

## Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi) Hakkında Bazı Mülâhazalar

Some Considerations on Fiqh, Mazhab and Sunnah (the Authority of the Prophet according to Hanafi School of Law)

Mehmet ÖZŞENEL, Yrd. Doç. Dr.\*

**Abstract:** This article essentially aims to criticise and analyse the work of Dr. Murteza Bedir with the title of *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet* on formation and development of hadith/khabar theory according to the Hanafi School of law. Dr. Bedir claims that the Sunnah means 'common knowledge' or 'heritage' of early Muslim society including the acts and interpretations of the Holy Prophet, his companions (sahāba) and their disciples (tābiün) etc. and, it's an essential source of law at the early period of Islamic religious thought. The hadith according to him is a later development, and was emerged to provide the connection between *Sunnah* and the Prophet by means of the reports and narrations during the compilation period of hadith at second and third century of hijrah. So, according to Dr. Bedir, Hanafi scholars who had seen themselves bound to take the Sunnah as a source of Islamic law had to developed a new hadith/khabar theory after Shāfi'i's efforts towards replacing hadith with sunnah. Although Dr. Bedir's work includes some approaches and opinions open to criticism in historical perspectives, gives us an opinion on the view of Hanafi School of law to hadith and Sunnah in historical process.

**Citation:** Mehmet Özşenel, "Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi) Hakkında Bazı Mülâhazalar" (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IV/2, 2006, pp. 7-36.

**Keywords:** Fiqh, usul al-fiqh, hadith, sunnah, ra'y, khabar, Hanafi School of Law, İsa b. Abân, Jassâs, Murteza Bedir.

### Giriş

Hanefî Mezhebi'nin hadis hakkındaki tutumu öteden beri tartışma konusu olmuş ve İmam Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767) bugüne Hanefîler'in sünnet ve hadise yaklaşımı hep sorgulana gelmiştir. Problemin temelinde yöntem ihtilâfının bulunduğu aşikâr olmakla birlikte, sorgulamalarda çoğu zaman bu husus gözden kaçırılmakta ve eleştiriler anakronik bir bakışla yöneltilmektedir. Söz gelimi mürsel hadisin yaygın olarak kullanıldığı bir dönemde bu tür münkatı haberleri delil kabul eden İmam Ebû Hanîfe'yi zayıf rivayetlere dayanmakla

eleştirmenin anlamsızlığı ortadadır. Aynı dönemde en az Ebû Hanîfe kadar bu tür rivayetlere yer veren ve onları kullanan İmam Mâlik'e (ö. 179/795) böyle bir eleştiri yöneltilmemesi ise ilginçtir. Oysa bunun temelinde Ebû Hanîfe'nin ehl-i re'yin lideri, Mâlik'in de göreceli olarak ehl-i hadisin mümessili konumunda bulunmasının tesirinin olup olmadığını sorgulamak gerekmektedir.

Hanefî Mezhebi'nin hadis anlayışı konusunda birçok çalışma yapılmış olsa da bunlar ya savunmacı tarzda veya klasik kaynaklardaki bilgilerin tekrarı mahiyetindedir. Hatib el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) "Kitap tasnif eden, aklını tabağa koyup insanlara arzetmiş demektir"<sup>1</sup> ifadesine uygun düşecek biçimde; meseleyi hem Hz. Peygamber'in otoritesi çerçevesinde ele alması, hem de öteden beri hadise yaklaşım kriterleri belli çevrelerce şüpheyle karşılanan Hanefî Mezhebi ekseninde incelemesi hasebiyle Murteza Bedir'in *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)* başlıklı eseri<sup>2</sup> bu alandaki çalışmalardan belirgin bir şekilde ayrılmaktadır. Murteza Bedir, çalışmasında Hanefî Mezhebi'nin temel usul kitaplarından hareketle Hanefîler'in Peygamber otoritesine bakışlarını vuzuha kavuşturmaya ve bu bakışın tarihî süreç içinde nasıl bir gelişim gösterdiğini de ortaya koymaya çalışmaktadır. Konunun bu şekilde ele alınması yanında kitap boyunca kuşatıcı bir perspektifle tahliller yapılması da çalışmayı diğerlerinden ayıran önemli bir özelliktir. Ayrıca eser fıkıh teorilerinin gelişimi ve Hanefî usul geleneğinin bu gelenek içindeki konumu, diğer geleneklerle ilişkisi ve etkileşimi, Hanefî haber teorisinin ortaya çıkışı ve mahiyeti hakkında ihtiva ettiği önemli tesbitlerin yanı sıra, hadis, sünnet ve rey kavramları hakkındaki birtakım değerlendirme ve iddialarıyla da dikkat çekmektedir. Bu çalışmamızda, araştırma ve düşünce ürünü bu eserin daha da olgunlaşması adına bazı mülâhaza ve eleştirilerimizi, kimi zaman da katkılarımızı sunarak kitap hakkında bir değerlendirme yapmak istiyoruz.

### Fıkıh, Mezhep ve Sünnet Adlı Eserin Muhteva Analizi

1. Kanaatimizce çalışmaya isim olarak seçilen "Fıkıh, Mezhep ve Sünnet" ana başlığı muhtevayı tam olarak yansıtmaması sebebiyle isabetli bir seçim olarak görünmemektedir. Şöyle ki: Birinci bölümde "fıkıh teorisine giriş" başlığı altında fıkıh usulü gelenekleri, ikinci bölümde Hanefî usulünde haber teorisinin teşekkülü, üçüncü bölümde klasik Hanefî haber teorisinin gelişimi, dördüncü bölümde de Hanefî haber teorisinde klasik sonrası dönemdeki gelişmeler değerlendirilmiştir. Buradan hareketle kitabın 'Hanefî Fıkıh Usulünde Haber Teorisinin Gelişimi'ni incelediği açıktır. Kaldı ki, eserde, başlıkta geçen mezhep terimi üzerinde kavramsal çerçevede durulmamıştır. Nitekim

<sup>1</sup> Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabi, *Tezkiretü'l-huffâz* (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimi), Haydarâbâd 1956, I, 1248.

<sup>2</sup> İstanbul: Ensar Neşriyat 2004, 275 sayfa.

\* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Adapazarı. mozsanel@sakarya.edu.tr

isimdeki bu belirsizliği telâfi etmek için bir alt başlık halinde (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi) gibi bir açıklama ihtiyacı hissedilmiştir. Ancak bu iki başlık arasında bile bir irtibatsızlık ya da uyumsuzluk bulunduğu âşikârdır.

Konunun “Peygamber'in Otoritesi” adı altında ele alınmasına gelince, yukarıdaki muhtevadan da anlaşılacağı üzere esasen eserde Hanefî Mezhebi'nin haber teorisi ve hadis anlayışı incelenmektedir. Yani burada Peygamber'in otoritesi değil, ondan gelen haberlerin otoritesi söz konusu edilmektedir. Dolayısıyla meselenin “Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi” şeklinde sunulması hem yanıltıcı hem de yanlış anlamaya müsaittir. Filvaki burada hiçbir ekol (bazı Ehl-i Kur'an grupları dahil) Peygamber'in otoritesini ve dinî kuralların belirlenmesindeki rolünü tartışmıyor. Tartışılan konu, Hz. Peygamber'den gelen bilgiler içinde hangisinin bir değer ifade edip etmediğidir. Hz. Peygamber'in otoritesini kabul etmek başka, ondan gelen bilgilerin hangisinin alınacağına karar vermek başka bir konudur. Bu bakımdan bir rivayetin tenkit ve reddi Peygamber'in otoritesini tanımamak anlamına gelmez. Nitekim İmam Ebû Hanîfe bir soru üzerine zina edenin imanının kendisinden ayrılacağına dair hadisin Kur'an'a aykırı olduğunu belirtmiş, ardından da şu dikkat çekici açıklamayı eklemiştir:

“Hz. Peygamber'den (s.a.v.) Kur'an'a aykırı hadis nakleden kişiyi reddetmek, Hz. Peygamber'i red ve tekzip etmek değildir. Bilakis Hz. Peygamber'den batılı nakledeni reddetmektir. Burada itham nakledene râcidir, Hz. Peygamber'e değil. Biz duyalım veya duymayalım Peygamber'in (s.a.v.) söylediği her şeyin başımız üstünde yeri var. Biz ona inandık ve onun Peygamber'in (s.a.v.) söylediği gibi olduğuna da şahadet ederiz...”<sup>3</sup>

Şu halde ifadeler arasında dikkatli bir ayırımı gitmek gerekmektedir.

2. İlk fıkıh usulü eserinin kime ait olduğu konusundaki tartışmada, İbnü'n-Nedîm (ö. 380/990) usul kelimesini Bedir'in de belirttiği gibi bugün anladığımız mânada kullanmamaktadır. İbnü'n-Nedîm Hanefî Mezhebi'nin kurucu imamlarından Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/804) eserlerini sayarken usul tabirini bir kitabın ana bölümleri veya temel fikhî konular anlamında kullanmakta ve “Kitâbü's-Salât”, “Kitâbü'z-Zekât” gibi örnekler sıralamaktadır. Bunlar büyük ihtimalle Şeybânî'nin *el-Asl* olarak bilinen *el-Mebsût* adlı meşhur eserinin bölümleridir. Ancak dikkatten kaçırılmaması gerekir ki İbnü'n-Nedîm yine aynı yerde Şeybânî'nin bir nevi fasikül şeklindeki eserlerini sıraladıktan sonra müstakil eserleri meyanında *el-Câmiu's-sagîr*'den sonra *Kitâbu Usûli'l-fıkıh* adında ayrı bir eserden daha bahsetmektedir<sup>4</sup>. Bu da Şeybânî'nin usule dair bir eseri olmadığı konusunda en azından İbnü'n-Nedîm'in *Fihrist*'ine dayanarak kesin bir yargıya varmayı güçleştirmektedir.

<sup>3</sup> Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit el-Kûfî, *el-Âlim ve'l-müteallim* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* [trc. Mustafa Öz] içinde), İstanbul 1992, s. 33.

<sup>4</sup> Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist* (nşr. Rızâ Teceddüd), Karaçi, ts., s. 258.

Mahiyeti ve muhtevasını bilmesek bile böyle bir eserin ismen de olsa kayda geçmesi bizim için önemli bir husustur. Çünkü İbnü'n-Nedîm'in eserinde Şeybânî'ye nisbet ettiği kitapların hepsi günümüze ulaşmış değildir. Bunlardan bir tanesi de *Kitâbu İctihâdi'r-re'y*'dir ki usule dair bir muhtevaya sahip olduğu isminden anlaşılmaktadır.<sup>5</sup> Ancak Bedir'in sonraki usul eserlerinde Şeybânî'ye ait bir usul kitabına hiç atıf olmamasını bu kitabın var olmadığına delil göstermesi bu konudaki şüpheyi canlı tutmaktadır (s. 16–17).

3. Bedir, Hanbelîler'in Eş'arîlik'le büyük ölçüde uyuşan ama kendilerine has nitelikleri olan bir kelâm okulu geliştirdiklerinden bahsetmekte, ancak bunun ne olduğunu belirtmemektedir (s. 21).

4. Yine giriş bölümünde “klasik Hanefî fıkıh teorisinin Mu'tezile ile aynı tavrı paylaştığı, ancak onların tavrının emrin tanımında teolojik bir mülahazadan kaynaklanmış görünmediği” kaydedilmektedir (s. 25). Burada Hanefîler'in, Kur'an'ı Allah'ın yaratılmamış kelâmının bir parçası sayan Eş'arîler'in emir kipi konusundaki görüşlerinden ayrıldığı anlatılmak istenmektedir. Ancak Mu'tezile ile aynı görüşte oldukları belirtilirken, onlarla aynı fikirde olmadıklarını gösteren bir ifade kullanılmıştır. Bu durumda ya ifade gözden geçirilmeli veya Hanefîler'in görüşünün nereden kaynaklandığı tavzih edilmelidir.

5. Sayfa 39'da Cessâs (ö. 370/980) ve Debûsî'nin (ö. 430/1038) fıkıh eğilimli usul yazmaya yönelmelerinin sebebinin kelâm bilmemeleri ve fûrû ile çok meşguliyetleri olmadığı belirtilmekte, ancak gerçek sebep açıklanmamaktadır. Ayrıca üç sayfa sonra (s. 42) fıkıhçı usul yöntemi hakkında bir değerlendirme yapılırken bu yöntemin tercih edilmesinde “fıkıh alanının toplumun hukuk ihtiyacını karşılamak gibi çok pratik ve kendi başına doyurucu bir uğraş olmasının da önemli rol oynamış olabileceği” belirtilmektedir. Yukarıysıyla çelişkili gibi görünen bu durumun tavzih edilmesi gerekir.

6. Bedir'in özellikle Hanefî fıkıh usulünün fûrûa dayalı olarak geliştiği yönündeki tesbitlerine katılıyoruz (s. 44–45). Bunu kısaca *tahrîcü'l-usûl ale'l-fûrû'*, kelâmcı nitelikli usulleri de *tahrîcü'l-furû ale'l-usûl* şeklinde formüle etmek mümkündür.

