



Journal of Religious Inquiries / *Diri Terkikar Dengai*



Journal of Religious Inquiries / *Diri Terkikar Dengai*

علوم  
بیتنا



ISSN 2645-9132

SCOPE Religious Studies	Dinî Araştırmalar KAPSAM
PERIOD Biannually (July & December)	Yılda 2 Sayı (Temmuz & Aralık) PERİYOT
VOLUME/ISSUE 4/2	4/2 CİLT /SAYI
ONLINE PUBL. DATE 31 December 2021	31 Aralık 2021 E-YAYIN TARİHİ
PUBLICATION LANGUAGE English - Turkish	İngilizce - Türkçe YAYIN DİLİ
<p>ULUM is an academic refereed journal dedicated to publishing articles, essays, symposium reviews, and book reviews primarily within the fields of Religious and Islamic Studies. The journal is published twice a year in July and December and adopts double-blind peer-review process. There are at least two reviewers for the total number of articles in each issue. In addition, all articles are checked by Turnitin. The journal accepts paper submission from researchers with only doctoral degrees in research articles and book review. It requires writers to use <i>the ISNAD Citation Style</i>.</p> <p><a href="http://www.isnadsistemi.org">www.isnadsistemi.org</a></p>	
<b>ULUM Derneği Adına Sahibi</b>	
Prof. Dr. Mehmet Ünal Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Studies, Ankara, Turkey mehmetunalunal@hotmail.com	
<b>Yazı İşleri Müdürü</b>	
Assoc. Prof. Cafer Acar Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Department of History and Arts of Islam, Ankara, Turkey caferacar58@gmail.com	
<b>Editor in Chief   Editör</b>	
Assoc. Prof. Ferhat Gökçe Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies, Ankara, Turkey fgokce@ybu.edu.tr	
<b>Associate Editors / Editör Yardımcıları</b>	
Res. Asst. Musa Eşit Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity, Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies, Ankara, Turkey musaesit1@gmail.com	
Res. Asst. Aygün Yılmaz Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity, Faculty of Islamic Sciences Department of History and Arts of Islam Ankara, Turkey aygnylmz94@gmail.com	
Res. Asst. Hacer Ergin Özkan Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity, Faculty of Islamic Sciences Department of Philosophy and Reliogion, Ankara, Turkey hacergin91@gmail.com	
<b>Field Editors   Alan Editörleri</b>	
Assoc. Prof. Mustafa Necati Barış Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty Of Theology	

Department of History and Arts of Islam, Ankara, Turkey  
mnecati.baris@hbv.edu.tr

**Dr. Mesut Düzce**

Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion, Van, Turkey  
mesutduzce@gmail.com

**Dr. Peyman Ünügür Tekin**

Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity, Faculty of Islamic Sciences  
Department of Basic Islamic Studies, Ankara, Turkey  
peyman.unugur@gmail.com

**Dr. Ayşe Uzun**

Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity, Faculty of Islamic Sciences  
Department of Basic Islamic Studies, Ankara, Turkey  
a.uzun@ybu.edu.tr

**Dr. Kenan Özçelik**

Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity, Faculty of Islamic Sciences  
Department of History and Arts of Islam, Ankara, Turkey  
ozcelikkenan@hotmail.com

**Dr. Nur Betül Atakul**

Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity, Faculty of Islamic Sciences  
Department of Philosophy and Reliigion, Ankara, Turkey  
nurbetulakin@yahoo.com

**Dr. Mehmet Akif Ceyhan**

Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity, Faculty of Islamic Sciences  
Department of Basic Islamic Studies, Ankara, Turkey  
eylul980@hotmail.com

**Dr. Fatümetül Zehra GÜldaş**

Erzincan Binali Yıldırım Univesity, Faculty of Islamic Sciences  
Department of Philosophy and Reliigion, Erzınca, Turkey  
f.zehra.guldas@gmail.com

**Res. Asst. Büşra Betül Pınar**

Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity, Faculty of Islamic Sciences  
Department of Basic Islamic Studies, Ankara, Turkey  
busrabetulpınar@gmail.com

**Res. Asst. Nur Zengin**

Marmara University, Faculty of Theology  
Department of Basic Islamic Studies, Rize, Turkey  
nurzengn@gmail.com

**Res. Asst. Zehra Betül Dindaroğlu**

Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology  
Department of Basic Islamic Studies, Rize, Turkey  
zehrabetuld@gmail.com

**Res. Asst. Hayriye Özlem Sürer**

Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity, Faculty of Islamic Sciences  
Department of Philosophy and Reliigion, Ankara, Turkey  
hayriyeilahiyat57@gmail.com

**English Language Editor | İngilizce Dil Editörü**

**Dr. Arif Bakla**

Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Humanities and Social Science  
Department of Translation and Interpretation, Ankara, Turkey  
arifbakla@gmail.com

**Editorial And Advisory Board**

<p><b>Prof. Dr. İsmail Çalışkan</b>  Ankara University, Faculty of Divinity  Department of Tafsir, Ankara, Turkey  duralaroltu@hotmail.com</p>		
<p><b>Prof. Dr. Ali Osman Kurt</b>  Social Sciences University of Ankara, Faculty of Religious Education  Department of History of Religions, Ankara, Turkey  alosman66@gmail.com</p>		
<p><b>Prof. Dr. Muhammet Tarakçı</b>  Uludağ University, Faculty of Theology  Department of History of Religions, Bursa, Turkey  mtarakci@uludag.edu.tr</p>		
<p><b>Prof. Dr. Ali Avcu</b>  Social Sciences University of Ankara, Faculty of Religious Education  Department of History of Islamic Sects, Ankara, Turkey  aliavcu01@hotmail.com</p>		
<p><b>Assoc. Prof. Mehmet Kalaycı</b>  Ankara University, Faculty of Divinity  Department of History of Islamic Sects, Ankara, Turkey  mehkala@gmail.com</p>		
<p><b>Assoc. Prof. Mehmet Nesim Doru</b>  Mardin Artuklu University, Faculty of Letters  Department of History of Philosophy, Mardin, Turkey  nesimdoru@hotmail.com</p>		
<p><b>Dr. Abdullah Demir</b>  Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences  Department of Kalam and History of Islamic Sects, Ankara, Turkey  abdemir@ybu.edu.tr</p>		
<p><b>Dr. Emrah Kaya</b>  Sakarya University, Faculty of Theology  Department of Islamic Philosophy, Sakarya, Turkey  emrahkaya@sakarya.edu.tr</p>		
<p><b>Dr. Özcan Akdağ</b>  Erciyes University, Faculty Of Theology  Department of Philosophy of Religion, Kayseri, Turkey  ozcanakdag@erciyes.edu.tr</p>		
<p><b>Dr. Kadir Gömbeyaz</b>  Kocaeli University, Faculty of Theology  Department of Kalam and Islamic Sects, Kocaeli, Turkey  kgombeyaz@hotmail.com</p>		
<b>INDEXING</b>		
INDEX ISLAMICUS, Accepted: Volume/ Issue: 1/1 (July 2018)		
DOAJ: Directory of Open Access Journals (Accepted: 03/12/2018)		
The Philosopher's Index (Indexing and Abstracting Start: Volume/Issue: 1/1 (July 2018)		
EBSCO		
<b>EXECUTIVE OFFICE</b>		
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies Esenboga Kulliyesi, Ankara, Turkey		
ulumdergisi@gmail.com	www.ulumdergisi.com	www.dergipark.org.tr/ulum

Contents   İçindekiler	
<i>From the Editor / Editörden</i> Ferhat Gökçe (ed.)	217-218
Articles   Makaleler	
<i>Abū Bakr al-Khaffāf and His Thought of Uşūl al-Fiqh</i> Davut Eşit	219-243
<i>From Ideology to Hadith Narration: The Effect of Human Geography on the Asbāb al-Riwāyah (Reason for Narration)</i> Recep Emin Gül	245-262
<i>Allegiance to Non-Islamic Government, The Question of Infidelity, and The Boko Haram Insurgency in Nigeria: An Analysis</i> Mujahid Hamza Shitu	263-283
<i>Beyhakî'nin Hayatı, Eserleri ve es-Sünenü'l-kebîr'in Mukaddimesi el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen'i</i> Halil İbrahim Doğan	285-317
<i>İbn Kemâl'in Yaratıcıyla İlgili Mücib Bizzât ve Fâil-i Muhtâr Tasavvurları Karşısındaki Konumu</i> Özkan Tekin	319-334
<i>Buhârî'nin (ö. 256/870) Fıkhi/Usûlî Kimliği Üzerine Bir Analiz: İcmâ ve Kıyas Özelinde</i> Mehmet Cengiz	335-362
Translated Articles   Çeviri Makaleler	
<i>Ebû Bekir el-Ḥaffâf ve Fıkıh Usûlü Düşüncesi</i> Davut Eşit	363-387
<i>Müsned Türü Hadis Mecmualarının Bazı Biçimsel Özellikleri</i> Robert Marston Speight – Çev. Musa Eşit	389-397

## FROM THE EDITOR

Dear reader,

We are happy and proud to publish the second issue of the fourth volume of ULUM Journal of Religious Inquiries in 2021.

This issue includes six scientific research articles and two translations in different fields. I would like to thank the authors who sent articles to our journal and our referees who reviewed these articles and translators. The articles submitted to our journal undergo double-blind peer-review and are checked using plagiarism software (Turnitin), used by internationally respected scholarly publications. As per the decision taken by our journal's board of directors, the articles submitted to our journal are required to use the Isnad Citation System.

Our journal, which is currently indexed by Index Islamicus, the Philosopher's Index, EBSCO and DOAJ, aims to be included in more prestigious international indexes and spares considerable effort for this purpose.

I would like to express my gratitude to the respected academics who contributed to the current issue of our journal; to each of our referees, who meticulously reviewed the articles; to our assistant editors, who worked throughout the publication process of the journal; to our field editors, and to you, our dear readers, whom we present our articles. I implore the Almighty Lord that each article contributes to our scholarly life and thought.

Ferhat GÖKÇE

Assoc. Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences

Department of Basic Islamic Sciences, Hadith, Ankara, Turkey

[ferhatgokce@hotmail.com](mailto:ferhatgokce@hotmail.com)

## EDİTÖRDEN

Kıymetli okurlar,

*ULUM Dini Tetkikler Dergisi*'nin 2021 yılına ait dördüncü cilt, ikinci sayısını sizlere takdim etmenin sevincini ve gururunu yaşıyoruz.

Bu sayımızda farklı alanlarda bilimsel nitelikte 6 araştırma makalesi, iki tane de çeviri yer almaktadır. Dergimize makale gönderen yazarlara ve bu makaleleri inceleyen hakemlerimize ve mütercimlere çok teşekkür ediyorum. Dergimize gönderilen makaleler çift taraflı kör hakemlik ilkesi çerçevesinde hakem değerlendirmesinden geçirilmekte ve uluslararası saygın akademik yayın kuruluşları tarafından da kullanılan İntihali Engelleme Programında (Turnitin) taranarak işleme alınmaktadır. Yazım konusunda ise dergi yönetim kurulumuz tarafından alınan karar gereği dergimize kabul edilen makalelerin *İsnad Atıf Sistemi*'ni kullanmış olması gerekli görülmüştür.

Hâli hazırda Index Islamicus, The Philosopher's Index'te taranan, EBSCO ve DOAJ'da yer alan dergimiz daha fazla Uluslararası prestijli tarama endekslerinde yer almayı hedeflemekte ve bu amaçla girişimlerini sürdürmektedir.

Son olarak dergimizin bu sayısında emeği geçen değerli araştırmacı akademisyenlere, makaleleri titiz bir incelemeden geçiren her bir hakemimize, derginin yayımlanma aşamasının tamamında emek veren editör yardımcılarımıza, alan editörlerimize ve makalelerimizi buluşturduğumuz siz değerli okurlarımızı şükranlarımı arz ediyor. Her bir makalenin ilim ve düşünce hayatımıza katkıda bulunmasını yüce Rabbimden niyaz ediyorum.

Ferhat GÖKÇE

Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

[ferhatgokce@hotmail.com](mailto:ferhatgokce@hotmail.com)



ISSN 2645-9132  
Volume: 4 Issue: 2 (December 2021)

## Abū Bakr al-Khaffāf and His Thought of Uşūl al-Fiqh

<b>Davut Eşit</b>	
Assoc. Prof. Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law, Turkey	
davutesit@yyu.edu.tr	ORCID 0000-0003-1366-4650

<b>Article Information</b>		
<b>Type</b> Research Article		
<b>Received</b> 21 March 2021	<b>Accepted</b> 31 December 2021	<b>Published</b> 31 December 2021
<b>Cite as</b> Eşit, Davut. “Abū Bakr al-Khaffāf and His Thought of Uşūl al-Fiqh”. <i>ULUM</i> 4/2 (2021), 219-243.		
<b>Research / Publication Ethics</b> This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.		
<b>Copyright ©</b> 2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License		



## Abū Bakr al-Khaffāf and His Thought of Uṣūl al-Fiqh\*

### Abstract

Abū Bakr al-Khaffāf is one of the Shāfi'ī scholars who lived in the Iraqi region in the fourth/tenth century. The region of Iraq became one of the important centers of attraction for the Shāfi'ī madhhab in those times, and leading jurists of the madhhab, particularly 'Abū'l-'Abbās Ibn Surayj and his students, began to appear in this region. Being one of the centers of many theological and philosophical movements, the Iraqi region left an impact on the thoughts of the early Iraqi Shāfi'īs. An important indication of this is Abū Bakr al-Khaffāf, about whom there is little information in both classical and modern sources. In the introduction of his concise work titled *al-Aqsām wa-l-khiṣāl* in the field of fiqh, he briefly addresses the main issues of fiqh. Al-Khaffāf's inclusion of fiqh methodology in this particular work is noteworthy in that it reflects the theological perspective that was popular among Shāfi'ī scholars of his time, as well as providing important data on the development of Shāfi'ī fiqh method after Shāfi'ī. This study aims not only to show this impact and but also to introduce this Shāfi'ī jurist and his methodical thought, neglected in both classical and modern sources.

### Keywords

Shāfi'ī School, Iraqi Region, Uṣūl al-Fiqh, Abū Bakr al-Khaffāf, *al-Aqsām wa-l-khiṣāl*

## Ebû Bekir el-Ḥaffâf ve Fıkıh Usûlü Düşüncesi

### Öz

Ebû Bekir el-Ḥaffâf, 4./10. Yüzyılda Irak bölgesinde yaşayan Şâfiî fakihlerinden biridir. Irak bölgesi, özellikle bu yüzyıllarda Şâfiî mezhebi için önemli çekim merkezlerinden biri olmuş, Ebû'l-'Abbâs İbn Süreyc ve öğrencileri başta olmak üzere o dönemde mezhebin otorite fakihleri bu bölgede yetişmeye başlamıştır. Birçok kelâmî ve felsefî ekolün merkezlerinden biri olan Irak bölgesi, ilk dönem Iraklı Şâfiîlerin düşüncelerinde etkiler bırakmıştır. Bunu gösteren önemli bulgulardan bir tanesi gerek klasik gerekse de modern kaynaklarda hakkında yeterince bilgi bulunmayan Ebû Bekir el-Ḥaffâf'tır. O, *el-Aqsâm ve'l-ḥiṣâl* adını taşıyan furû' fıkıh alanında yazdığı muhtasar eserinin girişinde özet halinde belli başlı fıkıh usûlü konularını ele almaktadır. Ḥaffâf'ın *el-Aqsâm ve'l-ḥiṣâl*'de fıkıh usûlü konularına yer vermesi, Şâfiî'den sonra Şâfiî fıkıh usûlünün gelişimi konusunda önemli veriler sunmasının yanında, kendi dönemindeki Şâfiî usûlcüler üzerinde etkili olan kelâmî perspektifi yansıtması bakımından da kayda değerdir. İşte bu çalışma hem bu etkiyi göstermek hem de gerek klasik gerekse de modern kaynaklarda ihmal edilmiş bir Şâfiî fakihini ve onun usûl düşüncesini tanıtma amacını taşımaktadır.

### Anahtar Kelimeler

Şâfiî Mezhebi, Irak Bölgesi, Fıkıh Usûlü, Ebû Bekir el-Ḥaffâf, *el-Aqsâm ve'l-ḥiṣâl*

---

\* This article is based on the doctoral dissertation entitled “*Development of Shâfi'î Legal Theory in Iraq-Khorasan in The Hijrî IV.-V. Centuries*” published in Ankara University, Institute of Social Sciences in 2017. I would like to thank my supervisor Prof. Dr. Osman Taştan, who made significant contributions to this work.

## Introduction

Egypt played a key role in spreading Shāfi'ism to various regions. Scholars who came to Egypt from different parts of the Islamic world encountered the students and works that Shāfi'ī left behind. Among the foremost of these are Abū Ismā'īl al-Tirmidhī (d. 280/893) and Abū al-Qāsim al-Anmatī (d. 288/901). Major representatives of Shāfi'ism in the Iraqī region, which flourished through the contributions of various scholars, included Ibn Surayj (d. 306/918) and his followers. Thanks to their work, the Iraqī region emerged as a new school of Shāfi'ism, independent of Egypt.<sup>1</sup> The establishment of Shāfi'ism in the Iraqī region caused the scholars who represented Shāfi'ism to be influenced by the intellectual activity in the region. Especially early Iraqī Shāfi'īs are often associated with theological movements in the region, particularly with the Mu'tazila theology.<sup>2</sup> This relationship is also mentioned by Ash'arī and Shāfi'ī scholars who lived after them. In fact, as Badr ad-Dīn al-Zarkashī (d. 794/1392) reports, Abū Bakr al-Baḳillānī (d. 403/1010), Abū Ishāq al-Isfarāyīnī (d. 418/1027) and Abū Muhammad al-Juwaynī (d. 438/1407) stated that Ibn Surayj and his contemporaries were influenced by the Mu'tazila's views because they studied their works.<sup>3</sup> Likewise, Taj al-Din Ibn al-Subkī (d. 771/1370) cites al-Isfarāyīnī's work titled *Uşūl al-Fiqh* on this issue. Al-Isfarāyīnī noted that Ibn Surayj and the Shāfi'īs who lived in his period examined the works of the Mu'tazila as they were interested in the issues of kalām.<sup>4</sup> Al-Isfarāyīnī highlights that the early Iraqī Shāfi'īs read the works of the Mu'tazila madhhab and that they saw such expressions in these works as "the rational necessity of being grateful to the One, who gave the blessing before al-sharī'ah," and that they considered these phrases beautiful because they did not understand the "bad and ugly mentality," which constituted the mindset that formed the basis of the Mu'tazila thought.<sup>5</sup> In a way, al-Isfarāyīnī concludes that Ibn Surayj and his contemporaries were influenced by their views because they did not sufficiently understand the mindset, on which the Mu'tazila thought was based.<sup>6</sup> Al-Isfarāyīnī also addresses the views adopted by the Shāfi'īs in this period, under the influence of the Mu'tazila madhhab. He highlights the invalidity of this view, adopted by the mutakallim and faqih Shāfi'īs, who support the opinion that it is morally obligatory to offer thanks to the One, who gave the blessing. He adds that a group of Shāfi'ī jurists examined the questions asked by the Mu'tazila and the answers given to these questions.<sup>7</sup> Isfarāyīnī reports that, for the Mu'tazila jurists, it was essential from a rational perspective before al-sharī'ah to be thankful to the provider of blessings and to know that the world

---

<sup>1</sup> For the historical development of Iraqī Shāfi'ism, see Davut Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 89-103; Bilal Aybakan, *İmam Şâfi'î ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 188-189-198.

<sup>2</sup> For the influence of Mu'tazila on the early Iraqī Shāfi'īs, see Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 108-116.

<sup>3</sup> Abū 'Abdillāh Badr ad-Dīn Muhammad b. 'Abdillāh b. Bahādir al-Zarkashī, *al-Baḳr al-muhīt fi uşūl al-Fiqh*, (No Place of Publication: Dār al-Kutubī, 1994/1414), 1/184.

<sup>4</sup> Al-Subkī, Abū al-Hasan Taqī al-Dīn Ali ibn 'Abd al-Kāfi al-Subkī - Abū Naşr Taj al-Din ibn Al-Subkī 'Abd al-Wahhāb b. 'Alī Ibn 'Abd al-Kāfi al-Subkī, *al-Ibhāj fi sharh al-Minhāj* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995/1416), 1/137-138.

<sup>5</sup> Al-Subkī, *al-Ibhāj*, 1/137-138.

<sup>6</sup> Al-Subkī, *al-Ibhāj*, 1/137-138.

<sup>7</sup> Al-Zarkashī, *al-Baḳr*, 1/196.

was created, so there is a creator who gave blessings to the whole world.<sup>8</sup> Al-Isfarāyīnī mentions Abū Bakr al-Şayrafī (d. 330/942), Ibn Abī Hurayra (d. 345/956), Abū Bakr al-Khaffāl al-Shāshī (d. 365/976), who were all among the students of Ibn Surayj.<sup>9</sup> These citations indicate that the Shāfi'ī jurists living in the Iraqī region were influenced by their views as they examined the works of Mu'tazila in the same region. Al-Subkī, on the other hand, cites the commentary he wrote for Abū Muḥammad al-Juwaynī's work *al-Risāla* to address this issue. The early Iraqī Shāfi'īs adopted some of their views by examining the works of Mu'tazila although they were not knowledgeable enough in the science of kalām. Not knowing that some of the phrases in Mu'tazila's works are based on the basic principles of Qadariyya (Mu'tazila), such as the rational obligation to give thanks to the One, who gives the blessing, the Shāfi'īs of this period adopted these views because the phrases sounded nice to them.<sup>10</sup> The literature of fiqh includes many views that the early Iraqī Shāfi'īs adopted, due to the influence of the Mu'tazila.<sup>11</sup> Since al-Khaffāf's work *al-Aqsām wa-l-khişāl*, which is the focus of our study, is a work written in this period, it is possible to see that the Mu'tazila and kalām-oriented perspectives are reflected in it. By touching upon this, the present study addresses al-Khaffāf's methodical thought and some methodological issues in that period.

### 1. The Life of Abū Bakr Al-Khaffāf

The works of ṭabaqāt include limited information about the life of al-Khaffāf, one of the 4th/10th-century Iraqī Shāfi'ī scholars. The first piece of information we can find about al-Khaffāf's life comes from Abū Ishāq al-Shīrāzī (d. 476/1083), in his biographical work *Ṭabaqāt al-fuqahā'*. Al-Shīrāzī mentions the name of al-Khaffāf as Abū Bakr Aḥmad b. 'Umar al-Khaffāf. He also notes that al-Khaffāf is the author of the work *al-Aqsām wa-l-khişāl*.<sup>12</sup> The information that al-Shīrāzī provided about him is limited to this; he does not mention anything about al-Khaffāf's year of birth/death, his teachers or students. Al-Shīrāzī states that Shāfi'ī fiqh was passed down to another generation after Ibn Surayj, one of the first Iraqī Shāfi'īs and that most of this generation consisted of distinguished students of Ibn Surayj. He also provides limited information about al-Khaffāf when he mentions Ibn Surayj's distinguished students. Although not yet certain, it raises the possibility that al-Khaffāf was a student of Ibn Surayj.<sup>13</sup> Al-Shīrāzī mentions al-Khaffāf as a member of a group of scholars, which he says consists mostly of Ibn Surayj's students; he determines that the Shāfi'ī fiqh was

<sup>8</sup> Al-Zarkashī, *al-Baḥr*, 1/196.

<sup>9</sup> Al-Zarkashī, *al-Baḥr*, 1/196-197.

<sup>10</sup> Abū Naşr Tāj al-Dīn ibn al-Subkī 'Abd al-Wahhāb b. 'Alī ibn 'Abd al-Kāfi al-Subkī, *Raf'u al-ḥajib al-Mukhtasar Ibn al-Hajib*, Ed. 'Ali Muhammad Mu'awwad - Adil Aḥmad 'Abd al-Mawjud (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1999/1419), 1/471-473.

<sup>11</sup> For these perspectives, see Eşit, *Şāfi'ī Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 108-116.

<sup>12</sup> Ibn Qāḍī Shuhba and Ibn al-Mulaqqin cite him as 'Umar b. Yūsuf Abū Bakr al-Khaffāf. See Abū Ishāq Ibrāhīm ibn 'Alī al-Shīrāzī, *Ṭabaqāt al-fuqahā'* (Beirut: Dār al-Raidi al-'Arabī, 1970), 114; Abū Bakr b. Aḥmad b. Muḥammad b. 'Umar, Taqī al-Dīn Ibn Qāḍī Shuhba, *Ṭabaqāt al-Shāfiya* (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1987), 1/124; Sirāj al-Dīn Abū Ḥafş 'Umar b. 'Alī b. Aḥmad al-Shāfi'ī al-Mişri Ibn al-Mulaqqin, *al-Aqd al-mudahhab fi ṭabaqāt ḥamalāt al-madhhab*, Ed. Ayman Naşr al-Azhari Sayyid Mahana (Beirut: Dār al-Kutub al-İlmiyah, 1997/1417), 31.

<sup>13</sup> Al-Shīrāzī, *Ṭabaqāt*, 109-114; for perspectives on al-Khaffāf's being a student of Ibn Surayj, see Ahmed El Shamsy, "Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory", *Journal of the American Oriental Society* 137. 3 (2017), 512.

passed down to another generation. He also provides some biographical information about them, beginning with the biography of Abū Ishāq al-Marwazi's (d. 340/951) student al-Qāḍi Abū Ḥamid al-Marwarruzī (d. 362/973).<sup>14</sup> Based on this, al-Khaffāf might have died between 340/951-360/971 because al-Shīrāzī says that Ibn al-Ḥaddād al-Miṣrī, one of the Egyptian Shāfi'īs, whose biography he included before al-Khaffāf, died in 345/955.<sup>15</sup> Al-Shīrāzī states that it was Ibn al-Qattān al-Baghdādī who was the last student of Ibn Surayj, and he died in 359/970.<sup>16</sup> Based on all this information, it is possible to conclude that al-Khaffāf probably died between the years 340/951-360/971. This is because Ibn Qāḍi Shuhba (d. 851/1447) mentions al-Khaffāf among the Shāfi'īs, included in the fifth generation in the classification he made.

Based on al-Shīrāzī, Ibn Qāḍi Shuhba mentions al-Khaffāf among the Shāfi'ī jurists who died between 340/951-360/971.<sup>17</sup> Ibn Qāḍi Shuhba states that he hardly knows anything other than the information mentioned below about *al-Aqsām wa-l-khiṣāl*, which he attributes to al-Khaffāf.<sup>18</sup> Similarly, Abū Ḥafṣ Ibn al-Mulaqqin (d. 804/1401) notes that al-Khaffāf is the owner of the work called *al-Aqsām wa-l-khiṣāl* but does not provide further information.<sup>19</sup> While providing al-Khaffāf's biography, he reports that he saw his work *al-Khiṣāl* and obtained useful information from it.<sup>20</sup> What is mentioned about al-Khaffāf in the sources of history that have been identified and examined so far is limited to this.

## 2. The Work of Abū Bakr al-Khaffāf Titled *al-Aqsām wa-l-khiṣāl*

As noted earlier, the most important information about al-Khaffāf mentioned in the works of ṭabaqāt is that he is the author of the work *al-Aqsām wa-l-khiṣāl*. Despite this information, there are different narrations regarding whom *al-Aqsām wa-l-khiṣāl* or *al-Khiṣāl* for short (as mentioned in the sources) belongs to. *Al-Aqsām wa-l-khiṣāl* is often attributed to three different people who are related to each other. The first is Ibn Surayj; the second is al-Shaykh Abū Ḥafṣ 'Umar<sup>21</sup> (d. 4th/10th century), who was the son of Ibn Surayj, and the third is probably al-Khaffāf, one of the students of Ibn Surayj. Based on this, one could conclude that *al-Aqsām wa-l-khiṣāl* was written by Shāfi'ī jurists in the Iraqī region in the 4th/10th century. The only handwritten copy of *al-Aqsām wa-l-khiṣāl*, which is now in the Chester Beatty Library in Dublin, is registered under

<sup>14</sup> Al-Shīrāzī, *Ṭabaqāt*, 114.

<sup>15</sup> Al-Shīrāzī, *Ṭabaqāt*, 114.

<sup>16</sup> Al-Shīrāzī, *Ṭabaqāt*, 113

<sup>17</sup> Ibn Qāḍi Shuhba, *Ṭabaqāt*, 1/124.

<sup>18</sup> Ibn Qāḍi Shuhba, *Ṭabaqāt*, 1/124.

<sup>19</sup> Ibn al-Mulaqqin, *al-Aqd al-madhhab*, 31.

له كتاب "الخصال" عارض به ابن مجانين القاضى من أصحابه أبى حنيفة، وهذا الكتاب رأيه وانتقيت منه فوائد

<sup>20</sup> Ibn al-Mulaqqin, *al-Aqd al-madhhab*, 31.

له كتاب "الخصال" عارض به ابن مجانين القاضى من أصحابه أبى حنيفة، وهذا الكتاب رأيه وانتقيت منه فوائد

<sup>21</sup> Al-Shaykh Abū Ḥafṣ 'Umar b. Aḥmad. b. Surayj (d. 4th/10th century), for more about his life, see Abū Naṣr Tāj al-Dīn ibn al-Subkī, 'Abd al-Wahhāb b. 'Alī b. 'Abd al-Kāfi al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfiya al-kubrā*, Ed. Maḥmud Muḥammad Tanāhī – 'Abd-al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, al-Ḳāhira: Matbaat al-Isa al-Bābī al-Ḥalabī, 1964/1383), 3/469.

the name of Ibn Surayj.<sup>22</sup> The work was recorded in the library in the name of Ibn Surayj, one of these three names. This was probably because Ibn Surayj was a more famous jurist. However, as it could be seen in detail below, our investigations revealed that the copy in the Chester Beatty Library does not belong to Ibn Surayj or his son but to al-Khaffāf.<sup>23</sup>

As we mentioned in the section, in which we discussed the life of al-Khaffāf, some basic information about him is provided by al-Shīrāzī, the first scholar to attribute *al-Aqsām wa-l-khişāl* to al-Khaffāf. However, this is the only information he provides. He does not give any other information about the structure or content of the work. Among the biographers, Ibn Qāḍī Shuhba is one of the few who provide some information about *al-Khişāl*. Noting that *al-Khişāl* is a work that belongs to al-Khaffāf, he informs that this work is medium-size in volume and that it includes a brief section on fiqh methodology in its introduction. Ibn Qāḍī Shuhba states that al-Khaffāf named his work *al-Aqsām wa-l-khişāl* and gives the information that the "chapter" titles of his work are included with the expression *al-Bayān*. Based on this, Ibn Qāḍī Shuhba notes that it could have been more appropriate for al-Khaffāf to name his work as *al-Bayān* instead of *al-Aqsām wa-l-khişāl*.<sup>24</sup> An examination of the only copy of *al-Khişāl* that has survived to the present day reveals that the information given by Ibn Qāḍī Shuhba is accurate. In the introduction of *al-Khişāl*, the author states that he named his work *al-Aqsām wa-l-khişāl*. The introduction of his work, which consists of seven or eight leaves, addresses the issues related to the concise fiqh method and the science of jadal (dialectics). The author begins the chapter heading using the phrase "al-bayān al-kaza".<sup>25</sup> The fact that the copy that has survived to the present day includes some information about *al-Aqsām wa-l-khişāl*, which Ibn Qāḍī Shuhba attributed to al-Khaffāf, proves that it belongs to al-Khaffāf.

<sup>22</sup> This work possessed by Chester Beatty Library in Dublin, Ireland is registered in the name of Ibn Surayj. See Abū al-‘Abbas Aḥmad b. ‘Umar b. Surayj al-Baghdādī, *al-Aqsām wa-l-khişāl*, (Dublin: Chester Beatty Library, 5115). The work is registered in the name of Ibn Surayj in the library of the Islamic Studies Center of the Turkish Religious Foundation, where a photocopy of this manuscript is found. See Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesi, "Kütüphane Katalog Tarama", (Accessed on March 16, 2021). We used the electronic copy of the work in Chester Beatty Library. However, in the electronic copy, it was rather difficult to identify the folio numbers accurately as the leaves were mixed with each other, particularly in the first section. It is possible that we made mistakes in the folio numbers we provided, sometimes based on guesswork. For this reason, we struggled to provide the accurate folio number as much as possible by using the folio numbers from *al-Aqsām wa-l-khişāl*, published by Ahmed El Shamsy, who published the part of the work on the fiqh method. See El Shamsy, "Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory", 521-536.

<sup>23</sup> Ahmet Temel benefited from the work *al-Aqsām wa-l-khişāl*, which he attributed to al-Khaffāf in his doctoral dissertation, he completed in 2014. Similarly, Davut Eşit benefited from the same work in his doctoral dissertation, he completed in 2017, by attributing it to al-Khaffāf. See Ahmet Temel, *The Missing Link in the History of Islamic Legal Theory: The Development of Uşūl al-Fiqh between al-Shāfi‘ī and al-Jaşşāş during the 3rd/9th and Early 4th/10th Centuries* (California Santa Barbara: University of California, Doctoral Dissertation, 2014), 117, 126; 134-135; 202, 298; Davut Eşit, *Hicri IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan’da Şāfi‘î Fıkıh Usûlünün Gelişimi* (Ankara: Ankara University, Social Sciences Institute, Doctoral Dissertation, 2017), 141-157.

<sup>24</sup> Ibn Qāḍī Shuhba, *Ṭabaqāt*, 1/124.

<sup>25</sup> Abū Bakr Aḥmad b. ‘Umar al-Khaffāf, *al-Aqsām wa-l-khişāl* (Dublin: Chester Beatty Library, 5115), 1b-10b.

Apart from the information from Ibn Qāḍī Shuhba, there is a lot of information showing that the present copy of *al-Khiṣāl* belongs to al-Khaffāf.

These data include the references made by Shāfi'ī scholars to *al-Khiṣāl*, attributing it to al-Khaffāf. One of these scholars is al-Zarkashī. He refers to the book by attributing it to al-Khaffāf in many parts of his fiqh work called *al-Baḥr al-Muḥīt*.<sup>26</sup> One of them is related to the ruling of the actions of the Prophet. A similar version of a quoted sentence that al-Zarkashī attributes to al-Khaffāf, regarding the ruling of the Prophet's actions,<sup>27</sup> exists in the current copy of *al-Khiṣāl*.<sup>28</sup> Likewise, al-Zarkashī's quotation from *al-Khiṣāl*, which he attributed to al-Khaffāf<sup>29</sup>, regarding the judgments that Shāfi'ī made based on istiḥṣān,<sup>30</sup> is present in the current copy of the work. Again citing al-Khaffāf's work *al-Khiṣāl*, al-Zarkashī states that according to Shāfi'ī, there is a definite idea that the Sunnah cannot abrogate the Qur'ān.<sup>31</sup> Al-Zarkashī's perspective of Shāfi'ī's idea of abrogation, which he attributes to al-Khaffāf, is also found in the copy of *al-Khiṣāl*.<sup>32</sup> Given these quotations and references made by al-Zarkashī, it is understood that *al-Khiṣāl* belongs to al-Khaffāf.

Apart from al-Zarkashī, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (d. 911/1505) also gives reference to *al-Khiṣāl* and attributes it to al-Khaffāf. Al-Suyūṭī cites al-Khaffāf's explanations about the four bases of hadiths that al-Khaffāf provided in his work *al-Khiṣāl*. This information, provided by al-Suyūṭī, is also found in the present copy of *al-Khiṣāl*. In addition, al-Suyūṭī attributes *al-Khiṣāl* to al-Khaffāf in various parts of his work.<sup>33</sup> The quotations and references made by al-Suyūṭī also indicate that *al-Khiṣāl* belongs to al-Khaffāf.

Abū al-Baqā' al-Damīrī (d. 808/1405), one of the Egyptian Shāfi'ī jurists, cited *al-Khiṣāl*, which he attributed to al-Khaffāf, in his work *al-Najm al-wahhāj* to support his idea that Shāfi'ī did not make judgments through istiḥṣān, except for six issues. This information is present in the available copy of *al-Khiṣāl*.<sup>34</sup> This information given by Abū al-Baqā' al-Damīrī shows that *al-Khiṣāl* belongs to al-Khaffāf.

<sup>26</sup> Al-Zarkashī, *al-Baḥr*, 4/275; 5/108.

<sup>27</sup> Al-Zarkashī, *al-Baḥr*, 6/38.

وَقَالَ الْخَفَّافُ فِي الْحِصَالِ: فَعَلُ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - غَيْرُ وَاجِبٍ عَلَيْنَا إِلَّا فِي حَصَلَتَيْنِ، أَنْ يَكُونَ فَعْلُهُ بَيِّنًا أَوْ يُقَارِنَهُ دَلَالَةٌ

<sup>28</sup> Al-Khaffāf *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 3a. أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم غير واجب علينا الا عند وجود حصلتين...ان يكون فعله بيانا او يقارنه دلالة

<sup>29</sup> Al-Zarkashī, *al-Baḥr*, 8/106.

<sup>30</sup> Al-Khaffāf, *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 4b.

<sup>31</sup> Al-Zarkashī, *al-Baḥr*, 5/262.

<sup>32</sup> Al-Khaffāf, *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 4a-4b.

<sup>33</sup> For a comparative overview, see Al-Khaffāf *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 7a.

Abū al-Faḍl Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa-l-naẓā'ir fī qawa'id wa furū' fiqh al-shāfi'iyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2005), 1/37; /305.

وَحَكَى الْخَفَّافُ مِنْ أَصْحَابِنَا فِي كِتَابِ الْحِصَالِ عَنْ ابْنِ مَهْدِيٍّ وَابْنِ الْمَدِينِيِّ أَنَّ مَدَارَ الْأَحَادِيثِ عَلَى أَرْبَعَةٍ «الْأَعْمَالُ بِالْبَيِّنَاتِ»، وَ«لَا يَجِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِإِخْدَى ثَلَاثٍ»، وَ«بَنِي الْإِسْلَامِ عَلَى خَمْسٍ»، وَ«الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيِّ وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ» وَحَكَى الْخَفَّافُ مِنْ أَصْحَابِنَا فِي كِتَابِ الْحِصَالِ عَنْ ابْنِ مَهْدِيٍّ وَابْنِ الْمَدِينِيِّ: أَنَّ مَدَارَ الْأَحَادِيثِ عَلَى أَرْبَعَةٍ «الْأَعْمَالُ بِالْبَيِّنَاتِ»، وَ«لَا يَجِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِإِخْدَى ثَلَاثٍ»، وَ«بَنِي الْإِسْلَامِ عَلَى خَمْسٍ»، وَ«الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيِّ وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ»، وَقَالَ ابْنُ مَهْدِيٍّ أَيْضًا: حَدِيثُ النَّبِيِّ يَدْخُلُ فِي ثَلَاثِينَ بَابًا مِنَ الْعِلْمِ

<sup>34</sup> Abū al-Baqā' Muḥammad b. Mūsā b. 'Isā Kamāl al-Dīn al-Damīrī al-Shāfi'ī, *Najm al-wahhāj fī sharh al-Minhāj* (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2007/1428), 7/361.

Apart from Abū al-Baqā' al-Damīrī, many Shāfi'ī jurists have quoted *al-Khiṣāl* in their works of furū' al-fiqh and have cited al-Khaffāf's views about it.<sup>35</sup> One of the issues showing that *al-Khiṣāl* does not belong to Ibn Surayj is its content related to uṣūl. As it is known, at the end of Ibn Surayj's book *al-Wadā'i'*, there are some of his views related to uṣūl. A comparison of Ibn Surayj's work *al-Wadā'i'* and the fiqh methodology in *al-Khiṣāl*'s introduction reveals that the two works were written by different authors, and the writing styles do not resemble each other.<sup>36</sup> Given all these data, we can conclude that *al-Khiṣāl*, which has survived to the present day and is recorded in the name of Ibn Surayj in library systems, does not belong to Ibn Surayj or anyone else but definitely belongs to al-Khaffāf.

When we look at the works of ṭabaqāt, uṣūl al-fiqh and furū' al-fiqh, *al-Khiṣāl*, which undoubtedly belongs to al-Khaffāf, is attributed to the son of Ibn Surayj by al-Subkī. Al-Subkī describes *al-Khiṣāl* as a "barely useful work," attributed to Ibn Surayj in his *Ṭabaqāt*, which includes a section on the biography of Ibn Surayj and adds that *al-Khiṣāl* does not belong to Ibn Surayj but to his son al-Shaykh Abū Ḥafṣ 'Umar.<sup>37</sup> It should be noted that al-Subkī's characterization of *al-Khiṣāl* as a less useful work stems from the content of *al-Khiṣāl*. As it is discussed in detail below, al-Khaffāf's thought of uṣūl differs from that of Shāfi'ī's. Likewise, the content of *al-Khiṣāl* includes a theological outlook regarding the uṣūl perspective, which negatively affected al-Subkī's approach to this work. It seems that al-Subkī wants to attribute this work, which does not comply with Shāfi'ī's perspective of uṣūl, to his son, not to Ibn Surayj, who is probably accepted as the second authority in the madhhab after Shāfi'ī. In this way, he wants to prove that *al-Khiṣāl*, which he describes as "a barely useful work", does not belong to Ibn Surayj. However, other evidential data show that al-Subkī did not have a definite view on this issue. This is because while al-Subkī attributes *al-Khiṣāl* to the son of Ibn Surayj's in his *Ṭabaqāt*, he attributes the same work to al-Khaffāf in his *al-Ashbāh wa-l-naẓā'ir*.<sup>38</sup> Such confusing information about *al-Khiṣāl* raises the possibility that the work which is attributed to the family of Ibn Surayj and the work which is attributed to al-Khaffāf are different from each other.<sup>39</sup> Apart from this, it is also possible that the work of al-Khaffāf, who is highly likely to be a student of Ibn Surayj, is the commentary or summary of the work attributed to the family of Ibn Surayj. However, the author of *al-Khiṣāl*, which survived to the present day, clearly states that he wanted to write a work, in line with the structure of al-Muzani's (d. 264/878) work *Mukhtaṣar* and called this work *al-Aqsām wa-l-khiṣāl*.<sup>40</sup> This information eliminates

وقال أبو بكر الخفاف في (الخصال) لم يقل الشافعي بالاستحسان إلا في ست مواضع: تقرير الصداق بالخلوة، وكتاب القاضي إلى القاضي، وأن الشفعة ثلاثة أيام، والتحليف بالمصحف، وأن المتعة ثلاثون درهماً، استحسان مراسيل سعيد بن المسيب.

<sup>35</sup> Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad b. Ḥamza al-Manūfī al-Miṣrī al-Anṣārī al-Ramlī, *Nihāyat al-muḥtāj ilā sharḥ al-Minhāj* (Beirut: Dār al-Fikr, 1984/1404), 5/246; 6/314.

<sup>36</sup> For a comparison, see Abū al-'Abbas Aḥmad b. 'Umar b. Surayj al-Baghdādī, *Kitāb al-Wadā'i' li manṣūṣ al-shārā'i'* (Istanbul: Süleymaniye Library, Hagia Sophia, 1502), 121a-125a; al-Khaffāf *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 1b-7b.

<sup>37</sup> al-Subkī, *Ṭabaqāt*, 2/23; وأما كتاب الخصال المنسوب إليه فقليل الجدوى وعندى أنه لا يثبت له أي حفض عمر بن أبي العباس

<sup>38</sup> Abū Naṣr Taqī al-Dīn ibn al-Subkī 'Abd al-Wahāb b. 'Alī ibn 'Abd al-Kāfī al-Subkī, *al-Ashbāh wa-l-naẓā'ir* (No Place of Publication: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991/1411), 2/304.

<sup>39</sup> For the discussions on the attribution of *al-Khiṣāl* to Ibn Surayj and his son, see: Nail Okuyucu, *Ṣāfi'ī Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 414.

<sup>40</sup> Al-Khaffāf, *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 1b.

the possibility that the work in question is a commentary or a summary of another work. Likewise, the volume *al-Khiṣāl* was written so concisely that it is far from bearing the features of a commentary. In addition, it looks like an independent work, rather than the summary of another one. Since there is only one copy of *al-Khiṣāl* available today, it seems rather difficult to test out all these possibilities. However, it is certain that the copy of *al-Khiṣāl*, which is registered in the library records in the name of Ibn Surayj, actually does not belong to him but belongs to al-Khaffāf. This is because Ahmed El Shamsy, who published the Arabic version of the foreword of the work, which includes the fiqh method, states that the name al-Khaffāf can be read, albeit indistinctly, on the title page of the copy currently found in Chester Beatty Library.<sup>41</sup>

### 3. Abū Bakr al-Khaffāf's Thought of Uşūl

Researchers face some difficulties in reading the current copy of *al-Khiṣāl*. First of all, the introductory part of the work which includes the idea of uşūl is deformed; the page numbers are mixed, and the ink is scattered in a way that makes the book difficult to read. Likewise, the writing of the copyist is not legible enough. For this reason, it is difficult to properly pinpoint the uşūl-related sections that are the most critical in this work. Ahmed El Shamsy, who published the preface of the work covering the fiqh method, also mentions these difficulties. He states that there are deficiencies in the text he published, due to the deformation of the original manuscript.<sup>42</sup> This paper provides an outline of Khaffāf's thought of uşūl based on the work itself as much as possible and other works that cited *al-Khiṣāl*.

In the introduction, al-Khaffāf states that he spares some space to uşūl in the work. In the remaining sections, following the concise nature of the work, he outlines major issues in uşūl. Two key issues stand out in the introduction, which al-Khaffāf wrote as a brief summary. First, this section includes the views about the theory of knowledge, which is one of the introductory topics of the science of kalām. As far as our research on the history of uşūl indicated, the first work on the theory of knowledge in the field of kalām to survive to the present day is *al-Khiṣāl* by al-Khaffāf. Al-Khaffāf defines the concepts of 'ilm, ignorance, batil (falsehood), haqq (truth), fiqh, mutafaqqih in the section that addresses ijmā' and qiyās.<sup>43</sup> His definitions are more extensively discussed in later works of fiqh, with sections that cover theological issues and are considered to be the introduction to the fiqh method.<sup>44</sup> Al-Khaffāf briefly discusses the issues of uşūl in his work, and this helps us understand his views on the theory of knowledge at a basic level. His concisely explained views of the theory of knowledge assume an important role in the settlement of the issues related to the science of uşūl al-fiqh. Following Shāfi'i's (d. 204/820) *al-Risāla*, which appears to be the first work of uşūl al-fiqh that has survived to the present day, the interest of kalām scholars in uşūl al-fiqh helped lay the foundations of the kalāmist school. It is possible to see the first examples of this in the uşūl studies of the early

<sup>41</sup> El Shamsy, Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory", 510.

<sup>42</sup> El Shamsy, Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory", 510.

<sup>43</sup> Al-Khaffāf, *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 7b; for the definitions by al-Khaffāf see also Nail Okuyucu, *Fıkıh İlmüne Giriş Metinler Seçkisi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 110

<sup>44</sup> To view examples, see Al-Shīrāzī, *Sharḥ al-Luma'*, Ed. 'Abd al-Majid al-Turkī (Tunis: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2012/1433), 1/145-152; Imām al-Ḥaramayn Abū a'l-Ma'ālī 'Abd al-Mālik ibn 'Abdallāh ibn Yūsuf al-Juwaynī, *al-Burhān fī uşūl al-fiqh*, Ed. Abd al-'Azīm Maḥmūd al-Dīb (Egypt: Dār al-Wafā', 2012/1433), 1/91-104.



Iraqi Shāfi'īs. In a sense, it is possible to consider al-Khaffāf's introduction as a text which unearths the connections of early Iraqi Shāfi'īs with the science of kalām, particularly with the Mu'tazila theology. Another important property of his introduction to the method is that it deals with the issues of jadal and munāzarāh.<sup>45</sup> It should be noted that al-Khaffāf accepted the issues of jadal and munāzarāh within uşūl al-fiqh or independently. However, al-Khaffāf's including a preface at the beginning of the work and his addressing the issues of jadal and munāzarāh in it indicates that he considered the issues of jadal and munāzarāh as a part of uşūl.<sup>46</sup> From this perspective, it should be emphasized that one of the first examples of the practice of al-jadal al-fiqh (legal debate) is observed in al-Khaffāf's work *al-Khişāl*. Therefore, this work bears the traces of the theological and dialectic influence, which was effective in the methodical thoughts of the early Iraqi Shāfi'īs.

Al-Khaffāf opens his introduction by elaborating on the ways of understanding ḥalāl and ḥarām. He says that ḥalāl and ḥarām can be known in two ways, the first being reason and the other being sam' (audition).<sup>47</sup> Al-Khaffāf does not explain how to appreciate the nature of ḥalāl and ḥarām. For this reason, it is difficult to determine what kind of mindset al-Khaffāf has regarding the role of reason in the divine decrees. However, al-Khaffāf divides reason itself into three categories: wājib, mumtana' and mujawwaz.<sup>48</sup> Al-Khaffāf's classification of reason with three components expresses the judgments made by reason about the realm of existence in the kalām literature.<sup>49</sup> As it is known, reason can offer three kinds of judgments regarding the existence of something: wājib, permissible (mujawwaz), mumtana'/muhāl/mustahil.<sup>50</sup> According to this, the entity whose existence is obligatory and whose absence is mumtana' is considered as wājib; the entity whose existence and absence are equivalent to each other is considered as mumkin (permissible/mujawwaz), and the one whose existence is not possible is referred to as mumtana'.<sup>51</sup> Al-Khaffāf states that one of the ways of perceiving ḥalāl and ḥarām is reason and then offers three types of rational provisions. This indicates that, to him, ḥalāl and ḥarām cannot be considered independently of rational provisions. However, based on these views alone, it seems difficult to determine the limit that al-Khaffāf gives to reason in religious issues. Despite this, it is possible to draw some conclusions about the history of fiqh by taking al-Khaffāf's views into account. A major conclusion to be drawn here is that theologians tried to construct uşūl al-fiqh based on their own theological principles and attempted to make room for theological debates (tanāzur) in uşūl al-fiqh by transferring the issues of theology to this area.<sup>52</sup> Al-Khaffāf's view that ḥalāl and ḥarām can be known through reason is one of the obvious examples of the theologians' style of writing uşūl al-fiqh. Al-Khaffāf's theological point of view is not limited to this. While addressing the issue of naskh (abrogation) in his work, al-Khaffāf emphasizes reason. He claims that it is not permissible to ab-

<sup>45</sup> Al-Khaffāf, *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 4a-4b.

<sup>46</sup> Al-Khaffāf, *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 4a.

<sup>47</sup> Al-Khaffāf, *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 1b.

<sup>48</sup> Al-Khaffāf, *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 1b.

<sup>49</sup> İlyas Üzümlü, "Hüküm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998, 18/465.

<sup>50</sup> Üzümlü, "Hüküm", 18/465-466.

<sup>51</sup> Üzümlü, "Hüküm", 18/465-466.

<sup>52</sup> Eşit, *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 99-106.

rogate things that are wājib (obligatory) and mumtana' (forbidden-impossible), while he thinks that abrogation is mujawwaz (permissible) for the rationally permissible issues. Likewise, al-Khaffāf associates the issue of the ruling of things with reason before al-sharī'ah. According to him, before al-sharī'ah, the ruling of things is divided into three categories: wājib, mujawwaz, and mumtana'.<sup>53</sup> Al-Khaffāf's reference to the indicants of reason, regarding the ruling of things before al-sharī'ah, reveals that he considers what is necessary by reason as wājib, what is impossible by reason as mumtana', and what is possible as mujawwaz (ibāḥā). Al-Khaffāf's adopting a theological perspective towards the issues of uṣūl is noteworthy in that it shows the difference between the approach of theologians and that of jurists to the issues of uṣūl al-fiqh.

