v. 161/778), Evzâî'yi (v. 157/773) ve Mâlik'i (v. 179/795) mukayese ettiği bir sözünde Sevrî'nin hadîste imam, Evzâî'nin sünnette imam, Mâlik'in ise her iki hususta imam olduğunu belirtir.<sup>111</sup> Kendisinden aktarılan bir başka sözünde âlimlerin birkaç sınıf olduğunu, bir kısmının sünnette ve hadîste otorite olduğunu, bir kısmının sadece sünnette imam olduğunu, bir kısmının ise sadece hadîste otorite olduğunu ifade eder.<sup>112</sup> İbn Mehdî, Sevrî ile Şu'be b. Haccâc'ı (v. 160/776) mukayese ettiği bir başka sözünde ise Sevrî'nin hem hadîste hem sünnette, Şu'be'nin ise sadece hadîste imam olduğunu söyler.<sup>113</sup>

Hâsılı dönemin önde gelen muhaddislerinden İbn Mehdî'nin, nisbeten fıkıh tarafı daha baskın olan âlimlerin hem hadîste hem sünnette otorite olduğunu, fakat özellikle hadîsle iştigal edenler hakkında hadîste imam olduklarını belirtmiş olması büyük önemi haizdir. Nitekim hukukî hadîsleri içeren edebiyat türüne, "sünen" denilmesi de aynı düşüncenin bir sonucudur. Ayrıca Hz. Aişe'nin "Berîre hadîsesinde üç sünnet vardır"<sup>114</sup> şeklindeki ifadesi ve Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) "Şu hadîste beş sünnet vardır" sözü<sup>115</sup> de hadîsin, sünnetin eşanlamlısı değil, taşıyıcısı olduğuna dair iddiayı desteklemekte ve bunun, ashâbu'l-hadîs tarafından dahi kabul edildiğini göstermektedir. Şâfiî'nin, *Risâle*'de "delâletü's-sünneti fî hadîsi İmrân" ifadesi, bir konu hakkında hadîslerin zıt olabileceğini, bunlar içinde Kitâb'a ve sünnete daha uygun olanı tercih edeceğine dair açıklaması, sahâbenin Hz. Peygamber'i yanlış anladığından dolayı onun hakkında farklı bilgi aktarabildiklerine dair cümleleri aynı hususa işaret etmektedir.<sup>116</sup> Ayrıca Şâfiî, hadîslerin farklı olabileceğini, bu durumda başka delillerle desteklenen; örneğin daha fazla tarikte aktarılmış olanla, Kur'ân'a ve

<sup>110</sup> İbn Receb, **a.g.e**, I, 156; Sehâvî, **Fethu'l-muğîs**, (thk. Ali Hüseyin Ali), Mektebetü's-sünne, Mısır 1424/2003, I, 26; Ali el-Kâri, **Şerhu Nuhbet'l-fiker**, Dâru'l-Erkâm, Beyrût, t.y., s. 154; Cemâleddîn el-Kâsimî, **Kavâ'idu't-tahdîs min funûni müstalahi'l-hadîs**, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y., s. 61.

<sup>111</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, s. 63.

<sup>112</sup> İbn Ebî Hatim, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, Dâru l-hyâit-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1371/1952, I, 118.

<sup>113</sup> İbn Ebî Hatim, **a.g.e**, II, 19.

<sup>114</sup> Mâlik, "Talâk", 25.

<sup>115</sup> Ebû Dâvud, "Cenâiz", 84.

<sup>116</sup> Şâfiî, **Risâle**, s. 268-272, 289. İbn Ebî Yalâ, **Tabakâtü'l-Hanâbile**, I, 5.

Hz. Peygamber'in diğer sünnetlerine daha çok benzeyenle, ilim ehlinin yanında meşhur olanla, kıyâs yöntemine uygun olanla veya sahâbenin büyük çoğunluğunun ameli doğrultusundaki hadîsle amel edeceklerini belirtir.<sup>117</sup>

Son olarak modern araştırmalarda Şâfiî ile beraber sünnetin hadîse indirildiği ve sünnetin vahiy mahsülü olduğu iddia edilmektedir.<sup>118</sup> Hadîs ve sünnetin İslam toplumunda eşanlı kullanılıp kullanılmadığına yukarıda temas ettiğimizden dolayı aşağıda Şâfiî'nin, merfû hadîsleri vahiy ilan edip etmediğine dair iddiayı ele almaya çalışacağız. Şâfiî doğrudan kendi eserlerinde haberleri, kesin bilgi ifade edip etmeme açısından haber-i amme ve haber-i hâssa diye ikiye ayırır. Haber-i ammeyi (mütevâtir haberi) bütün müslüman toplumunun ittifak ettiği ve bildiği hususlar şeklinde tarif eder. Diğer bir ifadeyle Şâfiî'nin haber-i amme dediği bilginin, usûl eserlerinde yer alan mütevâtirden daha güçlü olduğu veya onun üst mertebesini ifade ettiği söylenebilir. Zira mütevâtir, bütün İslam toplumunun ittifak ettiği değil, yalan üzere toplanması imkânsız bir topluluktan aktarılan haber şeklinde tarif edilir. Şâfiî, haber-i hâssayı (haber-i vâhidi) ise âmme tarafından değil de hâssa tarafından bilinen haberler diye tanımlar. Dolayısıyla bu tür rivâyetlerin kabul edilebilmesi için bazı şartlar ihtiva etmesi gerektiğini ifade eder.<sup>119</sup> Şâfiî, haber-i hâssanın (haber-i vâhidin) fıkıh alanında hüccet olarak kabul edildiğini, fakat kesin (ihâta) bilgi ifade etmediğini,<sup>120</sup> zira bu tür haberlerin, şâhitler gibi zâhiren hakikati temsil ettiğini, yoksa tanıkların hata yapmasının mümkün olduğunu<sup>121</sup> ve ihtilâflı olan haber-i hassalarda, Kitab ve sünnete en çok benzeyeni hüccet kabul ettiğini (ehâznâ eşbehe ekâvîlihîm bi'l-kitâb ve's-sünneti) belirtir.<sup>122</sup>

Şâfiî'nin haber teorisinde ihâta, hâssa ve âmme kavramları gibi zâhir ve bâtın ifadesi de önemli bir yer tutar. Zira Kitâbın, haber-i âmmenin ve üzerinde icmâ edilen sünnetin (es-sünnetü'l-müctema'u 'aleyhâ) kesin bilgi ifade ettiğini, bundan dolayı bunların hem zâhiren hem bâtinen hakikati temsil ettiğini, fakat tanıklık gibi haber-i hâssanın da sadece zâhiren hakikati temsil edeceğini ve bu bilgilerin yanlış çıkabileceğini vurgular.<sup>123</sup> Ayrıca Şâfiî, Hz. Peygamber'in "Ben sadece bir beşerim,

<sup>117</sup> Şâfiî, **a.g.e**, s. 324.

<sup>118</sup> Kırbaçoğlu, M. Hayri, "Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", **Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü**, Ankara, 2000, s. 225; Aybakan, Bilal, **Fıkıh İliminin Oluşum Sürecinde İcmâ**, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 112.

<sup>119</sup> Şâfiî, **a.g.e**, s. 391; **Cimâ'u'l-ilm**, s. 50.

<sup>120</sup> Şâfiî, **a.g.e**, s. 48.

<sup>121</sup> Şâfiî, **Risâle**, s. 375.

<sup>122</sup> Şâfiî, **Ümm**, VIII, 758.

<sup>123</sup> Şâfiî, **Cimâ'u'l-ilm**, s. 40, 47.

siz bana ihtilafli meselelerde başvuruyorsunuz, bazınız delilini serd etmede daha kuvvetli olabilir, ben ancak duyduğum şeye göre karar veririm...” hadîsine yer verir ve Hz. Peygamber’in kazâ/yargı hususunda zâhire göre hükmettiğini ifade eder.<sup>124</sup> Böylece Şâfiî, merfû hadîsler bir yana Hz. Peygamber’in risâlet dışındaki uygulamalarının da tamamen vahye dayanmadığını dolaylı şekilde belirtmiş olmaktadır. Şâfiî’nin eserlerinde yer alan bu bilgilerden sonra onun hadîsi sünnet, sünneti de vahiy ilan ettiğine dair iddiaya<sup>125</sup> ihtiyatla yaklaşmamız gerekmektedir. Eğer mezkûr iddiadan maksat, sünnetin bir kısmının vahiy mahsulü olduğu veya gayrı metlûv diye kabul edilmesi ise bu, Hanefîler de dâhil olmak üzere neredeyse bütün İslam hukukçuları tarafından kabul edilen bir husustur.<sup>126</sup>

Sonuç olarak Şâfiî’nin yapmaya çalıştığı, yeni ve yabancı bir şey ortaya koymak değil, varolan bölgesel fıkıh anlayışlarından hareketle kendi içinde tutarlı ve bütüncül bir usûl geliştirmektir. Bu usûl anlayışının tekâmülünde, Hicri ikinci asırda yaşayan pek çok İslam hukukçusunun ve mütekellimin katkısının olduğu inkâr edilemez.<sup>127</sup> Ancak Şâfiî sonrasında hadîs ve sünnet anlayışı bağlamında tartışmanın bittiği ve herkesin Şâfiî’nin prensiplerini kabul ettiğine dair iddianın gerçeği pek yansıtmadığı söylenebilir.<sup>128</sup> Zira Şâfiî’nin sünnet anlayışını tenkit eden İsa b. Ebân’ın (v. 221/836) haber teorisi Hanefî mezhebinde, amel-i ehli’l-Medine anlayışı da Mâlikî mezhebince kabul edilegelmiştir. Ayrıca İslam toplumunda yeni ve yabancı unsurların genelde bid’atla nitelendirildiği ve pek kabul görmediği bilinmektedir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla hasımları tarafından dahi Şâfiî’nin yeni ve yabancı bir usûl geliştirdiği iddia edilmemiştir. Bütün çabalarına rağmen Şâfiî’nin de mezkûr usûl anlayışına ne kadar bağlı kalabildiği ayrıca üzerinde durulmalıdır. Zira furû-ı fıkıhta, nazarı bağlamda dile

<sup>124</sup> Şâfiî, **Ümm**, II, 576.

<sup>125</sup> Özafşar, **a.g.e**, s. 97; Aktepe, “İmam Şâfiî’nin Ehl-i Kelam ve Mâlikîlere Karş Hadis Savunusu”, s. 132.

<sup>126</sup> Debûsî, **Takvîmü’l-edille**, (thk. Halil Muhyiddîn), Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1421/2001, s. 244; Abdülazîz el-Buhârî, **Keşfü’l-esrâr**, III, 273. Detaylı bilgi için bkz. Genç, Mustafa, **Sünnet-Vahiy İlişkisi**, Doktora Tezi, SÜSBE, Konya 2005.

<sup>127</sup> Örneğin Şâfiî’nin, haberleri âmm ve hâssa şeklinde tasnif ettiği bilinmekte, bu taksiminin ilk defa Vâsıl b. Atâ tarafından yapıldığı ifade edilmektedir (Askerî, Ebû Hilâl el-Askerî, **el-Evâil**, thk. Muhammed Seyyid, Kâhire, 1408/1987, s. 374). Haber-i vâhidin kabulü ve hücciyeti gibi hususlarda ise Şâfiî ile Şeybânî arasında paralel açıklamaların olduğu dikkat çekicidir.

<sup>128</sup> Aktepe, Şâfiî sonrasında sünnetin mahiyetinin tartışılmadığını ve sünni İslam dünyası tarafından Şâfiî’nin sünnet anlayışının kabul edildiğini iddia etmiştir (**Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, s. 299). Hâlbuki kavramlarına varıncaya kadar her fikhî mezhep, kendi sünnet anlayışını devam ettirmiş, hiçbir zaman ne Mâlikîler Medine amelinin bir değer taşımadığını savunmuş ne de Hanefîler sahâbe uygulamasının sünnet kavramı altında ele alınmayacağını kabul etmişlerdir. Fakat bununla beraber ekoller arasında belli oranda etkileşim olduğu söylenebilir.

getirilen prensiplere her zaman bağlı kalınmadığı/kalınamadığı, çünkü ahkâm-ı şeriyenin sahâbe döneminden itibaren uygulanageldiği ve geliştirilen usûl doğrultusunda da kolay kolay değiştirilmediği, ancak buna rağmen reddiye geleneğinde âlimlerin usûl bağlamında birbirlerini tenkit ettiği söylenebilir.

## II. EHL-İ RE'Y VE EHL-İ HADİS EKOLÜ

### A. EHL-İ RE'Y VE EHL-İ HADİS KAVRAMI

Ehl-i re'y ve ehl-i hadîs kavramlarına temas etmeden önce ehl-i re'yle yakın anlamda kullanıldığı iddia edilen ehl-i ehvâ kavramına kısaca da olsa temas etmemiz yararlı olacaktır. Zira ehl-i re'yden daha eski olan ilgili kavramın kimler için kullanıldığı önemlidir. Biz de konunun devamında öncelikle erken dönemde kullanılan ehl-i ehvânın hangi anlamda ve kimler için kullanıldığını, akabinde mihne öncesinde ve sonrasında kaleme alınan eserlerde ehl-i re'y ve ehl-i hadîs kavramlarının nasıl yer aldığını tespit etmeye çalışacağız.

#### 1. Mihne Öncesi

Ehvâ, hevâ kelimesinin çoğulu olup sözlükte nefsânî arzu ve temayül gibi anlamlara gelirken ehl-i ehvâ “nefsin hevasına ve arzuna uyanlar” anlamında kullanılmaktadır. Hicri ikinci ve üçüncü asırda kaleme alınmış eserlerden hareketle yaptığımız incelemelerde ehl-i ehvânın, Kûfe fıkıh anlayışıyla ilgili olmadığı, aksine Hâricîler başta olmak üzere bid'at fırkaları hakkında kullanılan kelamî bir kavram olduğu sonucuna varılmıştır.<sup>129</sup>

<sup>129</sup> Sahnûn'un **Müdevvene** adlı eserinde ehl-i ehvâ kelimesini Hâricîler anlamında kullandığı, başka bir yerde arkalarında namaz kılınıp kılınmayacağı hususunda ehl-i ehvânın, ehl-i kader gibi olduğunu (Sahnûn, Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî, **el-Müdevvene**, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrût 1415/1994, I, 176-177), ayrıca Mâlik'e göre tövbe etmemeleri halinde öldürüleceklerini belirttiği (Sahnûn, **a.g.e**, I, 530) görülmektedir. Yahya b. Ma'în de **Târîh** adlı eserinde aktardığına göre Mâlik'e, ehl-i ehvâyâ selam verilir verilmeyeceği sorulmuş, o da onlara selam verilmeyeceğini belirtmiştir. Başka bir yerde açıkça ehl-i ehvâdan maksadın Kaderiyye, Râfizî ve diğer (marjinal) ekoller olduğu ifade edilmiştir (Yahya b. Ma'în, **et-Târîh**, (thk. Ahmed M. Nur Seyf), Mekke 1399/1979, III, 258, IV, 139). Mâlik'in bu tür ağır ifadelerinden hareketle ehl-i ehvâ kavramıyla Kûfe fıkıh anlayışının değil, kelam ekollerini kastettiği söylenebilir. Şâfiî'nin, Ömer b. Abdülaziz'e söven Hâricîler bağlamında aynı kavrama yer verdiği, ayrıca “mâ tecûzu bihi şehâdetü ehlî'l-ehvâ” başlığı altında Kur'ân ayetlerini ve hadîsleri tevil edenler ve müslümanların kanlarını mubah görenlerden bahsettiği görülmektedir. Fakat teville dayanarak yapılan yorumlardan dolayı kimsenin şâhitliğinin reddedilmemesi gerektiğini, bundan dolayı ehl-i ehvânın şâhitliğini kabul ettiğini ifade etmektedir. Bağlamdan hareketle Şâfiî'nin, ehl-i ehvâ kavramını Hâricîleri de kapsayacak şekilde geniş bir anlamda kullandığı söylenebilir. Şâfiî'nin, ehl-i ehvâ kavramıyla kimleri kastettiği hususunda bir bilginin olmadığı, fakat “İslam dışında kalan gruplar veya İslam'dan çıktığına hükmettiği bid'at fırkalar” hakkında kullanmış olabileceği dile getirilmiştir (Yavuz, Yusuf Şefki, “Ehl-i Ehvâ”, **DİA**, İstanbul 1994, X, 505). Hâlbuki **Ümm** adlı eserde bulunan ilgili alt-başlıktan hareketle Şâfiî'nin, böyle bir anlamda kullanmadığı söylenebilir. **Mesâil** adlı eser incelendiğinde Ahmed b. Hanbel'in “es-Salâtü halfe

Lügat ilminde görüş, itikad, fikir, ince kavrayış vb. anlamlara gelen re'y,<sup>130</sup> terim olarak "nassın bulunmadığı yerde şahsî kanaati" ifade eder. Diğer bir ifadeyle kıyâs, istishâb ve örf gibi bütün ictehad yöntemlerini kapsayacak şekilde kullanılır. Dolayısıyla nassın bulunduğu yerde re'ye başvurma ilk dönemden itibaren zemmedilen bir husus olagelmıştır,<sup>131</sup> fakihler de Hicri ikinci asırda hasımlarını genelde bu bağlamda eleştirmeye gayret etmişlerdir. Cüveynî (v. 478/1085) re'yi, "düşünerek hakkı arama" şeklinde tarif ederken<sup>132</sup> Ebu'l-Bekâ, mantık ilmindeki kıyâs kavramına uygun şekilde re'yi, "öncüllerin hatıra getirilmesi ve onların ışığında düşünme" şeklinde tarif etmiş, Gazzâlî ise fıkıh usulündeki kıyâsa uygun şekilde tanımlayarak neredeyse re'yi kıyâsa indirgemıştır.<sup>133</sup>

Ehl-i re'y, terkip olarak neredeyse Hicri ilk iki asrın tamamında ileri görüşlü ve istişare edilen kimseler anlamında kullanılmıştır. Bundan dolayı halifenin veya idarecilerin istişare ettiği kimselere ehl-i re'y denilmiştir.<sup>134</sup> Ayrıca sahâbeden aktarılan rivâyetlerde "zevî'r-re'y" veya "zî'r-re'y" gibi ifadelerin de bu anlamda sıkça kullanıldığına şahit olmaktadır.<sup>135</sup> İbn Mukaffa'nın (v. 142/759) devlet başkanına rapor olarak hazırladığı *Risâle fi's-sahâbe* adlı eserinde de re'y kavramının olumlu anlamda

---

ehl-i-ehvâ" başlığı altında Cehmiyye'den, Mürcieden ve Vâkiflerden bahsettiği görülmekte (Ahmed, **Mesâil** (Ebû Dâvud rivâyeti), s. 64), ayrıca İbn Ebî Leylâ'nın, ehl-i ehvânın şahitliğini kabul ettiği ifade edilmektedir (Kevsec, İshak b. Mansur el-Mervezî, **Mesâilü'l-İmâm Ahmed ve İshak b. Râheveyh**, Suûd 1425/2002, VIII, 4115). Buna ilaveten ehl-i re'y kavramının da bazı yerlerde Hâriciler için kullanıldığı görülür (Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Mürtazâ, **Tâcü'l-arûs**, Dâru'l-Hidâye, (thk. Heyet), t.y., XXXVIII, 113). Ehl-i ehvâ kavramı için ayrıca bkz. Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdürrahman, **es-Sünen/el-Müsned**, (thk. Hüseyin Selîm), Dâru'l-Muğnî, Riyad 1421/2000, I, 387-391; Yavuz, Yusuf Şevki, "Ehl-i Ehvâ", **DİA**, X, 505-507.

<sup>130</sup> İbn Manzur, **Lisanu'l-arab**, XIV, 300, Kılıçer, "Ehl-i re'y", **DİA**, X, 520; Apaydın, "Re'y", **DİA**, İstanbul 2008, XXXV, 37. Re'y kelimesi, "ra'eytu bi-kalbî (kalbimle gördüm)" cümlesinde geçen "ra'eytu" fiilinin mastarıdır, fakat söz konusu fiilin birkaç mastarı bulunmaktadır. Zira görme eylemi, gözle olabileceği gibi rüya âleminde veya kalple de olabilir. Araplar da gözle görme anlamında "rü'yet", rüyada görme anlamında "rü'yâ", kalbiyle ve aklıyla düşünüp görmeye ise "re'y" kelimesini kullanmışlardır. Fakat zamanla mastar olan re'y, "min bâbi isti'mâli'l-masdari fi'l-mef'ûl" kabilinden "görülen şey" ve "aklî çıkarım" anlamında kullanılmıştır (İbn Kayyim el-Cevziyye, **İ'lâmü'l-muvakki'în 'an rabbi'l-âlemîn**, Dâru İbni'l-Cevzî, Cidde 1423, II, 124; Özen, **a.g.e**, s. 18; Apaydın, "Re'y", **DİA**, XXXV, 37).

<sup>131</sup> İbn Kayyim, **a.g.e**, II, 125 vd.

<sup>132</sup> Cüveynî, **el-Kâfiye fi'l-cedel**, (thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Kâhire 1399/1979, s. 58.

<sup>133</sup> Ebu'l-Bekâ, **Kulliyât**, s. 67. Ayrıca bkz. Özen, **a.g.e**, s. 19 vd.

<sup>134</sup> İbn Vehb, **Câmi'**, s. 395. Ayrıca bkz. Abdürrezzâk es-San'ânî, **el-Musannef**, (thk. Habîburrahmân el-A'zamî), Beyrut 1403, VI, 407, IX, 344.

<sup>135</sup> Câbir b. Abdullah, Hz. Peygamber'in re'y sahibi (zevî'r-re'yi) müslümanlarla istişare ettiğinden bahsetmekte (Abdürrezzâk, **Musannef**, III, 185), Ömer b. Abdülaziz de kâdîlardan bahsederken "müsteşîren li zevî'r-re'yi" olması gerektiğini belirtmektedir. (Abdürrezzâk, **Musannef**, VIII, 298).



kullanıldığı görülür.<sup>136</sup> Hz. Ömer'in bir konuşmasında kendisine daha iyi beslenmesi gerektiğini söyleyenlere "hepiniz bu re'y üzere misiniz?"<sup>137</sup> şeklindeki sözünde ve Kays b. Ubâd'in, Hz. Ammâr'a "Savaş sizin re'yiniz mi, Hz. Peygamber'in ahdi sonucunda mı gerçekleşti?"<sup>138</sup> şeklindeki ifadesinde ise şahsî görüş anlamında ve nötr şekilde kullanılmıştır. Zira aynı rivâyette "re'y hata da eder, isabet de eder" ifadesine yer verilmiştir.<sup>139</sup>

Günümüze ulaşan ilk eserler çerçevesinde konuyu incelediğimizde Mâlik'in, *Muvatta* adlı eserinde ehl-i re'y ve ehl-i hadîs kavramlarına yer vermediği, fakat "re'y" kavramını olumlu anlamda fikhî görüş ve yorum anlamında kullandığı, nitekim bir yerde "re'yü ehl-i'l-fikh",<sup>140</sup> bir yerde Ömer b. Abdülaziz'den yaptığı rivâyette "zâlike re'y", ayrıca kendisine nisbet ederek "re'yi" ifadesine yer verdiği görülür.<sup>141</sup>

Ebû Yusuf, *Âsâr, Harâc, er-Redd 'alâ Siyeri'l-Evzâ ve İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adlı eserlerinde ehl-i hadîs kavramına yer vermemiş, fakat ehl-i Hicâz kavramına sıkça temas etmiş ve bu kavramı ya Kûfelilerin ya da Iraklıların karşısında

<sup>136</sup> İbn Mukaffa', **Risâle fî's-Sahâbe**, (**Âsârü İbni'l-Mukaffa** içinde), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1409/1989, s. 317

<sup>137</sup> Ma'mer, **a.g.e**, II, 223. Hz. Mu'âz'ın, Kur'ân ve sünnetin bulunmadığı yerde "ectehidu re'yî" ifadesini kullanması (Ebû Dâvud, **es-Sünen**, (thk. Şu'ayb el-Arnaût), Dâru'r-Risâle el-âlemîyye, 1430/2009, "Akdiye", 11; Tirmizî, **es-Sünen/el-Câmi'u'l-kebir**, (thk. Beşşar Avvâd Marûf), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1998, "Ahkâm", 3) ve İbn Abbâs'ın öğrencilerinden Mücâhid'in "en faziletli ibadet güzel re'ydir (er-re'yü'l-hasen)" sözü (İbn Ebî Şeybe, **el-Musannef**, (thk. Muhammed Avvâme), Beyrut 1427/2006. XV, 614) aynı hususu desteklemektedir.

<sup>138</sup> İbn Mübârek, **Müsnedü'l-İmâm Abdullah b. Mübârek**, (thk. Subhî el-Bedrî), Riyad 1407, s. 154.

<sup>139</sup> Ayrıca bkz. Abdürrezzâk, **a.g.e**, X, 263. Hz. Ali, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Übeyy b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit ve İbn Ömer gibi pek çok sahâbenin re'ye başvurduğu ve re'y kavramını olumlu anlamda kullandığı görülmektedir. Detaylı bilgi için bkz. İbn Kayyim, **a.g.e**, II, 117-124. Bazı sahâbilerden, re'yin kötü olduğuna dair rivâyetler de aktarılmıştır. Fakat mezkûr rivâyetler incelendiğinde daha önce beyan ettiğimiz gibi buralarda nassın bulunduğu yerde re'ye başvurma veya "keyfî görüş" anlamındaki re'y kastedilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. **a.g.e**, II, 97 vd. Ayrıca Şa'bî'nin "sakın kıyâs ehlinin yanında oturmayınız!", "Kıyasla amel ederseniz helalî haram, haramı da helal kılarırsınız" dediği, ayrıca Nehaî'nin de re'ye karşı olduğu ve "Ashâbu'r-re'y, ashâbu's-sünnetin düşmanlarıdır" şeklinde aktarılan rivâyetlere ihtiyatla yaklaşmamız gerekir (Hatîb el-Bağdâdî, **el-Fakîh ve'l-mütefakkih**, I, 461; Ebû Nuaym, **a.g.e**, IV, 222. Cessâs, usûl eserinde ilgili rivâyetleri aktarıp nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamıştır (Cessâs, **a.g.e**, IV, 61; ayrıca bkz. Ulu, "Re'y Karşıtlığını Belirlemede Alan Ayrımının Önemi", s. 128-130). Dolayısıyla bu tür rivâyetlerde yer alan ifadelerde, lafzen rivâyet söz konusuysa kastedilenin fikhî re'y ve kıyâs olmadığı söylenebilir. Ayrıca bu rivâyetlerin, bizatihi ilgili kavramlara karşı bir tepki olarak sarfedilmiş ifadeler olarak anlaşılması da mümkündür. Nitekim Mâlik ve öğrencilerinin de kıyâs yöntemine sıkça başvurmalarına rağmen kıyâs kavramına mesafeli durdukları ve kolay kolay temas etmedikleri yaptığımız incelemeler sonucunda tespit edilmiştir.

<sup>140</sup> Mâlik, "Ukûl", 8.

<sup>141</sup> Mâlik, "Kader" 6, "Mükâteb", 2,

zikretmiştir.<sup>142</sup> Bu kavramla sadece Mâlik'i kastetmese de genelde onu kastettiği, konunun siyak ve sibakından anlaşılmaktadır. Ebû Yusuf'un ve Şeybânî'nin ehl-i Hicâz kavramının yanında ehl-i Şâm kavramına da yer vermiş olmaları üzerinde durulması gereken önemli bir husustur.<sup>143</sup> Zira bu, Ebû Yusuf döneminde Evzâî'nin (v. 157/773) çabaları sonucunda Şâm'ın da önemli bir ilim merkezi haline geldiğini göstermektedir. Ayrıca Ebû Yusuf, eserlerinde Kûfe fıkıh anlayışı bağlamında ehl-i re'y kavramına hiç yer vermeyip fikhî görüş anlamında "re'y" ve istişare edilen kimseler anlamında "ehl-i re'y" ifadesine temas etmiştir.<sup>144</sup> Şeybânî ise "nasıl olur da Medinelilere 'ashâbu âsâr' denilir?"<sup>145</sup> diyerek bir yerde ashâbu'l-âsâr, bir başka yerde "İbn Şihâb, ehl-i hadîs katında Medine'nin en bilginidir" diyerek bir yerde de "ehl-i hadîs" kavramına temas etmiştir.<sup>146</sup>

Şâfiî, eserlerinde ehl-i Hicâz tabirine yer verdiği gibi ehl-i hadîs kavramına da temas etmekte, fakat görebildiğimiz kadarıyla ilgili kavramları farklı anlamlarda kullanmaktadır. Nitekim Şâfiî, ehl-i Hicaz ve ehl-i Medine kavramını âmm şekilde kullandığı gibi sadece Mâlik'in fıkıh düşüncesi anlamında da kullanmaktadır. Fakat ehl-i hadîs ifadesini rivâyetlerle meşgul olan ve hadîs ilmini meslek edinen muhaddisler bağlamında kullandığı açıktır. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla *er-Risâle* adlı eserde ehl-i hadîs kavramına iki, *el-Ümm* adlı eserde ise otuz küsur yerde temas etmekte ve genelde hadîs kritiği yaparken "lâ yüsbituhu ehlü'l-hadîs" gibi ifadeler içinde yer vermektedir. Diğer bir ifadeyle muhaddislerin böyle bir hadîsi rivâyet etmediklerini veya sahih kabul etmediklerini vurgulamaya çalışır. Bu da Şâfiî'nin söz konusu kavramla bir fıkıh anlayışını kastetmediği, bilakis rivâyetlerle uğraşanları ve hadîsin sahîhini sakîminden ayıran cerh ve tadîl âlimlerini kastettiğini göstermektedir.<sup>147</sup> Şâfiî'nin, birkaç yerde "ehlü'l-âsâr" kavramına da temas ettiği, fakat

<sup>142</sup> Ebû Yusuf, *er-Radd 'alâ Siyeri'l-Evzâî*, s. 21, 41.

<sup>143</sup> Ebû Yusuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), Haydarâbâd 1357/1938, s. 114; *er-Radd 'alâ Siyeri'l-Evzâî*, s. 21; Şeybânî, *Hücce*, I, 101-102. Şeybânî, bazen aynı konuda ehl-i Basra, Ehl-i Medine, Ehl-i Kûfe ve Ehl-i Şâm ifadelerine yer vermektedir (bkz. *Hücce*, IV, 318). Şâfiî de bir yerde ehl-i Mekke'yi de ekleyerek ilgili bölgeleri önemli simalarıyla beraber zikretmektedir (*Ümm*, VIII, 763).

<sup>144</sup> Ebû Yusuf, *Harâc*, s. 24, 35, 106.

<sup>145</sup> Muhammed, *Hücce*, 222.

<sup>146</sup> Mâlik, *Muvatta (Şeybânî rivâyeti)*, (thk. Abdülvahhab Abdüllatîf), Kahire 1414/1994, s. 274.

<sup>147</sup> Rebî'in aktardığına göre kendisi, ashâbu'l-hadîse hitaben "siz eczacı biz ise tabibiz" demiştir (Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Beyrut 1402/1982, X, 23). Fukahânın tabîb, muhaddislerin ise eczacı olduğuna dair ifade, A'meş, Ahmed b. Hanbel ve diğer bazı âlimlere de nisbet edilmiştir (İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Bustî, *es-Sikât*, Dâiretü'l-ma'ârifî'l-Osmâniyye Haydarabad 1393/1973, VIII, 467-468; İbn Asâkir, *Târîhu*

bir önceki kavramdan farklı olarak fikhî görüşler bağlamında da mezkûr kavrama atıfta bulunduğu, bir yerde “ehlü'l-âsâr ve'l-kıyâs”, başka bir yerde ise “ba'du ehli'l-âsâr ve'n-nazar” ifadesine yer verdiği tespit edilmiş ve muhtemelen o, burada hem fıkıh hem de hadis yönü bulunan bazı âlimleri kastetmiştir.

Şâfiî, *Ümm* adlı eserinde “re'y” kelimesine sıkça yer vermekte, fakat ilgili kavramla Kûfe fıkıh anlayışını değil, nassın bulunmadığı yerde sahâbe başta olmak üzere fukahânın ictehadlarını ve yorumlarını kastetmekte ve Şeybânî'nin de ifade ettiği üzere<sup>148</sup> nassın bulunduğu yerde re'ye başvurmayı doğru bulmamaktadır.<sup>149</sup> Şâfiî, mihne sonrasında kaleme alınan pek çok eserin aksine hadîs ve re'yi birbirlerinin mütemmimi şeklinde değerlendirmektedir. Nitekim bir yerde “ehlü'l-ilm fi'l-hadîs ve'r-re'y” tabirine yer verir, yani bahsettiği âlimin hem hadîste hem re'yde âlim olduğunu belirtir. Dolayısıyla re'yin, Şâfiî dönemine kadar henüz hadîsin karşısında konumlandırılmadığı anlaşılmaktadır. Şâfiî, ehl-i re'y ifadesine yer vermiş olsa da hiçbir yerde Hanefîleri veya Iraklı âlimleri kastettiğine dair bir delil ve karine tespit edilmemiştir. Aksine sahâbe döneminden itibaren kullanıldığı gibi onun da “istişare edilen kimseler” veya “ilim adamları” anlamında ilgili kavrama temas ettiği görülür.<sup>150</sup> *Ümm*'ün birkaç yerinde ehlü'l-kıyâs ter kibine de yer verilir, fakat bununla kimi kastettiği net değildir.<sup>151</sup> Ayrıca Şâfiî, eserlerinde re'y ifadesine sıkça yer verdiği gibi kıyâs ve

---

**Medîneti Dimaşk**, (thk. Ali Şîrî), Beyrut, 1419/1998, XXXXI, 334; Zehebî, **Târîhu'l-İslâm**, (thk. Beşşâr Avvâd Marûf), Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003, VIII, 470).

<sup>148</sup> Şeybânî, Mâlik'i tenkit ederken “hadîsler (âsâr) olmasaydı kıyâsa göre hüküm onların görüşü istikametinde olurdu, fakat hadîslerin (âsâr) olduğu yerde kıyâsa başvurulmaz, sadece rivâyetlere boyun eğmek gerekir” demiştir (**Hücce**, I, 204, ayrıca bkz. **Hücce**, I, 316, II, 482).

<sup>149</sup> Şâfiî, **Ümm**, IX, 104, ayrıca bkz. VII, 217, 502, VIII, 593, 599, 758, IX, 104, 148. Re'y kavramının geçtiği yerler incelendiğinde Şâfiî'nin re'y ve ictehadın bağlayıcı olmadığına temas etmeye çalıştığı görülmektedir, bunu da sahâbe dâhil fukahânın ictehadlarının bağlayıcı olmadığına dair fıkıh anlayışını temellendirmek için yaptığı söylenebilir. Schacht, Hanefîlerin Şâfiî tarafından ehl-i re'y diye isimlendirildiklerini iddia etmişse de (Schacht, “Ashâb al-Ra'y”, **The Encyclopedia of Islam**, I, 692) bunu destekleyen herhangi bir ifade tespit edilememiştir. Ayrıca Nasr Hâmîd Ebû Zeyd ve Kırbaşoğlu gibi bazı araştırmacılar, Şâfiî'nin ictehadı kıyâsa indirmediğini iddia etmişlerdir (Nasr, “İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi”, s. 124; Kırbaşoğlu, “Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi”, s. 237). İlk bakışta bu iddia Şâfiî'nin sarfettiği bazı ifadelerle uyumlu gibi gözükse de erken dönemde kullanılan kıyâs kavramıyla fıkıh usulünde terim anlamda kullanılan kıyâsın farklı olması dolayısıyla ciddi bir yanılaşa kapı aralamaktadır (Bkz. **Şâfiî'nin kıyâs Anlayışı**, İSAM, İstanbul 2009, s. 264. Ayrıca bkz. Aybakan, Bilal, **İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 86).

<sup>150</sup> Şâfiî, **Ümm**, VII, 531. Hz. Ömer'e nisbet edilen “Re'y ehli, sünnet düşmanı oldular” şeklindeki ifadelere ihtiyatla yaklaşılması gerekmektedir. Kevserî ise ilgili sözün Nehaî'den de aktarıldığını, fakat onun maksadının Hâricî ve Kaderî gibi bid'at ehli olduğunu belirtir (Kevserî, **a.g.e**, s. 23).

<sup>151</sup> Şâfiî, **a.g.e**, V, 71, VII, 143.

ma'kûl/akıl tabirine de temas eder.<sup>152</sup> Fakat Şâfiî'nin bütün bu kavramları eşanlamlı şekilde kullanıp kullanmadığı net değildir. Ancak Şâfiî'nin, re'y ve kıyâsı farklı anlamlarda kullandığına dair bazı işaretlerin olduğu ve onun, re'y kavramını kıyâsı da kapsayacak şekilde âmm şekilde, bazen de “disipline edilmemiş şahsî görüş” anlamında kullandığı söylenebilir. Nitekim Şâfiî, bir yerde “kıyasa göre değil, re'ye göre böyle demiş olabilirler” diyerek en azından her iki kavramın farklı olduğuna işaret etmiştir.<sup>153</sup>

Sahnûn (v. 240/854), mihne sonrasında *Müdevvene* adlı eserine son halini vermiş olsa da bu kitapta yer alan bilgilerin ve ifadelerin genel itibarıyla Hicri ikinci asırda Esed b. Furât (v. 213/828) tarafından cem edildiği kabul edilir. Dolayısıyla mezkûr eserde yer alan ifadelerin, Hicri ikinci asrın tutumunu yansıttığı söylenebilir. *Müdevvene* adlı eserde tespit edebildiğimiz kadarıyla ehl-i re'y kavramı yer almamakta, fakat aynı anlamda “zû'r-re'y” veya “zî'r-re'y” gibi ifadeler zikredilmekte<sup>154</sup> ve mezkûr ifadeler aynı şekilde “istişare edilen kimseler, hikmet ve fikir sahibi kişiler” anlamında kullanılmaktadır. “Re'y” kavramı ise “re'yî” kalıbıyla yüzlerce, aynı kökten türeyen “erâ” fiili şeklinde ise bin küsur yerde geçmekte ve mezkûr ifade özellikle Mâlik ve İbn Kâsım'ın açıklamaları ve ictehadları bağlamında kullanılmaktadır. Diğer bir ifadeyle bu tabir, Mâlik ve İbn Kâsım'dan aktarılan ifadeler içinde yer almaktadır. Bu da Medine fukahâsının, ilgili kavramı olumlu ve ictehad anlamında kullandığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

<sup>152</sup> Şâfiî, edille-i şeriyeye temas ederken bir yerde “yedullu aleyhi el-aklu ve'l-icmâ” (**a.g.e**, V, 656) diyerek doğrudan “akıl” ifadesine yer verse de genelde “el-ma'kûl” tabirine temas etmekte ve tespit edebildiğimiz kadarıyla ilgili kavramı terimleşmiş kıyâs anlamında veya genel tutarlılık anlamında kullanılmaktadır (**a.g.e**, II, 144, 579, III, 305, 474, 503, 606, IV, 107, IV, 254, 453, 456, 518, V, 154, 155, 277). Zira birçok yerde konunun, “sünnete ve akla” veya “sünnete, esere ve akla” uygun olduğunu belirtmekte, burada “makul” kelimesinden kıyâsı veya genel tutarlılığı kastettiği anlaşılmaktadır (bkz. **a.g.e**, III, 305, IV, 453), fakat bazı yerlerde edille-i şeriyeye atıfta bulunurken her iki kavrama da temas ederek “el-kıyas ve'l-ma'kûl” veya “el-ma'kûl ve'l-kıyâs” ifadesine yer vermektedir (**a.g.e**, IV, 137, 254, 456, 518, V, 154, VI, 404, VII, 609, VIII, 75, 346, 571). “Atıf muğayereti gerektirir” kuralından hareketle kıyâsın haricinde başka bir şeyi kastettiği akla gelse de ilgili ifadeyi atf-ı tefsîre yorumlamak da mümkündür. Bazı yerlerde kullandığı ifadelerden hareketle ilgili kavramdan kıyâstan daha âmm bir anlamı kastettiği anlaşılmaktadır. Zira bir yerde “el-kıyâs ale's-sünne ve'l-ma'kûl”, bir yerde “el-haberü'l-lâzim, evi'l-kıyâs aleyh, evi'l-ma'kûl” ifadesine yer verdiği görülmektedir (**a.g.e**, IX, 107, IV, 254). Bu gibi yerlerde kıyâs kavramını terimleşmiş anlamda kullandığı, ma'kul kelimesiyle ise genel tutarlılık veya akla uygunluk anlamını kastettiği söylenebilir.

<sup>153</sup> Şâfiî, **a.g.e**, IX, 30, “Re'y” kavramı için ayrıca bkz. **a.g.e**, III, 238, VII, 502, VIII, 593, 599, 758, IX, 104, 304. Şâfiî'nin delile dayanmayan görüşleri istihsân kavramıyla karşıladığı ve onun eserlerinde yer alan ilgili kavramın, usûl eserlerinde zikredilen istihsânla pek ilgili olmadığı söylenebilir (**Risâle**, s. 495).

<sup>154</sup> Sahnûn, **a.g.e**, II, 105, 106, 108, 109, 113, 119, IV, 486.

Hâsılı Hicri ikinci asırda telif edilen eserlerde ehl-i re'y ve ehl-i hadîs kavramları etrafında kümelenen âlimlerin söz konusu olmadığı, aksine Hicaz bölgesinin büyük fakîhi Mâlik'in dahi re'y kavramına olumlu anlamda fikhî görüş anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.<sup>155</sup> Fakat yaygın kanaate uygun şekilde Hicaz bölgesinin, hadîs rivâyeti hususunda ön planda olduğu Şeybânî'nin ifadelerinde de yer almaktadır.<sup>156</sup> Bu dönemde re'y, "ictihad faaliyeti", ehl-i re'y "istişare edilen kimseler" anlamına gelirken ehl-i hadîs kavramı -az kullanılmış olsa da- "meslek olarak hadîs ilmiyle ve rivâyetiyle ilgilenenler" hakkında kullanılmıştır.

## 2. Mihne Sonrası

Hicri üçüncü asırda, özellikle mihne olayının<sup>157</sup> başlangıcından itibaren hem ehl-i hadîs hem ehl-i re'y kavramı yaygın şekilde kullanılmaya başlamıştır.<sup>158</sup> Nitekim tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefîleri kastederek ehl-i re'y kavramına yer veren ilk kişi Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'dır.<sup>159</sup> *Ümm, Muvatta, Asl, Hücce* ve *Harâc* gibi Hicri ikinci asırda kaleme alınan eserlerde ilgili kavrama bu anlamda neredeyse hiç yer verilmemiş olması, fakat mihne döneminde yaşayan Ebû Ubeyd'in (v. 224/838) eserlerinde bu tür onlarca ifadenin yer alması, söz konusu kavramın Ebû Hanîfe ve takipçileri için kullanılmaya başladığı tarih hakkında ipucu vermektedir.<sup>160</sup> Fakat buna rağmen onun, ehl-i hadîs kavramını, ehl-i re'y karşısında kullandığına dair net bir örnek tespit edilememiştir. Ebû Ubeyd, ehl-i hadîs tabirini hadîslerin sahîhini sakîminden ayıran kişiler anlamında kullansa da bazen fikhî meseleler bağlamında

<sup>155</sup> Mâlik, "Talâk", 19, "Ukûl", 8.

<sup>156</sup> Şeybânî, *Hücce*, I, 68.

<sup>157</sup> Mihne hakkında bkz. İbn Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyetü'l-kübrâ*, (thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî ve Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, y.y., II, 37 vd. Dönemin en önemli muhaddislerinden Yahya b. Ma'în ve Ali b. Medîni gibilerinin dahi mihne döneminde dik durmadığı ve korkudan Kur'ân'ın mahluk olduğunu kabul ettikleri, Şâfiî'den sonra fıkıh halkasına hocalık eden Buveytî'nin de hapiste zincirlenmiş halde öldüğü veya öldürüldüğü belirtilmektedir ( *a.g.e*, II, 165).

<sup>158</sup> Salim Ögüt, her ne kadar Hicri ikinci asırdan itibaren yaygın şekilde fukahânın ehl-i re'y ve ehl-i hadîs olarak anılmaya başladığını iddia etmiş olsa da ("Ehl-i Hadis", *DİA*, İstanbul 1994,.X, 508) bunun en azından Hicri ikinci asırda kaleme alınan eserlerden hareketle karşılığını bulmak pek kolay değildir.

<sup>159</sup> Ashâbu'r-re'y için bkz. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *et-Tahûr*, (thk. Meşhûr Hasan Mahmûd), Mektebetü's-sahâbe, Cidde 1414/1994, s. 201, 226, 234, 263, 286, 316, 321, 354, 362. Ehlü'r-re'y için bkz. *a.g.e*, s. 200, 242, 245, 250, 282, 289, 357. Ehl-i hadîs kavramı için bkz. *a.g.e*, s. 150, 233, 238.

<sup>160</sup> Mihneden önce vefat eden Abdurrezzak'ın, *Musannef* adlı eserinde Ebû Hanîfe'den aktarılan onlarca hadîse yer verirken mihne döneminde yaşayan İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye itiraz mahiyetinde bir bölüme yer vermesi kanaatimizce mihne olayının tesiriyle ilgilidir.

da bu kavrama yer verir.<sup>161</sup> Ebû Ubeyd'e nisbet edilen *et-Tahûr* adlı eserin tamamının bizzat kendisi tarafından kaleme alındığına dair bazı şüpheler söz konusudur. Zira eserdeki bilgiler genelde Ebû Ubeyd'in öğrencisi Muhammed b. Yahyâ el-Mervezî isnâdıyla aktarılmış olsa da bazı isnâdlarda Ebû Ubeyd'in isminin yer almadığı görülür.<sup>162</sup> Dolayısıyla ilgili eserin doğrudan Ebû Ubeyd tarafından telif edilmediği tartışmaya açıktır.

İbn Sa'd (v. 230/845), *Tabakât* adlı eserinde "ehl-i re'y" terkiibini halen "istişare edilen kimseler" anlamında olumlu şekilde kullansa da Kûfelilerin re'yde mâhir olduklarına da temas eder.<sup>163</sup> Yahya b. Ma'în (v. 233/848), *Târîh* adlı eserinde Kûfe ehlinen bahsederken Ebû Yusuf'un, Ebû Hanîfe'den duyduğu her şeyi yazmaya çalıştığını, Ebû Hanîfe'nin de "Ben bu gün bir re'y serd ederim, (belki) yarın terk ederim veya yarın bir re'y bildiririm, fakat ertesi gün terk ederim" dediğini aktarmaktadır.<sup>164</sup> Bu rivâyette de Ebû Hanîfe'nin söz konusu kavramı olumlu şekilde "yorum, değerlendirme ve ictihad" anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.

Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) muhtemelen ders notlarından teşekkül eden, fakat öğrencileri tarafından derlenen *Mesâil* adlı eserlerde, ashâb-i re'y ve ehl-i hadîs kavramlarına sıkça yer verildiği görülür. Nitekim İbn Mübârek (v. 181/797) hakkında "huve yezhebu fî hâzâ ilâ kavli ashâbi'r-re'y" denilir.<sup>165</sup> Diğer bir ifadeyle hadîs yönü baskın olan İbn Mübârek'in, re'y ehlinen olmasa da bu meselede onlarla hemfikir olduğu belirtilir. Ayrıca cariyelerle ilgili bir konuda "hâzihi hîletun vada'ahâ ashâbü'r-re'y (Bu, re'y ehlinin vaz ettiği hile-i şeriyedir)"<sup>166</sup> ifadesine yer verir.<sup>167</sup> Bir başka

<sup>161</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ebû Ubeyd, **Tahûr** kitabında ikisi hadîsin isnâdı, bir yerde ise fikhî konu bağlamında ehl-i hadîs kavramına yer verir. Ayrıca fıkıh bağlamında ehlü'l-eser tabiri geçer (s. 233, 245, 258, 356).

<sup>162</sup> Örneğin eserde yer alan altı, yedi, sekiz ve dokuz numaralı hadîslerin isnâdında Ebû Ubeyd ismi yer almamakta ve Ebû Ubeyd'in öğrencisi Mervezî, farklı hocaları vasıtasıyla bazı bilgiler aktarmaktadır.

<sup>163</sup> İbn Sa'd, **a.g.e.**, VI, 368. Zira Ebû Hanîfe'den bahsederken onun hakkında "sâhibu re'yin" der (İbn Sa'd, **a.g.e.**, VI, 368), fakat hangi anlamda kullandığını belirtmez. Ancak Ebû Yusuf'tan bahsederken "ğalebe aleyhi'r-re'yü ve cefâ el-hadîse" der (İbn Sa'd, **a.g.e.**, VII, 330). Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî hakkında ise "nazara fi'r-re'yi fe ğalebe 'aleyhi ve 'urife bih" ifadesini kullanmakta, akabinde de "semi'û minhu el-hadîse ve'r-re'ye" (İbn Sa'd, **a.g.e.**, VII, 336) diyerek re'yden maksadın nakli bilginin haricinde bulunan fikhî yorumlar ve açıklamalar olduğuna işaret eder. Aynı dönemde yaşayan Muhammed b. Sellâm el-Cumahî ise Ebû'l-Esved ed-Düelî'den bahsederken "ve kâne Aleviyye'r-re'y" diyerek (Muhammed b. Sellâm, **Tabakâtü fuhûli's-su'arâ**, (thk. Mahmûd M. Şâkir), Dârü'l-Medenî, Cidde t.y, I, 12) re'y kelimesinin sözlük anlamına veya kelimî yönüne vurgu yapmaktadır.

<sup>164</sup> Yahya b. Ma'în, **a.g.e.**, III, 504.

<sup>165</sup> Ahmed, **Mesâil** (Ebû Dâvud rivâyeti), s. 83.

<sup>166</sup> Ahmed, **a.g.e.**, s. 234.

<sup>167</sup> Bir başka yerde aynı şekilde hile-i şeriyeyi onlara nisbet etmiştir ( **a.g.e.**, s. 234).

yerde “soru sorulacaksa ashâbu'l-hadîse sorulmalıdır, zayıf hadîs dahi Ebû Hanîfe'nin re'yinden daha hayırlıdır” denilir.<sup>168</sup> Ahmed b. Hanbel, İbn Uyeyne'den (v. 198/814) aktardığı bir rivâyette “re'y ashâbı üçtür; Basra'da Osman (el-Bettî) (v. 143/760), Medine'de Rebîa (v. 136/753), Kûfe'de Ebû Hanîfe (v. 150/767)” diyerek<sup>169</sup> en azından Hicri ikinci asırda kimi kastettikleri hususunda önemli bir açıklamaya yer verir. Ahmed, devamında re'ye bulaşmış herkesi tenkit ederek ne Mâlik'in ne bir başkasının re'yinden hoşlandığını belirtmekte, ardından soru soran birine “Süfyân'ın *Câmi'* adlı eserini bırak, eserlerle/hadîslerle meşgul ol” şeklinde tavsiyede bulunmakta ve “re'ye dair görüşlerimin yazılmasından hoşlanmıyorum” diyerek re'y karşısındaki tavrını net şekilde ortaya koymaktadır.<sup>170</sup>

*Mesâil*'in “mâ nehâ 'anhu min vad'î'l-kütüb ve'l-füyâ ve gayrihi” alt-başlığında sarfedilen cümleler, Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) düşünce yapısını daha da netleştirmektedir. Zira bu alt-başlıkta Ebû Hanîfe (v. 150/767), Ebû Yusuf (v. 182/798), Muhammed b. Hasan (v. 189/805), Mâlik (v. 179/795), Şâfiî (v. 204/820) ve Ebû Sevr'in (v. 240/854) fıkıh kitabı yazarak bid'ate düştüklerini ve bu tarz kitap yazarların Hz. Peygamber'in hadîslerini terk ettiğini ifade eder. Ayrıca rivâyetler daha baskın olmasına rağmen Mâlik'in *Muvatta* ve Süfyân'ın (v. 161/778) *Câmi'* adlı eseri hakkında dahi katı bir tutum sergilediği dikkatten kaçmaz.<sup>171</sup> *Mesâil*'de yer alan bu bilgilerle uyum arzeden İbn Receb'in şu açıklaması, bu dönemde tenkit edilen re'yden maksadın ne olduğunu daha net ortaya koymaktadır:

Ahmed, *Muvatta*'ın hadislerinin ve eserlerinin Mâlik'e ait re'ylere tecrid edilmesi gerektiğini emretmiş ve hadislerle beraber onları tefsir ve şerh eden açıklamaların bulunmasını dahi hoş karşılamamıştır.<sup>172</sup>

<sup>168</sup> Ahmed b. Hanbel, **Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel** (Sâlih rivâyeti), ed-Dâru'l-ilmîyye Delhî/Hindistan 1408/1988, s. 438.

<sup>169</sup> Ahmed, **Mesâil** (Ebû Dâvud rivâyeti), s. 367.

<sup>170</sup> **a.g.e.**, s. 367.

<sup>171</sup> Ahmed b. Hanbel, **Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel (oğlu Abdullah rivâyeti)**, (thk. Züheyr Şâvîş), Beyrut 1401/1981, s. 437; İbn Ebî Ya'lâ, **a.g.e.**, II, 79. Ayrıca Ahmed b. Hanbel, nifas kanından bahsederken ehl-i hadîse göre çoğunun kırk, Medine ehline göre çoğunun altmış olduğunu belirtir ( **a.g.e.**, I, 236), diğer bir ifadeyle ehl-i hadîs kavramını dar anlamda kullanıp Mâlik ve Şâfiî'yi (zira o da bu hususta Mâlik'le hemfikirdir) dışarıda bırakır. Yine Yahya b. Sa'îd el-Kattân'dan (v. 198/813) aktardığı bir rivâyetten hareketle kendilerini, Kûfe, Medine ve Mekke ehlinde farklı gördükleri anlaşılmaktadır ( **a.g.e.**, s. 449). Ayrıca pek çok konuda “Medine ehli böyle düşünür, fakat biz farklı düşünürüz” ifadesine yer vermesi aynı hususu desteklemektedir (Ahmed, **Mesâil** (Ebû Dâvud rivâyeti), s. 268; Ahmed, **Mesâil** (Sâlih rivâyeti), II, 255, III, 175).

<sup>172</sup> İbn Receb, **a.g.e.**, I, 345. Ahmed b. Hanbel'in yakın dostlarından ve ehl-i hadîsin pirlilerinden kabul edilen İshak b. Râhûye'nin de Şâfiî'nin eserlerinin rivâyetini hoş karşılamadığı aktarılmıştır (Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, X, 70,

Sonuç olarak Ahmed b. Hanbel döneminde ehl-i hadîs diyebileceğimiz müstakil bir fıkıh topluluğunun ortaya çıktığı söylenebilir. Zira Ahmed'in başka bir sözünden anlaşıldığı üzere Hicri ikinci asırda Irak bölgesinde yaşayan muhaddisler, hoşnut olmasalar da fıkıh hususunda Ebû Hanîfe'ye bağlıydılar.<sup>173</sup> Fakat mihne sonrasında sadece Ebû Hanîfe'yle değil Şâfiî gibi âlimlerle de aralarına mesafe koymuş ve bir bütün olarak eserlerde, fukahâya ait yorumlardan kaçınılması gerektiğini savunmuştur.

İclî (v. 261/875), *Sikât* adlı eserinde İbn Ebî Leylâ (v. 148/765) hakkında "kâne fakîhen müftiyen bi'r-re'yi" diyerek<sup>174</sup> re'yin sadece Ebû Hanîfe'nin ders halkasından ibaret olmadığını ve İbn Ebî Leylâ'nın da re'ye göre fetva verdiğini belirterek önemli bir hususa temas eder. Buhârî, *Kurretü'l-'ayneyn bi ref'i'l-yedeyn fi's-salât* adlı eserinde iki yerde "re'y ehli" ifadesine yer verir.<sup>175</sup> Müslim (v. 261/875), *el-Künâ ve'l-esmâ* adlı eserinde Ebû Hanîfe'den bahsederken "sâhibu re'yin ve muttaribü'l-hadîs" ifadesine<sup>176</sup> yer vererek re'yi, hadîs karşıtlığı üzerinden ele alır. Müslim, "ehl-i hadîs" kavramını ise olumlu anlamda kullanır ve *el-Câmi'u's-Sahîh* adlı eserin mukaddimesinde bu ekolün öncülerinin Malik b. Enes ve benzeri âlimler olduğunu belirtir.<sup>177</sup> Tirmizî (v. 279/892), *Sünen* adlı eserinde ilgili kavramları zikreder ve onun, ehl-i hadîs kavramını genelde Şâfiî'nin kullandığı gibi hadîs rivâyetiyle ilgilenen ve hadîs kritiği yapan kimseler anlamında, fakat bazen fıkıh bağlamında kullandığı görülür.<sup>178</sup> Tirmizî'nin, iki yerde Kûfe fukahâsı için ehl-i re'y ifadesine temas ettiği görülür.<sup>179</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (v. 290/903), *es-Sünne* adlı eserinde ashâbu'r-re'y'in, namaz, zekât ve farzların imandan olmadığını iddia ederek Allah'a iftira attıklarından bahseder. Diğer bir ifadeyle o, re'y ehlini kelimâ bağlamında ve Mürcie ekolü hakkında kullanır.<sup>180</sup>

<sup>173</sup> İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 203; Beyhakî, *Menâkibu's-Şâfiî*, (thk. Seyyid Ahmed), Kâhire, t.y., I, 224, 225. Mervezî ve İbn Münzir'in eserlerinde de ehl-i hadîsin bağımsız bir fıkıh ekolü olarak ele alındığı görülür (Mervezî, Muhammed b. Nasr, *İhtilâfu'l-fukahâ*, (thk. M. Tâhir Hakîm), Riyâd 1420/2000, s. 193, 225, İbn Münzir, *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ ve'l-ihtilâf*, (thk. Ebû Hammâd Sagîr Ahmed b. Muhammed Hanîf), Dâru Tayyibe, Riyâd 1405/1985, I, 301, V, 53, 306, II, 261).

<sup>174</sup> İclî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Abdullah, *Târîhu's-Sikât*, Dâru'l-Bâz, 1405/1984, s. 408.

<sup>175</sup> Buhârî, *Kurretü'l-'ayneyn bi ref'i'l-yedeyn fi's-salât*, (Ahmed Şerîf), Dâru'l-Erkam, Kuveyt 1404/1983, s. 54-55.

<sup>176</sup> Müslim, *el-Künâ ve'l-esmâ*, (thk. Abdürrahim M. Ahmed), 1404/1984, I, 276.

<sup>177</sup> Müslim, "Mukaddime", 7.

<sup>178</sup> Tirmizî, "Tahâret", 7, 8, 22, 39, 40, 43, 44, 62, 65.

<sup>179</sup> Tirmizî, "Hac", 67, "Nikâh", 28.

<sup>180</sup> Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, (thk. Muhammed b. Sa'îd el-Kahtânî), Dâru İbni'l-Kayyim, 1406/1986, I, 374.



Yakûb el-Fesevî (v. 277/890) *el-Ma'rifetu ve't-Târîh* adlı eserinde “Mâ câe fî'l-Kûfe ve Ebî Hanîfe Numân b. Sâbit ve ashâbihi ve'l-A'meş ve ğayrihi” alt-başlığında Kûfe ile ilgili olumsuz pek çok rivâyete yer verir ve satır aralarında oranın Harûriyye ve Mevâlinin merkezi olduğunu belirtir.<sup>181</sup> Bir başka yerde Ebû Yusuf'tan alıntı yaparak re'y ehlinin, “hevasına uyanlar ve re'yi zayıf olan kimseler” olduğunu belirttiği görülür.<sup>182</sup> Diğer bir ifadeyle Ebû Yusuf'un da re'y ehline karşı olduğuna dair bir izlenim verilmeye çalışılır. Nitekim bazı eserlerde, Kûfe fukahâsı içinde hadîs ehline en yakın kişinin Ebû Yusuf olduğu belirtilir.<sup>183</sup>

Tahâvî (v. 321/933), *Şerhu müşkili'l-âsâr* adlı eserinde ehl-i hadîs kavramını meslek olarak hadîsle ilgilenenler anlamında kullanmakta<sup>184</sup>, fakat ehl-i re'y tabirine görebildiğimiz kadarıyla yer vermemektedir. Ancak bir alt-başlıkta re'y kavramı hakkında kullanılan rivâyetleri ele almış ve re'yi; zemmedilen ve edilmeyen diye ikiye ayırmış, zemmedilen re'yin, İbrahim b. Uleyye (v. 218/833) gibi bu hususta aşırı gidenlerin re'yi olduğunu, yoksa icthâd anlamında kullanılan re'yin Hz. Peygamber'in bir hadîsinde medh edildiğini ifade eder.<sup>185</sup>

Hadîşçilik yönüyle ün yapmış Ebû Bekr el-İsmâilî (v. 371/982) *İ'tikâdu ehli'l-hadîs* adlı eserinde ehl-i hadîsin itikadını ele almış ve mezkûr eserde ilgili kavramı ehl-i sünnet ve fırka-i nâciye anlamında kullanmıştır.<sup>186</sup> Sâbûnî (v. 449/1057) de *Akîdetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs* adlı eserinde Ebû Bekr el-İsmâilî'ye yakın şekilde inanç esaslarına dair konuları ele almıştır.<sup>187</sup>

<sup>181</sup> Yakûb el-Fesevî, *el-Ma'rifetu ve't-Târîh*, (thk. Ekrem Diyâ el-Ömerî), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1401/1981, II, 746.

<sup>182</sup> Fesevî, *a.g.e.*, III, 399.

<sup>183</sup> Yahya b. Ma'în, *Târîh* adlı eserinde Ebû Yusuf hakkında “yemîlü ilâ ashâbi'l-hadîs (ashâbü'l-hadîse yakındı” der (IV, 474); Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IV, 1021; *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIII, 358.

<sup>184</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, (thk. Şu'ayb el-Arnaût), Müessesetü'r-risâle, 1415/1994, XIII, I, 256, II, 261, 266, V, 186;

<sup>185</sup> Tahâvî, *a.g.e.*, XIII, 39-40

<sup>186</sup> Ebû Bekr el-İsmâilî, *İ'tikâdu ehli'l-hadîs*, (thk. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hamîs), Şârîka, 1416/1995, s. 34. İsmâilî'nin, Hicri ilk üç asırda yaygın şekilde kabul edilen selef anlayışına bağlı biri olduğu ve ehl-i hadîsi de bu anlamda kullandığı anlaşılmaktadır.

<sup>187</sup> Zira müellif, Abdullah b. Mübârek, İshak b. Râhûye (Sâbûnî, Ebû Osman İsmail b. Avdirrahmân, *Akîdetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs*, Dâru'l-Âsima Riyad 1419/1998, s. 196, 197), Ebû Hanîfe (s. 222), oğlu Hammâd (s. 234), Fudayl b. İyâz (s. 235), Mâlik (s. 244), Şâfî (s. 245), Süfyân es-Sevrî ve Evzâî gibi Hicri ilk üç asırda yaşamış âlimlerden yaptığı nakillerle selefînin inanç konularını ele almış ve ehl-i hadîs kavramını da özellikle Hicri ilk üç asırda yaşayan ehl-i sünnet/sevâdü'l-a'zâm ve onların takipçileri hakkında kullanmıştır (Ayrıca bkz. *a.g.e.*, s. 160, 162, 305, 308-315). Hicri ilk üç asırda yaşayan sevâdü'l-a'zâmın, inanç konularında ehl-i hadîse nisbet edildiği söylenebilir. Nitekim Eş'arî'nin de eserlerinde ashâbu'l-hadîsi, ehl-i sünnet anlamında kullandığı bilinmektedir (Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafü'l-musallîn* (tsh. Hellmut Ritter), Almanya 1400/1980, s. 5, 290, 211).

Hicri beşinci asırda yaşayan Hatîb el-Bağdâdî (v. 463/1071) ve İbn Abdilber'in (v. 463/1071) eserlerinde ise ehl-i re'y kavramı Ebû Hanîfe'nin fıkıh halkası için kullanıldığı gibi bid'at ehli kelam ekolleri hakkında da kullanılmıştır. Fakat İbn Abdilber'in *Câmi'ü beyâni'l-ilm ve fadlihi* ve Hatîb'in *el-Fakîh ve'l-mutefakkîh* adlı eserlerinden hareketle mezkûr kavramlar incelendiğinde ehl-i re'yin sahâbe döneminden itibaren bid'at ehli ve hadîs karşıtlığı anlamında kullanıldığını savunmak<sup>188</sup> mümkündür. Özellikle Hz. Ömer'in, ehl-i re'y kavramını sünnet düşmanlığı bağlamında kullandığı birçok eserde aktarılagelmiştir.<sup>189</sup> Ancak daha önce ifade edildiği üzere rivâyetlerde yer alan bu tür kavramların selef dönemine nisbet edilmesine ihtiyatla yaklaşılması gerekmektedir.<sup>190</sup>

## B. BAZI ÂLİMLERİN EHL-İ RE'Y VE EHL-İ HADİS AYRIMINA DAİR TASNİFLERİ

Hicri üçüncü asırdan itibaren birçok araştırmacı, erken dönemde kullanılan ehl-i re'y ve ehl-i hadîs kavramı hakkında incelemelerde bulunmuştur. Biz de öncelikle klasik âlimlerden İbn Kuteybe (v. 276/889), Eş'arî (v. 324/935), Makdisî (v. 381/991),

<sup>188</sup> İbn Abdilber, *Câmi'ü beyâni'l-ilm ve fadlihi*, II, 1041-1042; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mutefakkîh*, I, 452-453, II, 162.

<sup>189</sup> İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III, 801; Dârekutnî, *Sünen*, V, 256; İbn Abdilber, *Câmi'*, II, 1041-1042; Hatîb, *a.g.e.*, I, 452-453, II, 162.

<sup>190</sup> İlk dönemde ehl-i hadîs veya ashâbu'l-hadîs adıyla telif edilmiş başka eserler de bulunmaktadır. Nitekim Ebû Bekr el-Berdîcî'nin (v. 301/914) *Tabakâtü'l-esmâi'l-müfrede mine's-sahâbe ve't-tâbiîn ve ashâbi'l-hadîs* adlı eseri vardır. Berdîcî mezkûr eserinde sahâbe başta olmak üzere râvîlerin nereli olduklarına ve kimden rivâyette bulduklarına (ricâl ilmine) dair bilgilere yer vermiş ve ilgili kavramı dar anlamda hadîsi meslek edinen râvîler hakkında kullanmıştır. Ebû Ahmed Hâkim'in (v. 378) *Şi'ârü ashâbi'l-hadîs* adıyla kaleme aldığı eserinde ilgili kavramı hangi anlamda kullandığına dair bir bilgi vermemiş olsa da kelâmî ve fikhî bazı konuları yoruma yer vermeyerek sadece rivâyet merkezli ele almıştır. Ayrıca Hatîb el-Bağdâdî'nin (v. 463/1071) *Şerefu ashâbi'l-hadîs* ve *Nesâihetü ehli'l-hadîs*, Sem'ânî'nin (v. 489/1096) *el-İntisâr li-ashâbi'l-hadîs* adıyla eserleri bulunmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî'nin mezkûr eserinde ashâbu'l-hadîsi, Mutezile gibi bid'at ehli ekollerin karşısında zikrettiği söylenebilir. Zira bizzat kendisi, eserin mukaddimesinde kelamcı ve ehl-i sünnete mensup olmayan birinin, ashâbu'l-hadîsi tahkîr ettiğini belirtmektedir, eserini de ona cevap mahiyetinde kaleme aldığı anlaşılmaktadır (Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu ashâbi'l-hadîs*, (thk. M. Said Hatiboğlu), Ankara 1972, s. 3-4. Eserin onuncu sayfasında ashâbu'l-hadîsin, açıkça Mutezile, Râfizî, Cehmiyye, Mürcie ve ehl-i re'yin karşısında kullanıldığı görülmektedir. Fakat her zaman aynı bağlamda ilgili kavrama yer vermemiştir. Nitekim bazen fırka-i nâciye/ehl-i sünnet anlamında kullanırken bazen de teknik anlamda hadîsi meslek edinenler anlamında kullanmıştır. Ancak Hatîb'in, mezkûr eseri özellikle hadîsi meslek edinen râvîler ve cerh-tadille uğraşan âlimleri savunma maksadıyla telif ettiği söylenebilir. Sem'ânî de eserinin başında kelamcı ve ehl-i re'ye mensup bazı kişilerin ashâbu'l-hadîsi zemmettiğini belirtmiştir. O da bazen ehl-i sünnete yakın bir anlamda ilgili kavrama yer verirken (Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed el-Mervezî, *el-İntisâr li-ashâbi'l-hadîs*, (thk. Muhammed b. Hüseyin), Suûd 1417/1996, s. 44), bazen de mezkûr kavramı, teknik anlamda hadîsle meşgul olanlar hakkında kullanmıştır. Fakat eserin genel muhtevası dikkate alındığında konuların, kelam karşıtlığı üzerine bina edildiği söylenebilir.

İbnü'n-Nedîm (v. 385/995), Şehristânî (v. 548/1153) ve İbn Haldûn'un (v. 808/1406) konuyla ilgili açıklamalarını eleştirel şekilde inceleyecek, akabinde bu kavramları yeni bir bakış açısıyla ele almaya çalışacağız.

İbn Kuteybe'nin, ehl-i hadîs ve ehl-i re'y hakkında uzun liste veren ilk kişi olduğu söylenebilir. Zira görebildiğimiz kadarıyla onun dönemine kadar ehl-i re'y ve ehl-i hadîse dair isim listesi veren bir âlim söz konusu değildir. Dilbilimci İbn Kuteybe, âlimleri tasnîf ederken İbn Ebî Leylâ'yı (v. 148/765), Ebû Hanîfe'yi (v. 150/768), Rebîatü'r-rey'i (v. 136/753), Züfer'i (v. 158/775), Evzaî'yi (v. 157/774), Süfyân es-Sevrî'yi (v. 161/778), Mâlik'i (v. 179/795), Ebû Yusuf'u (v. 182/798) ve Muhammed b. Hasan'ı (v. 189/805) ehl-i re'y içinde zikretmektedir.<sup>191</sup> Ashâbü'l-hadîs için ise uzun bir liste vermekte ve bu listede Şu'be (v. 160/776), Hammâd b. Zeyd (v. 179/795), Hammâd b. Seleme (v. 167/784), Ebû Avâne (v. 176/792), İbn Lehî'a (v. 174/790), Leys b. Sa'd (v. 175/791), Ma'mer b. Râşid (v. 153/770), Süfyân b. Uyeyne (v. 198/814), İsmail b. Uleyye (v. 193/809), Vekî b. Cerrâh (v. 197/812), Fudayl b. İyâz (v. 187/803), Abdullah b. Mübârek (v. 181/797), Abdurrahman b. Mehdî (v. 198/813), Yahya b. Sa'îd el-Kattân (v. 198/813), Dâvud et-Tâî (v. 165/781), Yezid b. Harun (v. 206/821), Vâkîdî (v. 207/823), Abdürrezzâk b. Hemmâm (v. 211/826), Ebû Dâvud et-Tayâlisî (v. 204/819), Bişr el-Hâfî (v. 227/841) ve Humeydî (v. 219/834) gibi isimleri zikretmektedir.

İbn Kuteybe'nin isim listesi incelendiğinde kabaca fukahâyı ehl-i re'y, meslek olarak rivâyet ilmiyle ilgilenenleri ise ehl-i hadîs kavramı altında ele aldığı söylenebilir. Ancak bu bakış açısıyla Leys b. Sa'd'ın re'y taraftarları içinde zikredilmesi daha uygun olabilirdi. Ayrıca İbn Kuteybe'nin, pek çok ismi zikretmesine rağmen Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in ismine yer vermemiş olması ilginç bir ayrıntı olarak değerlendirilebilir. Fakat İbn Kuteybe'nin bu tasnîfi göz önüne alındığında ona göre Şâfiî'nin ehl-i re'y, Ahmed'in ise ehl-i hadîsten kabul edileceği söylenebilir. İbn Kuteybe, *Me'ârif* adlı eserinde böyle bir yöntem takip etmesine rağmen *Garîbü'l-hadîs* adlı eserinde ashâbu'r-re'y kavramını görebildiğimiz kadarıyla Ebû Hanîfe ve ashâbı hakkında kullanmıştır.<sup>192</sup> Dolayısıyla İbn Kuteybe'nin konu hakkındaki görüşünün net olmadığı söylenebileceği gibi zamanla değişime uğradığı da söylenebilir.

<sup>191</sup> İbn Kuteybe, *Me'ârif*, s. 494-500.

<sup>192</sup> İbn Kuteybe, *Garîbü'l-hadîs*, (thk. Abdullah el-Cebûrî), Bağdad 1397/1976, II, 628, 655

Mihne olayını<sup>193</sup> müteakip pek çok muhaddisin, inanç konularında Mutezile başta olmak üzere ehl-i bid'at fırkalarına karşı *Kitâbu's-sünne* adıyla reddiyeler yazdığı bilinmektedir.<sup>194</sup> Bu reddiyeler, ehl-i hadîsin, Mutezile'ye karşı ehl-i sünnetin sözcüleri haline gelmesine vesile olmuştur.<sup>195</sup> Nitekim Hicri dördüncü asrın başlarında kırk yaşına kadar Mutezilî ve akli ilimlerle meşgul olan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (v. 324/935) gibi birinin, Ahmed b. Hanbel'in ve hadîs imamlarının (eimmetü'l-hadîs) mezhebi üzere olduğuna dair ifadesi,<sup>196</sup> dönemin algısını göstermesi açısından büyük önemi haizdir. Eş'arî'nin, *Makâlât* adlı eserinde "kavlu ashâbi'l-hadîs ve ehli's-sünne" alt-başlığına yer verdiği<sup>197</sup> ve her iki kavramı beraber zikrettiği görülür. Ayrıca "zikrû'l-ihtilâf" alt-başlığında Müslümanların on ayrı fırkaya bölündüğünü, bunların Şîa, Havâric, Mürcie, Mutezile, Cehmiyye, Dirâriyye, Hüseyniyye, Bekriyye, Âmme/Ashâbu'l-hadîs ve Kilâbiyye olduğunu belirtir.<sup>198</sup> Dikkatli incelendiğinde Eş'arî'nin kelimine uygun bir tasnif yaptığı, ehl-i hadîs ve ehl-i sünnet kavramını eşanlamli şekilde kullandığı, ehl-i re'y ekolüne yer vermese de Ebû Hanîfe'yi Mürcie fırkası içinde ele aldığı görülür.<sup>199</sup> Hârizmî (v. 387/997) de İslam mezheplerini, Mutezile, Havâric, ashâbü'l-hadîs, Cebriyye, Müşebbihe, Mürcie ve Şîa diye yedi ayrı sınıfa ayırmış, üçüncü sırada yer verdiği ehl-i hadîsi de kendi içinde Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirîler diye dörde ayırmış, re'y ehlini sadece Ebû Hanîfe'nin ashâbına hasretmiş ve onları da Mürcie ekolünün altında zikretmiştir.<sup>200</sup> Eş'arî'nin ve Hârizmî'nin bu tasniflerinden hareketle, Mâlikî, Şâfiî'yi ve Ahmed'i ehli hadîs içinde zikretmeye gayret eden kimselerin, ilgili kavramı ehl-i sünnet anlamında kullandıkları söylenebilir.

<sup>193</sup> Mihne ile ilgili bkz. Hayrettin Yücesoy, "Mihne", **DİA**, İstanbul 2005, XXX, 27; Akoğlu, Muharrem, **Mihne Sürecinde Mutezile**, İz Yayıncılık, İstanbul 2006; **Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi**, (Ed. M. Mahfuz Söylemez), Ankara Okulları, 2012; Özafşar, **İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı**, Otto, Ankara 2015. Özafşar, hadîs ehlinin, devleti tehdit edecek derece güçlenmesi dolayısıyla mihnenin gerçekleştirildiğini iddia etmektedir (Detaylı bilgi için bkz. Özafşar, **a.g.e**, s. 31-62). Fakat kanaatimizce bunu destekleyecek yeterli delil bulunmamaktadır.

<sup>194</sup> *Kitâbu's-sünne* literatürü ve ortaya çıkış tarihi için bkz. Selahattin Yücel, **Hadis Literatüründe Kitâbu's-sünne Geleneği**, Mizan Yayınevi, İstanbul 2014.

<sup>195</sup> Detaylı bilgi için bkz. Osman ed-Dârimî, **Nakdû'l-İmâm Ebî Saîd Osman alâ'l-Merîsi**, (Reşîd b. Hasan el-Almaî), Mektebetü'r-rüşd 1418/1998.

<sup>196</sup> Eş'arî, **el-İbâne 'an usûli'd-diyâne**, (thk. Favkiyye Hüseyin Mahmûd), Daru'l-Ensâr 1397/1977, s. 20.

<sup>197</sup> Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, s. 290, 211.

<sup>198</sup> Eş'arî, **a.g.e**, s. 5.

<sup>199</sup> Eş'arî, **a.g.e**, s. 139. Eş'arî'nin hadîs ve sünnet anlayışı için ayrıca bkz. Demirci, Kadir, Eş'arî'de Hadis ve Sünnet -el-İbâne Örneği-, Çukurova Üniv. İlah. Fak. Dergisi, Cilt 10, sy. 2, 2010, s. 45-86.

<sup>200</sup> Hârizmî, Muhammed b. Ahmed, **Mefâtihü'l-'ulûm**, Mısır 1349/1930, s. 18-21.

Eş'arî (v. 324/935) her ne kadar ashâbu'l-hadîsten olduğunu ifade etse de onun, hadîsi meslek edinenlerden veya rivâyet merkezli din tasavvuruna sahip olanlardan kabul edilmesi pek kolay değildir. Nitekim bazı Hanbelîler, onu ehl-i hadîs içinde değil de ehl-i re'y içinde zikreder.<sup>201</sup> Eş'arî'nin *Makalât* adlı eserini ihtisâr eden İbn Fûrek (v. 406/1015), ashâbu'l-hadîsi dar anlamda değil, ehl-i sünnete yakın şekilde kullanır, akabinde onları, (a) rivâyetle meşgul olanlar ve (b) akîl ilimlerle, nazar ve cedelle meşgul olanlar diye ikiye ayırır. Nitekim İbn Fûrek, İmam Eş'arî'yi de "nüzzâru ashâbi'l-hadîs (ashâbü'l-hadîs içindeki ehl-i nazar)" içinde sayar.<sup>202</sup> İbn Fûrek'in bu tespiti, geniş anlamda kullanılan ashâbu'l-hadîsten ne anlaşılması gerektiğini de ortaya koymaktadır. Yoksa Şâfiî usûlcülerin ve Eş'arîlerin ehl-i hadîsten olduğunu söylemenin mantıklı bir izahı yoktur.

Ünlü coğrafyacı Makdisî (v. 381/991), amelî ekolleri tasnîf ederken temelde sekiz ekolün bulunduğunu, bunlardan dördünün fıkıh, dördünün de hadîs ehli olduğunu ifade eder. Fıkıh ekollerinin Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Dâvudî mezhepleri olduğunu, ehl-i hadîsin ise Hanbelî, Râheviyye, Evzâiyye ve Münziriyye mezheplerinden oluştuğunu belirtir.<sup>203</sup> Başka bir yerde sevâdü'l-azamdan bahsederken onların Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve ehl-i hadîs olduğunu vurgulamakta, diğer bir yerde ise açıkça Şâfiî ve Hanefîleri re'y ehli olarak ele almaktadır.<sup>204</sup> Makdisî'nin seleflerine göre çok daha tutarlı ve gelişmiş bir tasnîf izlediği, ekolleri re'y-hadîs merkezli değil de muhaddis ve fukahâ bağlamında ele aldığı görülmektedir. Ayrıca Dâvudî ekolünü fukahâ içinde zikrederken Hanbelî ekolünü hadîs ehli-i içinde zikretmiş olması üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Zira zâhirî bakış açısına sahip olsa da Dâvud'un (v. 270/884), Amed b. Hanbel'in aksine fıkıh ve usûlü fıkıh konularında ciddi eserler telif etmiş olması muhtemelen bu kanaatin oluşmasında etkili olmuştur.

<sup>201</sup> Ebu'l-Avn es-Sefârinî el-Hanbelî, **Levâmi'u'l-envâr**, (thk. Dımaşk 1402/1982, I, 8.

<sup>202</sup> İbn Fûrek, **a.g.e**, s. 10.

<sup>203</sup> Makdisî, İslam ekollerini yirmi sekize ayırmakta, dördünün fıkıh, dördünün ehl-i hadîs, dördünün kelam (Mutezile, Naccâriyye, Kilâbiyye ve Sâlimiyye), dördünde fıkıh ve kelamın iç içe olduğu (Şîa, Havâric, Kerrâmiyye ve Bâtiniyye), dördünün (Utâiyye, Sevriyye, İbâdiyye ve Utâkiyye) yok olduğunu, dördünün Resâtikiyye olduğunu, dördünün ise başka ekollere dönüştüğünü, onlar içinde kaybolduğunu, bunların da Kilâbiyye-Eşarîlik, Karmatiyye-Bâtinîlik, Kaderiyye-Mutezile, Zeydiyye-Şîa, Neccâriyye-Cehmiyye olduğunu belirtmektedir (Makdisî, **a.g.e**, s. 37).

<sup>204</sup> Makdisî, **a.g.e**, s. 39. Bir başka yerde ise birinden bahsederken "senin yaşadığın bölgede Şâfiî mezhebine mensup ehli hadîs bulunuyor, sen neden Hanefî mezhebine mensup olmuşsun" diyor (Makdisî, **a.g.e**, s. 127).

İbnü'n-Nedîm (v. 385/995), fukahâyı sekiz alt-başlıkla ele alır. Ebû Hanîfe'yi (v. 150/767) ve ashâbını ehl-i re'y diye niteler ve Rebâtürrey'i Ebû Hanîfe'nin ashâbı içinde zikreder. Ayrıca İbn Ebî Leylâ'nın (v. 148/765), Ebû Hanîfe'den önce re'ye başvurduğunu belirtir. Şeybânî'den bahsedilirken Ebû Hanîfe'den hem hadis hem de re'y aldığı ifade edilmiştir. Burada zikredilen re'yin, hadislerin dışında kalan fikhî açıklamalar olduğu açıktır. Ashâbü'l-hadîs içinde ise Süfyân es-Sevrî (v. 161/778), İbn Ebî Zî'b (v. 159/776), İbn Ebî'z-Zinâd (v. 174/795), İbn Cüreyc (v. 150/767), Süfyân b. Uyeyne (v. 198/814), Vekî b. Cerrâh (v. 197/812), Yahyâ b. Âdem (v. 203/818), İbn Ebî Arûbe (v. 156/773), Hammâd b. Seleme (v. 167/784), İbn Uleyye (v. 193/809), Evzâî (v. 157/774), Abdürrezzâk b. Hemmâm (v. 211/826), Yezîd b. Hârûn (v. 206/821), Abdullah b. Mübârek (v. 181/797), Tayâlisî (v. 204/819), İbn Ebî Şeybe (v. 235/849), Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), İshak b. Râhûye (v. 238/853), Yahyâ b. Ma'în (v. 233/847) ve Ali b. Medînî (v. 234/848) gibi âlimler zikredilir. İbnü'n-Nedîm, Mâlikîlere, Şâfiîlere, Dâvudîlere ve Taberîlere ise müstakil alt-başlıklarda temas eder.<sup>205</sup> Bu listede ehl-i hadis içinde zikredilen isimlerin, büyük oranda muhaddislerin, hadis ilminde otorite kabul ettiği kişiler olduğu, dolayısıyla bunların ehl-i hadis diye isimlendirilmesinin hakikati yansıttığı söylenebilir. Diğerlerini müstakil şekilde zikretmesi ise muhtemelen onların müstakil mezhepler olarak teşekkül etmesiyle ilgili bir meseledir.

Şehristânî (v. 548/1153), furû-ı fıkha dair müctehitleri ehl-i hadîs ve ehl-i re'y diye ikiye ayırır, ehl-i hadîsin Hicazlılar olduğunu, bunların da Mâlik, Şâfiî, Süfyân es-Sevrî (v. 161/778), Ahmed b. Hanbel ve Dâvud ez-Zâhirî'nin ashâbı olduğunu, ehl-i re'yin ise Iraklılar olduğunu, bunların da Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, Muhammed b. Hasan, Belhî (v. 322/934) ve Bişr b. Ğiyas (v. 218/833) olduğunu vurgular. Şehristânî, Hicazlılara ehl-i hadîs denmesinin nedenini hadîs eğitimi ile uğraşmalarından, hükümleri naslara dayanarak vermelerinden ve hadîs gördüklerinde kıyâsa başvurmamalarından kaynaklandığını belirtir. Iraklılara ehl-i re'y denmesinin ise kıyâsa ve ahkâmdan istinbât edilen mana ve maksada önem vermelerinden, bazen de kıyâsı haber-i vâhide takdîm etmelerinden kaynaklandığını vurgular. Şehristânî'nin ehl-i re'y kavramını, fıkıh bağlamında ele aldığı ve bu kavram altında sadece Ebû Hanîfe ve ashâbına yer verdiği görülür. Mutezile'den Bişr el-Merîsî'ye yer vermesi ise furû-ı fıkıh açısından Ebû Hanîfe'nin ashâbından olmasıyla ilgili olduğu söylenebilir.<sup>206</sup>

<sup>205</sup> İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak, **el-Fihrist**, (thk. İbrahim Ramazan), Beyrut 1417/1997, s. 247-294.

<sup>206</sup> Şehristânî, **a.g.e**, I, 217-218.

Şehristânî'de olduğu gibi ilgili ayırımın bölgesel şekilde ele alınması, Hicaz kültür havzasında hadîs taraftarlarının ağırlıkta, Irak kültür havzasında ise re'y ehlinin baskın olmasıyla ilgili bir husustur.<sup>207</sup> Zira Iraklı Şu'be (v. 160/776), Süfyân es-Sevrî (v. 161/777), Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) ve Dâvud ez-Zâhirî'nin (v. 270/884) ehl-i hadîs içinde zikredilmesi aynı hususu desteklemektedir. Fakat Şehristânî'nin ehl-i re'y kavramı bağlamında öne sürdüğü birçok açıklamanın müsellemler olmadığı söylenebilir. Zira ehl-i hadîsin, hükümleri naslara göre verdiği ve hadîsleri gördüklerinde kıyâsa başvurmadıklarına dair ifadesi problemlidir. Zira Şeybânî'nin açık ifadelerinden hareketle Kûfe fukahâsının da bu anlayışa sahip olduğu söylenebilir.<sup>208</sup> "Hadîsin bulunduğu yerde kıyâsa başvurma" veya "hadîsle amel etmeme" tarzındaki polemik ifadeler Ebû Hanîfe aleyhinde kullanıldığı gibi Mâlik hakkında da söz konusudur. Nitekim Şeybânî'nin *Hücce* adlı eseri, bu hususta Mâlik'e yöneltilen pek çok eleştiriyi ihtiva etmektedir.<sup>209</sup> Ayrıca aynı dönemde Şâfiî'nin hadîslere aykırı hareket ettiğine dair pek çok eserin telif edildiğine dair kayıtlarla karşılaşmaktayız.<sup>210</sup>

İbn Haldûn (v. 808/1406), söz konusu taksîme Zahirîleri de ilave ederek fukahâyı ehl-i re'y, ehl-i hadîs ve zâhirîler olmak üzere üçlü grupta ele almış, ehl-i re'y'in Irak ahali olduğunu, ehl-i hadîsin Hicaz ahali olduğunu, kıyâsı reddedenlerin de Zâhirîler olduğunu belirtir. Irak'ta hadîs/rivâyet az olduğundan dolayı orada bulunan fukahânın kıyâs yapmak zorunda kaldıklarını ve kıyâsı maharetli şekilde kullandıklarından kendilerine ehl-i re'y denildiğini vurgular.<sup>211</sup> İbn Haldûn'un söz konusu kavramları bölgesel anlama ek olarak hadîs ve kıyâs ekseninde ele aldığı görülür. Nitekim İbn Haldun'un, "Irak'ta hadîs az olduğu için kıyâsa çok başvurdular

<sup>207</sup> Bedir, Murteza, **Fıkıh, Mezhep ve Sünnet**, s. 64.

<sup>208</sup> Şeybânî, Mâlik'i tenkit ederken "hadîsler (âsâr) olmasaydı kıyâsa göre hüküm böyle olurdu, fakat hadîslerin (âsâr) olduğu yerde kıyâsa başvurulmaz, sadece rivâyetlere boyun eğmek gerekir" demiştir (**Hücce**, I, 204, ayrıca bkz. I, 316, II, 482). Yine **Asl**'da aktarıldığına göre Ebû Hanîfe, "kura, kıyâsa göre doğru değildir, fakat biz bu hususta kıyâsı terk edip eser ve sünnete tabi olduk" demiştir (**Asl**, III, 273, IV, 592, VI, 576).

<sup>209</sup> Nitekim Şeybânî, **Hücce** adlı eserinde hadîse muhalefet ettiklerinden dolayı Medinelileri sert şekilde tenkit etmektedir (I, 126, 158, 292-293, II, 56, 309, 671-672, III, 193, 388, IV, 232, 233).

<sup>210</sup> Nitekim Muhammed b. Abdullah b. Abdilhakem (v. 268) ve Mufaddal b. Muhammed el-Hanefî'nin (v. 431) **er-Radd 'alâ's-Şâfiî fîmâ hâlefe el-Kitâb ve's-sünne**, Hasan b. Ahmed'in ve Hasan b. İshak el-Hanefî'nin (v. 348) ise **er-Radd 'alâ's-Şâfiî fîmâ yuhâlifu fîhi el-Kur'ân** adında eserleri vardır. Ayrıca aynı dönemlerde içeriği hakkında bilgimiz olmasa da **er-Redd alâ's-Şâfiî** şeklinde on civarında eser telif edilmiştir.

<sup>211</sup> İbn Haldûn, **a.g.e**, I, 564. İbn Haldûn'un orijinal ifadesi:

وانقسم الفقه فيهم إلى طريقتين طريقة أهل الرأي والقياس وهم أهل العراق وطريقة أهل الحديث وهم أهل الحجاز وكان الحديث قليلا في أهل العراق لما قدمناه فاستكثرنا من القياس ومهروا فيه فلذلك قيل أهل الرأي ومقدم جماعتهم الذي استقر المذهب فيه وفي أصحابه أبو حنيفة وإمام أهل الحجاز مالك بن أنس والشافعي من بعده ثم أنكر القياس طائفة من العلماء وأبطلوا العمل به وهم الظاهرية

ve onda mâhir oldular” cümlesi bakış açısını göstermesi açısından önemlidir. Diğer bir ifadeyle o, söz konusu adlandırmanın kıyâsa fazla başvurmakla ve kıyâsı maharetli kullanmakla veya hadîsin bulunduğu yerde kıyâsa başvurmakla ilgili olduğunu savunur. İbn Haldûn’un yer verdiği açıklamalar, muhtemelen Hicri ikinci asrın ortalarını tasvir etmektedir, zira bu dönemde kaleme alınan eserler mukayese edildiğinde böyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Hicri ikinci asrın ortalarında Irak’ta yaşayan Eyyûb es-Sehtiyânî (v. 131/749), A’meş (v. 148/765), Şube (v. 160/776) ve Sevrî (v. 161/778) gibi pek çok âlimin hadîste otorite kabul edilmesi dolayısıyla bu bölgede hadislerin az olduğuna dair iddiaya ihtiyatla yaklaşmamız gerekmektedir.

### **C. EHL-İ RE’Y VE EHL-İ HADİS TASNİFİ ÜZERİNE YENİ BİR DENEME**

Ebû Hanîfe döneminde olduğu gibi müteahhirûn döneminde de yaygın şekilde Kûfe fıkıh anlayışına sahip olanların hadîs ve sünnete yeterince bağlı olmadıkları iddia edilmiş, onlar ise bunu kabul etmemişlerdir. Nitekim Şeybânî, Mâlik’i tenkit ettiği bir yerde “Nasıl olur da onlar, ashâb-ı âsâr (hadîs ehli) kabul edilirler. Onlar göz göre göre rivâyet ettikleri hadîslerle amel etmiyorlar... Bu hususta eserlerle (hadîslerle) amel etmeyi bırakıp eser ve sünnetin olmadığı doğrultuda canlarının istediği şeylerle amel ediyorlar”<sup>212</sup> diyerek kendilerinin bu nitelemeye daha uygun olduklarını dolaylı şekilde ifade etmiştir. Serahsî ise daha açık şekilde şöyle demiştir:

Aslında sünnete ve re’ye yapışan bizim mezhep âlimlerimizdir (Hanefîlerdir). Onların sünneti tazim ettiği kadar ashâbu’l-hadîs olduğunu iddia eden hiç kimse tazim etmemiştir. Çünkü mezhep âlimlerimiz, derecesinin güçlü olmasından dolayı sünnetle Kur’ân’ın neshedilebileceğini savunmakta, mürsel rivâyetlerle ameli caiz görmekte, meçhûlün rivâyetini ve sahâbe kavlini kıyâsa takdim etmektedir... Şâfî ise mürseli kabul etmemekle birçok sünneti terk etmiş, meçhul râvîlerin rivâyetlerini ta’fîl etmekle de bazı sünnetlerle amel etmemiştir.<sup>213</sup>

Hicri birinci asırda, dine dair bilginin Hz. Peygamber’in, râşid halifelerin ve sahâbenin büyük çoğunluğunun yaşadığı Medine’de temerküz ettiği söylenebilir. Zira bu dönemde farklı bölgelere göç eden sahâbiler söz konusu olsa da Medine, önemli bir ilim merkezi olmaya devam etmiştir. Dolayısıyla farklı bölgelerde yaşayan âlimler, bir vesileyle Hicaz bölgesine ulaşıp önde gelen sahâbeden istifade etmeye

<sup>212</sup> Şeybânî, **Hücce**, I, 222.

<sup>213</sup> Serahsî, **Usûl**, II, 113. Pezdevî de **Usûl** eserinde Hanefîlerin ashâbu’l-hadîs nitelemesine daha layık olduğunu belirtmiştir (**Keşfü’l-esrâr**, I, 16).



çalışmışlardır. Nitekim Kûfeliler, fıkıh anlayışlarını sahâbeden İbn Mes'ûd ve Hz. Ali'ye nisbet etmekte idiler. Hâlbuki Hz. Ali'nin son dört yılı ve çocukluğu hariç ömrünün neredeyse tamamını Medine'de geçirdiği, İbn Mes'ûd'un da Hz. Ömer ve Hz. Osman döneminde idari görev için uzun müddet Kûfe'de kaldığı, fakat akabinde Medine'ye dönerek orada vefat ettiği bilinmekte, tâbiîn döneminde de Irak fukahâsının önde gelenlerinden Alkame (v. 62/681), Mesrûk (v. 63/683), Esved (v. 95/714), Sa'îd b. Cübeyr (v. 94/713) ve Şa'bî'nin (v. 104/722) Hicaz bölgesinde yaşayan sahâbeden istifade ettiği belirtilmektedir.<sup>214</sup> Fakat Irak'ta, özellikle Kûfe'de Medine fukahâsıyla mukâvemet edebilecek güçlü bir fukahâ topluluğunun da zamanla yetiştiği müşahade edilmekte ve böylece tâbiîn döneminden başlayarak Medine ve Kûfe arasında ilmi rekabetin söz konusu olduğu göze çarpmaktadır.

Terâcim türü eserlerde ehl-i re'y kavramının, hadîs karışıklığı bağlamında ele alındığı görülmekte, nitekim Ebû Hanîfe hayatta iken aleyhinde hadîsi ve sünneti dışladığına dair iddiaların gündeme geldiği, onun da bu kanaatte olmadığını ispat sadedinde kendisini savunduğu aktarılmaktadır.<sup>215</sup> Ayrıca Evzâî'den aktarılan "Ebû Hanîfe'nin re'ye başvurmasına itiraz etmiyoruz, nitekim biz de re'ye başvuruyoruz, bizim eleştirimiz hadîsin bulunduğu yerde re'ye başvurmaktır" şeklindeki söz<sup>216</sup> aynı hususu desteklemektedir. Özellikle Hicri üçüncü asırda telif edilmiş eserlerde yer alan bu tür ifadeler sahih kabul edilirse Ebû Hanîfe ve onun izinden gidenlerin "hadîsin ve sünnetin bulunduğu yerde re'ye başvurmakla" itham edildikleri anlamına gelecektir. Bu iddia hakikati yansıtmamış olsa da Ebû Hanîfe'nin, dönemin fukahâsından farklı bir yöntemle fıkıh faaliyetinde bulunduğunu göstermektedir. Zira selefleri ve akranları gibi bir faaliyet içinde olması halinde yanlış anlaşılması söz konusu olmazdı. Bundan dolayı Hicri üçüncü asırda ve sonrasında telif edilen tabakât ve terâcim türü eserlerde yer alan spekülâtif ve polemik türü ifadeler bir kenara bırakılır ve sadece günümüze ulaşan hüküm içerikli eserlerden hareketle ilgili ayrışmanın, en azından fıkıh ayağının izi sürülmeye çalışılırsa Ebû Hanîfe'nin, dönemin geleneksel fıkıh anlayışına aykırı faaliyeti de ortaya çıkmış olacaktır.

<sup>214</sup> Detaylı bilgi için bkz. Abdülmecîd Mahmûd, **a.g.e**, s. 37.

<sup>215</sup> Nitekim Halife Mansûr'un bundan dolayı kendisine mektup yazdığı, Muhammed Bakır'ın bu hususta kendisiyle görüştüğü aktarılmaktadır (Ebû Zehra, **el-İmâmü's-Sâdik hayâtuhu ve asruhu-arâuhu ve fikhuhu**, Mısır t.y., s. 23; **Ebû Hanîfe hayâtuhu ve asruhu-arâuhu ve fikhuhu**, Dâru'l-fikr, t.y., s. 304).

<sup>216</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed, Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, **Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs**, el-Mektebetü'l-İslâmî 1419/1999, s. 103.

İleride daha net görüleceği üzere günümüze ulaşan eserler, iki farklı üsluba sahiptirler. Zira Süfyân es-Sevrî'ye (v. 161/778) nisbet edilen *Ferâiz*, İbn Ebî Arûbe'nin (v. 157/773) *Menâsik*, Mâlik'in *Muvatta*, İbn Vehb'in (v. 197/813) *Câmi'* ve *Muvatta* (bir kısmı), Abdurrezzâk'ın (v. 211/826) ve İbn Ebî Şeybe'nin (v. 235/849) *Musannef*, Ebû Ubeyd'in (v. 224/838) *Tahûr*, Fazl b. Dükeyn'in (v. 219/834) *Salât*, Sa'îd b. Mansur'un (v. 227/842) *Sünen* adlı eserleri rivâyet merkezli iken Abdülazîz el-Mâcişûn'un (v. 164) *Kitâbü'l-Hac*, Ebû Yusuf'un (v. 182/798) *Harâc*, *er-Redd 'alâ Siyeri'l-Evzâi*, *İhtilâfu Ebî Hanîfe* ve *İbn Ebî Leylâ*, Şeybânî'nin (v. 189/805) *Asl*, *el-Câmi'u's-sağîr*, *el-Câmi'u'l-kebîr*, *Ziyâdât*,<sup>217</sup> *es-Siyerü's-sağîr*,<sup>218</sup> *es-Siyerü'l-kebîr*, *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne*, *Keysâniyyât* (bir kısmı), Muallâ b. Mansur'un (v. 211/826) *Nevâdir*,<sup>219</sup> Şâfiî'nin (v. 204/820) *Ümm*, Buveytî (v. 231/846) ve Müzenî'nin (v. 264/878) *Muhtasar*, İbn Abdilhakem'in (v. 214/829) *el-Muhtasarü'l-kebîr*, Sahnûn'un (v. 240/854) *Müdevvene*, Abdülmelik b. Habîb el-Endelûsî'nin (v. 238/853) *Vâdiha*<sup>220</sup> ve Utbî'nin (v. 255/869) *Utbîyye*<sup>221</sup> adlı eserleri re'y merkezlidir. Diğer bir ifadeyle birinci grupta yer alan eserlerde ilgili rivâyetlerin aktarılmasıyla fikhî meselelere temas edilirken ve fikhî açıklamalara dair yorumlar ya hiç bulunmazken veya çok nadir yer alırken ikinci grupta yer alan eserlerde ancak konunun temellendirilmesi bağlamında hadîslere başvurulmuş ve genelde müellifin ifadelerine dayalı fıkıh anlayışı takip edilmiştir.

<sup>217</sup> *Ziyâdât*'ın müstakil nüshası, henüz tespit edilmemiş olsa da Attâbî ve Kâdihân'ın şerhi vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır. Fakat her iki şerhte de dikkate alınan metnin orijinal olmadığı, sonraki bir âlim tarafından düzenlenmiş versiyonu olduğu belirtilmiştir (Bedir, Murteza, "ez-Ziyâdât", İstanbul 2003, *DİA*, XXXIV, 483-484).

<sup>218</sup> Mahmûd Ahmed Gâzî tarafından *es-Siyerü's-sağîr* adıyla neşredilen eserin, Hâkim eş-Şehîd tarafından Şeybânî'nin eserlerinden derlenen *el-Kâfi*'nin siyer bölümü olduğu belirtilmiştir. Serahsî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla *Mebsût* adlı eserin siyer bölümü ise Şeybânî'nin *es-Siyerü's-sağîr* adıyla bilinen eserinin şerhidir (Yaman, Ahmet, "Siyer", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 317). *es-Siyerü's-sağîr* adlı eserin, *Asl* içinde yer alan siyer bölümü olduğu, bunun da Mecîd Haddûrî tarafından tahkik edilerek basıldığı belirtilmektedir (Boynukalın, Mehmet, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitâbü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili* (Ocak Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 41-42).

<sup>219</sup> Ebû Yusuf'un ders halkasındaki notlardan oluşan *Nevâdir*'de hiçbir rivâyetin yer almadığı belirtilmiştir (*Nevâdirü Muallâ b. Mansûr*, thk. Muhammed b. Şeddiyyid b. Şeddâd es-Sakafî, *Ümmü'l-Kurâ*, Mekke 1427/2006, s. 102-104).

<sup>220</sup> İbn Habîb'in telif ettiği *el-Vâdiha* adlı eserin tamamı bize ulaşmamış olsa da eserin tahâret (1994), namaz ve hac bölümleri (2004) günümüze ulaşmış ve söz konusu bölümler Miklos Murany'nin tahkiki ile basılmıştır. Ayrıca kendisine nisbet edilen *Kitâbu'r-ribâ* adındaki eser, Nezîr Vahhâb tahkiki ile Dubaî'de 2012 yılında neşredilmiştir.

<sup>221</sup> Söz konusu eser müstakil şekilde olmasa da İbn Rüşd'ün *el-Beyân ve't-tahsîl* adlı şerhiyle beraber günümüze ulaşmıştır (İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, (thk. Muhammed Haccî), Beyrut 1408/1988). Ayrıca eserin hac bölümüyle ilgili bazı kısımları müstakil şekilde günümüze ulaşmış ve Miklos Murany'nin tahkiki ile 2007 yılında basılmıştır.

Abdülazîz el-Mâcişûn'u istisna edersek Hicri ikinci asrın ortalarına doğru telif edilen eserlerin geneli hadîs merkezlidir. Fakat Ebû Yusuf ve Şeybânî'nin eserlerinden hareketle Ebû Hanîfe'nin, rivâyetleri aktararak meselelere çözüm üretmeye çalışmadığı, aksine nakli bilgiden elde edilen fikhî sonuçları aklılaştırmeye dönük mütalaalar ve müzakereler yaptığı anlaşılmaktadır. Fakat dönemin genel kabulüne uygun olmayan bu üslubun yanlış anlaşılmaya müsait olduğunu tahmin etmek pek zor değildir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin hayatında karşılaştığı en önemli eleştirinin "sünnet varken kafasına göre hüküm verdiği yönündedir", böyle bir algının oluşmasında ders verme yönteminin büyük bir etkisi olmalıdır. Zira "ilim" kelimesinin, neredeyse "naklî bilgi"den ibaret olduğu bir dönemde hadîslere çok nadir atıfta bulunarak ve konuları gerekçelendirerek ele almanın anormal karşılanacağı muhakkaktır. Evzâî (v. 157/773) ve Mâlik (v. 179/795) gibi pek çok fakîhin, Ebû Hanîfe'yi (v. 150/767) yakından tanıdıktan sonra önyargılarından vazgeçtiklerine dair târihî bilgiler aynı hususu desteklemektedir.<sup>222</sup>

Üslup olarak Mâlik, Evzâî, Sevri ve İbn Cüreyc gibi âlimlerin kâhir ekseriyetinin Ebû Hanîfe'den farklı olduğu, zira onların, Ebû Hanîfe'nin aksine geleneğe uygun şekilde hadîs merkezli dersler verdiği ve fıkıh eserleri telif ettiği söylenebilir. Nitekim Şeybânî, üç küsur yıl Mâlik'in yanında kaldığını ve bu zaman zarfında yedi yüz civarında hadîs dinlediğini belirtmekte,<sup>223</sup> ayrıca Mâlik'in, derslerinde fazla hadîs okumadığı, birkaç hadîsle yetindiğine dair bilgi notu da ders halkasının mahiyeti hususunda ipucu vermektedir.<sup>224</sup> İlâveten Hicri ikinci asırda yaşayan âlimlerden birçoğunun Mâlik'e intisab etmesi veya ona öğrenci olması<sup>225</sup> bu dönemde hadîs ilminin baskın olmasıyla ilgilidir. Nitekim sadece muhaddisler değil, Şeybânî, Şâfiî ve Esed b. Furât (v. 213/828) gibi pek çok fakîh dahi *Muvatta'*ı bizzat kendisinden dinlemek üzere Medine'ye kadar gitmiştir.<sup>226</sup>

<sup>222</sup> Saymerî, Hüseyin b. Ali, **Ahbârü Ebî Hanîfe ve ashâbihi**, Beyrut 1405/1985, s. 85. Ayrıca bkz. Abdülkadir el-Kureşî, **el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye**, Mir Muhammed Kütüphanesi, Karaçi t.y., I, 275, II, 117; Kılıçer, "Ehl-i re'y", **DİA**, X, 522.

<sup>223</sup> Hatîb el-Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, (thk. Beşşâr A. Marûf), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2002/1422, II, 561.

<sup>224</sup> Mâlikî, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, **Riyâdu'n-nüfûs fî tabakati 'ulemâi'l-Kayravân ve İfrîkiyye**, (thk. Beşîr el-Bekkûş ve Muhammed el-Arûsî), Daru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1414/1994, I, 256.

<sup>225</sup> Detaylı bilgi için bkz. Monique Bernards ve John Nawas, "İlk Dört Hicri Asırda Müslüman Hukukçuların Coğrafi Dağılımı", (trc. Ahmet Hamdi Furat), **İÜİFD**, sy. XV, 2007, s. 302-314.

<sup>226</sup> Yapılan bir istatistik çalışmaya göre Hicri 400 yılına kadar bütün İslam coğrafyasında Mâlikîlerin sayıca üstün olduğu belirtilmiştir (Bkz. Monique Bernards ve John Nawas, "İlk Dört Hicri Asırda Müslüman Hukukçuların Coğrafi Dağılımı", s. 302-314).

Şeybânî'nin, üç kûsur yıl Mâlik'e öğrencilik yapması, akabinde Mâlik'in öğrencisi Esed b. Furât'ın Irak'a gidip Ebû Yusuf ve Şeybânî'ye öğrencilik yapması, ardından Mısır'a gidip aynı üslupla ve hadîslere yer vermeden *Esedîyye*'yi kaleme alması Hicaz ve Irak ekolleri arasında gerçekleşen çok önemli bir etkileşimdir. Ondan sonra muhaddisler nezdinde saygınlığı olan Şâfiî'nin, Şeybânî ile teşrik-i mesâide bulunmasıyla ve Ebû Hanîfe başta olmak üzere Hanefî imamları hakkında övgü dolu cümleler sarf etmesiyle beraber genelde yanlış anlamaktan veya birilerinin laf taşımasından kaynaklanan problemlerin azalmaya başladığı söylenebilir. Nitekim Ahmed b. Hanbelî'nin, Şâfiî gelene Ebû Hanîfe'nin ashâbıyla lanetleştiklerine dair sözü mübalağalı bir ifade olarak değerlendirmek mümkün olsa da aynı hususu desteklemektedir.<sup>227</sup> Diğer bir ifadeyle polemik tarzda gelişen ayrışmanın entelektüel anlamda tartışılmaya başlandığı bir dönemde, mihne olayının patlak vermesi ve bunu başlatan bazı Mutezilî âlimlerin Hanefî geleneğine mensup kimseler olması kavgayı maksimum seviyeye çıkarmıştır. Nitekim Muallâ b. Mansûr (v. 211/826), bir sözünde "halku'l-Kur'ân" meselesinde Ebû Hanîfe ve ashâbının olumsuz bir şey demediğini, fakat Bişr b. Gıyâs (v. 218/833) ve İbn Ebî Duâd'ın (v. 240/854), Ebû Hanîfe'nin ashâbının itibarını zedelediğini ifade etmiştir.<sup>228</sup>

Üzerinde durulması gereken bir başka husus ise yoruma dayalı fıkıh anlayışının neden Hicaz bölgesinde değil de Irak bölgesinde yaygınlaşmaya başladığıdır. Zira Abdülazîz el-Mâcişûn'un *Kitâbü'l-Hac* adlı eserini istisna edersek Hicri ikinci asırda telif edilen re'y merkezli eserlerin hepsinde doğrudan veya dolaylı şekilde Ebû Hanîfe'nin etkisi söz konusudur. Ayrıca Mâlik'in birikimini ilk defa re'y merkezli ele alan Esed b. Furât'ın, Hicazlı birinin değil de Hanefî fıkıh geleneğini dikkate alarak *Esedîyye* adlı eserini telif ettiği ve Şâfiî'nin günümüze ulaşan eserlerini Şeybânî ile teşriki mesaisi olduktan sonra kaleme aldığı bilinmektedir.<sup>229</sup>

Öncelikle bilinmesi gereken husus, değişim ihtiyaçtan doğar, diğer bir ifadeyle ihtiyaçlar doğrultusunda üslup, usul ve yazın türünde farklılık söz konusu olur. Nitekim sahâbe ve kibâr-i tâbiîn döneminde dinî bilgi neredeyse nakli bilgiden ibaretti, fakat

---

<sup>227</sup> Kâdî İyâz, Ahmed b. Hanbelî'den aktarılan söze yer verdikten sonra Şâfiî'nin, sahih rivâyetlere göre amel ederek ve re'ysiz fıkıh ilminin söz konusu olamayacağını göstererek her iki ekolü mezcettiğinden bahsetmiş ve böylece ehl-i hadîsin re'yi kabul ettiğini, ehl-i re'y'in de re'yin ancak delile dayanması durumunda sahih olacağını öğrendiğini belirtmiştir (**Tertîbü'l-medârik**, I, 40).

<sup>228</sup> Hatîb, **Târîhu Bağdâd**, XV, 518.

<sup>229</sup> Günümüze ulaşan eserler çerçevesinde böyle bir sonuca ulaşmak mümkün olsa da Medine fakihlerinden Rebîa'nın da re'y merkezli dersler verdiği anlaşılmaktadır (Hatîb, **Târîhu Bağdâd**, III, 650-651).

zamanla nakli bilginin ihtiyaçları karşılayamaması sonucunda farklı yöntem ve üslupların ortaya çıktığı görülür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bundan ilk nasibini alan inanç konuları olmuştur. Nitekim Hicri birinci asrın sonu ve ikinci asrın başlarında inanca dair konuları içeren polemik türü risalelerde üslubun çok gelişmiş olduğu müşahade edilir.<sup>230</sup> Günümüze ulaşan ilk re'y merkezli eserin de fıkıhtan önce kelimayla meşgul olan Abdülazîz el-Mâcişûn tarafından telif edilmesi önemli bir ayrıntıdır. Ebû Hanîfe'nin de aynı şekilde fıkıh ilminden önce kelimayla meşgul olduğu belirtilir.<sup>231</sup>

Kelam alanındaki üslubun çok gelişmiş olmasının, özellikle mevâlî vasıtasıyla gerçekleştiği söylenebilir. Zira Hicri birinci asrın sonlarından itibaren inanç hususlarında yapılan tartışmaların ilk defa mevâlî tarafından dile getirildiği bilinmektedir. Nitekim Gaylân ed-Dimeşkî (v. 120/738), Cehm b. Sefvân (v. 128/745) ve Ca'd b. Dirhem'in (v. 124/742) mevaliden olduğu belirtilmiştir.<sup>232</sup> Arap olmayan milletlerin Müslüman olmasıyla beraber büyük bir mevâlî topluluğunun ortaya çıktığı ve bunların da doğup büyüdüğü bölgelerin gelişmişlik özelliklerini İslam kültürüyle mezc ettikleri söylenebilir. Irak'ın da bundan en çok nasibini alan bölge olma özelliği taşıdığı ve yine aynı bölgede teşekkül etmeye başlayan Kûfe fıkıh anlayışının mevâlîden Hammâd (v. 120/738) ve Ebû Hanîfe (v. 150/767) vasıtasıyla farklı bir üsluba sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim fikhî meseleleri "eraeyte" sorusuyla ele aldıklarından dolayı Kûfe fıkıh anlayışı için kullanılan "eraeytiyyûn" ifadesinin, daha önce bazı kelimacılar için kullanıldığı aktarılmaktadır.<sup>233</sup>

<sup>230</sup> Hasan el-Basrî, Ömer b. Abdülaziz ve İbn Hanefiyye'ye nisbet edilen kelama dair risaleler söz konusudur. Hasan el-Basrî'ye kadere dair bir risale nisbet edilmekte ve ilgili risalede Kaderiyye'ye yakın ifadelerle kader konusu ele alındığından Şehristânî, mezkûr risalenin Vâsıl'a ait olabileceğini (*Milel*, I, 47) belirtmektedir. Mezkûr risale ister Hasan el-Basrî'ye ister Vâsıl'a ait olsun içerik ve üslup olarak çok gelişmiş bir dile sahiptir. İlgili risale müstakil olarak H. Ritter tarafından *DER ISLAM* (Band XXI, Heft I, s. 1-83. Berlin und Leipzig 1933) yayınlanmıştır. Ayrıca Türkçe tercümesi için bkz. Lütfi Doğan ve Yaşar Kutluay, "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu", *AÜİFD*, Ankara 1954. İbn Hanefiyye'ye nisbet edilen iki sayfalık *İrcâ* risâlesi ise bir hutbe mahiyetinde olup İbn Ömer el-Adenî'ye ait *el-İmân* adlı eseri vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır. Ayrıca Mehmet Kubat, "Kadere Dair İki Risale" adıyla Abdülmelik b. Mervan'ın Hasan el-Basrî'ye, Hasan el-Basrî'nin de Abdülmelik'e gönderdiği iki risaleyi tahkik ederek beraber neşretmiştir (*Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII, 2008, sy. 1).