7. Yazarın mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarının bir parçalanma riski değil, zenginlik olarak algılanması gerektiği yönündeki görüşlerine katılıyoruz (s. 46–47). Bu bakımdan son bir iki yüzyıldan bu yana İslâm dünyasında etkili olan selefi söylemin mezhepleri dışlayan ve İslâmî yorumlama biçimlerini tek tipe indirgeyen yaklaşımlarının daraltıcı bir etkisi olduğunu düşünüyoruz. Diğer taraftan yazarın modern dönemlerdeki kanunlaştırma faaliyetlerinin de fikhî dar kalıplara sokma sonucunu doğurduğu yönündeki tesbitine katılmakla birlikte, kanunlaştırmalarda farklı görüş ve icthadların tercih edilmesinin

<sup>5</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 257.

niçin yukarıda sözü edilen fikhî zenginlikten yararlanma anlamına gelmediğini sormadan edemiyoruz. Yani hem fikhî zenginlikten söz edip, hem de bundan yararlanmak istemeyi eleştirmek bize bir çelişki olarak görünmektedir. Burada şu soruları sormak gerekmektedir: Geçmişteki muhtelif görüşlerden birini alabilmek için onun mutlaka test edilmiş olması, işlenmesi, yani bir mezhep haline gelmesi mi gerekiyor? Yazarın burada (s. 48) ifade ettiği “Literatürde kendisine atıf yapılan görüşler çoğu zaman kurgusaldır ve sanaldır.” sözleri bu görüşlerin gerçek olmadığı anlamına mı geliyor? Eğer öyleyse fıkıh kitaplarımızda çeşitli müctehidlere atfedilen görüşleri bir nevi uydurma ya da izâfe edilmiş görüşler olarak mı kabul etmek gerekiyor? Bu konuda yazarın ne demek istediğini daha açık bir şekilde belirtmesi uygun olur.

Fıkıh mirasımızın yeni ulus devletin kanunlarına malzeme yapılması, kanunlaştırmada amacın maksada uyan her görüşü almak olması, ictihad sürecinin tersine çevrilmesi gibi hususlar ayrı bir tartışma konusudur. Ancak fikhî ihtilâflardan yararlanma ve görüşlerin sanallığı konuları tavzih edilmeyi bekleyen iddialardır. Diğer taraftan yazarın modern dönemlerde İslâmî kavramlarda bir dönüşüm ve yozlaşma yaşandığı ve bu yüzden bu dönemin iyi tahlil edilmesi gerektiği (s. 49–50) şeklindeki tesbitlerine katılıyoruz. Ancak yazarın bu konuda yapılmış bir doktora tezine<sup>6</sup> atıfta bulunması yerinde ve uygun olurdu.

8. Sayfa 54'te Cessâs'ın öğrencisi Saymerî'nin (ö. 436/1044) bir usul eserinden bahsedilmekte, ancak eserin künyesi verilmemektedir. Bu eser hakkında daha sonra s. 120'de dipnotta verilen künyenin ilk geçtiği yere konması uygun olur. Ayrıca yazarın bu eseri inceleyip incelemeyeceği de anlaşılmamaktadır.

9. Sayfa 63'te ikinci bölümün alt başlığı “Hz. Peygamber'in Otoritesinin Alternatif İki Tanımı: Rey ve Hadis Taraftarlığı” şeklinde verilmiş. Ancak bu isabetli bir başlık değildir. Başlığın hemen altında yazarın kendisinin de belirttiği üzere, rey ve hadis taraftarlığı, Peygamber otoritesinin tanımı değil, Peygamber'in rolü (daha doğru ifadeyle ondan gelen rivayetler) konusunda alternatif iki yaklaşımdır.

10. Sayfa 66'da İbnü'n-Nedîm'in ulemâ hakkındaki tasnifi yeterince açık bir şekilde yansıtılmamıştır. İbnü'n-Nedîm, ulemâ ve tasnif ettikleri eserler ana başlığı altında sekiz grup fakihden bahseder. Bunlar sırasıyla Mâlik ve ashâbı, Ebû Hanîfe ve ashâbı -ki bunları ashâb-ı re'y olarak da isimlendirir ve İbn Ebû Leylâ (ö. 148/765), Medineli Rebîa b. Ebû Abdurrahman (Rebîatürre'y) (ö. 136/753) gibi dışarıdan zevatı da bu kapsamda zikreder-, Şâfiî (ö. 204/819) ve ashâbı, Dâvûd b. Ali (ö. 270/883) ve ashâbı, Şîa fukahası, ashâb-ı hadîs fukahası, Taberî (ö. 310/922) ve ashâbı, Şurât fukahasıdır.<sup>7</sup> Buradan hareketle

<sup>6</sup> bk. Sami Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usulü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*, (doktora tezi, 2003), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

<sup>7</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 251–295.

İbnü'n-Nedîm'in bu tasnifte daha ziyade mezhep esaslı bir ayırım yaptığı ve kendi zamanına kadar teşekkül edip varlığını sürdüren mezhepleri dikkate aldığı tahmin edilebilir. Dolayısıyla burada, sadece ehl-i re'y ve ehl-i hadîs ana başlıklarını esas alan bir taksimata gidilmediği aşîkârdır. Burada dikkati çeken Ebû Hanîfe ve ashâbını ashâb-ı re'y olarak isimlendirmesi ve Mâlik'in hocası Medineli Rebîa'yı da onlar arasında saymasıdır. Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) gibi Kûfeli bir müctehidi ise muhtemelen mensubu kalmadığı için ashâb-ı hadîs arasında zikretmiştir. Yine Evzâî de (ö. 157/774) muhtemelen tabi olanı kalmadığı için ashâb-ı hadîs arasında sayılmıştır. Nitekim Süfyân es-Sevrî ve Evzâî başka bazı taksimlerde de ehl-i hadîs arasında zikredilmiştir.<sup>8</sup> Ashâb-ı hadîs arasında saydığı diğer zevat da daha ziyade hadisçi kimlikleri öne çıkan ve belli bir mezhebi olmayan veya Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi mezhebi daha sonra şekillenen şahsiyetlerdir. Şurât fakihleri olarak nitelendirdiği grup ise muhtemelen Hâricîler'dir. Neticede Mâlik, Şâfiî, Dâvûd ez-Zâhirî, hatta Taberî gibi mezhepleri teşekkül etmiş imamlar müstakil bir başlık altında tasnif edilerek ehl-i re'y-ehl-i hadîs sınıflamasının dışında tutulmuş, geriye ehl-i re'y ve ehl-i hadîs ayırımına uygun düşen tâifeler olarak Hanefîlerle ehl-i hadîs fukahası kalmıştır.

11. Sayfa 80'de Şâfiî'nin ehl-i hadîsle ehl-i re'y arasındaki konumuna değinilirken *er-Risâle*'den fıkıh usulü alanında ilk eser olarak bahsedilmektedir (s. 80, 120). Ancak yazarın ilk bölümde yaptığı değerlendirmeler, bugün anladığımız mânada bir usul literatürünün hicrî IV. yüzyılda oluştuğuna işaret etmektedir (s. 17 vd.). Şu halde Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinin yazar tarafından hangi anlamda ilk eser kabul edildiği tavzih edilmelidir.

12. Bedir, rey ve hadis taraftarlığını işlediği ikinci bölümün başlarında Şâfiî döneminde hadislerin sahih mecmualarda toplanması henüz gerçekleşmediği için Hz. Peygamber'in sözlerinin nas olarak algılanmasının da netleşmediğini söylemektedir. Bununla birlikte Şâfiî'nin çabalarının Hz. Peygamber'in hadisinin nas kapsamına girmesi sonucunu doğurduğundan şüphe etmez (s. 80–81).

O halde burada şu soruyu sormak gerekiyor: Şâfiî zamanında Hz. Peygamber'in sözlerinin nas olarak algılanması netleşmediyse Şâfiî'yi böyle bir algıya götüren neydi? Tam aksine Şâfiî'den önce hadislerin tasnif edilip, nas olgusunun belirginleşmeye başladığını söylemek ve Şâfiî'nin bunu kurala bağladığını tesbit etmek mantiken daha tutarlı olmaz mıydı? Diğer taraftan yazarın Şâfiî döneminde henüz hadislerin sahih mecmualarda derlenmediği düşüncesinin, hadislerin III. yüzyıla kadar sahih eserler halinde tedvîn ve tasnif edilmediği düşüncesine dayandığı anlaşılmaktadır. Hadiste kapsamlı ve sistematik tasnif faaliyetlerinin daha hicrî II. yüzyılın ilk çeyreğinde başladığı mâlûmdur. Baş-

<sup>8</sup> bk. Mehmet Özşenel, *Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî*, (doktora tezi, 1999), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, s. 95–96.

langıçtan itibaren âlimler yoğun bir faaliyet yürüterek merfû, mevkufl, maktû her türlü rivayet malzemesini fıkıh bablarına göre tasnif etmişler ve bunun sonucunda ortaya hadis adına geniş bir literatür çıkmıştır. Bu tasnif faaliyeti kanaatimizce aynı zamanda bir “tashih” faaliyetiydi. İmam Ebû Hanîfe *el-Âsâr*'da kendi nezdinde sahih gördüğü ve istidlâl ettiği hadisleri toplarken Mâlik'in de *el-Muvatta'*ı nasıl “tashih” ve “tenkih” ederek oluşturduğu ehlinin mâlûmudur. Bu yüzden Şâfiî, hocası Mâlik'in kitabı hakkında sonraki hadis usulü eserlerinde tartışmaya sebep olan şu meşhur sözü sarfetmiştir:

“Yeryüzünde Allah'ın kitabından sonra en sahih kitap *el-Muvatta'*dır”<sup>9</sup>

O dönemden günümüze ulaşmayan diğer musannef eserlerin de aynı mahiyette olduğu konusunda şüphe yoktur. Şu halde Şâfiî döneminde dinde hüccet olarak merfû-muttasil hadislerin önemine vurgu yapmak için yeterince malzeme bulunuyordu ve kanaatimizce İmam Şâfiî'yi merfû hadislerle bu kadar vurgu yapmaya götüren husus da muhtemelen rivayet malzemesindeki bu zenginlikti. Hatta hicrî III. yüzyılda, II. yüzyılda oluşan musannefatta merfû-muttasil hadislerle ağırlık vermek suretiyle en meşhur hadis kitaplarının (özellikle *Kütüb-i Sitte*) tasnif edilmesini dahi Şâfiî'nin bu vurgusunun sonucu olarak okumak mümkündür. Nitekim Buhârî'nin (ö. 256/870) *es-Sahîh*'ini böyle bir gerekçeyle tasnif ettiği kayıtlara geçmiştir. Şu halde III. yüzyıldaki bu eserler tasnifin başlangıcına değil, kemâline işaret etmektedir. Bu yüzden bu dönem hadis tarihinde tasnifin altın çağı olarak görülmüştür. Ancak bütün bunların yani Şâfiî'nin merfû-muttasil hadislerle yaptığı vurgunun hadislerin Kur'an gibi nas olarak algılanması sonucunu doğurduğunu söylemek tartışma götürür. Çünkü merfû hadisin önemine vurgu yapmak ayrı, onu nas olarak algılamak ayrı bir konudur. Kaldı ki Şâfiî'nin hadisler için nas tabirini nadiren kullandığını yazar kendisi de belirtmektedir. Örnek olarak gösterdiği yerde dahi<sup>10</sup> nas tabirinin yazarın anladığı anlamda kullanımı net değildir. Burada nas tabiri sanki lugat mânasıyla “açık bir şekilde beyan etme” anlamında kullanılmış gibidir. Şu halde Şâfiî'nin nas tabirini nadiren kullanmasının yazarın iddia ettiği gibi hadislerin tasnifinin gecikmesinden başka sebepleri olmalıdır. Buna rağmen onun çabalarının merfû hadislerin nas kapsamına alınması sonucunu doğurduğunu söylemek için daha ihtiyatlı olmak gerekmektedir.

13. Sayfa 81'de dile getirilen hicrî II. yüzyılda sünnetle hadisin müterâdifi kullanılmadığı şeklindeki genellemeyi de ihtiyatla karşılamak gerekiyor. Öncelikle sünnetle hadis arasında ayırım gözetilmesi bazı âlimler tarafından dile getirilmiş olup herkesçe kabul edilen bir şey değildir. İkinci olarak Bedir'in bu

<sup>9</sup> bk. Ebû Amr Osman b. Abdurrahmân İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis* (nşr. Nüreddin 'Itr), Beyrut 1986, s. 18 (dipnot).

<sup>10</sup> bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut, ts., s. 40.

görüşüne dayanak olmak üzere atıfta bulunduğu tezimizde sünnetin uygulama anlamı, tek anlam olarak sunulmamakta, sünnetin bu dönemde, ahkâm hadisleri mânası yanında bid'at mukabili olarak da kullanıldığı belirtilmektedir.<sup>11</sup>

Diğer taraftan sünnetle hadis arasında ayırım gözetilen âlimler buradaki sünnetle Bedir veya diğer bazı müslim/gayri müslim araştırmacıların anladıkları gibi toplumsal pratik, örf, âdet, gelenek gibi doğrudan Peygamberle ilgisi olmayan uygulamaları kastetmezler. Sünnetle hadisi ayrı birer olgu kabul eden âlimlerin meselâ İmam Mâlik'in Medine ehlinin amelini Hz. Peygamber'in sünnetinin bir hayat tarzı olarak toplumsal nakli (buna amel-i mütevâris de denebilir) olduğu için hüccet kabul ettiğini gözden kaçırmamak gerekmektedir. Yani sünnet Hz. Peygamber'in yaşama biçiminin topluma intikali ve bunun nesilden nesile aktarılmasını ifade etmekte, hadis de bizzat Hz. Peygamber'den nakledilen söz, fiil, takrir kabilinden rivayetleri ihtiva etmektedir. Haddi zatında bunları birbirinden tamamen bağımsız ve kopuk görmek de isabetli değildir. Bu anlamda sünnet ve hadis iç içe geçmiş ve baştan itibaren birlikte yürüyen süreçlerdir. Bunu şu şekilde açıklamak mümkündür: Bir tâbiî âliminin Medine'de yoğun olarak bulunan sahabenin yaşadığı İslâm'ı görmesi sünnet, onlardan Hz. Peygamber'den işittikleri bir şeyi dinlemesi hadis, haber veya rivayettir. Tabiatıyla böyle bir durumda sünnetle hadis arasında bir çelişki bulunması çoğu zaman mümkün değildir. Rivayetle amel arasında bir çelişki görülürse bu durumda Mâlik, bir feridin haberi konumunda bulunan haber-i vâhidi mütevâtir derecesinde gördüğü amele yani Peygamber sünnetini yansıttığını düşündüğü uygulamaya tercih etmeyecektir.