Besides his aforementioned views on knowing ḥalāl and ḥarām, al-Khaffāf states that the second way of understanding what is ḥalāl and what is ḥarām is al-sam' al-mumkin (sam'). Al-Khaffāf addresses sam' by dividing it into four categories; namely, al-Kitāb, sunnah, ijma' of the ummah, and the evidence derived from these three.<sup>54</sup>

### 3.1. Al-Kitāb (The Qur'ān) and Sunnah

It is hard to determine al-Khaffāf's thoughts in *al-Khiṣāl* on the evidence of the book because of the wear and ink scatter that decrease the legibility of the copy found today. According to the text published by Ahmed El Shamsy, al-Khaffāf states that al-Kitāb can only be known through Ii'jāz (inimitability) and tawātur (concurrency).<sup>55</sup> When we look at the work of al-Khaffāf, it is seen that he first divided khabar (report) into several categories and mentioned mutawātir and khabar al-āḥād (single-transmitter report) among these as the basis for the proof of sunnah. To explain the provision of khabar al-āḥād, al-Khaffāf states that the information which is narrated by a right-minded person who also refers to someone like him and which can be traced back to the Prophet has to be considered right, provided that it satisfies some conditions (i.e., there is no other khabar that contradicts or invalidates it, etc.), but this does not mean definite knowledge.<sup>56</sup> As far as understood, the *khabar* which reaches the level of *tawātur* but is not *āḥād*, requires both knowledge and practice. Al-Khaffāf's stating that the *khabar* must be traced back to the Prophet indicates that it must come from reliable sources. Accordingly, he does not accept *khabar al-mursal* (disconnected report) unconditionally. He thinks that it could be accepted only if it satisfies some conditions. According to him, when any one of these conditions is not met, it is not permissible for them to accept *khabar al-mursal*. According to al-Khaffāf, the first feature that *khabar al-mursal* should have so as to be acceptable is that the Companions should narrate again from the Companions without specifying their names. Al-Khaffāf emphasizes that this type of *irsāl* equals to *musnad* (connected report). Al-Khaffāf, just like Sa'īd b. al-Musayyib (d. 94/713), states that the *irsāl* by a successor who is known to have narrated from a single Companion equals to *musnad*.<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Al-Khaffāf, *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 3b.

<sup>54</sup> Al-Khaffāf, *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 1b.

<sup>55</sup> El Shamsy, *Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory*, 523.

<sup>56</sup> Al-Khaffāf, *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 7a.

<sup>57</sup> Al-Khaffāf does not mention the third type of *irsāl*. Apparently, the copyist inadvertently wrote "three" instead of "two". While reporting the thoughts of al-Khaffāf on this issue, al-Zarkashī cites his opinion that *irsāl* is accepted

Al-Khaffāf divides al-bayān originating from the Prophet into three categories. The first is qawl; the second is action, and the third is abandoning. According to him, it is not permissible to disregard the clarification by the Prophet, except for delaying the clarification of ambiguous and unclear expressions until needed.<sup>58</sup> Al-Khaffāf discusses the ruling on the actions of the Prophet. He notes that the actions of the Prophet are *clarifications* and that it becomes wājib for his ummah to do what he did only when other evidence exists. He states that the actions of the Prophet are not wājib for his ummah, except for these two cases.<sup>59</sup>

Al-Khaffāf refers to the wording of religious rules, which is one of the common subjects of al-Kitāb and sunnah, and he firstly reveals his thoughts on the wording of decrees. According to him, for a decree to be true and necessary, it must have several properties:

1. The imperative (*al-amr*) must be issued by the ruler whom it is necessary to worship.
2. The imperative must be issued using specific wording.
3. The imperatives should not contain choices.
4. The imperative must not come after prohibition (*al-nahy*).
5. The imperatives should not be something that runs counter to reason. Likewise, he stresses that there should not be a rational barrier that prevents the obeying of the decree.
6. The imperative itself should be good (*ḥusun*), not bad (*qubuh*).
7. The imperative should not be subject to *abrogation* (*naskh*) and *takhṣīṣ* (*being reserved for a particular group*).
8. The imperatives should not be something that scholars unanimously disagree on.<sup>60</sup>

The conditions and characteristics that al-Khaffāf put forward for a decree to be a genuine and mandatory one indicate that he approaches the issues of kalām from a theological perspective. This is because the decree should be good in itself, should not be irrational, and that there should be no rational obstacles against its realization. This approach of al-Khaffāf is also apparent in the issue of the ruling of things before al-sharī‘ah. According to him, it is permissible to use someone else's property before al-sharī‘ah in two cases:

1. When the owner's permission is available

---

provided that it has these two features. See al-Khaffāf, *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 7a; al-Zarkashī, *al-Baḥr*, 6/361-362.

وَقَالَ الْخُفَّافُ فِي كِتَابِ الْخِصَالِ لَا يَجُوزُ قَبُولُ الْمُرْسَلِ عِنْدَنَا إِلَّا فِي صُورَتَيْنِ إِحْدَاهُمَا أَنْ يَرَوِيَ الصَّحَابِيُّ عَنْ صَحَابِيٍّ، وَلَا يُسَمِّيهِ، فَذَلِكَ وَالْمُسْتَدُّ سَوَاءٌ وَالْقَائِي التَّابِعِيُّ إِذَا أُرْسِلَ وَسَمِيَ، فَإِنْ كَانَ مَعْرُوفًا أَنْ لَا يَرَوِيَ إِلَّا عَنْ صَحَابِيٍّ مِثْلَ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، فَرِيسَالَهُ وَإِسْنَادُهُ فِي ذَلِكَ سَوَاءٌ أَنْتَهَى

<sup>58</sup> Al-Khaffāf, *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 3a.

<sup>59</sup> Using the same wording, al-Zarkashī reports the thoughts of al-Khaffāf on this subject. See al-Khaffāf, *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 3a; al-Zarkashī, *al-Baḥr*, 6/38.

وَقَالَ الْخُفَّافُ فِي الْخِصَالِ: فِعْلُ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - غَيْرُ وَاجِبٍ عَلَيْنَا إِلَّا فِي خِصَلَتَيْنِ، أَنْ يَكُونَ فِعْلُهُ بَيِّنًا أَوْ يُقَارِنُهُ دَلَالَةٌ

<sup>60</sup> Al-Khaffāf, *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 7b.

## 2. In case of necessity

Al-Khaffāf states that it is rationally good (*husun*) to use someone else's property in case of necessity. In a sense, he means that a rational judgment can be made about the ruling on things even before al-sharī'ah.<sup>61</sup>

Besides the wording of decrees, al-Khaffāf also defines the word 'umūm (general). According to him, 'umūm refers to what is named with the word itself.<sup>62</sup> He discusses the takhşış (particularization) of *al-Kitāb*, *sunnah*, *ijma'* and *qiyās* among themselves, without defining the term taḥsīs itself.<sup>63</sup>

In the section where al-Khaffāf addresses *abrogation* (*naskh*), he firstly deals with it in terms of its ruling and then its tilawat. He makes a classification as the abolition of the tilawat versus the lasting of the decree, the abolition of the decree versus the perpetuation of the tilawat, and the abolition of both the decree and the tilawat.<sup>64</sup>

In the subject of abrogation (*naskh*), al-Khaffāf also refers to the relationship between *al-Kitāb* and *sunnah*. He clearly states that the abrogation of Sunnah through Qur'ān is not permissible in any way, and vice versa.<sup>65</sup> Shāfi'ī's thought on the relationship of abrogation between al-Kitāb and sunnah has been the subject of considerable debate after him.<sup>66</sup> Shāfi'ī's thought in *al-Risāla*, who was supposedly open to different views on the abrogation of the Sunnah by the Qur'ān, was the source of the inference that Shāfi'ī considered the abrogation of the Sunnah by the Qur'ān as permissible because Ibn Surayj considered his thoughts as an indication of its permissibility.<sup>67</sup> Al-Khaffāf rejects the relationship of abrogation between the Qur'ān and sunnah by expressing his opinion clearly against the debates that took place in this period.<sup>68</sup> His perspective is cited in later works on usūl to support Shāfi'ī's view that there is no relationship of abrogation between al-Kitāb and the sunnah. As reported by al-Zarkashī, Ibn al-Sam'ānī (d. 489/1096) states that it is under no circumstances permissible for the sunnah, whether<sup>69</sup> mutawatir or not, to abrogate the Qur'ān. In support of this view, Ibn al-Sam'ānī cite Abū Bakr al-Şayrafī's book and al-Khaffāf's *al-Khişāl*, both of which clearly state that the Sunnah cannot abrogate the Qur'ān.<sup>70</sup> Abū 'Abdillāh al-Shawkānī (d. 1250/1834) states that when all of Shāfi'ī's works are examined, his opinion that the Sunnah cannot abrogate the Qur'ān in any way becomes clear. He also mentions al-Khaffāf to support this, emphasizing that he also firmly adopted

<sup>61</sup> Al-Khaffāf, *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 3b.

<sup>62</sup> Al-Khaffāf, *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 7b.

<sup>63</sup> Al-Khaffāf, *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 3a-3b.

<sup>64</sup> Al-Khaffāf, *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 4a; for more information about the types of abrogation, see John Burton, *The Sources of Islamic Law Islamic Theories of Abrogation* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990), 43-127.

<sup>65</sup> Al-Khaffāf, *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 4a.

<sup>66</sup> Eşit, *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 43-44.

<sup>67</sup> Eşit, *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 43-44.

<sup>68</sup> Al-Khaffāf, *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 4a.

<sup>69</sup> al-Zarkashī extensively cited al-Sam'ānī's work *al-Baḥr al-muḥīt fî uşūl al-fiqh*. In fact, the views conveyed by him by referring to Ibn al-Sam'ānī belongs to Abū al-Muzaffar al-Sam'ānī, the author of the work named *Qawāṭi' al-adillah fî uşūl al-fiqh*. See Al-Zarkashī, *al-Baḥr*, 1/26; 36; 71; 101; 116; 164.

<sup>70</sup> Al-Zarkashī, *al-Baḥr*, 5/262.

this view.<sup>71</sup> It is noteworthy that al-Khaffāf's views on abrogation are cited in later works and that it is following Shāfi'ī's view on it as it indicates that al-Khaffāf assumed an active role in understanding and conveying Shāfi'ī's thought of uşūl. Therefore, being a part of these scholarly debates, al-Khaffāf concluded that, as Ibn Surayj claims, there is no relationship of abrogation between the Qur'ān and the Sunnah in Shāfi'ī's method.<sup>72</sup>

### 3.2. Ijmā'

In his work, al-Khaffāf divides ijmā' (consensus) into six categories without reference to its definition:

1. The ijmā' in which the scholars and the general public are equal. The number of daily prayers, the number of rak'ahs in each prayer and Ramadan fasting's being fard are examples of this.
2. The ijmā' that the scholars of the Ummah reach and that no one else is involved except for them. An example would be the iddat of a concubine (surriyya), which is half that of a free woman.
3. The ijmā' that was apparent in the words or acts of the companions
4. The ijmā' of the companions that appeared the result of ray
5. The ijmā' that has appeared across centuries
6. The ijmā' that emerges when the fatwa of a companion on a subject became widely known but was not opposed by his contemporaries<sup>73</sup>

These types of ijmā' identified by al-Khaffāf indicate that the discussions on ijmā' towards the 4th/10th century focused on categorizing it.<sup>74</sup>

### 3.3. Qiyās

Al-Khaffāf divides qiyās (analogy) into three categories without describing it in detail.

<sup>71</sup> However, the person examining the work probably confused the al-Khaffāf mentioned by Shawkānī, as he refers to another scholar known as al-Khaffāf. The person whom Muhaqqiq (critical ed.) mentions is actually "Muhaqqiq al-Mubārak b. Kāmil b. Muḥammad al-Ḥusayn al-Baghdādī al-Zafīrī Abū Bakr al-Khaffāf (d. 543/1148). See Abū 'Abdillāh Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad al-Yamanī al-Shawkānī, *Irshād al-fuhūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min 'ilm al-uşūl*, Ed. Shaban Muḥammad Ismā'īl (No Place of Publication: Dār al-Salām, 1998/1418), 2/556.

<sup>72</sup> For detailed information on the debates about abrogation, which differed in the Shāfi'ī madhhab over time, see Nail Okuyucu, "Şâfiî'nin Kaynak İçerisinde Nesih Teorisi ve Şâfiî Fıkıh Geleneğinde Yorumlanış Biçimleri", *İslam Araştırmaları Dergisi* 43 (2020), 1-44; Sahip Beroje, "İmam Şâfiî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usûlcülerin Buna Yönelik Eleştirileri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2007), 55-82.

<sup>73</sup> Al-Khaffāf, *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 7b.

<sup>74</sup> For these reviews, see Ahmet Temel, "Fıkıh Usulünün Bağimsız Te'lif Asrında İcmā' Tartışmaları: Hicri Üçüncü Asırda İcmā' Delilinin Gelişimi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Bahar 2020), 821-822

1. He calls this type of qiyās as *faḥw al-qawl*. This type of qiyās, which was later called *faḥwa'l-khitāb*, is one of the issues discussed among the uşūl scholars whether it is a type of deduction based on the indicant of the language or a type of qiyās. The concept of *faḥwa'l-khitāb*, which is attributed to Shāfi'ī, is a type of qiyās.<sup>75</sup> Al-Khaffāf mentions it in the first section among the types of qiyās, so this means he considers it as a type of qiyās. According to al-Khaffāf, “ahl al-Zāhir (Zāhirīs)” call this type of qiyās an indicant that makes it impossible to deduce another meaning (*ma'nā*) other than an existing one.<sup>76</sup> This indicates that al-Khaffāf criticizes Zāhirīs, who also resort to qiyās, albeit using a different name for it.

2. Al-Khaffāf defines the second type of qiyās as exchanging one thing for another [in terms of their provision] as they share a common 'illa (cause). Al-Khaffāf explains this type of qiyās as the coexistence of two things [in terms of their provisions], due to a shared 'illa.

3. The third type of qiyās mentioned by al-Khaffāf is *ghalabat al-ashbāh*. Al-Khaffāf does not provide any information about this. By this concept, he probably meant the type of qiyās that was called *qiyās al-shabah* (analogy by similarity) in later uşūl literature.<sup>77</sup>

Al-Khaffāf also touches upon the issue of 'illa, which is one of the most important elements of qiyās. He states that where 'illa occurs, everything has an 'illa and that we can know some of these 'illas, while the knowledge of others belongs to Allah. In al-Khaffāf's classification, 'illa is divided into several categories:

1. 'Illa of reason (*al-illa al-aqlīyya*)
2. 'Illa made clear by the Qur'ān (*al-illa al-manşūşa*)
3. *Deduced (mustakhraja) 'illa*
5. 'Illa of perpetuity
6. *Ghalabat al-ashbah 'illa*
7. *Particularly (makşūş) 'illa*
8. *Negation (nafy) 'illa*<sup>78</sup>

Al-Khaffāf stresses that an 'illa must possess eight characteristics in order to be valid and lists some of them.

1. It must be deduced from an *aşl al-manşūş* (explicitly mentioned in the Qur'ān and sunnah)
2. The 'illa must be in force. In other words, the existence of 'illa leads to the provision; this means that the 'illa requires the provision.
3. The 'illa should not be rejected by an *aşl al-manşūş*.
4. The 'illa must not go through *takşīş*.

<sup>75</sup> Al-Māwardī, *al-Ḥawī*, 16/1146.

<sup>76</sup> Al-Khaffāf, *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 7b.

<sup>77</sup> Al-Khaffāf, *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 7b.

<sup>78</sup> Al-Khaffāf, *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 3b.

5. There should not be any other *‘illa* that is more similar to the *aṣl*.<sup>79</sup>

Al-Khaffāf also makes a distinction between *shar‘ī ‘illa* and *‘aqlī ‘illa*. According to him, these types of *‘illa* differ from each other in several aspects. It is not permissible for rational *‘illa* to undergo abrogation and alterations. Based on this view of his, it is possible to say that he thinks that the *shar‘ī ‘illa* can vary. According to him, *shar‘ī ‘illa* and *‘aqlī ‘illa* are different from each other in terms of their sources.<sup>80</sup>

Al-Khaffāf also touches upon the relationship between *qiyās* and *ijtihād*. His thoughts help make sense of the relationship between these terms in the Shāfi‘ī’s *uṣūl al-fiqh*. As it is known, in his work *al-Risāla*, Shāfi‘ī says that “*qiyās* and *ijtihād* are two terms that mean the same thing”.<sup>81</sup> Shāfi‘ī scholars discuss whether Shāfi‘ī limits *ijtihād* to *qiyās* or considers *qiyās* and *ijtihād* in the same category in terms of arriving at a judgment. Abū al-Ḥasan al-Māwardī (d. 450/1058) states that Shāfi‘ī did not reduce *ijtihād* to *qiyās* and that Shāfi‘ī saw the equality between them, which he mentioned in *al-Risāla*, as they had the same function in terms of arriving at a judgment. According to al-Māwardī Shāfi‘ī jurist Ibn Abī Hurayra, who was a contemporary of al-Khaffāf, confuses Shāfi‘ī’s statements in *al-Risāla* and attributes to Shāfi‘ī the view that *ijtihād* equals to *qiyās*; in other words, *ijtihād* is limited to *qiyās*. Al-Māwardī notes that *qiyās* and *ijtihād* refer to the act of arriving at a judgment on an issue which is not mentioned in the *naṣṣ* and argues that the relationship that Shāfi‘ī established between *qiyās* and *ijtihād* is an equal relationship in this sense.<sup>82</sup> The conclusion that comes out of al-Māwardī’s evaluations is that the view that *ijtihād* is reduced to *qiyās* is not actually Shāfi‘ī’s view; it is a perspective that Ibn Abī Hurayra attributed to Shāfi‘ī. As understood from al-Māwardī’s evaluations based on the perspective of Ibn Abī Hurayra, a contemporary of al-Khaffāf, the relationship between *qiyās* and *ijtihād*, which Shāfi‘ī established, became a matter of debate during al-Khaffāf’s time. Al-Khaffāf notes that *qiyās* and *ijtihād* are used in the same sense without referring to such discussions. For both *qiyās* and *ijtihād*, it is essential that the meaning existent in the *nass* should be investigated.<sup>83</sup> As *qiyās* mean understood from what al-Khaffāf’s says, *ijtihād* and the same thing; that is, they have the same function in reaching the provision. This is because al-Khaffāf also defines *ijtihād* independently of *qiyās* and refers to the types of *ijtihād*, again independently of *qiyās*. Al-Khaffāf divides *ijtihād* into the following categories:

1. The *ijtihād* of the Prophets, in which error is out of question
2. As in the first *ijtihād*, a common *ijtihād* by all the imāms (with no mistakes).
3. The *ijtihād* of scholars who have the possibility of doing an error.<sup>84</sup>

<sup>79</sup> Al-Khaffāf, *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 3b.

<sup>80</sup> Al-Khaffāf, *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 3b.

<sup>81</sup> Muḥammad b. Idris al-Shāfi‘ī, *Er-Risāle (Islām Hukukunun Kaynakları)*, Trans. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalıſkan (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 257.

<sup>82</sup> Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad Ḥabīb al-Māwardī, *al-Ḥawī al-kabīr fī fiqh madhhab al-imām al-Shāfi‘īs wa ḥuwa sharḥ Mukhtasar al-Muzanī*, Ed. ‘Alī Muḥammad Mu‘awwad - ‘Adil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1999/1419), 16/118.

<sup>83</sup> Al-Khaffāf, *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 3a.

<sup>84</sup> Al-Khaffāf, *al-Aqsām* (Chester Beatty Library, 5115), 3a.

As it is understood, al-Khaffāf divides ijtihād into three types: the ijtihād of the Prophets, the common ijtihād of the scholars (ijmāʿ), and the personal ijtihād (raʾy) of the scholars.

### 3.4. Istiḥsān

Al-Khaffāf elaborates on the evidential value of istiḥsān and says that there are six judgments made by Shāfiʿī based on istiḥsān:

1. If the state of seclusion with the woman is the case, the man should give the woman her mahr.
2. The judge's (al-qāḍī) corresponding with another judge
3. The duration of the pre-emption right (ṣufa) is three days.
4. Taking an oath on the Holy Kitāb (Mus'ḥaf)
5. The mut'a's (the amount that should be given to the woman) being thirty dirhams (ṭalāq mut'a)
6. Khabar al-mursal by Saʿīd b. al-Musayyib.<sup>85</sup>

Al-Zarkashī<sup>86</sup> and Abū al-Baqā al-Damīrī<sup>87</sup> also report the same information by attributing it to al-Khaffāf. Al-Zarkashī draws attention to the similarity between the approach adopted by al-Khaffāf and Ibn al-Qāṣṣ al-Ṭabarī (d. 335/946), his contemporary. Al-Zarkashī conveys the idea of Ibn al-Qāṣṣ al-Ṭabarī that "Shāfiʿī stated opinions based on istiḥsān except for three issues". According to al-Khaffāf, this number is six, not three. Al-Khaffāf addresses the subject briefly, but it is possible to learn the details from Ibn al-Qāṣṣ al-Ṭabarī. While touching upon the subject of mursal hadith, Ibn Qāṣṣ al-Ṭabarī notes that Shāfiʿī accepts only Saʿīd b. al-Musayyib's mursal.<sup>88</sup> Ibn Qāṣṣ al-Ṭabarī, quotes the sentence "Ibn al-Musayyib's istisrāl is good for us", which he attributed to Shāfiʿī. Establishing a relationship with the word "good," he mentions that Shāfiʿī put forward ideas based on istiḥsān on three issues only. According to what Ibn al-Qāṣṣ al-Ṭabarī reports, the three issues that Shāfiʿī ruled through istiḥsān are as follows:<sup>89</sup>

1. If the man divorces the woman whom he married without setting down the amount of the mahr and with whom he had no sexual intercourse, Shāfiʿī thinks that the woman should be given *mut'a* based

<sup>85</sup> Al-Khaffāf, *al-Aqṣām* (Chester Beatty Library, 5115), 4b.

<sup>86</sup> Al-Zarkashī, *al-Baḥr*, 8/106

قَالَ ابْنُ الْقَاصِي: لَمْ يَقُلِ الشَّافِعِيُّ بِالِاسْتِحْسَانِ إِلَّا فِي ثَلَاثَةِ مَوَاضِعَ: قَالَ: وَأَسْتَحْسِنُ فِي الْمُنْتَعَةِ أَنْ تُقَدَّرَ ثَلَاثِينَ دِرْهَمًا وَقَالَ رَأَيْتُ بَعْضَ الْحُكَّامِ يَحْلِفُ عَلَى الْمُصْحَفِ وَذَلِكَ حَسَنٌ وَقَالَ فِي مُدَّةِ الشُّعْبَةِ: وَأَسْتَحْسِنُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَقَالَ الْخَفَّافُ فِي الْخِصَالِ: "قَالَ الشَّافِعِيُّ بِالِاسْتِحْسَانِ فِي سِتَّةِ مَوَاضِعَ، فَذَكَرَ هَذِهِ الثَّلَاثَةَ وَزَادَ قَوْلُهُ فِي بَابِ الصَّدَاقِ: مَنْ أَعْطَاهَا بِالْخَلْوَةِ فَذَلِكَ ضَرْبٌ مِنَ الْإِسْتِحْسَانِ يَعْنِي قَوْلَهُ الْقَدِيمِ وَكَذَلِكَ فِي الشَّهَادَاتِ كَتَبَ قَاضٍ إِلَى قَاضٍ ذَلِكَ اسْتِحْسَانٌ وَمَرَّاسِيلُ سَعِيدٍ حَسَنٌ."

<sup>87</sup> Abū al-Baqā al-Damīrī, *al-Najm al-wahhāj*, 7/361

وقال أبو بكر الخفاف في (الخصال): لم يقل الشافعي بالاستحسان إلا في ست مواضع: تقرير الصداق بالخلوة، وكتاب القاضي إلى القاضي، وأن الشفعة ثلاثة أيام، والتحليف بالمصحف، وأن المنتعة ثلاثون درهماً، استحسان مراسيل سعيد بن المسيب.

<sup>88</sup> Abū al-Abbās Aḥmad b. Abi Aḥmad Muhammad b. Yakub Ibn al-Qāṣṣ al-Ṭabarī, *al-Talkhīs*, Ed. 'Adil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd-'Alī al-Mu'awwad (al-Mamlaka al-'Arabiyya as-Su'ūdiyya: Maktabat Nizar Muṣṭafā' al-Bāz, 2010/1431), 75.

<sup>89</sup> Ibn al-Qāṣṣ al-Ṭabarī, *al-Talkhīs*, 74-75.



on the verse<sup>90</sup> “You will incur no sin if you divorce women while you have not yet touched them nor settled a dower upon them, but [even in such a case] make a provision for them, the affluent according to his means, and the straitened according to his means, a provision in an equitable manner: this is a duty upon all who would do good.” According to what Ibn al-Qāṣṣ al-Ṭabarī reports, Shāfi‘ī takes into account the financial situation of the husband while determining the amount of *mut'a* to be given to the woman in such a case. Ibn al-Qāṣṣ al-Ṭabarī reports Shāfi‘ī’s words regarding how much a husband at a financially moderate level should pay: “If he (husband) is [financially] at a moderate level, I find the amount of thirty dirhams as good.”<sup>91</sup>

2. The second issue on which Shāfi‘ī makes judgements based on *istiḥsān* concerns the duration of the pre-emption right (*shuf'a*). According to Ibn al-Qāṣṣ al-Ṭabarī, Shāfi‘ī states in his book *Kitāb al-Sunan* that the person who holds the right of pre-emption can use this right within a maximum of three days, and after three days he loses it. He cites the following statement of Shāfi‘ī regarding this perspective: “This is a view that I (Shāfi‘ī) find beautiful (*istiḥsānun minnī*).”<sup>92</sup> Al-Ṭabarī emphasizes that, in addition to *Kitāb al-Sunan*, Shāfi‘ī’s view can be seen in al-Muzanī’s work *al-Jami' al-kabīr*.<sup>93</sup> The work that he refers to as *Kitāb al-Sunan* is probably the Ḥanafī jurist Abū Ja'far Aḥmad al-Ṭahawī’s (d. 321/933) work called *al-Sunan al-ma'sura*, which contains the hadiths narrated by Shāfi‘ī through his uncle al-Muzanī.<sup>94</sup> This is because, in the work called *al-Sunan al-ma'sura*, which has reached the present day via this narration, based on al-Muzanī, al-Ṭahawī reports Shāfi‘ī’s following view on the issue.

“Al-Shāfi‘ī said: The person who holds the right of pre-emption can use this right within a maximum of three days from the moment he becomes aware of the sale. If it exceeds three days, it is not permissible for him to claim this right. This is not the ruling of [any] essential *hukm*, it is my *istiḥsān*.”<sup>95</sup>

In general, in Shāfi‘ī’s theory, the views that are put forward without any essential *hukm* or without a *qiyās* based on it are not accepted as legitimate. Therefore, Shāfi‘ī refuses to act with *istiḥsān*.<sup>96</sup> However, the explanations above indicate that Shāfi‘ī himself made judgments based on his own *istiḥsān*, without relying on any essential *hukm*. At first glance, Shāfi‘ī’s theory and practice are likely to be considered as contradictory. From this point of view, though Shāfi‘ī is perhaps the most influential theoretician of *uşūl al-fiqh*, he reached a conclusion that contradicts his whole thought in practice. This indicates that what he intends to say with his statements should be investigated in detail. Al-Zarkashī is one of those who think

<sup>90</sup> *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, Trans.. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), el-Baqarâ’ 2/236.

<sup>91</sup> Ibn al-Qāṣṣ al-Ṭabarī, *al-Talkhîs*, 75.

<sup>92</sup> Ibn al-Qāṣṣ al-Ṭabarī, *al-Talkhîs*, 75

<sup>93</sup> Ibn al-Qāṣṣ al-Ṭabarī, *al-Talkhîs*, 75

<sup>94</sup> Al-Ṭahawī’s work *al-Sunan al-ma'sura* includes narrations from Shāfi‘ī through his uncle al-Muzanī. See Davut İltaş, “Tahâvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/385-388.

<sup>95</sup> Al-Shāfi‘ī, *al-Sunan al-ma'sura li al-Imâm Muḥammad b. Idris Shāfi‘î riwayat al-Abî Ja'far al-Ṭahawî's al-Ḥanafî ḥalihi Ismâ'îl b. Abî Yahya tilmîzi al-Shāfi‘î*, Ed. ‘Abd al-Mu’ti Amin Kalaaji (Beirut: Dār al-Ma'arifah, 1986/1406), 348.

<sup>96</sup> Davut Eşit, *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan’da Şâfi‘î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 32-33.

that these apparently contradictory views of Shāfi'ī's in the classical literature should be explained. He states that Shāfi'ī's words "without the *aşl*" are vague and complex, and therefore they should be interpreted. According to his interpretation, what Shāfi'ī means by the expression 'without an *aşl*' is not the absence of any evidence supporting the view he adopted, but the absence of a specific *aşl* that supports his perspective.<sup>97</sup> According to al-Zarkashī, who offers this interpretation, Shāfi'ī certainly has some evidence to support his view. It should be noted that Shāfi'ī jurists sought evidence that could form the basis for Shāfi'ī's views. For instance, claiming that these views of Shāfi'ī were based on *ijmā'*, Māwardī and al-Zarkashī tried to respond to the criticism that there was a contradiction between Shāfi'ī's theory and practice.<sup>98</sup>

3. The third issue on which Shāfi'ī makes a judgement based on *istiḥsān* is taking an oath on al-Kitāb (Mus'ḥaf). Al-Ṭabarī quotes this view of Shāfi'ī from the work he calls *Kitāb al-Rabi'*. Accordingly, Shāfi'ī considers it good that some rulers (administrators, arbitrators, or judges) take an oath on the Mus'ḥaf.<sup>99</sup>

Considering the views expressed by al-Khaffāf and those by his contemporary Al-Ṭabarī, who attributes them to Shāfi'ī, it is possible to say that the alleged views of Shāfi'ī based on *istiḥsān* in this period became an issue of serious debate. In particular, the fact that both Shāfi'ī and Ḥanafī jurists lived in the Iraqi region shows that there was mutual criticism and interaction between the Shāfi'īs and Ḥanafīs in this region, where the Ḥanafīs were dominant.<sup>100</sup> There are criticisms against Shāfi'ī from the opposing madhhabs, particularly from the Ḥanafīs because Shāfi'ī, who did not accept to act based on *istiḥsān* in theory, made judgments in practice based on it and therefore conflicted with his own theory. It is possible that the Shāfi'īs living in this period, who faced these criticisms, attempted to prove that Shāfi'ī, the founding imam of the madhhab, did not make judgments through *istiḥsān*, except for a few cases, that his judgments were based on evidence, and that these rulings, which were allegedly based on *istiḥsān* (and enjoyed by the *nafs*), were rejected by him.<sup>101</sup> It should be noted that the Shāfi'īs hardly question if these views belong to al-Shāfi'ī. They do accept that these views belong to Shāfi'ī himself. However, they try to explain what Shāfi'ī means by the concept of *istiḥsān*, with which he associates his views. We witness the most obvious example of this in al-Māwardī, another Shāfi'ī jurist from Iraq. He brings up and takes into account the criticisms, probably from other madhhabs, that Shāfi'ī practiced *istiḥsān* in some issues, despite his rejection of it.<sup>102</sup> Except for one of these issues (the muazzin's closing his ears while reciting the *adhan*), which al-Māwardī put on his agenda and criticized, all the issues were mentioned by al-Khaffāf and al-Ṭabarī. Al-Māwardī has the following to say about the issue:

"It is claimed that although Shāfi'ī denies *istiḥsān*, he expresses his opinion on (some) issues based on it. Some of these views are as follows: He (Shāfi'ī) said: "I consider thirty dirhams as good for *mut'a* (the amount that should be given to the woman)." The right of pre-emption should be delayed for three days. He

<sup>97</sup> Al-Zarkashī, *al-Baḥr*, 8/107.

<sup>98</sup> Al-Māwardī, *al-Ḥawī*, 16/166; al-Zarkashī, *al-Baḥr*, 8/107.

<sup>99</sup> Ibn al-Qāṣṣ al-Ṭabarī, *al-Talkhīs*, 75.

<sup>100</sup> See Yusuf EŞİT, *Kavleyn Literatürü Bağlamında Şâfiî Savunusu* (Ankara: Fecr yayınları, 2019), 48-50.

<sup>101</sup> Al-Zarkashī, *al-Baḥr*, 8/106-109.

<sup>102</sup> Al-Māwardī, *al-Ḥawī*, 16/165-166.

said, "This is my istiḥṣān; it is not based on an *aṣl*." "I have seen some rulers take an oath on the Mus'ḥaf. To me, this is a good practice," he commented. As for the adhan, he said, "It is good for the muazzin to close his ears [while reciting the adhan]." In this case, it is said that Shāfi'ī did not put forward these views based only on istiḥṣān; he adopted these views based on other evidence that accompany it."<sup>103</sup>

Al-Māwardī tries to defend Shāfi'ī by arguing that there is evidence for each of the cases mentioned, and that there is evidence on which Shāfi'ī based his views. He did not make judgments through istiḥṣān, which is not based on any evidence. According to him, Shāfi'ī's istiḥṣān about *mut'a* is based on the opinion of Ibn 'Umar (d. 73/692); that is, the opinion of the Companions.<sup>104</sup> Likewise, according to him, Shāfi'ī's istiḥṣān on *sufa* is based on *ijmā'* on this issue; the judge's taking an oath on the Mus'ḥaf is based on *qiyās*, and the istiḥṣān on the adhan is based on the practice of the Companions in the presence of the Prophet.<sup>105</sup> Al-Māwardī notes that one can act with istiḥṣān, which is based on evidence according to them (Shāfi'īs), but one cannot act with istiḥṣān if it is not supported by any evidence. It is this type of istiḥṣān that the Shāfi'īs deny.<sup>106</sup>

Supporting al-Māwardī, Abū al-Maḥāsin Rūyānī (d. 502/1108) states that there is evidence for the judgments that Shāfi'ī made based on istiḥṣān. Al-Rūyānī reports that Shāfi'ī considers the *mursal* narrations by Sa'īd b. al-Musayyib, which al-Māwardī did not mention, beautiful. According to him, Shāfi'ī considered the views he put forward based on absolute evidence as good.<sup>107</sup> Al-Rūyānī reports that Shāfi'ī considers the *irṣal* from Sa'īd b. al-Musayyib as good because it is based on the Companions and accepts this as evidence.<sup>108</sup> Al-Zarkashī is one of those who think that these views of Shāfi'ī were based on istiḥṣān. He states that the views which Shāfi'ī allegedly acted with istiḥṣān were absolutely good (*istaḥṣana*) based on evidence. Therefore, he says that everything that is based on evidence is beautiful and emphasizes that seeing something beautiful based on evidence is considered as proof.<sup>109</sup> Just like al-Māwardī and al-Rūyānī, al-Zarkashī reports the bases of these views of Shāfi'ī.<sup>110</sup>

As mentioned earlier, the views conveyed by al-Khaffāf and al-Ṭabarī and attributed to Shāfi'ī have been the focus of discussions both in their own periods and later. Al-Khaffāf and al-Ṭabarī quote Shāfi'ī's views, just as al-Māwardī and al-Rūyānī do, without grounding them. This gives the impression that the objections raised against Shāfi'ī on this issue remain unanswered. Presumably, they left the objections to Shāfi'ī unanswered, due to reasons of space in their works that concisely addressed these issues. We learn from al-Zarkashī that the Shāfi'īs who lived during and after this period responded to the objections to Shāfi'ī's views on this issue. According to al-Zarkashī, [Abū Sa'īd] al-Istakhrī (d. 328/940), [Abū Bakr] al-

<sup>103</sup> Al-Māwardī, *al-Ḥawī*, 16/165-166.

<sup>104</sup> Al-Māwardī, *al-Ḥawī*, 17/166.

<sup>105</sup> Al-Māwardī, *al-Ḥawī*, 16/166.

<sup>106</sup> Al-Māwardī, *al-Ḥawī*, 16/166.

<sup>107</sup> Abū al-Maḥāsin 'Abd al-Waḥīd b. Ismā'īl al-Rūyānī, *Baḥr al-madḥhab fī furū' al-madḥhab al-Shāfi'ī*, (Beirut: Dār Iḥyā al-Turath al-'Arabī, 2002/1423), 11/259-260.

<sup>108</sup> Al-Rūyānī, *Baḥr al-madḥhab*, 11/259-260.

<sup>109</sup> Al-Zarkashī, *al-Baḥr*, 8/106.

<sup>110</sup> Al-Zarkashī, *al-Baḥr*, 8/106-109.

Khaffāl al-Shāshī, Ibn al-Qāṣṣ, [Abū 'Alī] al-Sinjī (d. 417/1026), al-Mawardī, al-Rūyānī and other Shāfi'ī scholars claim that Shāfi'ī sees these views as acceptable only if they are based on evidence.<sup>111</sup> Considering these data, one could say that Shāfi'ī jurists defend Shāfi'ī against the criticism that Shāfi'ī's theory and practice regarding the validity of istiḥsān conflict with each other. However, besides the above-mentioned issues, the most striking criticisms against Shāfi'ī, regarding the practice of istiḥsān, is those voiced within the madhhab. Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī (d. 478/1085) and his student Abū Ḥāmid al-Ghazālī (d. 505/1111) are among those who criticize Shāfi'ī about acting through istiḥsān. In his book *Nihāyat al-maṭlab*, al-Juwaynī cites his teacher's opinion that it is a good idea for a person with *iḥrām* not to shave his hair completely and not to remove lice from his hair. According to him, this is an idea that no one but his teacher put forward. Al-Juwaynī bases his teacher's view on this issue on Shāfi'ī's clear statement in the text. Al-Juwaynī criticizes Shāfi'ī by reporting his clear words on this issue:

“He (Shāfi'ī) said, ‘If he removes it (louse) (from his hair), he has to offer something as sadaqah.’ He (Shāfi'ī) then said, ‘I don't know where I got this view from.’ I think that Shāfi'ī resembles Abū Ḥanīfa about istiḥsān in this specific case.”<sup>112</sup>

One could conclude that al-Juwaynī criticizes both Shāfi'ī and Abū Ḥanīfa as they put forward opinions through istiḥsān without evidence. Al-Zarkashī reports al-Ghazālī's criticism on this issue. According to him, al-Ghazālī uses the following expressions in his work *al-Basīt*, referring to al-Juwaynī, his teacher, on the same issue:

“This is same with Abū Ḥanīfa's [d. 150/767] istiḥsān and is problem (*mushkil*). What is true in this case is that this (opinion) is Shāfi'ī's istiḥsān as he (Shāfi'ī) clearly states that the opinion he expresses is not based on anything.”<sup>113</sup>

Al-Zarkashī opposes al-Ghazālī and argues that this view of Shāfi'ī is not istiḥsān unlike it is commonly thought. According to him, he wants to point out that Shāfi'ī cannot remember the evidence of the view he adopted. Shāfi'ī did not mean that he adopted any perspective by following his ego without any evidence.<sup>114</sup> As a result, al-Zarkashī states that the concept of istiḥsān in the statements of Shāfi'ī and his distinguished students (companions) hardly means expressing an opinion without evidence. According to him, the views put forward by Shāfi'ī and his distinguished students through istiḥsān are absolutely based on evidence

<sup>111</sup> Al-Zarkashī, *al-Baḥr*, 8/106.

<sup>112</sup> Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī, *Nihāyat al-maṭlab fī dirāyat al-madhhab*, Ed. 'Abd al-'Azīm Maḥmūd al-Dīb (Beirut: Dār al-Minhāj, 2007/1428), 4/274.

كان شيخني يقول: الأولى للمحرم ألا يغلي رأسه، ولا ينحني هوامها استدامة للشعث. وهذا لم يذكره غيره، ولكنه اعتضد بنص الشافعي، وذلك أنه قال: "لو نحاها، تصدق بشيء"، ثم قال: "ولا أدري من أين قلت ما قلت" وهذا محسوب على الشافعي في مضاهاة استحسان أبي حنيفة.

<sup>113</sup> Al-Zarkashī, *al-Baḥr*, 8/107.

وقال الغزالي في البسيط "قال الشافعي: لو كان برأس المحرم هوام فنحاهما تصدق بشيء؟"، ثم قال: لا أدري من أين قلت ما قلت قال الإمام في النهاية "والغزالي في البسيط: "هذا من قبيل استحسان أبي حنيفة وهو مشكل فالصحيح أن ذلك من الشافعي استحساناً، فإنه بين أنه لا أصل له"

<sup>114</sup> Al-Zarkashī, *al-Baḥr*, 8/107.

although they do not state it explicitly.<sup>115</sup> As can be seen, whether Shāfi'ī practiced istiḥsān, which he opposed in theory, has been the focus of considerable debate among both the Shāfi'īs themselves and other madhhabs.

### Conclusion

Abū Bakr al-Khaffāf's work *al-Aqsām wa-l-khiṣāl* is significant in several respects. First of all, although this work was written in the field of furū' al-fiqh, the section about uşūl al-fiqh within the introduction helps follow the development of the uşūl al-fiqh in Shāfi'ism after Shāfi'ī. *Al-Aqsām wa-l-khiṣāl* is one of the texts showing that modern approaches to characterizing the one or two-century history of uşūl al-fiqh after Shāfi'ī as "missing link" or "dark age" should be questioned. Among other texts that illuminate the development of the fiqh method to a certain extent after Shāfi'ī are Ibn Surayj's *al-Wadā'i'* and al-Ṭabarī's *al-Talkhīs*, which were written in the same period as *al-Khiṣāl* as works of furū' al-fiqh. Another point that makes *al-Khiṣāl* important in terms of the history of fiqh is that it contains data lending support for the claim that the early Iraqi Shāfi'īs were influenced by Mu'tazila theology on some issues. As it is commonly known, Shāfi'ī was distant and even opposed to the science of kalām, which was associated with the Mu'tazila in his own time. Shāfi'ī did not include discussions reflecting the theological perspective in his other works of fiqh, particularly in *al-Risāla*. However, the first period Iraqi Shāfi'īs were influenced by the Iraqi region, which was the center of Mu'tazila theology. They discussed some issues of theology-based uşūl al-fiqh and adopted views close to those of the Mu'tazila madhhab in such issues. Later Ash'arī and Shāfi'ī scholars attempted to explain this by stating that they studied the works of Mu'tazila but did not understand the theological ground on which their views which had been influenced by Mu'tazila were based because they did not have sufficient knowledge of theology. Abū al-Ḥasan al-Ash'arī (d. 324/935-36), who lived at the same time and in the same region with the early Shāfi'īs, emerged as an anti-Mu'tazila scholar, yet with the articulation of Ash'arism and Shāfi'ism over time, the Mu'tazila influence in the early periods left its place to that of Ash'arism.

When the content of *al-Aqsām wa-l-khiṣāl* is examined, it is seen that the evidential data are categorized and are systematically presented. The fact that the sunnah is divided into two as *mutawātir* and *āḥād*, *ijmā'* into six, *qiyās* into three, *ijtihād* into three and *'illa* into eight categories shows this. Likewise, there are discussions about evidence, such as acting with *khābar al-mursal*, the abrogation relationship between *al-Kitāb* (*al-Qur'ān*) and the sunnah, the relationship between *qiyās* and *ijtihād*, acting with *istiḥsān* and Shāfi'ī's approach to *istiḥsān*. These issues appear to be the main subjects of uşūl discussed in this period.

### References

Aybakan, Bilal. *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

<sup>115</sup> Al-Zarkashī, *al-Bḥhr*, 8/107.

- Beroje, Sahip. "İmam Şâfiî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usülcülerin Buna Yönelik Eleştirileri". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2007), 55-82.
- Burton, John. *The Sources of Islamic Law Islamic: Theories of Abrogation*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.
- al-Juwaynî, İmâm al-Ḥaramayn Abū al-Ma'ālî Rukn al-Dîn 'Abd al-Mâlik ibn 'Abdillâh ibn Yūsuf. *al-Burhân fi uşūl al-fiqh*. Ed. 'Abd al-'Azîm Maḥmūd al-Dîb. 2 Volumes. Egypt: Dâr al-Wafâ', 2012/1433.
- al-Juwaynî, İmâm al-Ḥaramayn Abū al-Ma'ālî Rukn al-Dîn 'Abd al-Mâlik ibn 'Abdillâh ibn Yūsuf. *Nihâyat al-maṭlab fi dirâyât al-madhhab*. Ed. 'Abd al-'Azîm Maḥmūd al-Dîb. 21 Volumes. Beirut: Dâr al-Minhâj, 2007/1428.
- Abū al-Baqā' al-Damîrî, Muḥammad b. Mūsā b. 'Īsā Kamāl al-Dîn. *Al-Najm al-wahhâj fi sharh al-Minhâj*. 10 Volumes. Jeddah: Dâr al-Minhâj, 2007/1428.
- El Shamsy, Ahmed. "Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory". *Journal of the American Oriental Society* 137. 3 (2017), 505-536
- Eşit, Davut. *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfiî Fıkıh Usûlüünün Gelişimi*. Ankara: Ankara University, Social Sciences Institute, Doctoral Dissertation, 2017. .
- Eşit, Davut. *Şâfiî Fıkıh Usûlüünün Gelişimi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Eşit, Yusuf. *Kavleyn Literatürü Bağlamında Şâfiî Savunusu*. Ankara: Fecr yayınları, 2019.
- al-Khaffāf, Abū Bakr Aḥmad b. 'Umar. *al-Aqsām wa-l-khişāl*. Dublin: Chester Beatty Library, no. 5115. <https://chesterbeatty.ie/>
- Ibn Qāḍî Shuhba, Abū Bakr b. Aḥmad b. Muḥammad b. 'Umar. *Ṭabaqāt al-Shāfiya*. 4 Volumes. Beyrût: Beirut: 'Alam al-Kutub, 1987.
- Ibn Surayj, Abū al-'Abbās Aḥmad b. 'Umar b. Surayj al-Baghdādî. *al-Aqsām wa-l-khişāl*, Dublin: Chester Beatty Library, 5115. <https://chesterbeatty.ie/>
- Ibn Surayj, Abū al-'Abbās Aḥmad b. 'Umar b. Surayj al-Baghdādî. *Kitāb al-Wadā'i li manşūş al-Shārāi'*. Istanbul: Süleymaniye Library, Hagia Sophia, 1502.
- Ibn al-Mulaqqin, Abū Ḥafş 'Umar b. 'Alî b. Aḥmad. *al-Aqd al-mudahhab fi ṭabaqāt ḥamalât al-madhhab*. Ed. Aymān Naşr al-Azharî - Sayyid Mahana. Beirut: Dâr al-Kutub al-İlmiyah, 1997/1417.
- İltaş, Davut. "Tahâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/385-88. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- İSAM, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi. "Kütüphane Katalog Tarama". Erişim 16 Mart 2021. <http://ktp.isam.org.tr/>
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. Trans. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- al-Māwardî, Abū al-Ḥasan 'Alî ibn Muḥammad b. Ḥabîb. *al-Ḥawî al-kabîr fi fiqh madhhab al-İmâm al-Shāfi'is, wa huwa sharḥ Mukhtasar al-Muzanî*. Ed. 'Alî Muḥammad Mu'awwad - 'Adil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd. 19 Volumes. Beirut: Dâr al-Kutub al-İlmiyah, 1999/1419.

- al-Ramlī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad b. Ḥamza al-Manūfī al-Miṣrī al-Anṣārī. *Nihāyat al-muḥtāj ilā sharḥ al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Fikr, 1984/1404.
- al-Subkī, Abū Naşr Tāj al-Dīn ibn al-Subkī ‘Abd al-Wahhāb b. ‘Alī ibn ‘Abd al-Kāfī. *Ṭabaqāt al-Shāfiya al-kubra*. Ed. Maḥmūd Muḥammad Ṭanāḥī – ‘Abd-al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw. 10 Volumes. al-Ḳāhira: Matbaat al-Isā al-Babī al-Ḥalabī, 1964/1383.
- al-Subkī, Abū Naşr Tāj al-Dīn ibn Al-Subkī ‘Abd al-Wahhāb b. ‘Alī ibn ‘Abd al-Kāfī. *Rafūl al-ḥajīb ‘an Mukhtasar Ibn al-Hājīb*, Ed. ‘Alī Muḥammad Mu ‘awwad – ‘Adil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd. 4 Volumes. Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1999/1419.
- al-Subkī, Abū al-Ḥasan Taqī al-Dīn ‘Alī ibn ‘Abd al-Kāfī al-Subkī – Abū Naşr Tāj al-Dīn ibn Al-Subkī ‘Abd al-Wahhāb b. ‘Alī ibn ‘Abd al-Kāfī. *Al-Ibhāj fi sharḥ al- Minhāj*. 3 Volumes. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1995/1416.
- al-Suyūṭī, Abū al-Faḍl Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr. *al-Ashbāḥ wa- l-nażāair fi qawā'id wa fur' fiqh Shāfi'iyah*. 2 Volumes. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2005.
- al-Shāfi'ī, Muḥammad b. Idrīs, *Er-Risāle (İslām Hukukunun Kaynakları)*. Trans. Abdulkadir Şener, İbrahim ÇalıŖkan. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- al-Shāfi'ī, Muḥammad b. Idrīs. *al-Sunan al-ma'sura li al-Imām Muḥammad b. Idrīs Shāfi'ī riwāyat al-Abi Ja'far al-Ṭahawī's al-Ḥanafī khalihi Ismā'il b. Abi Yahyā tilmizi al-Shāfi'ī*. Ed. ‘Abd al-Mu'ti Amin Kala'aji. Beirut: Dār al-Ma'arif, 1986/1406.
- al-Shawkānī, Abū ‘Abdillah Muḥammad b. ‘Alī b. Muhammad al-Yamanī. *Irshād al-fuhūl ilā ṭahqīq al-ḥaqq min 'ilm al-uşūl*. Ed. Sha'bān Muḥammad Ismā'il. 2 Volumes. No Place of Publication: Dār al-Salām, 1998/1418.
- al-Shīrāzī, Abū Ishāq Jamāl al-Dīn Ibrāhīm ibn ‘Alī b. Yusuf. *Sharḥ al-Luma'*. Ed. 'Abd al-Mājid al-Turkī. 2 Volumes. Tunis: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2012/1433.
- al-Shīrāzī, Abū Ishāq Jamāl al-Dīn Ibrāhīm ibn ‘Alī b. Yusuf. *Ṭabaqāt al-fuqahā'*. Beirut: Dār al-Raidi al-‘Arabī, 1970.
- al-Ṭabarī, Abū al-‘Abbās Aḥmad b. Abi Aḥmad Muḥammad b. Ya'kūb Ibn al-Qāşş. *al-Talkhis*. Ed. ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd – ‘Alī al-Mu'awwad. al-Mamlaka al-‘Arabiyya as-Su'ūdiyya: Maktabat Nizar Muşṭafā al-Bāz, 2010/1431.
- Temel, Ahmet. “Fıkıh Usulünün Bağımsız Te'lif Asrında İcmā' Tartışmaları: Hicri Üçüncü Asırda İcmā' Delilinin Gelişimi”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Bahar 2020), 802-826. <https://doi.org/10.17859/pauifd.737645>
- Temel, Ahmet. *The Missing Link in the History of Islamic Legal Theory: The Development of Uşūl al-Fiqh between al-Shāfi'ī and al-Jaşşāş during the 3rd/9th and Early 4th/10th Centuries*. California Santa Barbara: University of California, Doctoral Dissertation, 2014.
- Okuyucu, Nail. *Fıkıh İlmine Giriş Metinler Seçkisi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

Okuyucu, Nail. *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.

Okuyucu, Nail. “Şâfiî'nin Kaynak İçi Nesih Teorisi ve Şâfiî Fıkıh Geleneğinde Yorumlanmış Biçimleri”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 43(2020), 1-44. <https://doi.org/10.26570/isad.650133>

Üzüm, İlyas. “Hüküm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/466-468. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

al-Zarkashī, Abū ‘Abdillāh Badr ad-Dīn Muḥammad b. ‘Abdillāh b. Bahādir. *al-Baḥr al-muḥīṭ fi uşūl al-fiqh*. 8 Volumes. No Place of Publication: Dār al-Kutūbī, 1994/1414.





ISSN 2645-9132  
Volume: 4 Issue: 2 (December 2021)

## From Ideology to Hadith Narration: The Effect of Human Geography on the Asbāb al-Riwāyah (Reason for Narration)

<b>Recep Emin Gül</b>	
Assist. Prof. Balıkesir University, Faculty of Theology, Turkey	
emingul08@gmail.com	ORCID 0000-0002-0976-650X

<b>Article Information</b>		
<b>Type</b> Research Article		
<b>Received</b> 16 May 2021	<b>Accepted</b> 29 December 2021	<b>Published</b> 31 December 2021
<b>Cite as</b> Gül, Recep Emin. "From Ideology to Hadith Narration: The Effect of Human Geography on the Asbāb al-Riwāyah (Reason for Narration)". <i>ULUM</i> 4/2 (2021), 245-262.		
<b>Research / Publication Ethics</b> This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.		
<b>Copyright ©</b> 2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License		

# From Ideology to Hadith Narration: The Effect of Human Geography on the Asbāb al-Riwāyah (Reason for Narration)\*

## Abstract

This article is based on the relationship between geography, culture and hadith narration. The research deals with the relationship between human geography and the asbāb al-riwāyah (reason for narration). Primarily, a new definition of the asbāb al-riwāyah (reason for narration) has been made. Then, firstly the narration about the killing of Ammar b. Yasser was discussed in order to put forward the mentioned relationship. The second sample, is an examination the narration of the “73 sects”. The hadiths on the subject were obtained from The Nine Books. If it is needed, secondary hadith sources were used. As a result of the researches, it was determined that the narration about the murder of Ammar b. Yasser, who went to the war alongside Ali, was narrated in Iraq, where Ali and his supporters lived. Similarly, it was understood that the narration of “73 sects” was narrated with the concept of “al-jama’a” in the region of Damascus, where Muawiya and his supporters lived. In the study, it can be sad as a result that human geography affects the narration of hadith.