<sup>231</sup> Şa'bî'nin (v. 104/722) tavsiyesi sonucunda fıkıh ilmiyle meşgul olmaya başladığı aktarılır (Saymerî, *a.g.e.*, s. 20; Hafîb, *a.g.e.*, XV, 456; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 23 vd.).

<sup>232</sup> Tunç, Cihat, "Gaylan ed-Dimeşkî", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 414; Gölcük, Şerafettin, "Cehm b. Safvân", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 233; Öz, Mustafa, "Ca'd b. Dirhem", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 543.

<sup>233</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, Dâru'l-âfâk el-Cedîde, Beyrut t.y., VI, 55, Şâtibî, *a.g.e.*, V, 383.

Nakli bilginin, Medine başta olmak üzere Hicaz bölgesinin sosyo-kültürel yapısını aksettirdiğini söylemek mümkündür. Zira Hz. Peygamber'in ve sahâbenin öncelikle bölgelerinde bilinen ve uygulanagelen hususlara değindiklerini düşünmek pek zor değildir. Bundan dolayı sahâbe dönemini yansıtan nakli bilginin, farklı kültürlere sahip bölgelerde pek karşılığı olmayabilir. Karşılık bulabilmesi için var olan nakli bilginin, bir an önce yorumlanarak ve değerlendirilerek farklı kültürlere uyarlanması gerekir. İşte tam bu noktada Irak bölgesi akla gelmekte, zira Irak çok kültürlü, çok dinli ve farklı etnik yapılara sahip bir bölge olmanın ötesinde birçok imparatorluğun hâkimiyeti altında kalmış bir beldedir. Ayrıca Hicaz bölgesinin aksine hukuk nosyonu olan bir bölge özelliğine sahiptir. Diğer bir ifadeyle Medine'nin ihtiyaçları doğrultusunda gündeme gelen hukukî ifadelerin, Irak gibi daha kültürlü ve daha gelişmiş bir bölgede uygulanabilmesi için ciddi bir fıkıh faaliyetine ihtiyaç duyulmuştur. Bunun bir sonucu olarak Irak, diğer bölgelerin aksine çok daha erken bir dönemde böyle bir değişim yaşamıştır. Nitekim Medine fıkıh anlayışının imamı ve Kûfe fıkıh anlayışının rakibi kabul edilen Mâlik'in birikimi, vefatından sonra aynı ihtiyaçtan (veya düşüncenin değişmesinden) dolayı re'y merkezli şekilde ele alınacaktır. Burada vurgulamaya çalıştığımız husus, zaman ve mekâna göre icihadın değişmesi değil, aynı şer'î hükümlerin bölgelere göre farklı bir hukuk diliyle ifade edilmesidir. Nitekim ahkâm-ı şeriyye hususunda paralel görüşlere sahip olmalarına rağmen Süfyân es-Sevrî'nin hadîs ehlinde, Ebû Hanîfe'nin ise re'y ehlinde kabul edilmesi tam da bu hususla ilgilidir.<sup>234</sup> Aynı şekilde ahkâm-ı şeriyye hususunda Hicazlı âlimlere daha yakın olan Şâfiî'nin, fikhî konuları temellendirmesi ve gerekçelendirmesi bağlamında Kûfe fıkıh anlayışına daha yakın olduğu görülür.

Bazı araştırmacılar, ehl-i hadîsin rivâyet merkezli din algısına sahip olduğunu, re'yi, tevili ve akli çıkarımları sünnetten uzaklaşma olarak değerlendirdiğini, yeni

<sup>234</sup> Sevrî'nin fikhî görüşleri de büyük ölçüde kendilerini ashâbu'l-hadîs diye niteleyenlerin değil de Kûfe fikhî ve Ebû Hanîfe'nin temsil ettiği ehl-i re'y'in görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Recep Özdirek ve Ali Hakan Çavuşoğlu, "Süfyân es-Sevrî", **DiA**, İstanbul 2010, XXXVIII, 26). Öyleki Süfyân'ın fikhî Ebû Hanîfe'nin öğrencileri vasıtasıyla elde ettiğini iddia edenler dahi bulunmaktadır (Saymerî, **a.g.e.**, s. 74). Ebû Yusuf'un da Süfyân'ın kendisine nisbeten Ebû Hanîfe'ye daha çok tabi olduğunu belirttiği aktarılmıştır (İbn Abdilber, **el-İntikâ fi fedâilil-İmmeti's-selâseti'l-fukahâ**, (thk. Ebû Gudde), Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1417/1997, s. 197. Fakat buna rağmen Şu'be, Süfyân b. Uyeyne, Ebû Âsım ve Yahya b. Ma'în gibi pek çok hadîs otoritesi Süfyân es-Sevrî hakkında hadîs ilminde en üst mertebeyi ifade eden "emîrül-mu'minin fi'l-hadîs" lakabını kullanmışlardır (Buhârî, **et-Târîhu'l-evsat**, yanlışlıkla **et-Târîhu's-sağîr** diye basılmıştır, (thk. Mahmûd İbrahim Zâyid), Kahire 1397/1977, II, 267; İbn Ebî Hâtim er-Râzî, **el-Cerh ve't-Ta'dîl**, I, 55, 118, IV, 225; Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, VII, 236; Abdülğani Dakr, **el-İmâm Süfyân es-Sevrî Emîru'l-mü'minin fi'l-hadîs**, Dâru'l-Kalem, Beyrût 1415/1994, s. 44).

düşünce ve tartışmalara açık olmayıp bunları bid'at olarak nitelendirdiğini belirtmiş olmasına rağmen Şâfiî'yi ehl-i hadîs içinde zikretmeye gayret etmişlerdir.<sup>235</sup> Öncelikle belirtmek gerekir ki ehl-i hadîsin böyle dar anlamda kullanılması durumunda Şâfiî'nin, mezkûr kavram altında ele alınması mümkün değildir. Zira Şâfiî'nin fıkıh eserlerini ve mezhebinin teşekkül sürecini inceleyenler, onun ve ashâbının ehl-i hadîse isnâd edilen bu özelliklere sahip olmadıklarını görecektir. Ancak bu tür iddialarda bulunanlar, genelde onun fıkıh eserlerinden hareketle değil de nazârî bağlamda dile getirdiği bazı açıklamalardan veya klişeleşmiş bazı fikhî meselelerden hareket etmektedirler.<sup>236</sup>

Klasik eserlerde Şâfiî'nin, Kûfe ve Medine ekolünü mezcettiği kabul edilirken, son dönemde onun, ehl-i hadîsin merkezine yerleştirildiği görülür.<sup>237</sup> Hâlbuki Şâfiî'nin

<sup>235</sup> Aktepe, İshak Emin, "Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadîsin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar", s. 115-130; Gürler, a.g.e, 168 vd.; 240; Yücel, **Hadis Tarihi**, s. 52 vd; **Hadis Usûlü**, s. 41 vd.

<sup>236</sup> Yaygın örneklerden biri, Şâfiî'nin, zekere dokunmanın abdesti bozduğuna yönelik hadîsle amel etmesidir. Aktepe, "Hâlbuki bu tavrıyla Şâfiî, merfû haberleri savunacağım derken birçok sahâbîyi abdesti bozan durumlardan dahi habersiz hale getirmiştir" diyerek eleştirmiştir (Aktepe, "Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadîsin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar", s. 122, 128). Şâfiî'ye kadar bu anlayışın sahâbe ve tâbiîn tarafından hiç tartışılmadığı, fakat merfû olduğu için Şâfiî'nin bu rivâyetle amel ettiğine dair bir tasvir çizilmeye çalışılmıştır. Ayrıca bu bakış açısına göre "Hanefîler de zekere dokunmanın abdesti bozmadığını savunarak aksi istikamette görüş bildiren sahâbe ve tâbiîn abdesti bozan durumlardan dahi habersiz hale getirmişlerdir." Öncelikle zekere dokunmanın abdesti bozup bozmadığı sahâbe döneminden itibaren tartışılan bir husustur. Nitekim sadece Abdürrezzâk'ın **Musannef** adlı eserine dahi bakıldığında zekere dokunmanın abdesti bozup bozmadığına dair iki alt-başlığın olduğu ve burada pek çok sahâbeye ve tâbiîne yer verildiği görülecektir. Bunun da ötesinden Atâ'ya göre sadece avuç içinin zekere değmesi durumunda abdestin bozulacağı açıkça ifade edilmiştir. Rivâyetleri bir kenara bırakıp fıkıh ilmi bağlamında konuya incelediğimizde ise Mâlik başta olmak üzere Medine amelinin kabul eden fakihlerin neredeyse tamamına ve yine Mekke okulunun en önemli simalarından İbn Cüreyc'e göre avuç içiyle zekere dokunmak abdesti bozmaktadır. Başka bir ifadeyle Hicazda yaygın amele ve fukahânın görüşlerine göre "messu zekerin" abdesti bozduğu ve bunun avuç içiyle olması gerektiği anlaşılmaktadır. Şâfiî'nin yaptığı ise Hicaz bölgesinde kabul edilemeyen anlayışı tercih etmek ve bunu da rivâyetlerle temellendirmeye çalışmaktır. Yani birilerinin iddia ettiği gibi Şâfiî, bunu "efdâ" kelimesinden çıkarmış değildir. Zira bu tür araştırmacılar, varolan şerî hükmün temellendirilmesi ile şerî hükmün kaynağını birbirine karıştırmakta ve rivâyeti görüp iki asırlık uygulamayı ve ameli unutmaktadırlar.

<sup>237</sup> Kâdî İyâz, a.g.e, I, 40; İbn Haldûn, a.g.e, I, 566; Schacht, **The Origins**, s. 21; Schacht, "Eski Hukuk Mekteplerinde Hadisler", s. 143; A'zamî, **İslam Fıkıhı ve Sünnet**, s. 108. Aktepe, başka açıdan aynı sonuca ulaşmaktadır. Zira "İhtilafu Mâlik ve's-Şafii adlı risalesinde ise İmam Şafii, Malikilere yönelik tenkitlerde bulunmakta ve onlara karşı hadîs müdafaasına girişmektedir. Bu durum Malikileri, Ehl-i hadîs içerisinde addeden yaygın kanaat ile çelişmektedir." (Aktepe, "İmam Şâfiî'nin Ehl-i Kelam ve Mâlikîlere Karş Hadis Savunusu", s. 112) diyerek dolaylı şekilde Şâfiî'nin eleştirdiği kimselerin ehl-i hadîs olarak tanımlanmaması gerektiğini belirtmektedir. Diğer bir ifadeyle ehl-i hadîsi, Şâfiî'yi merkeze alarak tanımlamaya çalışmaktadır. Hâlbuki re'y ve hadîs bağlamındaki ayırım özellikle Mâlik ve Ebû Hanîfe arasında müşahhas hale gelmektedir. Nitekim hadîs ehli nazarından da bakıldığında Mâlik'in hadîs ilmi hususunda otorite kabul edildiği, fakat Şâfiî'nin hadîsçiliğinin tartışmaya açık olduğu görülecektir.

sünnet ve hadîse dönük katkıları usûl yönünden olup rivâyetle ilgili değildir. Nitekim hadîs eserlerinde, Şâfiî'den aktarılan rivâyetlere pek yer verilmemiştir. Ayrıca onun rivâyet hususunda ön planda olduğu iddia edilmiş değildir. Aksine Mâlikî mezhebine mensup bazı âlimler, onun hadîste ve rivâyette iyi olmadığını açıkça ifade etmişlerdir.<sup>238</sup> Nitekim Buhârî ve Müslim'in *Sahîh* adlı eserlerinde Şâfiî ve Ebû Hanîfe'den aktarılan rivâyetlerin yer almaması<sup>239</sup> da aynı bakış açısının bir sonucu olduğu söylenebilir. Zira Ebû Hanîfe ve Şâfiî hadîs rivâyeti hususunda muhaddislerin başvurduğu kimselerden değildirler.

Sonuç olarak ileride daha net görüleceği üzere ehl-i re'y ve ehl-i hadîs kavramlarının, iki farklı üslup ve yöntemi karşılamak için kullanılması durumunda konun daha makul bir zeminde tartışılması söz konusu olacaktır. Zira ahkâma dair meseleler, rivâyetler ışığında ele alınıp şahsî yorumlardan kaçınılmışsa buna hadîs ehlinin yöntemi, fakat müellifin şahsî ifadeleriyle ve hukûkî gerekçelerle meseleler ele alınmış ve rivâyetlere ancak konunun temellendirilmesi bağlamında yer verilmişse buna da re'y yöntemi denilecektir. Bir âlimin, rivâyet/hadîs merkezli fıkıh anlayışını savduğunu tespit edebilmek, özellikle ilgili müellifin ders halkasında konuyu nasıl ve hangi üslupla ele aldığını tespit etmeye bağlıdır. Bu da genelde öğrencilerin, hangi saikle kendisine öğrencilik yaptığı ve hangi eserine ihtimam gösterdiğiyle doğru orantılıdır. Nitekim Ebû Yusuf, Şeybânî ve Şâfiî'nin rivâyet/hadîs merkezli eserleri<sup>240</sup> söz konusu olsa da onların rivâyet merkezli fıkıh anlayışına sahip kimseler olmadıkları hem öğrencilerinden hem de ders halkasında okuttukları temel eserlerden ve mezhebin teşekkülü sürecinde önemli eserlerinin hangileri olduğundan hareketle anlaşılmaktadır.

## D. HİCRİ İKİNCİ ASIRDA HİCAZ VE IRAK FIKIH ANLAYIŞININ BAZI TEMEL ÖZELLİKLERİ

Hicaz ve Irak bölgesinde yaşayan âlimlerin homojen bir yapı arzemediği, Şâfiî döneminden itibaren dile getirilen bir husustur. Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm* adlı eserinde farklı

<sup>238</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 38. Kâdî İyâz, usûl, kavâid ve delillerin tertibi gibi hususlarda Şâfiî'nin iyi olduğunu kabul etmekle beraber hadîs ilminde imam kabul edilmediğini, zira Şâfiî'nin, rivâyetler hususunda hadîs ehlinden istifade ettiğini belirtmektedir.

<sup>239</sup> Hatîb el-Bağdâdî, bu hususta müstakil bir eser yazmış, eserinde bazı âlimlerin, Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvud gibi âlimlerin Şâfiî'yi sika kabul etmediklerinden ondan hadîs rivâyet etmediklerini iddia ettiğini, kendisinin de bu itirazlara cevaplar vereceğini belirtmiştir (Hatîb, **el-İhticâc bi's-Şâfiî**, thk. Halil İbrahim Molla Hatır, Pakistan, t.y., s. 23-27, 48).

<sup>240</sup> Ebû Yusuf'un **Âsâr**, Şeybânî'nin **Muvatta** ve **Âsâr**'ı, Şâfiî'nin ise **Sünen**'i rivâyet merkezlidir.



şehirlerde yaşayanların birbirlerini tenkit ettikleri gibi aynı şehirde yaşayanların da homojen bir yapı arzemediğini açıkça belirtir. Örneğin Şâfiî, Mekke'de Atâ'nın (v. 114/732) görüşlerine muhalefet etmeyi doğru bulmayanlar olduğu gibi, başkasını ona tercih edenlerin de bulunduğunu, Atâ'dan sonra Müslim b. Hâlid ez-Zencî'yi (v. 180/797) önceleyenler olduğu gibi Sa'îd b. Sâlim'e (v. 191-200) meyledenlerin de bulunduğunu söyler. Ayrıca o, Medinelilerin genel anlamda Sa'îd b. Müseyyeb'in (v. 94/713) görüşlerini incelemekle beraber onun bazı görüşlerini terk ettiklerini de kaydeder. Bununla beraber kendi zamanında Mâlik'i (v. 179/795) önceleyenler olduğu gibi onun görüşlerini zayıf kabul edip İbn Ebî'z-Zinâd'ın (v. 174/795) görüşlerine meyledenlerin olduğunu, benzer şekilde Kûfe'de İbn Ebî Leylâ'nın (v. 148/765), Ebû Yusuf'un (v. 182/798), Süfyân es-Sevrî'nin (v. 161/778) veya Hasan b. Sâlih'in (v. 167/783) görüşlerine meyledenlerin bulunduğunu ve bunların da birbirlerinin görüşlerini kabul etmediklerini ifade eder.<sup>241</sup>

Irak bölgesinde fıkıh ve re'y yönüyle ünlü şahsiyetler çoğunlukta olmakla beraber hadîs ve rivâyet yönüyle ün yapan âlimler de azımsanmayacak kadar çoktur. Nitekim Ebû Hanîfe (v. 150/767) döneminde Basra'da yaşayan Eyyûb es-Sehtiyânî (v. 131/749) ve Şu'be (v. 160/776), Kûfe'de yaşayan A'meş (v. 148/765) ve Süfyân es-Sevrî (v. 161/777) gibi âlimler dönemin ünlü muhaddislerinden bir kaçıdır. Mâlik (v. 179/795) döneminde ise Medine'de yaşayan İbn Ebî Zî'b (v.159/775) ve hocası Zührî (v. 124/741) hadîs ilminde ön planda iken Abdülaziz el-Mâcişûn (v. 164/780) ve Rebîa (v. 136/753) fıkıh yönüyle ün yapmış kişilerdir. Mâlik ise hem Zührî hem Rebîa'ya uzun müddet öğrencilik yapmış ve her ikisinden de ziyadesiyle etkilenmiştir.<sup>242</sup>

Hicri ikinci asrın başlarından itibaren Medine ve Kûfe özelinde bir ayrışma söz konusu olmuştur. Hicri ikinci asrın ortalarına doğru ise bu ayrışma zirveye çıkmış ve artık Kûfeliler/İraklılar denildiğinde özellikle Ebû Hanîfe ve ashâbı, Medine/Hicaz

<sup>241</sup> Şâfiî, **Cimâ'u'l-ilm**, s. 60-63.

<sup>242</sup> Rebîa ve Zührî'nin fikhî bakış açılarını anlamak için aktarılan şu anekdot önemlidir: Rebîa, Zührî'ye "Benim durumum seninkine benzemiyor" der, Zührî "nasıl?" diye sorar, Rebîa da "ben re'yle (yorumla) görüşümü belirtirim; dileyen alır, isteyen almaz, sen ise Hz. Peygamber'den tahdîs ediyor ve hadîsleri ezberliyorsun" diye cevap verir (Hatîb el-Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, III, 650). Bu önemli anekdottan hareketle Rebîa ile Zührî'nin üslub ve yöntem farkı ortaya çıkmakta ve onun re'yden neyi kastettiği de anlaşılmaktadır. Zira Rebîa'nın vurgulamaya çalıştığı, hadîsin bulunduğu meselelerde re'ye/ictihâda başvurmak değil, üslub olarak aynı konuyu hadîs rivâyet ederek değil de kendi yorumuyla ifade etmesidir. Başka bir anekdotta Rebîa, Sa'îd b. Müseyyeb'e kadının bir parmağının diyetini sorar, "on deve" der, iki parmağın diyetini sorar, "yirmi deve" der, üç parmağı sorar, "otuz deve" der, dört parmağı sorar, "yirmi deve" diye cevap verir, o da "yara büyüdükçe ve sıkıntı fazlaştıkça diyet azalıyor mu?" der, Sa'îd b. Müseyyeb ise "sen Iraklı mısın" diye tepkisini ortaya koyar, o da "Bilakis sağlam bir âlim veya ilim öğrenmek isteyen bir cahil" diye cevaplar (Mâlik, "Ukûl", 6).

denildiğinde ise özellikle Mâlik ve ashâbı kastedilmiştir. Nitekim Ebû Yusuf, Şeybânî ve muteahhîrûn dönemi âlimler de genel itibariyle ilgili ifadeleri bu anlamda kullanmışlardır. Şeybânî'nin, Mâlik'i tenkit etme maksadıyla kaleme aldığı eserine *e/-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne* adını vermiş olması tam da bu hususla ilgilidir.<sup>243</sup> Aşağıda özellikle Hicri ikinci asrın ortalarında Kûfe fıkıh anlayışının önemli temsilcilerinden Ebû Hanîfe ile aynı dönemde Medine fıkıh anlayışının önemli fakîhlerinden Mâlik açısından konulara değineceğiz ve böylece her iki fıkıh anlayışı hakkında bazı sonuçlara ulaşmaya çalışacağız.

### 1. Kelâm İlmi Açısından

Bu dönemde "Mürchie" kavramının hangi anlamlarda kullanıldığına ve Ebû Hanîfe'nin, hakikatte Mürchie olup olmadığına dair tartışmalara girmeyi bir kenara bırakarak<sup>244</sup> tabakât ve terâcim türü eserleri incelediğimizde Ebû Hanîfe'nin re'y ehlinde olduğuna dair bilgiden hemen sonra "ircâ" düşüncesine sahip olduğuna dair atıfların yer aldığı göze çarpmaktadır. Bunun da farklı yerlerde belirttiğimiz gibi özellikle Hammâd'la başladığı görülmekte, zira kendisini ehl-i hadîs grubuna nisbet edenlerin, Nehaî hakkında övgü dolu cümleler sarf ederken öğrencisi Hammâd ve Ebû Hanîfe hakkında olumsuz bazı ifadeler yer verdikleri müşahede edilmektedir. Zira pek çok eserde ircâ fikrinin Nehaî'de bulunmadığı, onun vefatından sonra Hammâd b. Ebî Süleyman (v. 120/738) ve akranları (Hakem b. Uteybe ve Amr b. Murre) vasıtasıyla Kûfe'de yaygınlaşmaya başladığı belirtilmektedir.<sup>245</sup>

İbn Ebî Hâtim'in aktardığına göre Muğîre, "İbrahim vefat ettikten sonra Hakem ve ashâbı Hammâd'la oturdular ve böylece olan oldu" demiş, Mukrî de burada

<sup>243</sup> Eserin sonradan bu şekilde isimlendirildiği akla gelebilir, ancak Şeybânî ile Şâfiî arasında geçen bir anekdotta ilgili ismin Şeybânî tarafından konulduğunu göstermektedir. Zira Şâfiî, Şeybânî'yi bu isimlendirmeden dolayı tenkit eder ve Medine'de Mâlik'le hemfikir olmayan pek çok fakîhin olduğunu, Mâlik'i tenkit etmek için kaleme aldığı eserinde de bu isimle (**el-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne**) anılmasının doğru olmadığını belirtir (İbn Ebî Hâtim, **Âdâbü's-Şâfiî ve menâkibuhu**, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1424/2003, s. 82).

<sup>244</sup> Bkz. Şehristânî, **a.g.e**, I, 137; Heytemî, İbn Hacer, **el-Hayrâtü'l-hisân fî menâkibi'l-imâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe**, y.y., 1324, s. 76; Ebû Zehra, **Ebû Hanîfe**, s. 197-200; Neşşâr, Ali Sâmî, **Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fî'l-İslâm**, Kahire t.y., s. 241; Kutlu, Sönmez, "Mürchie", **DİA**, İstanbul 2006, XXXII, 41 vd.. Ardoğan, Recep, "Mürchie'de Farklı İman Tanımları", **DÜİFD**, c. 16, sy. 2, 2014, s. 131-168; Karadaş, Çağfer, "Mürchie'nin Mezhepliği Problemi ve Ebû Mansûr el-Mâtûridî", **Milel ve Nihal**, c. 7, sy. 2, 2010, s. 191-221. Ebû Hanîfe, Mürchie'den olmadığını bizzat ifade etmekle kalmamış, bu hususta Osman el-Bettî'ye bir mektup da göndermiştir (Bkz. Ebû Hanîfe, **Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osman el-Bettî**, (thk. M. Zahid el-Kevserî), 1368, s. 34-35; Bedir, Murteza, "Osman el-Bettî", **DİA**, İstanbul 2007, XXXIII, 459).

<sup>245</sup> İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, III, 146; Zehebî, **Târîhu'l-İslâm**, III, 226; **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, V, 235.

kastedilen hususun, ircâ düşüncesi olduğunu belirtmiştir.<sup>246</sup> Ayrıca aktarıldığına göre Ebû Hâşim, bir defasında Hammâd'a "İbrahim en-Nehâî döneminde olmayan ve sonradan ihdas ettiğin bu re'y de nedir?" diye sorar, Hammâd ise "şayet Nehâî hayatta olsaydı, bu hususta (ircâ düşüncesinde) o da benimle hemfikir olurdu" dediği görülür.<sup>247</sup> Sönmez Kutlu, Nehâî'den aktarılan bu anekdotlar dolayısıyla onu ehl-i re'y içinde değil ehli hadîsten saymıştır.<sup>248</sup> Nehâî'den aktarılan rivâyetlerde de onun ircâ düşüncesine karşı olduğu ve bazı rivâyetlerde onları ehl-i re'y diye nitelendirdiği görülür.<sup>249</sup> Bu anekdotlarda, re'y kelimesinin ircâ bağlamında kullanılmış olması önemlidir ve re'y kavramının fıkha dönük yönü olduğu gibi kelama dönük bir yönünün de bulunduğunu göstermektedir.

Bu açıklamalardan hareketle ashâbu'l-hadîsten önemli bazı âlimlerin, Nehâî ve Alkame (v. 62/681) gibi Kûfe fıkıh anlayışında belirleyici olan tâbiîn büyüklerini otorite kabul ederken neden Hammâd ve öğrencisi Ebû Hanîfe hakkında ağır bazı ifadelerle yer verdikleri anlaşılmış olacaktır.<sup>250</sup> Ayrıca bilindiği üzere İbn Mes'ûd ve sonrasında Kûfe fakîhlerinin kâhir ekseriyeti Yemenlidir.<sup>251</sup> Nehâî de amcası Esved b. Yezid (v. 95/714) ve dayısı Alkame (v. 62/681) gibi Arap kökenli olup aynı bölgedendir. Nitekim Belâzürî'nin (v. 279/892) aktardığına göre 20 bin nüfusa sahip Kûfe'de 12 bin

<sup>246</sup> İbn Ebî Hâtim, **a.g.e**, III, 146; Zehebî, **Târîhu'l-İslâm**, III, 226.

<sup>247</sup> Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, V, 235. Bazı rivâyetlerde Hammâd'ın, ircâ düşüncesinden dolayı Nehâî'nin ilim meclisini terk ettiği aktarılır (Kutlu, **İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler**, s. 46), fakat bu rivâyetlere ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Zira Nehâî'nin rivâyetlerinin ve fetvalarının büyük çoğunluğu Hammâd tarafından aktarılır. Şeybânî ve Ebû Yusuf'un **Âsâr**'ları bunu net şekilde ortaya koymaktadır.

<sup>248</sup> Kutlu, **a.g.e**, s. 45.

<sup>249</sup> İbn Sad, **Tabakât**, VI, 273; Ebû Nuaym, **a.g.e**, IV, 222.

<sup>250</sup> Nehâî'nin, muhaddisler tarafından kaleme alınan Musannef türü eserlerde, fetvasına en çok başvurulan kişilerden biri ve kütüb-i sittenin ortak râvîsi olduğu (Zehebî, **a.g.e**, IV, 520; İbn Hacer, **Tehzîbü't-Tahzîb**, (thk. İbrahim Zeybek ve Adil Mürşid), Müessesetü'r-risâle, t.y., I, 92-93) ve hadîs ilminde çok az kişi için kullanılan "hadîs sarrâfî" lakabıyla nitelendirildiği görülür (Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Kaymaz, **Tezkiretü'l-huffâz**, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut t.y., I, 73-74; **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, IV, 521, 526, 529; İbn Hacer, **a.g.e**, I, 92-93). **Musannef** türü eserlerde Hammâd'ın fetvalarına da sıkça başvurulduğu, kütüb-i sitte içinde Buhârî'nin dışında bütün müelliflerin kendisinden aktarılan rivâyetlere yer verdiği (Zehebî, **a.g.e**, V, 233-236), Buhârî'nin de **el-Edebü'l-müfred** adlı eserinde onun rivâyetlerini aktardığı (Zehebî, **a.g.e**, V, 239), fakat Nehâî gibi hadîste otorite kabul edilmediği ve hakkında ağır bazı eleştirilerin söz konusu olduğu müşahede edilmektedir. Hadîs ilmi açısından Hammâd'a sika diyenler olduğu gibi Ebû Hâtim "sadûkun lâ yuhteccu bihadîsihi", Zuhlî "kesîrû'l-hata ve'l-vehm" Ahmed b. Hanbel "mukâribu'l-hadîs" ve İbn Adî "lâ be'se bih" ifadesini kullanmıştır (Zehebî, **a.g.e**, V, 236; İbn Hacer'in **Tehzîbü't-Tahzîb**, I, 482-483).

<sup>251</sup> Ahmed Hamdi Furat, hazırladığı doktora çalışmasında İbn Mes'ûd'un Kûfe'de yaşayan 34 öğrencisine yer vermekte ve bunların 25'inin Yemenli olduğunu belirtmektedir (Furat, **Hanefi Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi**, İÜSBE, İstanbul 2006, s. 94-95. Kûfe, Hz. Ömer döneminde ilk etapta askeri garnizon/muasker olarak inşa edildiğinden genelde Irak dışından gelip cihada katılanlar veya oraya göç edenler vesilesiyle şehir olma huviyetini kazanmıştır.

civarında Yemenli yaşamaktaydı.<sup>252</sup> Kûfe fıkıh anlayışında Hammad b. Ebî Süleyman (v. 120/738) ve sonrasında mevâlînin etkin biçimde rol aldığı görülmektedir. Zira Ebû Hanîfe (v. 150/767), onun vefatından sonra ders halkasına hocalık eden Züfer (v. 158/775) ve zâhirürrivâye adlı eserlerin müellifi Muhammed eş-Şeybânî (v. 189/805) mevâlîdendir.<sup>253</sup> Öyle ki bazı araştırmacılar, Mürcie'nin, Arap olmayan Müslümanların temsil ettiği zihniyetin adı olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>254</sup> Ashâbu'l-hadîsin, mevâlîden olmayan Ebû Yusuf'u (v. 182/798) kendilerine daha yakın görmelerinde bunun katkısının olduğu söylenebilir.<sup>255</sup> Dönemin önde gelen muhaddislerden Süfyân b. Uyeyne (v. 198/814) de problemin mevâlîden kaynaklandığını, insanların doğru yol üzere iken onlar vasıtasıyla sapıtıldığını belirtmiş ve bu bağlamda Osman el-Bettî (v. 143/760), Rebîa (v. 136/753) ve Ebû Hanîfe'nin ismine yer vermiştir.<sup>256</sup>

## 2. Fıkıh İlmî Açısından

### a. Üslup ve Yöntem Farkı

Ebû Hanîfe'nin fıkıh derslerinde müzakere edilen konuları ihtiva eden *Asl* adlı eser ile Mâlik'in fıkıh derslerinde takip edilen *Muvatta* adlı eser mukayese edildiğinde her iki fıkıh anlayışı arasındaki üslup ve yöntem farkı görülecektir. Ayrıca terâcim ve tabakat türü eserlerden hareketle derste takip ettikleri yöntem ve öğrencilerin hangi saikle kendilerine öğrencilik yaptığı da üslupları hakkında yeteri kadar bilgi vermektedir. Nitekim Dihlevî (v. 1176/1762), haklı olarak ehl-i re'y kavramının kıyâs ve akıl yürütme ile ilgili bir kavram olmadığını, zira bütün fakîhlerin az ya da çok bu yöntemlere başvurduğunu, aralarında temel farkın "icmâ edilen ve (kendi bölgelerinde) cumhurun kabul ettiği meselelerden sonra belli birinin görüşleri istikametinde tahrîc faaliyetinde bulunma"<sup>257</sup> olduğunu, bunu yaparken de hadîs ve

<sup>252</sup> Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ, **Futûhü'l-büldân**, Dâru'l-Hilâl, Beyrut 1988, s. 272.

<sup>253</sup> Mevâlînin katkıları için bkz. Demircan, Adnan, **İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi**, Beyan Yayınları, İstanbul 2015; Öztürk, Mustafa, "Mevâlî Râvîler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi: Hicrî İlk İki Asır", **HTD**, sy. IV, 2006, s. 7-37; Aycan, İrfan, "Emevîler Döneminde Mevâlî ve Zimmîlerin İdaredeki Rolü", **AÜİFD**, c. 37, s. 175-190; Aydın, Osman, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü", **GÜÇİFD**, c. II, SY. 3, s. 1-26.

<sup>254</sup> Kutlu, "Mürcie", **DİA**, XXXII, 41.

<sup>255</sup> Yahya b. Ma'în, **a.g.e**, IV, 474). Ayrıca bkz. Saymerî, **a.g.e**, s. 103; Zehebî, **Târîhu'l-İslâm**, IV, 1021; **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, XIII, 358.

<sup>256</sup> Ahmed, **Mesâil** (Ebû Dâvud rivâyeti), s. 367; Hatîb el-Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, XV, 530.

<sup>257</sup> Tahrîc, istinbât ve icthâd kavramları yakın anlamlar ifade etseler de aralarında küçük bazı farklar bulunmaktadır. Örneğin tahrîc, daha çok kurucu imamın görüşlerinden veya mezhebin prensipleri ışığından meskût 'anh olan meselelere hüküm vermeyi ifade ederken, istinbât, naslardaki hüküm ve illeti tespit etme amaliyesi, icthâd ise hepsini kapsayacak şekilde daha geniş bir anlamda kullanılır. Ayrıca tahrîc, "tahrîcü'l-usûl minel'fûrû", "tahrîcü'l-fûrû 'ala'l-usûl" ve "tahrîcü'l-fûrû 'ala'l-usûl" diye üçe ayrılır.

eserlerden ziyade “hamlu’n-nezîr ‘alâ’n-nezîr” ve genel prensiplerden (er-redd ilâ aslin mine’l-usûl) hareket ettiklerini belirtmektedir.<sup>258</sup>

Ashâbu’l-hadîsin yöntemini, İbn Uyeyne’den (v. 198/814) aktarılan bir rivâyet net şekilde ortaya koymaktadır. Zira muhaddislerin fikhü’l-hadîsi öğrenmeleri gerektiği ve Ebû Hanîfe’nin söylediği her şey hakkında bir veya iki hadîsin rivâyet edebileceği ifade edilir.<sup>259</sup> Diğer bir ifadeyle dönemin büyük muhaddislerinden İbn Uyeyne, fikhî meselelerin ilgili merfû hadîs, sahabî kavli ve tâbiîn fetvasıyla ele alınması gerektiğini tavsiye etmektedir. Nitekim Ahmed b. Hanbel’in, fıkıh eserlerinin sadece rivâyetlerden oluşması gerektiğini savunması ve müelliflere ait yorumların eserlerde yer almasını bid’at olarak nitelendirmesi aynı hususla ilgilidir.<sup>260</sup>

Ebû Hanîfe ile beraber Kûfe fıkıh halkası, fıkıh konseyi gibi hareket eder olmuş ve konular olabildiğince prensip merkezli ele alınarak meselelerin muhtemel bütün sonuçları hakkında hüküm verilmeye çalışılmıştır. Bu yöntemin etkili olmasında Ebû Hanîfe’nin kelâmî konularla ilgilenmiş olmasının etkili olduğu söylenebilir. Fakat Mâlik, *Muvatta* adlı eserinde konuyla ilgili rivâyetler varsa öncelikle onları aktarmaya özen göstermekte, farklı bölgelerden gelen öğrencilerinin de özellikle hadîs rivâyetinden dolayı kendisine öğrencilik yaptığı ve dolayısıyla *Muvatta*’ı rivâyet edenlerin binlerle ifade edildiği belirtilmektedir.<sup>261</sup> *Muvatta* ile aynı dönemde telif edilen *Asl* adlı eserde ise nadiren rivâyetlere yer verilmekte ve genelde rivâyetlerin lafzına ve isnâdına bağlı

<sup>258</sup> Dihlevî, *İnsâf*, s. 93.

<sup>259</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve’l-mütefekkih*, I, 549; Hâkim en-Nisâbûrî, *Ma’rifetu ulûmi’l-hadîs*, Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, Beyrût 1397/1977, s. 66. Aynı şekilde Vekî’in de “Gençler, fikhü’l-hadîsi öğreniniz, eğer fikhü’l-hadîsi iyi öğrenirseniz ehl-i re’y sizi mağlup edemez” dediği aktarılmaktadır ( *a.g.e*, II, 161). Fikhü’l-hadîs kavramı için bkz. Yıldız, Fahreddin, *İlmî Disiplin Olarak Fikhü’l-hadîs*, MÜSBE, İstanbul 2016; Görmez, Mehmet, “Fikhü’l-hadîs”, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 547-549; Güler, Zekeriya, *Hadis Problemleri Ders Notları (Hadis İlmî: Problemler Ve Çözüm Yolları)*, Bakû 2007), Konya 2009, s. 48 vd.; “Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü”, *İLAM Dergisi*, c. 1, sy. 2, İstanbul 1996, s. 116 vd.; Kahraman, Abdullah, *Fikhî Hadîslerin Doğru Anlaşılıp Yorumlanması Hususunda Bazı Esaslar*, *CÜİFD*, c. 5, sy. 2, Sivas 2001, s. 153-173.

<sup>260</sup> Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Abdullah rivâyeti), (thk. Züheyr Şâvîş), Beyrût 1401/1981, s. 437-438. Ahmed b. Muhammed el-Mervezî, Ahmed b. Hanbel’e Şâfiî’nin eserlerinin istinsah edilmesini ve özellikle de *Risâle* adlı eserinin yazılmasını sorar, Ahmed, “Sonradan ortaya çıkmış (muhtes) şeyleri bana sormayın” der, Mervezî, *Risâle*’yi yazdığını söyler, Ahmed ise “ma’âzallâh” diyerek tepkisini ortaya koyar (İbn Ebî Ya’lâ, *a.g.e*, I, 139). Ahmed’in, Mısır’dan dönen bazı ilim adamlarını Şâfiî’nin eserlerini yazmadıklarından dolayı kınadığı da aktarılmaktadır. Zıt gibi görünen ilgili rivâyetler cem edilmek istenirse *Mesâil* adlı eserden hareketle mihne sonrasında re’y merkezli eserlerin yazımına karşı olduğu, fakat öğrencilik döneminde Şâfiî’nin eserlerinin yazımını tavsiye ettiği, bu değişimin de mihne etkisiyle gerçekleştiği ve böylece sonradan geliştirilen fıkıh üslubuna prensip olarak karşı çıkmasıyla ilgili olduğu söylenebilir. Nitekim Ahmed’in ilk dönemlerde Şâfiî’nin kadîm görüşlerinin râvîsi olduğu bilinmektedir.

<sup>261</sup> Dihlevî, *Hüccetüllahi’l-bâliğa*, (thk. Seyyid Sâbık), Beyrût 1426/2005, I, 231.

kalmadan muhtevasına temas edildiği görülmektedir. Ebû Hanîfe'nin, hocası Hammâd'ın yolunu takip ederek fıkıh meclisinde hadîs rivâyetinden ziyade konuları belli prensipler çerçevesinde analiz ettiği ve bunun bir neticesi olarak konuların ilim meclisinde daima tartışmaya açıldığı belirtilmektedir.<sup>262</sup> Münazaracı kimliğiyle bilinen Şâfiî'nin, selefleri hakkında kullandığı ifadeler her iki ekolün yöntemi hakkında daha net bilgiler vermektedir. Şâfiî, "Bize göre hata bile olsa Doğulular/meşrikiyyûn (Küfeliler) en azından ne dediklerini biliyorlar. Sizler (Medineliler) ise konuştuklarınızın ne anlama geldiğini bilmiyorsunuz" demektedir.<sup>263</sup> Şâfiî'nin burada kastettiği, fikhî konuların tutarlı olması ve gerekçelendirilmesidir. Zira başka bir yerde Mâlikîlerin iddialarını savunamadıklarını ve münazarayı kaybedeceklerini bildiklerinden dolayı sustuklarını iddia etmektedir.<sup>264</sup>

Mâlik'in münazaradan ve itirazdan pek hoşlanmadığı, öğrencilerinin de ona soru sormaktan çekindiği, derslerinde hadîs rivâyetini ön plana çıkaracak ve günde birkaç hadîsi arz veya semâ metoduyla okuyup şerh edecek şekilde, bazen de sadece fikhî meseleleri (soruları) açıklayarak konuları ele aldığı tabakât kitaplarında aktarılmaktadır.<sup>265</sup> Örneğin Musab ez-Zübeyrî (v. 236/850), Mâlik'in ders halkasında ashâbından Habîb'in (v. 218/833) arz yöntemiyle kitaptan bir, iki veya iki buçuk sayfa okuduğunu belirtmekte,<sup>266</sup> Yahya b. Bukeyr'in (v. 231/845) on yedi (veya on dört) defa Mâlik'ten *Muvatta'*ı dinlediği aktarılmakta,<sup>267</sup> Dihlevî (v. 1176/1732), binden fazla kişinin, doğrudan Mâlik'ten *Muvatta'*ı rivâyet ettiğini belirtmekte ve İslam dünyasının farklı bölgelerinden ilim adamlarının, *Muvatta'*ı Malik'ten dinlemek için Medine'ye gittikleri görülmektedir. Bütün bunlar Mâlik'in fıkıh halkasının mahiyeti hakkında ciddi ipuçları sunmaktadır.<sup>268</sup> Nitekim Esed b. Furât (v. 213/828), Medine'ye geldiğinde derste *Muvatta'*dan çok az bir kısım okunduğundan şikâyet eder ve kendisine daha fazla hadîs okunmasını talep eder, fakat Mâlik, yönteminden taviz vermeyerek Esed'in isteğini geri çevirir.<sup>269</sup> Ayrıca öğrencilerin, Mâlik'in heybetinden dolayı huzurunda fazla

<sup>262</sup> Saymerî, **a.g.e**, s. 25, 102; Kevserî, **Fıkhu ehli'l-İrâk ve hadîsuhum**, s. 54 vd..

<sup>263</sup> Şâfiî, **Ümm**, VIII, 677.

<sup>264</sup> Şâfiî, **a.g.e**, VIII, 676.

<sup>265</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 87.

<sup>266</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 88.

<sup>267</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, II, 14; Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, X, 614.

<sup>268</sup> Dihlevî, **a.g.e**, I, 231.

<sup>269</sup> Mâlikî, **a.g.e**, I, 256.

konuşmadıkları ve ondan çekindikleri, onun da tartışmayı pek hoş karşılamadığı pek çok eserde belirtilmiştir.<sup>270</sup>

Medine’de ashâbın, sormak istedikleri konuları, Esed b. Furât gibi derse yeni katılan öğrenciler vasıtasıyla Mâlik’e yönelttikleri aktarılmaktadır. Bir keresinde yine Esed b. Furât, Mâlik’e soru sorar, Mâlik cevap verince “ya şöyle olursa, ya şöyle olursa” şeklinde soruyu uzatır, Mâlik de kızarak “re’y istiyorsan Irak’a gitmelisin” der, başka bir rivâyette “bu tarz fıkıh anlayışını istiyorsan Irak’a gitmelisin” dediği nakledilir.<sup>271</sup> Mâlik’in, doğrudan “re’y istiyorsan” şeklinde bir ifade kullanmış olması uzaktır, zira ona ait açıklamalarda da re’y kavramının sıkça kullanıldığı görülür. Muhtemelen burada, fakihin şahsi ifadeleriyle meselenin muhtemel bütün sonuçlarını ele alması kastedilmektedir. Hatîb el-Bağdâdî’nin (v. 463/1071) aktardığı bir başka rivâyette biri gelip Mâlik’e soru sorar, o da “Hz. Peygamber şöyle buyurdu” diyerek cevap verir, adam “şayet şöyle olursa (eraeyte in kâne kezâ)” der, Mâlik de kızarak Nûr suresinin altmış üçüncü ayetini okur.<sup>272</sup> Bu anekdotlarda yer alan kavramlara ihtiyatla yaklaşmakla beraber Hicri ikinci asırda Medinelilerin hoş karşılamadığı, Kûfelilerin ise mâhir olduğu fıkıh faaliyetinden ne kastedildiği ve zamanla Medine fıkıh anlayışında ciddi bir değişimin yaşandığı anlaşılmaktadır.<sup>273</sup>

## b. Rivâyet Malzemesini Kullanma

Hicri birinci ve ikinci asırda şifâhî geleneğin ve ezbere dayalı eğitim sisteminin yaygın olmasından ve daha güvenilir kabul edilmesinden<sup>274</sup> dolayı terâcim ve tabakât türü eserlerde genelde râvînin hafızasına dönük kayıtların yer aldığı görülür. Kûfe fıkıh anlayışının dışında kalan fakîhlerin kâhir ekseriyetinin de rivâyet usulüne bağlı kaldıkları, hadîsleri isnâdla ve olabildiğince lafzına bağlı kalarak rivâyet etmeye çalıştıkları söylenebilir. Bu da ilgili âlimlerin fıkıhla meşgul olmalarına paralel hadîs ilmiyle de işigal etmeleriyle doğru orantılıdır. Bunun bir sonucu olarak Ebû Hanîfe (v. 150/676) ile aynı dönemde yaşayan Mâlik (v. 179/795), Evzâî (v. 157/774), İbn Cüreyc

<sup>270</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 86; Hatîb el-Bağdâdî, **el-Fakîh ve’l-mutefakkih**, I, 554-555, II, 423; Ebû Zehra, Muhammed, **Mâlik hayâtuhu ve asruhu-arâuhu ve fikhuhu**, Dâru’l-fikr, t.y., s. 58.

<sup>271</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 270-271; Mâlikî, **a.g.e**, I, 256; **Müdevvene**’nin mukaddimesi, I, 104.

<sup>272</sup> Hatîb el-Bağdâdî, **a.g.e**, I, 379. “...onun emrine muhalefet edenler, başlarına bir belânın gelmesinden veya elem dolu bir azaba uğramaktan sakınsınlar.” (Nûr: 24/63).

<sup>273</sup> Nitekim Schacht’ın (ö. 1969), haklı olarak belirttiği gibi teknik hukuk düşüncesi açısından Mâlik’in, Iraklı çağdaşlarına göre daha az gelişmiş olduğu söylenebilir (Schacht, **The Origins**, s. 311) Fakat bu, **Muvatta** ve **Asl** gibi eserler mukayese edilerek yapılmalıdır. Zira İbn Kâsım’ın, Esed b. Furât’ın ve Sahnûn’un çabaları sonucu telif edilen **Müdevvene** gibi eserlerde fikhî birikimin **Muvatta**’a nisbeten daha ileri bir seviyede olduğu görülür.

<sup>274</sup> Sahâbe ve tâbiîn döneminde yazıya bakışları için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, **Takyîdü’l-ilm**, Beyrût, t.y.; Acâc, **a.g.e**, s. 156.

(v. 150/767), Süfyân es-Sevrî (v. 161/778), Leys b. Sa'd (v. 175/791) ve İbn Uyeyne (v. 198/814) gibi âlimlerin rivâyetlerinin hadîs eserlerinde fazla yer alırken ve onların rivâyetlerine karşı bir önyargı söz konusu değilken, Ebû Hanîfe'nin rivâyetlerinin ise onlara nisbeten daha az aktarıldığı görülür.<sup>275</sup>

Rivâyet usulüne bağlı olup olmama âlimlerin hangi mesleğe daha yatkın olduğuyula ilgili bir husustur. Zira fakîh, doğrudan fıkıh konularıyla ilgili ayet ve rivâyetleri elde edip onlardan genel prensipler çıkarıp fikhî birikimi tefrî metoduyla geliştirmeyi, mütekellim de ilgili ayet ve rivâyetlerden hareketle inanç esaslarını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla bu iki ilimle ilgilenenler, rivâyetlerin bütün varyantlarını toplamaya zaman ayır(a)madıklarından ve lafza fazla bağlı kalmadıklarından muhaddisler tarafından tenkit edilmişlerdir. Aynı yöntemin bir sonucu olarak Zührî ve öğrencisi Mâlik hafıza yönünden övgülere mazhar olurken Rebîa, Hammâd ve Ebû Hanîfe fıkıh ve re'y yönleri itibariyle övülmüşlerdir.<sup>276</sup> Nitekim tabakât türü eserlerde Hammâd hakkında "Kâne lâ yahfezü, ya'nî enne'l-ğâlibe 'aleyhi kâne'l-fikh" ifadesi,<sup>277</sup> tam da bahsettiğimiz hususa işaret etmektedir. Ehl-i hadîs ise meslekleri gereği konuyla ilgili rivâyetlerin her türlü tarîkini toplamaya çalışmakta ve bundan dolayı bazı muhaddisler kırklı yaşlara kadar sadece rivâyetleri toplamaya ve semâa gayret etmektedir. Bu zaman zarfında hadîs rivâyetiyle/edasıyla hiç ilgilenmeyenler dahi bulunmaktadır.<sup>278</sup>

Mâlik, İbn Cüreyc, Evzâî, Sevrî ve Leys gibi âlimlerin de fıkıhla meşgul oldukları, fakat buna rağmen hadîs rivâyeti hususunda fazla tenkit edilmedikleri akla gelebilir. Ancak ilgili âlimler hadîs merkezli fıkıh anlayışına sahiptirler, diğer bir ifadeyle öncelikle konuyla ilgili rivâyetleri aktararak fikhî meseleleri ele almaya çalışmaktadırlar. Dolayısıyla mezkûr fukahânın, fıkıh tarafı söz konusu olsa da hadîs

<sup>275</sup> Bunun, kelam anlayışındaki farklılıktan kaynakladığı söylenebilse de **Asl** ve **Âsâr** adlı eserlerde Ebû Hanîfe'den aktarılan rivâyetlerin, hadîs literatüründe yer alanlardan lafzen farklı olmasıyla da doğrudan ilgilidir. Detalı bilgi için bkz. Kalkan, Nilüfer, **İmâm Muhammed'in Kitâbu'l-Âsâr'ı ve Rivâyetlerinin Kütüb-i Sitte ile Karşılaştırılması**, (Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul 2011, s. 137-138.

<sup>276</sup> Melchert, ehl-i hadîse mensup olanların biyografilerinde "semi'a min, ketebe 'an, revâ 'an" gibi ifadeler kullanılırken ehl-i re'y hakkında "ehaza 'an, tefekkaha 'alâ" gibi ifadelerinin kullanıldığını belirtir (**The Formation of the Sunni Schools of Law**, s. 13). Fakat pek çok âlim, hem hadis hem fıkıh eğitimi aldığı için her iki ifadenin de aynı kişi hakkında kullanıldığı görülür (İbn Hibbân, **a.g.e**, VIII, 347; Zehebî, **Târîhu'l-İslâm**, IV, 417, 625, 1141, V, 21).

<sup>277</sup> Zehebî, **a.g.e**, III, 225.

<sup>278</sup> İbn Salâh, **Mukaddime/ULûmu'l-hadîs**, (thk. Nurettin İtr), Dımaşk, 1406/1986, s. 236-237; Süyûtî, **Tedrîbü'r-râvî**, s. 404-405. Ayrıca "er-rivâyetü mine'l-işrîn ve'd-dirâyetü mine'l-erba'în" ifadesi söz konusudur (Râmehurmuzî, Hasan b. Abdurrahman, **el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î**, (thk. M. Acâc Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 188.



hususunda muhaddislerin hocaları hükmündedirler. Ebû Hanîfe ve öğrencileri gibi fıkıh alanına daha fazla temerküz eden, ders halkasında rivâyetten ziyade fikhî konuları analiz eden âlimlerin genelinin zapt ve ezber hususunda tenkide maruz kaldığı bilinmektedir. Öyle ki Şâfiî'nin dahi aynı nedenden dolayı dönemin büyük muhaddislerinden Yahya b. Ma'în (v. 233/848) tarafından tenkit edildiği,<sup>279</sup> yine muhtemelen aynı nedenden dolayı ilgili âlimlerin rivâyetlerinin hadîs eserlerinde fazla yer almadığı görülmektedir.

Ehl-i hadîs tarafından en sahîh kabul edilen Buhârî ve Müslim'in *Sahîh* adlı eserleri incelendiğinde Mâlik ve İbn Cüreyç'den aktarılan yüzlerce rivâyete yer verildiği, Evzâî'den ve İbn Uyeyne'den yüzün üzerinde, Leys b. Sa'd'dan onlarca, Rebîatü'r-re'y'den dahi pek çok rivâyet aktarılırken Ebû Hanîfe ve Şâfiî tarihiyle aktarılan tek bir hadîse dahi yer verilmemiş olması önemli bir ayrıntıdır. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî (v. 463/1071), *el-İhticâc bi's-Şâfiî* adlı eserini tam da bu sebeple kaleme almıştır. Zira Buhârî'nin (v. 256/870), Müslim'in (v. 261/875) ve Ebû Dâvud'un (v. 175/889) Şâfiî'den aktarılan rivâyetlere yer vermediğinden hareketle Şâfiî'nin hadîste zayıf kabul edildiği iddia edilmiş, Hatîb de onlara cevap mahiyetinde mezkûr eserini kaleme almıştır.<sup>280</sup> Kâdî İyâz (v. 544/1149) da mezhep imamlarını mukayese ettiği bir paragrafta Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin itibâr (hüsnü'l-ibibâr), nazar (tedkîkû'n-nazar), kıyâs ve fıkıhta imâm olduklarını ve bu hususta kimsenin ihtilaf etmediğini belirtmiş, fakat her ikisinin de hadîs ilminde iyi olmadığını ve bundan dolayı Buhârî ve Müslim'in kendilerinden hadîs rivâyet etmediğini iddia etmiştir.<sup>281</sup>

### c. Farazi Fıkıh

Takdir anlamına gelen "farz"dan türemiş olan farazî, terim olarak aklî ilimlerde "vakaya uymayan, aslında kendisine itibar edilmeyen"<sup>282</sup> anlamında olup aklın zihnen varlığını takdir ettiği şeylerdir. Bundan dolayı farazî denilen hususların mümkünâtan olabileceği gibi müstehilâttan da olması söz konusudur.<sup>283</sup> Fıkıh ilminde ise farazî fıkıh veya farazî hüküm "gerçekleşmemiş meseleler hakkında hüküm vermektir" şeklinde tarif edilir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin, henüz gerçekleşmemiş olaylara hazırlık

<sup>279</sup> İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlihi*, II, 1082. Aynı kaynakta belirtildiğine göre Yahya b. Ma'în, hadîs rivâyetinde Ebû Hanîfe'yi Şâfiî'ye takdim etmektedir.

<sup>280</sup> Bkz. Hatîb, *el-İhticâc bi's-Şâfiî*, s. 23-27, 48

<sup>281</sup> Kâdî İyâz, *a.g.e*, I, 38.

<sup>282</sup> Yusuf b. Muhammed, *Kavâidü't-takdirâti's-şeriyye ve tatbîkâtuha fi'l-muâvadâti'l-mâliyye*, (Doktora Tezi), 2004 Ürdün, s. 14; Kefevî, Eyyûb b. Musa Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, (thk. Adnan Derviş ve Muhammed el-Misrî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut t.y., s. 890.

<sup>283</sup> Yusuf b. Muhammed, *Kavâidü't-takdirâti's-şeriyye*, s. 14.

yaptıklarına dair ifadesi de aynı hususu desteklemektedir.<sup>284</sup> Ebû Zehra (v. 1974), “el-fıkhu’t-takdîrî” kavramını “gerçekleşmemiş bir olayı olmuş gibi farzedip hakkında fetva vermektir” şeklinde tarif etmekte ve bu yöntemin re’y ehlinin sık başvurduğu bir yöntem olduğunu belirtmektedir.<sup>285</sup>

“el-fıkhu’l-farazî (farazî fıkıh)” ve “el-fıkhu’t-takdîrî” kavramları modern metinlerde yaygın şekilde kullanılsa da klasik metinlerde pek yer almamışlardır. Bunların yerine henüz gerçekleşmemiş olaylar hakkında soru sormaya “es-sü’âlü ‘ammâ lem yaka” denir. Sahâbe döneminden itibaren böyle konularda soru sormanın uygun olup olmadığı ve böyle sorulara cevap vermenin gerekli olup olmadığı tartışılmalıdır. Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye de *’l-lâmu’l-muvakki’în* adlı eserinde “fetvâ’l-müftî ‘ammâ lem yaka” başlığı altında ilgili meseleyi ele alıp incelemiştir. Nâdir de olsa “el-mes’eletü mefrûdatun (bu mesele farazîdir)”,<sup>286</sup> “mesâilü mefrûdatun (farazî meseleler)”<sup>287</sup> veya “es-sûretü mefrûdatun (bu, farazî bir örnektir)”<sup>288</sup> şeklinde bazı meselelerin nitelendirildiği görülür.<sup>289</sup>

*As/* adlı eserden hareketle konuyu incelediğimizde Kûfeli fakihlerin faaliyetinin farazî olarak nitelendirilmesinin pek gerçeği yansıtmadığı söylenebilir. Aksine daha önce belirttiğimiz gibi genel prensipler ışığında ilgili meselenin muhtemel bütün sonuçlarını ele alıp incelemeleri dolayısıyla bu kavramın kullanılmış olabileceği akla gelmektedir. Diğer bir ifadeyle Ebû Hanîfe, gerçek problemlere ve sorulara ek olarak muhtemel bütün sonuçları tespit etmeye çalışmaktadır. Mâlik ise farazî meselelere ve

<sup>284</sup> Aktarıldığına göre Katâde, Kûfe’ye geldiğinde “Bana fıkıh ilminden soru sorun” der, aynı mecliste bulunan Ebû Hanîfe de kendisine “Evli bir kadının kocası kaybolur, kadın da (öldüğünü düşünerek) gidip başka bir adamla evlenir ve ondan çocukları olur, bir müddet sonra ilk kocası gelip ‘Zâniye, ben senin kocanken nasıl evlendin?’ der, diğer kocası da ‘Zâniye, senin kocan varken mi evlendin?’ derse had cezası uygulanır mı ve çocuklar kimin olur” diye sorar, Katâde biraz düşündükten sonra “böyle bir olay gerçekleşti mi?” diye sorar, Ebû Hanîfe de “hayır, fakat belalar inmeden onlara hazırlık yapıyoruz...” der (Hamevî, **a.g.e**, IV, 307).

<sup>285</sup> Ebû Zehra, **Ebû Hanîfe**, s. 208.

<sup>286</sup> Cüveynî, **Nihâyetü’l-matlab fi dirâyeti’l-mezheb**, (thk. Abdülazîm Mahmûd Dîb), Dâru’l-Minhâc, Cidde 1428/2007, IX, 9.

<sup>287</sup> Zerkeşî, **el-Mensûr fi’l-kavâid’l-fıkhiyye**, Vizârâtü’l-evkâfi’l-Kuveytiyye, Kuveyt 1405/1985, III, 130; İbn Emîr Hâc, **et-Takrîr ve’t-tahbîr**, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye 1403/1983, III, 346.

<sup>288</sup> Nevevî, **Ravdatü’t-tâlibîn**, (thk. Züheyr), el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut 1412/1991, III, 500, XI, 15;; Hatîb eş-Şîrbînî, **Muğnî’l-muhtâc**, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1415/1994, VI, 362.

<sup>289</sup> “Takdîrî hüküm/takdir-i şer’î” kavramı, farazî fıkihtan farklı bir şeydir. Bu iki kavramın karıştırılmaması gerekir. Takdîr-i şer’î, “mevcûdun madûm yerine veya madûmun mevcut yerine ikame edilmesi” şeklinde tarif edilmiştir (İbn Abdüsselâm, **el-Kavâidü’l-kübrâ**, (thk. Abdürreûf), Kâhire 1414/1991, II, 112; Karâfî, **el-Furûk/Envâru’l-burûk fi envâi’l-furûk**, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 1418/1998, I, 129; Yusuf b. Muhammed, **Kavâidü’t-takdîrâti’s-şer’iyye**, s. 14; Duman, Soner, “Serahsî’nin el-Mebsût Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Takdîrî Hüküm Olgusu”, **SÜİFD**, sy. 26, 2012/2, s. 28).

fikhî takdîrlere mesafeli biridir. Zira kendisine farazî bir mesele soran kişiye “Var olanı sor, gerçekleşmeyi bırak” dediği,<sup>290</sup> başka birine “Bilmiyorum, daha önce memleketimizde böyle bir soruyla karşılaşmadık ve bu hususta hiçbir hocamızın konuştuğunu görmedim”<sup>291</sup> gibi açıklamalara yer verdiği, kendisine yöneltilen pek çok soruyu cevaplamadığı ve hadislerin dışındaki fikhî yorumlarının yazıya dökülmesinden pek hoşlanmadığı<sup>292</sup> aktarılmaktadır.

---

<sup>290</sup> Şâtibî, **a.g.e**, I, 147, V, 332.

<sup>291</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 71.

<sup>292</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 70-75.

## DEĞERLENDİRME

Hicri birinci asırda ilim kelimesinin neredeyse rivâyet ve hadîsle eşanamlı şekilde kullanıldığı ve bu dönemde ilmin, Kur'ân, sünnet ve sahâbî kavli gibi nakledilen bilgiden ibaret olduğu, fakat Hicri ikinci asrın ortalarına doğru fıkıh ve hadîs gibi İslâmî ilimlerin birbirinden ayrılmaya ve müstakil disiplinlere dönüşmeye başladığı anlaşılmaktadır. Hadîs kavramı, bu dönemde haber ve rivâyet gibi merfû, mevkûf ve maktû rivâyeti içerecek şekilde nakledilen bilgiden ibarettir. Sünnet kavramı ise hadîs, amel ve uygulama gibi birçok anlamda kullanılsa da fıkıh ilmi açısından bu dönemde kabul edilen sünnet anlayışlarını temelde ikiye ayırmamız mümkündür.

Medine'nin başını çektiği sünnet anlayışına göre herkesin Medine'de uygulanagelen amele uymaları gerektiğine dair bir anlayış vardı. Burada yaşayan hukukçular, bir anlamda hukukun en önemli kaynaklarından birinin Medine'de yerleşmiş amel olduğunu savunmaktaydılar. Kaynaklarda belirtildiğine göre Mısırlı Leys b. Sa'd ve Kûfeli fakîhler bu sünnet anlayışına karşıydılar. Leys, nisbeten Medine ameline daha az itibar etmiş olsa da Kûfeli fakîhler, neredeyse hiç dikkate alınmaması gerektiğine dair eleştiriler yöneltmişlerdir. Bu âlimlere göre bölgesel amel bağlayıcı değildir ve sünnet, sahih hadîslerle/rivâyetlerle tespit edilmelidir, ancak hadîsin sıhhatine dair kriterler âlimlere göre değişebilmektedir. Ayrıca aynı dönemde sahâbe ve tâbiîn fetvasının sünnet kavramı altında ele alınıp alınmayacağına dair bir ihtilaf söz konusudur.

Hicri ikinci asırda re'y kavramının, ictihâd anlamında ve müellifin yorumları hakkında, ehl-i re'y ifadesinin daha çok siyasî bir anlam ihtiva ederek istişare edilen kimseler için kullanıldığı, ehl-i hadîs kavramının ise Şâfiî'ye kadar kaynaklarda pek yer almadığı, onun da ilgili kavramı baskın şekilde hadîsi meslek edinen muhaddisler hakkında kullandığı görülmektedir. Mihne olayını mütekaip ehl-i re'y ve ehl-i hadîs kavramının sıkça kaynaklarda yer almaya başladığı ve buralarda hem fıkıh hem de kelâm bağlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Hicri üçüncü asrın ortalarında ehl-i hadisi, re'ye mesafeli ve kelim karşıtı bir grubun temsil ettiği, fakat zamanla ehl-i hadîsin neredeyse ehl-i sünnet kavramıyla eşanamlı şekilde kullanılmaya başladığı görülür.

Bu bölümde yaptığımız incelemeler sonucunda görebildiğimiz kadarıyla re'y ehli ve hadis ehli kavramlarının re'ye (ictihâda) başvurup vurmama veya hadis ve sünnetin kapsamından hareketle yapılan bir ayırım olmadığıdır. Zira bu şekilde

anlaşılabilirliği halinde, konunun sağlıklı bir zeminde ele alınıp incelenmesi pek kolay değildir. Fakat hem Ahmed b. Hanbel gibi muhafazakâr ve yeni yöntemlere karşı ciddi reaksiyon gösterenlerin tutumundan hem de konunun devamında görüleceği üzere hüküm içerikli eserlerde yer alan üslup ve yöntemden hareketle bir ayrımın yapılması durumunda konunun vuzuha kavuşması ve sağlam bir zeminde tartışılması mümkün olacaktır. Böylece re'y ve hadisin fıkıh ilminin erken dönem oluşumunda iki farklı edebiyatın ve dolayısıyla iki tür yaklaşımın adı olduğu anlaşılacaktır.

Hicri ikinci asırda yaşayıp ehl-i hadis olduğu kabul edilen âlimleri iki farklı grupta ele almamız yerinde olacaktır. Zira bir kısmı, fakîh muhaddisler diyebileceğimiz bir grubu temsil etmektedirler. Bunlar Mâlik, Sevrî, İbn Cüreyc ve Evzâî gibi fukahâ-i emsâr olarak kabul edilen fakat hadis rivâyetinde ön planda olan âlimlerdir. Bu grupta yer alanlar, fıkıhla meşgul olduklarından bazı tasniflerde ehl-i re'y içinde yer almışlardır. Bir diğer grup var ki bunlar meslek olarak hadisle ilgilidir ve neredeyse sadece hadis rivâyetiyle ve hadislerin sahîhini sakîminden ayırmakla meşgul olurlar. Şu'be, Hammâd b. Seleme, Hammâd b. Zeyd, Abdürrezzâk, İbn Mehdî, İbn Uyeyne ve Yahyâ b. Ma'în gibi âlimler bu grupta zikredilebilirler. Hadisi meslek edinen bu muhaddisler, fıkıh alanında genelde fukahâ-i emsâr kabul edilen kimselere tabi olurlardı ve fıkıh alanında hadislerden nasıl istifade edileceği hususunda bazı problemler yaşamaktaydılar. Nitekim rivâyet ilminde Şâfiî'nin hocası olan İbn Mehdî'nin, Şâfiî'ye mektup gönderip nesih, tahsîs ve takyîd gibi fıkıh usûlünü ilgilendiren meseleleri sorması tam da bu konuyla ilgiliydi. Bundan dolayı Şâfiî'nin, hadisin kabulüne dair yer verdiği bilgilerin muhaddislerin işini kolaylaştığı kabul edilir.

Daha önce dağınık duran bu muhaddis grubunun, Mihne sonrasında ehl-i hadis adıyla müstakil şekilde anılmaya başladığı ve bu kimselerin, Ahmed b. Hanbel'in etrafında kümelenip onu büyük bir imam kabul ettikleri görülür. Yani daha önce fıkıh bağlamında pek yer almayan bu grubun, ehl-i hadîs adıyla yeni bir ekol oluşturdukları ve akâid de dâhil olmak üzere dine dair bütün eserlerin rivâyetlerden oluşması gerektiğini savundukları anlaşılmaktadır. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in, fukahânın kendi yorumlarıyla eser telif ettikleri için bid'ate düştüklerine dair açıklamalarını bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

**İKİNCİ BÖLÜM**  
**HİCRİ II. ASRIN İLK YARISINDA TELİF EDİLEN BAZI**  
**ESERLERİN RE'Y VE HADİS İTİBARI İLE İNCELENMESİ**

Günümüze ulaşan hüküm içerikli fıkıh ve hadîs metinlerini incelemeye başlamadan önce ilk fıkıh eserlerinin telifi meselesine kısaca temas etmemiz faydalı olacaktır.<sup>1</sup> Bilindiği üzere sahâbe ve tâbiîn nesli, fıkıh ilmi başta olmak üzere temel İslam bilimlerinde belirleyici bir rol üstlenmiş olsalar da mezkûr dönemde fıkıh, hadîs, tarih ve tefsir gibi ilimler birbirinden ayrılmış müstakil disiplinlere dönüşmemişlerdi. Fakat etbâ-i tâbiîn dönemiyle beraber bunların birbirinden ayrılıp müstakil disiplinlere dönüşmeye başladığı anlaşılmaktadır.<sup>2</sup> Zira ilk aşamada İslam tarihi, tefsir ve fıkıh gibi İslamî ilimlerin genel itibarıyla rivâyet merkezli olduğu ve rivâyetlerin zımında ele alındığı söylenebilir. Çünkü bu dönemde hadîs ve ilmin neredeyse eşanlımlı şekilde kullanıldığı belirtilmektedir.<sup>3</sup> Bunun bir sonucu olarak fıkıh ilmi de pratik hayatta uygulanagelmekle beraber birinci aşamada ahkâma dair hadîslerin zımında, Hz. Peygamber'in ve sahâbenin uygulamaları çerçevesinde işlenmiştir.

M. Hamidullah, yaygın kanaate göre önce hadîs eserlerinin, sonra fıkıh edebiyatının ortaya çıktığını belirttikten sonra kendi kanaatine göre önce fıkıh eserlerinin, akabinde buna tepki olarak hukukla ilgili hadîslerin bir araya getirildiğini iddia etmiştir.<sup>4</sup> *Menâsik*, *Muvatta* ve *Âsâr* gibi rivâyet merkezli eserlerin, fıkıh literatürü altında ele alınması durumunda bu iddianın doğru olma ihtimali yüksektir. Aksi takdirde günümüze ulaşan eserler bağlamında böyle bir sonuca ulaşmak pek kolay değildir. Nitekim az olsa da hadîslerin Hz. Peygamber döneminden itibaren kayda geçirilmesi, sahâbeye nisbet edilen bazı sahifelerin günümüze ulaşması ve Hicri ikinci asrın ilk yarısında kaleme alınan ve günümüze ulaşmayan bazı eserlerin içeriğine dair bilgi notları bu iddiaya ihtiyatla yaklaşmamıza neden olmaktadır. Kanaatimizce tedvîn faaliyeti, daha önce gerçekleşmiş olsa da konulara göre tasnîf hususunda fıkıh ve hadîs metinlerinin aynı dönemde ortaya çıkmış olması daha makul gözükmektedir. Zira ilk eser telifi hususunda ismine yer verilen âlimlerin akrân olması da aynı hususu desteklemektedir.

<sup>1</sup> Erken dönemde kaleme alınmış eserler hakkında A'zamî'nin, **Dirâsât fi'l-hadîs ve târihi tedvînihâ** adlı çalışması, Fuad Sezgin'in **GAS** ve Brokelman'ın **GAL** olarak bilinen ansiklopedik eserleri önemli bilgiler içermektedir.

<sup>2</sup> Zehebî, daha önce bilginin tertib edilmemiş sahifelerden elde edildiğini, fakat ikinci asırda fıkıh, tefsir ve hadîs ilminin konulara göre tedvîn ve teşekkül ettiğini belirtmiştir (**Târîhu'l-İslâm**, III, 776).

<sup>3</sup> Kutluer, "ilim", **DİA**, XXII, 111; Bedir, **Fıkıh, Mezhep ve Sünnet**, s. 73. Hatîb el-Bağdâdî'nin **Takyîdü'l-ilm** adlı eserinin adında yer alan "ilim" kelimesi de hadîs ve rivâyet anlamındadır. Zira söz konusu eserde hadîslerin ezberlenerek veya yazıya geçirilerek nasıl kayıt altına alındığı ele alınmaktadır.

<sup>4</sup> Hamidullah, Muhammed, **İmam-ı A'zam ve Eseri**, (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 2004, s. 26.

İstisnalar bir yana ilmi gelenek yaygın olarak sözlü ve pratik şekilde tezâhür etmiş ve bu durum Hicri ikinci asrın ortalarına yakın bir zamana kadar devam etmiştir. Nitekim Kâtip Çelebî (v. 1067/1657), İslami ilimlere dair ilk eserlerin Hicri ikinci asrın ortalarına, özellikle Halife Mansur (v. 158/775) dönemine denk geldiğini ve ilgili eserlerin Kur'ân ve sünnet merkezli olduğunu belirtmiş,<sup>5</sup> Zehebî (v. 748/1348) de İslam toplumunda eser telifi meselesini Hicri 143 yılı olayları içinde zikretmiştir.<sup>6</sup> Fakat günümüze ulaşmamış olsa da sahâbe ve tâbiîn döneminde kaleme alınan ahkâma dair bazı risâlelerin, sahîfelerin veya mektupların olduğu aktarılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in yazdırdığı ve Ömer b. Abdülaziz'in istinsah ettirdiği *Kitâbü's-Sadakât* adında<sup>7</sup> bir eserden bahsedilmekte ve söz konusu eserin, hayvanların, paranın ve ekinin zekâtına, ayrıca diyet gibi bazı hususlara dair nebevî açıklamalar içerdiği ifade edilir.<sup>8</sup> Hz. Peygamber'in, zekât memurlarına verdiği bu vesika, özellikle Amr b. Hazm kanalıyla veya ona nisbet edilerek klasik eserler içinde aktarılagelmiştir. İbn Abdilber (v. 463/1071), sünen, farzlar<sup>9</sup> ve diyetle ilgili olan bu vesikanın neredeyse tevâtüren sabit olduğunu ve çok meşhur olduğundan isnadlarını zikretmeye gerek duymadığını belirtir.<sup>10</sup>

Elimize ulaşan ilk metinler çerçevesinde söz konusu risâle incelendiğinde, Mâlik'in abdestsiz Kur'ân'a dokunulmayacağına dair bu vesikaya atıfta bulunduğu,<sup>11</sup> Ebû Yusuf'un söz konusu mektubun bir kısmına *Harâc* adlı eserinde yer verdiği,<sup>12</sup> Şeybânî'nin, diyetle ilgili bir hususta esere atıfta bulunduğu,<sup>13</sup> Şâfiî'nin diyet, zekât ve

<sup>5</sup> Kâtip Çelebî/Hacı Halife, **Keşfü'z-zünûn 'an asâmi'l-kütübi ve'l-funûn**, Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, Beyrut 1941, I, 34.

<sup>6</sup> Zehebî, **Târîhu'l-İslâm**, III, 776.

<sup>7</sup> Bazı yerlerde "kitâbü's-sadaka" (**Muvatta**, "Zekât", 23; **Ümm**, III, 12), bazı kaynaklarda çoğul şekilde kitâbü's-sadakât (**Ümm**, III, 13) şeklinde yer almaktadır.

<sup>8</sup> Ömer b. Abdülaziz döneminde, Hz. Peygamber'e nisbet edilen nüsha Amr b. Hazm'ın ailesinde, Hz. Ömer'e nisbet edilen ise onun ailesinin yanından bulunmuştur. Ömer b. Abdülaziz, her iki vesikayı dikkate alarak bir rapor hazırlamıştır. Mâlik'in, İbn Zencûye'nin ve Tahâvî'nin ilgili mektubun büyük bir kısmına yer verdiği ve ilgili vesikanın büyük bir kısmının zekâtla ilgili olduğu görülmektedir (Mâlik, "Zekât", 23; İbn Zencûye, **Kitâbü'l-Emval**, (thk. Zîb Feyyâz), Merkezü'l-meliki'l-Faysal, Riyad 1406/1986, II, 798-809; Tahâvî, **Şerhu me'âni'l-âsâr**, (M. Zührî Neccâr ve M. Seyyid), Âlemü'l-kütüb, Medine 1414/1994, II, 34), "Diyet" ile ilgili bölümün bir kısmının ise Mâlik'in **Muvatta**, Nesâî'nin ise **Sünen** adlı eserinde olduğu tespit edilmiştir. (Mâlik, "Ukûl", 1; Nesâî, "Kesâme", 47).

<sup>9</sup> Klasik metinlerde yer alan "ferâiz", farzlar anlamına geldiği gibi ferâiz/miras paylaşımı anlamında da gelmektedir. Fakat burada sünen kelimesinden sonra geldiği için "farzlar" diye tercüme edilmesi daha uygun görülmüştür.

<sup>10</sup> Ayrıca abdestsiz şekilde Kur'ân'a dokunulmayacağına dair rivâyetin bu belgede yer aldığı nakledilir (Mâlik, "Kur'ân", 1; İbn Abdilber, **et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-me'âni ve'l-isnâd**, (thk. Mustafa el-Alevî ve Muhammed el-Bekrî), Mağrib 1967, XVII, 396).

<sup>11</sup> Mâlik, "Kur'ân", 1.

<sup>12</sup> Ebû Yusuf, **Harâc**, s. 71-73.

<sup>13</sup> Şeybânî, **Hücce**, IV, 360.



umreyle ilgili bazı hususlarda söz konusu risaleye atıfta bulunduğu,<sup>14</sup> Sahnûn'un ise hayvanların ve ekinlerin zekâtı bağlamında ilgili risaleden alıntılar yaptığı görülür.<sup>15</sup>

Hz. Peygamber'e nisbet edilen sahifenin haricinde Hz. Ömer'e nisbet edilen bir kitap/sahifenin olduğu ve ilgili vesikanın Hicri ikinci asırda elden ele dolaştığı belirtilmekte, Mâlik'in de söz konusu eseri gördüğü ve "fevecedu fîhi..." diyerek ilgili vesikadan alıntılar yaptığı müşahede edilmektedir.<sup>16</sup> Şâfiî'nin de aynı vesikayı İbn Ömer'den naklederek aktardığı ve sonunda "hâzihi nüshatü kitâbi Ömer b. Hattab" dediği, bir yerde söz konusu vesikadan bahsederken Hz. Peygamber'e nisbet ettiği görülür.<sup>17</sup> Bazı rivâyetlerde Hz. Ömer'e nisbet edilen sahifenin, Hz. Peygamber'in vesikası gibi olduğu açıkça ifade edilir.<sup>18</sup> Nitekim İbn Ömer de bir rivâyette *Kitâbü's-sadakât* adlı risalenin Hz. Peygamber tarafından yazdırıldığını, Hz. Peygamber'in vefat etmesiyle beraber Hz. Ebû Bekr'in söz konusu vesikayla amel ettiğini, onun vefat etmesiyle beraber de Hz. Ömer'in ilgili belge doğrultusunda uygulamalarda bulunduğunu belirtir ve rivâyetin devamında ilgili belgeden zekâtla ilgili alıntılar yaptığı görülür.<sup>19</sup> Zührî'den aktarılan bir rivâyette de Hz. Peygamber'in *Sadakât* adındaki risalesinin Hz. Ömer'in ailesinin yanında olduğu ve ilgili risaleyi Hz. Ömer'in torunu Salim'in kendisine okuduğu belirtilir.<sup>20</sup> Hz. Ali'ye de ahkâma dair bir sahifenin nisbet edildiği, söz konusu sahifeyi kılıcının kabzasında bulundurduğu, muhtevasının da Hz. Peygamber'in zekâtla ve diyetle ilgili vasiyeti olduğu torunu tarafından aktarılmıştır.<sup>21</sup>

Bütün bu bilgilerden hareketle Hz. Peygamber'e, Hz. Ebû Bekr'e ve Hz. Ömer'e nisbet edilen *Kitâbü's-Sadakât*'ın aynı veya yakın vesikalar olduğu söylenebilir. Zira Şâfiî'nin *Ümm* adlı eserinde Hz. Peygamber'den ve Hz. Ömer'den aktarılan her iki vesikaya yer verdiği ve her iki vesikanın içerik açısından yakın oldukları

<sup>14</sup> Şâfiî, *Ümm*, III, 329-330, VII, 258, IX, 145.

<sup>15</sup> Sahnûn, *a.g.e*, I, 353, 355, 357, 372, 384,

<sup>16</sup> Mâlik, "Zekât", 23, 24.

<sup>17</sup> Şâfiî'nin *Ümm* adlı eserinde Hz. Peygamber ve Hz. Ömer'e nisbet edilen nüshaya yer verdiği görülmekte ve incelendiğinde her iki vesikanın de büyük oranda aynı olduğu anlaşılmaktadır (*Ümm*, III, 10-13).

<sup>18</sup> İbn Zencûye, *a.g.e*, II, 798; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, IV, 373.

<sup>19</sup> Ebû Yusuf, *Harâc*, s. 76; Tirmizî, *es-Sünen/el-Câmi'u'l-kebîr*, (thk. Beşşar Avvâd Marûf), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1998, "Zekât", 4.

<sup>20</sup> Dârimî, *er-Redd alâ Bişr el-Merîsî*, (M. Hâmid el-Fakî), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1358/1939, s. 131.

<sup>21</sup> Dârimî, *a.g.e*, s. 131; Sezgin, *GAS*, I/3, 4-5. Dârimî, Hz. Ali'ye nisbet edilen vesikadan bazı alıntılara yer vermektedir ( *a.g.e*, s. 131). Hamidullah, Buhârî'nin rivâyetine dayanarak ayrıca içinde Medine'nin harem ilan edilişi, şehir-devlet oluşu ve Hz. Peygamber'in hac konuşmasının da olduğunu belirtmiştir (Hamidullah, Muhammed, *Muhtasar Hadis Tarihi*, (Kemal Kuşçu), İstanbul 2004, s. 57). Rifat b. Fevzî'nin, *Sahîfetü Ali b. Ebî Tâlib* adında müstakil bir çalışması bulunmaktadır (Dârusselâm, Kahire 1406/1986).

görülmektedir.<sup>22</sup> Hadîsin kitâbet tarihini konu edinen en eski müelliflerden biri olan Dârimî (v. 280/894) de ilgili eserleri Hz. Peygamber'den nakledilen eserler olarak ele almaktadır.<sup>23</sup>

Zeyd b. Sâbit'e, *Ferâiz* adında bir risale nisbet edilmekte ve söz konusu sahifeden tâbiîn ve etbâ-i tâbiînin yaygın şekilde istifade ettiği ve çok erken bir dönemde Abdullah b. Zekvân Ebu'z-Zinâd (v. 130/748) tarafından şerh edildiği belirtilmektedir.<sup>24</sup> Sa'îd b. Mansûr'un (v. 227/842), İbn Zekvân'a atıfta bulunarak ilgili vesikaya *Sünen* adlı eserinde yer verdiği tespit edilmiştir.<sup>25</sup> Zeyd b. Sâbit'in *Kitâbu'd-Diyât* adında bir eseri daha olduğu ve bilmediğimiz bir nedenden dolayı Ömer b. Abdülaziz (v. 101/720) tarafından yaktırıldığı tarih eserlerinde aktarılagelmiştir.<sup>26</sup> Ayrıca Abdullah b. Amr'a da bir sahifenin nisbet edildiği ve ilgili sahifenin "Kadâ resûlullâh fî kezâ ve kâle Resûlullâh fî kezâ" şeklinde olduğu ve tereddüt ettiği hususlarda ilgili sahifeyi sandığından çıkarıp incelediği belirtilmektedir.<sup>27</sup> Yukarıda geçen yazılı belgelerin haricinde de pek çok belgeden bahsedilmektedir, fakat fazla yer tutmaması için bu kadarıyla yetinmek durumundayız.<sup>28</sup>

Sonuç olarak sahâbe döneminde fıkıhla ilgili yazıya dökülen sahifelerin içerikleri incelendiğinde genelde zekat, diyet ve ferâize dair nebevî sünneti ihtiva ettikleri görülmekte<sup>29</sup> ve söz konusu risâlelerin/sahifelerin Hicri ikinci asrın sonralarına kadar elden ele dolaştığı anlaşılmaktadır. Zira Mâlik, Hz. Ömer'in sahifelerini gördüğünü ifade etmekte ve bu sahifeden alıntılar yapmakta,<sup>30</sup> ayrıca Zeyd b. Sâbit'in *Ferâiz* adındaki

<sup>22</sup> Şâfiî, *Ümm*, III, 10-13).

<sup>23</sup> Dârimî, *er-Redd alâ Bişr el-Merîsî*, s. 131.

<sup>24</sup> Sa'îd b. Mansûr, *Sünen*, (Habîburramân el-A'zamî), Dâru Selefiyye, Hind 1403/1982, I, 45-53; İbn Hayr el-İşbilî, bu eserin isnâdına dahi yer vermektedir (*Fihrist*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1419/1998., s. 230).

<sup>25</sup> Sa'îd b. Mansûr, *Sünen*, I, 45-53.

<sup>26</sup> Ahmed, *el-İlel ve marifetü'r-ricâl*, (Abdullah rivâyeti), (thk. Vasiyyullâh b. Muhammed), Riyâd 1422/2001, II, 114; Sezgin, *GAS*, I/3, 7.

<sup>27</sup> Ahmed b. Yunus el-Mısrî, *Târîhu İbn Yûnus*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1421, I, 129; Sezgin, *a.g.e*, I/3, 6; Hamidullah, *Muhtasar Hadis Tarihi*, s. 47.

<sup>28</sup> Detalı bilgi için bkz. Hamidullah, *a.g.e*, s. 44 vd.; A'zamî, Mustafa, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, (Çev. Hulusi Yavuz), İz Yayıncılık, İstanbul 1993, 29-161.

<sup>29</sup> Fıkıh usulüne dair vesikalar da söz konusudur, nitekim Hz. Ömer'in, Ebû Musa el-Eşarî'ye gönderdiği mektup bu alandaki en meşhur vesikalardan biridir. Schacht, Hz. Ömer'in kâdîlara gönderdiği belirtilen vesikaların Hicri üçüncü asrın ürünü olduğunu iddia etmekteyse de (Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 27) bunun gerçeği yansıtmadığı belirtilmiştir. Söz konusu mektubun isnâd ve metin analizi için bkz. Özen, *a.g.e*, s. 162 vd. Abdüsselam Arı ise Hz. Ömer'in bu mektubunu yargılama hukuku açısından incelemiştir (Arı, Abdüsselam, "Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi", *İHAD*, sy. 2, 2003, s. 85-99

<sup>30</sup> Mâlik, "Zekât", 23.

risalesinin, Şâfiî ve Mâlik'in kaynakları arasında olduğu belirtilmektedir.<sup>31</sup> Nitekim Müzenî (v. 264/878), *Muhtasar*'ında ferâiz hususunda Şâfiî'nin, Zeyd b. Sâbit'in mezhebine uyduğunu,<sup>32</sup> Cüveynî (v. 478/1085) ise Şâfiî'nin, Zeyd b. Sâbit'in ferâiz hakkındaki görüşlerini olduğu gibi mezhebine aldığını ve bundan dolayı ferâiz bölümünü tasnif etmeye gerek duymadığını, Müzenî'nin ise Zeyd b. Sâbit'in görüşlerinden hareketle ilgili bölümü oluşturduğunu ifade etmiştir.<sup>33</sup> Ayrıca sahâbeden İbn Abbâs'ın fetvalarının yirmi cilt olduğu, tâbiînden Zührî'nin (v. 124/741) fıkıh bâblarına göre tertip edilmiş fetvalarının üç cilt tuttuğu, Hasan el-Basrî'nin (v. 110/728) fetvalarının ise yedi cilt olduğu iddia edilse de<sup>34</sup> söz konusu kitapların sonradan derlendiği bilinmektedir.<sup>35</sup>

Bütün bu bilgiler, fikhî konuların ilk zamanlarda uygulamalı şekilde aktarılmakla beraber rivâyet merkezli (Hz. Peygamber ve sahâbenin sözlü, fiili ve takriri açıklamaları çerçevesinde) şifâhen mütalaa edildiğini, fakat nadir de olsa zekat, diyet ve ferâiz gibi matematiksel konuların münferid teşebbüs sonucunda veya resmi vesika olmaları hasebiyle yazıya döküldüğünü göstermektedir. Nitekim dönemin algısını göstermesi açısından birçok sahâbînin hadîs kitabetine sıcak bakmadığı, Hz. Ömer'in de hilafeti döneminde sahâbeyi hadîs kitabeti hususunda ikna edememesi ve sonrasında bu fikrinden vazgeçmiş olması önem arz etmektedir.<sup>36</sup> Ayrıca kibâr-ı tâbiînden birçoğunun hadîs yazımına karşı olduğu veya hadis yazmadığına dair bilgi

<sup>31</sup> Sezgin, **a.g.e.**, I/3, 6.

<sup>32</sup> Müzenî, **Muhtasarü'l-Müzenî fi furûi's-Şâfiyye**, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1419/1998, s. 186.

<sup>33</sup> Cüveynî, **a.g.e.**, IX, 9. Şâfiî de **Ümm** adlı eserinde Zeyd b. Sâbit'in ferâiz hususundaki görüşlerine atıfta bulunmakta ve bu hususta onu bütün sahâbeye takdîm etmektedir (Şâfiî, **Ümm**, V, 159).

<sup>34</sup> Sezgin, **a.g.e.**, I/3, 4-8.

<sup>35</sup> İbn Abbâs'ın fetvaları Memûn döneminde yirmi cilt olarak cem edilmiştir (İbn Kayyim, **a.g.e.**, II, 18). Kâdî İbn Müferric (v. 380/990), Hasan el-Basrî'nin fetvalarını yedi cilt, Zührî'nin fetvalarını ise birkaç cilt halinde bir araya getirmiştir. (Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, (thk. Şu'ayb el-Arnaût), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1413/1993, XVI, 392; Görgün, "Hasan-ı Basrî", **DİA**, İstanbul 1997, XVI, 305). Zührî'nin fetvalarını ayrıca Muhammed b. Nüh'un bir araya getirdiği belirtilmektedir (İbn Kayyim, **a.g.e.**, II, 42).

<sup>36</sup> Fıkıh konuları, genel itibarıyla şifâhî ve hadîs merkezli ele alınmış olsa da sahâbe döneminden itibaren ala'l-ebvâb şeklinde ele alınmaya başlamıştır. Nitekim A'zamî, fıkıh konuları dikkate alınarak yapılan hadîs eğitiminin ilk defa İbn Abbâs tarafından başladığını ifade etmiştir (A'zamî, Mustafa, **Dirâsât fi'l-hadîs ve târihi tedvînihâ**, Beyrut 1400/1980, II, 336). İbn Hacer ise fıkıh konularına göre tasnifin ilk defa Şa'bî ile başladığını, onun "Hâzâ bâbun mine't-talâk cesîm" dediğini ve ilgili rivâyetleri zikrettiğini belirtmiştir (Süyûtî, **a.g.e.**, s. 66).

notu, bu anlayışın Hicri birinci asrın sonlarına kadar devam ettiğini göstermesi açısından önemlidir.<sup>37</sup>

Hicri ikinci asrın ilk çeyreğinden itibaren şifâhî gelenek devam etmekle beraber kitâbî geleneğe geçildiği ve bunun Hicri 140'lı yıllarda devlet tarafından da desteklendiği anlaşılmaktadır.<sup>38</sup> Zira Hicri ikinci asrın başlarından itibaren rivâyetler tedvîn edilince, bir sonraki aşamada hadîslerin konulara göre tasnîf edilmesi gündeme gelmiş ve aynı dönemde farklı ilim dallarına göre ilk örnek metinler kaleme alınmıştır. Hadîs, İslam tarihi ve tefsir ilmine dair telif edilen ve günümüze ulaşan ilk eserlerin de bu dönemde telif edilmiş olması tesadüf değildir. Nitekim İslam tarihine dair elimize ulaşan ilk eser İbn İshak'ın (v. 150/767) *Meğâzî* adlı eseri,<sup>39</sup> hadîs ilmine dair tasnîf edilen ilk eser Ma'mer b. Râşid'in (v. 153/770) *el-Câmi'* adlı eseri, tefsir ilmine dair elimize ulaşan ilk eser Mukâtil b. Süleyman'ın (v. 150/767) *et-Tefsîrül-*

<sup>37</sup> Abîde b. Amr el-Selmânî (v. 72/691), İbrahim b. Yezid et-Teymî (v. 92/710), Câbir b. Zeyd (v. 93/711), İbrahim en-Nehâî (v. 96/714), Şa'bî (v. 103/721), A'meş (v. 148/765), Amr b. Dînar (v. 126/744), Dahhâk (v. 105/723), İbn Sîrîn (v. 110/728), Kâsım b. Muhammed (v. 112/730) ve Ubeydullah b. Abdullah (v. 98/716) gibi pek çok tâbiînin hadis kitabetine karşı olduğu belirtilmiştir (Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' lî ahlaki'r-râvi*, I, 236-238, II, 267-268; İbn Asâkir, *a.g.e*, V, 344; Acâc, Muhammed el-Hatîb, *a.g.e*, 156, 322-323; A'zamî, *Dirâsât*, II, 332; Sezgin, Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, s. 7; Yücel, Ahmet, "Kitâbet", *DİA*, XXVI, İstanbul 2002, 81-83.

<sup>38</sup> Eser telifinin gecikmesinde yazı malzemesinin de etkisi olabilir. Bilindiği üzere yazının icadından sonra yazı malzemesi, tahta, kurşun, kalay, tunç, piring, fildişi ve kemik gibi materyalden oluşmaktaydı. Zamanla deriden yapılan parşömen ve (Milattan önce 4000'de) Nil nehri kıyılarında yetişen papirüs bitkisi kullanıldı. Akabinde milattan sonra ikinci ve üçüncü yüzyıllarda Çin'de kâğıt malzemesi kullanılmaya başlandı ve Çin'den kaçıp Semerkant'a yerleşen insanlar veya Talas savaşı sonucunda esir olan Çinliler vasıtasıyla İslam dünyası da kâğıt malzemesiyle tanışmış oldu (Detaylı bilgi için bkz. Yıldız, Nuray, "Papirüs", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 162; Yıldız, Nuray, "Parşömen", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 176; Ersoy, Osman, "Kağıt", *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, XXIV, 163 vd.; A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 175, 179). Talas savaşının 133/751 yılında gerçekleştiği düşünüldüğünde neden Hicri ikinci asrın ortalarından itibaren İslam topraklarında eser telif etme geleneğinin yaygınlaştığı ve birkaç sayfalık risaleler yerine ciltler tutan hacimli eserlerin yazılmaya başlandığı daha iyi anlaşılacaktır. Ayrıca Hicri 160'lı yıllarda eğitim gören Şâfiî'nin, derslerde kâğıt yerine kemik kullanmış olması (İbn Ebî Hâtim, *Âdâbu's-Şâfiî ve menâkibuhu*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1424/2003, s. 20. Ayrıca bkz. El Shamsy, Ahmed, *From Tradition To Law: The Origins and Early Development of The Shafi'i School of Law in Ninth-Century Egypt*, Harvard University 2009, s. 217-218) Hicri ikinci asrın ikinci yarısında dahi yazı malzemesi olarak kullanılan papirüs ve kâğıdın herkes tarafından kullanılabilir olacak ucuzlukta olmadığını göstermektedir.

<sup>39</sup> Siyere dair ilk eserin Musa b. Ukbe (v. 141/758) ve İbn İshak tarafından kaleme alındığı kabul edilmektedir. Musa b. Ukbe'nin eserinden 20 civarında rivâyet Eduard Sachau tarafından 1904 yılında Almancaya tercüme edilerek basılmıştır. Modern araştırmacılar Muhammed Bâkîş Ebû Mâlik tarafından Musa b. Ukbe'nin *Meğâzî*'si hadis eserlerinden hareketle inşa edilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Öz, Şaban, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, İSAR, İstanbul 2008, s. 203-212.

*kebîr* adlı eseridir.<sup>40</sup> Ayrıca ilk hüküm içerikli metinlerinden kabul edilen, fakat günümüze ulaşmayan İbn Cüreyc'in (v. 150/768) *Sünen*,<sup>41</sup> Evzâî'nin (v. 157/773) *es-Sünen fi'l-fıkh* ve Süfyân es-Sevrî'nin (v. 161/777) *el-Câmi'ü'l-kebîr fi'l-fıkh ve'l-ihtilâf* adlı eserleri de aynı dönemde kaleme alınmışlardır.<sup>42</sup> Daha erken dönemde yazılan bazı eserlerden bahsedilse<sup>43</sup> de onların sahîfelerden, mektuplardan veya sonraki dönemlerde derlenmiş mecmualarından ibaret olduğu tahmin edilmektedir.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Mücâhid, Hasan el-Basrî ve Sa'îd b. Cübeyr gibi bazı âlimlerin Mukâtil'den önce tefsir yazdığı tabakât türü eserlerde aktarılmış olsa da bu tür açıklamalara ihtiyatla yaklaşılması gerekmektedir. Zira bu eserlerin sonradan derlenmiş olup onlara nisbet edilmesi veya mezkûr âlimin rivâyetleri olarak yorumlanması daha makul gözükmemektedir. Mücâhid'e ait olduğu iddia edilen bir tefsir söz konusudur, fakat bu tefsirin, Mücâhid'in dışında pek çok âlimin tefsirle ilgili açıklamalarını ihtiva ettiği görülür, dolayısıyla onun da derleme bir eser olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki muhakkik, bazı sûrelerin tefsirinde Mücâhid'den hiçbir şey aktarılmadığını belirtir (**Tefsîrü'l-İmâm Mücâhid b. Cebr**, thk. M. Abdüsselâm Ebu'-Nîl, Dâru'l-fikri'l-İslâmî, Medînetü Nasr 1989/1410, s. 176). Mukâtil'in tefsiri Kur'ân'ın tamamını tefsir eden ilk eser olma özelliği taşımaktadır, fakat onun da Mukâtil tarafından telif edildiğine ihtiyatla yaklaşılması gerektiğine dair rivâyetler bulunmaktaysa da (Türker, Ömer, "Mukâtil b. Süleyman", **DİA**, İstanbul 2006, XXXI, 134-136) bunun dönemin yaygın telif anlayışı olduğu söylenebilir. Zira söz konusu dönemde telif edilen fıkıh eserlerinde dahi sonraki dönemlerde yaşayan âlimlerin rivâyeti veya görüşleri söz konusu olabilmektedir.

<sup>41</sup> İbnü'n-Nedîm, İbn Cüreyc'in **Sünen** adlı eserinin, sünen türü eserler gibi olduğunu, diğer bir ifadeyle rivâyetleri içeren bir eser olduğunu belirtmekte (İbn Nedîm, **a.g.e**, s. 278), Hatîb el-Bağdâdî de İbn Cüreyc'den yaptığı nakilde kendisi bizzat Halife Mansur'a "İbn Abbâs'ın hadîslerini topladım" dediği görülmektedir (**Târîhu Bağdâd**, XII, 142). Kettânî, açıkça İbn Cüreyc'in eserinde âsâr (merfû-mevkûf ve maktû rivâyetlerin) olduğunu, ayrıca tefsire dair İbn Abbâs'ın öğrencilerinin açıklamalarını ihtiva ettiğini vurgulamakta (Kettânî, Ebu Abdullah Muhammed b. Cafer b. İdris, **er-Risâletü'l-müstetrafe li beyâni meşhûri kütübî's-sünne**, Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire t.y., s. 7-8), İsmail Paşa da hadîse dair bir eser olduğunu ifade etmektedir (İsmail Paşa, **Hediyyetü'l-ârifin esmaü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin**, İstanbul 1951, I, 623).

<sup>42</sup> İbnü'n-Nedîm, Süfyân'ın **el-Câmi'ü'l-kebîr** adlı eserinin rivâyetlerden müteşekkil olduğunu ( **a.g.e**, s. 277), Zirikî ise her iki **Câmi** adlı eserinin de hadîse dair olduğunu belirtmektedir (**el-A'lâm**, Dâru'l-ilm, 2002). Söz konusu eserlerde rivâyet baskın olsa da Ahmed b. Hanbel'in sözünden hareketle re'y bağlamında bazı açıklamalar da ihtiva ettiği anlaşılmaktadır (Ahmed, **Mesâil** (Ebû Dâvud Rivâyeti), s. 367; (Abdullah rivâyeti) s. 437), ve bundan dolayı **Câmi** adlı eser, Mâlik'in **Muvatta'**ı menziline kabul edilebilir. Hicri ikinci asrın ikinci yarısında her iki esere mukayeseli şekilde atıfların söz konusu olması da aynı hususu desteklemektedir.

<sup>43</sup> Urve b. Zübeyr'e, Şurahbîl b. Sa'd'a, Âsım b. Ömer'e, Abdullah b. Ebî Bekr'e, Ebân b. Osman'a ve Zührî'ye **Meğâzî** veya **Siyer** kitabı nisbet edilmektedir, fakat bu tür açıklamalardan hareketle ilgili eserlerin doğrudan onlar tarafından telif edildiğini söylemek pek kolay değildir. Zira söz konusu dönemde birinin rivâyetleri, öğrencileri tarafından veya daha sonraki dönemlerde yaşayan kişiler tarafından bir eserde derlenmesi durumunda dahi mezkûr eserde bulunan rivâyetlerin kaynağı olması dolayısıyla ona da nisbet edilmesi yaygındır.

<sup>44</sup> Son dönemlerde hadîs eserlerinden cem edilerek bazı eserlerin inşa edilmeye çalışıldığı görülür. Nitekim M. A'zamî, Urve b. Zübeyr'in **Meğâzî**'sini, Muhammed Bâkşîş Ebû Mâlik ise Musa b. Ukbe'nin **Meğâzî** adlı eserini hadîs eserlerinde geçen rivâyetlere dayanarak cemedip basmıştır (**Meğâzî Resûlillâh**, Cemedden M. A'zamî, Mektebet-terbiyyeti'l-Arabi, Riyad 1981; **el-Meğâzî lî Musa b. Ukbe**, Derleyen Muhammed Bâkşîş Ebû Mâlik, Câmiatu İbn Zühr, Rabat 1994, 1994, s. 11-12).

İslam kültüründe belli konular çerçevesinde hazırlanan vesikalar ve mektuplar Hz. Peygamber dönemine kadar geriye götürülebilse de ilk defa konulara göre eser tasnif eden kişinin kim olduğu net şekilde bilinmemekte ve bu münasebetle pek çok isme yer verilmektedir. Nitekim “evvelu men sannafe/devvene/bevvebe” gibi ifadeler bağlamında yaygın şekilde Mekke’de İbn Cüreyc (v. 150/768), Basra’da Rebî b. Sabîh (v. 160/776), İbn Ebî Arûbe (v. 157/773), Hammâd b. Seleme (v. 167/784), Şam’da Evzâî (v. 157/773), Kûfe’de Ebû Hanîfe (v. 150/768),<sup>45</sup> Süfyân es-Sevrî (v. 161/777), Yahya b. Zâide (v. 182/798) ve Ebû Yusuf (v. 182/798), Medine’de İbn Ebî Zî’b (v.159/775),<sup>46</sup> Abdülazîz el-Mâcişûn (v. 164/780) ve Mâlik b. Enes (v. 179/795) gibi âlimlerin isimlerine yer verildiği müşahede edilir. Siyer ve Meğâzi alanında daha erken tarihleri vermek de mümkündür. Zira Urve b. Zübeyr (v. 94/713), Ebân b. Osman (v. 105/723), Âsım b. Ömer (v. 120/737), Şurahbîl b. Sa’d (123/740), Zührî (v. 124/741), Abdullah b. Ebî Bekr (v. 135/752), Musa b. Ukbe (v. 141/758) ve İbn İshak (v. 150/768) gibi isimlere yer verilmiştir.<sup>47</sup> Fakat İbn İshak tarafından telif edilen eser hariç diğerlerinin eser olarak tasnif edilip edilmediği tartışmaya açıktır.

Hatîb el-Bağdâdî (v. 463/1071), hadîslerin konularına göre tasnifini ele aldığı alt-başlıkta sahâbe ve tâbiîn döneminde hadîslerin konulara göre tasnif ve tedvîn edilmediğini,<sup>48</sup> ilk defa konulara göre eser tasnif eden kişinin İbn Cüreyc veya İbn Ebî Arûbe olduğunu, diğer âlimlerin ise onların yolunu takip ettiğini belirtmektedir.<sup>49</sup> Ahmed b. Hanbel de tasnif faaliyetini başlatan kişinin Sa’îd b. Ebî Arûbe ve İbn Cüreyc olduğunu,<sup>50</sup> Abdürrezzak b. Hemmâm ve Süfyân es-Sevrî de ilk eser telif eden kişinin hocaları İbn Cüreyc olduğunu, Beyzâvî de yaygın kanaate göre ilk fıkıh eseri telif eden

<sup>45</sup> Zehebî, **Târîhu'l-İslâm**, III, 776; Saymerî, **a.g.e**, s. 141; Bedreddîn el-Aynî, **Meğânî'l-ehyâr fî şerhi esâmî ricâli me'âni'l-âsâr**, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1427/2006, III, 209. Sibtu İbni'l-Acemî, Ebû Hanîfe'nin ferâiz ve şurûta dair ilk eser telif ettiğini belirtmiştir (**Künûzü'z-zeheb fî tarîhi Haleb**, Dâru'l-Kalem, Halep 1417, II, 91).

<sup>46</sup> İbn Ebî Zî'b başta olmak üzere birçok Medineli âlim, **Muvatta** adında eser kaleme almış, özellikle İbn Ebî Zî'b'in **Muvatta** adlı eserinin çok hacimli olduğu belirtilmiştir. Pek çok **Muvatta** söz konusu olduğundan Mâlik'e **Muvatta** adlı eseri neden yazma gereği duyduğu sorulduğunda “Allah için olanı göreceksiniz” dediği aktarılmıştır (Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 103; İbn Ferhûn el-Mâlikî, **ed-Dîbâcû'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni 'ulemâi'l-mezheb**, (thk. Muhammed Ahmedî Ebu'n-Nûr), Kahire t.y., I, 121). Mâcişûn da **Muvatta** adlı eserini Mâlik'ten evvel telif etmiş, fakat rivâyetlerden tecrîd edilmiş halde sadece Medine amelini içerdiğinden Mâlik tarafından tenkit edilmiş ve bundan dolayı kendisi, hem rivâyetlere hem de Medine amelini temas edecek şekilde eserini kaleme almıştır (Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 103; İbn Ferhûn, **a.g.e**, I, 120-121).

<sup>47</sup> Detaylı bilgi için bkz. Öz, **İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri**, 115 vd..

<sup>48</sup> Hatîb el-Bağdâdî, **el-Câmi' li ahlâkir-râvî ve âdâbi's-sâmi'**, (thk. Mahmûd Tahhân), Riyad t.y., II, 280 vd.

<sup>49</sup> Hatîb, **a.g.e**, II, 280 vd.

<sup>50</sup> Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, VI, 323.

kişinin İbn Cüreyc olduğunu ifade etmektedir.<sup>51</sup> Irâkî (v. 806/1404) ve öğrencisi İbn Hacer (v. 852/1448) ise aynı dönemde yaşayan âlimlerden hangisinin daha önce eserini kaleme aldığına dair net bir bilgiye sahip olmadıklarını belirtmişlerdir.<sup>52</sup>

Bazı âlimler ise ilk defa fıkıh eseri kaleme alan kişinin Ebû Hanîfe olduğunu, Mâlik'in de onun eserini dikkate alarak *Muvatta* adlı eserini tertip ettiğini iddia etmişlerdir.<sup>53</sup> Mâlik'in, onun eserini dikkate alarak *Muvatta* adlı eserini tertip ettiğine dair iddiaya ihtiyatla yaklaşmakla beraber Ebû Hanîfe'nin fıkıh halkasında, öğrencilerinin meseleleri kayıt altına aldığı neredeyse kesine yakındır. Nitekim Esed b. Furât'ın (v. 213/828) "Ebû Hanîfe'den kitaplarını rivâyet edenlerin adedi kırk kişiydi" şeklindeki sözü ve Ebû Yusuf'un, onun fıkıh meclisinde kâtiplik görevinde bulunduğuna dair bilgi aynı hususu desteklemektedir.<sup>54</sup> Öyleki Ebû Hanîfe'nin, kırk kişilik bir grup ashâbıyla beraber fıkıh konularını yazıyla kayıt altına aldığı, bunların dışında da bölümleri sıralamakla görevli ve tartışmaya da katılan on kişilik bir komitenin olduğu, bunların yanında ise yalnız hukukla ilgili meseleleri ezberleyen dört kişilik bir komitenin yer aldığı belirtilmektedir.<sup>55</sup> Otuz yıl gibi uzun bir zaman dilimini kapsayan bu çalışmalarda önce ibadet, akabinde muamelât bölümünün, son olarak vasiyet ve miras konularının işlendiği ifade edilmektedir.<sup>56</sup> Fakat bu mecliste ele alınan konuların, telif yöntemiyle bir araya getirildiğini söylemek pek kolay değildir ve bu işlevi muhtemelen Ebû Hanîfe'nin vefatını müteakip öğrencileri yerine getirmiştir. Nitekim Ebû Hanîfe'ye de nisbet edilen ve ondan aktarılan rivâyetleri içeren *Âsâr* adlı eserlerin konu tasnifinin farklı olması aynı hususla ilgilidir.<sup>57</sup>

<sup>51</sup> Hatîb, **a.g.e**, II, 281 vd.; Beyzâvî, **Kitâbun munifun fî sinâ'ati't-ta'rîf**, Manisa Halk Kütüphanesi Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu (arşiv no: 45 Ak Ze 649/13, vr. 141); Koçinkağ, "Kâdî Beyzâvî'ye (v. 685/1286) Göre İlimlerin Tasnifi ve Munîf fî sinâ'ati't-ta'rîf/Tâ'rîfâtü'l-'ulûm Adlı Eserinin Edisyon Kritiği", **İHAD**, sy. 26, 2015, s. 398; Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, VII, 111.

<sup>52</sup> Süyûtî, **a.g.e**, s. 65.

<sup>53</sup> Kettânî, **a.g.e**, s. 9.

<sup>54</sup> Yahya b. Ma'în, **a.g.e**, III, 504; Bedreddîn el-Aynî, **Meğâni'l-ehyâr fî şerhi esâmî ricâli me'âni'l-âsâr**, III, 209. Sibtu İbni'l-Acemî, **Künûzü'z-zeheb fî tarîhi Haleb**, II, 91.

<sup>55</sup> Saymerî, **a.g.e**, s. 141; Hamidullah, **İmam-ı A'zam ve Eseri**, s. 72-73. Takiyuddîn b. Abdülkadir de A'meş'in isteği doğrultusunda Ebû Hanîfe'nin **Menâsik** adlı bir eseri imlâ usulüyle Ali b. Müshir'e yazdırıldığını aktarmaktadır (**et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye**, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Huluv, Kahire 1380/1970, I, 170. Saymerî'nin aktardığına göre Süfyân es-Sevrî, Ebû Hanîfe'nin **Rehn** kitabını alıp inceliyordu, yine onun, **Câmi'** adlı eserini yazarken Ebû Hanîfe'nin kitaplarından istifade ettiği belirtilmiştir (Saymerî, **a.g.e**, s. 74).

<sup>56</sup> Hamidullah, **a.g.e**, s. 71.

<sup>57</sup> Tabakât ve fehâris türü eserlerde Zeyd b. Sâbit, Şa'bî, İbn Ebî Leylâ ve İbn Ebî Şübrüme'ye **Ferâiz** fıkıh eserlerinin nisbet edildiği görülmektedir. Dolayısıyla fıkıh tasnif tarihini biraz daha erkene çekmek mümkündür. Ancak mezkûr eserler, günümüze ulaşmadığından doğrudan

## I. GÜNÜMÜZE ULAŞAN İLK FIKIH İÇERİKLİ ESERLER

Bu başlık altında *Mecmû*,<sup>58</sup> *Menâsik* ve *Kitâbü'l-Hac* adlı eserlerden hareketle Hicri ikinci asrın ortalarına doğru fıkıh ilmi alanında re'y ve hadîs/rivâyet diye niteleyebileceğimiz iki farklı hukuk dilinin olup olmadığı tespit edilecek, ardından ileride daha detaylı inceleyeceğimizden burada sadece mukayese imkânı sunması açısından *Muvatta* ve *Asl* adlı eserlerin üslub ve yöntemine kısaca temas edilecektir. Fakat metin analizinden önce ilgili eserlerin günümüze ulaşan ilk metinler olduğunu tespit sadedinde müelliflerine aidiyetini ve hangi yıllarda telif edildiğini tespit etmemiz yararlı olacaktır. Ancak ilk dönemde telif edilen pek çok eserde olduğu gibi ilgili eserlerin de hangi tarihlerde telif edildiğini net şekilde tespit etmek pek kolay olmasa da konunun devamında görüleceği üzere karinelere hareketle bir sonuca ulaşmak mümkündür.

### A. MECMÛ'

#### 1. Zeyd b. Ali'ye Nisbet Edilen Mecmû' Adlı Esere Genel Bir Bakış

*Mecmû*'un mahiyetine ve müellifine nisbetine dair farklı yaklaşımların olduğu bilinmektedir. Bazı araştırmacılara göre ilgili eserin Zeyd b. Ali (v. 122/740) ile hiçbir ilgisinin olmadığı, muhtemelen sonraki bir dönemde telif edilip ona nisbet edildiği savunulurken, bazısına göre söz konusu eserin Zeyd b. Ali tarafından telif edildiği kesindir. Diğer bazı araştırmacılar ise eserde mezkûr fikhî açıklamalar ve rivâyetler

---

onlar tarafından mı, yoksa öğrencileri tarafından mı derlenip tasnif edildiğini tespit etmek pek kolay değildir.

<sup>58</sup> **Menâsik** ve ahlaka dair **Risâletü'l-hukûk** adlı eserler de Zeyd b. Ali'ye nisbet edilmektedir. Bu üç eserin de Ebû Hâlid rivâyetiyle ve ferd tarikle aktarılmış olması eserlerin müellife aidiyeti hususunda ciddi kuşkulara neden olmaktadır. **Menâsikü'l-hac** adlı eser, ilk defa Muhammed b. Sâlih tarafından 1933 yılı gibi erken bir dönemde Irak'ta, akabinde Abdullah b. Hamûd el-Azzî tarafından 2003 yılında bir daha tahkik edilerek basıldığı görülmektedir. Söz konusu eser, **Mecmû'** gibi Ebû Hâlid rivâyetiyle günümüze ulaştığından müellifine aidiyeti problemli kabul edilmektedir. Fakat Griffini, Ebû Dâvud, Tirmizî ve İbn Mâce'nin isnâdlarında da İmâm Zeyd'in isminin bulunmasından hareketle söz konusu risalenin günümüze ulaşan ilk fıkıh eserlerden oluşu hususunda kimsenin şüphe etmemesi gerektiğini belirtmiş olsa da (Sezgin, **GAS**, I/3, 325) ilgili eserin Zeyd b. Ali'nin rivâyetleri bağlamında sonradan derlendiği ve yorumların eklendiği daha makul gözükmektedir. Nitekim **Menâsikü'l-hac** adlı eserde, hac ve umreye niyet edildiğinde yapılması gerekenler, akabinde ihrâmın sünnetleri, ihram esnasında ne denileceği ve telbiye gibi hususlar ele alınmıştır. Konular genelde rivâyet merkezli olmaktan ziyade re'y/fıkıh merkezli olduğu, konu bütünlüğüne ve sistematığına dikkat edildiği ve ancak muhtasar fıkıh eserleri döneminde söz konusu olabilecek bir üslupla ihramın sünnetleri ve mahzûrları sırayla ve düzenli şekilde ele alındığı görülmektedir. Ayrıca **Mecmû'**un hac bölümüyle mukayese edildiğinde çok farklı bir üslûba sahip olduğu anlaşılacaktır.