Bedir'in tezimize atfen verdiği “sünnet aktarılan bir sözden çok yaşananı anlatırken, hadis nakledilen bir şeydir” ifadesi yazarın muhtevayı doğru yansıtmayan ve maksadı aşan bir çıkarımı olduğunu düşünüyoruz. Burada ‘yaşanan’ın Peygamber sünnetini yansıttığı için muteber sayıldığı gözden kaçırılmıştır. Dolayısıyla yine yazarın yukarıdaki eksik önermeye binaen bu dönemde toplumsal pratikte Peygamber sünneti diye bir bilincin henüz kendini hissettirmede olduğu yolundaki kanaati de (s. 81) temelsiz bir iddiadan ibaret kalmaktadır. İlk iki yüzyıl gibi Peygamber sünnetinin en yoğun yaşandığı, araştırılıp, tesbit edildiği bir dönemde Peygamber sünneti diye bir bilincin bulunmadığını söylemek, toplumsal gerçeklere ve tarihî realiteye uymaz. Bedir'in bu yaklaşımı, J. Schacht'ın (ö. 1969) “Hicri I. asırda Peygamber Sünneti diye bir mefhum yoktu.” şeklindeki görüşünü hatırlatmaktadır.<sup>12</sup> Bunun böyle olmadığını görmek için sadece, daha II. yüzyılın hemen başında hadislerin yok olmasından ve ulemânın göçüp gitmesinden endişeye kapılarak valilerine Peygamber

<sup>11</sup> bk. Özşenel, *Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis Yaklaşımları*, s. 17 vd.

<sup>12</sup> bk. J. Schacht, “Peygamber'in Sünneti Tabiri Hakkında” (trc. M. Said Hatiboğlu), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII, Ankara 1972, s. 81–84.

hadisini tedvîn etmeleri için tâlimat gönderen Ömer b. Abdülazîz'i (ö. 101/719) hatırlamak yeterlidir.

Kanaatimizce ilk dönem hadis-sünnet derlemelerinde merfû hadislerle birlikte sahabe ve tâbiûn sözlerinin de toplanmasını böyle bir bilincin bulunmadığının delili olarak takdim etmek de aynı yanlış okumanın bir sonucudur. Bize göre tam aksine ilk dönemde âlimlerin çoğu sahabe ve tâbiûn kavillerini de Peygamber sünnetine delâlet ihtimali kuvvetli olduğu için itibara almışlar ve eserlerinde tedvîn etmişlerdir. Zührî (ö. 124/741), hadisleri tedvîne başladığında mesai arkadaşı Sâlih b. Keysân'la (ö. 140/757) yaşadığı diyalogda sadece merfû hadisleri yazmakla yetinen arkadaşına, sünnet kapsamında saydığı sahabe kavillerini de yazmayı teklif etmiş ve çalışmasını bu yönde sürdürmüştür. İmam Ebû Hanîfe'nin ictihad usulünde sahabe kavline ne kadar önem verdiği ve onların görüşlerinden dışarı çıkmadığı yazarın da mâlûmudur. Ebû Hanîfe'nin sahâbî kavlini Peygamber sünnetine delâletindeki kuvvetinden dolayı aldığı ve bunun dışına çıkmadığı açıktır. Aksi takdirde sahâbî kavli ile tâbiî kavli arasında fark gözetmezdi. Nitekim mezhebin daha sonra tedvîn edilen usul doktrininde de bu husus vurgulanmıştır.<sup>13</sup>

Başta İmam Mâlik olmak üzere ilk iki yüzyıldaki pek çok âlim bu gerekçelerden dolayı hadislerin tasnifi esnasında Peygamber sünnetine ait olma ihtimali bulunan en küçük ayrıntıyı bile kaçırmama adına sahabe ve tâbiûn kavillerini de eserlerinde tedvîn ve tasnif etmişlerdir. Bunu başka türlü okumaya çalışmak, kaynakları ve tarihî realiteyi yanlış anlamak olur. Hicrî III. yüzyıldan itibaren ise sahâbî kavline bakışta değişmeler görülmeye başlamıştır. Bunda İmam Şâfiî'nin sahâbî kavlinin sünnet-i nebeviyyeye delâletinden şüphe etmesinin ve doğrudan Peygamber'den gelen muttasıl rivayetlere ağırlık vermesinin rolü olduğu söylenebilir. Ancak bunu bile Şâfiî'den önceki dönemde sahâbî kavlinin sünnete delâlet ettiği kanaatinin mevcudiyetine işaret olarak görmek/okumak mümkündür. Şu halde netice olarak Bedir'in dile getirdiği bu görüşlerin temelde eleştirdiği J. Schacht ve Fazlurrahman (ö. 1988) gibi araştırmacıların görüşleriyle paralellik arzemesi düşündürücüdür.

Yazarın tezimizdeki sünnetle ilgili bazı tesbitleri "Schacht'ın okuma biçimini geleneksel Müslüman algılamalarıyla uzlaştırma yönündeki girişimlerden" saymasına (s. 83) gelince bu da tamamen yazarın kendi çıkarımından ibaret yanlış bir değerlendirmedir. Öncelikle yazarın bu iddiası için tezimizde atıfta bulunduğu s. 123 ve devamında böyle bir şey yoktur. İkinci olarak bizim hiçbir zaman Schacht'ın okuma biçimiyle geleneksel müslüman algılamalarını uzlaştırmak gibi bir niyetimiz, ya da teşebbüsümüz olmamıştır. Aksine ilk dönemde sünnetin bizzat o dönemdeki âlimler tarafından nasıl görüldüğü kendi ifade ve

eserleriyle tasvir edilmeye çalışılmış, Schacht'ın bunları ne derece yanlış okuduğuna sadece işaret edilip geçilmiştir. Yani ortada bir uzlaştırma değil, tamamen red vardır. Zaten Schacht'ın görüşlerinin tutar tarafı olmadığı bir sayfa geride bizzat yazar tarafından da dile getirilmektedir (s. 81–82). Hal böyleyken bizim böyle bir uzlaştırmaya giriştiğimiz sonucuna nasıl varıldığını anlayabilmiş değiliz. Ayrıca sünnet ve hadis kavramları arasındaki farkın sadece bir ıstılah sorunu olduğunu da söylemiş değiliz. Demek istediğimiz yukarıda da izah olunduğu üzere, sünnet ve hadis arasında öz itibarıyla fark olmadığı, farkın nebevî bilgiyi yansıtan verilerin şekil ve naklinden ibaret olduğudur.

14. Bedir, s. 84'te "Hadis uzmanları ve geleneksel İslâm edebiyatı hadis ve sünnet kavramlarının Hz. Peygamber zamanından beri birer ıstılah olarak kullanıldığını söylemektedir." demiş, ancak bu iddiasına mesned olacak ne bir isim, ne de bir kaynak vermiştir. Bu kanaati serdeden veya böyle bir iddiada bulunanın kimliği tasrih edilmemiştir. Bilebildiğimiz kadarıyla hadis ve sünnet kavramlarının Hz. Peygamber zamanından beri bir ıstılah olarak kullanıldığını söyleyen kimse yoktur. Hz. Peygamber'in hadislerinde sünnet ve hadis daha ziyade lügat anlamlarında kullanılmıştır. Fakat asıl ilginç olan yazarın aynı yerde önce bu kavramların ıstılah olarak kullanıldığına karşı çıkıp sonra da bunlara ıstılahî anlamlar yükleyerek baştan beri kullanılıyor olduğunu söylemesidir (s. 84–85). Bu çerçevede Bedir, sahabe ve sonraki nesillerin Kitap'tan sonra müracaat ettikleri maddî veri olarak Sünnet'i, "öncekilerin örfü ve uygulaması" şeklinde tarif etmektedir. Bu tanımın Schacht ve Fazlurrahman'ın tanımlarından çok farklı olmadığına yukarıda işaret olunmuştur.

"Hz. Peygamber'in hadisleri denilen yazılı malzemelerin sahabe arasında yaygın olarak bulunmadığı" iddiasına gelince, elbette o dönemde II. ve III. yüzyıldaki gibi yoğun hadis mecmuaları bulunduğu söylenemez. Ancak Hz. Peygamber'den işittiklerini yazıya geçiren sahâbîlerin sayısı küçümsenemeyecek boyuttadır. Bu konuda tarihî kayıtların yanı sıra Muhammed Hamîdullah (ö. 2002) tarafından neşredilen ve Ebû Hüreyre'nin (ö. 58/677) derlediği hadis sahifelerini nakleden Hemmâm b. Münebbih'in (ö. 101/719) *Sahifesi*<sup>14</sup> en önemli belgedir. Ayrıca Muhammed Mustafa el-A'zamî'nin incelemesine göre elli iki sahâbînin Hz. Peygamber'den duyduğu hadisleri kayda geçirdiği de tesbit edilmiştir.<sup>15</sup> Hz. Peygamber'in hadislerinin yazılmasına karşı çıkması ise genel kabule göre ilk dönemlere ait, Kur'an'la karışma ihtimaline binaen söylenmiş bir nehiydir. Böyle bir ihtimal bulunmadığında yazıma karşı çıkmadığı, hatta teşvik ettiği yine hadislerle sabittir. Dolayısıyla nehiy hadisinin sahabenin hadis yazmadığına delil olarak kullanılması yeterli ve yerinde bir istidlâl değildir.

<sup>13</sup> bk. Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûl* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgâni), İstanbul 1984, II, 108.

<sup>14</sup> Muhammed Hamîdullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmam ibn Münebbih* (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1967.

<sup>15</sup> Mustafa el-A'zamî, *Dirâsat fi'l-hadisî'n-nebevî ve târihi tedvînih*, Beyrut 1980, I, 92 vd.

O döneme ait yazılı malzemelerin ise Kur'an gibi kendi başına bir dinî değer taşıdığı için değil, siyasî-hukukî bir belge olduğu için yazıldıklarını söylemek de bize tutarlı, mâkul ve gerçekçi bir yaklaşım gibi görünmüyor. Bir kere bu yargı, bünyesinde seküler bir yaklaşım barındırıyor. Burada dinî ile hukukî olanı birbirinden ayıran nedir? İkinci olarak Hz. Peygamber'in yaptığı hukukî sözleşmeleri acaba sahabe bugün bizim baktığımız gibi salt hukukî-siyasî bir sözleşme olarak mı görüyordu? Üçüncü olarak sahabenin dinî-gayri dinî diye bir ayırım gözetmeden Hz. Peygamber'den işittikleri hadisleri ezberlediklerini, yazma bilenlerin en azından bir kısmını kayda geçirdiklerini tahmin etmek zor değildir.

Büyük sahâbilerin Hz. Peygamber'in sözlerini aktarma konusunda Bedir'in ifadesiyle 'mütereddit' davranmaları hadise önem vermemelerinden değil, tam aksine ona verdikleri büyük değerden dolayı naklinde fazla titizlik ve ihtiyat göstermelerindedir. Dolayısıyla bazı sahabenin hadis naklinde 'mütereddit' veya 'çekimsen' davranması, ilk dönemde hadisten ziyade 'toplumsal pratik' anlamında sünnetin ön planda olduğuna delil ve mesned teşkil etmez. Sahabenin hadis naklindeki muhtelif tavırları, sebepleriyle birlikte hadis usulü kitaplarında incelenmektedir. Gerek hadislerin yazımı, gerekse sahabenin nakildeki farklı tavırları konusunda birtakım iddialar ortaya atan yazarın literatürü yeterince incelemeyen bazı genellemelere gittiği anlaşılıyor. Ayrıca yazarın bütün bunları "O halde bizim ilk müslüman toplumun dinî bilgisi olarak varlığını söyleyebileceğimiz şeyler toplumsal pratik anlamında sünnetler ve bir de yeri ve zamanı geldikçe aktarılan Hz. Peygamber'in sözleridir." şeklindeki hükmünü verebilmek için söylediği yönünde bir intiba edindik. Sonuçta kendi çizdiği sünnet portresinin doğruluğunu ispatlamak için diğer delil ve kayıtları yadsımaya ya da görmezden gelmeye çalışarak, sünneti toplumsal pratiğe, Hz. Peygamber'in hadislerini de "yeri ve zamanı geldikçe aktarılan bir haber" konumuna indirgemenin ne kadar isabetli olduğu üzerinde de düşünmek gerekir.

Sayfa 86'da aynı iddialar tekrarlanıyor. Hatta "İlk İslâm toplumunun pratik bilgisi olan sünnet zamanla yorumlarla gelişerek fıkıhı oluşturmuştur". Ona göre "Fıkıhın dinî bilginin beşerî formülasyonu niteliği, sünnet kavramından gelmektedir. Sünnet de başlangıçta dinî bilginin insanların hayatına yansıyan formunun adıdır." Fıkıhın ilk İslâm toplumunun pratiğinin yorumlanması sonucunda ortaya çıktığı hükmünü "fıkıh uzmanları" nasıl değerlendireceklerdir, bilinmez, ama sünnetin neredeyse tamamen beşerî bir yorum faaliyetine büründürülmesi kabul edilebilir bir şey değildir. Yazarın sünnet kavramına yüklediği bu anlam ile Schacht ve Fazlurrahman'ın görüşleri arasında paralellik bulunması dikkat çekicidir. Fazlurrahman'ın sünneti ilk İslâm toplumunun

süreklili gelişen yorumu şeklinde tanımladığı bilinmektedir.<sup>16</sup> Bedir'in fıkıhı getirdiği açıklama ile bunu daha da ileri götürdüğü dahi söylenebilir.