## Keywords

Hadith, Asbāb al-Riwāyah (Reason for Narration), Human Geography, Ammar b. Yasser, 73 Sects

## İdeolojiden Hadis Rivayetine: Beşerî Coğrafyanın Sebeb-i Rivayete Etkisi

### Öz

Bu makale coğrafya, kültür ve hadis rivayetinin birbiriyle olan ilişkisine dayanmaktadır. Araştırmanın konusu beşeri coğrafya ile sebeb-i rivayet arasındaki ilişkidir. Bunun için öncelikle sebeb-i rivayet kavramının yeni bir tanımı yapılmıştır. Daha sonra bahsedilen ilişkiyi ortaya koymak amacıyla ilk olarak Ammar b. Yasir’in öldürülmesi ile ilgili rivayet, ikinci olarak ise “73 fırka” rivayeti incelenmiştir. Konuyla ilgili hadisler öncelikle Kütüb-i Tis’a’dan elde edilmiş, ancak gerektiğinde ikinci derece hadis kaynaklarına da başvurulmuştur. İncelemeler sonucunda Ali’nin yanında savaşa katılan Ammar b. Yasir’in öldürülmesi ile ilgili rivayetin Ali ve taraftarlarının yaşadığı Irak’ta nakledildiği tespit edilmiştir. Benzer şekilde “73 fırka” rivayetinin “el-cema’a” kavramıyla Muaviye ve taraftarlarının yaşadığı Şam bölgesinde rivayet edildiği anlaşılmıştır. Çalışmada, beşeri coğrafyanın hadis rivayetini etkilediği sonucuna varılmıştır.

### Anahtar Kelimeler

Hadis, Sebeb-i Rivayet, Beşerî Coğrafya, Ammâr b. Yâsir, 73 Fırka

## Introduction

---

\* This article has been prepared by benefiting from the doctoral thesis “The Effect of Geography and Culture on Hadith Narration in the Companions Period”.

Every society has its own lifestyle and many factors that play a role in the formation of this style. Geography, culture and narration affect a society's lifestyle and at the same time, they are also affected to a certain extent by the lifestyle of that society. Accordingly, there is a mutual interaction between the society and the factors.

Geography is one of the important factors that affect people. Therefore, the first step in analyzing the society is to analyze the geography inhabited.<sup>1</sup> According to Ibn Khaldun, many factors such as climate, vegetation and food habits have positive or negative impacts on humans. In fact, Ibn Khaldun says that climatic conditions are important enough to have an effect on people's moods.<sup>2</sup> According to his way of thinking, hot weather and cold weather have an effect on human morality. People in hot/unkindly regions are happy and relaxed; people in cold regions are sad and uneasy.<sup>3</sup> As can be understood from these expressions, geography plays an important role in changing people's attitudes and behaviors. Therefore, from region to region people vary in many aspects.<sup>4</sup>

Geography also shows its influence on culture produced by humans. Along with the society-culture relationship, the geography where the society lives is one of the factors of the culture.<sup>5</sup> The reason why societies living in Ecuador, the Indian subcontinent or the Arabian peninsula differ from each other in terms of culture is geography. In other words, geography is an efficient factor in the formation of the sociocultural environment. People have demonstrated the ability to adapt to different geographic environments. Then, they constituted their social environment connecting to social relationships among themselves. Therefore, people have formed their own sociocultural environment with natural data and human abilities.<sup>6</sup>

Religious principles can be interpreted without deforming the essence in order to respond to changing social conditions and requirements. As religion spreads out different geographies, it contacts other cultures, influences those cultures and also tries to adapt to the culture. For example, although Persians accepted Islam, they figured it out as their own culture and stuck to the beliefs and habits of their old religion completely. Islam was understood by influences of their old religions. As a natural consequence, new beliefs and issues, which their effects emerge later, have entered Islam. According to Ahmed Amin, the most obvious of these new ideas are Shiism and Sufism. Therefore, Persian wisdoms, stories and imaginations have a great influence on Arabic literature.<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek* (Ankara: Otto, 2015), 341.

<sup>2</sup> Ibn Khaldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Muqaddimah* (Istanbul: Dergâh, 2018), 269.

<sup>3</sup> Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 265.

<sup>4</sup> Nevzat Tartı, *Tarihsellik Düşüncesi ve Hadislerin Anlaşılması* (Ankara: Otto, 2016), 97.

<sup>5</sup> See for factors of culture, Zeki Aslantürk and Tayfun Amman, *Sosyoloji* (İstanbul: Kaknüs, 2000), 237-238. Also see for features of culture Bozkurt Güvenç, *Kültür ve Demokrasi* (İstanbul: Gündoğan, 1995), 108; Bilge Onur Kula, *Demokratikleşme Süreci, Eleştirel Kültür Bilinci* (Ankara: Gündoğan, 1992), 28; Osman Özkul, *Kültür ve Küreselleşme* (İstanbul: Kitap, 2008), 28, 55; Aslantürk and Amman, *Sosyoloji*, 246; Fatih Aman, "Branislaw Marinowski'nin Kültür Teorisi," *UÜİFD* 21/1 (2012), 138.

<sup>6</sup> Nihat Nirun, *Sosyal Dinamik Bünye Analizi* (Ankara: Ankara Kültür Merkezi, 1991), 98.

<sup>7</sup> Ahmad Amin, *Fajr al-Islām* (Cairo: Maqtabah al-Nahda al-Misri, 1955), 98.

History examines that the sociocultural environment created by people with various factors including geography and culture. It is stated that geography and culture must be taken into consideration in the science of history. Because historical facts that come through the minds of historians have never been conveyed purely.<sup>8</sup> In order to understand accurately, the narrations from the experiences in a certain geography, should be investigated its relations with the social environment. The Prophet Muhammad (pbuh) lived in a certain period of time. For this reason, he did not break connections from the society and culture in which he lived, and acted within the conditions of the region.<sup>9</sup> The natural and physical environment, which affects people's customs, habits, way of thinking, enjoyment and character, and even the content of their social institutions, must also be considered in the content critique of the narrations. Some of the expressions of the Prophet states only one meaning if the natural and geographical conditions and physical environment of that period take into consideration.<sup>10</sup>

To examine the narrations in fiqh, sirah and hadith sources, it is absolutely necessary to place them on their historical grounds. Therefore, a historical environment analysis that is made for this purpose can enable the historical emergence and development of the narrations for following by establishing a connection between the narrations and historical events.<sup>11</sup> In order to completely understand a past event, it is necessary to know all aspects of the conditions of the time when the event took place and the culture and the structure of the society. Because it is very difficult for ideas and thoughts accepted by a society to be completely annihilated.<sup>12</sup> From this point of view, geography and culture are of great importance in order to follow the changes and transformations of hadith narrations until they were recorded in writing.

Probably the most important relationship that affects the life of society is the relationship between culture and religion. Indeed, religion is one of the factors that constitute culture.<sup>13</sup> Sometimes religion stokes up and affects culture and even causes some cultural phenomena to occur. Some religious practices become cultural element over time. Actually, culture and religion are both the way of life of a society. It may be probability why the culture defines as "the embodiment of a society's religion" is based on this.<sup>14</sup>

Religion is one of the different systems that has distinctive in culture. In fact, religion is a set of symbols that creates a strong, comprehensive and long-term spirituality in people, it enables a person to produce concepts about existence and causes these concepts to be perceived as the only reality in the environment in which a person lives.<sup>15</sup> Religion and culture are so intertwined. Both religion need culture for the

---

<sup>8</sup> Edward Hallett Carr, *What is History?* (England: Penguin Books, 1990), 7-8.

<sup>9</sup> Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Otto, 2014), 362-363; Tartı, *Tarihsellik Düşüncesi ve Hadislerin Anlaşılması*, 36.

<sup>10</sup> Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 341-342.

<sup>11</sup> Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 371.

<sup>12</sup> P. K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, trans. Salih Tuğ (İstanbul: İFAV, 2011), 132.

<sup>13</sup> Religion is also among the components of culture, A. L. Kroeber and Clyde Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* (Cambridge, 1952), 95.

<sup>14</sup> T. S. Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler*, trans. Sevim Kantarcıoğlu (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987), 20.

<sup>15</sup> Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System," *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 90.

spread and continuation, and culture needs religion for the continuation.<sup>16</sup> This relationship between culture and religion sometimes manifests itself as influencing religious life/understanding. Because religious life/understanding is impressed by the culture in which it was born.

It is inevitable that hadiths, the second source of religion, are also affected by culture. The hadiths, which have an important place in the formation of religious life/understanding, came from the prophet who lived in a certain period of time and in a certain environment. It is not possible to accept that the prophet was isolated from his environment. So his words/hadiths are not isolated from it and every narration attributed to the Prophet should be considered within its own terms.<sup>17</sup> Then, it can be understood that it is a wrong attitude to evaluate events and actions based on only external observations.<sup>18</sup>

This influence, which existed in the time of the Prophet, was also effective in the narration of hadiths in later periods. Companions, who went to different regions to teach the religion or some others who came to the Prophet with a delegation and explained the religion to their people when they returned, narrated the hadiths according to the needs, wishes and culture of that society. These words of the Prophet to Muaz b. Jabal (d. 17/638), who went to Yaman, show us that the culture of the society is considered in religious communication: *“You are going to the people of the Book. First of all invite them to worship Allah (alone) and when they come to know Allah, inform them that Allah has enjoined on them, five prayers in every day and night; and if they start offering these prayers, inform them that Allah has enjoined on them, the zakat. And it is to be taken from the rich amongst them and given to the poor amongst them; and if they obey you in that, take zakat from them and avoid (don't take) the best property of the people as zakat”*.<sup>19</sup>

As it is seen, the effect of geography and culture on human, society, environment and religious life/understanding is highly influential. The most important factors that affect and even constitute religious life/understanding is the hadiths that narrated from the Prophet. One of the important questions of the study are: what is the reason why the companions narrated and how much their region and culture were effective on them. The second question is whether the followers who listened to these narrations from the companions was affected by their geography and culture during the understanding and transmission of the narration. These questions will be research within the context of geography and culture affecting the asbāb al-riwāyah (reason for narration).

In order to see how much the region and culture affect the hadith narration, the study discusses two narrations that were spread in Iraq and Damascus. Iraq is a region mostly populated by Ali supporters. Damascus is a region where Muawiya supporters were located. It is also possible that the political conflicts

---

<sup>16</sup> Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler*, 22.

<sup>17</sup> Tartı, *Tarihsellik Düşüncesi ve Hadislerin Anlaşılması*, 35.

<sup>18</sup> Behram Hasanov, “Clifford Geertz’e Göre Kültürel Bir Sistem Olarak Din,” *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 84.

<sup>19</sup> Bukhari, “Zakat(Obligatory Alms)”, 41; Muslim, “İman(Faith)”, 29; Abu Dawud, “Zakat(Obligatory Alms)”, 5; Tirmidhi, “Zakat(Obligatory Alms)”, 6; Nasai, “Zakat(Obligatory Alms)”, 46; Ibn Majah, “Zakat(Obligatory Alms)”, 1.

between Ali and Muawiya has affected the hadith narration through their supporters.<sup>20</sup> For this reason, these political marks in the hadith narration are investigated in the study.

### 1. The Effect of Geography and Culture on the *Asbāb al-riwāyah* (Reason for Narration)

It is known that some of the words and practices of the Prophet were narrated from him as a result of some events. These factors, which are named as “*asbāb al-wurūd* (reason for the appearance of hadiths)” by Islamic scholars, is a crucial resources for understanding hadiths.<sup>21</sup>

After the death of the Prophet, the ummah of Islam was left alone with the Quran and the Sunnah of the Prophet and tried to solve the problems they encountered by using these two sources. Therefore, they needed some verses and hadiths to solve the problems and the events they faced. This situation is a reason for narration in terms of hadiths. It is possible to express this with the concept of “*asbāb al-riwāyah* (reason for narration)”.

In the studies dealing with the concept of *asbāb al-riwāyah* (reason for narration), mainly fiqh hadiths were emphasized and *asbāb al-riwāyah* (reasons for narration) were determined by way of the personal ijtihad (judicial opinion) of the companions. The effect of the environment, the political and faith views and cultural differences in the region where companions lived, on *asbāb al-riwāyah* (reasons for narration) was not mentioned.<sup>22</sup>

The Companions, who were constantly in contact with others in daily life, and formed hadith studies to narrate the hadiths and actions of the Prophet to others, and during this time met new cultures with conquests, sometimes needed to narrate some hadiths. This narration is closely related to the environment in which the companions live. Because of its nature, human beings are in constant communication with their environment. At this point, especially the concept of human geography emerges. The companions, who moved from Madinah and went to the newly conquered lands to communicate Islam or for different reasons, encountered new people and cultures in the regions they went to. They needed to narrate the hadiths and actions of the Prophet according to the fiqh, political and moral needs of the new society they joined.

According to this information, it can be defined the concept of *asbāb al-riwāyah* (reasons for narration) as follows:

---

<sup>20</sup> See for more information, Hüseyin Akgün, *Hadis Rivayet Coğrafyası* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı, 2019), 215.

<sup>21</sup> See for more information, Ramazan Ayvalli, “Esbâbü Vürûdi'l-Hadîs,” *TDV Islamic Encyclopedia*, (İstanbul: TDV, 1995) 11/362-363.

<sup>22</sup> See for other definitions, Serkan Demir, *Rivayet Kitaplarında Esbâbü'l-Hadîs*, (İstanbul: Marmara University, Social Sciences Institute, Doctoral Thesis, 2016), 28; Serkan Demir, “Sebeb-i Vürûdun Kapsamını Genişletme Çabası Olarak Sebeb-i Rivâyet”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/2 (2015), 122; Nizâr Abdülkadir Muhammed Reyyân, “Esbâbü vürûdi'l-hadîsi'n-Nebevî ve îrâdihi”, *Sahifetü Dâri'l-'ulûm li'l-lugati'l-arabiyyeti ve âdâbiha ve'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye* 8/23 (2005), 107.

“Religious, fiqh, political, environmental, regional or cultural factors that cause companions, followers or any narrators to narrate the hadith after the death of the Prophet.”

In this study, the impact of the political, religious and cultural environment in the region in which the companions live on asbāb al-riwāyah (reasons for narration) determines in the context of the hadiths of “killing of Ammar b. Yasser” and “73 sects”.

## 2. The Killing of Ammar b. Yasser and Characterization of the Astray Cohort

Since the early years of Islam, some of the hadiths of the Prophet were narrated for political or faith reasons. However, hadiths were understood and interpreted according to certain views. Undoubtedly, one of the most important reasons for this situation is the Ali-Muawiya conflict. It is seen that some hadiths are specifically narrated by the extreme partisans/supporters of both sides, interpreted according to their own views and even fabricated hadiths. It is understood that the narration “تَقْتُلُكَ الْفِئَةُ الْبَاطِنَةُ” (Ammar! An astray cohort will kill you),<sup>23</sup> which was narrated after the killing of Ammar b. Yasser (d. 37/657) following the battle of Siffin as a result of the conflict between the two sides, was also narrated for the same purpose. Under this title, the narrative of the narration around Iraq-Damascus will be analyzed, based on the regionalism of this narration.

In the books written in the first three centuries of the Islamic calendar, the Ammar narration comes from a total of thirty companions<sup>24</sup> of sixty-five<sup>25</sup> variants. These names: Ammar b. Yasser, Huzaifa b. al-Yaman (d. 36/656), Huzayma b. Thabit (d. 37/657), Abu Rafi (d. 40/660), Abu Masoud (d. 42/662), Amr b. al-As (d. 43/664), Amr b. Hazm (d. 53/673), Abu Qatada (d. 54/674), Abu Hurairah (d. 58/678), Muawiya b. Abu Sufyan (d. 60/680) Umm Salama (d. 62/681), Abdullah b. Amr (d. 65/684-85), Abu Said al-Hodari (d. 74/693-94). In addition, Abdullah Abu al-Huzayl al-Kufi (d.?), who is one of the followers, has also narrated the narration as a loose hadith.

<sup>23</sup> Bukhari, “Salah (Prayer)”, 63.

<sup>24</sup> Considering the sources after the first three centuries, this number reaches twenty, Ibn Hajar, Ahmed b. Ali, *Fath al-Bari Sharkh al-Sahih al-Bukhari* (Beirut: Dar al-Risalah al-Alemiyyah, 2013), 1/714. Ibn Abd al-Barr (d. 463/1070), Dhahabi (d. 748/1348) and Ibn Hajar (d. 852 /1449) stated that this hadith is recurrent (mutewatir) hadith. Ibn Abd al-Bar, Yusuf b. Abdullah, *al-Istiyab fi Marifah al-Ashab*, ed. by Ali Muhammed el-Bajavi (Beirut: Dar al-Jayl, 1992), 3/1140; Dhahabi, Muhammed b. Ahmed, *Tarikh al-Islam ve Vefeyat al-Meshahir ve al-Alam*, ed. by Omar Abdusselam Tedmuri (Beirut: Dar al-Qitab al-Arabiya, 2000), 3/580; Ibn Hajar, Ahmed b. Ali, *Tahzib al-Tahzib* (Beirut: Muassasah al-Risalah, nd.), 5/246.

<sup>25</sup> See for the complete variants Cemal Ural, *Ammâr B. Yâsir'in Azgın Bir Topluluk Tarafından Öldürüleceğine Dair Rivayetin Hadis Tekniği Açısından Tahlili*, (Elazığ: Fırat University, Social Sciences Institute, Master Thesis, 2017), 13-126; Rıdvan Kalaç, *Hanbel b. İshâk b. Hanbel'in Hadis İlmindeki Yeri ve Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi*, (Van: Van Yüzüncü Yıl University, Social Sciences Institute, Master Thesis, 2015), 179-186.

In some of the variants of the narration in the hadith sources, only the expressions of the Prophet “Ammar! An astray cohort will kill you” are included.<sup>26</sup> In some variants, there is information that the words were said during the construction of the Masjid al-Nabawi.<sup>27</sup> There is also different information that the words were said during the Battle of the Handak<sup>28</sup> or the Battle of Siffin.<sup>29</sup> This subject is also included in prophetic biography sources. Ibn Hisham (d. 218/833) mentioned what happened during the construction of the masjid in Medina,<sup>30</sup> and Ibn Sad (d. 230/845), along with other information, narrated that the Prophet said these words when Ammar was tortured in Mecca.<sup>31</sup>

In the commentaries of the narrations that the Prophet said these expressions during the construction of the Masjid al-Nabawi, Ibn Hajar said that the words “Ammar! An astray cohort will kill you” are included material into hadith (mudraj). According to him, Bukhari did not include these expressions, which are additions, in his book. Ibn Hajar says that these expressions are not found in copy of Firabri (d. 320/932), but exist in copy of Sagani (d. 650/1252).<sup>32</sup> Abu Said al-Hodari admitted that he did not hear these statements from the Prophet.<sup>33</sup> However, it is possible to say that these words were remembered during the Battle of Siffin regardless of when and how these expressions were said.

The narration was brought to the agenda by Abdullah b. Amr when Ammar was killed in the Battle of Siffin. Abdullah b. Harris (d. 84/703) reported the event as follows: “*I was walking between Muawiya and Amr b. al-As. Amr’s son, Abdullah said: ‘My father! I heard the Prophet say to Ammar: ‘What a pity Ammar! An astray cohort will kill you!’ Then Amr said to Muawiya, ‘Did you hear what this boy said?’ Muawiya replied, ‘Did we kill him! Those who brought him here killed him!’*”<sup>34</sup> There is information in the sources that some soldiers from Muawiya’s

---

<sup>26</sup> Ahmed b. Hanbel. *Musnad*, ed. by Shuaib al-Arnaut (Beirut: Muassasa al-Risalah, 1999), 44/189; Muslim, “Fiten (Tribulations)”, 72; Nasai, Ahmed b. Shuaib, *al-Sunan al-Qubra*, ed. by Hasan Abdulmunim (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2001), 7/466.

<sup>27</sup> Bukhari, “Salat (Prayer)”, 63; Ahmed b. Hanbel, *Musnad*, 17/53.

<sup>28</sup> Muslim, “Fiten (Tribulations)”, 70; Ahmed b. Hanbel, *Musnad*, 44/279; Nasai, *al-Sunan al-Qubra*, 7/467.

<sup>29</sup> Ahmed b. Hanbel, *Musnad*, 11/42; Nasai, *al-Sunan al-Qubra*, 7/469.

<sup>30</sup> Ibn Hisham, Abdulmalik b. Hisham, *al-Sirah al-Nebeviyah*, ed. by Omar Abdussalam Tedmuri (Beirut: Dar al-Qutub al-Arabiyyah, 1990), 1/346.

<sup>31</sup> Ibn Sad, Muhammed b. Sad, *al-Tabaqat al-Qubra* (Cairo: Maqtabah al-Hanji, 2001), 3/230. Amr b. Meymoun (d. 74/693), who narrated the hadith, lived in Kufa. Look at Bukhari, Muhammed b. Ismail, *al-Tarikh al-Kabir* (Beirut: Dar al-Qutub al-Ilmiyyah, 1986), 6/367; Ibn Abu Hatim, Abdurrahman b. Abu Hatim, *al-Jarh ve al-Tadil* (Beirut: Dar al-Qutub al-Ilmiyyah, 1952), 6/258. Abu Balaj, who narrated the hadith from Amr, also lived in Kufa. Look at Ibn Hajar, *Tahzib al-Tahzib*, 4/498.

<sup>32</sup> Ibn Hajar, *Fath al-Bari*, 2/368. On this subject, Homaidi (d. 488/1095) said: “There is a famous addition to this hadith that Bukhari did not mention in both of his variants. This addition either did not reach Bukhari, or if it did, he deliberately removed the addition” (Homaidi, Muhammed b. Futuh, *al-Jem bayna al-Sahihain*, ed. by Ali Huseyn al-Bavvab (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1998), 2/461-462). Bayhaqi (d. 458/1066) also says that Bukhari did not mention these expressions. Look at Bayhaqi, Ahmed b. al-Huseyn, *Dalail al-Nubuvah ve Marifah Ahbar Sahib al-Sheriah*, ed. by Abdalmuti Kalaji (Beirut: Dar al-Qutub al-Ilmiyyah, 1988) 2/546.

<sup>33</sup> Ahmed b. Hanbel, *Musnad*, 17/53.

<sup>34</sup> Ahmed b. Hanbel, *Musnad*, 11/42; Nasai, *al-Sunan al-Qubra*, 7/469.



army said the same words what Muawiya said and that they considered those who brought Ammar to the war and taxed them with the guilty.<sup>35</sup>

As can be understood from the information in the narration, when Ammar was killed, some people, especially Abdullah b. Amr, remembered this narration and feared of becoming a part of an astray cohort. Others were satisfied with Muawiya's response and relieved by throwing the blaming the other side. In both cases, it is possible to say that this narration came to the mind of the people there during the war. The most important thing is that when the chain of transmitter of the narration are examined, there is no person from Damascus among the following narrators in the first two generations. On the other hand, Iraqi narrators attached great importance to this narration in order to describe the people from Damascus who supported Muawiya as an astray cohort and narrated it.

All of the twenty-one variants that came via the channel of Umm Salama (d. 62/681), one of the companion narrators of the hadith, came via Hasan al-Basri's (d. 110/728) mother Hayra (d.?) and were narrated by Iraqi narrators.<sup>36</sup> No place or time is mentioned in the variants coming from Umm Salama and the words, "An astray cohort will kill you" are narrated in plain language.

Except one, all of the narrators were Iraqi in the variants that came via Abdullah b. Amr (d. 65/684-85). Three of the eleven narrations are in *Musnad*.<sup>37</sup> In these variants, there is information that Muawiya was reminded of the Prophet's words after the killing of Ammar during the Battle of Siffin.

All of the variants that came via Abu Said al-Hodari (d. 74/693-94) were narrated by Iraqi narrators.<sup>38</sup> In these variants, it is stated that the Prophet said these words by the reason of that Ammar carried two each adobe during the construction of the Masjid al-Nabawi.

The variants that came through Abu Qatada (d. 54/674) were narrated by Abu Nadra (d. 108/726) from Basra. These variants were also narrated by Iraqi narrators. All four of the narrations are included in *The Nine Book*.<sup>39</sup> There is information in Abu Qatada variant that the Prophet said these words while digging the trench. Apart from these, Huzayma b. Thabit (d. 37/657), Abu Huraira (d. 58/678)<sup>40</sup> and Amr b. al-As (d.

---

<sup>35</sup> Ibn Sad, *al-Tabaqat*, 3/234; Tabari, Muhammed b. Jarir, *Tarikh al-Rusul ve al-Muluq* (Cairo: Dar al-Maariph, 1967), 5/41; Minqari, Nasr b. Muzahim, *Vakah Siffin*, ed. by Abdussalam Muhammed Harun (Cairo: Muassasah al-Arabiyah al-Hadisiyah, 1382 AH), 343.

<sup>36</sup> Muslim, "Fiten(Tribulations)", 72-73; Ahmed b. Hanbel, *Musnad*, 44/83.

<sup>37</sup> Ahmed b. Hanbel, *Musnad*, 11/42, 96, 522.

<sup>38</sup> Bukhari, "Salah (Prayer)", 63; Ahmed b. Hanbel, *Musnad*, 17/53.

<sup>39</sup> Muslim, "Fiten(Tribulations)", 70; Ahmed b. Hanbel, *Musnad*, 37/297.

<sup>40</sup> This is the only narration that all the narrators are from Medina. Mubaraqphuri (1865-1935) also stated in the commentary of the hadith that the astray cohort was Muawiya and his followers. Look at Mubaraqphuri, Abdurrahman b. Abdurrahim, *Tuhfah al-Ahvadhi Sharh al-Jami al-Tirmidhi* (npp., Dar al-Fiqr, nd), 10/301.

43/664)<sup>41</sup> also have narrations on the subject.<sup>42</sup> The common point of all three narrations is that only the words “An astray cohort will kill you” are conveyed without mentioning any place and time.

As can be seen, Iraqi narrators are included in almost all of the variants of narration from the followers’ generation at the latest. This situation shows that after the Battle of Siffin, those who opposed to Muawiya in the Iraq region where Ali lived, attached a special importance to the narration in terms of its meaning. The death of Ammar created an atmosphere of fear and panic in the Muawiya/Damascus army and a self-confidence in the Ali/Iraq army.<sup>43</sup> It has also been stated that this narration was not known much before the Battle of Siffin.<sup>44</sup>

The majority of Iraqi narrators in the variants shows us the importance of the political attitude in the regions in the transmission of a narration. Thus, the asbāb al-riwāyah (reasons for narration) of hadith is that the Iraqis regard the people of Damascus as a “astray cohort”. The fact that the people of Damascus have never taken this narration into their agenda also supports this view.

### 3. Narration of 73 Sects Hadiths as a Political Reflex

We have said that the expression “astray cohort” in the narration about the killing of Ammar b. Yasser, which we discussed in the previous title, is interpreted as Muawiya and his supporters by the Iraqi people. The people of Damascus/Muawiya supporters did not remain indifferent to this accusation made against them by the Iraqis and referred to the narration of 73 sects. We will not reevaluate the 73 sects narration that have come up and interpreted at different times and on different grounds throughout history.<sup>45</sup> We will only try to understand the reason why the people of Damascus narrated this narration and how they interpreted it in the past.

---

<sup>41</sup> Since the narrators between Amr b. al-As and Amr b. Dinar (d. 126/744) were unknown in both variants in this narration, this narration was regarded as spurious with this chain of transmitter. However, in another narration from Amr, who narrated hadith in the dialogue between Muawiya and him is this time not his son Abdullah, but himself. Amr b. Hazm (d. 53/673), who witnessed the speech here, brought the news of Ammar's death, and was an opponent of Muawiya, lived in Medina. Ahmed b. Hanbel, *Musnad*, 19/316.

<sup>42</sup> Ahmed b. Hanbel, *Musnad*, 36/198; Tirmidhi, “Menaqib(Virtues)”, 34.

<sup>43</sup> Adem Apak, “Hz. Ali'nin İlk Dönem Siyasî Hâdiselerdeki Rolü,” *Marife* 5/1 (2005), 121, 143.

<sup>44</sup> Mehmet Nadir Özdemir, “İslâm Tarihi'nde İlk İhtilâfların Odağında Bir İsim: Ammâr b. Yasir,” *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/14 (2013), 325. See for an opposing comment that the hadith was not actually known during the war and therefore was not brought up, Mahmut Demir, “Tarihsel Bağlamından Koparılmış Bir Hadis: -“O’nu Azgın Bir Topluluk Öldürecek...” Rivayeti Üzerine Bir İnceleme-,” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/3 (2007), 154-155.

<sup>45</sup> There are comments on how the narration should be understood in many studies written independently about the narration. See for example, Muhammet Emin Eren, *Hadis, Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme* (Istanbul: Kuramer, 2017), 23-52; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı* (Istanbul: Rağbet, 2010), 46-65; Abdullah Eren, *İftirak Hadisleri'nin Tahric, Tahkik ve Yorumu*, (Bursa: , Uludağ University, Social Sciences Institute, Master Thesis, 1998); Davut Gazi Benli, *Din Dili Bağlamında 73 Fırka Hadisinin Değerlendirilmesi*, (Samsun: Ondokuz Mayıs University, Social Sciences Institute, Master Thesis, 2010); Sayın Dalkıran, “Yetmişüç Fırka Hadisi ve Düşündürdükleri,”

In some of the 73 sects narrations, only secession is mentioned<sup>46</sup> and in others, it is said that a single sect will survive.<sup>47</sup> In some variants, this group that will be saved is referred to as *al-jamaat*,<sup>48</sup> *al-savad al-azam*,<sup>49</sup> *people with the Prophet and his companions*<sup>50</sup> or *Ahl al-Bayt*.<sup>51</sup> Most of the scholars who dealt with the hadith stated that the first three statements mean the same thing.<sup>52</sup>

In a study on the subject, it was stated that the interpretations that the expressions explaining the “al-firqa al-najiyah (winning sect)” mentioned in the narration mean the same thing, were not correct, in fact, words were carefully chosen to express different meanings in different regions.<sup>53</sup> For this reason, it is necessary to look at the geographical distribution of the hadith in order to determine in which regions the hadith was narrated with which expressions. The orders of the narration in The Nine Book come from five companions.<sup>54</sup> These names are Abu Huraira,<sup>55</sup> Muawiya b. Abu Sufyan,<sup>56</sup> Avf b. Malik,<sup>57</sup> Enes b. Malik<sup>58</sup> and Abdullah b. Amr.<sup>59</sup> Among these names, Abu Huraira lived in Medina, Muawiya and Awf b. Malik in Damascus, Anas b. Malik in Basra, and Abdullah b. Amr in Damascus and Egypt.

Among the narrations, the variants that mention about the group to be saved is *al-jamaat* has a special importance. These variants come from Muawiya, Enes, Said b. Abu Waqqas and Awf b. Malik. In all of the Muawiya variants, the first three narrators are Abu Amir Abdullah b. Luhay (d. ?), Ezher b. Abdullah (d. 128/745) and Safwan b. Amr (d. 155/771). All three narrators lived in Humus, which is within the borders of Damascus. The narrations narrated from Anas b. Malik with the words *al-jamaat* were reported by Zayd b.

---

*Ekev Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 97-115; Ahmet Keleş, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme,” *Marife* 5/3 (2005), 25-45; Mehmet Kubat, “73 Fırka Hadisi’ni Yeniden Düşünmek,” *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2012), 9-45.

<sup>46</sup> Abu Dawud, “Sunnah”, 1; Tirmidhi, “İman (Faith)”, 18; Ibn Majah, “Fiten(Tribulations)”, 17; Ahmed b. Hanbel, *Musnad*, 14/124.

<sup>47</sup> Ahmed b. Hanbel, *Musnad*, 19/241.

<sup>48</sup> Abu Dawud, Sunnah, 1; Ahmed b. Hanbel, *Musnad*, 28/134; Darimi, “Siyer(Prophet’s Biography)”, 75.

<sup>49</sup> Ibn Abu Shayba, Abdullah b. Muhammed. *Musannaf*, ed. by Muhammed Avvama (npp. Dar al-Qibla, nd), 21/429.

<sup>50</sup> Tirmidhi, “İman(Faith)”, 18

<sup>51</sup> Marvadhı, Muhammed b. Nasr, *Sunnah* (Riyadh: Dar al-Asimah, 2001), 24.

<sup>52</sup> Ajuri, Muhammed b. al-Huseyn, *Qıtab al-Şari’a*, ed. by Abdullah b. Omar al-Dumayji (Riyadh: Dar al-Vatan, 1997), 1/302; Bayhaqi, Ahmed b. al-Huseyn, *al-İtiqad ala Mezhebi al-Salaf Ahl al-Sunna ve al-Jamaat*, ed. by Abu al-Fadl Muhammed al-Sidiq (npp., Dar al-Ahd al-Jadid li al-Tibaa, 1959), 115; Ibn Batta, Ubeydullah b. Muhammed, *al-Ibanah an Sheria al-Fıraq al-Najiyah ve Mujanabah al-Fıraq al-Mazmuma*, ed. by Rida Nasan Muti (Riyadh: Dar al-Rayeh, 1994), 1/366; Laleqai, Hibetullah, *Sarh Usul Itikad Ahl al-Sunnah ve al-Jamaat min al-Qıtab ve al-Sunnah ve İjma al-Sahabe*, ed. by Ahmed Sad Hamdan, (Riyadh: Dar Taiba, 1995), 1/107.

<sup>53</sup> Eren, *Hadis, Tarih ve Yorum*, 276, 378.

<sup>54</sup> The hadith in sources other than The Nine Books is narrated from Ali, Abdullah b. Abbas, Sad b. Abu Vaqqas, Abu Umama and Amr b. Avf.

<sup>55</sup> Abu Dawud, “Sunnah, 1”; Tirmidhi, “İman(Faith)”, 18; Ibn Majah, “Fiten(Tribulations)”, 17.

<sup>56</sup> Abu Dawud, “Sunnah, 1”; Ahmed b. Hanbel, *Musnad*, 28/134; Darimi, “Siyer(Prophet Biography)”, 75.

<sup>57</sup> Ibn Majah, “Fiten(Tribulations)”, 17.

<sup>58</sup> Ibn Majah, “Fiten(Tribulations)”, 17; Ahmed b. Hanbel, *Musnad*, 19/241.

<sup>59</sup> Tirmidhi, “İman(Faith)”, 18.

Aslam and Yaqaob b. Zayd (d. 136/753) from Medina and Said b. Abu Hilal (d.135/752) and Haled b. Yazid (d. 139/756) from Egypt. In the variants of Said b. Abu Waqas, there are Aisha bnt. Said (d. 117/735), Abdullah b. Ubaid (d. 130/747) and Musa b. Uqbah (d. 153/769) from Medina. There are narrators from Humus in the Awf b. Malik variants as well as in the Muawiya variants. The narrators who narrated the narration are Rashid b. Sad (d. 108/726) and Safwan b. Amr (d. 155/771). As it can be understood from this distribution, the hadith with the word *al-jamaat* was known in Medina, Damascus and Egypt in the first century of Hijri. It is remarkable that the narration was not narrated in Iraq in the first century with the word *al-jamaat*.

At this point, it is necessary to dwell on the meaning of the concept of *al-jamaat* and how it was understood in the first century. The concept, which is not included in the Quran in this form, was used as “social unity” in the early periods of Islam. Asim b. Abu Avf, one of the Makkah polytheists, described the Prophet as “partition the society (*mufarriq al-jamaat*)”<sup>60</sup> and in the letter that Abu Bakr sent to the opponents during the Ridde Events<sup>61</sup> and during the differences of opinion in the activities of duplicating the Quran in the time of caliph of Osman<sup>62</sup> and when Osman’s house was besieged<sup>63</sup> the concept of *al-jamaat* was used in the same way as “social unity”. Again, after the murder of Osman, in the letter that Aisha sent to the Kufa<sup>64</sup> and after the events that happened after Ali’s caliphate,<sup>65</sup> the concept was used in the same sense.<sup>66</sup> As it is understood, the concept does not contain any religious, political or ideological meaning until the middle of the first century Hijri, but state to unity, which is the opposite of separation in general.

It would not be wrong to say that the concept has turned into a political meaning since the middle of the first century of Hijri.<sup>67</sup> The declaration of this year as “unity year (*am al-jamaat*)” after Hasan renounced his caliphate and obey to Muawiya in 41 AH<sup>68</sup> is one of the indicators that the concept was used politically. At the same time, this date is close to the killing of Ammar b. Yasser in 37 AH and the people of Kufa began to narrate the narration discussed in the previous title.

The fact that Caliph Muawiya narrated the narration with the concept of *al-jamaat*, although not for a political purpose, has been a pioneer for the Umayyad supporters in Damascus to give importance to this

---

<sup>60</sup> Vaqidi, Muhammed b. Omar, *al-Magadhi*, ed. by Marsden Jones (Beirut: Alem al-Qutub, 1984), 1/86.

<sup>61</sup> Vaqidi, Muhammed b. Omar, *Qitab al-Ridda ve Nabza min Futuh al-Iraq*, ed. by Yahya el-Juburi (Beirut: Dar al-Garb al-Islami, 1990), 71.

<sup>62</sup> Sayf b. Omar, *Qitab al-Ridda ve al-Futuh ve Qitab al-Jamal ve Mesiru Aisha ve Ali*. ed. by Qasim Samerrai (Riyadh: Daru Umayyah, Riyad, 1997), 58.

<sup>63</sup> Ibn Qutayba, Abdullah b. Muslim, *al-Imamah ve al-Siyasah*. ed. by Halil al-Mansur (Beirut: Dar al-Qutub al-Ilmiyah, 1997), 1/37.

<sup>64</sup> Ibn Hibban, Muhammed b. Ahmed, *al-Sirah al-Nebeviyah ve Ahbar al-Hulefa*, ed. by Aziz Beq (Beirut: Qutub al-Sakafiyah, 1996), 2/534.

<sup>65</sup> Tabari, *Tarikh*, 442; Sayf b. Omar, *Qitab al-Ridda*, 247; Ibn Hibban, *al-Sirah*, 546.

<sup>66</sup> Eren, *Hadis, Tarih ve Yorum*, 281-291.

<sup>67</sup> Eren, *Hadis, Tarih ve Yorum*, 291.

<sup>68</sup> Ibn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed, *al-Ikd al-Farid* (Beirut: Dar al-Qutub al-Ilmiyah, 1404 AH.), 4/170; Jamaluddin Ibn Tagribardi, *al-Nujum al-Zahirah fi Muluk Misr ve al-Qahirah* (Cairo: Dar al-Qutub, 1963), 1/121; Ibn Hibban, *al-Sirah*, 554.

narration. There is information about Azhar b. Abdullah, one of the narrators from Humus, who narrated the narration from Muawiya, that he was against Ali and even swore him.<sup>69</sup> Likewise, the narrator Rashed b. Sad from Humus joined in the Battle of Siffin, in which Ammar was killed, on the side of Muawiya.<sup>70</sup> During the Battle of Siffin, Muawiya and his supporters objected after the narration of the “astray cohort” was narrated, and they said that those who killed Ammar were not themselves, but those who brought him to the war. In this case, the background of Rashed’s transferring this narration, which includes the concept of *al-jamaat*, has emerged. The fact that this form of the narration has been narrated in Damascus for many years and the *asbāb al-riwāyah* (reasons for narration) insistently emphasized that the people of Damascus regard themselves as the survivor, not the astray cohort.

It is possible to find examples in the sources showing that the concept of *al-jamaat* is used in opposite meaning to the concept of *al-fia al-bagiyah* (astray cohort) and that it is understood by scholars in this form as well. Ibn Abu Shayba (d. 235/849), in his book named *Musannaf*, narrates one after another a narration containing the concept of *al-jamaat* and the killing of Ammar b. Yasser.<sup>71</sup> We can say that Ibn Abu Shayba also positioned the concept of *al-jamaat* in front of the concept of *al-fia al-bagiyah* (astray cohort), with these narrations he gave one after the other under the heading “Remarks about the Battle of Siffin”. However, the difference here is that *al-jamaat* was used neither for Ali’s nor Muawiya’s supporters. It would be correct to say that Abu Masoud used this concept in the sense of “social unity” due to his pro-peace attitude.<sup>72</sup> It is seen that Ibn Hajar, like Ibn Abu Shayba, narrated the narrations containing both concepts one after another.<sup>73</sup> As it can be understood from this situation, Ibn Hajar also thinks that those who divide the congregation are *al-fia al-bagiyah* (astray cohort). Therefore, the relationship between the two concepts has also been established by alims. However, as we have examined above, since Muawiya supporters thought they were the survivor community they gave special importance to the narrations containing the concept of *al-jamaat*.

In the face of the narration spreading in Damascus and being used against Ali and his supporters, Ali’s supporters also shaped the narration in their favor. Narrators from Kufa appear with weak or fabricated hadiths which emphasize that the survivor group was Ahl al-Bayt. One of the narrations is narrated by Saeed b. Jubair from Kufa from Ali as halted hadith.<sup>74</sup> Rijal experts stated that Saeed was against the Umayyad rule.<sup>75</sup> Likewise, Abu Muawiya from Kufa, who took the narration from him, was also discredited and it is

---

<sup>69</sup> Ibn Abu Hatim, *al-Jarh ve al-Tadil*, 2/312; Mizzi, Yusuf b. Abdurrahman, *Tahdhib al-Qamal fi Asma al-Rijal*, ed by. Bassar Avvad Maruf (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1980), 2/327; Ibn al-Jawzi, Abdurrahman b. Ali, *al-Duafa ve al-Matruqin* (Beirut: Dar al-Qutub al-Ilmiyah, 1406 AH.), 1/94.

<sup>70</sup> Bukhari, *al-Tarikh al-Kabir*, 3/292; Ibn Abu Hatim, *al-Jarh ve al-Tadil*, 3/483.

<sup>71</sup> Ibn Abu Shayba, *Musannaf*, 15/301.

<sup>72</sup> It was reported that Abu Masoud did not want both sides to prevail in the Battle of Siffin because he wanted peace. Look at Mücteba Uğur, “Ebû Mes’ûd el-Bedrî,” *TDV Islamic Encyclopedia*, (İstanbul: TDV, 1994) 10/187.

<sup>73</sup> Ibn Hajar, *Bulug al-Meram*, 450.

<sup>74</sup> Marvadhî, *Sunnah*, 1/23.

<sup>75</sup> Bukhari, *al-Tarikh al-Kabir*, 3/461; Ibn Abu Hatim, *al-Jarh ve al-Tadil*, 4/9.

said that he was a Shiite.<sup>76</sup> At the end of this narration, the characteristics of the survivor group are explained with a verse<sup>77</sup> that is not found in other variants and understood to be added referring to Shia.<sup>78</sup> It is possible to find many similar narrations in the sources.

## Result

Geography and culture are important factors that affect the structure of a society. As determined by many scholars, the geography in which societies live and the culture they create constitute the lifestyle of that society. The element of narration is also very important in terms of providing communication between people. Likewise, the act of narration is affected by the geography and culture of the society. Another concept that all these concepts are related to is religion.

Human geography occurs when the religious, political and cultural infrastructure of people in the same direction. Human geography is a factor that affects the hadith narration, and even the way in which hadiths are narrated. Human geography is also included in the concept of *asbāb al-riwāyah* (reasons for narration), which is described as the reason why the hadith is narrated in the science of hadith.

In the study, firstly, the killing of Ammar b. Yasser during the Battle of Siffin between Ali and Muawiya and the narration of the hadith related to this event were discussed. As a result of the examination, it was determined that Ali's supporters living in Iraq narrated this hadith in order to describe Muawiya and his supporters as "astray cohort". Another result is that the same hadith was not narrated in Damascus where Muawiya and his supporters lived. As can be seen, the political attitude and human geography of a region affected the hadith narration.

Secondly, the hadith of "73 sects" was discussed in the study. After the examination, it was determined that the hadith was not narrated for any political-religious purposes until the middle of the first century AH, but it was narrated for different purposes after the caliphate of Muawiya. In the accusation of "astray cohort" made by Iraqis, the people of Damascus/Muawiya supporters were not content to blame Ali. However, they narrated "73 sects" hadiths in order to show that they collectively are on the right way in the face of being accused collectively. At this point, they responded to the accusation of "astray cohort" with the concept of "al-jamaat", which expresses the right way and ascending to heaven.

## References

Abu Dawud, Suleyman b. al-As'as. *Sunen*. Istanbul: Çağrı, 1992.

Ahmed b. Hanbel. *Musnad*. ed. by Shuaib al-Arnaut. Beirut: Muassasa al-Risalah, 1999.

---

<sup>76</sup> Bukhari, *al-Tarikh al-Kabir*, 1/74, Ibn Abu Hatim, *al-Jarh ve al-Tadil*, 7/246.

<sup>77</sup> "وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ" "And of those whom We created there is a nation who guide with the Truth and establish justice therewith." 7/al-Araf:181.

<sup>78</sup> Eren, *Hadis, Tarih ve Yorum*, 258.

- Ajuri, Muhammed b. al-Huseyn. *Qitab al-Şari'a*. ed. by Abdullah b. Omar al-Dumayji. Riyadh: Dar al-Vatan, 1997.
- Akgün, Hüseyin. *Hadis Rivayet Coğrafyası*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı, 2019.
- Aman, Fatih. "Branislaw Marinowski'nin Kültür Teorisi," *UÜİFD* 21/1 (2012), 135-151.
- Apak, Adem. "Hz. Ali'nin İlk Dönem Siyasî Hâdiselerdeki Rolü," *Marife* 5/1 (2005), 121-143.
- Aslantürk Zeki and Amman Tayfun. *Sosyoloji*. İstanbul: Kaknüs, 2000.
- Ayvallı, Ramazan. "Esbâbü Vürûdi'l-Hadîs," *TDV Islamic Encyclopedia*, (İstanbul: TDV, 1995) 11/362-363.
- Bayhaqî, Ahmed b. al-Huseyn. *al-I'tiqad ala Mezhebi al-Salaf Ahl al-Sunna ve al-Jamaat*. ed. by Abu al-Fadl Muhammed al-Sidiq, Dar al-Ahd al-Jadid li al-Tibaa, 1959.
- Bayhaqî, Ahmed b. al-Huseyn. *Dalail al-Nubuvah ve Marifah Ahbar Sahib al-Sheriah*. ed. by Abdalmuti Kalaji. Beirut: Dar al-Qutub al-İlmiyah, 1988.
- Benli, Davut Gazi. *Din Dili Bağlamında 73 Fırka Hadisinin Değerlendirilmesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs University, Social Sciences Institute, Master Thesis, 2010.
- Bukhari, Muhammed b. Ismail. *al-Tarikh al-Kabir*. Beirut: Dar al-Qutub al-İlmiyah, 1986.
- Bukhari, Muhammed b. Ismail. *al-Jami al-Sahih*. Cairo: Maqtabah al-Rihab, 2007.
- Carr, Edward Hallett. *What is History?*. England: Penguin Books, 1990.
- Dalkıran, Sayın. "Yetmişüç Fırka Hadisi ve Düşündürdükleri," *Ekev Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 97-115.
- Demir, Mahmut. "Tarihsel Bağlamından Koparılmış Bir Hadis:- "O'nu Azgın Bir Topluluk Öldürecek..." Rivayeti Üzerine Bir İnceleme-," *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/3 (2007), 143-164.
- Demir, Serkan. "Sebeb-i Vürûdun Kapsamını Genişletme Çabası Olarak Sebeb-i Rivâyet". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/2 (2015), 121-128.
- Demir, Serkan. *Rivayet Kitaplarında Esbâbü'l-Hadîs*. İstanbul: Marmara Universty, Social Sciences Institute, Doctoral Thesis, 2016.
- Dhahabi, Muhammed b. Ahmed. *Tarikh al-Islam ve Vefeyat al-Meshahir ve al-Alam*. ed. by Omar Abdusselam Tedmuri. Beirut: Dar al-Qitab al-Arabiya, 2000.
- Eliot, T. S. *Kültür Üzerine Düşünceler*. Trans. Sevim Kantarcıoğlu, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987.
- Amîn, Ahmad. *Fajr al-İslâm*. Cairo: Maqtabah al-Nahda al-Misri, 1955.
- Eren Abdullah. *İftirak Hadisleri'nin Tahric, Tahkik ve Yorumu*. Bursa: Uludağ University, Social Sciences Institute, Master Thesis, 1998.
- Eren, Muhammet Emin. *Hadis, Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: Kuramer, 2017.
- Geertz, Clifford. "Religion as a Cultural System," *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: Otto, 2014.

- Güvenç, Bozkurt. *Kültür ve Demokrasi*, İstanbul: Gündoğan, 1995.
- Hasanov, Behram. "Clifford Geertz'e Göre Kültürel Bir Sistem Olarak Din," *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 79-96.
- Hitti, P. K. *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. Trans. Salih Tuğ. İstanbul: İFAV, 2011.
- Homaidi, Muhammed b. Futuh. *al-Jem bayna al-Sahihain*. ed. by Ali Huseyn al-Bavvab. Beirut: Dar Ibn Hazm, 1998.
- Ibn Abd al-Bar, Yusuf b. Abdullah. *al-Istiyab fi Marifah al-Ashab*. ed. by Ali Muhammed el-Bajavi. Beirut: Daru al-Jayl, 1992.
- Ibn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed. *al-Ikd al-Farid*. Beirut: Dar al-Qutub al-Ilmiyah, 1404 AH.
- Ibn Abu Hatim, Abdurrahman b. Abu Hatim. *al-Jarh ve al-Tadil*. Beirut: Dar al-Qutub al-Ilmiyah, 1952.
- Ibn Abu Shayba, Abdullah b. Muhammed. *Musannaf*. ed. by Muhammed Avvama. npp. Dar al-Qibla, nd.
- Ibn al-Jawzi, Abdurrahman b. Ali. *al-Duafa ve al-Matruqin*. Beirut: Dar al-Qutub al-Ilmiyah, 1406 AH.
- Ibn Batta, Ubeydullah b. Muhammed. *al-Ibanah an Sheria al-Firaq al-Najiyah ve Mujanabah al-Firaq al-Mazmuma*. ed. by Rida Nasan Muti. Riyadh: Dar al-Rayeh, 1994.
- Ibn Hajar, Ahmed b. Ali. *Fath al-Bari Sharkh al-Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar al-Risalah al-Alemiyyah, 2013.
- Ibn Hajar, Ahmed b. Ali. *Bulug al-Meram min Edillah al-Ahqam*. ed by. Mahir Yasin al-Fahl. Riyadh: Dar al-Qabs, 2014.
- Ibn Hajar, Ahmed b. Ali. *Tahzib al-Tahzib*. Beirut: Muassasah al-Risalah, nd.
- Ibn Khaldun, Abdurrahman b. Muhammed. *Muqaddimah*. İstanbul: Dergâh, 2018.
- Ibn Hibban, Muhammed b. Ahmed. *al-Sirah al-Nebeviyah ve Ahbar al-Hulefa*. ed. by Aziz Beq. Beirut: Qutub al-Sakafiyah, 1996.
- Ibn Hisham, Abdulmalik b. Hisham. *al-Sirah al-Nebeviyah*. ed. by Omar Abdussalam Tedmuri. Beirut: Dar al-Qutub al-Arabiyah, 1990.
- Ibn Majah, Muhammed b. Yazid. *Sunan*, İstanbul: Çağrı, 1992.
- Ibn Qutayba, Abdullah b. Muslim. *al-Imamah ve al-Siyasah*. ed. by Halil al-Mansur. Beirut: Dar al-Qutub al-Ilmiyah, 1997.
- Ibn Sad, Muhammed b. Sad. *al-Tabaqat al-Qubra*. Cairo: Maqtabah al-Hanji, 2001.
- Ibn Tagribardi, Jamaluddin. *al-Nujum al-Zahirah fi Muluk Misr ve al-Qahirah*. Egypt: Dar al-Qutub, 1963.
- Kalaç, Rıdvan. *Hanbel b. İshâk b. Hanbel'in Hadis İlmindeki Yeri ve Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi*. Van: Van Yüzüncü Yıl University, Social Sciences Institute, Master Thesis, 2015.
- Keleş, Ahmet. "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme," *Marife* 5/3 (2005), 25-45.