Zeyd b. Ali'ye ait olsa da ilgili eserin en erken Ebû Hâlid tarafından telif edilmiş olabileceğini iddia etmektedirler.<sup>59</sup>

Ebû Hâlid el-Vâsitî (v. 150/767) rivâyetiyle günümüze ulaşan eser,<sup>60</sup> *el-Mecmû'u'l-hadîsî*, *el-Mecmû'u'l-fikhî*, *Müsnedü Zeyd*, *Mecmû'ân* vb. adlarla isimlendirilmektedir.<sup>61</sup> Zeyd b. Ali'nin babaları vasıtasıyla aktardığı rivâyetleri içeren esere *el-Mecmû'u'l-hadîsî*, fıkıh eserine ise *el-Mecmû'u'l-fikhî* denildiği belirtilmektedir.<sup>62</sup> Oysaki günümüze ulaşan *Mecmû'* adlı eserde fikhî açıklamaların ve rivâyetlerin iç içe ele alındığı görülmekte, bu da zamanla söz konusu eserlerin mezcedilerek bir daha tasnif edildiğini gündeme getirmektedir.<sup>63</sup> Fakat metin tahlilinde

<sup>59</sup> Konuyla ilgili bkz. Ebû Zehra, Muhammed, **el-İmâm Zeyd hayâtuhu ve asruhu-arâuhu ve fikhuhu**, Dâru'l-fikri'ğarbî, t.y., s. 233 vd.; Gündüz, Eren, **İmam Zeyd b. Ali el-Mecmû'u'l-Fikhî Adlı Eseri ve İslam Hukuk Düşüncesindeki Yeri**, (Doktora Tezi), UÜSBE, Bursa 2007, s. 170 vd.; Biltâcî, **Menâhicü teşrî'il-İslâmî fi'l-karni's-sânî el-hicrî**, Dârüsselâm, ikinci baskı, Kâhire 1428/2007, s. 85 vd.; Köse, Saffet, "el-Mecmû", **DİA**, İstanbul 2003, XXVIII, 264-265; Köse, Saffet, "Fıkıh Literatüründe Tartışmalı İki Eser: el-Mecmû'u'l-kebîr ve el-Mehâric fi'l-hiyel", **İHAD**, sy. 3, 2004, s. 289-301.

<sup>60</sup> Vekî, Ebû Hâlid hakkında "yeda'u'l-hadîs", bir yerde "Bizim bölgede oturuyordu, hadîs uydurduğu anlaşılınca Vâsit'a göç etti" (İbn Adî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Adî, **el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl**, (thk. Ebu'l-Fettâh Ebû Süne), Beyrût 1418/1997, VI, 217; Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Kaymaz, **Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl**, (thk. Ali Muhammed ve Âdil Ahmed), Beyrût 1416/1995, V, 311-312), Yahya b. Ma'în'in "kezzâb" dediği ve "Zeyd b. Ali-babaları" isnâdıyla hadîsler uydurduğunu, Ahmed b. Hanbel'in de hakkında "kezzâb", Nesâî "leyse bi sikatin" dediği belirtilmektedir (İbn Adî, **a.g.e**, VI, 217-218). İbn Adî'nin, **Kâmil** adlı eserinde Ebû Hâlid'in, "Zeyd-ebîhi-ceddihi-Ali b. Ebî Tâlib" isnâdıyla aktardığı pek çok hadîse yer verdiği, akabinde "âmmetü mâ yervîhi mevdû'âtun" dediği görülmekte, diğer bir ifadeyle cerhî mübhem şekilde değil, müfesser olarak ortaya koymaktadır. Ayrıca Ebû Hâlid'in, Habîb b. Ebî Sâbit'ten yaptığı rivâyetlerin de mahfûz olmadığı, onun haricinde başka birinin ilgili rivâyetleri aktarmamasından hareketle kendisinin müttehem olduğu ifade edilmektedir (İbn Adî, **a.g.e**, VI, 223). M. Ebû Zehra gibi bazı araştırmacılar, söz konusu ifadelerin mezhep taassubundan kaynaklandığını ve müfesser olmadığını iddia edebilmişlerse de (Ebû Zehra, **a.g.e**, s. 237) bunun gerçeği yansıtmadığı kanaatindeyiz. Zira Ebû Hâlid'in aktardığı rivâyetler bağlamında ilgili ifadeler kullanılmakta ve cerh müfesser şekilde kendisine tespit edilmektedir.

<sup>61</sup> **Mecmû'** adlı eser, Ebû Hâlid-İbrahim b. Zibrikân (v. 183/799)-Nasr b. Müzâhim (v. 212/827)-Süleyman b. İbrahim el-Muhâribî-Ali b. Muhammed en-Nehâî (v. 324/936)-Abdülaziz b. İshak (v. 363/974) isnâdıyla günümüze ulaşmış ve Abdülaziz'e kadar eseri rivâyet eden kişilerin teferrüd ettiği belirtilmiştir.

<sup>62</sup> Detaylı bilgi için bkz. Gündüz, **a.g.e**, s. 137-150.

<sup>63</sup> Aslında iki **Mecmû'**un söz konusu olduğundan ve sonra ilgili eserlerin cem edildiğinden bahsedilmekte, bu münasebetle Zeyd b. Ali, Ebû Hâlid ve Abdülaziz'in ismi geçmektedir. Fakat cem ifadesinden ne kastedildiği de en az onu cem eden kişinin kimliği kadar karışık bir husustur. Zira **Mecmû'**un fıkıh bölümü ile eserin sonunda yer alan rivâyet bölümünün cem edilmesi şeklinde anlaşılacağı gibi, ayrı iki eserin Abdülaziz tarafından bir daha telif tabi tutulması şeklinde de anlaşılabilir. Nitekim Gündüz, hazırladığı doktora çalışmasında ikinci anlayışı savunarak şöyle demiştir: "Ancak **Tertîbu'l-İtikâd ve takrîbu'l-İstishâd** adıyla Abdülaziz b. İshak'a nispet edilen nüsha ile **Mecmû'u'l-fikh 'an Zeyd b. Ali** adlı nüsha incelendiğinde onun yaptığı cemden maksadın bu iki kısmı birleştirmek olmadığı görülecektir. Muhtemelen onun yaptığı cemden maksat, biri sadece merfû ve mevku'f rivâyetlerden oluşan hadîs mecmû'ası ile diğeri Zeyd b. Ali'nin fikhî görüşlerinden oluşan fıkıh mecmû'asını karıştırıp fıkıh bâblarına göre düzenlemesidir." Fakat metin tahlili bölümünde sık sık değineceğimiz

ortaya koyacağımız üzere fıkıh bölümünden sonra yer alan âdâbla ilgili rivâyetlerden müteşekkil son kısma *el-Mecmû'û'l-hadîsî*, fıkıh bölümüne ise *el-Mecmû'û'l-fikhî* denilmesi de ihtimal dâhilindedir.<sup>64</sup> Ayrıca telif edildiği andan itibaren iki farklı eserin söz konusu olmadığı, aynı eser hakkında birçok ismin kullanılmasından hareketle böyle bir kargaşanın ortaya çıktığı da söylenebilir.

İlgili eser, İtalyanca notlarla birlikte Griffini tarafından *Corpus Juris di Zaid b. Ali* adıyla (Milano 1919), akabinde Şerefuddin b. Sâlih es-Sibâî (Mısır 1921) ve Abdolvâsi b. Yahya tarafından (Beyrut 1966) *Müsnedü'l-İmâm Zeyd* adıyla,<sup>65</sup> ayrıca Abdullah b. Hammûd tarafından *el-Mecmû'û'l-hadîsî ve'l-fikhî* adıyla (Yemen 2002) neşredilmiştir.<sup>66</sup> Gündüz tarafından tespit edildiğine göre İstanbul Millet Kütüphanesinde (Ali Emiri kitaplığı) *Kitâbu Mecmû'û'l-fikh 'an Zeyd b. Ali* adıyla yer alan nüshada<sup>67</sup> diğer nüshalardan farklı olarak “kâle Ebû Hâlid se'eltü Zeyden...kâle...” vb. ifadelerle verilen bazı kaviller dışında Zeyd b. Ali'ye ait fikhî açıklamalar ve bölümlerde mevzubahis edilen alt-başlıklar<sup>68</sup> bulunmamaktadır.<sup>69</sup> Bu da söz konusu yazmanın, orijinal hadîs mecmuasına en yakın metin veya fikhî yorumlardan tecrid edilmiş özel bir nüsha olduğunu göstermektedir.

Zeydî kaynaklarda dahi Abdülaziz b. İshak'tan (v. 363/974) önce bu eserden söz edilmemiş olması önemli bir ayrıntıdır. Nitekim Gündüz, hazırladığı doktora çalışmasında *Mecmû'*un varlığının İtalyan Griffini'nin neşrinden (Milano 1919) önce

---

üzere Zeyd'e ait yorumların ancak ilgili rivâyetler bağlamında anlamlı bir bütün oluşturacağı, dolayısıyla böyle bir cemin pek mümkün olmadığı söylenebilir.

<sup>64</sup> Yazmada ve matbû nüshada fıkıh bölümünün sonunda Abdülaziz'in şöyle dediği görülmektedir:

قال عبدالعزيز بن إسحاق رحمه الله تعالى: هذا آخر الأبواب في الفقه من أصل القاضي أبي القاسم علي بن محمد النخعي وثلاثة أبواب فيها أحاديث حسان في كل فن فأحببت أن أكتب هذه الألفاظ تلي كتاب الفقه إذا كانت فيه ومن أصله ثم أعود إلى باب الحديث فأكتبه

<sup>65</sup> Abdolvâsi, neşrettiği eserde 228 merfû, 320'si Hz. Ali'ye ait, iki tanesi de Hz. Hüseyin'e ait toplamda 550 rivâyet olduğunu belirtmektedir (*Müsned*'in girişi, s. 19-20).

<sup>66</sup> *Mecmû'* adlı eserin pek çok baskısı olsa da hem ilk olması hem de metindeki hataların azlığından dolayı Griffini tarafından *Corpus Juris di Zaid b. Ali* adıyla (Milano 1919) basılan nüsha asıl kabul edilmiş ve dipnotlarda *Mecmû'* olarak, Abdolvâsi b. Yahya tarafından (Beyrut 1966) neşredilen nüsha ise dipnotta *Müsned* şeklinde belirtilmiştir.

<sup>67</sup> Gündüz, *a.g.e.*, s. 155. Gündüz, Türkiye'de *Mecmû'*a ait iki farklı elyazma olduğunu, birinin İstanbul Millet Kütüphanesinde (Ali Emiri kitaplığı) *Kitâbu mecmû'û'l-fikh 'an Zeyd b. Ali* adıyla, diğerinin ise Süleymaniye kütüphanesinde (Bagdatlı Vehbi Efendi Kitaplığı) *Kitâbu tertîbi'l-itikâd ve takrîbi'l-istîşhâd* adını taşıdığını belirtmiştir.

<sup>68</sup> Abdolvâsi, Zeyd b. Ali'ye nisbet edilen *Mecmû'*un altı bölüm olduğunu, Hüseyin b. Yahya ed-Deylemî tarafından alt-başlıklar şeklinde tevbîb edildiğini belirtmektedir (*Müsned*, muhakkikin notu, s. 20).

<sup>69</sup> Gündüz, *a.g.e.*, s. 156-157, 215. *Mecmû'*un şârihi San'ânî (v. 1221/1806), eserde Hz. Ali'den aktarılan 234 merfû ve 451 mevkûf ve Ali b. Hüseyin'den nakledilen 5 maktû olmak üzere 690 rivâyet yer aldığını, Abdullah b. Hammûd fıkıh bölümünde 597, son bölümle beraber 687, Gündüz ise 234 merfû, 437 ise mevkûf olmak üzere toplamda 671 rivâyet olduğunu belirtmiştir.

Sünnî literatürde bilindiğine dair sağlam bir bilgiye rastlamadığını, Zeydî literatürde ise, bu eserden ilk söz eden kişinin Abdülaziz b. İshak olduğunu, Zeydî İmamlardan bu esere ilk muttali olanların ise Müeyyedbillah (v. 411/1020) ile kardeşi Ebû Talip Yahya b. Hüseyin (v. 424/1033) olduğunu belirtir.<sup>70</sup>

*Mecmû*'un, Zeyd b. Ali (v. 122/740) tarafından telif edildiğini kabul etmemiz halinde ilk fıkıh eserinin kendisi tarafından kaleme alındığı sonucuna ulaşmamız gerekir. Zira kendisi, tasnîf edebiyatında ismi geçen bütün müelliflerden önce vefat etmiştir. Fakat tedvîn dönemini ele alan âlimlerin, pek çok kişiden bahsetmelerine rağmen çok daha erken bir dönemde vefat eden Zeyd b. Ali'ye temas etmemiş olmaları üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Ayrıca söz konusu eseri, Zeyd b. Ali'den sadece Ebû Hâlid'in, ondan da sadece öğrencisi İbrahim b. Zibrikân'ın rivâyette bulunduğu ve isnâdın Ali b. Muhammed en-Nehaî'ye (v. 324/936) kadar tek bir tarikle nakledilmesi<sup>71</sup> de ilginç bir ayrıntıdır. Gündüz, ilgili çalışmasında İmam Zeyd'in kitap tedvîn ettiğine dair tek kaynağın, Zeydî yazarların eserlerindeki Ebû Hâlid (v. 150/767) ve diğer râvîlere nisbet edilen sözler olduğunu belirtmiştir.<sup>72</sup>

Zeyd b. Ali'nin Hicri 122 yılında kırklı yaşlarda vefat ettiği düşünülürken *Mecmû*' adlı eserini Hicri 100-120 yılları arasında telif etmiş olması gerekir ki bu dönemin, tedvîn faaliyetinin başlangıcı olduğu hadîs tarihi ve edebiyatı ile ilgilenenler tarafından bilinmektedir.<sup>73</sup> Dolayısıyla "Tahâret", "Salât", "Cenâiz", "Zekât", "Siyâm", "Hac", "Buyû", "Şerike", "Şübühât (yemin ve beyyine)", "Nikâh", "Talâk", "Hudûd", "Siyer" ve "Ferâiz" bölümlerini içeren *Mecmû*' adlı eserin, Hicri ikinci asrın başlarında telif edilmesinin pek mümkün olmadığı, bilgilerin Zeyd b. Ali'ye nisbetinde problem yoksa en erken Ebû Hâlid tarafından telif edildiği, zira eserin muhtevsından hareketle Ebû Hâlid'in, Zeyd b. Ali'nin meclisinde imlâ ve sema yoluyla elde ettiği birikimi onun vefatından sonra esere dönüştürdüğü söylenebilir.<sup>74</sup>

<sup>70</sup> Gündüz, **a.g.e**, s. 306-307.

<sup>71</sup> Gündüz, **a.g.e**, s. 306; Köse, Saffet, "el-Mecmû", **DİA**, XXVIII, 264.

<sup>72</sup> Gündüz, **a.g.e**, s. 137.

<sup>73</sup> Bkz. Çakan, İsmail Lütfi, **Hadis Edebiyatı (Çeşitleri-Özellikleri-Faydalanma Usulleri)**, İFAV, 2003, s. 26 vd.; Yücel, Ahmet, **Hadis Tarihi**, s. 525-47.

<sup>74</sup> Eserin Zeyd b. Ali'ye ait olduğunu savunan Biltâcî dahi ilgili eserin Zeyd b. Ali tarafından bu şekilde tasnîf edilmesinin mümkün olmadığını, muhtemelen Ebû Hâlid'in, eseri bir kısmını imlâ yoluyla, diğer kısmını da hafızasındaki bilgilere dayanarak telif ettiğini ve akabinde eseri alt-başlıklara ayırdığını, fakat Zeyd'in vefatından sonra telif edilmesinin Zeyd b. Ali'ye nisbet edilmesine halel getirmeyeceğini, zira zâhirürrivâye eserlerinin de Ebû Hanîfe'ye nisbet edildiğini belirtmektedir (Biltâcî, **a.g.e**, s. 103-104).

Altı cüzden teşekkül eden *Mecmû'* adlı eserde, 234 merfû, 437 mevkûf olmak üzere toplamda 671 civarında rivâyet bulunmakta,<sup>75</sup> rivâyetlerin sahâbeden sadece Hz. Ali'den ve "haddesenî Zeyd b. Ali 'an ebîhi 'an ceddihî 'an Ali" şeklinde aktarıldığı görülmektedir.<sup>76</sup> Ayrıca *Mecmû'*da yer alan rivâyetlerin, dönemin yaygın anlayışına aykırı şekilde hepsinin muttasıl şekilde aktarılmış olması üzerinde durulması gereken önemli bir husustur.<sup>77</sup> Zira Zeyd b. Ali'nin yaşadığı dönemde (Hicri 80-122), isnâdın yeni yeni önem kazanmaya başladığı bilinmektedir. Fıkıh bölümlerinde ise metnin Ebû Hâlid'in sorusu (se'eltu Zeyden) ve Zeyd b. Ali'nin cevabı veya doğrudan Zeyd b. Ali'nin açıklamaları mahiyetinde ele alındığı, öyle ki eserin üçte birinin fıkıh formatına sahip olduğu belirtilmektedir.<sup>78</sup>

Bu eserin, Ebû Hâlid'e veya kendisinden sonra gelenlere nisbet edilmesinin daha uygun olacağını gösteren pek çok neden söz konusudur. Birincisi eserin Zeyd b. Ali'den sonra derlendiğini gösteren bazı ifadeler bulunmaktadır. Örneğin âriye ve vedîadan bahsedilirken Ebû Hâlid, "Bu son cümlelerin Hz. Ali'nin değil de Zeyd b. Ali'nin cümlesi olduğunu sanıyorum" demektedir,<sup>79</sup> ayrıca eserde Ebû Hanîfe ve İmâm Zeyd'in buluşmasına ve aralarında geçen diyaloglara yer verildiği görülmektedir.<sup>80</sup> İkincisi eserde yer alan fikhî açıklamalar, genelde Ebû Hâlid'in sorusu ve Zeyd b. Ali'nin açıklamaları şeklinde yer almaktadır. Üçüncüsü eserin üslubu, bâb ve kitap isimlerinin tertibi *Mecmû'*un Zeyd b. Ali döneminde telif edilmesine pek imkân vermemektedir. Dördüncüsü temel kaynaklarda Zeyd b. Ali'nin geçtiği isnâdlar incelendiğinde genelde "an Zeyd-'an ebîhi-'an Ubeydillah b. Ebî Râfi-'an Ali" şeklinde yer aldığı,<sup>81</sup> fakat söz konusu eserde Hz. Ali'nin kâtibi olan Ubeydullah'tan tek bir isnâdın dahi aktarılmadığı görülmektedir. Beşincisi eserde babasının vefatını muteakip Zeyd b. Ali'nin asıl

<sup>75</sup> Gündüz, **a.g.e**, s. 156-157, 215).

<sup>76</sup> Gündüz, **a.g.e**, s. 218-225. Bazı nüshalarda ise ikisi Hz. Hüseyin'den, beşi Zeynelabidîn'den olmak üzere yedi ayrı rivâyete yer verildiği belirtilmektedir.

<sup>77</sup> Biltâcî, sadece üç rivâyette doğrudan Zeyd b. Ali'nin, Hz. Peygamber'den rivâyet etmesi söz konusu olduğunu belirtir (Biltâcî, **a.g.e**, s. 109).

<sup>78</sup> Gündüz, **a.g.e**, s. 228.

<sup>79</sup> İmâm Zeyd, **Mecmû'**, s. 255.

<sup>80</sup> Nitekim eserde, iftitah tekbirinden bahsedilirken Ebû Hâlid'in şöyle dediği belirtiliyor: "Zeyd b. Ali, Kûfe'ye geldiğinde Abdullah b. Zübeyr el-Esedî'nin evinde gizlendi, bu, Ebû Hanîfe'ye ulaşınca, Muaviye b. İshak el-Sülemî, Nasr b. Huzeyme el-Absî, Sa'îd b. Haysem ile konuştu ve onun huzuruna girdiler. Onlar, Ebû Hanîfe hakkında "Bu adam, Kûfe fukahâsındandır" dediler, Zeyd b. Ali de "Namazın miftâhı, iftitâhı, istiftâhı, tahrîmi ve tahlîli nedir" diye sordu, Ebû Hanîfe de "namazın miftâhı abdest, tahrîmi tekbir, tahlîli selam, iftitâhı ise tekbirdir. Zira Hz. Peygamber namazı açarken tekbir getirmiş ve ellerini kaldırmıştır. İstiftâh ise sübhânekdir, nitekim Hz. Peygamber, namaza başlarken bunu okumuştur" dedi, İmâm Zeyd de verilen cevabı beğendi ve onu takdir etti." (Zeyd b. Ali, **Müsned**, s. 91-92)

<sup>81</sup> Şâfiî, **Ümm**, III, 284, Ahmed, **el-Müsned**, (thk. Şu'ayb el-Arnaût), Beyrût 1420/1999, I, 544, II, 5, 8, 50, 159, 454, İbn Mâce, "Menâsik", 55.

hocası konumunda olan ve İsnâaşeriyenin beşinci imamı kabul edilen Muhammed el-Bâkır'dan (v. 114/733) tek bir hadîs dahi rivâyet edilmemiştir. Dolayısıyla söz konusu eserin, Zeydiyye ile İsnâaşeriyeye'nin birbirlerinden tamamen ayrıştığı bir tarihte kaleme alındığını söylemek mümkündür.

Hâsılı ilk dönemde telif edilen birçok eserin, öğrenciler tarafından telif edilmesine veya çok sonra derlenmesine rağmen içeriğinden hareketle hocaya nisbet edildiği bilinmektedir. Nitekim Ebû Yusuf ve Şeybânî'ye nisbet edilen bazı eserlerin, Ebû Hanîfe'ye nisbet edilmiş olması da aynı hususla ilgilidir. *Mecmû'*un da Ebû Hâlid tarafından derlendiği, fakat içeriğinden dolayı Zeyd b. Ali'ye nisbet edilmiş olması mümkündür. İbnü'n-Nedîm'in de Ebû Halid'e nisbet ettiği büyük fıkıh eserinin, *Mecmû'* olması ihtimal dâhilindedir.<sup>82</sup>

## **2. Re'y ve Hadîs Bağlamında Hac Bölümünün İncelenmesi**

Bu alt-başlıkta *Mecmû'* adlı eserin bütünü hakkında incelemelerde bulunmaktan ziyade daha spesifik olması açısından belli bir bölümün metin analizi ile yetinilecektir. Özellikle Hicri ikinci asırda telif edildiği tahmin edilen *Kitâbü'l-Hac* ve *Menâsik* adlı eserin hacca dair konuları içermesi, ilgili bölümü tercih etmemize neden olmuştur.<sup>83</sup> Hac bölümü, re'y ve hadîs bağlamında incelenmesine rağmen metin analizinden hareketle eserin müellifine nisbetine de yer yer temas edilecektir. Zira görebildiğimiz kadarıyla *Mecmû'*un müellifine nisbetini konu edinenler, metin analizinden hareketle yeteri kadar istifade etmemişlerdir.

*Mecmû'* adlı eserin konu tertibi incelendiğinde hac bölümünün, yerleşik fıkıh anlayışına uygun şekilde tahâret, salât, zekât ve siyam bölümünden sonra yer aldığı ve ilgili bölümde toplamda otuz altı konu başlığına temas edildiği görülmektedir.<sup>84</sup> Birinci alt-başlıkta haccın fazileti ve sevabı ele alınmış ve ilgili kısımda "Zeyd b. Ali-

<sup>82</sup> İbnü'n-Nedîm, **a.g.e.**, s. 271.

<sup>83</sup> *Mecmû'* adlı eserin "kadâ" bölümünde Hz. Ali'den aktarılan şu söz, İslam hukukunun kaynaklarını net şekilde ortaya koyması açısından önem arz etmektedir: "Kazanın (yargının) ilk delili Kur'ân, sonra Hz. Peygamber'in sözleri, akabinde salihlerin icmâ ettikleri hususlardır, eğer ilgili mesele hakkında ayet, sünnet ve salihlerin icmâ bulunmazsa imamın ilgili hususta icthad etmesi gerekir. Düşün, konuları birbirine kıyâs et, hak ortaya çıkınca da uygula. (Zeyd b. Ali, *Mecmû'*, s. 187)" İlgili mevkûf rivâyette Kur'ân, sünnet ve kıyâsın haricinde icmâ kavramına da yer verilmiş olması, ayrıca tekil şekilde imamın icthadından bahsedilmesi ilginç bir ayrıntıdır.

<sup>84</sup> *Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye* baskısının fihris kısmında yer alan alt-başlıkların sayılması durumunda otuz beş alt-başlık olduğu görülmekte, muhtemelen bundan hareketle hac bölümünün otuz beş bâb olduğunu dile getirenler olmuştur (Yıldız, Aytekin, **Zeyd b. Ali ve Müsned'i**, AÜSBE, Erzurum 2004, s. 43).

babası-dedesesi-Hz. Ali” isnâdıyla dört merfû hadîse, bir de Zeyd b. Ali’ye ait iki satırlık açıklamaya temas edilerek şöyle bir üslupla konu ele alınmıştır:

Zeyd-babası-dedesesi-Hz. Ali-Hz. Peygamber’den: “Her kim dünya ve ahiretini kurtarmak istiyorsa Ka’be’ye gelsin. Her kim buraya gelir ve Allah’tan dünyayı isterse Allah (c.c), ona verir ve her kim ahireti isterse Allah, orayı onun için hazırlar. Ey insanlar hac ve umre yapın...”

Zeyd-babası-dedesesi-Hz. Ali-Hz. Peygamber’den: “Kişi, hac veya umre için Allah’ın evini ziyaret ederse Arşın gölgesi altında olur ve o gün başka bir gölge yoktur...”

Zeyd-babası-dedesesi-Hz. Ali’den: “Hz. Peygamber, Arefe gecesi insanlara dönüp şöyle buyurdu...”

Birinci ve ikinci rivâyette hac ve umre yapanların faziletine, üçüncü hadîste Hz. Peygamber’in arefe gecesi insanlara hitaben irad ettiği hutbeye yer verilmiş ve bu hadîste arefe gecesi, Allah’ın dünya semasına nâzil olacağı, meleklerin de dünyaya ineceği ve Allah’ın Ka’be’yi ziyaret edenlere mağfiretle mukabelede bulunacağı belirtilmiştir. İlgili rivâyetten hemen sonra Zeyd b. Ali’nin “Allah yer değiştirmekten münezzehtir, O’nun hubûtu (inmesi), bir şeye nazar etmesidir” şeklindeki ifadesine yer verilmiştir.<sup>85</sup> Diğer bir ifadeyle çok erken bir dönemde kelamcılarının anlayışına uygun şekilde Allah’ın dünya semasına nüzûlü, O’nun nazarına hamledilmiştir. Öncelikle Zeyd b. Ali’nin (v. 122/740), Vâsıl b. Atâ (v. 131/748) ile ilişkisinden hareketle böyle bir yorum yaptığı söylenebilse de çok erken bir dönemde yaşadığından hareketle bu tür ifadelerle ihtiyatla yaklaşmak daha uygundur. İkincisi *Mecmû’* adlı eserin hadîs ve fıkıh olmak üzere iki farklı mecmuadan teşekkül ettiği ve zamanla elimize ulaşan nüshada görüldüğü üzere mezcedildiği iddia edilmektedir. Hâlbuki görebildiğimiz kadarıyla ilgili alt-başlık altında sadece iki satırlık yorum bulunmakta, bunun da bir önceki rivâyette geçen kelimeyi açıklamaya dönük olduğu anlaşılmaktadır.<sup>86</sup> Üçüncüsü eserde rivâyetler ışığında fikhî meselelere temas edildiği ve müellifin bazı yorumlarına yer verildiği görülmekte, bu da *Mecmû’*un, *Muvatta* gibi rivâyet yönünün daha baskın olduğunu göstermektedir.

İkinci alt-başlıkta “hacçı gerektiren hususlar” bağlamında bir merfû hadîse yer verilmiş ve ayette geçen “gücü yetenler”den maksadın yol, azık ve binek olduğu belirtilmiş, akabinde haccın vâcip, umrenin hayırlı bir şey olduğuna dair Hz. Peygamber’in ifadeleri aktarılmış ve böylece rivâyetler ışığında fikhî meselelere temas edilmiştir. Aynı bilgilerin, Abdülazîz el-Mâcişûn’un eserinde kendi şahsî ifadeleriyle yer almış olması erken dönemde iki farklı üslub ve yöntemin olduğunu

<sup>85</sup> İlgili metnin orijinal ifadesi:

قال زيد: إن الله عز وجل أعظم من أن يزول ولكن هبوطه نظره إلى الشيء

<sup>86</sup> Zeyd b. Ali, *Mecmû’*, s. 118-120.

göstermesi açısından büyük önemi haizdir. İlgili rivâyette “sünnet” kavramı yerine “hayırlı bir şey (hayrun leke)” ifadesine yer verilmiş olması, ahkâm-ı şeriyye ile ilgili kavramların Hicri ikinci asırda henüz yeteri kadar oturmamış olmasıyla ilgili bir husustur.<sup>87</sup> Fakat bununla beraber *Mecmû*’da ahkâm-ı şeriyye bağlamında sünnet, edeb, sünnet-i müekkede, lâ be’s, mekrûh, câiz, lâ yenbeğî, terkuhu aslah gibi bazı ifadelerle yer verildiği görülür.<sup>88</sup>

Üçüncü alt-başlık “mevâkît (hac ve umreye gidenlerin nerede ihrama girecekleri)” hakkında olup aynı isnâdla aktarılan iki mevkûf rivâyete,<sup>89</sup> dördüncü alt-başlıkta ise tehliil ve telbiye hakkında biri merfû, diğeri mevkûf olmak üzere iki rivâyete yer verilmiştir. Ardından Zeyd b. Ali’nin, “İstersen daha da uzatabilirsin, hepsi güzeldir” şeklindeki sözü aktarılmıştır.<sup>90</sup> *Mecmû*’ adlı eserin iki ayrı eserden oluştuğuna dair yaygın anlayışın pek tutarlı olmadığı, zira ilgili açıklamaların ancak söz konusu rivâyetlerden sonra yer alması durumunda anlamlı bir bütün oluşturduğu ve bu tür açıklamaların müstakil şekilde ele alınmasının pek mümkün olmadığı buradan da anlaşılmaktadır.<sup>91</sup> Ayrıca konuların, bu alt-başlıkta da rivâyet merkezli şekilde ele alınması *Mecmû*’un re’y-hadîs tasnifinde hangi cenahta durduğuna ışık tutmaktadır.

Beşinci alt-başlıkta “et-tavâfu bi’l-beyt (Ka’be’nin tavafı)” bahsi ele alınmış ve bu bağlamda aynı isnâdla üç mevkûf rivâyete,<sup>92</sup> altıncı alt-başlıkta “Safa ve Merve arasındaki sa’y” bahsi ele alınmış, birinci rivâyette “Şüphesiz Safa ile Merve, Allah’ın (dininin) nişanelerindedir. Onun için her kim hac ve umre niyetiyle Ka’be’yi ziyaret eder ve onları da tavaf ederse, bunda bir günah yoktur”<sup>93</sup> ayeti bağlamında Safa ve Merve’nin üzerinde putlar olduğundan dolayı Müslümanların tavaf yapmak istemediği, bundan dolayı ilgili ayetin nazil olduğu ifade edilir.<sup>94</sup> İkinci rivâyette ise sa’yın Safa’da

<sup>87</sup> Zeyd b. Ali, **a.g.e**, s. 120.

<sup>88</sup> Detaylı bilgi için bkz. Biltâcî, **a.g.e**, s. 127-129.

<sup>89</sup> Zeyd b. Ali, **a.g.e**, s. 120-121. Hz. Peygamber’in mîkâtla ilgili rivâyetinde, ilgili bütün yer isimleri olmakla beraber Irak ismi bulunmamaktadır. Zira Şâfiî’nin de açık ifadesiyle henüz o bölgede Müslüman bulunmadığından zikredilmemiştir. Fakat Hz. Peygamber’in ehl-i meşrikin (doğuluların) mîkât yerinin Zâteırk veya Akîk olarak vurguladığı, Hz. Ömer’in de buna dayanarak özelde Iraklılar için o bölgeyi mîkat yeri olarak belirlediği başka eserlerde ifade edilmiştir.

<sup>90</sup> İlgili metnin orijinal ifadesi:

قال زيد بن علي: إن شئت اقتصررت على ذلك وإن شئت زدت عليه كل ذلك حسن

<sup>91</sup> Zeyd b. Ali, **a.g.e**, s. 120.

<sup>92</sup> Zeyd b. Ali, **a.g.e**, s. 122.

<sup>93</sup> Bakara: 2/158.

<sup>94</sup> Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye baskısında “inne’s-safâ el-mervete” denilmekte, yani “vav” harfinin düştüğü görülmekte, ayrıca rivâyetin sonuna doğru Müslümanlar tavaf yapmak istemediklerinden dolayı “liellâ yekûne aleyhim haracun fi’t-tavâfi min ecli’el-asnâm” ifadesi

başlayacağı, Merve'de ise son bulacağı belirtilir. Sonuç olarak bu alt-başlıkta da müellifin bazı yorumların yer verilse de konuların rivâyet merkezli ele alındığı görülür.

Yedinci alt-başlıkta "Arafat'ta vakfe" konusu ele alınmış ve ilgili alt-başlıkta aynı isnâdla Hz. Ali'den aktarılan üç rivâyete,<sup>95</sup> sekizinci alt-başlıkta "Müzdelife ve orada geceleme" bahsi ele alınmış, ilgili alt-başlıkta biri merfû, diğeri mevkûf olmak üzere aynı isnâdla iki rivâyete yer verilmiştir.<sup>96</sup> Dokuzuncu alt-başlıkta "Şeytan taşlama" bahsi ele alınmış ve Zilhicce'nin onunda güneş doğduktan sonra cemretü'l-akabe ye yedi taş atılacağı, onbir, oniki ve onüçüncü günlerde ise zevalden sonra her üç cemreye yedi taş atılacağı belirtilmiş ve şöyle bir üslupla konu ele alınmıştır:

Zeyd-babası-dedesi-Hz. Ali-Hz. Peygamber'den: "Şeytan taşlama, (Zilhicce'nin) onuncu günü olan kurban bayramında gerçekleşir. Güneş doğduktan sonra kişi, yedi taşı Cemretü'l-akabe'ye atar ve her taşla beraber tekbir getirir. O gün başka cemreye taş atmaz..."<sup>97</sup>

Onuncu alt-başlıkta "tavâfü'z-ziyâre" konusuna temas edilmiş ve "Sonra kirlerini gidersinler, adaklarını yerine getirsinler ve Beyt-i Atik'i (Kâbe'yi) tavaf etsinler"<sup>98</sup> şeklindeki ayetten maksadın ziyaret tavafı olduğu belirtilmiştir. Akabinde kişinin tavaf yapması durumunda kokunun ve kadının kendisine helal olacağı, saçını ve kurbanını kesip tavaf yapmaması halinde ise koku, libas ve avlanmanın helal olduğu, fakat kadınlarla ilişkinin helal olmadığı ifade edilir. Ardından ancak muhtasar metinlerde görülecek bir üslupla Zeyd b. Ali'nin "Haccın farzları ihram, vakfe ve Kurban bayramı gününde yapılan tavaf ziyareti olmak üzere üçtür"<sup>99</sup> dediği görülür.

*Mecmû'* adlı eserin üslubu hakkında bir tasvir ortaya koyabilmek için ilgili bölümde yer alan alt-başlıklara ve rivâyetlere değinmeye çalıştık. *Mecmû'*un hac bölümünün tamamını incelememize rağmen fazla yer işgal etmemesi için bu kadarıyla yetinmek durumundayız.

*Mecmû'*un bu bölümünden hareketle ulaştığımız sonuçlar:

---

ayet olarak yer almakta, hâlbuki söz konusu ifadelerin normal metin olması gerekmektedir (**Müsned**, s. 203).

<sup>95</sup> Zeyd b. Ali, **Mecmû'**, s. 123-124.

<sup>96</sup> Zeyd b. Ali, **a.g.e**, s. 124.

<sup>97</sup> Zeyd b. Ali, **a.g.e**, s. 124-125.

<sup>98</sup> Hac: 22/29.

<sup>99</sup> Zeyd b. Ali, **a.g.e**, s. 125.

وقال زيد بن علي: فروض الحج ثلاثة: الإحرام، والوقوف بعرفة، وطواف الزيارة يوم النحر. وسألت زيدا بن علي عن جزاء الصيد فقال: فيه الجزاء، قال وإن لم تجد ما تنحره فومه طعاما ثم تصدق به على المساكين. قال: فإن لم يجد ما يطعم، صام مكان كل نصف صاع يوما. وسألت زيدا بن علي عن القارن، قال عليه كفارتان. قال سألت زيدا بن علي عن الحلال يقتل الصيد في الحرم، قال عليه الجزاء، قلت فإن كان محرما قتل صيدا في الحرم، قال عليه كفارتان.



(1) Zeyd b. Ali'ye nisbet edilen *Mecmû'*, yerleşik fıkıh eserlerinde olduğu gibi fıkıhın bütün bölümlerini/kitaplarını içermekte ve alt-başlıklar açısından zengin olduğu görülmekte, ayrıca ilgili bölümde müşahede edildiği üzere rivâyetler sahâbeden sadece Hz. Ali'den aktarılmaktadır. Bu eserde öncelikle konuyla ilgili rivâyetlere yer verildiğinden ve rivâyetlerin, fikhî yorumlara nisbeten çok daha baskın olduğundan hareketle bu eserin, rivâyet merkezli fıkıh eseri olduğu anlaşılmaktadır.

(2) *Mecmû'*'da yer alan fikhî açıklamalar, genelde ilgili rivâyetlerden sonra "se'eltu Zeyden...kâle", bazen de soru formatında değil de "kâle Zeyd" veya "fessera lenâ Zeyd b. Ali" şeklinde yer almaktadır. Dolayısıyla bu eserin ortaya çıkmasında Ebû Halid'in aktardığı bilgilerin büyük önem arzettiği anlaşılmaktadır.

(3) *Mecmû'*'un üslubu incelendiğinde müellifin, rivâyetler ışığında fıkıh konularına temas etmeye çalıştığı görülmekte ve ona ait fikhî açıklamaların, eserin üçte birine tekabül ettiği belirtilmektedir. Fakat ilgili bölümde fikhî açıklamaların ancak eserin onda biri kadar olduğu, zira hac bölümünün yirmi dokuz sayfa yer işgal ettiği, Zeyd b. Ali'nin açıklamalarının ise yirmi satır civarında yer tuttuğu, fakat bazı alt-başlıklarda (paraların zekâtı gibi) Zeyd'e ait açıklamaların daha baskın olduğu müşahede edilmektedir.

(4) Mezkûr eserde yer alan fikhî açıklamaların, ancak ilgili rivâyetten sonra yer alması durumunda anlamlı bir bütün oluşturacağı göz önüne alındığında *Mecmû'* adlı eserin, iki ayrı mecmuadan oluştuğuna dair yaygın kanaate ihtiyatla yaklaşılması gerekmektedir. Nitekim metin içinde görüldüğü üzere Zeyd b. Ali'ye ait olduğu iddia edilen açıklamaların, genel itibariyle ilgili rivâyette yer alan kelimeleri tefsir etmeye veya rivâyetlerde bulunmayan hususları açıklamaya dönük olduğu anlaşılmaktadır. Bundan hareketle *Mecmû'*'un iki farklı mecmuadan oluştuğuna dair iddiayı da ahkâma dair bölüm (fıkıh mecmuası) ile son kısımda bulunan ve âdâba dair hadîsleri içeren kısma (hadîs mecmuası) yorumlamak daha uygun olacaktır.

## **B. MENASİK**

### **1. İbn Ebî Arûbe'nin Menâsik Adlı Eserine Genel Bir Bakış**

İbn Ebî Arûbe (v. 156/773), Ebû Recâ el-Utâridî (v. 105/723) başta olmak üzere birçok tâbiîne öğrencilik yapmış olsa da özellikle hocası Katâde'den (v. 117/735) ziyadesiyle etkilenmiştir. İbn Ebî Arûbe'nin, Katâde'den ne denli etkilendiğini tespit sadedinde *Menâsik* adlı esere göz atmak yeterlidir. Zira ileride görüleceği üzere İbn Ebî Arûbe, Katâde'den aktardığı bilgiler çerçevesinde fikhî meselelere temas etmiştir.

İbn Ebî Arûbe hakkında “Onun hüccesine girmeyen fakîh olamaz”<sup>100</sup> sözü fıkıh yönüne, hocası Katâde gibi gizli Kaderîlerden olduğuna dair açıklamalar, kalamcı yönüne işaret etmektedir.<sup>101</sup> İbn Ebî Arûbe sika kabul edilmesine rağmen çok tedlîs yaptığı ifade edilmekte ve çok erken bir dönemde Nesâî'nin, İbn Ebî Arûbe'nin duymadığı halde rivâyette bulunduğu (tedlîs yaptığı) kişileri içeren *Zikrû men haddese 'anhü'bnü Ebî Arûbe ve lem yesma'* adında bir eser kaleme aldığı belirtilmektedir.<sup>102</sup> İbn Ebî Arûbe'nin hiç eser yazmadığına veya sadece Katâde'nin tefsirini yazdığına dair rivâyetlerin<sup>103</sup> gerçeği yansıtmadığı, elimizde bulunan *Menâsik* adlı risalesinden ve kendisine nisbet edilen *Sünen ve Musannef* adlı eserlerden de anlaşılmaktadır.<sup>104</sup>

*Menâsik* adlı eser, Sa'îd b. Ebî Arûbe'ye nisbet edildiği gibi hocası Katâde'ye de nisbet edilmektedir. Nitekim eserin yazmasının ilk varakında “Kitâbü'l-Menâsik 'an Sa'îd b. Ebî Arûbe 'an Katâde” şeklinde kaydedildiği görülmektedir.<sup>105</sup> Katâde'nin söz konusu eserin oluşumuna ciddi katkı sağladığı inkâr edilemez, zira bazen bir iki sayfa boyunca Katâde'nin konuyla ilgili açıklamalarına yer verilmekte<sup>106</sup> ve rivâyetlerin büyük çoğunluğu Katâde vasıtasıyla aktarılmaktadır. İbn Ebî Arûbe'ye ait yorumların ise yok denecek kadar az olduğu görülmektedir.<sup>107</sup> Nitekim günümüze ulaşan eserde, Katâde tariki ile aktarılmayan rivâyetlerin 35 civarında olduğu tespit edilmiştir. Diğer bir ifadeyle onun dışındaki râvîlerden aktarılan rivâyetler ancak eserin beşte biri civarındadır. Bütün rivâyetlerin Katâde tarafından aktarılmamasından hareketle günümüze ulaşan eserin, İbn Ebî Arûbe'ye nisbet edilmesinin daha uygun olacağı söylenebilir. Fakat Hicri ikinci asırda telif edilen bazı eserlere, râvîler tarafından

<sup>100</sup> Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, VI, 416; **Mizân**, III, 221.

<sup>101</sup> Zehebî, **a.g.e**, VI, 414. İbn Ebî Arûbe'nin, hocası Katâde gibi gizli Kaderîlerden olduğu iddia edilse de ilgili eserde Mâbed el-Cühenî'den (v. 83/702) aktardığı bir rivâyetin ve tâbiîn içinde en fazla Hasan el-Basrî'nin rivâyetlerine yer vermesinin haricinde bir karine veya delil tespit edilmemiştir.

<sup>102</sup> Sönmez, Mehmet Ali, “İbn Ebî Arûbe”, **DİA**, İstanbul 1999, XIX, 421. Mahmud İbrahim Zâyid tarafından tahkiki şekilde basılan Nesâî'nin **Tesmiyetü men lem yervi 'anhu gayru reculin vâhid** adlı eserinde (Halep 1369/1950) “Zikrû men haddese 'anhü'bnü Ebî Arûbe ve lem yesma” adlı bir alt-başlık bulunmaktadır (s. 122).

<sup>103</sup> Zehebî, **a.g.e**, VI, 468, 471.

<sup>104</sup> Sönmez, Mehmet Ali, “İbn Ebî Arûbe”, **DİA**, XIX, 421. Pek çok tâbiîn hakkında olduğu gibi İbn Ebî Arûbe'den de hadîs kitabetine karşı olduğuna dair görüşler aktarılmış, Goldziher bunlardan hareketle tedvîn faaliyetinin başlangıcına eleştiriler yöneltilmiş, fakat Fuat Sezgin'in de belirttiği gibi İbn Ebî Arûbe'nin ilk tasnif faaliyetini başlatanlardan olduğuna dair ciddi bilgiler mevcuttur (Sönmez, Mehmet Ali, “İbn Ebî Arûbe”, **DİA**, XIX, 421).

<sup>105</sup> **Menâsik** mukaddimesindeki örnek olarak verilen varaka ve ilk sayfasına bkz. s. 48, 55.

<sup>106</sup> Örneğin **Menâsik** adlı eserin 70-73 sayfaları, sadece Katâde'nin açıklamalarını içermektedir.

<sup>107</sup> Nâdir de olsa Katâde tariki ile aktarılmayan rivâyetler bulunmaktadır. Bkz. **Kitâbü'l-Menâsik**, (thk. Âmir Hasan Sabrî), Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1421/2000, s. 80, 81, 82, 86.

sonradan eklenen bazı rivâyetlerin olduğu da bilinmektedir. Nitekim Şeybânî'nin *Muvatta* adlı esere ve Hârice'nin, Katâde'nin tefsirine bazı rivâyetler eklediği belirtilmektedir.<sup>108</sup> Dolayısıyla söz konusu eserin Katâde tarafından telif edildiği, fakat İbn Ebî Arûbe tarafından otuz beş civarında rivâyet eklendiği ve tasnîfe tabi tutulduğu da söylenebilir.

İncelediğimiz eserin, aslında üç cüzden oluştuğu, ikinci ve üçüncü cüzün mefkûd olduğu, yani henüz gün yüzüne çıkmadığı belirtilmektedir.<sup>109</sup> Ayrıca eserin içinde bulunan bazı ifadelerin eserin eksik olduğuna delalet ettiği ve semâ kayıtlarında açıkça üç cüz olduğu ifade edilmektedir.<sup>110</sup> İbn Ebî Arûbe tarafından kaleme alınan ve günümüze ulaşan ilk cüzün, hac, Mekke ve Mescid-i harâm ile ilgili toplamda 160 civarında rivâyet içerdiği görülmektedir.<sup>111</sup>

Söz konusu eser, Katâde tarafından telif edildiği kabul edilmesi durumunda günümüze ulaşan şer'î hükümleri içeren ilk eser olma özelliğini taşıyacaktır. Zira Hicri 60 yılında doğduğu ve 117 yılında vefat ettiği düşünüldüğünde Katâde'nin ilgili eseri en geç Hicri ikinci asrın başlarında kaleme almış olması gerekir. Fakat mezkûr eserin, öğrencisi tarafından derlenmiş olması daha güçlü gözükmektedir. İbn Ebî Arûbe tarafından telif edildiği kabul edildiğinde ise yine ilgili eserin çok erken bir dönemde kaleme alındığı söylenebilir. Fakat eserin, hangi yıllarda telif edildiğini tespit etmek pek kolay olmasa da İbn Ebî Arûbe'nin tercem-i hali incelendiğinde, ihtilât öncesi ve sonrası olmak üzere iki farklı dönemde hayatının ele alındığı görülmektedir. Zira ihtilâttan önce kendisine öğrencilik yapanların rivâyetleri kabul edilmekte, fakat ihtilât sonrasında kendisinden aktarılan rivâyetler münker addedilmektedir.<sup>112</sup> Dolayısıyla eserin hangi yıllarda telif edildiğini tespit edebilmek, İbn Ebî Arûbe'nin ihtilâta uğradığı yılı ve söz konusu eseri rivâyet eden Abdüla'lâ'nın hangi yıllarda kendisine öğrencilik yaptığını net şekilde ortaya koymamıza bağlıdır.

Terâcim ve tabakât türü eserler incelendiğinde Hicri 140 yılından önce henüz ihtilata uğramadığı, zira Yezid b. Harun'un (v. 206/821), bu tarihte kendisinden hadîs dinlediği belirtilmektedir.<sup>113</sup> Yezid b. Hârun Hicri 142,<sup>114</sup> Yahya b. Ma'în ve Yezîd b.

<sup>108</sup> Kâtip Çelebi, **a.g.e**, I, 456.

<sup>109</sup> Âmir Hasan Sabrî, **Kitâbi'l-Menâsik** mukaddimesi, Beyrut 1421/2000, s. 7, 44.

<sup>110</sup> Âmir Hasan Sabrî, **a.g.e**, s. 42.

<sup>111</sup> Âmir Hasan Sabrî, **a.g.e**, s. 29.

<sup>112</sup> Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, VI, 415, 417; **Mizân**, III, 222; İbn Hacer, **Tehzîbü't-Tehzîb**, (thk. İbrahim Zeybek ve Adil Mürşid), Müessesetü'r-risâle, t.y., II, 34; Sönmez, Mehmet Ali, "İbn Ebî Arûbe", **DİA**, XIX, 421.

<sup>113</sup> Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, VI, 415.

<sup>114</sup> Zehebî, **a.g.e**, VI, 415; İbn Hacer, **a.g.e**, II, 34.

Zuray 143,<sup>115</sup> Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Ma'în (başka bir rivâyette), Duhaym ve İbn Hibbân Hicri 145, Abdülvahhab Haffâf ise Hicri 148 yılında onun ihtilata uğradığını söyler.<sup>116</sup> Hangi tarih kabul edilirse edilsin İbn Ebî Arûbe'nin Hicri 150 yılından evvel ihtilata uğradığı netlik kazanmaktadır. İhtilat tarihinin Hicri 150 yılından önce olduğu tespit edildikten sonra, Abdüla'lâ'nın (v. 189/805), İbn Ebî Arûbe'ye ihtilattan önce mi sonra mı öğrencilik yaptığı büyük önem arz etmektedir. Zira ihtilat öncesinde kendisine öğrencilik yaptığı tespit edilmesi durumunda eserin Hicri 140'lı yıllarda telif edildiği savunulabilecektir. Yaptığımız incelemeler sonucunda Abdüla'lâ'nın da ihtilata uğramadan önce İbn Ebî Arûbe'ye öğrencilik yaptığı bizzat kendisinden aktarıldığı gibi İbn Halfûn tarafından da açıkça ifade edilmektedir.<sup>117</sup>

## 2. Re'y ve Hadîs Bağlamında Menâsik

İbn Ebî Arûbe, *Menâsik* adlı eserine şöyle bir üslupla başlamıştır:

Katâde-Hasan el-Basrî'den: Hz. Peygamber'e "Ya Resûlallâh hacca kim gitmelidir?" diye soruldu, o da "her kim azık ve binek bulursa" diye cevap verdi. Bu, Hasan ve Katâde'nin görüşüdür. Katâde'den ('an Katâde): Bize aktarıldığına göre Hz. Peygamber hutbesinde şöyle buyurmuştur: Ey insanlar! Muhakkak ki Allah, size haccı farz kılmıştır. Bedevî biri, "her sene mi?" diye sordu. Hz. Peygamber sustu, adam bir daha "ya nebiyallâh her sene mi?" diye sordu, Hz. Peygamber yine cevap vermedi, üçüncü defa sorduktan sonra Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Muhammed'in nefsi elinde olan zata and olsun ki şayet 'evet' dersem her sene vacip olacaktır..."<sup>118</sup>

Görüldüğü üzere İbn Ebî Arûbe, rivâyet merkezli şekilde haccın İslamın rükünlerinden olduğunu, gücü yetenlerin ömürlerinde bir defa hacca gitmeleri gerektiğini ve hacca gidebilmek için azık ve bineğin şart olduğunu belirtmiştir. Diğer bir ifadeyle eserde -Abdülazîz el-Mâcişûn'un *Kitâbü'l-Hac* adlı eserinin aksine-rivâyetlerin dışında yoruma/re'ye hiç yer verilmeden hadîs/rivâyet merkezli şekilde fikhî konulara temas edilmiştir.

Giriş olarak kabul edilecek bu rivâyetlerden sonra "hizmetçisi veya miskini olan kişiye haccın farz olup olmadığının" sorulduğu, akabinde bir şey gerekmediğine dair Hasan el-Basrî'nin (v. 110/728) açıklamasına yer verildiği görülür.<sup>119</sup> "Hizmetçi

<sup>115</sup> İbn Adî, **a.g.e**, IV, 446; İbn Hacer, **Tehzîbü't-Tehzîb** 34-35.

<sup>116</sup> İbn Hibbân, **a.g.e**, VI, 360; Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, VI, 415; **Mizân**, III, 220; Sönmez, Mehmet Ali, "İbn Ebî Arûbe", **DİA**, XIX, 421.

<sup>117</sup> İbn Hacer, **a.g.e**, II, 465. Ayrıca ihtilâttan önce ve sonra kendisinden ders alan öğrencileri için bkz. Hâtim b. Ârif, "er-Rüvvât 'an Sa'îd b. Ebî Arûbe mimmen verede fihim mâ yümeyyizu hadîsehum anhu; e huve kable ihtilâtihi em ba'dehu" **Mecelletü Câmiati Ümmi'l-kurâ li ulûmi's-şerîa ve'l-lügati'l-arabiyye vâdâbihâ**, Cilt 16, XXVIII, Mekke 1424.

<sup>118</sup> İbn Ebî Arûbe, **a.g.e**, s. 56-57.

<sup>119</sup> İbn Ebî Arûbe, **a.g.e**, s. 60. Metnin orijinal ifadesi:

(hâdim)" kelimesinden kölenin kastedildiği bilirse de alt-başlıkta ve rivâyette yer alan "miskin" kelimesinin siyaka pek uygun olmadığı söylenebilir. Zira anladığımız kadarıyla ilgili alt-başlıkta hizmetçisi olan kişiye haccın farz olup olmadığı, diğer bir ifadeyle zengin kategorisinde ele alınıp alınmayacağı soruluyor. Hasan el-Basrî'nin de hizmetçiyi zorunlu ihtiyaç kategorisinde ele aldığından olsa gerek ona sahip olan kişinin zengin olarak kabul edilemeyeceğini ve bundan dolayı kendisine haccın farz olmadığını belirtiyor. Bu bağlamdan hareketle "miskîn" yerine "mesken" kelimesinin kullanılmasının daha uygun düştüğü, diğer bir ifadeyle "miskîn" kelimesinde tashîf ve tahrîf olduğu söylenebilir. Nitekim *Musannef* adlı eserin zekât bölümünde Hasan el-Basrî'den aktarılan bazı ifadeler de aynı hususu desteklemektedir.<sup>120</sup>

İkinci alt-başlıkta "Daha önce hac yapmış kişinin, bir daha hacca gitmesi mi, yoksa köle azad etmesi veya tasaddukta bulunmasının mı daha hayırlı olduğu" soruluyor, akabinde tasaddukun daha iyi olduğuna dair Hasan el-Basrî'nin sözüyle istidlal ediliyor.<sup>121</sup> Ardından Katâde'nin, söz konusu hadîsten dolayı kişinin ikinci defa hacca gitmesini iyi karşılamadığı belirtiliyor ve aynı hadîsin, Hasan el-Basrî vasıtasıyla merfû şekilde de aktarıldığı ifade ediliyor. Akabinde haccın faziletine ve yaşlı (veya ölen) babanın yerine çocuğun hac yapabileceğine dair biri merfû, diğeri İbn Abbâs'ın fetvası olmak üzere iki rivâyete yer verildiği görülüyor.<sup>122</sup> İbn Ebî Arûbe'nin altıncı hadîsten sonra "el-Hasan yerfe'uhu ilâ'n-nebiy" deyip merfû kavramına işaret etmesi ise söz konusu kavramın, erken dönemden itibaren kullanılageldiğini göstermesi açısından önemlidir.<sup>123</sup>

Üçüncü alt-başlıkta ailesiyle beraber hacca giden çocuğun da aynı uygulamalarda bulunacağına dair Katâde'nin görüşü naklediliyor,<sup>124</sup> dördüncü alt-başlıkta ise hacca giden çocuğun buluş çağına erdikten sonra, kölenin ise hür olduktan sonra bir daha hacca gitmelerinin vâcip olup olmadığı soruluyor. Akabinde İbn Abbâs, Katâde ve Atâ'nın görüşüne yer verilerek bir daha gitmeleri gerektiği ifade ediliyor. Fakat Katâde ve Atâ'ya göre Arefe akşamı çocuğun buluş çağına ermesi veya kölenin

سُنِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لَهُ الْخَادِمُ أَوْ الْمَسْكِينُ أَجِبَتْ عَلَيْهِ الْحُجُّ  
عَنِ الْحَسَنِ قَالَ: سُنِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لَهُ الْخَادِمُ أَوْ الْمَسْكِينُ، فَإِذَا هُوَ لَا يَجْعَلُ عَلَيْهِ شَيْئًا

<sup>120</sup> İbn Ebî Şeybe, **a.g.e**, VI, 517.

<sup>121</sup> İbn Ebî Arûbe, **a.g.e**, s. 60.

<sup>122</sup> İbn Ebî Arûbe, **a.g.e**, s. 60-62.

<sup>123</sup> İbn Ebî Arûbe, **a.g.e**, s. 61. Merfû kavramının erken dönemde terim anlamıyla kullanıldığına dair ayrıca bkz. Yücel, Ahmet, **Başlangıçtan Günümüze Hadis Usûlü**, İstanbul 2009, s. 188; **Hadis Usulü**, s. 133.

<sup>124</sup> İbn Ebî Arûbe, **a.g.e**, s. 63.

azat olması ve vakfede bir müddet kalmaları halinde bunun yeterli olacağı belirtiliyor.<sup>125</sup>

Beşinci alt-başlıkta hacca gitmeyen birinin, başkasının yerine hac görevini yerine getirmesinin uygun olup olmadığı soruluyor, ardından şöyle deniliyor:

Katâde-Sa'îd b. Cübeyr'den: İbn Abbâs, birinin "lebbeyk 'an Şübrüme" dediğini duydu, bunun üzerine "Şübrüme kimdir" diye sordu, adam da "kardeşim veya yakınım" dedi. İbn Abbâs, "daha önce hac yaptın mı?" diye sordu, adam da "hayır" dedi, bunun üzerine "Bunu kendin için yap, sonra onun yerine hacca gelirsin" dedi.

Ebû Nadr dedi ki: Katâde aktardığına göre Hasan el-Basrî bunda bir beis görmez.<sup>126</sup>

Altıncı alt-başlıkta, birinin yerine hac farızası yerine getirildiğinde ihram esnasında isminin söyleneceğine ve meşhedlerde ona dua edileceğine dair Katâde'nin açıklamalarına yer veriliyor.<sup>127</sup> Yedinci alt-başlıkta, gücü yetmeyen kişinin yerine tavaf, şeytan taşlama ve sa'y yapılabileceği hususunda, Katâde'nin açıklamaları naklediliyor, akabinde Hz. Peygamber'in bineği üzerinde tavaf yaptığına dair hadîs, mürsel şekilde aktarılıyor.<sup>128</sup> Sekizinci alt-başlıkta Hasan el-Basrî (v. 110/728), Katâde (v. 117/735) ve Zührî'ye (v. 124/741) göre vacip bir şey (hac) vasiyet edildiğinde bütün malın, Nehaî'ye (v. 96/714) göre ise sadece üçte birinin dikkate alınacağı belirtiliyor.<sup>129</sup> Böylece fikhî konuların rivâyet merkezli şekilde ele alındığı ve konunun devamında da aynı yöntemin takip edildiği görülür.

İbn Ebî Arûbe, hac ve umreyle ilgili Bakara Sûresinin 125, 127, 128, 158, Al-i İmrân Sûresinin 96, Hac Sûresinin 27. ayetlerine -soru formatında- alt-başlıklarda yer veriyor, akabinde özellikle hocası Katâde vasıtasıyla ayetlerin anlamına dair açıklamalara temas ediyor. Günümüze ulaşan ilk hüküm içerikli eserlerden biri olan *Menâsik*'te, ilgili rivâyet ve ayetlere yer verilmiş olması İslam hukukunun temelde Kur'ân ve sünnete dayandığına dair klasik teorisinin tutarlı olduğunu göstermektedir. Zira Hicri 60-117 yılında yaşayan Katâde'nin fıkıh ilminin bu şekilde temellendirmeye çalışması büyük önem arz etmektedir. Bilindiği üzere Schacht (ö. 1969), kendisinin de şaşırdığını söylediği tezine göre fıkıh ilmi temelde Kur'ân ve sünnete dayanmamaktadır.<sup>130</sup> Zira ona göre sünnet, yaşayan gelenek anlamında olup Hicri

<sup>125</sup> İbn Ebî Arûbe, **a.g.e**, s. 63-64.

<sup>126</sup> İbn Ebî Arûbe, **a.g.e**, s. 64-65.

<sup>127</sup> İbn Ebî Arûbe, **a.g.e**, s. 65.

<sup>128</sup> İbn Ebî Arûbe, **a.g.e**, s. 65-66.

<sup>129</sup> İbn Ebî Arûbe, **a.g.e**, s. 66.

<sup>130</sup> Schacht, **The Origins**, s. 1, 191. Ayrıca bkz. Kızıl, Fatma, **Müşterek Râvî Teorisi ve Tenkidî**, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, özellikle birinci ve ikinci bölümü; "Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği", s. 61; Wael

birinci asırdan sonra isnâd vasıtasıyla hadîs formuna dönüştürülmüştür. Kur’ân ayetleri de ilk asırda hukukun şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamamıştır.

Dokuzuncu alt-başlıkta “Şüphesiz, âlemlere bereket ve hidayet kaynağı olarak insanlar için kurulan ilk ev (mâbet), Mekke'deki (Kâbe)dir”<sup>131</sup> ayeti soruluyor. Katâde'nin de Allah'ın, Mekke'de erkek ve kadını mübarek kıldığını ve bundan dolayı kadının erkeğin önünde namaz kılabildiğini, fakat Mekke'nin dışında hiçbir şehirde böyle bir uygulamanın söz konusu olamayacağını belirttiği aktarılıyor.<sup>132</sup> Onuncu alt-başlıkta Bakara sûresinin 125. ayeti soruluyor, Katâde de ilgili ayeti “yani cahiliye döneminde Ka'be'yi insanlar için toplantı ve güven yeri kıldık” şeklinde açıklıyor.<sup>133</sup> Onbirinci alt-başlıkta Hac sûresinin 27. ayeti soruluyor, İbn Ebî Arûbe'nin de Katâde-İkrime b. Hâlid tarikiyle Hz. İbrahim'in “Ey insanlar! Allah'ın evi vardır, hacca gelin” dediğini ve sesinin her taraftan duyulduğunu, insanların da “lebbeyk...” diyerek Ka'be'ye yöneldiğini aktarıyor.<sup>134</sup>

Onikinci alt-başlıkta Bakara sûresinin 125. ayeti soruluyor, Katâde'nin “insanların makam-ı İbrahim'de namaz kılması emrolundu, meshetmeleri değil...” dediği naklediliyor.<sup>135</sup> Onüçüncü alt-başlıkta telbiye soruluyor, İbn Ebî Arûbe de Katâde'den yaptığı nakillerle Hz. Peygamber'in telbiye ile ilgili sözlerini aktarıyor.<sup>136</sup> Ondördüncü alt-başlıkta Bakara sûresinin 127. ayeti soruluyor, Ka'be'nin inşasına dair Katâde'den isnâdsız şekilde aktarılan bazı bilgilere yer veriliyor, akabinde Matar ve Katâde tarihi ile Hz. Ömer'den Ka'be ile ilgili iki rivâyet naklediliyor.

Onbeşinci alt-başlıkta Bakara sûresinin 125. ayetinde geçen bazı kelimeler soruluyor, İbn Ebî Arûbe de hocası Katâde'den yaptığı nakillerle ilgili sözcükleri açıklamaya çalışıyor,<sup>137</sup> akabinde onaltıncı alt-başlıkta Hac sûresinin 25. ayetinde geçen “âkif” ve “bâd” kelimesine dair açıklamalar zikrediliyor.<sup>138</sup> Onyedinci alt-başlıkta hacca ilgili Bakara sûresinin 128. ayeti soruluyor, İbn Ebî Arûbe de menâsikin neler olduğu bağlamında hocası Katâde'nin açıklamalarına yer veriyor. Bu açıklamalardan sonra “hâzâ ‘an Abdila'lâ ‘an Sa’îd ‘an Katâde” deniliyor, diğer bir ifadeyle İbn Ebî

---

B. Hallaq, “Ahlakî Hukukun Temeli: Kur’ân’a ve Şer’î Hukukun Ortaya Çıkışına Yeni Bir Bakış”, (Çev. Hacer Kontbay), **MÜİFD**, 2012/2, s. 337-368.

<sup>131</sup> Al-i İmran: 3/96.

<sup>132</sup> İbn Ebî Arûbe, **a.g.e**, s. 67.

<sup>133</sup> İbn Ebî Arûbe, **a.g.e**, s. 67.

<sup>134</sup> İbn Ebî Arûbe, **a.g.e**, s. 68.

<sup>135</sup> İbn Ebî Arûbe, **a.g.e**, s. 68.

<sup>136</sup> İbn Ebî Arûbe, **a.g.e**, s. 69.

<sup>137</sup> İbn Ebî Arûbe, **a.g.e**, s. 75.

<sup>138</sup> İbn Ebî Arûbe, **a.g.e**, s. 76.

Arûbe'ye ait olması mümkün olmayan açıklamalara yer veriliyor. Bu cümlenin, İbn Ebî Arûbe'nin öğrencisinin öğrencisi olan Muhammed b. Yahya el-Kutay'î'ye ait olduğu söylenebilir.<sup>139</sup> Fakat ilk dönemlerde telif edilen eserlerin rivâyet merkezli aktarılmasından veya kitap telifi hususunda farklı bir anlayışa sahip olduklarından bu tür ifadelerin esere dâhil olması kaçınılmazdır. Nitekim ileride *Muvatta, Asl ve Ümm* adlı eserlerde de bu tür ifadelerin bulunduğu görülecektir.

Onsekizinci alt-başlıkta hacla ilgili Bakara sûresinin 158. ayeti soruluyor, İbn Ebî Arûbe de hocası Katâde'nin açıklamalarına yer veriyor, fakat açıklamalardan sonra bazı kıraatlara göre "felâ cunâhe aleyhi en yettevefe bihimâ" ayetinin "en lâ yettavvefe bihimâ" olduğunu belirtiyor.<sup>140</sup> İbn Ebî Arûbe'nin, hac bahsinde neredeyse ilgili bütün ayetlere atıfta bulunması dönemin fıkıh ve hadîs eserlerinde pek görülen bir üslup değildir, bunun da müellifin kelamcı yönünden kaynaklandığı söylenebilir. Zira günümüze ulaşan ilk kelam risâlelerinde de konuların genelde ayetler bağlamında ve ayetlere atıfta bulunarak ele alındığı görülür.<sup>141</sup>

Ondokuzuncu alt-başlıkta Safa ve Merve arasında sa'y yapmayı unutan kişinin durumu soruluyor, Katâde'den yapılan alıntıyla dem gerektiği belirtiliyor.<sup>142</sup> Yirminci alt-başlıkta ise Safa'dan değil de Merve'den sa'ya başlayan kişinin durumu soruluyor, Katâde'ye göre söz konusu şavtın kabul edilmeyeceği aktarılıyor.<sup>143</sup>

Buraya kadar incelediğimiz alt-başlıklarda görüldüğü üzere müellife ait ifadeler *Menâsik*'te pek yer almamakta ve sadece rivâyetler nakledilerek fikhî sorulara cevap aranmaktadır. Bu özelliği dolayısıyla *Menâsik*, rivâyet merkezli eserler kategorisine girmektedir. *Menâsik*'in tamamı incelenmiş olmasına rağmen buraya kadar yaptığımız inceleme, eserin üslubu ve yöntemi hakkında yeterli bilgi vermektedir ve fazla yer işgal etmemesi açısından bu kadarıyla yetinmek durumundayız.

*Menâsik*'ten hareketle şu sonuçlara ulaşılmıştır:

(1) *Menâsik* adlı eserde, kırk dört alt-başlıkta soruların sorulduğu, akabinde cevap mahiyetinde rivâyetlere yer verildiği ve yerleşik fıkıh eserlerinde olduğu gibi

<sup>139</sup> İbn Ebî Arûbe, **a.g.e**, s. 76.

<sup>140</sup> Farklı eserlerde İbn Abbâs'ın kıraatinin de bu yönde olduğu ifade ediliyor (Süfyân es-Sevrî, **Tefsîr**, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye Beyrut 1403/1983, s. 53).

<sup>141</sup> Ömer b. Abdülaziz ve Hasan el-Basrî'nin **Kader**, Abdülaziz el-Mâcişûn'un **Kader** ve **Rü'yet** risâlelerinde genelde ayetlere atıfların olduğu ve hadîslere neredeyse hiç yer verilmediği tespit edilmiştir.

<sup>142</sup> İbn Ebî Arûbe, **a.g.e**, s. 78. Bilindiği üzere Safa ile Merve arasındaki sa'y'in hükmü hakkında İslam hukukçuları ihtilaf etmekte, Hicaz bölgesindeki âlimlerin kâhir ekseriyeti, sa'y'in, haccın rûknü olduğunu, Iraklılar ise vâcip olduğunu, yapılmadığı takdirde kan gerekeceğini savunmakta, Iraklı Katâde'nin de yaşadığı bölgenin uygulamasını kabul ettiği görülmektedir.

<sup>143</sup> İbn Ebî Arûbe, **a.g.e**, s. 78.



hiçbir alt-başlığa temas edilmediği görülmektedir. Dolayısıyla *Menâsik*, rivâyet merkezli telif edilen ve günümüze ulaşan ilk eser olma özelliği taşımaktadır.

(2) Eserde on beş kadar ayete, yirmi üç civarında merfû hadîse,<sup>144</sup> sekiz sahâbîden aktarılan otuz yedi civarında sahâbî kavline/mevkûf rivâyete, seksen beş civarında ise tâbiîn fetvasına (maktû rivâyete) yer verilmiştir.<sup>145</sup> Eserde toplamda yüz altmış küsur rivâyete yer verilmiş, bunların büyük çoğunlu Katâde vasıtasıyla nakledilmiş, fakat otuz beş civarındaki rivâyet, İbn Ebî Arûbe'nin diğer hocaları vasıtasıyla aktarılmıştır.

(3) Eserde ahkâm-ı şeriyeye dair bazı kavramların yer aldığı müşâhade edilmekte, bu da erken dönemden itibaren farz, vacip ve tatavvu kavramlarının yerleşik fıkıh ilminde olduğu gibi kullanıldığını göstermektedir. Ayrıca böyle erken bir metinde, cumhura uygun şekilde vacip ve farz kelimesinin müteradif, tatavvuun ise sünnet anlamında, muhtemelen biraz daha aşağı bir mertebeyi ifade etmek için "yu'cibu", mekruh veya haram anlamında ise "lâ yu'cibu" ibaresinin kullanılmış olması önemlidir.<sup>146</sup>

(4) Bu eser, sahâbe ve tâbiîn neslinden kimlerin Basra fıkıh okulunda daha belirleyici olduğuna ışık tutmaktadır. Zira hocası Katâde (v. 117/735) gibi İbn Ebî Arûbe de Basralıdır. Sahâbe neslinden rivâyetlerine en fazla yer verilen İbn Ömer, Hz. Ömer ve İbn Abbâs'tır, İbn Mesûd ise onlardan sonra gelmektedir. Tâbiîn neslinden ise Basra'nın müftü ve kadısı Hasan el-Basrî (v. 110/728), Medine'nin yedi büyük fukahâsından Sa'îd b. Müseyyeb, Basra'nın en önemli muhaddislerinden Eyyûb es-Sehtiyânî (v. 131/749) göze çarpmakta, Nehaî (v. 96/714) ise bu isimlerden

<sup>144</sup> Eserin sonundaki hadîs fihristinden yola çıkılarak bu rakamlar tespit edilmiştir ( **a.g.e.**, s. 121-122).

<sup>145</sup> Eserde, İbn Ömer'den on üç, Hz. Ömer'den on, İbn Abbâs'tan altı, İbn Mes'ûd'dan üç, Hz. Aîşe'den iki, Enes b. Mâlik'ten, Hz. Osman'dan ve Ali b. Ebî Tâlib'den ise birer rivâyet bulunmaktadır (Âmir Hasan Sabrî, **Menâsik** mukaddimesi, s. 29-30). Tâbiînden ise Hasan el-Basrî'nin yirmi üç, Atâ b. Ebî Rebâh'ın on beş, Sa'îd b. Müseyyeb'in dokuz, Eyyûb es-Sehtiyânî'nin dokuz, Nehaî'nin yedi, İkrime'nin dört, Sa'îd b. Cübeyr'in üç, Câbir b. Zeyd'in, Sâlim b. Abdillâh'ın, Mücâhid b. Cebr'in ikişer, Hakem b. Uteybe'nin, Tâvus'un, Şa'bî'nin, Urve'nin, Ömer b. Abdülaziz'in, Kâsım b. Muhammed'in, İbn Sîrîn'in, Zührî'nin ve Mâbed el-Cühenî'nin birer fetvasına yer verilmektedir (Âmir Hasan, **Menâsik** mukaddimesi, 29-31). Söz konusu rivâyetlerin kâhir ekseriyetinin hocası Katâde b. Diâme (v. 117/735) kanalıyla aktarıldığı, fakat onun haricinde Eyyûb es-Sahtiyânî'den (v. 131/749) on bir, Nacîh b. Abdîrrahman Ebû Maşer'den (v. 170/786) on bir, Matar b. Tahmân'dan (v. 129/749) altı, Ali b. Sâbit (v. 125/742) ve Mâlik b. Dinar es-Sâmî'den (v. 127/744) ikişer, Yahya b. Sa'îd el-Ensârî (v. 144/761), Ma'mer b. Râşid (v. 153/770) ve Kesîr b. Şinzîr Ebû Kurre'den (v. 150/767) ise birer rivâyet nakledildiği tespit edilmiştir.

<sup>146</sup> Ahkâm-ı şeriyenin uzun zaman diliminde yerleştiğine dair bilgi için bkz. Dilek, Uğur Bekir, **İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri (Doğuşu-Gelişimi-Terimleşmesi)**, SÜSBE, Konya 2010.

sonra yer almaktadır. İlgili eserin yöntem ve üslubundan hareketle Basralı Katâde ve öğrencilerinin, Kûfe'den farklı bir fıkıh anlayışına sahip oldukları ve bilginin kaynağı hususunda Kûfe'den ziyade Hicaz'a yakın bir tutum sergiledikleri söylenebilir. Re'y ehlinde kabul edilen Osman el-Bettî (v. 143/760) Basra'da yaşamış olsa da aslen Kûfelidir.<sup>147</sup> Ayrıca günümüze ulaşan bir eseri olmadığından onun fıkıh anlayışı hususunda kesin bir sonuca ulaşmak pek kolay değildir.<sup>148</sup>

## C. KİTÂBÜ'L-HAC

### 1. Abdülazîz el-Mâcişûn'un Kitâbü'l-Hac Adlı Eserine

#### Genel Bir Bakış

Hicri ikinci asırda kaleme alınan fıkıh ve hadîs eserleri genel itibariyle *Sünen*, *Muvatta* ve *Câmi'* adıyla isimlendirilmektedir. Nitekim İbn Ebî Zî'b (v.159/775), Abdülazîz el-Mâcişûn (v. 164/780),<sup>149</sup> İbn Vehb (v. 197/813) ve Mâlik (v. 179/795) gibi yetmişe yakın kişi tarafından telif edilmiş *Muvatta*, Süfyân es-Sevrî (v. 161/778), Şeybânî (v. 189/805), İbn Vehb ve Ma'mer (v. 153/770) gibi pek çok âlimin *Câmi'*, Mekhûl (v. 112/730), Evzâî (v. 157/774) ve İbn Cüreyc (v. 150/767) gibi birçok âlimin ise *Sünen* adında eserler telif ettiği görülmektedir. Fakat söz konusu eserlerin kâhir ekseriyeti günümüze ulaşmamıştır. Nitekim *Muvatta* türü eserlerden bütünüyle günümüze ulaşan sadece Mâlik'in eseridir.<sup>150</sup>

*Kitâbü'l-Hac* adlı eser, Utbî'ye (v. 255/869) ait *Kitabü'l-Hac mine'l-mesâilil-müstahrece mine'l-esmi'a mimma leyse fi'l-Müdevvene* ile beraber Miklos Moranyi

<sup>147</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, III, 696.

<sup>148</sup> Özellikle Osman Bettî'nin görüşleri için Tahâvî'nin, Cessâs tarafından ihtisar edilen *İhtilâfu'l-fukahâ* ve İbn Münzir'in *İşrâf* adlı eserine bakılabilir. Basralı âlimlerin Me'mun ve sonrasında adliye teşkilatında önemli görevler üstlendikleri görülür. Zira Me'mun döneminde uzun müddet Kâdî'l-kudât görevinde bulunan Yahya b. Eksem (v. 242) mihne olayına kadar görevde kalmış, Hicri 218 yılında kendisinden sonra göreve getirilen İbn Ebî Duâd (v. 240/854) da Mûtevekkil dönemine kadar bu görevi yürütmüştür. Yahya b. Eksem'in fıkıh ilmine dair **et-Tenbîh** adlı eserinden bahsedilmekte, Hâkim, "söz konusu eseri inceleyen onun büyük bir âlim olduğunu anlar" demiştir (Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, XII, 6; İbn Hacer, **Tehzîbü't-Tehzîb**, IV, 340). Ayrıca eserlerinin uzun olmasından dolayı terk edildiği vurgulanmıştır (İbn Hacer, **a.g.e**, IV, 340).

<sup>149</sup> Şeybânî, Mâlik'e karşı yazdığı reddiyeye **Hücce** adını vermiş, Şâfiî de söz konusu isimlendirmeye karşı çıkmış ve Medine'de Mâlik'in dışında da fakihlerin bulunduğunu vurgulamış ve Medineli âlimlerden özellikle İbn Ebî Zî'b ve Mâcişûn'un ismine yer vermiştir. Şâfiî'nin söz konusu ifadesi, Mâcişûn ve İbn Ebî Zî'b'in mezkûr dönemin en önemli ilim adamları olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.

<sup>150</sup> İbn Vehb'in **Muvatta**'ının küçük bir kısmı, Miklos Murany tarafından **Kitâbü'l-Muhârebe mine'l-Muvatta** (2002) adıyla, M. Emin eş-Şinkîfi tarafından **el-Muvattaü's-sagîr** ve akabinde **Tekmile'si** olarak basıldı. Ayrıca Hişam b. İsmail es-Sînî tarafından **el-Muvatta li'bn Vehb** adıyla bir metin neşredildi, fakat M. Murany, bu vesikanın İbn Vehb'e ait olmadığını iddia etmiştir.

tarafından Abdülazîz el-Mâcişûn'a nisbet edilerek basılmış<sup>151</sup> olup bu eserin, Mâcişûn'a ait *Muvatta*'nın bir bölümü olduğu tahmin edilmektedir. Abdülazîz el-Mâcişûn'un, söz konusu eseri hangi yıllarda telif ettiği net şekilde bilinmese de Mâlik'ten evvel telif ettiği ve hadîslere fazla yer vermediğinden dolayı Mâlik tarafından tenkit edildiği belirtilmektedir.<sup>152</sup> Ayrıca *Muvatta*'yı telif etmek istediğinde, birçok *Muvatta*'nın bulunduğu ve neden böyle bir eser yazma ihtiyacı hissettiğinin Mâlik'e sorulmuş olması önemlidir.<sup>153</sup> İbn Abdilber (v. 463/1071) ve Kâdî İyâz (v. 544/1149) gibi birçok Mâlikî hukukçu dahi Abdülazîz el-Mâcişûn'un, Mâlik'ten evvel *Muvatta* adlı eserini telif ettiğini ifade etmektedir.<sup>154</sup> Mâlik'in, Hicri 140'lı yıllarda *Muvatta*'yı yazmaya başladığı dikkate alındığında Abdülazîz el-Mâcişûn'a ait *Muvatta*'nın Hicri ikinci asrın ilk yarısında telif edildiği anlaşılmakta ve birkaç varak ve tek elyazma vasıtasıyla günümüze ulaştığı belirtilmektedir.<sup>155</sup> Eser, Habîb-Sahnûn (v. 240/854)-İbn Nâfi-Abdülaziz, ayrıca Muhammed-Rebî b. Süleyman-Leys'in kâtibi Ebû Sâlih-Abdülaziz b. Abdullah b. Ebî Seleme isnâdıyla rivâyet edilmiştir.<sup>156</sup>

Birinci isnâdda bulunan Habîb, Sahnûn'un öğrencilerinden Habîb b. Nasr'dır (v. 297/909), Abdullah b. Nâfi (v. 186/804) ise Abdülazîz el-Mâcişûn'un Medineli öğrencilerinden olup onun Hicaz dışına hiç çıkmadığı belirtilmektedir.<sup>157</sup> Abdülazîz el-Mâcişûn'un takriben Hicri 152 yılında Medine'den ayrıldığı düşünülürken<sup>158</sup> İbn Nâfi'nin bu tarihten önce eseri kendisinden dinlediği anlaşılmaktadır.<sup>159</sup> Diğer isnâdda yer alan Muhammed, Kayravan yakınlarında oturan Muhammed b. Bistâm ed-Dabbî (v. 313/925),<sup>160</sup> Rebî (v. 256/869), Şâfiî'nin Mısırlı öğrencisi Rebî b. Süleyman el-Cîzî (v. 256/869),<sup>161</sup> Ebû Sâlih (v. 222/836) ise Abdülazîz el-Mâcişûn'un kader ve rü'yet risalesini de rivâyet eden kişidir.<sup>162</sup> Ebû Sâlih, Leys b. Sa'd'ın kâtibi olarak şöhret kazanmıştır.<sup>163</sup> Hatîb el-Bağdâdî'nin (v. 463/1071) aktardığına göre Leys, kâtibi Ebû

<sup>151</sup> **Kitâbü'l-Hac min kütübi Abdilaziz b. Abdilllah**, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007.

<sup>152</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, II, 103.

<sup>153</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 103; İbn Ferhûn, **a.g.e**, I, 121

<sup>154</sup> İbn Abdilber, **Temhîd**, I, 86; Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 103;

<sup>155</sup> Moranyi, **Kitâbü'l-Hac**'ın mukaddimesi, s. 30 vd..

<sup>156</sup> Moranyi, **a.g.e**, s. 19-20.

<sup>157</sup> Muranyi, **a.g.e**, s. 30.

<sup>158</sup> Moranyi, **a.g.e**, s. 25, 29-30.

<sup>159</sup> Moranyi, **a.g.e**, s. 19-20.

<sup>160</sup> Muranyi, **a.g.e**, s. 26.

<sup>161</sup> Şâfiî'nin cedîd mezhebinin en önemli râvîsi Rebî b. Süleyman el-Murâdî'dir. Mezheb içinde mutlak şekilde Rebî kelimesi kullanıldığında Murâdî kastedilir. Isnadda bulunan Rebî ise Murâdî nisbesine sahip olan değil de Cîzî nisbesine sahip olan kişidir.

<sup>162</sup> İbn Batta **a.g.e**, VII, 63; İbn Teymiyye, **Beyânu telbîsi'l-Cehmiyye fi tesisi bida'ihim el-kelâmiyye**, (thk. Heyet), Mecmau'l-Melik Fehd, Medine 1426/2005, III, 419.

<sup>163</sup> Mâcişûn, **a.g.e**, s. 174.

Sâlih ile beraber Hicri 161 yılında Bağdâd'ı ziyaret etmiş ve orada Abdülazîz el-Mâcişûn'la görüşmüştür.<sup>164</sup> Bu bilgiden hareketle Ebû Sâlih'in, bu görüşmede söz konusu eseri Abdülazîz el-Mâcişûn'dan icazet yoluyla aldığı veya dinlediği söylenebilir.<sup>165</sup>

Abdülaziz el-Mâcişûn (v. 164/780),<sup>166</sup> Medine fukahâsından kabul edilmekle beraber ömrünün son dönemlerini Irak'ta geçirmiş ve orada vefat etmiştir. Irak'a gittiği yıl net şekilde bilinmese de Halife Mansur döneminde Hicri 152 yıllarında gittiği tahmin edilmektedir.<sup>167</sup> İbn Vehb (v. 197/813), Hicri 148 yılında hacca gittiğini, o sırada Mâlik ve Abdülazîz el-Mâcişûn dışında hiç kimsenin fetva vermediğini, başka bir rivâyette onlardan başka kimsenin fetva vermemesi gerektiğine dair ilan yapıldığını belirtmiştir.<sup>168</sup> İbn Vehb tarafından aktarılan bu bilgi dahi Abdülazîz el-Mâcişûn'un Medine'de ne denli özgül ağırlığa sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim İbn Teymiyye (v. 728/1328), onun söz konusu dönemde Medine'nin en büyük üç fakihinden biri olduğunu, diğerlerinin ise İbn Ebî Zî'b (v.159/775) ve Mâlik olduğunu vurgulamıştır.<sup>169</sup> *Kitâbü'l-Hac* adıyla günümüze ulaşan eserin, Abdülazîz el-Mâcişûn

<sup>164</sup> Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 525.

<sup>165</sup> Moranyi, *Kitâbü'l-Hac*'in mukaddimesi, s. 25.

<sup>166</sup> Mâcişûn lakabıyla ilk defa dede Ebû Seleme'nin anıldığını savunanlar olduğu gibi müellifin amcası Yakub b. Ebî Seleme (v. 111-120) olduğunu savunanlar da vardır (Kâdî İyâz, *a.g.e*, I, 207). Farsçada gül anlamına gelen mâcişûn, kırmızı yanaklı olmasından dolayı kendisi hakkında kullanılmıştır. Ayrıca "aya benzeyen" anlamında olan "mâhigûn" kelimesinden alındığı da belirtilmiştir. Eserin müellifi ise Abdülaziz b. Abdullah b. Ebî Seleme'dir. Babası Abdullah, vali olan Ebû Bekr b. Hazm'ın kâtibidir, İbn Hibbân kendisi hakkında fakih, fakat kalîlül-hadîs demiştir. (İbn Hibbân, *Meşâhirü ulemâi'l-emsâr ve a'lâmu fukahâi'l-aktâr*, (thk. Merzûk Ali İbrahim), Dâru'l-Vefâ, 1411/1991, s. 219). Müellif, aslen Medinelî olsa da Bağdad'a göç etmiş, Hicri 164 yılında orada vefat etmiş, cenaze namazını da dönemin Halifesi Mehdi kıldırılmıştır. İbn Sa'd, sıkı ve kesîrül-hadîs olduğunu, fakat Iraklıların, Medinelilere göre ondan daha çok rivâyette bulunduğunu iddia etmiş (İbn Sa'd, *a.g.e*, V, 414), Yahya b. Ma'în ise önceleri kelamla ilgilendiğini, sonra (ehl-i) sünnete döndüğünü, fakat hadîste iyi olmadığını, Irak'a göç ettikten sonra Iraklıların, kendisinden hadîs rivâyet ettiğini ve o da bir sözünde "Iraklılar beni muhaddis yaptı" dediğini belirtmiştir. (Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VII, 310). Zehebî kendisi için imâm, müftü, hüccet ve sâhibu sünne demiştir. Abdülaziz'in eserlerinin olduğu ve eserlerinin en büyük râvîsinin ise Mâlik'in de öğrencisi olan İbn Vehb olduğu vurgulanmıştır (Zehebî, *a.g.e*, VII, 310-312). Müellif, ayrıca oğlu İbn Mâcişûn (Abdülmelik) ile de karıştırılmaktadır, zira onun oğlu, Mâlik'ten sonra Medine okulunun önde gelen âlimlerinden kabul edilmekte ve Mâlikî mezhebinde babasından daha büyük bir üne sahip olduğu görülmektedir (Bkz. Kâdî İyâz, *a.g.e*, I, 207-208).

<sup>167</sup> Miklos Murany, *Kitâbü'l-Hac*'in mukaddimesi, s. 25, 29-30.

<sup>168</sup> Hatîb, *a.g.e*, XII, 196; Zehebî, *a.g.e*, VII, 311. Bazı rivâyetlerde ise Mâcişûn yerine İbn Ebî Zî'b ismi yer almakta, nitekim İbn Teymiyye'nin de ifade ettiği üzere Mâlik, Mâcişûn ve İbn Ebî Zî'b Hicri ikinci asrın ortalarında Medine'nin en önde gelen âlimlerinden kabul edilmektedir.

<sup>169</sup> İbn Teymiyye, *a.g.e*, III, 419. Schacht, İbn Ebî Zî'b'in Medine fikhî üzerinde hiçbir etkinliğe sahip olmadığını, sadece bir hadîs râvîsi olduğunu iddia etmiş (Schacht, *The Origins*, s. 65) olsa da bunun gerçeği yansıtmadığı söylenebilir, nitekim Şâfiî'nin görmediğinden dolayı hayıflandığı iki kişiden biri olması açısından da önem arz etmektedir (Ayrıca bkz. Miklos Murany, *Kitâbü'l-Hac*'in mukaddimesi, s. 37).

tarafından kaleme alındığı ve söz konusu eserin kendisine ait *Muvatta'*ın bir parçası olduğu belirtilmektedir.<sup>170</sup> Bu eserin, *Muvatta'*ın bir kısmı olup olmadığını tartışmak mümkün olsa da Şâfiî'nin *Ümm* adlı eserinde tespit ettiğimiz atıf, eserin Mâcişûn'a ait olduğuna dair iddiayı desteklemektedir.<sup>171</sup>

Müellif, söz konusu eserini Hicri 140'lı yıllarda telif etmiş, fakat hadîslere fazla temas etmediğinden Mâlik tarafından tenkit edilmiş ve muhtemelen bundan dolayı onun üslubu Hicaz bölgesinde pek örnek alınmamıştır. Abdülazîz el-Mâcişûn'un böyle bir üslub takip etmesi, hadîs/rivâyet ilminde mahir olmamasından veya fıkıh ilminden önce kelim ilmiyle meşgul olmasından kaynaklandığı söylenebilir de bunun bilinçli bir fıkıh faaliyeti ürünü olduğunu kabul etmek daha uygundur.<sup>172</sup> Birkaç varak şeklinde günümüze ulaşan ilgili bölümde, yerleşik fıkıh eserlerinde olduğu gibi hiçbir alt-başlığa yer verilmediği görülmüş, fakat buna rağmen konu bütünlüğü açısından iyi bir seviyede olduğu anlaşılmıştır.

## 2. Re'y ve Hadîs Bağlamında Kitâbü'l-Hac

Abdülazîz el-Mâcişûn, hacla ilgili ayetlere (Bakara: 196-197, Hac: 27, Âl-i İmrân: 96) yer vererek eserine başlamakta ve ardından şöyle bir üslup ve yöntemle fikhî meseleleri ele almaktadır:

“Men isteta'a” ayetindeki “istitâ'a”, bize ulaştığına göre zâd (azık) ve merkebidir. Hac, her müslüman için ömründe bir defa yapması gereken bir farzdır. Muhakkak ki Hz. Peygamber hac yaptı, insanlara menâsiki gösterdi, umre ve hacda nelerin helal ve haram olduğunu onlara öğretti. Hz. Peygamber normal kıyafetlerini çıkardı ve insanlara bunu emretti. Kamîs, sirvâl, bornoz, sarık, mest ve takke giyilmesini nehyetti. Kadın da yüzünü örtemez ve eldiven giyemez. Kadınların bunların dışındaki şeyleri giymesinde bir sakınca yoktur...

Görüldüğü üzere yazar, kendisine ait ifadelerle konuyu ele almakta ve rivâyetlere pek yer vermemektedir. Devamında aynı şekilde rivâyetlere yer verilmeden ihramda hangi kıyafetlerin yasaklandığı ve nerelerde ihrama girilmesi

<sup>170</sup> Miklos Murany, *Kitâbü'l-Hac*'ın mukaddimesi, s. 30.

<sup>171</sup> Şâfiî, *Ümm*, III, 292.

<sup>172</sup> Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XII, 197; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VII, 309-310. Mâcişûn'a Allah'ın sıfatlarıyla ilgili birkaç sayfadan oluşan iki risale nisbet edilmiş ve söz konusu eser, ilk dönemden itibaren birçok eser içinde nakledilerek günümüze ulaşmıştır. Nitekim İbn Esrem *es-Sünne*, İbn Batta *el-İbâne* (VII, 63) ve son olarak İbn Teymiyye *Beyânu telbîsi'l-Cehmiyye* (III, 419) adlı eserinde söz konusu risaleye yer vermekte ve bu risalenin sahih isnâdla Mâcişûn'a ulaştığını belirtmektedir. İlgili risalenin, *Kitâbü'l-Hac* gibi Leys b. Sad'ın kâtibî vasıtasıyla günümüze ulaşmış olması önemlidir, ayrıca ilk satırlarında görüldüğü üzere belli bir soruya cevap mahiyetinde ve mektup olarak kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Mâcişûn, birinci risalesinde ayetler ışığında kaderi temellendirirken, ikinci risalesinde sünnete vurgu yapmakta, kader inancının Hz. Peygamber döneminden itibaren Müslümanlar tarafından kabul edilmediğini ve bu hususta bid'atten sakınılması gerektiğini ifade etmektedir.

gerektiği üzerinde duruluyor. Akabinde Mâcişûn, “beleğanâ” lafzıyla isnâdsız şekilde Hz. Ömer’den aktarılan bir rivâyete yer verir.<sup>173</sup> Son olarak Mâcişûn, Hz. Peygamber’in insanların nerelerde ihrama gireceğini belirttiğini vurguluyor ve ilgili mekânları, rivâyette geçen tertibe uygun<sup>174</sup> zikretmesine rağmen kendi yorumuyla aktarmaya özen gösterdiği dikkatten kaçmıyor.<sup>175</sup>

Yazar, tehlik getirmeye hazırlanan kişinin gusül almasının “müstahab (yüstahabbu)” olduğunu, gusülden sonra kişinin ihram elbiselerini giyeceğini, akabinde isterse duhn/yağ süreceğini, ihrama girdikten sonra kokusu devam edecek kokuların ise sürülmesinin “mekruh” olduğunu ifade ediyor. Böylece müellifin “yüstahabbu” ifadesiyle müstahab kavramına, “innî ekrehu” tabiriyle de mekruh kavramına yer verdiği görülüyor. Devamında kişinin, bineği üzerinde Zülhuleyfe mescidine vardığında tehlik getirmesi gerektiği, zira kendilerine ulaştığına göre (fî mâ beleğanâ) Hz. Peygamber’in böyle yaptığı ve yine kendilerine ulaştığına göre (fî mâ beleğanâ) şöyle dediği belirtiliyor: “Lebbeyk allâhümme lebbeyk lebbeyk lâ şerîke leke lebbeyk inne’l-hamde ve’n-nîmete leke ve’l-mülk lâ şerîke lek.”<sup>176</sup>

İleride Abdullah b. Fadl-A’rec-Ebû Hureyre isnâdıyla Hz. Peygamber’in “lebbeyk ilâhe’l-hak lebbeyk” şeklinde telbiye getirdiği aktarılıyor ve bu hadîs, görebildiğimiz kadarıyla söz konusu eserdeki tek isnâdlı hadîstir.<sup>177</sup> İmâm Şâfiî’nin da *Ümm* adlı eserinde söz konusu rivâyeti, aynı lafız ve isnâdla Mâcişûn’a nisbet ederek aktarmış olması önem arz etmekte,<sup>178</sup> özellikle söz konusu bilgiyi “zekera’l-Mâcişûn” ifadesiyle vermesi, bunu semâ yoluyla değil de eseri vasıtasıyla elde ettiğini desteklemektedir.<sup>179</sup> Nitekim Abdülazîz el-Mâcişûn (v. 164/780) ömrünün son dönemlerini Irak’ta geçirmiş ve orada vefat etmiş, Şâfiî (h. 150-204) ise Mâcişûn’un vefatından birkaç yıl sonra Medine’ye gitmiş, Irak’a ilk ziyaretini ise onun vefatından yirmi yıl sonra gerçekleştirmiştir.

Abdülazîz el-Mâcişûn, konunun devamında isnâdsız şekilde telbiye hakkında İbn Ömer’den aktarılan hadîse, akabinde “mine’s-sünneti el-cehru bi’t-telbiyeti ve’l-

<sup>173</sup> Rivâyetler için bkz: Mâcişûn, **a.g.e.**, s. 177, 178, 179, 180, 181, 183, 184.

<sup>174</sup> Mâlik, “Hac”, 22.

<sup>175</sup> Mâcişûn, **a.g.e.**, s. 177-178.

<sup>176</sup> Mâcişûn, **a.g.e.**, s. 178.

<sup>177</sup> Mâcişûn, **a.g.e.**, s. 179-180

<sup>178</sup> Şâfiî, **el-Ümm**, (thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib), Dâru’l-Vefâ, 1422/2001, III, 292.

<sup>179</sup> İbn Salâh, Nevevî ve Süyûtî birinin eserinde hadîs görüp aktaran kişinin “zekera fülân...” ifadesiyle ilgili rivâyete yer vereceğini belirtir (İbn Salâh, **a.g.e.**, s. 179; Nevevî, **et-Takrîb ve’t-teysîr fî marifeti süneni’l-beşîr ve’n-nezîr**, (Tedrîb ile beraber, thk. Muhammed Eymen), Kahire 2002, s. 349; Süyûtî, **a.g.e.**, s. 349).

istiksâr minhâ illâ en-nisâ... (Kadınlar için değil de erkeklerin yüksek sesle çok telbiye getirmesi sünnettir)” ifadesine,<sup>180</sup> sonra da sünnetin kaynağını belirtmek üzere “Bize ulaştığına göre (lekad beleğanâ) erkek sahâbîler, yüksek sesle telbiye getiriyorlardı...” açıklamasına yer verir.<sup>181</sup> Görüldüğü üzere -Şeybânî'nin *As*/adlı eserinde olduğu gibi- Mâcişûn da isnâd ve metne bağlı kalmadan rivâyetleri yorumlayarak aktarmaya özen göstermekte ve akranları gibi sünneti, hadîsle tespit etmeye çalışmaktadır. Hâlbuki Mâlik, *Muvatta* adlı eserinde rivâyetleri isnâdli şekilde aktarmakta ve yoruma dayalı açıklamalara ancak ihtiyaç nisbetince yer vermektedir.

Yazar, ardından ihramda nelerin yasak olup olmadığına temas ediyor ve bu bağlamda ihramda olan kişinin avlanamayacağını, avlanma emrini veremeyeceğini ve avı kimseye gösteremeyeceğini belirtiyor. Zira muhrimin, Hz. Peygamber'in ruhsat verdiği müstesna hiçbir hayvanı öldüremeyeceği ifade ediliyor, sonra da “beleğanâ” tabiriyle “beş fasık” hadîsin muallak/isnâdsız şekilde aktarıldığı görülüyor. Ardından Mâcişûn'un, rivâyette geçen “el-kelbû'l-akûr” ifadesini, “feinne te'vîlehu fî re'yinâ (re'yimize göre bu lafzın tevili)” diyerek insanlara düşman olan bütün yırtıcı hayvanlara (aslan, kaplan ve kurt gibi) teşmîl ettiği ve görüşünü temellendirmek için bazı açıklamalara yer verdiği görülür.<sup>182</sup>

Mâcişûn'un re'y kelimesini olumlu anlamda ve kendisine nisbet ederek kullanmış olması, söz konusu kavramın bu dönemde olumlu anlamda kullanıldığını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Ayrıca “re'yinâ” derken Medine amelinin kastettiği söylenebilir. Zira Şeybânî de *Hücce* adlı eserinde aynı görüşü Medinelilerle âlimlere nisbet etmiş ve hadîste sadece “el-kelbû'l-akûr” ifadesinin yer aldığını belirterek burada aslan, kaplan ve çita gibi hususların da kastedilmesini doğru bulmadıklarını ifade etmiştir.<sup>183</sup> İlgili rivâyeti yorumlama bağlamında Şeybânî'nin hadîsin lafzına bağlı kalınması gerektiğine dair açıklaması, Medinelilerin ise saldırganlık illetinden hareketle hükmü genişletmeye çalışması önemli bir ayrıntıdır.

Mâcişûn, devamında muhrimin, saçında ve benzeri yerlerinde bulunan bitleri öldüremeyeceğini, başını kaşımaması gerektiğinde de hafif şekilde kaşımaması gerektiğini, ayrıca gusül almasında sakınca olmadığını ve kıyafeti necis olduğunda yıkayacağını ifade eder. Koku sürmek zorunda kalanların ise bir koyun/keçi kesip hepsini tasadduk edeceği veya üç gün oruç tutacağı veya altı miskine ikişer müd azık vereceği,

<sup>180</sup> Mâcişûn, **a.g.e**, s. 180.

<sup>181</sup> Mâcişûn, **a.g.e**, s. 180

<sup>182</sup> Mâcişûn, **a.g.e**, s. 181.

<sup>183</sup> Şeybânî, **Hücce**, II, 243.

devamında Hz. Peygamber'in müddüne en yakın müddün Mervan b. Hakem'in müddü olduğu, zira kendilerine ulaştığına göre (fî mâ beleğanâ) Hz. Peygamber'den sonra bu ölçü birimine ek yapan kişinin Mervân olduğu belirtilir.<sup>184</sup>

Mâcişûn'un, bir ölçü birimi olan "Mervân'ın müddü"nü dikkate aldığını belirtmesi, Mâlik'in de dolaylı şekilde *Muvvatta*'da bu ölçü birimine gönderme yapması önem arz etmektedir. Ayrıca Mâlikî fıkıh geleneğine dair eserlerde, Mervan'ın valisi Hişâm'ın ölçüsüne pek çok atfın olduğu görülür.<sup>185</sup> Bu da Medine fıkının ve amelinin oluşumunda idarecilerin uygulamalarının da belirleyici olduğuna dair Ebû Yusuf ve Şâfiî'den aktarılan bilgiyi destekler mahiyettedir.<sup>186</sup>

Mâcişûn, Harem bölgesine giren muhrimin telbiye getirip getirmeyeceği hususunda bilgiler aktarıyor ve bu hususta insanların ihtilaf ettiğini, bu ihtilafın da sonraki Müslümanlar için kolaylık sağlayacağını umduğunu belirtiyor. Mâcişûn'un fukahânın ihtilaf etmesini, insanlar için kolaylığa ve yüsre sebep olacağına dair açıklaması önemlidir. Nitekim müetahhirûn döneminde de mezhep imamlarının ihtilaf etmesinin, hukuk adına bir zenginlik olduğu ve kolaylık sağladığı kabul edilen bir husustur.<sup>187</sup> Ayrıca Mâcişûn'un, ilgili eserinde "el-cemâ'atü fî mâ madâ",<sup>188</sup> "merfû", "vacip",<sup>189</sup> "es-sünnet",<sup>190</sup> "mine's-sünneti",<sup>191</sup> "yüstehabbü"<sup>192</sup> ve "beleğanâ"<sup>193</sup> gibi bazı ifadeler ve kavramlara yer verdiği görülür.

Son olarak insanların, Müzdelife'de şeytan taşlamak için yedi taş seçeceği, sabah vakti olunca imamın, insanlara namazı kıldıracağı, sonra imamla beraber Kuzah dağı/Meş'arü'l-haram üzerinde vakfeye duracağı, nitekim Hz. Peygamber'in de burada vakfeye durduğu belirtiliyor. Akabinde "burası mevkıftır, müzdelife'nin hepsi mevkıftır, fakat Muhassir vadisinden uzak durunuz" denilmiştir. Muhassir vadisine doğru yönelince İbn Ömer'in bineğine vurduğu ifade ediliyor ve söz konusu eser, cümle ortasında son buluyor. Miklos Murany de bu sayfanın, Kayrahan'da

<sup>184</sup> Mâcişûn, **a.g.e**, s. 182-183.

<sup>185</sup> Sahnûn, **a.g.e**, II, 323, 326, İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî, **en-Nevâdir ve'z-ziyadât alâ mâ fî'l-Müdevvene ve gayrihâ mine'l-ümmehât**, (thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv ve diğerleri), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1999, I, 30, v, 307, II, 530.

<sup>186</sup> Ebû Yusuf, **er-Radd 'alâ Siyeri'l-Evzâi**, s. 11; Cessâs, **a.g.e**, III, 198; Serahsî, **Usûl**, I, 380.

<sup>187</sup> Nitekim Hattâbî ve Nevevî gibi bazı âlimler, "ihtilâfu ümmetî rahmetun" rivâyetini de mezheplerdeki ihtilaflar şeklinde yorumlamışlardır (Nevevî, **Şerhu Müslim**, XI, 91-92).

<sup>188</sup> Mâcişûn'un, "el-cemâ'atü fî mâ madâ" tabirinden kimi kastettiği net şekilde belirtilmemiş olsa da *Muvvatta*'da olduğu gibi Medine amelinin belirleyen fukahânın kastedildiği söylenebilir.

<sup>189</sup> Mâcişûn, **a.g.e**, s. 184, 186.

<sup>190</sup> Mâcişûn, **a.g.e**, s. 186, 188, 190

<sup>191</sup> Mâcişûn, **a.g.e**, s. 180.

<sup>192</sup> Mâcişûn, **a.g.e**, s. 178, 186.

<sup>193</sup> Mâcişûn, **a.g.e**, s. 177, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 187, 188, 189, 190.



Mektebetü'l-Atikâ'da bulunan *Kitâbü'l-Hac*'ın son sayfası olduğunu, şu ana kadar söz konusu eserin başka bir varakını tespit edemediğini belirtiyor.<sup>194</sup>

Sonuç olarak *Muvatta*'ın bir kısmı kabul edilen *Kitâbü'l-Hac* adlı eser, re'y merkezli telif edilen ve günümüze ulaşan ilk metinlerdendir. Ayrıca Mâlik'in *Muvatta* adlı eserinden önce telif edilmiş olması eserin önemini bir kat daha artırmaktadır. Eserin günümüze ulaşan bölümü incelendiğinde Mâcişûn'un, Mâlik gibi hadîsleri rivâyet ederek meselelere temas etmediği, aksine ilgili konuda rivâyet varsa sadece bu hususta rivâyetin olduğuna işaret ederek konuları kendi ifadeleriyle ele almaya gayret ettiği görülür. Mâcişûn'un, çok erken bir dönemde hac konularını sistematik ve bütünlük içinde ele aldığı, ahkâm-ı şeriyeden vâcip, sünnet ve müstahab kavramlarını, fıkıh ilmindeki tanımlara uygun şekilde kullandığı, hacca dair hiçbir alt-başlığa yer vermediği ve bir tanesi müstesna hadîsleri, Şeybânî'nin genel anlayışına uygun şekilde isnâdsız ve yorumlayarak aktardığı müşahede edilir.

#### D. MUVATTA

*Muvatta* adlı eser hakkında ileride detaylı bilgiler verileceği için burada Mâlik'in üslup ve yöntemine kısaca temas etmekle yetinilecektir. Böylece kendisi gibi amel anlayışına sahip Medineli Abdülaziz el-Mâcişûn ile arasında bir fark olup olmadığı anlaşılacak ve Ebû Hanîfe'den hangi hususlarda ayrıldığı ortaya çıkmış olacaktır. Konunun devamında Mâcişûn'un temas ettiği konular bağlamında Mâlik'in, *Muvatta* adlı eserinde nasıl bir üslup ve yöntem takip ettiğini incelemeye çalışacağız.

Mâlik, hac bölümüne "el-ğusl li'l-ihlâl" alt-başlığıyla başlamakta ve konuyu şu üslupla ele almaktadır:

Mâlik-Abdurrahman b. Kâsım-babası-Esmâ bnt. Ümeys'den: Esmâ, Beydâ denilen yerde Muhammed b. Ebî Ebî Ber'i doğurdu, Hz. Ebû Bekir de bunu Hz. Peygamber'e aktarınca kendisi şöyle buyurdu: "Ona emret, guslünü alsın, sonra tehîl getirsin."

Mâlik-Yahyâ b. Sa'îd- Sa'îd b. Müseyyeb'den: Esmâ bnt. Ümeys Zülhuleyfe'de Muhammed b. Ebî Bekr'i doğurdu, Hz. Ebû Bekr ona gusül alıp tehîl getirmesini emretti.

Mâlik-Nâfi'den: Abdullah b. Ömer ihrama ve Mekke'ye girmeden ve Arefe'de vakfeye durmadan gusül alırdı.<sup>195</sup>

Mâlik, tehîl getirmek isteyen kişinin gusül alması gerektiğini Esmâ bnt. Ümeys rivâyetiyle, ihrâma ve Mekke'ye girmek ve Arefe'de vakfe yapmak için gusül alınmasını ise İbn Ömer rivâyetiyle, muhrimin gusül almasını ise Abdullah b. Huneyn, Hz. Ömer ve İbn Ömer'in rivâyetleriyle temellendirerek ele alır. Bir sonraki bölümde

<sup>194</sup> Mâcişûn, **a.g.e**, s. 191.

<sup>195</sup> Mâlik, "Hac", 1-3.

daha net şekilde görüleceği üzere Mâlik, fikhî meseleler hakkında rivâyetler varsa öncelikle onları aktararak fikhî meseleleri ele almaya çalışır ve yer yer fikhî bazı açıklamalara da temas etmekten geri durmaz. Nitekim “İhramda yasak olan kıyafetler” bahsinde Hz. Peygamber’den merfû şekilde gömlek, sarık, pantolon, bornoz ve mest giyilmemesi gerektiği, ayakkabı bulunmaması halinde mestlerin giyilebileceği, ayrıca zaferan ve vers (bir bitki) sürülmüş kıyafetlerden uzak durulması gerektiği ifade edilir. Ardından Mâlik’e, izâr bulunmaması durumunda pantolon giyilip giyilmeceği sorulur, o da bu hususta Hz. Peygamber’den bir şey işitmediğini, aksine istisnasız şekilde onun giyilmesinin nehyedildiğini belirtir.<sup>196</sup>

“İhramda boyalı elbise giymek” alt-başlığında Hz. Peygamber’den merfû olarak aktarılan rivâyetle zaferan ve vers ile boyanmış elbisenin giyilmeyeceği ifade edilir. Akabinde Talha b. Ubeydullah’ın ihramda boyalı elbise giydiği, Hz. Ömer’in de bundan dolayı onu kınadığına dair bir rivâyet aktarılır. Ardından Hz. Esmâ’nın ihramda usfurla boyanmış elbise giydiği nakledilir ve Mâlik’ten aktarılan fikhî bir yoruma yer verilir. Nitekim Mâlik’e koku sürülmüş, fakat kokusu gitmiş elbisenin ihramda giyilip giyilmeyeceği sorulur, o da bunda bir beis olmayacağını, fakat zaferan ve vers ile boyanan kıyafetlerden uzak durulması gerektiğini söyler.<sup>197</sup> Konunun devamında Mâlik’in aynı yöntemle fikhî konulara temas ettiği görülür, nitekim ihramda kemer takılıp takılmayacağı bağlamında İbn Ömer’in bunu hoş karşılamadığına (mekruh) dair ifadesine, ardından Sa’îd b. Müseyyeb’in kemerin her iki ucunun birbirine bağlanması durumunda bir beis olmayacağına dair açıklamasına yer verilir. Mâlik’in ise “Bu hususta işittiğim en güzel açıklama budur” şeklindeki açıklamasıyla yetindiği görülür.<sup>198</sup>

“Muhrimin yüzünü örtmesi” alt-başlığında Hz. Osman’ın ihramda iken yüzünü örttüğüne, İbn Ömer’in çenenin üstünden itibaren örtülmemesi gerektiğine dair sözüne ve İbn Ömer’in, ihramda iken vefat eden oğlunun yüzünü ve başını örttüğüne dair rivâyetlere yer verilir. Rivâyeti açıklar mahiyette Mâlik’in, “Kişi diri olduğunda amel eder, vefat ettiğinde kendisinden amel düşer” dediği görülür. Akabinde ihramda bulunan kadının yüzünü örtemeyeceğine ve eldiven giyemeyeceğine dair İbn Ömer’in sözüne yer verilir. Son olarak Fatma bnt. Münzir’in, “Hz. Esmâ ile birlikte ihramda iken yüzümüzü örterdik” şeklindeki açıklamaları nakledilir.<sup>199</sup>

---

<sup>196</sup> Mâlik, “Hac”, 8.

<sup>197</sup> Mâlik, “Hac”, 9-11.

<sup>198</sup> Mâlik, “Hac”, 12-13

<sup>199</sup> Mâlik, “Hac”, 14-16.

Mâlik, devamında “Hacda koku sürme” bahsini Hz. Aişe’den ve Atâ’dan aktarılan merfû, Hz. Ömer’den nakledilen mevkûf rivâyetlerle, ayrıca Medine fukahâsından Sâlim ve Hârice’nin fetvaları bağlamında ele alır. Sonra “tehlîl getirmeye başlanılan yerler” alt-başlığında sadece rivâyetlerle konuya temas eder. Ardından “tehlîlde amel” alt-başlığında Hz. Peygamber’in telbiyesine ve İbn Ömer’in yaptığı ilaveye değinir ve bu bahiste de sadece rivâyetler ışığında konuları ele almaya çalışır.<sup>200</sup>

Sonuç olarak *Kitâbü'l-Hac* adlı eserde temas edilen konular bağlamında Mâlik ile Abdülaziz el-Mâcişûn mukayese edildiğinde Mâlik’in rivâyet merkezli, Mâcişûn’un ise re’y merkezli fıkıh anlayışına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim *Kitâbü'l-Hac* adlı eserin günümüze ulaşan bölümünde isnâdlı sadece bir rivâyete yer verilirken ve konular, genel itibariyle Abdülaziz el-Mâcişûn’un yorumlarına ve ifadelerine dayanırken *Muvatta*’da ise konuların merfû, mevkûf ve maktû rivâyetlerle temellendirildiği, fakat yer yer Mâlik’in yorumlarına da temas edildiği görülmektedir. Mâlik’in bu üslubu, *Muvatta*’ın hadîs eseri mi, fıkıh eseri mi olduğu hususunda tartışmaya da neden olmuştur.<sup>201</sup> Hâlbuki belirttiğimiz üzere Mâlik, meslek olarak hadîse intisab edenler gibi sadece ilgili hadîsleri rivâyet etmeyi hedefleyerek bir faaliyette bulunmamaktadır. Aksine Ebû Hanîfe gibi fıkıh faaliyetinde bulunmak maksadıyla ilgili eserini telif etmiş, fakat ondan farklı bir yöntem ve üsluba sahip olduğundan rivâyetleri aktararak fikhî meseleleri ele almıştır. Meseleye bu zaviyeden bakıldığında, *Muvatta*’ın fıkıh eseri olduğu gibi hadîs eseri olarak kabul edilmesi de mümkün olacaktır.

## E. ASL/MEBSÛT

*Asl* adlı eser hakkında, ileride detaylı bilgi verileceğinden burada sadece mukayese imkânı sunması için ilgili konular ele alınırken nasıl bir üslup ve yöntem takip edildiği üzerinde durulacaktır. Şeybânî’nin ifadesiyle *Asl*, Ebû Hanîfe’nin ders halkasında müzakere edilen konuları ihtiva eden bir eserdir. Daha doğru bir ifadeyle Şeybânî, Ebû Hanîfe’nin ders halkasında ele alınan konulara Ebû Yusuf ve kendi görüşlerini de ekleyerek ilgili eserini telif etmiştir.<sup>202</sup> Fakat biz, burada Ebû Hanîfe’nin fıkıh halkasındaki üslup ve yöntemine değinmeyi amaçladığımızdan Ebû Yusuf ve Şeybânî’nin açıklamalarına değil, sadece Ebû Hanîfe’ye nisbet edilen açıklamalara

<sup>200</sup> Mâlik, “Hac”, 17-33.