Yazar aynı söylemi hadisin gelişimi konusunda da sürdürüyor. Ona göre "hadis kavramı sünnetlerin belirli bir tarihten sonra Hz. Peygamber'le ilişkilendirilmesi ihtiyacından doğmuş görünüyor" (s. 86). Hâlbuki yukarıda da işaret edildiği üzere kanaatimizce hadis ve sünnet iç içe olup baştan beri birlikte yürüyen bir süreçtir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'le irtibatı olmayan bir sünnet anlayışı bulunduğunu var sayıp sonra hadis yoluyla arada irtibat kurulduğunu iddia etmek ve hadisin doğuşunu böyle bir gelişmeye bağlamak gerçekçi değil, belki kurgusal bir yaklaşım olur. Ancak Fazlurrahman ve diğerlerinde görüldüğü üzere sünnet konusunda hadis-sünnet arasındaki ayrımı esas alarak ve bu ayrıma farklı anlamlar yükleyerek fikir yürütüldüğü zaman böyle bir sonuca varmak kaçınılmaz olacaktır. Ayrıca sünnetin sonradan hadis yoluyla Hz. Peygamber'le irtibatının sağlandığı iddiası da hadisin mevsukiyeti konusunda ciddi imalar/tereddütler içermektedir.

Yazarın Hz. Ömer (ö. 23/643) ve Hz. Ali (ö. 40/660) gibi sahâbilerin hadislerle ilgili bazı sorgulayıcı tavırlarını sünnetin yani ilk dönem İslâm toplumunun örf, âdet ve geleneklerinin sorgulanması olarak yorumlaması da tartışılır. Kanaatimizce onların ve diğer sahâbilerin yaptıkları tesbit-tesebbüt çalışmaları sünnet sorgulaması değil, doğrudan kendilerine gelen haberlerle ilgilidir ve esasen bu da hadisin mevsukiyetinin baştan itibaren dikkatle tetkik edildiğini gösterir. Dolayısıyla sahabenin bu yöndeki faaliyetlerinin "kökeninden uzaklaştıkça sıhhati sorun olan uygulamaların sorgulanmasına" delil getirilmesinin yerinde ve isabetli bir istidlâl olduğunu düşünmüyoruz. Ayrıca sahâbilerin kendilerine ulaşan Hz. Peygamber'in hadisinin sıhhati konusundaki sorgulayıcı tavırları, hadisin baştan beri mevcut olduğu yönündeki tezimizi de teyit etmektedir. Nitekim yazarın da işaret ettiği üzere, bu yöndeki tetkik ve araştırma çabaları isnad tetkiklerinin de nüvesini teşkil etmiştir. Dolayısıyla burada hadis ve sünnet kavramları konusunda bir kavram kargaşası yaşandığı anlaşılıyor. Ayrıca hem hadis kavramının belli bir tarihten sonra ortaya çıktığını söyleyip, hem de delil olarak Hz. Ömer gibi hayli erken bir dönemdeki hadis tetkik faaliyetlerine atıfta bulunmak, sonra da 'Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin toplanması ilmi' olan 'hadis'in sünnetten bağımsız geliştiğinin söylenemeyeceğini beyan etmek bize göre aynı paragraf içinde çelişki ve tutarsızlığa düşmek olarak görünüyor. Nitekim aynı paragrafta hadis ile ilgili olarak hicrî II. yüzyıldaki ilk hadis derlemelerine atıfta bulunulması da tekrar hadisin geç teşekkül ettiği fikrine dönüşü ima ediyor.

<sup>16</sup> bk. Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu* (trc. Salih Akdemir), Ankara 1997, s. 82-83, 87.

Murteza Bedir'in tezimize atıfla verdiği 'ilk hadis derlemelerinde Hz. Peygamber'in hadisleri yanında sahabe ve tâbiûn sözlerinin de toplanması olgusunun, sünnetlerin hadis şeklinde yazılması olarak okunabileceği' iddiasına gelince, bunun da yazarın sünnete yüklediği anlama hizmet eden bir okuma olduğunu söyleyebiliriz. Bedir'in burada sünneti ilk İslâm toplumunun yorumlarıyla gelişen gelenek, dolayısıyla sahabe ve tâbiûn kavillerini de tamamen onların görüş ve yorumlarından ibaret kabul ettiği düşünülürse, söz konusu derlemeleri bu anlamda 'sünnet'in kayda geçmiş hali olarak kabul etmek gerekir. Oysa yukarıda da işaret edildiği üzere, ilk musannef eserlerde Hz. Peygamber'in hadisleri yanında sahabe ve tâbiûn kavillerinin de toplanması bunların Resûlullah'ın sünnetine delâlet etme ihtimaline dayanmaktadır. Hz. Peygamber'in sünnetine dair en küçük ayrıntıyı dahi zayi etmeme hassasiyetine istinad eden bu tedvîn ve tasnif faaliyetini böyle bir okumaya tabi tutmak herhalde o dönemi yanlış anlamaya yol açacaktır.

Diğer taraftan yazarın, hadislerin nakli ve mânen rivayeti konusundaki ifadeleri de Hz. Peygamber'in sözünün doğru nakledilmediği yönünde imalar içermektedir. Yazar II. yüzyılın başında sistematik tedvîn başlayıncaya kadar hadislerin genel olarak şifahi nakledildiğini, dolayısıyla hadisin aynen korunmadığını söylüyor. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki hadislerin şifahi olarak nakli onun korunmadığı anlamına gelmez. Çünkü şifahi nakil bazan kitabî nakilden daha güvenli olabilmektedir. Ayrıca ilk asırda kitabî nakil olduğuna dair tarihî kayıtlar da mevcuttur. Hadislerin lafzen değil mânen nakledilmiş olması da Hz. Peygamber'in sözünün doğru nakledilmediği anlamına gelmez. Yazarın bu konudaki ifadeleri "mâna rivayeti hadisi tahrif eden bir olgu mudur?" sorusunu akla getiriyor. Dolayısıyla burada yazarın mânen rivayetten ne anladığını tavrız etmesi gerekir. Mâna ile rivayet etmekle hadisin Hz. Peygamber'in ağızından çıktığı şekilde ulaşmadığı kastediliyorsa, bu kaçınılmaz bir durumdur, ancak bu Hz. Peygamber'in hadisinin muhtevasının doğru olarak nakledilmediği anlamına gelir mi? Ya da bütün rivayetler için böyle bir genellemeye gitmek ve mâna ile rivayet edilmesi sebebiyle hadisin naklinde güvensizlik bulunduğunu ima etmek abartılı bir yaklaşım olmaz mı?

15. Bedir sayfa 88'de Hanefîler'in 'ma'rûf sünnet' kavramını da ilk İslâm toplumunun sünnet yorumu olarak değerlendiriyor ve İmam Mâlik'in *el-Muvatta'* gibi Şeybânî'nin *el-Asl*'ını da bu sünnetin kayda geçmiş hali olarak görüyor. Başka bir ifadeyle "ilk toplumun sünneti yorum ve katkılarla birlikte fıkıh eserlerinde derlenmiştir". Fıkıhın ve ilk dönem fikhî literatürün böyle yorumlanması da tartışmaya açıktır. İlk dönem Hanefî imamlarının 'ma'rûf sünnet' anlayışının Mâlik'in Medine ehlinin ameli kavramından çok farklı olduğunu düşünmüyoruz. Mâlik Medine ehlinin amelini nasıl Hz. Peygamber'in sünnetinin mütevâtir nakli olarak görüyorsa, Hanefîler de 'ma'rûf sünnet'i' aşığı yukarı aynı görüyorlardı. Ve bundan dolayı buna aykırı gelen

haber-i vâhidin muâraza edemeyeceğine vurgu yapılmaktaydı. Ancak Şeybânî'nin başta *el-Asl* olmak üzere eserlerine bakıldığında binlerce hadis naklettiği ve meseleleri hocası Ebû Hanîfe'ye nisbetle işlediği görülür. Bu çerçevede Hanefîler'in 'ma'rûf sünnet' kavramını da ilk dönemin fikhî birikim ve gelenekleri olarak yorumlamak, Mâlik'in *el-Muvatta'* gibi *el-Asl* ve benzeri eserleri de bunların derlendiği eserler olarak görmek bize çok isabetli görünmüyor.

16. Bedir, Hanefî literatürünü değerlendirirken de (s. 93) önce fikhî birikimin ortaya çıktığı, sonra bunun hadisler vasıtasıyla Hz. Peygamber'le ilişkilendirildiği varsayımından hareket ettiği anlaşılıyor. Burada eğer müsteşriklerin iddia ettiği gibi fukahânın, görüşlerini temellendirmek için hadis uydurdıkları kastedilmiyorsa şu temel soruyu sormak gerekiyor: Hadis mi fikhî şekillendiriyor, fikhî mi hadis? Daha açık ifadeyle önce fikhî önermeler konup bunun hadisten delilleri mi bulunuyor, yoksa fikhî baştan beri İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet ile mi şekilleniyor?

Diğer taraftan yazarın ilk döneme ait eserler üzerinde yapılacak çok çalışma bulunduğu yönündeki tesbitine katılıyoruz ve bu eserlerin satır aralarından önemli sonuçlara varılabileceği kanaatindeyiz. İlk dönem Hanefî âlimlerinin teorik eserleri mevcut olmasa da özellikle Şeybânî ve Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) fûrû eserlerinin incelenmesiyle Hanefî usulünün yeniden inşa edilmesi ve sonraki usul eserleriyle bunların karşılaştırılarak test edilmesi imkân dâhilindedir. Yazarın da tesbit ettiği gibi Hanefî usul literatürü fukaha metoduyla yani usulün fûrûdan çıkarılması yöntemiyle oluşturulmuştur. Bunu yeniden yapmak da mümkündür.

Ayrıca yazar tarafından satır aralarından çıkarımda bulunmanın ihtiyatla karşılanması gerektiği vurgulanırken (s. 93), bir sayfa sonra kendisinin de metinlerde zaman zaman bu yönüme başvuracağı bildirilmektedir ki çelişik gibi görünen bu durumun da tavrız edilmesi gerekmektedir.

17. Bedir eserinin temel mihverini teşkil eden Hanefî haber teorisini anlatmaya, teorinin temeli olarak gördüğü İsa b. Ebân'la (ö. 221/836) başlamaktadır. Burada yazarın İsa b. Ebân'la ilgili tesbitlerinde tenkide açık bazı konular söz konusu edilecektir.

Yazar İsa b. Ebân'ın görüşlerinden hareketle Hanefî haber teorisinde râvinin fakih olma şartının arandığını ve fakih olmayan râvinin sahâbi bile olsa tenkit edilebileceğini belirtmektedir. Buna mukabil ehl-i hadîsin sahabeyi hem adâlet, hem zabt açısından tenkit dışı tuttuğunu söylemektedir (s. 102). Adâlet açısından sahabenin genellikle tenkit dışı bırakıldığı doğru olmakla birlikte, bilebildiğimiz kadarıyla zabt açısından böyle bir istisna yapılmamaktadır. Bedir'in ehl-i hadîse nisbet ettiği bu görüşü hangi kaynak veya şahsa dayandırdığı belli değildir. Nitekim sahabenin birbirlerine yönelttikleri tenkitler ehl-i

hadîs tarafından da bilinmekte olup bunlardan Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) tenkitleri müstakîl bir çalışmaya konu olmuştur.<sup>17</sup> Ayrıca bu tenkitler incelendiğinde bunların adâlete değil, zabta yönelik oldukları görülecektir. Yazar, İsâ b. Ebân'ın Ebû Hüreyre hakkındaki sahabe ve tâbiûn eleştirilerini sıralamasını onun sahabeyi zorunlu olarak adâlet vasfını haiz görmediğine delil olarak sunmaktadır (s. 102–103). Ancak bunu söyleyebilmek için İsâ'nın sıraladığı tenkitlerin adâlete yönelik mi, yoksa zabta dönük mü olduğunu tekrar tahkik ve tavih etmek gerekmektedir. Ancak kitapta bu yönde bir açıklık bulunmamaktadır.

**18.** Yazarın mürsel hadislerle ilgili tesbitlerine katılıyoruz. İsâ b. Ebân'ın 'mürsel hadis müsnedden daha kuvvetlidir' görüşünü destekleyen ilk döneme ait bazı tarihî kayıtlar da mevcuttur. Bunlardan birinde ehl-i re'y geleneğinin temel figürlerinden İbrâhim en-Nehâ'ye (ö. 96/714) ehl-i hadîs mensubu öğrencisi A'meş (ö. 148/765), "İbn Mes'ûd'dan (ö. 32/652) naklettiğinde isnadını belirt", deyince, Nehâî şöyle cevap vermiştir. "Sana falandan, o da Abdullah'tan diye naklettiğimde, o rivayet sadece ismini verdiğim kişiden gelmiştir. Abdullah şöyle dedi, diye söylediğim zaman, o rivayet birçok tarikten gelmiş demektir."<sup>18</sup> Aynı meâlde bir söz Hasan-ı Basrî'den de (ö. 110/728) nakledilmektedir,<sup>19</sup>

**19.** Bedir'in metin analizi çerçevesinde İsâ b. Ebân'ın görüşlerinden çıkarıldığı şu sonuçlar da kesin yargılar ve belki maksadı aşan ifadeler ihtiva etmektedir:

"İsnad tek başına güvenli bir yöntem değildir. Haberlerin aktarılmasında haberin biçim değiştirmesi, anlamının bozulması, değişime uğraması kaçınılmazdır... İsnadın yeterli olmadığını söylerken onun dayanağı bu sistemin hâlihazırda çok çelişkili rivayetler üretmesi ve bunların çoğu kez Kitab, sünnet ve bunlardan çıkarılan genel ilkelere (usûl, kıyas) aykırı olmasıdır" (s. 105).