261 | Gül, From Ideology to Hadith Narration: The Effect of Human Geography on the Asbāb al-Riwāyah (Reason for Narration)

---

- Kroeber, A. L. ve Kluckhohn C. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, 1952.
- Kubat, Mehmet. "73 Fırka Hadisi'ni Yeniden Düşünmek," *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2012), 9-45.
- Kula, Bilge Onur. *Demokratikleşme Süreci, Eleştirel Kültür Bilinci*. Ankara: Gündoğan, 1992.
- Laleqai, Hibetullah. *Sarh Usul Itikad Ahl al-Sunnah ve al-Jamaat min al-Qitab ve al-Sunnah ve Ijma al-Sahabe*. ed. by Ahmed Sad Hamdan. Riyadh: Dar Taiba, 1995.
- Marvadhî, Muhammed b. Nasr. *Sunnah*. Riyadh: Dar al-Asimah, 2001.
- Minqari, Nasr b. Muzahim. *Vakah Siffin*. ed. by Abdussalam Muhammed Harun, Egypt: Muassasah al-Arabiyyah al-Hadisiyyah, 1382 AH.
- Mizzi, Yusuf b. Abdurrahman. *Tahdhib al-Qamal fi Asma al-Rijal*. ed by. Bassar Avvad Maruf. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1980.
- Mubaraqphuri, Abdurrahman b. Abdurrahim. *Tuhfah al-Ahvadhi Sharh al-Jami al-Tirmidhi*. Dar al-Fiqr, nd.
- Muslim, Muslim b. Hajjaj. *al-Musnad al-Sahih*, Cairo: Maqtabah al-Rihab. 2008.
- Nasai, Ahmed b. Shuaib. *Sunan*. İstanbul: Çağrı, 1992.
- Nasai, Ahmed b. Shuaib. *al-Sunan al-Qubra*. ed. by Hasan Abdulmunim. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2001.
- Nirun, Nihat. *Sosyal Dinamik Bünye Analizi*. Ankara: Ankara Kültür Merkezi, 1991.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek*. Ankara: Otto, 2015.
- Özdemir, Mehmet Nadir. "İslâm Tarihi'nde İlk İhtilâfların Odağında Bir İsim: Ammâr b. Yasir," *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/14 (2013), 284-311.
- Özkul, Osman. *Kültür ve Küreselleşme*. İstanbul: Kitap, 2008.
- Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*. İstanbul: Rağbet, 2010.
- Reyyân, Nizâr Abdülkadir Muhammed. "Esbâbü vürûdî'l-hadîsi'n-Nebevî ve îrâdihi", *Sahifetü Dâri'l-'ulûm li'l-lugati'l-arabiyyeti ve âdâbiha ve'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye* 8/23 (2005), 102-134.
- Sayf b. Omar. *Qitab al-Ridda ve al-Futuh ve Qitab al-Jamal ve Mesiru Aisha ve Ali*. ed. by Qasim Samerrai. Riyadh: Daru Umayyah, Riyâd, 1997.
- Tabari, Muhammed b. Jarir. *Tarikh al-Rusul ve al-Muluq*. Egypt: Dar al-Maarith, 1967.
- Tartı, Nevzat. *Tarihsellik Düşüncesi ve Hadislerin Anlaşılması*. Ankara: Otto, 2016.
- Tirmidhi, Muhammed b. Isa. *Sunan*, İstanbul: Çağrı, 1992.
- Uğur, Mücteba. "Ebû Mes'ûd el-Bedrî," *TDV Islamic Encyclopedia*, (İstanbul: TDV, 1994) 10/187.
- Ural, Cemal. *Ammâr B. Yâsir'in Azgın Bir Topluluk Tarafından Öldürüleceğine Dair Rivayetin Hadis Tekniği Açısından Tahlili*, Elazığ: Fırat University, Social Sciences Institute, Master Thesis, 2017.
- Vaqidi, Muhammed b. Omar. *al-Magadhi*. ed. by Marsden Jones. Beirut: Alem al-Qutub, 1984.

Vaqidi, Muhammed b. Omar. *Qitab al-Ridda ve Nabza min Futuh al-Iraq*, ed. by Yahya el-Juburi. Beirut: Dar al-Garb al-Islami, 1990.



ISSN 2645-9132  
Volume: 4 Issue: 2 (December 2021)

## Allegiance to Non-Islamic Government, The Question of Infidelity, and The Boko Haram Insurgency in Nigeria: An Analysis

<b>Mujahid Hamza Shitu</b>	
Senior Lecturer, Faculty of Arts, Department of Islamic Studies, Federal University Gashua, Yobe State, Nigeria.	
mujahidhamzas@gmail.com	ORCID 0000-0002-5805-6985

<b>Article Information</b>		
<b>Type</b> Research Article		
<b>Received</b> 27 May 2021	<b>Accepted</b> 29 December 2021	<b>Published</b> 31 December 2021
<b>Cite as</b> Shitu, Mujahid Hamza. "Allegiance to Non-Islamic Government, The Question of Infidelity, and The Boko Haram Insurgency in Nigeria: An Analysis". <i>ULUM</i> 4/2 (2021), 263-283.		
<b>Research / Publication Ethics</b> This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.		
<b>Copyright ©</b> 2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License		

# Allegiance to Non-Islamic Government, The Question of Infidelity, and The Boko Haram Insurgency in Nigeria: An Analysis

## Abstract

Experts have made efforts to trace the root and ideological source of Boko Haram insurgency in Nigeria. Some have related it to the socio-economic problems and poverty in Northeast of Nigeria, while others viewed it as a Muslim political conspiracy to bring down a particular government, this led to negligence from the side of a particular regime which dismissed the problem as an ethno-religious political tool used by oppositions to wrestle power from it and this led to escalation of the crisis. However, many scholars have come to agree that the ideology is basically a *takfiri thought* which considers Muslims with opposing views as infidels, especially those who accept a non-Islamic system of governance like that of Nigeria. This line of thought therefore, legalises unprovoked violence. This paper examines the veracity of the Boko Haram thought, establishes its ideological sources, and proffers solutions to the phenomenon. The methodologies followed are a combination of hermeneutical and historical approaches.

## Keywords

Kalām, Jihadist- Salafism, Takfir, Loyalty and Disavowal, Secularism, Boko Haram, Nigeria

## Nijerya'daki İslami Olmayan Hükümete Bağlılık, Kâfirlik Sorusu ve Boko Haram İsyanı'nın Analizi

### Öz

Uzmanlar, Nijerya'daki Boko Haram isyanının kökenini ve ideolojik kaynağını bulmak için çaba sarf ettiler. Bazıları bunu Nijerya'nın kuzeydoğusundaki sosyo-ekonomik sorunlar ve yoksullukla ilişkilendirirken, bazıları da bunu belirli bir hükümeti devirmeye yönelik Müslüman siyasi bir komplo olarak gördü. Seküler rejim, Boko Haram sorununun sosyo-ekonomik bir sorun değil de muhalefetin rejimi devirmek için kullandığı bir kılıf olduğunu iddia etti. Bu da krizin daha da büyümesine sebep oldu. Bununla birlikte, birçok bilim insanı ideolojinin temelde zıt görüşlere sahip Müslümanları özellikle Nijerya'daki gibi İslami olmayan bir yönetim sistemini kabul edenleri kâfir olarak gören bir tekfir düşüncesi olduğu konusunda hemfikir oldular. Dolayısıyla bu düşünce biçimi, sebepsiz şiddeti yasallaştırıyordu. Bu makale, Boko Haram düşüncesinin doğruluğunu incelemekte, ideolojik kaynaklarını kurmakta ve fenomene çözümler önermektedir. İzlenen metodolojiler yorumsal ve tarihsel yaklaşımların bir kombinasyonudur.

### Anahtar Kelimeler

Kelam, Cihat Yanlısı Selefilik, Tekfir, Sadakat ve İnkâr, Sekülerizm, Boko Haram, Nijerya

### Introduction

Every Boko Haram is an outgrowth of Salafî-Sunni movement in Northern Nigeria. Its pioneers maintained ties with the Salafi scholars until they began to manifest a *jihâdî* political tendency. Boko Haram has

continuously struggled to affirm its Salafī identity, despite its denunciation by the mainstream Salafīs. Thurston mentions Quintan Wiktorowicz's classification of Salafīs into three main categories, namely; one, the quietists who refrain from politics. Two, those with political tendency and activism (the *politicos*), who use non-violent means to raise objections concerning political issues and against the political authority. Third, the Jihādīst – Salafism or *al-Salafiyyah – al-Jihādiyya*. Thurston accurately describes this category as 'Jihādīs' "who declare contemporary Muslim rulers apostates and seek to impose the salafī creed and a salafī social order through violence".<sup>1</sup> This definition gives a precise description of the Boko Haram and what it aims at achieving as well as the cardinal object of this paper which is the discourse on loyalty to un-Islamic political authority and how it affects faith and legitimizes violence. Thurston however, mentions the challenge of this classification by more recent modern scholarship, on the premise that many "quietist", cannot be distinguished from the "politicos", therefore, this classifications may not stand. Henri Lauziere mentions two well-known categories among many subcategories, they are the quietist scholarly (*al-Salafiyyah al-'ilmiyya*) and the jihadist –salafism, though these labels were given to salafīs by outsiders, the salafīs often reject these classifications which they see as belittling the whole essence of salafism, which cannot be of typologies, because it is the single path of the Muslim pious predecessors transmitted down to this generation. Therefore, there can only be one salafism, *al-Salafiyyah al-naqiyyah* (pure salafism) or *al-Salafiyyah al-ṣaḥīḥah* (true salafism).<sup>2</sup>

This discussion brings us to what differentiates *al-Salafiyyah al-jihādiyya* from the scholarly salafism. Experts are of the view that identification of difference through politics and disposure to violence does not accurately inform about salafism.<sup>3</sup> That is why it is argued that the boundaries between these forms of salafism is blurred, as many quietists get into politics, and the jihadists claim affinity to quietist salafī scholars and cite them as authorities in terms of creed and methodology.<sup>4</sup> The most renowned salafī scholars of the late 20<sup>th</sup> century, Shaykhs Ibn Bā'z (d.1420/1999), 'Uthaymin (d.2001) and al-Albānī (d. 1420/1999) have out rightly condemned the jihadist as non-salafīs. Even the most outstanding figure of salafism in Northern Nigeria, Dr. Muhammad Sani Umar Rijiyar Lemo, has pronounced the jihadists and the Boko Haram as non-salafīs.<sup>5</sup> Most salafī writers ascribe the Boko Haram ideology to the Khārijite thought as well.

It is worthy of note that scholars looked beyond the *jihādī* radical ideology as the genesis of the Boko Haram insurrection. Social, political and economic factors are also considered by scholars. This paper argues that the religious ideology is the primary cause of the crisis and other factors fueled and sustained it. Conspiracy theories have also been propounded about the rise of Boko Haram,<sup>6</sup> and this has affected crushing

---

<sup>1</sup> Alexander Thurston, *Salafism in Nigeria: Islam, Preaching and Politics* (New York: Cambridge University Press, 2016), 10.

<sup>2</sup> Henri Lauzière, *The Making of Salafism* (New York: Columbia University Press, 2016), 9.

<sup>3</sup> Lauzière, *The Making*, 9.

<sup>4</sup> Thurston, *Salafism*, 10- 11.

<sup>5</sup> Thurston, *Salafism*, 15-16.

<sup>6</sup> Cf. Andrea Brigaglia, "The Volatility of Salafi Political Theology, the War on Terror and the Genesis of Boko Haram", *Diritto e Questioni Pubbliche* 15/2 (2015), 177-179.

the insurgency at its early stage. The government of Goodluck Jonathan thought it was sponsored by northern politicians to derail his government, this was also the thinking of many southern Christians.<sup>7</sup> Northern Muslims also saw the Boko Haram phenomenon as a Christian conspiracy to destroy the Muslim north.<sup>8</sup>

The concern of this paper is to trace the root-source of the Boko Haram *takfiri* ideology, scrutinize its legitimization of violence, examine the validity of its ascription of unbelief to Muslims who maintain allegiance to the Nigerian democratic state and to probe the conformity of the Boko Haram thought with the general thoughts of the Muslims.

*Takfir* is ascription of unbelief to a Muslim by another Muslim, thereby declaring such person as apostate (*murtad*) on the basis of actions, utterances or inactions. The concept forms the basis for the legitimization of violent aggression against Muslims by jihādī groups such as the Boko Haram. The first prominent group to declare Muslims as disbelievers in the history of Islam are the Khawārij (those who seceded), a group which revolted against ‘Ālī b. Abī Ṭālib at Siffin in 37/657. According to Shahrastānī (d. 548/1158), the Kharijites pronounced *takfir* on a grave sinner and counted revolt against a leader who goes against ‘tradition’ (*sunnah*) as an obligatory religious duty.<sup>9</sup> This is also the characteristic of modern groups that promote takfirism. Another related term to this discussion is apostasy (*al-Riddah*), since *takfir* means declaring a Muslim as an apostate either in the general or specific sense. *Al-Riddah* is an act of renouncing Islam out of will by a sane and responsible Muslim through the use of clear language or its similitude and through actions that signify that, the judgment of *riddah* under the sharia is capital punishment.<sup>10</sup> The jihādī groups like Boko Haram therefore, see Muslims they pronounced as disbelievers or reneges as antipathetic that should be killed at sight.

#### **Theoretical framework: doctrine of allegiance to state in Islam and Boko Haram conception of *al-walā’ wa -l-barā’***

Many Muslim groups hold that Islam has a political system, even as some minority deny the existence of such system. These groups reject the Islamic system of governance on the premise that verses such as al-Mā’ida 5/44-46; were directed to Jews and Christians, and that al-Mā’ida 5/49 in which the Prophet was commanded to judge in accordance with what Allah has revealed (*waḥy*), was a commandment concerning the People of the Book (*ahl al-kitāb*) and not intended for Muslims. Some further argue that if it is accepted that Muslims are included in the commandments contained in the verses, the verses do not command the establishment of a political system, they are just instructing about administration of justice. Others interpret them as commandments to follow the theological injunctions and moral teachings that are contained in the Qur’ān.

---

<sup>7</sup> Thurston, *Salafism*, 204.

<sup>8</sup> Cf. International Crisis Group (ICG), *Curbing Violence in Nigeria (II): The Boko Haram Insurgency* (Brussels: International Crisis Group, 3 April 2014), Africa Report, no 216/ 13 (access date 24 October, 2019).

<sup>9</sup> Muḥammad bin ‘Abd al-Karīm al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-nihal* (Al-Manṣūrah: Maktabatul-Īmān, 2005), 1/98

<sup>10</sup> ‘Abd al-Majīd b. Salīm b. ‘Abdillah al-Mash‘abī, *Manhaj Ibn Taymiyyah fī mas’alat al-takfir* (Riyadh: Aḍwā’ al-Salaf, 1997), 1/25

The aforementioned conceptions about the position of state in Islam were discussed by Yusuf al-Qaraḍāwī in his work *Min fiqh al-dawlah fi al-Islām*.<sup>11</sup> He cited ample of Qur'ānic passages that are instructing on ruling with the sharia which include, al-Nisā' 4/60-65; al-Nūr 24/47-51 and al-Aḥzāb 33/36; he maintains that these verses of the Qur'ān are unambiguous about instructing the state to abide by the sharia. He also cited the commentaries of Qur'ānic exegetes on the verses of Surat al-Mā'ida 5/44-7, *āyāt al-ḥukm*, that the injunctions include the Muslims and that obedience to the commandments is compulsory upon everybody. Qaraḍāwī had extensively discussed al-Nisā' 4/58-9 earlier in the book concerning the position of Islam on the establishment of an Islamic state, it is on the basis of these verses that Ibn Taymiyya (d 728/1328) wrote his book *al-Siyāsah al-shar'iyyah fi iṣlāḥi ar-rā'i wa al-ra'iyya*. Ample of prophetic traditions were also mentioned to buttress this argument, these include the saying of the Prophet narrated by Muslim, that “whosoever dies without having an allegiance to (a political authority), dies a death of ignorance”.<sup>12</sup>

### The doctrine of allegiance to the state in Islam

In an Islamic state, the Caliph or head of state applies executive powers in enforcement of the Sharia and to work for the general good and the interest of the public. The citizenry, on the other hand, are requested to obey the authority through acceptance of *Bay'ah* which means pledge of allegiance to obey and be faithful.<sup>13</sup> There are ample of scriptural ordinances instructing on obedience to the constituted authority. As it has been alluded to earlier, the responsibilities of the rulers and the ruled under the Sharia are specified in Sūrat al-Nisā' 4/58-59. The first verse mentions the responsibility of the rulers, in terms of fulfilling the obligation of rendering back the trust given to them and to exercise justice in judicial matters. The second verse, al-Mā'ida 5/2, mentions obedience to the constituted authority, excepts if the people in authority command the citizens to go against the Sharia. Abū Dāwūd reported the Prophet saying: “listening and obedience (to the authority) is compulsory upon a Muslim concerning what he wants and detests, as far as he is not being commanded to indulge in sin. When he is commended to sin, then there is no listening and obedience in this regards”.<sup>14</sup> In another tradition that mentions maintaining allegiance with the constituted authority, the Prophet (ṣbuh) says: “whosoever sees in his ruler something and detested it, should exercise patience, for there is no one that will break away an inch from the *jamā'ah* (congregation of the Muslim) and would die, except that he dies the death of the pre-Islamic period of ignorance”.<sup>15</sup> Obedience to the authority is so crucial in Islam that the Prophet equated it with obedience to God, and rebellion against the leader as rebellion against God.<sup>16</sup>

In the salafi and jihadist- salafi worldviews, and in accordance with the doctrine of *al-walā' wa -l-barā'* loyalty and allegiance should only be to Islam and not to any other system. Thus, *barā'*(disloyalty) should be declared against all non-Islamic systems and influences. There are however, different positions on this point

---

<sup>11</sup> (Cairo: Dār ash- Shurūq, 6. edition, nd), 101-114.

<sup>12</sup> Muslim b. Ḥajjāj al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Saudi Arabia: Dar al-Mugnī, 1419/ 1998), “al-Imārah”, 1851.

<sup>13</sup> See 'Abd al-Raḥmān Ibn Kaldūn, *Muqaddimah tāriḫ Ibn Khaldūn* (Beirut: Dār al-Fikr, Second Edition, 1988), 1/261.

<sup>14</sup> Abū Dāwūd Sulaymān b. al-Ash'ath al-Azdī al-Sijistāni, *Kitāb al-sunan*. Ed. Muhammad 'Awāmah, (Beirut: Mu'assasatu ar-Rayyān, 2<sup>nd</sup> edition, 2004), “Jihād”, 87 (no. 2619).

<sup>15</sup> al- Bukhārī, “al-Fitan”, 2 (no. 7054).

<sup>16</sup> Cf. Muslim, “al-Imārah”, 1835; al- Bukhārī, “al-Aḥkām”, 1 (no. 7137).

among the jihadists and the salafis. To the jihadists, rebellion and violent takeover should be the characteristic of true Muslims' relations with un-Islamic state.<sup>17</sup> Proponents of this view saw Muslim rulers who rule with secular laws as disbelievers, and the people loyal to them are seen as misplacing their loyalty.

Abū Suhayb 'Abd al-'Azīz b. Suhayb al-Mālikī (Bilāl b. Sa'dullah Khaz'al), the imprisoned Australian based Lebanese promoter of jihadism, compiled the sayings of over 200 hundred Muslim scholars, including jihadists, to argue for the apostasy of Muslims who adopt secular system, and that it becomes compulsory to rebel against them and overthrow their governments. He justifies that by quoting al-Bukhārī's hadith of 'Ubbada b. Šāmit (d. 34/655) who narrated the Prophet's request for an oath of allegiance from the companions seeking them to obey him in all situations and to always obey the leader even if such leader is not fulfilling his obligations and not to fight him except when he displays clear disbelief which can be proved before Allah.<sup>18</sup> On the basis of this argument, since the Muslim rulers have chosen secular laws, that is enough display of *kuf'r* which justifies rebellion against them. He referenced al-Nawawī (d. 676/1277) who quoted al-Qāḍī 'Iyāḍ (d. 544/1149) that leadership is not proper for a disbeliever, and when someone falls into disbelief, he loses his right to rule, even if disbelief unexpectedly descends upon him, if he changes the sharia or embraces *bid'ah* (any innovation that has no root in the religion), he loses the right to rule and to be obeyed. It also becomes compulsory for Muslims to remove such person from power.<sup>19</sup>

Other Salafis consider Muslim rulers that are ruling with secular laws as sinners, and not disbelievers, some also made obedience to them obligatory, since their being in power is seen as a proof of legitimacy, therefore, the man-made laws they give must be complied with.<sup>20</sup> The official scholars of Saudi Arabia like the late Muftī Ibn Bāz believed that it is prohibited to rule with secular laws, and that it can lead to disbelief when the ruler considers secular laws equivalent to the sharia, or better than it or declares such act as permissible. However, he disapproved rebellion against the authority by some individuals or groups for the fact that it will lead to tribulation, hurting of innocent citizens and it will not bring any good.<sup>21</sup> Other establishment scholars who gave verdicts of excommunicating rulers who ruled with secular laws are Muhammad b. 'Uthaymīn, Šāliḥ al-Fawzān (b.1351/1933) and Abū Bakr Jābir al-Jazāirī (d.2018),<sup>22</sup> they nonetheless, disapproved rebellion against the constituted authorities.

---

<sup>17</sup> Abū Suhayb b. 'Abd al-'Azīz al-Mālikī, *Aqwāl al-a'immah wa al-du'āt fī bayān ridat man baddala al-sharī'ah*, (PDF: s.l.: s.n., 2000) (Access date 26 October, 2019)

<sup>18</sup> al-Bukhārī, "al-Fitan", 2 (no. 7055/7056).

<sup>19</sup> al-Mālikī, *Aqwāl al-a'immah*, 276-7. Yusuf, the founder of Boko Haram, also quoted this, to justify rebellion against the Nigerian State. See Abū Yūsuf Muhammad b. Yūsuf, *Hādhihī 'aqīdatuna wa-manhaj da'watina* (Maiduguri: Makabatu al-Ghurabā' li al-ṭab' wa al-Tawzī', n.d.), 53- 58.

<sup>20</sup> Cf. Mohamed Bin Ali. *The Islamic Doctrine of Al-Wala' wa-l- Bara' (Loyalty and Disavowal) in Modern Salafism* (Exeter: University of Exeter, Institute of Arab and Islamic Studies, PhD Thesis, 2012), 171.

<sup>21</sup> Shaykh 'Abd al-'Azīz bin Bāz, "al-Tafṣīl fī al-ḥākīm idhā ḥakama bi ghayr mā anzala Llah", al-Mawqī' ar-Rasmī li Samāḥat ash-Shaykh al-Imām Ibn Bāz (access date 11 November, 2019)

<sup>22</sup> Abū Bakr al-Jazā'irī, *'Aqīdat al-mu'min* (Saudi Arabia: Maktabat al-'Ulūm wa-l-Ḥikam, n.d.), 60



### The notion of *al-walā' wa -l-barā'* and its conception in the Boko Haram political theology

The doctrine of *al-walā' wa -l-barā'* is simply translated as “loyalty and disavowal”, it is basically the notion on which Boko Haram justifies its attacks on Muslims who are loyal to the secular authority and the general citizens that do not subscribe to its ideology. Muhammad Yusuf, the founder of Boko Haram, describes the doctrine as a pillars of *tawhīd* and creed.<sup>23</sup> The centrality of this doctrine in the Boko Haram theology necessitates examining its origin, meaning and exclusivist nature at this juncture.

Scholars have written extensively on this doctrine, al- Qaṭṭānī<sup>24</sup> is considered the first modern salafi scholar to combine the two concepts in his writing as a phrase.<sup>25</sup> The development of the expression can be traced to the teachings of Ibn Taymiyyah. Although Ibn Taymiyyah did not expressively use the phrase *al-walā' wa -l-barā'*, his familiarity with it is clear from his writings.<sup>26</sup> In his *Iqtida' al-ṣirāṭ al-mustaqīm*, he developed the idea of a total identification of dissimilarities between Muslims and non-Muslims, and that distinctions should form the basis of their relationships.<sup>27</sup> Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb (d.1206/1792) also developed and enhanced *al-walā' wa-l-barā'*.<sup>28</sup> He opined that Muslims should not befriend or imitate the culture and dressing of non-Muslims, and that participating in their festivities is sufficient to make a Muslim an infidels.<sup>29</sup> His followers have written works on the same concept, though not with the title of *al-walā' wa-l-barā'*. Sulayman Ibn ‘Abdullah (d. 1233/1818), the grandson of Ibn ‘Abd al-Wahhāb, wrote *al-Dalā'il fi ḥukmi muwālāt ahl al-ishrāk*<sup>30</sup> (proofs of the rule regarding the loyalty to people of polytheism), while Ḥamad b. ‘Atīq (d. 1301/1883) wrote *Sabīl al-najāt wa-l-fikāk min muwālāt al-murtaddīn wa ahl al-ishrāk*<sup>31</sup> (the path of salvation and release against befriending the apostates and polytheists).<sup>32</sup> That is why Thurston Mentions Ḥamad Ibn ‘Atīq as the scholar who developed the exclusivist notions of *al-walā' wa-l-barā'*. The difference in dimension of interpreting *al-walā' wa-l-barā'* is that Ibn Taymiyyah used it as a mechanism for one to remain pure in his faith, while Ibn ‘Atīq made it a condition for being a Muslim.<sup>33</sup>

However, the etymology of the term *al-walā'* is given by Ash-Sharīf Ḥātim Ibn ‘Ārif al-‘Awnī as *al-walyu*, which means *closeness*, all other meanings are traced from this root. The Arabs do say “*Tabā'ada min ba'di walyin*” (he went distanced after being closed).<sup>34</sup> It is from the same root that the term *Mawlā* is derived, it

<sup>23</sup> Yūsuf, *Hādhihī 'aqīdatuna*, 159.

<sup>24</sup> Muḥammad b. Sa'īd al-Qaṭṭānī, *al- Walā' wa -l-barā' fi al-Islām* (Cairo: al-Faṭḥ lil I'lām al- 'Arabī, 6<sup>th</sup> edition, 1417 A.H).

<sup>25</sup> Ali, *The Islamic Doctrine*, 69, Fn. 168.

<sup>26</sup> ash-Sharīf b. Ḥātim ‘Ārif al-‘Awnī, *al- Walā' wa -l-barā' bayna al-ghuluwwa-l- jafā' fi daw' al-Kitāb wa al-Sunnah* ( PDF: s.l.: Maktaba al-‘Ilmiyya, nd), (Access date 1 February, 2019), 12.

<sup>27</sup> Ali, *The Islamic Doctrine*, 69; cf. Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm b. ‘Abd al-Salām Ibn Taymiyyah, *Iqtidā' al-ṣirāṭ al-mustaqīm li mukhālafati aṣḥābi-l- jaḥīm* (Riyadh: Dār Ishbiliyā, 2<sup>nd</sup> edition, 1998), 71- 73.

<sup>28</sup> Ali, *The Islamic Doctrine*, 14, Fn.28.

<sup>29</sup> Ali, *The Islamic Doctrine*, 70; Sulaymān b. ‘Abdullah b. ‘Abd al-Wahhāb, *Awṭḥaq al-‘urā al-īmān wa rasāil ukhrā* (PDF: Riyadh: Dār al-Qāsim, 1422 A.H.), 44- 50.

<sup>30</sup> ‘Abd al-Wahhāb, *Awṭḥaq*, 3-21.

<sup>31</sup> Ḥamad b. ‘Alī b. Muḥammad b., ‘Atīq. *Sabīl al-najāt wa-l-fikāk* (PDF: Riyadh, s.n., 2<sup>nd</sup> edition, 1415 A.H.), 84.

<sup>32</sup> Ali, *The Islamic Doctrine*, 15.

<sup>33</sup> Thurston, *Salafism*; 211; cf. ‘Atīq, *Sabīl al-Najāt*, 34.

<sup>34</sup> al-‘Awnī, *al-Walā'*, 9.

means a companion, master, an ally, helper or a confederate etc.<sup>35</sup> The term *walā'* also signifies *loyalty, love, guardianship* and *friendship*.<sup>36</sup> Al- Qaḥṭānī cited Qur'ānic verses on the literal meaning of *al-walā'*, these include Sūrat Muḥammad 47/11, where Allah is described as the *mawlā* of the believers. In the Qur'ān the term is used to signify friendship, and thus, the antonym of enmity in Sūrat Maryam 19/45. Many other verses were cited by Qaḥṭānī on its different meanings and in different contexts in which Allah used it.<sup>37</sup> On this basis, al-'Awnī literally defines *al-walā'* as closeness and affinity, whether it is in terms of religion, or worldly matter by exhibiting love and help and through other means that signify closeness.<sup>38</sup>

The technical meaning as given by al- Qaḥṭānī is also close to the literal sense of it, *al-walā'* means guardianship, love, help, respect and being with the beloved ones inwardly and outwardly. In the Qur'ān, Sūrat al-Baqara 2/257, it is explained that Allah is the *walī* of the believers while those who reject faith have *ṭāgūt* (evil ones) as their *awliyā*.

On the other hand, *al-barā'* literally means *farness, non-conformity* and *non-agreement*.<sup>39</sup> Ali referred to *al-Qāmus al-Muḥīt*, which gives the root of *barā'* as the past tense verb of *ba-ra-a'* which means "to be free from something". Thus, it signifies cutting off relationship with a thing or person.<sup>40</sup> The technical usage of the term is in agreement with its literal meaning, it means *farness, shunning, severing relationship, enmity, abhorrence* and *antipathy*.

The concepts *al-walā' wa-l-barā'* when fused together as a phrase is technically defined as an inward conviction of love for God, his Prophet, Muhammad (pbuh), his religion and its followers i.e. the Muslims, while detesting false gods, disbelief, and the disbelievers, and the display of enmity towards them. This inward conviction manifest through outward activities of a believer.<sup>41</sup>

The definition of Ibn Taymiyyah as presented by Qaḥṭānī<sup>42</sup> is of significance, it is in line with Sūrat al-Mumtaḥana 60/1, which instructs believers not to take Allah's enemies as friends. It is pertinent to say that the whole theory of *al-walā' wa-l-barā'* is based on these verses, al-Mā'ida 5/55 and al-Mumtaḥana 60/4. Qaḥṭānī explains that taking the enemies of God further as friends and protectors is of categories, among which can lead to apostasy, while others are considered as grave prohibited sins. Therefore, since Allah has decreed institution of *brotherliness, love, and friendship* among believers, and prohibits taking disbelievers as friends. It is thus, a principle which is agreed upon among Muslims that every monotheistic believer who abstains from actions that can lead to infidelity according to the dictates of the Sharia, should be loved, helped and supported, while whoever is in contrast with this, it becomes pertinent to seek closeness to Allah

---

<sup>35</sup> al-'Awnī, *al-Walā'*, 9.

<sup>36</sup> Ali, *The Islamic Doctrine*, 66.

<sup>37</sup> al-Qaḥṭānī, *al-Walā'*, 87- 90.

<sup>38</sup> al-'Awnī, *al-Walā'*, 10.

<sup>39</sup> al-Qaḥṭānī, *al-Walā'*, 89.

<sup>40</sup> Ali, *The Islamic Doctrine*, 67.

<sup>41</sup> al-'Awnī, *al-Walā'*, 12-13.

<sup>42</sup> al-Qaḥṭānī, *al-Walā'*, 90- 91.

by showing enmity against such person through verbal condemnation and use of strength in accordance with one's ability.<sup>43</sup>

Therefore, the whole theory of *al-walā' wa-l-barā'* is that a believer should have conviction and act accordingly on loving and supporting God, His Messenger and the believers, as contained in Sūrat al-Mā'ida 5/55-7 which commands believers to take God, His Messenger and believers as friends and helpers while warning against taking those who mock Islam among the Christians, Jews and the polytheists as helpers and friends, by distancing oneself from them because they oppose God's commands, His Messenger and the believers, just as prophet Ibrahim used the term *bura-ā'* to register denunciation and renunciation of his people and the idols they worship, and declared hostility and hatred against them until they believe in Allah, this is contained in Sūrat al-Mumtaḥina 60/4.<sup>44</sup>

Al-Qaḥṭānī opines that having a system other than the Islamic is counted as infidelity and apostasy.<sup>45</sup> Thus, indicating that the system and its upholders should be disavowed.

### **Boko Haram, its genesis and ascription of infidelity to the Nigerian state**

Jamā'at Ahl al-Sunnah li al-da'wah wa-l-Jihād<sup>46</sup> is the official name of the Boko Haram group. It can be translated into English as "the group of the followers of *Sunnah* for Islamic propagation and Jihād", the name 'Boko Haram' is officially denounced by members of the group. The name was however popularized by local people and the media. The name is rooted in the ideology of denunciation of Western type education and culture which the group propagated in its early days of formation.<sup>47</sup> The expression "Boko Haram" comprises of two terms, *boko* which is in Hausa Language, it means a western type modern education (*ilimin boko*), school (*makarantar boko*) and also Latin script. Originally, it was used for what is considered as sham, unauthentic and fraud.<sup>48</sup> The second is the Arabic term *ḥarām* (prohibition). Muhammad Yusuf, the group founder, was asked about what he meant by the prohibition of *boko* in a lecture he delivered in Yobe State, he responded that it refers to studying in schools that were originally established by Christian missionaries, it also consists of the syllabi of study from primary, secondary and tertiary schools, as well as the national service and employment under the government.<sup>49</sup>

---

<sup>43</sup> al-Qaḥṭānī, *al-Walā'*, 91.

<sup>44</sup> Cf. Ali, *The Islamic Doctrine*, 67.

<sup>45</sup> al-Qaḥṭānī, *al-Walā'*, 68.

<sup>46</sup> This name was given to the organization by Abubakar Shekau after the execution of its founder, Yusuf. See Alex Thurston, "Abū Muṣ'ab al-Barnāwī's Interview with the Islamic State's al-Naba' Magazine", *Journal for Islamic Studies* 36 (2017), 265. The people of Maiduguri at beginning simply called the group 'Yusufiyya', while it was later on nicknamed Boko Haram by the media. Cf. ICG, *Curbing Violence*, 9.

<sup>47</sup> Ahmad Murtaḍā, "Jamā'at Boko Ḥarām, nash'atuha wa mabādi'uhā wa a'māluhā fī Najjiriya", *Qirā'at Ifrīqiyyah* 12 (2012) (access date 1<sup>st</sup> February, 2019), 13.

<sup>48</sup> Alexander Thurston, *Boko Haram: the History of an African Jihadist Movement* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2018), 15.

<sup>49</sup> Murtaḍā, "Jamā'at Boko Ḥarām", 13.

Brigaglia<sup>50</sup> excellently relates the name to its ideology of rejecting the Nigeria government and its institutions, thus, not just government schools are rejected but also the political institution of Nigeria and associating with it, the political implication of prohibiting *boko* is more essential than the prohibition of its schools. On this basis, the whole political structure is perceived as ungodly, and for a believer to remain a true believer, he has to shun and disavow the sinful system. This is why the first manifestation of Boko Haram is the withdrawal from the society. This was what a group did, making efforts to have a self-governed community in disavowal of Nigerian government, adherents of this thought assembled at Kanamma in Yunusari L.G.A of Yobe State in 2002, and the group had encounters with the Nigerian security forces, which led to killing of many among them.<sup>51</sup> This group was referred to as the “Nigerian Taliban”. They were students and associates of the founder of Boko Haram.

It is pertinent to mention that there had been links between some Nigerian elements with the jihadi communities of Algeria since mid- 1990s, and some Nigerians trained and fought in the ranks of the Salafi Group for Preaching and Combat (GSPC), which later on became al-Qaeda in the Islamic Maghreb (AQIM).<sup>52</sup> This however, did not lead to the spread of the jihadi ideology in Nigeria, and did not lead to the opening of a new jihadi enclave in Nigeria. Nonetheless, there were efforts to enlist Nigerians into the jihadi community and to open up a jihadi front under al-Qaeda. Osama bin Laden developed interest in Nigeria during his stay in Sudan between 1992- 1996. Between 2000 and 2002, he issued two audio messages calling on Nigerian Muslims to wage jihad to establish an Islamic state.<sup>53</sup> Bin Laden met a Nigerian, Muhammad Ali, who was studying at the International University of Africa, Khartoum, and asked him to organize a jihadi cell in Nigeria with a budget of an approximate three million US dollars (\$ 3000000). Ali Returned to Nigeria in 2002, and travelled to many states to preach and spread the jihadi ideology, especially to religious leaders in places like Kano, Kaduna, Bauchi, Gombe, Borno and Yobe states. His effort was albeit, futile as he could not gain support of the Nigerian religious leaders. Nonetheless, he got the support of Muhammad Yusuf, who was at that time a critic of the secular political system of Nigeria and an advocate of full Sharia implementation. Yusuf and his followers were the major beneficiaries of Ali’s sponsoring of religious activities.<sup>54</sup> Ali later on had disagreement with his teacher and mentor, Abū Barrā’ al-Daurawī, who fled to Saudi Arabia with the funds provided by some members of al-Qaeda in the Arabian Peninsula, out of the fear of being arrested by

---

<sup>50</sup> Andrea Brigaglia, “Ja’far Mahmoud Adam, Mohammed Yusuf and *Al-Muntada* Islamic Trust: Reflections on the Genesis of the Boko Haram Phenomenon in Nigeria”, *Annual Review of Islam in Africa* 11 (2012), 37

<sup>51</sup> Murtaḍā, “Jamā’at Boko Ḥarām”, 14-15.

<sup>52</sup> Andrea Brigaglia -Alessio Iocchi, “Some Advice and Guidelines’: The History of Global Jihad in Nigeria, as Narrated by AQIM (al-Qaeda in the Islamic Maghreb)”, *Annual Review of Islam in Africa* 14 (2017), 29.

<sup>53</sup> One of bin Laden’s Messages which he mentioned Nigeria in 2003, is contained in Hegghammer Thomas, *Al-Qaida Statements 2003-2004 - A Compilation of Translated Texts by Usama bin Ladin and Ayman al-Zawahiri*. (Norwegian Defense Research Establishment, 2005) FFI/RAPPORT 01428, 14.

<sup>54</sup> Abdulbasit Kassim “Boko Haram’s Internal Civil War: Stealth Takfir and Jihad as Recipes for Schism”, *Boko Haram Beyond the Headlines: Analyses of Africa’s Enduring Insurgency*, ed. Jacob Zenn (West Point, NY: Combating Terrorism Center at West Point, United States Military Academy, 2018),9.

the Nigerian Security forces. In spite of this setback, Ali migrated with his followers to Zaji- Biriri in Tarmuwa Local Government Area, then to Kanamma in Yunusari Local Government Area of Yobe State.<sup>55</sup>

Brigaglia mentioned that when the Kanamma community was established, it served as an appendix of the Salafi network in Borno and Yobe States, not only to the Ndimi mosque where it is been frequently ascribed to, but also to other Salafi centers in Damaturu, the capital of Yobe State. Thus, the Salafi leaders of the area have much knowledge about the formation of the community. Yusuf who was already a strong member of the Kanamma community was appointed by the then Yobe State's commissioner for religious affairs as the representative of Jakusko Local Government Area in the State Religious Board.<sup>56</sup> The Kanamma group originally grew out of the congregation of the Ndimi mosque in Maiduguri, which was the headquarter of Salafism in the area.<sup>57</sup> They were also joined by people from other Salafi centers in the north, the goal of the group was "to practice the Salafi puritanical ideals in isolation from the moral corruption of the wider Nigerian society."<sup>58</sup>

Another disagreement soon erupted between Ali and Muhammad Yusuf who had joined the disciples of Ali at Kanamma, the point of disagreement has to do with the thesis of this paper. They both argued against the notion held by scholars of the region that having a secular system instead of the Sharia is a "minor disbelief", they both believed it is a major form of disbelief, and that it is permissible to declare *takfir* before *tafsil* by the scholars, i.e. to investigate whether the leaders of Nigerian secular order believed that the secular laws are superior to the sharia and whether they believed it is permissible for humans to arrogate the power of legislation to themselves. The point of disagreement between them is that the rulers they declared apostates for having a secular government, may raise the defense of excuse of ignorance (*al-'udhur bi- l-jahl*), thus, according to Yusuf, there is need for *iqāmat al-dalil /hujja* (establishment of evidence) though preaching, before jihad could be declared against them. Ali held that there is no excuse of ignorance for the political rulers, and there is no need for delaying jihad on the premise of educating the people first. Ali's position corresponds with the mainstream jihadist-salafi standpoint. Those who fought at Kanamma believed it was the right time to declare jihad against the Nigerian state. When Yusuf couldn't convince Ali to change his position, he was declared a *Kāfir* by the Nigerian Taliban.<sup>59</sup>

Yusuf then fled to Saudi Arabia in 2003 for the fear of being arrested by the Nigerian security forces after he was declared wanted in connection with the uprising of the Kanamma group. He later on, returned to Nigeria to continue his preaching activities.<sup>60</sup> He called for a truce between himself and the remnants of the dismantled Kanamma group, and they pledged their allegiance to him to obey and support his preaching activities.<sup>61</sup> It is worth mentioning that the leaders of Salafism in Northern Nigeria made efforts to make

---

<sup>55</sup> Kassim, "Boko Haram's",9.

<sup>56</sup> Brigaglia, "The Volatility", 194.

<sup>57</sup> ICG, Curbing Violence,7.

<sup>58</sup> Brigaglia, "The Volatility", 194.

<sup>59</sup> Kassim, "Boko Haram's", 10

<sup>60</sup> Murtaḍā. "Jamā'at Boko Ḥarām", 15.

<sup>61</sup> ICG, Curbing Violence, 10.

Yusuf renounce his *jihādī* tendency and embrace teaching and preaching, but to no avail.<sup>62</sup> He earlier had discussions with some leading Nigerian salafī scholars in Saudi Arabia concerning the Kanamma crisis and they accused him of causing discord among the salafis in Nigeria. These scholars include Ja'far Mahmud Adam (d. 2007) who was his erstwhile mentor, Muhammad Sani Rijiyar Lemo and Ibrahim Jalo.<sup>63</sup>

Muhammad Yusuf<sup>64</sup> hailed from Girgir<sup>65</sup> in Jakusko Local Government Area of Yobe State, he was born in 1970.<sup>66</sup> He was once a member of the Yan Brothers group (Muslim Brothers) of El-Zakzaky, before joining the salafī group. He became a strong member of Jamā'at Izalatu-l- Bid'ah wa Iqāmat al-Sunnah, in Borno and Yobe States.<sup>67</sup> Yusuf was a very charismatic preacher, he became a prominent student of the late salafī scholar, Ja'far Mahmud Adam in Maiduguri, before they later on parted ways, Adam later saw him as an agent of outside interests aiming to destroy Islam.<sup>68</sup> Yusuf regularly featured on TV and radio programmes, in fact, during 1999- 2003, he had emerged as the spokesperson of the salafis in Borno and Yobe States. He also frequented the Ndimi mosque along with his students.<sup>69</sup> He was however, expelled from the Ndimi mosque by the followers of Adam, after his return from exile, when his teachings were contradicting Adam's teachings especially Yusuf's insistence that *boko* is *ḥarām* and that working under the Nigerian government is also *ḥarām*.<sup>70</sup> Yusuf was a member of Governor Kachalla's Sharia Implementation Committee, but he later expressed disgust about it.<sup>71</sup> He was dissatisfied with the Sharia implementation in parts of Northern Nigeria and in Borno and Yobe states in particular. This was the factor responsible for the rising of the Kanamma group mentioned above. Yusuf was nevertheless, made to rehabilitate himself after the violent encounter between the authorities and his Kanamma followers. This privilege was given to him by the Borno State Government.<sup>72</sup> He continued his preaching activities openly for a while in Maiduguri between 2003 and 2009 and was able to move around cities of Northern Nigeria, inviting people to join his teaching, to shun modern education and to prepare for *jihād*.<sup>73</sup> By 2007-2008 the relationship between the Borno State government and the Boko Haram members had become strained, members of the group were arrested at several points,<sup>74</sup> and subsequently, the Operation Flush, a security outfit supported by the Borno State government, killed many

---

<sup>62</sup> Cf. Brigaglia, "Ja'far Mahmoud," 40-41.

<sup>63</sup> Kassim, "Boko Haram'sl", 11.

<sup>64</sup> Muḥammad b. Yūsuf b. Muḥammad b. Aḥmad, al-Dāghirī. See Brigaglia, "Slicing off", 3.

<sup>65</sup> Cf. Brigaglia, "Slicing off", 3.

<sup>66</sup> ICG, *Curbing Violence*, 7, Fn.31.

<sup>67</sup> Murtaḍā, "Jamā'at Boko Ḥarām", 14

<sup>68</sup> Thurston. "*The Disease*", 13.

<sup>69</sup> Brigaglia, "The Volatility", 193-4

<sup>70</sup> Jacob Zenn, "Boko Haram's Fluctuating Affiliations: Future Prospects for Realignment with al-Qa`ida", *Boko Haram Beyond the Headlines: Analyses of Africa's Enduring Insurgency*, ed. Jacob Zenn (West Point, NY: Combating Terrorism Center at West Point, United States Military Academy, 2018), 121.

<sup>71</sup> Thurston, *Salafism*, 200.

<sup>72</sup> ICG, *Curbing Violence*, 12, Fn.57

<sup>73</sup> Murtaḍā, "Jamā'at Boko Ḥarām", 15.

<sup>74</sup> Thurston, *Salafism*, 202.

of the Boko Haram members, and the government eventually attacked its headquarter, Markaz Ibn Taymiyyah and Yusuf was killed on the 30<sup>th</sup> of July 2009. This was through brutal military use of force which led to the death of over 800 people, mostly Boko Haram members, including Buji Foi, a commissioner in the state cabinet and Yusuf's father in-law, Baba Fagu.<sup>75</sup> From then on, the group became fully radicalized, using different terrorist means to launch attacks on government establishments and the civilians.<sup>76</sup> Thousands of lives were lost in different parts of Nigeria, and almost 3 million people were displaced in the northeast of Nigeria.<sup>77</sup>

It is pertinent to note that apart from the religious ideology that led to the rise and growth of the Boko Haram, other factors such as poverty, illiteracy, frustration, poor educational system and the failure of the political authorities to make life better for the citizens, contributed in the enlistment of youths into the terrorist organization, since they believed that democracy has failed them. Yusuf was able to organize an informal micro-credit scheme for his followers to establish businesses from which proceeds were returned to the group. The source of the funds is said to be from the state government, through Buji Foi. The state government also allegedly gave the group 50 motorcycles it used for taxi businesses.<sup>78</sup> Zenn mentions that the source of the funds used by Yusuf for the microfinance credit scheme and the building of the Ibn Taymiyyah mosque was through Saudi Arabia funders he met while he was on exile there between 2003-2004.<sup>79</sup>

The basic teachings of the Boko Haram and its main ideologies include:

1. That Sharia must be implemented in full, and to achieve that, the use of violent force is necessary, to eliminate the despotic democratic system of government.<sup>80</sup>
2. That the democratic system is infidelity, since the power to rule belongs to Allah alone (al-ḥukm lil-lah), therefore, all officials that were elected through the democratic process are disbelievers for believing in what is un-Islamic. Yusuf wrote that democracy places people as an authority in rivalry with God therefore, a form of polytheism.<sup>81</sup> This belief system is not peculiar to the jihadists, salafis of Saudi Arabia also hold the ideology of proscribing democracy, and declaring it as either unbelief or *ḥarām*. Rabī' al-Madkhalī (b.1349/1931), for instance, forbids constitutional democracy as a man-made system and a form of disbelief. His position is supported by the Saudi Arabian authority.<sup>82</sup> The Yemenite scholar, Muqbil b. Hādī al-Wādī'ī (d 2001), whose position is also supported by the Saudi authority, also forbids democracy, he mentioned in his *Tuḥfat al-Mujīb* that democracy is disbelief because it

---

<sup>75</sup> ICG, *Curbing Violence*, 13.

<sup>76</sup> See ICG, *Curbing Violence*, 19.

<sup>77</sup> Michael Nwankpa, "Nigerian Preachers (2006- 8)", *Boko Haram Reader: From Nigerian Preachers to the Islamic State*, auth. Abdulbasit Kassim - Michael Nwankpa (London: Hurst Press, 2018), 7.

<sup>78</sup> ICG, *Curbing Violence*, 12; cf. Fn.58

<sup>79</sup> Zenn, "Boko Haram's Fluctuating", 121

<sup>80</sup> Murtaḍā, "Jamā'at Boko Ḥarām", 20

<sup>81</sup> Yūsuf, *Hādhihi 'aqīdatuna*, 63.

<sup>82</sup> Brigaglia, "The Volatility", 188- 189.

means that the people rule themselves by themselves, without recourse to the Qur'ān and *Sunnah*.<sup>83</sup> Ibn Bāz gave permission to participate with conditions that the system which election is sought into operates on the basis of the sharia, or that the participation in election will be used to overthrow the un-Islamic system.<sup>84</sup> Al- Albāni does not allow participation in democratic processes even in countries where Muslims are in the minority. He posits that participation in such elections means practical loyalty to disbelievers.<sup>85</sup>

3. The Boko Haram considers itself as the only group on the right track, other Muslims in Nigeria are excommunicated from the fold of Islam.<sup>86</sup>
4. That attending modern types of Western educational schools is forbidden for Muslims, because the Christian missionaries and the colonialists were responsible for the system, and it is designed to make Muslims gradually denounce their faith. The Boko Haram further posits that the Western-type of education is responsible for moral decadences in the society. Furthermore, the group posits that many scientific concepts and theories are in contrast with the teaching of Islam, such as Darwin's theory of evolution etc.<sup>87</sup> Brigaglia argues that this point is less entrenched in the Salafi canon. Yusuf's thought on prohibiting *boko* is however, attributed to the work of Bakr b. 'Abdullah Abū Zayd (d. 2008),<sup>88</sup> *al-Madāris al-'ālamīyyah al-ajnabiyyah al-isti'māriyyah, tārikhuhā wa makhātiruhā*.<sup>89</sup>
5. Prohibition of working under an un-Islamic government, because it amounts to loyalty and obedience to a disbelieving system.<sup>90</sup>

After the killing of Yusuf in 2009, his deputy Abu Bakr Shekau (d.2021) emerged as the new leader of the group by July 2010. Some Nigerian elements with strong affinity with AQIM, and who were previously in its cadre, led the Boko Haram into the Sahara to create a pact and alliance, in terms of financial, technical and logistical supports. AQIM supported Boko Haram specifically to target Western expatriates, government officials and Christian evangelist in Muslim communities. Boko Haram members were trained in batches, weapons were supplied and a sum of 200,000 euro was provided by AQIM to Boko Haram.<sup>91</sup> Shekau thus, led

---

<sup>83</sup> Abu Yusuf Sagheer b. 'Abdir- Rasheed al-Kashmeeree, "Sheikh Muqbil's Speech on Voting, Elections and Democracy" (access date 10<sup>th</sup> October, 2019), 3.

<sup>84</sup> Aḥmad 'Abd ar-Razzāq al-Duwaysh, *Fatāwā al-lajnah al-dāimah lil buḥūth al- 'ilmiyyah wa-l- iftā'* (Riyadh: Dār al-Mu'yyad, 1424 A.H.) 22 /406-407.

<sup>85</sup> cf. Brigaglia, "The Volatility", 191.

<sup>86</sup> Murtaḍā, "Jamā'at Boko Ḥarām," 20.

<sup>87</sup> Yusuf, *Hādhihi 'Aqīdatuna*, 82- 99

<sup>88</sup> Brigaglia, "The Volatility", 192.

<sup>89</sup> (PDF:Cairo: Dār Ibn Ḥazm, 2006).