<sup>201</sup> Sibât, a.g.e, s. 435

<sup>202</sup> Cessâs, a.g.e, III, 192; Serahsî, *Usûl*, I, 378-379.

temas etmekle yetineceğiz. Bilindiği üzere *As/* adlı eserin hac bölümü, orijinal olmayıp *Kâfî* adlı eserin ilgili bölümünden alınıp mezkûr esere eklenmiştir. Fakat buna rağmen diğer eserlerle sağlıklı mukayese imkânı sunması ve Ebû Hanîfe'nin fıkıh meclisi hakkında da fikir vermesi açısından menâsik bölümünden hareketle bazı tespitlerde bulunacağız.

“Kitâbü'l-menâsik” bölümünde konuların nasıl bir üslupla ele alındığını ve fıkıh yazım edebiyatında Kûfe ve Medine fıkıh anlayışı arasındaki yöntem farkına ışık tutması açısından eserden doğrudan alıntı yapmamız yararlı olacaktır. İlgili bölümde “Kâle Ebû Hanîfe” denilerek şu açıklamalara yer verilmiştir:

Hac için ihrama girmek istersen gusûl veya abdest almalısın. Fakat gusûl alman daha fazilettir. Ardından yeni veya yıkanmış iki parça kıyafet; izâr ve ridâ giymelisin, dilediğin yağı sürmelisin, iki rekat namaz kılıp “Allah'ım, hac yapmak istiyorum, sen bana bunu kolaylaştır ve haccımı kabul et” şeklinde dua etmelisin. Namazların akabinde ve bineğe bindiğinde telbiye getirmelisin. Telbiye “lebbeyk ‘allâhümme lebbeyk...” şeklindedir. Telbiye getirdiğinde ihrâma girmiş olursun. Dolayısıyla artık nehyedilen; av, refes, fusûk ve cidâldan uzak durmalısın. Ayrıca ava işaret etmemelisin, avı göstermemelisin, başını ve yüzünü örtmemelisin, kabâ, kamîs, sirvâl, takke ve zaferân veya vers sürülmüş elbise giymemelisin. Fakat yıkanmasına rağmen kokusu gitmemişse böyle bir elbisenin giyilmesinde bir beis yoktur.<sup>203</sup>

Görüldüğü üzere ihrama girmek isteyen ne yapması gerektiğine dair bilgiler, doğrudan Ebû Hanîfe'nin ifadeleriyle yer almaktadır. Aynı üslubun konunun devamında ve diğer bölümlerde de takip edildiğini söylemek mümkündür. Zira konunun devamında ihramdan sonra koku ve yağ sürme gibi bazı hususlara da değiniliyor ve çokça telbiye getirilmesi tavsiye ediliyor. Ardından Mekke'ye gündüz veya gece girmenin mahzurunun olmayacağı, kişinin mescide gireceği, ardından Müslümanlara eziyet etmeden yapabilirse Hacer-i esvedî selamlayarak veya onun karşısında durup tekbir, tehlîl, hamd ve salât getirerek tavafa başlayacağı belirtiliyor. Ayrıca kişinin, sağa doğru yedi defa tavaf yapması ve ilk üçünde koşması gerektiği vurgulanıyor.<sup>204</sup>

*As/* adlı eserin menâsik bölümünün başından başlayarak kırân bölümüne kadar, yani yaklaşık otuz sayfayı incelediğimizde<sup>205</sup> hiçbir rivâyete yer verilmediği, sadece müellifin ifadelerine ve yorumlarına dayalı bir üslubun takip edildiği görülür. Nitekim incelediğimiz bölümde Şeybânî, sadece bir yerde “beleşanâ” diyerek Hz. Aişe ve İbn Ömer'in uygulamasına atıfta bulunuyor. Fakat burada dahi ilgili rivâyetlere yer

<sup>203</sup> Şeybânî, *Asl*, II, 291-296

<sup>204</sup> Şeybânî, *Asl*, II, 291-317.

<sup>205</sup> Şeybânî, *a.g.e*, II, 291-317.

verilmemiştir. *As*'ın orijinal bölümü olmadığından dolayı menâsik bölümünde, böyle bir üslubun takip edildiği akla gelebilir, fakat bir sonraki bölümde de görüleceği üzere *As*'ın genel üslup ve yöntemi bu şekildedir.

Sonuç olarak Ebû Hanîfe, Mâlik'in aksine ilgili alt-başlıkta kendi ifadeleriyle konuları ele alır ve görebildiğimiz kadarıyla burada yer alan tek rivâyet yukarıda zikri geçen Hz. Aîşe ve İbn Ömer'le ilgili bilgidir. Fakat *As*'da yer alan bu bilgilerin isnâdsız şekilde aktarılmış olması önemlidir. Görüldüğü üzere rivâyetlerde açıkça geçen hususları ele alırken dahi Ebû Hanîfe, rivâyetlere neredeyse hiç yer vermeden kendi cümleleri ve yorumlarıyla konuları ele almaktadır. Bu da kanaatimizce re'y ve rivâyet ekolleri arasındaki en belirgin üslup ve yöntem farkıdır.

## II. GÜNÜMÜZE ULAŞMAYAN BAZI ESERLER

Daha önce ifade edildiği üzere bu çalışmada hedeflenen, Hicri ikinci asırda fikhî konular ele alınırken nasıl bir üslup ve yöntem takip edildiğidir. Dolayısıyla müellifin eserleri yoksa veya eserleri günümüze ulaşmamışsa onun nasıl bir üslup ve yöntem takip ettiğini ortaya koymak pek kolay değildir. Zira bu durumda yapılacak bütün açıklamalar, bir başka müellifin onu nasıl anlamlandırdığıyla ilgili olacak ve varılan sonuçlar zandan öteye geçemeyecektir. Biz de konunun devamında bütün bu risklere rağmen eserleri günümüze ulaşmayan bazı fakihlerin, fikhî meseleleri nasıl bir üslup ve yöntemle ele aldıklarını tespit etmeye çalışacağız. Zira ilgili fakihlerin fıkıh anlayışlarına, kısaca olsa da temas etmememiz durumunda fotoğrafın önemli bir kısmının eksik kalacağı kanaatindeyiz. Bu münasebetle Hicri ikinci asrın ortalarında vefat eden Kûfe kâdısı İbn Ebî Leylâ (v. 148/765), Mekke müftüsü İbn Cüreyc (v. 150/767), Şâm müftüsü Evzâî (v. 157/774) ve Kûfe'nin diğer bir fakîhi Sevrî'nin (v. 161/778) re'y-rivâyet bağlamında hangi cenahta durduklarına kısaca değinmeye çalışacağız.

Mezkûr fukahânın fıkıh anlayışı hakkında sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek için öncelikle kendilerine nisbet edilen eserlerin üslûbu hakkında, akabinde öğrencileri varsa onların eserlerinden, sonra da hadîs metinleri ve tâbakât türü kaynaklardan hareketle bazı tespitlerde bulunacağız. *er-Redd 'alâ Siyeri'l-Evzâî* gibi polemik türü eserlerden istifade edilmesine rağmen burada geçen bilgilere ihtiyatla yaklaşmamız gerekir. Dolayısıyla bu tür eserlerde yer alan bilgilerin, ancak farklı kaynaklarla desteklenmesi halinde bir anlam ifade edebileceği baştan kabul edilmelidir. Fakat *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adlı eserde olduğu gibi bir kitabın, müellifin öğrencisi tarafından kaleme alınmış olması, nisbeten daha farklı değerlendirilebilir.

Zira öğrencinin, hocasının derslerinde tuttuğu notlardan veya doğrudan hocasının eserlerinden hareketle eserler telif edeceğinden kurucu imamın üslup ve yöntemini ortaya koymada dikkate alınması mümkündür, fakat bununla beraber ilgili eserlerde öğrencilerin katkısının olduğunu da unutmamak gerekir.

## A. İBN EBÎ LEYLÂ'NIN KİTÂBÜ'L-FERÂİZ ADLI ESERİ

Bilindiği üzere İbn Ebî Leylâ (v. 148/765),<sup>206</sup> Hicri 74 yılında doğmuş, Emevî ve Abbâsîler döneminde uzun süre kadılık görevinde bulunmuştur. Kendisi Ebû Hanîfe'nin aksine Nehaî-Hammâd çizgisinden ziyade Şa'bî'den ve Atâ'dan istifade etmiştir. Diğer bir ifadeyle Ebû Hanîfe'ye nisbeten hadîs ehline daha yakın olduğu söylenebilir. İbn Ebî Leylâ, Hicri ikinci asrın ortalarına doğru Kûfe'nin önemli iki fakihinden biridir, diğeri ise Ebû Hanîfe'dir. Belli dönemlerde her ikisi arasında bazı problemler söz konusu olmuşsa da tartışmanın kaynağının re'y ve hadîs olup olmadığı incelenmesi gereken bir husustur. Biz de konunun devamında İbn Ebî Leylâ'nın Hicazlılar gibi rivâyet anlayışına mı, yoksa Ebû Hanîfe gibi re'y anlayışına mı sahip olduğunu incelemeye çalışacağız.

İbn Ebî Leylâ'ya *Firdevs* adında bir eser nisbet edilmiş olsa da neredeyse ittifakla onun, *Ferâiz* adında bir eser kaleme aldığı belirtilmektedir. İbnü'n-Nedîm, kendisine *Ferâiz* adında bir eser nisbet etmiş, içeriği ile ilgili her hangi bir bilgiye yer vermemiş olsa da onun, Ebû Hanîfe'den daha önce re'ye göre fetva verdiğini belirtmiştir.<sup>207</sup> Kâtip Çelebî de *Keşfü'z-zünûn* adlı eserinde İbn Ebî Leylâ ve İbn Şübrûme'nin *Ferâiz* adında eserler telif ettiğini aktarmıştır.<sup>208</sup> İsmail Paşa da onun *Ferâiz* adında bir eseri olduğunu açıkça ifade eder.<sup>209</sup> Terâcim türü eserler incelendiğinde Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr* adlı eserinde İbn Ebî Leylâ'nın torunu Muhammed b. İmrân'dan bahsederken onun babası-İbn Ebî Leylâ-Şa'bî-İbn Mes'ûd ve Zeyd b. Sâbit'ten ferâizle ilgili rivâyetler aktardığını belirtir.<sup>210</sup> İbn Ebî Hâtim de aynı kişiden bahsederken onun, İbn Ebî Leylâ-Şa'bî'den aktarılan *Ferâiz* adlı eseri imlâ ettirdiğine dair önemli bir bilgiye yer verir.<sup>211</sup> Bu tür ifadelerden hareketle İbn Ebî Leylâ'nın, Şa'bî'ye ait *Ferâiz* adlı eserin râvîsi olduğu anlaşılrsa da fehâris ve tabakât

<sup>206</sup> Türkiye'de İbn Ebî Leylâ hakkında iki yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Biri Rifat Çevik tarafından **İbn Ebî Leylâ: Hayatı, Eserleri ve İslam Hukukundaki Yeri**, (SÜSBE, Konya 2004), diğeri Ahmet Aslan tarafından **İbn Ebî Leylâ Hayatı ve Fikhî Görüşleri** (MÜSBE, İstanbul 2007) adıyla kaleme alınmıştır.

<sup>207</sup> İbnü'n-Nedîm, **a.g.e.**, s. 252.

<sup>208</sup> Kâtip Çelebî, **a.g.e.**, II, 1244.

<sup>209</sup> İsmail Paşa, **a.g.e.**, II, 7.

<sup>210</sup> Buhârî, **et-Târîhu'l-kebîr**, Dârü'l-Meârif el-Osmâniyye, Haydarabad t.y., I, 202.

<sup>211</sup> İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-Ta'dîl**, VIII, 41.

türü eserleri inceleyenler tarafından görüleceği üzere rivâyetlerden teşekkül eden eserler, müellifin isnâdında sıkça zikredilen hocasına da nisbet edilmesi yaygın bir husustur. Nitekim aynı durum, Ebû Yusuf ve Şeybânî'nin Âsâr'ları, İbn Ebî Arûbe'nin *Menâsik*'i için de söz konusudur.

İbn Ebî Leylâ'nın babası Abdurrahman b. Ebî Leylâ, Hz. Ali'nin ashâbından olup dönemin önemli râvîlerinden biridir. Zira kendisi kütüb-i sittenin ortak râvîlerindedir. İbn Ebî Leylâ ise *Sahîhayn*'da rivâyetlerine yer verilmeyen ve hafıza yönünden tenkitlere maruz kalan bir fakîhtir.<sup>212</sup> Nitekim terâcim türü eserlerde Ebû Hanîfe gibi onun hakkında da hadîste iyi olmadığına (leyse bi'l-kaviyyi fi'l-hadîs) dair notlar yer almaktadır.<sup>213</sup> Bunun da dönemin cerh-tâdîl âlimlerinden Şu'be'den (v. 160/776) kaynaklandığı söylenebilir. Zira birçok muhaddis, İbn Ebî Leylâ'dan bahsederken onun görüşüne atıfta bulunmuştur.<sup>214</sup> Fakat buna rağmen İclî, kendisi hakkında "sâhibu sünnetin" demiş, Süfyân es-Sevrî'nin, onun ashâbından olduğu ve onun dersleri vasıtasıyla fakîh olduğunu belirtmiştir.<sup>215</sup> Nitekim fikhî konuların ele alınışı hususunda Ebû Hanîfe'den farklı bir anlayışa sahip olan Kûfeli Süfyân'ın da bir sözünde "fakîhlerimiz İbn Ebî Leylâ ve İbn Şübrûme'dir" dediği görülür.<sup>216</sup> Ayrıca İbn Ebî Leylâ'dan aktarılan pek çok rivâyetin Sünen-i erba'ada yer aldığı, Kütüb-i tis'ada ise ona ait rivâyetlerin yüz küsur olduğu görülmektedir.<sup>217</sup> İbn Ebî Leylâ, hadîs yönünden bazı eleştirilere maruz kalmışsa da fıkıh ilminde neredeyse herkes tarafından takdir edilmiş biridir. Nitekim Zehebî (v. 748/1348), İbn Ebî Leylâ hakkında "kâne nezîran li'l-İmâm Ebî Hanîfe fi'l-fıkh" diyerek fıkıh alanında ne denli âlim olduğunu ifade etmiştir.<sup>218</sup> Fakat meslek olarak hadîsle meşgul olmayıp fıkıhla ilgilenen birçok fakîh, hadîs yönünden tenkit edilmiştir. Bu da fukahânın, rivâyetlerin lafzına ve isnâdına nisbeten daha az ihtimam göstermesiyle ilgili bir husustur.

İbn Ebî Leylâ'nın eseri/eserleri günümüze ulaşmamış olsa da on yıl kadar kendisine öğrencilik yapan Ebû Yusuf'un *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adlı eseri onun fıkıh anlayışını ortaya koymada büyük önemi haizdir. Zira mezkûr eser incelendiğinde Ebû Yusuf'un, her iki hocasının dayandığı delilleri de vermek üzere

<sup>212</sup> İbn Hacer, **Takrîbü't-Tehzîb**, (Muhammed Avvâme), Suriye 1406/1986, s. 493.

<sup>213</sup> Nesâî, **ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn**, (Mahmûd İbrahim Zâyid), Dâru'l-Va'y, Halep 1396, s. 92; Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, XXV, 622 vd..

<sup>214</sup> İbn Adî, **a.g.e**, VII, 391.

<sup>215</sup> İclî, **a.g.e**, I, 407-408.

<sup>216</sup> Vekî, Muhammed b. Halef, **Ahbâru'l-kudât**, Âlemü'l-kütüb, t.y., III, 120.

<sup>217</sup> Kütüb-i tis'ada kendisinden rivâyet edilen hadîslerin tablosu için bkz. Çevik, **İbn Ebî Leylâ: Hayatı, Eserleri ve İslam Hukukundaki Yeri**, s. 100-115.

<sup>218</sup> Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, VI, 311.

ihtilaf ettikleri meseleleri ele aldığı, yer yer her ikisinin de rivâyetlere dayandığını belirtse de birçok yerde rivâyete atıfta bulunmadan meseleleri genel prensiplerle ve fikhî gerekçelerle ele almaya çalıştığı görülür. Ebû Yusuf, genelde Ebû Hanîfe'nin görüşlerini tercih etmiş olsa da azımsanmayacak kadar pek çok meselede bir diğer hocası İbn Ebî Leylâ'nın görüşüne katıldığını bizzat belirtmiştir.<sup>219</sup>

*İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*'nın, orijinal şekilde günümüze ulaşip ulaşmadığı tartışmaya konu olmuştur. Nitekim Serahsî, râvî olması hasebiyle (zira eser, "Kâle Muhammed b. el-Hasan an Ebî Yusuf" ifadesiyle başlamaktadır) Şeybânî'nin, esere bazı ilavelerde bulunduğunu iddia etmiş, Ebû Zehra (v. 1974) ve Mahmûd Matlûb ise ilave yapıldığını gösteren herhangi bir işarete rastlamadıklarını ifade etmişlerdir.<sup>220</sup> Hâlbuki ilgili eserin birçok yerinde "bihi na'huzu (biz de bu kanaatteyiz)" denildikten sonra Ebû Yusuf'un bu görüşünden döndüğüne dair kayıtlar bulunmaktadır.<sup>221</sup> Özellikle "bihi ne'huzu"dan sonra yer alan bu tür açıklamaların Ebû Yusuf'a ait olması zor gözükmemektedir. Ayrıca eserde "Kâle Muhammed: ve bihi ne'huzu" şeklinde ifadelerin de yer aldığı müşahede edilmektedir.<sup>222</sup> Bu tür açıklamalar, Serahsî'nin iddiasını destekler mahiyette olup Şeybânî'nin de küçük bazı tasarruflarda bulunduğunu göstermektedir. Özellikle *Asl* adlı eserde yer alan *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* bölümde Şeybânî'nin ciddi tasarrufları söz konusudur.<sup>223</sup> Serahsî'nin, bu nüshayı dikkate alarak Şeybânî'nin, ilgili esere katkısının olduğunu belirtmiş olması da mümkündür.

İbn Ebî Leylâ'ya nisbet edilen *Ferâiz* adlı eserin, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adlı eserin miras bölümünde mündemic olduğu söylenebilir. Dolayısıyla sağlıklı sonuçlara ulaşmamız açısından eserin bu bölümünü incelememiz daha faydalı olacaktır. Bu eserde, Ebû Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ'dan yapılan alıntılardan ziyade onlardan aktarılan bilgilerin Ebû Yusuf'un ifadeleriyle yer alması söz konusudur. Başka bir ifadeyle Ebû Yusuf, mezkûr eserde mukayeseli fıkıh bağlamında her iki hocasının görüşlerine delilleriyle beraber temas etmeye çalışmaktadır. Nitekim

<sup>219</sup> Ebû Yusuf'un, İbn Ebî Leylâ'nın görüşünü tercih ettiği pek çok yer söz konusu olsa da biz burada birkaç yere işaret etmekle yetineceğiz. **İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ**, 13, 19, 24, 26, 34, 56, 61, 65.

<sup>220</sup> Öğüt, Sâlim, "Ebû Yusuf", **DİA**, İstanbul 1994, X, 264.

<sup>221</sup> Ebû Yusuf, **a.g.e**, s. 34, 147, 151, 152, 158, 159, 170, 200.

<sup>222</sup> Ebû Yusuf, **a.g.e**, s. 13, 58, 148.

<sup>223</sup> Ebû Yusuf, **İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ** adlı eserin küçük bir kısmı, Boynukalın tarafından tahkik edilerek basılan **Asl** adlı eserde de yer almaktadır. (Şeybânî, **Asl**, VIII, 463). Bu bölümde, Şeybânî'nin görüşlerinin de zikredilmiş olması önemlidir. Diğer bir ifadeyle Şeybânî (veya râvî), kendi görüşlerini de ekleyerek mezkûr eseri rivâyet etmiştir.



“Bâbu’l-mevâris” alt-başlığında “Kâle Ebû Yusuf” ifadesinden sonra kişinin ölmesi ve arkasında anne-babadan bir kardeş ve dedesini bırakması durumunda Ebû Hanîfe’ye göre malın tamamının dedeye ait olacağı, zira onun, baba gibi kabul edildiği ifade edilir. Akabinde “beleğânâ” ifadesiyle Hz. Ebû Bekr, İbn Abbâs, Hz. Aişe ve Abdullah b. Zübeyr’in de baba bulunmadığında dedeyi onun menziline kabul ettiklerine dair rivâyetlerin aktarıldığı görülür. Fakat *As’da* olduğu gibi burada da rivâyetlere yer verilmeyip sadece işaret edilmiş olması önemlidir. Ardından İbn Ebî Leylâ’nın, Hz. Ali’nin görüşü istikametinde malı dede ve kardeş arasında eşit şekilde paylaştırdığını, Zeyd b. Sâbit ve İbn Mes’ûd’un da aynı görüşte olduğu ifade edilir ve görebildiğimiz kadarıyla Ebû Yusuf, bu meselede tercihte bulunmamaktadır.<sup>224</sup> Konunun devamında başka bir meselede Ebû Yusuf’un “bihi na’huzu” diyerek Ebû Hanîfe’nin görüşünü tercih ettiği, devamındaki meselede İbn Ebî Leylâ’nın görüşünü tercih ettiği, bir sonraki meselede ise Ebû Yusuf’un doğrudan kendi görüşüne temas ettiği görülür.

Mezkûr eserin devamında kişinin vefat edip ardında eşini ve eşyalarını bırakması meselesi ele alınır. Ebû Hanîfe’nin görüşü, Hammâd-Nehaî’den aktarılan rivâyet bağlamında ele alınırken İbn Ebî Leylâ’nın görüşüne ise hiçbir rivâyete temas edilmeden yer verilir. Ebû Hanîfe’nin görüşünden sonra “bihi kâne ya’huzu Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf” ifadesine yer verilmesi mezkûr dönemde kitap mefhumunun farklı olduğuna dair iddiayı destekler mahiyettedir. Zira mezkûr ifadenin Ebû Yusuf’a ait olması zor gözükmemektedir.

İleride, birinin, başkası vasıtasıyla müslüman olması ve sonra ölmesi meselesi ele alınır. Ebû Hanîfe’ye göre kişinin, müslüman olan kişiye mirasçı olacağı belirtilir ve “bu doğrultuda Hz. Peygamber’den, Hz. Ömer’den ve İbn Mes’ûd’dan rivâyetler aktarılmış, biz de bu görüşteyiz” denilir. İbn Ebî Leylâ’ya göre ise onun mirasçı olamayacağı aktarılır ve ardından isnâdlı şekilde Şâ’bî, Hz. Ömer ve İbn Mes’ûd’dan aktarılan rivâyetlere yer verildiği görülür. Ebû Yusuf, böylece “mevâris” alt-başlığına son verir ve görebildiğimiz kadarıyla mezkûr fikhî üslub ve yöntem eserin tamamında bu şekildedir.

Sonuç olarak yaptığımız incelemeler sonunda *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adlı eserde Ebû Hanîfe’nin görüşü genelde “Ebû Hanîfe kâne yekûlu”, İbn Ebî Leylâ’nın da “Kâne İbn Ebî Leylâ yekûlu” formunda yer aldığı, Ebû Yusuf’un bazı meselelerde onların görüşlerini rivâyetlerle temellendirdiği veya desteklediği, bazı meselelerde ise sadece görüşlerine temas ettiği, fakat mezkûr eserde konuların

<sup>224</sup> Ebû Yusuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 83-84.

rivâyetler ışığında ele alınmadığı, aksine re'y yönteminin takip edildiği görülür. Fakat ilgili eser, *Asl* ile mukayese edildiğinde Ebû Yusuf'un rivâyetlere daha fazla temas ettiği söylenebilir. Nitekim Şeybânî'nin fıkıh eserlerine nisbeten *Harâc* adlı eserde de daha çok rivâyetin yer aldığı görülür. Belki de bundan dolayı Ebû Yusuf'un, muhaddislerin nazarında ehl-i hadîse daha yakın olduğu kabul edilir.<sup>225</sup>

Ebû Yusuf'un yer verdiği açıklamalardan hareketle İbn Ebî Leylâ'nın fıkıh anlayışı hususunda bir sonuca ulaşmak mümkündür. Zira Kûfe'de uzun süre kâdılık görevinde bulunan İbn Ebî Leylâ'nın, Ebû Hanîfe gibi re'y merkezli fıkıh anlayışına sahip olduğu söylenebilir. Öyle ki İbnü'n-Nedîm, onun Ebû Hanîfe'den daha önce re'ye başvurarak fetva verdiğini iddia etmektedir.<sup>226</sup> İbn Ebî Leylâ ve Ebû Hanîfe arasında yaşanan problemin de re'y ve hadîsle ilgili olmadığı, bunun, Kâdî İbn Ebî Leylâ tarafından verilen bağlayıcı kararların, Ebû Hanîfe tarafından eleştirilmesi ve tartışılmaya açılmasıyla alakalı olduğu terâcim türü eserlerde belirtilmektedir.<sup>227</sup> Fakat onun, Ebû Hanîfe'ye nisbeten Sevrî gibi muhaddis fakîhlere daha yakın olduğu söylenebilir.<sup>228</sup> Nitekim sadece Abdürrezzak'ın *Musannef* adlı eserinde yaptığımız basit bir tarama sonucunda dahi İbn Ebî Leylâ'nın isminin 120 civarında yerde geçtiği,<sup>229</sup> seksen küsur yerde Sevrî'nin onun râvîsi konumunda olduğu ve Sevrî kanalıyla nakledilen rivâyetlerin neredeyse yarısında onun ictehadlarına ve yorumlarına yer verildiği tespit edilmiştir. Bu tür bilgiler Sevrî ile İbn Ebî Leylâ arasındaki yakın ilişkiye işaret ettiği gibi İbn Ebî Leylâ'nın re'y yönüne de ışık tutmaktadır. Dolayısıyla onun, Ebû Hanîfe gibi re'y ehlinden kabul edilmesi daha uygun gözükmemektedir.

## B. İBN CÜREYC'İN KİTÂBÜ'S-SÜNEN ADLI ESERİ

Bu başlık altında Mekke fikhını veya İbn Cüreyc'in<sup>230</sup> fıkıh anlayışını ele almak gibi zor ve uzun bir meselesinin altına girmeyi baştan terk ederek sadece onun fikhî konuları ele alırken nasıl bir üslup ve yöntem takip ettiği üzerinde durmaya

<sup>225</sup> Yahya b. Ma'în, **Târih** adlı eserinde Ebû Yusuf hakkında "yemîlü ilâ ashâbi'l-hadîs (ashâbü'l-hadîse yakındı)" diyor (**Târih**, IV, 474); Zehebî, **Târîhu'l-İslâm**, IV, 1021; **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, XIII, 358.

<sup>226</sup> Vekî, **a.g.e**, I, 252.

<sup>227</sup> Hatîb, **Târîhu Bağdâd**, XV, 473; İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-a'yân**, IV, 180.

<sup>228</sup> Vekî, **a.g.e**, III, 120.

<sup>229</sup> **Musannef** adlı eserde, İbn Ebî Leylâ'nın babası, Abdurrahman b. Ebî Leylâ şeklinde yer almakta, **Ferâiz**'in sahibi olan müellifimiz ise İbn Ebî Leylâ olarak zikredilmektedir.

<sup>230</sup> Türkiye'de İbn Cüreyc hakkında iki yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Biri Sadık Emecen tarafından **İbn Cüreyc'in Hayatı ve Hadis İlimindeki Yeri** (SÜSBE, Sakarya 2001), diğeri ise Hüseyin Özsoy tarafından **İbn Cüreyc ve Hadis İlimindeki Yeri** (DEÜSBE, İzmir 2006) adıyla hazırlanmıştır.

çalışacağız. Öncelikle ifade etmemiz gerekir ki İbn Cüreyc'in ilgili eseri, günümüze ulaşmadığından varacağımız sonuçlar da kesin olmayıp zandan ibaret olacaktır.

İbn Cüreyc'in Hicri 80 veya daha erken bir yılda doğduğu, Rum asıllı olduğu için er-Rûmî nisbesiyle anıldığı ve Hicri 150 yılında da vefat ettiği belirtilmektedir.<sup>231</sup> Fehâris ve terâcim türü eserlerde İbn Cüreyc'in *Kitâbü's-Sünen* diye bir eserinden bahsedilmektedir. İbnü'n-Nedîm, İbn Cüreyc'in *Kitâbü's-Sünen* adında bir eseri olduğunu, içerik olarak da diğer Sünenler gibi tahâret, siyâm, zekât ve benzeri bölümleri içerdiğini belirtmektedir.<sup>232</sup> İbnü'n-Nedîm'in ilgili açıklamaları, en azından mezkûr kitabın, rivâyet merkezli bir eser olduğuna işaret etmektedir. Kâtip Çelebî de *Keşfü'z-zunûn* adlı eserinde *Sünen li-İbn Cüreyc* diye aynı eserden,<sup>233</sup> ayrıca *Menâsikü'l-hac* ve *Tefsîrû İbn Cüreyc* diye başka eserlerinden bahsetmekte,<sup>234</sup> fakat eserlerin içeriği ve üslubu hakkında bir bilgiye yer vermemektedir. İsmail Paşa da İbn Cüreyc'e *Tefsîr* ve *Kitâbü's-Sünen fi'l-hadîs* adında iki eser nisbet etmekte<sup>235</sup> ve onun ifadesinden hareketle mezkûr fıkıh eserinin, rivâyet merkezli olduğu anlaşılmaktadır. Dâvûdî de *Tabakâtü'l-müfessirîn* adlı eserinde muhtemelen *Fihrist*'ten istifade ederek İbn Cüreyc'in *Kitâbü's-Sünen* adında bir eseri olduğunu ve bu eserin sünen tarzındaki eserlere benzediğini belirtmektedir.<sup>236</sup> İbn Hacer, İbn Cüreyc'in *Câmi'* adlı eserinden bahsetmiştir,<sup>237</sup> fakat muhtemelen burada kastedilen *Sünen* adlı eserdir. Zira Hicri ikinci asırda bu tür anonim isimler pek çok eser hakkında kullanılmıştır.

Yukarıda aktardığımız bilgilerden hareketle İbn Cüreyc'in ilgili eserinin, rivâyetlerden teşekkül ettiği ve onun, rivâyet merkezli fıkıh anlayışına sahip olduğu söylenebilse de bu bilgileri destekleyecek başka verilere ulaşmamız gerekir. Zira bir âlimin re'y ve rivâyet bağlamında hangi cenahta durduğunu tespit edebilmemiz, günümüze ulaşan eserlerini incelememize, günümüze ulaşan eserleri olmadığı takdirde öğrencileri tarafından kaleme alınan eserleri tahlil etmemize, talebelerin hangi saikle kendisine öğrencilik yaptığını ortaya koymamıza ve fikhî birikimi mezhebe dönüşmüşse hangi eserleri vasıtasıyla yayıldığını tespit etmemize bağlıdır. Bütün bu açılardan incelendiğinde kişinin, fıkıh halkasında nasıl bir üslupla fikhî

<sup>231</sup> Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XII, 144.

<sup>232</sup> İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 278.

<sup>233</sup> Kâtip Çelebî, *a.g.e.*, II, 1008.

<sup>234</sup> Kâtip Çelebî, *a.g.e.*, I, 437, II, 1831.

<sup>235</sup> İsmail Paşa, *a.g.e.*, I, 623.

<sup>236</sup> Dâvûdî, Muhammed b. Ali el-Mâlikî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut, t.y., I, 356.

<sup>237</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 120.

meseleleri ele aldığı ortaya çıkacak ve böylece mezkûr dönemde tepkiyle karşılanan Kûfe fıkıh anlayışının karakteristik özelliği anlaşılmış olacaktır.

Günümüze ulaşan hadîs eserleri incelendiğinde İbn Cüreyc isminin, en fazla geçtiği kaynakların başında öğrencisi Abdürrezzak b. Hemmâm'ın *Musannef* adlı eseri gelmektedir. Abdürrezzak'ın, İbn Cüreyc'in öğrencisi olması da mezkûr eserin önemini bir kat daha artırmaktadır. Mektebetü'ş-şâmile arama programıyla yaptığımız incelemede 5 bin civarında bir sonucun çıktığı görülmektedir. Bu da -Motzki'nin de ifade ettiği üzere- *Musannef*'in en önemli kaynaklarından birinin, İbn Cüreyc'in *Sünen* adlı eseri olduğunu göstermektedir. Özellikle Abdürrezzak'ın uzun süre İbn Cüreyc'e öğrencilik yapmamasına rağmen ondan bu denli çok rivâyette bulunması aynı hususu desteklemektedir.

Konunun devamında İbn Cüreyc hakkında sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek için *Musannef* adlı eserin tahâret bölümünde yer alan rivâyetleri ele alacağız ve tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece ilgili bölümde İbn Cüreyc'in isminin geçtiği 400 civarında rivâyet bulunmaktadır. Fakat bunların tamamını incelemek yerine sadece ilk yüz rivâyetinde bilginin kaynağının kim olduğunu tespit etmeye çalışacağız ve böylece İbn Cüreyc'in *Sünen* adlı eserinde nasıl bir üslup takip ettiği veya ders halkasında öğrencilerine neler anlattığı hususunda fikir sahibi olmamız mümkün olacaktır.

**Tablo 1: İbn Cüreyc'in Hadîs Tablosu**

	<b>Abdurrezzâk'ın Musannef Adlı Eseri</b>	<b>Kaynak</b>
1.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
2.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
3.	İbn Cüreyc-Ziyâd-Fulayh-Ebû Hureyre	Mevkûf
4.	İbn Cüreyc-Amr b. Yahyâ-Hz. Peygamber	Merfû
5.	İbn Cüreyc-Nâfi-İbn Ömer	Mevkûf
6.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
7.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
8.	İbn Cüreyc-İbn Aclân-Hz. Peygamber	Merfû
9.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
10.	İbn Cüreyc-Süleyman b. Musa-Hz. Peygamber	Merfû
11.	İbn Cüreyc-Nâfi-İbn Ömer	Mevkûf
12.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
13.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
14.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
15.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
16.	İbn Cüreyc-Atâ ve Sevrî-Muğîre-İbrahim	Maktû
17.	İbn Cüreyc-Amr b. Dînar-İkrime-İbn Abbâs	Mevkûf
18.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
19.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
20.	İbn Cüreyc-Nâfi-İbn Ömer	Mevkûf
21.	İbn Cüreyc-Yahya b. Sa'îd-Muhammed b. Mahmûd-Hz. Peygamber	Merfû
22.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
23.	İbn Cüreyc-İsmail b. Kesîr-Âsım-babası-dedesi	Merfû
24.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
25.	İbn Cüreyc-Atâ (kendisine ait açıklama da var)	Maktû
26.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
27.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
28.	İbn Cüreyc-Müslim b. Ebî İmrân-İbn Mesûd (sonunda kelimeyi tefsir mahiyetinde kendisine ait bir açıklama var)	Mevkûf

29.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
30.	İbn Cüreyc-Atâ (se'le insânun Atâ)	Maktû
31.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
32.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
33.	İbn Cüreyc-Abdülkerîm-Hz. Ali	Mevkûf
34.	İbn Cüreyc-men usaddiku-Muhammed b. Ali b. Hüseyin-babası-babası-Hz. Ali	Mevkûf
35.	İbn Cüreyc-Atâ-Hz. Osman b. Affân	Mevkûf
36.	İbn Cüreyc-İbn Şihâb-Atâ b. Yezîd-Hümrân-Hz. Osman	Mevkûf
37.	İbn Cüreyc-Hişâm b. Urve-Urve-Hümrân-Hz. Osman	Merfû
38.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
39.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
40.	İbn Cüreyc-Nâfi-Hz. Ömer	Mevkûf
41.	İbn Cüreyc-Nâfi-İbn Ömer	Mevkûf
42.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
43.	İbn Cüreyc-İbn Ömer-Hz. Peygamber	Merfû
44.	İbn Cüreyc-Muâviye: 2 (tefsir mahiyetinde kendisine ait açıklama var)	Mevkûf
45.	İbn Cüreyc-İbn Ebî Müleyke-Hz. Ömer	Mevkûf
46.	İbn Cüreyc-Atâ (seele insanun Atâ)	Maktû
47.	İbn Cüreyc-Atâ-Hz. Peygamber	Merfû
48.	İbn Cüreyc-Atâ-İbn Abbâs-Hz. Peygamber	Merfû
49.	İbn Cüreyc-Atâ-İbn Abbâs-Hz. Peygamber	Merfû
50.	İbn Cüreyc-Ğayr Atâ-Hz. Peygamber	Merfû
51.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
52.	İbn Cüreyc-Nâfi-Kâsım-Muhammed-Hz. Aişe	Mevkûf
53.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
54.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
55.	İbn Cüreyc-Atâ (sorulu-cevaplı)	Maktû
56.	İbn Cüreyc-Atâ (seele insanun Atâ)	Maktû
57.	İbn Cüreyc-Atâ (ahberenî Atâ)	Maktû
58.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
59.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
60.	İbn Cüreyc-Habîb b. Ebî Sâbit (uhbirtu an Habîb)-Âsım b. Damre	Merfû
61.	İbn Cüreyc-Recul-Hz. Peygamber	Merfû
62.	İbn Cüreyc-Mücâhid-Hz. Peygamber	Merfû
63.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
64.	İbn Cüreyc-Atâ	Merfû
65.	İbn Cüreyc: Kendi sözü	<b>Kendi görüşü</b>
66.	İbn Cüreyc-Nâfi-İbn Ömer	Mevkûf
67.	İbn Cüreyc-Hz. Peygamber (uhbirtu an...)	Merfû
68.	İbn Cüreyc-Hz. Peygamber (huddistu enne...)	Merfû
69.	İbn Cüreyc: kendi sözü	<b>Kendigörüşü</b>
70.	İbn Cüreyc-Ömer b. Selm (uhbirtu an...)-İkrime	Maktû
71.	İbn Cüreyc-İbn Mesûd (uhbirtu an...)	Mevkûf
72.	İbn Cüreyc-recul-İkrime	Maktû
73.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
74.	İbn Cüreyc-Amr b. Dînâr	Maktû
75.	İbn Cüreyc-Amr b. Dînâr	Maktû
76.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
77.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
78.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
79.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
80.	İbn Cüreyc-İmrân b. Husayn (uhbirtu an...)	Mevkûf
81.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
82.	İbn Cüreyc-Süleyman b. Musa-Hz. Peygamber	Merfû
83.	İbn Cüreyc-Süleyman b. Musa-Recul-Câbir b. Abdillâh	Mevkûf
84.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
85.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
86.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
87.	İbn Cüreyc-Nâfi-İbn Ömer	Mevkûf
88.	İbn Cüreyc-Süleyman b. Musa-Hz. Peygamber	Merfû
89.	İbn Cüreyc-Atâ (se'le Süleyman b. Musa Atâ'en ve enâ esma'u)	Maktû
90.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
91.	İbn Cüreyc-İbn Tâvus-Tâvus	Maktû
92.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
93.	İbn Cüreyc-Amr b. Dînâr	Maktû
94.	İbn Cüreyc-Ziyâd-Sâbit b. İyâz-Ebû Hureyre-Hz. Peygamber	Merfû
95.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû

96.	İbn Cüreyc-Atâ	Maktû
97.	İbn Cüreyc-Eyyûb es-Sehtiyânî-İkrime	Mevkûf
98.	İbn Cüreyc-Hişâm b. Urve-İshak-bir kadın-Annesi-Ebû Katâde	Merfû
99.	İbn Cüreyc-Hişâm b. Urve-Ninesi-Hz. Aişe	Mevkûf
100.	İbn Cüreyc-Amr b. Dînâr-İkrime-İbn Abbâs	Mevkûf

Tablo 1’de yer verdiğimiz isnâdlar incelendiğinde İbn Cüreyc’in, fıkıh halkasında yaygın şekilde Atâ’nın (v. 114/732) açıklamaları doğrultusunda fikhî meselelere değindiği ve bir anlamda fıkıh alanında ona intisab ettiği görülmektedir. Atâ’nın, Mekke fıkıh anlayışının şekillenmesinde ciddi rol oynadığı, onun da İbn Abbâs’ın önemli öğrencilerinden kabul edildiği bilinmektedir. İbn Cüreyc isminin geçtiği ilk yüz isnâd, toplamda 359 rivâyetin içinde yer almaktadır. Diğer bir ifadeyle incelediğimiz kısımdan hareketle İbn Cüreyc’den aktarılan rivâyetler, *Musannef* adlı eserin neredeyse dörtte birinden fazladır. Bu da daha önce ifade ettiğimiz üzere İbn Cüreyc’in *Sünen* adlı eserinin, Abdürrezzak’ın en önemli kaynaklarından biri olmasıyla ilgilidir. İlgili rivâyetlerden hareketle İbn Cüreyc’in, genelde meseleleri “kultu” formuyla Atâ’ya sorduğu, onun da “kâle” formuyla cevaplar verdiği görülür. Aynı yöntemin *Ası* ve *Müdevvene* adlı eserlerde de bulunması bu üslubun, Hicri ikinci asırda telif edilmiş eserlerin yaygın bir vasfı olduğunu gösterir.

İbn Cüreyc’in, konuyla ilgili merfû, mevkûf ve maktû rivâyetleri aktararak fikhî meselelere temas etmeye çalıştığı ve rivâyetler içinde Atâ’nın fikhî açıklamalarının büyük yekûn tuttuğu müşahede edilmektedir. Nitekim 100 isnâdın 52’sinde İbn Cüreyc, on sekiz yıl öğrencilik yaptığı<sup>238</sup> Atâ’dan rivâyette bulunmakta, bunların bir kısmında (4 rivâyette) Atâ, râvî konumunda olsa da büyük kısmında (48) bilginin kaynağı bizzat kendisidir. Bu da yaygın kanaate uygun şekilde Mekke fıkıhının şekillenmesinde, Atâ’nın etkisinin belirleyici olduğuna dair iddiayı desteklemektedir. İncelediğimiz bölümde İbn Cüreyc’in şahsi kanaatlerine nadiren yer verilmiştir, zira görebildiğimiz kadarıyla sadece iki yerde bilginin kaynağı İbn Cüreyc’dir. Bunun dışında rivâyetlerden sonra küçük bir iki satırlık açıklamaya yer verilmiştir. Bütün bu bilgiler, İbn Cüreyc’in fıkıh anlayışı hususunda rivâyet cenahında durduğunu ortaya koymakta, ayrıca Hicri ikinci asrın ortalarına doğru rivâyet merkezli fıkıh anlayışının baskın olduğunu desteklemektedir.

Daha önce ifade ettiğimiz üzere İbn Cüreyc’in eserleri günümüze ulaşmamıştır, fakat İbn Şâzân rivâyetiyle *Cüzü İbn Cüreyc* diye hadîs cüzü<sup>239</sup> ve Ali b. Hasan

<sup>238</sup> Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XII, 145.

<sup>239</sup> Abdullah b. İbrahim tarafından tahkik edilen hadîs cüzü (Rivâyetü İbn Şâzân), 66 rivâyetten teşekkül edip 1412 yılında Riyâd’da basılmıştır

Abdülğânî tarafından derlenen *Tefsîrû İbni Cüreyc* adında bir eseri bulunmaktadır.<sup>240</sup> Yazar, Taberî, Beğavî, Kurtubî, Ebû Hayyân el-Endelûsî, İbn Kesîr ve Süyûtî'nin tefsirleri başta olmak üzere pek çok eserden hareketle ilgili eserini derlemiştir ve mezkûr eserde İbn Cüreyc'in tefsire dair yorumlarını bir araya getirmiştir. Ayrıca Ahmed Hasan Atiyye tarafından kaleme alınan *Merviyyâtü Abdilmelik b. Abdilazîz b. Cüreyc: tahkik ve dirâse ve cem'* adlı bir çalışmanın olduğu görülmektedir.<sup>241</sup> Fakat bu alanda yapılmış en nitelikli çalışmalardan biri de 2004 yılında Emîre bnt. Ali tarafından hazırlanan *İbn Cüreyc merviyyâtuhu ve akvâluhu fi't-tefsîr min evveli'l-Kur'ân ilâ nihâyeti'l-Hac* adlı doktora çalışması ve Harald Motzki'nin *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh Before The Classical Schools* ve "The Musannaf of Abd al-Razzâq al-San'ânî as a source of Authentic ahâdîth of the Firs Islamic Century" adlı çalışmalarıdır.

Motzki'nin, *Musannef*'in 3.810 rivâyetini merkeze alarak hazırladığı makalesi, vardığımız sonuçları destekler mahiyettedir. Nitekim Motzki, *Musannef*'teki ilgili rivâyetlerin, %32'sinin Ma'mer'den, %29'unun İbn Cüreyc'den ve %22'sinin Sevrî'den, %4'ünün ise İbn Uyeyne'den aktarıldığını,<sup>242</sup> başka bir ifadeyle eserin, dörtte birinden fazlasının İbn Cüreyc'den aktarılan rivâyetlerden teşekkül ettiğini belirtir. İbn Cüreyc vasıtasıyla aktarılan bilgilerin %39'unun da Atâ b. Ebî Rebâh'tan, %8'inin ismi verilmeyen şahıslardan, %7'sinin Amr b. Dînâr'dan, %6'sının İbn Şihâb e-Zührî'den, %5'inin İbn Tâvus'tan yaptığı nakillerden ibaret olduğunu ve İbn Cüreyc'in bizzat kendi görüşlerinin ise %1'e tekabül ettiği sonucuna varmıştır.<sup>243</sup>

Emîre, ilgili çalışmasında İbn Cüreyc'in rivâyet merkezli tefsir anlayışına sahip olduğunu ve ayetlerin lügavî açıklamalarına da bazen temas ettiğini belirtir. Çalışmasında 1868 rivâyeti inceleyen araştırmacı, bunlardan sadece 240 tanesinin İbn Cüreyc'in şahsi görüşü olduğunu, diğerlerinin ise onun aktardığı rivâyetlerden teşekkül ettiğini ifade eder. Yazar, bu rivâyetlerin 655 tanesinin Mücâhid'den, 320 tanesinin İbn Abbâs'tan, 154 tanesinin Atâ b. Ebî Rebâh'tan, 62 tanesinin İkrime'den, 28 tanesinin Abdullah b. Kesîr'den, 14 tanesinin Tâvus'tan, 12 tanesinin Sa'îd b.

<sup>240</sup> Ezher üniversitesinin Edebiyat fakültesinde yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır.

<sup>241</sup> 1995 yılında Ezher üniversitesinde yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır.

<sup>242</sup> Motzki, Harald, "Hicrî I. Asırdaki Sahih Hadislerin Kaynağı Olarak Abdürrezzâk es-San'ânî'nin Musannef'i" (Çev. Bekir Kuzudişli), **Hadis Tetkikler Dergisi**, cilt V, sy. 1, 2007, s. 119.

<sup>243</sup> Detalı bilgi için bkz. Motzki, **The Origins of Islamic Jurisprudence Meccan Fiqh Before the Classical Schools**, (Almancadan İngilizceye tercüme eden: Marion H. Katz), Brill 2002, s. 58-59; "Hicrî I. Asırdaki Sahih Hadislerin Kaynağı Olarak Abdürrezzâk es-San'ânî'nin Musannef'i", s. 117-141.

Cübeyr'den, 9 tanesinin Câbir b. Abdillâh'tan, 7 tanesinin Ubeyd b. Umeyr'den aktarıldığını belirtmiştir.<sup>244</sup> Emîre, iki cilt halinde hazırladığı çalışmada bizim ulaştığımız sonuçlara yakın tespitlerde bulunmuştur. Zira onun tespitlerine göre de İbn Cüreyc, rivâyet merkezli düşünen bir âlimdir. Tek farkla; bizim çalışmamızda, İbn Cüreyc'in fıkıh yönü incelendiğinden Atâ faktörünün daha baskın olduğu görülürken o, İbn Cüreyc'in tefsir yönünü incelediğinden Mücâhid'e ait rivâyetlerin onun çalışmada daha çok olduğu göze çarpmaktadır. Bilindiği üzere İbn Abbâs'ın öğrencilerinden Mücâhid, tefsir ilminde ön planda iken Atâ b. Ebî Rebâh, fıkıh ve hadîs alanında ün yapmış biridir.

### C. EVZÂÎ'NİN KİTÂBÜ'S-SÜNEN FÎ'L-FIKH ADLI ESERİ

Hicri 88 yılında doğan Abdurrahman b. Amr el-Evzâî'nin (v. 157/773) günümüze ulaşan herhangi bir eseri bulunmasa da fehâris türü eserlerde, kendisine ait *Kitâbü's-Sünen fî'l-fıkh* ve *Kitâbü'l-Mesâil fî'l-fıkh* diye iki eserinden bahsedilmektedir.<sup>245</sup> İbnü'n-Nedîm ve İsmail Paşa eserlerin içeriği hakkında bir bilgiye yer vermemişlerdir.<sup>246</sup> Fakat Mezkûr eserlerin, Evzâî'nin hocası Mekhûl'a da nisbet edilmiş olması eserin içeriği ve üslubuyla ilgili ipucu vermektedir.<sup>247</sup> Zira özellikle hocalardan aktarılan rivâyetlerden teşekkül eden eserlerin, müelliflere olduğu gibi hocalara da nisbet edildiği bilinen bir husustur.

Hicri ikinci asırda telif edilen eserlerin, günümüze ulaşmamasında birçok neden söz konusu olsa da Hicri 130 yılında Şam'da gerçekleşen büyük deprem dolayısıyla Evzâî'nin kitaplarının yandığı belirtilir,<sup>248</sup> bu rivâyet doğruysa Evzâî'nin çok erken bir dönemde eserlerini telif ettiği anlaşılmaktadır. Fakat bu olaydan sonra 27 yıl gibi uzun bir süre yaşadığı için eserleri yanmış olsa da bir daha kaleme almadığını iddia etmek pek kolay değildir. Ayrıca Evzâî'nin kitâbet hususunda çok mâhir olduğu ve Halife Mansur başta olmak üzere idarecilere gönderdiği mektuplarda da bu yönünün övgülere mazhar olduğu belirtilmektedir.<sup>249</sup>

<sup>244</sup> Bunların dışında kalanlardan ise beş veya daha az rivâyetin nakledildiği belirtilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Emîre bnt. Ali, **İbn Cüreyc merviyâtuhu ve akvâluhu fî't-tefsîr min evveli'l-Kur'ân ilâ nihâyeti'l-Hac: Cem' ve dirâse hadîse ve tefsîriyye**, Câmîatü Ümmî'l-kurâ, 1425/2004, s. 1489 vd.

<sup>245</sup> Biyografisi için bkz. İbn Zeyd el-Hanbelî, Şihâbeddîn Ahmed b. Muhammed, **Mehâsinü'l-mesâî fî menâkibi'l-İmâm Ebî Amr el-Evzâî**, (thk. Şekîb Arslan), s. 5-6; Ögüt, Sâlim, "Evzâî", **DİA**, İstanbul 1995, XI, 546.

<sup>246</sup> İbnü'n-Nedîm, **a.g.e.**, s. 279; İsmail Paşa, **a.g.e.**, I, 511.

<sup>247</sup> İbnü'n-Nedîm, **a.g.e.**, s. 279.

<sup>248</sup> Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, VII, 115.

<sup>249</sup> Zehebî, **a.g.e.**, VII, 115.



Evezâî, fıkhî birikimi mezhebe dönüſen nâdir fakîhlerdendir. Nitekim kâdılar, Şâm başta olmak üzere Mağrib (Kuzeybatı Afrika) ve Endülüs'te azımsanmayacak bir süre Evzâî'nin mezhebi ile hüküm vermişlerdir.<sup>250</sup> Şam'da Şâfiî mezhebi,<sup>251</sup> Endülüs'te ise Malikî mezhebi yaygınlaşana kadar Evzâî'nin mezhebine uyulmuştur.<sup>252</sup> Zehebî (v. 748/1348), Evzâî mezhebinin 220/835 yıllarına kadar Endülüs'te devam ettiğini belirtse<sup>253</sup> de kanaatimizce söz konusu tarih, Mâlikî mezhebinin ezici üstünlüğe sahip olduğu tarih olarak kabul edilmelidir. Zira bu tarihlerde Evzâî mezhebine mensup olan Abdullah veya Abdülmelik b. Zûnân (v. 231/845) gibi pek çok ilim adamı Mâlikî mezhebine geçmek zorunda kalmıştır.<sup>254</sup> Endülüs'te Mâlikîlerin hızlı şekilde güçlenmesi ve Evzâî mezhebinin kısa zamanda zayıflayıp yok olmaya başlamasının temel nedeni Emevî devletinin, Mâlikîliği resmi mezhep olarak kabul etmesi ve avamı bu mezhebe uymaya zorlaması gösterilebilir.<sup>255</sup> Endülüs'e Evzâî fıkhını götüren ilk kişinin İbn Selâm ed-Dimaşkî (v. 180-192) olduğu, söz konusu mezhebe göre fetva veren son kişilerden birinin de Züheyr b. Mâlik (v. 250/864) olduğu belirtilir.<sup>256</sup> Bu bilgilerden hareketle Evzâî mezhebinin Hicri 250 yıllarına kadar Endülüs'te devam ettiği söylenebilir. Bir mezhebin bir anda yok olamayacağı düşünülürken ise bu tarihin biraz daha ileriye götürülmesi mümkündür. Evzâî mezhebinin, Endülüs'te kısa bir süre hüküm sürmesine rağmen Şam'da uzun süre hâkim konumda olduğu görülmekte ve İbn Teymiyye'nin (v. 728/1328) ifade ettiği üzere bu mezhebin, Hicri 400'lere kadar belli bölgelerde yaşadığı anlaşılmaktadır.<sup>257</sup>

Evezâî'ye nisbet edilen *es-Sünen fi'l-fıkh*, bizzat kendisi tarafından kaleme alınmış olsa da *el-Mesâil fi'l-fıkh* adlı eserin, kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplardan teşekkül etmiş olması mümkündür. Nitekim Evzâî'nin yirmi beşli yaşlarda fetva vermeye başladığı, 40.000, 60.000, 70.000 veya 80.000 mesele hakkında fetva

<sup>250</sup> Boynukalın, Ertuğrul, "Evezâî ve Fıkıh Mezhebi", **SÜİFD**, C. XIII, SY. 23, (2011/1), s. 9-10.

<sup>251</sup> Boynukalın, yaklaşık 340/951 yılına kadar Evzâî mezhebine uyulduğunu öne sürmüştür. Fakat tabakât kitaplarında Kâdî Ahmed b. Süleyman el-Esedî'nin (v. 347) Dimaşk camisinde Evzâî mezhebine göre fetva veren son âlim olduğuna dair kayıttan hareketle (Zehebî, **Târîhu'l-İslâm**, VII, 848) Evzâî mezhebinin Hicri 350 yıllarından itibaren Devlet nezdinde ciddi anlamda itibar kaybettiği, fakat mezhebin 400'lere kadar devam ettiği söylenebilir.

<sup>252</sup> Boynukalın, Ertuğrul, "Evezâî ve Fıkıh Mezhebi", s. 10.

<sup>253</sup> Zehebî, **a.g.e**, IV, 120.

<sup>254</sup> Zehebî, **a.g.e**, V, 878.

<sup>255</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, s. 15

<sup>256</sup> İbn Faradî, Abdullah b. Muhammed b. Yusuf el-Ezdî, **Târîhu 'ulemâi'l-Endülüs**, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1408-1988, I, 181.

<sup>257</sup> İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-fetâvâ**, XX, 317.

verdiği belirtilir.<sup>258</sup> Mezkûr eserler günümüze ulaşmamış olsa da Mervan Muhammed Şeâr'in, *Sünenü'l-Evzâi: Ehâdis ve Âsar ve Fetâvâ* adıyla Evzâî'nin rivâyet ettiği hadîsleri cemettiği görülür. Şeâr, 1993 yılında Beyrut'ta basılan eserinde isnâdında Evzâî'nin bulunduğu 2210 rivâyeti bir araya toplamış, bunları alt-başlıklara ayırmıştır. Bu eser, derleme bir eser olsa dahi Evzâî'nin birikiminin, bir sonraki nesle nasıl yansıdığı, ders halkasında fikhî konuları nasıl ele aldığı ve günümüze ulaşmayan eseri hakkında ipuçları vermesi açısından önem arz etmektedir. Özellikle derlenen rivâyetlerin 490'ının Kütüb-i sitte içinde yer almış olması, Evzâî'nin rivâyet ilminde ve muhaddislerin nazarında nasıl bir öneme sahip olduğunu göstermektedir. Mezkûr derlemede yer alan rivâyetlerin neredeyse yarısı Zührî ve Yahya b. Ebî Kesir'den nakledilmiş olması ise Evzâî'nin Hicaz ve Irak arasındaki rekabette hangi cenahta durduğunu ortaya koymaktadır.<sup>259</sup>

Evzâî'nin *Siyerü'l-Evzâi* adlı eseri, dolaylı şekilde de olsa günümüze ulaşmıştır. Dolayısıyla konunun devamında bu eserden istifade etmemiz yerinde olacaktır. Bu eserin telifi hususunda farklı anekdotlar aktarılsa da yaygın bir anekdota göre Şeybânî *Siyerü's-sağîr* adlı eserini yazmış, bu eseri gören Evzâî, "Iraklılar siyerden ne anlar?" demiş, bunun üzerine Şeybânî, *es-Siyerü'l-kebîr* adlı eserini kaleme almıştır.<sup>260</sup> Bu anekdot bazı açılardan tenkide tabi tutulmuştur. Zira Ebû Hanîfe vefat ettiğinde henüz 18 yaşında olan ve diğer öğrencilerine nisbeten Ebû Hanîfe'ye kısa bir süre öğrencilik yapan Şeybânî'nin, Ebû Hanîfe döneminde böyle bir eser kaleme almış olması

<sup>258</sup> Ahmed, **Mesâil**, (Ebû Dâvud rivâyeti), s. 422; Nevevî, **Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât**, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut t.y., I, 299; Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, VII, 111.

<sup>259</sup> Aydın, Nevzat, "Sünenü'l-Evzâi Adlı Eser Bağlamında Evzâî'nin Rivâyet Metodu Üzerine", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, IX, (2009), sy. 3, s. 146. Evzâî'nin hadîs yöntemine dair anlayışı, onun konu hakkındaki düşüncesini ortaya koymasından açısından önemlidir. Zira kendisi, hadîslerin şeyhe arzedilmesini şart koşar, arz ve semâ olmaksızın rivâyetleri içeren yazılı sahifeleri tuvalete girip tahâret yapmayan kişinin durumuna benzeterek (İbn Abdilber, **Câmi'u beyânî'l-ilm ve fadlihi**, I, 337) rivâyet hususunda şifâhî geleneğe ne kadar önem verdiğini belirtir. Yani Evzâî, dönemindeki yaygın anlayışa uygun şekilde hadîs kitabesini ancak hafızaya destek olması açısından kabul etmiş, yoksa yazının tek başına bir anlam ifade etmeyeceğini belirtmiştir. Nitekim Evzâî'nin, bir sözünde "İlimde şifâhî gelenek hâkim olduğunda insanlar, hocalarıyla görüşüyor, onlarla müzakere ediyorlardı, ne zamanki ilim kitaplara intikal etti, onun nuru gitti ve o, ehil olmayanların eline düştü" dediği nakledilmiştir (İbn Abdilber, **a.g.e**, I, 290). Evzâî, isnâda ve hadîslerin sika râvîlerden aktarılmasını önemsemesine rağmen mürsel ve munkatî türü rivâyetleri aktarmaktan da geri durmamıştır (Detaylı bilgi için bkz. Aydın, **İmâm-ı Evzâî ve Sünenindeki Metodu** (Yüksek Lisans, OMÜSBE, 2001); "Sünenü'l-Evzâi Adlı Eser Bağlamında Evzâî'nin Rivâyet Metodu Üzerine", s. 141-172). Ayrıca onun veya Hicri ikinci asırda yaşayan âlimlerin ilimden ne kastettiğini göstermesi için ondan aktarılan şu ifade büyük önem arz etmektedir: "İlim dediğiniz, Hz. Peygamber'in ashâbından aktarılan rivâyetlerdir, onlardan aktarılmayan hususlar ise ilim değildir." (İbn Abdilber, **a.g.e**, I, 768-769).

<sup>260</sup> Kâtip Çelebî, **a.g.e**, II, 1013.

zayıftır. İkincisi Şeybânî'nin ilk kaleme aldığı eserin *As* olduğuna ve onu da Hicri 160'lı yıllarda telif ettiğine dair iddiayla da çelişmektedir. Üçüncüsü Şeybânî'nin Rakka kadılığı döneminde veya sonrasında kaleme alınan *es-Siyerü'l-kebîr*'in, Evzâî'nin yukarıda geçen ifadesinden dolayı kaleme alınmış olması uzak bir ihtimaldir. Zira Evzâî, bu tarihten en az 23 yıl evvel vefat etmiştir. Başka bir iddiaya göre Şeybânî, Ebû Hanîfe döneminde *es-Siyerü's-sağîr* adlı eserini kaleme almış, Evzâî de bu eseri tenkit eden bir eser yazmış, Ebû Yusuf da ona reddiye mahiyetinde *er-Redd 'alâ Siyeri'l-Evzâî* adlı eserini kaleme almıştır.<sup>261</sup>

Şeybânî tarafından kaleme alınan *es-Siyerü's-sağîr* veya *es-Siyerü'l-kebîr* adlı eserlerin Evzâî ile irtibatını ortaya koymak pek kolay değildir. Fakat Ebû Hanîfe'nin fıkıh meclisinde siyere dair kaleme alınan bazı vesikaların Evzâî'nin eline ulaşmış olması mümkündür. Evzâî'nin de bunlara dayanarak *Sünen* adlı eserinde veya müstakil şekilde kaleme aldığı *Siyer* adlı eserinde<sup>262</sup> Ebû Hanîfe'yi tenkit etmesi, Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencilerinden Ebû Yusuf'un da hocasına yöneltilen itirazlara cevap mahiyetinde ilgili eserini telif etmiş olması ihtimal dahilindedir. Ayrıca Ebû Yusuf'un, belli bir kitaba reddiye olarak değil de siyer alanında Evzâî'nin ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden hareketle böyle bir eser yazmış olması da mümkündür. Nitekim yine Ebû Yusuf tarafından kaleme alınan *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adlı eser, böyle bir anlayış sonucunda telif edilmiştir. Zira Ebû Yusuf, bu kitabını İbn Ebî Leylâ'nın kitabına reddiye olarak kaleme almamış, aksine her iki hocasının görüşlerini bir araya getirerek ve kendi tercihini de ortaya koyacak şekilde telif etmiştir.<sup>263</sup>

<sup>261</sup> Yaman, Ahmet, "es-Siyerü'l-kebîr", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 327.

<sup>262</sup> Klasik kaynaklarda Velîd b. Müslim'in, Evzâî'den **Siyer** adında bir eser rivâyet ettiği aktarılmaktadır (İbn Hayr el-İşbîlî, **a.g.e**, s. 203). Bu bilgiden hareketle Evzâî'nin, müstakil şekilde **Siyer** adında bir eser kaleme aldığı ve bu eserinde Ebû Hanîfe'ye bazı eleştiriler yönelttiği söylenebilir. Velîd b. Müslim'e nisbet edilen bu eserin, Evzâî'nin meclisinde imlâ yoluyla telif edilmiş olması da mümkündür. Zira eserin "se'eltü Ebâ Amr el-Evzâî" diye başladığına dair bilgi aynı hususu desteklemektedir.

<sup>263</sup> Hadîste otorite kabul edilen Abdurrahman b. Mehdî'nin (v. 198/813), Basra'da Hammâd b. Zeyd (v. 179/795), Kûfe'de Sevrî (v. 161/778), Hicaz'da Mâlik (v. 179/795), Şâm'da ise Evzâî'nin (v. 157/774) dönemin en önemli âlimleri olduğuna dair ifadesi, Evzâî'nin hangi cenaha daha yakın olduğunu göstermesi açısından önemlidir (Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, VII, 113). Şâfiî'nin (v. 204/820) de onun hakkında "fıkıhı, hadîslerine bu denli benzeyen bir başkasını görmedim" dediği görülmektedir (Zehebî, **a.g.e**, VII, 113). Ünlü muhaddis İshak b. Râhûye (v. 238/853) de "bir hususta Sevrî, Mâlik ve Evzâî ittifak etmişse o sünnettir" diyerek Evzâî'nin, ehl-i hadîs nazarında ne denli makbul olduğunu dolaylı şekilde ifade etmiştir (Zehebî, **a.g.e**, VII, 116). Ayrıca Evzâî, Mâlik ve Sevrî'nin muhaddisler tarafından mukayese edilmiş olması fıkıh anlayışı hususunda, onların birbirlerine yakın olduğuna işaret etmektedir (Yahya, **Târîh**, III, 446). **Mesâil**'de Evzâî'nin, Mâlik'e nisbeten daha çok hadîse ittiba ettiği belirtilmektedir (Ahmed, **Mesâil**, Ebû Dâvud rivâyeti, s. 369).

Evezâî'nin, kütüb-i sittenin ortak râvîsi olduğu, en önemli öğrencilerinin de Abdürrezzâk, İbn Mübârek, Muhammed b. Kesîr ve İsa b. Yunus gibi muhaddislerden teşekkül ettiği, Abdürrezzak'ın ve İbn Ebî Şeybe'nin *Musannefi*, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'i*, Dârimî'nin *Sünen'i* ve Kütüb-i sitte içinde pek çok rivâyetinin yer aldığı görölmektedir. Nitekim sadece Kütüb-i sitte'de kendisinden 500 civarında rivâyetin aktarıldığı belirtilmektedir. Bütün bu bilgiler, Evzâî'nin, ilim halkasında nasıl bir üslupla fikhî meseleleri ele aldığını ortaya koymakla beraber konunun devamında *er-Redd 'alâ Siyeri'l-Evzâî* adlı eserden hareketle bazı açıklamalara yer verilecektir. Fakat bu eserdeki bilgilerin, Evzâî'ye muhâlif olan biri tarafından dile getirildiğini göz önünde bulundurarak meseleye ihtiyatla yaklaşmamız uygun olacaktır.

Ebû Yusuf'tan aktarıldığına göre Ebû Hanîfe, düşman topraklarında elde edilen ganimet malının dâru'l-İslâma götürülüp orada paylaşılması gerektiğini belirtir, fakat Evzâî, Hz. Peygamber'in bütün gazvelerinde ganimet malını savaşın hemen akabinde beşe bölüp taksim ettiğini vurgulayarak Ebû Hanîfe'ye itiraz eder. İkinci meselede Ebû Hanîfe, kişinin ihtiyacının olması durumunda idarecinin izni olmadan ganimet malından silah alabileceğini belirtir, Evzâî ise savaş esnasında onunla savaşabileceğini, fakat hemen akabinde geri bırakması gerektiğini savunur ve bu hususta bir rivâyete yer verilir. Üçüncü meselede Ebû Hanîfe, biri onun, diğeri bineği için olmak üzere cihada binekli şekilde katılan kişiye iki pay verileceğini belirtir. Evzâî ise Hz. Peygamber'in, at için iki, sahibine de bir pay verdiğini söyler. Ebû Yusuf'un, bu meselede Hz. Peygamber'den aktarılan rivâyete dayanarak Evzâî'nin görüşünü benimsediği görülür. Dördüncü meselede Ebû Hanîfe, iki atıyla cihada katılan kişinin sadece bir atı için pay alacağını belirtir, Evzâî ise ilim ehline ve imamların ameliyle istidlal ederek iki at için de pay alacağını, fakat daha fazlasına pay verilmeyeceğini savunur. Beşinci meselede Ebû Hanîfe, kadının esir olması ve dâru'l-harbde iken kocasının da bir gün sonra esir olması halinde nikâhlarının devam edeceğini, Evzâî ise taksîm müddetince nikâhlarının devam edeceğini, fakat birinin onları satın almasıyla beraber dilerse devam etmelerini onaylayacağını, dilerse onları ayıracağını savunur, bunu da Müslümanların uygulamasıyla ve Kur'ân'la temellendirmeye çalışır.

Sonuç olarak görebildiğimiz kadarıyla ilgili eserde Ebû Hanîfe'nin görüşü önce delilsiz şekilde aktarılmakta, akabinde Evzâî'nin, genelde rivâyetten hareketle Ebû Hanîfe'yi tenkit ettiği belirtilmekte, ardından Ebû Yusuf, bazen Evzâî'nin görüşüne katılsa da genelde rivâyetlere yer vererek hocasının görüşlerini temellendirmeye çalışmaktadır. *Musannef* adlı eserde Evzâî'den 25 civarında rivâyet aktarılır ve biri

hariç bütün isnâdlarda onun, râvî durumunda olduğu görülür.<sup>264</sup> Bütün bu bilgiler, Evzâî'nin, rivâyet merkezli fıkıh anlayışına sahip olduğunu göstermektedir.

#### D. SÜFYÂN ES-SEVRÎ'NİN KİTÂBÜ'L-CÂMÎ' ADLI ESERİ

İbn Ebî Leylâ'nın Hicri 148 yılında vefat etmesini müteakip Ebû Hanîfe (v. 150/767) ve Süfyân es-Sevrî'ye (v. 161/778) kadılık görevi teklif edilmiş, her ikisi de söz konusu görevi üstlenmeyi kabul etmediğinden Halife Mansur (v. 158/775) tarafından ciddi bir baskıya maruz kalmışlardır.<sup>265</sup> Ayrıca Süfyân'ın devlet başkanlarını sert sözlerle uyardığından ve ehl-i beyte olan yakınlığından dolayı devlet erkânıyla ters düştüğü ve ömrünün son dönemlerini öğrencilerinin evlerinde gizlenerek ve devamlı yer değiştirerek yaşadığı belirtilmektedir.<sup>266</sup> Kûfe'den ayrıldığı yıl, net şekilde bilinmese de Hicri 150'li yıllarda Kûfe'den ayrıldığı söylenebilir. Zira İbn Sa'd, İbn Uyeyne'den aktardığı bir notta Sevrî'nin Hicri 149 yılında Yemen'e gittiğini,<sup>267</sup> İbn Hacer, Ebû Nuaym'dan yaptığı nakille Süfyân'ın Hicri 150 yılında Kûfe'den ayrıldığını ve bir daha Kûfe'ye dönmediğini belirtmektedir.<sup>268</sup> Bu iki tarihin, kadılık teklifiyle aynı döneme denk düşmesi tercih nedeni olabilir. Buhârî Hicri 154 yılında,<sup>269</sup> Hatîb el-Bağdâdî (v. 463/1071) ise Ebû Nuaym'dan yaptığı nakille 155 yılında onun Kûfe'den ayrıldığını ve bir daha Kûfe'ye dönmediğini ifade etmektedir.<sup>270</sup> Bu da Süfyân es-Sevrî'nin, en geç Hicri 155 yılında hayatını Kûfe'nin dışında; Mekke'de, Yemen'de ve Basra'da öğrencilerinin evlerinde gizlenerek geçirdiğini göstermektedir.<sup>271</sup> Bu bilgilerden hareketle *Câmi'* ve *Ferâiz* adlı eserlerin en geç Hicri 150'li yıllarda kaleme alındığı söylenebilir. Nitekim *Ferâiz*'i kendisinden rivâyet eden öğrencisi Fazl b. Dükeyn'in<sup>272</sup> de Kûfeli olması aynı hususu desteklemektedir.

<sup>264</sup> Abdürrezzâk, **a.g.e**, I, 135, 140, 223, 230, II, 327, 387, III, 58, 72, 73, 128, 237, 251, 347, 467, IV, 7, 457, 535, V, 173, VI, 14, 109, 208, 407, VIII, 131, IX, 81, X, 311.

<sup>265</sup> Saymerî, **a.g.e**, s. 71; Hatîb, **Târîhu Bağdâd**, XV, 449-452.

<sup>266</sup> Hatîb, **Târîhu Bağdâd**, X, 228; Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Kaymaz, **Menâkibü'l-İmâm el-A'zam Süfyân b. Sa'id b. Mesrûk es-Sevrî**, Dârü's-sahâbe, Tanta 1413/1993, s. 58; Recep Özdirek ve Ali Hakan Çavuşoğlu, "Süfyân es-Sevrî", **DİA**, XXXVIII, 23.

<sup>267</sup> İbn Sa'd, **a.g.e**, V, 497.

<sup>268</sup> İbn Hacer, **Tehzîbü't-Tehzîb**, II, 57. Birçok eserde bir daha Kûfe'ye dönmediği açıkça belirtilmesine rağmen tabakât ve terâcim türü eserlerde Halife Mehdi ile arasında geçen bazı anekdotlara yer verilmekte (Zehebî, **a.g.e**, s. 58), bu da Halife Mansur'un vefatını müteakip kısa bir süre Kûfe'ye döndüğünü, akabinde Mehdi ile sorun yaşadığından dolayı Kûfe'den ayrıldığını veya Halife Mehdi ile başka bir yerde görüştüğünü göstermektedir.

<sup>269</sup> Buhârî, **a.g.e**, IV, 93.

<sup>270</sup> Hatîb, **Târîhu Bağdâd**, X, 242

<sup>271</sup> Recep Özdirek ve Ali Hakan Çavuşoğlu, "Süfyân es-Sevrî", **DİA**, XXXVIII, 23.

<sup>272</sup> **DİA**'da bu bilgi yer alsa da ileride görüleceği üzere eserin, Fazl b. Dükeyn tarafından rivâyet edildiğini iddia etmek pek mümkün değildir, zira isnâdların bir kısmında Fazl b. Dükeyn yer alsa da dörtte üçünde Süfyân'ın farklı öğrencileri bulunmaktadır.

Kütüb-i Sittenin ortak râvîsi olan Süfyân'ın, Ebû Hanîfe gibi re'îy ekolünden kabul edilmediği neredeyse müsellem bir bilgidir. Zira terceme-i hali incelendiğinde Yahya b. Mâ'in (v. 233/848), Süfyân b. Uyeyne (v. 198/814), Şu'be (v. 160/776) gibi hadîs hâfızlarının dahi onu hadîs ilminin en üst mertebesi olan "emirü'l-mu'minin fî'l-hadîs" lakabıyla tavsîf ettikleri görülmektedir.<sup>273</sup> Ayrıca kendisi, önde gelen pek çok muhaddise hocalık yapmış biridir. Öyle ki kendisinden hadîs dinleyenlerin yirmi bin civarında olduğu iddia edilmiştir. Süfyân'a "ne zamana kadar hadîsle meşgul olacaksın?" diye sorulunca "hadîs ilminden daha hayırlı bir iş var mı ki" diye cevap vermiş olması,<sup>274</sup> önde gelen öğrencilerinin neredeyse tamamının hadîs hafızı olarak kabul edilen muhaddislerden teşekkül etmesi ve sürgün döneminde dahi hadîs hâfızı Yahya b. Sa'îd el-Kattan'ın (v. 193/813) evinde gizlenmesi onun fıkıh ve hadîs anlayışı hususunda hangi cenahta durduğunu ortaya koymaktadır.

Süfyân'ın, Mehdî'nin hilafetinin üçüncü yılında vefat ettiği ve Harun Reşid dönemine yetişmediği, Harun'un da Süfyân'ın vefatından dokuz yıl gibi uzun bir müddet sonra halife olduğu düşünüldüğünde, Harun'un hilafet koltuğuna oturduğunda Süfyân'ın kendisini ziyaret etmediğine ve bundan dolayı mektuplaştıklarına dair aktarılan bilgilerin hayal mahsulü olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim rivâyeti aktardığı iddia edilen Ebû İmrân el-Cevnî'nin de Hicri 123 veya 128 yılında vefat ettiği<sup>275</sup> düşünüldüğünde aktarılan kıssa daha da garip bir hal alacaktır. Zira Harun Reşid, Cevnî'nin vefatından en az 18 yıl sonra doğmuştur.<sup>276</sup>

Süfyân, Hicri ikinci asırda yaşayıp fikhî birikimi mezhebe dönüştüren nadir fakîhlerden biridir. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî (v. 297/909), Hamdûn b. Ahmed el-Kassâr (v. 271/884), Numân b. Abdüsselâm (v. 183/799) ve Bişr el-Hâfî (v. 227/841) gibi sûfîlerin, genelde Süfyân'ın mezhebine mensup oldukları belirtilmektedir.<sup>277</sup> Hicri

<sup>273</sup> Buhârî, **et-Târîhu'l-evsat**, II, 267; İbn Ebî Hâtim, **a.g.e**, I, 118, IV, 225; Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, VII, 236).

<sup>274</sup> Zehebî, **a.g.e**, VII, 242-243.

<sup>275</sup> Zehebî, **a.g.e**, V, 256; **Târîhu'l-İslâm**, III, 456.

<sup>276</sup> Gazzâlî, **İhyâ** adlı eserinde Ebû İmrân el-Cevnî vasıtasıyla söz konusu mektuplara yer vermekte ve söz konusu mektuplarda Süfyân'ın, Hârun Reşid hakkında çok ağır ifadeler kullandığı görülmektedir (Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, **İhyâ ulûmi'd-dîn**, Dâru'l-marife, Beyrut t.y., II, 353). Ayrıca ilgili mektuplar, Mustafa Kuzuk ve Mehmed Ergün tarafından 1971 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisinde "Süfyân-ı Sevrî'nin Halife Harun-ur Reşid'e Meşhur Cevabi Mektubu" (**Diyanet İlmî Dergisi**, c. X, sy. 110-111, s. 307-310) adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. Söz konusu mektuplaşmanın Harun Reşid değil de Halife Mansur ile Süfyân arasında cereyan ettiği belirtilseydi tutarlı olabilirdi, zira bilindiği üzere kâdîlık teklifi başta olmak üzere pek çok nedenden dolayı Süfyân ile Halife Mansur'un arası açılıyor ve bundan dolayı Kûfe'yi terk etmek zorunda kalıyor.

<sup>277</sup> Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, VIII, 450; İbn Hallikân, Şemseddin Ahmed b. Muhammed, **Vefayâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân**, (thk. İhsan Abbâs), Dâru Sâdir, Beyrut t.y., I, 373;

yedinci asırda yaşayan İbn Salâh'ın (v. 643/1245) "inne ashâbe'l-mezâhibi'l-hamseti'l-metbû'ati" ifadesine yer verdikten sonra Süfyân'ın mezhebine de atıfta bulunması<sup>278</sup> söz konusu dönemde dahi müntesiplerinin bulunduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca Taberî'nin *İhtilafu'l-fukahâ* adlı eserinden hareketle dördüncü mezhebin Ahmed b. Hanbel'in değil, Süfyân'ın mezhebi olduğunu savunanlar da bulunmaktadır.<sup>279</sup>

Süfyân es-Sevrî'nin en önemli eserinin *el-Câmi'u'l-kebîr* olduğu ve bu eserin, *Muvatta* ile mukayese edilerek klasik kaynaklarda yer aldığı görülür. Nitekim Mâlik'in öğrencisi Ali b. Ziyâd'dan Mağrib'e ilk defa *Muvatta* ve *Câmi'* götürən kişi olarak bahsedilir.<sup>280</sup> Süfyân'a ayrıca *el-Câmi'u's-sağîr* diye bir eser nisbet edilmektedir. *Cami'*ler günümüze ulaşmamış olsalar da Süfyân'ın, mezkûr eserlerde nasıl bir üslup ve yöntem takip ettiğini tespit etmemiz ve böylece fıkıh anlayışı hususunda hangi cenahta durduğunu ortaya koymamız faydalı olacaktır. Konunun devamında terâcim ve fehâris türü eserler başta olmak üzere klasik eserlerden hareketle mezkûr eserlerin üslup ve yöntemleriyle ilgili tespitlerde bulunmaya çalışacağız.

İbnü'n-Nedîm (v. 385/995), *el-Câmi'u'l-kebîr*'in üslubundan bahsederken "yecrî mecrâ'l-hadîs" ifadesine yer vermekte, bu da ilgili eserde, rivâyetlerin daha baskın olduğu anlamına gelmekte, fakat onun, *el-Câmi'u's-sağîr* adlı eserin içeriği hakkında yorum yapmadığı görülmektedir.<sup>281</sup> Kâdî İyâz (v. 544/1149), Behlûl b. Râşid'in, *el-Câmi'u's-sağîr*'i Ebû Hârice ve İbn Ebî'l-Hattâb'dan, *el-Câmi'u'l-kebîr*'i ise Ali b. Ziyâd'dan rivâyet ettiğini belirtmekte, fakat eserlerin üslubuna dair her hangi bir ifadeye yer vermemektedir.<sup>282</sup> Dâvûdî'nin (v. 945/1538), İbnü'n-Nedîm gibi *el-Câmi'u'l-kebîr*'in hadîs merkezli bir eser olduğunu (yecrî mecrâ'l-hadîs) vurguladığı, fakat *el-Câmi'u's-sağîr* adlı eserin içeriğine dair yorum yapmadığı müşahede edilmektedir.<sup>283</sup> Dikkatli incelendiğinde İbnü'n-Nedîm'in ve Dâvûdî'nin her iki eserden de bahsettiği, fakat *el-Câmi'u'l-kebîr*'in hadîs merkezli bir eser olduğunu vurgularken, *el-Câmi'u's-sağîr* hakkında yorum yapmadıkları görülmekte, bu da ilgili eserin re'y merkezli bir eser olma ihtimalini akla getirmektedir. Nitekim hadîs tarafı baskın olan

---

Ziriklî, **a.g.e.**, II, 274; Recep Özdirek ve Ali Hakan Çavuşoğlu, "Süfyân es-Sevrî", **DİA**, XXXVIII, s. 26.

<sup>278</sup> İbn Salâh, **a.g.e.**, I, 384.

<sup>279</sup> Biltâcî, **a.g.e.**, s. 362.

<sup>280</sup> İbn Yunus, **Târîh**, II, 153; İbn Adî, **a.g.e.**, IX, 185; İbn Hacer, **Lisânu'l-Mizân**, (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002, III, 191.

<sup>281</sup> İbnü'n-Nedîm, **a.g.e.**, s. 277.

<sup>282</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e.**, I, 188.

<sup>283</sup> Dâvûdî, **Tabakâtü'l-müfessirîn**, I, 196.

İshak b. Râhûye'nin (v. 238/853), Süfyân'ın *el-Câmi'u's-sağîr* adlı eserine reddiye yazmış olmasından hareketle mezkûr kitabın, re'ye dair bir eser olma ihtimalinin yüksek olduğu söylenebilir.<sup>284</sup>

Özellikle İbn Ebî Hâtim'in (v. 327/938), Süfyân es-Sevrî'ye dair anlattığı bir anekdotta *el-Câmi'u's-sağîr* hakkında kullandığı cümleler konuyu daha da netleştirmektedir. Muemmel b. İsmail<sup>285</sup> anlatıyor: Ashâbımızdan biri, rüyasında Süfyân es-Sevrî'yi alnında siyah bir nokta olduğu halde görmüş ve ona "Ey Ebû Abdillâh yüzünde gördüğüm bu siyah nokta da nedir?" diye sormuş, "insanlar için telif ettiğim o kitaptan dolayı" demiştir. Akabinde Ahmed ed-Devrakî, buradaki kitaptan maksadın *el-Câmi'u's-sağîr* olduğunu belirtir.<sup>286</sup> Ziriklî ise kaynak göstermeden Süfyân'ın *el-Câmi'u'l-kebîr* ve *el-Câmi'u's-sağîr* adındaki her iki eserinin de hadîs merkezli olduğunu ifade eder.<sup>287</sup>

Ebü'l-Arab (v. 333/944), *Câmi*'in râvîlerinden Ali b. Ziyâd'dan (v. 183/799) behsederken Behlûl b. Râşid'in (v. 183/799), rivâyetlerin baskın olduğu *Câmi*'i ve sadece rivâyetleri içeren orta hacimdeki *Câmi*'i ondan rivâyet ettiğini, fakat re'ye dair *Câmi*'i ondan rivâyet edip etmediğini bilmediğini belirtir.<sup>288</sup> Behlûl'ün terceme-i hâlinde ise Ali b. Ziyad'dan *el-Câmi'u'l-kebîr*'i, re'ye dair *Câmi*'i (*es-Sağîr*) ise Hârice b. Anbese'den rivâyet ettiğini ifade eder.<sup>289</sup> Ebü'l-Arab, re'ye dair eserin hangi *Câmi* olduğunu açıkça ifade etmemiş olsa da Ali b. Ziyad'ın terceme-i halinde sarf ettiği cümlelerden ve Behlûl'ün terceme-i halinde ilgili eseri Hârice'den rivâyet ettiğine dair bilgiden hareketle onun *el-Câmi'u's-sağîr*'i kastettiği söylenebilir. Ebu'l-Arab'ın ifadelerinden anlayabildiğimiz kadarıyla Süfyân'ın üç *Câmi*'i vardır, *Kebîr* adlı eserinde rivâyetler daha baskın iken, orta hacimdeki eserinde sadece rivâyetler bulunmaktadır, *Sağîr* adlı eseri ise re'y içeriklidir. Fakat başka bilgilerle desteklenmediğinden Süfyân'ın üçüncü bir *Câmi*'i olduğuna dair iddiaya ihtiyatla yaklaşmamız gerekir.

Bütün bu bilgilerden sonra *el-Câmi'u'l-kebîr*'in hadîs merkezli, *el-Câmi'u's-sağîr* adlı eserin ise re'y merkezli bir eser olma ihtimalinin yüksek olduğu söylenebilir. Fakat

<sup>284</sup> İbn Kesîr, **Tabakâtü's-Şâfi'iyye**, (thk. Abdülhafîz Mansur), Dâru'l-medâri'l-İslâmî, Bingazi/Libya 2004, I, 31.

<sup>285</sup> Muemmel b. İsmail'in (v. 206/821), Sevrî'nin öğrencilerinden el-Kuraşî nisbesiyle anılan kişi olması mümkündür.

<sup>286</sup> İbn Ebî Hâtim, **a.g.e**, I, 121-122.

<sup>287</sup> Ziriklî, **a.g.e**, III, 104.

<sup>288</sup> Ebu'l-Arab, Muhammed b. Ahmed et-Temîmî, **Tabakâtu Ulemâi İfrîkiyye**, Daru'l-Kitâb el-Lübânî, Beyrut t.y., s. 251.

<sup>289</sup> Ebu'l-Arab, **Tabakâtu Ulemâi İfrîkiyye**, s. 52.



günümüze ulaşan eserlerinden ve ders halkasına katılanların mesleğinden hareketle nasıl bir fıkıh anlayışına sahip olduğunu ortaya koymamız yararlı olacaktır. Öncelikle Süfyân'ın tefsire dair eseri günümüze ulaşmıştır, bu eserden hareketle onun, rivâyet tefsir metodunu tercih ettiği ve şahsî yorumlarına fazla yer vermediği görülecektir. İkincisi Süfyân'ın *el-Câmi'ü'l-kebîr* adlı eseri, Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ* adlı eserinin temel kaynakları arasındadır. Mezkûr eserde, *Câmi*'den aktarılan bilgiler incelendiğinde neredeyse tamamının rivâyetlerden teşekkül ettiği görülecektir.<sup>290</sup> Son olarak ders halkasında nasıl bir üslup takip ettiğini anlayabilmek için kendisine öğrencilik yapanların mesleklerine göz atmak yeterlidir. Zira Süfyân'ın terceme-i halinde yapılan incelemelerde görüleceği üzere en önemli öğrenci ve arkadaşları Yahya b. Sa'îd el-Kattân, (v. 198/813), Abdurrahman b. Mehdî (v. 198/813), İbn Uyeyne (v. 198/813) ve Abdürrezzak b. Hemmâm (v. 211/826) gibi meslek olarak hadislerle ilgilenen kimselerdir.

**Ferâiz adlı eserin Sevrî'ye nisbeti:** *Câmi'*, günümüze ulaşmamış olsa da *Ferâiz* adında bir eser, Sevrî'ye nisbet edilmektedir. Zâhiriyye Kütüphanesi (Mecmua, nr. 38, vr. 27-36) vasıtasıyla tek nüsha halinde günümüze ulaştığı belirtilen bu eser, Hans Peter Raddatz tarafından Almanca bir giriş yazılarak, ayrıca Abdülazîz b. Abdullah el-Helîl (Riyad 1410) tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. İlgili eser, ilk dönemden itibaren pek çok eserde doğrudan Süfyân es-Sevrî'ye nisbet edildiğinden<sup>291</sup> müellife aidiyeti hususunda ciddi bir tartışmanın mevzubahis edilmediği görülmektedir.

Yaptığımız incelemeler sonucunda eserde toplamda doksan bir rivâyet bulunduğu, rivâyetlerin haricinde re'y ve yoruma dair hiçbir bilginin söz konusu olmadığı, bunlardan elli üçünün Kâbîsa b. Ukbe, yirmi dördünün Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn, on birinin Hallâd b. Yahya b. Safvân,<sup>292</sup> ikisinin Ebû Âmir (birinde Kabîsa ile

<sup>290</sup> Beyhakî, ilgili eserinden Süfyân ismiyle pek çok rivayet aktarmış olsa da biz doğrudan **el-Câmi'** adlı eserini zikrederek yaptığı alıntılarını tespit etmeye çalıştık. Bkz. **es-Sünenü'l-kübrâ**, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1424/2003, I, 127, 581, II, 191, V, 78, VI, 457, VII, 189, 716, X, 125, 462, 557.

<sup>291</sup> İbnü'n-Nedîm, **a.g.e**, s. 277; İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed b. Hacer el-Askalani, **el-Mu'cemü'l-müfehres** veya **Tecrîdü esânidi'l-kütübi'l-meşhûre ve'l-eczâi'l-mensûre** (thk. Muhammed Şekûr el-Meyâdîni), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998/1418, s. 71; İsmail Paşa, **a.g.e**, I, 387.

<sup>292</sup> Her ne kadar matbû nüshada Hallâd b. İsa b. Safvân şeklinde kaydedilmiş olsa da İsa ve Yahya kelimeleri Arap dilinde tashife neden olacak iki isimdir, yaptığımız incelemeler sonucunda Bâğdâdî'ye hocalık, Süfyân'a da öğrencilik yapanlar arasında Hallad b. İsa adında kimseyi tespit edemedik, dolayısıyla burada kastedilen kişinin Hallâd b. Yahya b. Safvân olduğu söylenebilir (Tercemesi için bkz. Mizzî, **Tehzîbü'l-Kemâl**, (thk. Beşşâr Avvâd Marûf),

beraber), birinin İbn Mehdî (Abdülvehhâb b. İsa el-Vâsitî tarikiyle) ve diğer birinin Ebû Huzeyfe Musa b. Mes'ûd en-Nehdî vasıtasıyla Süfyân'dan aktarıldığı tespit edilmiştir. Diğer bir ifadeyle eserde bulunan rivâyetlerin kâhir ekseriyeti Kabîsa kanalıyla rivâyet edilmiş olsa da ilgili rivâyetlerin Süfyân'ın altı farklı öğrencisinden aktarıldığı,<sup>293</sup> rivâyetlerin haricinde bir iki satırlık fikhî açıklamaya yer verildiği ve böylece rivâyet merkezli fıkıh eserlerinin karakteristik özelliğini taşıdığı görülmektedir.<sup>294</sup>

Süfyân'ın hocalarından en fazla A'meş'ten aktarılan bilgilere yer verilmiştir. Zira kendisinden on üç rivâyet nakledilmiştir, bunlardan biri onun görüşü, bir diğeri Ebû Vâil'den yaptığı rivâyettir, diğerlerinde ise İbrahim en-Nehaî'nin râvîsidir. Ayrıca hocalarından; Mansur'dan altı (hepsinde Nehaî'nin râvîsidir), Muhammad b. Sâlim'den yedi (hepsinde Şa'bî'den aktarılan rivâyetlerin râvîsidir), Muğire'den de aktarılan yedi rivâyete (yedisinde de Nehaî'nin fetvalarının râvîsidir) yer verilmiştir.

Tâbiîn neslinden; İbrahim en-Nehaî'nin yirmi dokuz, Şa'bî'nin yirmi iki, Mesrûk'un yedi, İbn Cüreyc'in beş isnâdda<sup>295</sup> yer aldığı, Hicaz bölgesinin büyük muhaddisi Zührî'den ise tek bir rivâyete<sup>296</sup> yer verildiği görülmektedir. Bu da Süfyân'ın, Ebû Hanîfe ve Hammâd gibi Nehaî çizgisiyle gelen rivâyetlere ihtimam gösterdiği, fakat Şa'bî'den gelen rivâyetlere de en az onlar kadar önem verdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca eserde sahâbe neslinden İbn Mes'ûd'dan on sekiz,<sup>297</sup> Hz. Ömer'den dokuz,<sup>298</sup> Hz. Ali'den sekiz,<sup>299</sup> Zeyd b. Sâbit'ten yedi,<sup>300</sup> İbn Ömer'den ise dört<sup>301</sup> sahâbî kavline (bir de merfû rivâyete) temas edilirken sekiz civarında merfû hadîsin<sup>302</sup> yer aldığı tespit edilmiştir. Diğer bir ifadeyle dönemin yaygın anlayışına uyum şeklinde bu eserde mevkûf ve maktû rivâyetlerin, merfû rivâyetlerden daha fazla yer tuttuğu, oran olarak da on katı civarında olduğu görülür.

---

Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1400/1980, 359-361; Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, X, 164-165).

<sup>293</sup> Muhammed b. Süleyman el-Bâğandî'nin, Süfyân'ın öğrencileri içinde yer alan; Kabîsa, Ebû Âsım, Hallâd ve Fazl b. Dükeyn'den semâi olduğu açıkça belirtilmiştir (**Târihu Bağdâd**, III, 226; Zehebî, **a.g.e.**, XIII, 386).

<sup>294</sup> Kitabı tahkik eden Abdülazîz el-Helîl ise hadîslerin rakamları hususunda daha farklı sonuçlara ulaşmıştır bkz. s. 8.

<sup>295</sup> Hadîs no: 30, 51, 55, 77, 80, 84.

<sup>296</sup> Hadîs no: 50.

<sup>297</sup> Hadîs no: 2, 9, 11, 13, 15, 16, 17, 22, 25, 26, 29, 36, 37, 38, 39, 45, 56, 59.

<sup>298</sup> Hadîs no: 7, 13, 22, 25, 26, 30, 45, 63, 67

<sup>299</sup> Hadîs no: 8, 11, 18, 24, 28, 40, 59, 60, 80,

<sup>300</sup> Hadîs no: 8, 11, 22, 25, 40, 72, 87.

<sup>301</sup> Hadîs no: 5, 6, 52, 61, 62, 71.

<sup>302</sup> Hadîs no: 4, 16, 31, 46, 52, 53, 57, 74.

Eserde bulunan isnâdlar incelendiğinde Muhammed b. Süleyman el-Bâğandî'nin (v. 283/896), Hallâd b. İsa, Abdülmelik b. Amr, Abdülvahhab b. İsa-İbn Mehdî, Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn, Kabîsa b. Ukbe ve Ebû Huzeyfe ve Ebû Âmir vasıtasıyla Süfyân'dan aktarılan rivâyetlere yer verdiği ve onun, bütün bu âlimlere öğrencilik yaptığı görülür. Dolayısıyla Süfyân'ın rivâyetlerini içeren bu eser, büyük olasılıkla Bâğandî tarafından derlenmiştir. Bu durumda tabakât kitaplarında Süfyân'a nisbet edilen *Ferâiz* adlı eser ile günümüze ulaşan eserin farklı eserler olabileceği akla gelmektedir. Fakat *el-Mucemü'l-müfehres* adlı eser incelendiğinde İbn Hacer (v. 852/1449), Süfyân'a nisbet edilen *Ferâiz* adlı eseri gördüğünü ve arz metoduyla hocasına okuduğunu belirtmekte,<sup>303</sup> akabinde söz konusu eserin isnâdına yer vermektedir. İbn Hacer'in verdiği isnâd, titiz şekilde incelendiğinde Mübârek b. Abdülcebbâr'dan Bâğandî'ye kadar zikredilen isimlerin aynı olduğu görülecektir.<sup>304</sup> Bu da ilk dönemden itibaren Süfyân'a nisbet edilen *Ferâiz* adlı eserin, Bâğandî tarafından derlenen ve günümüze ulaşan eser olduğunu desteklemektedir. Nitekim yaptığımız incelemeler sonucunda Sübkî'nin, Süfyân'ın *Ferâiz* adlı eserinden bahsederken açıkça Bâğandî tarafından telif edildiğini belirttiği, ayrıca Rûdânî'nin (v. 1094/1683) *Sılatü'l-halef bi-mevsûli's-selef* adlı eserinde söz konusu eseri açıkça Bâğandî'nin cem ettiğini vurguladığı görülmektedir.<sup>305</sup>

<sup>303</sup> İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 71.

<sup>304</sup> İbn Hacer, *a.g.e*, s. 71. Fakat İbn Hacer'in isnâdında Bâğandî'den sonra "Ebû Huzeyfe Musa b. Mesûd-Süfyân es-Sevrî" denilerek, eserin sanki Ebû Huzeyfe'den rivâyet edildiği izlenimi verilmekte, hâlbuki günümüze ulaşan eserde Ebû Huzeyfe'den sadece bir rivâyet bulunmaktadır.

<sup>305</sup> İbn Sübkî, Taceddîn, *Mu'cemu's-şuyûh*, (Beşşar Avvâd Marûf ve diğerleri), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2004, s. 89; Rûdânî, Muhammed b. Süleyman, *Sılatü'l-halef bi-mevsûli's-selef*, (thk. Muhammed Hacî), Beyrut 1408/1988. s. 324-325.

## DEĞERLENDİRME

Hiz. Peygamber ve sahâbe döneminde, şifâhî geleneğin baskın olduğu ilk dönemden itibaren dile getirilen bir husustur. Nitekim Hiz. Ömer'in hadîsleri cem etme projesinin, sahâbe tarafından tepkiyle karşılanmış olması, tâbiîn ve etbâ-i tâbiînden pek çok kişi hakkında kitâbete karşı olduğu, yazdıklarını gömdüğü veya yaktığına dair bilgi notu düşmüş olması önemlidir. Nitekim *Takyîdü'l-'ilm* adlı eserin neredeyse üçte biri, sahâbe ve tâbiîn döneminde hadîs yazımının hoş karşılanmadığına dair bilgiler içermektedir. Ayrıca Mâlik'in, "Âlimler yazmıyorlardı, sadece ezberliyorlardı. Yazanlar da ancak ezberlemek için yazıyorlardı, ezberlediklerinde ise yazdıklarını siliyorlardı" sözü aynı hususu desteklemektedir. Bu durumun, Hicri birinci asrın sonuna kadar baskın şekilde devam ettiği söylenebilir. Fakat tedvîn faaliyetiyle beraber yavaş yavaş eserlerin tasnîf edilmeye başlandığı görülmektedir. Nitekim siyer, tefsir, hadîs ve fıkıh gibi İslâmî ilimlere dair telif edilen eserlerin, ilk defa Hicri ikinci asrın ortalarına doğru kaleme alınmış olması aynı hususla ilgilidir. Hicri ikinci asrın ortaları, İslâmî ilimlerin ortaya çıkmaya başladığı, kurucu imamların yaşadığı ve bölgesel okulların rekabet ettiği döneme denk gelmesi açısından büyük önemi haizdir.

Hicri ikinci asrın ortalarında fıkıh ve hadîs bağlamında Medine, Kûfe, Şam, Basra ve Mekke gibi şehirlere sıkça atıfların olduğu görülmektedir. Bu atıfların, mezkûr şehirlerde yaşayan fikhî gelenek anlamında olduğunu söylemek mümkün olsa da kanaatimizce ilgili bölgelerle özdeşleşmiş fakîhlerin fıkıh anlayışlarının kastedildiğini söylemek daha isabetlidir. Nitekim mezkûr dönemde fukahâ-ı emsâr olarak bilinen pek çok hukukçu olmasına rağmen ehl-i Kûfe'nin Ebû Hanîfe, ehl-i Medine'nin Mâlik, ehl-i Şam'ın ise Evzâî hakkında yaygın şekilde kullanıldığı söylenebilir. Fakat görebildiğimiz kadarıyla bölgesel ifadeler, ilk fıkıh metinlerinde henüz yeteri kadar yer almamaktadır. Başka bir ifadeyle Hicri birinci asrın sonlarına kadar meseleci ve iç bütünlüğü olmayan fikhî birikimin, ikinci asrın ortalarına doğru sistemli bir iç bütünlüğe sahip olmaya başladığı, ancak bölgesel ifadelerin henüz fazla kullanılmadığı görülmektedir. Fakat sonraki bölümde görüleceği üzere Hicri ikinci asrın ikinci yarısında, özellikle de kurucu imamların ashâbı tarafından bölgesel ifadelerin sıkça kullanılmaya başlandığı ve rekabetin metinlere yansıdığı, fakat mihne olayıyla beraber bölgesel ifadeler yaygın şekilde kullanılmaya devam etse de ehl-i re'y ve ehl-i hadîs gibi kavramların da tedavüle girdiği anlaşılmaktadır.

Bu bölümde, re'y ve rivâyet bağlamında Zeyd b. Ali'ye nisbet edilen *Mecmû'*, İbn Ebî Arûbe'nin *Menâsik* ve Mâcişûn'un *Kitâbü'l-Hac* adlı eserleri analiz edilmiş, mukayese imkânı sunması için *Muvatta* ve *Asf*'in üslub ve yöntemine kısaca temas edilmiş, akabinde eserleri günümüze ulaşmamış olsa da Hicri ikinci asrın ortalarına

doğru, bölgelerindeki en önemli fakihlerinden kabul edilen İbn Ebî Leylâ, İbn Cüreyc, Evzâî ve Sevrî'nin nasıl bir fıkıh anlayışına sahip olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Medineli Zeyd b. Ali'ye nisbeti tartışmalı olan *Mecmû'* adlı eserde, öncelikle konuyla ilgili rivâyetler aktarılmış, bunlar da "Zeyd-ebîhi-ceddihi-Hz. Ali" isnâdıyla muttasıl şekilde nakledilmiş, akabinde rivâyetlerde geçen kelimeler veya rivâyette eksik olan hususlar hakkında Zeyd b. Ali'nin fikhî ve lugavî açıklamalarına yer verilmiştir. Diğer bir ifadeyle *Mecmû'*da, özellikle ehl-i beyt imamları vasıtasıyla aktarılan rivâyetlerle fikhî meselelere temas edilmiş, rivâyetlerdeki muğlak ifadelerde veya rivâyetin yeterli olmadığı hususlarda Zeyd b. Ali'nin açıklamalarına yer verilerek fikhî konular ele alınmıştır.

Basralı İbn Ebî Arûbe'nin *Menâsik* adlı eserinde, *Mecmû'*un aksine hiçbir alt-başlığa temas edilmemiş, soru formatında alt-başlıklara yer verilmiş, akabinde cevap mahiyetinde aktarılan rivâyetlerle fikhî konular ele alınmaya çalışılmıştır. Fıkıh ilmi açısından ilgili rivâyetlerin haricinde müellifin hiçbir açıklamasının söz konusu olmaması önemli bir ayrıntıdır. *Kitâbü'l-Hac* adlı eserde de alt-başlıkların yer almadığı, fakat fikhî konuların, rivâyetlerle değil de müellifin şahsî ifadeleriyle ele alındığı ve isnâdlı şekilde aktarılan sadece bir rivâyete yer verildiği görülür. Böylece *Menâsik*, hadîs merkezli şekilde kaleme alınan ve günümüze ulaşan ilk hüküm içerikli eser, *Kitâbü'l-Hac* ise re'y merkezli kaleme alınıp günümüze ulaşan ilk fikhî metin olma özelliği taşımaktadır.

Sonuç olarak *Mecmû'*, *Menâsik* ve *Muvatta* adlı eserlerin rivâyet merkezli olduğu, diğer bir ifadeyle ilgili eserlerde öncelikle ilgili hadîslere yer verilerek fikhî meselelerin çözüme kavuşturulduğu, *Kitâbü'l-Hac* ve *Asl* adlı eserlerin ise re'y merkezli, yani hadîslerden ziyade yoruma dayalı bir üslupla kaleme alındığı, eserleri günümüze ulaşmamış olsa da İbn Ebî Leylâ'nın re'y ehline, Evzâî, İbn Cüreyc ve Sevrî'nin ise hadîs merkezli fıkıh anlayışına sahip olduğu anlaşılmıştır. İleride daha net görüleceği üzere Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Ebû Yusuf ve Şeybânî'nin neredeyse bütün eserleri re'y merkezli iken, tespit edebildiğimiz kadarıyla Hicri ikinci asrın sonlarına kadar diğer bölgelerde yaşayanlardan sadece Abdülaziz el-Mâcişûn'un ilgili eseri, aynı üsluba yakın şekilde kaleme alınmıştır. Bu da Mâcişûn ile Ebû Hanîfe'nin neden böyle bir üslupla eserlerini kaleme aldıklarını ve her iki fakihin ortak noktasının ne olduğu sorusunu gündeme getirmektedir.