Öncelikle kitabın genelinde de görülen bir noktaya dikkat çekmek gerekiyor. Bedir kitap boyunca daha ziyade batılı yazarların kullandığı dil ve üslûbu kullanmaktadır. Faydalı yönleri olmakla birlikte bu üslûp birçok noktada yanlış anlamalara da yol açabilir. Yukarıdaki "sistemin çelişkili rivayetler üretmesi" böyle bir ifade biçimidir. Bu ifadeden ne anlaşılması gerektiği, bu tesbitte ne kastedildiği yeterince açık bir şekilde anlaşılmamaktadır. Ayrıca çelişik rivayetleri üreten sistem midir? Yine "rivayet üretmek" hangi anlamda kullanılmaktadır? Yukarıdaki ifadelerle bakılırsa İsâ b. Ebân isnada hemen hemen hiç güvenmemekte, iki sayfa sonra da tekrar edildiği üzere (s. 107) isnada karşı çıkmaktadır. Ancak realite gerçekten böyle midir? Anlayabildiği-

miz kadarıyla ve yazarın verdiği bilgiler çerçevesinde İsâ b. Ebân'ın söylemek istediği isnada karşı olmak değil, herhalde haberleri değerlendirmede sadece isnadla yetinmenin her zaman doğru sonuç vermeyebileceği olmalıdır. Dolayısıyla yazarın onun sözlerinden çıkardığı sonuçların biraz maksadı aştığı ve kesin yargılar taşıdığı anlaşılıyor. Meselâ "Haberlerin aktarılmasında haberin biçim değiştirmesi, anlamının bozulması, değişime uğraması kaçınılmazdır." deniyor. Böyle bir genellemeye gidilebilir mi? Böyle bir hüküm ve genelleme bütün bir rivayet literatürünü ve isnad sistemini itham altında bırakmakta, tamamen Kur'an ve Sünnet'e aykırı, çelişik rivayetler üreten bir yapıya irca etmektedir. Kanaatimizce bu tür genellemelere gidilirken daha ihtiyatlı ifadeler kullanılmalı ya da daha dikkatli bir tavır takınılmalıdır.

**20.** Bedir, Tahâvî'nin (ö. 321/933) İsâ b. Ebân'dan farklı olarak hadisçi söylemi benimseyip rey ehlinin fikhî doktrinini hadislerle temellendirmeye çalıştığını tesbit etmektedir (s. 107). Burada da yukarıda işaret edilen temel soruyu hatırlatmak ve üzerinde düşünmek gerekiyor. Acaba yapılan bu faaliyet önce fikhî ortaya koyup sonra onu hadislerle temellendirmek midir, yoksa hadislerin fikhî yani özelde Hanefî fikhını şekillendirmede hadislerin önemli bir rolü olduğunu ispatlamaya çalışmak mıdır? Kanaatimizce Tahâvî'nin yaptığı ikincisidir. Ayrıca Tahâvî'nin yapmaya çalıştığı hicri III. yüzyılda ortaya çıkan büyük hadis külliyatıyla Hanefî geleneğinin bir hesaplaşması olarak da değerlendirilebilir. Ancak bu hesaplaşmayı Tahâvî, Bedir'in işaret ettiği *Müşkilü'l-âsâr*'da değil, *Şerhu Meâni'l-âsâr*'da yapmaktadır. Yazarın konuyla doğrudan ilgili olduğu halde bu esere herhangi bir atıfta bulunmaması şaşırtıcıdır.

Ayrıca Tahâvî'nin hadis taraftarlarının söylemine tamamıyla dahil olduğu tesbitine tam olarak katılmıyoruz. Tahâvî her ne kadar ehl-i hadîs geleneğinden gelse de onun temelde Hanefî söylemini benimsediği âşikârdır. Yöntem olarak ehl-i hadîs metodunu kullanmakta, ancak Hanefî bakış açısı hâkim konumda bulunmaktadır. Nitekim Beyhakî (ö. 458/1066) tarafından yöneltilen eleştirilerde de buna işaret edilmiştir.<sup>20</sup> Ayrıca yazarın İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1327) atfen verdiği bilgiye göre de (s. 106) o, hadis taraftarlarının kıstaslarına tam olarak uymaz. Buna rağmen çelişkiye düşerek onun tamamen hadisçi söylemi benimsediğini söylemek isabetli olmasa gerektir (s. 108).

**21.** Bedir ikinci bölümün sonunda yaptığı değerlendirmede de bölüm içinde dile getirdiği görüşlerini daha iddialı biçimde tekrarlamaktadır. Hadis taraftarları dediği ehl-i hadîsin, hadisin baştan beri şuurlu bir şekilde ve lafzen nakledildiği izlenimi vermeye çalıştığını söyler. Bu noktada Ebû Hüreyre'ye ve onun hâfızası için Hz. Peygamber'in yaptığı duaya işaretle ehl-i hadîsin bir hâfız portresi çizmeye çalıştığı iddia edilir (s. 109–110). Daha önce de işaret edildiği üzere hadis müdevvenâtının oluşmasını şursuz bir hareket olarak

<sup>17</sup> bk. Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-İcâbe li-irâdi mâ istedrakethu Âişe ale's-sahâbe* (nşr. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib), Kahire 2001.

<sup>18</sup> bk. Özşenel, *Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis*, s. 88.

<sup>19</sup> bk. Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler*, Ankara 1985, s. 65.

<sup>20</sup> bk. Abdülmecid Mahmûd, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve eserühû fı'l-hadîs*, Karaçi 1412, s. 163–164.



nitelemek tarihî kayıtlar bir tarafa gerçekçi ve mâkul bir izah tarzı değildir. Bu yüzden sahabe tarafından oluşturulan mecmualara ve hadisleri kayıt altına alma çalışmalarına küçümseyici bir edayla bakmak ve bunları hadislerin lafzen nakledildiği izlenimi verme gayreti olarak yorumlamak bize insafî ve objektif bir yaklaşım gibi gelmiyor.

Buna karşılık rey taraftarları dediği ehl-i re'yin ehl-i hadis gibi sözün gücüne değil, cemaat haberi, ma'rûf sünnet, meşhur haber, amel gibi isimler altında toplumun müşterek bilgisine, ortak paydasına dayandıklarını tekrar iddia eder. Böylesine bir genellemeye gitmenin doğru olmadığını biz de tekrar edelim. İkinci yüzyılda ehl-i hadis temsilcisi olarak nitelenen İmam Mâlik Medine ehlinin amelini itibar ederken, ehl-i re'yin lideri Ebû Hanîfe de icihadlarında pek çok hadise istinad ediyor ve onun dayandığı bu hadisler *el-Âsâr* adıyla öğrencileri tarafından rivayet ediliyordu. Kanaatimizce her ikisinin de amacı Hz. Peygamber'in sünnetine ulaşmaktı ve ister Medine ehlinin ameli olsun, ister ma'rûf sünnet ya da hadis olsun buna ulaştırdığını düşündükleri her türlü mâlûmatı değerlendiriyorlardı. Bu konuda dikkate aldıkları hususun, sünnet-i nebeviyenin kaynakları arasında sıhhat açısından bir hiyerarşi gözetmeleri olduğu söylenebilir. Bu da son derece tabii ve mâkul bir değerlendirmedir. Dolayısıyla burada bu gruplar hakkında genellemeye giderken daha dikkatli olmak gerektiğini ve onları zihnimizde şekillendirdiğimiz kalıplar çerçevesinde değerlendirmenin isabetli olmadığını belirtmek istiyoruz. Ancak sayın Bedir'in daha önce eleştirdiği (s. 81–82) Schacht'in sünnet anlayışına atıfta bulunarak burada onu benimsiyor görünmesi dikkat çekicidir (s. 110).

Diğer taraftan Hz. Peygamber zamanında Kur'an dışında hiçbir bilginin yazılı metinlerle kayıt altına alınmadığı şeklindeki hüküm keskin ve iddialı bir şekilde tekrarlanır. Ancak burada dikkat çeken başka bir husus Hz. Peygamber'den Kur'an dışında gelen bütün bilgilerin mâna rivayetiyle nakledildiği ve dolayısıyla bunların insanların onlardan anladıklarıyla sınırlı olduğunun ifade edilmesidir. Burada mâna rivayetindeki bazı problemlerin biraz abartıldığı ve nakil faaliyetinin hafife alındığı gibi bir izlenim doğmaktadır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki mâna rivayeti klasik literatürde hadisin değiştirilerek ya da tahrif edilerek nakli anlamında tanımlanmaz. Mâna rivayeti özetle, nakilde râvinin aynı anlamı ifade eden müterâdif iki kelimeden birini diğerinin yerine kullanmasıdır. Bu konuda yanlışla düşmemek için mâna ile nakleden râvinin Arapça ve diğer dinî ilimler konusunda bilgili olması şart koşulmuştur. Şu halde mâna rivayetiyle nakledilen hadislere güvenilemeyeceğini, çünkü bunların râvilerin anladıklarıyla sınırlı olduğunu ima etmek de isabetli bir tesbit değildir. Burada rivayet faaliyeti sanki bir anlama ve yorumlama faaliyeti ya da râvilerin hadisten anlayıp yorumladıklarını ve bir anlamda yorumun rivayetleşmesini işaret eder şekilde takdim edilmektedir. Ancak realitenin buna ne kadar uygun olduğu tartışılır.

Yine Bedir, çok belirgin olmasa da, bölüm değerlendirmesi yaptığı bu bahiste İsa b. Ebân'ın haberleri sünnete arz etmesinden kastının, toplumun müşterek bilgisi dediği sünnete arz olduğunu iddia etmektedir (s. 111). Biz İsa b. Ebân'ın haberleri sünnete arz etmek gerektiğini söylerken Schacht ve yazarın anladığı anlamda bir sünneti kastettiğini sanmıyoruz. İsa b. Ebân'ın yaptığı yazarın da tesbit ettiği gibi, haberlerin geliş yolları ve râvi sayısına göre mütevâtir, meşhur ve âhâd şeklinde tasnifinden ibarettir ve genel kabul gören taksimden farklı değildir. Onun mütevâtir ve meşhur dışındaki haberlerin yani haber-i vâhidlerin kabulünü müctehidin rey ve tasarrufuna havale ettiği yolundaki tesbitini doğru kabul etmekle birlikte, mütevâtir ve meşhur sünnetle yazarın anladığı anlamda (s. 110–111) toplumun müşterek bilgisini kastettiğini düşünmüyoruz. Yazarın burada, sahip olduğu ilk döneme ait sünnet algısını İsa b. Ebân'ın görüşleri ile temellendirmeye çalıştığı anlaşılıyor. Ancak bunun doğruyu ne kadar yansıttığı tartışılır. Ayrıca yazarın “sünnet” ve “amel” gibi belli bir anlam yüklediği ve kitabında önem atfettiği kavramları işlerken İsa b. Ebân ve Cessâs'ın konuya ilişkin görüşlerine çok az yer vermesi ve konuyu açıklanmaya muhkac bırakması da ayrı bir eleştiri konusudur.

Diğer taraftan yazar İsa b. Ebân'ın râvilerin fakih olmasını şart koşmasını yorumlarken de mâna rivayeti olgusundan hareketle fakih râvinin bir haber-i vâhidi nakletmesinin aynı zamanda kendi hükmünü nakletmek anlamına geldiğini söylemektedir. “Ve bir söz Hz. Peygamber'den aynen nakledilmediğine göre söz konusu hadisin o fıkıh bilgisine sahip âlim tarafından aktarılması Hz. Peygamber olsaydı bu konuda ancak bu şekilde hüküm verirdi, yargısını içinde barındırır” demektedir (s. 111). Fakih yani müctehid bir râvinin bir hadisi rivayeti ve onunla amel etmesi onu kabul ettiği ve sahih saydığı anlamına gelirse de, o konuda Hz. Peygamber'in maksadına vâkıf olup onun adına hüküm verdiği söylenebilir mi? Ya da haber-i vâhidi müctehidin rey ve tasarrufuna havale etmenin anlamı bu mudur? Hadislerin mâna ile rivayet edilmesi fakih râvilerin böyle bir tasarruf yetkisine sahip oldukları anlamına mı gelir? Yoksa bazı hadis ehlinin de kabul ettiği gibi rivayette râvinin fakih olması râvinin hadisin mânasını daha iyi kavrayıp daha iyi zapt etmesine vesile olduğu için mi tercih edilmektedir? Bize bu ikincisi daha isabetli bir izah tarzı gibi geliyor. Nitekim İmam Mâlik'ten nakledilen bazı sözlerde onun, sika oldukları halde bütün gün hadis nakleden, fakat naklettiğinin farkında olmayan hadis şeyhlerinden rivayeti terkettiği kaydedilmektedir. Yine Vekî' (ö. 197/812) “Fukahânın alıp kullandığı hadis, hadis şeyhlerinin alıp kullandıklarından daha iyidir”, demektedir.<sup>21</sup> Özetlemek gerekirse yazarın bu konudaki hükümleri de farklı şekillerde anlaşılmasına müsait ifadeler ihtiva etmektedir.

<sup>21</sup> bk. Özşenel, *Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis*, s. 62–62.

22. Bedir klasik Hanefî haber teorisini işlemeye geçtiği üçüncü bölümde, hadis usulü ve bu alana dair eserleri değerlendirirken, usul kavramını “tamamen beşerî bir yorum olması gereken bir alan” olarak tanımlamakta ve hadisçilerin böyle bir alanda bile senedli bilgi nakletme yöntemini kullanmalarını ‘rivayet tutkusu’nun uzantısı olarak görmektedir (121). Bu hüküm yazarın usulden ne anladığına bağlı bir husustur. Eğer usul, yazarın da benimsediği gibi sadece yorumlama yönteminden ibaretse, buna diyecek bir şey yok. Bu kısmen usûl-i fıkıh için geçerli olabilir. Ancak usul aynı zamanda bir yöntem olarak görülüyorsa o takdirde hadis usulünü garipselemek yerine, takdir etmek gerekir. Çünkü her ilim dalı mutlaka bir anlama yöntemine sahip olmak zorunda olmadığı gibi, her birinin kendine has bir sistematığı, terminolojisi ve de metodolojisi vardır ve hadis usulü de bu anlamda en zengin metodolojilerden biridir. Hadisçilerin hadis usulü eserlerinde bile senedli bilgi nakletmesine gelince, yazarın anladığı şekilde bunu ilginç bulmak mümkündür. Ancak bunu isnad sisteminin bütün İslâmî ilimlere, hatta tarihî ve edebî ilimlere tesirinin bir sonucu olarak okumak da mümkündür. İsnadlı bilgi nakletmek esasında İslâm düşüncesinde gelişen ilmî bir zihniyetin yansıması olarak değerlendirilebilir. Naklettiği bilgilerin kaynağını vermek ve onları belgelendirmek gelişmiş bir ilmî zihniyetin göstergesi olarak görülmelidir.