<sup>90</sup> Murtaḍā, "Jamā'at Boko Ḥarām," 21

<sup>91</sup> Brigaglia- Iocchi, "Some Advice", 29- 31.



the group into a more violent tendency and tries to give theological justifications to that through messages often released through the media.<sup>92</sup>

Nevertheless, the thesis of this paper has been a major cause of schisms and factions within the Boko Haram ranks. Between 2010 and 2012 two major factions emerged, they denounced indiscriminate killing of innocent citizens, whom Shekau saw as infidels. These factions are: Yusufiyya Islamic Movement and Jamā'atu Anṣārīl Muslimīn fī Bilādi -s-Sudān.<sup>93</sup> AQIM had rejected Abubakar Shekau by late 2011 due to what it counts as theological extremism and targeting of other Muslims, including commanders of the jihadi community.<sup>94</sup> When Boko Haram declared allegiance to Islamic State (IS) in March 2015, and it became the Islamic State West African Province (ISWAP) the same question of *takfir* further led to splits in the group. The rift is related to Shekau's declaration of the Nigerian State as land of infidels for having a secular government and for upholding Western-type education.<sup>95</sup> The faction of al-Barnāwī (d. 2021) which is supported by the Islamic State (IS) broke away for not agreeing with Shekau, and is known as ISWAP, while the Shekau faction continued to be known as Jama'at Ahl al-Sunnah li al-Da'wah wa -I-Jihād.<sup>96</sup>

The Islamic State had in 2018 issued a publication entitled *Khadh' al-waram min al-Khawārij al-Shikawīyya bi bay'at ahl al-karam* written by 2 sons of Muhammad Yusuf, declaring Shekau as a Kharijite and tumour that must be cut-off. The IS treatise accused Shekau of killing Muslims and taking their children as captives, while sparing the "crusaders".<sup>97</sup>

### Evaluations

Salafī scholar, al-Qaḥṭānī, extensively discussed the question of having a secular government, and whether such takes a community out of the fold of Islam.<sup>98</sup> Al-Qaḥṭānī's work, encompasses the 3 dimension of *al-walā' wa -l-barā'*, the social, political and the *jihādī*. He opines that living under an un-Islamic system is not permissible and can make a Muslim loose his faith, as far as he willingly accepts the non-Muslim rule.<sup>99</sup> He re-explained the saying of Ibn al-Qayyim (d. 751/1350) which states that judging with other than what Allah has revealed is a lesser form of infidelity. He believes that the saying has been misunderstood. He holds that what Ibn al-Qayyim holds as lesser disbelief is when the Muslim rulers engage in un-Islamic practices such as corruption, greed and nepotism. However, when the whole Sharia is abandoned and a secular system is put in place, it is an act of rejection of faith.<sup>100</sup> He posits that armed struggles is the basic characteristic of expressing dissociation (*al-barā'*). The Muslims must embark on migration from the land of disbelief to

---

<sup>92</sup> Cf. Thurston, *Salafism*, 214- 215.

<sup>93</sup> Atta Barkindo- Shane Bryans, "De-Radicalising Prisoners in Nigeria: Developing a Basic Prison Based De-radicalisation Programme", *Journal for Deradicalization* 7 (Summer 2016), 3.

<sup>94</sup> Brigaglia, "Slicing off", 2.

<sup>95</sup> Kassim, "Boko Haram's", 17- 18.

<sup>96</sup> Kassim, "Boko Haram's", 3

<sup>97</sup> Brigaglia, "Slicing off", 2; 10-11

<sup>98</sup> al-Qaḥṭānī, *al-Walā'*, 69- 71.

<sup>99</sup> al-Qaḥṭānī, *al-Walā'*, 68.

<sup>100</sup> al-Qaḥṭānī, *al-Walā'*, 69.

where they can practice their faith adequately,<sup>101</sup> and jihad in form of armed struggle should be staged against non-Muslims to ensure the right of choosing between the truth /*ḥaq* and falsehood /*bāṭil*, to ensure that Muslims have the right to proselytize and that disbelievers should be fought until the rule and regime of Islam is established on the earth.<sup>102</sup> The above line of thinking captures the thought of the Boko Haram in Nigeria.

Al-‘Awnī made valuable clarifications concerning the notion of *al-walā’ wa -l-barā’* which is in contrast with Qaḥṭānī’s submission that there are certain actions that turn a believer to an infidel. Since Qaḥṭānī classified infidelity into two, namely, the disbelief of action and the disbelief of denial and rejection of the message of the Prophet (pbuh). Qaḥṭānī further classified the disbelief through action into two, those that negate faith, and those that do not. Prostrating for Idol, denigrating the Qur’ān, fighting the Prophet and insulting him are actions that negate faith. He counts someone who rules with secular laws as a disbeliever through such action.<sup>103</sup> He quoted views of scholars concerning Mā’ida 5/44 which counts those who do not judge with the Qur’ān as ‘disbeliever’. All the scholars he quoted including Ibn ‘Abbās (d. 68/687), ‘Aṭā’ (d. 114/732), Imām Aḥmad (d. 241/855) and Ismā’īl al-Shālanjī (d. 230/c 844), are all of the opinion that the disbelief intended in the verse does not take one out of the fold of Islam.<sup>104</sup> He however, as stated earlier, counted embracing secularism, as a disbelief that takes one out of the fold of Islam.<sup>105</sup>

The clarification of al-‘Awnī, nevertheless, counts the ascription of infidelity for outward actions that negate the belief system of Islam as an act of extremism in the understanding of *al-walā’ wa -l-barā’*.<sup>106</sup> He argues that ascribing infidelity for outward actions negates the notion of *al-walā’ wa -l-barā’*, because the issue of disbelief is exclusively an inward conviction or denial. Thus, the act of outward help of non-Muslims or alliance with them cannot be a basis for disbelief. Even if such person aided non-Muslims against the Muslims. Denial of faith is an inward phenomenon which only Allah knows. However, when a Muslim clearly states his love for the religion of disbelievers, and his wish to make disbelief victorious over Islam, then he becomes a disbeliever. But mere actions cannot be considered as disbelief, and the act of aiding disbelievers against Muslims can only be considered as a sin, and it does not take one out of the fold of Islam. And such a person shall be treated like a Muslim. Al-‘Awnī adduced the story of Ḥāṭib b. Abī Balta‘ah as an evidence. Ḥāṭib secretly wrote to the disbelievers of Makkah, telling them the intention of the Prophet (pbuh) to wage war against them. It got leaked to the Prophet (pbuh), he released the carrier of the letter who went out to deliver it to Makkah disbelievers. He then invited Ḥāṭib, and asked him about what he did, he (Ḥāṭib) replies by telling the Prophet not to be in haste in his matter, “for I am a confederate of the Quraysh, and there are many among the Muhājirūn who have relatives that protect their families. Therefore, want to recompense that since I do not have such relatives, by doing then a favour so that they may protect my dependents. I did

---

<sup>101</sup> al-Qaḥṭānī, *al-Walā’*, 270- 288.

<sup>102</sup> al-Qaḥṭānī, *al-Walā’*, 289- 291.

<sup>103</sup> al-Qaḥṭānī, *al-Walā’*, 57

<sup>104</sup> al-Qaḥṭānī. *al-Walā’*, 60.

<sup>105</sup> al-Qaḥṭānī. *al-Walā’*, 69.

<sup>106</sup> al-‘Awnī. *al-Walā’*, 78.

not do that out of disbelief, nor to apostatize from my religion, or to accept disbelief after accepting Islam.” The Prophet (pbuh) then said: “He spoke the truth”. Umar then sought the Messenger of Allah to allow him behead this hypocrite”, the Prophet (pbuh) then said: “He witnessed the battle of Badr, and you do not know whether Allah looked unto the participants of Badr (ahl al-Badr) and said to them “do whatever you like, for I have forgiven you”.<sup>107</sup>

It is clear that what Ḥāṭib did was treacherous to the Muslims, it could have been interpreted as infidelity but the Prophet affirmed that he was still a believer, and not an apostate. Moreover, the act is a sin, but his witnessing of Badr which is a meritorious act have cancelled that sin, this is based on the fact that no act, no matter how meritorious it is can cancel disbelief.<sup>108</sup> al-Shāfi‘ī (d. 204/820) and Ibn Taymiyyah were reported to have given verdicts on a Muslim that spies for non-Muslims,<sup>109</sup> basing their arguments on the Hadith of Ḥāṭib. Ibn Taymiyyah did not designate as a disbeliever, a Muslim who fought other Muslims in the armies of disbelievers.<sup>110</sup>

Al-‘Awnī also cited the case of Sahl b. Bayḍā’ who accepted Islam at Makkah, but fought on the side of the Makkan polytheists, when he was captured among the captives of war, the Prophet treated him as a Muslim.<sup>111</sup> Ibn Taymiyyah was asked concerning the people of Māridain who fought the Muslims in the army of the Tatar, whether their country is a land of war or that of peace, He responded that they should still be treated as Muslims, their lives and properties are still inviolable, as such, sacred. However, what they have done is forbidden.<sup>112</sup>

Another dimension of al-‘Awnī’s explanation of *al-walā’ wa -l-barā’* is that it does not contradict the Islamic teachings on tolerance and moderation. Qur’ānic verses such as al-Anbiyā’ 21/143; al-Ḥajj 22/78; al-Baqara 2/185 etc. are cited in this regards. The Prophet describes his message thus: “Indeed I was sent with a true and tolerant faith”.<sup>113</sup>

In addition, difference in faith does not foreclose a good rapport between Muslims and non-Muslims, and this in contrast with the Boko Haram understanding of the notion of *al-walā’ wa -l-barā’*, that holds that disbeliever should be totally disavowed. Islam teaches that a Muslim must not neglect his kith and kin that are not Muslims. Allah specifically says concerning parents that are disbeliever that a Muslim should treat them kindly and obey them except on the issue of faith, Luqmān 31/14-15 give insight on this. The practices of the Prophet in which he treated his non-Muslim relatives well is an evidence in this regards, he specifically loved his uncle Abū Ṭālib, despite his non-acceptance of Islam.

Furthermore, as it has been alluded to above that violence is not the perpetual characteristic of Muslim relationships with non-Muslims. *Surat al-Mumtaḥina*, which is the focal reference of the proponents of

---

<sup>107</sup> al- Bukhārī, “al-Jihād wa-s- sayr” 141 (no.3007).

<sup>108</sup> al-‘Awnī, *al-Walā’*, 81.

<sup>109</sup> al-‘Awnī, *al-Walā’*, 81.

<sup>110</sup> al-‘Awnī, *al-Walā’*, 86.

<sup>111</sup> Imām Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad* (Beirut: Mu’ssasat ar-Risālah, 1995), 6/138-141 (no. 3632).

<sup>112</sup> al-‘Awnī, *al-Walā’*, 94-5.

<sup>113</sup> Ahmad b. Ḥanbal, *Musnad*,41/349 (no. 24855).

*al-walā' wa -l-barā'* and which first passages were revealed in consequence to the aforementioned case of Ḥaṭīb b. Abī Balta'ah, tells about the categories of disbelievers that are to be disavowed. Verses 8 and 9 specifically clarify that only those who fought Muslims for their faith fall in this category. These verses clearly indicate that there is no war between Muslims and non-Muslims that do not institute hostility against the Muslims, because instituting hostility against peace loving people amounts to injustice, and Allah commands believer to do justice always and not to allow the hatred of others prevent them from justice (al-Mā'idā 5/8). Al-Baqara 2/190 specifically permits hostility only to end aggression. These and many ordinances are clear on the fact that the Boko Haram methodology of legitimizing unprovoked violence is not necessarily in agreement with the teaching of Islam.

Democracy which is literally translated as the rule by the people is not against the essence of Islam, in fact some Muslim activists including some salafis have promoted democratic norms in the Muslim world. In fact, some salafis seek to apply the salafi creed in the political sphere. Only those linked to Saudi Arabia agree with the jihadist on the prohibition of democracy, they however disagree on the use of force in overthrowing the un-Islamic system, the quietists promote obedience to the Muslim rulers.

According to Qaraḍāwī, the quintessence of democracy strongly agrees with the essence of Islam, since it means people choosing their rulers by themselves. Democracy connotes making the rulers accountable, subjecting them to probe and questioning when they make mistakes, and the citizens have the right to depose and change leaders. In a democracy, the citizens are not to be compelled against their will to embrace economic, political, social and cultural policies that they do not agree with. All these are expressed through participation in elections, opinion polls, preference for majority rule, multi-party system, the minority's right to opposition, freedom of the press and the independence of the judiciary. All these characteristics of democracy Qaraḍāwī posits, are in agreement with Islam. He thus, adduced Qur'ānic and *sunnah* proofs on the agreement of democratic norms with Islam.<sup>114</sup>

## Conclusion

The Boko Haram ideology which typifies the jihadist-salafism in Nigeria is an ideology that regards Muslims and the Nigerian state as infidels, due to the practice of a democratic system which it counts not in agreement with Islam. the Boko Haram understands the salafī notion of *al-walā' wa -l-barā'* as the basis to dissociate itself and disavow the Nigerian State. As such, it employs firstly withdrawal from the society, and then violence in order to establish an Islamic state which is based on the Sharia. Other factors such as underdevelopment, poverty, poor education, bad governance, injustice and inequality fueled and sustained the Boko Haram insurgency. The military action against the insurgency is still on-going in the northeast of Nigeria without a clear-cut indication on when it will end, the jihadi group is also going through transformations in terms of ideology and strategies. Therefore, in solving the problem, holistic approach must be

---

<sup>114</sup> al-Qaraḍāwī, *Min fiqh ad-dawlah*, 132- 146.

engaged to address the secondary factors that sustain the insurgency as well, in order to achieve a sustainable peace in the northeast region of Nigeria.

This paper, from a theological point of view, has established that not all types of actions constitute what takes a Muslim out of the fold of Islam, and that Muslims in Nigeria cannot be described as apostates just because they have a system that is not based on the Islamic principles. Therefore, there is no basis for justifying aggression against them. Democracy is not totally averse to the principles of Islam, in fact, some scholars believe that it is in agreement with Islam. Even apart from that, Islam does not permit transgression against non-Muslims as far as they did not institute hostility against the Muslim state. Warfare is not also the perpetual characteristics of Muslim relations with other inhabitants of the world.

### References

- ‘Abd al-Wahhāb, Sulaymān b. ‘Abdullah b. *Awthāq al-urā al-īmān wa rasāil ukhrā*. PDF: Riyadh: Dār al-Qāsim, 1422 A.H. [books-library.online/files/elebda3.net-wq-1861.pdf](http://books-library.online/files/elebda3.net-wq-1861.pdf)
- Abū Bakr al-Jazā’irī. ‘Aqīdat al- mu’min. Saudi Arabia: Maktabat al- ‘Ulūm wa-l-Ḥikam, n.d.
- Abū Zayd, Bakr b. ‘Abdullah. *al-Madāris al-‘ālamīyyah al- ajnabīyyah al-isti’ māriyyah, tārīkhuhā wa makhātīruhā*. PDF: Cairo: Dār Ibn Ḥazm, 2006. [https://books.islamway.net/1/672/663\\_ar\\_ForeignDectatorSchools\\_BakrAbuZaid.pdf](https://books.islamway.net/1/672/663_ar_ForeignDectatorSchools_BakrAbuZaid.pdf)
- al- Bukhārī, Abū ‘Abdillāh Muhammad ibn Ismā‘īl. *Al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*. 4 Volumes. Cairo: al-Maṭba‘ah al-Salafiyya, 1400 A.H.
- al-‘Awnī, ash-Sharīf b. Ḥātīm ‘Ārif. *al- Walā’ wa - l-Barā’ bayna al-Ghuluwwa-l- Jafā’ fi ḍau’ al-Kitāb wa al-Sunnah*. PDF: s.l.: Maktaba al-‘Ilmiyya, n.d. <https://www.noor-book.com/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D9%88%D9%84%D8%A7%D8%A1-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%B1%D8%A7%D8%A1-%D8%A8%D9%8A%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%BA%D9%84%D9%88-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%81%D8%A7%D8%A1-%D9%81%D9%8A-%D8%B6%D9%88%D8%A1-%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%86%D8%A9-pdf>
- al-Duwaysh, Aḥmad ‘Abd ar-Razzāq. *Fatāwā al-lajnah al-dāimah lil buḥūth al- ‘ilmiyyah wa-l- iftā’*. 23 volumes. Riyadh: Dār al-Mu’ayyad, 1424 A.H.
- Ali, Mohamed Bin. *The Islamic Doctrine of Al-Wala’ wal Bara’ (Loyalty and Disavowal) in Modern Salafism*. Exeter: University of Exeter, Institute of Arab and Islamic Studies, PhD Thesis, 2012.  
<https://ore.exeter.ac.uk/repository/bitstream/handle/10871/9181/AliM.pdf>
- al-Kashmeeree, Abu Yusuf Sagheer b. ‘Abdir- Rasheed. “Sheikh Muqbil’s Speech on Voting, Elections and Democracy”. <https://ia600707.us.archive.org/0/items/ElectionsDemocracyEng/Elections%20%26%20Democracy%20%28Eng%29.pdf>

- al-Mālikī, Abū Suhayb b. ‘Abd al- ‘Azīz. *Aqwāl al-a’immah wa al-du’āt fi bayān ridat man baddala al-sharī’ah*. PDF: s.l.: s.n., 2000. <https://www.cia.gov/library/abbottabad-compound/04/045D1BC71185A995CDA725503826ABE1hakim.pdf>
- al-Mash‘abī, ‘Abd al-Majīd b. Salīm b. ‘Abdillāh. *Manhaj Ibn Taymiyyah fi mas’alat al-takfir*. 2 volumes, Riyadh: Aḍwā’ al-Salaf, 1997.
- al-Naisābūrī, Muslim b. Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Saudi Arabia: Dar al-Mugnī, 1998.
- al-Qaḥṭānī, Muhammad b. Sa‘īd, al- *Walā’ wa - l -barā’ fi al-Islām*. Cairo: al-Faṭḥ lil I’lām al- ‘Arabī, 6<sup>th</sup> edition, 1417 A.H.
- al-Qaraḍāwī, Yusuf. *Min fiqh ad-dawlah fi l-Islam*. Cairo: Dār ash- Shurūq, 6<sup>th</sup> edition, n.d.
- al-Shahrastānī, Muḥammad bin Abd al-Karīm. *al-Mīlal wa al-niḥal*. 2 volumes. Al-Manṣūrah: Maktabatul- Īmān, 2005.
- al-Sijistānī, Abū Dāwūd Sulaymān b. al-Ash‘ath al-Azdī. *Kitāb al-sunan*. Beirut: Dār ar-Rayyān, 2<sup>nd</sup> edition, 2004.
- ‘Atīq, Ḥamad b. ‘Alī b. Muḥammad b. *Sabīl al-najāt wa-l-fikāk*. PDF: Riyadh, np, 2<sup>nd</sup> edition, 1415 A.H. [https://d1.islamhouse.com/data/ar/ih\\_books/single\\_010/ar\\_sabeel\\_elnagaa.pdf](https://d1.islamhouse.com/data/ar/ih_books/single_010/ar_sabeel_elnagaa.pdf)
- Barkindo, Atta- Bryans, Shane. “De-Radicalising Prisoners in Nigeria: Developing a Basic Prison Based De-radicalisation Programme”. *Journal for Deradicalization*. 7 (Summer 2016), 1- 25. <http://journals.sfu.ca/jd/index.php/jd/issue/view/7/showToc>
- Bin Bāz, Shaykh ‘Abd al-‘Azīz. “al- Tafṣīl fi al-Ḥākim idhā ḥakama bi ghayr mā Anzala Llah”. al-Mawqī‘ ar-Rasmī li Samāḥat ash-Shaykh al-Imām Ibn Bāz. Access date 11 November, 2019. <https://bin-baz.org.sa/fatwas/20165/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%81%D8%B5%D9%8A%D9%84-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%A7%D9%83%D9%85-%D8%A7%D8%B0%D8%A7->
- Brigaglia, Andrea. “The Volatility of Salafi Political Theology, the War on Terror and the Genesis of Boko Haram”. *Diritto e Questioni Pubbliche* 15/ 2 (2015), 174- 201. [http://www.dirittoequestionipubbliche.org/page/2015\\_n15-2/011\\_Mono2\\_Brigaglia.pdf](http://www.dirittoequestionipubbliche.org/page/2015_n15-2/011_Mono2_Brigaglia.pdf)
- Brigaglia, Andrea -Alessio Iocchi. “‘Some Advice and Guidelines’: The History of Global Jihad in Nigeria, as Narrated by AQIM (al-Qaeda in the Islamic Maghreb)”. *Annual Review of Islam in Africa* 14 (2017), 27-35.
- Brigaglia, Andrea. “Ja‘far Mahmoud Adam, Mohammed Yusuf and Al-Muntada Islamic Trust: Reflections on the Genesis of the Boko Haram Phenomenon in Nigeria”. *Annual Review of Islam in Africa* 11 (2012), 35-43.
- Brigaglia, Andrea. “‘Slicing off the Tumour’: The History of Global Jihad in Nigeria, as Narrated by the Islamic State,” *The Centre for Contemporary Islam Occasional Papers*, No. 1. Western Cape: CCI, University of Cape Town, 2018.

283 | Shitu, Allegiance to Non-Islamic Government, The Question of Infidelity, and The Boko Haram Insurgency in Nigeria: An Analysis

---

- Ḥanbal, Imām Aḥmad b. *Musnad*. 50 Volumes. Beirut: Mu'assasat ar-Risālah, 1995.
- Ibn Kaldūn, 'Abd al-Raḥmān. *Muqaddimah tārikh Ibn Khaldūn*. 8 volumes, Beirut: Dār al-Fikr, Second Edition, 1988.
- Ibn Taymiyya, Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalīm b. 'Abd al-Salām. *Iqtidā' al-ṣirāt al-mustaqīm li mukhālafati aṣḥābi-l-jaḥīm*. PDF: Riyadh: Dār Ishbīliyyā, 2<sup>nd</sup> edition, 1998, [https://d1.islamhouse.com/data/ar/ih\\_books/single\\_01/ar\\_Aiqtida\\_Alsirat\\_Almostaqim.pdf](https://d1.islamhouse.com/data/ar/ih_books/single_01/ar_Aiqtida_Alsirat_Almostaqim.pdf)
- ICG, International Crisis Group. *Curbing Violence in Nigeria (II): The Boko Haram Insurgency*. Brussels: International Crisis Group, 3 April 2014. Africa Report, no 216. [https://www.ecoi.net/en/file/local/1091608/1226\\_1396951718\\_216-curbing-violence-in-nigeria-ii-the-boko-haram-insurgency.pdf](https://www.ecoi.net/en/file/local/1091608/1226_1396951718_216-curbing-violence-in-nigeria-ii-the-boko-haram-insurgency.pdf).
- Kassim, Abdulbasit. "Boko Haram's Internal Civil War: Stealth Takfir and Jihad as Recipes for Schism". *Boko Haram Beyond the Headlines: Analyses of Africa's Enduring Insurgency*. Ed. Jacob Zenn. 3- 32. West Point, NY: Combating Terrorism Center at West Point, United States Military Academy, 2018. <https://ctc.usma.edu/boko-haram-beyond-headlines-analyses-africas-enduring-insurgency>
- Lauzière, Henri. *The Making of Salafism*. New York: Columbia University Press, 2016.
- Murtaḍā, Ahmad. "Jamā'at Boko Ḥarām, Nash'atuha wa Mabādi'uhā wa A'māluhā fī Naijīriya". *Qirā'āt Ifriqīyah* 12 (2012), 13- 24. <https://www.qiraatafrican.com/media/magazine/1593-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%AF%D8%AF%2012.pdf>
- Nwankpa, Michael. "Nigerian Preachers (2006- 2008)". *Boko Haram Reader: From Nigerian Preachers to the Islamic State*. Auth. Abdulbasit Kassim - Michael Nwankpa. 7-9. London: Hurst Press, 2018.
- Thomas, Hegghammer. *Al-Qaida statements 2003-2004 - a compilation of translated texts by Usama bin Ladin and Ayman al-Zawahiri*. Norwegian Defense Research Establishment, 2005.
- Thurston, Alex. "The Disease is Unbelief: Boko Haram's Religious and Political Worldview," The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World Analysis Paper, No. 22, January 2016. Access date 17 September, 2019. [https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/07/Brookings-Analysis-Paper-Alex-Thurston\\_Final\\_Web.pdf](https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/07/Brookings-Analysis-Paper-Alex-Thurston_Final_Web.pdf)
- Thurston, Alexander. "Abū Muṣ'ab al-Barnāwī's interview with the Islamic State's Al-Naba' Magazine", *Journal for Islamic Studies* 36/1 (2017), 257 – 275.
- Thurston, Alexander. *Salafism in Nigeria: Islam, Preaching and Politics*. New York: Cambridge University Press, 2016.
- Yūsuf, Abū Yūsuf Muhammad b. *Hādhihī 'aqīdatuna wa-manhaj da'watina*. Maiduguri: Makabatu al-Ghurabā' li al-ṭab' wa al-Tawzī', n.d.
- Zenn, Jacob, "Boko Haram's Fluctuating Affiliations: Future Prospects for Realignment with al-Qa'ida". *Boko Haram Beyond the Headlines: Analyses of Africa's Enduring Insurgency*. Ed. Jacob Zenn. 115- 133. West Point, NY: Combating Terrorism Center at West Point, United States Military Academy, 2018. <https://ctc.usma.edu/boko-haram-beyond-headlines-analyses-africas-enduring-insurgency>



Dini Tetkikler Dergisi

ISSN 2645-9132

Cilt: 4 Sayı: 2 (Aralık 2021)

## Beyhakî'nin Hayatı, Eserleri ve *es-Sünenü'l-kebir*'in Mukaddimesi *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen'i*

<b>Halil İbrahim Doğan</b>	
Dr. Arş. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye	
ibrahimseyh60@gmail.com	ORCID 0000-0002-9644-5498

<b>Makale Bilgileri</b>		
<b>Tür</b> Araştırma Makalesi		
<b>Geliş Tarihi</b> 20 Kasım 2021	<b>Kabul Tarihi</b> 29 Aralık 2021	<b>Yayın Tarihi</b> 31 Aralık 2021
<b>Atıf</b> Doğan, Halil İbrahim. "Beyhakî'nin Hayatı, Eserleri ve <i>es-Sünenü'l-kebir</i> 'in Mukaddimesi <i>el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen'i</i> ". <i>ULUM</i> 4/2 (2021), 285-317.		
<b>Araştırma/Yayın Etiği</b> Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi, Turnitin'de benzerlik taramasından geçirildi ve çalışmada araştırma/yayın etiğine uyulduğu teyit edildi.		
<b>Copyright ©</b> 2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial Lisansı altında lisanslanmıştır.		



## Beyhakî'nin Hayatı, Eserleri ve *es-Sünenü'l-kebîr*'in Mukaddimesi *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen'i*\*

### Öz

Hadis ilmi tarihinde önde gelen şahsiyetlerden birisi, hicrî IV. ve V. asırda yaşayan Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Beyhakî'dir. Beyhakî, günümüzde İran sınırları içerisinde yer alan Sebzevar'da (eski ismi Beyhak) 384/994'te doğup büyümüş, daha sonra başta Neysâbü'r olmak üzere Cibâl, Irak ve Hicaz bölgelerine ilmî seyahatler yapmıştır. Bu yolculukların akabinde memleketine dönen Beyhakî, Büyük Selçuklu Devleti Tuğrul Bey döneminde yaşayan Eş'arî fitnesi nedeniyle tekrar Hicaz'a gitmek zorunda kalmış ve 455/1063'te Beyhak'a geri dönmüş, kısa bir süre sonra da 458/1066'da Neysâbü'r'da vefat etmiştir.

Beyhakî, İslâmî ilimlerin farklı alanlarında birçok kitap telif etmiştir. Bunların içerisinde *es-Sünenü'l-kebîr*, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, *es-Sünenü's-sagîr*, *el-Hilâfiyyât*, *Şu'abu'l-îmân* öne çıkmaktadır. Bu çalışmada ise uzun zamandır eksik bir hâlde elimizde bulunan ve yakın bir zamanda tam olarak basılan *es-Sünenü'l-kebîr*'in mukaddimesi *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen* ele alınmıştır. İlk önce şekil açısından *el-Medhal*'in ismi, telif zamanı ve yazma nüshaları üzerinde durulmuştur. Akabinde ise *el-Medhal*'in muhtevasına temas edilmiş, içeriğinin hadis usûlünün yanı sıra fıkıh usûlü ve ilimle ilgili konulardan oluştuğu görülmüş, ayrıca Şâfi'î'nin *er-Risâle*'si ile arasında bir karşılaştırma yapılmıştır. Daha sonra *el-Medhal*'deki hadis usûlü konuları bağlamında Beyhakî'nin görüşlerine temas edilmiştir. Bütün bu araştırmanın sonucunda *el-Medhal*'in sadece hadis usûlü konularını ele alan bir eser olmadığı, Şâfi'î'nin *er-Risâle*'sinden oldukça fazla etkilendiği, Beyhakî'nin senedli rivayetler naklederek konuları ele aldığı ve kendisine ait görüşlerin nadiren bulunduğu tespit edilmiştir.

### Anahtar Kelimeler

Hadis, Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, *el-Medhal*, Usûl

## al-Bayhaqî's Life, Works and *al-Sunan al-Kabîr*'s Introduction *al-Madkhal ilâ 'İlm al-Sunan*

### Abstract

One of the leading figures in the history of the science of ḥadīth is Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn b. 'Alī al-Bayhaqī, who lived in the 4th and 5th centuries of the Hijra. al-Bayhaqī was born and grew up in Sabdhawār (formerly Bayhaq), which is located within the borders of Iran today, in 384/994, and later made scientific trips to Neyshābūr, Jebāl, 'Irāq and al-Ḥijāz regions. Returning to his hometown after these journeys, al-Bayhaqī had to go to al-Ḥijāz again due to the Ash'arī sedition living in The Great Seljuk Empire Toghrul-Beg period, and he returned to Bayhaq in 455/1063, and a short time later died in 458/1066 in Neyshābūr.

al-Bayhaqī has written many books in different fields of Islamic sciences. Among them, *al-Sunan al-Kabîr*, *Ma'rifa as-Sunan wa al-Āthār*, *al-Sunan al-Şaghîr*, *al-Khilāfiyyāt*, *Shu'ab al-Īmān* stand out. In this study, *al-*

\* Bu makale, yazar tarafından hazırlanan *Hadis İlmi Açısından Beyhakî'nin (öl. 458/1066) es-Sünenü'l-Kebîr'i* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021) adlı tezden üretilmiştir.

*Madkhal ilâ 'ilm al-Sunan*, the introduction of *al-Sunan al-Kabîr*, which we have incompletely for a long time and which has been published in full recently, are discussed. First of all, *al-Madkhal*'s name, copyright time and manuscripts were dealt with in terms of shape. Afterwards, the content of *al-Madkhal* was touched upon, it was seen that its content included the fiqh methodology and 'ilm as well as the ḥadīth methodology, and in this respect, an evaluation was made between al-Shafi'î's *al-Risāla*. Then, al-Bayhaqî's views were touched upon in the context of the ḥadīth methodology in *al-Madkhal*. As a result of all this research, it has been determined that *al-Madkhal* is not only a work that deals with the issues of ḥadīth methodology, that he is highly influenced by al-Shafi'î's *al-Risāla*, that al-Bayhaqî deals with the issues by transmitting narrations with asānīd and that his own views are rarely found.

### Keywords

Hadith, al-Bayhaqî, *al-Sunan al-Kabîr*, *al-Madkhal*, Method

### Giriş

Hız. Peygamber'in hadisleri ve sünneti, Kur'ân-ı Kerîm'den sonra İslâm dininin temel kaynaklarından ikincisidir. Bu sebeple hadisler ve sünnet, Müslüman bir kimsenin hayatındaki yerine binaen hicrî ilk asırlardan itibaren büyük bir önemi haiz olmuştur. Bu ehemmiyetine binaen Hız. Peygamber döneminden itibaren hadisler genellikle ezberlenmeye ve az da olsa yazılıp tedvin edilmeye başlanmış, daha sonraki süreçte ilmî, fikrî ve sosyal hareketlerin etkisiyle hadislerin yazılması daha çok önem kazanmıştır. Nitekim hicrî ilk asırlardan itibaren pek çok âlim hadis kitapları telif etmiştir. Ancak hadisleri farklı tasnif metotları ile yazan muhaddislerden hicrî ikinci asırda Ma'mer b. Râşid (öl. 153/770), er-Rebî b. Hâbîb (öl. 180/796 [?]) ve Mâlik b. Enes (öl. 179/795); hicrî üçüncü asırda 'Abdurrezzâk b. Hemmâm (öl. 211/826-27), İbn Ebû Şeybe (öl. 235/849), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Buhârî (öl. 256/870), Müslim (öl. 261/875), İbn Mâce (öl. 273/887), Ebû Dâvud (öl. 275/889), Tirmizî (öl. 279/892) ve Nesâî (öl. 303/915); hicrî dördüncü asırda İbn Huzeyme (öl. 311/924), İbn Hibbân (öl. 354/965) ve Dârekutnî (öl. 385/995); hicrî beşinci asırda ise hocası el-Hâkim en-Neysâbûrî (öl. 405/1014) ve Beyhakî (öl. 458/1066) ön plana çıkmaktadır.

Beyhakî, hicrî dördüncü asrın sonu ile beşinci asrın ilk yarısında yaşamış ve İslâmî ilimlerin farklı alanlarında pek çok kitap telif etmiştir. Bunların içerisinde *es-Sünenü'l-kebir*, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, *es-Sünenü's-sagîr* gibi hadis kitapları dikkat çekse de diğer eserlerinde de konularına göre senediyle birlikte hadisler nakletmesi nedeniyle bu açıdan hadis ilmiyle alakalı olduğu söylenebilir. Dolayısıyla hadis ilmine has olan hadisleri senediyle birlikte nakletmeyi Beyhakî'nin bütün eserlerinde görmek mümkündür. Bu çalışmada ilk önce Beyhakî'nin hayatı ve eserlerine yer verilecek, ardından *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen*'e değinilecektir.

Beyhakî'nin hayatı, eserleri ve *es-Sünenü'l-kebir*'e yazdığı mukaddime *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen*'i hakkında böyle bir araştırma yapmanın amacı, bu alanlardaki mevcut boşluğu/eksikliği doldurmaktır. Zira hayatı ve eserleri hakkında bazı çalışmalar olsa da bunların yeterli olmadığı görülmüştür. Nitekim Beyhakî'nin hayatının bazı yönleri eksik bırakılmakta ve eserleri doğru bir şekilde zikredilmemektedir. Bu yüzden biyografisinin yer aldığı hemen her kaynaktan hareketle tasvirî bir metotla Beyhakî'nin hayatı ve eserleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca temel hadis kaynaklarından *es-Sünenü'l-kebir*'e yazdığı mukaddime *el-Medhal*'in tam olarak yayımlanması ve bu konuda yapılan herhangi bir çalışmanın olmaması nedeniyle eserin

incelenmesi önem arz etmektedir. Çünkü *el-Medhal*'de Beyhakî'nin hadis usûlünün bazı konularına yer verdiği görülmektedir. Dolayısıyla Beyhakî'nin hayatı ve eserlerine temas etmek, *es-Sünenü'l-kebîr*'in mukaddimesini hem şekil hem de muhteva açısından tetkik edip *el-Medhal* bağlamında hadis usûlü ile ilgili konularda Beyhakî'nin görüşlerini tespit etmek, bu çalışmanın önemini ortaya çıkaracaktır.

## 1. Beyhakî'nin Hayatı

Hicrî beşinci asır âlimlerden olan Beyhakî'nin yaşamış olduğu dönem dikkate alınırca onun biyografisiyle alakalı olarak oldukça detaylı bilgilere sahip olmamız gerekmektedir. Ancak tabakât, târih, ricâl vb. kitaplarda Beyhakî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili bilgilerin çok az olduğu dikkat çekmektedir. Bunun sebebinin ne olduğu kesin bir şekilde tespit edilememekle birlikte Beyhakî'den sonra XIII. yüzyılda Moğolların Horasan ve Irak bölgesine gerçekleştirdiği istilalardan kaynaklı olması muhtemeldir. Çünkü Moğollar, işgallerinde gittikleri yerlerde ne varsa yakıp yıkmışlardır ki, bunların içerisinde camiler, medreseler ve kütüphaneler de vardır.<sup>1</sup> Dolayısıyla yok edilen eserlerin içerisinde Beyhakî'nin biyografisinin zikredildiği kaynakların da yer almış olabilir. Belki de bundan dolayı Beyhakî'nin hayatı hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Ayrıca ona ait bazı eserlerin günümüze ulaşmamasında da bu olayların etkisinin olması ihtimal dahilindedir. Tercemesinin yer aldığı kaynakların birçoğunda hemen hemen birkaç sayfayı geçmeyen hatta bazılarında bir paragraf veya birkaç cümle şeklinde yer alan Beyhakî'nin hayatıyla ilgili çok sınırlı bilgiler bulunmakla birlikte bazı noktalarda aralarında çelişkiler yer almaktadır. Dolayısıyla bu çalışmalar dikkate alındığında Beyhakî'nin biyografisinin şöyle olduğu görülecektir: Beyhakî'nin hayatına yer veren birçok âlim, onun tam ismini Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî olarak zikretse de<sup>2</sup> ismi konusunda bir ihtilaf bulunmaktadır.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Bu konu hakkında bk. Rahmi Tekin, "Moğol İstilas ve İslam Aleminde Yaptığı Tahribat", *Osmanlı Araştırmaları Vakfı* (Erişim 30 Temmuz 2021).

<sup>2</sup> Ebü'l-Hasen 'Alî b. Zeyd b. Muhammed el-Beyhakî, *Târîhu Beyhak ve zikru'l-'ulemâ ve'l-e'imme ve'l-efâzil ellezîne nebegû fihâ ev intekalû ileyhâ*, thk. Yûsuf el-Hâdî (Dımaşk: Dâru İkrâ', 2004), 344; Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. Muhammed b. 'Abdülkerîm b. 'Abdülvâhid İbnü'l-Esîr el-Cezerî eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ 'Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1987), 8/377; Ebü'l-Fidâ 'el-Melikü'l-Mü'eyyed İsmâ'îl b. 'Alî b. Mahmûd b. 'Ömer b. Şâhinşâh el-Eyyûbî, *Târîhu Ebü'l-Fidâ' (el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer)*, thk. Mahmûd Eyyûb (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997), 1/543; Ebû Hafs Zeynüddîn 'Ömer b. Muzaffer b. 'Ömer İbnü'l-Verdî el-Ma'arrî, *Târîhu İbnü'l-Verdî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1996), 1/360; Ebû Muhammed 'Abdullah b. Es'ad b. 'Alî b. Süleymân el-Yemenî el-Yâfi'î, *Mir'âtu'l-cinân ve 'ibreti'l-yakzân fi mâ rifeti mâ yu'teberu min havâdisi'z-zamân*, thk. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997), 3/63; Ebû Muhammed 'Abdurrahim b. el-Hasen b. 'Alî el-İsnevî, *Tabakâtu's-şâfi'iyye*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1987), 1/98; Musannif Ebû Bekir b. Hidâyetullah el-Hüseynî, *Tabakâtu's-şâfi'iyye*, thk. 'Âdil Nüveyhiz (Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, 1982), 159.

<sup>3</sup> Nitekim Beyhakî'nin ismini "Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî b. 'Abdullah b. Mûsâ" ve "Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî b. Mûsâ b. 'Abdullah" şeklinde yer veren de bulunmaktadır. İlk isim için bk. Ebü'l-Hasen 'Abdülğâfir b. İsmâ'îl b. 'Abdülğâfir b. Muhammed el-Fârisî, *el-Müntehab mine's-Siyâk li-Târîh-i Neysâbûr*, thk. Muhammed Ahmed 'Abdül'azîz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1989), 103; Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve ve-fayâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. 'Ömer 'Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1994), 30/440; Ebü'l-Kâsım 'Alî b. el-Hasen b. Hibetullah b. 'Asâkir ed-Dımaşkî, *Tebyînu kizbi'l-müfterî fi mâ nusibe ile'l-imâm Ebü'l-Hasen el-Eş'arî - Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Mukaddime ve Ta'likât'* ile birlikte-, thk. Enes Muhammed 'Adnân eş-Şerfâvî

Buna karşılık Beyhakî'nin künyesinin Ebû Bekir olduğu noktasında âlimler arasında tam bir ittifak vardır. Nisbeleri ise el-Hüsrevcirdî, el-Beyhakî, el-Horâsânî, en-Neysâbü'rî ve eş-Şâfi'î olarak yer almaktadır.<sup>4</sup> Bunlardan en öne çıkanı “el-Beyhakî” nisbesidir. Çünkü Beyhakî, bu nisbeyle bilinmekte ve en meşhur olanıdır.

Beyhakî hakkında “Hadîs ilminde Beyhakî'nin ikincisi/bir benzeri ve Horasan'da yaşadığı zamanda Hz. Peygamber'in hadislerini anlama kabiliyeti olan bir başkası yok.” diyen Ebü'l-Hasen el-Beyhakî (öl. 565/1169), soyunun Şâmkân ve Nûbahâr'dan geldiğini ve kendinden önceki atalarının Şâmkân'a nispet edildiğini ifade etmekte ancak Beyhakî'nin Beyhak'a bağlı Hüsrevcird'de doğduğunu nakletmektedir.<sup>5</sup> Şâmkân, Beyhak gibi

(Dımaşk: Daru't-Takvâ, 2018), 500; Ebü'l-Ferec 'Abdurrahman b. 'Alî b. Muhammed b. el-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed 'Abdülkâdir 'Atâ'-Mustafâ 'Abdülkâdir 'Atâ' (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1995), 16/97; Ebü 'Abdullah Yâkût b. 'Abdullah el-Hamevî el-Bağdâdî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beirut: Dâru Sâdır, 1977), 1/538; Ebü 'Amr 'Osmân b. 'Abdurrahman b. Mûsâ İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Tabakâtu'l-fukahâ'i's-şâfi'iyye*, thk. Muhyiddîn 'Alî Necîb (Beirut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1992), 1/332; Ebü Nasr Tâciüddîn 'Abdülvehhâb b. 'Alî b. 'Abdülkâfi es-Sübki, *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. 'Abdülfettâh Muhammed el-Hulv-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Dâru İhyâ'î'l-Kütübi'l-'Arabîyye, 1964), 4/8. İkinci isim için bk. Ebü Sa'd 'Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. 'Abdullah 'Ömer el-Bârûdî (Beirut: Dâru'l-Cinân, 1988), 1/438; Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. Muhammed b. 'Abdülkerîm b. 'Abdülvâhid İbnü'l-Esîr el-Cezerî eş-Şeybânî, *el-Lübâb fi tehzîbi'l-Ensâb* (Beirut: Dâru Sâdır, 1980), 1/202; Muhammed Bâkir b. Zeynel'âbidîn b. Ca'fer el-Müsevî el-Havansârî, *Ravzâtu'l-cennât fi ahvâli'l-'ulemâ' ve's-sâdât* (Tahran: Mektebetü'l-İsmâ'iliyyân, 1970), 1/251. Ayrıca İbn Kesîr (öl. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*'de “Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî b. 'Abdullah b. Mûsâ” olarak yer vermesine karşılık *Tabakâtu's-şâfi'iyye*'de “Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî b. Mûsâ” şeklinde zikretmektedir. Bk. Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâ'îl b. 'Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dımaşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. 'Abdullah 'Abdülmuhsin et-Türkî (Gize: Dâru Hicr, 1998), 16/9; a.mlf., *Tabakâtu's-şâfi'iyye*, thk. 'Abdulhafîz Mansûr (Beirut: Dâru'l-Medâri'l-İslâmiyye, 2004), 1/404. “Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî b. Mûsâ” olarak zikreden diğer âlimler için bk. Ebü 'Abdullah Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 18/163-164; Ebü's-Sıdk Takiyyüddîn Ebü Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. 'Ömer b. Muhammed İbn Kâdî Şehbe ed-Dımaşkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyye*, thk. 'Abdü'l'alîm Hân (Haydarabad: Matba'atu Meclisi Dâ'ireti'l-Ma'ârifî'l-'Osmaniyye, 1978), 1/226.

- <sup>4</sup> 'Abdülgâfir el-Fârisî, *el-Müntehab*, 103; Ebü Bekir Muhammed b. 'Abdülganî b. Ebü Bekir b. Şücâ' İbn Nukta el-Bağdâdî el-Hanbelî, *et-Takyîd li-ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd*, thk. Şerîf b. Sâlih et-Teşâvî (Beirut: Dâru'n-Nevâdir, 2014), 1/308; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 1/202; Ebü'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebü Bekir b. Hallikân el-İrbilî, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsân 'Abbâs (Beirut: Dâru Sâdır, 1978), 1/75; İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbnü'l-Verdî*, 1/360; Ebü Sa'îd Salâhüddîn Halîl b. Aybeg b. 'Abdullah es-Safedî, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arna'ût-Türkî Mustafâ (Beirut: Dâru İhyâ'î'l-Turasi'l-'Arabî, 2000), 6/219-220; İbn Kesîr, *Tabakâtu's-şâfi'iyye*, 1/404; İbn Kâdî Şehbe, *Tabakâtu's-şâfi'iyye*, 1/182, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahman b. Ebü Bekir b. Muhammed es-Suyûtî, *Tabakâtu'l-huffâz* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1983), 432-433.

Hüsrevcird: Beyhak'a bağlı olup onun köylerinden biridir ve Beyhakî, bu köyde doğmuştur.

Beyhak: Neysâbü'rî'a bağlı bir bölgenin adı olup birçok köyden oluşmaktadır. Beyhak'ın adı daha sonra Sebzevâr diye değişmiş olup bugün bu isim kullanılmaktadır.

Neysâbü'rî: Horasan bölgesinin en güzel şehirlerinden biridir.

Horasan ise Neysâbü'rî ve İsferyân gibi birçok yerin içinde olduğu bölgenin adıdır.

Bu yerler hakkında daha geniş bilgi için bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/438, 2/364, 5/550-551; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 1/537, 2/350-354, 2/370, 5/331-332; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 1/202, 442, 3/341.

- <sup>5</sup> Ebü'l-Hasen el-Beyhakî, *Târîhu Beyhak*, 345.

yine Neysâbûr'a bağlı olan yerlerden biri; Nûbahâr'ın ise ilki Rey şehrinin yakınlarında ve diğeri de Belh'te olmak üzere iki farklı yerin ismi olduğu belirtilmektedir.<sup>6</sup> Ancak Beyhakî'nin tercemesinin yer aldığı kaynaklarda hangi soydan geldiğine dair bir ifade yer almamaktadır. Buna karşılık Beyhakî'nin yaşadığı dönemde Horasan'da genellikle Türkler, Araplar ve Farslar bulunmaktadır.<sup>7</sup> Fakat Türkler ile Farsların burada Araplardan daha önce bulunması ve Beyhakî'nin soyunun Horasan bölgesindeki yerlere nispet edilmesi nedeniyle onun Türk ya da Fârisî olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak bu konuda bir netlik olmamasının en büyük sebebi, Beyhakî'nin soyu ve ailesi hakkında biyografi kitaplarında bir bilgi bulunmamasıdır.

Beyhakî, oğlu ve aynı zamanda öğrencisi olan Ebû 'Alî 'İsmâ'îl b. Ahmed'in (öl. 507/1113) dediğine göre hicrî 384 (miladî 994) yılında Şa'bân (Eylül) ayında<sup>8</sup> Hüsrevcird'de doğmuştur.<sup>9</sup> Beyhakî'nin doğumundan sonraki hayatı hakkında 'Abdülgâfir el-Fârisî (öl. 529/1134-5), çocukluğundan yetişkin oluncaya kadar hadis yazıp ezberlediğini, fıkıh öğrendiğini ve bu konuda mükemmel bir seviyeye geldiğini, ayrıca usûl bilgilerini aldığını söylemekte<sup>10</sup> ve Zirikî de (öl. 1396/1976) onun Beyhak'ta büyüdüğünü zikretmektedir.<sup>11</sup> Oğlu İsmâ'îl b. Ahmed ise babası Beyhakî'nin hicrî 399 yılının sonunun hadis dinlemeye başladığı ilk zamanlar olduğunu ifade etmektedir.<sup>12</sup> Beyhakî, *el-Hilâfiyyât*'ta hicrî 406 yılında Rebî'u'l-Âhir ayında Neysâbûr'dan Hüsrevcird'e döndüğünü söylemektedir.<sup>13</sup> Buna göre Beyhakî, hicrî 399 yılının sonlarında Ramazan ayında (Mayıs 1009) bir yolculuğa çıkmış ve Rebî'u'l-Âhir 406/Eylül 1015 tarihine kadar burada kalmış ve tekrar memleketine dönmüştür.

Beyhakî, Hüsrevcird'e geldikten sonra bu defa uzun bir yolculuğa çıkmıştır. Onun biyografisine yer veren âlimler, genel olarak onun yaşadığı bölge olan Horasan'daki âlimlerden hadis işittiğini ve ardından

<sup>6</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 3/315; 5/307-308.

<sup>7</sup> Bk. Yunus Arifoğlu, "Selçuklu Öncesinde Horasan'ın Sosyal Yapısı: Etnik, Dini, Sınıfsal Unsurlar ve Yapı", *Tarih Okulu Dergisi* 32 (Aralık 2017), 637-639.

<sup>8</sup> İbn 'Asâkir, *Tebyînu kizbi'l-müfterî*, 500; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 6/220.

<sup>9</sup> Ebü'l-Hasen el-Beyhakî, *Târîhu Beyhak*, 345; İsnevî, *Tabakâtu's-şâfi'iyye*, 1/98; İbn Hidâyetullah, *Tabakâtu's-şâfi'iyye*, 160; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Alî b. Fâris ez-Zirikî ed-Dımaşkî, *el-A'lâm - Kâmûsu terâcim li'l-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ' mine'l-'arab ve'l-müste'ribîn ve'l-müsteşrikîn-* (Beyrut: Dâru'l-Âlem li'l-Malâyîn, 2002), 1/116. Beyhakî'nin doğum tarihi üzerinde âlimler arasında neredeyse tam bir ittifak olmasına rağmen İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*'te vefat tarihini 387 olarak kaydetmektedir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/377. Ancak bunun müstensih veya baskı hatası olması mümkündür. Çünkü aynı İbnü'l-Esîr, Sem'ânî'nin eseri *el-Ensâb*'ın muhtasarı olan *el-Lübâb fi't-tehzîbi'l-Ensâb*'da Beyhakî'nin doğum tarihini hicrî 384 olarak vermektedir. İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 1/202.

<sup>10</sup> 'Abdülgâfir el-Fârisî, *el-Müntehab*, 103. Benzer ifadeler için bk. İbn 'Asâkir, *Tebyînu kizbi'l-müfterî*, 500; İbnü's-Salâh, *Tabakâtu'l-fukahâ'i's-şâfi'iyye*, 1/333; Suyûtî, *Tabakâtu'l-huffâz*, 433.

<sup>11</sup> Zirikî, *el-A'lâm*, 1/116.

<sup>12</sup> İbnü's-Salâh, *Tabakâtu'l-fukahâ'i's-şâfi'iyye*, 1/335; İsnevî, *Tabakâtu's-şâfi'iyye*, 1/98.

<sup>13</sup> Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Beyhakî, *el-Hilâfiyyât beyne'l-imâmeyn eş-Şâfi'î ve Ebû Hanîfe ve ashâbih* (Kahire: er-Ravda li'n-Neşr ve't-Tavzî', 2015), 7/565-566.

Cibâl,<sup>14</sup> Irak ile Hicaz bölgesine seyahat ettiğini belirtmektedir.<sup>15</sup> *es-Sünenü'l-kebîr*'deki Beyhakî'nin zikrettiği yerler dikkate alındığında Beyhak ile Neysâbûr dışındaki İsferyân, Tûs, Mihricân gibi Horasan bölgesindeki şehirleri dolaştıktan sonra Cibâl bölgesine yönelmiştir. Burada Rey, Hemedân ve Kırmîsîn'e uğramış, ardından Irak bölgesine geçmiştir. Irak'ta Bağdad ve Kûfe şehirlerini ziyaret ettikten sonra Hicaz bölgesine gitmiştir. Medine ve Mekke'yi ziyaret edip<sup>16</sup> tekrar Beyhak'a dönmüştür.<sup>17</sup> Kaynaklar, Beyhakî'nin buralarda ne kadar kaldığı ve ne zaman gittiği yönünde bize herhangi bir bilgi vermemektedir. Bununla birlikte Beyhakî'nin başka yerlere gitmesi de kuvvetle muhtemeldir.

Birçok şehri dolaşıp hac farızasını yerine getirdikten sonra memleketi Beyhak'ta ikamet eden Beyhakî, hicrî 441'de âlimler tarafından öğrendiği ilmi yaymak ve telif ettiği kitapları rivayet etmek için Neysâbûr'a çağrılmıştır. Davete icabet eden Beyhakî'nin etrafında önde gelen imâmlar ve fakihler toplanmıştır. Bu esnada kitabı *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr* ve diğer kitapları ile hocası el-Hâkim en-Neysâbûrî'nin eserleri de okunmuştur. Bu seyahat, Beyhakî'nin Neysâbûr'a (hadis nakletmek için) ilk yolculuğu olup bir müddet kaldıktan sonra geri dönmüş, ancak ikinci ve üçüncü defa tekrar Neysâbûr'a gelmiştir.<sup>18</sup>

Beyhakî'nin hayatındaki önemli dönüm noktalarından biri de Büyük Selçuklu Devleti'nin (H 1040-1308) kuruluş zamanı olan Tuğrul Bey (öl. 455/1063) döneminde yaşanan kendisinin "fitne"<sup>19</sup> ve Kuşeyrî'nin (öl. 465/1072) "mihne"<sup>20</sup> olarak isimlendirdiği dönemdir. Bu dönem, Mu'tezilî-Hanefî<sup>21</sup> olan 'Amîdülmülk el-Kündürî'nin (öl. 456/1064) devletin çeşitli kademelerinde görev yaptıktan sonra 445/1053'te vezirlik görevine gelmesiyle başlamış ve Tuğrul Bey'in vefatıyla sona ermiş olup yaklaşık on yıl sürmüştür.<sup>22</sup> Bu süreç,

<sup>14</sup> Cibâl bölgesi, İsfahân, Rey, Kazvîn, Kırmîsîn, Dînever, Zencân ve Hemedân ile bunlara bağlı yerlerden oluşmaktadır. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 2/99; Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvînî, *Âsârü'l-bilâd ve ahbâru'l-ibâd* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 342.