**Tablo 2: Re'y ve Rivâyet Merkezli Fıkıh Üslubu**

Re'y Merkezli Fıkıh Anlayışı		Rivâyet Merkezli Fıkıh Anlayışı	
<p><b>el-Asl</b></p> <p>Hac için ihrama girmek istediğinde dilersen gusül, dilersen abdest alırsın, fakat gusül almak daha fazilettir. Sonra izâr ve ridâ olmak üzere iki elbise giyersin, her ikisi de yeni veya yıkanmış olmalıdır. İstedğin yağı sürebilirsin, iki rekat namaz kılarısın ve şöyle dersin: “Ya Rabbi! Hac yapmak istiyorum, sen bana onu kolaylaştır ve haccimi kabul et.” Namazlardan sonra telbiye getirirsin, dilersen bineğine bindikten sonra getirirsin. Telbiye şu şekilde getirilir: “Lebbeck Allâhümme lebbeck lâ şerike leke lebbeck inne'l-hamde ve'n-nimete leke ve'l-mülk lâ şerike lek.”</p> <p>Telbiye getirdikten sonra ihrama girmiş olursun, dolayısıyla Allah'ın nehyettiği şu hususlardan uzak durmalısın: “Av öldürmek, refes, fisk, cidâl (tartışma), ava işaret etmek, ava yönlendirmek, başını ve yüzünü örtmek, abâ, kamîs (gömlek), sirvâl (pantolon, picama) ve takke giymek, usfur (belli bir bitkiden elde edilen kırmızı boya), zaferân ve vers ile boyanmış elbise –eğer yıkanmasına rağmen geçmemişse giyilmesinde bir beis olmaz- ihramdan sonra koku ve yağ sürmek, saçını sert kaşıma, başını ve sakalını hıtmî (bir bitki adı) ile yıkamak, tırnaklarını almak.” Her namazdan sonra bolca telbiye getirmelisin, bir kervanla karşılaştığında, bir tepeye çıktığında veya vadiye indiğinde, seher vakitlerinde ve uykudan uyandıığında telbiye getir.</p>	<p><b>Kitâbü'l-Hac</b></p> <p>Her kim, tehلیل getirmek istiyorsa gusül alarak oraya gelsin veya orada gusül alsın. Zira gusül almak müstahabdır. Ardından ihram kıyafetini giysin, dilerse yağ sürsün. Fakat az olması daha uygundur. Ayrıca ihramdan sonra kokusu devam edecek bir kokuyu sürmesini mekruh görürüm. Namaz vaktiyse mescide girip namazını kılsın...</p> <p>Zülhuleyfe mescidinde bineğine bindikten sonra tehلیل getirirsin, zira bize ulaştığına göre (fi mâ beleğenâ) Hz. Peygamber böyle yapmış ve yine bize ulaştığına göre şöyle tehلیل getirmiştir: “Lebbeck Allâhümme lebbeck lebbeck lâ şerike leke lebbeck inne'l-hamde ve'n-nimete leke ve'l-mülk lâ şerike lek.”</p> <p>Abdülazîz dedi ki: Abdullah b. Fadl-Arec-Ebü Hureyre'den: Hz. Peygamber şöyle telbiye getirirdi: “Lebbeck ilâhe'l-hak lebbeck.” İbn Ömer şu eki yapardı: “Lebbeck, lebbeck, lebbeck ve sa'deyk ve'l-hayru fi yedeyk, lebbeck ve'r-rağbâu ileyk ve'l-amel.” Erkeklerin aşikâr ve çokça telbiye getirmesi sünnettir (mine's-sünne). Kadınlar ise aşikâr telbiye getirmezler. Yolda (mesir), menzilde ve namazların akabinde telbiye getirilir. Bize ulaştığına göre sahâbe, Revha denen yere ulaşana kadar (sesli telbiye getirmeleri dolayısıyla) sesleri kısılırdı. İhramda olan kişi avlanmaz, av emrini veremez ve ona yönlendiremez, Hz. Peygamber'in ruhsat verdiği müstesna hiçbir hayvanı öldüremez. Bize ulaştığına göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştu: Beş fâsık hayvan vardır ki ihramda olan kimselerin, bunları öldürmelerinde bir beis yoktur; akrep, fare, kelbi-akur (kuduz veya ısırğan köpek), karga (ğurâb), hid'e (çaylak) ve yılan.</p>	<p><b>el-Menâsik</b></p> <p><b>Telbiye soruldu:</b> Katâde'den aktarıldığına göre Hz. Peygamber, Mekke ve Medine arasına bulunan ve Usfân denilen yere geldiğinde şöyle buyurdu: Hz. Musa, bu vadiye geldiğinde şöyle telbiye getiriyordu: “Lebbeck Allâhümme lebbeck, lebbeck abduke zâ ledeyk ve'bnu 'abdetike.” Hz. Yunus, kırmızı bir deveye (cemel) binmiş ve üzerinde abâ olduğu halde buradan geçti ve o da (aynı şekilde) telbiye getiriyordu: “Lebbeck Allâhümme lebbeck, lebbeck abduke zâ ledeyk ve'bnu 'abdetike.” Hz. İsa, kırmızı deve (nâke) üzerinde ve üzerinde Katvâniyye abâsı olduğu halde buradan geçti, o da şöyle telbiye getiriyordu: “Lebbeck Allâhümme lebbeck, lebbeck abduke zâ ledeyk ve'bnu emetike ya'bduke.”</p> <p><b>Kamîs giymek, yağ sürmek ve başını tıraş etmek zorunda kalan muhrimin durumu soruldu:</b> Katâde ve Ebü Maşer-Nehai şöyle demiştir: Eğer ihtiyacı olduğundan dolayı bunları yaparsa dem gerekir.</p> <p><b>“İcinizden her kim hastalanır veya başından rahatsız olur (da tıraş olmak zorunda kalır)sa fide olarak ya oruç tutması, ya sadaka vermesi, ya da kurban kesmesi gerekir.” ayeti soruldu:</b> Katâde şöyle demiştir: Bu ayet, hedyini gönderen ve hedyi mahalline yetiştirmeden acele davranan muhsar hakkındadır. Kişinin başı yaralanmış, kişi hastalanmış, yağa veya tıraşa ihtiyaç duyacak hale gelmiş ise bunları yapabilir, fakat bu durumda fide vermesi gerekir.</p> <p>Katâde-Mücâhid-Ka'b b. Ucze'den aktarıldığına göre Hz. Peygamber, Hudeybiye zamanında onun yanına geldi, kendisi de tencerenin altını tutuşturmaya çalışıyordu, başındaki bitler yüzüne saçılmıştı. Hz. Peygamber, ona “başındaki bitler seni rahatsız ediyor mu?” diye sordu, o da “evet” dedi, bunun üzerinde Hz. Peygamber, “saçını kesebilirsin, fakat fide olarak oruç, sadaka veya kurban gerekir. Bir kurban kes veya üç gün oruç tut ya da altı miskini doyur.”</p>	<p><b>el-Muvatta</b></p> <p><b>Tehلیل Getirmede Amel</b></p> <p>Yahya-Mâlik-Nâfi-Abdullah b. Ömer'den aktarıldığına göre Hz. Peygamber'in telbiyesi şöyleydi: “Lebbeck, Allâhümme lebbeck, lâ şerike leke lebbeck, inne'l-hamde ve'n-nimete leke ve'l-mülk, lâ şerike lek.” İbn Ömer şöyle ek yapardı: Lebbeck, lebbeck, lebbeck ve sa'deyk ve'l-hayru bi-yedeyk, lebbeck ve'r-rağbâu ileyk ve'l-amel.”</p> <p>Yahya-Mâlik-Hişâm b. Urve-babası'dan: “Hz. Peygamber, Zülhuleyfe mescidinde namaz kılarıdı, akabinde bineğine biner ve tehلیل getirmeye başlardı.”</p> <p><b>İhramda Giyilmesi Nehyedilen Elbiseler</b></p> <p>Yahyâ-Mâlik-Nâfi-Abdullah b. Ömer'den: Bir adam, Hz. Peygamber'e ihramda olanların neler giyilebileceğini sordu, Hz. Peygamber de şöyle buyurdu: “Gömlek, sarık, sirvâl (pantolon, picama), bornoz ve mest giymeyin. Ancak kişi ayakkabı bulamazsa mest giyebilir, fakat aşık kemiğinin altına kadar mesteleri kessin, ayrıca zaferân ve revs sürülmüş elbise giymeyin.” Yahya dedi ki: Mâlik'e Hz. Peygamber'in “izâr bulamadığınızda sirvâl giyin” dediği soruldu, Mâlik ise şöyle cevap verdi: “Bunu duymadım. İhramda olan kişinin sirvâl giymesini doğru bulmam (velâ erâ), zira Hz. Peygamber, muhrimin giymesini nehyettiği hususları sayarken sirvâlin giyilmesini de zikretmiştir ve mest hususunda olduğu gibi burada bir şeyi istisna da etmemiştir.</p> <p><b>İhramda Boyalı Elbise Giymek</b></p> <p>Yahya- Mâlik-Abdullah b. Dînâr-Abdullah b. Ömer'den: Hz. Peygamber, zaferân ve revs ile boyanmış elbiselerini giyilmesini nehyetti. Her kim, ayakkabı bulamazsa mest giyebilir, fakat aşık kemiğinin altına kadar onları kessin.</p> <p>Yahya-Mâlik-Nâfi-Hz. Ömer'in azatlısı Eslem, İbn Ömer'e anlatıyor: Ömer b. Hattâb, ihramda olan Talha b. Ubeydullah'ın üzerinde boyanmış bir elbise gördü ve “Talha! Bu boyanmış bir elbisedir?” dedi... Yahya-Mâlik-Hişâm b. Urve-babası-Esmâ b. Ebî Bekr'den: “Hz. Esmâ, içinde zaferan bulunmayan açık renkte muasfer (usfurla boyanmış) kıyafetler giyerdi.” Yahya dedi ki: Mâlik'e koku sürülmüş, fakat kokusu gitmiş elbiseyle ihrama girilip girilmeyeceği soruldu, Mâlik de “Giyebilir, fakat elbisede zaferan ve revs boyası olmamalıdır” dedi.</p>

الأصل للشيباني	كتاب الحج للماجنون	المناسك لابن أبي عروبة	الموطأ مالك
<p>وإذا أردت أن تحرم بالحج إن شاء الله فاعتسل أو تَوَضَّأَ وَاغْتَسَلَ أَفْضَلَ ثُمَّ البس ثَوْبَيْنِ إِزَارًا وَرِدَاءَ جَدِيدَيْنِ أَوْ غَسِلِينَ وَادْهَنَ بِأَيِّ دَهْنٍ شِئْتَ وَصَل رَجْعَتَيْهِ وَقَالَ اللَّهُمَّ إِنِّي أُرِيدُ الْحَجَّ فِيسِرَهُ لِي وَتَقْبَلَهُ مِنِّي ثُمَّ لَبَّ فِي دَبْرِ صَلَاتِكَ تَلْكَ وَإِنْ شِئْتَ مَعَا مَا يَشْتَوِي بِكَ بَعْرِكَ قَالَ وَالتَّلْبِيَةُ أَنْ تَقُولَ لِبَيْتِكَ اللَّهُمَّ لِبَيْتِكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لِبَيْتِكَ إِنْ الْحَمْدُ وَالنِّعْمَةُ لَكَ وَالْمَلَكُ لَا شَرِيكَ لَكَ. [ص: 332] قَالَ وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ يُرِيدُ فِيهَا: لِبَيْتِكَ لِبَيْتِكَ وَسَعْدِيكَ، وَالْحَيْرُ يَهْدِيكَ لِبَيْتِكَ، وَالرِّغْبَاءُ إِلَيْكَ وَالْعَمَلُ.</p> <p>وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ: «يُصَلِّي فِي مَسْجِدِ ذِي الْحَلِيفَةِ رَجْعَتَيْهِ، فَإِذَا اسْتَوَى بِهِ رَجَلَهُ أَهَلَ»</p> <p><b>بَابُ مَا يُتَّبَعُ عَنْهُ مِنْ لُبْسِ الثِّيَابِ فِي الْإِحْرَامِ:</b> حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: [ص: 325] مَا يَلْبَسُ الْمُحْرِمُ مِنَ الثِّيَابِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَلْبَسُوا الْمُخَضَّرَ وَلَا الْعَمَامَةَ وَلَا السَّرَاوِيلَ وَلَا الرِّبَازِينَ وَلَا الْخِطَافَ. إِلَّا أَحَدًا لَا يَجِدُ نَعْلَيْنِ، فَلْيَلْبَسَنَّ خُفَيْنِ وَيُلْبِطْهُمَا أُسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ، وَلَا تَلْبَسُوا مِنَ الثِّيَابِ شَيْئًا مِثْلَ مِشَةِ الرِّغْفَرَانِ وَلَا الْوَرُسِ» قَالَ يَحْيَى: سُئِلَ مَالِكٌ عَمَّا ذَكَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: وَمَنْ لَمْ يَجِدْ إِزَارًا فَلْيَلْبَسَنَّ سَرَوِيلًا، فَقَالَ: «لَمْ أَسْمَعْ بِهَذَا. وَلَا أَرَى أَنْ يَلْبَسَنَّ الْمُحْرِمُ سَرَوِيلًا لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَحَى عَنْ لُبْسِ السَّرَاوِيلِ، فِيمَا تَحَى عَنْهُ مِنْ لُبْسِ الثِّيَابِ الَّتِي لَا يَتَّبَعِي لِمُحْرِمٍ أَنْ يَلْبَسَهَا، وَمَنْ يَشْتَبِثْ فِيهَا كَمَا اسْتَبْتَقَى فِي الْخِطَيْنِ»</p> <p><b>بَابُ لُبْسِ الثِّيَابِ الْمُضَبَّغَةِ فِي الْإِحْرَامِ:</b> حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، أَنَّهُ قَالَ: «تَحَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَلْبَسَنَّ الْمُحْرِمُ ثَوْبًا مَضْبُوعًا بِرِغْفَرَانٍ أَوْ وَرْسٍ»، وَقَالَ: «مَنْ لَمْ يَجِدْ نَعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسَنَّ خُفَيْنِ وَيُلْبِطْهُمَا أُسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ»</p> <p>وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ، أَنَّهُ سَمِعَ أَسْلَمَ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ الْحَطَّابِ الْحَطَّابِ حَدَّثَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ، أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْحَطَّابِ رَأَى عَلَى طَلْحَةَ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ ثَوْبًا مَضْبُوعًا وَهُوَ مُحْرِمٌ. فَقَالَ عُمَرُ: «مَا هَذَا الثَّوْبُ الْمَضْبُوعُ يَا طَلْحَةُ؟» فَقَالَ طَلْحَةُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ...</p> <p>وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَشْيَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ أَنَّهَا كَانَتْ «تَلْبَسُ الثِّيَابَ الْمُعَضَّرَاتِ الْمَضْبُوعَاتِ وَهِيَ مُحْرِمَةٌ لَبَسَ فِيهَا رِغْفَرَانًا» قَالَ يَحْيَى: سُئِلَ مَالِكٌ عَنْ ثَوْبٍ مِثْلِهِ طَيِّبٌ، ثُمَّ ذَهَبَ مِنْهُ رِيحُ الطَّيِّبِ، هَلْ يَحْرُمُ فِيهِ؟ فَقَالَ: " نَعَمْ. مَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ صِبَاغٌ: رِغْفَرَانٌ أَوْ وَرْسٌ</p>	<p>فمن أراد أن يهل إن شاء الله فليأت مهله مغتسلًا، فإن ذلك يستحب أو ليغتسل عنده، ثم ليبس ثياب إحرامه، ثم ليمس من الدهن، إن أحب، ما لا أطيب فيه إلا الشيء الخفيف، وإن أكره له أن يصيب من الطيب ما يبقى في رأسه ريحه حتى يجده بعد إحرامه، ثم ليدخل المسجد إن كان في حين صلاة، فليصل ما كتب الله له، فإذا خرج فإن كان له هدي يريده أن يسوقه فليستقبل بجمده الكعبة مناسخًا، ثم ليشعره ويقلده ويسم الله على ذلك؛ وأمي الشقير أشعره فيه فذلك له، فليأخذ في ذلك بأيسر ذلك عليه ولا قوة إلا بالله. فإذا استوى على مركبه بقاء المسجد، مسجد ذي الحليفة، فليهل؛ وكذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما بلغنا، وكان لإهلاله، فيما بلغنا: لبسك اللهم لبسك، لا شريك لك، لبسك، إن الحمد لله العزير؛ وأخبرنا عبد الله بن الفضل عن الأعرج عن أبي هريرة أنه كان يقول: كان من تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم: لبسك إله الحق لبسك. وكان ابن عمر يزيد فيها: لبسك لبسك لبسك وسعديك والخير في يدك، لبسك والرغباء إليك والعمل. ومن السنة الجهر بالتلبية والاستكثار منها إلا النساء، فإنه ليس [عليهن؟] الجهر والتلبية في المسير والمنزل وخلف الصلوات. ولقد بلغنا أنهم كانوا لا يبلغون الروحاء حتى تنبت حلوقهم. ولا يضطاد المحرم ولا يأمر بصيد ولا يدل عليه، ولا يقتل من الدواب شيئًا إلا ما أرحس فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فإنه بلغنا أنه قال: حرم فواسق ليس على الحرم جناح في قتلهم: العقرب، الفأرة، والكلب العقور، والغراب، والحداة، والحية؛ يشك أحدٌ في قتلها.</p>	<p><b>سُئِلَ عَنِ التَّلْبِيَةِ</b></p> <p>عَنْ قَتَادَةَ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَى عَلَى مَا بَيْنَ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةَ، يُقَالُ لَهُ عُشْفَانٌ، فَقَالَ: " إِنْ مُوسَى أَتَى عَلَى هَذَا الْوَادِي وَهُوَ يُلْتَبَى، يَقُولُ: لِبَيْتِكَ اللَّهُمَّ لِبَيْتِكَ، لِبَيْتِكَ، عَبْدُكَ ذَا لَدُنَيْكَ، وَإِنَّ عِبْدَتِكَ، وَمَنْ بِهِ يُونُسُ بْنُ مَتَّى عَلَى جَهْلِ أَخْرَ غَطُومٍ، عَلَيْهِ عِبَادَةٌ، يَقُولُ: لِبَيْتِكَ اللَّهُمَّ لِبَيْتِكَ، لِبَيْتِكَ، عَبْدُكَ ذَا لَدُنَيْكَ، وَإِنَّ عِبْدَتِكَ. وَمَنْ بِهِ عِيسَى عَلَى نَاقَةِ حَمْرَاءَ، عَلَيْهِ عِبَادَةٌ فَطَوَائِفُهُ، يَقُولُ: [ص: 70] لِبَيْتِكَ اللَّهُمَّ لِبَيْتِكَ، لِبَيْتِكَ، عَبْدُكَ ذَا لَدُنَيْكَ، وَإِنَّ أَمْرِيكَ يَعْثُوكَ "</p> <p><b>سُئِلَ عَنِ الْمُحْرِمِ، يَخْتِجُ إِلَى الْقَيْصِ وَالِدُهُنَّ وَحَلَقِ الرَّأْسِ:</b></p> <p>عَنْ قَتَادَةَ، وَعَنْ أَبِي مَعْشَرٍ، عَنِ الشَّحْمِيِّ، أَنَّهُمَا قَالَا: إِذَا خَتَجَ إِلَى هَذَا فَفَعَلَهُ قَدَّمَ دَمًا سُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى {فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ آذَى مِنْ رَأْسِهِ فليحلق من صَيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ} [البقرة: 196].</p> <p>عَنْ قَتَادَةَ، قَالَ: هَذَا فِي الْمُحْرِمِ إِذَا بَعَثَ بِجَدِيهِ، فَجَعَلَ بِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَنْتَلِقَ الْهَدْيَ حَيْلَهُ، فَرَحَ رَأْسَهُ، أَوْ مَرَضَ، أَوْ خَتَجَ إِلَى شَيْءٍ مِمَّا يُتْرَفُ عَلَى الْمَرِيضِ إِلَى دَهْنٍ، أَوْ إِلَى حَلْقِ رَأْسِهِ، فَإِنَّهُ إِنْ شَاءَ فَعَلَ وَعَلَيْهِ الْفِدْيَةُ.</p> <p>عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ جَاهِدٍ، عَنْ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ، أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَى عَلَيْهِ زَمَنَ الْحَدِيثِيَّةِ، وَهُوَ يُوقَدُ نَحْتِ قَدْرٍ، وَهُوَ زَائِدٌ تَنْتَازِعٌ عَلَى وَجْهِهِ، قَالَ: أَيُّؤْذِيكَ هَوَامٌ رَأْسِيكَ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، [ص: 96] فَقَالَ: «الْحَلِقُ رَأْسَكَ، وَعَلَيْكَ فِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ، أَوْ صَدَقَةٍ، أَوْ نُسُكٍ، أَذْبَحَ ذَبِيحَةً، أَوْ صَمَّ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، أَوْ أَطْعَمَ سِتَّةَ مَسَاكِينٍ»</p>	<p><b>بَابُ الْعَمَلِ فِي الْإِيمَانِ:</b> حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ تَلْبِيَةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لِبَيْتِكَ اللَّهُمَّ لِبَيْتِكَ، لِبَيْتِكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لِبَيْتِكَ، إِنَّ الْحَمْدُ وَالنِّعْمَةُ لَكَ وَالْمَلَكُ لَا شَرِيكَ لَكَ». [ص: 332] قَالَ وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ يُرِيدُ فِيهَا: لِبَيْتِكَ لِبَيْتِكَ وَسَعْدِيكَ، وَالْحَيْرُ يَهْدِيكَ لِبَيْتِكَ، وَالرِّغْبَاءُ إِلَيْكَ وَالْعَمَلُ.</p> <p>وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ: «يُصَلِّي فِي مَسْجِدِ ذِي الْحَلِيفَةِ رَجْعَتَيْهِ، فَإِذَا اسْتَوَى بِهِ رَجَلَهُ أَهَلَ»</p> <p><b>بَابُ مَا يُتَّبَعُ عَنْهُ مِنْ لُبْسِ الثِّيَابِ فِي الْإِحْرَامِ:</b> حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: [ص: 325] مَا يَلْبَسُ الْمُحْرِمُ مِنَ الثِّيَابِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَلْبَسُوا الْمُخَضَّرَ وَلَا الْعَمَامَةَ وَلَا السَّرَاوِيلَ وَلَا الرِّبَازِينَ وَلَا الْخِطَافَ. إِلَّا أَحَدًا لَا يَجِدُ نَعْلَيْنِ، فَلْيَلْبَسَنَّ خُفَيْنِ وَيُلْبِطْهُمَا أُسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ، وَلَا تَلْبَسُوا مِنَ الثِّيَابِ شَيْئًا مِثْلَ مِشَةِ الرِّغْفَرَانِ وَلَا الْوَرُسِ» قَالَ يَحْيَى: سُئِلَ مَالِكٌ عَمَّا ذَكَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: وَمَنْ لَمْ يَجِدْ إِزَارًا فَلْيَلْبَسَنَّ سَرَوِيلًا، فَقَالَ: «لَمْ أَسْمَعْ بِهَذَا. وَلَا أَرَى أَنْ يَلْبَسَنَّ الْمُحْرِمُ سَرَوِيلًا لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَحَى عَنْ لُبْسِ السَّرَاوِيلِ، فِيمَا تَحَى عَنْهُ مِنْ لُبْسِ الثِّيَابِ الَّتِي لَا يَتَّبَعِي لِمُحْرِمٍ أَنْ يَلْبَسَهَا، وَمَنْ يَشْتَبِثْ فِيهَا كَمَا اسْتَبْتَقَى فِي الْخِطَيْنِ»</p> <p><b>بَابُ لُبْسِ الثِّيَابِ الْمُضَبَّغَةِ فِي الْإِحْرَامِ:</b> حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، أَنَّهُ قَالَ: «تَحَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَلْبَسَنَّ الْمُحْرِمُ ثَوْبًا مَضْبُوعًا بِرِغْفَرَانٍ أَوْ وَرْسٍ»، وَقَالَ: «مَنْ لَمْ يَجِدْ نَعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسَنَّ خُفَيْنِ وَيُلْبِطْهُمَا أُسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ»</p> <p>وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ، أَنَّهُ سَمِعَ أَسْلَمَ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ الْحَطَّابِ الْحَطَّابِ حَدَّثَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ، أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْحَطَّابِ رَأَى عَلَى طَلْحَةَ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ ثَوْبًا مَضْبُوعًا وَهُوَ مُحْرِمٌ. فَقَالَ عُمَرُ: «مَا هَذَا الثَّوْبُ الْمَضْبُوعُ يَا طَلْحَةُ؟» فَقَالَ طَلْحَةُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ...</p> <p>وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَشْيَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ أَنَّهَا كَانَتْ «تَلْبَسُ الثِّيَابَ الْمُعَضَّرَاتِ الْمَضْبُوعَاتِ وَهِيَ مُحْرِمَةٌ لَبَسَ فِيهَا رِغْفَرَانًا» قَالَ يَحْيَى: سُئِلَ مَالِكٌ عَنْ ثَوْبٍ مِثْلِهِ طَيِّبٌ، ثُمَّ ذَهَبَ مِنْهُ رِيحُ الطَّيِّبِ، هَلْ يَحْرُمُ فِيهِ؟ فَقَالَ: " نَعَمْ. مَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ صِبَاغٌ: رِغْفَرَانٌ أَوْ وَرْسٌ</p>

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HİCRİ II. ASRIN İKİNCİ YARISINDA TELİF EDİLEN BAZI  
ESERLERİN RE'Y VE HADİS İTİBARI İLE İNCELENMESİ



Hicri ikinci asrın ikinci yarısında telif edilen pek çok hüküm içerikli eser bulunsa da bu bölümde fıkıhın bütün bölümlerini içeren; *Muvatta*, *Asl*, *Ümm*, *Musannef* ve *Müdevvene* adlı eserler, önce ibâdât bölümünden “nevâkidü'l-vudû”, akabinde borçlar hukukundan “murâbaha” konusu bağlamında incelenecek ve böylece erken dönem fıkıh anlayışının oluşumu ve üslubu hakkında sağlıklı bir sonuca ulaşmaya çalışılacaktır. Zira daha önce ifade edildiği üzere Hicri ikinci asrın ilk çeyreğinden itibaren İslam hukukunun nasıl ele alınacağı, nasıl bir üslupla kaleme alınması gerektiği ve yoruma yer verilip verilmeyeceği bağlamında ciddi bir tartışma söz konusudur. Bu bölümde de İslam hukukunun ilk entelektüel ayrışması olarak kabul edilebilecek ilgili ekollerin izini sürmeye devam edeceğiz.

## I. NEVÂKİDÜ'L-VUDÛ ÇERÇEVESİNDE

### A. RİVÂYET MERKEZLİ ESERLER

Daha önce ifade edildiği üzere fukahâyı, re'y ve hadîs bağlamında tasnîf etmek pek kolay değildir. Dolayısıyla herkes tarafından kabul edilen ve üzerinde ittifak sağlanan bir tasnîf yapmak da çok zordur. Bunu baştan kabul ederek Hicri ikinci asırda telif edilen hüküm içerikli eserlerden hareketle bir sonuca ulaşmaya çalışacağız. Konunun devamında görüleceği üzere bu alt-başlıkta Mâlik'in *Muvatta*'ı ve Abdürrezzak b. Hemmâm'ın *Musannef* adlı eseri incelenecek, böylece mezkûr eserlerde nasıl bir yöntem ve üslubla fikhî konuların ele alındığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

#### 1. *Muvatta*

##### a. *Muvatta* Adlı Esere Genel Bir Bakış

Tasnîf döneminin başlamasıyla beraber Medine'de telif edilen pek çok eserin, *Muvatta* adıyla isimlendirildiği, zira Mâlik'ten (v. 179/795) evvel İbn Ebî Zî'b (v. 159/776)<sup>1</sup> ve Abdülazîz el-Mâcişûn'un (v. 164/780) da aynı isimle eserler tasnîf ettiği

<sup>1</sup> İbn Ebî Zî'b'e ayrıca **Sünen** adında hacimli bir eser nisbet edilmekte (Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, VII, 149 Hatiboğlu, İbrahim, “İbn Ebî Zî'b”, **DİA**, XIX, İstanbul 1999, s. 453), muhtemelen burada bahsedilen, kendisine nisbet edilen **Muvatta** adlı eserdir. Zira **Muvatta** adlı eserler, ahkâma dair hadîsleri ihtiva ettiklerinden sünen adıyla da anılmakta, özellikle erken dönemde sünen adıyla isimlendirilen eserlerde merfû hadîs olduğu gibi mevkûf ve maktû rivâyetler de bulunmaktadır. Fakat zamanla “sünen” kavramı, ahkâma dair merfû hadîsleri içeren eserler anlamında, merfû rivâyetlerin yanında mevkûf ve maktû rivâyetleri de içeren eserler için ise “musannef” kavramı kullanılmıştır. Dolayısıyla muteahhirûn döneminde telif edilen eserlerde Mâlik'in **Muvatta**'ı sünen değil de musannef türü literatür içinde ele alınmaktadır. İbn Ebî Zî'b, Şâfiî'nin görmediği için hayıflandığı iki âlimden biridir, diğeri ise Leys b. Sa'd'dır (Zehebî, **a.g.e.**, VII, 144). Ayrıca **el-Cüz'ü fihî min ahhbâri İbn Ebî Zî'b** adında Ebû Süleyman b. Zebr er-Rabaî'ye nisbet edilen birkaç sayfalık bir eser bulunmakta ve söz konusu

ve bu alanda birçok eser bulunduğundan Mâlik'e bunca *Muvatta* varken neden eser yazmayı düşündüğünün sorulduğu tabakât eserlerinde aktarılan bir husustur.<sup>2</sup> Ayrıca Mâlik'in, rivâyetlere fazla yer vermeden Medine amelini ele alan Mâcişûn'u tenkit ettiği ve hadîsler ışığında Medine ameline dair bir eser telif edeceğini belirttiği görülmektedir.<sup>3</sup>

*Muvatta*'ın seksen civarında nüshası/rivâyeti olduğu,<sup>4</sup> bunlar arasında hadîs rakamı, hadîslerin lafızları ve isnâdları hususunda bazı farklılıklar olduğu ifade edilmiştir.<sup>5</sup> *Muvatta*'ın günümüze ulaşan rivâyetleri ise İbn Ziyâd el-Absî (v. 183/799),<sup>6</sup> Muhammed eş-Şeybânî (v. 189/805), İbn Kâsım (v. 191/806), İbn Vehb (v. 197/813), Yahya b. Abdullah b. Bükeyr (v. 231/845), Yahya b. Yahya el-Leysî (v. 234/848) (en yaygın rivâyet), Süveyd b. Sa'îd el-Hadesânî (v. 240/854) ve Ebu Mus'ab (v. 242/856) rivâyeti olmak üzere dokuz olduğu belirtilmiştir.<sup>7</sup> Rivâyet sayısı itibarıyla *Muvatta*'ın nüshaları farklılık arzetsede Ebherî'nin ifadesiyle *Muvatta*'da 1.720 hadîs bulunmakta, bunların 600'ü müsned, 222'si mürsel, 613'ü mevkûf ve 285'i maktû rivâyetlerdir.<sup>8</sup> A'zamî, merfû rivâyetlerin toplamda 822, mevkûf rivâyetlerin 613 olduğunu ve Mâlik'in gerekçesini açıklayarak terk ettiği merfû hadîslerin sayısının ise sadece 3 tane olduğunu belirtir.<sup>9</sup> Dolayısıyla amele aykırı olduğundan Mâlik'in, pek

---

eserde, İbn Ebî Zi'b'in hayatına dair önemli bilgiler yer almaktadır (Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1425/2004).

<sup>2</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 103; İbn Ferhûn, **a.g.e**, I, 121.

<sup>3</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 103; İbn Ferhûn, **a.g.e**, I, 120-121.

<sup>4</sup> Dihlevî, binden fazla kişinin, doğrudan Mâlik'ten **Muvatta**'ı rivâyet ettiğini belirtmektedir (Dihlevî, **Hüccetüllahî'l-bâliğa**, thk. Seyyid Sâbık, Beyrut 1426/2005, I, 231). Zira söz konusu dönemde birçok bölgeden sırf **Muvatta**'ı dinlemek için onlarca ilim tâlibinin Medine'ye geldiği bilinmektedir. Ayrıca Hicri 400 yılına kadar bütün bölgelerde müntesibi açısından birinci mezhep olduğuna dair iddia da aynı hususu desteklemektedir.

<sup>5</sup> Süyûtî, **a.g.e**, s. 82.

<sup>6</sup> **Muvatta**'ın elimize ulaşan ilk rivâyeti ve içinde Mâlik'e ait görüşlerin fazla olduğu bir nüshadır (Kandemir, Yaşar, "el-Muvatta", XXXI, 416-417).

<sup>7</sup> Kandemir, "el-Muvatta", **DİA**, XXXI, 416-417. Ebû Üsâme, Yahya rivâyetini asıl kabul ederek İbn Vehb rivâyeti hariç diğer rivâyetlerdeki farklılıkları tespit ederek **Muvatta**'ı dört cilt halinde tahkik etmiştir. (Mecmû'atü'l-furkân, Ürdün 1424/2003, I, 9).

<sup>8</sup> Zerkeşî, **Nuket**, I, 192; İbn Âşûr, **Keşfü'l-muğattâ mine'l-ma'ânî ve'l-elfâzi'l-vâki'ati fi'l-Muvatta**, Dâru's-selâm, Kâhire 1427/2006, s. 46. **Muvatta** rivâyetlerinin hadîs adedi için bkz. İbn Âşûr, **a.g.e**, s. 52.

<sup>9</sup> İbn Hazm ise **Muvatta**'da bulunup Mâlik'in amel etmediği hadis sayısının yetmiş küsur olduğunu belirtmiştir (Süyûtî, **Tenvîrü'l-havâlik şerhu 'alâ Muvattai Mâlik**, Matbaatü Dâri İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, Mısır t.y., I, 9. Muhtemelen İbn Hazm, sadece merfû hadisleri değil, mevkûf ve maktû dahil olmak üzere toplamda yetmiş civarında rivâyetle amel etmediğini kastetmektedir.

çok yerde Hz. Peygamber'in hadîslerini terk ettiğine dair yaygın kabulün de doğru olmadığını ifade eder.<sup>10</sup>

*Muvatta*'ın bizzat Mâlik tarafından mı, vefatından sonra öğrencileri tarafından mı kaleme alındığı hususunda küçük bir ihtilaf söz konusu olsa da Mâlik'in *Muvatta*'ı yazma aşamasında diğer *Muvatta*'lar hakkında kullandığı cümleler,<sup>11</sup> Şâfiî'nin Medine'ye gitmeden evvel *Muvatta*'ı okuyup ezberlediğine dair rivâyetler,<sup>12</sup> devlet erkânının isteğiyle kaleme alındığına<sup>13</sup> ve *Muvatta* adını alması hususunda yapılan açıklamalar,<sup>14</sup> Mâlik'in derslerini genelde arz/kıraât yoluyla yapmış olması<sup>15</sup> ve benzeri pek çok husus eserin bizzat Mâlik tarafından kaleme alındığını göstermektedir.<sup>16</sup> Fakat Hicri ikinci asırda telif edilen neredeyse bütün eserlerde râvîlerin tasarrufları söz konusu olabilmektedir.

Mâlik'in, *Muvatta* adlı eserini hangi tarihte yazdığı net şekilde bilinmese de İbn Hazm'ın (v. 456/1064), Hicri 143 yılından evvel yazmadığına dair kesin bir bilgiye sahip olduklarına dair açıklaması önemlidir.<sup>17</sup> Ayrıca Halife Mansur'un (v. 158/775) emriyle yazıldığına dair rivâyetler, Muhammed eş-Şeybânî'nin Hicri 160'lı yıllarda dinlemiş olması<sup>18</sup> ve Şâfiî'nin on yaşında (Hicri 160 yılında) iken *Muvatta*'ı ezberlediğine dair açıklaması<sup>19</sup> eserin Hicri 160 yılından evvel yazıldığını göstermektedir. Kâdî İyâz'ın (v. 544/1149), Mâlik'in *Muvatta*'ı Halife Mansur'un vefatından sonra bitirdiğine<sup>20</sup> dair ifadesinin kabul edilmesi halinde eserin Hicri 158 yılı sonunda veya 159 yılında bittiği anlaşılmaktadır.

<sup>10</sup> Azamî, Mustafa, "Müsteşrik Schacht ve Nebevi Sünnet", **Oryantalist Yaklaşım İtirazlar**, (derleyen ve tercüm eden M. Emin Özafşar), Otto, Ankara 2015, s. 61.

<sup>11</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 103; İbn Ferhûn, **a.g.e**, I, 120-121.

<sup>12</sup> Hatîb, **Târîhu Bağdâd**, 401; Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, X, 11

<sup>13</sup> Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, VIII, 111; İbn Ferhûn, **a.g.e**, I, 18.

<sup>14</sup> Mâlik'in, eserini Medineli yetmiş fakîhe arzettiği ve onların onayından (vâte'enî) geçtiğinden dolayı **Muvatta** diye isimlendirildiği iddia edilmektedir. Fakat Mâlik'ten evvel telif edilmiş pek çok **Muvatta**'ın olduğu bilindiğinden bu bilgiye ihtiyatla yaklaşmamız gerekir. Ancak bütün **Muvatta**'ların, Medine ehlinin amelini içermesi dolayısıyla bu şekilde yorumlanmış olması da ihtimal dâhilindedir.

<sup>15</sup> Hatîb el-Bagdâdî, **el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye**, (thk. Ebû Abdillâh ve İbrahim Hamdî), el-Mektebetü'l-ilmîyye, Medine t.y, I, 276, 309.

<sup>16</sup> **Muvatta**'ın Mâlik'e aidiyeti meselesi için ayrıca bkz. Özkan, Halit, "Amele Delalet Eden Tabirler Açısından Muvatta Nüshaları", **İSAD**, sy. XXV, 2011, 1-5.

<sup>17</sup> İbn Hazm, **a.g.e**, II, 136-137.

<sup>18</sup> Kevserî, M. Zâhid, **Bulûğu'l-emânî fi sîreti'l-îmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî**, Kahire 1418/1998, s. 10.

<sup>19</sup> Hatîb, **Târîhu Bağdâd**, II, 392; Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, X, 11. Bazı rivâyetlerde on üç yaşında iken **Muvatta**'ı ezberlediği belirtilmiş olsa da yaygın olarak on yaşında iken ezberlediği ifade edilmiştir.

<sup>20</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 101. Halit Özkan, Hicri 150'li yılların ortasında son şeklini aldığını iddia etmekte, bunu da özellikle İbn Ziyâd el-Absî'nin 158 yılından önce **Muvatta**'ı dinlemesiyle ve Mehdî'nin halife olmadan (Hicri 158 yılında halife olmuştur) **Muvatta**'ı dinlemesiyle

Konuyla ilgili imal-i fikirde bulunan Zâhid el-Kevserî (v. 1951), Halife Mansur'un Hicri 148 yılında eserin telifi hususunda Mâlik'le kısa bir görüşme yaptığını, sondan bir önceki haccında<sup>21</sup> İbn Ömer'in şedâidinden, İbn Abbâs'ın ruhsatlarından ve İbn Mes'ûd'un şâzlarından sakınması gerektiğine dair tenbihte bulunduğunu ve Hicri 159 yılında eserin tamamlanıp halka arz edildiğini, bu tarihten önce hiç kimsenin *Muvatta*'ı rivâyet etmediğini belirtmektedir.<sup>22</sup> Ebû Gudde (v. 1997) ise *Târîhu İbn Cerîr*'den hareketle Halife Mansur'un Hicri 140, 144, 147, 152 ve 158 yılında hacca gittiğini, Hicri 148 yılında ise hacca gitmediğini, bundan hareketle hocası Kevserî'nin Hicri 148 yılında görüştüğüne dair tarihin yanlış olduğunu, doğrusunun Hicri 147 olması gerektiğini belirtmekte ve sondan bir önceki haccın Hicri 152 yılında olduğunu vurgulamaktadır. Ebû Gudde, Kevserî'ye göre *Muvatta*'ın yedi yıldan daha kısa bir zaman zarfında telif edilmiş olması gerektiğini, hâlbuki *Muvatta*'ın uzun zaman diliminde telif edildiğinin bilindiğini ifade etmektedir. Sonuç olarak Ebû Gudde, Mâlik'in, Hicri 140 (veya 147) yılından sonra *Muvatta*'ı telif etmeye başladığını, eserin de Hicri 158 yılından sonra bittiğini kesin bir şekilde belirtmektedir.<sup>23</sup>

temellendirmeye çalışmaktadır (Özkan, "Amele Delalet Eden Tabirler Açısından Muvatta Nüshaları", s. 9-10). Kellek'in ifade ettiğine göre Esed'in babası, Hicri 144 yılında Kayravan'a getmiş, orada beş yıl kaldıktan sonra (149 yılında) Tunus'a gitmiş, Esed de dokuz yıl ikamet ettiği (yani Hicri 158 yılına kadar) Tunus'ta Ali b. Ziyad'dan fıkıh ve hadîs dinlemiş, sonra köyüne gitmiştir. Özkan, bu bilgilerden hareketle Esed b. Furât'ın, İbn Ziyad'ın yanından en geç 158 yılında ayrıldığını ve İbn Ziyad'ın bu tarihten önce **Muvatta**'ı Malik'ten alıp Kuzey Afrika'ya getirmiş olmasının icap edeceğini belirtir. Öncelikle Kellek'in söz konusu bilgiyi hangi eserden aldığını bilmemekle beraber 18-19 yaşında iken Becrede adındaki köyünde Kur'ân'ı öğrendiğine dair Esed'in açık ifadeleri bulunmakta (İbnü'l-Abbâr, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Kudâî, **el-Hülletü's-siyerâ**, (thk. Hüseyin Mu'nis), Dâru'l-Meârif, Kahire 1985, II, 381) ve Hicri 142 doğumlu olduğuna göre Hicri 160 yılında yeni Kur'ân eğitimini aldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca söz konusu iddianın birkaç yönden eleştiriye açık olduğu söylenebilir, öncelikle Esed'in Hicri 172 yılında Medine'ye gittiği düşünüldüğünde İbn Ziyad'dan **Muvatta**'ı dinlemesi için uzun bir zaman dilimi olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca söz konusu iddiaya göre Esed'in Hicri 158-172 yılları arasında bölgesinin en önde gelen âliminin ilim meclisine hiç gitmeyip sonra da ilim talep etmek için her tarafa rihleler yaptığı anlamına gelir ki bunun da makul olmadığı söylenebilir.

<sup>21</sup> Kevserî, başka bir yerde ise Halife Mansur'un üç sahâbiyle ilgili açıklamalarını "et-tahkîk" diyerek son hac ziyaretinde yaptığını belirtmektedir (Dârekutnî, **Ehâdisü'l-Muvatta**, Kevserî'nin notu, (thk. M. Zâhid el-Kevserî), el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kâhire 1419/1999, s. 3).

<sup>22</sup> İbn Abdilber, **el-İntikâ**, Kevserî'nin notu, s. 81; Dârekutnî, **a.g.e**, Kevserî'nin notu, s. 3.

<sup>23</sup> Şeybânî, **Muvatta**, Ebû Gudde'nin notu, I, 10-12. Yaygın kanaate göre **Muvatta**, aşağı yukarı bu tarihlerde kaleme alınmıştır. Ancak bu, **Muvatta**'ın Mâlik'ten sonra hiçbir müdahaleye maruz kalmadığı anlamına gelmemelidir. **Studies in Early Müslim Jurisprudence** adlı eserinin girişinde kendisini Goldziher, Schacht ve Wansbrough çizgisinde konumlandıran Norman Calder, selefleri gibi hadîs malzemesine şüphayle bakmakla kalmayıp **Muvatta**'ın, Hicri 250-270 yılları arasında İbn Vaddâh tarafından kitap haline geldiğini ve daha önce yazılı şekilde böyle bir eserin olmadığını iddia etmiştir. Ona göre Mâlik'in **Muvatta** ile ilişkisi hayalidir. Söz konusu eserde önce merfû, sonra mevkuf, ardından maktu rivâyetlerin yer alması, **Müdevvene**'ye nisbeten **Muvatta**'da daha fazla merfû rivâyetlerin olması ve

M. A'zamî, Ebû Hanîfe'nin *Muvatta'*ı görmediğini ve ondan istifade etmediğini ispatlamak için Kevserî'nin böyle geç bir tarih tespit ettiğini, Ebû Gudde'nin de onun ifadeleri doğrultusunda konuyu ele almaya çalıştığını iddia eder. Ardından *Muvatta'*ın Hicri 140'lı yıllarda telif edildiğine ve Ebû Hanîfe döneminde bu eserin meşhur olduğuna dair pek çok delilin bulunduğunu belirtir. Zira Şâfiî'nin Hicri 160 yılında *Muvatta'*ı ezberlediği aktarılır, dolayısıyla *Muvatta'*ın çok daha önce hocanın huzurunda okunup farklı bölgelere ulaşmış olması gerekir. İkincisi *Muvatta'*ın râvîlerinden biri de Sa'îd b. Ebî Hind el-Endelusî'dir. Bu zat, Mâlik'ten otuz yıl evvel (Hicri 150 yıllarında) vefat etmiştir. Üçüncüsü bazı rivâyetlerde Halife Mansûr'un (v. 158/775), *Muvatta'*ı gördükten sonra Mâlik'ten bütün İslam topraklarında uygulanmak üzere bir eser telif etmesini talep etmiştir. Son olarak *Muvatta'*ın râvîlerinden birinin de Hicri 163 yılında vefat eden Abdürrahîm b. Hâlid olduğu belirtilir.<sup>24</sup> Bu durumda Abdurrahman'ın Medine'ye gidip *Muvatta'*ı dinlemesi, İskenderiyye'ye getirmesi, orada okutmuş olması ve Hicri 163 yılında da vefat etmiş olması gerekmektedir. Zira ondan *Muvatta'*ı dinleyen bir öğrencisinin *Muvatta'* rivâyetinin bir varakı günümüze ulaşmıştır.<sup>25</sup> A'zamî'nin ifade ettiği üzere her iki şahsın *Muvatta'*ın râvîsi olması halinde *Muvatta'*ın daha erken tarihlerde ve muhtemelen mihnedenden<sup>26</sup> evvel gerçekleşmiş olması gerekir.<sup>27</sup> Zira *Muvatta'* gibi bir eserin tamamının hoca

---

Mâlik'in yaşadığı dönemde merfû rivâyetlerin çok fazla tedavülde olmadığına dair düşüncesinden hareketle onun, **Müdevvene'**den sonra kaleme alındığını iddia etmiş ve eserin telifini çok daha geç bir tarihe tarihlendirmektedir. Zira o, selefleri Goldziher ve Schacht gibi önce maktu, ardından mevkuf, son olarak merfû rivâyetlerin ortaya çıktığını savunmaktadır (Calder, **Studies in Early Muslim Jurisprudence**, Clarendon Press, Oxford 1993, 20-38; Yılmaz, Rahile, "Normal Calder'in Studies in Early Müslim Jurisprudence Adlı Eseri Çerçevesinde Şarkiyat Literatüründe Muvatta'ın Tarihlendirilmesi", **İHAD**, sy. 24, 2014, s. 396-397). Böylece birçok rivâyetiyle günümüze ulaşmasına, bu eserde yer alan rivâyetlerin Mâlik'in öğrencilerinden Şâfiî ve Şeybânî gibi âlimlerin eserlerinde yer almasına, tarih kitaplarında ilgili eseri bizzat Mâlik'ten okumak için Medine'ye giden birçok âlimle ilgili anektoda ve **Muvatta'**dan aktarılan birçok rivâyetin bizzat **Müdevvene'**de yer almasına rağmen ilgili eseri çok daha geç bir tarihe tarihlendirmek çok da tutarlı olmasa gerektir. Calder'in bu çalışmasında ulaştığı sonuçlar, W. Hallaq, Yasin Dutton ve Miklos Muranyi gibi birçok Batılı araştırmacı tarafından dahi tenkit edilmiştir (Yılmaz, "Normal Calder'in Studies in Early Müslim Jurisprudence Adlı Eseri Çerçevesinde Şarkiyat Literatüründe Muvatta'ın Tarihlendirilmesi", s. 406).

<sup>24</sup> Kâdî İyâz da Abdürrahîm b. Hâlid'in **Muvatta'**ın râvîsi olduğunu belirtir (**Tertîbü'l-medârik**, I, 175).

<sup>25</sup> A'zamî, **Muvatta'**ın mukaddimesi, I, 267-277.

<sup>26</sup> Buradaki mihnedenden maksat, Mâlik'in Hicri 146 yılında "mükrehin talakı geçersizdir" hadîsini aktarması ve bundan dolayı cezalandırılmasıdır. Zira bunun, devlet başkanına yapılan biatın geçersiz sayılacağı anlamına da geleceğinden Halife Mansur döneminde elbiseleri çıkarılıp kirbaçlanmıştı (Zehebî, **Târîhu'l-İslâm**, IV, 732-734; İbn Haldûn, **a.g.e**, IV, 6).

<sup>27</sup> İbn Kuteybe'den, **Muvatta'**ın Hicri 148 yılında telif edildiği aktarılmış ve kaynak olarak **el-İmâme ve's-siyâse** adlı eser zikredilmiştir (Yılmaz, **Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivâyetler**, s. 13, 49). Hâlbuki bahsedilen alt-başlıkta bu anlama gelebilecek herhangi bir ifade söz konusu değildir. Orada sadece Hicri 148 yılında Ebû Cafer

gözetiminde dinlenilmesi ve başka bir bölgeye gidip orada okutulması uzun zaman diliminde gerçekleşen olaylardır.<sup>28</sup>

## b. Muvatta'da Nevâkidü'l-Vudû

İmam Mâlik'in, *Muvatta* adlı eserine "vukûtü's-salât" bölümüyle başladığı, akabinde tahâret bölümünden abdestin nasıl alınacağına dair alt-başlığa yer verdiği ve ardından uykudan uyanan kişinin abdest alması gerektiğine dair rivâyetlerden başlayarak abdesti bozan hususları (bazen araya ilgisiz alt-başlıkları da ekleyerek) zikrettiği görülür. Nitekim uykunun abdesti bozduğuna dair rivâyetlere yer verildikten sonra abdest alınan suyun temiz olması gerektiğine dair alt-başlığa, akabinde abdesti bozmayan bazı hususlara, sonra ateşin temas ettiği şeylerden abdest alınmayacağına dair rivâyetlere ve abdestle ilgili bazı konulara yer verildiği müşahede edilir. Mâlik'in abdesti bozan hususlar bağlamında on alt-başlığa temas ettiği; öncelikle uykunun abdesti bozduğuna, akabinde kendi kanaatine göre abdesti bozmayan bazı hususlara, ateşte pişen şeylerin abdesti bozmadığına, (bu alt-başlıklardan sonra abdestle ilgili bazı hususlara), burun kanamasına dair rivâyetlere, ardından bu bağlamda Medine ameline, devamlı akan kanın hükmüne, mezinin abdesti bozduğuna, mezinin abdesti bozmadığına dair ruhsata, ferce dokunmanın abdesti bozacağına ve son alt-başlıkta karşı cinsi öpmenin abdesti bozacağına dair rivâyetlere yer verdiği görülür.

Mâlik, "Uyuyan kişinin, namaza kalktığında abdest alması" alt-başlığında şu ifadelerle konuyu ele almaktadır:

Mâlik-Ebu'z-Zinâd-A'rec-Ebû Hureyre-Hz. Peygamber'den: "Sizden biri, uykudan uyandığında kaba sokmadan önce ellerini yıkasın, zira elinizin nerede gezindiğini bilemezsiniz."

Mâlik-Zeyd b. Eslem-Ömer b. Hattâb'dan: "Kişi sırt üstü uyuduğunda abdest alsın."

Mâlik-Zeyd b. Eslem'den: "İzâ kumtum..." ayeti yataklarınızdan, yani uykudan uyandığınızda anlamındadır.

Mâlik: Bize göre (el-emru 'indenâ) burun kanamasından, kandan, cesetten akan irinden dolayı abdest alınmaz. Sadece zeker ve duburdan çıkan hadesten ve uykudan dolayı abdest alınır.

Mâlik-Nâfi'den: "İbn Ömer oturarak uyurdu, sonra abdest almadan namaz kıları." <sup>29</sup>

---

ve Mâlik'in görüşüğüne ve aralarında geçen bir diyaloga yer verilmiştir (İbn Kuteybe, **el-İmâme ve's-siyâse**, Dâru'l-Advâ, Beyrut 1410/1990, II, 192-192). Aksine aynı eserin bir başka yerinde **Muvatta**'ın, Mansûr'un vefatını müteakip Mehdi döneminde bittiğini gösteren ifadeler yer verilmiştir ( **a.g.e**, II, 203).

<sup>28</sup> Guraya, İbn Mukaffa'nın Hicri 137 yılında hazırladığı rapor doğrultusunda Halife Mansûr'un **Muvatta**'ı yazmasını teklif ettiğini ve eserin bitiş tarihinin yaklaşık Hicri 147 veya 152 yılı olduğunu ifade eder. **Muvatta**'ın tarihlendirmesi hususunda müslüman ve Batılı araştırmacıların görüşleri için bkz. Yılmaz, **Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivâyetler**, s. 46-111.

<sup>29</sup> Mâlik, "Tahâret", 9-11.

Yukarıda görüldüğü üzere Mâlik, öncelikle rivâyetleri aktararak fikhî konuları ele almaya çalışmakta ve ardından “el-emru ‘indenâ” diyerek fikhî bazı yorumlara yer vermektedir. Bilindiği üzere *Muvatta*’da amelle ilgili pek çok farklı ifade bulunmaktadır. Bu tabirlerin hangi anlama geldiği de üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Nitekim Şâfiî’nin, Medine’ye gittiğinde ilgili ifadelerden ne kastedildiğini sorma ihtiyacı hissetmiş olması önemlidir.<sup>30</sup> Burada zikredilen “el-emru ‘indenâ” ifadesinden Medine ulemâsının icmâî mı, yoksa ihtilâflı bir meselede Mâlik’in tercihi mi, yoksa Rebîa ve İbn Hürmüz’ün (v. 117/735) görüşü mü anlaşılmalıdır? Yapılan incelemelerde her üç anlamın da Mâlik’ten rivâyet edildiği görülmektedir.<sup>31</sup> Fakat Mâlik’in bazı yerlerde ilgili ifadeyi tekid etme ihtiyacı hissederek “el-emrû’l-müctema’u ‘aleyh ‘indenâ” dediği, bazı yerlerde “el-emrû’l-müctema’u ‘aleyhillezî lâ ihtilâfe fih” dediği müşahede edilir. Dolayısıyla “el-emru ‘indenâ” tabirini Mâlik’in tercihine,<sup>32</sup> ikinci ifadeyi Medine ulemâsının icmâî veya ekserisinin görüşüne, üçüncü ifadeyi ise Medineli âlimlerin icmâ ettiği konulara yorumlamak mümkündür. Zira Mâlik’in “el-emru indenâ” diyerek aktardığı ilgili bilginin Medine’de icmâ edilen bir husus olmadığı bizzat *Muvatta* adlı eserden dahi anlaşılmaktadır. Nitekim Medine fıkıh anlayışı üzerinde belirleyici olan İbn Ömer ve Sa’îd b. Müseyyeb’in burun kanamasından dolayı abdest aldıkları bizzat Mâlik tarafından rivâyet edilmiştir.<sup>33</sup> Ayrıca *Muvatta*’da bulunan bazı ifadelerin, Mâlik’e ait olup olmadığı ilk dönemden itibaren tartışılabilirse de Mâlik’e ait ilgili yorumun, “el-

<sup>30</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 223.

<sup>31</sup> Nitekim aktarıldığına göre Mâlik, “el-emru ‘indenâ tabirini, Medine’de uygulanagelen, âlim-cahil herkese tarafından bilinen uygulamalar anlamında kullandım” demiştir (Kâdî İyâz Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 102). Fakat başka yerde Mâlik’in “el-emru ‘indenâ” dediği bir meselede İbn Ebî Zî’b’in karşı çıktığı ve Mâlik’in ise “İbn Ebî Zî’b’in değil, yetiştiğim âlimlerin görüşüne itimad ediyorum” dediği görülür. Diğer bir ifadeyle Mâlik’in, el-emru ‘indenâ tabirini kullandığı bir konuda Medine’nin ikinci büyük fakîhinin dahi karşı çıkması söz konusu olabilmektedir (Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 104). Ayrıca bu ifadeyle İbn Hürmüz ve Rebîa’nın görüşlerini kastettiği de belirtilmiştir (Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 103). Detaylı bilgi için bkz. Muhammed el-Medenî, **el-Mesâilü’l-letî benâhâ’l-İmâmu Mâlik alâ ehli’l-Medîne**, Riyâd 1421/2000, I, 107 vd..

<sup>32</sup> Ayrıca bkz. Muhammed el-Medenî, **el-Mesâilü’l-letî benâhâ’l-İmâmu Mâlik ‘alâ ehli’l-Medîne**, I, 107 vd.; Özkan, “Amele Delâlet Eden Tabirler Açısından Muvatta Nüshaları”, s. 14; Aybakan, **Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ**, s. 96 vd.. Muhammed el-Medenî, “el-emrû’l-müctema’u ‘aleyh” tabirinin dahi icmaa delalet etmediğine dair birçok delil zikretmekte ve bu kavramın Medineli âlimlerin büyük çoğunluğunun görüşü anlamında olduğunu tercih etmektedir. Nitekim Şâfiî de Mâlik’i tenkit ederken “el-müctema’u aleyh” dediğin konuların genelinde ihtilâfın söz konusu olduğunu belirtmekte ve bu tarz konularda icmâ kavramının kullanılmaması gerektiğini savunmaktadır (Muhammed el-Medenî, **el-Mesâilü’l-letî benâhâ’l-İmâmu Mâlik ‘alâ ehli’l-Medîne**, I, 112).

<sup>33</sup> Mâlik, “Tahâret”, 46-48.

emru 'indenâ" ifadesiyle beraber Yahya rivâyetinde olduğu gibi Ebû Musab, Ka'nebi ve Süveyd b. Sa'îd rivâyetinde de bulunması önemli bir husustur.<sup>34</sup>

Mâlik, "abdesti bozmayan hususlar" alt-başlığında, pis yere değen etek hakkında Hz. Peygamber'in "sonrası onu temizler" sözüne yer vererek necasete basmanın abdesti bozmayacağını, akabinde Rebîa'nın defalarca mescitte kustuğu ve abdest almadan namaz kıldığına atıfta bulunarak kusmanın abdeste zarar vermeyeceğini belirtir. Ardından İbn Ömer'in cenazeyi taşıdıktan sonra abdest almadığına dair rivâyete yer verir ve böylece cenaze taşımanın abdesti bozmadığını ifade eder. Son olarak Yahya'nın aktardığına göre Mâlik'e, kusmanın abdesti bozup bozmadığı sorulmuş (su'ile Mâlik), o da "kusma abdesti bozmaz, bu durumda kişi mazmaza yapsın ve ağzını yıkasın, zira kusan kişiye abdest gerekmez" demiştir.<sup>35</sup>

*Muvatta*'da bulunan bu tür ifadelerin (sü'ile Mâlik veya se'eltü Mâlik), Mâlik'e ait olup olmadığı ilk dönemden itibaren tartışılabilir de Ebü'l-Velîd İbn Rüşd (v. 520/1126), bu ifadelerin Mâlik'e ait olduğunu, fakat râvîler tarafından dolaylı anlatımla bu şekilde ifade edildiğini savunmaktadır.<sup>36</sup> İbn Âşûr ise İbn Rüşd'ün ifadelerine yer verdikten sonra bazı ifadelerin Yahya tarafından eklenmiş olabileceğini dile getirmektedir.<sup>37</sup> Fakat Yahya rivâyetinde "sü'ile Mâlik" şeklinde yer alan bu ifadenin, Ebû Musab rivâyetinde de bulunması en azından söz konusu ifadenin Mâlik'e ait olma ihtimalinin yüksek olduğunu göstermektedir. Zira belli bir râvînin tasarrufu olması halinde diğer *Muvatta* rivâyetlerinde bunun bulunmaması gerekirdi.

Mâlik, "bâbu terki'l-vudû' mimmâ messethu'n-nâr" alt-başlığında Hz. Peygamber'in, ateşin temas ettiği şeyleri yediği ve abdest almadan namaz kıldığına dair İbn Abbâs'ın, Süveyd b. Numân'ın ve Muhammed b. Munkedir'in hadîsine, akabinde Hz. Ömer'in ve Hz. Osman'ın yemek yedikten sonra abdest almadan namaz kıldığına, Hz. Ali, Hz. Ebû Bekr, İbn Abbâs, Âmir b. Rebîa, Ebû Talha ve Übeyy b. Ka'b'a göre ateşin temas ettiği şeylerin abdesti bozmadığına dair rivâyetlere yer vererek hadîs merkezli fıkıh anlayışını ortaya koyduğu görülür.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Mâlik, "Vukûtü's-salât", II; **Muvatta** (Süveyd rivâyeti), (thk. Abdülmecid Türkî), Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1994, s. 55. Mâlik, **Muvatta**, (thk. Ebû Üsâme), Mecmû'atü'l-furkân, Ürdün 1424/2003, I, 229.

<sup>35</sup> Mâlik, "Tahâret", 16-18.

<sup>36</sup> İbn Rüşd, Mâlik'in muhtemelen "süiltü 'an kezâ (bana soruldu)" dediğini, fakat râvînin böyle bir ifadeyi kullanması durumunda yanlış anlaşılacağından dolayı "süile Mâlik" dediği veya imlâ yoluyla yazılmasından dolayı böyle bir ifadenin tercih edildiğini savunmaktadır (İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, **Fetâvâ İbn Rüşd**, (thk. Muhtâr b. Tâhir), Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1407/1987, s. 1104; İbn Âşûr, **a.g.e**, s. 43).

<sup>37</sup> İbn Âşûr, **a.g.e**, s. 44-45.

<sup>38</sup> Mâlik, "Tahâret", 19-26.



Hiz. Ali ve İbn Abbâs'ın görüşü aktarılırken "haddesenî 'an Mâlik ennehu beleğahu..." denilerek "beleğ" lafzına yer verilir. Bu da *Muvatta* başta olmak üzere dönemin karakteristik özelliklerinden biridir. Nitekim Mâlik'in "beleğa" lafzıyla aktardığı 61 rivâyetin muttasıl olup olmadığı ilk dönemden itibaren pek çok esere konu olmuş bir meseledir.<sup>39</sup>

Mâlik, doğrudan dem (kan) bahsine yer vermese de "Burun kanaması" bahsinde Abdullah b. Ömer'in ve Sa'îd b. Müseyyeb'in namazda burnu kanadığına ve her ikisinin de abdest aldıktan sonra namazlarına devam ettiklerine, İbn Abbâs'ın ise kanı temizledikten sonra namazına devam ettiğine, diğere bir ifadeyle abdest almadığına dair rivâyetlere yer verir.<sup>40</sup> Bu alt-başlıkta İbn Ömer ve Sa'îd b. Müseyyeb'in burun kanamasından dolayı abdest aldığına temas edilmiş olsa da bir sonraki alt-başlıkta Medine amelinin böyle olmadığı vurgulanır. Özellikle bu konuda Mâlik'in, İbn Ömer ve Sa'îd b. Müseyyeb'e muhalefet etmiş olması, Şâfiî'nin kendisine yönelttiği eleştirileri hatırlatmaktadır. Zira Şâfiî, Mâlik'in, İbn Ömer'e muhalefeti caiz görmezken pek çok yerde kendisinin bizzat ona muhalefet ettiğini belirterek tutarsız davrandığını iddia etmiştir.<sup>41</sup> Fakat fukahânın bu tür tutumları, bölgelerinde nesiller boyunca işlenegelen fıkıh anlayışının münferid rivâyetlere tercihi şeklinde yorumlanmalıdır.

"Burun kanamasında amel" alt-başlığında Sa'îd b. Müseyyeb'in ve Sâlim b. Abdullah'ın namaz kılariken kendilerinden kan aktığını, fakat namazlarına devam ettiğine dair rivâyetlere yer verilir.<sup>42</sup> Böylece Mâlik'in, fikhî açıklamalara yer vermeksizin "burun kanamasında amel" alt-başlığında Medineli yedi fakîhten biri olan Sa'îd b. Müseyyeb ve İbn Ömer'in oğlu Sâlim'den aktarılan görüşe yer vererek amel istikametinde görüşünü ortaya koymaya çalıştığı ve böylece Medine amelinin, tâbiîn fetvasıyla (hadîsle) temellendirildiği görülür. Ayrıca Medine fıkına hâkim olan Mâlik'in

<sup>39</sup> *Muvatta*'da toplamda 61 aded belâğ türü rivâyet olduğu belirtilmekte, İbn Abdilber, bu tür rivâyetlerin dördü müstesna hepsinin muttasıl olduğunu **Temhîd** adlı eserinde ifade etmekte (İbn Abdilber, **Temhîd**, XXIV, 161), İbn Salâh ise diğere dört rivâyetin de muttasıl olduğunu tespit sadedinde bir risale yazdığı ve bu risalenin **Vaslu belâğâtî'l-Muvatta** adıyla basıldığı bilinmektedir. Fakat bazı hadîsler bağlamında her iki âlimin iddiaları da tenkit edilmiş, zira delil olarak getirilen bazı muttasıl rivâyetlerin zayıf olduğu ifade edilmiştir.

<sup>40</sup> Mâlik, "Tahâret", 46-48.

<sup>41</sup> Şâfiî, **Ümm**, III, 287. Şâfiî, Mâlik'in İbn Ömer'den rivâyet edip muhalefet ettiği rivâyetlerin çok olduğunu, zira Mâlik'in kendisinden aktarıp muhalefet ettiği rivâyet sayısının altmış üç olduğunu, bunların bir kısmını Hz. Peygamber'den, bir kısmını sahâbeden, bir kısmını tâbiînden aktarılan rivâyet vesiyesiyle bir kısmını da şahsi görüşünden dolayı terk ettiğini belirtir. Şâfiî'nin, ilgili rivâyetler hakkında kûsurlu bir sayı vermesi Mâlik'in fıkına ne denli hâkim olduğunu göstermektedir. Şâfiî'den evvel Şeybânî'nin de aynı bağlamda Mâlik'e eleştiriler yönelttiği bilinmektedir (bkz. **Hücce**, I, 99, 270, II, 64).

<sup>42</sup> Mâlik, "Tahâret", 49-50.

“kanın abdesti bozup bozmadığı” meselesinde Sa’îd b. Müseyyeb’den aktarılan iki farklı görüşe yer vermesi, üzerinde titizlikle durulması gereken bir husustur. Zira Musannef türü eserlerde sıkça müşahede edileceği üzere tâbiîn döneminde yaşayan pek çok fakîhe zıt görüşlerin nisbet edilmesi söz konusudur.

Mâlik, yukarıdaki alt-başlıktan sonra kanı durmayan kişinin nasıl namaz kılacağı bağlamında Hz. Ömer’in uygulamasına, akabinde burun kanaması durmayan kişi hakkında Sa’îd b. Müseyyeb’in, “bana göre (erâ) başıyla ima ederek namaz kılın” sözüne yer verir, sonra kendi kanaatini de paylaşarak “Bu hususta işittiğim en güzel görüş budur” der. Diğer bir ifadeyle Sa’îd b. Müseyyeb’in, kendi şahsi görüşünü “re’y” kavramıyla ortaya koyduğu ve Mâlik’in de bunu aktararak aynı kanaatte olduğunu vurguladığı görülür. Bu da mutlak anlamda re’ye başvurma hususunda Iraklı ve Hicazlı âlimler arasında belirgin bir fark olmadığına dair iddiamızı desteklemekle beraber bu kavramın, Hicri ikinci asırda olumlu anlamda kullanıldığını göstermesi açısından da önem arz etmektedir.

Mâlik, “meziden dolayı abdest” alt-başlığında Mikdâd b. Esved’den aktarılan merfû, Hz. Ömer ve İbn Ömer’den aktarılan iki mevkûf hadîse yer vererek meziden dolayı abdestin bozulacağını vurgular.<sup>43</sup> Akabinde “meziden dolayı abdest alınmasına gerek olmadığına dair ruhsat” alt-başlığında Sa’îd b. Müseyyeb ve Süleymân b. Yesâr’dan aktarılan iki maktû rivâyete yer verilir ve her iki rivâyette de kişinin ıslaklık hissetmesi durumunda abdest almasına gerek olmadığı ifade edilir. Sonuç olarak eserde, önce mezinin abdesti bozacağına dair rivâyetlere yer verilmesi, akabinde Sa’îd b. Müseyyeb ve Süleyman b. Yesâr’dan aktarılan rivâyetlere temas edilmesi - *Müdevvene*’de görüleceği üzere- Mâlik’in, diğer imamların aksine bu hususta net bir tutum sergilemediği, fakat bunu açıkça belirtmek yerine aktardığı rivâyetlerle ifade etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.<sup>44</sup>

“Ferce dokunmanın abdesti bozacağı” alt-başlığında Mervan b. Hakem ve Urve b. Zübeyr’in bu hususu müzakere ettiğine ve Mervan’ın, Büsre kanalıyla zekere dokunmanın abdesti bozacağına dair merfû hadîse, zekere dokunan kişinin abdestinin bozulacağına dair Hz. Sa’d’ın, İbn Ömer’in (üç farklı rivâyet) ve Urve’nin rivâyetine<sup>45</sup> yer verilerek zekere dokunmanın abdesti bozacağı ifade edilir. Diğer bir ifadeyle Mâlik’in, fikhî yorumlara yer vermeden sadece ilgili rivâyetleri zikrederek ve

---

<sup>43</sup> Mâlik, “Tahâret”, 59.

<sup>44</sup> Mâlik, “Tahâret”, 56-57.

<sup>45</sup> Mâlik, “Tahâret”, 58-63.

bâb başlığında tercihini de ortaya koyarak hadîs merkezli fıkıh anlayışıyla konuları ele aldığı görülür.

Mâlik, “farklı cinsten olanların birbirlerini öpmesi” konusunu ele alırken İbn Ömer’in öpme ve el ile dokunmanın (ayette geçen) mülâmese olduğuna dair sözüne, İbn Mes’ûd ve Zührî’nin fetvasına yer verir ve bu üç rivâyette de farklı cinsten olan birine dokunmanın abdesti bozacağı ifade edilir.<sup>46</sup> Bilindiği üzere, Mâlik’e göre karşı cinse dokunmanın abdesti bozabilmesi için “şehvetli” olmasına bağlıdır, fakat yer verilen rivâyetlerde buna dair bir ifadenin ve delaletin olmamasına rağmen Mâlik’in, hadîs merkezli şekilde fikhî meselelere temas etmeye çalışması üzerinde durulması gereken önemli bir husustur.

*Muvatta*’ın bu bölümünden hareketle şu sonuçlara ulaşılmıştır:

(1) Mâlik’in, İbn Ebî Arûbe gibi hadîs merkezli fıkıh anlayışıyla eserini telif ettiği, zira seçtiği alt-başlıklarla ve yer verdiği rivâyetlerle fikhî meseleleri ele almaya çalıştığı, fakat nisbeten re’ye daha fazla başvurduğu görülür. Eserde, merfû hadîs, sahâbe ve tâbiîn fetvaları baskın olsa da Medine ameline sıkça vurgu yapılması, söz konusu rivâyetler arasında Mâlik’in tercihlerini yansıtabilecek şekilde fikhî bazı açıklamalara yer verilmesi *Muvatta*’ın salt bir hadîs eseri olarak ele alınmasını zorlaştırmaktadır. Nitekim Mâlikî hukukçu İbn Abdilber (v. 463/1071), *el-Kâfi* adlı fıkıh eserinde kaynaklarını sayarken *Muvatta*’ı *Müdevvene*’ye incelemekte ve onu fıkıh eseri olarak ele almakta,<sup>47</sup> bir başka Mâlikî hukukçu İbn Rüşd (v. 520/1126) de fıkıh sahasında *Muvatta*’dan sonra *Müdevvene* kadar faydalı başka bir eser olmadığını ve *Muvatta*’ın, fıkıh alanında *Müdevvene*’den daha önemli bir eser olduğunu belirtmektedir.<sup>48</sup>

(2) Mâlik, bir alt-başlık hariç nevâkidü’l-vudû ile ilgili bütün konularda İbn Ömer’in görüşüne, tâbiînden ise tamamı Medineli fakîhlerden; Sa’îd b. Müseyyeb, Sâlim, Süleyman, Urve, Zührî, (İbn Ömer’in azatlısı) Zeyd b. Eslem ve Rebîa’nın

<sup>46</sup> Mâlik, “Tahâret”, 64-66.

<sup>47</sup> İbn Abdilber, *el-Kâfi fî fikhî ehli’l-Medîne*, (thk. Muhammed b. Muhammed el-Mûritânî), Riyâd 1400/1980, I, 138.

<sup>48</sup> İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü’l-mümehhidât*, (thk. Muhammed Haccî), Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut 1408/1988, I, 44. Son dönem araştırmacılarından I. Goldziher ve Carl Brokelman *Muvatta*’ı fıkıh eseri olarak kabul ederken, Kandemir, onun fıkıh değil de hadîs eseri olduğunu savunmakta, Fuad Sezgin ise “hüve kitâbü hadîsin ve kitâbü fikhın” diyerek hem fıkıh hem de hadîs eseri olduğuna dair ifadelerle yer vermektedir (Brokelman, *Târihu’l-edebi’l-‘arabî*, III, 275; Sezgin, *a.g.e.*, I/3, 130; Kandemir, “el-Muvatta”, *DİA*, XXXI, 416). Fakat çalışma boyunca yaptığımız tasnif bağlamında değerlendirildiğinde “rivâyet merkezli fıkıh eseri” olarak kabul edilmesi daha makul gözükmemektedir ve böylece hem fıkıh hem de hadîs yönünün bulunduğu tespit edilmiş olacaktır.

görüşlerine yer vermiştir. Bu da İbn Ömer'in ve Medineli âlimlerin, Mâlikî fıkhının oluşumunda büyük katkı sağladığına dair yaygın kanaati desteklemekte, ayrıca konunun bu şekilde ele alınması fıkıh ilminin, nesiller boyu işlenerek teşekkül eden bir faaliyetin ürünü olduğunu göstermektedir. Nitekim Süyûtî de "Muvatta'da 85 erkek sahâbîden, 23 kadın sahâbîden ve 48 tâbînden hadîsler aktarılmış, bunların altısı müstesna hepsi Medinelidirler" demiştir.<sup>49</sup> Ayrıca Hicaz bölgesini mesken edinenlerin, başka bölgelerde yaşayan âlimlerden aktarılan rivâyetlere pek ihtiyaç duymadıkları, fakat diğer bölgelerde yaşayan muhaddis, tarihçi ve fakîhlerin Hicaz bölgesinden müstağni kalamadıkları anlaşılmaktadır.<sup>50</sup>

(3) Yaygın kanaatin aksine konu bütünlüğü ve alt-başlığı hususunda Hicazlıların veya Mâlik'in, Iraklılardan daha iyi olduğu ve zamanla Iraklıların onlardan etkilenip eserlerini bu minvalde telif ettikleri söylenebilir. Zira Ebû Yusuf'un *Âsâr* adlı eserinde, abdest bölümündeki rivâyetlerin konu bütünlüğü dikkate alınmadan dağınık halde zikredildiği ve hiçbir alt-başlığa yer verilmediği, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adlı eserin ise çok daha farklı bir düzene sahip olduğu, *Asl* adlı eserde ise abdest ve gusül ile ilgili bütün konuların tek başlıkta, hiçbir alt-başlığa yer verilmeden ve konu bütünlüğü dikkate alınmadan işlendiği görülmektedir. Düzenli olan *el-Câmi'u's-sağîr* ise Şeybânî tarafından değil sonraki Hanefî fakîhleri tarafından tertip edilmiştir.

(4) *Muvatta*'da rivâyetler arasında zikredilen bazı yorumların râvîler tarafından *Muvatta*'a eklendiğine dair iddia, mutekaddimûn döneminden itibaren klasik eserlerde tartışılacağı bir husustur. *Muvatta*'ın pek çok rivâyeti günümüze ulaştığından bu iddianın doğru olup olmadığını tespit etmek pek zor değildir. Zira söz konusu açıklamaların râvîler tarafından *Muvatta*'a eklenmesi durumunda, diğer râvîler tarafından aktarılan nüshalarda bulunmaması gerekirdi. Fakat farklı rivâyetler ışığında ilgili yorumlar incelendiğinde bunların, birçok farklı nüshada ve rivâyette aynı veya yakın lafızla yer aldığı tespit edilmiştir. Bu da İbn Rüşd'ün ifade ettiği üzere söz konusu

<sup>49</sup> Süyûtî, **Tenvîrû'l-havâlik**, I, 10; Biltâcî, **a.g.e.**, s. 408.

<sup>50</sup> Medineli Mâlik'in **Muvatta** ve İbn İshak'ın **Siyer** adlı eserlerinde Iraklılardan neredeyse hiçbir rivâyetin söz konusu olmaması, fakat Hanefî mezhebinin rivâyet anlamında en temel kaynağı konumunda olan her iki **Âsâr**'da Hicazlı âlimlerden aktarılan rivâyetlerin azımsanmayacak kadar çok olması aynı hususu desteklemektedir. Nitekim Ebû Yusuf'un **Asâr** adlı eserinin neredeyse %20'sinin Hicazlılardan aktarılan rivâyetler olduğu (Bayram, Fatih, **Ebû Yûsuf'un Kitâbu'l-Âsâr'ının Hadis İlimi Açısından Değerlendirilmesi**, MÜSBE, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2009, s. 72), Şeybânî'nin **Âsâr** adlı eserinde bulunan râvîlerin ise %35'i kadar Irak bölgesinin dışından kimseler olduğu tespit edilmiştir (Kalkan, **İmâm Muhammed'in Kitâbu'l-Âsâr'ı**, s. 68).

açıklamaların, genel itibariyle Mâlik'e ait olduğunu, fakat râvîler tarafından bu şekilde ifade edildiğini göstermektedir.

## 2. Musannef

### a. Musannef Adlı Esere Genel Bir Bakış

Abdürrezzâk b. Hemmâm (v. 211/826), Hicri 126 yılında veya daha erken bir tarihte Yemen'de doğmuş, Ma'mer b. Râşid (v. 153/770) başta olmak üzere Süfyân es-Sevrî (v. 161/777), İbn Cüreyc (v. 150/767) ve Ebû Hanîfe (v. 150/767) gibi dönemin önemli pek çok fakîhinden ders almıştır.<sup>51</sup> Tarihi net şekilde bilinmese de Abdürrezzak'ın, ömrünün sonlarına doğru gözlerini kaybettiği ve bu olaydan sonra kendisinden aktarılan hadîsler hakkında ihtiyatlı davranılması gerektiği ifade edilmiştir. Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) "(Hicri) ikiyüz yılından evvel (kable'l-mieteyn) yanına gittiğimde gözleri sağlamdı"<sup>52</sup> sözünden hareketle Hicri 200 yıllarında gözlerini kaybettiği ve bu tarihten sonra kendisinden aktarılan rivâyetlere itibar edilmediği söylenebilir. Nitekim Ahmed'den aktarılan başka bir rivâyette açıkça Hicri 200 yılından sonra kendisinden hadîs dinlemenin doğru olmadığı belirtilmiştir.<sup>53</sup> Ahmed'in ilgili açıklamaları, *Musannef* adlı eserin telifi hususunda ciddi ipucu vermektedir. Zira Hicri 200 yılında gözlerini kaybedip telkine maruz kaldığından dolayı hadîslerine ihtiyatla yaklaşıldığı düşünüldüğünde, söz konusu eserini daha erken bir dönemde telif ettiği anlaşılmaktadır. Hicri 200 yılından evvel kendisini ziyaret eden Yahya b. Ma'în'in (v. 233/848) de Abdürrezzak'a sadece kitaptan aktardığı rivâyetleri alacağına dair ifadesi<sup>54</sup> de aynı hususu desteklemektedir.

*Musannef* adlı eserin %90'ı, İshak b. İbrahim ed-Deberî'nin (v. 285/989) rivâyetiyle günümüze ulaşmıştır. Sadece "buyû" ve "ehlü'l-kitâbeyn" bölümleri farklı râvîlerden aktarılmıştır.<sup>55</sup> Abdürrezzâk'ın vefat ettiği yıl, İshak'ın henüz altı veya yedi yaşında olması, Abdürrezzâk'ın da vefatına yakın zamanda problemler yaşaması, söz

<sup>51</sup> Bilindiği üzere Ali Akyüz'ün **Kaynak Tetkiki Açısından Abdürrezzâk-Buhârî İlişkisi Üzerine Bir Mukayese** adlı çalışması söz konusudur. Fakat Mirza Tokpunar, Buhârî'nin elde mevcut **Musannef**'ten rivâyet etmediğini kesin bir dille ifade etmekte ve bunu Buhârî ile Abdürrezzak arasında bağlantıyı sağlayan hiçbir ravinin matbu **Musannef**'in râvîsi olmamakla temellendirmektedir. Dolayısıyla Buhârî'nin, **Musannef**'ten değil de **Câmi** adlı eserinden istifade ettiği belirtilmiştir (**Abdürrezzâk b. Hemmâm ve Musannef'i**, Beka, İstanbul 2015, s. 25, 232 vd.).

<sup>52</sup> Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, IX, 565;

<sup>53</sup> Alâî, Salahuddîn Halil b. Keykeldî, **Kitâbü'l-Muhtalifîn**, (thk. Rifat Fevzi ve Ali Abdülbâsıt), Kahire 1417/1996, s. 74.

<sup>54</sup> Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, IX, 568.

<sup>55</sup> Tokpunar, **a.g.e.**, s. 116. Tokpunar, Meğâzî bölümünün Abdürrezzâk'a ait olmadığını, yanlışlıkla esere dâhil edildiğini ve ilgili bölümün, Zuhri'ye ait bir eser olduğunu belirtir (s. 119).

konusu eserin rivâyeti hususunda bazı şüpheler doğurmaktadır. Fakat muhtemelen Abdürrezzâk'ın öğrencisi olan babası vasıtasıyla söz konusu eser, yazılı şekilde kendisine ulaşmıştır.<sup>56</sup> Eserde bulunan 19.418 hadîsten dört bin civarı merfû iken, diğerleri mevkûf ve maktû rivâyetlerdir, bunların kâhir ekseriyeti de (on altı bin rivâyeti) Ma'mer, İbn Cüreyc ve Süfyân es-Sevrî kanalıyla aktarılmıştır.<sup>57</sup>

Yaş itibariyle Şeybânî ve Şâfiî'den daha büyük olan Abdürrezzâk'ın,<sup>58</sup> İbn Cüreyc'e Hicri 150, Ma'mer b. Râşid'e Hicri 153, Süfyân es-Sevrî'ye ise 161 yılından evvel öğrencilik yaptığı kesindir. Zira söz konusu tarihler ilgili hocalarının vefat tarihleridir. Terâcim ve tabakât türü eserde yapılan incelemelerde İbn Cüreyc'in (v. 150/767) Yemen'i ziyaret esnasında Abdürrezzâk'ın (126-211) 18 yaşında olduğu,<sup>59</sup> Ma'mer (v. 153/770) ise aslen Basralı olsa da Yemen'e yerleştiği belirtilmekte ve Abdürrezzâk'ın da kendisinden muhtemelen Hicri 145-153 yılları arasında yedi veya sekiz yıl ders aldığı,<sup>60</sup> Sevrî'nin ise ilk defa Hicri 149 yılında Yemen'e gittiği<sup>61</sup> aktarılmaktadır. Bütün bu bilgiler ışığında Abdürrezzâk'ın Hicri 140 ile 160 yılları arasında ilgili âlimlere Yemen'de öğrencilik yaptığı söylenebilir.<sup>62</sup> Zira Abdürrezzâk'ın hadîs semâi için başka şehirlere fazla rihle yapmadığı ve ilgili hocalarına özellikle Yemen'de öğrencilik yaptığı belirtilmektedir.<sup>63</sup>

Bu bilgiler, *Musannef* adlı eserin temel rivâyetlerinin Hicri ikinci asrın ortalarında elde edildiğini ve muhtemelen söz konusu eser oluşturulurken İbn Cüreyc, Süfyân ve Ma'mer'in eserlerinden istifade edildiğini göstermektedir.<sup>64</sup> Nitekim öğrencisi Yahya b.

<sup>56</sup> Motzki, **The Origins of Islamic Jurisprudence**, s. 57; "Hicrî I. Asırdaki Sahih Hadislerin Kaynağı Olarak Abdürrezzâk es-San'ânî'nin Musannef'i", s. 119.

<sup>57</sup> Tokpınar, Mirza, **DiA**, "Musannef", s. 239; Motzki, Harald, "Hicrî I. Asırdaki Sahih Hadîslerin Kaynağı Olarak Abdürrezzâk es-San'ânî'nin Musannef'i", s. 119

<sup>58</sup> Şâfiî'nin, Abdürrezzâk'ın hocası Ma'mer'den rivâyette bulunduğu iddia edilmişse de (**Abdürrezzâk b. Hemmâm ve Musannef'i**, s. 57) bunun tarihi gerçeklikle uyuşması pek mümkün değildir. Zira Ma'mer vefat ettiğinden Şâfiî henüz 2-4 yaşlarındadır. Kaynak olarak Halîlî'nin **İrşâd** adlı eseri verilmekte ve bu kaynak incelendiğinde "revâ 'anhu eş-Şâfiî el-ehâdîse" ifadesi yer almakta, buradaki zamirin Ma'mer'e değil de Abdürrezzâk'a raci olması daha uygun gözükmektedir.

<sup>59</sup> Mizzî, **a.g.e.**, XVIII, 58; Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, V, 375.

<sup>60</sup> Mizzî, **a.g.e.**, XVIII, 56; Zehebî, **a.g.e.**, V, 375.

<sup>61</sup> İbn Sa'd, **a.g.e.**, V, 497.

<sup>62</sup> Motzki de Abdürrezzâk'ın muhtemelen Hicri 145-153 yıllarında Ma'mer'e, 144 yılında Yemen'e geldiğinde İbn Cüreyc'e, 149 yılında Yemen'de bulunan Sevrî'ye öğrencilik yaptığını belirtmiştir (Motzki, Harald, "Hicrî I. Asırdaki Sahih Hadislerin Kaynağı Olarak Abdürrezzâk es-San'ânî'nin Musannef'i", s. 122).

<sup>63</sup> Abdürrezzâk, **Tefsîrü'l-Kur'ân**, (thk. Mustafa Müslim Muhammed), Meketebetü'r-Rüşd, Riyad 1410/1989, I, 8.

<sup>64</sup> Motzki, 144/161-153/770 yılları arasında Abdürrezzâk'ın temel rivâyet malzemesini topladığını belirtir (Motzki, **The Origins of Islamic Jurisprudence**, s. 72-73; "Hicrî I. Asırdaki Sahih Hadislerin Kaynağı Olarak Abdürrezzâk es-San'ânî'nin Musannef'i", s. 123). **DiA**'nın "Musannef" maddesinde Harald Motzki'nin, Musannef'in 144-153 yılları arasında telif edildiğini

Ma'in, *Târîh* adlı eserinde Hişâm b. Yusuf'tan (v. 199/814) bahsederken "Kâne akra'a li-kutubi İbn Cüreyc min Abdürrezzâk" demektedir.<sup>65</sup> Diğer bir ifadeyle dolaylı olsa da Abdürrezzak'ın, İbn Cüreyc'in kitaplarına sahip olduğunu belirtmektedir.

Mirza Tokpunar, *Musannef*'te Ma'mer'den altı binden fazla rivâyet bulunduğunu, eserin sonundaki *Câmi* ile beraber sekiz bine yakın, İbn Cüreyc'den dört bin beş yüz civarında, Sevrî'den ise dört bin kadar rivâyet ve fikhî yorum aktarıldığını belirtmektedir.<sup>66</sup> Motzki 3.810 hadîs dikkate alarak yaptığı çalışmasında *Musannef* adlı eserde bulunan rivâyetlerin %32'sinin Ma'mer'den, %29'unun İbn Cüreyc'den ve %22'sinin Sevrî'den geldiğini belirtmektedir.<sup>67</sup> Ayrıca "The Musannaf of Abd al-Razzâq al-San'ânî as a source of Authentic ahâdîth of the First Islamic Century" adıyla İbn Cüreyc'in 5000 kadar rivâyetini incelediği çalışmasında Schacht'ın iddiasının aksine Hicri birinci asırda otantik hadîslerin olduğunu temellendirmeye çalışmıştır. Fakat Motzki'nin, Batılıların geliştirdiği metodu takip ederek Schacht'a eleştiriler yönelttiği ve temelde onlarla aynı geleneğe sahip olduğu söylenebilir.<sup>68</sup>

Abdürrezzak'ın *Tefsîr*, *Musannef* ve *Emâlî* diye üç eseri günümüze ulaşmıştır. Bunları inceleyenler tarafından görüleceği üzere kendisi rivâyet merkezli bir düşünceye sahiptir. Nitekim *Musannef* ve *Emâlî* adlı eserlerinin rivâyetlerden teşekkül eden eserler olduğu, *Tefsîr* adlı eserinde de hocası Süfyân es-Sevrî gibi sadece ilgili rivâyetlere yer verdiği belirtilmektedir.<sup>69</sup>

## b. Musannef'te Nevâkidü'l-Vudû

*Musannef* adlı eserde, abdesti bozan hususlar bağlamında yirmi altı alt-başlığa yer verildiği görülmektedir.<sup>70</sup> Dikkatli incelendiğinde pek çok alt-başlığın aynı

---

savunduğu belirtilmiştir (Tokpunar, Mirza, "el-Musannef", *DİA*, İstanbul 2006, s. 239). Hâlbuki ilgili makalede böyle bir ifade yerine bizim de vurguladığımız gibi rivâyetlerin büyük çoğunluğun o yıllarda elde edildiği ifade edilmiştir.

<sup>65</sup> Yahyâ, **a.g.e**, III, 130.

<sup>66</sup> Tokpunar, **Abdürrezzâk b. Hemmâm ve Musannef'i**, s. 55-66.

<sup>67</sup> Motzki, **The Origins of Islamic Jurisprudence**, s. 59; "Hicrî I. Asırdaki Sahih Hadislerin Kaynağı Olarak Abdürrezzâk es-San'ânî'nin Musannef'i", s. 119

<sup>68</sup> Detaylı bilgi için bkz. Kızıl, **Müşterek Râvî ve Tenkidi**, s. 173 vd..

<sup>69</sup> Hamd b. Abduh, **el-İmâm Abdürrezzâk Mufessiren**, Câmi'atü Ümmi'l-kurâ, 1404/1983, s. 400-402, 408.

<sup>70</sup> (1) Koltuk altına dokunma, (2) Messû zekerden dolayı abdest, (3) Rûğfeyn ve testislere dokunma, (4) Mak'ada dokunma, (5) Başkasının zekerine dokunma, (6) Merkeb, köpek ve cülle dokunma, (7) Kana veya cenabet olan birine dokunma, (8) Taze ete ve kana dokunma, (9) Haça dokunma, (10) Bıyık ve tırnak kesme, (11) Konuşmaktan dolayı abdest, (12) Uyumadan dolayı abdest, (13) Namazda uyuma ve delinin ayılması, (14) Etek tıraşı aletine (nûra) dokunmaktan dolayı abdest, (15) Öpmeden, dokunmadan ve mübâşeretten dolayı abdest, (16) Kay' ve kalesten dolayı abdest, (17) Hadesten dolayı abdest, (18) Kandan dolayı abdest, (19) Kişinin kan tükürmesi, (20) Burun kanaması, (21) İyileşmeyen yara, (22) Mezinin çıkması, (23) İnsandan kurt çıkması, (24) Ateşin temas ettiği şeylerden dolayı

hususlarla ilgili olduğu veya aynı alt-başlık altında toplanabileceği görülmektedir. Dolayısıyla konunun devamında farklı bir tasnifle bu alt-başlıklara temas edilecektir.

### (1) Dokunma

“Koltuk altına dokunma” alt-başlığında dördü mevkûf, ikisi maktû olmak üzere toplamda şu altı rivâyete yer verilmiştir:

Abdürrezzâk-İbn Cüreyc'den: Atâ'ya koltuk altına dokunmayı sordum. O da “Hz. Ömer'den işittiğim rivâyetten itibaren koltuk altına dokunmayı hoş bulmuyor, fakat bundan dolayı abdest almıyorum” dedi.

Abdürrezzâk-İbrahim-Zührî-Ubeydullah b. Abdillâh b. Utbe-racul-Ömer b. Hattâb'dan: “Her kim koltuk altına dokunursa abdest alsın.” Dedi<sup>71</sup> ki: Bu hadîsi sadece ondan duydum. Biz insanlara ferce dokunmadan dolayı abdest alınması gerektiğini rivâyet ediyor, fakat bu hususta bizi tasdik etmiyorlar. Onlara koltuk altına dokunmanın abdesti bozacağına dair rivâyeti aktarırsak nasıl tasdik etsinler ki?”

Abdürrezzâk-İbn Cüreyc-Amr b. Dînâr-İbn Şihâb-Ubeydullah b. Abdillâh b. Utbe-Ömer b. Hattâb'dan...

Bu alt-başlıkta Hz. Peygamber'den aktarılan hiç bir rivâyetin yer almadığı, sahâbeden ise İbn Ömer ve Hz. Ömer'in görüşüne yer verildiği görülüyor. İbn Ömer'den bunun abdeste zarar vermeyeceği aktarılırken Hz Ömer'den ise aksi istikamette bir rivâyet naklediliyor. Tâbiîn dönemi incelendiğinde ise Hasan el-Basrî'ye (v. 110/728) göre koltuk altına dokunmanın abdesti bozmadığı, Atâ'nın (v. 114/732) ise Hz. Ömer'den aktarılan rivâyete dayanarak koltuk altına dokunmayı hoş karşılamadığı ifade ediliyor.<sup>72</sup> Bu alt-başlıkta, rivâyetlerin haricinde müellifin her hangi bir açıklamaası ve yorumu söz konusu değildir.

“Messü zekerden dolayı abdest” alt-başlığında altısı merfû, on altısı mevkûf, dokuzu maktû olmak üzere otuz bir rivâyete, bir de Sevrî ve İbn Cüreyc arasında geçen tartışmaya yer veriliyor. Zekere dokunmanın abdesti bozduğuna dair rivâyetler Bûsre b. Safvân ve Yahya b. Ebî Kesîr'den merfû, Sa'd b. Ebî Vakkas, Hz. Ömer, İbn Ömer'den ise mevkûf/sahâbî kavli, Atâ'dan ise maktû/tâbiîn fetvası şeklinde aktarılıyor. Tâbiînden özellikle Atâ'dan aktarılan rivâyetlere geniş şekilde yer veriliyor

---

abdestin bozulmaması, (25) Ateşin dokunduğu şeylerden abdestin gerekeceğine dair rivâyetler, (26) Hacâmât ve tıraştan dolayı abdest.

<sup>71</sup> “Kâle” fiilinin fâili Abdürrezzâk olabileceği gibi Zührî de olabilir.

<sup>72</sup> Abdürrezzak, **Musannef**, I, 111-112; İbn Ebî Şeybe, **a.g.e**, I, 414-416. Dikkatli incelendiğinde koltuk altına dokunmanın abdesti bozacağına dair rivâyet, sadece Hz. Ömer'den aktarılmış, Hz. Ömer'den aktarılan başka bir rivâyette ise “ya elini yıka ya da abdest al” denilmiştir. Bu rivâyetten hareketle Hz. Ömer'in de ellerin yıkanmasını kastettiği söylenebilir. Nitekim vudû' kelimesinin, başka rivâyetlerde de ellerin yıkanması şeklinde yorumlandığı bilinmektedir (Zeyla'î, **Nasbü'r-râye**, Müessestü Reyyân, Cidde 1418/1997, I, 41).



ve ona göre sadece avuç içinin zekere değmesi durumunda abdestin bozulacağı ifade ediliyor.<sup>73</sup>

İlgili rivâyetlerden sonra messü zekerin abdesti bozmadığına dair rivâyetler aktarılıyor. Nitekim Ebû Ümâme ve Talk b. Ali'nin zekere dokunmanın abdesti bozmadığına dair merfû rivâyetine, bir cemaat sahâbîye göre zekere dokunmanın abdesti bozmadığına dair Hasan el-Basrî rivâyetine, Hz. Ali'ye göre bilinçli olmadığı müddetçe zekere dokunmanın abdesti bozmayacağına dair rivâyete, Hz. Huzeyfe'nin "ha burnuma ha zekerime dokundum" şeklindeki rivâyetine yer veriliyor ve akabinde Süfyân'ın, bu kanaatte olduğu (bihi ya'huzu Süfyân) belirtiliyor. Ayrıca İbn Mes'ûd,<sup>74</sup> İmran b. Husayn, Sa'd b. Ebî Vakkâs (sözlü rivâyetine) ve İbn Abbâs'ın bu kanaatte olduğu naklediliyor. Sonra Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Huzeyfe b. Yemân ve Ebû Hureyre'nin bu kanaatte olduğuna dair Kays b. Seken'in rivâyetine, akabinde Sa'îd b. Müseyyeb, Hasan el-Basrî ve Katâde'ye göre messü zekerden dolayı abdestin bozulmayacağına ve sonra bağlama uygun olmadığı halde Eban b. Osman'ın messü zekerin abdesti bozduğuna dair rivâyetine yer verildiği görülüyor.<sup>75</sup> Ardından Sevrî ve İbn Cüreyc arasında cereyan eden şu tartışma aktarılıyor:

Abdürrezzâk-Sevrî'den: Onların (Mekke'nin) bir idarecisi, beni ve İbn Cüreyc'i çağırdı ve her ikimize de zekere dokunma meselesini sordu. İbn Cüreyc "bundan dolayı abdest alınacağını" söyledi, ben ise "kişinin abdest almasına gerek yoktur" dedim. Aramızda ihtilaf çıkınca İbn Cüreyc'e "kişi, meniye dokunursa ne gerekir?" diye sordum, o da kişinin elini yıkaması gerektiğini söyledi. "Zeker ve meniden hangisi daha necis?" diye sordum, "tabiki meni" dedi. Ben de "o zaman nasıl oluyor (da zekere dokunmadan dolayı abdest bozuluyor)" dedim, o da "Bunu, şeytân sana söyletiyor" dedi.

Abdürrezzâk, söz konusu görüşleri merfû, mevkûf ve maktû demeden düzensiz şekilde zikretmekte ve tarîkleri farklı olduğundan aynı bilgiyi farklı yerlerde zikredebilmektedir. Rivâyetlerin haricinde Süfyân'ın görüşüne ve İbn Cüreyc ile onun arasında geçen fikhî tartışmaya yer verildiği görülür. Her iki açıklamanın da Süfyân'a dönük olması dikkat çekicidir, zira *Musannefe*'de mezhep imamlarından özellikle Süfyân'ın rivâyetlerine ve fikhî açıklamalarına temas edilir.

"Rufğeyn ve testislere dokunma" alt-başlığında biri merfû, üçü maktû olmak üzere dört rivâyete yer verildiği görülür. Nitekim İkrime'nin koltuk altı ve bacak arasına (meğâbin) dokunan kişinin abdest alması gerektiğine dair sözüne, "her kim zekerine,

<sup>73</sup> Abdürrezzâk, **a.g.e**, I, 112-121.

<sup>74</sup> İbn Mes'ûd'un görüşünden sonra siyaka pek uygun olmamasına rağmen Atâ'nın görüşüne temas edilmektedir. Atâ'ya göre elin zekere değmesi halinde abdest bozulmakta, kolun temas etmesi durumunda ise zarar vermemektedir.

<sup>75</sup> Abdürrezzâk, **a.g.e**, I, 112-121.

testislerine ve rufğeynlerine dokunursa abdest alsın” şeklindeki merfû hadîse, son olarak zekere ve testislere dokunmanın Atâ ve Urve’ye göre abdesti bozacağına dair rivâyetlere yer verilir.<sup>76</sup> Hz. Peygamber’den aktarılan bir rivâyete yer verilmiş olsa da sahâbeden bu hususta bir şeyin aktarılmamış olması, ilgili tartışmanın tâbiîn döneminde gündeme geldiğini veya yaygınlaştığını gösterir. Diğer bir ifadeyle sahâbe döneminde tartışılan “messü zeker” meselesinin bir uzantısı olarak tâbiîn döneminde ilgili konunun tartışılmaya başlandığı söylenebilir.

“Kişinin duburuna dokunması” alt-başlığında Atâ ve Katâde’den aktarılan iki maktû rivâyete yer verilir. Atâ’nın (v. 114/732), zekere dokunmanın abdesti gerektireceğinden hareketle dubura dokunmanın da abdesti bozacağını belirttiği, fakat Katâde’nin bir uygulamasından hareketle ona göre dubura dokunmanın abdesti bozmayacağı ifade edilir.<sup>77</sup> Bir önceki alt-başlıkta olduğu gibi dubura dokunmanın da messu zeker meselesinin bir uzantısı olduğu anlaşılmakta, nitekim Atâ b. Ebî Rabâh’ın da ilgili rivâyette aynı bağlantıyı kurmaya çalıştığı görülmektedir.

“Başkasının zekerine dokunma” alt-başlığında Atâ’dan aktarılan iki maktû rivâyete yer veriliyor. Atâ’nın, küçük çocuğun zekerine dokunulması halinde kişinin abdestin bozulacağını ifade ettiği, ayrıca deve gibi eti yenen hayvanların zekerine dokunmanın abdesti bozmayacağı, merkeb gibi eti yenmeyen hayvanların zekerine dokunulması durumunda ise abdestin bozulacağını savunduğu görülüyor. Atâ’nın, kendi görüşünü tutarlı hale getirmek için sarfettiği bu cümlelerin, fıkıh ilminin aklılaşması sürecinde dile getirilen ifadeler olarak değerlendirmek gerekir.<sup>78</sup>

Abdürrezzak’ın, messü’z-zeker bağlamında birçok alt-başlığa yer verdikten sonra necasete dokunma bağlamında bazı konulara temas ettiği görülür. Nitekim “merkeb, köpek ve pislîğe dokunma” alt-başlığında Atâ’dan üç, İbrahim en-Nehâî ve Hammâd’dan aktarılan birer rivâyete yer veriliyor. Aktarılan rivâyetlerde, her üçüne göre köpeğe ve merkebe dokunmanın abdesti bozmayacağı ifade ediliyor.<sup>79</sup> “Kana ve cenabet olan birine dokunma” alt-başlığında biri merfû, diğeri mevkûf, ikisi ise maktû olmak üzere dört rivâyete yer verildiği görülür.<sup>80</sup> “Taze ete ve kana dokunma” alt-başlığında İbn Mes’ûd’un iki uygulamasına yer verilir ve dolaylı şekilde bu tür şeylere dokunmanın abdeste zarar vermediği ifade edilir.<sup>81</sup> “Haça dokunma” alt-başlığında

<sup>76</sup> Abdürrezzâk, **a.g.e**, I, 121-122.

<sup>77</sup> Abdürrezzâk, **a.g.e**, I, 122.

<sup>78</sup> Abdürrezzâk, **a.g.e**, I, 122.

<sup>79</sup> Abdürrezzâk, **a.g.e**, I, 123.

<sup>80</sup> Abdürrezzâk, **a.g.e**, I, 124.

<sup>81</sup> Abdürrezzâk, **a.g.e**, I, 125.

H.z. Ali'nin namaza giderken birinin boynuna sarılırken haçına dokunduğu aktarılır<sup>82</sup> ve bu rivâyetten hareketle haça dokunmanın abdesti bozmadığı ifade edilmeye çalışılır. "Etek traş aletine (nûra) dokunmadan dolayı abdest" alt-başlığında ise Atâ'ya göre bundan dolayı abdestin bozulmayacağına dair bir rivâyete yer verilir.<sup>83</sup>

"Farklı cinsten olan kişilerin birbirlerine dokunması ve birbirlerini öpmesi" alt-başlığında<sup>84</sup> dördü merfû, onu mevkûf, altısı maktû olmak üzere yirmi rivâyete temas edilmektedir. Nitekim H.z. Ömer'in, eşini öpen kişinin abdestinin bozulduğuna dair sözüne, İbn Ömer'in öpmenin, ayette geçen "lems" olduğuna dair ifadesine, ayrıca İbn Ömer'in çocuğu öptüğü ama abdest tazelemediğine dair rivâyete yer verilir. Akabinde İbn Mes'ûd'un, ayetten yola çıkarak mubâşeretin (tenlerin birbirlerine temas etmesi), el ile dokunmanın ve eşini öpmenin abdesti bozacağına dair sözlerine temas edilir. Şa'bî'ye göre öpmeden dolayı abdestin bozulacağına, Abîde'ye göre (ayette geçen) mülâmesenin el vasıtasıyla olduğuna ve abdesti gerektirdiğine, Katâde'ye göre de öpmenin abdesti bozulduğuna dair rivâyetlere yer verilir. Nehaî'ye göre ise şehvetli olması kaydıyla öpmenin veya dokunmanın abdesti bozacağı edilir.

İbn Abbâs'ın öpme ile gül koklama arasında bir fark olmadığına ve "mülâmese"den maksadın cinsel ilişki olduğuna, Sa'îd b. Cübeyr ve Sa'îd b. Müseyyeb'in el ile dokunma olduğuna, Ubeyde b. Umeyr'in ise nikâh olduğuna dair rivâyetlere, H.z. Ömer'in namaza giderken eşini öptüğü fakat abdest almadığına, H.z. Aişe'nin H.z. Peygamber'in kendisini öptüğünü fakat abdest almadığına dair farklı rivâyetlere yer verilir. Ayrıca Âtike bnt. Zeyd'in, eşi olan H.z. Ömer'i öptüğü ve onun da abdest almadan namaz kıldığı ifade edilir. Son olarak öpmenin abdesti bozmayacağına dair Hasan el-Basrî'nin sözüne, H.z. Peygamber'in şehvetsiz şekilde H.z. Aişe'nin ayağına dokunduğuna dair rivâyete ve H.z. Peygamber'in "eşin senin reyhanındır" şeklinde nakledilen rivâyete yer verilir.<sup>85</sup>

Sonuç olarak bu alt-başlıkta aktarılan bilgilerde açıkça görüldüğü üzere Abdürrezzâk, konuyla ilgili her hangi bir yorum yapmamakta, sadece rivâyetleri aktararak ilgili meselelere temas etmektedir. Dolayısıyla onun, Ahmed b. Hanbel gibi rivâyetlerin arasına fikhî yorum veya açıklamayı uygun görmediği söylenebilir.

## (2) Kılların Koparılması

<sup>82</sup> Abdürrezzâk, **a.g.e**, I, 125.

<sup>83</sup> Abdürrezzâk, **a.g.e**, I, 132.

<sup>84</sup> Bu alt-başlık, dokunmayla ilgili bir mesele olduğundan **Musannef**'te daha ileride yer almasına rağmen burada zikredilmesi uygun görülmüştür.

<sup>85</sup> Abdürrezzâk, **a.g.e**, I, 132-136.

“Bıyık ve tırnak kesme” alt-başlığında yedi maktû rivâyete yer verilir, mevkûf ve merfû rivâyetlerin ise burada yer almadığı görülür. Atâ, Nehaî, Hakem b. Uteybe, Hasan el-Basrî ve Şâ‘bî’ye göre bıyıkların kısaltılması ve tırnakların kesilmesinde abdestin gerekmeyeceği, Hammâd’a göre ise abdestin bozulacağı ifade edilir. Fakat müellifin, Hammâd’ın görüşünü sonda değil de Hakem ve Hasan el-Basrî’nin görüşü arasında zikrederek konu bütünlüğüne dikkat etmediği görülür.<sup>86</sup> Birçok araştırmacı, fukahâyı lafızcı ve re’yci diye tasnif etmeye çalışır, fakat burada görüldüğü üzere Kûfe fukahâsının öncülerinden Hammâd, kılların koparılmasından dolayı abdestin bozulacağını savunmaktadır. Şeybânî’nin de bu konuyu ele alırken birçok argümanla temellendirmeye çalışması muhtemelen bundan dolayıdır.

### (3) Kötü Söz

Yazarın, bu alt-başlıkta üçü mevkûf, üçü de maktû olmak üzere altı rivâyete yer verdiği görülür. Nitekim İbn Mes’ûd’un “Kötü sözcüklerden dolayı abdest almam, helal (tayyib) yemekten dolayı abdest almamdan daha sevimlidir” ve Hz. Aişe’nin “helal yemekten dolayı abdest alıyor, fakat kötü sözden dolayı abdest almıyorsunuz” şeklindeki sözüne yer veriliyor. Bu iki rivâyet her ne kadar “kötü sözden dolayı abdest alma” bahsinde ele alınmış olsa da tam aksi istikamette bir anlam ifade ettiği söylenebilir. Zira İbn Mes’ûd ve Hz. Âişe’nin yemekten dolayı abdest alanları eleştirme kabilinden kötü sözden dolayı abdest almanın daha iyi olacağını ifade ettikleri savunulabilir. Ayrıca Nehaî’nin ve Abîde’nin abdest veya kötü söz söylemeye kadar tek abdestle birçok namaz kıldıklarına dair rivâyete yer verilmiş, fakat istihbâb ve vucûbiyetten hangisinin kastedildiği belirtilmemiştir. Son olarak Zührî’ye göre konuşmadan dolayı abdestin bozulmayacağı ifade edilir ve Ebû Hureyre’nin “abdest, hadesten dolayı bozulur” şeklindeki sözüne yer verilir.<sup>87</sup>

Rivâyetlerden anlaşıldığı kadarıyla kötü sözden dolayı abdest alma, sahâbe ve tâbiîn döneminde mevzubahis edilirken zamanla unutulmaya yüz tutmuştur. Nitekim mezhep imamları bu tip rivâyetlerin vucûbiyet ifade etmediğini, ilgili rivâyetlerin ellerin ve ağzın yıkanması şeklinde yorumlanması veya müstahab/mendûb çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Zira İbn Münzir (v. 318/930) ve İbn Sabbâğ (v. 477/1084) gibi âlimler, fukahânın, kötü sözün abdesti gerektirmediği hususunda icmâ ettiğini belirtmişlerdir.<sup>88</sup>

<sup>86</sup> Abdürrezzâk, **a.g.e**, I, 126.

<sup>87</sup> Abdürrezzâk, **a.g.e**, I, 127.

<sup>88</sup> Bkz. Nevevî, **el-Mecmû‘ şerhu’l-Muhezzeb**, (thk. M. Necîb el-Mutî‘î), Cidde t.y., II, 72.

Nevâkidü'l-vudû' bağlamında buraya kadar yer verdiğimiz açıklamalarda görüldüğü üzere Abdürrezzâk b. Hemmâm, sadece ilgili merfû, mevkûf ve maktû rivâyetlere yer vererek fikhî konulara temas etmeye çalışmaktadır ve neredeyse kendisine ait hiçbir fikhî yorum söz konusu değildir. Dolayısıyla buraya kadar aktardığımız bilgiler, müellifin fıkıh ve hadîs anlayışı hakkında yeterli açıklamaları muhtevi olduğu için ve daha fazla yer işgal etmemesi açısından bu kadarıyla yetinmek zorundayız.

*Musannef*'in bu bölümünden hareketle ulaştığımız sonuçlar:

(1) Abdürrezzâk'ın, *Musannef* adlı eserini hadîs merkezli fıkıh anlayışına göre telif ettiği, konuları rivâyet merkezli ele aldığı ve ilgili bölümde sadece bir yerde "(bihi na'huzu)" diyerek görüşünü açıkça beyan ettiği görülmektedir.<sup>89</sup> *Musannef*'te müellifin açıklamalarına nadiren yer verilmiştir ve bunların geneli fikhî açıklamalar değildir.<sup>90</sup> *Musannef* ile *Muvatta* adlı eser mukayese edildiğinde Abdürrezzâk'ın, Mâlik'e göre daha muhafazakâr bir yol takip ettiği ve bu bağlamda Ahmed b. Hanbel'le benzeştiği söylenebilir.

(2) *Musannef* adlı eser, mihneden önce telif edildiğinden Hicri ikinci asırda yaşayan muhaddisler hakkında sağlıklı bilgiler vermektedir. Zira bu bakış açısıyla incelendiğinde ilgili eserde Nehâî ve Hammâd'dan aktarılan rivâyetlerin büyük yekün tuttuğu, Hammâd'dan aktarılan rivâyetlerin kâhir ekseriyetinin de yine dönemin büyük muhaddislerinden ve Abdürrezzâk'ın hocalarından; Ma'mer ve Süfyân es-Sevrî'den aktarıldığı, Ebû Hanîfe'den ise pek çok rivâyetin nakledildiği ve onun şahsi görüşlerine de temas edildiği görülür.<sup>91</sup>

(3) Aşağıda yer alan tablo 3'te görüldüğü üzere eserin ilgili bölümünde 252 rivâyet bulunmaktadır. Bunlardan 201 tanesi, diğer bir ifadeyle %80'i civarında Ma'mer (84), İbn Cüreyc (65), Süfyân es-Sevrî (40) ve Süfyân b. Uyeyne'den (12) aktarılmış, 8 tanesi muallak, yani hocası belirtilmemiş, diğer rivâyetler ise Abdürrezzâk'ın 22 ayrı hocasından aktarılmıştır.<sup>92</sup> Abdürrezzâk'ın Ma'mer, İbn Cüreyc ve Sevrî'ye Hicri 150'li yıllarda öğrencilik yaptığı düşünüldüğünde eserin %75'i civarında Hicri ikinci asrın ortalarında elde edililen rivâyetlerden teşekkül ettiği

<sup>89</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, I, 162-163.

<sup>90</sup> *Musannef*'te yer alan açıklamalar için bkz. Tokpunar, **Abdürrezzâk b. Hemmâm ve Musannef'i**, s. 136 vd.. Bu açıklamaların, Abdürrezzâk'a mı râvîlere mi ait olduğu ayrıca tartışmalıdır.

<sup>91</sup> Ebû Hanîfe'nin icthadları için bkz. Abdürrezzâk, **a.g.e**, IV, 463, VI, 241, VII, 110, 113, IX, 352, 427.

<sup>92</sup> Tokpunar, *Musannef* adlı eserin %80'inin Ma'mer, Sevrî ve İbn Cüreyc'den aktarıldığını belirtmektedir ( **a.g.e**, s. 182).

anlaşılmaktadır. Bu da Abdürrezzak'ın ilgili eserinin rivâyet açısından ne kadar önemli bir kaynak olduğunu ortaya koymaktadır. Ma'mer'e uzun süre öğrencilik yapmış olsa da Sevrî ve İbn Cüreyc'e kısa bir müddet öğrencilik yapmasından hareketle onların eserlerinden ziyadesiyle istifade ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Abdürrezzak'ın hafızasından ziyade yazılı belgelerinden hareketle rivâyette bulunduğu terâcim ve tabakât türü eserlerde aktarılmaktadır.<sup>93</sup>

(4) Modern dönemde, hadîslerin ilk dönemden itibaren yazılı şekilde kayıt altına alınıp alınmadığına dair bir tartışma söz konusudur. Fuad Sezgin ve M. Azamî gibi bazı araştırmacılara göre ilk dönemden itibaren hadîsler yazıya geçirilmiş ve hadîs eserleri kaleme alınırken sadece şifâhî olarak değil, yazılı belgelerden de istifade edilmiştir. Sezgin, Buhârî'nin kaynakları üzerine hazırladığı çalışmasında bu iddiasını ispat etmeye çalışır. Daha erken bir dönemde kaleme alınan Abdürrezzak'ın *Musannef* adlı eseri de bunu ortaya koymaktadır. Nitekim Motzki de *Musannef* üzerinde yaptığı çalışmasında Abdürrezzak'ın ilgili hadîs malzemesini Hicri 150'li yıllarda topladığını ve kendisinden önce kaleme alınmış eserlerden istifade ettiğini belirtmektedir.<sup>94</sup>

(5) Son olarak alt-başlıklar açısından *Musannef* adlı eserin çok gelişmiş olduğu görülür. Nitekim Mâlik'in on civarında, Şâfiî'nin beş veya altı, Sahnûn'un ise altı alt-başlığa yer verdiği, Şeybânî'nin ise hiçbir alt-başlığa yer vermediği ilgili bölümde Abdürrezzak'ın otuza yakın alt-başlığa temas etmiş olması önemlidir. Bunun da hadîs malzemesinin küçük sahâbî döneminden itibaren konu merkezli aktarılması ve Hicri ikinci asrın ilk yarısında fıkıh eserlerinin genelde rivâyet merkezli ele alınması dolayısıyla gelişmiş olmasıyla ilgili olduğu söylenebilir. Zira *Muvatta* adlı eserin de kendisinden sonra telif edilen re'y merkezli eserlere nisbeten daha gelişmiş olduğuna temas edilmişti. Fakat ilgili dönemde yazılan pek çok eser gibi *Musannef*'te de râvî ve müstensihlerin müdahalelerinin bulunduğunu belirtmemiz gerekir.<sup>95</sup>

**Tablo 3: Abdürrezzâk'ın Hocaları**

İlgili Bölümde Aktarılan Rivâyetler Bağlamında Abdürrezzâk'ın	Rivâyet Adedi
Abdullah b. Muharra	1
Abdullah b. Ömer	2
Cafer b. Süleyman	1
Ebü Bekr b. Abdullah	1
Ebü Cafer er-Râzî	1
Evzaî	2
Hasan b. İmare	1
Hişam b. Hassan	8
Hişam b. Urve	1

<sup>93</sup> Yahyâ, **a.g.e**, III, 130; Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, IX, 568.

<sup>94</sup> Motzki, "Hicrî I. Asırdaki Sahih Hadislerin Kaynağı Olarak Abdürrezzâk es-San'ânî'nin *Musannef'i*", s. 122-123.

<sup>95</sup> Detaylı bilgi için bkz. Tokpunar, **a.g.e**, s. 118 vd..

<b>İbn Cüeyc</b>	65
İbn Mücahid	3
İbn Tevmi	5
<b>İbn Uveyne (Süfvân)</b>	12
İbrahim	2
İbrahim b. Muhammed	3
İsrail b. Yunus	3
Malik b. Enes	2
Ma'mer b. Süleyman	1
<b>Ma'mer (b. Râsîd)</b>	84
Muallak (Hocası belli değil)	8
Muğire	1
Muhammed b. Müslim	1
Muhammed b. Râsîd	1
Muhammed b. Ubeydullah	1
Ömer	1
<b>Sevrî (Süfvân)</b>	40
Yahya b. Rebîa	1
Ma'mer, İbn Cüeyc, Sevrî ve İbn Uveyne'den aktarılan rivâyetler	201
Diğerlerinin toplamı	51
<b>Toplam</b>	<b>252</b>

## B. RE'Y MERKEZLİ ESERLER

Bu alt-başlıkta re'y ve hadîs bağlamında *Asl*, *Ümm* ve *Müdevvene* adlı eserler incelenecektir. Böylece re'y merkezli kaleme alınan eserlerin üslub ve yöntemi hakkında bazı sonuçlara ulaşılmaya çalışılacaktır. Ayrıca rivâyet merkezli yayılan Medine fıkhnın Hicri ikinci asrın sonlarına doğru ne yönde bir değişim geçirdiği ve her iki ekolü yakından tanıyan Şâfiî'nin nasıl bir sentezle fıkıh faaliyetinde bulunduğu da ortaya çıkmış olacaktır.

### 1. Asl

#### a. Asl Adlı Esere Genel Bir Bakış

Muhammed eş-Şeybânî'nin, 14-18 yaşları arasında Ebû Hanîfe'ye (v. 150/767) öğrencilik yaptığı, hocasının vefatından sonra asıl eğitimini uzun müddet derslerine devam ettiği Ebû Yusuf'tan (v. 182/798) aldığı belirtilmekte,<sup>96</sup> ayrıca Medine'ye gidip Mâlik'e üç küsur yıl öğrencilik yaptığı bizzat kendisinden aktarılmaktadır.<sup>97</sup> Fakat hangi tarihlerde Medine'ye gittiği net şekilde bilinmese de Mehdî'nin hilafetinin ilk yıllarında gittiğine dair ifadelerin oluşu,<sup>98</sup> Mehdî'nin de Hicri 158-169 yıllarında halife olduğu düşünüldüğünde Ebû Yusuf'a öğrencilik yaptığı on yıldan sonra Medine'ye göç ettiği söylenebilir. Dolayısıyla Şeybânî'nin, Hicri 146-150 yılları arasında Ebû Hanîfe'ye, 150-160 yılları arasında Ebû Yusuf başta olmak üzere Kûfe'deki hocalarına, akabinde 160-165 yılları arasında üç yıl kadar Medine'de Mâlik'e öğrencilik yaptığı tahmin edilmektedir. Ebû Yusuf'un ilk defa Hicri 166 yılında idari

<sup>96</sup> Kevserî, **Bulûğu'l-emânî**, s. 35. Şeybânî'nin, Ebû Hanîfe'ye iki yıl kadar öğrencilik yaptığı da ifade edilmektedir (İbn Hallikân, **a.g.e**, IV, 184)

<sup>97</sup> Hatîb, **Târihu Bağdâd**, II, 562.

<sup>98</sup> Kevserî, **a.g.e**, s. 10.

göreve başladığı<sup>99</sup> düşünüldüğünde Şeybânî'nin de bu yıllardan başlayarak eserlerini telif ettiği söylenebilir. *Asl*, kendisinin ilk eseri olduğundan hareketle muhtemelen 165-170 yılları arasında kaleme alınmıştır. Boynukalın da eserde kullanılan bazı rakamlardan yola çıkarak tespit ettiğimiz tarihe yakın şekilde 160'lı yıllardan başlayarak *Asl*'in yazıldığını belirtmiştir.<sup>100</sup> Şeybânî, diğer zâhirü'r-rivâye eserlerini Ebû Yusuf vefat etmeden önce, muhtemelen Hicri 170-180 yılları arasında, son eseri olan *es-Siyerü'l-kebîr*'i ise Hicri 180 yılından sonra telif etmiştir.<sup>101</sup> Zira bu eseri telif ettiğinde Ebû Yusuf'la arası bozuk olduğundan onun ismine yer vermediği belirtilmiştir.<sup>102</sup> Ebû Yusuf'la arasının Rakka kadılığından dolayı bozulduğu, bu göreve de Ebû Yusuf'un (v. 182/798) tavsiyesi ve Harun Reşîd'in Rakka'yı yerleşmesinden (Hicri 180) sonra gerçekleştiğine göre Şeybânî'nin, Rakka kadılık görevine Hicri 180-182 yılları arasında getirildiği anlaşılmaktadır.<sup>103</sup> Hicri 184 yılında Rakka'da Şâfiî ile görüştüğüne dair anekdotlar doğru kabul edilirse halen bu görevine devam ettiği söylenebilir.<sup>104</sup> Fakat kadılık görevinin dışında da Şeybânî'nin, Harun'un yanından hiç

<sup>99</sup> Hatîb, **Târihu Bağdâd**, XVI, 382; Ögüt, "Ebû Yusuf", **DİA**, X, 261. Ebû Yusuf'un, İbn Ebî Sebre'den sonra kâdî olduğuna dair kayıtlar bulunmaktadır. İbn Ebî Sebre'nin, Velihaht Musa el-Hâdî tarafından kâdîliğe getirildiği ve Hicri 162 yılında Bağdad'da vefat ettiği düşünüldüğünde söz konusu görevi daha erken bir dönemde üstlendiğini söylemek mümkündür (Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, VII, 330; **Târihu'l-İslâm**, X, 537). Fakat klasik tarih eserlerinde Ebû Yusuf'un 16 veya 17 yıl kâdîlik görevinde bulunduğu dair açık ifadelerin olması ve Ebû Yusuf'un vefatına (Hicri 182 yılına) kadar bu görevi üstlendiği düşünüldüğünde Hicri 166 yılında göreve başladığına dair rivâyetin daha sahih olduğu anlaşılmakta, nitekim Hatîb el-Bagdâdî de Hicri 166 yılında kâdî olduğunu ve on altı yıl bu görevi üstlendiğini açıkça ifade etmektedir (**a.g.e**, XVI, 382).

<sup>100</sup> Boynukalın, **Kitâbü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı**, s. 83. Calder, erken dönem metinlere ve dönemin kitap mefhumuna pek uygun olmayan bir yöntem takip ederek Hicri ikinci asırda kaleme alındığı kabul edilen neredeyse bütün eserleri Hicri üçüncü asra tarihlenmektedir. Calder, Wansbrough'un Kur'ân tarihi ve tefsiri ile ilgili teorisini İslam hukukuna uyarlamış ve hukuk metinlerini birer edebî metin olarak incelemiştir. Calder, bu çalışmasında **Müdevvene**, **Muvatta**, **Asl**, **el-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne**, **Ümm**, Müzenî'nin **Muhtasar**'ı ve Ebû Yusuf'un **Harac** adlı eserini metinsel-tarihsel tahlil yöntemiyle incelemeye çalışmıştır. Şeybânî'nin **Kitâbü'l-Asl**'ini ve **Müdevvene**'yi Hicri üçüncü asrın ortalarına (250/864), **Muvatta**'ı Hicri 270 yılına, Şâfiî'nin **Ümm** ve **Risâle**'sini ise Hicri 300 yılına tarihlenmektedir (Calder, **a.g.e**, s. 1-160; Yılmaz, "Normal Calder'in Studies in Early Müslim Jurisprudence Adlı Eseri Çerçevesinde Şarkiyat Literatüründe Muvatta'ın Tarihlendirilmesi", s. 407).