Kaldı ki, temelde bir sayfa sonra yazarın yukarıyla çelişme pahasına tesbit ettiği gibi, hadis usulünün hadisleri anlamak gibi bir hedefi de yoktur. Temel hedefi hadisin sahihini sakiminden ayırmak, doğru bir şekilde naklini sağlamak, nakil yöntemlerini ve rivayet ve râvilerle ilgili kuralları belirlemektir. Dolayısıyla her ilmin kendine has yöntemi olduğunu dikkate alarak ifadeleri yerli yerine koymak gerekmektedir. Ayrıca yazarın İbnü’s-Salâh’ın (ö. 642/1244) eserinden hareketle hadis usulünün temel konularını tesbit ederken, ona atıfta bulunmak yerine *Encyclopedia of Islam*’ın “Usûl-i hadîs” maddesine referansta bulunmasının teknik olarak yerinde olmadığını da kaydedelim.

23. Yazar klasik Hanefî haber teorisinin ilk ürünü olarak gördüğü Cessâs’ın usulünü incelemeye geçmeden önce yaptığı değerlendirmede Hanefî fıkıhının kaynağının yazıyla tesbit edilmiş hadisler olmayıp, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî’nin dilinde ifadesini bulan fetvalar olduğunu söylüyor. Bunun sebebini de Hanefî fıkıhının tedvininin hadislerin tedvininden önce gerçekleşmesine bağlıyor. Ona göre Hanefiler fıkıh doktrinlerini “sünnet”i yani toplumun müşterek bilgisini işlemek suretiyle oluşturmuşlardır ve bundan dolayı sünnetin kalıba dökülmüş hali olan “hadis”in sınırlayıcı kalıplarına sahip değillerdir (s. 126).

Bu ifadeler de yazarın hayli iddialı ve keskin yargılarını ihtiva ediyor. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki hadislerin tedvini yazarın iddia ettiği gibi Hanefî fıkıhının tedvininden sonra gerçekleşmiş değildir. Kaynaklarımızda tedvinin daha I. asrın ikinci yarısında başladığını gösteren birçok tarihî kayıt bulun-

maktadır. Ebân b. Osman’ın (ö. 105/723) siyer ve megâzî rivayetlerini derlemesi, Urve b. Zübeyr’in (ö. 97/712) siyer ve fıkıh dair yazılı çalışmaları, Mekhûl (ö. 112/730) ve Şa’bî’nin (ö. 103/721) belli konudaki hadisleri bir başlık altında toplamaları, Zührî’nin tedvin faaliyetleri ve benzeri birçok ferdi gayret hadis tedvininin çok erken bir dönemde başladığını göstermektedir. Ömer b. Abdülazîz’in yaptığı sadece bütün bu ferdi çabalara resmiyet ve yaygınlık kazandırmak olmuştur. Diğer taraftan Ömer b. Abdülazîz’in çabası hadislerin hem korunmasına, hem de daha sistematik bir şekilde tedvin edilmesine hizmet etmiş, ayrıca tasnif olgusuna da zemin hazırlamıştır. Hadiste tasnif faaliyetinin başlangıcı da yaklaşık 120–130 yıllarına tarihlenmektedir. Yazar tarafından da bilinen bu gerçek (bk. s. 243) nedense burada göz ardı edilmiştir. Hadiste ilk musanniflerin vefat tarihleri de bu tarihi teyit eder. Hanefî fıkıhının tedvini de Ebû Hanîfe’nin ders halkasında ve özellikle 189’da vefat eden Şeybânî’nin çalışmalarıyla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Hanefî fıkıhının tedvininin hadislerin tedvininden önce tamamlandığı söylenemez. Tam aksine hadislerin tedvini ile Hanefî fıkıhının tedvininin paralel giden faaliyetler olduğunu, bunları birbirini destekleyen ve etkileyen çalışmalar olarak görmenin mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim yazar da sonuç bölümünde yukarıyla çelişik biçimde Ebû Hanîfe’nin öğretisinin hadislerin derlendiği bir çağda oluştuğunu tesbit etmektedir (s. 260).

Esasen hicrî 120 yılında hocası Hammâd’ın (ö. 120/738) yerine geçerek Kûfe’deki ders halkasında adeta bir fıkıh akademisi kuran Ebû Hanîfe’nin faaliyetlerini temelde fıkıh mantığıyla gerçekleştirilen hadisteki tasnif faaliyetiyle ilişkili görmemek için bir sebep bulunmamaktadır. Ebû Hanîfe öğrencileriyle birlikte fıkıhî ve fikhî meseleleri tedvin ederken, aynı tarihte muhaddisler de hadisleri fıkıh bablarına göre tasnif ediyorlardı. Şu halde II. yüzyılın ilk çeyreğindeki bu tasnif faaliyetini hadis ve fıkıh da dâhil olmak üzere topyekün bir dinî ilimler tedvin seferberliği olarak okumak niye mümkün olmasın? En azından bu faaliyetlerde fıkıhla hadisin iç içe olduğu açıktır ve Ebû Hanîfe gibi fıkıh mantalitesine sahip bir fakihin Kûfe gibi merkezî bir bölgede tasnif faaliyetinden habersiz olması düşünülemez. Bu sebeple Ebû Hanîfe’nin ichtihadlarında istinad ettiği hadisleri ihtiva eden ve öğrencileri tarafından nakledilen *el-Âsâr*’ları onun bu tedvin ve tasnif faaliyetinin hadisteki bir yansıması olarak okumak bile mümkündür. Şu halde Hanefî fıkıh doktrininin kaynağını muhayyel bir “sünnet” anlayışına irca edip, mezhebin temellerini üç kurucu imamın fetvaları olarak takdim etmek ve bunu hadislerin tedvininden önce derlenmiş olmasına bağlamak gerçeği yansıtmayan tutarsız yorumlar olmaktan öteye geçemez. Gerek Ebû Hanîfe ve öğrencilerinden nakledilen sözler ve gerekse *el-Âsâr* tarzındaki musannefler, bunların yanı sıra mezhebin doktrinini yansıtan Şeybânî’nin başta *el-Asl* olmak üzere *el-Hücce* ve *Muvatta*’ gibi eserleri hadislerle dolu olup bunlar mezhebin teşekkülünde hadislerin

önemli bir ağırlığı olduğunu göstermektedir. Kaldı ki hadisle istidlâl etmek için onların yazılı olması da gerekmemektedir. Acaba yazara göre yazıya dökülmeden önce şifahî olarak nakledilen hadislerin 'sınırlayıcı' bir karakteri bulunmuyordu? Ebû Hanîfe'den nakledilen onun icthad usulüne dair sözler açık bir şekilde Kur'an'dan sonra Hz. Peygamber'in sünneti ve sahâbi kavliyle kendini bağlı gördüğünü ortaya koymaktadır. Onun ve öğrencilerinin eserleri de bunu teyit eden örneklerle doludur. Ebû Hanîfe'nin Şeybânî tarafından *el-Asl* ve diğer eserlerinde derlenen görüşleri de onun naslardan istinbat ettiği fikhî hükümlerin zaman zaman delillerine de işaret edilen kayıtlarından ibarettir. Asıl ilginç olan Şeybânî'nin mezhebin görüşlerini yansıtan eserlerinin çoğunda bunlar fıkıh kitapları olmasına rağmen dayandıkları hadisleri rivayet tekniği içinde –yazarın rivayet tutkusu dediği– senedli bilgilerle nakletmesidir. Bu da senedli bilgi naklinin sadece hadis ehline mahsus bir şey olmayıp, İslâm'ın ilk yüzyıllarında isnad sisteminin ne kadar yaygınlaştığını göstermesi bakımından dikkat çekici bir noktadır. Ayrıca yazar burada Hanefî fıkının kaynağı olarak üç kurucu imamın fetvalarını gösterirken, sayfa 88'de bunların eserlerini kurucu şahısların görüşleri olmaktan çok nesilden nesle aktarılan bilgi birikiminin olgunlaşmış ürünleri olarak nitelemek suretiyle çelişkiye düşmektedir. Şu halde Hanefî fıkının temel kitaplarını oluşturan bu eserleri, toplumun müşterek bilgisi anlamında sünnetin kaydı, hadislerin sınırlayıcı kalıplarından uzak, kurucu imamların fetvaları gibi birbiriyle çelişik nitelemelere tabi tutmak ve bunları muhayyel sünnet anlayışına oturtmaya çalışmak onları doğru okumamak olur. Ayrıca burada şunu da belirtmek gerekir ki Hanefî Mezhebi'nin teşekkülünün işlendiği ve fıkhıta tedvînin söz konusu edildiği böyle bir çalışmada doğrudan konuyla ilgili bir doktora tezinden<sup>22</sup> yararlanılmadığı anlaşılmaktadır.

24. Sayfa 127'de Cessâs'ın konuya dair görüşlerinin incelendiği bahsin başlığı olan "Hanefî Haber Teorisinin Ortaya Çıkışı" ile s. 95'te İsâ b. Ebân'la ilgili bahsin başlığı aynıdır. Yazarın hangisinin "ortaya çıkış" olduğuna karar vermesi gerekiyor. Çünkü İsâ ile Cessâs arasında yaklaşık 150 yıllık bir zaman dilimi bulunduğunu yazar kendisi söylüyor (s. 128). Diğer taraftan bu iki âlim arasındaki dönemde Hanefî fıkıh usulüne dair başka bir eserin günümüze ulaşmamış olmasından üzüntüyle bahsediliyor. Ancak bildiğimiz kadarıyla Ebû'l-Hasan el-Kerhî'nin (ö. 340/951) öğrencisi olan ve 344'te (955) vefat eden Ebû Ali eş-Şâşî'nin *Usûl*'ü günümüze ulaşmış ve neşredilmiştir.<sup>23</sup>

25. Bedir, Cessâs'ın hadisle ilgili görüşlerini incelediği bölümün başında yine usûl-i fıkıhla ilgili bazı yargılarda bulunmaktadır. Ona göre fıkıh usulü bir temellendirme ve savunma bilimidir ve argümantasyonunu rasyonel öncüllere

<sup>22</sup> Eyyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal* (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

<sup>23</sup> Beyrut 1982 ve 2000.

dayandırmaktadır. Yazar, Cessâs'ın konuyla ilgili görüşlerini açıklarken hadis/sünnet gibi dinî terimleri değil, daha profan (dünyevî, dinî olmayan) bir terimi tercih etmesini de bunun bir delili olarak sunmaktadır (s. 129).

Burada ve eser boyunca dikkat çeken husus yazarın, rasyonel, profan gibi çağdaş batılı kavramları çok rahat bir şekilde İslâmî ilimler ve usûl-i fıkıh konularında kullanmasıdır. Bu kavramların nasıl bir arka plana sahip olduğunu ve günümüzde neleri çağrıştırdığını yazarın çok iyi bildiğinden eminiz. Bununla birlikte bunun kitabına yansımamış olması şaşırtıcıdır. Dolayısıyla yazarın hem içerik, hem de kavramsal çerçevede usûl-i fıkıha atfettiği/yüklediği "rasyonellik" sıfatının ne derece isabetli olduğu ve ne ölçüde gerçeğe tekabül ettiği ya da rasyonellikten neyi anladığı tartışılmalı ve sorgulanmalıdır. Yazarın Cessâs'a atfettiği rasyonel-dünyevî tavır da aynı şekilde değerlendirilebilir. Nitekim s. 130'da da bir ifadesinden (usûlül-ahbâr/haberlerin kökleri) hareketle Cessâs'ın usulle "rasyonel-teorik temel"i kastettiğini söylemektedir.

26. Yazar Cessâs'ın haber konusundaki taksimini özetledikten sonra, onun mütevâtir haberleri İslâm'ın ana ilkelerinin ispatında, birey haberleri dediği haber-i vâhidleri de ayrıntıda işlevsel kıldığını tesbit etmektedir (s. 136–137). Yazarın farklı bir bakış gibi sunduğu bu anlayışın pratikte nasıl bir sonuç doğurduğunu, daha doğrusu genel kabul gören Sünnî yaklaşımdan ne gibi bir farkı bulunduğunu görebilmiş değiliz. Bilindiği gibi Sünnî telakkide mütevâtir haber kesin bilgi ifade etmekte ve başta itikadî konular olmak üzere temel ilkelerin belirlenmesinde esas alınmakta, haber-i vâhidler de zan ifade etmekte olup, amelî konularda istidlâl etmek için sahih bir şekilde gelmeleri yeterli görülmektedir.

Ayrıca Cessâs'ın haber-i vâhidlerde aradığı şartlardan biri olan toplumdaki uygulamaya (amel) aykırı olmama şartı bir cümleyle geçirilmiştir (s. 138). Müphem bırakılan bu amelden kasıt nedir? İçeriği neyle doludur? Niçin böyle bir şart getirilmiştir? Böyle bir kriter getirmenin mantığı nedir, neye dayanmaktadır? Yazarın önemle üzerinde durduğu ve "ilk dönem müslüman toplumunun müşterek bilgisi" diye tanımladığı "sünnet"le aynı şeye tekabül etmekte midir? Bütün bunların vuzuha kavuşturulması gerekmektedir. Amel kavramına vurgu yapılan bir çalışmada Cessâs'ın bundan ne anladığı üzerinde herhalde daha fazla durulmalıydı.

27. Yazar, Cessâs'ın Ebû Hüreyre ile ilgili değerlendirmelerini aktarırken, hadisçilerin sahabeyi adâlet ve zabt açısından tenkit dışı tuttıkları yolundaki iddiasını tekrarlar. Hadisçilerin sahabeyi adâlet açısından tenkit dışı tuttıkları, ancak zabt açısından böyle bir şeyin söz konusu olmadığı yukarıda geçmişti. Yazar, Cessâs'ın sahabeyi adâlet ve zabt açısından tenkit dışı tutma görüşünü paylaşmadığını söyledikten sonra Ebû Hüreyre örneğini vermektedir (s. 141). Ancak kendisinin de belirttiği gibi Cessâs Ebû Hüreyre'yi adâlet açısından

değil, zabt açısından tenkit etmektedir. Dolayısıyla burada onun adâlet açısından eleştirdiği bir sahâbiyi örnek vermesi beklenirdi.