<sup>15</sup> 'Abdülgâfir el-Fârisî, *el-Müntehab*, 103; İbn 'Asâkir, *Tebyînu kizbi'l-müfterî*, 500; İbnü's-Salâh, *Tabakâtu'l-fukahâ'i's-şâfi'iyye*, 1/333; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 1/76; Ebü'l-Fidâ, *Târîhu Ebü'l-Fidâ*, 1/543; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/167; Yâfi'î, *Mir'âtu'l-cinân*, 3/63; Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 4/8.

<sup>16</sup> Sübkî ve Zehebî, Beyhakî'nin hac için yolculuğa çıktığını belirtmektedir. Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 30/439; Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 4/8.

<sup>17</sup> Halil İbrahim Doğan, *Hadis İlmî Açısından Beyhakî'nin (öl. 458/1066) es-Sünenü'l-Kebîr'i* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 48-52.

<sup>18</sup> İbn Hidâyetullah (öl. 1014/1605), Beyhakî'nin iki kez Neysâbûr'a geldiğini ve ikinci kez geldiğinde burada vefat ettiğini belirtmektedir. Bk. İbn Hidâyetullah, *Tabakâtu's-şâfi'iyye*, 160. İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) ise onun pek çok kez Neysâbûr'a geldiğini belirtmektedir. Bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/97.

<sup>19</sup> Beyhakî, bunu Kündürî'ye yazdığı risalenin sonunda demektedir. İbn 'Asâkir ise "mihne" olarak bahsetmektedir. Bk. İbn 'Asâkir, *Tebyînu kizbi'l-müfterî*, 236.

<sup>20</sup> Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 3/399. Kuşeyrî, bu ifadeye yazdığı risalenin isminde (*Şikâyetü ehli's-sünne bi-hikâyeti mâ nâlehum min ehli'l-mihne*) şeklinde kullanmaktadır.

<sup>21</sup> Bazı kaynaklarda Kündürî'nin Hanefî değil de Şii olduğu ifade edilmekte ancak bunun bir hata olduğu belirtilmektedir. Bu konuda geniş bilgi için bk. Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 237-244.

<sup>22</sup> Abdullah Ömer Yavuz, *Horasan'da Eş'arîlik* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 158. M. Şerafeddin ise bu sürecin hicrî 436'dan başlayıp on dokuz yıl sürdüğünü söylemektedir. Bk. Mehmet

Kündürî'nin Tuğrul Bey'den Cuma namazlarında bid'atçilere lanet edilmesini talep etmesi ve onun da Kündürî'nin isteğine izin vermesiyle başlamıştır. Ancak Kündürî, buna Eş'ârî ve Şâfiî olan âlimleri de dahil etmiş, onları vaaz ve ders vermekten uzaklaştırıp bazılarını sorguya çekmiş, bir kısmını tutuklayıp hapse atmış, Ebü'l-Hasen el-Eş'ârî'ye (öl. 324/935-36) minberden lanet okutmaya başlamıştır.<sup>23</sup> Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyeti'l-kübrâ*'da bu fitneden dolayı dört yüz âlimin Horasan'dan Hicaz bölgesine gittiğini belirtmektedir.<sup>24</sup>

Bu dönemde Neysâbûr'dan ayrılıp Hicaz'a giden âlimlerden biri de Beyhakî'dir. O, mihnedan dolayı Kündürî'ye bir mektup yazmış, fitnenin sona erdirilmesini talep etmiş ancak bunun bir etkisi olmamış, aksine mihne artarak devam etmiştir. O, yazdığı mektupta başta Kündürî hakkında olumlu ifadeler kullanmış, daha sonra Ebü'l-Hasen el-Eş'ârî'yi savunmuştur.<sup>25</sup> Olayların artarak devam etmesi üzerine Eş'ârî-Şâfiî bir âlim olan Beyhakî, memleketinden ayrılmak zorunda kalmıştır. Beyhakî'nin Hicaz'a gittiği kesin olmakla birlikte kaynaklarda bu konuda bir bilgi olmadığı için Bağdad üzerinden mi yoksa başka bir yerden mi gittiği tam belli değildir.<sup>26</sup> Ancak o da diğer âlimlerin yaptığı gibi önce Bağdad'a ve oradan da Hicaz'a geçmiş olabilir.<sup>27</sup> Burada bir müddet kaldıktan sonra mihnenin bitmesiyle birlikte vefatına yakın bir dönemde Beyhakî'de dönmüştür.<sup>28</sup> İkinci mihne olarak da nitelendirilen<sup>29</sup> bu olayı anlatan kaynaklara bakıldığında her ne kadar Kündürî'ye mektup yazsa da bu süreçte Beyhakî'nin Cüveynî (öl. 478/1085) ve Kuşeyrî kadar baskı altında kalmadığı ve etkin bir rol oynamadığı görülmektedir. Belki de bundan dolayı Beyhakî'nin biyografisinin yer aldığı kitapların hiçbirinde hayatının bu kısmıyla alakalı bir bilgi geçmemektedir. Ya da bu olay bittikten sonra Beyhakî'nin Cüveynî ve Kuşeyrî gibi uzun bir dönem yaşamaması da etkili olmuş olabilir. Zira bu vakia, Beyhakî'nin vefatından üç sene önce bitmiştir.

---

Şerafeddin Yaltkaya, "Selçuklular Devrinde Mezhepler", s.nşr. Ali Duman, *Hikmet Yurdu - İmam Matürîdî ve Matürîdîlik Özel Sayısı - 2/4* (Temmuz-Aralık 2009), 179. Bu sürecin on dokuz yıl devam etmesinin muhtemel olduğu da ifade edilmektedir. Bk. Muhammed Selim Kaya, *İmam Kuşeyrî ve Eş'arîlik Savunusu* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 56.

<sup>23</sup> İbn 'Asâkir, *Tebyînu kizbi'l-müfterî*, 236-237; Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 3/391.

<sup>24</sup> Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 3/394.

<sup>25</sup> Bu mektubun tam metni için bk. İbn 'Asâkir, *Tebyînu kizbi'l-müfterî*, 227-236.

<sup>26</sup> Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 3/394.

<sup>27</sup> İbn Hallikân'ın (öl. 681/1282) bildirdiğine göre Kuşeyrî, Ebû Muhammed el-Cüveynî (öl. 438/1047) ve Beyhakî'yle birlikte önce Bağdad'a, sonra da Hicaz'a gitmişlerdir. Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 3/206.

<sup>28</sup> Bu mihne süreci hakkında detaylı bilgi için bk. Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, 266-282; Abdullah Ömer Yavuz, *Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey Döneminde Mu'tezile* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 121-146; Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 222-225.

<sup>29</sup> Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, 270.

Beyhakî, ömrünün sonlarına doğru tekrar Beyhak'tan Neysâbûr'a gelmiş ve kitaplarını rivayet etmiştir.<sup>30</sup> O, Neysâbûr'da iken hastalanmış, akabinde 74 yaşında<sup>31</sup> 10 Cemâziye'l-Evvel (Ûlâ)<sup>32</sup> 458/9 Nisan 1066'da cumartesi günü<sup>33</sup> vefat etmiştir. Daha sonra Neysâbûr'a iki günlük mesafede olan Beyhak'a götürülüp buraya defnedilmiştir.<sup>34</sup>

## 2. Beyhakî'nin Eserleri

Beyhakî, İslâmî ilimlerin farklı dallarında birçok eser telif etmiştir. Kendisi ve eserleri hakkında yapılan çalışmalarda genellikle ona ait eserlerin hepsi zikredilmeye gayret gösterilmiştir. Ancak müellifin hayatının yer aldığı kaynaklardaki Beyhakî'nin eserleri ile ilgili bilgilere dikkat edilmeden ve herhangi bir araştırma yapılmadan olduğu gibi sıralanmıştır. Elbette bu husus, Beyhakî'nin basılmamış yazma eserleri için geçerli olmakla birlikte yayımlanmış eserlerinde de bazı hatalar bulunmaktadır. Mesela, *el-Kırâ'at halfe'l-imâm*'n farklı iki ismi olmasından dolayı bu eser, bazı araştırmacılar tarafından Beyhakî'ye ait iki farklı kitap olarak zikredilmiştir.<sup>35</sup> Ayrıca Beyhakî'ye ait olmayan birkaç eser, muhtemelen onun büyük bir âlim olması ya da başka sebepler nedeniyle kendisine atfedilmiş ya da karışıklık olmuştur. Beyhakî'nin eserlerinin çoğunun hiç kimsenin kendisini geçemediği harika kitaplar olduğunu söyleyen İbnü's-Salâh (öl. 643/1245), eserlerinde onun hadis ile fıkıh ilmini cem' ettiğini ifade etmektedir.<sup>36</sup> Nitekim İbnü'l-Esîr de Beyhakî'yi "Hadis ve fıkıhta âlim bir kimse" olarak tavsif etmektedir.<sup>37</sup>

<sup>30</sup> Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân ez-Zehebî, *Kitâbu Tezkireti'l-huffâz*, thk. 'Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1374), 3/1134; Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 4/10.

<sup>31</sup> Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân ez-Zehebî, *Düvelü'l-İslâm*, thk. Hasen İsmâ'il Merve-Mahmûd el-Arna'ût (Beyrut: Dâru Sâdır, 1999), 1/393.

<sup>32</sup> İbnü'l-Esîr, Beyhakî'nin vefat ettiği ayın Cemâziye'l-Âhir olduğunu belirtmektedir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 8/377.

<sup>33</sup> İbn 'Asâkir, *Tebyînu kizbi'l-müfterî*, 501.

<sup>34</sup> 'Abdülgâfir el-Fârisî, *el-Müntehab*, 104; İbn 'Asâkir, *Tebyînu kizbi'l-müfterî*, 501; İbn Nukta, *et-Takyîd*, 1/310; İbn Halikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 1/76; Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ahmed b. 'Abdülhâdî ed-Dımaşkî es-Sâlihî, *Tabakâtu 'ulemâ'i'l-hadîs*, thk. Ekrem el-Bûşî-İbrâhîm ez-Zeybek (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1996), 3/331; Zehebî, *Siyeru 'alâmi'n-nübelâ'*, 18/169; Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 4/11; İbn Kesîr, *Tabakâtu's-şâfi'iyye*, 1/405; Suyûtî, *Tabakâtu'l-huffâz*, 433. Ancak Yâkût el-Hamevî (öl. 626/1229), *Mu'cemu'l-buldân*'da müellifin hicrî 441 yılında Neysâbûr'a geldiği ve 454 yılında vefat edene kadar burada kaldığını belirtmektedir. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 1/538. Aynı hataya Ziriklî de düşmektedir. O, Beyhakî'nin âlimlerin daveti üzere Neysâbûr'a geldiğini ve vefat edinceye kadar burada kaldığını belirtmektedir. Bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/116.

<sup>35</sup> Mesela, *el-Kırâ'at halfe'l-imâm* adlı eserin diğer bir ismi *Kitâbu Cimâ'i ebvâbi vucûbi kırâ'ati'l-Kur'ân fi's-salât*'tır. Ancak kitabın adının farklılığından dolayı iki ayrı eser olarak sayılmaktadır. Bk. Necm 'Abdurrahman Halef, *es-Sinâ'atu'l-hadîsiyye fi's-Süneni'l-kübrâ li'l-imâm el-Beyhakî* (Mansura: Dâru'l-Vefâ', 1992), 77, 86-87.

<sup>36</sup> İbnü's-Salâh, *Tabakâtu'l-fukahâ'i's-şâfi'iyye*, 1/333.

<sup>37</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 1/202.



Beyhakî, oğlu Ebû 'Alî'nin dediğine göre 406/1015 yılında eser telif etmeye başlamıştır.<sup>38</sup> Bazı kaynaklarda ise ilim için yaptığı yolculuklar bittikten sonra memleketine döndüğü ve eserlerini tasnif etmeye başladığı belirtilmektedir.<sup>39</sup> Beyhakî'nin memleketine ne zaman geri geldiği bilinmemekle birlikte iki tarih arasında bir ihtilaf var gibi görünmektedir. Zira Beyhakî'nin yaşadığı zamanın şartları dikkate alındığında 399/1009'da geldiği Neysâbûr'dan sonra yedi yıl içerisinde Horasan, Cibâl, Irak ve Hicaz bölgesini dolaşıp tekrar memleketine dönmesi pek olası durmamaktadır. Dolayısıyla şunları söylemek mümkündür: Beyhakî, 406/1015 yılında kitaplarını yazmaya başlamış, memleketine döndüğü zaman da bunları gözden geçirip eserlerine son hâlini vermiş ya da döndükten sonra yoğun bir şekilde eser telif etmeye girişmiş olabilir. Elbette ki bütün bu ihtilaflar, Beyhakî'nin hayatı hakkında detaylı bilgilerin olmamasından kaynaklanmaktadır.

Ebü'l-Hasen el-Beyhakî'nin naklettiği şu olay, Beyhakî'nin sahip olduğu hadis bilgisini göstermektedir:

“Âlimlerden pek çok kimseyle dolu olan el-Hâkim Ebû 'Abdullah el-Hâfız'ın meclisinde el-Hâkim en-Neysâbûrî, bir hadis nakletmiş ve senedindeki râvîlerden birini düşürmüştür. Bunun üzerine İmâm Ahmed (Beyhakî), hocasına 'Seneddeki râvîlerden birini terk ettin.' demiştir. el-Hâkim Ebû 'Abdullah, bu duruma kızınca hadisin yer aldığı kitabın aslının getirilmesini istemiştir. Kitap getirilince olayın İmâm Ahmed'in dediği gibi olduğu ortaya çıkmıştır.”<sup>40</sup>

Zehebî'nin (öl. 748/1348) Beyhakî hakkındaki şu sözü ise onun fıkıh bilgisini göstermektedir:

“Şayet Beyhakî, kendine ait icthad edebileceği bir mezhep kurmak isteseydi, ilminin genişliği ve ihtilaflar hakkındaki bilgisi sayesinde buna güç yetirebilirdi.”<sup>41</sup>

İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin şu sözü ise Beyhakî'nin Şâfiî mezhebinin fıkına katkısını ortaya koymaktadır.

“Şâfiî mezhebine Beyhakî hariç Şâfiî dışında kimsenin minnet borcu yoktur. Ancak Şâfiî mezhebine eserleri ve görüşleri ile destek ve yardımda bulunduğu için Şâfiî'nin Beyhakî'ye minnet borcu vardır.”<sup>42</sup>

Beyhakî'nin telif ettiği eserlerin yaklaşık bin cüze ulaştığını söyleyen İbn 'Asâkir (öl. 571/1176), eserlerinin içeriği hakkında şunu demektedir:

<sup>38</sup> İbnü's-Salâh, *Tabakâtu'l-fukahâ'i's-şâfi'iyye*, 1/335; İsnævî, *Tabakâtu's-şâfi'iyye*, 1/98.

<sup>39</sup> İsnævî, *Tabakâtu's-şâfi'iyye*, 1/98; İbn Kesîr, *Tabakâtu's-şâfi'iyye*, 1/404; İbn Hidâyetullah, *Tabakâtu's-şâfi'iyye*, 160.

<sup>40</sup> Ebü'l-Hasen el-Beyhakî, *Târîhu Beyhak*, 345. Nitekim hadis hafızlarının, Beyhakî'nin el-Hâkim'den daha iyi bir araştırmacı olduğunda ittifak edildiği nakledilmektedir. Bk. Ebü'l-Hasenât Muhammed 'Abdülhayy b. Muhammed 'Abdülhalîm b. Muhammed Emînillah es-Sihâlevî el-Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâzıla li'l-es'ileti'l-aşreti'l-kâmile* -'Abdülfeţâh Ebû Gudde'nin *et-Ta'likâtu'l-hafîle 'ale'l-es'ileti'l-fâzıla*'sı ile birlikte-, thk. Selmân b. 'Abdülfeţâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 2005), 88.

<sup>41</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/169.

<sup>42</sup> İbn 'Asâkir, *Tebyînu kizbi'l-müfterî*, 500; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/168; Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 4/10-11.

“Beyhakî, kitaplarında hadis ile fıkıh ilmini bir araya getirmiştir. Hadislerin illetlerini açıklamış, sahih ile zayıf olan hadisleri ayırt etmiştir. (İhtilafı) olan hadisler arasındaki cem‘ etme yöntemlerini zikretmiştir. Sonra fıkıh ile usûlünü beyan etmiştir. Ardından da Arapça ile ilgili hususları şerh etmiştir.”<sup>43</sup>

İbn ‘Asâkir, ilk iki husus çerçevesinde haklı olmakla birlikte zikrettiği üçüncü hususta *es-Sünenü'l-kebir* bağlamında dikkate alındığında onun bu noktada pek haklı olmadığı söylenebilir. Zira *es-Sünenü'l-kebir*'de Beyhakî'nin Arap dili kaide ve kurallarına dayanarak yaptığı açıklamaların yok denecek kadar az olduğu görülmektedir.

Beyhakî'nin eserlerinin kıymetli ve değerli olduğunu göstermek için onlarla ilgili bazı kaynaklarda üç rüyaya yer verilmekte<sup>44</sup> ve Zehebî de *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'da bu üç rüyayı naklettikten sonra şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: “Bunlar, hak rüyalarıdır. Beyhakî'nin eserlerinin kıymeti büyük, faydası çoktur. İmâm Ebû Bekir gibi iyi eserler telif eden kimse azdır. Âlimin, Beyhakî'nin eserlerine özellikle de *es-Sünenü'l-kebir*'e itina göstermesi gerekmektedir.”<sup>45</sup>

Beyhakî'nin eserleri hakkında rivayet edilen üç rüyanın sübjektif bir olay olmasına rağmen elimizdeki mevcut eserlerin bunu tasdik ettiği söylenebilir. Zira onun yetiştiği muhit ve yaşadığı çağ, İslâmî ilimlerin olgunluk devresine rastlamaktadır. Böyle bir devirde yetişmesi, ona büyük avantajlar sağlamış; o da bu imkânları değerlendirmesini bilip daha hacimli ve metodik eserler telif etmiştir.<sup>46</sup> Burada ilk önce Beyhakî'nin yayımlanmış eserlerine, ardından yazma hâlinde olan ile ona nispet edilen eserlerin isimleri zikredilecektir:

Beyhakî'nin telif edip elimizde matbu olarak bulunan eserlerinin sayısı 27'dir. Bu eserlerin isimleri şu şekildedir:

1. *es-Sünenü'l-kebir*.
2. *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen*.
3. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr (es-Sünenü'l-vustâ)*.
4. *es-Sünenü's-sagîr*.
5. *el-Hilâfiyyât beyne'l-imâmeyn eş-Şâfi'î ve Ebû Hanîfe ve ashâbih*.
6. *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şer'a*.
7. *el-Câmi' li-şu'abi'l-îmân*.
8. *el-Esmâ' ve's-sıfât*.

<sup>43</sup> İbn ‘Asâkir, *Tebyînu kizbi'l-müfterî*, 501-502.

<sup>44</sup> İbn ‘Asâkir, *Tebyînu kizbi'l-müfterî*, 501-502; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 3/1133-1134; Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 4/10-11.

<sup>45</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/167-168. Rüya ile eserlere değer kazandırma, sadece Beyhakî'ye has değildir. Meselâ, ondan önce Mâlik b. Enes, Şâfi'î, Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Müslim'in kitapları için de benzer rivayetler vardır. Bunun için bk. Mehmet Emin Özafşar, “Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in *el-Câmi'u's-sahîh*'i”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 288-292.

<sup>46</sup> Ali Yardım, *Hadis I-II* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2014), 2/92-93.

9. *el-Ba's ve'n-nüşûr*.
10. *ed-De'avâtu'l-kebîr*.
11. *Kitâbu'z-Zühdi'l-kebîr*.
12. *el-Âdâb*.
13. *Fezâ'ilu'l-evkât*.
14. *el-Erba'üne's-sugrâ*.
15. *Menâkıbu'ş-Şâfi'î*.
16. *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd*.
17. *el-Kazâ ve'l-kader*.
18. *Beyânu hata'e men ahta'e 'ale'ş-Şâfi'î*.
19. *İsbâtu 'azâbi'l-kabir*.
20. *el-Kırâ'at halfe'l-imâm/Kitâbu Cimâ'i ebvâbi vucûbi kırâ'ati'l-Kur'ân fi's-salât*.
21. *Hayâtu'l-enbiyâ' ba'de vefâtihim*.
22. *Ahkâmu'l-Kur'ân*.
23. *Hadîsu Ahmed b. 'Abdullah b. Hâlid el-Cüveybârî fi mesâ'ili 'Abdullah b. Selâm*.
24. *Kitâbu'l-Câmi' fi'l-hâtim*.
25. *Kitâbu'r-Redd 'ale'l-intikâd 'ale'ş-Şâfi'î fi'l-lüga*.
26. *Risâletü'l-imâm Ebû Bekir el-Beyhakî ila'l-imâm Ebû Muhammed el-Cüveynî*.
27. *Risâletü'l-İmâm Ebû Bekir el-Beyhakî li-'Amîdülmülk el-Kündürî*.

Beyhakî'nin eserlerinin büyük bir kısmı yayımlanmış olmakla birlikte hâlâ yazma hâlinde olan kitapları da vardır:

1. *et-Tergîb ve't-terhîb*.
2. *el-Mebsût*.
3. *el-Erba'üne'l-kubrâ*.
4. *Kitâbu'r-Rü'yet*.
5. *Kitâbu'l-İsrâ'*.
6. *Menâkıbu Ahmed b. Hanbel*.
7. *Fezâ'ilu's-sahâbe*.
8. *ed-De'avâtu's-sagîr*.
9. *Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadîs*.

10. *Tergîbu's-salât*.
11. *Me'âlimü's-sünen*.
12. *Yenâbî'u'l-usûl*.
13. *ez-Zühdü's-sagîr*.
14. *Tahrîcu ehâdîsi'l-Ümm*.
15. *Kitâbu'l-Îmân*.
16. *Şerhu'l-Esmâ'i'l-Hüsnâ*.
17. *el-Kencerûziyyât*.

Beyhakî'nin hem ona ait eserlerinin girişlerinde muhakkiklerin hem de onun ve çalışmaları hakkında yapılan araştırmalarda kendisine ait olmayıp da Beyhakî'ye nispet edilen kitaplar olduğu da görülmektedir. Bunlar ise şu şekildedir: *el-'Uyûn fi'r-redd 'alâ ehli'l-bid'a, Câmi'u't-tevârih, el-Muhît, Kitâbu Eyyâmî Ebû Bekir es-Sıddîk ve Vesâ'ilü'l-elmâ'î*.

Burada makalenin hacmini artıracak düşünceyle araştırmalar sonucunda tespit edilen Beyhakî'nin eserlerinin yayımlanmış ve yazma ile kendisine nispet edilen eserlerin sadece isimleri zikredilmiştir.<sup>47</sup> Ancak aşağıda Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kebîr*'inin mukaddimesi olan *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen* üzerinde geniş bir şekilde durulacaktır.

### 3. *el-Medhal ilâ 'ilmi's-Sünen*

Bir eserin mukaddimesi, o eserin doğru bir şekilde anlaşılıp yorumlanmasında çok önemli bir yere sahiptir. Çünkü mukaddime eser hakkında yazılış sebepleri, amacı ve yöntemi, kullanılan istilâhların açıklanması gibi önemli hususlara değinilmekte ve müellifin zihin dünyası hakkında bilgiler verilmektedir. Dolayısıyla bazı âlimler, eserlerine giriş mahiyetinde bir mukaddime yazmışlardır. Bu durum, temel hadis kaynakları çerçevesinde düşünüldüğünde Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kebîr*'ine yazdığı dışında kendisinden önce üç hadis kitabında daha mukaddimenin yer aldığı görülmektedir: Müslim b. el-Haccâc'ın *Sahîhu Müslim*'e,<sup>48</sup> Dârimî'nin (öl. 255/869) *es-Sünen*'ine<sup>49</sup> ve İbn Mâce'nin (öl. 273/887) *es-Sünen*'ine<sup>50</sup> yazdığı mukaddimedir. Ancak Beyhakî'nin *el-Medhal*'i ile bu eserlerin mukaddimeleri karşılaştırıldığında konu açısından herhangi bir benzerlik olmadığı görülmektedir. Dârimî ile İbn Mâce'den hiçbir alıntı veya kaynak gösterme yoktur.

<sup>47</sup> Beyhakî'nin eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Doğan, *Beyhakî'nin es-Sünenü'l-Kebîr*'i, 27-47.

<sup>48</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim en-Neysâbü'rî el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdül-bâkî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991), "Mukaddime", 1/3-35.

<sup>49</sup> Ebû Muhammed 'Abdullah b. 'Abdurrahman b. el-Fazl b. Behrâm ed-Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî (Sünenü'd-Dârimî)*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000), 1/151-511 (No. 1-675).

<sup>50</sup> Ebû 'Abdullah Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "es-Sünne", 1/3-178 (No. 1-266).

Ancak Müslim'in mukaddimesinden bazı konularda birkaç alıntı yapmaktadır.<sup>51</sup> Bu husus hem hadis ilminin diğer kaynaklarına hem de diğer ilim dallarında telif edilen kitaplara bakıldığında benzer bir durumun ortaya çıktığı söylenebilir.

Telif ettiği eserlere mukaddime yazan âlimlerden biri de Beyhakî'dir. O, sadece *es-Sünenü'l-kebîr*'e değil, aynı zamanda *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*<sup>52</sup> ile *Delâ'ilü'n-nübüvve*'ye<sup>53</sup> de mukaddime yazmıştır. Hatta bu eserler gibi olmasa da Beyhakî, *el-Câmi' li-şu'abi'l-îmân*'a da bir mukaddime yazmıştır. Ancak bunda diğer eserlerden farklı olarak hadis usûlü bilgileri değil de eserin konusu ile alakalı olarak imanla ilgili hususlara değinmektedir.<sup>54</sup> Beyhakî'nin *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr* ile *Delâ'ilü'n-nübüvve*'ye yazdığı her iki mukaddime-nin de *el-Medhal*'in muhtasarı niteliğinde olduğunu söylemek mümkündür. Hatta müellif, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*'ın mukaddimesinde *el-Medhal*'e birçok kez atıf yapmakta ve orada konuyu geniş bir şekilde ele aldığını ifade etmektedir.<sup>55</sup> Ancak *Delâ'ilü'n-nübüvve*'nin mukaddimesinde böyle bir şey olmasa da yer alan konular açısından bakıldığında benzer bir durumun olduğunu görmek mümkündür.<sup>56</sup>

### 3.1. Şekil Açısından *el-Medhal ilâ 'ilmi's-Sünen*

Beyhakî'nin *el-Medhal*'inin uzun bir süre sadece eksik olan baskısı bulunmaktaydı. Ancak yakın zamanda bu eserin tam olan nüshası tespit edilip tahkik edilerek ilim dünyasına kazandırılmıştır. Eksik olan baskı, Muhammed Ziyâ'urrahman el-A'zamî tarafından 1984'te ve tam olan baskısı ise eksik olan baskısından uzun bir müddet sonra 2016'da Muhammed 'Avvâme'nin tahkikiyle yayımlanmıştır. Böylece *el-Medhal*'in tam bir şekilde elimizde olması hem Beyhakî hem de mukaddimesi olan *es-Sünenü'l-kebîr* açısından oldukça büyük bir önemi haizdir.

<sup>51</sup> Bununla birlikte Beyhakî'nin Müslim b. el-Haccâc'ın *es-Sahîh*'ine yazdığı mukaddimededen yaptığı alıntılarının birkaç konuyla sınırlı olduğu söylenebilir. Bu alıntılar için bk. Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/222-223 (No. 459), 1/226-228 (No. 466-469), 1/475 (No. 475), 1/232-233 (No. 481-483), 235-236 (No. 489), 1/256, 1/318 (No. 673), 1/319-320 (No. 675-678), 1/338 (No. 720), 1/386-387 (No. 843-845), 1/388 (No. 847), 1/390-391 (No. 853), 1/391-392 (No. 857-858).

<sup>52</sup> Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Karaçi vd.: Câmi'atu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye vd., 1991), 1/97-221 (No. 1-465).

<sup>53</sup> Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi'ş-şerî'a*, thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Beyrut-Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye-Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1988), 1/5-47.

<sup>54</sup> Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Beyhakî, *el-Câmi' li-şu'abi'l-îmân*, thk. 'Abdul'alî 'Abdulhameyd Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 1/83-189.

<sup>55</sup> Bu atıflar için bk. Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 1/119, 143, 152, 166, 170 (No. 76, 168, 206, 261, 280).

<sup>56</sup> Zira bu mukaddimedede *el-Medhal*'de yer alan "haber-i vâhid hadislerin kabul edilmesi, naklettiği haberin kendisinden kabul edildiği kimse, haber-i vâhidin çeşitleri, mürsel hadisler, ihtilâfu'l-hadis ve râvîlerin tenkid edilmesi" başlıkları bulunmaktadır. Bk. Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 1/20-47.

### 3.1.1. *el-Medhal*'in İsmi

Tarih boyunca yazılan bazı kitapların adlarında ihtilaf olduğu gibi Beyhakî'nin eserine yazdığı mukaddimesinin isminde de ihtilaf olmuştur. Eserin eksik baskısı, Muhammed Ziyâ'urrahman el-A'zamî'nin tahkikine göre ismi *el-Medhal ile's-Süneni'l-kübrâ* şeklindedir. Aslında muhakkik, eserin ismini detaylı olarak ele almayı *el-Medhâl* ismini Beyhakî'den önce ve sonra pek çok âlimin kullandığını örnekler vererek açıklamakta, onun bu ismi hocası el-Hâkim en-Neysâbü'rî'nin *el-Medhal ila's-Sahîhayn* ile *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-İklîl*'den ödünç aldığını söylemekte, eserin isminin ne olduğu konusunda kesin bir bilgi vermemektedir.<sup>57</sup> Bunun nedeni, muhtemelen *el-Medhal*'in eksik bir yazma nüshasına sahip olmasına bağlı olarak eserin isminin yer aldığı ilk sayfalarına muttali olamamasıdır.

Diğer muhakkik Muhammed 'Avvâme ise eserin isminin *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen* olduğunu net bir şekilde ifade etmektedir. Bir eserin isminin tespit edilmesinde müellifin verdiği itimat etmek gerektiğini belirten 'Avvâme, eserin tamamının olduğu yazma nüshada Beyhakî'nin "*Kitâbu'l-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen*" şeklinde isimlendirdiğini, bu ismi hem nüshanın kapak sayfasında hem de sekiz cüzün her birinin başında tekrar ettiğini ve aynı isimle de kitabı bitirdiğini zikretmektedir.<sup>58</sup>

Muhammed 'Avvâme, *el-Medhal*'in eksik olan nüshasında ise başında kitabın isminin mevcut olmadığını ve sonunda ise şu ismin yer aldığını belirtmektedir: *Kitâbu'l-Medhal ilâ kitâbi's-Sünen li'l-imâm Ebû Bekir el-Beyhakî...*<sup>59</sup> Ayrıca İbn Kesîr'in eserinde *el-Medhal ilâ Kitâbi's-Sünen* olarak yer aldığını,<sup>60</sup> müellifin kendisinin de *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*'da *es-Sünenü'l-kübrâ*'dan bahsettiğini ve burada "*Sünenü'l-Mustafâ (s.a.s.)*" diye isimlendirdiğini, ardından Beyhakî'nin eserine on iki cüzlük<sup>61</sup> bir giriş yazdığını nakleden muhakkik, buradan hareketle *el-Medhal*'in isminin *el-Medhal ile's-Süneni'l-kübrâ/el-Medhal ilâ Kitâbi's-Süneni'l-Mustafâ (s.a.s.)* olabileceğini ve diğer eserlerin bazı yerlerinde ise sadece *el-Medhal* şeklinde<sup>62</sup> geçtiğini belirtmektedir.<sup>63</sup> Muhammed 'Avvâme, bütün bunlara rağmen yine de asıl olan nüshada böyle bulunduğu için doğru olanın *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen* ismi olduğunu kabul etmektedir.<sup>64</sup>

<sup>57</sup> Muhammed Ziyâ'urrahman el-A'zamî, "Mukaddime", *el-Medhal ile's-Süneni'l-kübrâ*, mlf. Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî b. Mûsâ el-Beyhakî (Riyad: Advâ'u's-Selef, 1420/1999), 1/103-106.

<sup>58</sup> Muhammed 'Avvâme, "Mukaddime", *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen*, mlf. Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Beyhakî (Cidde-Medine: Dâru'l-Minhâc-Dâru'l-Yüsr, 2016), 1/6-7, 8. Muhakkikin verdiği tam olan nüshadan verdiği ilk ve diğer sayfalarda bu durum açıkça görülmektedir. Bk. 'Avvâme, "Mukaddime", 1/83-88.

<sup>59</sup> 'Avvâme, "Mukaddime", 1/7.

<sup>60</sup> Ebû'l-Fidâ 'îmâdüddîn İsmâ'îl b. 'Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dimaşkî, *İhtisârü 'ulûmi'l-hadîs -Ahmed Muhammed Şâkir'in el-Bâ'isu'l-hasîs'i* ile birlikte-, thk. Fâzıl Mahmûd 'Avz (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015), 38.

<sup>61</sup> Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*'da *el-Medhal*'in on iki cüz olduğunu belirtmektedir. Bk. Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 1/215. Oysa 'Avvâme'nin tam olarak belirttiği nüsha ise sekiz cüzdür. O, bunun asıl nüsha ile fer' (yani müellifin nüshası ile daha sonraki yazılan) nüshasının hacim bakımından birbirinden farklı olması sebebiyle kaynaklandığını söylemektedir. Bk. 'Avvâme, "Mukaddime", 1/17. Yazma nüshasının kapağında da *el-Medhal*'in tam olduğu belirtilmektedir. Bk. 'Avvâme, "Mukaddime", 1/21, 83.

<sup>62</sup> Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 1/119, 143, 152, 166, 170, 14/291.

<sup>63</sup> 'Avvâme, "Mukaddime", 1/7.

<sup>64</sup> 'Avvâme, "Mukaddime", 1/7-8.

### 3.1.2. *el-Medhal*'in Yazılış Tarihi

*el-Medhal*'in Beyhakî tarafından ne zaman yazıldığı tam belli değildir. Ancak bunu *es-Sünenü'l-kebir*'den sonra yazdığı muhakkaktır. Beyhakî'nin hicrî 432'de *es-Sünenü'l-kebir*'i bitirmesi ve *Ma'rifetü's-sünen*'in mukaddimesinin *el-Medhal*'in muhtasarı olması, ayrıca *Ma'rifetü's-sünen*'i dinlemek için Beyhakî'nin hicrî 441'de Neysâbü'r'a çağırılması dikkate alındığında eserin hicrî 433-440 yılları arasındaki bir zamanda telif edilmesi hatta bunun hicrî 435 yılı çerçevesinde olması daha muhtemeldir.

Ancak *el-Medhal*'in telif edildiği zamanla ilgili şöyle bir husus karşımıza çıkmaktadır: Beyhakî, *el-Medhal*'de birçok kez *es-Sünenü'l-kebir*'e atıfta bulunmakta,<sup>65</sup> ancak işin ilginç olanı ise *es-Sünenü'l-kebir*'de de *el-Medhal*'in ismini iki kez zikretmektedir.<sup>66</sup> Bu durumu şu şekilde bağdaştırmak mümkün olabilir: Beyhakî, telif ettiği eserleri daha sonra tekrar gözden geçirmekte ve bu esnada *es-Sünenü'l-kebir*'den sonra telif ettiği eserlere de atıfta bulunmaktadır. Ayrıca *es-Sünenü'l-kebir* dışında *el-Mebsût*,<sup>67</sup> *Menâkıbu's-Şâfi'*<sup>68</sup> ve *Şu'abu'l-îmân*<sup>69</sup> adlı eserlerine de işaret etmektedir.

### 3.1.3. *el-Medhal*'in Yazma Nüshaları

*el-Medhal*'in biri eksik ve diğeri tam olmak üzere iki farklı yazma nüshası vardır. A'zamî, eksik olan nüshaya göre *el-Medhal*'i yayımlamıştır. 'Avvâme ise hem eksik hem de tam olan yazma nüshaya dayanarak eseri tahkik etmiştir. Eksik olan nüsha, Hindistan Kalküta'da Mektebetü'l-Cem'iyetü'l-Âsyûye'de bulunmakta olup 57 varaktır. Bu nüshanın kâtibi, Ahmed b. Muhammed b. 'Abdullah el-Mevsilî; senedi ise İbnü's-Salâh→Ebû Bekir Mansûr b. 'Abdülmun'im el-Fürâvî→Ebû'l-Mu'âlî Muhammed b. İsmâ'îl el-Fârisî→Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî'dir. Bu semâ'ın tarihi 625/1227 ve yeri ise Dımaşk'taki Revâhiye Medresesi'dir.<sup>70</sup>

*el-Medhal*'in tam olan yazma nüshası, 160 varak hâlinde Medine'de Mektebetü'l-Âl-i el-Bisâtî'de bulunmaktadır. 'Avvâme, bu nüshayı nadir yazma nüshaların yer aldığı Bekir ile 'Ömer el-Bisâtî kardeşlerinin kütüphanesinde bulunduğunu belirtmektedir. Bu nüshanın ilk yeri, Neysâbü'r olup daha sonra Dımaşk'a ve diğer

<sup>65</sup> Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Beyhakî, *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen*, thk. Muhammed 'Avvâme (Cidde-Medine: Dâru'l-Minhâc-Dâru'l-Yüsr, 2016), 1/14-15 (No. 29), 1/18-19 (No. 38), 1/114 (No. 209), 1/12 (No. 219), 1/153 (No. 273), 1/216-217 (No. 452), 1/265-266 (No. 572), 1/267 (No. 576), 1/274-275 (No. 588), 1/348-351 (No. 745), 1/376 (No. 816), 1/428 (No. 921), 2/435 (No. 940), 2/448 (No. 959), 2/452 (No. 967), 2/463-464 (No. 986-988), 2/469 (No. 1001), 2/497-499 (No. 1064-1065), 2/503-504, 2/506-507 (No. 1080-1082), 2/613 (No. 1331), 2/659 (No. 1435), 2/667 (No. 1449), 2/837 (No. 1836), 2/865 (No. 1901).

<sup>66</sup> Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, thk. 'Abdullah b. 'Abdülmuhsin et-Türki vd. (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2013), 3/86, 6/324.

<sup>67</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/43-44 (No. 100).

<sup>68</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/13 (No. 28), 1/36-37 (No. 81).

<sup>69</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 2/805 (No. 1758).

<sup>70</sup> Bu nüsha hakkında daha fazla bilgi ve semâ' ile kırâ'at kayıtları için bk. A'zamî, "Mukaddime", 1/106-115; 'Avvâme, "Mukaddime", 1/21-25, 80-82. Ayrıca bu nüshanın bazı sayfalarının resmi için bk. A'zamî, "Mukaddime", 1/129-130; 'Avvâme, "Mukaddime", 1/89-92.

İslâm beldelerine nakledilmiştir. İbn 'Asâkir, bu nüshayı rivayet etmiş ve Emevî Mescidi, Zâhiriye ile Revâhiye medreselerindeki ilim ve hadis halkalarında okunmuştur. Bu nüshanın nâsihi, İbn 'Asâkir'in oğlu Ebû Muhammed Bahâ'üddîn el-Kâsım b. 'Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî (öl. 600/1203) olup 20 Recep 541/26 Aralık 1146 tarihinde bitmiştir. Senedi ise İbn 'Asâkir→Sem'ânî→Ebü'l-Mu'âlî el-Fârisî→Ebû Bekir el-Beyhakî'dir. Ebü'l-Mu'âlî, *el-Medhal*'i Beyhakî'den onun vefatından iki yıl önce 456/1064'te dinlemiştir.<sup>71</sup>

Burada bir hususu daha ifade etmek gerekir ki, *el-Medhal*'in eksik ile tam olan baskı arasında her ikisinde var olan kısımlar karşılaştırıldığında bazı farklılıklar bulunmaktadır. *el-Medhal*'in eksik olan baskısı, ihtilâfu'l-hadis başlığının ortasından başlamaktadır.<sup>72</sup> Bu çerçevede önemli bir farklılık yer almaktadır: 'Avvâme'nin tahkik ettiği baskıda "Fetva ve hüküm veren kimseler" başlığı altında yer alan rivayetlerin son iki tanesi A'zamî'nin yayımladığı baskıda bulunmamaktadır. Ayrıca 'Avvâme'nin baskısında bu iki rivayetten sonra "İstihsânın iptali" adıyla yeni bir başlık açılırken A'zamî, bir önceki başlık altında rivayetleri nakletmeye devam etmektedir. Ayrıca bu kapsamda A'zamî'nin baskısında 'Avvâme'nin naklettiği sekiz rivayet yoktur, iki tane de önceki başlıktaki ile birlikte toplamda on rivayettir.<sup>73</sup>

'Avvâme tarafından tahkik edilen baskıda elli beşinci konu başlığı, "Rasûlullah'tan muhalifi nakledilmeyen hadisler" şeklinde yer alırken A'zamî'nin baskısında ikinci başlık "Rasûlullah'tan muhalifi nakledilen hadisler" olarak geçmektedir.<sup>74</sup>

İki baskının mevcut yerleri karşılaştırıldığında diğer bir farklılık ise "Allah rızası dışında ilim talep etmenin kerih görülmesi ve ilimle amel etmeye teşvik etmek" başlığındadır. 'Avvâme'nin baskısında Ebü'd-Derdâ'dan bildiğin şeylerle amel etmekle ilgili birbirine benzer peş peşe iki rivayet yer almaktadır. Ancak A'zamî'nin tahkikinde bunlar arka arkaya olmayıp aralarında birkaç rivayet bulunmaktadır.<sup>75</sup> Yine aynı başlıkta 'Atâ b. Yesâr'ın ilim ile hilmin birlikte bulunması ile ilgili iki rivayet vardır. Ancak A'zamî tahkikinde bunlardan biri yoktur.<sup>76</sup>

*el-Medhal*'le alakalı bir başka husus daha vardır. O da İbn Kesîr'in *el-Medhal*'i ihtisâr etmesidir. O, İbnü's-Salâh'ın *Ulûmu'l-hadîs*'i ihtisâr ettiği metotla Beyhakî'nin *el-Medhal*'ini ihtisâr ettiğini belirtmiştir.<sup>77</sup> Ancak elimizdeki mevcut bilgilere göre bu eserin günümüze ulaşmış olmadığı hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

<sup>71</sup> Bu nüsha hakkında daha fazla bilgi ve semâ' kayıtları için bk. 'Avvâme, "Mukaddime", 1/13-21, 31-79. Ayrıca bazı sayfalarının resmi için bk. 'Avvâme, "Mukaddime", 1/83-88.

<sup>72</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 2/515 (No. 1103); Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Beyhakî, *el-Medhal ile's-Süneni'l-kübrâ*, thk. Muhammed Ziyâ'urrahman el-A'zamî (Riyad: Advâ'u's-Selef, 1420/1999), 1/3-4 (No. 1).

<sup>73</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 2/604-609 (No. 1312-1321); a.mlf., *el-Medhal*, thk. A'zamî, 1/178 (No. 189-190).

<sup>74</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 2/525; a.mlf., *el-Medhal*, thk. A'zamî, 1/34.

<sup>75</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 2/732-733 (No. 1596-1597); a.mlf., *el-Medhal*, thk. A'zamî, 2/57, 59 (No. 489, 491).

<sup>76</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 2/738 (No. 1613-1614); a.mlf., *el-Medhal*, thk. A'zamî, 1/70-71 (No. 507).

<sup>77</sup> İbn Kesîr, *İhtisârü 'ulûmi'l-hadîs*, 38.



### 3.2. Muhteva Açısından *el-Medhal ilâ 'ilmi's-Sünen*

Beyhakî'nin *el-Medhal*'inde yer alan konulara bakıldığında Muhammed 'Avvâme'nin de belirttiği gibi<sup>78</sup> hadis usûlü, fıkıh usûlü ve çeşitli açılardan ilimle ilgili hususlar olmak üzere üç ana başlıkta toplanabilir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, ana hatlarıyla yer verilen başlıklara bakıldığında *el-Medhal*'de hadis usûlünün veya fıkıh usûlünün tüm konuları da bulunmamaktadır. Bu açıdan bakıldığında müellif, *el-Medhal*'de muhtemelen açıklanmasını gerekli duyduğu veya başlıklardan ve içerikten anlaşılacağı üzere yaşadığı zamandaki tartışmalı meseleleri ele almış ya da başka sebepler de olabilir. Bunu tespit edebilmek için *el-Medhal*'de yer alan başlıkları genel olarak zikretmek faydalı olacaktır.

Beyhakî, *el-Medhal*'inde seksen yedi tane başlığa yer vermiş olup benzer başlıklar dikkate alındığında konuları şu şekilde kısaca sıralamak mümkündür:

1. Kur'ân-ı Kerîm'i öğrenmek-öğretmek ve tabi olmanın farz olması.
2. Rasûlullah'ın sünnetini öğrenmek-öğretmek ve tabi olmanın farz olması.
3. Sünnetin gayr-i metluvv vahiy olması ve çeşitleri.
4. Rasûl'e itaatin Allah'a itaat olması ve hem kendisini görenlere hem de O'ndan sonra gelen kimselere Rasûlullah'a itaat etmenin farz olması.
5. Haber-i vâhid.
6. Bazı sahâbîlerin ('Abdullah b. 'Ömer, Ebû Hureyre, Semüre b. Cündeb ve Mu'âviye b. Ebû Süfyân) hadis rivayetindeki yeri.
7. Naklettiği haberi kabul edilen kimse, râvîlerin tenkid edilmesi ve tenkid olması hâlinde râvînin durumunun açıklanması.
8. Mânen ve lafzen rivayet.
9. Hadiste hata ve lahnın olması.
10. Tedlîs.
11. Hadis tahammül yolları ve edâ' lafızları.
12. Rihle.
13. Yaşı küçük olan bir kimsenin hadis işitmesi.
14. Rasûlullah adına yalan söylemenin günah olması.
15. Araştırma yaparak hadisin zayıfını sahihinden ayırt etmek ve Bir hadisin sahihliği ve sabitliği belli oluncaya kadar onu rivayet etmekten sakınmak (tevakkuf).
16. Irak ehli ile Hicaz ehlinin hadis rivayeti.
17. Mürsel hadisler.

<sup>78</sup> 'Avvâme, "Mukaddime", 1/10.

18. Bir muhaddisin rivayet ettiği hadisi unutması.
19. İcmâ'.
20. İctihad.
21. Kıyas.
22. Emir ve nehiy.
23. Delîlü'l-hitâb (Mefhûmu'l-muhâlefe).
24. Nâsîh ve mensûh.
25. İhtilâfu'l-hadis.
26. Sahâbe, tâbi'ün ve onlardan sonra kimselerin görüşlerinin değeri.
27. İstihsan.
28. Nassın olduğu konularda kıyas ve re'yyde bulunmamak, gerçekleşmeyen/ vahyin inmediği konularda konuşmamak.
29. Dînî konularda taklit ve halkın âlimi taklit etmesi.
30. Genel (âvâm) ve özel (hâss) ilim.
31. İlmin fazileti, müzakere etmek, ilim ehliyle oturmak ve ilim öğrenmenin ibadet yapmaktan daha hayırlı olması.
32. Allah rızası için ilim öğrenmek ve ilimle amel etmek.
33. Dînî konularda şüpheli olan şeylerden sakınmasının güzel olması ve bilmedikleri hususlarda halka nasihat edilmesi.
34. Kur'ân ve sünnetin saklanması kerih görülmesi.
35. Hadisin anlaşılması için açıklanması ve tertil üzere okunup üç kez tekrar edilmesi.
36. Zaman zaman ilim öğretmeye ve vaaz vermeye ara verilmesi, halka akıllarının almayacağı hadislerin rivayet edilmemesi.
37. Çocukları ilim talebelerine yakın tutmak ve onları ilim öğrenmeye teşvik etmek.
38. İlme ve âlime saygı göstermek, onlar için ayağa kalkmak hakkında nakledilen rivayetler.
39. İlmin yazılması yerine ezberlenmesini kabul edenler ve buna ruhsat veren kimseler.
40. Fetva vermekten sakınıp temkinli olmak ve âlimin hata etmesi.
41. İlmin kaldırılması ve cehaletin ortaya çıkması, ilim ehli dışındaki kimselere ilmin rivayet edilmesinin onun kaybolması anlamına gelmesi.

Yukarıda da ifade edildiği gibi *el-Medhal*'in konularının genel olarak zikredilmesi, eserin telifinde Beyhakî'nin etkilendiği hususu tespit etmek içindir. Bundan dolayı bir araştırma yapıldığında Beyhakî'nin hemen her çalışmasında olduğu gibi *es-Sünenü'l-kebîr*'e yazdığı mukaddime *el-Medhal*'de de Şâfi'î'nin büyük bir etkisi olduğu görülecektir. Zaten *el-Medhal*'de hamdele-salveleden sonra Şâfi'î hakkında şunları demektedir.

“İslâm ümmetinin müctehidleri, Allah'ın kitabını öğrenmek, Nebîsi Muhammed'in (s.a.s.) sünneti ile vahye şahit olup te'vili öğrenen ve Kur'ân'ı açıklayıp yeni hükümler koyan Rasûlullah'ın sözlerini işiten sahâbenin âsârına vakıf olmak konusunda çok çaba gösterdiler. Sonra Kur'ân, sünnet, icmâ' ve âsârda geçmeyen konuları, ortaya konulan delillerle bunlardan bazılarında bulunan hususlara kıyas ettiler. Bazılarının birtakım sünnetlerden, delil getirmekten ve sonuca tesir eden illeti istinbat etmekten gafil olmasından dolayı ulaştıkları görüşlerin bazılarında farklı ictihad ettiler. Allah onlara merhamet etsin. Onlardan her biri, sorumlu oldukları yerlerde hak yolunu tuttular ve yapmaları gereken şeyleri yerine getirmek için çok çalıştılar.

Allah'ın yardımıyla müctehidlerin sözlerini araştırdım ve delilleri hakkında tefekkür ettim. Sonunda onların içerisinde sünnete en çok tabi olanın ve delille görüşünü en doğru bir şekilde ortaya koyanın Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î olduğunu gördüm. Ve bunu mezhebinde fıkıh ve ilim tahsil etme yolunu isteyenler için kitabında açıklamıştır.”<sup>79</sup>

Beyhakî, *el-Medhal*'de Şâfi'î hakkındaki düşüncesini ifade ettikten sonra onun faziletli ve üstün bir kimse olduğunu göstermek için çeşitli konularda rivayetlerde bulunmaktadır: Şâfi'î'nin sünnete bağlılığı, başkalarının değil de onun kitaplarında usûl ve fîrû' meselelerinde delillerin ve açıklamaların yer alması, Arap dili ve şiirini çok iyi bir şekilde bilmesi, ismi, soyu ve nesebi hakkındaki bilgileri aktarması, Kureys kabilesinden olması, anlaşılır/açık bir dile sahip olması, münazara ve eğitimde güzel konuşması, yaşadığı asrın yöneticilerinin Şâfi'î'nin zekasına ve faziletine şahit olması, kendi zamanındaki âlimlerin onun ilminin ve hilminin üstünlüğünü itiraf etmesi, Şâfi'î'nin ikinci asrın müceddidi olmasıdır.<sup>80</sup>

Beyhakî, *el-Medhal*'de Şâfi'î'nin diğer bazı kitaplarından alıntı yapsa da *el-Medhal*'de genellikle *er-Risâle*'sinden faydalanmıştır. Dolayısıyla konu başlıkları çerçevesinde *el-Medhal* ile *er-Risâle* arasında bir karşılaştırma yapıldığında hadis ve fıkıh usûlü ile ilgili konular bağlamında büyük bir benzerlik olduğu görülecektir. Hatta bazı konularda *er-Risâle* ile *el-Medhal* tamamen aynıdır. Çünkü Beyhakî, ilgili konuyu olduğu gibi Şâfi'î'den nakletmektedir. Bu kapsamda *el-Medhal* ile aralarında benzerliği göstermek için *er-Risâle*'deki bazı başlıkları zikretmek, iki eser arasındaki ilişkinin boyutunu daha net bir şekilde gösterecektir:

1. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in sünnetine uymanın farz kılınması.
2. Allah'ın kendisine itaatle birlikte Hz. Peygamber'e itaati de farz kılması.
3. Hz. Peygamber'in kendisine vahyedilenlere uymasının farz kılınışı ve hidayet rehberi oluşu.
4. Nâsîh ve Mensûh.
5. Sünnetin çeşitleri.