<sup>101</sup> Serahsî, Şeybânî'nin, eserlerinin büyük kısmını ikinci defa yazdığını belirtmiştir (Serahsî, **el-Mebsût**, Dâru'l-merife, Beyrut, 1414/1993, XXX, 287).

<sup>102</sup> Serahsî, **Şerhu's-Siyeri'l-kebîr**, (thk. M. Ebû Zehra ve Mustafa Zeyd), Kahire 1958, s. 3; Ebû Zehra, **a.g.e**, 33.

<sup>103</sup> Taberî, İbn Cerîr, **Târihu'r-rusul ve'l-mülûk/Târihu'l-ümem ve'l-mülûk**, Dâru't-türâs, Beyrût 1387/1967, VIII, 266; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-nihâye**, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1408/1988, X, 188; Serahsî, **a.g.e**, s. 3.

<sup>104</sup> Aybakan, **İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi**, s. 31.



ayrılmadığına dair bilgiler bulunmakta,<sup>105</sup> dolayısıyla kadılık görevi olmasa da halifenin istişare ettiği biri sıfatıyla yanında bulunmuş olması mümkündür.

Afgânî, *Asf*’ı dört cilt halinde 1966-1973 yılları arasında neşretmiş, yazmalarda bulamadığı “kitâbü’l-menâsik (hac)” ve “kitâbu edebî’l-kâdî” bölümünü ise *el-Kâfî* adlı eserden alıp eklemiştir.<sup>106</sup> Şefik Şehâte ise buyû ve selem bölümünü bir cilt halinde 1954 yılında basmış, Joseph Schacht (ö. 1969) *Asf*’da bulunan bölümü değil de müstakil kitap halinde bulunan *Hiyel* kitabını 1930 yılında basmış, Mecîd Haddûrî ise siyer, harac ve öşür bölümlerini 1975 yılında Beyrut’ta neşretmiştir. Fakat 2012 yılına kadar basılan bu bölümlerin toplamı, ancak *Asf* adlı eserin dörtte birini ihtiva etmektedir.<sup>107</sup> Boynukalın tarafından Dâru İbn Hazm’da 2012 yılında basılan *Asf*, eserin büyük kısmını içermesine rağmen halen kendisinde eksiklikler bulunmakta ve *Asf*’ın eksik bölümleri, özellikle *el-Kâfî* adlı eserden hareketle tespit edilmektedir.<sup>108</sup> Boynukalın tarafından tahkik edilen *Asf*, elli yedi kitap/bölüm içermekte, fakat “Secedât”, “menâsik (hac)”, “eşribe”, “edebü’l-kâdî”, “hisâbü’l-vasâyâ”, “şurût”, “el-müdârebe es-sağîr” ve “el-me’zûn es-sağîr” olmak üzere sekiz bölümü ihtiva etmemektedir.<sup>109</sup> *Asf* içinde yer alan; “Hiyel”, “Redâ” (üslubundan dolayı) ve “İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ” adlı bölümlerin ise Şeybânî’ye nisbeti net değildir.<sup>110</sup> Şeybânî tarafından telif edilen *Asf*’da, daha sonra kaleme alınan kitaplardan da alıntılar mevcut olduğu bilinmektedir. Nitekim *Nevâdir*, *Emâli*, *el-Câmi’u’s-sağîr*, *el-Câmi’u’l-kebîr*, Hasan b. Ziyâd’ın (v. 204/819) *el-Mücerred* ve Tahâvî’nin (v. 321/933) *Muhtasar*’ı gibi eserlerden yapılan alıntılar ve râvîler tarafından eklenen bazı cümleler söz konusudur,<sup>111</sup> bunun da dönemin telif yönteminden ve kitap mefhumundan kaynaklanan bir durum olduğu anlaşılmaktadır.

Erken dönemde yaşayan âlimler, genelde fıkıhın her bölümünü müstakil bir kitap şeklinde ele almışlardır. Zira bundan dolayı İbnü’n-Nedîm’in *Fihrist* adlı eserinde pek çok müellif hakkında olduğu gibi İmâm Muhammed’e de “Kitâbü’s-salât”, “Kitâbü’z-zekât”, “Kitâbü’l-menâsik...” gibi eserler nisbet edilmiştir.<sup>112</sup> Oysaki müstakil kitap gibi aktarılan eserler, *Asf* adlı eserin bölümlerinden ibarettir.<sup>113</sup> *Asf*’ın bölümleri müstakil

<sup>105</sup> İbn Hallikân, **a.g.e**, IV, 185.

<sup>106</sup> Şeybânî, **Asf**, Afgânî’nin notu, I, 15.

<sup>107</sup> Boynukalın, **Kitâbü’l-Asf Adlı Eserin Tanıtımı**, s. 127-128.

<sup>108</sup> Boynukalın, **a.g.e**, s. 123.

<sup>109</sup> Boynukalın, **a.g.e**, s. 126.

<sup>110</sup> Boynukalın, **a.g.e**, s. 69-71.

<sup>111</sup> Şeybânî, **a.g.e**, II, 264; Boynukalın, **a.g.e**, s. 78-82.

<sup>112</sup> İbnü’n-Nedîm, **a.g.e**, I, 253-254.

<sup>113</sup> Şeybânî, **a.g.e**, Afgânî’nin notu, I, 6; Boynukalın, **a.g.e**, s. 109.

eserler gibi kabul edildiğinden dolayı eserin tertibi hususunda da nüshaların birbirine uymadığı, zira *Kâfî*'deki bölümlerin sıralanması dahi günümüze ulaşan *Asl*'in nüshalarından farklı olduğu belirtilmiştir.<sup>114</sup> *Asl*, Ebû Süleymân el-Cüzcânî (v. 200/816), Ebû Hafs el-Kebîr (v. 216/831), Muhammed b. Semâa (v. 233/848), Hişam b. Ubeydullah er-Râzî (v. 221/836) ve Muallâ b. Mansur (v. 211/826) tarafından rivâyet edilmiştir.<sup>115</sup> Fakat ilk dönemden itibaren Cüzcânî ve Ebû Hafs'ın rivâyetlerinin daha sağlam kabul edildiği ve bundan dolayı Hâkim eş-Şehîd (v. 334/945) ve Serahsî'nin (v. 483/1090) özellikle bu iki rivâyeti dikkate aldığı ifade edilmiştir.<sup>116</sup>

Ebû Hafs el-Kebîr'in rivâyeti günümüze ulaşmış olsa da yaygın olan ve basılan nüshanın ekseriyeti Ebû Süleyman el-Cüzcânî rivâyetidir.<sup>117</sup> Eserde bulunan elli yedi bölümden otuzu Cüzcânî, beşi Ebû Hafs, biri Davud b. Rüşeyd, diğer biri Muhammed b. Hârûn el-Ensârî, biri de Abdullah adında bir râvî kanalıyla Şeybânî'den nakledilmiştir. Geriye kalan bölümlerin on sekizinin başında râvînin ismi bulunmayıp sadece Şeybânî'nin ismi yer alırken bir tanesinin başında ise hiç kimsenin ismi yer almamıştır.<sup>118</sup>

Söz konusu eserin üslubu incelendiğinde bazı bölümlerinin sorulu-cevaplı (kultu-kâle), bazı bölümlerinin ise düz anlatıma sahip olduğu görülmektedir. M. Hamidullah ve Desûkî *Asl/Mebûsût* eserin bazı nüshalarının düz, bazılarının ise soru-cevap mahiyetinde olduğunu iddia etmiş<sup>119</sup> olsa da Boynukalın, bu iddianın tutarlı olmadığını, farklı nüshaların farklı ciltlerini incelediklerinden dolayı böyle yanlış bir sonuca ulaştıklarını, zira eserin dörtte üçünün düz anlatımlı, dörtte birinin ise soru-cevap mahiyetinde olduğunu belirtmiştir.<sup>120</sup> Ayrıca söz konusu araştırmacı, Şeybânî'nin *Asl*'ı önce sorulu-cevaplı, sonra düz anlatıma dönüştürmüş olabileceğini, fakat bunu tamamlayamadığını öne sürmüştür.<sup>121</sup>

*Asl*'in sorulu-cevaplı bölümlerinde, konuların "kultu" ve "kâle" formuyla ifade edilmiş olması söz konusu fiillerin faillerinin kimler olduğunu gündeme getirmiş ve bu

<sup>114</sup> Boynukalın, **a.g.e.**, s. 123.

<sup>115</sup> Şeybânî, **Asl**, Afgânî'nin notu, I, 7.

<sup>116</sup> Ayrıca bkz. Boynukalın, **a.g.e.**, s. 85-86.

<sup>117</sup> Şeybânî, **a.g.e.**, Afgânî'nin notu, I, 27; Taş, Aydın, **Muhammed b. El-Hasan eş-Şeybânî'nin Hukuk Anlayışı (Usul Anlayışı)**, EÜSBE, Kayseri 2003, s. 28.

<sup>118</sup> Boynukalın, **a.g.e.**, s. 87.

<sup>119</sup> Desûkî, İstanbul'da Şeybânî ile ilgili bir sempozyumda ifade edildiğine göre **Asl**'in İstanbul'da bulunan bazı nüshalarının soru-cevap, bazılarının ise düz anlatıma sahip olduklarını ve dolayısıyla Şeybânî'nin iki farklı üslupla eseri kaleme almış olabileceğini belirtir (Desûkî, Muhammed, **el-İmâm Muhammed b. el-Hasan ve eseruhu fi'l-fıkhi'l-İslâmî**, Katar 1407/1987, s. 147).

<sup>120</sup> Boynukalın, **a.g.e.**, s. 113.

<sup>121</sup> Boynukalın, **a.g.e.**, s. 112.

hususla farklı yorumlar söz konusu olmuştur. Öncelikle Hicri ikinci asırda ve devamında bunun bir yazım metodu olduğu bilindiğinden belli bir fâil/özne aramaya gerek olmadığı söylenebilir. Fakat birçok yerde hakiki olmasa da müellifin, bir fail takdir ettiği meselenin siyak ve sibakından veya eserin yazılma serüveninden anlaşılmaktadır.

Kanaatimizce “kultu” formundaki sorunun fâilinin Şeybânî olduğu hususunda fazla ihtilaf edilmemelidir. Fakat “kâle”nin fâilinin hakîki anlamda kendisi olsa da tahkiye usûlüyle Ebû Hanîfe olabileceği gibi Ebû Yusuf veya Şeybânî de olabilmektedir. Bundan hareketle ihtilafa değinilmemişse “kâle” fiili lafzen müfred/tekil olsa da fâilinin Ebû Hanîfe ve iki öğrencisi olduğu veya asıl fâilin Ebû Hanîfe, öğrencilerinin ise teb’an fâil oldukları söylenebilir. Zira Şeybânî’nin açıkça ifade ettiği üzere bu durumda Ebû Hanîfe ve iki öğrencisi ittifak halindedir. Örneğin birinci “kâle”den sonra “hâzâ kavlü Ebî Hanîfe ve Ebî Yusuf” deniliyorsa fâilinin Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf, “hâzâ kavlü Ebî Hanîfe ve Muhammed” deniliyorsa fâilinin her ikisi olduğu, “hâzâ kavlü Ebî Hanîfe” deniliyorsa fâilinin Ebû Hanîfe olduğu anlamına gelmekte ve bu da konunun siyak ve sibakından anlaşılmaktadır. Fakat buradaki fâiliyet hakiki olmayıp Şeybânî’nin, hocasının vefatından yıllar sonra doğrudan ondan veya Ebû Yusuf vasıtasıyla elde ettiği fikhî birikimi böyle bir üslupla kaleme almasından ibarettir.<sup>122</sup> Şeybânî’nin, hakîki anlamda hocalarına sorular sorduğu yerler de bulunmaktadır, fakat bu gibi yerlerde “kultu” ve “kâle” formundan ziyade, “Ebû Hanîfe’ye sordum” veya “Ebû Yusuf’a sordum” şeklinde yer almaktadır.<sup>123</sup>

“Kultu”nun cevabı mahiyetinde kullanılan “kâle” fiilinin faileri içinde genelde Ebû Hanîfe’nin bulunması bazı araştırmacıları, her zaman fâilinin Ebû Hanîfe olacağına yönlendirmiş olsa da bazen birinci “kâle”den sonra “hâzâ kavlü Ebî Yusuf” denilmekte,<sup>124</sup> diğer bir ifadeyle sadece Ebû Yusuf’un bu görüşte olduğu belirtilmekte, bu da “kâle” fiilinin failinin her zaman Ebû Hanîfe olamayacağını göstermektedir.<sup>125</sup>

<sup>122</sup> Şeybânî, Ebû Hanîfe’ye 14-18 yaşları arasında öğrencilik yapmış, hocasının vefatından sonra on yıl civarında Ebû Yusuf’a öğrencilik yapmış ve birçok eserini ondan elde ettiği birikim vasıtasıyla telif etmiştir. Ayrıca Ebû Yusuf’un, Ebû Hanîfe’nin meclisinde birçok not tuttuğu tarih ve tabakat eserlerinde belirtilmektedir (Yahya b. Ma’in, **Târîh**, III, 504; Hatîb, **Târîhu Bağdâd**, XV, 552; Kevserî, M. Zâhid, **Sîretü Ebî Yusuf**, el-Mektebetü’l-Ezheriyye, Mısır t.y., s. 12) ve Ebû Hanîfe’nin birikimini yaydığından dolayı “Ebû Yusuf olmasaydı Ebû Hanîfe anılmazdı” denilmiştir (Saymerî, **a.g.e.**, s. 99; İbn Kutluboğa, Ebu’l-Fidâ Kâsım b. Kutluboğa, **Tâcü’t-terâcim**, (thk. M. Hayr Ramazan), Dimaşk 1413/1992, s. 317).

<sup>123</sup> Boynukalın, **a.g.e.**, s. 114.

<sup>124</sup> Şeybânî, **Asl**, I, 172,

<sup>125</sup> Şahin, doktora tezinde bu hususu ele almış ve yaptığı araştırmaların sonucunda “kâle” fiilinin fâilinin Ebû Hanîfe olduğunu savunmuştur. (Şahin, Sami, **Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî’nin Hadis Kültüründeki Yeri**, AÜSBE, (Doktora Tezi) Ankara 1999, s. 16).

Ayrıca *Asl* adlı eserin imlâ yoluyla yazıldığına dair kayıtlardan hareketle Taş, “kâle”nin failinin Şeybânî’nin öğrencisi, “kultu”nun failinin ise Şeybânî olduğunu iddia etmiştir.<sup>126</sup>

İmâm Muhammed’in, zâhirü’r-rivâye denilen eserlerini *Asl-el-Câmi’u’s-sağîr-el-Câmi’u’l-kebîr-Ziyâdât-es-Siyerü’l-kebîr* şeklinde sırayla telif ettiği, fakat büyük olasılıkla râvîler sebebiyle veya müellif tarafından ikinci defa gözden geçirilmesi dolayısıyla önce yazılan eserlerin bazısında, sonraki eserlere atıfların olduğu görülür. Müzenî’nin (v. 264/878) belirttiğine göre Muhammed eş-Şeybânî’nin en önemli özelliği tek bir meseleden birçok meseleyi tefrî edebilme becerisine sahip olmasıdır.<sup>127</sup> *Asl* adlı eser de Muhammed eş-Şeybânî’nin bu özelliğinin en önemli kanıtıdır. Zira Mâcişûn’a nisbet edilen birkaç sayfalık *Hac* risalesini saymazsak rivâyetlerden arınmış ve günümüze ulaşan ilk re’y merkezli fıkıh eseri olmasına rağmen furû-ı fıkha dair binlerce mesâil içermektedir. Kitabın başında belirtildiği gibi mezkûr eserde Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî’nin furû-ı fıkha dair görüşleri zikredilmiş, fakat az olsa da Züfer (v. 158/775), İbn Ebî Leylâ (v. 148/765) ve Medinelilerin görüşlerine de temas edilmiştir.<sup>128</sup>

Şeybânî’nin, neredeyse her konu hakkında Ebû Hanîfe’nin görüşüne zımnen veya sarâhaten temas etmiş olması üzerinde titizlikle durulması gereken bir husustur. Zira Şeybânî’nin, Ebû Hanîfe’nin fıkıh anlayışına ve usulüne uygun şekilde tefrî metoduna başvurduğu öne sürülebilir. Nitekim Müzenî’nin, Şeybânî hakkında yukarıda sarfettiği cümlelerden de böyle bir çıkarımda bulunmak mümkündür. Ayrıca *Müdevvene* incelendiğinde pek çok meselede İbn Kâsım’ın, Mâlik’ten bir şey işitmediğini belirttiği ve akabinde onun fıkıh anlayışına uygun şekilde tahrîclerde bulunduğu görülmektedir. Açıkça belirtilmemiş olsa da Şeybânî’nin, *Asl* adlı eserinde böyle bir yöntem takip ettiği söylenebilir. Nitekim ileride temas edeceğimiz üzere *Nevâdir*’de Ebû Yusuf’un, Ebû Hanîfe’den bir şey işitmediğini belirttiği ve akabinde onun usulüne göre çıkarımlarda bulunduğu bir meselede Şeybânî’nin, böyle bir ifade kullanmadan ilgili görüşü Ebû Hanîfe’ye nisbet ettiği görülür. Ayrıca Şeybânî’nin 27 bin meseleyi kıyâs yoluyla yazdığı kaynaklarda ifade edilmiştir.<sup>129</sup>

<sup>126</sup> Aydın Taş, *Asl* adlı eserin muhtemelen Şeybânî’ye sorulan sorulara verdiği cevaplardan meydana geldiği, akabinde çoğu zaman öğrencisi, “niçin böyle hüküm verdin” diye sorduğunu ifade etmektedir (**Muhammed b. El-Hasan eş-Şeybânî’nin Hukuk Anlayışı (Usul Anlayışı)**, s. 30). Fakat eserin ancak dörtte biri böyle bir üslupla kaleme alınmış, eserin büyük kısmı düz anlatıma sahiptir (Boynukalın, **a.g.e**, s. 112).

<sup>127</sup> Hatîb, **Târîhu Bağdâd**, II, 567; Şeybânî, **a.g.e**, Afgânî’nin notu, I, 6.

<sup>128</sup> Desûkî, **İmâm Muhammed**, s. 146.

<sup>129</sup> Kerderî, Muhammed b. Muhammed b. Şihâb, İbnü’l-Bezzâz, **Menâkibu’l-İmâmî’l-A’zâm**, Haydarabad 1321/1903, II, 159; Hamidullah, **İmam-ı A’zam ve Eseri**, s. 44.

Konunun devamında daha net şekilde müşahede edileceği üzere Şeybânî, İbn Kâsım (v. 191/806) gibi konuları intisap çerçevesinde ele almamakta, aksine bağımsız şekilde hocaları ile arasındaki ihtilaflara değinmektedir. Bu da Şeybânî'nin fıkıh ameliyesinin, hocalarına fazla muhalefeti söz konusu olmayan İbn Kâsım ve Buveyfî (v. 231/846) düzeyinde ele alınmasının mümkün olamayacağını, Müzenî (v. 264/878) ile bazı hususlarda benzeşmiş olsalar da ondan da farklı bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir. Zira Müzenî, hocasına muhalefet ettiği konuların büyük bölümünde dahi (müntesip müctehid gibi) onun aynı veya farklı meselerdeki görüşlerine atıfta bulunarak fikhî değerlendirmelerde bulunmakta veya onun fıkıh anlayışındaki bütünlüğü ve iç tutarlığı sağlama adına muhalefet ettiğine dair açıklamalara yer vermektedir.<sup>130</sup>

### **b. Asl'da Nevâkidü'l-Vudû**

*Asl* adlı eserin “kitâbü't-tahâret ve's-salât” bölümüyle başladığı, “tahâret” ve “salât” bölümünün net şekilde birbirinden ayrılmadığı, aynı anlayışın *Muvatta* adlı eserde de olduğu, fakat *Ümm*'de “tahâret” bölümünün, bağımsız şekilde ele alındığı görülür. “Ebû Süleyman 'an Muhammed 'an Ebî Hanîfe” ifadesiyle, yani Ebû Süleyman el-Cüzcânî rivâyetiyle günümüze ulaşan bölümün başında Şeybânî, “Size Ebû Hanîfe'nin, Ebû Yusuf'un ve kendi görüşümü açıkladım, ihtilafın olmadığı yerde ise hepimiz aynı kanaatteyiz” demiştir. Fakat yapılan bazı araştırmalarda, Şeybânî'nin ihtilâfa değinmediği meselelerde dahi eimme-i selâsenin ihtilaf ettiği belirtilmiştir.<sup>131</sup>

Şeybânî, söz konusu bölüm içinde “bâbu'l-vudû” alt-başlığında abdestin nasıl alınacağına dair bir paragraflık bilgi aktarmakta, akabinde “bâbu'd-duhûl fi'l-salât”, ardından “bâbu iftitâhi's-salât ve mâ yesna'u'l-imâm” başlığına yer vermektedir. Ondan sonra ise çalışmamız açısından önem arz eden “bâbu'l-vudû ve'l-ğusl mine'l-cenâbeti” alt-başlığında gusûl ile ilgili konuları, hangi sularla abdest alınabileceğini, artık suları ve abdesti bozan hususları ele almaktadır. *Asl* adlı eserde dağınık ve alt-başlıksız şekilde yer alan ilgili bilgiler, çalışmamızda belli alt-başlıklar altında daha sistematik ve düzenli şekilde yer alacaktır.

#### **(1) Kılların ve Tırnakların Koparılması**

Şeybânî, kılların koparılması bağlamında şu ifadelere yer verir:

Dedim ki: Kişi namaz için abdest aldıktan sonra kılını, koltuk altını, tırnaklarını veya bıyıklarını alırsa buraları meshetmesine gerek var mıdır?

<sup>130</sup> Detaylı bilgi için bkz. Okuyucu, Nail, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, (Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 2014, s. 206 vd.

<sup>131</sup> Boynukalın, **Kitabü'l-Asl Adlı Eserin Tanıtımı**, s. 117.

Dedi ki: Hayır. Çünkü bunları almak temizlik ve nezafettir. Şayet bu tür şeylerin alınması, ilgili yerlerin meshini gerektirmiş olsa abdestin bir kısmını bozmuş alamına gelecektir. Hâlbuki abdestin bir kısmına zarar verip de diğer kısmına hâlel getirmeyen bir şey söz konusu olamaz. Bıyıklarını, tırnaklarını ve koltuk altını alan kişi, sünnete uymuş ve temizliğine temizlik katmıştır. Dolayısıyla bunların yapılması abdeste zarar vermemektedir.<sup>132</sup>

Şeybânî'nin kıl alma gibi basit bir meseleyi ele alırken dahi konuyu bu şekilde temellendirmesi, Hammâd'ın görüşünden sapmanın gerekçesi olarak yorumlanabilir. Zira Hammâd'a göre kılları koparılan kısmın meshedilmesi gerekir.<sup>133</sup> Şeybânî'nin de özellikle "meshetmesine gerek var mıdır" şeklinde soruyu sormuş olması büyük önemi haizdir. Fakat Şeybânî, fıkıh ilminin gerekçelendirilmesi sürecinde bunun tutarlı bir anlayış olmadığını ve abdest konularıyla da uyum arz etmediğini belirtmiştir. Dahası abdesti bozmak şöyle dursun, Şeybânî'ye göre bu türden işlemleri yapan kişi, "sünnete" muvâfık davranmış ve temizliğine temizlik katmıştır.<sup>134</sup> Konu hakkında pek çok rivâyet bulunmasına rağmen Şeybânî'nin hiçbir isnâda ve rivâyete yer vermeden yaptığı açıklamalar, re'y merkezli fıkıh anlayışını net şekilde ortaya koymakla beraber fıkıh ilminin aklileştirilmesi ve gerekçelendirilmesi sürecinde ne denli önemli bir âlim olduğunu da göstermektedir.

## (2) Zekere Dokunma

Şeybânî, abdest aldıktan sonra kişinin namazdayken veya namaz dışındayken eliyle zekerine dokunması durumunda abdestinin bozulup bozulmayacağını veya ellerini yıkanmasına gerek olup olmadığını sorar, akabinde "lâ" diyerek kişinin ne abdest alması ne de elini yıkaması gerektiğini belirtir.<sup>135</sup> Şeybânî, "lâ" kelimesinin dışında hiçbir açıklamaya yer vermez.<sup>136</sup> Oysaki abdesti bozan hususlar bağlamında sahâbe döneminden itibaren üzerinde en fazla durulan ve hakkında en çok ihtilaf edilen meselelerden biri de "messü zeker" konusudur. Fakat Şeybânî'nin (en azında burada) polemik türü konulara girmek istemediği ve mezhebin görüşünü net şekilde

<sup>132</sup> Şeybânî, **el-Asl/el-Mebsût**, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1410/1990, I, 63-64.

<sup>133</sup> İbn Ebî Şeybe, **a.g.e**, I, 417. Bazı rivâyetlerde Hammâd'a göre kılların koparılması durumunda abdestin bozulacağı ifade edilmektedir (Abdürrezzâk, **a.g.e**, I, 126).

<sup>134</sup> Şeybânî, **a.g.e**, I, 64.

<sup>135</sup> Irak fıkıh anlayışı üzerinde büyük katkısı olan Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Nehaî, Hasan el-Basrî ve Katâde'ye göre zekere dokunma abdesti bozmamaktadır. Şeybânî ve Ebû Yusuf da Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'un görüşüne yer vererek onların görüşleriyle ihticac ettiklerini belirtmişlerdir. (Şeybânî, **Kitâbü'l-Âsâr**, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, Beyrut t.y., I, 35-36; Ebû Yusuf, Yakub b. İbrâhîm el-Ensârî, **el-Âsâr**, Daru'l-marife, Beyrut t.y., s. 6).

<sup>136</sup> **Âsâr** adlı iki eserde İbn Mes'ûd ve Hz. Ali'nin görüşlerine yer verilmiş ve her ikisine göre zekere dokunmanın abdesti bozmadığı ifade edilmiştir. Söz konusu iki rivâyetin de Ebû Hanîfe-Hammâd-Nehaî tarikiyle aktarılmış olması önemlidir (Şeybânî, **a.g.e**, I, 35-36; Ebû Yusuf, **a.g.e**, s. 6).

ortaya koymakla yetindiği anlaşılmaktadır. Ayrıca “namazda veya dışında” kaydı ile hadîslerde geçen ifadeye gönderme yaptığı söylenebilir. Zira Hanefîlerin en önemli delillerinden kabul edilen hadîslerin bazı tariklerinde namazda dokunulması, bazı tariklerinde ise mutlak şekilde messü zekerin abdesti bozmadığı ifade edilmektedir.<sup>137</sup>

### (3) Mezi ve Vedî

Şeybânî, konunun devamında bir erkeğin, cinsel arzusunun uyarılmış olduğu bir haldeyken (şehvetle) bir kadına veya onun cinsel organına (fercine) bakması durumunda abdestin gerekip gerekmeyeceği meselesini ele alıyor. Bu durumdayken cinsel organından sıvı (mezi) gelmemişse kişinin abdestinin bozulmayacağını, aksi durumda; yani meni gelmesi durumunda gusül, diğer sıvıların akması (mezi ve vedinin gelmesi) halinde ise abdest alması gerektiğini belirtiyor. Ardından Şeybânî, meni, mezi ve vedi arasındaki farkları açıklıyor, buna göre, meninin (sperm) beyaz ve kalın olduğunu, akmasıyla erkeğin cinsel organındaki ereksiyonun kaybolacağını, mezinin beyaza çalar renkte olup ince bir sıvı, vedinin ise bevlden sonra akan ince bir su olduğunu vurguluyor<sup>138</sup> ve bu konuya temas ederken hiçbir rivâyete yer vermiyor.

### (4) Karşı Cins Dokunma

Şeybânî, “karşı cins dokunma” meselesini ele alırken abdestli iken kişinin, hanımını cinsel arzuyla öpmesi, onun herhangi bir yerine yahut cinsel organına dokunması durumunda abdestinin bozulmayacağını söyler.<sup>139</sup> Fakat kadınla elbisesiz şekilde temas gerçekleşir ve cinsel açıdan uyarılma durumu ortaya çıkarsa (inteşere lehâ) “hâzâ kavlu Ebî Hanîfe ve Ebî Yusuf” diyerek her ikisine göre o kişinin abdestinin bozulacağını ve abdestini iade etmesi gerektiğini belirtir.<sup>140</sup> Şeybânî, bunu fıkıh ilmi açısından tutarlı görmediğinden olsa gerek her iki hocasının bu husustaki görüşünü kabul etmemiş ve “kâle Muhammed” diyerek mezi ve benzeri bir şey çıkmadan abdestin bozulmayacağını savunmuştur. Şeybânî, konunun devamında ferce duhul gerçekleşmeden mezinin veya vedinin nazil olması durumunda guslün değil de abdestin gerekeceğini, fakat ferclerin temas etmesi ve haşefenin kaybolması halinde guslün gerekeceğini ifade eder.<sup>141</sup> Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf’un (Şeyhânın), cinsel

<sup>137</sup> Şeybânî, **Hücce**, I, 60-63.

<sup>138</sup> Şeybânî, **Asl**, I, 64-65.

<sup>139</sup> Irak fıkıhı üzerinde önemli katkısı olan İbn Mes’ûd, Hammâd, Şa’bî ve Nehâî’ye göre dokunmadan dolayı abdestin bozulması söz konusu iken bu görüş, Hanefî mezhebinde uygulama alanı bulmamış, aksine Hz. Ömer, İbn Abbâs, Hasan el-Basrî ve Mesrûk’un görüşü istikametinde uygulamanın yerleştiği görülmüştür. (Bkz. Ebû Yusuf, **a.g.e**, s. 5)

<sup>140</sup> Şeybânî, **a.g.e**, I, 65.

<sup>141</sup> Şeybânî, **Asl**, I, 65. Ebû Yusuf, karşı cins dokunma bahsinde şu rivâyetlere yer vermiştir: (1) Ebû Hanîfe birinden, o da Hasan el-Basrî’den: “Öpmeden dolayı abdest gerekmez.” (**Âsâr**,

açından uyarılma durumunda genelde mezi akacağından hareketle istihsâna ve “el-hükümü ala'l-ğâlib dûne'n-nâdir” prensibine, Şeybânî'nin ise kıyâsa uygun hareket ettiği görülür.<sup>142</sup> Ayrıca fıkıh, kalbî fiillerden ziyade amele dönük bir ilimdir, Şeybânî'nin de kalbî olan şehveti değil de mezinin çıkmasını dikkate almış olması önem arz etmektedir. Kendisiyle uzun müddet teşrik-i mesaisi bulunan Şâfiî'nin de ileride görüleceği üzere şehvetin, fıkıh ilminde illet ve gerekçe olmaya elverişli olmadığına dair açıklaması dikkat çekicidir.<sup>143</sup> Şeybânî'nin, bu konuda da hiçbir rivâyete temas etmeden kendi ifadeleriyle konuyu ele aldığı görülür.

### (5) Kusma

Şeybânî, abdest aldıktan sonra kişinin kasıtlı veya istemeyerek ağız dolusu veya ondan fazla kusması halinde abdestini iade etmesi gerektiğini,<sup>144</sup> fakat ağız dolusu olmadığına abdestini iade etmesine gerek olmadığını vurgular.<sup>145</sup> Devamında “hâzâ kavlu Ebî Hanîfe ve Muhammed” diyerek her ikisine göre kişinin, ağız dolusu balgam veya tükürük kusması durumunda abdestini iade etmesine gerek olmadığı belirtilir. Zira Hanefî geleneğine göre abdesti bozan hususlarda “necaset” niteliği bulunmak zorundadır, balgamı tükürük gibi değerlendirdikleri için balgamın, abdesti bozmayacağı sonucuna varmışlardır. Fakat “Kâle Ebû Yusuf” diyerek onun,

---

s. 5). (2) Ebû Hanîfe-Atâ b. Ebî Rebâh-İbn Ömer'den: “Öpmeden dolayı abdest yoktur.” Ebû Hanîfe-Atâ-İbn Abbâs'tan da aynı söz aktarılmıştır. ( **a.g.e**, s. 5). (4) Ebû Hanîfe-Hammâd-İbrahim'den: “Kişi seferden döndüğünde halası, teyzesi veya mahreminden biri, kendisini öperse abdest vacip olmaz, fakat mahremi olmayan birini öperse abdest alması gerekir. Çünkü bu, abdestsizlik menziline aittir. ( **a.g.e**, s. 6)” (3) Ebû Hanîfe-Hammâd-İbrahim'den: “Öpme ve dokunmadan dolayı abdest bozulur” ( **a.g.e**, s. 12).

<sup>142</sup> Ayrıca bkz. Serahsî, **Mebûsât**, I, 68.

<sup>143</sup> Şeybânî'nin, “karşı cinse dokunma” bahsini ele aldıktan sonra abdestle ilgili olmasa da gusül ile irtibatlı şu hususlara temas ettiği görülür: İhtilam olan kişiden meni çıkması veya yatağında mezi görmesi halinde ne yapacağı, hayızlı kadının cenabet olması, cünup veya aybaşı olanın terinin necis olup olmadığı, necasetin havuza düşmesi, gusül alması gereken kişinin nehir suyuna dalmasının yeterli olup olmadığı, yağmurun altında ıslanan kişinin guslünün ve abdestinin meşru olup olmadığı, havuzda guslün alınıp alınmayacağı, eğitim amaçlı abdest almanın yeterli olup olmadığı, abdestten sonra havluyla kurulmayı, gece eşyle ilişkiye girdikten sonra kişinin uyumadan abdest alıp almayacağı, azasında sargı olanın nasıl abdest ve gusül alacağı meselesine temas ediyor, akabinde ise abdesti bozan hususlardan kusma konusunu ele almaktadır. Yani konuların tertibinden hareketle dahi **Asl**'in konu bütünlüğü açısından problemliliği görülür.

<sup>144</sup> Ebû Yusuf, ağız dolusu hususunda meclis birliğini şart koşarken Şeybânî sebep birliğini şart koşturmuştur (bkz. Merğînânî, Burhanuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr el-Ferğânî el-Merğînânî, **el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mubtedî**, (thk. M. Adnân Dervîş), Dâru'l-Erkam, Beyrut t.y., I, 18).

<sup>145</sup> Hanefîlerin bedenden çıkan necasetin abdesti bozacağına dair fikhî prensipleri müvâcehesince ve bu hususta doğrudan Nehâf ve öğrencileri tarafından benimsenen görüşü temel delil kabul ettikleri için kusmanın ağız dolusu olması durumunda abdestin bozulacağını savunmuşlardır. Bu kuraldan hareketle ağız dolusu olmayan kusmanın necis olmadığı, zira necis olması durumunda abdesti bozması gerektiği vurgulanmıştır (bkz. Merğînânî, **a.g.e**, I, 18).



balgamı, tükürük değil de yiyecek menziline kabul ettiğinden ağız dolusu olması durumunda abdesti bozacağına hükmettiği belirtilmiştir.<sup>146</sup> Bu alt-başlıkta da hiçbir rivâyete yer verilmeden fikhî konulara temas edildiği görülmektedir.

#### (6) Dem/Kan

Şeybânî, çıban veya yaradan kan ve irin gibi sıvıların çıkması ve yaranın üzerinden akması durumunda kişinin abdestinin bozulacağını, fakat az olup yaranın üzerinden akmaması halinde abdestinin bozulmayacağını,<sup>147</sup> diğer bir ifadeyle, kanın zâhir olmasıyla değil de akmasıyla abdestin bozulacağını ifade ediyor. Tükürük meselesinde ise kanın galebe çalması halinde abdestin bozulacağını, galebe çalmayıp eşit olması durumunda abdestin iade edilmesinin tavsiye edileceğini, zira böylece kişinin kendisini güvenceye almış olacağını belirtiyor. Bir sonraki paragrafta ise konu bütünlüğüne uymayacak şekilde hava kaçırmanın, gülmenin ve uykunun abdesti bozup bozmadığı meselesine temas edildiği,<sup>148</sup> akabinde ilgili konuya bir daha dönüldüğü görülüyor.

Şeybânî, kanın abdesti bozabilmesi için yaranın üzerinde akması şartına bağladığından yarası kanayan biri, akmaya başlamadan kanı silmesi durumunda bakılır; eğer silinmemesi durumunda akacak kadar kan yaradan çıkmışsa abdestini iade etmesi gerekir, fakat bu orana ulaşmamışsa abdestini iade etmesine gerek yoktur.<sup>149</sup> Hanefî mezhebine göre kan abdesti bozduğundan dolayı hacâmat yaptırmak da abdesti gerektirmektedir. Nitekim Şeybânî, başka bir yerde abdest aldıktan sonra kişinin hacâmat yaptırması abdestini bozacağını, fakat guslü gerektirmeyeceğini, ayrıca bu durumda hacâmat yerinin yıkanması gerektiğini belirtir.<sup>150</sup>

<sup>146</sup> Ayrıca bkz. Şeybânî, **Asl**, I, 72. Ebû Yusuf ve Şeybânî kuma hususunda özellikle Nehaî'den aktarılan; ağız dolusu olmadığı müddetçe abdestin bozulmayacağına dair rivâyete yer vermişlerdir (Ebû Yusuf, **Âsâr**, s. 8; Şeybânî, **Âsâr**, I, 33). Şâfiî'nin, kendi dönemindeki âlimlere atıfta bulunurken "Kûfe'de bazı kimselerin İbn Ebî Leylâ'nın görüşlerine meyledip Ebû Yusuf'un görüşlerini zemmettikleri, bazılarının Ebû Yusuf'un görüşlerine meyledip İbn Ebî Leylâ'nın ve diğerlerinin görüşlerini zemmettiği, bazılarının ise Sevri'nin görüşlerine meylettiğini gördüm" şeklindeki açıklaması en azından söz konusu dönemde Ebû Yusuf'un kimlerle mukayese edildiğini ve nasıl algılandığını göstermesi açısından önemlidir (Şâfiî, **Cimâ'u'l-ilm**, s. 62).

<sup>147</sup> Şeybânî, **Asl**, I, 73.

<sup>148</sup> Şeybânî, **a.g.e**, I, 73.

<sup>149</sup> İmâm Muhammed, bu paragrafı uyku bahsindeki ilk paragraftan sonra zikretmiştir ( **a.g.e**, I, 73-74).

<sup>150</sup> Şeybânî, **a.g.e**, I, 77. Ebû Yusuf'un hacâmat bahsinde Ebû Hanîfe-Hammâd-Nehaî'den hacâmatın abdesti gerektirdiğine dair rivâyete yer verdiği görülmektedir (**Âsâr**, s. 6).

“Burun kanaması”, kan bahsinde ele alınması gereken bir mesele iken, *Asf*’da sayfalar sonra ele alınmıştır. Konu bütünlüğünü sağlamak için ilgili konunun, bu başlık altında ele alınması uygun görülmüştür. Şeybânî ilgili konuyu şu şekilde ele almıştır:

Dedim ki: Kişi abdest aldıktan sonra burnu akıcı olmayacak şekilde az kanarsa?

Dedi ki: Kişinin abdesti bozulmaz.

Dedim ki: Kanın burundan çıkması ile kurdun duburdan çıkması arasındaki farkın nedeni nedir (zira kurdun çıkmasıyla abdest bozulurken kanın çıkmasına değil, akıcı olmasına itibar dilir)?

Dedi ki: Kurdun duburdan çıkması hadestir. Fakat kanın, burundan akıcı olmayacak şekilde çıkması hades değildir. Zira bunu hades olarak değerlendirirsek burundan çıkan muhâtı ve ağızdan çıkan tükürüğü de hades kabul etmemiz gerekir. Hâlbuki bunlardan dolayı ne abdest ne başka bir şey gerekir.<sup>151</sup>

Farklı kanaatte olmalarına rağmen konunun temellendirilmesi hususunda Şeybânî ile Şâfiî’nin aynı argümanları kullanmış olmaları dikkat çekicidir. Zira Şeybânî, zeker ve dubur gibi hususlarda “çıkmayı”, ağızda “doluluğu”, kanda ise “akıcılığı” dikkate aldığını açıklarken bunun mahrec farkından kaynaklandığını vurgular. Şâfiî de üç mahredden (zeker, dubur ve ferc) çıkan hususların abdesti bozacağını, diğer mahreclerden çıkan şeylerin abdeste zarar vermeyeceğini belirtir ve ileride görüleceği üzere Şeybânî’nin kullandığı argümanlarla konuyu temellendirmeye çalışır.<sup>152</sup>

Konunun devamında *Asf*’ın siyakına pek uygun olmayan bir üslupla “Kâle Muhammed fi’n-Nevâdir” denilmekte ve devamında “Kan, burnun deliklerine nâzil olduğunda abdest bozulur. Fakat bevl, zekerin kasebesine (borusuna) ulaştığında abdest bozulmaz” şeklinde bir bilgiye yer verilir. Ardından râvîye ait olduğu tahmin edilen bir ifadeyle “kâle Muhammed fî men kâ’e demen (Muhammed kan kusan kişi hakkında şöyle dedi)” denilmektedir. Bu gibi hususlar, Afgânî’nin de ifade ettiği<sup>153</sup> üzere râvîlerin *Asf*’a bazı eklemeler yaptığını göstermekte, zira ilgili kısımların bazı yazmalarda bulunmaması da aynı hususu desteklemektedir.<sup>154</sup> Ayrıca *Asf*’da, Hasan b. Ziyâd’ın *Mücerred* ve Tahâvî’nin *Muhtasar*’ı gibi kendisinden sonra kaleme alınan

<sup>151</sup> Şeybânî, *Asf*, I, 79. Ebû Yusuf, *Âsâr* adlı eserinde Ebû Hanîfe-Hammâd-İbrahim isnâdıyla aktarılan “Kanın, yaranın dışına taşması durumunda kişinin abdestini iade etmesi gerekir, yaranın üzerinden taşmaması halinde ise bir şey gerekmez”, “Kişinin üzerindeki kan dirhemden az olması halinde namazını iade etmez, dirhem kadar olursa iade eder”, ayrıca “kişi, hacâmat yerini yıkar ve abdest alır” rivâyetine yer vermiştir (Ebû Yusuf, *Âsâr*, s. 6).

<sup>152</sup> Şâfiî, *Ümm*, II, 40-41.

<sup>153</sup> Şeybânî, *a.g.e*, Afgânî’nin notu, I, 79. Ayrıca bkz. *el-Câmi’u’s-sağîr*’den yapılan alıntı için bkz. s. 87.

<sup>154</sup> Boynukalın, *Kitâbü’l-Asf*’ın dipnotu, II, 50. Boynukalın, söz konusu açıklamaların Ebû Süleyman el-Cüzcânî veya diğer râvîlere ait olabileceğini, *el-Kâfi* adlı eserde de söz konusu kısmın bulunduğunu ifade etmektedir.

eserlerden de alıntılar olduğu görülmektedir.<sup>155</sup> İleride Şeybânî'nin, "Kişi, ağız dolusu kusmadıkça abdesti bozulmaz. Zira midede bulunan yara, normal yara hükmünde olmayıp çıkan şey de kan değil, kay' hükmündedir" dediği aktarılmaktadır.<sup>156</sup> Bu paragraftan sonra konunun ele alınışı, *Asl*'in söz konusu bölümdeki üslubuna uygun şekilde "kultu" ve "kâle" şeklinde devam etmektedir.

Kusma bahsinde kısaca temas edildiği üzere Şeybânî'ye göre kişi, abdest aldıktan sonra kusar, kendisinden kan çıkar ve bu kan saf şekilde akarsa abdesti bozulur, ayrıca mirre (safra) kusar ve saf şekilde akarsa hüküm aynıdır. Fakat balgam kusar ve içinde hiçbir şey olmazsa bunun tükürük hükmünde olduğu, Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre bundan dolayı kişiye abdest gerekmediği, Ebû Yusuf'un ise "mirre (safra), balgam ve kusma benim için aynı hüküm ifade eder ve hepsi de abdesti bozar" dediği ifade edilmektedir.<sup>157</sup> Sonuç olarak tarafân (Ebû Hanîfe ve Şeybânî), balgam gibi hususları tükürük hükmünde görürken Ebû Yusuf'un, bu gibi hususları yemek menziline gördüğü için bunlardan dolayı abdestin bozulacağını savunduğu anlaşılmaktadır.

*Asl*'in ilgili bölümünün tamamı incelenmesine rağmen bu kadarıyla yetinilecektir. Zira buraya kadar yer verdiğimiz açıklamalar, *Asl*'da takip edilen fıkıh üslubu ve yöntemi hakkında yeterli bilgi sunmaktadır. *Asl*'in bu bölümünden hareketle ulaştığımız sonuçlar:

(1) *Asl* adlı eserin başında belirtildiği üzere Şeybânî, ilgili eserde özellikle her iki hocasının ve kendisinin görüşlerine temas etmiştir. *Asl* adlı eserin, fıkıh faaliyeti/ameliyesi ve fıkıh ilminin gerekçelendirilmesi açısından önemli bir eser olduğu anlaşılmıştır. Zira Şeybânî'nin, abdesti bozan hususlar bağlamında neredeyse bütün konuları aklileştirerek temellendirmeye çalışması çok erken bir dönemde Kûfe fıkıh anlayışının geldiği noktayı göstermesi açısından büyük önem arz etmektedir. Ayrıca ileride görüleceği üzere bu gerekçelerin bazılarının, Şâfiî'nin *Ümm*'ü başta olmak üzere diğer kaynaklarda yer almış olması fıkıh ilminin gelişimi hususunda *Asl*'in önemli bir eser olduğunu göstermektedir.

<sup>155</sup> Boynukalın, **Kitâbü'l-Asl Adlı Eserin Tanıtımı**, s. 78-82.

<sup>156</sup> Şeybânî, **Asl**, I, 79. Afgânî'nin de ifade ettiği üzere bu paragrafın, **Asl**'in râvîleri tarafından kitaba ilave edildiğini söylemek mümkündür. Ayrıca Kitâbü'l-buyû ve's-selem bölümündeki problemler ifaler için bkz. Güçlü, Hasan, **Şeybânî'nin el-Asl adlı eserinin Kitâbü'l-buyû ve's-selem bölümünde İstihsan Metodunun Uygulanışı**, s.14 vd..

<sup>157</sup> Şeybânî, **a.g.e**, I, 79. Ebû Yusuf'a göre kusma hususunda balgamın da aynı hükümde olduğu daha önce ifade edilmişti. Afgânî'nin baskısı incelendiğinde anlam bakımından ciddi problemler içerdiği ve bazı lafızların düştüğü görülmektedir (**a.g.e**, s. 79).

(2) Re'y ve hadis bağlamında nevâkidü'l-vudû bahsi incelendiğinde birkaç yerde rivâyete atıfta bulunulmuş olsa da isnâdlı şekilde hiçbir rivâyetin yer almadığı ve konuların müellifin ifadeleri bağlamında ele alındığı görülmektedir.

(3) *As/* adlı eserin konu bütünlüğü ve bâb başlığı açısından problemlili olduğu, zira *As/*'dan daha evvel yazılan ve pek çok nüshasıyla günümüze ulaşan *Muvatta'*ın, ayrıca kendisinden kısa bir zaman sonra telif edilen *Ümm*'ün bu hususta kendisinden daha ileri bir seviyede olduğu söylenebilir. Bu da eserin ansiklopedik olmasıyla ve çok erken bir dönemde telif edilmesiyle ilgili bir husus olmalıdır.

(4) Eserin bu bölümünde konuların genelde kultu-kâle formatıyla ve "araeyte" sorusuyla ele alındığı, ayrıca gerçeklememiş olaylara (farazi fıkha) örnek olabilecek hiçbir konuya yer verilmediği görülmektedir. Şeybânî'nin, bu bölümde fıkıh usûlü kavramlarından kıyâs ve istihsâna sıkça yer verdiği, ilgili yerlerde kıyâsı bütünlük ve genel tutarlılık anlamında zikrederken, istihsân kavramını nâstan ve rivâyetten dolayı genel tutarlılıktan sapma anlamında kullandığı anlaşılmıştır.<sup>158</sup>

(5) Fıkhî birikimin, gelişmişlik düzeyini gösteren en önemli hususlardan biri de onun kendi içinde tutarlı olmasıdır. Bu da fıkhî konuların, kâide ve zâbita bağlamında ele alınmasıdır. *As/* adlı eserin ilgili bölümü incelendiğinde pek çok prensibin olduğu görülecektir.<sup>159</sup>

(6) Farklı fıkıh ekollerinin teşekkülünde, pek çok etken söz konusu olsa da bölgesel bilgi ağının ne denli önemli olduğunu göstermesi açısından namazda gülme meselesi örnek verilebilir. Zira Kûfeli âlimlerin kâhir ekseriyeti, namazda gülmenin hem namazı hem de abdesti bozacağı kanaatindedirler. Hadîste emirü'l-mü'minîn kabul edilen Süfyân es-Sevrî'nin<sup>160</sup> dahi aynı kanaati paylaştığı belirtilmektedir. Namazda gülmenin abdesti bozacağına dair rivâyetler, Kûfe fıkıh anlayışını şekillendirmesine rağmen diğer bölgelerde dikkate alınmamış olması, hadîsin sıhhatinde ve onunla amel edilmesinde bölgesel bilgi ağının ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Zira kahkahanın abdesti bozduğuna dair hadîsler incelendiğinde, isnâdlarında Hasan el-Basrî, Nehâî, Ma'bed el-Cühenî ve Katâde gibi Iraklı râvîlerin çoğunlukta olduğu görülecektir. Ayrıca ilgili rivâyetin kıyâsa aykırı olmasına rağmen

<sup>158</sup> Ayrıca bkz. Boynukalın, **a.g.e**, s. 182-187.

<sup>159</sup> (a) "Bedenden çıkan her necaset abdesti bozar", (b) Zeker, dubur ve fercde bir şeyin çıkmasıyla, diğer azalarda ise akmasıyla abdest bozulur." (c) "Abdest çıkan şeyden değil, giren şeyden dolayı bozulur." (d) "Abdestin bir kısmını bozan, bütünü bozmuş olur."

<sup>160</sup> Buhârî, **et-Târîhu'l-evsat**, II, 267; İbn Ebî Hâtim, **a.g.e**, I, 118, IV, 225; Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, VII, 236.

Kûfeli hukukçular tarafından kabul edilmiş olması üzerinde titizlikle durulması gereken bir husustur.

(7) Erken dönemde eserlerin uzun zaman diliminde tasnif edilmesi, henüz son halini almadan öğrencilere aktarılabilmesi, bazen imlâ yoluyla telif edilmesi, öğrenciler tarafından semâ yoluyla istinsah edilmesi, hâsılı kitap mefhumunun farklı olması dolayısıyla eserin rivâyetleri arasında farklılıklar söz konusu olabilmektedir. Zira eserlerin imlâ yoluyla yazılması veya öğrenciler tarafından rivâyet edilmesi durumunda râvîler tarafından önemine binaen eklenen bazı notların, zamanla eserin bir cüzüne dönüşmesi mümkündür. *Asl*'da da Şeybânî'ye ait olmadığı rahatlıkla anlaşılan bazı notların olduğu ve kendisinden sonra telif edilen bazı eserlerden alıntılar yapıldığı görülmektedir.

## 2. Ümm

### a. Ümm Adlı Esere Genel Bir Bakış

Şâfiî'nin (v. 204/820) Mekke'de Müslim b. Hâlid ez-Zencî'den (v. 179/795) ders aldığı, akabinde Medine'ye, hocasının vefatını muetakip kâdılık görevi için (179-184) Yemen'e, sonra Irak'a (Hicri 184 yılında) gittiği bilinmektedir.<sup>161</sup> Şâfiî'nin *Ümm*<sup>162</sup> diye bilinen ansiklopedik eseri içinde fıkıh, usûl-i fıkıh ve hilâf ilmine dair pek çok kitap yer almaktadır. Baskılar arasındaki basit bazı farklar bir kenara bırakılırsa ansiklopedik bir eser olan *el-Ümm*'ün şu kitaplardan teşekkül ettiği görülmektedir: *el-Ümm* (fıkıh kısmı), *Mâ İhtelefe fihî Ebû Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ 'an Ebî Yûsuf (İhtilâfu'l-İrakıyeyn)*, *İhtilâfu Ali ve Abdillâh b. Mes'ûd, İhtilâfu Mâlik ve Ş-Şâfiî*, *Cimâ'u'l-ilm, İbtâlu'l-istihsân, er-Reddu 'alâ Muhammed b. Hasan, Siyeru'l-Evzâi ve İhtilâfu'l-hadîs*. Muhammed Zührî Neccâr ve Hassân Abdülmennân tashîhi ile basılan *Ümm*'ün furû-ı fıkıh

<sup>161</sup> Yaygın kanaate göre İmâm Şâfiî, Hicri 170'li yıllarda Medine'ye, Hicri 179 yılında Mâlik'in vefatından sonra Mekke'ye, ardından Hicri 179-184 yılları arasında Yemen'e gittiği, akabinde yargılanmak üzere Hicri 184 yılında Irak'a götürüldüğü, iki veya beş yıl kaldıktan sonra Mekke'ye döndüğü, Hicri 195 yılında tekrar Irak'a gittiği, iki yıl kaldıktan sonra Mekke'ye döndüğü, Hicri 198 yılında son defa Irak'a gittiği, birkaç ay kaldıktan sonra Mısır'a yerleştiği ve orada vefat ettiği belirtilmektedir (Ayrıca bkz. Aybakan, **İmâm Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi**, s. 26-45). İbn Kesîr'in ifade ettiğine göre Şâfiî, Irak'a yaptığı ilk seferde Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere muhaddislerle görüşmemiş, onlarla özellikle Hicri 195 yılında görüşmüştür (İbn Kesîr, **Tabakâtü's-Şâfi'iyye**, I, 23-24). Bu görüşün eleştirisi için bkz. (Aybakan, **a.g.e**, s. 36-37).

<sup>162</sup> Hicri üçüncü asırda Şâfiî'nin eserleri hakkında "kütübü's-Şâfiî", dördüncü yüzyılda el-"mebsût" veya "el-usûl" ifadesinin kullanıldığı, ancak usûl-i fıkıhın müstakil bir disiplin haline dönüşmesiyle beraber aynı anlamı taşıyan "el-Üm" isminin tercih edildiği belirtilmiştir (Aybakan, Bilal, "el-Üm", **DİA**, İstanbul 2012, XXXII, 298).

bölümüyle başladığı,<sup>163</sup> Rifat Fevzî tarafından tahkik edilen *Ümm*'ün başında ise *er-Risâle* adlı eserin olduğu, ayrıca diğer baskılarda müstakil kitap olan “Sıfatu nehî Resûlillâh” adlı bölümün, Rifat Fevzî'nin baskısında *Cimâ'u'l-ilm* adlı eserin bir alt-başlığı olarak yer aldığı görülmektedir.

*Ümm*, Rebî'in (v. 270/884) doğrudan Şâfiî'den rivâyet ettiği bir eser olmakla beraber bazı bölümlerde Büveytî'nin nüshasından yararlandığı ve bazı konuları imlâ yoluyla elde ettiği anlaşılmaktadır.<sup>164</sup> Fakat *Ümm*'ün, *Asl* gibi müstakil kitaplardan oluştuğu ve ashâb tarafından tertip edildiği söylenebilir.<sup>165</sup> Zira Şâfiî'nin eser içinde yaptığı atıflar incelendiğinde önce yazdığını belirttiği bazı bölümlerin, *Ümm* adlı eserin daha sonraki kısımlarında yer aldığı, ayrıca *Ümm* ve her iki *Muhtasar* arasında tertip hususunda bazı farklılıkların olduğu görülmektedir.<sup>166</sup>

Şâfiî, *Ümm* adlı eserinde, kendi eserlerine sıkça atıfta bulunur, pek çok meselede, bu konuyu filan kitapta detaylı şekilde ele aldığını belirtir.<sup>167</sup> Nitekim *Ümm* adlı eserde “hâzâ mektûbun fî kitâbi...” veya “hâzâ mektûbun fî ğayri hâzâ'l-mevdû” şeklindeki ifadelerle sıkça rastlamak mümkündür. Ayrıca eserde Rebî (v. 270/884) ve Buveytî'ye (v. 231/846) ait olduğu anlaşılan bazı açıklamalara yer verildiği,<sup>168</sup> Dâru'l-marife baskısında ise Müzenî ve Buveytî'nin *Muhtasar* adlı eserlerinden alıntılar yapıldığı, Mâverdî (v. 450/1058) ve Ebû Hâmid gibi daha sonraki asırlarda yaşayan

<sup>163</sup> Hassân Abdülmennân, eserde birçok kitap ve bâb başlığında değişiklikler yapmış, kendi ifadesiyle aslında 47 kitap bulunurken, kendisi bunu 80'e çıkarmıştır ve bâb başlıklarının Şâfiî tarafından değil de râvîler tarafından konulduğunu iddia etmiştir (*Ümm*'ün mukaddimesi, s. 5-6).

<sup>164</sup> Şâfiî, *Ümm* (mukaddime), I, 14. Ayrıca Rebî'in semâinin olmadığı bölümler için bkz. **a.g.e.**, I, 17. Rebî, *Ümm* adlı eserin bazı kısımlarında “Şâfiî'den imlâ yoluyla” aldığını ifade etmekte, bunun Rebî ile ilgili bir husus olduğunu söylemek mümkün olduğu gibi *Ümm* adlı eserin bazı kısımlarının imlâ yoluyla telif edildiğini de iddia etmek mümkündür (*Ümm*, IV, 479, 489, VI, 125, 256, 258, VII, 449, 557). Ayrıca “ahberenâ eş-Şâfiî fî'l-implâ” denilmekte ve burada Şâfiî'nin *İmlâ/Emâlî* adlı eserinin kastedilmiş olması mümkündür (II, 452). Beyhakî de Rebî'in bazı bölümleri imlâ yoluyla Şâfiî'den aldığını ve bazı bölümlerde ondan semâi bulunmadığını belirtmektedir (Beyhakî, *Menâkıb*, I, 254; Aybakan, “el-Üm”, XXXXII, 298).

<sup>165</sup> Şâfiî, **a.g.e.**, I, 14.

<sup>166</sup> Şâfiî, **a.g.e.**, I, 14. Bolak ve Dâru'l-Vefâ (Rifat Fevzî tahkikli) baskısında Bulkînî'nin tertibi (bkz. *Ümm*'ün mukaddimesi, “Nemâzic mine'l-mahtûtât” alt-başlığı) dikkate alınmış, fakat Bolak nüshasında ciddi eksikliklerin olduğu tespit edilmiştir (I, 23). Rifat Fevzî, bazı yazmalardan hareketle *Risâle* ve *İhtilâfu'l-hadîs*'in de müstakil değil, *Ümm* adlı eserin birer bölümleri olduğunu savunmuş ve esere bunları da ilave etmiştir (I, 24-25). *Ümm* adlı eserin yazmaları incelendiğinde iki farklı nüshanın bulunduğu, bazılarının asıl tertibe, bazılarının ise Bulkînî'nin tertibine uygun olduğu, bunların haricinde ise başka bir tertibin söz konusu olmadığı belirtilmiştir. Yapılan yorumlardan hareketle Bulkînî'nin, başka bölümlerde yer alan ilgili konuları tek başlık altında cemetme yoluna gittiği anlaşılmaktadır (I, 96-97).

<sup>167</sup> Şâfiî, **a.g.e.**, IV, 181, VIII, 201, 752.

<sup>168</sup> Şâfiî, **a.g.e.**, II, 252, 255, IV, 57, 327, VIII, 576.

fukahâya atıfların söz konusu olduğu görülmektedir. Bazı yerlerde açıkça bu konuların *Ümm*'de yer almadığına dair kayıtların düşmüş olması ilginç bir ayrıntıdır.<sup>169</sup>

İmâm Şâfiî, Irak'ta telif ettiği eserlerini (h. 184-199) Mısır'da (h. 199-204) bir daha gözden geçirerek cedîd kavillerini ortaya koymuş ve böylece eski/kadîm görüşlerinin rivâyet edilmesini nehyetmiştir. Bundan dolayı Irak'ta keleme aldığı *er-Risâle* ve *el-Hücce* gibi eserler günümüze ulaşmamış, fakat kadîm görüşlerinin bir kısmı muhtasar, şerh ve haşiyeler vasıtasıyla aktarılmıştır. Kadîm görüşlerini içeren eserler günümüze ulaşmadığından ne çapta bir değişikliğin olduğunu tespit etmek pek kolay değildir. Fakat Mâverdî (v. 450/1058), Şâfiî'nin "Sadak" kitabı/bölümü hariç bütün kitaplarını (veya bölümleri) değiştirdiğini belirtmiştir.<sup>170</sup> Mâverdî'nin ilgili sözünü, mübalağalı bir ifade olarak değerlendirmek mümkün olduğu gibi konuların bir daha tasnîfi şeklinde yorumlamak da mümkündür.

Şâfiî'nin kadim görüşlerini aktaran en önemli râvî Zaferânî (v. 260/874) iken, *Ümm* dâhil cedîd eserlerini rivâyet eden en önemli râvî Rebî b. Süleyman el-Murâdî'dir. Rebî'nin rivâyetiyle günümüze ulaşan *Ümm*'ün herhangi bir mukaddimesi bulunmamakta, eser, "ahberanâ Rebî b. Süleyman" şeklinde başlamakta, fakat bazı yazmalarda *Risâle*'nin *Ümm* adlı eserin mukaddimesi şeklinde yer aldığı görülmektedir.<sup>171</sup> *As*'da olduğu gibi *Ümm* adlı eserde de Rebî (v. 270/884) başta olmak üzere râvîler tarafından eklenen bazı ifadelerin olduğu müşahede edilmekte, fakat bu tür açıklamaların Şâfiî'ye ait olmadığı metin içinde anlaşılmaktadır. Zira bu durumlarda ifadelerin kime ait olduğu açıkça belirtilmektedir.<sup>172</sup> Ayrıca Rebî'in elindeki

<sup>169</sup> Şâfiî, **a.g.e**, I, 130-131.

وَفِي مُخْتَصَرِ الْمَرْبِيِّ نُصُوصٌ فِي سُجُودِ السُّهُورِ لَمْ نَرَهَا فِي الْأَمِّ قَالَ الْمَرْبِيُّ...  
هَذَا نَقْلٌ جَمَعَ الْجَوَامِعَ، ثُمَّ ذَكَرَ رِوَايَةَ الْبُؤَيْطِيِّ وَنَحْنُ نَذَكِّرُهَا مَعَ غَيْرِهَا فِي مُخْتَصَرِ الْبُؤَيْطِيِّ...  
وَحِكَى الشَّيْخُ أَبُو حَامِدٍ مَا ذَكَرَهُ الْمَرْبِيُّ وَأَنَّهُ فِي الْقَدِيمِ وَقَالَ: إِنَّهُ أَجْمَعَ أَصْحَابَ الشَّافِعِيِّ أَنَّهُ إِذَا سَجَدَ بَعْدَ السَّلَامِ لِلسُّهُورِ تَشَهَّدَ، ثُمَّ سَلَّمَ وَقَالَ الْمَاوَرِدِيُّ: إِنَّهُ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ...  
<sup>170</sup> Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, **el-Hâvî'l-kebîr**, (thk. Ali Muhammed ve Âdil Ahmed), Beyrut 1419/1999, IX, 450.  
<sup>171</sup> Şâfiî, **a.g.e**, Rifat Fevzi'nin notu, I, 30.  
<sup>172</sup>

قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ الرَّبِيعُ بْنُ سُلَيْمَانَ: فَاتَنِي مِنْ هَذَا الْمَوْضِعِ مِنَ الْكِتَابِ وَتَمِغْتَهُ مِنَ الْبُؤَيْطِيِّ وَأَعْرِفُهُ مِنْ كَلَامِ الشَّافِعِيِّ (252/2).

قَالَ الرَّبِيعُ إِلَى هَا هُنَا أَنْتَهَى سَمَاعِي مِنَ الْبُؤَيْطِيِّ (252/2)

قَالَ الرَّبِيعُ إِلَى هَا هُنَا أَنْتَهَى سَمَاعِي مِنَ الْبُؤَيْطِيِّ (255/2)

قَالَ: أَبُو يَعْقُوبَ الْبُؤَيْطِيُّ " وَمَنْ أَحْرَمَ جُنُبًا بِقَوْمٍ... (353/2)

(قَالَ الرَّبِيعُ): هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ فِيهَا غَلَطٌ؛ لِأَنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ لَا يَجُوزُ نِكَاحُ الْمُحْرِمَةِ وَلَا الْمُحْرَمِ... (300/3)

(قَالَ الرَّبِيعُ): قَالَ أَبُو يَعْقُوبَ الْبُؤَيْطِيُّ: وَلَا يَأْسُ أَنْ يَأْخُذَ الدِّينَارَ حَاصِرًا (57/4).

(قَالَ الرَّبِيعُ): قَالَ أَبُو يَعْقُوبَ الْبُؤَيْطِيُّ، وَكَذَلِكَ عِنْدِي... (327/4)

...وَهَذَا مَوْضُوعٌ بِنَصِّهِ فِي كِتَابِ الْإِكْرَاهِ سُئِلَ الرَّبِيعُ عَنْ كِتَابِ الْإِكْرَاهِ؟ فَقَالَ لَا أَعْرِفُهُ (498/4).

nüshanın, *Ümm*'ün bütün bölümlerini ihtiva etmediği, eksik bazı kısımları, Buveytî (v. 231/845) kanalıyla veya Buveytî'nin nüshasından istinsah ettiği kendi ifadeleriyle günümüze ulaşan *Ümm* adlı eserde yer almaktadır. Bir yerde Buveytî'nin nüshasından istifade etmesine rağmen bu bilgileri Şâfiî'den bizzat dinlediğine dair not düşmüş olması büyük önem arz etmektedir.<sup>173</sup> Ayrıca görebildiğimiz kadarıyla *Ümm* adlı eserde Müzenî'nin ismine veya nüshasına hiçbir atfın olmadığı görülmekte, bu da Şâfiî sonrasında Buveytî'nin ne denli özgül ağırlığa sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

İleride görüleceği üzere Şâfiî, eserlerini kurucu metinler şeklinde telif etmektedir. Zira onun, hiçbir hocasının fikhî birikimini merkeze alarak konulara temas etmediği ve eserlerinde Ebû Hanîfe ve Mâlik'in görüşlerini tenkit ederek görüşünü ortaya koymaya çalıştığı bariz şekilde müşahede edilmektedir. Her ne kadar Melchert ve Wael B. Hallaq, kurucu imamların mutlak müctehidlik vasfını aslında tâbileri tarafından kendilerine tanındığını iddia etmiş<sup>174</sup> olsalar da bunun sonradan verilen bir ünvan olmayıp fikhî konular ele alınırken takip edilen bir yöntem olduğunu söylemek daha uygundur.<sup>175</sup> Nitekim müntesip müctehidler, belli bir imamın birikimini merkeze alarak konular hakkında değerlendirmede bulunurken kurucu imamlar, belli birinden ziyade geçmiş fikhî birikimi dikkate alarak değerlendirmelerde bulunurlar. Nitekim Şâfiî'nin ashâbı içinde kendisine en fazla muhalefet eden Müzenî bile onun fikhî birikimini merkeze alarak değerlendirmelerde bulunmuş, muhalif görüş beyan ettiği meselelerde dahi Şâfiî'nin farklı (veya aynı) meseleler hakkındaki görüşlerine işaret etmiş ve böylece mezhebin iç tutarlılığını sağlama adına tadillerde bulunmaya çalışmıştır.<sup>176</sup> Şâfiî'nin Irak ashâbından olup kadîm kavlinin önemli râvîsi konumunda olan Ahmed b. Hanbel'in, özellikle mihne sonrasında Şâfiî'nin fikhî birikimi yerine daha muhafazakâr bir yol takip etmesi ve bunun sonucunda kurucu imam olarak kabul edilmesi de aynı hususla ilgilidir.

(قَالَ الرَّبِيعُ) هَذَا كَلْمَةٌ مَرْثُوكَ لِأَنَّ الشَّافِعِيَّ رَجَعَ عَنْهُ إِلَى قَوْلِ آخَرَ (170/6).  
(أَخْبَرَنَا الرَّبِيعُ) : مَاتَ سَعِيدٌ فَخَرَجَ أَبُو يَعْقُوبَ الْبُؤَيْطِيُّ وَخَرَجْنَا مَعَهُ... (576/8)

173

قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ الرَّبِيعُ بْنُ سَلَيْمَانَ: فَاتَى مِنْ هَذَا الْمَوْضِعِ مِنَ الْكِتَابِ وَتَمَيَّنَتْهُ مِنَ الْبُؤَيْطِيِّ وَأَعْرَفْتُهُ مِنْ كَلَامِ الشَّافِعِيَّ (252/2).

<sup>174</sup> Melchert, Christopher, "Sunnî Fıkıh Mezheplerin Oluşumu", (trc. Nail Okuyucu), **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 41, 2011/2, s. 221; Wael B. Hallaq, **Authority Continuity and Change in Islamic Law**, s. 57-58; Okuyucu, **a.g.e.**, s. 20.

<sup>175</sup> Ayrıca bkz. Bayder, Osman, "Klasik Usul Eserlerine Göre Mezhebin Kurucu İmamlığının Anlamı", **The Journal of Academic Social Science Studies**, sy. 38, 2015, s. 463-471.

<sup>176</sup> Detaylı bilgi için bkz. Okuyucu, **a.g.e.**, s. 170-215.



## b. Ümm'de Nevâkidü'l-Vudû

Şâfiî, eserine “tahâret” bölümüyle başlamış ve ilgili bölümde önce su bahsine, akabinde hangi kaplarda abdest alınıp alınmayacağına, sonra “abdesti bozan ve bozmayan hususlar” başlığı altında konumuzla ilgili hususlara yer vermiştir. Şâfiî'nin, ilgili bölümde sırayla (a) uyku ve bayılmadan dolayı abdest,<sup>177</sup> (b) karşı cinse dokunmadan dolayı abdest, (c) ğâit, bevl ve havadan dolayı abdest, (d) zekere dokunmaktan dolayı abdest, (e) yemekten dolayı abdestin alınmaması, (f) konuşma ve bıyıkların alınması alt-başlıklarına yer verdiği görülür. Biz de konunun devamında aynı tertibe uygun şekilde konuları ele almaya çalışacağız.

### (1) Uyku ve Cunûn Gibi Hususlar

İmâm Şâfiî, “izâ kumtum ilâ's-salât...” ayetinin zahiri, her namaza kalkanın abdest alması gerektiği şeklinde olduğunu, söz konusu ayetin özel biri hakkında nazil olduğunu söylemek mümkün olsa da Kur'ân hususunda bilgisine güvendiği birinin, bu ayetin uykudan uyanan kişi hakkında nâzil olduğunu belirttiğini ve kendisinin de bu görüşe katıldığını, zira sünnetin de bunu desteklediğini vurgular. Söz konusu yorumun, *Muvatta* adlı eserde tefsir yönü güçlü olan Zeyd b. Eslem'e (v. 136/754) nisbet edilerek aktarılmış olması önemlidir. Fakat Şâfiî'nin Zeyd b. Eslem'e yetişmediği düşünüldüğünde burada kastettiği kişinin Mâlik olabileceği akla gelse de kendi sözünden yola çıkarak Şâfiî'nin, tefsir yönü güçlü başka birini kastettiği söylenebilir. Akabinde Hz. Peygamber'den “Kişi uykudan uyandığında elini üç defa yıkamadan kaba sokmasın...” şeklinde aktarılan rivâyetin ikisi İbn Uyeyne, biri de Mâlik vasıtasıyla olmak üzere üç farklı tarikle aktarıldığı görülür.<sup>178</sup> Buradan anlaşıldığı üzere *Ümm* adlı eserin, *Asl* ve *Müdevvene*'den ayrıldığı temel hususlardan biri de *Ümm*'de ilgili ayetlere temas edilmiş ve akabinde bu ayetler, fıkıh düşüncesine uygun şekilde yorumlanmıştır.

İmâm Şâfiî, konunun devamında fıkıh faaliyeti açısından şu ifadelerle yer verir:

Uyku, akla galebe çalmaktır. Dolayısıyla her kimin akli, cünun veya hastalık dolayısıyla giderse ister uzanmış olsun ister uzanmamış olsun abdesti bozulur. Zira bu, uykuda olan kişiden daha güçlü bir engeldir. Çünkü uykuda olan kişinin (bilincinin kapalı olması ârizî bir durumdur, dolayısıyla) bir hareket olması veya hiçbir hareketin olmaması halinde uyanması mümkündür. Fakat cünun ve benzeri şeylerle akli zâil olan kişinin, bir hareketlilik sonucunda

<sup>177</sup> *Ümm*'ün baskılarında “uyku” başlığı olmasa da Şâfiî'nin “abdesti bozan ve bozmayan hususlar” başlığından sonra uyku ve cunûn gibi akla galebe çalan hususlar üzerinde durduğu görülmektedir.

<sup>178</sup> Şâfiî'nin üç farklı tarikle aktardığı rivâyetin iki tarihinin Süfyân, diğerinin ise Mâlik'ten nakledildiği görülmektedir (*Ümm*, II, 33-34).

bilincinin yerine gelmesi mümkün değildir. Oturarak uyuyan kişinin abdestinin bozulmadığını kabul etsem de abdest almasını daha uygun bulurum. Zira sika-Humeyd et-Tavîl-Enes b. Mâlik'ten aktarıldığına göre "sahâbe yatsı namazını beklerken uyurlardı -zannedersem 'oturarak' dedi- öyle ki başları öne eğilirdi, sonra da abdest almadan namaz kılarlardı.<sup>179</sup>

Şâfiî, öncelikle uykunun, "akla galebe çalma" olduğunu belirterek illeti tespit etmeye çalışır, akabinde cünûn veya hastalık gibi şeylerle akli giden kişinin de abdestinin bozulacağını, uzanmış olması veya başka bir şekilde olması arasında da bir fark olmadığını ifade eder. Ayrıca "Bu durumdaki biri, uykuda olan kişinin durumundan daha ağır bir haldedir"<sup>180</sup> diyerek fıkıh açısından da konuyu temellendirmeye çalışır. Nitekim uykuda olan kişinin hareketlilik olması durumunda veya hareketliliğin olmadığı zamanlarda uyanıp aklının başına gelmesi mümkün iken delilik veya başka bir husustan dolayı aklını yitiren kişinin hareket ve sestten kendisine gelmesinin mümkün olmadığını belirtir,<sup>181</sup> böylece delinin ve baygının, uyuyan kişiye nazaran kıyâs-ı evlâ ile abdestinin bozulacağını vurgular. Şeybânî de delilik ile uyku arasında mukayeseler yapmış ve uykuya nazaran deliliğin daha ağır bir husus olduğunu vurgulamıştır.<sup>182</sup>

Aynı şekilde kılların koparılması meselesinde de paralel bazı açıklamaların olduğu görülmektedir. Nitekim Şeybânî, bunun abdeste zarar vermediğini açıklarken "hazâ tahûrun ve nezâfetün... vezdâde tahûren" demesi, Şâfiî'nin ise "hazâ ziyâdetü nezâfetin ve tahâretin" diyerek aynı gerekçeyi neredeyse aynı lafızla ifade etmesi, Şâfiî'nin, Ebû Hanîfe'nin fıkıh anlayışına önem verdiğini ve ilgili eserleri iyi analiz ettiğini göstermektedir. Zira "insanlar, fıkıh ilminde Ebû Hanîfe'nin çocuklarıdır",<sup>183</sup> "fıkıh ilminde en çok minnettar olduğum kişi Muhammed eş-Şeybânî'dir"<sup>184</sup> ve Şeybânî'den bir deve yükü ilim aldığına (veya kitap istinsah ettirdiğine) dair sözü<sup>185</sup> de aynı hususu desteklemektedir. Bu tür paralel açıklamalar, fıkıhın temellendirilmesi

<sup>179</sup> Şâfiî, **a.g.e**, II, 34-35.

<sup>180</sup> Şâfiî, **a.g.e**, II, 34.

<sup>181</sup> Şâfiî, **a.g.e**, II, 34.

<sup>182</sup> Şeybânî, **Asl**, I, 88.

<sup>183</sup> Hatîb, **Târîhu Bağdâd**, XV, 473; Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, VI, 403. Şâfiî başka bir sözünde "İnsanlar fıkıhta Ebû Hanîfe'nin, şiirde (edebiyatta) Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın, meğâzîde (İslam tarihinde) İbn İshak'ın, nahiv ilminde Kisâî'nin, tefsir ilminde ise Mukâtil b. Süleyman'ın çocuklarıdır" demiştir (Hatîb, **Târîhu Bağdâd**, XV, 473). Dikkatli şekilde incelendiğinde İbn İshak'ın meğâziye dair en temel eserin sahibi, Mukâtil'in Kur'an'ı baştan sona ilk tefsir eden kişi, Kisâî'nin (v. 189/805) döneminin en önemli dilcilerinden, Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın (m. 609) ise muallaka şairlerinden biri olduğu görülür. Bütün bunlar ışığında düşünülünde Şâfiî'ye göre Ebû Hanîfe de fıkıh alanında ilkleri başaran en önemli âlim/âlimlerdendir.

<sup>184</sup> Hatîb, **Târîhu Bağdâd**, II, 567.

<sup>185</sup> Saymerî, **a.g.e**, s. 128; Şîrâzî, **Tabakâtü'l-fukahâ/Tehzîbu İbn Manzûr** (thk. İhsan Abbâs), Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrut 1970, s. 135; Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, X, 10.

ve gerekçelendirilmesi hususunda Şâfiî ile Şeybânî arasında ciddi bir irtibatın olduğunu göstermektedir. Fakat ileride görüleceği üzere *Müdevvene* adlı eserin ilgili bölümünde, bu tür fikhî gerekçeler yok denecek kadar azdır.

Yukarıda geçen hadîsin isnadında Şâfiî, ismine yer vermeden “sika” birinden rivâyette bulunduğunu belirtmiş ve ilk dönemden itibaren Şâfiî’nin “sika” kavramıyla kimi kastettiği tartışılmalıdır. Nitekim Rebî’den (v. 256/869) aktarılan bir görüşte genelde Hişam b. Hassan’ın kastedildiği belirtilmiş olsa da Mâverdî (v. 450/1058) ve Rûyânî (v. 502/1108), ilgili kavramdan maksadın, meşhur görüşe göre İbrahim b. İsmail (v. 218/833) olduğunu ifade etmiştir.<sup>186</sup> Ayrıca Ebû Üsâme, Abdülaziz b. Muhammed, Hişam b. Yusuf es-San’ânî, İbn Ebî Füdeyk, Müslim b. Hâlid ez-Zencî,<sup>187</sup> Mâlik, Sa’îd b. Sellam ve Ahmed b. Hanbel’in kastedildiği yerler de olabilmektedir.<sup>188</sup> Mezkûr ibhâmı kaldırmak için genelde Şâfiî’nin başka yerlerdeki açıklamalarına başvurulsa da sika dediği kişiden sonra gelen râvînin kim olduğu da önem arz etmektedir. Zira pek çok yerde hocasının hocasından hareketle sika kelimesiyle kastedilen kişinin kim olduğu tespit edilebilmektedir. Nitekim Ebû Hâtim (v. 277/890), “es-sika ‘an İbn Ebî Zî’b” denildiğinde İbn Ebî Füdeyk’in, “es-sika ‘an Leys b. Sa’d” denildiğinde Yahya b. Hassan’ın, “es-sika ‘an Vefîd b. Kesîr” denildiğinde Amr b. Ebî Seleme’nin, “es-sika ‘an İbn Cüreyc” denildiğinde Müslim b. Hâlid’in, “es-sika ‘an Sâlih Mevla et-Tev’eme” denildiğinde ise İbrahim b. Ebî Yahya’nın kastedildiğini belirtmiştir.<sup>189</sup> Hâkim (v. 405/ 1014) “es-sika ‘an Humejd et-Tavîl” denildiğinde “sika”dan maksadın İsmail b. Uleyye (v. 193/809) olduğunu söyler.<sup>190</sup> Fakat bütün bu açıklamalara rağmen *Ümm*’ün başka yerlerinde sika kelimesi yerine râvînin ismi açıkça zikredilmediği müddetçe Şâfiî’nin, kimi kastettiğini kesin şekilde tespit etmek pek kolay değildir.

Şâfiî, söz konusu rivâyetlerden yola çıkarak öncelikle fıkıh ilmi açısından tutarlı bir gerekçe tespit etmeye çalışır. Zira uykunun bi-nefsihi abdesti bozmadığından hareketle en tutarlı gerekçenin “hava kaçırma olasılığı” olduğunu ve düz bir yerde mütemekkin şekilde oturarak uyuyan kişinin hava kaçırma olasılığının düşük olmasından hareketle bu durumda abdestin bozulmayacağını savunur. Şâfiî’nin, ilgili

<sup>186</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, II, 292.

<sup>187</sup> Zencî, Kaderî olduğundan dolayı Şâfiî’nin onun ismine yer vermek yerine böyle bir ifadeyi tercih ettiği iddia edilse de (Zerkeşî, *a.g.e*, II, 292) *Ümm* adlı eserde onlarca yerde Müslim b. Hâlid’in ismine yer verildiği görülmekte, bu da ilgili iddianın tutarlı olmadığını göstermektedir.

<sup>188</sup> Zerkeşî, *a.g.e*, II, 292-293.

<sup>189</sup> Zerkeşî, *a.g.e*, IV, 292.

<sup>190</sup> Beyhakî, *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*, (thk. Abdülmütî Kalacî), Dâru Kuteybe, Beyrut 1412/1991, I, 358; Zerkeşî, *a.g.e*, II, 293.

ayeti uykudan uyanan kişi hakkında yorumladığı görülür ve uykunun abdesti bozduğuna dair zikredilen “nâim” kelimesinden maksadın da uzanan (ve uyuyan) kişi olduğunu belirtir. Bu iddiasını etimolojik olarak temellendirmek için “filân uyuyor” sözüyle, uzanarak uyuyan kişinin kastedildiğini ve mutlak şekilde kullanıldığında “navm” kelimesinin, uzanarak uyuma anlamını ifade ettiğini söyler. Ayrıca Araplar tarafından “oturarak uyuyor” cümlesi kullanılsa da burada kastedilen hususun, kişinin uykuya dalmak üzere olduğudur, diğer bir ifadeyle söz konusu cümlede mecaz olduğunu belirtir. Nitekim “nâme ani’ş-şey” denildiğinde “fikir olarak ihmal etmemesi gerekirdi, fakat göz ardı etti” anlamında olduğunu, yoksa burada kastedilenin uyku olmadığını ifade eder.<sup>191</sup> Böylece Şâfiî’nin, seleflerin aksine hukukla ilgili konularda kelimelerin etimolojik köküne temas ettiği ve fikhî konular bağlamında bu incelikleri ele aldığı görülür.

Şâfiî, ileride uzanarak uyuyan kişinin, oturarak uyuyan kişi gibi olmadığını, zira uzanarak uyuyan kişiye daha çok ağırlık çökeceğini belirtir. Ayrıca oturarak uyuyan kişiye nisbeten uzanarak uyuyan kişinin abdestsizlik yolundan bir şeylerin çıkmasının daha kolay ve daha gizli olabileceğini ifade eder.<sup>192</sup> Şâfiî, hava kaçırma olasılığının düşük olup olmamasını temel kriter olarak belirlediğinden dolayı oturarak uyuyan kişinin mak’adı, istivâ haddinden ayrıldığı gibi abdest alması gerektiğini, çünkü oturarak uyuyan kişinin, ağırlığını yere verdiği için bir şey çıkması durumunda farkına varacağını, fakat istivâ bozulunca abdestsizlik hususunda uzanarak uyuyan kişi ile aynı hükümde olduğunu belirtir.<sup>193</sup>

Şâfiî’ye göre (Kûfelilerin aksine) rükûda ve secdede uyuyan kişinin abdesti bozulmakta ve bu durumda abdestsizliğe sebep olabilecek bir şeyin çıkması ve kişinin farkına varmaması uzanarak uyuyan kişiye nisbeten daha kolay olduğu belirtilmektedir. Ayrıca Şâfiî, ayakta uyuyan kişinin uykunun aklına galebe çalması hususunda oturarak uyuyan kişiden ziyade, uzanarak uyuyan kişiye “kıyas” edilmesinin daha evla olacağını dile getirmektedir. Zira oturarak uyuyan kişinin abdestinin bozulmaması istisnâ bir durum olup eserlerden (rivâyetlerden) kaynaklanmakta ve ayrıca oturarak uyulması halinde yere dayanma illeti söz konusu olmaktadır.<sup>194</sup> Şâfiî’nin bu husustaki açıklamaları “mâ verede ‘ala hilâfi’l-kıyas fe ğayruhu ‘aleyhi lâ yukâs” prensibini çağrıştırmaktadır. Zira Şâfiî, ayakta uyuyan

---

<sup>191</sup> Şâfiî, **a.g.e**, II, 35-36.

<sup>192</sup> Şâfiî, **a.g.e**, II, 36.

<sup>193</sup> Şâfiî, **a.g.e**, II, 36.

<sup>194</sup> Şâfiî, **a.g.e**, II, 36.

kişinin, hadîslerle istisna edilen ku'ûda kıyâs edilmemesi gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca Şeybânî'nin, rivâyete dayanarak savunduğu bir meseleyi Şâfiî'nin aklî delillerle ele alıp kabul etmemesi önemli bir ayrıntıdır.<sup>195</sup>

Şâfiî, Mâlik'in aksine uykunun kısa veya uzun olmasına da itibar etmez, mak'adın mütemekkin şekilde olup olmadığını kriter olarak belirler, fakat uzanıldığında akla galebe çalmayan hafif uyuklamanın abdesti gerektirmediğini savunur.<sup>196</sup> Şâfiî ayrıca kişinin gemiye, deveye ve hayvana binmesinin hüküm açısından farklılık arz etmediğini, yerde mütemekkin şekilde uyuyan kişinin istivâ haddinden zâil olması veya ayakta, rükûda, secdede ve uzanarak uyuması durumunda kişinin abdestinin bozulacağını belirterek dikkate aldığı en önemli hususun mak'adın istivası olduğu anlaşılmaktadır.<sup>197</sup>

Daha önce temas edildiği üzere Şeybânî, rivâyete dayanarak kıyâm, secde ve rükû durumunda uyulması halinde abdestin bozulmayacağını belirtir, Şâfiî'nin ise mezkûr rivâyete atıfta bulunmadan bu durumlarda abdestin bozulacağını vurgulaması önemli bir ayrıntıdır.<sup>198</sup> Benzer bir durum namazda gülme meselesinde de söz konusudur. Nitekim Şeybânî, merfû bir hadîse dayanarak kıyâstan (genel kabulden) saptığını belirtirken Şâfiî'nin, ilgili rivâyete atıfta bulunmadan hadîsle amel etmemiş olması ve konuyu hep akli deliller çerçevesinde ele alması üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Bu da bölgesel hadîs ve fıkıh ağının mezheplerin oluşumunda önemli bir yere sahip olduğunu, ayrıca fikhî birikimin sistematik olması ve iç bütünlüğünün korunması için aksi yöndeki birçok rivâyetin dikkate alınmadığını göstermektedir.

Bu örneklerden yola çıkarak mezhep imamı olarak kabul edilen âlimlerin, öncelikle buldukları ilmi muhitlerde işlenen fikhî birikimi ve ahkâm-ı şeriyyeyi tevarüs ettikleri anlaşılmaktadır. Zira Nehaî'nin ayakta, rükûda ve secdede iken kişinin uyuması durumunda abdestinin bozulmayacağına ve namazda gülmenin badesti bozacağına dair görüşü bilinmektedir.<sup>199</sup> Bundan dolayı bir bölgede fukahâ için önem

<sup>195</sup> Şeybânî, **Asl**, I, 88. Ebû Yusuf'un **Âsâr**'ından hareketle (**Âsâr**, s. 12) Şeybânî'nin dayandığı eserin/hadîsin Nehaî'nin sözünden/fetvasından ibaret olduğu söylenebilir, zira ilgili rivâyet, neredeyse aynı lafızla fıkıh eserlerinde yer almıştır. Fakat hadîs eserleri tarandığında merfû şekilde bu hadîsin İbn Abbâs'tan da aktarıldığı görülecektir (Bkz. Ebû Dâvud, "Tahâret", 80; Tirmizî, "Tahâret", 57).

<sup>196</sup> Şâfiî, **a.g.e**, II, 36.

<sup>197</sup> Şâfiî, **a.g.e**, II, 36.

<sup>198</sup> Nevevî'nin de belirttiği gibi Şâfiî mezhebinde uykunun az veya çok olmasına itibar edilmemekte, nitekim mütemekkin olduktan sonra nasıl oturulursa oturulsun abdestin bozulmayacağı ifade edilmektedir (Nevevî, **Mecmû'**, II, 19).

<sup>199</sup> Ebû Yusuf, **Âsâr**, s. 12; Şeybânî, **Âsâr**, I, 436.

arz etmeyen bir rivâyetin, ilmi geleneklerine uyduğundan dolayı başka bir bölgede yaşayan fukahâ için temel istidlal kaynağı olabilmektedir. Ayrıca Ebû Yusuf'un, *er-Redd 'alâ Siyeri'l-Evzâi* adlı eserinde fukahânın bildiği rivâyetlere (aleyke bimâ ya'rifuhu'l-fukahâ) dair vurgusu da kendi bölgelerinde yaygın olan rivâyetlere ve uygulamalara hamledilmelidir.<sup>200</sup>

Sonuç olarak Şâfiî, bu altbaşlıkta konuları temellendirmek için yer yer bazı rivâyetlere temas etmiş olsa da kendi ifadeleriyle ve gerekçelerini ortaya koyarak konuları ele almaya çalışmaktadır.

## (2) Karşı Cinse Dokunmadan Dolayı Abdest Alma

İmâm Şâfiî, *Ümm* adlı eserinde "izâ kumtum..." ayetinden yola çıkarak namaza kalkan kişinin abdest alması gerektiğini belirtir, fakat burada, uzanarak uyuyan kişinin namaza kalkmasının kastedildiğini ifade eder. Akabinde ayette, cünüplü olan kişinin temizlenmesinden bahsedildikten sonra "...ev lâmestümü'n-nisâ" denildiği ve böylece Allah'ın (c.c), ğâitten ve mülâmeseden dolayı abdestin vacip olduğuna hükmettiğini söyler. Şâfiî, Allah'ın "mülâme"yi, ğâite bitişik ve cenâbetten sonra zikretmesinden hareketle, burada cenabetin haricindeki mülâmesenin (el ile dokunma ve öpmenin) kastedildiğini savunur. Ayrıca erkeğin eşini öpmesini ve eliyle ona dokunmasını Abdullah b. Ömer'in ve İbn Mes'ûd'un "mülâme" olarak değerlendirdiğini ifade eder.<sup>201</sup>

İmâm Şâfiî'ye göre kişinin, avucunun içiyle veya cesedinin herhangi bir yeriyle aralarında perde olmadan hanımının bedenine dokunması durumunda -ister şehvetli olsun, ister şehvetsiz olsun- hem erkeğin hem de kadının abdesti bozulur. Fakat kişi, eliyle bedenine değil de kadının kılına dokunursa abdest almasına gerek olmadığı belirtilir.<sup>202</sup>

Şâfiî, Mâlik'in aksine dokunmanın şehvetli veya şehvetsiz olmasının hükmü etkilemediğini savunur. Nitekim şehvetin söz konusu olduğu, fakat dokunmanın gerçekleşmediği durumlarda abdestin bozulmadığını ve dolayısıyla hüküm koyma

<sup>200</sup> Ebû Yusuf, *er-Radd 'alâ Siyeri'l-Evzâi*, IX, 189.

<sup>201</sup> Şâfiî, *a.g.e*, II, 37. Şâfiî'nin Hicaz âlimlerin genelinin görüşünü tercih ettiği ve Nehaî'nin görüşü istikametinde mahrem kaydını ekleyerek dokunmanın abdesti bozacağını savunduğu söylenebilir. Nitekim Şeybânî'nin aktardığına göre Nehaî, kişi seferden döndüğünde teyzesi, halası veya mahreminden biri kendisine sarılır ve öperse bundan dolayı abdestin bozulmayacağını, fakat mahreminden olmayan birinin kendisini öpmesi durumunda abdestin gerekeceğini savunmuştur. Şeybânî ilgili rivâyeti aktardıktan sonra "Nehaî'nin görüşü böyledir, fakat biz bu görüşü kabul etmiyoruz" demesi, Nehaî'nin bu kanaatte olduğu hususunda Kûfeli âlimlerin de bir tereddüdünün olmadığını göstermektedir (Şeybânî, *a.g.e*, 34-35).

<sup>202</sup> Şâfiî, *a.g.e*, II, 37-38.

hususunda şehvetin bir dahlinin olmadığını vurgular.<sup>203</sup> Ayrıca şehvetin, abdesti bozmada bir kriter olarak değerlendirilmesinin de tutarlı olmadığını, zira şehvetin kalbî bir mesele olduğunu, halbuki asıl önemli olanın fiilî davranışlar olduğunu belirtir.<sup>204</sup> Kıl ve tüylere dokunulduğunda abdestin bozulmamasını ise bedenden bir cüz olmamasıyla açıklamasına rağmen ihtiyaten kişinin abdest almasının daha iyi olacağını (ahabbe ileyye) savunur.<sup>205</sup> Şâfiî'nin, şehvetin fıkıh ilminde bir kriter olamayacağını vurgularken onun kalbî bir husus olduğunu belirtmesi, üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Zira bilindiği üzere İslam hukuku kalbî fiillerden ziyade amelle/eylemle ilgilenmektedir, ayrıca usûlcülere göre bir vasfın illet olabilmesi zahir ve münzabıt olmasına bağlıdır.

Şâfiî, Mâlik'in aksine abdestin bozulabilmesi için bedenlerin birbirine perdesiz şekilde temas etmesini şart koşar. Bundan hareketle erkek veya kadından biri, (korktuğundan, uyuduğundan, tokalaştığından veya başka bir halde şehvetli veya şehvetsiz şekilde) eliyle diğerinin bedeninin üzerinde bulunan ince bir elbiseye dokunması halinde hiç birine abdest gerekmeyeceğini, zira bu durumda ikisinin de hakikatte arkadaşına dokunmamış olduğunu, sadece onun elbisesine temas ettiğini vurgular. Ayrıca Şâfiî, "lems" in el ile gerçekleşmesi gerektiğini savunur. Nitekim Hz. Peygamber'in mülâmese akdini nehyettiğini ve bu kavramla el ile dokunmayı kastettiğini belirtir,<sup>206</sup> akabinde ise "lems" in el ile gerçekleşeceğine dair iki beyitli bir şiir aktarır.<sup>207</sup> Rebî'in ilgili bilgiyi "semi'tu's-Şâfiîyye" ifadesiyle aktarmış olması, dönemin kitap mefhumuyla ilgili bir husus olabileceği gibi Rebî'in, ders notlarından hareketle sonradan kitaba yaptığı ekler olarak da değerlendirilebilir. Zira *Ümm* adlı eserde yaygın olarak "kâle's-Şâfiîyyü" ifadesi kullanılmaktadır.

Sonuç olarak İmam Şâfiî, ayette geçen "mülâmese"den maksadın cenabetin haricindeki dokunma olduğunu ve bunun, ayetin siyakına daha uyum arzettiğini belirtir ve ardından sahâbenin açıklamalarıyla iddiasını temellendirmeye çalışır. Fakat bu alt-başlıkta da konuların rivâyetlerden ziyade Şâfiî'nin ifadeleriyle ele alındığı görülür. Şâfiî'nin, ayette geçen "mülâmese"nin hangi anlama geldiğini tespit sadedinde Hz.

<sup>203</sup> Şâfiî, **a.g.e**, II, 38.

<sup>204</sup> Şâfiî, **a.g.e**, II, 38.

<sup>205</sup> Şâfiî, **a.g.e**, II, 37-38.

<sup>206</sup> Hz. Peygamber, bir hadîsinde "ğarar" içerikli alışverişleri yasaklamakta ve hadîste "enne Resûlallâh nehâ ani'l-mülâmeseti..." denilmektedir. İlgili hadîsin şerhlerine bakıldığında burada kastedilenin elbiseyi açmadan ve içinde ne olduğunu öğrenilmeden el ile dokunarak yapılan satım akdini ifade ettiği görülecektir. Şâfiî de bu hadîse atıfta bulunarak Hz. Peygamber'in "mülâmese"yi el ile dokunma anlamında kullandığına işaret etmektedir.

<sup>207</sup> Şâfiî, **a.g.e**, II, 38.

Peygamber'in bir sözüne başvurması, ardından Arap şiiiriyle istişhad etmesi önemlidir. Böylece Şâfiî, Kur'ân'ın, nazil olduğu dönemin Arapçasını yansıttığını, dolayısıyla Hz. Peygamber ve dönemin insanları tarafından bu kelimelerin hangi anlamlarda kullanıldığını tespit etmenin, Kur'ân'ın anlamını ortaya koymada büyük önemi haiz olduğunu vurgulamış olmaktadır. Hz. Peygamber'den aktarılan merfû rivâyetler açısından konuya bakıldığında pek çok rivâyette Hz. Peygamber'in eşini öptüğü veya ayağına dokunduğu, fakat abdest almadan namaz kıldığına dair bilgiler bulunmaktadır. Fakat Şâfiî'nin, bu tür rivâyetleri görmezlikten geldiği ve bunlara temas etmeden konuyu ele aldığı görülmektedir.

### (3) Ğâitten, Beviden ve Yellenmeden Dolayı Abdest

*Asl ve Müdevvene*'de abdesti bozan hususlardan ğâit konusunun ele alınmadığı, Şeybânî'nin bevl hususuna muhtemelen kuma ile aralarındaki farkı açıklamak üzere temas ettiği, Şâfiî'nin ise seleflerinin aksine "ğâitten, bevden ve yellenmeden dolayı abdest" alt-başlığında söz konusu meseleyi detaylı şekilde ele aldığı görülür. Şâfiî, Allah'ın ayette ğâiti zikrettiğini, ğâitin de "halâ" olduğundan hareketle tehallî yapan herkese abdestin gerekeceğini vurgular.<sup>208</sup> Abdullah b. Zeyd'den aktarılan hadîste Hz. Peygamber'in "Kişi, ses duymadan veya koku almadan namazdan çekilmesin" dediği, bu hadîsle istidlâl ederek kişinin kokudan dolayı namazını bırakması gerektiği, kokunun ğâitle aynı yoldan çıktığı ve ğâitin ondan daha kötü olduğu belirtilerek kıyâs yoluyla da konunun temellendirilmeye çalışıldığı görülür.<sup>209</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in bevlini yaptıktan sonra teyemmüm aldığı, başka bir hadîste Hz. Peygamber'in mezi hakkında "her kim onu görürse fercine su serpsin ve abdest alsın" dediği aktarılır ve böylece sünnetin, çıkan havadan olduğu gibi mezî ve bevden dolayı da abdestin bozulacağına delalet ettiği vurgulanır.<sup>210</sup>

Şâfiî'nin, kıyâs metodunu kullanarak sünnetle sabit olan hususları genişletmeye ve kendince daha tutarlı hale getirmeye çalıştığı görülür. Zira Şâfiî, söz konusu meselede erkek ve kadının zekerinden/fercinden ve duburundan çıkan her şeyin (kurt ve taş dâhil) abdesti bozması gerektiğini, yoksa tutarlılığın gerçekleşemeyeceğini açıkça ifade eder. Dolayısıyla zeker ve dubura fitil veya şırınga vasıtasıyla bir şeyin girip çıkması durumunda dahi abdestin bozulacağını, ayrıca duburdan çıkan su, hava ve benzeri şeylerin abdesti gerektirdiği gibi erkeğin zekerinden veya kadının fercinden

<sup>208</sup> Şâfiî, **a.g.e**, II, 38.

<sup>209</sup> Şâfiî, **a.g.e**, II, 38.

<sup>210</sup> Şâfiî, **a.g.e**, II, 39-40.



çıkan havanın da abdesti bozacağını öne sürer ve bunu temellendirmek için şöyle der:

Ferclerden (zeker, dubur ve ferc) çıkan her şeyin, hades (abdestsizlik) hükmünde olduğu (fukahâ tarafından) kabul edilir. Ayrıca insanlar, ağızdan çıkan tükürüğün, burundan çıkan muhâtin, ağızdan ve burundan verilen havanın -kokuğu değişsin, değişmesin- abdesti bozmadığı hususunda ittifâk halindedirler. Bu da dolaylı şekilde üç mahrecin dışında çıkan kusmanın, burun kanamasının, hacâmatın ve benzeri şeylerin abdesti bozmayacağına delalet eder. Zira abdest, çıkan şeyin necis olmasıyla ilgili değil (mahrecle ilgili bir mesele)dir. Görmüyor musun duburdan hava çıkar, necis olmamasına rağmen ğâit gibi abdesti bozar. Meni de necis olmamasına rağmen guslû gerektirir. Zira abdest ve guslû taabbudî meselelerdir.<sup>211</sup>

Görüldüğü üzere Şâfiî, ağızdan çıkan tükürüğün, sümüğün, burundan çıkan havanın ve mideden ağız yoluyla gelen kokunun abdesti bozmadığı hususunda ittifak edilmesinden yola çıkarak bunun, bedenden çıkan nesnelere ancak üç yoldan biri vasıtasıyla çıkması durumunda abdestin bozulacağına dolaylı şekilde delalet ettiğini, kusmanın, burun kanamasının, hacâmatın ve üç fercin dışında cesetten çıkan şeylerin abdesti bozmayacağı sonucuna götürdüğünü belirtmektedir. Şâfiî, akabinde muhtemelen Kûfelilerin tezini çürütmek amacıyla abdestin, çıkan şeyin necis olmasından kaynaklanmadığını, zira duburdan çıkan havanın necis olmamasına rağmen ğâit gibi abdesti gerektirdiğini vurgulamakta, ayrıca meni necis olmamasına rağmen kendisiyle guslûn vâcip olduğunu ifade etmektedir. Bilindiği üzere Şeybânî, *Hücce* adlı eserinde, bedenden çıkan kan ve irin gibi sıvıların necis olduğundan hareketle abdesti bozduğunu öne sürmekte,<sup>212</sup> Şâfiî de onların kabul ettiği hava kaçırma ve sadece Hicaz âlimlerinin kabul ettiği meni hususunu örnek vermekte ve böylece abdesti bozan hususların ortak illetinin necaset olmadığını, bunun da ötesinde necasetin abdesti bozmada hiçbir dahlinin söz konusu olmadığını vurgulamaktadır.<sup>213</sup>

Şâfiî, konunun daha sistematik ve kendi içinde tutarlı olması için üç mahredden çıkan her şeyin abdesti bozduğunu,<sup>214</sup> bedeninin diğer kısımlarından çıkan kan ve

<sup>211</sup> Şâfiî, **a.g.e**, II, 40.

<sup>212</sup> Şeybânî, **Hücce**, I, 68.

<sup>213</sup> Şâfiî, **a.g.e**, II, 40.

<sup>214</sup> Bilindiği üzere Şâfiî fıkıh geleneği, muteahhirûn döneminde Nevevî ve Râfiî merkezli yayılmaya başlamış ve her iki müellife göre de meni abdesti bozmamaktadır (Râfiî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm, **el-Aziz şerhu'l-Veciz**, thk. Ali Muhammed ve Âdil Ahmed, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1417/1997, I, 154-155; Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekeriyâ, **Minhâcü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn**, (thk. M. Muhammed Tâhir), Beyrut 1426/2005, s. 70). Gerekçe olarak da "iki husustan en ağırını gerektiren bir şey, daha düşük olanı gerektirmez" şeklindeki bir prensip zikredilir. Zira evli olan biri, zina yapması durumunda kendisine recm cezası uygulanır, fakat

kusma gibi hususların ise abdeste zarar vermediğini ifade eder. Şâfiî'nin zeker ve fercden çıkan havanın abdesti bozacağına dair marjinal sayılabilecek görüşünün, Şeybânî'ye de nisbet edilmiş olması üzerinde durulması gereken önemli bir husustur.<sup>215</sup> Ayrıca Şâfiî'nin fıkıh anlayışını temellendirirken abdest konusunda zeker, ferc ve duburun diğer azalardan farklı olduğu yönündeki açıklamalarının *Asl*'de de bulunması, Şâfiî'nin fıkıh anlayışının oluşumunda geçmiş birikimin ne denli katkısı olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Daha önce temas edildiği üzere Şeybânî, bevl ve kusma arasındaki temel farkı açıklarken bunun mahrecle alakalı bir husus olduğunu, nitekim ağızdan çıkan havanın abdesti bozması söz konusu değilken, duburdan çıkan havanın abdesti bozduğuna dair vurgusunun *Ümm*'de de bulunması, fakat buna ek olarak Şâfiî'nin bu gerekçenin alanını daha da genişleterek kan ve kusma gibi hususlarda Şeybânî'ye karşı kullanmış olması dikkat çekicidir.<sup>216</sup>

Şâfiî, abdesti bozan hususları net şekilde ifade ettikten sonra necasete dokunmanın veya basmanın abdesti bozmayacağını, zira kişinin kusması durumunda ağızını ve isabet ettiği yerleri, burnundan kan aktığında ise kanın bulaştığı yerleri yıkayacağını, aynı şekilde bedeninde kan, irin ve diğer sıvıların çıkması durumunda abdest almasına gerek olmadığını ifade eder. Ayrıca cenabet olan kişinin terinin, aybaşı olanın koltuk ve diz altının kokusunun necis olarak değerlendirilemeyeceğini, bunu temellendirmek için de Hz. Peygamber'in aybaşı olan kişiye elbisedeki kanı temizlemesini, fakat elbisede bulunan terli kısımları yıkamasını emretmediğini vurgular. Şâfiî'nin aybaşı olan kadının terinin necis olmadığını dahi temellendirmeye çalışması, üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Bu da Şâfiî'nin, delilsiz şekilde dile getirilen görüşlere karşı katı tutum sergilemesiyle uyum arz etmektedir. Şâfiî, kullanmamış olsa da mütekellim usulünde "mefhum-i muhâlefe" olarak isimlendirilen yöntemle terin necis olmadığını açıklamaya çalıştığı söylenebilir. Akabinde cünüplü/hayızlı olan kişinin terinin necis olmadığını tespit sadedinde İbn Abbâs ve İbn Ömer'in uygulamasına ve Hz. Peygamber'in merfû hadîsine yer verir.<sup>217</sup>

---

celde ve tağrîb cezası uygulanmaz. Mezhep içinde yaygın olan bu anlayışın, Şâfiî'nin fıkıh anlayışıyla ve öne sürdüğü fikhî gerekçelerle uyum içinde olmadığı söylenebilir. Nitekim Şîrâzî, Cüveynî, Gazzâlî ve Ebû Tayyib gibi önceki Şâfiî ulemasına göre de meni abdesti bozar (Gazzâlî, **el-Vasît fi'l-mezheb**, (thk. Ahmed Mahmud İbrahim), Dâru's-Selâm, Kahire 1417/1997, I, 311; Hisnî, Ebû Bekr Takıyyüddin b. Muhammed b. Abdülmü'min, **Kifayetü'l-ahyar fi halli gayeti'l-ih-tisar**, (thk. Kâmil Muhammed), Beyrut 1422/2001, s. 59).

<sup>215</sup> Kâsânî, **Bedâ'ü's-senâi**, Pakistan 1409/1989, I, 25.

<sup>216</sup> Bkz. Şeybânî, **Asl**, I, 78; Şâfiî, **a.g.e**, II, 40.

<sup>217</sup> Şâfiî, **a.g.e**, II, 41.

Bilindiği üzere Şâfiî'ye göre sahâbî kavlinin hüccet olup olmadığı tartışılabilen bir meseledir, Şâfiî usûlcülerin kâhir ekseriyetine göre hüccet olarak kabul edilmezken, bazısına göre hüccet, bazısına göre ise ancak kıyâsla desteklenmesi durumunda hüccettir. Zira Sayrafi (v. 330/941), İbnu'l-Kattân (v. 359/968), Kaffâl eş-Şâfi (v. 365/976) ve Kâdî Hüseyin (v. 462/1070) Şâfiî'nin cedîd kavline göre sahâbe kavlinin ancak kıyâsla desteklendiğinde kabul edileceğini belirtmektedir. Ayrıca Şâfiî'nin "Sahâbe kavli, sadece kıyâsa uygun olduğunda kabul ederim" dediği aktarılmıştır.<sup>218</sup> Şâfiî'nin de bu konuda öncelikle kıyâs yoluyla necasete dokunmanın abdesti bozmadığı sonucuna vardığı, sonra sünnetin mefhum-i muhâlifinden hareketle konuyu temellendirdiği ve akabinde sahâbî kavline yer verdiği görülür.<sup>219</sup>

Sonuç olarak buraya kadar incelediğimiz metin analizinde görüleceği üzere Şâfiî, ilgili ayet ve rivâyetlere temas etmiş olsa da konuları kendi ifadeleriyle gerekçelendirerek ele almaya çalışmaktadır. Şâfiî'nin, fıkıh faaaliyeti ve konuların gerekçelendirilmesi hususunda Kûfe fıkıh anlayışına yakın olduğu, fakat ilgili rivâyetleri lafzına ve isnâdına bağlı kalarak aktarması hususunda ise Mâlik'le benzeştiği görülmektedir. Eserin ilgili bölümünün tamamı incelenmiştir. Fakat buraya kadar incelediğimiz kısımda, *Ümm*'de yer alan meselelerin nasıl bir üslup ve yöntemle ele alındığını göstermesi için yeterli bilgiler içerdiğinden ve konunun daha fazla uzamaması için bu kadarıyla yetinmek durumundayız.

*Ümm* adlı eserin ilgili bölümünden hareketle ulaşılan sonuçlar:

(1) Özellikle Şeybânî vasıtasıyla Hanefî fıkını yakından tanıma fırsatı bulan Şâfiî'nin, hocası Mâlik gibi ilgili rivâyetleri isnâdlı şekilde aktarmaya özen gösterse de Hanefî geleneğinde olduğu gibi fikhî konuları yorumlayarak aklileştirmeye ve gerekçelendirmeye tabi tutma hususunda ciddi çaba sarfettiği görülmekte ve muhtemelen bu faaliyetinden dolayı her iki ekolü mezcettiği kabul edilmektedir.<sup>220</sup>

<sup>218</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 361 vd..

<sup>219</sup> Nas, "Şâfiî usûlcülerin genelinin iddia ettiğinin aksine, o, bu görüşünden (sahâbe kavlinin kabulünden) dönmemiştir. Döndüğüne dair herhangi bir ifadesi ve uygulaması da bilinmemektedir" demektedir (Nas, Taha, **İmâm Şâfiî'ye Göre Sahâbe Kavlinin Kaynak Değeri**, SÜSBE, Sakarya 2001, s. 79). Ancak kanaatimizce durum bu kadar net değildir, zira pek çok konuda Mâlik, Şeybânî, Ebû Yusuf ve Abdürezzak gibi âlimlerin sahâbe kavline müracaat ettiği, Şâfiî'nin ise aynı konuda neredeyse sahâbe kavline hiç temas etmediği görülür. Ayrıca abdesti bozan hususlar bağlamında Şâfiî, sahâbe kavline ve tâbiîn fetvasına nadiren temas etmektedir ve genelde varolan bir görüşünü destekleme kabilinden onlara atıfta bulunmaktadır. Bu da en azından onun, seleflerinin aksine bu tür rivâyetlere mesafeli durduğunu ortaya koymaktadır.

<sup>220</sup> İbn Haldûn, **a.g.e**, I, 566.

(2) *Müdevvene* ve *Asl*ın aksine *Ümm* adlı eserde konuların soru-cevap mahiyetinde değil, doğrudan ele alındığı, konu bütünlüğü ve bâb başlıkları açısından, özellikle de üslup ve konuları temellendirme hususunda incelediğimiz bölümler itibariyle her iki eserden daha iyi bir seviyede olduğu görülmektedir. Fıkıh faaliyeti ve fikhî gerekçeler açısından *Asl* ile benzeşse de üslup olarak her iki eserden de iyi olduğu söylenebilir. Nitekim Şâfiî, neredeyse bütün görüşlerini temellendirerek kurgulamaya çalışırken, *Asl* ve *Müdevvene*'de böyle bir gayret müşahede edilmemektedir. Ayrıca *Ümm*'de, açıkça isim verilmese de diğer mezhep imamlarına yönelik eleştirilerin olduğu ve onlar tarafından dile getirilen eleştirilere cevaplar verildiği, fakat *Asl* ve *Müdevvene*'nin ilgili bölümlerinde bu tür açıklamaların pek yer almadığı görülmektedir.

(3) Şâfiî'nin Arap diline vukufiyeti muhtemelen konuları bu şekilde ele almasına büyük katkı sunmuştur. Nitekim Câhız (v. 255/869) da bir sözünde "Bu büyük ilim adamlarının eserlerini inceledim, fakat Muttalibî'den daha iyi eser telif edeni görmedim" demesi<sup>221</sup> aynı hususu desteklemektedir. Schacht da sırf sitil ve üslubdan hareket edilmesi halinde dahi Şâfiî'nin, hukuksal akıl yürütme hususunda önceki hukukçulara göre daha önemli bir yer tuttuğunu, onun sistematik açıdan çelişkili veya dağınık bir muhâkemeye nadiren sahip olduğunu ve onun teknik hukuk düşüncesinin, İslam hukukunda eşi görülmemiş yüksek bir kalitede olduğunu ifade etmektedir.<sup>222</sup>

(4) *Ümm* adlı eserin ilgili bölümünde bir ayet ve toplamda 21 rivâyete yer verilmekte, bunlardan 14'ü merfû, 5'i sahâbe kavli/mevkûf, 1'i de tâbiîn (Atâ'nın) fetvası/maktû rivâyettir. Şâfiî'nin, eserinde zikrettiği rivâyetleri genel itibariyle Mâlik ve İbn Uyeyne tarikiyle aktardığı söylenebilir. Nitekim yapılan incelemelerde ilgili bölümdeki rivâyetlerin altı tanesi İbn Uyeyne'den, beş tanesi Mâlik'ten, diğerleri ise birer olmak üzere farklı kişilerden aktarılmıştır. *Ümm*, *Muvatta* ve *Müdevvene*'de hadîsler genel itibariyle isnâdlı şekilde aktarılsa da Şâfiî'nin, konuları ele alırken rivâyetleri analiz ettiği, onlardan hükümler istinbât ettiği, fakat Mâlik'in ve Sahnûn'un yorum yapmadan bir muhaddis edasıyla ilgili rivâyetleri aktardıkları görülmektedir.

(5) Şâfiî'nin, *Ümm* adlı eserinde edille-i şeriyeden bahsederken veya fikhî konulara temas ederken kıyâs ve akıl<sup>223</sup> gibi fıkıh usulü kavramlarına sıkça yer verdiği

<sup>221</sup> İbn Adî, **a.g.e**, I, 206; Nevevî, **Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât**, I, 64. Bir rivâyette ehl-i sünnet denen kişilerin eserlerini inceledim..." şeklinde yer almaktadır

<sup>222</sup> Schacht, **The Origins**, s. 275, 324.