Diğer taraftan Bedir, sahâbenin adâlet ve zabt açısından tenkit dışı olduğu yönünde hadisçilere attığı görüşü İbnü's-Salâh'ın sahâbî mürseli konusundaki bir ifadesine dayandırır (s. 145). Ancak atıfta bulunduğu yerdede<sup>24</sup> İbnü's-Salâh'ın sahâbenin adâlet vasfına işaret ettiği, zabtla ilgili herhangi bir açıklama yapmadığı görülür. İbnü's-Salâh, burada bir sahâbinin diğer bir sahâbîden duyduğu hadisi doğrudan Hz. Peygamber'den nakledebileceğini, aradaki sahâbiyi bilmemenin problem teşkil etmeyeceğini, çünkü sahâbenin hepsinin âdil olduğunu belirtir. Görüldüğü üzere burada İbnü's-Salâh sahâbenin adâletine atıfta bulunmakta, sahâbî mürseli için mevsul-müsned (merfû) hükmü verirken de inkitâ açısından değerlendirme yapmakta, zabta dair beyanda bulunmamaktadır. Çünkü bir hadisin merfû muttasıl olması onun sahih olmasını gerektirmez. Sihatle alâkalı zabt dahil başka şartların da bulunması gerektiği mâlumdur. Dolayısıyla yazarın İbnü's-Salâh'a ve ondan teşmil ederek ehl-i hadîse isnad ettiği görüşün tam olarak gerçeği yansıtmadığını düşünüyoruz. Ayrıca Ömer b. Abdülazîz'in halifelik döneminin yazarın belirttiği gibi (s. 145), 87–93 yılları değil, 99–101 yılları olduğunu da bu arada kaydedelim.

Diğer taraftan Bedir, ilgili bölümde Cessâs'ın, Ebû Hüreyre'nin hâfızası hakkında Hz. Peygamber'den nakledilen ve Buhârî tarafından da kaydedilen hadisi çeşitli açılardan tenkit ettiğini belirtmektedir. Ancak Debûsî ile ilgili bölümde mukayese yaparken yazar, Cessâs'ın bu rivayeti “saçma” olduğu gerekçesiyle reddettiğini söylemektedir (s. 163). Cessâs'ın sadece bu gerekçeyle hadisi reddetmediğini, ayrıca böyle bir ifade kullanmanın uygun olmadığını düşünüyoruz. Yine söz konusu hadisi yazarın ifadesiyle “tutarsızlık” pahasına kabul eden Debûsî'nin (s. 164) Ebû Hüreyre'nin bazı zabt hatalarını nasıl izah ettiğinin de burada açıklanması uygun olurdu.

28. Bedir, mürsel hadisle ilgili değerlendirme yaptığı bir bölümde sünnet kavramına tekrar vurgu yapmakta, sonuçta da Cessâs'ın görüşlerine atfen “Burada formel anlamda hadis aktarımına karşı toplumun yaşantısında var olan uygulamalara (sünnet) öncelik verme eğilimi gayet açık bir şekilde görülmektedir” demektedir (s. 148–149). Ancak biz Cessâs'ın yazar tarafından aktarılan görüşlerinde böylesine “açık bir eğilim” göremedik. Aksine Cessâs'ın görüşlerinde yazarın da tesbit ettiği gibi “sabit sünnet”ten kastettiği, Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarından mütevâtir veya ona yakın derecedeki meşhur tarikle nakledilen haberlerdir (bk. s. 148). Bunlar dışında kalan haberler de –ki haber-i vâhidlerdir– belli şartlarda makbul sayılmıştır. Şu halde Cessâs'ın sünnet anlayışıyla yazarın dile getirdiği sünnet anlayışının tam olarak örtüşmediği açıktır. Burada problem, Sünnet konusunda sahip olduğumuz bazı

yaklaşımları Cessâs ya da başka bir Hanefî fakihinin yaklaşımıyla temellendirmeye çalışmak veya onların yaklaşımlarını zihnimizde oluşturduğumuz sünnet anlayışı çerçevesinde yorumlama anakronizmine düşmektir. Görebildiğimiz kadarıyla yazar Hanefî usul kaynaklarını belli bir perspektiften okumaya tabi tutmuş. Ancak bu okumanın yazarın kendi tabirini kullanacak olursak “aşırı bir okuma” olduğu söylenebilir. Ayrıca “sünnet” kavramı konusunda yazarla Cessâs'ın aynı dili konuştuğu hususunda da ciddi şüphelerimiz bulunmaktadır. Nitekim bu okumanın yanılıcılığını farketmiş olmalı ki, yazarın kendisi de Cessâs'ın rivayetlerin bağlayıcılığına vurgu yaptığı yerler bulunduğunu söyleme ihtiyacı duymuştur (s. 149).

Ayrıca sahabe ve tâbiûn kavillerinin “sünnetin” bir parçası olma ihtimali taşıdığı için ayrıcalıklı bir konum elde etmesi, hadis aktarımına karşı toplum yaşantısında var olan uygulamaların öncelenmesine bir delil olarak sunulmaktadır. Burada sahabe ve tâbiûn kavillerinin sünnete delaletinden kasıt Hz. Peygamber'in sünneti ise, varılan sonuç çelişiktir. Eğer toplum sünneti ise bu da gerçeği yansıtmayan bir tesbittir. Çünkü daha önce de geçtiği gibi Hanefî yaklaşımında sahabe ve tâbiûn kavillerinin önem kazanması, onların Hz. Peygamber'in sünnetine delâlet ihtimalinden kaynaklanmaktadır. Burada da görüldüğü gibi kitapta yer yer sünnet kavramı konusunda belirsizlikler ve kavram kargaşası bulunmaktadır. Yazarın bu çıkarım ve yorumlarından hadisin, sünnete yani toplumsal uygulamaya karşı olduğu sonucu çıkmaktadır. Böyle bir karşıtlığın ve böyle bir sonuca varmanın ne kadar gerçekçi ve tarihî realiteye uygun olduğu üzerinde düşünülmelidir. Sahabe ve tâbiûn kavillerinin Hz. Peygamber'in sünnetine delâleti, hadis nakliyle çelişen değil, aksine birbirini teyit eden bir durum ortaya çıkarır.

Diğer taraftan yazar çalışmanın başından beri hadislerin başta Şâfiî olmak üzere ehl-i hadîs tarafından nas olarak kabul ettirildiğini ve bunun Ehl-i sünnet'in de genel kanaati haline geldiğini savunurken s. 152'de şaşırı biçimde bunun tam tersi bir sonuca varmaktadır. Burada hadis konusunda mezheplerin getirdikleri şartlarla bu gelişmenin önemli ölçüde sınırlandığı söylenmektedir. Bu tesbit doğru olabilir, ancak kitap boyunca sergilenen yaklaşımla çelişki arz etmektedir. Bu durumda şu soruyu sormak kaçınılmaz olmaktadır: O takdirde kitabının çeşitli bölümlerinde kendisinin de beyan ettiği gibi Hanefîler hadis konusunda neden genel Sünnî anlayışla uzlaşma arayışına girmişlerdir?

29. Yazarın kaydettiğine göre Debûsî rivayetin belirli bir dönemde ilim meclislerinde yer almamasını haberin sonradan uydurulduğunun delili olarak görmektedir. Bedir onun bu yaklaşımını **argumentum e silentio** (sessizlik delili) olarak isimlendirir. Ancak J. Schacht'ın da kullandığı bu delille Debûsî'nin yaklaşımının tam olarak birbirine tekabül edip etmediği üzerinde düşünülmelidir. Ayrıca yazarın Debûsî'den yaptığı tercümede (s. 167) “ya da

<sup>24</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 56.

sürekliliğe dayanmıştır” ifadesi, “ne olursa olsun herhangi bir delile temessük etmiştir” şeklinde olmalıdır.

30. Bedir, Serahsî'ye (ö. 490/1097) ayırdığı bölümde inkitâ kavramını inceleyen, Serahsî'nin mürsel haberi işlediğini, hadisçilerin kullandığı münkati' ve mu'dal hadislerin onun gündeminde olmadığını söylemektedir (s. 173). Ancak bildiğimiz kadarıyla fukaha zaten mürsel kavramını sahabe tabakasındaki düşme dahil olmak üzere mutlak olarak inkitâ anlamında kullanmaktadır. Dolayısıyla bu geniş mânadaki mürsel kavramı içerisine, hadisçilerin kullandığı mürsel, münkati', mu'dal, muallak, belâğ türünden rivayetler de dahil olmaktadır. Nitekim Serahsî söz konusu yerde, ilk üç nesilden sonraki zevatin “irsal”lerini de tartışmaktadır.<sup>25</sup> Ayrıca yazar Serahsî çerçevesinde sahâbî mürseli ve sahabenin adâleti konularını gündeme getirmese de, onun bu konularda genel Sünnî telakkiyi kabul ettiği anlaşılmaktadır. Serahsî, sahâbî mürselinin hücciyeti konusunda ulemâ arasında ihtilâf bulunmadığını, onların adâlet vasfına sahip olduklarını beyan etmektedir.<sup>26</sup> Bu bakımdan daha önce Cessa'sta söz konusu edilen bu konunun Serahsî'de nasıl işlendiğine kısaca temas etmek uygun olurdu.

Yine Serahsî'nin tedlîsi irsal olarak değerlendirmesine işaret edilirken hem Serahsî'nin ibaresi, hem de tedlîs kavramı yanlış anlaşılmıştır. Yazar, tedlîsi parantez içinde Serahsî'den alarak “isim vermeden filan bana filandan alarak aktardı şeklinde rivayette bulunmak” diye tarif etmektedir (s. 175). Halbuki Serahsî ibaresinde “isim vermeden” diye bir kayıt getirmez. Ayrıca burada “falan” tabirinin kullanılması isim vermemek anlamında değildir. Tedlîste aslolan râvinin hadis aldığı hocasından işitmediği bir rivayeti ondan işitmiş gibi nakletmesidir ki burada görünürde bir kopukluk yoktur, ama gerçekte arada başka bir râvi bulunmaktadır. Burada kusur, râvinin bunu doğrudan işittiğini düşündüren bir lafızla nakletmesidir ki bu da en çok “an” lafızıyla yapılır. Bu yüzden “an” lafzının semâa delâleti şüpheli sayılmış ve özellikle tedlîs yaptığı bilinen râvilerin “an”lı rivayetleri ihtiyatla karşılanmıştır. Ayrıca asıl problem teşkil eden, arada düşen râvinin sika olup olmadığının belirsizliğidir. Serahsî'nin işaret ettiği de hadisçilerin tedlîs-i isnad dediği bu tedlîs çeşididir. Serahsî bunu ifade ederken râvinin “haddesenî fülân/falan bana tahdis etti” şeklinde açıkça semâa delâlet eden bir ibare kullanmaksızın “haddesenî fülân an fülân/falan bana falandan tahdis etti” şeklinde “an”la rivayette bulunması olarak tanımlamakta ve haklı olarak bunu irsâle yani inkitâa benzetmektedir. İrsâl ise ona göre zaten bir ta'n sebebi teşkil etmemektedir.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 363.

<sup>26</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 359.

<sup>27</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 9.

Diğer taraftan Serahsî, Süfyân es-Sevrî ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'yi yazarın söylediği gibi tedlise değil, telbîse örnek olarak vermektedir. Bunu da Serahsî, Süfyân es-Sevrî örneğinden hareketle râvinin, sika olup olmadığını beyan etmeksizin hocasının ismini ve nesebini belirtmeden, sadece künyesini zikretmesi olarak açıklamaktadır ki esasen bu da hadisçilerin tedlîs-i şüyûh dedikleri şeydir. Muhammed eş-Şeybânî'nin râvi hakkında açıklama yapmaksızın ve isim yerine “sika” tabirini kullanarak “bize sika haber verdi” şeklindeki uygulamasını da buna katmaktadır. Senedde isim yerine “recül”, “şeyh”, “sika/güvenilir bir râvi” gibi tabirler kullanılmasına ise hadis usulünde tedlîs değil, ibham denmektedir ve işaret ettiği kişinin adâleti hakkında belirsizlik taşıdığı için böyle rivayetler zayıf sayılır. Ancak Serahsî'nin de belirttiği gibi Şeybânî gibi otorite imamların ismini belirtmese de “sika/güvenilir râvi bize haber verdi/tahdis etti” şeklindeki nakilleri ta'dil anlamına geldiğinden bu bir ta'n teşkil etmez.<sup>28</sup> Ayrıca Serahsî söz konusu yerde yazarın iddia ettiği gibi tedlîsin ilk nesilde yaygın olduğuna dair herhangi bir atıfta bulunmaz. Şu halde burada her ne kadar “telbîs” sonuçta hadisçilerin “tedlîs”iyle aynı kapıya çıkıyorsa da ifadeler arasındaki ayırımı dikkat etmek gerekmektedir.

31. Pezdevî ile ilgili bölümde Bedir, Pezdevî'nin (ö. 482/1089) hadisi Kur'an gibi nas kabul ettiğini tesbit etmekte ve Kur'an için geçerli olan dil tahlillerini sünnet için de geçerli saydığını kaydetmektedir. Ancak Pezdevî'nin mâna rivayeti ile nakledilen hadislere nasıl lafzî dil tahlilleri yaptığı konusu açıklanamamaktadır. Yani Pezdevî, hem mâna rivayetini benimsemişse, hem de haber-i vâhidi nas kabul etmenin çelişkisini nasıl izah ediyor? Bu konuda bir açıklık getirilmemiştir. Gerçi Bedir bu soruları sormanın anlamsız olduğuna işaret etmektedir. Ancak Pezdevî'nin kendi içinde tutarlılık adına bu probleme nasıl bir çözüm getirdiği akıllarda bir soru işareti olarak durmaktadır.