<sup>79</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/5.

<sup>80</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/5-43 (No. 1-98).

6. Kıyas.
7. İhtilâflı hadisler.
8. Emir ve nehiy.
9. İlim.
10. Haber-i vâhid.
11. İcma'.
12. Kıyas.
13. İctihad.
14. İstihsan.
15. Sahâbîlerin görüşleri.

Bir bütün olarak *er-Risâle* ile *el-Medhal*'deki başlıklar karşılaştırıldığında aradaki benzerlik açığa çıkmaktadır. Zira Şâfi'î de Beyhakî gibi hem hadis usûlü hem fıkıh usûlü konularını ve az da olsa ilimle ilgili hususları ele almaktadır. Beyhakî'nin Şâfi'î'nin *er-Risâle*'sinden pek çok alıntı yapması da bunu ortaya koymaktadır.<sup>81</sup> Ayrıca Beyhakî, *er-Risâle*'nin hem kadim hem de cedid olanına sahiptir ki, *el-Medhal*'de bunu *er-Risâletu'l-kadîme* ve *er-Risâletu'l-cedîde* şeklinde ifade etmektedir.<sup>82</sup> Ayrıca az da olsa onun *İhtilâfu'l-hadîs*<sup>83</sup> ile *el-Ümm*'ünden<sup>84</sup> de iktibaslar yapmaktadır. Sonuç olarak *er-Risâle*'nin *el-Medhal*'in temel omurgasını oluşturduğu dahi söylenebilir. Zira Beyhakî, birçok konunun başında Şâfi'î'nin *er-Risâle*'deki görüşlerine yer verdikten sonra konuyla ilgili önce merfû' hadisleri, daha sonra mevkûf ve maktû' rivayetleri nakletmektedir. Hatta Beyhakî, *el-Medhal*'de kendi eseri gibi tamamen bir hadis usûlü kitabı olmasa da *er-Risâle*'den çokça alıntı yapmasına rağmen aynı yaklaşımı hocası el-Hâkim en-Neysâbü'rî'nin hadis usûlü kitapları *Ma'rifetu*

<sup>81</sup> Bu alıntılar için bk. Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/59 (No. 125), 1/63 (No. 132), 1/75-76 (No. 153), 1/79 (No. 157), 1/85 (No. 164), 1/90 (No. 170), 1/94 (No. 176), 1/110 (No. 203), 1/112-113 (No. 208), 1/115-116 (No. 212), 1/117-121 (No. 215-218), 1/131 (No. 232), 1/150 (No. 267), 1/151 (No. 269), 1/153 (No. 272), 1/156 (No. 280), 1/159-160 (No. 285), 1/167 (No. 296), 1/168-171 (No. 298-300), 1/202 (No. 420), 1/218-219 (No. 453-455), 1/225-226 (No. 465), 1/243-244 (No. 507), 1/265 (No. 572), 1/374-376 (No. 810-815), 1/392-393 (No. 859-861), 1/399-400 (No. 880), 1/421 (No. 911-912), 2/433 (No. 934), 2/449 (No. 960-961), 2/461-462 (No. 985), 2/463-464 (No. 986-988), 2/479-480 (No. 1026-1029), 2/481 (No. 1034), 2/507-509 (No. 1084-1089), 2/513-514 (No. 1097-1101), 2/603-604 (No. 1311), 2/614 (No. 1332-1334), 2/655 (No. 1431), 2/666-667 (No. 1446-1449), 2/669 (No. 1453), 2/670-671 (No. 1454-1456).

<sup>82</sup> *er-Risâletu'l-kadîme* için bk. Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 2/478 (No. 1023), 2/531-532 (No. 1142).  
*er-Risâletu'l-cedîde* için bk. Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 2/530 (No. 1138).

<sup>83</sup> Bk. Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/95 (No. 180), 1/98-99 (No. 185), 1/175-176 (No. 307), 2/463-464 (No. 986-988), 2/477-478 (No. 1020-1022), 2/509-511 (No. 1090-1092).

<sup>84</sup> Bk. Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/79 (No. 157), 1/85 (No. 164), 1/88-89 (No. 169), 1/131-132 (No. 233-234), 1/145-146 (No. 259-260), 1/339-340 (No. 727), 1/416 (No. 905), 1/432 (No. 933), 2/438 (No. 942), 2/441 (No. 946), 2/454 (No. 971), 2/468 (No. 997), 2/473 (No. 1011), 2/512 (No. 1095), 2/525 (No. 1129-1130), 2/599 (No. 1299), 2/606 (No. 1314), 2/634 (No. 1387), 2/643 (No. 1404), 2/647 (No. 1413).

'ulûmi'l-hadîs'<sup>85</sup> ile *Kitâbu'l-Medhal ilâ ma'rifeti Kitâbi'l-İklîl*'i<sup>86</sup> çok az kullanmaktadır. Ancak buralarda el-Hâkim en-Neysâbûrî'nin usûlle ilgili görüşlerinden istifade etmek değil de eserlerde yer alan rivayetleri nakletmek şeklindedir. Buna karşılık kendisinden sonra hadis usûlü hakkında kitap âlimler, Beyhakî'nin *el-Medhal*'ini birçok yerde kaynak olarak kullanmışlardır.<sup>87</sup>

### 3.3. *el-Medhal*'de Hadis Usûlü ve Beyhakî

*el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen*, şekil ve muhteva açısından incelendikten sonra bu başlıkta Beyhakî'nin eserinde yer verdiği hadis usûlü konularındaki görüşlerine temas edilecektir. Bu bağlamda *el-Medhal*'deki konu başlıkları dikkate alındığında yarısına yakınının hadis usûlü ile ilgili olduğu görülmektedir. Bununla birlikte bazı başlıkların hadîs usûlü konularından biriyle alakalı olduğu da ifade edilebilir. Meselâ, hadis tahammül yolları ve mürsel hadisler böyledir.

Beyhakî, hadis usûlü ile alakalı konularına genellikle rivayetler çerçevesinde ele almakta ancak kendi görüş ve düşünceleri çok az bulunmaktadır. Bunların da hadis usûlüne katkısından ziyade sened tenkidi, lafız farkı gibi usûl dışındaki diğer hususları ilgilendirdiği ifade edilebilir. Hatta bazı konuları tamamen *el-Medhal*'in telifinde en çok istifade ettiği Şâfi'î'nin *er-Risâle*'sinden aktarmaktadır. Meselâ, Hz. Peygamber'in sünnetinin çeşitleri konusunu Ebû 'Abdullah el-Hâfız→Ebû'l-'Abbâs Muhammed b. Ya'kûb→er-Rebî' b. Süleymân→Şâfi'î senediyle nakletmektedir: Rasûlullah'ın sünneti üç kısımdır:

Birincisi: Allah'ın Kur'ân'da açık bir şekilde hükmü indirdiği hususlar olup Rasûlullah'ın da aynı Kur'ân gibi açıkladığı sünnetlerdir.

İkincisi: Allah'ın Kur'ân'da mücmel olarak indirdiği bir hükmün manasını Allah adına Hz. Peygamber'in açıkladığı sünnetlerdir. Böylece Hz. Peygamber, Kur'ân'daki farzların âmm mı yoksa hâss mı olup olmadığını ve insanların bunları nasıl yerine getireceğini beyan etmiştir.

<sup>85</sup> Bk. Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/227 (No. 467), 1/239 (No. 499), 1/267-268 (No. 577), 1/268 (No. 578), 1/271 (No. 582), 1/272 (No. 585), 1/274-275 (No. 588), 1/303-304 (No. 653), 1/364-365 (No. 789), 1/381 (No. 830), 1/389 (No. 850), 1/390 (No. 853), 2/519 (No. 1114), 2/527 (No. 1134). Karşılaştırma için sırasıyla bk. Ebû 'Abdullah Muhammed b. 'Abdullah b. Muhammed b. Hamdûyeh el-Hâkim en-Neysâbûrî, *Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî*, thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm (Riyad: Dâru İbn Hazm, 2003), 126-127 (No. 27), 243-244 (No. 110), 375 (No. 290), 362-364 (No. 372), 135 (No. 31), 360-361 (No. 272), 112-113 (No. 9), 118 (No. 14), 256 (No. 134), 170 (No. 46), 115 (No. 11), 114 (No. 10), 124 (No. 25), 286 (No. 190).

<sup>86</sup> Bk. Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/237 (No. 492), 1/258 (No. 553), 1/259-260 (No. 556), 1/262 (No. 563), 1/282 (No. 607), 1/371-372 (No. 808), 1/391 (No. 857), 2/637 (No. 1393). Karşılaştırma için bk. Ebû 'Abdullah Muhammed b. 'Abdullah b. Muhammed b. Hamdûyeh el-Hâkim en-Neysâbûrî, *Kitâbu'l-Medhal ilâ ma'rifeti Kitâbi'l-İklîl*, thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2003), 153 (No. 61), 58 (No. 10), 134 (No. 41), 70-71 (No. 15), 118 (No. 29), 59 (No. 11), 111 (No. 25), 55 (No. 4).

<sup>87</sup> Hadis usûlü alanında *el-Medhal*'den en fazla rivayet aktaran *Fethu'l-mugîs*'te Sehâvî (öl. 902/1497) ve *Tedrîbu'r-râvî*'de Suyûtî'dir (öl. 911/1505). Ayrıca bunun dışında daha pek çok usûl kitabında *el-Medhal*'den istifade edilmektedir. Bk. Doğan, *Beyhakî'nin es-Sünenü'l-Kebîr*'i, 69-70.

Üçüncüsü: Hakkında Kur'ân'da herhangi bir hüküm bulunmayan konularda Rasûlullah'ın koyduğu sünnetlerdir.

İlk iki hususta âlimler arasında bir ihtilaf olmadığı için Beyhakî, üçüncü olan sünnetle ilgili farklı görüşleri de nakletmektedir: Bu üçüncü sünnet ile ilgili şöyle diyenler bulunmaktadır: Allah, Hz. Peygamber'e itaati farz kıldığına ve rızasına uygun konularda muvaffak eylediği O'nun bilgisi dahilinde olduğuna göre hakkında Kur'ân'da açıklama bulunmayan konularda Rasûlullah sünnet koyabilir. Bunun dışında şöyle diyenler de vardır: Hz. Peygamber, sadece Kur'ân'da aslı bulunan konularda sünnet koymuştur. Mesela namazın rekât sayıları ve nasıl kılınacağı hakkındaki sünnetler, Kur'ân'da mücmel olarak zikredilen namazın farz kılınması aslına dayanmaktadır. Ayrıca dindeki alışveriş ve diğer hususlardaki durum da böyledir. Zira Allah şöyle buyurmuştur: “Karşılıklı rıza ile yapılan ticaretle olması hariç mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin...”<sup>88</sup> “...Allah alışverişi helal, faizi haram kılmıştır...”<sup>89</sup> Hz. Peygamber, tıpkı namazda olduğu gibi haram ve helal olan şeyleri Allah'ın adına açıklamıştır. Başka bir grup ise şöyle demektedir: Hz. Peygamber'e Allah'ın bir mesajı gelmiştir. Böylece Allah'ın emriyle Rasûlullah'ın sünneti sabit olmuştur. Bu konuda son olarak şöyle diyenler de vardır: Hz. Peygamber'in koyduğu sünnetlerin hepsi, O'nun kalbine ilham edilmiştir. O'nun sünneti, Allah tarafından kalbine ilka edilen “hikmet”tir.<sup>90</sup>

Beyhakî, sünnetin çeşitleri konusunda tamamen Şâfiî'nin görüşlerine yer vermekte, üzerine kendisinin herhangi bir yorumu ya da ilavesi olmadığı gibi itiraz ve eleştiri de yöneltmemektedir. Buna benzer bir başka konu ise haber-i vâhididir. Beyhakî, haber-i vâhidin tespit edilmesi noktasında büyük oranda Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinden aktararak ve aynı delilleri zikrederek ele almakta, hatta haber-i vâhidin (hassa) kabul edilebilmesi için gerekli olan şartları herhangi bir yorum yapmadan doğrudan kendisinden nakletmektedir: “Haber-i vâhidi nakleden kimsenin dininde güvenilir olması, naklettiği hadislerinde doğru sözlü biri olarak tanınması, rivayet ettiği hadisleri anlaması, lafız açısından hadisin manalarını değiştirecek şeyleri bilmesi, işittiği gibi lafızla rivayet eden ve manaya göre hadis nakletmeyen biri olması gerekmektedir. Çünkü manen hadisi naklederse ve manasını değiştirecek şeyleri bilmezse ne yaptığının farkında olmaz. Belki de helali harama çevirebilir. Eğer lafızla hadisleri rivayet ederse hadisin manasının değişmesi korkusunun bir nedeni kalmaz. Ayrıca hadisi ezberinden lafzına bağlı kalarak rivayet ediyorsa ezberinin iyi olması, ancak kitabından rivayet ediyorsa kitabını sahip olması ve koruması gerekmektedir. Zira bir hadiste hıfz ehliyle iştirak etmiş ise onların hadislerine muvafık olduğunu gösterir. Buna ek olarak karşılaştığı kimselerden işitmediği hadisleri nakleden ve Hz. Peygamber'den sika râvîlerin naklettiği hadislerin hilafına rivayetler nakleden bir müdellis olmamalıdır. Bir hadisi nakleden kimsenin kendi üstündeki râvîlerin de böyle olması gerekmektedir ki hadis, Hz. Peygamber'e kadar ulaşsın ya da O'nun dışında başka bir râvîde son bulsun. Böylece râvîlerden her biri hem kendisine rivayet eden hem de kendisinden hadis alan kimseyi tasdik etmiş olur.”<sup>91</sup>

<sup>88</sup> en-Nisâ' 4/29.

<sup>89</sup> el-Bakara 2/275.

<sup>90</sup> Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. 'Alî b. Muhammed b. Venîs, (Dammam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1439/2019), 2/264-276 (No. 299-305); Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/75-76 (No. 153).

<sup>91</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 3/855-860 (No. 1000-1002); Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/218 (No. 453); a.mlf., *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 1/29-30; a.mlf., *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 1/132-133 (No. 120-125).

Beyhakî'nin hadis usûlü bağlamında *el-Medhal* ile *er-Risâle* çerçevesinde işaret edilen bu konulara mürsel hadisler, ihtilâfu'l-hadis gibi başka hususlar da dâhil edilebilir. Ayrıca diğer konularda da Beyhakî, buna benzer bir yaklaşım sergilemekte yani ilk önce başlıkla ilgili Şâfi'î'nin görüşlerini zikretmekte ve devamında rivayetlere yer vererek konuları ele almaktadır. Bu kapsamda sünnetin çeşitleri, haber-i vâhid, mürsel hadisler, muhtelifu'l-hadis dışında Beyhakî'nin *el-Medhal*'de yer verdiği hadis usûlü ile ilgili konular hakkındaki görüşlerine kısaca ve genel bir şekilde işaret etmek faydalı olacaktır ki, Beyhakî'nin hadis usûlüne katkısının olup olmadığı ortaya çıksın.

**1. Hz. Peygamber'in sünneti ve kaynağı:** Beyhakî, Kur'ân ve sünneti ilim tabakalarının birinci tabakasından kabul etmekte, sünnetin sahih ve sabit olması durumunda ilk tabakada yer alacağını zikretmektedir.<sup>92</sup> Zira o, *el-Medhal*'de en başta Kur'ân'ın öğrenilmesi ve öğretilmesi ile ona tabi olmanın farz olması başlığına yer vermekte<sup>93</sup> ve ardından da aynı başlığı Hz. Peygamber'in sünneti için koymaktadır: Rasûlullah'ın sünnetlerinin öğrenilmesi ve öğretilmesine teşvik etmek, ona ittiba etmenin farz olması. Beyhakî, bu bağlamda konuya delil teşkil etmesi için “*Andolsun ki, içlerinden kendilerine Allah'ın âyetlerini okuyan, (kötülüklerden ve inkârdan) kendilerini temizleyen, kendilerine Kitâb ve hikmeti öğreten bir Peygamber göndermekle Allah, müminlere büyük bir lütufta bulunmuştur. Halbuki daha önce onlar apaçık bir sapıklık içinde idiler.*”<sup>94</sup> âyetini zikretmekte ve devamında Şâfi'î'den âyetteki “Kitap” ile Kur'ân-ı Kerîm'in ve “hikmet” ile de sünnetin kastedildiğini nakletmektedir.<sup>95</sup> Muhtemelen Beyhakî de böyle düşünmektedir ki, herhangi bir itiraz etmemekte hatta Şâfi'î'nin görüşünü destekleyen rivayetlere yer vermektedir.<sup>96</sup> Akabinde Beyhakî, hadislerin âyetin yorumunu tekid ve tashih ettiğini söylemekte, hikmetle sünnetin kastedildiğini kabul etmektedir. Dolayısıyla Beyhakî'nin bu konuda Şâfi'î ile aynı düşündüğü görülmektedir. Bu görüşüne delil olarak da ayrıca erike hadisini nakletmekte ve hadisinin ilk kısmındaki Hz. Peygamber'in “*Haberiniz olsun ki, bana Kitâb ve onun bir misli verildi. Haberiniz olsun ki, bana Kur'ân ve onun bir misli verildi...*”<sup>97</sup> sözünde yer alan “misli” kısmıyla muhtemelen kastedilenin hikmet ve dolayısıyla bunu da sünnet olarak yorumlamaktadır.<sup>98</sup>

Beyhakî, aslında böylece Hz. Peygamber'in sünnetinin vahiy olduğunu kabul etmektedir. Çünkü konunun devamında buna değinmekte ve ilk olarak Hz. Peygamber'in kendisine vahiy gelmeyen konularda

<sup>92</sup> Beyhakî, bu görüşü Şâfi'î'den nakletmektedir. Bk. Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs eş-Şâfi'î, *Kitâbu İhtilâfi'l-Mâlik ve's-Şâfi'î* (*el-Ümm*'ün içinde), thk. Rif'at Fevzî 'Abdûlmuttalib (Mansura-Beyrut: Dâru'l-Vefâ'-Dâru İbn Hazm, 2019), 8/764; Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 2/531 (No. 1141).

<sup>93</sup> Bk. Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/46-58 (No. 103-124).

<sup>94</sup> Âl-i 'İmrân 3/164.

<sup>95</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, 2/239 (No. 252); Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/63 (No. 132).

<sup>96</sup> Bu rivayetler için bk. Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/63-64 (No. 133-136).

<sup>97</sup> Bk. Ebû 'Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1996-2001), 28/410-411 (No. 17174); Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Sünenü Ebû Dâvud*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût-Muhammed Kâmil Karâbellî (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2009), “es-Sünne”, 6 (No. 4604); Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/64-65 (No. 137).

<sup>98</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/48 (No. 139-140).

re'yi ile sünnet koyduğunu savunan kimselerin ileri sürdükleri hadislere yer vermektedir.<sup>99</sup> Bu konuyu oldukça kısa ele alan Beyhakî, sonrasında “Rasûlullah'ın ancak Allah'ın emriyle sünnet koyduğu görüşünde olanların delili” başlığını atmakta ve hemen altına da şöyle bir yorum eklemektedir:

“Allah'ın emri iki şekildedir: Birincisi, (Rasûlullah'a) inen vahiydir ki, bunu insanlara okur. İkincisi ise Allah'tan ‘şöyle yap’ diye gelen mesajdır ki, Hz. Peygamber de bunu yapar.”<sup>100</sup>

Beyhakî, konunun devamında sünnet-hikmet ilişkisi bağlamına yine temas etmekte,<sup>101</sup> bir başka yerde ise vahyin metluvv ve gayr-i metluvv olmak üzere iki çeşit olduğunu belirtmekte ve Hz. Peygamber'in bazı konularda gayr-i metluvv vahiylerle hüküm verdiğini ifade etmektedir.<sup>102</sup>

**2. Sahâbe ve mevkûf hadis:** Beyhakî, *el-Medhal*'de merfû' hadislerin yanı sıra sahâbeden nakledilen rivayetlere yer vermek istediğini belirtmekte<sup>103</sup> ve *es-Sünenü'l-kebir*'de beş bine yakın mevkûf hadis nakletmektedir.<sup>104</sup> Ona göre Hz. Peygamber'le sohbette bulunan veya karşılaşmış O'ndan rivayet eden herkes, hadis ilmine vakıf olan selef âlimlerinden hiç kimse itham etmemiş olup hadis rivayetinde sikadır.<sup>105</sup> Ancak Beyhakî, her bir sahâbînin görüşünü aynı kabul etmeyip *el-Medhal*'deki ifadelerine göre şu sıralamanın takip edilmesi gerekmektedir:

Birincisi: Bir konuda sahâbenin icmâ'ı varsa o kabul edilir.

İkincisi: Eğer aralarında ihtilaf varsa bu durumda dört halifenin görüşü önceliklidir.

Üçüncüsü: Dört halifenin kendi arasında da bir ihtilaf varsa önce Kur'ân ve sünnetten bir şey varsa hangi görüş uygunsu ona bakılır ve tercih edilir.

Dördüncüsü: Kur'ân ve sünnette böyle bir şey yoksa sahâbenin kalanına bakılır, çoğunluk hangi görüşü tercih ederse o kabul edilir.

Beşincisi: Eğer bir konuda Kur'ân, sünnet, sahâbe ve icmâ'da bir şey yoksa bu durumda ictihad etmek gerekmektedir.<sup>106</sup>

<sup>99</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/77-78 (No. 154-156).

<sup>100</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/79.

<sup>101</sup> Beyhakî, *el-Medhal*'de bu konuyu çeşitli başlıklar altında geniş bir şekilde ele almakta olup tamamı için bk. Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/77-89 (No. 154-169).

<sup>102</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/146 (No. 261).

<sup>103</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/43. Ancak maktû' hadisler hakkında herhangi bir şey dememektedir. Buna karşılık *es-Sünenü'l-kebir*'de senedsiz-senedli birçok maktû' hadis nakletmektedir. Bk. Doğan, *Beyhakî'nin es-Sünenü'l-Kebîr*'i, 227-229.

<sup>104</sup> Doğan, *Beyhakî'nin es-Sünenü'l-Kebîr*'i, 223-227.

<sup>105</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, nşr. 'Avvâme, 1/215-216 (No. 449). Benzer ifadeler için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 2/421, 6/621, 8/567.

<sup>106</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 2/530-532 (No. 1138-1145).



**3. Râvînin tenkidi ve hadis nakli için sahip olması gereken özellikler:** Beyhakî, *el-Medhal*'de eğer bir râvî hakkında onun naklettiği haberin reddedilmesini gerektirecek bir şey varsa bunun açıklanmasının zorunluluğu üzerinde durmakta, yalancı bir kimsenin tekzip edilmesi konusunda sahâbe, tâbî'ün, fakihler ile hadis hafızlarından rivayetler geldiğini ifade etmekte, ayrıca râvî tenkidinin gıybet olmadığını açıklamaktadır.<sup>107</sup> Ona göre naklettiği rivayetler çerçevesinde bir râvînin sika olup fâsık ve yalancı olmaması, mürû'et sahibi ve hadis rivayetine ehil biri olması gerekmektedir.<sup>108</sup> Ayrıca Beyhakî nezdinde sika bir kimsenin bir başka râvîden hadis nakletmesi durumunda kendisinin sika olmasının onun rivayet ettiği kimsenin de güvenilir olmasını gerektirmez. Çünkü böyle bir kimse, sika râvîlerin yanı sıra zayıf olan râvîlerden de hadis nakledebilir. Beyhakî, bu kapsamda önde gelen birçok muhaddisin zayıf kimselerden hadis naklettiklerini rivayetler aktararak zikretmektedir.<sup>109</sup> Ayrıca Beyhakî, bir muhaddisin hadisi nakledip akabinde unutması hâlinde eğer ondan hadisi rivayet eden râvî sika ise muhaddisin hadisi unutmasının onun sıhhatine zarar vermeyeceği<sup>110</sup> ve bir hadisin sahih/sabit olduğunu kesin bir şekilde bilinceye kadar râvînin onu nakletmeyip tevakkuf etmesi gerektiği görüşündedir.<sup>111</sup>

**4. Mânen/lafzen rivayet ve lahn/hata:** Hadisin hem manen hem de lafzen rivayet edilmesi bağlamında çeşitli rivayetlere yer veren Beyhakî, hadisin manasını anlaması ve manayı bozacak şeyleri bilmesi şartıyla manen rivayete cevaz vermekte, ancak cevâmî'u'l-kelim ve ahkâm içeren hadislerin lafzen rivayet edilmesinin gerekli olduğu görüşündedir.<sup>112</sup> Ayrıca Beyhakî, hadis rivayetindeki lahnın düzeltilmesi ya da olduğu gibi bırakılmasını yansıtan rivayetlere yer verse de kendisi bir tercihte bulunmamaktadır.<sup>113</sup>

**5. Tedlîs:** Beyhakî, müdellis bir râvînin naklettiği hadisin senedinde " حَدَّثَنِي " veya " سَمِعْتُ " demedikçe kabul edilmeyeceğini; diğer râvîlerin " فُلَانٌ عَنْ فُلَانٍ " demesi durumunda hadislerinin kabul edileceğini belirtmekte ve diğer hadis ehli âlimlerine göre de böyle olduğunu ifade etmektedir.<sup>114</sup>

**6. Hadislerin kitâbeti:** Beyhakî, ilk önce hadislerin yazılmasını yasaklayan rivayetleri zikretmekte ve sonra da buna izin veren hadisleri nakletmektedir.<sup>115</sup> Beyhakî, hadislerin yazılmasını yasaklayan pek çok rivayet olduğunu ancak eserinde bir kısmını zikrettiğini belirtmekte ve hadislerin yazılması yönündeki rivayetleri de dikkate alarak şöyle bir yorum yapmaktadır: "Hz. Peygamber'in hadislerin yazılmasına izin verdiği yönünde hadisler nakledilmiştir. Belki de unutmasından endişe ettiği kimselere hadisleri yazması için

<sup>107</sup> Bu konu için bk. Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/335-341 (No. 711-731).

<sup>108</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/222-242 (No. 459-506).

<sup>109</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/259-263 (No. 554-567).

<sup>110</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/403-406 (No. 885-890).

<sup>111</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/318-331 (No. 673-702).

<sup>112</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/243-251 (No. 507-534).

<sup>113</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/253-255 (No. 537-545).

<sup>114</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/256-257 (No. 546-552).

<sup>115</sup> Bk. Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 2/830-849 (No. 1817-1867).

izin vermiş ve hafızası güçlü/hafızasına güvenen kimselere ise hadisleri yazmayı yasaklamıştır. Ya da insanların hadisi Kur'ân'la karışmasından korktuğu zamanda hadislerin yazılmasını yasaklamış ancak bundan emin olduğu zaman ise yazılmasına izin verilmiştir."<sup>116</sup>

**7. Hadis tahammül ve edâ' yolları:** Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*'in mukaddimesi olan *el-Medhal*'de sekiz tane olan hadis tahammül yollarından bir kısmına yer vermektedir: Semâ', kırâ'at, münâvele, icâzet ve kitâbet. O, tahammül yollarının en makbulü olan semâ' ile kırâ'ati beraber ele almaktadır. O, semâ' ile kırâ'ati bu yöntemlere delalet eden rivayetler çerçevesinde yer vermektedir. Bu rivayetler bağlamında değerlendirme yapılırsa şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır: Beyhakî, semâ' ile kırâ'ati aynı seviyede bir yöntem olarak kabul etmekte hatta bazen kırâ'ati semâ'dan daha üstün gördüğü intibai uyandırmaktadır. Diğer yöntemlerden münâvele ve icâzeti hakkında ise âlimlerin bir kısmının cevaz vermesine karşılık bunu kerih görenlerin de olduğunu gösteren rivayetlere yer veren Beyhakî, bir kimsenin bu şekilde aldığı hadisleri hocasının asıl nüshasına arz edinceye kadar ihtiyatlı olması gerektiğini belirtmektedir. Beyhakî'nin *el-Medhal*'de zikrettiği son yöntem ise kitâbettir. Bu yöntemde ortaya çıkan husus şudur: Bir âlim eğer öğrencisine hadisleri yazmışsa onları rivayet etmiş demektir. Beyhakî, aynı zamanda bu yöntemlerle hadis nakledeken kullanılacak edâ' lafızlarına da yer vermektedir. Meselâ bir kimse, hocasına kırâ'at yoluyla hadis okursa bu hadisi rivayet ederken "haddesenâ" edâ' lafızıyla rivayet edebilir. Yine münâvele, icâzet ve kitâbet yollarında şayet bu şekilde elde edilen hadisleri asıl nüshayla karşılaştırılıp sahibi kontrol ederse "haddesenâ/abberenâ" lafızları kullanılabilir. Beyhakî, daha sonra bazı âlimlerin yöntemlere delalet eden lafızların kullanımında fark görmediklerini söylemekte ancak bunların arasını ayırt ettiklerini gösteren rivayetlere de yer vermektedir.<sup>117</sup>

**8. Ehl-i Hicaz ve Ehl-i Irak'ın Hadis Rivayeti:** Beyhakî, her ne kadar zikretmese de Ehl-i Hicaz ile "Ehl-i Hadis"i ve Ehl-i Irak ile de "Ehl-i Re'y"i kastetmesi muhtemeldir. Çünkü o, başlığın devamında Hicaz halkını öven ve buna karşılık Irak/Kufe halkını yeren rivayetlere yer vermektedir.<sup>118</sup> Ayrıca *el-Medhal*'de yer verdiği "İstihsân'ın iptali"<sup>119</sup> ve "Vuku bulmayan ve hakkında vahyin inmediği konularda konuşmanın kerih görülmesi"<sup>120</sup> başlıklarında onun Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis'e yaklaşımının izlerini görmek mümkündür. Buna karşılık onun "Bazı mütekaddimûn âlimlerinden Irak ehlinin rivayetlerinin zemmedilmesi hakkında naklettiğimiz şeyler, onların rivayetlerinde tedlîs ve münkerlik ortaya çıktığında geçerlidir. Bu ilmi kendilerine yardım edilen bir grup yerine getirmektedir. Öyle ki, bu kimseler onlardan rivayeti güvenilir olan ile olmayanları ve tedlîs yapanlar ile yapmayanları bilmişlerdir. Sika ve sağlam kimselerin naklettikleri hadisleri zayıf olanların, rivayetlerde hata ve tedlîs yapanların naklettiği hadislerden ayırt etmişlerdir..."<sup>121</sup> ifadeleri ise daha farklı bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Beyhakî, ilmî bir tavır takınarak sahih

<sup>116</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 2/835 (No. 1831, 1833).

<sup>117</sup> Bu konu hakkında bk. Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/274-296 (No. 588-644).

<sup>118</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/343-357 (No. 734-767).

<sup>119</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 2/606-613 (No. 1314-1331).

<sup>120</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 2/643-654 (No. 1404-1430).

<sup>121</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/358-359 (No. 768).

olması hâlinde Irak/Re'y ehlinin naklettiği hadislerin kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Belki de bunda etkili olan husus, *es-Sünenü'l-kebir* bağlamında düşünüldüğünde kendisinden hadis naklettiği hocaların büyük bir kısmının Horasan ve Iraklı olmasıdır.<sup>122</sup> Dolayısıyla Beyhakî, Ehl-i Hadis'e karşı daha olumlu yaklaşıp da Ehl-i Re'y'i de tamamen devre dışı bırakmamaktadır.

*el-Medhal*'de Beyhakî'nin hadis ilmiyle ilgili temas ettiği ancak yukarıda zikredilmeyen birkaç konu daha bulunmaktadır: Rihle (ilim yolculukları), yaşı küçük olan kimsenin hadis işitmesinin sahih olacak zamanı, Rasûlullah adına yalan söylemenin günah olması (mevzû' hadis), garib (acayip/tuhaf) hadisleri araştırmanın hoş olmaması, hadisin anlaşılması için açıklanması ve üç kez tekrar edilmesi ile tertîl üzere okunması, insanların akıllarının anlayamayacağı hadislerin rivayet edilmemesi.<sup>123</sup> Beyhakî, bu konularda birkaç rivayet nakletmekle yetinmekte ve herhangi bir görüş bildirmemektedir. Bu yüzden zikredilen konuların sadece isimleri zikretmekle yetinilmiştir.

### Sonuç

Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Beyhakî, hicrî V. asrın önde gelen muhaddis âlimlerindedir. Beyhakî, Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, İbn Mâce, Ebû Dâvud, Tirmizî, Nesâî gibi ulemadan daha geç bir dönemde yaşamış olmasına rağmen tabakat, târîh, ricâl vb. kaynakların tamamının taranması sonucunda hayatı hakkında çok sınırlı bilgilerin olduğu görülmüştür. Böyle bir sonucun muhtemel nedeni, hicrî XIII. asırda yaşanan Moğol istilaları ve savaşlardan dolayı Beyhakî'nin hayatının detaylı olarak bulunduğu eserlerin günümüze ulaşmaması olabilir. Nitekim bundan dolayı Beyhakî'nin hayatı hakkında genel hatlarıyla bilgi sahibi olsak da ayrıntılarına ulaşma imkânı mümkün olmamıştır.

Kaynaklardaki yer alan bilgilere göre Beyhakî, hicri 384 yılında Hüsrevcird'de dünyaya gelmiş ve daha sonra burada büyüdüktan sonra hicrî 399'da Neysâbûr'a hadis dinlemek için rihlede (ilmî seyahat) bulunmuştur. Neysâbûr'da hocası el-Hâkim en-Neysâbûrî'nin vefatının akabinde hicrî 406'ya kadar kaldıktan sonra memleketine geri dönmüş ve sonrasında İsferyân, Tûs, Mihricân gibi Horasan'ın diğer yerlerine yolculuk yapmış, akabinde Cibâl, Irak ve Hicaz bölgelerine gitmiştir. Daha sonra memleketine dönen Beyhakî, Eş'arî fitnesinden dolayı uzun bir süre Beyhak'tan uzakta kalmış ve vefatına üç sene kala hicrî 455 yılında geri dönmüştür. 458/1066'da Neysâbûr'da vefat eden Beyhakî'nin Eş'arî fitnesiyle alakalı kısmı hayatının yer aldığı biyografik kaynakların hiçbirinde geçmemektedir. Bunun sebebi, Beyhakî'nin bu olayda etkin bir rol oynamaması ya da mihnenin bitiminden üç sene sonra vefat etmesi olabilir.

Beyhakî, İslâm dininin çeşitli konularında Hz. Peygamber'in hadislerini temel alarak birçok kitap telif etmiştir. Onun 44 tane eseri olduğu tespit edilmiş, bunların 27 tanesi matbu olarak bulunmasına karşılık 17'sinin ise hâlâ yazma olarak bulunduğu, ayrıca beş tane de kendisine nispet edilen eser olduğu görülmüş-

<sup>122</sup> Meselâ, Neysâbûrlu 60 ve Bağdadlı 25 hocası olmasına karşılık Hicaz bölgesinden birkaç kişiyle sınırlıdır. Bunun için bk. Doğan, *Beyhakî'nin es-Sünenü'l-Kebîr*'i, 302-304.

<sup>123</sup> Bu zikredilen konuların yerleri için sırasıyla bk. Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/297-304 (No. 645-653), 1/305-307 (No. 654-656), 1/309-317 (No. 657-672), 1/332-334 (No. 703-710), 2/773-777 (No. 1696-1702), 2/783-784 (No. 1713-1715).

tür. Elimizde mevcut olan eserlerinden biri de *es-Sünenü'l-kebîr*'e yazdığı mukaddime *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen*'dir. Ayrıca Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr* ile *Delâ'ilü'n-nübüvve*'ye de benzer bir mukaddime yazmıştır. Ancak bunların *el-Medhal*'in muhtasarı niteliğinde olduğu tespit edilmiştir. *el-Medhal*'in ismi noktasında ihtilaf olsa da doğrusunun *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen* olduğu, ne zaman telif edildiği net bir şekilde belli olmakla birlikte hicrî 435 yılları çerçevesinde yazılmış olabileceği, biri eksik ve diğeri tam olmak üzere iki farklı nüshası var olsa da her ikisinde yer alan kısımlarda bazı farklılıkların bulunduğu belirlenmiştir.

*el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen*'e muhtevası açısından bakılınca beklenilenden farklı bir durumla karşılaşılmaktadır. Çünkü eserde hadis usûlü konularının yanı sıra fıkıh usûlü ve ilimle ilgili hususların da olduğu dikkat çekmektedir. Oysa Beyhakî, bu eseri temel hadis kaynaklarından olan *es-Sünenü'l-kebîr*'e giriş mahiyetinde yazdığı bir mukaddimedir. Zira konu bağlamında karşılaştırıldığında kendinden önceki hadis kitaplarından Dârimî'nin *es-Sünen*'inin, Müslim *es-Sahîh*'inin ve İbn Mâce'nin *es-Sünen*'inin mukaddimeleri ile *el-Medhal* arasında bir benzerlik de bulunmamaktadır. Bununla birlikte Müslim'in mukaddimesinden az da olsa bazı konularda alıntı yaptığı tespit edilmiştir. Ancak Beyhakî'nin *el-Medhal*'in telifinde en çok istifade ettiği eserin Şâfiî'nin *er-Risâle*'si olduğu görülmüştür. Çünkü genellikle konuya Şâfiî'nin sözleriyle başlamakta, hatta haber-i vâhid, Hz. Peygamber'in sünnetinin çeşitleri, mürsel hadisler, muhtelifü'l-hadis gibi bazı başlıklarda tamamen onun görüşlerini aktarmıştır. Sonuç olarak *el-Medhal*'in temel omurgasını *er-Risâle*'nin oluşturduğunu söylemek mümkündür. Hatta *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen*, Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinin biraz daha gelişmiş hâli olarak kabul edilebilir.

Beyhakî, *el-Medhal*'de bütün başlıklarda olduğu gibi hadis usûlüyle ilgili konuları da senediyle birlikte naklettiği rivayetler çerçevesinde ele almıştır. Ancak bazı konularda kendisinin ifadeleri olmakla birlikte bunların daha ziyade sened tenkidi, lafız farkı, kelime açıklaması gibi hadis usûlü ile alakası olmayan hususlar olduğu görülmüştür. Bu nedenle onun hadis usûlüyle ilgili bir konuda sahip olduğu görüşü tespit edebilmek için yer verdiği rivayetleri dikkate almak gerekmektedir. Bu şekilde Beyhakî'nin hadis usûlü özelindeki konulardaki yaklaşımı ortaya konmuşsa da kendinden önceki âlimlerden farklı olarak bir görüşe yer vermediği söylenebilir. Sonuç olarak *es-Sünenü'l-kebîr*'in mukaddimesi *el-Medhal*'den hareketle Beyhakî'nin hadis usûlüne bir katkısının olduğunu söylemek oldukça güç gözükmektedir. Nitekim *el-Medhal* de tamamen bir hadis usûlü kitabı ya da hadis usulünün bütün konularını ele alan bir kitap değildir.

### Kaynakça

- A'zamî, Muhammed ez-Ziyâ'urrahman. "Mukaddime". *el-Medhal ilâ's-süneni'l-kübrâ*. mlf. Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî b. Mûsâ el-Beyhakî. 1/5-128. Riyad: Advâ'u's-Selef, 1420/1999.
- 'Abdülgâfir el-Fârisî, Ebû'l-Hasen 'Abdülgâfir b. İsmâ'îl b. 'Abdülgâfir b. Muhammed. *el-Müntehab mine's-Siyâk li-Târîh-i Neysâbûr*. thk. Muhammed Ahmed 'Abdül'azîz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1989.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullah Muhammed b. eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. 52 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1996-2001.
- Arifoğlu, Yunus. "Selçuklu Öncesinde Horasan'ın Sosyal Yapısı: Etnik, Dini, Sınıfsal Unsurlar ve Yapı". *Tarih Okulu Dergisi* 32 (Aralık 2017), 635-657.

- 'Avvâme, Muhammed. "Mukaddime". *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen*. mlf. Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Beyhakî. 1/5-92. Cidde-Medine: Dâru'l-Minhâc-Dâru'l-Yüsr, 2016.
- Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî. *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*. thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 7 Cilt. Beyrut-Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye-Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1988.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî. *el-Câmi' li-şu'abi'l-îmân*. thk. 'Abdul'alî 'Abdulhumejd Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî. *el-Hilâfiyyât beyne'l-İmâmeyn eş-Şâfi'î ve Ebû Hanîfe ve ashâbih*. thk. Komisyon. 8 Cilt. Kahire: er-Ravda li'n-Neşr ve't-Tavzî, 2015.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî. *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen*. thk. Muhammed 'Avvâme. Cidde-Medine: Dâru'l-Minhâc-Dâru'l-Yüsr, 2016.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî. *el-Medhal ile's-Süneni'l-kübrâ*. thk. Muhammed Ziyâ'urrahman el-A'zamî. 2 Cilt. Riyad: Advâ'u's-Selef, 1420/1999.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî. *es-Sünenü'l-kebîr*. thk. 'Abdullah b. 'Abdülmuhsin et-Türki vd. 25 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2013.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 15 Cilt. Karaçi vd.: Câmi'atu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye vd., 1991.
- Dârimî, Ebû Muhammed 'Abdullah b. 'Abdurrahman b. el-Fazl b. Behrâm. *Müsnedü'd-Dârimî (Sünenü'd-Dârimî)*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Doğan, Halil İbrahim. *Hadis İlmi Açısından Beyhakî'nin (öl. 458/1066) es-Sünenü'l-Kebîr'i*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünenü Ebû Dâvud*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût-Muhammed Kâmil Karâbellî. 7 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2009.
- Ebü'l-Fidâ', el-Melikü'l-Mü'eyyed İsmâ'îl b. 'Alî b. Mahmûd b. 'Ömer b. Şâhinşâh el-Eyyûbî. *Târîhu Ebü'l-Fidâ' (el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer)*. thk. Mahmûd Eyyûb. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997.
- Ebü'l-Hasen el-Beyhakî, 'Alî b. Zeyd b. Muhammed. *Târîhu Beyhak ve zikru'l-'ulemâ ve'l-e'imme ve'l-efâdil ellezîne nebegû fihâ ev intekalû ileyhâ*. thk. Yûsuf el-Hâdî. Dımaşk: Dâru İkrâ', 2004.
- el-Hâkim en-Neysâbûrî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. 'Abdullah b. Muhammed b. Hamdûyeh. *Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsîhî*. thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm. Riyad: Dâru İbn Hazm, 2003.
- el-Hâkim en-Neysâbûrî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. 'Abdullah b. Muhammed b. Hamdûyeh. *Kitâbu'l-Medhal ilâ ma'rifeti kitâbi'l-İklîl*. thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.
- Halef, Necm 'Abdurrahman. *es-Sinâ'atu'l-hadîsiyye fi's-Süneni'l-kübrâ li'l-imâm el-Beyhakî*. Mansura: Dâru'l-Vefâ', 1992.

- İbn 'Abdülhâdî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî es-Sâlihî. *Tabakâtu 'ulemâ'i'l-hadîs*. thk. Ekrem el-Bûşî-İbrâhîm ez-Zeybek. 4 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1996.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Hasen b. Hibetullah ed-Dımaşkî. *Tebyînu kizbi'l-müfterî fi mâ nusibe ile'l-İmâm Ebû'l-Hasen el-Eş'arî* (Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin *Mukaddime* ve *Talikât*'ı ile birlikte). thk. Enes Muhammed 'Adnân eş-Şerfâvî. Dımaşk: Daru't-Takvâ, 2018.
- İbn Hallikân, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir el-İrbilî. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsân 'Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1978.
- İbn Hidâyetullah, Musannıf Ebû Bekir el-Hüseynî. *Tabakâtu's-şâfi'iyye*. thk. 'Âdil Nüveyhiz. Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, 1982.
- İbn Kâdî Şehbe, Ebû's-Sıdk Takiyyüddîn Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. 'Ömer b. Muhammed ed-Dımaşkî. *Tabakâtu's-şâfi'iyye*. thk. 'Abdül'alîm Hân. 5 Cilt. Haydarabad: Matba'atu Meclisi Dâ'iretu'l-Ma'ârifî'l-'Osmaniyye, 1978.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâ'îl b. 'Ömer el-Kureşî ed-Dımaşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. 'Abdullah 'Abdülmuhşîn et-Türkî. 21 Cilt. Gize: Dâru Hicr, 1998.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâ'îl b. 'Ömer el-Kureşî ed-Dımaşkî. *Tabakâtu's-şâfi'iyye*. thk. 'Abdulhafız Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Medâri'l-İslâmiyye, 2004.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâ'îl b. 'Ömer el-Kureşî ed-Dımaşkî. *İhtisârü 'ulûmi'l-hadîs* (Ahmed Muhammed Şâkir'in *el-Bâ'isu'l-hasîs*'i ile birlikte). thk. Fâdil Mahmûd 'Avd. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009.
- İbn Nukta, Ebû Bekir Muhammed b. 'Abdülganî b. Ebû Bekir b. Şücâ'el-Bağdâdî el-Hanbelî. *et-Takyîd li-ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd*. thk. Şerîf b. Sâlih et-Teşâvî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2014.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec 'Abdurrahman b. 'Alî b. Muhammed. *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed 'Abdülkâdir 'Atâ'-Mustafâ 'Abdülkâdir 'Atâ'. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1995.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. Muhammed b. 'Abdülkerîm b. 'Abdülvâhid el-Cezerî eş-Şeybânî. *el-Lübâb fi tehzîbi'l-ensâb*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1980.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. Muhammed b. 'Abdülkerîm b. 'Abdülvâhid el-Cezerî eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ebû'l-Fidâ' 'Abdullah el-Kâdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Zeynüddîn 'Ömer b. Muzaffer b. 'Ömer el-Ma'arrî. *Târihu İbnü'l-Verdî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1996.
- İbnü's-Salâh, Ebû 'Amr 'Osmân b. 'Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Tabakâtu'l-fukahâ'i's-şâfi'iyye*. thk. Muhyiddîn 'Alî Necîb. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1992.
- İsnevî, Ebû Muhammed 'Abdürrahîm b. el-Hasen b. 'Alî. *Tabakâtu's-şâfi'iyye*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1987.

- Kara, Seyfullah. *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Kaya, Muhammed Selim. *İmam Kuşeyrî ve Eş'arîlik Savunusu*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Kazvîni, Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd. *Âsârü'l-bilâd ve ahbâru'l-'ibâd*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât 'Abdülhay b. Muhammed b. Muhamme *el-Ecvibetü'l-Fâzıla li'l-Es'ileti'l-'Aşreti'l-Kâmile* ('Abdülfettâh Ebû Gudde'nin *et-Ta'likâtu'l-hafîle 'ala'l-Es'ileti'l-Fâzıla'sı* ile birlikte). thk. Selmân b. 'Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Mektebetü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 2005.
- Muhammed el-Havansârî, Bâkır b. Zeynel'âbidîn b. Ca'fer el-Müsevî. *Ravzâtu'l-cennât fî ahvâli'l-'ulemâ' ve's-sâdât*. 8 Cilt. Tahran: Mektebetü'l-İsmâ'iliyyân, 1970.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn b. Müslim en-Neysâbü'rî el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991.
- Özafşar, Mehmet Emin. "Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in *el-Câmi'u's-sahîh'i*". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999), 287-356.
- Safedî, Ebû Sa'îd Salâhüddîn Halîl b. Aybeg b. 'Abdullah. *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arna'ût-Türkî Mustafâ. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turasi'l-'Arabî, 2000.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd 'Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî. *el-Ensâb*. thk. 'Abdullah 'Ömer el-Bârûdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Muhammed. *Tabakâtu'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1983.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn 'Abdülvehhâb b. 'Alî b. 'Abdülkâfi. *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. 'Abdülfettâh Muhammed el-Hulv-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâ'i'l-Kütübi'l-'Arabîyye, 1964.
- Şâfi'î, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs. *er-Risâle*. thk. 'Alî b. Muhammed b. Venîs. 3 Cilt. Dammam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1439/2019.
- Şâfi'î, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs. *Kitâbu İhtilâfi'l-Mâlik ve's-Şâfi'î (el-Ümm'un içinde)*. thk. Rıf'at Fevzî 'Abdülmuttalib. Mansura-Beyrut: Dâru'l-Vefâ'-Dâru İbn Hazm, 2019.
- Tekin, Rahmi. "Moğol İstilasası ve İslam Aleminde Yaptığı Tahribat". *Osmanlı Araştırmaları Vakfı*. Erişim 30 Temmuz 2021.
- Yâfi'î, Ebû Muhammed 'Abdullah b. Es'ad b. 'Alî b. Süleymân el-Yemenî. *Mir'âtu'l-cinân ve 'ibreti'l-yakzân fî ma'rifeti mâ yu'teberu min havâdisi'z-zamân*. thk. Halîl el-Mansûr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû 'Abdullah Yâkût b. 'Abdullah el-Bağdâdî. *Mu'cemu'l-buldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.

- Yaltkaya, Mehmet Şerafeddin. "Selçuklular Devrinde Mezhepler". s.nşr. Ali Duman. *Hikmet Yurdu - İmam Matürîdî ve Matürîdîlik Özel Sayısı - 2/4* (Temmuz-Aralık 2009), 179-194.
- Yardım, Ali. *Hadîs I-II*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2014.
- Yavuz, Abdullah Ömer. *Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey Döneminde Mu'tezile*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Yavuz, Abdullah Ömer. *Horasan'da Eş'arîlik*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Zehebî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân. *Düvelü'l-İslâm*. thk. Hasen İsmâ'îl Merve-Mahmûd el-Arna'ût. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1999.
- Zehebî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân. *Kitâbu Tezkireti'l-huffâz*. thk. 'Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1374.
- Zehebî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Zehebî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. 'Ömer 'Abdüsselâm Tedmürî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1994.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Alî b. Fâris ed-Dımaşkî. *el-A'lâm - Kâmûsu terâcim li'l-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ' mine'l-'arab ve'l-müste'ribîn ve'l-müsteşrikîn-*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âlem li'l-Malâyîn, 2002.





Dini Tetkikler Dergisi

ISSN 2645-9132

Cilt: 4 Sayı: 2 (Aralık 2021)

## İbn Kemâl'in Yaratıcıyla İlgili *Mûcib Bizzât* ve *Fâil-i Muhtâr* Tasavvurları Karşısındaki Konumu

<b>Özkan Tekin</b>	
Dr., MEB Öğretmen, Türkiye	
ozkantekin36@gmail.com	ORCID 0000-0002-0327-7000

<b>Makale Bilgileri</b>		
<b>Tür</b> Araştırma Makalesi		
<b>Geliş Tarihi</b> 15 Kasım 2021	<b>Kabul Tarihi</b> 29 Aralık 2021	<b>Yayın Tarihi</b> 31 Aralık 2021
<b>Atf</b> Tekin, Özkan. "İbn Kemâl'in Yaratıcıyla İlgili <i>Mûcib Bizzât</i> ve <i>Fâil-i Muhtâr</i> Tasavvurları Karşısındaki Konumu". <i>ULUM</i> 4/2 (2021), 319-334.		
<b>Araştırma/Yayın Etiği</b> Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi, Turnitin'de benzerlik taramasından geçirildi ve çalışmada araştırma/yayın etiğine uyulduğu teyit edildi.		
<b>Copyright ©</b> 2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial Lisansı altında lisanslanmıştır.		

## İbn Kemâl'in Yaratıcıyla İlgili *Mûcib Bizzât* ve *Fâil-i Muhtâr* Tasavvurları Karşısındaki Konumu

### Öz

Bu makalede, İbn Kemâl açısından Allah'ın, felsefî tabiriyle *vâcibü'l-vücûd*'un, *mûcib bizzât* mı yoksa *fâil-i muhtâr* mı olduğu incelenmiştir. *Mûcib bizzât* ve *fâil-i muhtâr* anlayışları, varlık ve yetkinlik kaynağı olarak Allah'ın âlemle ilişkisinde nasıl değerlendirileceğine ilişkin tartışmalarda ortaya çıkan başlıca iki teoriyi ifade etmektedir.