<sup>223</sup> Şâfiî, edille-i şeriyeye temas ederken bir yerde doğrudan "akl" maddesine temas etmiş (*Ümm*, V, 656) olsa da (nitekim bir yerde delillere temas ederken "yedullu aleyhi el-aklu ve'l-icmâ" ifadesine yer vermekte) genelde "el-ma'kûl" tabirini zikretmete ve tespit edebildiğimiz

görülmektedir. Fakat *Muvatta* ve *Müdevvene* adlı eserlerde fıkıh usulüne dair kavramlara pek yer verilmemiştir.

(6) Şâfiî'nin, Sahnûn'dan ayrıldığı fakat Şeybânî ile benzeştiği hususlardan biri de nasla sabit olan hükmü, kendi içinde tutarlı ve bütünlük arzemesi için genişletmesidir. Örneğin zekere dokunmanın abdesti bozduğu, Mâlik dâhil Hicaz uleması tarafından kabul edilen bir husustur. Fakat Şâfiî, zekere dokunmanın abdesti bozduğunu kabul edebilmemiz için diğer iki necaset mahrecine dokunmanın da abdesti gerektireceğini kabul etmemiz gerektiğini vurgulamaktadır. Ebû Hanîfe/Şeybânî de tâbiîn döneminde kan ve irin gibi hususların tartışıldığını görmekte ve sadece kanın bu hükümde olduğunu söylemenin tutarlı olmadığını ve bundan dolayı bedenden çıkan bütün necis sıvıların abdesti bozduğu sonucuna ulaşmaktadır.

(7) Şâfiî'nin, "delâletü's-sünne" veya mutlak "delalet" diye tabir ettiği bir yöntemle konuları temellendirdiği görülmektedir. Nitekim hadîste avuç içiyle ferce dokunmanın abdesti bozduğu ifade edilmektedir. Fakat zekerin devamlı baldır ve yakın kısımlara temas ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla Şâfiî, "sünnetin delaletiyle" bu tür temasların abdesti bozmadığı sonucuna varmıştır. Başka bir yerde Hz. Peygamber'in, hayız kanının yıkanması gerektiğini vurguladığını, fakat elbisede bulunan kana dokunmadan dolayı abdestin bozulacağına temas etmediğini, böylece sünnetin, necasete dokunmanın abdeste zarar vermediğine delalet ettiğini belirtmektedir. Bir örnekte ise insanların ağızdan çıkan tükürük ve burundan çıkan hava ve muhâtin abdesti bozmadığı hususunda ittifak ettiklerini, bunun da -üç mahrec dışında- insan vücudundan çıkan kan ve kusmukun abdeste zarar vermediğine (dolaylı şekilde) delalet ettiğini ifade etmektedir.

(8) *Ümm* ve *Asl*'in ilgili bölümleri incelendiğinde Şâfiî ile Şeybânî arasında fıkıh ameliyesi ve fikhî gerekçeler bağlamında ciddi bir irtibatın olduğu görülür. Öyle ki Şâfiî'nin, birçok yerde Şeybânî'nin fikhî gerekçelerini alıp kendi fıkıh anlayışı içinde daha tutarlı hale getirmeye çalıştığı dikkatten kaçmaz. Nitekim Şâfiî, uyku hususunu ele elirken, bayılma, sarhoşluk gibi hususlara da temas eder, fakat aklın zevali hususunda delilik gibi hususların, uykuya nazaran daha güçlü olduğunu, bundan dolayı belli bazı hallerde uyku abdesti bozmazken, delilik ve baygınlığın her halükarda abdesti bozacağını savunur. Fıkıh ilmi açısından büyük önem arz eden bu açıklamaların, Şeybânî'nin *Asl* adlı eserinde de bulunması dikkat çekicidir. Zekere

---

kadarıyla ilgili kavramı terimleşmiş kıyâs anlamında veya genel tutarlılık anlamında kullanmaktadır (Ümm, II, 144, 579, III, 305, 474, 503, 606, IV, 107, IV, 254, 453, 456, 518, V, 154, 155, 277).

dokunma bahsinde ise Şâfiî'nin konu bütünlüğü açısından zeker, dubur ve ferdan çıkan hava dahil her şeyin abdesti bozacağına dair marjinal sayılabilecek görüşünün, Şeybânî'den de aktarılmış olması önemlidir.<sup>224</sup>

(9) Erken dönemde, eserlerin uzun zaman diliminde tasnif edilmesi, bazen imlâ yoluyla telif edilmesi, öğrenciler tarafından semâ yoluyla istinsah edilmesi ve özellikle kitap mefhûmunun farklı olması dolayısıyla eserin nüshaları arasında farklılıkları da beraberinde getirmektedir. Nitekim *Ümm*, Rebî'nin (v. 270/884) doğrudan Şâfiî'den rivâyet ettiği bir eser olmakla beraber bazı bölümlerde Büveyfî'nin (v. 231/846) nüshasından yararlandığı ve bazı konuları imlâ yoluyla elde ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca *Ümm* adlı eserin, *Asl* gibi müstakil kitaplardan oluştuğu ve öğrencileri tarafından tertip edildiği söylenebilir. Zira Şâfiî'nin eser içinde yaptığı atıflar incelendiğinde önce yazdığını belirttiği bazı bölümlerin, *Ümm* adlı eserin daha sonraki kısımlarında yer aldığı, *Ümm* ve her iki *Muhtasar* arasında tertip hususunda bazı farklılıkların olduğu, ayrıca eserde Rebî ve Büveyfî'ye ait olduğu anlaşılan bazı açıklamalara yer verildiği görülmektedir.

### 3. Müdevvene

#### a. Müdevvene Adlı Esere Genel Bir Bakış

*Müdevvene*, kendisinden önce telif edilen *Esediyye* adlı eserin ikinci versiyonu olup Sahnûn (v. 240/854) tarafından bazı eklemelerle yeniden tasnif edilmiştir. *Esed*'in, (v. 213/828) ilim tahsili için Medine'ye gittiği, daha önce semâ olan *Muvatta'* bizzat Mâlik'ten dinlediği, çok soru sorduğundan dolayı Mâlik'in, kendisine kızdığı<sup>225</sup> ve henüz Mâlik hayatta iken Hicri 172 yılında<sup>226</sup> Irak'a gidip Ebû Yusuf ve Şeybânî'ye öğrencilik yaptığı,<sup>227</sup> Mâlik'in vefat etmesiyle beraber Mâlik'in fıkhnı öğrenmek için Medine'ye değil, Mısır'a gittiği görülmektedir.<sup>228</sup> Bu da Irak'ta henüz Mâlikî okulunun teşekkül etmediğini göstermekte ve/veya Mâlik'in en önemli öğrencilerinin Mısır'da olduğuna delalet etmektedir.

<sup>224</sup> Kâsânî, **a.g.e**, I, 25.

<sup>225</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 270-271; Mâlikî, **a.g.e**, I, 256; **Müdevvene**'nin mukaddimesi, I, 104. Schacht, haklı olarak Mâlik'in, teknik hukuk düşüncesi açısından Iraklı çağdaşlarına göre daha az gelişmiş ve Evzâî'ye denk olduğunu belirtmiştir (Schacht, **The Origins**, s. 311).

<sup>226</sup> Mâlikî, **a.g.e**, I, 256; Kallek, Cengiz, "Esed b. Furât", **DİA**, İstanbul 1995, XI, 366; Coşkun, Ayşe, **Esed b. Furât'ın Hayatı ve Hadisçiliği**, SÜSBE, Sakarya 2007, s. 28. *Esed*'in Medine'ye Hicri 172 yılında geldiği (Mâlikî, **a.g.e**, I, 256) düşünüldüğünde, Mâlik'in yanında kâmil bir sene dahi kalmadığı anlaşılmaktadır.

<sup>227</sup> Şeybânî ile ilişkisi için bkz. Mâlikî, **a.g.e**, I, 257.

<sup>228</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 270-272; Mâlikî, **a.g.e**, I, 261.

Esed b. Furât'ın (v. 213/828) en erken Mâlik'in vefat ettiği Hicri 179 yılında Mısır'a göç ettiği düşünüldüğünde ve 182/797 yılında memleketi Kayravân'a döndüğüne<sup>229</sup> göre altmış kitaptan/bölümden<sup>230</sup> oluşan hacimli eserini Hicri 179-182 yılları arasında (üç yılda) İbn Kâsım'ın (v. 191/806) yanındayken cemettiği veya telif ettiği anlaşılmaktadır. Esed b. Furât, özellikle Şeybânî vasıtasıyla Hanefî fıkhnı yakından tanımış ve Mâlik'in birikimini bu üslupla ele almaya çalışmıştır. Nitekim aktarıldığına göre Mısır'a gittiğinde İbn Kâsım'dan evvel İbn Vehb'in (v. 197/813) ve Eşheb'in yanına gitmiş ve onlara "Bunlar, Ebû Hanîfe'nin (görüşlerini içeren) kitaplarıdır" demiş ve bu minvalde soracağı sorulara Mâlik'in fıkhn anlayışı çerçevesinde cevaplandırmasını talep etmiştir, fakat hem İbn Vehb hem de Eşheb (v. 204/820)<sup>231</sup> onun talebine olumlu cevap vermemiştir.<sup>232</sup> Akabinde Esed, İbn Kâsım'a gidip sorular sormuş, o da Mâlik'in fıkhn anlayışına uygun şekilde cevaplar vermiştir.<sup>233</sup>

Esed b. Furât, başka bir sözünde geceleri Hanefî fıkhnında yer alan soruları, Mâlik'in fıkhnına uygun hale getirdiğini, sabah da İbn Kâsım'a bu soruları sorduğunu ve onunla beraber konuları müzakere ettiğini belirtmiştir.<sup>234</sup> Ayrıca İbn Kâsım (v. 191/806), yanlış cevap vermiş olabileceğinden hareketle Esed'e Mâlik'in derslerinde tuttuğu notları da vermiştir.<sup>235</sup> Sonuç olarak *Esediyye*'nin, Esed b. Furât'ın sorularına mukâbil İbn Kâsım'ın verdiği cevaplardan ve muhtemelen As'fı örnek aldığından rivâyetlerden arınmış bir şekilde fikhî yorumlardan/re'ydenden teşekkül ettiği anlaşılmaktadır. Zira Esed'in, mezkûr eserinde rivâyetlere yer vermediğinden dolayı bazı Mâlikî çevrelerce eleştirildiği belirtilmektedir.<sup>236</sup>

<sup>229</sup> İbnü'l-Abbâr, **el-Hülletü's-siyerâ**, II, 381; Kallek, "Esed b. Furât", **DİA**, XI, 366.

<sup>230</sup> Mâlikî, **a.g.e**, I, 261.

<sup>231</sup> Bilindiği üzere Şâfiî, Mısır'a Hicri 199 yılında göç ettiğinde Mâlik'in önde gelen öğrencilerinden sadece İbn Abdilhakem ve Eşheb ile karşılaşmış ve o sırada Mâlik'in büyük öğrencisi İbn Kâsım (v. 191) ve İbn Vehb (v. 197) vefat etmişti. Zehebî ise Şâfiî'nin Mısır'da Esed b. Furât ve Sa'îd b. Ebî Meryem'le de buluştuğunu idda etmiştir (Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, IX, 502). İbn Abdilhakem, Şâfiî'yi hoca olarak kabul edip derslerine katılırken Eşheb başta olmak üzere, Mısır Mâlikî okuluyla Şâfiî arasında tatsız bazı olaylar yaşanmıştır. Öyle ki Eşheb'in, Şâfiî'nin ölmesi için beddua ettiği, bizzat İbn Abdilhakem vasıtasıyla nakledilmiştir. Eşheb'in kıskanç biri olduğu ve bundan dolayı İbn Kâsım'la da arasının bozuk olduğu belirtilmiştir. Eşheb'in, **Esediyye**'yi dikkate alıp **Müdevvene** adında bir eser telif ettiği, fakat hazıra konduğundan dolayı tenkit edildiği de aktarılmıştır (Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 259-260; Zehebî, **a.g.e**, IX, 502, X, 72, İbn Hallikân, **a.g.e**, I, 239).

<sup>232</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 272-273; Zehebî, **a.g.e**, X, 226. İbn Vehb teklifi geri çevirirken Eşheb, Mâlik'in görüşlerinin yerini kendi görüşlerini aktarmak istemiş, fakat Esed b. Furât, Mâlik'in fıkhn anlayışını tespit etmeye çalıştığından onun ders halkasını terk edip İbn Kâsım'a öğrencilik yapmıştır (Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 273).

<sup>233</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 272; Zehebî, **a.g.e**, X, 226.

<sup>234</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 272.

<sup>235</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 273.

<sup>236</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 273.

Esed b. Furât (v. 213/828), Kayravân'a döndüğünde Sahnûn (v. 240/854) ve Muhammed b. Reşîd eseri istinsah etmiş, akabinde Sahnûn,<sup>237</sup> Hicri 188 yılında<sup>238</sup> Mısır'a gidip *Esedîyye* adlı eseri bir daha İbn Kâsım'a arz etmiş,<sup>239</sup> müzakereler sonucunda bazı değişiklikler söz konusu olmuş ve İbn Kâsım'ın vefatından birkaç ay önce memleketine geri dönmüştür.<sup>240</sup> Fakat *Müdevvene*'de yer alan soruların, Zehebî'nin (v. 748/1348) de ifade ettiği üzere Sahnûn'dan ziyade Esed b. Furât tarafından İbn Kâsım'a yöneltilen sorular olduğu kabul edilmelidir.<sup>241</sup>

Kayravân'da kadılık görevini üstlenen Sahnûn, daha önce gayrı müretteb ve gayrı mühezzeb şekilde meseleleri cemedan Esed b. Furât'ın aksine ilgili rivâyetleri eklemiş,<sup>242</sup> konuları bâblara göre tertip ve tehzîb etmeye çalışmıştır.<sup>243</sup> Sahnûn tarafından bir daha tasnîf edilen eser, müellifin ictimâî işlerinden dolayı tamamlanmadığı, bazı meselelerin *Esedîyye*'de olduğu gibi kaldığı, bu bölümlere "muhtalita" denildiği, (zira *Esedîyye*'nin bâblarının karışık ve mesâilinin gayrı müretteb olduğu), bundan dolayı da eserin *el-Müdevvene ve'l-muhtelita* adıyla anıldığı belirtilmiştir.<sup>244</sup> Eserin oluşumunda Esed b. Furât'ın katkısı çok olmasına rağmen eserde onun ismine hiç yer verilmemiştir.

Söz konusu değişikliklerden sonra İbn Kâsım (v. 191/806), Hicri 191 yılında Esed b. Furât'a mektup göndererek eserini, Sahnûn'un eseriyle mukâbele etmesini talep etmiş, Esed b. Furât ise bu teklife sıcak bakmamıştır. Zira kendisi Sahnûn'un hocası olmakla beraber Mâlik'e yetişmiş ve ondan ders almış biridir.<sup>245</sup> Dönemin

<sup>237</sup> Zehebî'nin aktardığına göre Sahnûn, Mağrib'de zeki bir kuş isimidir (Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, XII, 68).

<sup>238</sup> İbn Hallikân, **a.g.e**, III, 181. Oğlundan aktarıldığına göre Sahnûn, Hicri 178 yılında, Mâlik henüz hayatta iken Mısır'a gitmiş, fakat parasızlıktan dolayı Mâlik'i ziyaret edememiştir (Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 340), eğer bu bilgi doğruysa Mısır'a iki defa gittiği anlaşılmaktadır.

<sup>239</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 340. Sahnûn bir sözünde yirmi beş yaşında İbn Kâsım'la görüşüğünü, otuzunda ise Afrika'ya döndüğünü belirtmektedir (Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 340), şayet bu bilgi doğruysa Mısır'da üç yıl değil, beş yıl kaldığı anlaşılmaktadır.

<sup>240</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 340; İbn Hallikân, **a.g.e**, III, 181.

<sup>241</sup> Zehebî, **a.g.e**, XII, 68.

<sup>242</sup> Sahnûn'un, **Müdevvene** adlı eserinde rivâyetlerin büyük çoğunluğunu İbn Vehb'den aktardığı görülmekte, bu da bir sözünden de anlaşıldığı üzere onun **Muvatta** ve **Câmi** adlı eserinden istifade ettiğini göstermektedir.

<sup>243</sup> Hattâb, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Mağribî, **Mevâhibü'l-celîl lî şerhi Muhtasari Halîl**, (thk. Zekeriyya Umeyrât), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1419/1995, I, 47; Zehebî, **a.g.e**, XII, 68; İbn Hallikân, **a.g.e**, III, 180-181; Çavuşoğlu, "el-Müdevvenetü'l-kübrâ", **DİA**, İstanbul 2006, XXXI, 470. Sahnûn'un, **Esedîyye**'de bulunan ve re'y diye nitelenen bazı fikhî açıklamaları çıkarmak istediği, fakat ömrünün vefa göstermediği ifade edilmektedir (Zehebî, **a.g.e**, XII, 68).

<sup>244</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 274; Hattâb, **Mevâhibü'l-celîl lî şerhi Muhtasari Halîl**, I, 47; Çavuşoğlu, "el-Müdevvenetü'l-kübrâ", **DİA**, XXXI, 470.

<sup>245</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 273-274; Zehebî, **a.g.e**, X, 226; **Müdevvene**'nin mukaddimesi, I, 104.



önemli Mâlikî fakîhlerinden İbn Kâsım, bunun üzerine mezhep birikimi hususunda Esed b. Furât'tan kimsenin ilim talep etmemesini emretmiş ve muhtemelen bundan dolayı *Esedîyye* değil de *Müdevvene* adlı eser yayılmaya başlamıştır.<sup>246</sup> Sonuç olarak eserin asıl (İbn Kâsım merkezli) bölümünün Esed b. Furât tarafından telif edildiği, Sahnûn tarafından söz konusu bölümün bir daha İbn Kâsım'a arzedildiği ve bunun sonucunda bazı değişikliklerin olduğu ve İbn Vehb (v. 197/813) başta olmak üzere Mâlik'in diğer öğrencileri vasıtasıyla aktarılan rivâyet ve bilgilerin ise Sahnûn tarafından eklendiği anlaşılmaktadır.<sup>247</sup>

*Müdevvene*, Mâlikî mezhebinde *Muvatta*'dan sonra en önemli fıkıh eseri olarak kabul edilmektedir. Zira Mâlikîlerin ümmehât olarak kabul ettikleri; Kayravanlı Sahnûn'a ait *Müdevvene*, İskenderiyeli Muhammed b. Mevvâz'a (v. 269/883) ait *Mevvâziyye*,<sup>248</sup> Endülüslü Muhammed b. Ahmed el-Utbî'ye (v. 255/869) ait *Utbiyye* (*Müstahrece*)<sup>249</sup> ve İbn Habîb'e (v. 238/853) ait *Vâdiha*<sup>250</sup> adlı eserlerdir. İleride görüleceği üzere Sahnûn, *Müdevvene*'de kendi görüşlerine değil, özellikle İbn Kâsım'dan naklettiği fikhî açıklamalara yer vermektedir.

<sup>246</sup> Kâdî İyâz, **a.g.e**, I, 274; Zehebî, **a.g.e**, X, 226; **Müdevvene**'nin mukaddimesi, I, 104.

<sup>247</sup> Sahnûn'un, İbn Kâsım'dan sonra en çok istifade ettiği kişi İbn Vehb'dir. Muhtemelen onun **Muvatta** ve **Câmi** adlı eserlerinden çok faydalanmıştır. Nitekim mektebe-i şâmile vasıtasıyla **Müdevvene** üzerinde yapılan basit bir tarama sonucunda İbn Vehb'e 700 küsur sayfada atıfların olduğu görülmekte, Eşheb'e 200 küsur, İbn Nâfi'a 70, İbn Mehdî'ye 60 küsur, Ali b. Ziyâd'a 60'a yakın, Vekî'e 50 küsur sayfada, Mâcişûn ve oğlu İbn Mâcişûn'a da birçok atfın olduğu müşahede edilmektedir.

<sup>248</sup> Bütün olarak günümüze ulaşmayan **Mevvâziyye**, aslen Mısırlı olan İbn Mevvâz'ın, İbn Kâsım, İbn Vehb ve Eşheb'in öğrencisi Asbağ b. Ferec vasıtasıyla elde ettiği birikimden oluşmaktadır. İbn Mevvâz Hicri 180 doğumlu olup Mâlik'e yetişmemiş, ikinci nesil Mâlikî âlimler içinde önemli bir yere sahiptir (Özel, Ahmet, "İbnü'l-Mevvâz", **DİA**, İstanbul 2000, XXI, 125).

<sup>249</sup> Endülüste Yahya b. Yahya'dan, Mısır'da Asbağ'dan ve Kayravan'da Sahnûn'dan ders alan Utbî, söz konusu âlimler başta olmak üzere Mâlik'in birinci derece öğrencilerinden ders alan talebelerden elde ettiği birikim vasıtasıyla **Utbiyye** adlı eserini telif etmiş, fakat eser müstakil şekilde değil de İbn Rüşd'ün **el-Beyân ve't-tahsîl** adlı eseri vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır. Eser, şaz görüşler içerdiğinden sert eleştirilere maruz kalsa da Endülüste **Müdevvene**'den sonra en çok itibar edilen eser mahiyetinde olup kısa zaman zarfında İbn Habîb tarafından kaleme alınan **Vâdiha** adlı eserin yerini aldığı belirtilmiştir (Çavuşoğlu, Ali Hakan, "Utbî" **DİA**, İstanbul 2012, XXXII, 237).

<sup>250</sup> Hicri 174 yılında Kurtuba doğumlu olan İbn Habîb, Hicri 208 yılında ilim tahsili için seyahete çıkmış, Medine'de İbn Mâcişûn, Mısır'da Asbağ ve İbn Abdilhakem gibi âlimlerden ders aldıktan sonra Hicri 216 yılında veya daha erken bir yılda Endülüste dönüştür. Emir II. Abdurrahman tarafından meşveret/danışma grubuna dâhil olmasıyla beraber Yahya b. Yahya el-Leysî ile arasında husumete varan bir rekabet başlar, fakat Yahya'dan sonra Endülüste ilmi riyasetin kendisine geçtiği kabul edilir (Görgün, Tahsin, "İbn Habîb es-Sülemî", **DİA**, İstanbul 1999, **DİA** XIX, 511-513). Eser bütünüyle günümüze ulaşmamış olsa da Miklos Murany tarafından tahkik edilerek **el-Vâdiha kütübü's-salât ve kütübü'l-hac ve Reğâibü'l-vudû ve'l-gusl** adıyla bir kısmı günümüze ulaşmıştır.

## b. Müdevvene'de Nevâkidü'l-Vudû

### (1) Zekere Dokunma

Bilindiği üzere erken dönemde kaleme alınmış bazı metinlerde meseleler soru-cevap mahiyetinde vaz edilmiştir. Nitekim *Menâsik*'in alt-başlıklarının sorulardan teşekkül ettiği, ardından ilgili sorulara cevaplar verildiği, *As* adlı eserde soruların "kultu" ile vaz edildiği, akabinde "kâle" denilerek fikhî açıklamalara temas edildiği görülür. *Müdevvene* adlı eserde de konuların, *As*'a uygun bir üslupla ele alındığı söylenebilir. Nitekim nevâkidü'l-vudû' bağlamında ele alınan ilk alt-başlıkta şöyle bir üslup takip edilmiştir:

Dedim ki: Kişi, yıkarken duburuna dokunursa abdesti bozulur mu?

Dedi ki: Mâlik şöyle dedi: Kişinin duburuna veya yakınlarına dokunmasıyla abdest bozulmaz. Ancak avucunun içiyle zekerine dokunması halinde abdest alması gerekir. Avucunun dışıyla veya koluyla zekerine dokunması da abdestine zarar vermez.

Dedim ki: Parmakların içiyle dokunursa?

Dedi ki: Parmakların içi, kanaatime göre (erâ) avuç içi hükmündedir. Zira Mâlik, bana dedi ki: "Parmakların içi ve avuç içi aynı hükümdedir." Ayrıca bana ulaştığına göre Mâlik, "kadının, kendi fercine dokunması halinde abdesti bozulmaz" demiştir.<sup>251</sup>

Sahnûn, konu hakkında Mâlik'ten aktarılan bilgilere re'y merkezli, fakat gerekçelerine pek temas etmeden yer verdikten sonra konuyu temellendirmek için ilgili rivâyetleri isnâdlı şekilde aktarır. Sahnûn, mezkûr rivâyetleri Mâlik'in öğrencilerinden İbn Kâsım (v. 191/806), Tunuslu hocası Ali b. Ziyâd (v. 183/799), İbn Vehb (v. 197/812) ve İbn Nâfi'den (v. 206/821) işitmiştir. Bu da *Müdevvene*'yi telif ederken Sahnûn'un, Mâlik'in diğer öğrencilerinden de istifade ettiğini göstermektedir. Dikkatli incelendiğinde birinci ve beşinci rivâyetin Urve'den, ikinci ve üçüncü rivâyetin İbn Ömer'den, dördüncü rivâyetin ise Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan aktarıldığı görülmekte, İbn Ömer ve öğrencisi Urve'nin de Medine fikhinin oluşumunda derin izler bıraktığı bilinmektedir.

### (2) Uyku

*Müdevvene*, soru-cevap mahiyetinde bir üsluba sahip olsa da bu alt başlığın "Kâle ve kâle Mâlik" ifadesiyle doğrudan İbn Kâsım'ın, "Mâlik'e göre her kim secdede uyur, uykuya tam dalar ve uzun müddet böyle kalırsa abdesti bozulur" dediği görülür,

<sup>251</sup> Sahnûn, **a.g.e**, I, 118. Mekke'nin fikh anlayışı üzerinde derin izler bırakan Atâ'nın ve Medine fikhî üzerinde etkili olan Hz. Ömer ve İbn Ömer'in zekere dokunmanın abdesti bozacağı kanaatinde olması, Hicaz fikhinin bu yönde teşekkül etmesine vesile olduğu söylenebilir. Zira Mekke'de Atâ ve öğrencisi İbn Cüreyc'den dolayı, Medine'de ise amel-i ehli Medine'den dolayı avuç içiyle zekere dokunmanın abdesti bozacağı kabul edilmiştir.

akabinde kişinin hafif şekilde uyuması durumunda abdest almasına gerek olmadığı kanaatinde olduğunu (lem era) belirtir. Nitekim Mâlik'in, kişi, bineği üzerinde uyur ve bu durum uzun sürerse abdestinin bozulacağını, kısa sürmesi durumunda ise abdestli kabul edileceğini belirttiği ifade edilir.<sup>252</sup> Ayrıca İbn Kâsım, "erâ" ifadesiyle kişinin, akşam ve yatsı arasındaki zaman dilimi kadar uykuda kalması durumunda namazını îade etmesi gerektiğini, zira bunun uzun bir zaman olduğunu ve kendisine göre ('indî) bu kimsenin, oturan (ve uyuyan) kişi hükmünde olduğunu belirtir. Bunun bir sonucu olarak cuma günü ve benzeri zamanlarda bağdaş kurmuş şekilde uyuyan kişinin abdestinin bozulmadığı,<sup>253</sup> fakat uzun sürmesi durumunda abdest alması gerektiği ifade edilir.<sup>254</sup>

Medine fıkıh anlayışının oluşumunda büyük katkısı olan Urve ve Zührî'nin uykunun hafif ve kısa olmasını dikkate aldıkları bilinmektedir.<sup>255</sup> Mâlik'in de söz konusu anlayışı devam ettirdiği ve daha sistematik şekilde ele aldığı söylenebilir. Bütün bu açıklamalar ışığında Mâlik'in uykunun abdesti bozması hususunda hafif olması ve uzun sürmemesi üzerinde durduğu görülmekte, fakat muhtebîn'in uykusuna rivâyetlerden ötürü müsamaha gösterdiği ve onu kısa bir uyku olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.<sup>256</sup> Ayrıca İbn Kâsım'ın (v. 191/806) müntesib müctehid edasıyla, doğrudan Mâlik'ten işitmediği hususları onun fikhî birikimini merkeze alarak "erâ", "lem era" veya "indî" diyerek çözümler ürettiği görülmektedir. Böylece kurucu imam tarafından kaleme alınan eserlerle ashâb tarafından telif edilen eserler arasındaki üslup farkı ortaya çıkmaktadır. Ayrıca intisâbın ve mezheb içi istidlâlin kurucu imamlardan yıllar sonra değil, hemen onların öğrencileri tarafından devreye girdiğini göstermesi açısından da önem arz etmektedir.

Yaygın üsluba uygun şekilde konunun devamında uykunun abdesti bozduğuna dair Atâ b. Yesâr, Hz. Ömer, Ebû Hureyre (iki rivâyet), Atâ ve Mücâhid, Zührî ve Rebîa'dan aktarılan rivâyetlere yer verilir ve bunlar içinden sadece iki rivâyetin Mâlik tarikiyle, bir tanesinin Ali b. Ziyâd (v. 183/799), diğerlerinin ise İbn Vehb (v. 197/813)

<sup>252</sup> Sahnûn, **a.g.e**, I, 119. Ahmed b. Hanbel'in uykunun uzun olup olmadığını dikkate aldığı **Mesâil** adlı eserden anlaşılmaktadır (Abdullah rivâyeti, s. 22).

<sup>253</sup> Sahnûn, **a.g.e**, I, 119.

<sup>254</sup> Bazı nüshalarda "yusîbu", diğer bazı nüshalarda ise "yesbutu" şeklinde yer alsa da "yesbutu" olması anlam bakımından daha uygun gözükmektedir.

<sup>255</sup> Sahâbe ve tâbiîn görüşleri için bkz. Abdürrezzak, **a.g.e**, I, 128-131; İbn Ebî Şeybe, **a.g.e**, II, 115-117.

<sup>256</sup> Ahmed b. Hanbel, az uykunun abdesti bozmadığını savunarak Mâlik'le aynı görüşü paylaşmıştır. Zira (Şâfiî'nin aksine) her ikisine göre de mütemekkin şekilde uzun şekilde uyulursa abdest bozulmaktadır (İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, **el-Müğnî**, (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Riyâd 1417/1997, I, 235).

vasıtasıyla aktarıldığı görülür. Bu da Sahnûn'un, Mâlik'in fikhî birikimini temellendirmek için başka tarîklerden aktarılan rivâyetlere de başvurduğunu, fakat buna rağmen Medine fikhinin oluşumunda Medineli âlimlerin etkisinin büyük olduğunu gösterir.<sup>257</sup> Ayrıca Mâlik'e yetişmediği bilinmesine rağmen Sahnûn, "Kâle Mâlik" ifadesiyle ondan bilgiler aktarmaktadır. Mezkûr rivâyetin, *Muvatta* adlı eserde bulunduğundan hareketle -eğer ilgili bilgi Esed'e ait değilse- Sahnûn'un, doğrudan *Muvatta*'dan alıntılar yaptığı anlaşılmaktadır.

Görüldüğü üzere Sahnûn, konuları re'y merkezli ele almakta ve ardından ilgili rivâyetleri zikretmektedir. Mâlik'in görüşlerini aktarmaya özen gösterse de Medineli diğer fakîhlerin görüşlerine de zaman zaman yer vermektedir. Nitekim konunun devamında Medine'nin önemli fakîhlerinden İbn Ebî Seleme'nin görüşüne yer verildiği görülür ve ona göre uykuya iyice dalan kişinin abdestinin bozulacağı ifade edilir. Fakat dikkatli incelendiğinde *Asl* ve *Ümm*'de olduğu gibi konular gerekçeli şekilde ele alınmamakta ve uykunun neden abdesti gerektirdiğine dair tek bir cümleye dahi temas edilmemektedir.

### (3) Selisü'l-bevl, Mezî, Duburdan Kurt ve Kan Çıkması

Bu alt-başlıkta sorunun muhatabı açıkça belirtilerek "se'eltu İbne'l-Kâsım" denilerek konunun ele alındığı görülür. İbn Kâsımdan aktarıldığına göre Mâlik, soğuk veya benzeri nedenlerden dolayı kişiden devamlı mezi akması durumunda abdestinin bozulmayacağını, fakat uzun süre bekâr kalmaktan dolayı, düşünme sonucunda veya aralıklarla kendisinden sudûr etmesi halinde gidip kendisine bulaşan meziyi yıkaması ve abdestini iâde etmesi gerektiğini belirtir.<sup>258</sup> Duburdan kurt çıkması meselesi, *Muvatta*'da yer almamış olsa da *Müdevvene*'de Mâlik'e göre bu durumda bir şey gerekmediği ifade edilir. Konunun temellendirilmesi bağlamında İbrahim en-Neha'nin de aynı kanaatte olduğu belirtilmiş ve rivâyetlerin genelinde olduğu gibi bu bilgi de İbn Vehb (v. 197/813) kanalıyla aktarılmıştır.<sup>259</sup>

<sup>257</sup> Sahnûn, **a.g.e**, I, 119. Atâ b. Yesâr'ın "İzâ kumtum..." ayetini yatağınızdan, yani uykunuzdan uyandığınızda şeklinde yorumladığı, Hz. Ömer'in "Yatarak uyuyan kişi abdest alsın", Ebû Hureyre'nin "Oturarak ve ayakta uyuyan kişinin abdesti yoktur", Atâ b. Ebî Rebâh ve Mücâhid'in "Kişi rükûda ve secdede uyursa abdest alması gerekir", İbn Şihâb'ın "Sünnete göre her kim rükûda veya secdede uyursa abdest alması gerekir" ve Ebû Hureyre'nin "Her kim tam dalarsa (istihakka) abdest alması gerekir" dediği aktarılmıştır. Ayrıca Rebîa b. Abdürrahman'ın elinde yelpaze olduğu, uykuya dalınca elindeki yelpazenin düştüğü, akabinde kalkıp abdest aldığı vurgulanmıştır. Son olarak İbn Ebî Seleme'nin "Kişi uykuya iyice daldığında her ne halde olursa olsun abdesti bozulur" dediği nakledilmiştir.

<sup>258</sup> Sahnûn, **a.g.e**, I, 119-120.

<sup>259</sup> Sahnûn, **a.g.e**, I, 120.

İbn Kâsım, kişinin ihtiyarı söz konusu değilken zekerinden idrar çıkması durumunda her namaz için abdest alması gerektiğini, fakat selisü'l-bevl (idrar tutamama) olanın ise her namaz için abdest almasını istemediğini (fe-lem era 'aleyhi'l-vudû') belirtir ve akabinde şahsi kanaatini temellendirmek için Mâlik'in, meşakkatli ve havanın çok soğuk olması durumunda selisü'l-bevl olan kişinin abdest almasını istemediğini aktarır.<sup>260</sup>

Konunun devamında kadının fercinden kan akması durumunda Mâlik'e göre gusül, müstahâza olması halinde ise her namaz için abdest alması gerektiği, Mâlik'in mustahâza ve selisü'l-bevl olanların abdest almalarını vacip görmediği, fakat her namaz için abdest almalarını daha uygun gördüğü belirtilir.<sup>261</sup> Mezinin çıkacağına dair kesin bilgisinin olması durumunda bir bez parçası veya başka bir şeyle engellemesi gerektiği ve bu şekilde kıldığı namazlarını ve abdestini îade etmesine gerek olmadığı ifade edilir.<sup>262</sup> Ayrıca Mâlik'in mezi hakkında damlama veya akma gibi şartları doğru bulmadığı ve abdesti bozması hususunda mezi için bir had tayin etmediği belirtilir.<sup>263</sup>

Sahnûn, konuyla ilgili on rivâyete yer verir, bazı rivâyetlerde mezinin yıkanması gerektiği ifade edilirken bazısında dikkate alınmadığı vurgulanır. Bu da Mâlik'in, bu hususta net bir tutum sergilemekten ziyade evli ve bekâr veya kendisinde sıkça sudur eden ve etmeyen kişi hakkında farklı hükümler verdiğini gösterir.<sup>264</sup> Sahnûn, konunun devamında Tunuslu hocası Ali b. Ziyâd (v. 183/799) tarihiyle Mâlik'e göre mezînin akması durumunda kişinin, testislerini yıkamasına gerek olmadığını, sadece zekerini yıkaması gerektiğini vurguluyor, ayrıca Mâlik'in "Bize göre mezî, vedîden daha şiddetlidir. Çünkü ferc mezîden dolayı yıkanır. Vedî ise bevl gibidir" dediği aktarılıyor.<sup>265</sup> Diğer bir ifadeyle Mâlik'e göre vedî, bevl gibi olduğundan yıkanması şart

<sup>260</sup> Sahnûn, **a.g.e**, I, 120.

<sup>261</sup> Sahnûn, **a.g.e**, I, 120.

<sup>262</sup> Sahnûn, **a.g.e**, I, 120.

<sup>263</sup> Sahnûn, **a.g.e**, I, 120.

<sup>264</sup> Konunun temellendirilmesi için Ömer b. Hattâb'ın "Benden harize (lü'lü) gibi su aktığını görüyorum. Sizden her kim bunu görürse fercini yıkasın ve abdestini alsın" dediği aktarılır. Ayrıca İbn Vehb kanalıyla Hz. Ömer'in "Namazda dizimden lü'lü gibi bir şeyler aktığını görüyorum, fakat namazımı bozmayıp devam ediyorum" dediği, Mâlik kanalıyla Süleyman b. Yesâr'a ıslaklığın sorulduğu, onun da "Elbisenin altına su serp ve ondan kaynaklandığını düşün" dediği, İbn Vehb kanalıyla Kâsım b. Muhammed'in ıslaklık gören kişi hakkında "istibra yaptıktan sonra su serpsin" ve Sa'îd b. Müseyyeb'in mezi hakkında "abdest aldığı anda su serp, bir şey hissedince 'sudandı' dersin" dediği aktarılır. Görüşüne başvurulana; Süleyman b. Yesâr, Kâsım ve Sa'îd b. Müseyyeb gibi âlimlerin, Mâlik gibi Medine'nin önde gelen fakihlerden teşekkül etmesi, fıkıhın bölgelerde nesilden nesle işlenerek gelen bir birikim olduğunu desteklemektedir. Ayrıca İbn Vehb kanalıyla Zeyd b. Sâbit'in yaşı ilerlediğinde selisü'l-bevl olduğu ve her namaz için abdest aldığı, akabinde Mâlik tarihiyle Hz. Ali'nin, mezîden dolayı abdestin bozulacağına dair rivâyeti aktarılır (Sahnûn, **a.g.e**, I, 120).

<sup>265</sup> Sahnûn, **a.g.e**, I, 120-121.

değildir, taş ve benzeri hususlarla istincâ yapılabilir, fakat mezinin yıkanması gerekmektedir. Konunun devamında (İbn Vehb kanalıyla) Yahya b. Sa'îd'den aktarılan bir açıklamaya yer verilir ve ona göre basur hastalığından dolayı kişinin eline kan bulaşması halinde elini yıkaması, fakat bunun kendisinde devamlı olması halinde yıkamasına gerek olmadığı ve kendisinin mazur kabul edileceği ifade edilir. Sahnûn, yaygın şekilde İbn Kâsım vasıtasıyla Mâlik'in fikhî açıklamalarına yer verse de burada görüldüğü üzere İbn Vehb ve Ali b. Ziyâd gibi Mâlik'in diğer öğrencilerinden de alıntılar yaparak fikhî konuları ele almaya çalışır.

#### **(4) Deli, Sarhoş ve Baygın Olan Kişinin, Ayıldığında Abdest Alması**

Bilindiği üzere ashâb, kurucu imamların fikhî birikimini merkeze alarak fikhî faaliyetinde bulunur. Diğer bir ifadeyle naslardan ziyade tevârüs ettikleri fikhî birikimi asıl, yeni meseleleri ise fer' kabul ederek fikhî faaliyetinde bulunurlar. Sahnûn'un, ilgili alt-başlıkta yer verdiği şu açıklamalar, Mâlikî fikhî ilminin gelişiminde önemli bazı hususlara işaret etmektedir:

Dedi ki: Mâlik'e bilinci yerinde olmayan deliyi sordum.

Dedi ki: Ayıldığında abdest alması gerektiğini düşünüyorum (erâ).

İbn Kâsım'a dedim ki: Ayakta veya oturarak bilincini yitirirse?

Dedi ki: Bu hususta, Mâlik'in bir şey dediğini hatırlamıyorum. Fakat kişinin abdestini iade etmesi gerektiğini düşünüyorum (erâ).

Dedim ki: Kişinin, süt veya nebizen dolayı sarhoş olması durumunda?

Dedi ki: Bunu Mâlik'e sormadım, fakat abdesti bozulur. Zira Mâlik, bayılan kişinin abdest, müşrikin müslüman olması halinde ise gusûl alması gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca akli, cünun ve sarhoşlukla zâil olandan daha hafif durumda olan kişinin dahi abdest alması gerekir. Zira secdede veya uzanarak uyuyan kişinin "izâ kumtum..." ayetinden dolayı abdesti bozulur. Nitekim Zeyd b. Eslem, bu ayeti uykudan uyanan kişiler anlamında olduğunu belirtir.

Yukarıda görüldüğü üzere "se'eltu Mâlikem" denilerek Mâlik'e delinin ayılması soruluyor, Mâlik de "erâ" ifadesiyle delinin, ayıldığında abdest alması gerektiğini söylüyor. Burada soru soran kişinin Sahnûn olamayacağından hareketle soru soran kişinin Esed veya İbn Kâsım olduğu anlaşılıyor, fakat bu cümleden hemen sonra "kultu li İbni'l-Kâsım" denildiği için burada soruyu soran kişinin Esed b. Furât olduğu söylenebilir. Doğrusu söz konusu soruların tamamının veya kâhîr ekseriyetinin Kûfe fikhî dikkate alınarak Esed tarafından tespit edildiğini baştan kabul etmemiz gerekir.

Konunun devamında hangi sâikle sorulduğu belli olmayan bir üslupla İbn Kâsım'a ayakta veya oturarak ayılma durumunda hükmün değişip değişmediği soruluyor. Geçtiği üzere *Ümm* ve *Asf*'da aklın gitmesi meselesi uykuya mukayese edilerek ele alınmış ve bundan dolayı hüküm açısından uyku ve cunûnun ayrıldıkları

hususlara da temas edilmiştir. Fakat *Müdevvene*'de böyle bir gerekçeye temas edilmeden alakasız bir şekilde İbn Kasım'a, ayakta veya oturarak bayılma durumunda hükmün değişip değişmediği soruluyor, o da Mâlik'ten bir şey işitmediğini, fakat bu durumda abdestin iade edilmesi gerektiğini belirtiyor. Hanefî mezhebinde ayakta veya secdede uyulması durumunda abdest bozulmuyor. Dolayısıyla Şeybânî, aklın gitmesi meselesini bazı açılardan uykuyla mukayese etse de aklın ayakta gitmesi veya oturarak gitmesi arasında bir fark olmadığını, uykunun aksine bu durumlarda da abdestin bozulacağını ifade ediyor. Muhtemelen Esed tarafından Hanefî fıkhında mevzubahis edilen bu sorular, Mâlikî fıkhına uyarlanınca burada olduğu gibi bazen bağlama uygun düşmemektedir. Bu ve benzeri açıklamalar, *Müdevvene*'nin İbn Kâsım'ın açıklamaları doğrultusunda değil, Esed veya Sahûn'un ona sorduğu sorular çerçevesinde kaleme alındığını göstermektedir. Nitekim aynı hususun, daha önce Şeybânî tarafından dile getirilmiş olması, Esed b. Furât'ın, Hanefî fıkhı çerçevesinde sorular oluşturduğunu ve bunları İbn Kâsım'a sorduğunu desteklemektedir.

İbn Kasım'ın, sarhoş olan adamla ilgili Mâlik'ten bir şey işitmediği, fakat baygınla ilgili hükmü işittiği, sarhoş olan kimseyi de aklın zevali hususunda baygın olan kişiye kıyâs ederek çözüm üretmeye çalıştığı görülüyor. İbn Kâsım, Mâlik'ten işittiği bir şey varsa öncelikle onu aktarmaya özen göstermekte, işitmediği bir husus söz konusu olduğunda ise cevap vermekten çekinmemekte ve ilgili konu hakkında Mâlik'in fıkıh anlayışına uygun şekilde hüküm vermeye çalışmakta, fakat bu örnekten de anlaşıldığı üzere İbn Kâsım, doğrudan konuları açıklamaktan ziyade, kendisine yöneltilen sorular çerçevesinde meseleleri ele almaktadır.

*Müdevvene*'de aklın zevâli bağlamında ele alınması gereken deli, sarhoş ve baygın hakkında dahi yeterli derecede fikhî gerekçelere temas edilmemiş olması, sadece konunun sonunda uykuda olan kişinin, onlardan daha hafif durumda olmasına rağmen abdest alması gerektiğine dair açıklamaya yer verilmesi ve bu açıklamanın hem *As*'da hem de *Ümm*'de bulunması önemli bir ayrıntıdır. *Müdevvene*'nin ilgili bölümünün tamamı incelenmiştir. Fakat buraya kadar incelediğimiz kısım, eserde takip edilen fıkıh üslubu ve yöntemi hakkında bir fikir vereceğinden ve daha fazla uzamaması için bu kadarıyla yetinmek durumundayız.

*Müdevvene*'nin bu bölümünden hareketle ulaştığımız sonuçlar:

(1) *Muvatta* adlı eser incelendiğinde, Mâlik'in rivâyet merkezli fıkıh anlayışına sahip olduğu görülecektir. Zira daha önce belirtildiği üzere Mâlik, özellikle konuyla ilgili rivâyetler varsa onları aktararak fıkıh faaliyetinde bulunur. Fakat onun, bununla

beraber kendisine sorulan pek çok fikhî meseleye cevaplar verdiği, bunları da müftü edasıyla ifade ettiği, öğrencilerinin de bu meseleleri kayıt altına aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim hem İbn Kâsım'ın (v. 191/806) hem de İbn Vehb'in (v. 197/813) yanında Mâlik'in mesailine dair pek çok belgenin olduğu terâcim eserlerinde ifade edilir.<sup>266</sup> İbn Vehb'e ait *Muvatta'*da da aynı yöntemin takip edildiği görülür, fakat onun eserinde, Mâlik'in mesailine dair daha çok bilginin yer aldığı dikkatten kaçmaz. Fakat *Muvatta'*ın ve İbn Vehb'in eserlerinin aksine Sahnûn tarafından kaleme alınan *Müdevvene* adlı eserde çok farklı bir üslub ve yöntemle konuların ele alındığı, zira öncelikle konuların Mâlik'ten aktarılan fikhî açıklamalar doğrultusunda işlendiği, akabinde ise yoruma tabi tutulmadan rivâyetlere yer verildiği görülmektedir.

(2) *Müdevvene*'de takip edilen yöntem ve üslubun Mâlik'in ve öğrencisi İbn Vehb'in yöntemine pek uygun olmadığı, aksine *As'* adlı eserde takip edilen üsluba yakın olduğu müşahede edilir. Fakat Sahnûn'un, Kûfe fıkıh anlayışıyla irtibatı olmadığından buradaki üslub ve yöntemin oluşmasında asıl belirleyici olan kişinin kim olduğu sorusu akla gelmektedir. Bu soru bağlamında inceleme yapıldığında *Müdevvene*'nin, müstakil bir eser olmayıp *Esediyye* adlı eserin ikinci versiyonu konumunda olduğu görülür. *Esed*'in de ilgili eserini Hanefî fıkıh geleneğindeki şablona ve üsluba uygun şekilde telif ettiği ve rivâyetlere yer vermediğinden Mâlikî çevrelerce eleştirildiği belirtilir.<sup>267</sup>

(3) *Müdevvene* adlı eserin ilgili bölümünde, fikhî gerekçelerin fazla yer almadığı, belli sorular çerçevesinde Mâlik'in birikimini tespit sadedinde konulara temas edildiği, fakat konu bütünlüğü ve alt-başlıklar hususunda iyi bir seviyede olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle *Müdevvene* adlı eserin, özellikle *Esed*/*Sahnûn* tarafından hazırlanan "kultu" formundaki sorulara karşılık, İbn Kâsım'ın "kâle" formuyla verdiği cevaplardan teşekkül ettiği ve aynı üslubun *As'*da yer aldığı görülür. Ayrıca *As'*da yaygın şekilde kullanılan "ereayte" ve "kâle-kultu" şeklindeki ifadeler, *Müdevvene*'de de yer alır. Fakat *As'*da olduğu gibi bu eserde de bütün konular, bu üslupla ele alınmaz.

(4) İbn Kâsım, hocasından işittiği bilgiler çerçevesinde sorulara cevaplar verir ve *As'*da mevcut olan pek çok konu hakkında Mâlik'ten bir şey işitmediğini belirtir. Bu da Kûfe fıkıh anlayışının daha ileri bir seviyede olduğuna yorumlanabilir. İbn Kâsım'ın, hocasından işitmediği konularda genelde "re'y" maddesiyle onun fıkıh anlayışına uygun şekilde istinbât ve tahrîclerde bulunduğu, bunu da müstakil fakîh edasıyla değil

<sup>266</sup> Kâdî İyâz, a.g.e, I, 273.

<sup>267</sup> Kâdî İyâz, a.g.e, I, 273.



tipik bir müntesib edasıyla yaptığı görülür. Dolayısıyla müntesib ashâb tarafından telif edilen eserlerin karakteristik özelliğini tespit sadedinde *Müdevvene* ve Müzenî'nin (v. 264/878) *Muhtasar* adlı eserleri ciddi bilgiler içermektedir. Zira her iki eserde de müntesib fakîhin, geçmiş fikhî birikimi bir bütün olarak değil de özellikle kurucu imamın fikhî birikimini merkeze alarak fıkıh faaliyetinde bulunduğu görülecektir.

(5) *Müdevvene*'de Mâlik ve İbn Kâsım'a nisbet edilerek yüzlerce yerde "erâ" veya "re'yî" kelimesinin kullanılmış olması ve soruların "eraeyte" kalıbıyla inşa edilmesi re'y kavramının, Hicri ikinci asırda baskın şekilde olumlu anlamda kullanıldığını göstermektedir.

(6) *Müdevvene*'de yapılan atıflardan yola çıkarak Sahnûn'un kaynakları içinde İbn Kâsım, İbn Vehb, İbn Nâfi, Ali b. Ziyâd ve İbn Ebî Seleme'nin katkısının çok olduğu, özellikle İbn Vehb'in rivâyetlerin ve görüşlerin aktarılması hususunda önemli bilgi kaynağı olduğu ve eserde İbn Kâsım'dan sonra en çok istifade ettiği hocası olduğu görülmektedir. Nitekim kendisinden aktarılan bir sözünde "Hangi meseleyi anlamadıysam İbn Vehb'in kitapları vasıtasıyla çözmüşümdür" demektedir.<sup>268</sup> Fakat söz konusu eserde *Müdevvene*'nin aslı kabul edilen *Esedîyye*'nin müellifi Esed b. Furât'a hiçbir atfın yer almadığı görülmektedir. Sahnûn'un, Ali b. Ziyâd'a (v. 183/799) Tunus'ta, İbn Nâfi (v. 186/802) ve İbn Mâcişûn'a (v. 212/827) Medine'de, İbn Kâsım, İbn Vehb ve Eşheb'e (v. 204/820) ise Mısır'da öğrencilik yaptığı düşünüldüğünde, *Müdevvene*'nin uzun zaman diliminde pek çok kişiden elde edilen bilgiler çerçevesinde telif edildiği anlaşılmaktadır.

(7) *Müdevvene* adlı eserde abdesti bozan hususlar bağlamında 25 rivâyete yer verilmiş ve birkaç tanesi hariç hepsi isnâdlı şekilde konunun sonunda yoruma tabi tutulmadan aktarılmıştır. Bunlardan bir tanesi merfû, 11 tanesi sahâbe kavli, 12 tanesi ise tâbiîn ve etbâ-i tâbiîn fetvasıdır. Sahnûn'un, ilgili rivâyetler haricinde fıkıh meselelerini hadîs merkezli değil de yorum merkezli ele aldığı, hadîs ve yorumu cem etme bağlamında *Ümm* ile benzeştiği, fakat fikhî gerekçeler çerçevesinde en azından bu alt-başlıkta pek zengin olmadığı görülür. Söz konusu rivâyetlerin, Sahnûn tarafından *Esedîyye*'ye sonradan eklendiği söylenebilir. Zira ilgili rivâyetlerin konunun sonuna eklenmiş olması ve hadîslere yer vermediği için Esed b. Furât'ın, Mâlikî çevrelerce tenkit edilmiş olması<sup>269</sup> aynı hususu desteklemektedir. Ayrıca tespit

<sup>268</sup> Zehebî, a.g.e, XII, 67.

<sup>269</sup> Kâdî İyâz, a.g.e, I, 273.

edebildiğimiz kadarıyla *Müdevvene*'nin ilgili bahsinde, usûl-i fıkıh yöntemlerinden kıyâs, Medine ameli ve maslahat gibi kavramlara hiç yer verilmemiştir.

## II. MURÂBAHA ÇERÇEVESİNDE

Murâbaha akdi, güvene dayalı bir satış türü olduğundan bazı hususlarda diğer satış türlerine göre farklılık arzettiği söylenebilir. Bundan dolayı İslam hukukçularının, aldatmayı minimize etmek için bu akidde önemli bazı şartlar öne sürdükleri görülür. Temel kaynaklarımız çerçevesinde ilgili konuyu incelemeye başlamadan önce, aynı asırda telif edilen veya telif edildiği tahmin edilen *Mecmû'* ve *İhtilafu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adlı eserlerde mezkûr meselenin nasıl ele alındığına temas etmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Zira böylece hadîs tarafı baskın olan *Mecmû'* ile re'y yönü daha baskın olan *İhtilafu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adlı eserlerde nasıl bir üslup takip edildiğini de görme imkânımız olacaktır.

İmâm Zeyd'e nisbet edilen *Mecmû'* adlı eserde "bâbu bey'i'l-murâbaha" alt başlığında, Zeyd b. Ali-babası-dedesi-Hz. Ali isnâdıyla "Her kim, murâbahalı satışta yalan söylerse Allah'a, resûlüne ve mü'minlere ihanet etmiş olur ve Allah, onu kıyamet günü münafıkların içinde haşreder." şeklindeki rivâyete<sup>270</sup> ve akabinde Zeyd b. Ali'nin bu akidle alakalı açıklamalarına yer verilir. Zeyd b. Ali, murâbaha akdini "deh yazdeh" ve "deh devâzdeh"<sup>271</sup> şeklinde ifade eder ve ilgili kelimelerin farsça olmasının akdin meşruiyetine zarar vermeyeceğini belirtir. Zeyd b. Ali'nin bu açıklamalarından hareketle murâbaha akdinin, bu dönemde Hicaz bölgesinden ziyade Irak ve İran bölgesinde yaygın bir satış türü olduğu söylenebilir. Birçok rivâyette murâbaha kelimesi yerine Farsça ifadelerin yer alması da aynı hususu desteklemektedir. Hz. Peygamber ve sahâbeden bu hususla ilgili fazla rivâyet ve bilgi aktarılmamış olmasının da aynı hususla ilgili olduğu söylenebilir. Akabinde Ebû Hâlid'in, Zeyd b.

<sup>270</sup> Çalışmamızın temel kaynaklarının hiç birinde ilgili rivâyete yer verilmemiştir, bu da *Mecmû'* adlı eserde bulunan rivâyetlerin tâbi/mütâbi hususunda problemlili olduğuna dair iddiamızı desteklemektedir. Zira bir bilginin kaynağı itibarıyla sahih olduğunu gösteren en önemli delillerden biri de söz konusu rivâyetin farklı tariklerle aktarılmış olmasıdır.

<sup>271</sup> "Deh yazdeh" ifadesi murâbahada kullanıldığına 10'a satın alınan bir malın 11'e satılmasını ifade eder. Diğer bir ifadeyle 10 maliyeti, 11 satış fiyatını, ikisi arasındaki oran ise kâr marjını ifade eder. Aynı ifade, vadî'ada kullanıldığına ise 10'un 11'e bölünmesi ve elde edilen miktar oranında indirimle gidilmesi kastedilir. Zira **Asl** ve **Müdevvene**'de yer alan bazı açıklamalar bu ifadeden ne anlaşıldığını ortaya koymaktadır (**Asl**, II, 487, IV, 204, **Müdevvene**, III, 239). *Müdevvene*'nin orijinal ifadesi:

قُلْتُ: أَرَأَيْتَ مَنْ اشْتَرَى سِلْعَةً بِعَشْرَةٍ فَبَاعَهَا بِوَضِيعَةٍ لِلْعَشْرِ أَحَدَ عَشْرَ أَجُوزُ هَذَا الْبَيْعُ فِي قَوْلِ مَالِكٍ؟  
قَالَ: نَعَمْ.

قُلْتُ: وَكَيْفَ يَحْسِبُ الْوَضِيعَةَ هَاهُنَا؟

قَالَ: تُقَسَّمُ الْعَشْرَةُ عَلَى أَحَدِ عَشْرٍ جُزْءًا فَمَا أَصَابَ جُزْءًا مِنْ أَحَدِ عَشْرٍ جُزْءًا مِنَ الْعَشْرَةِ طَرَحَ ذَلِكَ مِنَ الْعَشْرَةِ دَرَاهِمَ عَنِ الْمُتَبَاعِ

Ali'ye satın alınıp elinde değışikliğe uğrayan malı sorduğunu, onun da böyle bir malın açıklanmadan satılmasının mekruh olduğunu belirttiği ifade edilir. Sonuç olarak ikinci bölümde detaylı şekilde üzerinde durulduğu üzere burada öncelikle Hz. Ali'den aktarılan rivâyetin ve ardından Ebû Hâlid'in sorusu bağlamında Zeyd b. Ali'nin açıklamalarının yer aldığı görölmektedir.<sup>272</sup>

Ebû Yusuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adlı eserinde bu konuya doğrudan değinmese de "olgunlaşmamış meyvenin satımı" alt-başlığında satıcı tarafından yanlış bilgi verilmesi bağlamında murâbaha meselesine temas eder. Bu başlık altında, murâbahalı şekilde bir mal satın alan müşterinin, bunu sattıktan sonra satıcının murâbahalı satışta kendisine ihanet ettiğini ve fazla para aldığıni görmesi halinde Ebû Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ'nın farklı kanaatte olduğu, Ebû Hanîfe'ye göre, böyle bir akdin caiz olduğu, zira müşterinin elbiseyi sattığı ve böylece kendi eliyle malı geri vermeye engel bir tasarrufta bulunduğu, fakat İbn Ebî Leylâ'ya göre ihanete sebep olan paranın ve onun mukabilindeki kârın düşürüleceği belirtilir. Ebû Yusuf, her iki hocasının görüşünü aktardıktan sonra "bihi ne'huzu", başka bir nüshada "bihi yahuzu" diyerek<sup>273</sup> İbn Ebî Leylâ'nın görüşünü benimsediklerini vurgular.<sup>274</sup> Birinci nüshaya göre söz konusu ifadeyi kullanan kişi Ebû Yusuf'tur, ikinci nüshaya göre ise mezkûr ifade ya ilgili eserin râvîsine ya da Şâfiî'ye aittir. Bu ifadenin Şâfiî'ye ait olması halinde Afgânî tarafından müstakil şekilde basılan nüsha da dâhil olmak üzere bütün nüshaların, Şâfiî vasıtasıyla günümüze ulaştığı anlaşılacaktır.<sup>275</sup>

Sonuç olarak hadîs tarafı baskın olan *Mecmû'* ile re'y merkezli *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adlı eserlerin üslubu mukayese edildiğinde birinci eserde öncelikle konuyla ilgili rivâyete yer verildiği, ardından şahsî ifadelerle konunun ele alındığı, Ebû Yusuf'un ise hiçbir rivâyete yer vermeden konuya temas ettiği görülür. Fakat *Mecmû'* da sadece bir rivâyete yer verilmiş olması önem arz etmektedir, zira aynı hususu konunun devamında *Muvatta* adlı eserde de görmek mümkündür. Böylece rivâyetin fazla bulunmadığı hususlarda Mâlik gibi hadîs merkezli fıkıh anlayışına sahip olanlar ile re'y merkezli fıkıh anlayışına sahip olanların üslup

<sup>272</sup> Zeyd b. Ali, *Mecmû'*, s. 152.

<sup>273</sup> Şâfiî, *Ümm*, VIII, 238.

<sup>274</sup> Ebû Yusuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 26.

<sup>275</sup> Afgânî, müstakil bir nüshayı dikkate alarak bastığını belirtse de söz konusu nüshanın *Ümm*'den alındığını gösteren karineler söz konusudur. Zira *Ümm*'de bulunan hataların aynen söz konusu nüshada da bulunduğu görölmektedir (Bkz. Boynukalın, "Ezvâî Mezhebi", s. 7).

açısından birbirlerine yakın oldukları, ancak konunun gerekçelendirilmesi açısından aralarında bazı farklar olduğu anlaşılmaktadır.<sup>276</sup>

## A. RİVÂYET MERKEZLİ ESERLER

### 1. Muvatta

Mâlik, “bâbü'l-murâbaha” bahsinde murâbaha ile ilgili konuları alt-başlıklara ayırmadan mesâil merkezli ele almış ve “nevâkidü'l-vudû”dan farklı olarak şöyle bir üslupla konuya yer vermiştir:

Mâlik dedi ki: Medine’de icmâ edilen görüşe göre (el-emrû'l-müctema’u ‘aleyh ‘indenâ) kişi bir şehirden elbise/kumaş satın alır, akabinde başka bir şehre gidip murâbahalı şekilde satmak isterse simsar, sarma, bağlama, masraf ve depo kirası gibi hususları hesaplamaz. Fakat kumaşın taşınması için söz konusu olacak kira bedeli, semenin aslına dâhil edilir, fakat kârda dikkate alınmaz. Ancak satıcı, pazarlık yaptığı müşteriye bunları söyler ve bunun üzerinden murâbaha akdini inşa ederse problem olmaz.

Mâlik dedi ki: Temizlik, dikme, boyama ve benzeri hususlar kumaş menziline olup kârda hesap edilmez (yani kar oranı hesap edildiğinde bu masraflar hariç tutulur). Şayet (hepsini dikkate alarak) kumaşı satar, fakat yukarıda hesap edilmeyeceğini belirttiğimiz hiçbir hususu vurgulamazsa bakılır; eğer kumaş olduğu gibi durmuyorsa kira anaparadan hesap edilir, fakat kârda dikkate alınmaz. Kumaş olduğu gibi duruyorsa akid feshedilir, ancak bir bedel üzerinde anlaşılırsa akid kurulabilir.<sup>277</sup>

Yukarıda görüldüğü üzere Mâlik, re’ye dayalı bir üslupla murâbaha akdinde nelerin hesap edilip edilmeyeceğini ortaya koymaktadır. Nitekim açıklama yapmadan mutlak şekilde onda bir kâr üzerinden malını satacağını belirtmesi halinde terzilik, dikme ve boyama gibi mebî üzerinde değer artışına sebep olan aynî/fizikî hususların kumaş menziline kabul edilip hem mebîde hem de kârda hesaba katılacağını, değer artmasına vesile olan, fakat fizikî bir varlığı olmayan hususların (kumaşın taşınması için kişinin veya aracın kiralanması gibi) semenin aslına dâhil olacağını, fakat kârda dikkate alınmayacağını, simsar, sarma, bağlama, nafaka ve depo kirası gibi fizikî olmayan ve mebîin değerini de artırmayan hususların ise murâbahada hesap edilmeyeceğini belirtmektedir. Fakat konuyu sistematik ele almasına rağmen Mâlik’in, fikhî gerekçelere pek temas etmediği görülmektedir.

Devamında Mâlik’e göre kişi, bir eşyayı altın veya gümüş parayla satın alır, satın aldığı gün, döviz açısından on dirhem bir dinara takabül eder, başka bir şehre gidip murâbahalı şekilde onu satar veya sattığı günün dövizini karşılığında murâbahalı

<sup>276</sup> Evzâî’nin “Ebû Hanîfe’nin re’ye başvurmasına itiraz etmiyoruz, çünkü biz de re’ye başvuruyoruz, bizim karşı çıktığımız hadîsin bulunduğu yerde re’ye başvurmasıdır” (İbn Kuteybe, **Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs**, s. 103) sözünün de aynı hususu desteklediği söylenebilir.

<sup>277</sup> Mâlik, “Buyû”, 77.

satmak isterse bakılır; eğer dirhem karşılığında satın alıp dinar mukabilinde satarsa veya dinarla satın alıp dirhem karşılığında satarsa akdin konusuna da bir şey olmamışsa (lem yefut) müşteri, mebîi alıp almamada muhayyer olur. Fakat akdin konusu fevt olursa satıcının aldığı para mukabilinde müşteri söz konusu mala sahip olur, satıcı da anlaştıkları gibi kâr payını alır.<sup>278</sup> Mâlik'e göre malın fevt olması, *Müdevvene*'de açıkça ifade edildiği üzere malın satılması, elinden çıkması, yapısında artma veya eksilme olması ve pazarın değişmesi anlamına gelir.<sup>279</sup>

Mâlik'e göre kişi, yüz dinara mal olmuş bir mebîi onda bir murâbahalı şekilde satar (yani 110 dinara satarsa), sonra malın 90'a kendisine mal olduğunu söylerse bakılır: (Eğer mal aynen duruyorsa müşteri söz konusu malı alıp almamada muhayyer olur, fakat) akde konu olan mal aynen durmuyorsa satıcı muhayyerdur, dilerse kendisinden teslim alındığı günkü kıymetini alır, -fakat kıymet, satım akdinin gerçekleştiği gün hak ettiği 110 dinardan daha fazla olursa bundan fazlasını alamaz-dilerse de kârı doksan üzerinden hesaplanır, ancak bu miktar (99), kıymetinin altında olursa satıcı doksan dokuz ile malın kıymetinden birini tercih etmede muhayyer olur.<sup>280</sup>

Mâlik, konunun devamında tam aksi istikamette bir durumun gerçekleşmesi bağlamında ise şu meseleye yer verir: Kişi, bir eşyayı murâbahalı satar ve "bu mal bana 100 dinara mal oldu" der, akabinde kendisine 120 dinara mal olduğu anlaşılırsa, müşteri muhayyer olur; dilerse kabzettiği günkü kıymetini satıcıya verir, dilerse anlaştıkları üzere kârlı şekilde parasını öder. Ancak malın kıymeti, anlaştıklarından daha düşük olursa onun altında bir miktar veremez, zira müşteri bu meblağa razı olmuştur, satıcı ise fazla para talep etmektedir.<sup>281</sup>

Hâsılı Mâlik, satıcının yanlış bilgi vererek maliyetini yüksek söylemesi ve akidden sonra bedelini doğru açıklaması durumunda satıcının muhayyer olacağını, dilerse anlaştıkları bedelden daha fazla olmama koşuluyla malın değerini alacağını, dilerse gerçek maliyeti üzerinden kârın hesap edileceğini belirtir. Fakat tam aksi şekilde satıcının malın değerini önce düşük söylemesi, akabinde malın gerçek maliyetini belirtmesi halinde ise müşterinin muhayyer olacağını, dilerse anlaştıkları

---

<sup>278</sup> Mâlik, "Buyû", 77.

<sup>279</sup> Sahnûn, **a.g.e.**, III, 243.

<sup>280</sup> Mâlik, "Buyû", 77. Bazı nüshalarda "yuhayyeru", bazısında ise "yecûzu" şeklinde yer almıştır, fakat "yuhayyeru" şeklinde olması anlam bakımından daha tutarlı gözükmektedir.

<sup>281</sup> Mâlik, "Buyû", 77.

bedelden daha aşığı olmama koşuluyla kabzettiğı günkü kıymetiyle satın alacağını, dilerse anlaştıkları üzere murâbahalı olarak parasını ödeyeceğini ifade eder.

Sonuç olarak murâbaha gibi rivâyetlerin pek bulunmadığı konularda Mâlik'in yorum yapmaktan geri durmadığı ve bu alt-başlıkta tek bir rivâyete dahi yer vermeden kendi ifadeleriyle konuyu sistematik şekilde ele aldığı görülür. Bu da *Muvatta*'ın salt bir hadîs kitabı olarak ele alınmasını zorlaştırmaktadır. Zira Mâlik, bir muhaddis edasıyla sırf ilgili rivâyetleri toplamayı amaçlamamış, aksine fikhî meselelere temas etmeye gayret etmiş, fakat rivâyet merkezli fikhî anlayışına sahip olduğundan öncelikle meseleleri rivâyetlerle çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Ancak rivâyetlerin fazla bulunmadığı alt-başlıklarda Iraklılar gibi yoruma ve re'ye başvurmadan geri durmamıştır. Ancak Mâlik'in, konuları temellendirmeden ve gerekçelendirmeden zikretmesi dolayısıyla Kûfe fikhî anlayışından ayrıldığı söylenebilir.

## **2. Musannef**

Abdürrezzak'ın, murâbaha konusuna dair alt-başlıkları peşi sıra zikrettiğı ve konuyu sistematik şekilde ele aldığı görülmektedir. Nitekim murâbaha akdi, *Musannef* adlı eserde peşi sıra zikredilen şu alt-başlıklardan teşekkül etmektedir: "Murâbahalı satış", "Kişi, vadeli bir şey satın alır da onu murâbahalı satarsa", "Kişi satın aldığı malı başka yere nakleder ve sonra murâbahalı satmak isterse taşıma ücretini de dâhil eder mi?", "Deh devâzdeh şeklindeki satış" ve "Etiket fiyatına satış".

*Musannef* adlı eserin "murâbahalı satış" alt-başlığında şöyle bir üslupla konunun ele alındığı görülür:

Abdürrezzâk-Sevrî'den: Kişi, yüz elbise satın alır, akabinde bir elbiseyi (veya kumaşı) geri verirse söz konusu mebîi murâbahalı satamaz.

Abdürrezzâk-Sevrî'den: Bir eşyada ortak olan iki kişiden biri yarısını yüze, diğeri ise yarısını elliye satın almışsa, murâbahalı satmaları durumunda yüz liraya satın alan kişiye kârın üçte ikisi, elliye satın alana ise kârın üçte biri verilir. Ayrıca "deh devâzdeh" şeklinde satarlarsa aynı işlem uygulanır, fakat murâbahalı değil de pazarlık yaparak (müsâveme) satarlarsa kâr aralarında ortak olur.<sup>282</sup>

Abdürrezzak'ın, Sevrî'nin *Câmi* adlı eserinden veya doğrudan kendisinden aldığı bu bilgiler Sevrî'nin re'ye bakışını da ortaya koymaktadır. Zira ilgili açıklamalardan hareketle Süfyân'ın, Mâlik gibi rivâyetlerin fazla bulunmadığı konularda re'ye başvurmadan imtina etmediğı ve konuları re'y merkezli ele aldığı anlaşılmaktadır. Ardından Hakem ve Şa'bî'ye murâbaha akdinde kârın nasıl hesap edileceğinin sorulduğu, Hakem'in kârın (eşit şekilde) paylaşılacağını, Şa'bî'nin ise

<sup>282</sup> Abdürrezzâk, **a.g.e.**, VIII, 229.

res'ül-mâla (anaparaya) göre taksim edileceğini ifade ettiği,<sup>283</sup> fakat murâbahalı değil de müsâvemeli satmaları durumunda Şa'bî'ye göre kârın eşit şekilde taksim edileceği belirtilir. Akabinde Abdürrezzâk'ın, "Sevrî'ye göre Şa'bî'nin görüşü daha tutarlıdır" şeklindeki şahsi yorumuna yer verdiği görülür.<sup>284</sup> Sonra murâbahalı akidde bedelin yanlış söylenmesi ele alınır ve bu bağlamda Sevrî'den alıntı yapılarak şöyle denir:

Abdürrezzâk-Sevrî'den: 100' aldığın bir şeyi yanlışlıkla 150'ye aldığını söyler ve murâbahalı şekilde satarsan, sonra bunu fark ettiğinde yanlışlıkla eklediğin 50'yi ve ona binaen alınan kârı geri verirsin, sadece 100 ve onun kârı (yani toplam karın üçte ikisi) senin olur.<sup>285</sup>

Abdürrezzâk-Sevrî'den: Bir adam, 100 liraya satın aldığını iddia eden birine "10 (dirhem) kâr vererek malını satın alıyorum" derse, sonra satıcının söz konusu malı, 50'ye satın aldığı beyine ile ortaya çıkar ve adam da bunu inkâr etmezse satıcı, 50'yi ve kârın yarısını (toplamda 55 dirhemi) alır, fakat satıcı, bu meblağı kabul etmezse müşteri malı geri verir.<sup>286</sup>

Bu bilgilerden hareketle ihanet durumunda Sevrî'nin, İbn Ebî Leylâ ile aynı kanaatte olduğu anlaşılmaktadır. Zira bilindiği üzere Ebû Hanîfe'ye göre murâbahada ihanet olması halinde indirimle gidilmez, müşteri için muhayyerlik söz konusu olur, fakat İbn Ebî Leylâ'ya göre hem tevliyede hem murâbahada ihanetin düşürülmesi gerekmektedir. Nitekim Sevrî'nin, fıkıh anlayışı hususunda Ebû Hanîfe'den ziyade İbn Ebî Leylâ'ya yakın olduğu aktarılmaktadır.<sup>287</sup>

Eserin ilgili bölümünün tamamı incelenmiştir. Fakat buraya kadar aktardığımız bilgiler, re'y ve hadîs bağlamında *Musannef*'in üslub ve yöntemine ışık tuttuğu için ve çalışmanın daha fazla uzamaması için bu kadarıyla yetinmek durumundayız.

*Musannef* adlı eserin bu bölümünden hareketle ulaşılan sonuçlar:

(1) Abdürrezzâk'ın, "murâbahalı satış" alt-başlığında ilgili konunun meşruiyetine değil de meseleci şekilde konulara temas ettiği görülür ve konular, genel itibarıyla Süfyân es-Sevrî'nin açıklamaları istikametinde ele alınır. Motzki de *Musannef*'in %21'ine tekabül eden yaklaşık 3.810 hadîs üzerinde yaptığı çalışmasında Süfyân'dan aktarılan bilginin %19'unun kendi görüşleri olduğunu belirtir ki bu çok büyük bir orandır. Zira Abdürrezzâk'ın en çok rivâyette bulunduğu diğer iki hocası Ma'mer ve İbn Cüreyc'in ise ancak %1 civarında şahsi görüşlerine yer verilmiştir.<sup>288</sup> Görüldüğü üzere Abdürrezzâk, murâbaha konusunu seleflerinden aktardığı nakillerle ele almaya çalışmış, fakat konuyla ilgili sahâbe ve tâbiînden aktarılan rivâyetler fazla

<sup>283</sup> Abdürrezzâk, **a.g.e**, VIII, 229.

<sup>284</sup> Abdürrezzâk, **a.g.e**, VIII, 229.

<sup>285</sup> Abdürrezzâk, **a.g.e**, VIII, 230.

<sup>286</sup> Abdürrezzâk, **a.g.e**, VIII, 230.

<sup>287</sup> Vekî, **a.g.e**, III, 120.

<sup>288</sup> Motzki, **The Origins of Islamic Jurisprudence**, s. 59; "Hicrî I. Asırdaki Sahih Hadislerin Kaynağı Olarak Abdürrezzâk es-San'ânî'nin Musannef'i", s. 120.

olmadığından hocası Sevrî'nin açıklamalarına sıkça yer vermiştir. Ancak bütün bunlara rağmen yazara ait yorumların bu bölümde neredeyse hiç bulunmadığı görülür.

(2) İsnadda bulunan tahvîl ve benzeri hususları da dikkate alarak yaptığımız incelemelerde ilgili kısımda toplamda 26 rivâyetin yer aldığı, bunların üçünün mevkûf, diğerlerinin ise tâbiîn ve etbâ-i tâbiîn fetvası olduğu görülmektedir. Abdürrezzak, ilgili konuda Sevrî'den on beş rivâyette bulunmakta ve bu rivâyetlerde Sevrî'nin açıklamalarının önemli yer tuttuğu müşahede edilmektedir. Ayrıca Ma'mer'den yedi, İsmail b. Abdullah'tan iki, İbn Uyeyne'den ve Hişam'dan birer rivâyete yer verilmiştir. Bunların tamamında Abdürrezzak'ın hocalarının râvî hükmünde olması önemli bir ayrıntıdır. Tâbiîn fukahâsından ise en fazla Basralı İbn Sîrîn (v. 110/728) ile Kûfeli İbrahim en-Nehaî'nin fetvalarının aktarıldığı görülmektedir. Abdürrezzak'ın, bu bölümde Mâlik'in aksine rivâyetlerin haricinde kendi görüşüne hiç yer vermediği ve böylece Mâlik'e göre daha muhafazakâr bir yol takip ettiği söylenebilir. Böylece onun, meslek olarak hadîsle meşgul olan ve şahsî yorumların eserlerde yer almasından hoşlanmayan Ahmed b. Hanbel gibilerine daha yakın olduğu anlaşılmaktadır.

(3) Bu bölüm itibarıyla *Musannef* ve *Muvatta* adlı eserler mukayese edildiğinde temelde şöyle bir farkın olduğu ortaya çıkmaktadır: Mâlik, rivâyetlerin bulunduğu konularda, daha doğru bir ifadeyle rivâyetlerin meseleyi çözüme kavuşturmada yeterli olduğu konularda re'ye pek başvurmayarak ilgili rivâyetlerle fıkıh faaliyetinde bulunmakta, rivâyetlerin eksik ve yetersiz olduğu alanlarda ise açığı şahsî yorumlarıyla kapatmaktadır. Abdürrezzak ise kendi yorumlarına yer vermeyip her iki alanda da seleflerinden aktardığı rivâyetlerle fikhî meselelere temas etmektedir.

(4) Abdürrezzak'ın, Sevrî'nin açıklamalarına bu kadar detaylı yer vermesi onun eserlerinden ziyadesiyle istifade ettiğini göstermektedir. Fakat Abdürrezzak'ın, Sevrî'ye uzun müddet öğrencilik yapmasının zor olduğu göz önünde bulundurulduğunda *Câmi* adlı eserinden ziyadesiyle istifâde ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim İbnü'n-Nedîm'in, *el-Câmi'ü'l-kebîr*'i rivâyet edenler içinde Süfyân'ın Yemenli öğrencilerinin çoğunlukta olduğuna dair ifadesi önem arz etmektedir.<sup>289</sup> Ayrıca kendisi, bir yerde "kezâlike re'aytuhu fî kitâbi's-Sevrî" diyerek onun eserinden istifade ettiğini açıkça ifade etmektedir.<sup>290</sup>

<sup>289</sup> İbnü'n-Nedîm, **a.g.e**, s. 377.

<sup>290</sup> Abdürrezzâk, **a.g.e**, III, 106.



## B. RE'Y MERKEZLİ ESERLER

### 1. Asl

Şeybânî'nin, "el-buyû' ve's-selem" bölümünde murâbahalı satışı ele aldığı, fakat "abdesti bozan hususlar"da olduğu gibi burada da hiçbir alt başlığa yer vermediği görülür.<sup>291</sup> Şeybânî, murâbaha alt-başlığında konuları, soru-cevap mahiyetinde değil Mâlik gibi örnek meseleler üzerinden ve kendi ifadeleriyle ele alır. Nitekim murâbaha akdinin, önceki akde uygunluğu bağlamında vadeli satın alınan malın, murâbahalı satışı ele alınır ve kişinin, vadeli şekilde satın aldığı bir şeyi, nasıl aldığını açıkça belirtmediği müddetçe murâbahalı satamayacağı, nasıl aldığını müşteriden gizleyerek murâbahalı satması halinde ise müşterinin muhayyer olacağı belirtilir. Fakat müşterinin akde konu olan mebûin tamamını veya bir kısmını tüketmesi halinde akdin bağlayıcı olacağı, artık mebûin geri kalan kısmını iade etmesinin ve onun oranında para talep etmesinin söz konusu olamayacağı ifade edilir.<sup>292</sup>

Konunun devamında müşterinin yanında malın ayıplanması çerçevesinde hizmetçi, elbise, yiyecek veya hayvan satın alındıktan sonra kimsenin dahil olmadan bunların ayıplanması halinde mezkûr malların murâbahalı satılmasında bir beis olmayacağı belirtilir. Zira elbisenin sararması veya kirlenmesi malın değerini düşürmesine rağmen murâbahalı satılmasına engel teşkil etmeyeceği, ayrıca gallenin ayıplanması (veya yok olması) halinde sıkıntı olmayacağı, zira gallenin zaten akdin konusu olmadığı ifade edilir.<sup>293</sup> Fakat satın alınan memlûk, efendisinin veya bir başkasının eliyle (zira yabancı verdiği zararı üstlenecektir) ayıplanması durumunda

<sup>291</sup> **el-Câmi'u'l-kebir** adlı eserde "bâbun mine'l-ihtilâf fi'l-murâbaha ve re'si'l-mâl" alt-başlığında murâbahalı satış hakkında sadece iki farklı kişiye ait iki elbisenin tek safkayla satılması ve bunlardan birinin ayıplı çıkması halinde nelerin olacağına yer verilmiştir (Şeybânî, **el-Câmi'u'l-kebir**, Haydarabad 1357. **el-Câmi'u's-sağir** adlı eserde ise "bâbun fi'l-murâbaha ve't-tevliye" alt-başlığında **Kebir**'e göre daha detaylı ve sistematik şekilde konu ele alınmıştır. Şeybânî, söz konusu eserde **(a)** kişinin aynı malı birkaç defa murâbahalı satması durumunda Ebû Hanîfe'ye göre elde ettiği kârların düşürüleceğine, Sâhibeyn'e göre ise son akdin dikkate alınacağına, **(b)** köle ve efendi arasında gerçekleşen akide binaen murâbahalı satışın olmayacağına, **(c)** mudâribin ortak olduğu malı rabbü'l-mâla murâbahalı satması durumunda kârın yarısının düşürüleceğine, Züfer'e göre ise böyle bir akdin caiz olmadığına, **(d)** satın alınan cariye'nin kör olması veya seyyibe olan cariyeyle ilişkiye girilmesi durumunda açıklama yapmadan murâbahalı satış yapılabileceğine, fakat gözünün kör olmasına kendisinin sebep olması veya yabancı'nın yapıp erşini ödemesi halinde veya cariye'nin bekâr olması durumunda açıklama yapmadan murâbahalı satış yapamayacağına, açıklanmaması durumunda müşterinin muhayyer olacağına, dilerse alacağına, dilerse reddedeceğine temas ediliyor, fakat akdin konusunun helak olması halinde konuşukları para üzerinden akdin lâzım olacağını, **(e)** bedeli öğrenmeden tevliyeli akid yaparlarsa akdin fâsid olacağını ifade ediyor (Şeybânî, **el-Câmi'u's-sağir**, (**en-Nâfi'u'l-kebir** ile beraber), Pakistan 1411/1990, 346-348).

<sup>292</sup> Şeybânî, **Asl**, V, 146.

<sup>293</sup> Şeybânî, **a.g.e**, V, 146-147.

açıklanmadığı müddetçe murâbahalı satılmayacağı, satılması halinde ise müşterinin muhayyer olacağı belirtilir; bu durumda dilerse akde konu olan malı geri verir, dilerse malı kabul edip akdi onaylar. Eğer mebîin tamamı veya bir kısmı helak olmuşsa akid bağlayıcı olur, artık malı geri vermesi veya belli oranda para istemesi söz konusu olamaz.<sup>294</sup>

Şeybânî, satın alınan cariyenin ve hayvanın doğurması veya ağacın meyve vermesi halinde ürünüyle beraber mezkûr mebîin murâbahalı satılmasında bir beis olmayacağını, fakat satıcının, ürünü tüketmesi halinde akde konu olan mebîi murâbahalı satamayacağını, ancak bunu müşteriye açıkça söylemesi halinde satışının caiz olacağını belirtir. Ona göre hayvanların sütü, yünü ve yağı da bu hükümdedir. Bunları kullanan kişinin, açıkça belirtmediği müddetçe akde konu olan mebîi murâbahalı şekilde satamayacağı,<sup>295</sup> ancak onlardan elde ettiği ürün kıymetince yem ve benzeri hususlarda masraf yapmışsa açıklama yapmadan murâbahalı satmasında bir beis olmayacağı ifade edilir. Devamında semavî bir afet vasıtasıyla yavrusu helak olan mebîin açıklama yapılmadan da murâbahalı satılmasının uygun olacağı,<sup>296</sup> ayrıca satın alınan maldan kazanç elde edilmesinin murâbahalı satışa mani olmayacağı, zira gallenin bu akdi ilgilendirmeyeceği belirtilir.<sup>297</sup>

Şeybânî, devamında ne tür masrafların anaparada hesap edileceğini şöyle açıklar:

Bir mal satın aldıktan sonra terzilik, temizlik ve kira masrafları söz konusu olursa bunların anaparaya eklenmesi mümkündür. Fakat satıcı, bu durumda “bu kadara satın aldım” yerine “bu kadara bana mal oldu” demelidir. Zira birinci ifadeyi kullanması yalan beyanda bulunması anlamına gelir. Kişi, şahsına ve yola harcadığı masrafları ve kirayı anaparada hesap edemez, ancak köleler için harcanan yiyecek ve giysiler maruf şekilde anaparaya eklenebilir ve bu durumda kişinin “bana bu kadara mal oldu” demesi gerekir.<sup>298</sup>

Devamında Şeybânî, akde konu olan mebîin mislî ve aynı sınıf mal olması halinde bir kısmının tüketilmesinin murâbaha akdine zarar vermeyeceği bağlamında kişinin, buğday satın aldıktan sonra yarısını yemesi durumunda diğer kısmını, bedelinin yarısı mukabilinde murâbahalı satmasında bir beis olmayacağını ifade eder. Akabinde “ölçü ve tartı cinsinden olup aynı türden olan her şeyde durum böyledir” diyerek konuyu belli bir prensip haline dönüştürdüğü görülür. Fakat farklı türden olan

<sup>294</sup> Şeybânî, **a.g.e**, V, 147.

<sup>295</sup> Şeybânî, **a.g.e**, V, 147-148.

<sup>296</sup> Şeybânî, **a.g.e**, V, 148.

<sup>297</sup> Şeybânî, **a.g.e**, V, 147.

<sup>298</sup> Şeybânî, **a.g.e**, V, 148.

veya mislî olmayan malların<sup>299</sup> bir kısmının murâbahalı satılamayacağı, zira bu durumda mevcut ve madûmun eşit olduğunun net şekilde bilinmesinin zor olduğu,<sup>300</sup> dolayısıyla tek safkada iki kıyafetin (veya kumaşın) satın alınması halinde bunlardan sadece birinin murâbahalı satılmasının uygun olmayacağı, zira onların her birinin payına düşen bedelin net şekilde bilinmediği, sadece tahmin edildiği ifade edilir.<sup>301</sup> Görüldüğü üzere Şeybânî, Mâlik'in aksine fikhî meseleleri gerekçelendirerek ve aklileştirerek ele almaya çalışır. Dolayısıyla Kûfe fıkıh anlayışının, bu itibârle Medine fıkıh anlayışından çok ileri bir seviyede olduğu söylenebilir.

Aynı şekilde kişi, belli bir bölgenin top kumaşını bin dirheme satın alırsa bu top kumaşın bir kısmını murâbahalı satamaz, zira onun bedelini net şekilde bilemez. Fakat her kumaş parçasını on dirhem olmak üzere bir top kumaş satın alırsa her birini on dirhem üzerinden murâbahalı satabilir. Devamında bunun, Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un görüşü olduğu ifade edilir, “emmâ fî kavli Muhammed” denilerek Şeybânî'ye göre ise murâbahalı satabilmesi için kişinin, onunla beraber başka şeyleri de satın aldığını açıkça belirtmesi gerekir.<sup>302</sup> Zira Şeybânî, başka bir malla beraber satın alınan mebiin (açıklama yapılmadan) tek başına murâbahalı satılmasını prensip olarak kabul etmemektedir.

“Emmâ fî kavli Muhammed” şeklindeki ifadenin Şeybânî'ye ait olması zor gözükmemektedir. Bunun da söz konusu dönemde kitap mefhumunun farklı olmasıyla ilgili bir husus olduğu söylenebilir. Nitekim benzer ifadeleri *Muvatta* ve *Ümm* adlı eserlerde de görmek mümkündür. Bu tür ifadeler, Şeybânî'ye ait bazı bilgilerin râvîler tarafından bu şekilde aktarıldığını veya onların esere bazı ilaveler yaptığını göstermektedir.<sup>303</sup>

Konunun devamında “etiket fiyatı üzerinden murâbahalı satış” ele alınıyor ve kişinin, elbiseyi/kumaşı etiket fiyatına veya etiket fiyatının bir dânik fazlasına veya belirlenen bedel üzerinden murâbahalı şekilde satmasında bir sakınca olmayacağı, zira birinin, beyazını on, sarısını onbeş olmak üzere iki elbise satın alması, sonra her birini kendi bedeli üzerinden murâbahalı şekilde satmasının caiz olduğu belirtilir. Akabinde satın alınan malın gayr-ı menkul olması halinde, şüfanın gündeme geleceği,

<sup>299</sup> **Asl** adlı eser dâhil olmak üzere klasik metinlerde yaygın şekilde mislî olmayan mallara kumaş/elbise örneği verilmekte, fakat günümüzde kumaş ve elbise makine ürünü olduğundan kiyemî değil mislî mallardan kabul edilmektedir.

<sup>300</sup> Şeybânî, **a.g.e**, V, 149.

<sup>301</sup> Şeybânî, **a.g.e**, V, 149.

<sup>302</sup> Şeybânî, **a.g.e**, V, 150.

<sup>303</sup> Ayrıca Bkz. Boynukalın, **Kitabü'l-Asl Adlı Eserin Tanıtımı**, s. 78.

nitekim iki evin akde konu olması halinde her biri hakkında şüfa hakkının söz konusu olacağı ifade edilir. Bedeli belli olan bu elbiselerden biri ayıplı çıkarsa parasını geri almak üzere elbiseyi geri verebilir, bunlardan birinin, başkasına ait olduğu ortaya çıkarsa onun parasından beri (muaf) olur. Şeybânî devamında bunun, Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un görüşü olduğunu vurgular ve akabinde kendi görüşünü paylaşır. Kendisine göre kalite farkı bulunan elbiselerin/kumaşların tek safkayla her birinin ona satın alınması halinde, açıkça belirtilmediği müddetçe bunlardan herhangi birinin murâbahalı şekilde satılması doğru değildir ve bunu şu şekilde gerekçelendirmektedir:

Kişi, bazen birinin değeri 100, diğerinin 50 olmak üzere iki elbiseyi tek safkayla 150'ye satın alır ve her biri 75'e kendisine mal olmuş olur, fakat bunlardan birinin 75 üzerinden murâbahalı şekilde satılması doğru olmaz. Zira 50 değerinde olan elbisenin 75'e satılması, diğer elbiseyle aynı safkada olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>304</sup>

Hanefî mezhebine göre murâbaha akdinin meşru olabilmesi için para olarak verilen şeyin mislî olması gerekir, dolayısıyla para yerine mekîl ve mevzûn bir malın verilmesi de murâbaha akdinin kurulmasına mani olmaz. Şeybânî de bu bağlamda kişinin, bir malı buğday, arpa veya mislî bir şey mukabilinde satın alması halinde aynı şey üzerinden murâbahalı şekilde satmasında bir beis olmayacağını belirtir.<sup>305</sup>

Konunun devamında kişinin satın aldığı bir malı satıp tekrar satın alması halinde hangi akde göre murâbaha akdini kuracağı bağlamında şöyle der:

Kişi bir elbiseyi 10 dirheme satın alır, 15 dirheme satar, sonra aynı elbiseyi 10 dirheme satın alırsa Ebû Hanîfe'ye göre birinci akidde elde ettiği kârı anaparadan düşürmediği müddetçe murâbahalı satamaz. Bu hususta başka bir görüş daha vardır. Ebû Yusuf ve Muhammed'e göre ise 10 üzerinden satmasına ve paradan bir şey atmasına gerek yoktur, zira bu akid, önceki akidden bağımsızdır. Dolayısıyla önceki akiddeki kâr veya indirim bu akidde dikkate alınmaz. Zira hibe, sadaka veya miras yoluyla elde edilen bir mal, satıldıktan sonra satın alınırsa önceki kâr atılmaz (zira yok ki atılsın) ve dolayısıyla son satış üzerinden murâbahalı satılır. Ayrıca hayvan gibi (kıyemî) bir mal mukabilinde sattıktan sonra on dirheme satın alırsa daha önceki satımdan elde ettiği eşyayı nasıl düşürecektir.<sup>306</sup>

*Asf*'da yaygın olarak "kâle Ebû Hanîfe", "kâle Ebû Yusuf" ve "kâle Muhammed" denilerek ihtilaflar aktarılır, ancak burada olduğu gibi bazen "kavlü..." şeklinde eimme-i selâsenin görüşlerine yer verilir. Bu tür ifadelerin Şeybânî'ye ait olduğunu söylemek mümkün olsa da râvî tasarrufları olarak değerlendirmek daha uygundur. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin görüşü aktarıldıktan sonra "fihâ kavlun âhar" denilerek Ebû Hanîfe'nin

<sup>304</sup> Şeybânî, **a.g.e**, V, 150-151.

<sup>305</sup> Şeybânî, **a.g.e**, V, 151.

<sup>306</sup> Şeybânî, **a.g.e**, V, 151-152.

başka bir görüşü olduğuna işaret edilmiştir, bu ifadenin de râvîlere ait olması daha makul gözükmetedir. Ayrıca Şeybânî'nin, ittifak ettikleri iki meseleden hareketle kendi görüşünü temellendirmeye ve konu bütünlüğünü sağlamaya çalışması önemli bir ayrıntıdır.

Şeybânî, "ortak malın murâbahalı satımı" bağlamında, bir kişi, malın yarısını 100 dirheme, başka bir adam ise yarısını 200 dirheme satın alır, sonra onu murâbahalı şekilde veya "anaparanın üzerine bu kadar kârla" veya "anaparadan bu kadar düşük bedele" satarlarsa elde edilen para üçe bölünür, 200 verene iki, 100 verene bir pay verilir. Diğer bir ifadeyle kâr, maldaki orana göre değil, anaparaya göre taksim edilir. Aynı şekilde biri, üçte birini 100 dirheme satın alır, diğer adam ise üçte ikisini 200 dirheme satın alır, akabinde murâbahalı şekilde satarlarsa para, anaparaya göre taksim edilir, aynı bedele de satarlarsa durum değişmez. Zira paranın, maldaki hisseye göre taksim edilmesi halinde birinin murâbahalı, diğerinin vadîali<sup>307</sup> satım akdi yapmış olabileceği, hâlbuki her ikisinin de hakikatte murâbahalı satış yaptığı belirtilir.<sup>308</sup>

Buraya kadar yer verdiğimiz fikhî açıklamalarda görüldüğü üzere Şeybânî, murâbaha bölümünde yoruma ve mesâile dayalı bir üslub takip etmiş ve görüşlerini temellendirerek ele almaya çalışmıştır. İlgili bölümün tamamı incelenmesine rağmen fazla yer işgal etmemesi için bu kadarıyla yetinilecektir.

*Asf*'ın murâbaha bölümünden hareketle ulaşılan sonuçlar:

**(1)** Bir önceki bölüme uygun şekilde *Asf*'da rivâyetlere yer verilmemiş ve konular re'y merkezli ele alınmıştır. Ancak *Asf* adlı eserin, konu bütünlüğü ve alt-başlıklar açısından problemlili olduğu bu bölümde de göze çarpmaktadır. Zira murâbaha gibi uzun bir bölümde hiçbir alt-başlığa yer verilmemesi ve bazen ilgili paragrafların peşi sıra zikredilmemiş olması aynı hususla ilgilidir.

**(2)** Şeybânî, ihtilaf ettikleri bazı konularda başka meselelere atıfta bulunarak hukuk bütünlüğünü sağlamaya çalışmıştır. Örneğin kişi, aynı özellikte olan iki elbiseyi selem akdiyle satın alır, adama 10 dirhem verip elbiseleri kabzederse, Ebû Hanîfe'ye göre müstakil olarak birini murâbahalı satamayacağı, Ebû Yusuf ve Muhammed'e göre ise her birinin 5 dirhem üzerinden murâbahalı satılmasının caiz olduğu belirtilir.

<sup>307</sup> Vedîa (وَدِيْعَة), emanet türlerinden bir akid iken vadîa (وَضِيْعَة), murâbahanın aksine maliyetin altında bir fiyatla yapılan satış demektir.

<sup>308</sup> Şeybânî, **a.g.e**, V, 153-154.

Akabinde Şeybânî, ittifak ettikleri sulh örneğinden hareketle konuyu temellendirmeye çalışır.<sup>309</sup>

(3) *Asl*'da “alâ kavli Muhammed” gibi bazı ifadelerin yer aldığı ve bunların, râvî tasarrufundan kaynaklandığı düşünülmektedir. Zira *Muvatta* adlı eserde de “sü'ile Mâlik” şeklinde ifadeler bulunmakta, İbn Rüşd ise bu tür ifadelerin Mâlik'e ait olduğunu, fakat râvîler tarafından dolaylı anlatım şeklinde kayda geçirildiğini belirtmektedir.<sup>310</sup> Ayrıca bir yerde Ebû Hanîfe'nin görüşü aktarıldıktan sonra “fihâ kavulun âher” denilerek Ebû Hanîfe'nin başka bir görüşü olduğuna işaret edilmektedir, bu ifadenin de râvîlere ait olma ihtimali yüksektir.

## 2. Ümm

*Asl* ve *Müdevvene* adlı eserlerde, murâbahalı satışa uzunca yer verilmesine rağmen görebildiğimiz kadarıyla *Ümm* adlı eserde “murâbaha” konusu müstakil bir bölüm veya bâb başlığı altında ele alınmamıştır. Konunun devamında görüleceği üzere seleflerinin aksine Şâfiî'nin bu konuyu müstakil şekilde ele almaması dikkat çekilmesi gereken bir husustur. İmâm Şâfiî, *İhtilâfu'l-İrâkiyeyn*, diğer adıyla *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adlı eserin “Olgunlaşmayan Meyvenin Satımı” alt-başlığında Ebû Yusuf'un *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adlı eserinde zikrettiği bilgilere yer vermiş, akabinde kendi kanaatini açıklamıştır. Bilindiği üzere murâbaha akdinde satıcı, müşteriyi aldatıp bedeli hususunda yanlış beyanda bulunursa Ebû Hanîfe'ye göre akid caizdir ve ihanetten dolayı indirim gidilmez, İbn Ebî Leylâ ve Ebû Yusuf'a göre ise ihanet ve onun mukabilindeki kâr asıl bedelden düşürülür. Şâfiî ise konunun devamında kendi görüşünü şöyle açıklar:

Kişi, birinden murâbahalı şekilde bir şey satın alır, akabinde birinci müşteri, malın bedeli hususunda birinci satıcı tarafından aldatıldığını öğrenirse ihanet ve onun mukabilindeki kârın düşürülmesi gerekir ve yanında olsa dahi elbiseyi geri vermesi uygun değildir.

Şâfiî, devamında söz konusu olabilecek itirazı bertaraf etmek için şöyle der:

Akdin fâsid olduğunu, mal kâim ise geri verilmesi gerektiğini, fâit ise kıymetinin ödenmesi gerektiğini belirtmedik. Zira bey' akdi iki taraf için de değil, sadece aldatan için haram üzerine kurulmuştur.<sup>311</sup>

Aktarılan ifadelerden anlaşıldığı üzere Şâfiî ihanetin mevzubahis olduğu akdin, batıl değil münakid olduğunu, zira haramın her iki taraf için değil, sadece bir taraf için

<sup>309</sup> Şeybânî, **a.g.e**, V, 156-157.

<sup>310</sup> İbn Rüşd, **Fetâvâ**, s. 1104; İbn Âşûr, **a.g.e**, s. 43.

<sup>311</sup> Şâfiî, **Ümm**, VIII, 238.

söz konusu olduğunu belirtmekte ve böylece Şâfiî'nin, akdin batıl/fâsid olması bağlamında önemli bir kritere temas ettiği görülmektedir. Ayrıca Şâfiî'nin, bu meselede aksi istikametteki görüşü aktarıp gerekçelendirmesi ve bunun zayıf olduğuna dair hiçbir ifadeye yer vermemesi bu görüşü de makul gördüğüne yorumlanabilir.

Finansman türlerinden biri olarak kabul edilen modern murâbahanın, Şâfiî'nin *Ümm* adlı eserinde yer alan bir örnekle uyum arz ettiği görülmektedir.<sup>312</sup> Bilindiği üzere modern dönemde finans kurumlarında yaygın şekilde kullanılan murâbaha ile klasik dönemde uygulanan murâbaha arasında bazı farklar bulunmaktadır. Örneğin Mâlik, Şeybânî, Ebû Yusuf, Sahnûn, Abdürrezzak b. Hemmâm ve İbn Ebî Şeybe'nin bahsettiği murâbaha akdinde birinin, başka birine "bu malı al ve bana murâbahalı sat" şeklinde bir akid mevzubahis edilmemiştir. Fakat modern dönemde uygulanan murâbaha, genelde bu şekilde kurulan bir akiddir. Şâfiî de "buyû" bölümünün "bey'u'l-urûz" alt-başlığında şöyle bir açıklamaya yer vermiştir:

Kişi, birine bir ticaret malını gösterip "şunu al, ben de senden murâbahalı şekilde alayım" derse, adam da onu satın alırsa bu akid caizdir. Fakat "ben de senden murâbahalı satın alacağım" diyen kişi muhayyerdir, isterse ondan satın alır, isterse almaz. Aynı şekilde birine "bana şu şu özellikte bir mal satın al, ben de senden murâbahalı satın alacağım" veya "ne satın alırsan, senden murâbahalı şekilde alacağım" denilirse aynı şekilde birinci akid caizdir. Ayrıca "senden peşin veya vadeli satın alacağım" dese de hüküm aynıdır. Zira bu durumda birinci akid caiz olur, diğer akidde ise ikisi de muhayyerdir. Eğer istekleri doğrultusunda ikinci akdi kurarlarsa bunda bir sakınca yoktur. Fakat kendilerine bağlayıcı olacak şekilde böyle bir akid kurmuşlarsa iki şeyden dolayı feshedilir; birincisi satıcının malik olmadığı bir şeyi satması söz konusudur, ikincisi ise "şu malı satın alırsan ben de senden kârlı şekilde satın alacağım" demek, muhâtara (risk) üzerine kurulan bir akiddir.<sup>313</sup>

Görebildiğimiz kadarıyla *Ümm*'de murâbaha ile ilgili sadece yukarıdaki bilgilere yer verilmiştir. Mâlik, Şeybânî ve Sahnûn konuyu detaylı şekilde ele almasına karşın *Ümm* adlı eserde müstakil bir bâb başlığı altında dahi konunun ele alınmamış olması, *Ümm* adlı eserin günümüze ulaşan nüshalarının noksan olabileceğini

<sup>312</sup> Sâmi Hasan Hammûd'un, 1976 yılında Mısır'da hazırladığı doktora tezinden ilk defa modern murâbahadan bahsettiği kabul edilir. Yazar, modern murâbahaya örnek olarak Şâfiî'nin *Ümm*'de yer verdiği açıklamalarını zikreder (**Tatvîru'l-a'mâli'l-masrafiyye bimâ yettefikü ve's- şeriatü'l-İslâmiyye**, ikinci baskısı Mısır 1402/1982, s. 433). Modern ve klasik murâbaha için bkz. Cebeci, İsmail, **Modern İslam İktisadî Literatüründe Murabaha Tartışmaları**, MÜSBE, İstanbul 2010; "Modern İslâm İktisadî Çalışmalarında Metodolojik Yaklaşımlar: Murâbaha Örneği", **Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları**, (Editör Sami Erdem), İFAV, İstanbul 2009, s. 236-246. Cebeci doktora tezinin birinci bölümünü "klasikten moderne murâbaha akdine", ikinci bölümde murâbaha ile ilgili fikhî problemlere, üçüncü bölümde ise murâbaha ile ilgili tartışmaların temellendirilmesine ayırmıştır.

<sup>313</sup> Şâfiî, *Ümm*, IV, 75.

düşündürmektedir. Fakat Buveytî'nin (v. 231/846) ve Müzenî'nin (v. 264/878) *Muhtasar* adlı eserleri incelendiğinde onların da murâbaha alt-başlığında Şâfiî'den naklettiği bazı bilgilere yer verdiği,<sup>314</sup> bu nakillerin de Şâfiî'nin *Ümm* adlı eserinde farklı konuları ele alırken sarfettiği bazı cümlelerden ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Bu da *Ümm* adlı eserin eksik olmadığını ve Şâfiî'nin ilgili konuyu eserinde ele almadığını göstermektedir. Nitekim Müzenî, murâbahayla ilgili "kâle'-Ş-Şâfiî" diyerek şu bilgilere yer verir:

Kişi, bir malı, onda bir murâbahalı şekilde satar ve "bana yüz dirheme mal oldu" der, akabinde hata yaptığını, kendisine doksan dirheme mal olduğunu belirtirse, son açıklaması dikkate alınır ve kâr onun üzerinden hesaplanır. Fakat kendisine daha yüksek bir meblağa mal olduğunu iddia eder, bu hususta beyyine ortaya koyar ve müşteri onu yalanlarsa yine kabul edilmez (onaylarsa muhayyerdir, dilerse satıcının öne sürdüğü parayı kabul eder, dilerse akdi fesheder). Müşteri, satıcının kendisine ihanet ettiğini öğrenirse, ihanet ve onun mukabilindeki kâr düşürülür. Akde konu olan mal, müşterinin yanında kâim ise onu geri verebilir. Böyle bir akdin fâsid olduğunu belirtmedim, zira akid, her iki taraf üzerinde haram şekilde mün'akid olmamış, sadece hâin (yanlış bilgi veren) için haramlık söz konusu olmuştur. Nitekim ayıplı malın satışında da tedlis ve onun karşılığında alınan para haramdır (yani haramlık sadece müdellis için söz konusudur). Bundan dolayı da müşteri için muhayyerlik hakkı söz konusu olmuştur.<sup>315</sup>

Müzenî'nin buraya kadar aktardığı bilgilerin büyük bölümü, daha önce belirttiğimiz üzere Şâfiî'nin *İhtilâfu'l-İrakiyeyn* adlı eserinde sarfettiği açıklamaların muhtasar şekilde ele alınmasından ibarettir. Fakat Müzenî'nin, Şâfiî'nin günümüz finans türlerinden murâbahaya örnek olacak açıklamalarına yer vermediği, ayrıca Şâfiî'nin aksine ihanet durumunda malın geri verilebileceğine dair açıklamaya temas ettiği görülür. Hâlbuki *Ümm*'de geçen ifadelerde malın geri verilemeyeceği açıkça ifade edilmekte ve Buveytî'nin *Muhtasar* adlı eserinde malın geri verilebileceğine dair bir ifadenin olmadığı müşahede edilmektedir.<sup>316</sup> Görebildiğimiz kadarıyla Mâverdî'nin şerhinde de ilgili ifadeler yer almamakta, kendisi de şerhte mezkûr ifadeler hakkında yorum yapmamaktadır. Ayrıca Müzenî'nin, Şâfiî'nin açıklamalarını aktarırken ifadelerde bazı tasarruflarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Zira Şâfiî, örnek üzerinden konuyu ele almazken ve diğer âlimlerin görüşlerine temas ederken Müzenî, bir mesele bağlamında ve diğer âlimlerin görüşlerine atıfta bulunmadan ilgili açıklamaları ihtisar etmiş ve ilaveten satıcının bedeli eksik söylemesine dair meseleye de temas etmiştir.

<sup>314</sup> Bkz. Buveytî, Ebû Yakûb Yusuf b. Yahyâ, **Muhtasar**, (thk. Eymen b. Nâsir), el-Câmiatü'l-İslâmiyye (Yüksek Lisans Tezi), Medine 1431, s. 733; Müzenî, **Muhtasar**, s. 120.

<sup>315</sup> Müzenî, **Muhtasar**, s. 120.

<sup>316</sup> Bkz. Buveytî, **a.g.e.**, s. 733.



Son olarak Müzenî'nin, mebîin bedelinin eksik veya fazla söylenmesi bağlamında Şâfiî'ye nisbet ettiği açıklamalar görebildiğimiz kadarıyla *Ümm* adlı eserde yer almamakta, bu da Müzenî'nin, sadece *Ümm* adlı eseri değil, ders halkasında tuttuğu notlara da yer verdiğini göstermektedir. Nitekim Şâfiî'ye *Emâlî* adında bir eserin nisbet edildiği ve "emâlî" kavramının ders halkasında tutulan notları içeren eserlere denildiği bilinmektedir.<sup>317</sup> Böylece konu tertibi hususunda *Muhtasar* ve *Ümm'ün* farklı olma nedenlerinden biri de *Ümm*'de dağınık olarak yer alan bazı meselelerin *Muhtasar*'da belli bir alt-başlıkta ele alınması ve *Ümm*'de yer almayan bazı meselelerin de metne derc edilmesidir.

Sonuç olarak Şâfiî, *Ümm* adlı eserinde murâbaha konusunu müstakil şekilde ele almamış, ancak *İhtilâfu'l-İrâkiyeyn* adlı eserinde Kûfelilerin görüşlerine temas ederken bu konuya değinmiştir. Şâfiî, müstakil şekilde ele almamış olsa da konuyu re'y merkezli şekilde incelemiş ve bir önceki bölümde olduğu gibi konuları temellendirmeye ve gerekçelendirmeye gayret etmiştir. Şâfiî'nin, seleflerinden ve akranlarından ayrıldığı temel özelliklerinden biri, muhtemelen onlara göre konuları daha çok temellendirerek ele almasıdır. Bu da Şâfiî'nin Irak fıkıh anlayışından etkilenmekle beraber devraldığı mirası daha ileri götürdüğünü göstermektedir. Dolayısıyla Şâfiî, ahkâm-ı şeriyye hususunda Hicazlılara daha yakın olsa da üslûb ve yöntem açısından Iraklılara, Süfyân es-Sevrî de tam aksine ahkâm-ı şeriyye hususunda Iraklılara daha yakın olsa da üslup ve yöntem açısından Hicazlılara daha yakındır.

### **3. Müdevvene**

Sahnûn, *Müdevvene*'de murâbaha konusu detaylı şekilde ele almış ve yirmi altı alt-başlıkta incelemiştir. "Murâbahada hesap edilecek ve edilmeyecek hususlar" alt-başlığında "kâle Mâlik" denilerek murâbaha akdinde simsar, nafaka, bağlama, sarma ve oda kiralama ücretinin hesap edilmeyeceği, fakat taşıma ücretinin semenin aslından kabul edileceği, ama onun için kârın takdir edilmeyeceği belirtilir. Fakat satıcı, pazarlık yaptığı kişiye bunları bildirdikten sonra murâbahalı satmak isterse bunda bir beis olmayacağı ifade edilir. Mâlik'e göre temizlik, dikme ve boya anaparada olduğu gibi kârda da dikkate alınır. Şayet akde konu olan şeyi satıp yukarıda hesap edilmemesi vurgulanan şeylerden bahsetmez ve mal da aynen durmuyorsa kira

<sup>317</sup> Aybakan, ilk dönemlerde *Emâlî* adında müstakil bir eser bulunduğunu, fakat zamanla *Umm* adlı eserin içine serpiştirildiğini belirtir (Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 123-124).

hesap edilir, fakat ondan kâr elde edilmez, mebîe bir şey olmamışsa akid feshedilir, ancak anlaşılırsa problem olmaz.<sup>318</sup> Sahnûn'un buraya kadar naklettiği bilgilerin, neredeyse aynı lafızla *Muvatta* adlı eserde bulunması ve ilgili bilgilerin Mâlik'in öğrencilerinden biri vasıtasıyla elde ettiğine dair bir bilgiye yer vermeden "kâle Mâlik" diyerek nakletmiş olması önemlidir. Bu da ilgili ifadeler Esed'e ait değilse Sahnûn'un, doğrudan *Muvatta*'dan istifade ettiğini göstermektedir.<sup>319</sup>

Sahnûn, devamında hayvan türünden bir mal satın alındıktan sonra masraf yapılır ve akabinde murâbahalı satılmak istenirse bu masrafın hesap edilip edilmeyeceğini sorar, İbn Kâsım, bunların hesap edileceğini, fakat buna karşılık kar alınamayacağını belirtir. Akabinde Sahnûn, Mâlik'e göre tüccarın, ticaret malını satın alırken kendi nefsi için harcadığı masrafları sorar, İbn Kâsım da Mâlik'e göre bunların hesap edilmeyeceğini ve gidiş-geliş masrafını da resü'l-maldan sayamayacağını vurgular.<sup>320</sup>

Sonuç olarak bazı hususların murâbahada dikkate alınıp da bazılarının alınmadığını temellendirmek mümkün olmasına rağmen *Müdevvene*'de bunlara pek temas edilmediği söylenebilir. Hâlbuki İbn Rüşd'ün (v. 595/1198) de ifade ettiği üzere Mâlikî mezhebine göre hiyâte ve boya gibi fizikî olarak mala tesiri olan hususlar hem anaparada hem de kârda dikkate alınır, fizikî olarak tesiri olmayan, fakat insanın tek başına yapamayacağı taşıma gibi hususlar anaparadan kabul edilir, kârda dikkate alınmaz, her iki hususta da dahli olmayan simsar, sarma ve bağlama gibi masraflar ise ne anaparaya eklenir ne de kârda hesap edilir.<sup>321</sup>

"Murâbaha akdi" alt-başlığında Mâlik'e göre farklı oranlarda kurulan murâbaha akdinin caiz olup olmadığı sorulur, İbn Kâsım da Malik'e göre bu tür akidlerin caiz olduğunu belirtir. Ardından on dirheme satın alınan mebîin, deh yezdah şeklinde vadîalı satılmasının caiz olup olmadığı sorulur. İbn Kâsım da bunun caiz olduğunu ve hesabın nasıl yapılacağına dair bir açıklamaya yer verdiği görülür. Bu bilginin, aynı şekilde *Asl*'de da bulunması önemli bir husustur.<sup>322</sup> Konunun devamında ilgili üç rivâyetin isnâdlı şekilde İbn Vehb'den (v. 197/813) aktarıldığı görülür. Birinci rivâyette İbn Mes'ûd'un, ikinci rivâyette Rebîa b. Abdurrahman'ın ilgili akdi caiz gördüğü ve bu

<sup>318</sup> Sahnûn, **a.g.e**, III, 238.

<sup>319</sup> **Muvatta**'da البز olarak yer alan ifadenin **Müdevvene**'de البز olarak yer alması, muhakkikin **Muvatta**'ı incelemeyen mezkûr eseri tahkik ettiğini göstermektedir.

<sup>320</sup> Sahnûn, **a.g.e**, III, 238.

<sup>321</sup> Bkz. İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid**, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1425/2004, III, 229.