32. Sayfa 192'de Sem'ânî'den (ö. 489/1096) yapılan uzun bir alıntıda bazı âlimlerin nisbeleri tercüme edilmiş, Şeybanlı Ahmed b. Hanbel, Hanzalî İshak b. İbrahim (ö. 238/852) gibi. Özel ismin bir parçası haline gelmiş olması hasebiyle nisbelerin tercüme edilmesi doğru değildir. Nitekim aynı yerde başka isimlerin nisbeleri tercüme edilmemiştir. Ayrıca yazarın “Hanzalî” olarak çevirdiği nisbenin doğrusu kendisinin de başka bir isimde tercüme etmeden kaydettiği gibi “el-Hanzalî”dir. Bu da Hanzala'ya nisbet olup, tercüme edilecekse “Hanzalalı” şeklinde çevrilmelidir.

33. Bedir Hanefî haber teorisinde klasik sonrası gelişmeleri ele aldığı dördüncü bölümde rivayet açısından Ebû Hüreyre prototipinin baştan beri adâlet yönüyle değil, zabtla ilgili olarak problemliliği görüldüğünü kaydetmektedir (s. 236). Ancak teorinin temellerini atan İsa b. Ebân'ın görüşlerini işlediği bölümde yaptığı tesbitler sanki adâlet açısından da problemliliği gördüğünü ima etmek-

<sup>28</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 9-10.

te, en azından bu konuda bir belirsizlik bulunmaktadır (s. 102–103). Nitekim daha sonra Cessâs'ın İsa'yı savunmak zorunda kaldığına ve onun sahabeden fakih olmayanların adâlet açısından değil, zabt yönüyle problemliliğini söylediğine işaret olunmuştur (s. 139). Görebildiğimiz kadarıyla rivayette fakih olma şartı râvinin zabt şartını taşımasını temin etmek için getirilmektedir. Bu durumda Hanefîler'in bu şartı, hadisçilerin zabt şartına ilâve bir şart mıdır, yoksa, onların zabt şartına tekabül eden bir kriter midir? Öncelikle bu sorunun cevaplanması gerekmektedir. Ardından Hanefîler'in Ebû Hüreyre örneğinde olduğu gibi fakih olmayan sahâbî râvileri, adâlet açısından değil, zabt yönüyle problemliliği gördükleri tesbiti yapıldıktan sonra aynı paragraf içinde hadis uzmanlarının adâlet ve zabtı konusunda tereddüt bulunmadığı, asıl tereddütün fıkıh sahibi olunmamasında yaşandığı sonucuna nasıl varıldığını da izah etmek faydalı olacaktır.

34. Sayfa 237-238'de *Keşfü'l-esrâr*'dan yapılan iktibasta adı geçen Ebü'l-Yüsr'ün, şerhe konu olan metnin sahibi fıkıhçı Fahrülislâm Ebü'l-Usr el-Pezdevî mi (ö. 482/1089), yoksa kardeşi kelâmcı Sadrülislâm Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî mi (ö. 493/1100) olduğu konusunda istifham bulunmaktadır. Bu hususun da yeniden tetkik edilmesi yerinde olur.

35. Sayfa 244-245'te Abdülazîz el-Buhârî'nin (ö. 730/1330) arz hadisini Buhârî'ye nisbet ettiği kaydedilmektedir. Bilebildiğimiz kadarıyla arz hadisi aynı lafızlarla değil, biraz farklı lafızlarla Buhârî'nin *et-Târihu'l-kebir*'inde geçmektedir.<sup>29</sup> Hatta bunu arz hadisinin bir versiyonu olarak görmemek bile mümkündür.<sup>30</sup> Bu hususu da bir katkı olarak kaydetmek istiyoruz.

36. Sayfa 246'da Hanefîler'in eklektik usul kitapları yazmaya başladığı dönem olarak anlatılan hicrî yedinci yüzyılda değinilmeyen iki yazara dikkat çekmek istiyoruz. Bunlar her ne kadar usule dair eser vermeseler de kaleme aldıkları eserler ve bunları yazış gayeleri, dönemlerinde Hanefîler aleyhinde gelişen polemiklere işaret etmektedir. Bunlardan birincisi Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256), diğeri Muhammed b. Mahmûd el-Hârizmî'dir (ö. 665/1266). Sıbt İbnü'l-Cevzî olarak tanınan Ebü'l-Muzaffer Cemâleddin Yûsuf b. Fergal el-Bağdâdî, meşhur Hanbelî âlim İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1200) torunu olup, Hanefî Mezhebi'ni tercih etmiş ve bunu savunan eserler kaleme almıştır. Bunlardan biri Eyyûbî hükümdarı el-Melikü'l-Muazzam'a (ö. 624/1227) ithaf ettiği *el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahîh* adını taşımaktadır.<sup>31</sup> Müellif burada Ebû Hanîfe'nin üstünlüklerinin yanı sıra, onun Kitap ve Sünnet'e

<sup>29</sup> bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târihu'l-kebir* (nşr. Seyyid Hâşim en-Nedvî), Beyrut, ts., III, 474.

وقال بن طهمان عن بن أبي ذئب عن سعيد المقبري عن النبي صلى الله عليه وسلم ما سمعتم عني من حديث تعرفونه فصدقوه

<sup>30</sup> bk. Kâsım b. Kutluboğa, *Tahrîcî ehâdisi Usûli'l-Bezdevî*, Karaçi, ts. (*Usûli'l-Bezdevî*'nin kenarında), s. 173–174.

<sup>31</sup> nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Karaçi, ts.

bağlılığını gösteren fer'î meselelerden örnekler sıralamaktadır. Ayrıca Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin adı geçen hükümdarın da Şâfi Mezhebi'nden Hanefî Mezhebi'ne geçmesine vesile olduğu kaydedilmektedir. Söz konusu hükümdarın da Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Târih*'inde Ebû Hanîfe aleyhinde serrettiği rivayetlere *es-Sehmü'l-musîb fi kebidi'l-Hatîb* adıyla bir reddiye yazması ilginçtir.<sup>32</sup> Hayatının büyük bölümünü Dımaşk'ta geçiren Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin ayrıca Şeybânî'nin *el-Câmiu'l-kebir*'i üzerine bir şerh yazdığı da kaydedilmektedir.<sup>33</sup>

Diğer yazar Hârizmî de Şam'da bazı cahillerin Ebû Hanîfe'nin az hadis bildiği yolunda sözler sarfettiklerini duyunca gayrete gelip Ebû Hanîfe'nin on beş müsnedini bir araya getirmiştir. Eser *Câmiu'l-mesânid* adıyla iki cilt halinde neşredilmiştir.<sup>34</sup> Yine aynı dönemde Şemsülemme el-Kerderî'nin de (ö. 642/1244) Ebû Hanîfe'yi savunma amacıyla *er-Red ve'l-intisâr li-Ebî Hanîfe* adlı bir eser kaleme aldığı anlaşılıyor.<sup>35</sup> Şu halde uzlaşma yaşandığı söylenen bir dönemde bu tür eserler ve gayretler nasıl yorumlanmalı ya da "okunmalı"? VIII ve IX. yüzyıllarda yaşayan İbnü't-Türkmânî (ö. 750/1349), Aynî (ö. 855/1451), İbn Kutluboğa (ö. 879/1474) gibi Hanefî fakihlerin savunma amaçlı çalışmalarını nasıl değerlendirmeli? Yine uzlaşmanın arttığı IX. yüzyılda İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1448) Hanefî aleyhtarlığını ne şekilde yorumlamalıdır?

37. Kitap boyunca dikkat çeken diğer bir konu özellikle Şâfi'den sonraki dönemde Hanefîler'in konuları ehl-i hadîs ve Şâfiiler'le ve kısmen Hanbelî yaklaşımlarıyla mukayeseli bir şekilde değerlendirilirken Mâlikî ekolünün söz konusu edilmemesidir. Aynı dönemde Mâlikîler'in konumu, yeri ve duruşu konusunda bir açıklama yapılmamaktadır. Bunu da bir istifham olarak kaydetmek istiyoruz.

38. Bir diğer konu kitap boyunca ve özellikle dördüncü bölümde Moğol istilâsı ve etkileri dikkate alınarak tahliller yapılırken, aynı dönemde özellikle Ortadoğu bölgesinde uzun süre varlığını hissettiren Haçlı seferleri söz konusu edilmemektedir. Siyasî ve belli ölçüde sosyal gelişmeleri dikkate alan böyle bir çalışmada böylesine önemli bir siyasî ve sosyal hadisenin dikkate alınması uygun olurdu diye düşünüyoruz.

39. Kitabın sonuç bölümünde güzel bir değerlendirme yapılmakla birlikte, kitap içinde serdedilen görüş ve tesbitlerle yer yer çelişen bazı tahliller de bulunmaktadır. Meselâ burada Hz. Peygamber'den gelen bilgilerin Ebû Hanîfe

<sup>32</sup> bk. M. Zâhid el-Kevserî, *Te'nibü'l-Hatîb*, Quetta, ts., s. 20.

<sup>33</sup> bk. Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr*, Kevserî'nin takdimi, s. 4.

<sup>34</sup> Beyrut, ts. Ayrıca bk. İmam Azam, *Ebû Hanîfe Müsnedi -Haskefi Rivayeti-* (trc. Ali Pekcan), Konya: Armağan Kitaplar 2005, s. ۱۳–۱۴.

<sup>35</sup> bk. Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990, s. 65.

ve ashabı tarafından fıkıh konularını ilgilendirdiği ölçüde yani ilgilendikleri ahkâm hadisleri çerçevesinde tesbit edilip yorumlandığı kaydedilirken (s. 259), yukarıda Hanefî fıkıhının ilk dönem müslüman toplumun müşterek bilgisinin kaydından ibaret olduğu vurgulanmıştı. Yine aynı şekilde Hanefî fıkıhı için “adına fıkıh denilen ve daha sonra fıkıhın fūrū kısmı şeklinde adlandırılan bu öğretiler, Hz. Peygamber’in öğrettiği İslâmî yaşam biçiminin Hanefî okuyuşunu temsil etmektedir” denilirken (s. 259) bir sayfa sonra çelişik bir biçimde “fūrū-ı fıkıh, bu nebevî haberleri de içinde barındıran ama ayrıca ilk müslüman toplumların bu bilgileri yorum, uygulama ve uyarılma şeklinde okumasını da içeren bir ilimdir” (s. 260) tarzındaki kitap içinde de vurgulanan tarife dönülmektedir. Her halükârda sonuç bölümü Hanefî haber teorisi ve Hanefî Mezhebi hakkında daha soğukkanlı değerlendirmeler ihtiva etmektedir.

39. Bütün bunların yanı sıra kitapta şekil açısından da birçok eksiklik bulunmaktadır. Yazarın da farkında olduğunu düşündüğümüz bu tür teknik noksanlıkları burada saymayı gereksiz görüyoruz.

## Sonuç

Murteza Bedir'in *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet* başlıklı bu çalışması, Hanefî ulemâsının hadis ve sünnete bakışı konusunda dikkate değer tesbitler ihtiva etmektedir. Bu bakımdan çalışmayı Hanefî Mezhebi'nin hadis anlayışını tahlil etmeyi ve bir anlamda modern bir üslûp ve mantıkla savunmayı amaçlayan çağdaş bir açıklama ve yorumlama çabası olarak tanımlayabiliriz. Ancak bu anlama ve açıklama çabasında yazarın özellikle sünnet anlayışında ve Hanefî Mezhebi'nin teşekkülünü temellendirmede dile getirdiği kimi görüş ve tesbitlerinin tartışmaya açık olduğunu belirtmeliyiz.

Diğer taraftan selefi söylem karşısında gittikçe zayıflayan mezhep kavramının günümüz için ne anlam ifade ettiğini ve geçmişte ve günümüzde nasıl bir rol icra ettiğini/edeceğini gündeme getirmesi bakımından da bu çalışmanın ciddiye alınarak geliştirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Her ne kadar şekil ve muhteva açısından bazı eksikleri bulunsun da, yapıcı tenkitler ve katkılarla bu çabanın olgunlaşacağı ve yeni araştırmalara vesile olacağı kanaatini taşımaktayız.

### “Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi) Hakkında Bazı Mülâhazalar”

**Özet:** Bu yazıda temelde Hanefî Mezhebi'nin haber teorisini ele alarak tarihî gelişim ve perspektif içinde inceleyen Murteza Bedir'in *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet* başlıklı çalışmasının geniş bir tahlil ve eleştirisi hedeflenmektedir. Yazarın bu çalışmasında sünneti ilk dönem müslüman toplumunun müşterek bilgisi olarak gördüğü, hadisin de bu bilginin Hz. Peygamber'le irtibatlandırılması faaliyetinden ibaret olduğunu savunduğu görülmektedir. Ona göre Hanefî Mezhebi de bu olgudan hareketle kendini daha sonra Şâfiî tarafından naslaştırılmış hadisle değil, müşterek bilgi anlamındaki “sünnet”le bağlı görmüştür. Dolayısıyla Şâfiî'den sonraki dönemde hadisin öne çıkmasıyla Hanefî âlimler mezhebin Haber teorisini oluştur-

urken ehl-i hadisten farklı bir yol izleyerek bu toplumsal birikime uygunluk, râvinin fakih olması gibi hadislerin kabulünde bazı farklı yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Murteza Bedir'in çalışması, tarihi açıdan eleştiriye açık bazı yaklaşımlar içerse de Hanefî Mezhebi'nin tarih boyunca hadis ve sünnete bakışında görülen değişimler hakkında bir fikir vermektedir.

**Atıf:** Mehmet Özşenel, “Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi) Hakkında Bazı Mülâhazalar”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IV/2, 2006, ss. 7-36.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, fıkıh usulü, sünnet, hadis, rey, haber, Hanefî Mezhebi, İsâ b. Ebân, Cessâs, Murteza Bedir.