<sup>322</sup> **Asl**, II, 487; **Müdevvene**, III, 239.

akidde bir beis görmediği ifade edilir, üçüncü rivâyette ise Rebîa'nın ilgili akid hakkında sarf ettiği bazı açıklamalara yer verilir.<sup>323</sup>

Sahnûn, "etiket fiyatının üzerinden murâbahalı satış" alt-başlığında Mâlik'e göre satın alınan veya miras yoluyla elde edilen malın etiket fiyatının belirtilmesi ve bunun üzerinden murâbahalı satılmasını sorar, İbn Kâsım da Mâlik'e göre ticaret malının etiket fiyatının belirtilmesi ve akabinde bu rakam üzerinden murâbahalı satılmasının caiz olmadığını belirtir. Ardından Mâlik'in ilgili sözünden hareketle miras yoluyla elde edilen malda bunun caiz olmamasının daha güçlü olduğunu, zira bu tür satım akidinde aldatmanın söz konusu olabileceğini ifade ederek konuyu temellendirmeye çalışır.<sup>324</sup>

"Bir mal satın alındıktan sonra ayıplı çıkması, müşterinin buna razı olması ve bu malın murâbahalı satılması" alt-başlığında; kişinin, bir mal satın aldıktan sonra ayıplı olduğunu görmesi ve malı bu şekilde kabul etmesi durumunda, murâbahalı satabilmesi için açıkça satın aldıktan sonra ayba muttali olduğunu, fakat buna razı olduğunu vurgulaması gerekir. Zira müşterinin, ayıplı çıkan malı geri vermesi mümkündür.<sup>325</sup> Ardından "kişi cariye satın aldıktan sonra ilişkiye girerse" alt-başlığında şu ifadeler yer verilir:

Dedim ki: Bekâr veya bekâr olmayan cariye satın aldıktan sonra onunla ilişkiye girersem, akabinde bunu belirtmeden murâbahalı satabilir miyim?

Dedi ki (İbn Kâsım): "iftidâd (bekâret giderme)" hususunda Mâlik'ten bir şey işitmedim. Fakat elbise satın alındıktan sonra giyilmesi, binek satın alındıktan sonra binilerek sefere çıkılması veya cariye alındıktan sonra kendisiyle ilişkiye girilmesi ve ardından bunların murâbahalı satılmasını Mâlik'e sorduk. O da açıklama yapılmadan böyle bir malın ve elbisenin murâbahalı satılmayacağını, fakat cariye satın alındıktan sonra kendisiyle ilişkiye girilmesi halinde açıklama yapılmadan murâbahalı satılmasında bir beis olmadığını belirtti."<sup>326</sup>

Dedim ki: "Bekâr olup bekâreti giderse?"

Dedi ki (İbn Kâsım): "Bu hususta Mâlik'ten bir şey işitmedim, ancak bakire cariye satın alındıktan sonra ilişkiye girer, ardından ayıplı olduğunu öğrenirse geri verebilir ve ilişkiye girmesi sorun teşkil etmez. Bence bakireliği giderme, değer hususunda noksanlığa sebep olacak cariyelerden ise söylemesi gerekir, eğer noksanlığa sebep olacaklardan değilse bu, ayıp olarak kabul edilmez ve açıklamadan murâbahalı satmasında sakınca olmaz... Şayet bu tür ayıplardan dolayı tüccarlar bir para takdir etmiyorlarsa açıklama yapmadan onun murâbahalı satışında bir beis yoktur, fakat ilişkiye girmesi değerini düşürüyorsa bunu açıklaması gerekir."<sup>327</sup>

<sup>323</sup> Sahnûn, **a.g.e**, III, 238-239.

<sup>324</sup> Sahnûn, **a.g.e**, III, 239.

<sup>325</sup> Sahnûn, **a.g.e**, III, 241.

<sup>326</sup> Sahnûn, **a.g.e**, III, 251.

<sup>327</sup> Sahnûn, **a.g.e**, III, 251.

Esed/Sahnûn ısrarlı şekilde cariyeyle ilişkiye girme meselesini soruyor, metinden anlaşıldığı kadarıyla doğrudan Mâlik'ten aktarılabilecek bir görüş olmadığından İbn Kâsım da yukarıda zikredilen ve devamında yer alan açıklamalara temas ederek konuyu tefsir etmeye çalışıyor. İlgili konunun Şeybânî'nin *el-Câmi'us's-sağîr* adlı eserinde açık şekilde ele alınmış olması hem Hanefî fıkhnın geldiği noktayı hem de ilgili sorunun muhtemel kaynağını göstermesi açısından önem arz etmektedir.<sup>328</sup>

“Kişi, cariye satın aldıktan sonra ilişkiye girer ve akabinde murâbahalı satarsa” alt-başlığında satın alınan cariyeyle ilişkiye girmesi söz konusu olursa kişinin açıklama yapmadan onu satmasının uygun olmayacağı belirtilir. İbn Kâsım, bunu açıkça Mâlik'ten duymadığını, fakat ilişkinin bir ayıp olarak değerlendirildiğini, ayıplı malın da açıklama yapılmadan satılamayacağını ifade eder.<sup>329</sup> Böylece İbn Kâsım'ın, Mâlik'in fikhî birikimini merkeze alarak konular hakkında açıklamalara yer verdiği, zira Mâlik'in ayıplı mal hakkındaki hükmünü alıp tefrî yöntemiyle evlenmiş cariyeyle verdiği görülür. Devamında eğer açıklama yapılmadan böyle bir cariye satılırsa ve cariyede bir sorun yoksa veya nema, noksan, pazarın değişimi gibi hususlarda çok az bir noksanlık söz konusu olursa müşterinin muhayyer olacağını, dilerse anlaştıkları gibi kabul edeceğini, dilerse cariyeyi reddedeceğini, bu durumda satıcının, ayıptan dolayı indirim gitmesi ve akdi onaylamasının söz konusu olamayacağını belirtir. Akabinde konuyu temellendirmek için pazarın değişmesi, küçük fazlalık veya noksanlığın satım akdinde 'fevt' kabul edilmeyeceğini vurgular. Nitekim bir mal satın alındıktan sonra ayıplı çıkarsa, müşterinin yanında iken küçük noksanlık veya pazar değişikliği zühûr ederse malı reddetmesinde hiçbir sakınca yoktur. Fakat akid, fâsid olursa müşterinin yanında fevt olması dahi malın geri verilmesine mani olmaz.

Devamında ayıplı şekilde satılan kölenin, müşterinin yanında azad, tedbîr ve kitabet gibi şeylerle fevt olması halinde satıcının muhayyer olacağı, isterse müşteriden ayıp değerini ve kâr oranını düşüreceği belirtilir, aksi takdirde ayıplı malın kıymeti kendisine verilir. Ancak ayıplı malın kıymeti, ayıp ve ona tekabül eden kâr oranı düşürüldükten sonra anlaştıkları bedelin altında olursa müşteri bunun altında ödeme yapmaz, zira ayıp ve ayıp karşılığındaki kâr oranı müşteriden düşürülmüş, satıcı ise ondan fazlalık talep etmiştir. Eğer malın kıymeti, ayıp ve onun mukabilindeki kâr düşürüldükten sonraki bedel ve kârdan daha yüksekse satıcı da müşteriden bunu talep edemez, zira kendisi bu meblağa razı olmuştur. Ardından “bu bâbı, bu minval

<sup>328</sup> Bkz. Şeybânî, *el-Câmi'us's-sağîr*, 346-348.

<sup>329</sup> Sahnûn, *a.g.e*, III, 251.

üzere ele alıp kıyâsla... (huz hâza'l-bâb 'alâ hâzâ)" diyerek farklı meselelerdeki değerlendirmeler okuyuculara bırakılır.<sup>330</sup> Fakat burada olduğu gibi Sahnûn'un kıyâs kavramına yer vermediği ve muhtemelen kıyâsa başvurdukları yerde dahi ilgili kavramı zikretmekten bilinçli şekilde imtina ettikleri görülür. Zira *Müdevvene* gibi hacimli bir eser içinde, kıyâs kavramının sadece birkaç defa zikredilmesi, *Muvatta*'da ise hiç geçmemiş olması ilginç bir ayrıntıdır. Oysaki *Asl* adlı eserde ilgili kavrama pek çok yerde temas edilmekte, *Ümm*'de ise kıyâs kavramı bir yana edille-i şeriyyeye yer verilirken akıl ve makûl kavramının dahi onlarca yerde zikredildiği görülmektedir.

"Satın alındıktan sonra pazarın değişmesi ve bu malın murâbahalı satışı" alt-başlığında, kişinin, bir mal satın aldıktan sonra pazar fiyatının değişmesi halinde mezkûr mebîi murâbahalı satabilmesi için açıklama yapması gerektiği belirtilir. Akabinde İbn Kâsım, Mâlik'in, pazarın değişmesi durumunda açıkça söylenmesi gerektiğini vurguladığı, fazlalık ve eksiklikten ise bahsetmediğini, fakat "ahebbu ileyye" diyerek onlarda da açıklanması gerektiğini söyler. Nitekim malın tazesi, tüccarların yanında eskisine göre daha rağbet görür ve daha değerli kabul edilir. Dikkat edildiğinde İbn Kâsım'ın, Mâlik'in belli bir meseledeki (pazar yerinin değişmesi) hükmünü tefrî yöntemiyle benzer meselelere naklettiği görülür. Ayrıca Mâlik'e göre kişinin elinde fazla kalan malın, murâbahalı satılabilmesi için ne zaman satın aldığını açıkça belirtmesi gerekir. Ayrıca pazar fiyatının değişmesi halinde açıklama yapılması gerektiğine dair bilginin yer aldığı görülür.<sup>331</sup>

Son olarak birçok eserde Esed b. Furât'ın, Kûfe fihhına dair eserlerde mevzubahis edilen meseleleri/soruları Mâlikî fihhına uyarladığı ve bunları İbn Kâsım'a sorduğu, böylece *Müdevvene*'nin aslı kabul edilen *Esedîyye* adlı eserini telif ettiği iddia edilmiştir. Dolayısıyla *Esedîyye*'de bulunan soru formatının Kûfe fihhında yer alan soru mantığına yakın olması gerekmektedir. Fakat *Esedîyye*'nin orijinal metni günümüze ulaşmadığından doğrudan iki eser arasında mukayese yapmamız mümkün değildir. Ancak onun ikinci versiyonu konumunda olan *Müdevvene*'den hareketle bazı tespitlerde bulanmamız faydalı olacaktır.

<sup>330</sup> Sahnûn, a.g.e, III, 251-252.

<sup>331</sup> Sahnûn, a.g.e, III, 240-241.

**Tablo 4: Müdevvene ve Asl'ın Soru Üslubu**

el-Müdevvene	el-Asl
أَرَأَيْتَ إِنْ اشْتَرَيْتُ سِلْعَةً بِعَشْرَةِ دَرَاهِمٍ فَتَقَدَّتْ فِيهَا عَشْرَةُ دَرَاهِمٍ فَأَصَابَ الْبَائِعُ فِيهَا دَرَاهِمًا زَانِفًا فَتَجَاوَزَهُ عَنِّي	وَإِذَا اشْتَرَى الرَّجُلُ ثَوْبًا بِعَشْرَةِ دَرَاهِمٍ جِيَادَ فَقَدَهَا فَوَجَدَ أَحَدَهَا زَانِفًا فَجَاوَزَ بِهِ الْبَائِعُ عَنْهُ...
أَرَأَيْتَ إِنْ اشْتَرَيْتُ سِلْعَةً بِعَشْرَةِ دَرَاهِمٍ فَبِعْتَهَا بِخَمْسَةِ عَشَرَ مُرَابَحَةً ثُمَّ اشْتَرَيْتُهَا بَعْدَ ذَلِكَ بِعَشْرَةٍ	وَإِذَا اشْتَرَى الرَّجُلُ ثَوْبًا بِعَشْرَةِ دَرَاهِمٍ فَبَاعَهُ بِخَمْسَةِ عَشَرَ دَرَاهِمًا ثُمَّ اشْتَرَاهُ بِعَشْرَةٍ
إِنْ اشْتَرَيْتَ نِصْفَ عَبْدٍ بِمِائَةِ دَرَاهِمٍ وَاشْتَرَى غَيْرِي بِنِصْفِهِ الْآخَرَ بِمِائَتَيْ دَرَاهِمٍ فَبِعْنَا الْعَبْدَ مُرَابَحَةً	وَإِذَا اشْتَرَى الرَّجُلُ نِصْفَ عَبْدٍ بِمِائَةِ دَرَاهِمٍ وَاشْتَرَى آخَرَ نِصْفَهُ بِمِائَتَيْنِ ثُمَّ بَاعَهُ مُرَابَحَةً

Tablo 4'te görüldüğü üzere *Müdevvene* ve *Asl*'da farklı zamirler tercih edilmektedir. *Asl*'da gâib zamiri ile meseleler ele alınırken *Müdevvene*'de mütekellim zamiri tercih edilmekte, ayrıca *Asl*'da şart edatlarından "izâ", *Müdevvene*'de ise "in" edatının daha fazla yer aldığı görülmektedir. Üsluptan kaynaklanan bu farklılıklar bir kenara bırakılırsa rakamlar da dâhil olmak üzere ilgili meselelerde her iki soru arasında büyük bir farkın olmadığı müşahade edilecektir. Bu da Esed b. Fürât'ın, Kûfe fıkıh eserlerinde yer alan soruları Mâlik'i fıkına uyarladığına ve bunları İbn Kâsım'a sorduğuna ve böylece *Müdevvene*'nin özü kabul edilen *Esediyye* adlı eserin ortaya çıktığına dair iddiayı desteklemektedir. Ayrıca her iki eserin bazen düz anlatımlı bazen soru-cevap yöntemiyle telif edilmiş olması ve ikisinde de soruların "ereayte" kalıbıyla inşa edilmiş olması önemlidir.

Murâbaha bağlamında buraya kadar yer verdiğimiz fikhî açıklamalarda görüldüğü üzere Sahnûn, murâbaha bölümünde yorum ve mesâile dayalı bir üslub takip etmekte ve yer yer konuları temellendirmeye çalışmaktadır. Eserin ilgili bölümünün tamamı incelenmiş olmasına rağmen fazla yer işgal etmemesi için bu kadarıyla yetinmek durumundayız.

*Müdevvene*'nin murâbaha bölümünden hareketle ulaşılan sonuçlar:

(1) Konu bütünlüğü ve alt-başlıklar açısından *Müdevvene*'nin iyi bir seviyede olduğu, ayrıca ibadet bölümünden farklı olarak borçlar hukukunda (murâbaha özelinde) konuların detaylı şekilde ve bazen gerekçelendirilerek ele alındığı görülmektedir. Murâbaha bahsinde rivâyetlere nisbeten daha az yer verilmiş olmasının nedeni de muhtemelen konuyla ilgili pek rivâyetin bulunmamasıdır.

(2) İbn Kâsım, konuyla ilgili Mâlik'in görüşü varsa onu aktarmaya özen göstermekte, aksi takdirde Mâlik'in fikhî birikimini merkeze alarak tefrî yöntemiyle

ondan işitmediği meseleler hakkında açıklamalara yer vermektedir. Diğer bir ifadeyle onun, müntesib müctehid edasıyla hareket ettiği ve bu tür açıklamaları genelde re'y (erâ) kavramıyla ifade ettiği görülür.

(3) Esed b. Furât'ın, *Müdevvene*'nin aslı kabul edilen *Esediyye*'yi Kûfe fıkıh anlayışında dile getirilen sorular bağlamında telif ettiği tabakat ve tarih türü eserlerde belirtilmektedir. Bu bölümde, ilgili iddiayı destekleyecek bazı soruların olduğu tespit edilmiştir. Zira metin içinde yer yer işaret edildiği üzere *Müdevvene*'de bulunan bazı sorular, *Asl*'daki meselelerle rakamlar da dâhil olmak üzere neredeyse aynı lafızla yer almıştır.

(4) *Asl* ve *Ümm*'de kıyâs gibi fıkıh usulüne dair kavramlar sıkça kullanılmasına karşın *Müdevvene* gibi ansiklopedik bir eserde bu tür kavramların nadiren kullanılmış olması önemli bir ayrıntıdır. Böylece re'y fıkıh anlayışında olduğu gibi fıkıh usulünün gelişiminde de Hicazlılardan ziyâde Iraklıların etkisinin olduğunu söylemek mümkündür.

## DEĞERLENDİRME

Sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek için kurucu imam tarafından kaleme alınan bir eserle sonraki dönemlerde telif edilen eserlerin aynı kategoride yer almaması önemlidir. Zira kurucu imamların, bazı hususlarda teşekkül eden mezhep anlayışıyla taban tabana zıt olması mümkündür. Nitekim Mâlik'in, "ereayte" formundaki soru tipine ve fikhî konuların bu şekilde ele alınıp işlenmesine temelde karşı olduğu, ayrıca Mâcişûn'a yönelttiği eleştiriden hareketle fıkıh kitaplarının rivâyet merkezli olması gerektiğine dair bir düşünceye sahip olduğu görülür. Fakat Mâlik'in vefatından hemen sonra kaleme alınan ve muhtemelen *Muvatta*'dan sonra kaleme alınan ikinci eser konumunda olan *Esediyye*'nin, Hanefî fikhî örnek alınarak tam aksi istikamette bir üsluba ve yönetime sahip olduğu belirtilmiştir. Aynı husus Ahmed b. Hanbel için de geçerlidir. Zira *Mesâil* adlı eserlerde belirtildiğine göre kendisi, re'y merkezli fıkıh eserine karşı biridir, öyle ki bundan dolayı daha önce çok saygı gösterdiği Şâfiî'yi dahi bid'atçılıkla suçlamıştır. Fakat vefatından sonra onun fikhî birikiminin de zamanla aynı üslub ve yöntemle kaleme alındığı görülür.

Bir önceki bölümde günümüze ulaşan ilk hüküm içerikli eserler incelenmişti ve bu eserlerde ciddi bir üslub ve yöntem farkı olduğu tespit edilmişti. Bu bölümde de İslam hukukuna dair kaleme alınan ve günümüze ulaşan temel bazı eserler incelenmiştir. Bunlar Mâlik'in *Muvatta*, Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın *Musannef*, Şeybânî'nin *Asl*, Şâfiî'nin *Ümm* ve Sahnûn'un *Müdevvene* adlı eserleridir. İlgili kitaplar, önce ibâdet bölümünden "abdesti bozan hususlar", sonra borçlar hukukundan "murâbaha" bağlamında tahlil edilmişlerdir.

*Muvatta*'da, "nevâkidü'l-vudû" bağlamında yaptığımız incelemelerde Mâlik'in, İbn Ebî Arûbe ve Süfyân es-Sevrî gibi hadîs merkezli fıkıh anlayışıyla eserini telif ettiği, fakat bu hususta zirve olarak değerlendirilebilecek bir üslupla eserini kaleme aldığı, zira seçtiği alt-başlıklarla ve rivâyetlerle fikhî meseleleri ele almaya çalıştığı ve rivâyetlerin arasında yer verdiği bazı fikhî açıklamalarla görüşünü net şekilde ortaya koyduğu müşahede edilir. "Murâbaha" bölümü incelendiğinde tam aksine Mâlik'in, hiçbir rivâyete yer vermeden fikhî meseleleri kendi ifadeleri ve yorumlarıyla ele aldığı, fakat fikhî gerekçelere pek temas etmediği görülür. *Muvatta*'da bazı konuların rivâyet, bazısının ise re'y merkezli ele alınması, görebildiğimiz kadarıyla konuyla ilgili rivâyetlerin olup olmamasıyla ilgili bir meseledir. Mâlik'ten sonra Medine fikhini merkeze alarak eser kaleme alan İbn Vehb de *Muvatta* ve *Câmi* adlı eserlerinde



rivâyet merkezli bir üslup takip etmiş ve şahsî ifadelerine neredeyse hiç yer vermemiştir.

Kûfe fıkıh anlayışına göre telif edilen en önemli eserlerden *Asl*, *Muvatta* ile aynı zaman diliminde kaleme alınmasına rağmen üslup açısından aralarında ciddi farkların olduğu görülmektedir. Bunun sadece Şeybânî'den kaynaklandığını söylemek pek kolay değildir. Zira bilindiği üzere Ebû Hanîfe, ders halkasında rivâyetlerden ziyade fikhî gerekçelere temas ederek konuları ele almaya çalışmış, ondan sonra Ebû Yusuf'un, bu birikimi kendi eserlerinde incelediği belirtilmiştir. Ardından Şeybânî'nin, Ebû Hanîfe'nin birikimini detaylı şekilde *Asl* adındaki eserinde telif etmeye çalıştığı ve bu eserinde, Mâlik'in aksine rivâyetlere fazla yer vermeden re'y merkezli konulara temas ettiği görülür. *Asl*, fıkıh faaliyeti/ameliyesi ve fıkıh ilminin gerekçelendirilmesi açısından alanındaki en önemli eserlerden biridir. Ayrıca *Asl*'de pek çok konunun temellendirmesi, çok erken bir dönemde Kûfe fıkıh anlayışının geldiği noktayı göstermesi açısından önem arz etmektedir. Fakat konu bütünlüğü ve alt-başlıklar açısından problemlili olduğu söylenebilir. Zira kendisinden daha evvel yazılan ve pek çok nüshasıyla günümüze ulaşan *Muvatta*'nın, ayrıca kendisinden kısa bir zaman sonra telif edilen *Ümm* adlı eserin konu bütünlüğü ve alt-başlıklar açısından kendisinden daha ileri bir seviyede olduğu görülür.

Şâfiî, Kûfe ve Medine'nin birikiminden ziyâdesiyle istifade etmiş ve her iki ekolü mezcederek *Ümm* adlı eserini kaleme almıştır. Zira Şâfiî, Mâlik gibi ilgili rivâyetleri isnâdli şekilde aktarmaya gayret etmiş ve fikhî gerekçeler bağlamında neredeyse açık kapı bırakmamak üzere görüşlerini kurgulamaya çalışmıştır. Başka bir ifadeyle Şâfiî'nin, rivâyet hususunda Hicazlı Mâlik ve İbn Uyeyne'den beslendiği, fakat fikhî gerekçeler ve meselelerin temellendirilmesi hususunda Kûfe fıkıh anlayışından etkilendiği söylenebilir. Şâfiî, Şeybânî ve Sahnûn'un aksine eserini soru ve cevap mahiyetinde değil, düz anlatımlı şekilde telif etmiştir. *Ümm*'de, sarâheten veya zımnen diğer mezhep imamlarına yönelik eleştirilerin olduğu ve onlar tarafından dile getirilen eleştirilere cevaplar verildiği, fakat *Asl* ve *Müdevvene*'nin ilgili bölümlerinde bu tür açıklamaların pek yer almadığı görülür. Bunun da Şâfiî'nin, her iki ekolün kurucusundan sonra yaşamasıyla ve birbirinden bağımsız gibi duran iki ekolü mezcederek bir fıkıh anlayışı ortaya koymaya çalışmasıyla ilgili bir husus olduğunu söylemek mümkündür.

Abdürrezzâk, *Musannef* adlı eserini rivâyet merkezli şekilde telif etmiş, ilgili bölümlerde kendi ifadelerine pek yer vermemiş ve hocalarının görüşlerine sıkça yer

vermiştir. Başka bir ifadeyle onun, İbn Vehb gibi konuları rivâyet merkezli ele aldığı ve hocalarının fikhî açıklamalarına bolca temas ettiği müşahede edilir. *Musannef* ve *Muvatta* adlı eserler mukayese edildiğinde Abdürrezzak'ın, Mâlik'e göre daha muhafazakâr bir yol takip ettiği söylenebilir. Fakat alt-başlıklar açısından *Musannef* adlı eserin çok gelişmiş olduğu görülür. Bunun, hadîs malzemesinin küçük sahâbî döneminden itibaren konu merkezli aktarılmasıyla ve Hicri ikinci asrın ilk yarısında fikhî eserlerinin genelde rivâyet merkezli ele alınmasıyla ilgili olduğu söylenebilir. Nitekim *Muvatta* adlı eserin de alt-başlıklar açısından kendisinden sonra telif edilen re'y merkezli eserlere göre daha gelişmiş olduğu belirtilmiştir.

*Müdevvene* adlı eserin "nevâkidü'l-vudû" bölümü incelendiğinde fikhî gerekçelerin fazla yer almadığı, belli sorular çerçevesinde Mâlik'in birikimini tespit sadedinde eserin telif edildiği, fakat konu bütünlüğü ve alt-başlıklar hususunda iyi bir seviyede olduğu anlaşılmaktadır. *Müdevvene* adlı eserin, Esed/Sahnûn tarafından hazırlanan "kultu" formundaki sorulara karşılık, İbn Kâsım'ın "kâle" formuyla verdiği cevaplardan, akabinde genelde İbn Vehb'den aktarılan ilgili rivâyetlerin yorumsuz şekilde aktarılmasından ibaret olduğu görülmektedir. "Murâbaha" bölümünde ise konular daha detaylı ele alınmış ve konu hakkında fazla rivâyet bulunmadığından bu bölümde rivâyetlere pek yer verilmemiştir. Söz konusu eserde İbn Kâsım'ın, Mâlik'ten işittiği bilgiler çerçevesinde sorulara cevaplar verdiği, hocasından işitmediği konularda ise cevap vermekten çekinmediği, aksine onun fikhî birikimini merkeze alarak müntesib müctehid edasıyla meseleleri hükme bağlamaya çalıştığı müşahede edilir.

*Muvatta*, *Ümm* ve *As* adlı eserler kurucu âlimler tarafından telif edildiğinden ilgili eserlerde tahrîc diye nitelendirebileceğimiz fikhî faaliyetlerin pek yer almadığı söylenebilir. Özellikle *Ümm* ve *Muvatta* adlı eserlerde bu yönetime örnek olabilecek hiçbir açıklama müşahede edilmemiştir. Zira Mâlik ve Şâfiî kurucu imam olarak hareket ederek fikhî konuları ele almakta, Şeybânî ise hocalarının (Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un) görüşlerine yer vermekte ve bazen onların görüşleri istikametinde "alâ kiyâsi..." diyerek tefrî ve istihrâc yöntemine başvurmakta, fakat bunu yaparken dahi fikhî anlamda müstakil hareket etmekte, diğer bir deyişle kendisini, Ebû Hanîfe'nin devamı mahiyetinde konumlandırıp fikhî açıklamalara temas etmemektedir. Bununla beraber *As*'da doğrudan Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen görüşlerin bir kısmının tefrî yöntemiyle tespit edildiği söylenebilir. Zira Ebû Yusuf, bir mesele hakkında Ebû Hanîfe'den bir şey duymadığını belirtip tahrîc yöntemiyle onun görüşünü ortaya

koyarken *As*/adlı eserde aynı meselenin doğrudan Ebû Hanîfe'ye nisbet edildiği tespit edilmiştir.

*Müdevvene* adlı eserde ise tahrîc ve tefrî metodu neredeyse her sayfada müşahede edilen bir yöntemdir. Zira eserde bulunan bilgiler genel itibariyle İbn Kâsım'dan aktarılmaktadır. Onun da Şeybânî ve Şâfiî'nin aksine hocası Mâlik'in birikimi çerçevesinde kendisini konumlandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Esed b. Furât'ın, eseri telif ederken Mâlik'in öğrencilerinden şahsi görüşlerini değil, özellikle Mâlik'in görüşlerini talep ettiği ve bundan dolayı Mâlik'in bazı öğrencileriyle sorunlar yaşadığı aktarılır. Sahnûn tarafından bir daha güncellenen eserde, Mâlik'in görüşü "kultu" formuyla sorulmakta, İbn Kâsım'ın açıklamalarına ise "kâle" denilerek yer verilmektedir. Mâlik'in konu hakkında bir görüşü varsa İbn Kâsım, öncelikle onu aktarmaya özen gösterir, olmadığında ise onun başka bir konu hakkındaki görüşünü asıl kabul edip onun ışığında tefrî yöntemine başvurur ve nadiren şahsi kanaatine yer verir.

## SONUÇ

Ehl-i hadîs ve ehl-i re'y kavramları yaygın şekilde kullanılagelse de ilgili kavramların mahiyetine dair herkes tarafından kabul edilen bir sonuca ulaşmak pek kolay değildir. Nitekim bazı araştırmacılar, bütün mezhep imamlarının re'ye başvurduğundan hareketle fıkıh açısından böyle bir ayırım yapmanın hayali olduğunu dahi iddia etmişlerdir. Öncelikle bütün mezhep imamları, az veya çok re'ye/ictihada başvurduklarından ilgili ayırımın tutarlı olmaması gayet makuldür. Fakat üzerinde durulması gereken husus, mihne sonrasında tenkit maksadıyla Ebû Hanîfe ve ashâbı hakkında kullanılan “re'y” kavramının, mihne öncesinde bu anlamda kullanılıp kullanılmadığı, ayrıca Hicri ikinci asırda Kûfe fıkıh anlayışının, özellikle Medine'nin başını çektiği fıkıh anlayışından ayrıldığı temel noktaların neler olduğudur.

İlgili kavramlardaki muğlaklığın, temelde onlardan neyin kastedildiğinin net şekilde belirtilmemesinden ve pek çok yazarın farklı bağlamda ilgili kavramlara yer vermesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca son dönemde yapılan çalışmalarda genel olarak Hicri üçüncü asır ve sonrasında telif edilen eserlerde yer alan rivâyetlerden, sünnet ve hadîsin kabulü hususundaki kriterlerden veya terâcim türü eserlerde yer alan bilgilerden hareket edildiği görülmektedir. Fakat Hicri ikinci asırda telif edilen eserlerden hareketle ilgili kavramlar anlamlandırılmaya çalışıldığında farklı bir sonuç ortaya çıkmakta ve Hicri üçüncü asır ve sonrasında telif edilen eserlerde ciddi anlamda anakronizm ve mana ile rivâyetin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.

Dolayısıyla Hicri üçüncü asırda ve sonrasında telif edilen tabakât ve terâcim türü eserlerde yer alan spekülâtif ve polemik türü ifadeler bir kenara bırakılır ve günümüze ulaşan mihne öncesi hüküm içerikli eserlerden hareketle ilgili ayrışmanın, en azından fıkıh ayağının izi sürülmeye çalışılırsa daha sağlıklı sonuçlara ulaşmak mümkündür. Zira mihne dönemine kadar telif edilen eserleri incelediğimizde re'y kavramının neredeyse olumsuz anlamda hiç kullanılmadığı, genel itibarıyla ictihad anlamında olumlu şekilde kullanıldığı, ehl-i re'y terkinin ise ilk iki asırda danışma kurulu ve istişare edilen kimseler anlamına geldiği ve daha çok siyâsi bir anlam ihtiva ettiği tespit edilmiştir. Hadîs kavramı, erken dönemde yerleşik hadîs usulüne uygun şekilde merfû, mevkûf ve maktû rivâyetleri içine alacak şekilde rivâyet, eser ve haber kavramıyla eşanlı şekilde kullanılırken ehl-i hadîs kavramının, Şâfiî'ye kadar kaynaklarda pek yer almadığı, onun da ilgili kavramı hadîsi meslek edinen muhaddisler hakkında kullandığı görülmektedir.

Hicri birinci asırda fikhî meselelerin nasıl ele alındığını tespit etmek pek kolay değildir. Zira bu dönemde kaleme alındığı iddia edilen hiçbir hüküm içerikli metin, henüz gün yüzüne çıkarılmamıştır. Ayrıca bu dönemde namaz ve hac gibi pek çok fikhî meselenin, rivâyetlerden bağımsız olarak uygulamalı şekilde aktarılageldiği bilinmektedir. Fakat bütün zorluklara rağmen kitaplarda kayıt altına alınan isnâd zincirlerinin bu konuya ışık tutması mümkündür. Nitekim rivâyetlerin isnâdları incelendiğinde Hz. Peygamber vefat ettiğinde henüz genç olan bazı sahâbilerin hadîs rivâyetinde ön planda oldukları görülecektir. Muksirûn olarak kabul edilen bu sahâbîlerin, Hz. Peygamber'in vefatından sonra uzun bir süre yaşamış olmaları dolayısıyla zamanla rivâyet faaliyetinin yaygınlaşmaya başladığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen Hz. Peygamber'i görmediklerinden dolayı fazlasıyla hayıflanan ve onunla ilgili her türlü bilgiyi elde etmeye çalışan tâbiîn neslinin bunda önemli bir katkısı olmalıdır. Ardından tâbiîn neslinden; İbrahim en-Nehaî, Sa'îd b. Müseyyeb ve Atâ b. Ebî Rebâh gibi bölgesel fıkıh anlayışların ortaya çıkmasında belirleyici olanların da hadîs rivâyetinde ön planda oldukları müşâhede edilir. Bu da onların, fıkıh halkalarında bolca rivâyet aktardıkları ve fikhî meseleleri rivâyet merkezli ele aldıkları anlamına gelmektedir. Zira fıkıh halkalarında bolca rivâyet aktarmamış olsalardı onlara ait bunca rivâyetin, Hicri ikinci asırda ve sonrasında telif edilen eserlerde yer alması mümkün olmazdı. Ancak onların, sadece rivâyetlerle ilgiliendiğini söylemek pek mümkün değildir. Zira onlara ait ictihâdlar, ilgili eserlerde azımsanmayacak kadar çoktur. Dolayısıyla Kur'ân ve nebevî sünnete ek olarak sahâbe kavli ve tâbiîn fetvası da fıkıh ilminin gelişimine önemli katkıda bulunmuştur.

Hicri ikinci asrın ortalarına doğru Hicâz'ın başını çektiği fıkıh anlayışında geleneksel rivâyet yönteminin takip edildiği anlaşılmaktadır. Zira *Muvatta* adlı eserde, baskın şekilde rivâyetler aktarılarak fikhî meseleler ele alınmış ve temel hadîs eserlerinde Mâlik'ten aktarılan pek çok rivâyete yer verilmiştir. Ayrıca onun, bu yöntem ve üslubla fikhî konuları ele almayan Abdülazîz el-Mâcişûn'u tenkit ettiği aktarılmıştır. Fakat sadece Mâlik'in bu kanaatte olduğunu iddia etmek zordur. Zira aynı dönemde yaşayan Basralı İbn Ebî Arûbe de rivâyetlerle fikhî sorulara cevaplar vermeye gayret etmiştir. İzâfeten eserleri günümüze ulaşmamış olsa da Kûfeli Sevrî, Şamlı Evzâi ve Mekkeli İbn Cüreyc'in de re'ydin ziyade rivâyetlerle fikhî konuları ele aldıkları ve eserlerini böyle bir üslup ve yöntemle telif ettikleri fehâris ve terâcim türü eserlerde belirtilmektedir. Dolayısıyla hayatın neredeyse tamamını kuşatan fıkıh ilminin, Hicri

ikinci asrın ortalarına kadar uygulamalı ve pratik şekilde devam ettiği, fakat bununla beraber rivâyetlerin zımında da aktarılageldiği anlaşılmaktadır.

Bu dönemde rivâyet merkezli fıkıh anlayışı baskındır, fakat re'y merkezli fıkıh anlayışı, muhtemelen yeni yeni gündeme gelmiş olmasından dolayı pek kabul görmemiş ve bid'at olarak değerlendirilmiştir. Nitekim Hicri ikinci asırda kaleme alınan ve günümüze ulaşan eserlerden hareketle konuyu incelediğimizde Kûfeli Süfyân es-Sevrî'ye nisbet edilen *Ferâiz*, Basralı İbn Ebî Arûbe'nin *Menâsik*, Medinelî Mâlik'in *Muvatta*, Mısırlı İbn Vehb'in (v. 197/813) *Câmi'* ve *Muvatta* ve Yemenli Abdurrezzâk'ın *Musannef* adlı eserlerinin hadîs merkezli olduğu görülür. Zira *Menâsik*, *Ferâiz*, *Musannef* ve İbn Vehb'e ait *Câmi'* ve *Muvatta* adlı eserlerde, müellifin neredeyse hiçbir yorumuna yer verilmezken Mâlik'in *Muvatta* adlı eserinde bazen fikhî yorumlara temas edilmiş olsa da rivâyetlerin daha baskın olduğu müşahede edilir. Fakat yaygın olan bu fıkıh anlayışının tam karşısında Abdülazîz el-Mâcişûn'un *Kitâbü'l-Hac*, Ebû Yusuf'un *er-Redd 'alâ siyeri'l-Evzâi* ve *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, Şeybânî'nin *Asl*, *el-Câmi'u's-sağîr*, *el-Câmi'u'l-kebîr* ve *es-Siyerü'l-kebîr* ve Muallâ b. Mansur'un *Nevâdir*i gibi eserler bulunmaktadır. Zira geneli Kûfe fıkıh anlayışına mensup fukahâ tarafından kaleme alınan bu eserlerde, konuların temellendirilmesi bağlamında bazen hadîslere başvurulmuş olsa da re'ye dayalı fıkıh anlayışı takip edilmiştir.

Hicri üçüncü asrın başlarında kaleme alınan Şâfiî'nin *Ümm* ve *Sahnûn*'un *Müdevvene* adlı eserleri incelendiğinde onların tam olarak her iki anlayıştan hangisine dâhil oldukları pek net değildir. Dolayısıyla onların mezkûr iki anlayışın mezcine örnek teşkil eden metinler olarak kabul edilmeleri daha makuldur. Zira dikkatli incelendiğinde her iki eserde de fikhî meselelere yorum merkezli yer verilmesine rağmen ilgili rivâyetlerin isnâdlı şekilde aktarılmasına da ihtimam gösterilmiştir. Ayrıca her iki yazarın Hicaz fıkıh anlayışına sahip iken Irak fikhıyla tanıştıktan sonra böyle bir eser kaleme aldıkları bilinen bir husustur. Nitekim *Müdevvene*'nin aslı kabul edilen *Esediyye*'nin, Şeybânî'ye ve Ebû Yusuf'a uzun süre öğrencilik yapan Esed b. Furât tarafından, *Ümm*'ün de Irak'a göç edip Hanefî fikhını yakından tanıdıktan sonra Şâfiî tarafından telif edildiği bilinmektedir. Fakat bu durumda re'y merkezli fıkıh anlayışının, neden Irak bölgesinde ortaya çıktığı sorusu akla gelmektedir.

Re'y merkezli fıkıh anlayışının Hicaz bölgesinde değil de Irak bölgesinde neşvünema bulmasının birçok nedeni olsa da nakli bilginin, Medine başta olmak üzere Hicaz bölgesinin sosyo-kültürel yapısını aksettirmiş olmasının ve Hz. Peygamber'in

ve sahâbenin öncelikle bölgelerinde bilinen ve uygulanagelen hususlara değinmiş olmalarının bunda etkisi olduğu muhakkaktır. Zira sahâbe dönemini yansıtan nakli bilginin, farklı kültürlere sahip bölgelerde pek karşılığı olmayabilir. Dolayısıyla karşılık bulabilmesi için var olan nakli ve dinî bilginin, bir an önce yorumlanarak ve değerlendirilerek farklı kültürlere uyarlanması gerekir. İşte tam bu noktada Irak bölgesi akla gelmektedir. Zira Irak, çok kültürlü, çok dinli ve farklı etnik yapılara sahip bir bölge olmanın ötesinde birçok imparatorluğun hâkimiyeti altında kalmıştır. Ayrıca Irak, Hicaz bölgesinin aksine hukuk nosyonu olan, mevâlînin etkisinde kalan ve kelâmî/aklî tartışmaların yoğun yaşandığı bir bölge özelliğine sahiptir. Son olarak nesiller boyu aktarılan birikimin, hukuk ilmi olarak hayatına devam edebilmesi için ifade tarzında bir değişim yaşaması ve bir hukuk üstdili geliştirmesi kaçınılmazdır.

Dikkatli incelendiğinde Hicri ikinci asırda telif edilen rivâyet merkezli eserlerin, Hicaz başta olmak üzere pek çok farklı bölgede kaleme alındığı, fakat re'y merkezli fıkıh eserlerinin neredeyse tamamının Hanefî geleneğe sahip fukahâ ve kendilerinden etkilenen kimseler tarafından telif edildiği görülür. Bunun tek istisnası, kalamcı yönü bulunan ve ömrünün son dönemini Irak'ta geçiren Abdülazîz el-Mâcşûn'a ait *Kitâbü'l-Hac* adlı eserdir. Fakat Hicri ikinci asrın sonlarına doğru diğer bölgelerde yaşayan fukahânın da re'y merkezli eserler telif etmeye başladığı görülür. Bunun en bariz örneği *Muvatta* ile *Müdevvene* arasındaki üslup ve yöntem farkıdır. Diğer bir ifadeyle fıkıh alanında re'ye doğru ciddi bir eğilim söz konusu iken mihne olayı gerçekleşmiştir. Böylece tarih sahnesinde bulunan aktörlerin değişmeye başladığı ve daha önce bağımsız bir ekol olarak kabul edilmeyen muhafazakâr muhaddislerin, mihne olayından başarılı çıkmaları dolayısıyla halkın teveccühünü kazandıkları ve Hicri üçüncü asra kendi rengini vermeye başladıkları görülür.

Hicri üçüncü asırda yaşayan Ahmed b. Hanbel'in, fıkıh eserlerinin nasıl yazılması gerektiğine dair açıklamaları, konunun vuzuha kavuşturulması açısından büyük önem arz etmektedir. Zira kendisi sıkı bir gelenekçi olup yeni yöntemlere ve üsluplara karşı biridir. Öncesinde Şâfiî'nin kâdîm eserlerinin râvîsi olan Ahmed b. Hanbel, mihne sonrasında geçirdiği değişim sonucunda fıkıh eserlerinin rivâyetlerden ibaret olması ve içinde müellifin ictihadlarının ve yorumlarının yer almaması gerektiğini savunmakta ve hocası Şâfiî başta olmak üzere fukahânın kendi yorumlarını eserlerine derc ettiklerinden dolayı bid'ate düştüklerini iddia etmektedir. Muhtemelen bu anlayışın etkisiyle re'yden teşekkül eden fıkıh eserlerinden ziyade rivâyetlerden oluşan hadîs metinleri, bu asra damgasını vurmuştur. Nitekim kütüb-i

sitte başta olmak üzere hadis alanındaki en önemli kaynakların bu dönemde yazılması, kelimcılara reddiye mahiyetinde Kitâbü's-sünne adında bir edebiyatın ortaya çıkması, Hanefî ulemasından Hassâf ve Tahâvî gibi âlimlerin eserlerinde bolca rivâyetlere yer verilmesi ve Şâfiî mezhebine intisab ettiği iddia edilen ve dört Muhammed olarak bilinen Mervezî, Taberî, İbn Huzeyme ve İbn Munzir'in de aynı şekilde rivâyetlerle fikhî meselelere değinmiş olması mihne sonrasında gerçekleşen anlayışın bir sonucu olmalıdır. Fakat Hicri dördüncü asrın ilk çeyreğinden itibaren bu anlayışın gerilemeye başladığı ve pek çok dinî alanda olduğu gibi fıkıh ilminde de konuların re'y merkezli şekilde ele alınmaya başladığı görülür.

Hâsılı Hicri ikinci asrın ortalarında re'y ve hadîs diyebileceğimiz iki farklı edebiyat ve fıkıh anlayışı olduğu, Ebû Hanîfe'nin re'yi, Mâlik'in ise hadîsi temsil ettiği, fakat Mâlik'in re'ye dönük bir tarafının da bulunduğu, özellikle Hicri ikinci asrın sonlarına doğru Mâlik'in birikimin de öğrencileri vasıtasıyla re'ye doğru yakınlaştığı ve Kûfe fıkıh anlayışını yakından tanıyan Şâfiî ile beraber memzûc bir üslubun geliştiği anlaşılmaktadır. Fakat mihneyle beraber muhafazakâr muhaddisler, bir düşünce ekolü olarak ortaya çıkmaya başlamış ve dine dair bütün alanlarda rivâyet merkezli bir üslubun takip edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Dolayısıyla hadis eserlerinin içinde bulunan veya müstakil şekilde kaleme alınan ahkâm, sünne, tefsir ve zühd bölümleri bir anlamda ehl-i hadisin fıkıh, akâid, tefsir ve tasavvuf gibi dinî ilimlere dair bakış açılarını ve bu ilimlerin nasıl ele alınması gerektiğine dair kanaatlerini ortaya koymaktadır. Ancak mezheplerin teşekkülüyle beraber bütün mezheplerin bir anlamda re'y ehline dönüştüğü söylenebilir. Zira Hanbelî mezhebi dâhil olmak üzere bütün fıkıh okullarında, kurucu imamın fikhî birikimi sistematik şekilde vaz edildikten sonra nas gibi değerlendirilmiş, yeni meselelere bu asıllardan hareketle ulaşılmaya çalışılmış ve bazı istisnalar olmakla beraber rivâyetler, bu dönemden itibaren inşa fonksiyonu taşımadan sadece konuların delillerini ortaya koyma maksadıyla zikredilmiştir.



## KAYNAKÇA

A'zamî, Mustafa:	"Müsteşrik Schacht ve Nebevi Sünnet", <b>Oryantalist Yaklaşım İtirazlar</b> , (derleyen ve tercüm eden M. Emin Özafşar), Otto, Ankara 2015.
A'zamî, Mustafa:	<b>İlk Devir Hadis Edebiyatı</b> , (Çev. Hulusi Yavuz), İz Yayıncılık, İstanbul 1993.
A'zamî, Mustafa:	<b>İslam Fıkhı ve Sünnet: Oryantalist Schacht'a Reddiye</b> , (Çev. Mustafa Ertürk), İz Yayıncılık, İstanbul 2010.
A'zamî, Mustafa:	<b>Mukaddimetü Muvatta</b> , İmârât/Ebû Zabî 1425/2004.
A'zamî, Mustafa:	<b>Dirâsât fi'l-hadîs ve târîhi tedvînihâ</b> , Beyrut 1400/1980.
Abdülazîz el-Buhârî:	<b>Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-islâm el-Bezdevî</b> , (thk. Abdullah Mahmud), Beyrut 1418/1997.
Abdullah b. Ahmed b. Hanbel:	<b>es-Sünne</b> , (thk. Muhammed b. Sa'îd el-Kahtânî), Dâru İbni'l-Kayyim, y.y., 1406/1986.
Abdülğanî Abdülhâlık:	<b>Hücciyetü's-sünne</b> , Dâru'l-Vefâ, y.y., t.y.
Abdülğanî Dakr:	<b>el-İmâm Süfyân es-Sevrî emîru'l-mü'minîn fi'l-hadîs</b> , Dâru'l-Kalem, Beyrût 1415/1994.
Abdülmecîd Mahmûd:	<b>el-İtticâhâtü'l-fıkhiyye 'inde ashâbi'l-hadîs fi'l-karni's-sâlis el-hicrî</b> , Mısır 1399/1979.
Abdürrezzak b. Hemmâm es-San'ânî:	<b>el-Musannef</b> , (thk. Habîburrahmân el- A'zamî), Beyrut 1403.
Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî:	<b>Tefsîrû'l-Kur'ân</b> , (thk. Mustafa Muslim Muhammed), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1410/1989.

Acâc, Muhammed:	<b>es-Sünnetü kable't-tedvîn</b> , Kahire 1408/1988.
Ahmed b. Hanbel:	<b>el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl</b> , (Abdullah rivâyeti), (thk. Vasiyyullâh b. Muhammed), Dârü'l-Hânî, Riyâd 1422/2001.
Ahmed b. Hanbel:	<b>el-Müsned</b> , (thk. Şu'ayb el-Arnaût), Beyrût 1420/1999.
Ahmed b. Hanbel:	<b>Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel</b> (Ebû Dâvud rivâyeti), (thk. Ebû Muâz), Beyrut 1420/1999.
Ahmed b. Hanbel:	<b>Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel</b> (oğlu Abdullah rivâyeti), (thk. Züheyr Şâvîş), Beyrut 1401/1981.
Ahmed b. Hanbel:	<b>Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel</b> (oğlu Sâlih rivâyeti), ed-Dâru'l-ilmîyye, Delhî/Hindistan 1408/1988.
Ahmed b. Yunus:	<b>Târîhu İbn Yûnus</b> , Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1421.
Akoğlu, Muharrem:	<b>Mihne Sürecinde Mutezile</b> , İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
Aktepe, İshak E.:	<b>Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı</b> , İnsan Yayınları, İstanbul 2008.
Aktepe, İshak E.:	"İmam Şâfiî'nin Ehl-i Kelam ve Mâlikîlere Karş Hadis Savunusu", <b>HTD</b> , VI, 1, 2008, s. 111-133.
Aktepe, İshak E.:	"Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadîsin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar", <b>İHAD</b> , sy. 19, 2012, s. 115-130.
Alâî, Salahuddîn Halil b. Keykeldî:	<b>el-Muhtalifîn</b> , (thk. Rifat Fevzi ve Ali Abdülbâsit), Kahire 1417/1996.
Ali el-Kâri:	<b>Şerhu Nuhbet'l-fiker</b> , Dâru'l-Erkâm, Beyrût, t.y.

Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn:	<b>el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm</b> , (thk. Abdürrezzâk Afîfî), Beyrut t.y.
Âmir Hasan Sabrî:	<b>Kitâbü'l-Menâsik'in Mukaddimesi</b> , Beyrut 1421/2000.
Apaydın, H. Yunus:	"İslam Hukukunun Sistem ve Terminoloji Problemi", <b>Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu</b> , Samsun 1989.
Apaydın, H. Yunus:	"Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", <b>İHAD</b> , sy. 1, 2003, s. 7-28.
Apaydın, H. Yunus:	"Re'y", <b>DİA</b> , XXXV, İstanbul 2008.
Apaydın, H. Yunus:	"Meşhur", <b>DİA</b> , XXIX, İstanbul 2004.
Arangül, Muammer:	<b>İmam Şâfiî'nin İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî Adlı Eseri Çerçevesinde İmam Malik Eleştirisi</b> , MÜSBE, İstanbul 2009.
Ardoğan, Recep:	"Mürchie'de Farklı İman Tanımları", <b>DÜİFD</b> , c. 16, sy. 2, 2014, s. 131-168.
Aslan, Ahmet:	<b>İbn Ebî Leylâ Hayatı ve Fikhî Görüşleri</b> , MÜSBE, İstanbul 2007.
Arı, Abdüsselam:	"Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi", <b>İHAD</b> , sy. 2, 2003, s. 85-99.
Aybakan, Bilal:	<b>Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ</b> , İz Yayıncılık, İstanbul 2003.

Aybakan, Bilal:	<b>İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi</b> , İz Yayıncılık, İstanbul 2007.
Aybakan, Bilal:	“el-Üm”, <b>DİA</b> , XXXXII, İstanbul 2012.
Aycan, İrfan:	“Emevîler Döneminde Mevâlî ve Zimmîlerin İdaredeki Rolü”, <b>AÜİFD</b> , c. 37, s. 175-190.
Aydınlı, Osman:	“Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü”, <b>GÜÇİFD</b> , c. II, sy. 3, s. 1-26.
Bayder, Osman:	“Klasik Usul Eserlerine Göre Mezhebin Kurucu İmamlığının Anlamı”, <b>The Journal of Academic Social Science Studies</b> , sy. 38, 2015, s. 463-471.
Bayram, Fatih:	<b>Ebû Yûsuf'un Kitâbu'l-Âsâr'ının Hadis İlimi Açısından Değerlendirilmesi</b> , MÜSBE, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2009.
Bedir, Murteza:	<b>Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)</b> , Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.
Bedir, Murteza:	<b>Buhara Hukuk Okulu</b> , İSAM Yayınları, İstanbul 2014.
Bedir, Murteza:	“ez-Ziyâdât”, <b>DİA</b> , XXXXIV, İstanbul 2003.
Bedir, Murteza:	“Oryantalizm ve İslam Hukuku”, <b>İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi</b> , sy. 4, 2004, s. 11-42.
Bedir, Murteza:	“Osman el-Bettî”, <b>DİA</b> , XXXIII, İstanbul 2007.
Bedir, Murteza:	“Schacht”, <b>DİA</b> , XXXVI, İstanbul 2009.
Bedir, Murteza:	“Sünnet”, <b>DİA</b> , XXXVIII, İstanbul 2010.

Bedreddîn el-Aynî:	<b>Meğânî'l-ehyâr fî şerhi esâmî ricâli Me'âni'l-âsâr</b> , Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1427/2006.
Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ:	<b>Futûhü'l-büldân</b> , Dâru'l-Hilâl, Beyrut 1988.
Beroje, Sahip:	<b>Re'y hadis tartışmalarında Hanefî ve Şâfiiler</b> , AÜSBE, (yüksek lisans), Erzurum 1994.
Beyhakî, Ebû Bekr:	<b>es-Sünenü'l-kübrâ</b> , Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1424/2003.
Beyhakî, Ebû Bekr:	<b>Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr</b> , (thk. Abdülmufî Kalacî), Dâru Kuteybe, Beyrut 1412/1991.
Beyhakî, Ebû Bekr:	<b>Menâkıbu's-Şâfiî</b> , (thk. Seyyid Ahmed), Kâhire, t.y.
Beyzâvî, Nâsiruddîn:	<b>Kitâbun munifun fî sinâ'ati't-ta'rîf</b> , Manisa Halk Kütüphanesi Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu (arşiv no: 45 Ak Ze 649/13, vr. 141).
Biltâcî, Muhammed:	<b>Menâhicü teşrî'i'l-İslâmî fî'l-karnî's-sânî el-Hicrî</b> , Dârüsselâm, Kâhire 1428/2007.
Boynukalın, Ertuğrul:	"Ezâî ve Fıkıh Mezhebi", <b>SÜİFD</b> , c. XIII, sy. 23, (2011/1), s. 1-33.
Boynukalın, Mehmet:	<b>İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitâbü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili</b> , Ocak Yayıncılık, İstanbul 2009
Buhârî, Muhammed b. İsmail:	<b>el-Câmi'u's-sahîhu'l-müsnedu min hadîsi Resûlillâh (s.a.v) ve sünenihi ve eyyâmihî</b> , el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire 1400/1980.

Buhârî, Muhammed b. İsmail:	<b>et-Târîhu'l-evsat</b> , ( <b>et-Târîhu's-sağîr</b> diye basılmıştır), (thk. Mahmûd İbrahim Zâyid), Kahire 1397/1977.
Buhârî, Muhammed b. İsmail:	<b>et-Târîhu'l-kebîr</b> , Dârü'l-Meârif el-Osmâniyye, Haydarabad t.y.
Buhârî, Muhammed b. İsmail:	<b>Kurretü'l-'ayneyn bi ref'i'l-yedeyn fi's-salât</b> , (Ahmed Şerîf), Dâru'l-Erkam, Kuveyt 1404/1983.
Buveytî, Ebû Yakûb Yusuf b. Yahyâ:	<b>Muhtasaru'l-Buveytî</b> , (thk. Eymen b. Nâsir), el-Câmi'atü'l-İslâmiyye (Yüksek Lisans Tezi), Medine 1430-1431.
Calder, Norman:	<b>Studies in Early Muslim Jurisprudence</b> , Clarendon Press, Oxford 1993.
Cebeci, İsmail:	<b>Modern İslam İktisadı Literatüründe Murabaha Tartışmaları</b> , MÜSBE, İstanbul 2010.
Cebeci, İsmail:	"Modern İslâm İktisadı Çalışmalarında Metodolojik Yaklaşımlar: Murâbaha Örneği", <b>Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları</b> , (Editör Sami Erdem), İFAV, İstanbul 2009, s. 236-246.
Cessâs, Ahmed b. Ali:	<b>el-Fusûl fi'l-usûl</b> , Vizâretü'l-evfâk el-Kuveytiyye 1414/1994.
Coşkun, Ayşe:	<b>Esed b. Furât'ın Hayatı ve Hadisçiliği</b> , SÜSBE, Sakarya 2007.
Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf:	<b>et-Tâ'rîfât</b> , Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1403/1983.
Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî:	<b>el-Kâfiye fi'l-cedel</b> , (thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Kâhire 1399/1979.

Cüveynî: Ebu'l-Me'âlî:	<b>Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb</b> , (thk. Abdülazîm Mahmûd Dîb), Dâru'l-Minhâc, Cidde 1428/2007.
Çavuşoğlu, Ali Hakan:	"el-Müdevvenetü'l-kübrâ", <b>DİA</b> , XXXI, İstanbul 2006.
Çavuşoğlu, Ali Hakan:	"Utbi", <b>DİA</b> , XXXXII, İstanbul 2012.
Dârekutnî, Ali b. Ömer:	<b>Ehâdîsü'l-Muvatta</b> , (thk. M. Zâhid el-Kevserî), el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kâhire 1419/1999.
Dârekutnî, Ali b. Ömer:	<b>es-Sünen</b> , (thk. Şuayb Arnaût), Müessesetürrisâle, Beyrût 1424/2004.
Dârimî, Abdullah b. Abdürrahman:	<b>es-Sünen/el-Müsned</b> , (thk. Hüseyin Selîm), Dâru'l-Muğnî, Riyad 1421/2000.
Dârimî, Osman ed-Dârimî:	<b>er-Redd 'alâ Bişr el-Merîsî</b> , (M. Hâmid el-Fakî), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1358/1939.
Dârimî, Osman ed-Dârimî:	<b>Nakdü'l-İmâm Ebî Sa'îd Osman 'alâ'l-Merîsî</b> , (Reşîd b. Hasan el-Almaî), Mektebetü'r-rüşd 1418/1998.
Dâvûdî, Muhammed b. Ali	<b>Tabakâtü'l-müfessirîn</b> , Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut t.y.
Debûsî, Ebû Zeyd	<b>Takvîmü'l-edille</b> , (thk. Halil Muhyiddîn), Dâru'l-kütubi'l-ilmîyye, 1421/2001.
Demircan, Adnan:	<b>İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâli İlişkisi</b> , Beyan Yayınları, İstanbul 1996.
Demirci, Kadir:	"Eşarî'de Hadis ve Sünnet, el-İbâne Örneği", <b>ÇÜİFD</b> , c. 10, sy. 2, 2010, s. 45-86.

Desûkî, Muhammed:	<b>el-İmâm Muhmmmed b. el-Hasan ve eseruhu fi'l-fıkhî'l-İslâmî</b> , Katar 1407/1987.
Dihlevî, Şah Veliyyullâh:	<b>el-İnsâf fî beyâni esbâbi'l-ihtilâf</b> , (thk. Abdülfettah Ebû Gudde), Beyrut 1404/1983.
Dihlevî, Şah Veliyyullâh:	<b>Hüccetüllahi'l-bâliğa</b> , (thk. Seyyid Sâbık), Beyrut 1426/2005.
Dilek, Uğur Bekir:	<b>İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri Terimleri (Doğuşu-Gelişimi-Terimleşmesi)</b> , SÜSBE, Konya 2010.
Dirâr b. Amr:	<b>Kitâbü't-Tahrîş</b> , (thk. Hüseyin Hansu), Litera Yayıncılık, İstanbul 2014.
Dönmez, İbrahim Kafi:	"Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme", <b>İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi</b> , Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 661-673.
Duman, Soner:	<b>Şâfiî'nin kıyâs Anlayışı</b> , İSAM, İstanbul 2009.
Duman, Soner:	"Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Takdirî Hüküm Olgusu", <b>SÜİFD</b> , sy. 26, 2012/2, s. 25-54.
Dutton, Yasin:	<b>The Origins of Islamic law: the Quran, the Muwatta and Madinan amal</b> , Surrey: Curzon Press, 1999.
Dutton, Yasin:	"Sünnet, Hadis ve Medine Ameli", (Çev. Yavuz Göktaş), <b>Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II</b> (2002), sy. 4.



Ebû Bekr el-İsmâîlî:	<b>İ'tikâdu ehli'l-hadîs</b> , (thk. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hamîs), Şârika 1416/1995.
Ebû Dâvud:	<b>es-Sünen</b> , (thk. Şu'ayb el-Arnaût), Dâru'r-Risâle el-âlemiyye, y.y., 1430/2009.
Ebû Hanîfe:	<b>Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osman el-Bettî</b> , (thk. M. Zahid el-Kevserî), Mısır 1368.
Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî:	<b>Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ</b> , Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1409/1988.
Ebû Süleyman b. Zebrer-Rabâî:	<b>el-Cüz'ü fihî min ahbâri İbn Ebî Zî'b</b> , Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1425/2004.
Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm:	<b>et-Tahûr</b> , (thk. Meşhûr Hasan Mahmûd), Mektebetü's-sahâbe, Cidde 1414/1994.
Ebû Yûsuf:	<b>el-Âsâr</b> , Daru'l-marife, Beyrut t.y.
Ebû Yûsuf:	<b>er-Redd 'alâ Siyeri'l-Evzâi</b> , (thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), Haydarâbâd t.y.
Ebû Yusuf:	<b>İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ</b> , (thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), Haydarâbâd 1357/1938.
Ebû Yusuf:	<b>Kitabü'l-Harâc</b> , Daru'l-Marife, Beyrut 1302.
Ebû Yûsuf:	<b>Kitâbü'l-Harâc</b> , Daru'l-Marife, Beyrut 1399/1979.
Ebû Zehra, Muhammed:	<b>Ebû Hanîfe hayâtuhu ve 'asruhu-arâuhu ve fıkhuhu</b> , Dâru'l-fikr, t.y.

Ebû Zehra, Muhammed:	<b>el-İmâm Zeyd hayâtuhu ve ‘asruhu-arâuhu ve fıkhuhu</b> , Dâru’l-fikri’ğarbî, t.y.
Ebû Zehra, Muhammed:	<b>el-İmâmü’s-Sâdık hayâtuhu ve ‘asruhu-arâuhu ve fıkhuhu</b> , Kahire t.y.
Ebû Zehra, Muhammed:	<b>Mâlik hayâtuhu ve ‘asruhu-arâuhu ve fıkhuhu</b> , Dâru’l-fikr, t.y.
Ebû Zehra, Muhammed:	<b>Şerhu’s-Siyeri’l-kebîr’in Mukaddimesi</b> , (thk. Ebû Zehra ve Mustafa Zeyd), Kahire 1958.
Ebu’l-Arab et-Temîmî:	<b>Tabakâtü ‘Ulemâi İfrîkiyye</b> , Daru’l-Kitâb el-Lübnânî, Beyrut t.y.
Ebu’l-Avn es-Sefârinî:	<b>Levâmi’u’l-envâri’l-behiyye</b> , Dimaşk 1402/1982.
El Shamsy, Ahmed:	<b>From Tradition To Law: The Origins and Early Development of The Shafiî School of Law in Ninth-Century Egypt</b> , Harvard University 2009.
Erdem, Mehmet:	“Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Yaklaşım”, <b>Dinî Araştırmalar Dergisi</b> , c. 8, sy. 24, s. 73-106.
Ersoy, Osman:	“Kağıt”, <b>DİA</b> , XXIV, İstanbul 2001.
Eş’arî, Ebû’l-Hasan:	<b>el-İbâne ‘an usûli’d-diyâne</b> , (thk. Favkiyye Hüseyin Mahmûd), Daru’l-Ensâr, y.y., 1397/1977.
Eş’arî, Ebû’l-Hasan:	<b>Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-müsallîn</b> , (tsh. Hellmut Ritter), Almanya 1400/1980.
Fazlurrahman:	<b>İslam</b> , (trc. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın), Ankara 2000.

Fazlurrahman:	<b>Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu</b> , Ankara Okulu, (Çev. Salih Akdemir), 1997.
Fesevî, Yakûb b. Süfyân:	<b>el-Ma'rifetu ve't-târîh</b> , (thk. Ekrem Diyâ el-Ömerî), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1401/1981.
Furat, Ahmed Hamdi:	<b>Hanefi Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi</b> , İÜSBE, İstanbul 2006.
Gazzâlî, Ebû Hâmid:	<b>İhyâu 'ulûmi'd-dîn</b> , Dâru'l-marife, Beyrut t.y.
Gazzâlî, Ebû Hâmid:	<b>el-Mustasfâ</b> , (M. Abdüsselâm), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1413/1993.
Gazzâlî, Ebû Hâmid:	<b>el-Vasît fi'l-mezheb</b> , (thk. Ahmed Mahmud İbrahim), Dâru's-Selâm, Kahire 1417/1997.
Genç, Mustafa:	<b>Sünnet-Vahiy İlişkisi</b> , (Doktora tezi), SÜSBE, Konya 2005.
Goldziher, Ignaz:	<b>Muslim Studies II (Muhammedanische Studien)</b> , London 1971.
Gölcük, Şerafettin:	"Cehm b. Safvân", <b>DİA</b> , VII, İstanbul 1993.
Görgün, Tahsin:	"Hasan-ı Basrî", <b>DİA</b> , XVI, İstanbul 1997.
Görgün, Tahsin:	"İbn Habîb es-Sülemî", <b>DİA</b> , XIX, İstanbul 1999.
Görmez, Mehmet:	"Fikhü'l-hadîs", <b>DİA</b> , XII, İstanbul 1995.
Güçlü, Hasan:	<b>Şeybânî'nin el-Asl adlı Eserinin Kitâbü'l-buyû ve's-selem Bölümünde İstihsan Metodunun Uygulanışı</b> , SÜABE, Sakarya 2008.

Güler, Zekeriya:	"Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü", <b>İLAM Dergisi</b> , c. 1, sy. 2, İstanbul 1996, s. 113-131.
Güler, Zekeriya:	<b>Hadis Problemleri Ders Notları (Hadis İlmî: Problemler Ve Çözüm Yolları</b> , Bakü 2007), Konya 2009.
Gündüz, Eren:	<b>İmam Zeyd b. Ali el-Mecmû'u'l-fikhî Adlı Eseri ve İslam Hukuk Düşüncesindeki Yeri</b> , (UÜSBE), Bursa 2007.
Gürler, Kadir:	<b>Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı</b> , AÜSBE, (Doktora), Ankara 2002.
H. Ritter:	"Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit. I. Hasan al-Basri", <b>DER ISLAM</b> , XXI, s. 1-83, Berlin und Leipzig 1933.
Haçkalı, Abdurrahman:	"Ehl-i Hadis ve Ehl-i re'y Ayrışması Fikhî mi, İtikâdî mi?", <b>İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi</b> , sy. 2, 2003, s. 59-68.
Hâkim en-Nîsâbûrî:	<b>Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadîs</b> , Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrût 1397/1977.
Hallâf, Abdülvahhâb:	<b>Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî</b> , Dâru'l-Marife, Beyrut 1423/2002.
Hamd b. Abduh:	<b>el-İmâm Abdürrezzâk Mufessiren</b> , Câmî'atü Ümmi'l-kurâ, Mekke 1404/1983.
Hamevî, Ahmed b. Muhammed:	<b>Ğamzu 'uyûni'l-besâir fi şerhi'l-Eşbah ve'n-nezâir</b> , Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, y.y., 1405/1985.
Hamidullah, M.:	"Roma Kanunu ile İslam Kanunu Arasındaki Münasebetler", (Çev. Nafiz Danışman), <b>AÜİFD</b> , sy. III-IV, Ankara 1957.
Hamidullah, M.:	<b>İmam-ı A'zam ve Eseri</b> , (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 2004.

Hamidullah, M.:	<b>Muhtasar Hadis Tarihi</b> , (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 2004.
Hamûd, Sâmi Hasan:	<b>Tatvîru'l-a'mâli'l-masrafiyye bimâ yettefikü ve's- şerî'atü'l-İslâmiyye</b> , Mısır 1402/1982.
Hampreys, R. Stephen:	"İslam Hukuku ve İslam Toplumu", (trc. Murteza Bedir), <b>SÜİFD</b> , 4/2001, s. 261-287.
Hârizmî, Muhammed b. Ahmed:	<b>Mefâtihü'l-'ulûm</b> , Mısır 1349/1930.
Has, Şükrü Selim:	"Roma Hukuku'nun İslam Hukuku Üzerine Tesiri Konusunda Şarkiyatçıların Görüşleri", <b>İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi</b> , sy. IV, 2004, s. 337-351.
Hasan Kasım Murad:	"Sunnah And Hadith In Umar II's Epistle Against The Qadariyyah", <b>Islamic Studies</b> , 35/3, 1996, s. 283-291.
Hassan, Ahmed:	<b>İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi</b> , (trc. Haluk Songur), Rağbet Yayınları, İstanbul 1999.
Hatîb el-Bağdâdî:	<b>el-Fakîh ve'l-mütefakkih</b> , (thk. Âdil Yusuf el-Azâzî), Dâru İbni'l-Cevzî, 1417/1996.
Hatîb el-Bağdâdî:	<b>el-Câmi' li ahlâkir'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'</b> , (thk. Mahmûd Tahhân), Riyad t.y.
Hatîb el-Bağdâdî:	<b>el-Ihticâc bi's-Şâfiî</b> , (thk. Halil İbrahim Molla Hatır), Pakistan t.y.
Hatîb el-Bağdâdî:	<b>el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye</b> , (thk. Ebû Abdillâh ve İbrahim Hamdî), el-Mektebetü'l-ilmîyye, Medine t.y.

Hatîb el-Bağdâdî:	<b>Şerefu ashâbi'l-hadîs</b> , (thk. M. Said Hatiboğlu), Ankara 1972.
Hatîb el-Bağdâdî:	<b>Târîhu Bağdâd</b> , (thk. Beşşâr A. Marûf), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2002/1422.
Hatiboğlu, İbrahim:	"İbn Ebî Zi'b", <b>DİA</b> , XIX, İstanbul 1999.
Hâtim b. Ârif:	"er-Rüvvât an Sa'îd b. Ebî Arûbe mimmen verede fihim mâ yümeyyizu hadîsehum 'anhu: e huve kable ihtilâtihi em ba'dehu" <b>Mecelletü Câmî'ati Ümmi'l-kurâ li ulûmi's-şerî'a ve'l-lügati'l-'arabiyye ve âdâbihâ</b> , c. 16, XXVIII, Mekke 1424.
Hattâb, Ebû Abdillâh el-Mağribî:	<b>Mevâhibü'l-celîl li şerhi Muhtasari Hafîl</b> , (thk. Zekeriyya Umeyrât), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1419/1995.
Heytemî, İbn Hacer:	<b>el-Hayrâtü'l-hisân fî menâkibi'l-imâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe</b> , y.y., 1324.
Hisnî, Ebû Bekr:	<b>Kifayetü'l-ahyar fî halli Gayeti'l-ihisar</b> , (thk. Kâmil Muhammed), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1422/2001.
Huderî Beg:	<b>Târîhu teşrî'i'l-İslâmî</b> , Dâru'l-Marife, Beyrut 2002.
Itr, Nûreddin:	<b>Menhecü'n-nakd fî 'ulûmi'l-hadîs</b> , Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1418/1997.
İbn Abdilber:	<b>Câmî'u beyânî'l-'ilm ve fadlihi</b> , (thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyri), Dâru İbni'l-Cevzî, Suûd, 1414/1994.
İbn Abdilber:	<b>el-İntikâ fî fedâili'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ</b> , (thk. Ebû Gudde), Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1417/1997.
İbn Abdilber:	<b>el-Kâfi fî fıkhi ehli'l-Medîne</b> , (thk. Muhammed b. Muhammed el-Mûritânî), Riyâd 1400/1980, I, 138.

İbn Abdilber:	<b>et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-me'ânî ve'l-isnâd</b> , (thk. Mustafa el-Alevî ve Muhammed el-Bekrî), Mağrib 1967.
İbn Abdilhakem, Abdullah:	<b>Sîretü Ömer b. Abdülaziz</b> , Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1404/1984.
İbn Adî, Ebû Abdillâh Muhammed:	<b>el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl</b> , (thk. Ebu'l-Fettâh Ebû Sünnê), Beyrût 1418/1997.
İbn Akîl:	<b>el-Vâdih fî usûli'l-fikh</b> , (thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî), Müessesetü'r-risâle, 1420/1999.
İbn Asâkir, Ali b. Hasan Ebu'l-Kâsım:	<b>Târîhu Medîneti Dımaşk</b> , (thk. Ali Şîrî), Beyrut 1419/1998.
İbn Âşûr:	<b>Keşfü'l-muğattâ mine'l-me'ânî ve'l-elfâzi'l-vâki'ati fi'l-Muvatta</b> , Dâru's-selâm, Kâhire 1427/2006.
İbn Batta, Ebû Abdillâh el-Ukberî:	<b>el-İbânetü'l-kübrâ</b> , (thk. Osman el-Etyûbî ve diğerleri), Riyad 1418-1429/1994-2005.
İbn Ebî Hâtim er-Râzî:	<b>Âdâbü's-Şâfiî ve menâkibuhu</b> , Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1424/2003.
İbn Ebî Hâtim er-Râzî:	<b>el-Cerh ve't-ta'dîl</b> , Dâru İhyâit-türâsî'l-Arabî, Beyrut 1371/1952.
İbn Ebî Şeybe:	<b>el-Musannef</b> , (thk. Muhammed Avvâme), Beyrut 1427/2006.
İbn Ebî Şeybe:	<b>el-Musannef</b> , (thk. Sa'îd Lahhâm), Daru'l-fikr 1409/1989.
İbn Ebî Ya'lâ:	<b>Tabakâtü'l-Hanâbile</b> , (thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Mekke 1419/1999.

İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî:	<b>en-Nevâdir ve'z-ziyadât 'alâ mâ fi'l-Müdevvene ve gayrihâ mine'l-ümmehât</b> , (thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv ve diğeri), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1999.
İbn Emîr Hâc:	<b>et-Takrîr ve't-tahbîr</b> , Dâru'l-kütübî'l-ilmîye 1403/1983.
İbn Faradî, Abdullah b. Muhammed el-Ezdî:	<b>Târîhu 'ulemâi'l-Endülüs</b> , Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1408-1988, I, 181.
İbn Ferhûn el-Mâlikî:	<b>ed-Dîbâcû'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni ulemâi'l-mezheb</b> , (thk. Muhammed Ahmedî Ebu'n-Nûr), Kahire t.y.
İbn Firkâh el-Fezârî:	<b>Şerhu'l-Varakât</b> , (thk. Sâre Şâfî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, t.y.
İbn Fûrek:	<b>Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî</b> , (thk. Daniel Gimaret), Beyrut 1987.
İbn Hacer el-Askalani:	<b>el-Mu'cemü'l-müfehres/Tecrîdü esânidi'l-kütübî'l-meşhûre ve'l-eczâi'l-mensûre</b> (thk. Muhammed Şekûr el-Meyâdîni), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998/1418.
İbn Hacer el-Askalani:	<b>Lisânu'l-Mizân</b> , (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, 2002.
İbn Hacer el-Askalani:	<b>Nüzhetu'n-nazar fî tevdîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser</b> , (thk. Abdullah b. Dayfullâh), Riyâd 1422.
İbn Hacer el-Askalani:	<b>Takrîbü't-Tehzîb</b> , (Muhammed Avvâme), Suriye 1406/1986.
İbn Hacer el-Askalani:	<b>Tehzîbü't-Tehzîb</b> , (thk. İbrahim Zeybek ve Adil Mürşid), Müessesetü'r-risâle, t.y.
İbn Haldûn:	<b>et-Târîh</b> , (thk. Halil Şehhade), Daru'l-fikr, Beyrut 1408/1988.



İbn Hallikân, Şemseddin:	<b>Vefayâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân</b> , (thk. İhsan Abbâs), Dâru Sâdır, Beyrut t.y.
İbn Hayr el-İşbîlî:	<b>el-Fihrist</b> , Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1419/1998.
İbn Hazm:	<b>el-lhkâm</b> , (thk. Ahmed M. Şâkir), Dâru'l-âfâk el-Cedîde, Beyrut t.y.
İbn Hibbân:	Muhammed b. Hibbân el-Bustî, <b>Meşâhirü 'ulemâi'l-emsâr ve a'lâmu fukahâi'l-aktâr</b> , (thk. Merzûk Ali İbrahim), Dâru'l-Vefâ, 1411/1991.
İbn Hibbân:	<b>es-Sikât</b> , Dâiretü'l-ma'ârifî'l-Osmâniyye, Haydarabad 1393/1973.
İbn Kayyim el-Cevziyye:	<b>İ'lâmü'l-muvakki'în 'an rabbi'l-âlemîn</b> , Dâru İbni'l-Cevzî, Cidde 1423.
İbn Kesîr:	<b>Tabakâtü's-Şâfi'iyye</b> , (thk. Abdülhafiz Mansur), Dâru'l-medâri'l-İslâmî, Bingazi/Libya 2004.
İbn Kesîr:	<b>el-Bidâye ve'n-nihâye</b> , Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1408/1988.
İbn Kudâme, Muvaffakuddîn:	<b>el-Muğnî</b> , (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Riyâd 1417/1997.
İbn Kuteybe:	<b>Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs</b> , el-Mektebetü'l-İslâmî 1419/1999.
İbn Kuteybe:	<b>el-İmâme ve's-siyâse</b> , Dâru'l-Advâ, Beyrut 1410/1990.
İbn Kuteybe:	<b>el-Me'ârif</b> , (thk. Servet Ukkâşe), Dâru'l-meârif, t.y.
İbn Kuteybe:	<b>Garîbü'l-hadîs</b> , (thk. Abdullah el-Cebûrî), Bağdad 1397/1976.

İbn Kutluboğa:	<b>Tâcü't-terâcim</b> , (thk. M. Hayr Ramazan), Dimaşk 1413/1992.
İbn Lebbâd, Ebû Bekr Muhammed:	<b>Kitâbü'r-redd alâ's-Şâfiî</b> , (thk. Abdülmecîd), Tunus 1406/1986.
İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvînî:	<b>es-Sünen</b> , Riyad t.y.
İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl:	<b>Lisanu'l-'arab</b> , Dâru Sâdır, 14014/1993.
İbn Mukaffa':	<b>Risâle fi's-Sahâbe</b> , (Âsârü İbni'l-Mukaffa içinde), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1409/1989.
İbn Münzir, Ebû Bekr Muhammed:	<b>el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf</b> , (thk. Ebû Hammad Sağîr Ahmed b. Muhammed Hanif), Dâru Tayyibe, Riyâd 1405/1985.
İbn Mübârek:	<b>Müsnedü'l-İmâm Abdullah b. Mübârek</b> , (thk. Subhî el-Bedrî), Riyad 1407.
İbn Mübârek:	<b>ez-Zühd ve'r-rekâik</b> , (thk. Habîburrahmân el-A'zamî), Beyrut, t.y.
İbnü'n-Nedîm:	<b>el-Fihrist</b> , (thk. İbrahim Ramazan), Beyrut 1417/1997.
İbn Nuceym, Zeynüddîn el-Mısrî:	<b>el-Eşbâh ve'n-nezâir</b> , (thk. Abdülkerîm el-Fudaylî), el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut 1424/2003.
İbn Receb el-Hanbelî:	<b>Şerhu 'İleli't-Tirmizî</b> , (thk. Hemmâm Abdürrahîm), Ürdün 1407/1987.

İbn Rüşd el-Hafîd,	<b>Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid</b> , Dâru'l-Hadîs, Kahire 1425/2004.
İbn Rüşd el-Ced,	<b>Fetâvâ İbn Rüşd</b> , (thk. Muhtâr b. Tâhir), Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1407/1987.
İbn Rüşd el-Ced:	<b>el-Beyân ve't-tahsîl</b> , (thk. Muhammed Haccî ve diğeri), Beyrut 1408/1988.
İbn Rüşd el-Ced:	<b>el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât</b> , (thk. Muhammed Haccî), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1408/1988, 1, 44.
İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd:	<b>et-Tabakâtü'l-kübrâ</b> , (thk. İhsan Abbâs), Dâru Sâdır, Beyrut 1968.
İbn Salâh eş-Şehrezûrî:	<b>Mukaddime/ 'Ulûmu'l-hadîs</b> , (thk. Nurettin İtr), Dımaşk, 1406/1986.
İbn Sübkî, Taceddîn:	<b>Mu'cemu's-şuyûh</b> , (Beşşar Avvâd Marûf ve diğeri), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2004.
İbn Sübkî, Taceddîn:	<b>Tabakâtü's-Şâfi'iyetü'l-kübrâ</b> , (thk. Mahmûd M. et-Tanâhî ve Abdülfettâh M. el-Hulv), Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, y.y., t.y.
İbn Şebbe:	<b>Târîhu'l-Medîne</b> , (Fehîm M. Şeltût), Cidde 1399/1979.
İbn Teymiyye: Takıyyüddîn	<b>Beyânu telbîsi'l-Cehmiyye fî tesisi bida'ihim el-ke'lâmiyye</b> , (thk. Heyet) Mecmau'l-Melik Fehd, Medine 1426/2005.
İbn Vehb el-Mısırî:	<b>el-Câmi' fi'l-hadîs</b> , (thk. Mustafa Hasan Ebü'l-Hayr), Riyad 1416/1995.

İbn Vehb el-Mısrî:	<b>el-Câmi' fî'l-hadîs</b> , (thk. Mustafa Hasan Hüseyin Muhammed Ebu'l-Hayr) Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad 1995.
İbn Vehb el-Mısrî:	<b>el-Câmi' li-İbn Vehb fî'l-ahkâm</b> , (thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib ve Ali Abdülbâsıt) Dâru'l-Vefâ 2005.
İbn Vehb el-Mısrî:	<b>el-Muhârebe min Muvatta İbn Vehb</b> , (thk. Miklos Murany), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2002.
İbn Vehb el-Mısrî:	<b>el-Muvatta Kitâbü'l-kadâ fî'l-buyû'</b> (thk. Miklos Murany), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2004.
İbn Vehb el-Mısrî:	<b>el-Muvatta li'l-İmâm Abdullah b. Vehb</b> , (thk. Hişâm b. İsmail es-Sînî), Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad 1999.
İbn Vehb el-Mısrî:	<b>el-Müsned li-İbn Vehb</b> (thk. Muhyiddîn b. Cemâl), Dâru't-Tevhîd 2007.
İbn Zencûye:	<b>Kitabü'l-Emvâl</b> , (thk. Zîb Feyyâz), Merkezü'l-Meliki'l-Faysal, Riyad 1406/1986.
İbn Zeyd el-Hanbelî:	<b>Mehâsinü'l-mesâ'î fî menâkibi'l-İmâm Ebî Amr el-Evzâi</b> , (thk. Şekîb Arslan), t.y. Halep.
İbnü'l-Abbâr, Muhammed:	<b>el-Hülletü's-siyerâ</b> , (thk. Hüseyin Mu'nis), Dâru'l-Meârif, Kahire 1985.
İclî, Ebü'l-Hasan:	<b>Târîhu's-Sikât</b> , Dâru'l-Bâz, 1405/1984.
İsmail Paşa:	<b>Hediyyetü'l-ârifin esmaü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn</b> , İstanbul 1951.
İsnevî, Abdürrahîm b. Hasan:	<b>Nihâyetü's-sûl şerhu Minhâci'l-vusûl</b> , Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1420/1999.

Josef Van Ess:	"Anfänge Muslimischer Theologie", Beyrut 1975.
Kâdî İyâz, İbn Musa el-Yahsûbî:	<b>Tertîbü'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik li ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik</b> , (thk. Muhammed Sâlim), Beyrut 1418/1998.
Kâdî İyâz, İbn Musa el-Yahsûbî:	<b>Tertîbü'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik li ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik</b> , Matba'atü Fedâle, Mağrib, 1965-1983.
Kahraman, Abdullah:	"Fakihin Toplumsal Rolü", <b>Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi</b> , sayı: 24, 2012, s. 93-97.
Kahraman, Abdullah:	"Fikhî Hadislerin Doğru Anlaşıp Yorumlanması Hususunda Bazı Esaslar", <b>CÜİFD</b> , c. 5, sy. 2, 2001, s. 153-173.
Kalkan, Nilüfer:	<b>İmâm Muhammed'in Kitâbu'l-Âsâr'ı ve Rivâyetlerinin Kütüb-i Sitte ile Karşılaştırılması</b> , (Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul 2011.
Kallek, Cengiz:	"Esed b. Furât", <b>DİA</b> , XI, İstanbul 1995.
Kandemir, Yaşar:	"el-Muvatta", <b>DİA</b> , XXXI, İstanbul 2006.
Kandemir, Yaşar:	"Hadis", <b>DİA</b> , XV, İstanbul 1997.
Karadaş, Çağfer:	"Mürchie'nin Mezhepliği Problemi ve Ebû Mansûr el-Mâtûrid", <b>Milel ve Nihal</b> , c. 7, sy. 2, 2010, s. 191-221.
Karâfî, Şehâbeddîn:	<b>el-Furûk/Envâru'l-burûk fî envâi'l-furûk</b> , Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1418/1998.
Karaman, Hayrettin:	"Fıkıh", <b>DİA</b> , XIII, İstanbul 1996.
Kâsânî, Alâüddin:	<b>Bedâi'ü's-senâi'</b> , Pakistan 1409/1989.

Kâtip Çelebî/Hacı Halife:	<b>Keşfü'z-zünûn 'an asâmi'l-kütübi ve'l-funûn</b> , Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, Beyrut 1941.
Kâsimî, Cemâleddîn:	<b>Kavâ'idu't-tahdîs min funûni müstalahi'l-hadîs</b> , Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y.
Kefevî, Ebu'l-Bekâ:	<b>el-Külliyât</b> , (thk. Adnan Derviş ve Muhammed el-Misrî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut t.y.
Kerderî, İbnü'l-Bezzâz:	<b>Menâkibu'l-İmâmi'l-A'zâm</b> , Haydarabad 1321/1903.
Kettânî, Muhammed b. Cafer b. İdris:	<b>er-Risâletü'l-müstetrafe li beyâni meşhûri kütübi's-sünne</b> , Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire t.y.
Kevsec, İshak b. Mansur el-Mervezî:	<b>Mesâilü'l-İmâm Ahmed ve İshak b. Râheveyh/Râhûye</b> , Suûd 1425/2002.
Kevserî, M. Zâhid:	<b>el-Fıkh ve usûlü'l-fıkh</b> , Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1425/2004.
Kevserî, M. Zâhid:	<b>Fıkh ehlî'l-İrâk ve hadîsuhum</b> , (thk. Ebû Ğudde), el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Mısır t.y.
Kevserî, M. Zâhid:	<b>Bulûĝu'l-emânî fî sîreti'l-İmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî</b> , Kahire 1418/1998.
Kevserî, M. Zâhid:	<b>Sîretü Ebî Yusuf</b> , el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Mısır t.y.
Kılıçer, M. Esed:	"Ehl-i re'y", <b>DİA</b> , X, İstanbul 1994.
Kırbaşoĝlu, M. Hayri:	<b>Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları Ashâbu'l-Hadise Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi</b> , Otto Yayınları, Ankara 2011.

Kırbaşoğlu, M. Hayri:	<b>Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü</b> , (Derleme), Ankara 2000.
Kırbaşoğlu, M. Hayri:	<b>İslam Düşüncesinde Sünnet Eleştirel Bir Yaklaşım</b> , Ankara Okulu, Ankara 2010.
Kızıl, Fatma:	"Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği", <b>HDT</b> , c. VII, sy. 2, 2009.
Kızıl, Fatma:	<b>Müşterek Ravi Teorisi ve Tenkidi</b> , İSAM, İstanbul 2014.
Koçinkağ, Mansur:	"Kâdî Beyzâvî'ye Göre İlimlerin Tasnifi ve Munîf fî sinâ'ati't-ta'rîf/Tâ'rîfâtü'l-'ulûm Adlı Eserinin Edisyon Kritiği", <b>İHAD</b> , sy. 26, 2015, s. 383-404.
Koçinkağ, Mansur:	<b>İlk Dönemde Sünnet ve Haber-i Vâhidle İlgili Tartışmalar</b> , MÜSBE, İstanbul 2011.
Köksal, Cüneyd:	<b>Usûlü'l-fıkh'ın Mahiyeti ve Gayesi</b> , İSAM, İstanbul 2014.
Köktaş, Yavuz:	"Bazı Yeni Sünnet Tanımları Üzerine", <b>Divan</b> , 2002/1, s. 95-160.
Köse, Saffet:	"el-Mecmû", <b>DİA</b> , XXVIII, İstanbul 2003.
Köse, Saffet:	"Fıkıh Literatüründe Tartışmalı İki Eseri: el-Mecmû'l-kebîr ve el-Mehâric fi'l-hiyel", <b>İHAD</b> , sy. 3, 2004, s. 289-301.
Kubat, Mehmet:	"Kadere Dair İki Risale", <b>Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi</b> , VIII, sy. 1, 2008, s. 351-374.
Kureşî, Abdülkâdir:	<b>el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye</b> , Mir Muhammed Kütüphanesi, Karaçi t.y.

Kutlu, Sönmez:	"İlk Mürcîî Metinler ve Kitâbü'l-İrcâ", <b>AÜİFD</b> , c. 37, Ankara 1997, s. 317-331.
Kutlu, Sönmez:	<b>İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi</b> , Ankara 2002.
Kutlu, Sönmez:	"Mürcie", <b>DİA</b> , XXXII, İstanbul 2006.
Kutluer, İlhan:	"İlim", <b>DİA</b> , XXII, İstanbul 2000.
Lütfi Doğan ve Yaşar Kutluay:	"Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu", <b>AÜİFD</b> , Ankara 1954.
Ma'mer b. Râşid:	<b>el-Câmi'</b> , (Musannef ile birlikte), (thk. Habîburrahmân el-A'zamî), Beyrut 1403/1983.
Mâcişûn, Abdülaziz b. Abdullah b. Ebî Seleme:	<b>Kitâbü'l-Hac min kütübi Abdilaziz b. Abdullah</b> , Dâru İbn Hazm, Beyrut 2007.
Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed:	<b>Ahsenü't-takâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm</b> , Kahire 1411/1991.
Malik b. Enes:	<b>el-Muvatta</b> (Şeybânî rivâyeti), (thk. Abdülvahhab Abdüllatif), Kahire 1414/1994.
Mâlik b. Enes:	<b>el-Muvatta</b> , (thk. Ebû Üsâme), Mecmû'atü'l-furkân, Ürdün 1424/2003.
Mâlik b. Enes:	<b>el-Muvatta</b> , (Yahya rivâyeti), Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabi, Beyrut 1406/1985.



Mâlik b. Enes:	<b>el-Muvatta</b> (Süveyd rivâyeti), (thk. Abdülmecid Türkî), Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1994.
Mâlikî, Ebû Bekr:	<b>Riyâdu'n-nüfûs fî tabakati 'ulemâi'l-Kayravân ve İfrîkiyye</b> , (thk. Beşîr el-Bekkûş ve Muhammed el-Arûsî), Daru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1414/1994.
Mâverdî, Ebü'l-Hasan:	<b>el-Hâvî'l-kebîr</b> , (thk. Ali Muhammed ve Âdil Ahmed), Beyrut 1419/1999.
Melchert, Christopher:	<b>The Formation of the Sunni Schools of Law: 9-10 Centuries C.E.</b> , Brill 1997.
Melchert, Christopher:	"Sunnî Fıkıh Mezheplerin Oluşumu", (trc. Nail Okuyucu), <b>M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi</b> , sy. 41, 2011/2, s. 221-236.
Menâ' Kattân:	<b>Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî</b> , Mektebetü Vehbe, 1422/2001.
Merğînânî, Burhanuddîn:	<b>el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mubtedî</b> , (thk. M. Adnân Dervîş), Dâru'l-Erkam, Beyrut, t.y.
Mervezî, Muhammed b. Nasr:	<b>İhtilâfu'l-fukahâ</b> , (thk. M. Tâhir Hakîm), Riyâd 1420/2000.
Mizzî, Yusuf b. Abdirrahman:	<b>Tehzîbü'l-Kemâl</b> , (thk. Beşşâr Avvâd Marûf), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1400/1980.
Monique Bernards ve John Nawas:	"İlk Dört Hicri Asırda Müslüman Hukukçuların Coğrafi Dağılımı", (trc. Ahmet Hamdi Furat), <b>İÜİFD</b> , sy. XV, 2007, s. 302-314.
Motzki, Harald:	<b>The Origins of Islamic Jurisprudence Meccan Fiqh Before the Classical Schools</b> , (Almancadan İngilizceye tercüme eden: Marion H. Katz), Brill 2002.

Motzki, Harald:	“Hicrî I. Asırdaki Sahih Hadislerin Kaynağı Olarak Abdürrezzâk es-San‘ânî'nin Musannef'i”, (Çev. Bekir Kuzudışli), <b>Hadis Tetkikler Dergisi</b> , c. V, sy. 1, 2007, s. 117-141.
Muallâ b. Mansur:	<b>Nevâdirü Muallâ b. Mansûr</b> , (thk. Muhammed b. Şedıyyid b. Şeddâd es-Sakafî) Ümmü'l-Kurâ, Mekke 1427/2006.
Muhammed b. Sellâm el-Cumahî:	<b>Tabakâtü fuhûlî's-şu'arâ</b> , (M. Ahmed Şâkir), Dâru'l-Medenî, Cidde t.y.
Muhammed el-Medenî:	<b>el-Mesâilü'l-letî benâhâ'l-İmâmu Mâlik 'alâ ehli'l-Medîne</b> , Riyâd 1421/2000.
Musa b. Ukbe:	<b>el-Meğâzî İf Musa b. Ukbe</b> , (Cem: Muhammed Bâkşîş Ebû Mâlik), Câmî'atu İbn Zühr, Rabat 1994.
Mücâhid b. Cebr:	<b>Tefsîrû'l-İmâm Mücâhid b. Cebr</b> , (thk. M. Abdüsselâm Ebu'Nîl), Dâru'l-fikri'l-İslâmî, Medînetü Nasr 1989/1410.
Müslim b. Haccâc:	<b>el-Künâ ve'l-esmâ</b> , (thk. Abdürrahim M. Ahmed), Suûd 1404/1984.
Müslim b. Haccâc:	<b>el-Müsnedü's-Sahîhu'l-muhtasar mine's-süneni bi nakli'l-'adli 'ani'l-'adli ilâ Resûlillâh</b> , Dâru Taybe, Riyad 1427/2006.
Müzenî, İsmail b. Yahya el-Mısrî:	<b>Mühtasarü'l-Müzenî fî furû'i's-Şâfiyye</b> , Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998.
Nas, Taha:	<b>İmâm Şâfi'ye Göre Sahâbe Kavlinin Kaynak Değeri</b> , SÜSBE, Sakarya 2001.
Nasr, Hâmid Ebû Zeyd:	“İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi”, <b>Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü</b> , (Derleme), Ankara, 2000.

Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb:	<b>es-Sünen/el-Müctebâ</b> , (thk. Elbânî), Riyâd 1417/1996.
Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb:	<b>Tesmiyetü men lem yervi 'anhu gayru reculin vâhid</b> , (thk. Mahmûd İbrahim Zâyid), Halep 1369/1950.
Neşşâr, Ali Sâmi:	<b>Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm</b> , Kahire t.y.
Nevevî, Muhyiddîn:	<b>el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb</b> , (thk. M. Necîb el-Mutîî), Cidde t.y.
Nevevî, Muhyiddîn:	<b>et-Takrîb ve't-teysîr fî marifeti süneni'l-beşîr ve'n-nezîr</b> , (Tedrîb ile beraber, thk. Muhammed Eymen), Kahire 2002.
Nevevî, Muhyiddîn:	<b>Minhâcü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn</b> , (thk. M. Muhammed Tâhir), Beyrut 1426/2005.
Nevevî, Muhyiddîn:	<b>Şerhu Müslim</b> , Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut 1392/1972.
Nevevî, Muhyiddîn:	<b>Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât</b> , Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut t.y.
Okuyucu, Nail:	<b>Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci</b> , (Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 2014.
Öğüt, Sâlim:	"Ebû Yusuf", <b>DİA</b> , X, İstanbul 1994.
Öğüt, Salim:	"Ehl-i Hadis", <b>DİA</b> , X, İstanbul 1994.
Öğüt, Sâlim:	"Evzâî", <b>DİA</b> , XI, İstanbul 1995.
Öz, Mustafa:	"Ca'd b. Dirhem", <b>DİA</b> , İstanbul 1992.
Öz, Şaban:	<b>İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri</b> , İSAR, İstanbul 2008.

Özafşar, M. Emin:	<b>İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı</b> , Otto, Ankara 2015.
Özafşar, M. Emin:	<b>Hadisi Yeniden Düşünmek Fıkhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme</b> , Ankara Okulu, Ankara 2000.
Özdemir, Recep:	"İslam Hukuku Tarihi Açısından Muvatta'ın Konumu", <b>I. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu</b> , Elazığ 2016, s. 2165.
Özel, Ahmet:	"İbnü'l-Mevvâz", <b>DİA</b> , XXI, İstanbul 2000.
Özen, Şükrü:	<b>İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci (Başlangıçtan Hicri IV. Asrın Ortalarına Kadar)</b> , MÜSBE (Doktora Tezi), İstanbul 1995.
Özkan, Halit:	"Amele Delalet Eden Tabirler Açısından Muvatta Nüshaları", <b>İSAD</b> , sy. XXV, 2011.
Özkan, Halit:	<b>Hicrî İlk İki Asır'da Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri</b> , MÜSBE, İstanbul 2006.
Özşenel, Mehmet:	<b>Ebû Yûsuf'un Hadîs Anlayışı</b> , İstanbul 2008.
Özşenel, Mehmet:	<b>Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i re'y-Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî</b> , MÜSBE, İstanbul 1999.
Öztürk, Mustafa:	"Mevâlî Râvîler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi: Hicrî İlk İki Asır", <b>HTD</b> , sy. IV, 2006, s. 7-37.
Pezdevî, Ali b. Muhammed:	<b>Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl, (Keşfü'l-esrâr ile beraber)</b> , Beyrut 1418/1997.

Râfiî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm:	<b>el-'Azîz şerhu'l-Vecîz</b> , (Ali Muhammed ve Âdil Ahmed), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1417/1997.
Râmehurmuzî, Hasan b. Abdurrahman:	<b>el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î</b> , (thk. M. Acâc Hatîb), Beyrut 1391/1971.
Recep Özdirek ve Ali Hakan Çavuşoğlu:	"Süfyân es-Sevrî", <b>DİA</b> , XXXVIII, İstanbul 2010.
Rifat b. Fevzî Abdülmuttalib:	<b>Sahîfetü Ali b. Ebî Tâlib</b> , Dârusselâm, Kahire 1406/1986.
Rûdânî, Muhammed b. Süleyman:	<b>Silatü'l-halef bi-mevsûli's-selef</b> , (thk. Muhammed Hacî), Beyrut 1408/1988.
Sa'îd b. Ebî Arûbe:	<b>Kitâbü'l-Menâsik</b> , (thk. Âmir Hasan), Beyrut 1421/2000.
Sâbûnî, Ebû Osman İsmail b. Avdirrahmân:	<b>'Akîdetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs</b> , Dâru'l-Âsîma Riyad 1419/1998.
Sadrüşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd:	<b>et-Tavdîh</b> , (Telvîh ile beraber), thk. Zekeriyâ Umeyrât, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1416/1996.
Sahnûn, Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî:	<b>el-Müdevvene</b> , Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrût 1415/1994.
Sa'îd b. Mansûr:	<b>es-Sünen</b> , (Habîburramân el- A'zamî), Dâru Selefiyye, Hind 1403/1982.
Saldıran, Faruk:	<b>Oryantalist Joseph Schacht ve An Intoduction to Islamic Law adlı eseri Bağlamında İslam Hukukuna Dair görüşleri</b> , (Yüksek Lisans Tezi), SÜSBE, Konya 2007.

Saymerî, Hüseyin b. Ali:	<b>Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi</b> , Beyrut 1405/1985.
Schacht, Joseph:	<b>İslam Hukukuna Giriş</b> , (trc. Mehmed Dağ-Abdulkadir Şener), Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986.
Schacht, Joseph:	<b>The Origins of Muhammadan Jurisprudence</b> , Oxford University Press, London 1967 (ilk baskısı 1950).
Schacht, Joseph:	"Ahl al-Hadith", <b>The Encyclopedia of Islam</b> , Brill 1960, I, 258-259.
Schacht, Joseph:	"Ashâb al-Ra'y", <b>The Encyclopedia of Islam</b> , Brill 1960, I, 692.
Schacht, Joseph:	"Hadislerin Yeniden Değerlendirilmesi", (Çev. İshak E. Aktepe), <b>HTD</b> , c. V, sy. 2, 2007, s. 135-144.
Schacht, Joseph:	"İslam Hukukuna Sosyolojik Bakış", (Çev. Bülent Uçar ve Hakkı Arslan), <b>İHAD</b> , sy. XV, 2010, s. 101-126.
Schacht, Joseph:	"Peygamberin Sünneti Tabiri Hakkında" (trc. M. Said Hatiboğlu), <b>AÜİFD</b> , 1970.
Schacht, Joseph:	"Eski Hukuk Mekteplerinde Hadisler", (trc. Selahaddin Eroğlu), <b>AÜİFD</b> , XXVIII, 1986.
Sehâvî, Şemseddîn:	<b>Fethu'l-muğîs</b> , (thk. Ali Hüseyin Ali), Mektebetü's-sünne, Mısır 1424/2003.
Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed:	<b>el-İntisâr li-ashâbi'l-hadîs</b> , (thk. Muhammed b. Hüseyin), Suûd 1417/1996
Serâhsî, Şemsu'l-eimme:	<b>el-Mebsût</b> , Dâru'l-merife, Beyrut, 1414/1993.

Serahsî, Şemsu'l-eimme:	<b>el-Usûl</b> , Dâru'l-marife, Beyrut t.y.
Serahsî, Şemsu'l-eimme:	<b>Şerhu's-Siyeri'l-kebîr</b> , (thk. M. Ebû Zehra ve Mustafa Zeyd), Kahire 1958.
Seyyid Bey:	<b>Medhal</b> , (haz. Selçuk Camcı), Akademi Yayınları, İstanbul 2011.
Sezgin, Fuad:	<b>Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar</b> , İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1956.
Sezgin, Fuad:	<b>Târîhu turâsi'l-arabî, (GAS)</b> , (trc. M. Fehmî Hicâzî), I, Riyad 1411/1991.
Sibâî, Mustafa:	<b>es-Sünnetü ve mekânetühâ fi't-teşri'i'l-İslâmî</b> , Beyrut 1402/1982.
Sibtu İbni'l-'Acemî:	<b>Künûzü'z-zeheb fî tarîhi Haleb</b> , Dâru'l-Kalem, Halep 1417.
Siğnâkî, Hüsâmuddîn Hüseyin b. Ali:	<b>el-Kâfi Şerhu'l-Bezdevî</b> , (thk. Fahreddîn Seyyid Muhammed), 1422/2001.
Sönmez, Mehmet Ali:	"İbn Ebî Arûbe", <b>DİA</b> , XIX, İstanbul 1999.
Söylemez, M. Mahfuz (Editör):	<b>Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi</b> , Ankara Okulları, 2012.
Sübki, Ali b. Abdilkâfi ve İbn Sübki:	<b>el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc</b> , (Şaban M. İsmail), Kahire 1401/1981.

Süfyân es-Sevrî:	<b>el-Ferâiz</b> , (ed. Hans Peter Raddatz, "Fruhislamisches Erbrecht nach dem Kitâb al-faraid des Süfyân at-Tauri", Die Welt des Islams, XIII, 1/2 (1971).
Süfyân es-Sevrî:	<b>et-Tefsîr</b> , Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1403/1983.
Süfyân es-Sevrî:	"Süfyân-ı Sevrî'nin Halife Harun-ur Reşid'e Meşhur Cevabi Mektubu", (trc. Mustafa Kuzuk ve Mehmed Ergün), <b>Diyanet İlmî Dergisi</b> , c. X, sy. 110-111, s. 307-310.
Süyûtî, Celâlüddîn:	<b>Tedribü'r-râvî</b> , (thk. M. Eymen), Dâru'l-hadîs, Kâhire 2002.
Süyûtî, Celâlüddîn:	<b>Tenvîrü'l-havâlik şerh 'alâ Muvattai Mâlik</b> , Matbaatü Dâri İhyâi'l-kütübî'l-arabiyye, Mısır t.y.
Şâfiî, Muhamme b. İdrîs:	<b>el-Ümm</b> , (thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib), Dâru'l-Vefâ, 1422/2001.
Şâfiî, Muhamme b. İdrîs:	<b>el-Ümm</b> , Beyrut, 1403/1983.
Şâfiî, Muhamme b. İdrîs:	<b>el-Ümm</b> , Dâru'l-marife, Beyrut 1410/1990.
Şâfiî, Muhamme b. İdrîs:	<b>Cimâ'u'l-ilm</b> , (thk. Ahmed M. Şâkir), Meketebetü İbn Teymiyye, t.y.
Şâfiî: Muhamme b. İdrîs:	<b>er-Risâle</b> , (thk. Ahmed M. Şâkir), Kâhire 1426/2005.
Şâfiî, Muhamme b. İdrîs:	<b>es-Sünen</b> , (thk. Abdülmütî Kal'acî), Daru'l-Marife Beyrut 1406/1986.



Şâfiî, Muhamme b. İdrîs:	<b>es-Sünen</b> , (thk. Halil İbrahim Molla Hatır), Beyrut 1409/1989.
Şâfiî, Muhamme b. İdrîs:	<b>İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî</b> , (trc. İshak Emin Aktepe), İz Yayıncılık, İstanbul 2010.
Şahin, Sami:	<b>Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin Hadis Kültüründeki Yeri</b> , AÜSBE, (Doktora Tezi) Ankara 1999.
Şâtibî, İbrahim b. Musa el-Gırnâtî:	<b>el-Muvâfakât</b> , (thk. Ebû Ubeyde), Dâru İbn Affân 1417/1997.
Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm:	<b>el-Milel ve'n-nihal</b> , (thk. Ahmed Fehmî Muhammed), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1413/1992.
Şevkânî, Muhammed b. Ali el-Yemenî:	<b>İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-usûl</b> , Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1419/1999.
Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan:	<b>el-Câmi'u's-sağîr</b> , (en-Nâfi'u'l-kebîr ile beraber), Pakistan 1411/1990.
Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan:	<b>el-Asl/el-Mebsût</b> , (thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1410/1990.
Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan:	<b>el-Asl/el-Mebsût</b> , (thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, Karâtaşî t.y.
Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan:	<b>el-Asl/el-Mebsût</b> , (thk. Muhammed Boynukalın), Dâru İbn Hazm, Beyrut 1433/2012.
Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan:	<b>el-Câmi'u'l-kebîr</b> , Haydarabad 1357/1938.

Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan:	<b>el-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne</b> , (thk. Seyyid Hasan el-Keylânî), Âlemü'l-kütüb, y.y., 1403/1983.
Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan:	<b>Kitâbü'l-Âsâr</b> , (thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut t.y.
Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali:	<b>Tabakâtü'l-fukahâ/Tehzîbu İbn Manzûr</b> (thk. İhsan Abbâs), Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrut 1970.
Taberî, İbn Cerîr:	<b>Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk/Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk</b> , Dâru't-türâs, Beyrût 1387/1967.
Tahâvî, Ebû Cafer:	<b>Şerhu me'âni'l-âsâr</b> , (M. Zührî Neccâr ve M. Seyyid), Âlemü'l-kütüb, Medine 1414/1994.
Tahâvî, Ebû Cafer:	<b>Şerhu müşkili'l-âsâr</b> , (thk. Şu'ayb el-Amaût), Müessesetü'r-risâle, y.y., 1415/1994.
Takiyuddîn b. Abdülkadir:	<b>et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye</b> , (thk. Abdülfettâh Muhammed el-Huluv), Kahire 1380/1970.
Taş, Aydın:	<b>Muhammed b. El-Hasan eş-Şeybânî'nin Hukuk Anlayışı (Usul Anlayışı)</b> , EÜSBE, Kayseri 2003.
Tirmizî, Muhammed b. İsa:	<b>es-Sünen/el-Câmi'u'l-kebîr</b> , (thk. Beşşar Avvâd Marûf), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1998.
Tirmizî, Muhammed b. İsa:	<b>el-İlel</b> , (Câmi'u't-Tirmizî ile beraber), (thk. Beşşar Avvâd Marûf), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.
Tokpunar, Mirza:	"el-Musannef", <b>DİA</b> , XXXI, İstanbul 2006.
Tokpunar, Mirza:	<b>Abdürrezzâk b. Hemmâm ve Musannef'i</b> , Beka Yayınları, İstanbul 2015.

Tûfî, Necmeddîn:	<b>Şerhu Muhtasarü'r-Ravda</b> , (thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî), Müessesetü'r-risâle, 1407/1987.
Tunç, Cihat:	"Gaylan ed-Dimaşkî", <b>DİA</b> , İstanbul 1996.
Türcan, Talip:	"Joseph Schacht ve İslam Hukuku", <b>İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi</b> , sy. 4, 2004, s. 63-74.
Türker, Ömer:	"Mukâtil b. Süleyman", <b>DİA</b> , XXXI, İstanbul 2006.
Ulu, Arif:	"Re'y Karşıtlığını Belirlemede Alan Ayrımının Önemi", <b>EKEV</b> , sy. 31, (2007), s. 125-140.
Urve b. Zübeyr:	<b>Meğâzî Resûlillâh</b> , (Cem: M. A'zamî), Mektebet-terbiyyeti'l-Arabi, Riyad 1981.
Uyar, Ahmet:	"Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar (Ehl-i Hadis ve Ehl-i re'y Ekolleri)", <b>Bilimname</b> , V, 2004/2, s. 29-44.
Vekî, Muhammed b. Halef:	<b>Ahbâru'l-kudât</b> , Âlemü'l-kütüb, t.y.
Vural, Muammer:	<b>İslâm Hukuk Düşüncesinde Yasama Yetkisi (Hz. Ömer Dönemi)</b> , AÜSBE, (Doktora Tezi), Erzurum 2005.
Wael B. Hallaq:	"Ahlakî Hukukun Temeli: Kur'ân'a ve Şer'î Hukukun Ortaya Çıkışına Yeni Bir Bakış", (Çev. Hacer Kontbay), <b>MÜİFD</b> , 2012/2, s. 337-368.
Wael B. Hallaq:	<b>Authority Continuity and Change in Islamic Law</b> , Campridge Universty Press, Cambridge 2004.
Yahyâ b. Âdem:	<b>el-Harâc</b> , (thk. Hüseyin Mü'nis), Dâru'ş-şurûk, Beyrut 1987.

Yahya b. Ma'în:	<b>Târîhu İbn Ma'în</b> , (Dûrî Rivâyeti), (thk. Ahmed M. Nur Seyf), Mekke 1399/1979.
Yahya b. Ma'în:	<b>Târîhu İbn Ma'în</b> , (Osman ed-Dârimî rivâyeti), (thk. Ahmed M. Nur Seyf), Dımaşk t.y.
Yaman, Ahmet:	"es-Siyerü'l-kebîr", <b>DİA</b> , XXXVII, İstanbul 2009.
Yaman, Ahmet:	"Siyer", <b>DİA</b> , XXXVII, İstanbul 2009.
Yargı, M. Ali:	<b>Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri</b> , Ensar, İstanbul 2009.
Yavuz, Yusuf Ş.:	"Ehl-i Ehvâ", <b>DİA</b> , X, İstanbul 1994.
Yıldız, Aytekin:	<b>Zeyd b. Ali ve Müsned'i</b> , (Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Erzurum 2004.
Yıldız, Nuray:	"Papurüs", <b>DİA</b> , XXXIV, İstanbul 2007.
Yıldız, Nuray:	"Parşömen", <b>DİA</b> , XXXIV, İstanbul 2007.
Yılmaz, Rahile:	"Normal Calder'in Studies in Early Müslim Jurisprudence Adlı Eseri Çerçevesinde Şarkiyat Literatüründe Muvatta'ın Tarihendirilmesi", <b>İHAD</b> , sy. 24, 2014, s. 393-407.
Yılmaz, Rahile:	<b>Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivâyetler</b> , (Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 2014.
Yusuf b. Muhammed:	<b>Kavâ'idü't-takdirâtî's-şer'iyye ve tatbikâtuha fi'l-mu'âvadâtî'l-mâliyye</b> , (Doktora Tezi), Ürdün 2004.
Yücel, Ahmet:	"Kitâbet", <b>DİA</b> , XXVI, , 81-83, İstanbul 2002.

Yücel, Ahmet:	<b>Başlangıçtan Günümüze Hadis Usûlü</b> , İstanbul 2009.
Yücel, Ahmet:	<b>Hadis Tarihi</b> , İFAV, İstanbul 2012.
Yücel, Ahmet:	<b>Hadis Usulü</b> , İFAV, İstanbul 2012.
Yücel, Selahattin:	<b>Hadis Literatüründe Kitâbu's-sünne Geleneği</b> , Mizan Yayınevi, İstanbul 2014.
Yücesoy, Hayrettin:	"Mihne", <b>DİA</b> , XXX, İstanbul 2005.
Zebîdî, Muhammed:	<b>Tâcü'l-'arûs</b> , Dâru'l-Hidâye, (thk. Heyet), t.y.
Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Kaymaz:	<b>Menâkibü'l-İmâm el-A'zam Süfyân b. Sa'îd b. Mesrûk es-Sevrî</b> , Dârü's-sahâbe, Tanta 1413/1993.
Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Kaymaz:	<b>Mizânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl</b> , (thk. Ali Muhammed ve Âdil Ahmed), Beyrut 1416/1995.
Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Kaymaz:	<b>Siyerü a'lâmi'n-nübelâ</b> , (thk. Şu'ayb el-Arnaût), Beyrut 1402/1982.
Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Kaymaz:	<b>Siyerü a'lâmi'n-nübelâ</b> , (thk. Şu'ayb el-Arnaût), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1413/1993.
Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Kaymaz:	<b>Târîhu'l-İslâm</b> , (thk. Beşşâr Avvâd Marûf), Daru'l-Ğarbî'l-İslâmî, Beyrut 2003.
Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Kaymaz:	<b>Tezkiretü'l-huffâz</b> , Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1419/1998.
Zerkeşî, Bedreddin M. b. Bahâdır:	<b>el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh</b> , (thk. M. Muhammed Tâmir), Beyrut 1421/2000.

Zerkeşî, Bedreddin M. b. Bahâdır:	<b>el-Mensûr fî'l-kavâid'l-fıkhiyye</b> , Vizârâtü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, Kuveyt 1405/1985.
Zerkeşî, Bedreddin M. b. Bahâdır:	<b>en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbn Salâh</b> , (thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed), Riyad 1419/1998.
Zeyd b. Ali:	<b>el-Mecmû'</b> , (thk. Griffini, <b>Corpus Juris di Zaid b. Ali</b> adıyla), Milano 1919.
Zeyd b. Ali:	<b>Müsnedü'l-İmâm Zeyd</b> , (thk. Abdulvâsi b. Yahya), Beyrut 1966.
Zeyla'î, Abdullâh b. Yûsuf:	<b>Nasbü'r-râye</b> , Müessesetü Reyyân, Cidde 1418/1997.
Ziriklî, Hayreddin:	<b>el-A'lâm</b> , Dâru'l-ilm, y.y., 2002.

## ÖZGEÇMİŞ

1984 doğumlu Mansur KOÇİNKAĞ, 10 yıl civarında Sarf, Nahiv, Mantık, Münâzara, Usûl ve Belağat gibi ilimlere dair özel dersler aldı. Akabinde 4 yıl kadar fıkıh ve hadis alanında ihtisas yaptı. 2009 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun olup aynı yıl Marmara Üniversitesine kayıt yaptırdı ve 2011 yılında “İlk Dönemde Sünnet ve Haber-i Vâhidle İlgili Tartışmalar” adlı çalışmasıyla yüksek lisansını tamamladı. 2011 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı’nda doktora başlayan KOÇİNKAĞ, TÜBİTAK projesi çerçevesinde The World Islamic Science & Education Üniversitesi’nde teziyle ilgili çalışmalarda bulundu.