İbn Kemâl meseleyi incelerken *mûcib bizzât*'ın iki farklı anlamını göz önünde bulundurur. *Mûcib bizzât*'ın ilk anlamı, Allah'ın âlemi mecburen meydana getirdiği şeklinde yorumlanır. Buna göre Allah fiilde bulunmaya kadir değildir ve fiilde bulunmaması onun hakkında söz konusu olamaz. *Mûcib bizzât*'ın ikinci anlamına göre, Allah'ın fiilde bulunması, doğal nesnelere olduğu gibi mecburi olarak gerçekleşmez. O, fiilde bulunmaya olduğu kadar fiilde bulunmamaya da kadirdir. Ancak Allah, fiilde bulunmayı hiçbir şekilde terk etmez. Sürekli fiilde bulunması zatının değil, hikmetinin gereğidir. Buna göre Allah'ın varlık vermemesi hikmete aykırıdır. Allah'tan hikmete aykırı bir şeyin sadır olması söz konusu değildir.

İbn Kemâl'e göre filozoflar, *mûcib bizzât*la Allah tasavvurunda eksikliğe yol açacak birinci anlamı değil, ikinci anlamı kastetmektedirler. İbn Kemâl böyle düşünmekle *mûcib bizzât* teorisinin Allah'ı doğal cisimlerde olduğu gibi fiilde bulunmaya mecbur bırakan bir anlayış doğurmadığını savunmuş ve bu bakımdan Hocazâde'ye katılmış olur. Öte yandan Allah'ın zatı gereği fiilde bulunmadığını ve sahip olduğu kudretin aynı zamanda fiilde bulunmamaya imkân verdiğini düşünmesiyle Hocazâde'den ayrılmıştır. İbn Kemâl'in İslam düşüncesinde *mûcib bizzât-fâil-i muhtâr* ihtilafına yönelik başarılı bir uzlaştırma önerisi sunduğu görülmektedir.

### Anahtar Kelimeler

Kelam, Allah-Âlem ilişkisi, *Mûcib Bizzât*, *Fâil-i Muhtâr*, İbn Kemâl

## The Position of Ibn Kamāl in *Mūjib bi al-Dhāt* and *al-Fā'il al-Mukhtār* Imaginations About The Creator

### Abstract

In this article, it has been examined whether Allāh, in philosophical terms *al-wājib al-wujūd* (necessary existence), is *mūjib bi al-dhāt* (cause by his essence) or *al-fā'il al-mukhtār* (free-willed creator or omnipotent God), from the point of view of Ibn Kamāl. The understandings of *mūjib bi al-dhāt* and *al-fā'il al-mukhtār* describe two main theories that emerged in the discussions on how to evaluate Allāh as a source of existence and proficiency in his relationship with the universe.

While examining the issue, Ibn Kamāl considers two different meanings of *mūjib bi al-dhāt*. The initial meaning of *mūjib bi al-dhāt* is interpreted as that Allāh necessarily created the universe. Accordingly, Allāh is not capable of not acting, and it is out of question for him not to act. According to the second meaning of *mūjib bi al-dhāt*, the act of Allāh does not necessarily occur as in natural objects. He is as able not to act as he is to

act. However, Allāh never abandons acting. To act constantly is a requirement of his *hikma* (wisdom), not in the sense of oppression on his *dhāt* (personality). Accordingly, it is contrary to *hikma* that Allāh does not give existence. It is out of the question for something that is contrary to Allāh's *hikma* to happen.

According to Ibn Kamāl, by *mūjib bi al-dhāt*, philosophers mean the second meaning, not the first meaning, which will cause a deficiency in the imagination of Allāh. By thinking like this, Ibn Kamāl argued that the theory of *mūjib bi al-dhāt* did not create an understanding that obliges Allāh to act as in natural bodies, and in this respect he agrees with Hoja-zāda. On the other hand, Ibn Kamāl separated from Hoja-zāda because he thought that Allāh did not act according to his personality and that his power allowed him not to act at the same time. It is seen that Ibn Kamāl presented a successful reconciliation proposal for *mūjib bi al-dhāt* and *al-fā'il al-mukhtâr* dispute in Islamic thought.

### Keywords

Kalām (Theology), Allāh-Universe Relationship, *Mūjib bi al-Dhāt*, *al-Fā'il al-Mukhtâr*, Ibn Kamāl

### Giriş

Allah ile âlem arasındaki irtibatın nasıl kurulacağını belirlemek üzere kullanılan *mûcib bizzât* terkihi, sözlükte "zatı gereği zorunlu kılan" anlamına gelmektedir. Bu kavram, felsefî-keâmî metinlerde Allah'ın âlemi ontolojik bir zorunlulukla var kıldığını ve kendisiyle âlem arasına herhangi bir zamansal aralığın girmediğini ifade eden bir tamlama olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ise Allah'ın âlemde sadece sebep olmak bakımından zatı itibarıyla önce olduğuna işaret eder.

Aslına bakılırsa *mûcib bizzât* anlayışı *fâil-i muhtâr* anlayışıyla birlikte düşünüldüğünde, İslam düşünce tarihi boyunca Allah ile âlem arasındaki varlık verme-varlık alma ilişkisini betimleyen iki teoriden biridir. *Mûcib bizzât* anlayışını başta Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi İslam düşünce tarihinde *felâsife* olarak bilinen düşünürler grubu savunurken *fâil-i muhtâr* anlayışı Mutezile ekolü de dâhil olmak üzere çoğunlukla kelamcılar tarafından savunulmuştur. Allah'ın *fâil-i muhtâr* olması, onun iradesi gereği dilediğini dilediği şekilde yaratması anlamına gelmektedir. Bu nedenle bu kavram ikilisi, felsefe ve kelam ilişkileri bakımından son derece belirleyici bir role sahiptir.<sup>1</sup>

Bu makalede Osmanlı düşüncesi dendiğinde akla ilk gelen düşünürlerden biri olan İbn Kemâl'in (873/1496-940/1534) bu meseledeki duruşu tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu ise İbn Kemâl'in doğrudan bu tartışmaya hasrettiği iki risalesinden ve yeri geldikçe Hocazâde'nin *Tehâfüt*'üne yazdığı *Hâşiye*'sinden hareketle işlenecektir. İbn Kemâl, *Hâşiye*'sinde olduğu kadar söz konusu risalelerinde de meseleyi büyük ölçüde *Tehâfüt* yazım geleneği ekseninde ele almakta ve bu gelenekte ortaya atılan iddiaları inceleme konusu yapmaktadır. Bu nedenle tartışmanın bağlamını vermesi açısından Fârâbî ile İbn Sînâ'nın zorunlu varlık anlayışlarının mahiyetine ilişkin yaklaşımlarının yanı sıra *Tehâfüt* geleneğinde de meselenin hangi iddialar üzerinden tartışıldığı işlenecektir. Bu çerçevede başta Gazzâlî (ö. 505/1111) olmak üzere Hocazâde (ö. 893/1488)

<sup>1</sup> Yasin Ramazan Başaran, "Mûcib Bizzat Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik II*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 622.

ve Ali Tûsî'nin (ö. 887/1482) İbn Sînâ'nın zorunlu varlık anlayışına nasıl eleştiriler getirdikleri gösterilmeye çalışılacaktır.

İbn Rüşd'ün (ö. 520/1126) *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ü de bu gelenek içinde çok önemli bir yer işgal etmekle birlikte ilginçtir ki Osmanlı dönemi *Tehâfüt* metinlerinden hiçbirinde İbn Rüşd'e açık bir referans bulunmamaktadır. Bu nedenle bu makalede İbn Rüşd'ün *Tehâfüt* metnindeki değerlendirmelerine yer verilmeyecektir.

### 1. Tartışmanın Kökeni: Fârâbî ve İbn Sînâ'da *Mûcib Bizzât* Anlayışı

Allah'ın âlemle ilişkisinde *mûcib bizzât* olarak âlemi ontolojik bir zorunluluk içinde var kıldığı anlayışı, temelde Allah'ın illet, âlemin ise malul olarak görüldüğü bir çerçevede gelişmiştir. Bu çerçeve, İslam düşüncesinde en güçlü şekilde Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî gelenekle ilişkilendirilen filozoflarda görülmüştür.<sup>2</sup> Kuşkusuz söz konusu filozofların Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi temelde bir illet-malul ilişkisi olarak görmeleri, Antik Yunandan ve Helenistik dönemin önde gelen Yeni-Eflâtuncu filozoflarından tevarüs ettikleri mirasla ilgilidir. Bu mirasta dikkat çeken başlıca isim, ilk sebebi metafizik anlamda bir gaye illet olarak gören Aristoteles'tir (ö. MÖ 322).<sup>3</sup>

Aristoteles'in ilk sebebi âleme varlık vermese de ona zorunlu olarak sürekli hareket sağlar. Onun hareketi sağlayan bir gaye illet olması, mükemmel bir varlık olduğundan her şeyin yetkinlik kazanmak için kendisine yönelmesi şeklinde gerçekleşir. İlk sebebin şeyleri kendisine çekmek ve dolayısıyla gaye illet olmak için bilinçli bir tercihte bulunması söz konusu değildir. Çünkü bu süreç onun irade ve tercihinden bağımsız olarak gerçekleşmektedir.<sup>4</sup>

Aristoteles'in bu ilk sebep anlayışı Helenistik dönemde Plotinus (ö. MS 270) ve Proclus (ö. MS 485) gibi birçok Yeni-Eflâtuncu filozof tarafından yetersiz bulunmuş ve ilk sebebin sadece hareketi sağlayan gaye illet değil aynı zamanda varlık veren bir fail illet olması gerektiği savunulmuştur. Bu dönemin çoğu ismi, tıpkı Aristoteles'in gaye illetinin zorunlu olarak hareketi sağlaması gibi âlemin fail illetten zorunlu olarak taşıdığını düşünmüştür. Ancak Yeni-Eflâtuncu bir başka filozof olan Philoponus (ö. MS VI. asrın ikinci yarısı), Hristiyanlığın da etkisiyle varlık veren fail illetin âlemin varlığını zorunlu olarak değil; iradesiyle sonradan dileyerek sağladığını düşünmüştür.<sup>5</sup>

Antik ve Helenistik birikimin İslam dünyasına intikalinin de etkisiyle Allah ile âlem arasındaki varlık verme-varlık alma ilişkisini bir illet-malul ilişkisi olarak değerlendiren isimler arasında Fârâbî ve İbn Sînâ gibi isimler ön plana çıkmaktadır. Fârâbî *el-Medînetü'l-fâzıla*'sında diğer bütün varlıkların ilk varlıktan zorunlu olarak çıktığını belirtir.<sup>6</sup> Filozof açısından bakıldığında Allah'ın fiilleriyle insanın fiilleri arasındaki en

<sup>2</sup> Muhammet Fatih Kılıç, "İllyet Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik II*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1180.

<sup>3</sup> Kılıç, "İllyet Teorisi", 1190.

<sup>4</sup> Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul: Ekin Yayınları 1983), 218.

<sup>5</sup> Halil İbrahim Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 51-58.

<sup>6</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet: el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 40-44.

önemli fark şudur: İnsanın cevheriyle fiili arasında zorunlu bir ilişki yokken Allah'ın zatıyla fiilleri arasında bir ayrım söz konusu değildir. Yani insanın cevherî sureti gereği düşünen bir varlık olması ile bu suretin bir fiili sayılabilecek yazı yazmak arasında bir ikilik bulunmakta ve bu suret söz konusu fiili gerçekleştirildiği anda zorunlu kılmamaktadır. Öte yandan Allah'ın zatıyla fiili arasında bir ikilikten söz edilemez. Allah zatı gereği cömert olduğundan bütün bir âleme bu cömertliğiyle varlık bahşeder. Allah'ın âleme varlık bahşetmesi, zatının cömert olmasının bir sonucu olarak zorunluluk arz eder. Bu nedenle âlem Allah'tan zorunlu olarak taşar.<sup>7</sup>

İslam düşüncesinde *mûcib bizzât* dendiğinde görüşleri en çok tartışılan isim İbn Sînâ'dır. Çünkü kendi eserlerinde *mûcib bizzât* anlayışıyla ilgili en ayrıntılı ve derinlikli tartışmalar yapan filozof odur. Onun bu konudaki yaklaşımını belirleyen başlıca husus, her şeyin varlık ve yetkinlik illeti olarak gördüğü Allah'ın neden olma konusunda hiçbir eksiği olmadığı için kendi eseri olan âleme ezelden beri sürekli varlık ve yetkinlik sağlamasıdır. İbn Sînâ'ya göre Allah'ın şu an yaratıyor olması, yaratma fiilinin onun ezeli bir fiili olduğunu göstermektedir. Onun sahip olduğu özelliği gerçekleştirmediği bir âlem-öncesi ya da âlem-sonrası durum düşünülemez. İbn Sînâ, Allah'ın âleme varlık vermesinde insanda olduğuna benzer bir iradenin bulunduğu kabul etmez. Çünkü ona göre âlemin yaratılması Allah'tan bağımsız bir iradeyle gerçekleşseydi, bu yaratma iradesinin yaratılmış bir irade olup olmadığı sorusu akla gelirdi. Bu iradenin yaratılmış olduğu varsayıldığında ise bu iradeyi meydana getiren iradenin aynı soruya muhatap olması gerekir. Bu sorular sonsuza kadar gittiğinden aslında soru sorulamamış olarak kalır. Bu nedenle İbn Sînâ, Allah'ın âlemi var kılarken bunu insandakine benzer bir iradeyle değil; onu kendi cömertliğinin zorunlu bir sonucu olarak var kıldığını düşünmektedir.<sup>8</sup>

## 2. *Tehâfüt* Metinlerinde *Mûcib Bizzât* Tartışması

İbn Sînâ'nın *mûcib bizzât* anlayışına yönelik en güçlü eleştiri Gazzâlî tarafından yükseltilir. Gazzâlî, *mûcib bizzât* anlayışına yönelik müstakil bir bölüm açmamıştır. Bu konu hakkında filozoflara yönelttiği eleştirilerini *Tehâfüt*'ünün "Filozofların Allah'ın Âlemin Yapıcısı ve Yaratıcısı, Âlemin de Onun Eseri ve Fiili Olduğu Yolundaki Görüşlerinin Aldatmaca Olduğunun ve Onlara Göre Bu Durumun Hakikat Değil Mecaz Olduğunun Açıklanması Üzerine"<sup>9</sup> başlığını taşıyan üçüncü meselesi içinde dile getirmiştir.

Gazzâlî'nin *mûcib bizzât* anlayışına yönelik en başta gelen eleştirisi, bu teorinin Allah'ın iradesini sorunlu hâle getirmesidir. Ona göre Allah'ın âlemi ontolojik bir zorunlulukla var kılması demek, onun doğadaki nesnelere gibi iradesiz bir varlık olduğunu söylemekle aynı şeydir. Gazzâlî yaratmanın bilinçli ve irade edilecek gerçekleştiğinde yaratma olarak adlandırılmayı hak ettiğini düşünmektedir. Bu durumda Allah'ın *mûcib bizzât* olarak görüldüğü bir anlayış içinde kalarak gerçek anlamda onun yaratıcı olmasından söz edilemez.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Başaran, "Mûcib Bizzat Teorisi", 642.

<sup>8</sup> İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî (Tahran: Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1404), 46. Ayrıca bk. Başaran, "Mûcib Bizzat Teorisi", 642-5.

<sup>9</sup> Bu bölümün tamamı için bk. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya & Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 57-78.

<sup>10</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 59. İbn Rüşd Gazzâlî'nin filozofları bu konuda haksız yere itham ettiğini ve filozofların Allah'ın fâil olmasıyla böyle bir mecburi zorunluluğu kastetmediklerini ifade eder. İbn Rüşd'ün bu konuda Gazzâlî'ye

Gazzâlî ayrıca cisimlerin doğal hareketlerinin iradi hareketlerden tamamen farklı olduğunu ve bu tarz bir harekette gerçek anlamda eylemin olmadığını düşünür. Allah'ın *mûcib bizzât* olarak değerlendirildiği bir tabloda da doğal cisimlerin hareketlerinde olduğu gibi iradi bir fiilden söz edilemeyeceğini savunur.<sup>11</sup> Çünkü böyle bir tabloda âlem zorunlu olarak zaten var olmaktadır. Oysaki fiil, sahip olduğu anlam itibarıyla bir yandan irade sahibi bir faili diğer yandan da sonradan var olmayı gerektirir. Ancak Allah'ın âlemle ilişkisi *mûcib bizzât* penceresinden okunduğunda, irade sahibi bir failin sonradan meydana getirdiği bir fiilden söz edilemez. Bu nedenle filozoflar *mûcib bizzât* anlayışını savunarak aslında Allah'ın gerçek anlamda fail sayılmayacağı bir resim çizmiş olmaktadır.<sup>12</sup>

*Tehâfüt*'ünde *mûcib bizzât* bahsine özel bir bölüm açmayan Gazzâlî'den farklı olarak Hocaşâde, bu meseleyle *Tehâfüt*'ünün en başında "Filozofların, İlk İlke'nin *Fâil-i Muhtâr* Değil; *Mûcib Bizzât* Olduğuna İlişkin İddialarının Geçersiz Kılınması Hakkında" adını verdiği müstakil bir bölüm ayırmıştır.<sup>13</sup> Hocaşâde'nin bu tavrı, söz konusu bahsin Allah-âlem ilişkisi söz konusu olduğunda filozoflarla kelamcılar arasındaki en belirgin ihtilafı meselelerden biri olduğunu açıkça göstermektedir. Hocaşâde *Tehâfüt*'ünün *mûcib bizzât* meselesine hasrettiği birinci bölümün başlarında öncelikle kelamcılarla filozofların Allah-âlem ilişkisi konusundaki yaklaşımlarını özetler. Kelamcıların Allah'ın *kâdir-i muhtâr* olduğuna ilişkin yaklaşımlarının, âlemin var kılınmasının olduğu kadar var kılınmamasının da Allah için mümkün olduğu anlamına geldiğini ifade eder. Hocaşâde kelamcılar açısından bakıldığında âlemin var kılınmasının ya da kılınmamasının Allah'ın zatını ilzam etmediğini sözlerine ilave eder. Bu durumda Allah'ın fiilde bulunması iradesiyle gerçekleştireceği olacaktır. Bu nedenle Hocaşâde kelamcılara göre Allah'ın iradesiyle dilediği zaman dilediği fiilde bulunması anlamında *fâil-i muhtâr* olarak nitelendirildiğini söyler.<sup>14</sup>

Hocaşâde kelamcıların bu anlayışı ile filozofların *mûcib bizzât* anlayışının birbiriyle uyuşmadığını ve filozofların Allah'ın fiillerinin kendisinden zorunlu olarak çıktığı düşüncesine sahip olduklarını ifade eder. Öte yandan Hocaşâde filozofların Allah'ın fiillerindeki zorunluluğun cisimsel tabiatlara sahip olan varlıklar gibi mecburi zorunluluk olmadığını özellikle belirtir. Hocaşâde bu değerlendirmesi ile Gazzâlî'den ayrılır. Hocaşâde'ye göre filozoflar, Allah'ın fiillerindeki zorunluluğu, onun var kılan bir fâil illet olarak tam olmasına ve eserini başka bir şeye ihtiyaç duymadan meydana getirmesine bağlamışlardır. Bu ise filozoflara göre Allah'ın cömertliğinin bir gereğidir.<sup>15</sup>

Hocaşâde kelamcılarla filozofların mesele hakkındaki pozisyonlarını ortaya koyduktan sonra Nasîrüddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Telhîsu'l-Muhassal*'daki uzlaştırma teşebbüsüne değinir.<sup>16</sup> Tûsî bu eserinde Allah'ın

---

verdiği cevap için bk. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986), 82-84.

<sup>11</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 59-60. İbn Rüşd'ün iradi fiille ilgili açıklamaları için bk. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 84-87.

<sup>12</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 63-65. İbn Rüşd bu ithamında da Gazzâlî'yi haksız bulmaktadır. Bkz. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 87-89.

<sup>13</sup> Bu bölümün tamamı için bk. Hocaşâde, *et-Tahâfüt fi'l-muhâkeme beyne'l-Gazzâlî ve'l-Felâsife*, thk. Lüey Hâtim Yakub (Beirut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2018), 63-74.

<sup>14</sup> Hocaşâde, *Tahâfüt*, 63.

<sup>15</sup> Hocaşâde, *Tahâfüt*, 63.

<sup>16</sup> Hocaşâde, *Tahâfüt*, 63-64.

*kâdir-i muhtâr* olduğu konusunda bir ihtilafın olmadığını; söz konusu ihtilafın Allah'ın fiilinin kudret ve iradeyi birleştirip birleştirmede olduğu konusunda olduğunu ifade etmektedir. Buna göre filozoflar, eserin, bütün illiyet koşullarını sağlayan tam illetten geri kalmadığını düşündüklerinden fiilin kudret ve iradeye bitişik olması gerektiğini savunurken kelamcılar, ilahi fiilin kudret ve iradeden geri kalması gerektiği görüşünü benimserler.<sup>17</sup>

Hocazâde Tûsî'nin bu uzlaştırma teşebbüsünü yerinde bulmaz. Çünkü Hocazâde'ye göre filozoflar, Allah'ın fiilde bulunmayabilecek bir kudrete sahip olduğunu reddetmektedirler. Hocazâde'nin buna yönelik olarak sunduğu en temel gerekçe filozofların sahip olduğu ezeli inayet anlayışı gereği, âlemin belirli bir düzene göre kendisinden feyezân etmesinin zorunlu olması; feyezân etmemesinin ise mümkün olmamasıdır. Hocazâde, Adudüddin İcî (ö. 756/1355) gibi isimlerin ezeli inayeti irade olarak değerlendirdiklerine işaret etmektedir.<sup>18</sup> Ancak Hocazâde açısından bu isimlendirmeye ilgili yorumlar ve uzlaştırma teşebbüsleri esas sorunu ortadan kaldırmak için yeterli değildir. Ona göre buradaki esas sorun, filozofların Allah'ın fiilde bulunmamasını mümkün görmemeleridir. Dahası, filozofların metinlerinde rastlayabileceğimiz *kâdir-i muhtâr* türünden ifadeler, onların Allah'ın fiilde bulunmamasını mümkün gördükleri anlamına gelmez. Çünkü Hocazâde'ye göre Allah'ın fiilde bulunmayı dilemesi, zatı gereğidir ve Allah'ın dilemesiyle fiilinin arasının ayrılması imkânsızdır.<sup>19</sup> Bu ise Hocazâde'ye göre kelamcılarla filozoflar arasındaki ihtilafın hâlâ ortada durduğunu gösterir.

Hocazâde bu meseleye hasrettiği bölümün ilerleyen satırlarında, *kâdir-i muhtâr* anlayışı kabul edildiği takdirde Allah'ın kudretinin çoklu seçeneklerden birine ilişerek fiilin ortaya çıkmasını sağlamasının sonsuz bir zincir oluşturacak şekilde tercih edicileri gerektireceğine ilişkin İbn Sînâ'nın dile getirdiği itiraza da cevap verir. Hocazâde bu cevabında *kâdir-i muhtâr* anlayışının teselsül doğurmadığını göstermek için iradenin Allah'a ve eserine bakan yönlerini birbirinden ayırır. Bu ayırımdaki merkezi nokta iradeye kimin ihtiyaç duyduğudur. Hocazâde'ye göre, var olmak için iradeye ihtiyaç duyan irade sahibi fail değil; failin iradesine konu olan fiildir. Bu durumda Allah'ın irade sahibi olması için teselsül eden başka iradelere ihtiyacı yoktur.<sup>20</sup>

Hocazâde bütün bu açıklamalarıyla *fâil-i muhtâr/kâdir-i muhtâr-mûcib bizzât* tartışmasında tarafını kelamcılardan yana seçmiş olur. Bunu yaparken de Gazzâlî kadar katı olmasa da filozofların *mûcib bizzât* anlayışını eleştirir. Böylece kendi düşüncesi açısından filozofların *mûcib bizzât* anlayışının Allah hakkında kabul edilemez bir tasavvur olduğunu ve bu tasavvurun kelamcılarının görüşleriyle uzlaştırılmasına yönelik çeşitli teşebbüslerin sonuç vermediğini göstermiş olur.

Hocazâde'nin çağdaşı olan bir diğer *Tehâfüt* yazarı Ali Tûsî (ö. 887/1482), her ne kadar *mûcib bizzât* meselesine ilişkin bir başlık açmasa da kitabının âlemin ezeliyeti meselesine hasrettiği ilk bölümünde konuya ilişkin açıklamalar yapar. Bu açıklamalarında A. Tûsî, kendi tercihinin *fâil-i muhtâr/kâdir-i muhtâr* anlayışından yana koyar. Ancak Allah'ın *mûcib* olması yani fiilindeki zorunluluğu ihtiyarının/tercihinin gerektirdiği bir

<sup>17</sup> Nasîrüddin Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: Müessesesi-i Mutâla'ât-i İslâmî, 1980), 269-70.

<sup>18</sup> Bununla ilgili olarak bk. Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), III, 136.

<sup>19</sup> Hocazâde, *Tahâfüt*, 64.

<sup>20</sup> Hocazâde, *Tahâfüt*, 66-67. Ayrıca bk. Muhammet Fatih Kılıç, "Hocazâde'nin *Tehâfüt*'ünün Sebeplik Bölümü Üzerine Bir İnceleme", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2016), 68.

zorunluluk olarak değerlendirildiğinde ortada bir sorun kalmayacağını ifade eder. Buna göre filozoflar, kudret ve iradeye yer vererek Allah'ın fiilini zorunlu kılan bir fail olduğunu kabul etmelidirler.<sup>21</sup> Bu da son tahlilde, filozofların *mûcib bizzât* anlayışından vazgeçmeleri gerektiği anlamına gelir.

### 3. İbn Kemâl'in Tartışmadaki Konumu ve Önerileri

İbn Kemâl, Hocaşâde'nin *Tehâfütü*'üne yazdığı *Hâşiye*'nin *mûcib bizzât* meselesini ele alan ilk bölümünün yanı sıra Allah'ın *fâil-i muhtâr* mı yoksa *mûcib bizzât* mı olduğuna ilişkin müstakil iki risale daha kaleme almıştır. Bunlardan ilki "Risâle fî enne'l-lâhe Teâla kâdirun muhtâr" başlığını taşıyan ve İbn Kemâl'in meseleye ilişkin kendi yaklaşımını belirleyen risaledir. O, bu risalede safını açık bir şekilde *fâil-i muhtâr* anlayışından yana belirlemiştir. "Risâle fî tahkîki murâdi'l-kâilîne bi-enne'l-vâcibe Teâlâ mûcibun bizzât" başlığındaki ikinci risalede ise İbn Kemâl, filozofların *mûcib bizzât* anlayışının muhtemel anlamlarını tartışır. Ayrıca bu anlamlardan hangisinin şeriatın getirdiği hakikati zaafa uğrattığını ve hangisinin de *fâil-i muhtâr* anlayışıyla büsbütün çelişmeyip şeriat açısından kabul edilebilir olduğunu göstermeyi amaçlar.

İbn Kemâl *kâdir muhtâr* risalesinde temel amacını, Allah'tan sadır olan her şeyin, cismanî varlıklarda olduğu üzere mecburiyet yoluyla değil, kendi kudret ve seçimiyle gerçekleştiğini gerekçeleriyle birlikte akli olarak açıklamak olduğunu ifade eder. Böyle bir açıklamayı gerekli kılan husus, İbn Kemâl'e göre, naklin bu konuda kesin bir bilgi vermemesidir. Bu nedenle bu vazifeyi aklın deruhte etmesi gerekir.<sup>22</sup>

İbn Kemâl, söz konusu risalesinde kudret kelimesinin anlamına ilişkin Beyzâvî'ye (ö. 685/1286) referansla birtakım açıklamalar yapar. Buna göre kudret, bir şeyi meydana getirmeye güç yetirmektir. Allah'ın *el-Kâdir* ismi onun dilerse fiilde bulunup dilerse bulunmayacağı anlamına gelir. Onun *el-Kâdir* ismi ise her zaman dilediğini irade ettiği gibi yapan anlamındadır.<sup>23</sup>

Bu kavramsal izah çerçevesinde İbn Kemâl, Allah'ın *kâdir-i muhtâr* olmasını açıklamaya girişir. Bunu yaparken de mucizelerin hakikatine dayanır. Onun mucizeleri temel alan bu yaklaşımının temel gerekçesi, mucizelerin, peygamberin doğru sözlü olmasına delalet ederek dinin ve şeriatın meşruiyetini sağlamasıdır. Yani dinin hak olması mucizelerin varlığına bağlı olduğu için ancak mucizelerin varlığını kabul ederek dinin ve getirdiği hakikatlerin doğruluğu savunulabilir.<sup>24</sup>

İbn Kemâl'e göre mucizelerin meydana gelmesiyle ilgili iki seçenek bulunmaktadır. Mucizeler ya Allah'ın doğrudan kudretinden sadır olmaktadır ya da Allah, peygambere bir güç vererek mucizeleri gerçekleştirmektedir. Her iki durumda da mucizelerin meydana gelişinde Allah'ın irade ve tercihi ön plandadır. Dolayısıyla İbn Kemâl'e göre Allah'ın irade sahibi olması ve tercihte bulunması mucizelerin varlığının açıklanmasının yegâne yoludur. Bu demek oluyor ki Allah'ın iradesi ve tercihte bulunması inkâr edildiğinde mu-

<sup>21</sup> Alâaddin Ali Tûsî, *Tehâfütü'l-felâsife*, çev. Recep Duran (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 34-35.

<sup>22</sup> İbn Kemâl, "Risâle fî enne'l-lâhe Teâla kâdir muhtâr", *Mecmûu Resâilî'l-Allâme İbn Kemâl Bâşâ*, thk. Hamza el-Bekrî (İstanbul: Dârü'l-Lübâb li'd-Dirâsât ve't-Türâs, 2018), 39.

<sup>23</sup> İbn Kemal, "Risâle fî kâdir muhtâr", 40.

<sup>24</sup> İbn Kemâl, "Risâle fî kâdir muhtâr", 39.



cizeler de inkâr edilmiş olur. Mucizelerin inkâr edilmesi hâlinde ise dinin meşruiyetinden söz edilemez. Dinin meşruiyetinin olmadığı bir durumda bu dine mensup olmaktan bahsetmek de esasta değil ancak görünüşte söz konusu olabilir. Nitekim İbn Kemâl, Allah'ın mucizeleri kendi kudret ve iradesiyle meydana getirdiğini inkâr eden kimsenin İslam'dan ve hikmetten ancak görünüşte bir nasibinin olacağını söyler.<sup>25</sup> Bu nedenle İbn Kemâl, meseleye İslam nokta-i nazarından bakıldığında Allah'ın *kâdir-i muhtâr* olarak nitelendirilmesi gerektiğini ortaya koyar.

Öte yandan filozoflar Allah'ı *kâdir-i muhtâr* olarak değil *mûcib bizzât* olarak nitelendirmektedirler. İbn Kemâl zorunlu varlığın *mûcib bizzât* olduğunu savunanların maksadını açığa çıkarmak için *mûcib bizzât* risalesini kaleme alır. Risalenin başında *mûcib bizzât* anlayışının filozoflar açısından ne denli önemli bir konuma sahip olduğunu ve dahası, bu anlayışın filozofları kelamcılardan ayıran en belirleyici doktrinlerden biri olduğunu ifade eder. İbn Kemâl açısından bakıldığında bu anlayışa sahip olmayan biri kendisini filozoflar içinde konumlandırırsa da aslında hem doktrin hem de usul itibarıyla filozoflardan sayılamaz. Bu nedenle Fârâbî ve İbn Sînâ başta olmak üzere filozoflar içinde yer alan her bir filozof *mûcib bizzât* anlayışını hem muhteva hem de usul açısından belirleyici bir ilke olarak kabul etmişlerdir.<sup>26</sup>

İbn Kemâl *mûcib bizzât* anlayışının filozoflar açısından sahip olduğu önemli yeri belirttikten sonra, bu ifadenin zahiren alınması hâlinde yani Allah'ın âlemi zatı gereği ontolojik bir zorunlulukla var kıldığı düşünüldüğünde, bunun apaçık bir şekilde dinden çıkma anlamında küfür olduğunu belirtir. Çünkü daha önce de işaret edildiği gibi mucize olgusu İbn Kemâl açısından bakıldığında Allah'ın *mûcib bizzât* değil *fâil-i muhtâr* olduğunu açıkça göstermektedir. Mucizeyi kabul etmek şeriatı ve dinin hakikatini kabul etmek anlamına geldiğinden, *mûcib bizzât* anlayışını benimseyen isimlerin müslümanlıkla ilişkisini yeniden gözden geçirmek gerekir. Bu noktada söz konusu ifadenin gerçekte ne anlama geldiğini soruşturmak ve Fârâbî ile İbn Sînâ başta olmak üzere filozofların bununla gerçekte neyi kastettiklerini ortaya koymak icap eder.<sup>27</sup>

Bu durum tespitinin ardından İbn Kemâl kendi uzlaştırma teşebbüsünü açıklamaya girişir. Bunun için de öncelikle *mûcib bizzât* ifadesinin filozoflarca kastedilen muhtemel iki anlamını ortaya koyar. Bu muhtemel anlamların birincisi şudur: (i) Âlemin varlık ilkesi olarak Allah âlemi mecburen meydana getirmiştir. Çünkü Allah fiilde bulunmamaya kadir değildir ve fiilde bulunmaması onun hakkında söz konusu olamaz. *Mûcib bizzât* ilkesinin ikinci muhtemel anlamı ise şöyledir: (ii) Allah, zorunlu olarak ve mecburen fiilde bulunmaz. O, fiilde bulunmaya olduğu kadar fiilde bulunmamaya da kadirdir. Ancak Allah, fiilde bulunmayı hiçbir şekilde terk etmemiş ve fiili onun zatından hiç ayrılmamıştır. Bu ise sürekli fiilde bulunmayı zatının gerektirmesinden dolayı değildir (*lâ li-iktidâi zâtihî*). Çünkü böyle olsa Allah'ın doğal cisimlerde olduğu gibi mecburen fiilde bulunması yani *mûcib bizzât* ifadesinin birinci anlamı söz konusu olur. Bu durumda da Allah'ın fiilde bulunmasıyla ateşin ve güneşin sıcaklık verip yakması arasında fark kalmamış olur. Oysaki durum böyle değildir. Yani Allah'ın fiilde bulunmaması da mümkündür. Ancak Allah sürekli olarak varlık vermekte ve bundan hiçbir şekilde geri durmamaktadır. Şu durumda filozoflara göre Allah'ın fiilde bulunmayı hiçbir şekilde terk etmemesi zatının bir gereği değilse neyin gereğidir? İbn Kemâl'in buna verdiği cevap hikmetin fiilin

<sup>25</sup> İbn Kemâl, "Risâle fî kâdir muhtâr", 39-41.

<sup>26</sup> İbn Kemâl, "Risâle fî tahkîki murâdî'l-kâilîne bi-enne'l-Vâcibe Teâlâ mûcib bizzât", *Mecmûu Resâili'l-Allâme İbn Kemâl Bâşâ*, thk. Hamza el-Bekrî (İstanbul: Dârü'l-Lübâb li'd-Dirâsât ve't-Türâs, 2018), 51-52.

<sup>27</sup> İbn Kemâl, "Risâle fî mûcib bizzât", 52.

varlığını gerektirmesidir (*bel li-iktidâi'l-hikmeti icâdehû*).<sup>28</sup> Çünkü *mûcib bizzât* ilkesine göre Allah'ın varlık vermemesi hikmete aykırıdır. Hikmete aykırı olan şeyin de Allah'tan sadır olması ve *nefsü'l-emrde*<sup>29</sup> vuku bulunması söz konusu olamaz. O halde Allah'ın fiilde bulunmaması neye göre mümkün olabilir? İbn Kemâl bunun ancak Allah'ın zatına nazaran söz konusu olabileceğini ifade eder. Bu ise Allah'ın fiilde bulunmaktan aciz olmadığı yani fiilde bulunmaya mecbur olmadığı anlamına gelir.

İbn Kemâl'in burada *mûcib bizzât*'ın iki yorumuyla ilgili sunduğu açıklamalardan ilki büyük oranda Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünde yaptığı açıklamalara dayanır. Daha önce de işaret edildiği gibi bu açıklamalarında Gazzâlî, böyle bir anlayışın iradesiz bir yaratıcı tasavvurunu doğuracağını ve Allah'ın fiiliyle doğal cisimlerin fiillerini, iradenin ortadan kaldırılması bakımından eşitleyeceğini savunmaktadır. İbn Kemâl de bu ilk yorumun *felâsife* karşıtlarının ve özellikle de Gazzâlî sonrası kelamcılarının, filozoflar hakkında sıklıkla gündeme getirdikleri bir yorum olduğunu ifade eder. İbn Kemâl'e göre filozoflar *mûcib bizzât* anlayışıyla, birinci yorumdaki anlamı kastetmeleri hâlinde tasavvuftan çeşitli kelam ekollerine kadar çoğu bakış açısına göre tekfir edilebilir. Çünkü bu anlayışla oluşturulacak bir Allah tasavvuru eksiktir ve Allah'ın böyle bir anlayıştan tenzih edilmesi gerekir.<sup>30</sup>

Ancak İbn Kemâl, gerçekte Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların *mûcib bizzât* anlayışıyla yukarıda verilen yorumlardan ilkinin değil de ikincisini kastettiklerini düşünmektedir. O, filozofların *mûcib bizzât*la ilgili birinci anlamı kastetmediklerini göstermek için İbn Sînâ'nın en önemli şarihlerinden biri olan Nasîruddin Tûsî'den destek alır. Nasîruddin Tûsî, bu konudaki görüşlerini, Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Muhassal*'da yer alan "filozoflar haricindeki çoğunluk, Allah'ın kadir oluşu hususunda ittifak etmişlerdir."<sup>31</sup> şeklindeki ifadesine karşı bir tavırda inşa eder. Nasîruddin Tûsî'ye göre filozoflar Allah'ın kadir olmadığını savunmamaktadırlar. Eğer kadir, "Fiilin kendisinden hem sâdır olması hem de olmaması doğru olandır." şeklinde tanımlanacaksa filozoflar Allah'ın bu anlamda kadir olduğunu kabul ederler. Bunun yanında N. Tûsî, kelamcılardan farklı bir tarzda olsa da filozofların Allah'ın *muhtâr* olduğunu da kabul ettiklerini düşünmektedir. Çünkü onlara göre iradesiyle fiilde bulunan her fail *muhtâr*dır.<sup>32</sup> Hocazâde'yle ilgili açıklamalar yaparken daha önce de ifade edildiği gibi N. Tûsî, filozoflarla kelamcılar arasındaki temel farkın, irade ve kudretin bir arada bulunması hâlinde, fiilin imkân ve zorunluluk nitelemelerinden hangisini alacağı hakkında olduğunu söylemektedir. Filozoflar bu durumda fiili zorunlu görürken kelamcılar fiilin mümkün olduğunu savunmuşlardır.

<sup>28</sup> İbn Kemâl, "Risâle fî mûcib bizzât", 53-54.

<sup>29</sup> *Nefsü'l-emr*, İbn Kemâl'in de kaynaklarından biri olan Ali Tûsî tarafından şöyle tanımlanır: "*Nefsü'l-emr*, bir şeyin zâtı bakımından kendisi demektir. Nitekim *emr* bir şeyin kendisi demektir. "Bir şey *nefsü'l-emrde* şöyledir." dediğimizde, bunun anlamı "O şey zâtı bakımından öyledir." demektir. "Bir şeyin zâtı bakımından öyle olması" ise, "ona ilişkin bir yargının, *mu'tebirin* itibarıyla ve varsayanın varsayımıyla olmaması" demektir. Tersine, her türlü itibar ve varsayımdan kat'ı nazar edilse dahi, bu şey ister hariçte ister zihinde olsun, söz konusu yargı onun için sabit olmaya devam eder." Bkz. A. Tûsî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 147. *Nefsü'l-emr* kavramıyla ilgili olarak ayrıca bk. İhsan Fazlıoğlu, "Seyyid Şerif'in *Nefsü'l-emr* Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: *Şerhu'l-Mevâkıf* Örneği", *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürçânî Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 172.

<sup>30</sup> İbn Kemâl, "Risâle fî mûcib bizzât", 54.

<sup>31</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal (Kelâm'a Giriş)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 164.

<sup>32</sup> Agil Şirinov, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 154-5.

Ancak bu durum N. Tûsî'ye göre filozofların Allah'ın iradesini ve kudretini reddettikleri sonucunu doğurmaz.<sup>33</sup>

İbn Kemâl, filozofların *mûcib bizzât*la ikinci anlamı kastettiklerini vurgulamak için onların sisteminde malulün yokluğunun mümkün olduğu hakkında bir açıklama daha sunar. Buna göre zorunlu varlığın neden olduğu ilk varlık olan birinci akıl mümkün varlık kategorisinde yer aldığı için varlığı olduğu kadar yokluğu da mümkündür. Eğer birinci aklın yokluğu mümkün olmasaydı o zaman zatı gereği zorunlu varlık olacak ve ortaya bir çelişki çıkacaktı. İbn Kemâl bu noktada filozofların ileri sürdüğü imkân kavramını *mûcib bizzât*ın ikinci anlamını takviye edecek tarzda açıklamaya girişir ve imkânı filozoflar açısından şeyin kendisine güç yetirilebilir olması şeklinde belirtir.

İbn Kemâl'in buraya kadar yaptığı açıklamalar iki öncül olarak şu şekilde özetlenebilir: (i) Malulün yokluğu mümkündür ve (ii) imkân kendisine güç yetirilebilir olmaktır. Bu iki öncülün filozofların sistemi açısından tartışmaya açık olmadığını savunan İbn Kemâl, bunlardan zorunlu olarak çıkacak sonucu ise şöyle ortaya koyar: Zorunlu varlık, ilk malulünün yokluğuna güç yetirebilir. Eğer filozoflar arasında *mûcib bizzât*ın çoğu kelamcının kitabında yer alan birinci anlamı geçerli olsaydı yani zorunlu varlık ilk malulünün varlığını zati olarak gerektirmiş olsaydı, o zaman bu malulün yokluğu, kendisine güç yetirilebilir olamayacaktı. Hâlbuki İbn Kemâl'e göre filozofların sisteminde zorunlu varlığın malulün yokluğuna kadir olduğu sonucu ihtilafa mahal bırakmayacak derecede açıktır. Bu nedenle onların *mûcib bizzât*tan kastettikleri kesinlikle birinci değil; ikinci anlamdır.<sup>34</sup>

İbn Kemâl, filozofların *mûcib bizzât*la yukarıda açıklanan ikinci anlamı kastettiklerini gösterdikten sonra bu meseleyle ilgili açıklamalarından dolayı Hocazâde'yi hedef alır. Daha önce de geçtiği gibi Hocazâde, meseleye Gazzâlî kadar katı bakmaz ve *mûcib bizzât* teorisinin Allah'ı doğal cisimlerde olduğu gibi fiile mecbur bırakan bir anlayış olmadığını ifade eder. Ancak o, Nasîrüddin Tûsî'nin uzlaştırma teşebbüsünü yersiz bulur ve kelamcılarla filozoflar arasındaki asıl ihtilafın varlığını koruduğunu söyler. Hatırlanacağı üzere o, filozofların, Allah'ın zatı gereği fiilde bulunduğu ve bu nedenle fiilde bulunmamaya kadir olmadığı düşüncesine sahip olduklarını öne sürer. İbn Kemâl ise Hocazâde'ye benzer şekilde *mûcib bizzât* düşüncesinin Allah'ı doğal cisimlerde olduğu gibi fiilde bulunmaya mecbur bırakan bir anlayış doğurmadığını savunur. Ancak Hocazâde'den farklı olarak filozoflara göre Allah'ın zatı gereği fiilde bulunmadığını ve sahip olduğu kudretin aynı zamanda fiilde bulunmamaya imkân veren bir nitelikte olduğunu düşünür. İbn Kemâl'e göre Hocazâde, bu meseleye *Tehâfüt*'ünde müstakil bir başlık açıp Nasîrüddin Tûsî gibi muhakkiklerin analizlerini ele alsa da filozofların gerçekte böyle düşündüğünü bir türlü fark edememiştir.<sup>35</sup>

Daha önce de ifade edildiği gibi İbn Kemâl bu konudaki safını *kâdir muhtâr* risalesinde açık bir şekilde *fâil-i muhtâr*dan yana belirlemiştir. Fakat filozofların *mûcib bizzât*la burada ayrıntılarıyla açıklanan ikinci anlamı kastettiklerini tespit ettiğimizde bunun *fâil-i muhtâr* anlayışıyla büsbütün çelişmediğini düşünmektedir.

<sup>33</sup> İbn Kemâl, "Risâle fî mûcib bizzât", 55.

<sup>34</sup> İbn Kemâl, "Risâle fî mûcib bizzât", 56.

<sup>35</sup> Kemal Paşa-zâde, *Tehâfüt Hâşiyesi (Hâşiya 'alâ Tahâfüt al-falâsifa)*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987), 37-41; a. mlf., "Risâle fî mûcib bizzât", 66-67.

Bu anlama göre Allah'ın fiillerindeki zorunluluğu hikmetle ilişkilendirdiğimizde bu, kabul edilebilir bir görüştür ve birinci anlamın aksine bu düşünceleri savunanlar dinden çıkmakla itham edilemez.<sup>36</sup>

İbn Kemâl, meseleye bu açıdan baktığımızda, aslında filozofların *mûcib bizzât*la kastettikleri anlamın, Allah'ın *fâil-i muhtâr* olduğunu kabul eden Mutezile'nin *aslah* teorisindeki "ilahi fiillerin belirli bir yönde olma zorunluluğu" fikrinden uzak olmadığını savunur. Nitekim Mutezile'ye göre Allah, kullar hakkında en uygun, en faydalı ve en iyi olan şeyi yaratmalıdır.<sup>37</sup> İbn Kemâl'e göre filozoflar, N. Tûsî'nin de belirttiği gibi "Allah'ın her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve zorunlu fiilleri zaruri olarak terk etmeyen"<sup>38</sup> bir varlık olduğunu kabul etmektedirler. Buradaki zorunluluğun kaynağı ise filozoflara göre Allah'ın zatı değil; bazı mümkün yönlerin hikmetle uyum sağlayıp diğer yönlerin uyumsuz olmasıdır.<sup>39</sup> Dolayısıyla İbn Kemâl, *aslah* görüşleri gereği Allah hakkında bazı zorunluluklar öngören Mutezile'nin<sup>40</sup> bu düşünceleri nedeniyle tekfir edilmediği gibi başta İbn Sînâ olmak üzere filozofların da *mûcib bizzât* anlayışı nedeniyle tekfir edilmemesi gerektiğini savunur.<sup>41</sup>

İbn Kemâl'in *mûcib bizzât*la ilgili kabul edilebilir bulduğu ikinci anlamın izleri sürüldüğünde bu konudaki başlıca kaynağının bizzat İbn Sînâ'nın kendi metinleri olduğu görülebilir. İbn Kemâl'in bu anlama ilişkin açıklamasında dikkat çeken ifadelerin başında, Allah'ın fiilde bulunmamaya kadir olması gelir. Bu ifade, İbn Sînâ'nın pek çok eserinde zorunlu varlığın kudreti başlığı altındaki açıklamalarında kendisine yer bulmuştur. Bu eserlerinden biri de *Kitâbü'l-Hidâye*'dir. Bu eserindeki ilgili başlık altında İbn Sînâ, öncelikle, zorunlu varlıktan kendisinin murat ettiği şeylerin meydana geldiğini ifade eder. Ardından murat etmemesinin söz konusu olması hâlinde varlığın kendisinden hiçbir şekilde çıkamayacağını (*lev câze en lâ yûrîdühû le-mâ kâne*) vurgular. İbn Sînâ ayrıca zorunlu varlığın kadir olmasının kendi felsefesi açısından ne anlama geldiğini de açıklar: Buna göre zorunlu varlıktan, dilediği zaman dilediği şey vücut bulabilir (*fehüve yasihhu en yekûne 'anhü mâ şâe izâ şâe, fe hüve kâdir*). Ne var ki İbn Sînâ, zorunlu varlık hakkında iyi ve doğru olanın sürekli dilemesi olduğunu belirtir. Ancak bunun, zorunlu varlığın dilememesi hâlinde şeylerin de vücuda gelemeceği gerçeğini ortadan kaldırmadığına dikkat çeker. İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlık bir zaman dileyip bir başka zaman dilemeyecek tarzda kudret sahibi değildir. Yani fiili terk etme kudreti olsa da fiilde bulunmayı hiçbir zaman bırakmaz. Onun kudret sahibi olması dilediği zaman dilediğinin var olması tarzında gerçekleşir.<sup>42</sup> İbn Sînâ'nın buraya kadar yaptığı açıklama, İbn Kemâl'in *mûcib bizzât*la ilgili ortaya koyduğu ikinci anlamın Allah'ın fiilde bulunmamaya kadir olması şeklindeki kısmının en belirgin kaynağıdır. Çünkü İbn Sînâ, burada zorunlu varlığın zatından kaynaklanan bir zorunlulukla iradesiz doğal cisimlerde olduğu tarzda fiilde bulunmadığını; bunun yerine dilememesi hâlinde fiilin gerçekleşemeyeceği bir tarzda fiilde bulunduğunu

<sup>36</sup> İbn Kemâl, "Risâle fî mûcib bizzât", 54-55; Kemal Paşa-zâde, *Tehâfüt Hâşiyesi*, 40.

<sup>37</sup> Bu konuyla ilgili olarak bk. Mahsum AYTEPE, "Mu'tezile'nin Aslah Teorisi ve Basra Mu'tezile'sinin Aslah Anlayışının Tahlili", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5/1 (2019), 85-104.

<sup>38</sup> Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 342.

<sup>39</sup> İbn Kemâl, "Risâle fî mûcib bizzât", 74.

<sup>40</sup> İbn Kemâl'in Mutezile'nin *aslah* teorisine ilgili ayrıntılı açıklamaları için bk. "Risâle fî mûcib bizzât", 74-82.

<sup>41</sup> İbn Kemâl, "Risâle fî mûcib bizzât", 82-3.

<sup>42</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hidâye*, thk. Muhammed Abduh (Kahire: Külliyyetü Dâri'l-'Ulûm, 1974), 271-2.

açıkça ifade eder. İbn Kemâl de İbn Sînâ'nın bu açıklamalarına dayalı olarak zorunlu varlık anlayışının fiilde bulunmama ya kadir yaratıcı olduğunu tespit eder.

İbn Kemâl'in *mûcib bizzât*ın ikinci anlamında Allah'ın fiilde bulunmamayı hiçbir şekilde bırakmadığı ve bunun hikmetin bir gereği olduğuna ilişkin açıklamasına da yine İbn Sînâ metinleri kaynaklık etmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi İbn Sînâ düşüncesinde zorunlu varlık fiilde bulunmama kudretine sahip olsa da sürekli olarak varlık vermeye devam eder. İbn Sînâ düşüncesinde bunu sağlayan, zorunlu varlığın cömertliği ve inayetidir. Zorunlu varlığın cömert olması hiçbir zaman varlık vermekten geri durmadığını ve sürekli olarak varlık verdiğini gösterir.<sup>43</sup> İneyeti ise onun varlıktaki düzen ve yetkinliğin sağlayıcısı olmasını ifade eder. Onun inayet sahibi olması aynı zamanda cömertliğinde olduğu gibi sürekli varlık sağlayıcısı olmasını gerekli kılmaktadır. Çünkü varlığa yetkinlik ve düzen vermek öncelikle varlık vermeyi gerekli kılar. Yani İbn Sînâ'nın inyeti sadece yetkinlik ve düzen sağlamakla ilgili değil; aynı zamanda bunun ön koşulu olan sürekli varlık vermekle de ilişkili olarak okunabilir. İbn Sînâ'ya göre, zorunlu varlıktan başlayıp içinde yaşadığımız âleme gelinceye kadar süren ilahi inayetin varlığı, iyilik ve yetkinlik düzeninin akledilmesiyle bu akletmenin doğrudan bir sonucu olarak âlemin araya herhangi bir zamansal fasıla girmeksizin bu düzene göre var oluşunu sağlar.<sup>44</sup> Varlıktaki yetkinlik ve düzene ilişkin bilgiden yani Allah'ın inayetinden sadır olan her bir fiil iradeyle gerçekleşir (*küllü fi'l-in sâdirün 'ani'l-'ilmi bi-nizâmi'l-esyâi ve kemâlâtihâ ... fezâlike yekûnü bi-irâdetin*).<sup>45</sup>

İbn Sînâ'nın bu açıklamalarında ön plana çıkan kavramlar cömertlik, inayet ve yetkinliktir (kemal). İbn Kemâl *mûcib bizzât* meselesine hasrettiği risalede Allah'ın fiillerindeki zorunluluğu hikmetin yanı sıra, İbn Sînâ'nın açıklamalarında yer alan yetkinlik (*ennehüm yedde'ûne'l-kemâle fi'l-îcâb*)<sup>46</sup> ve inayet kavramlarıyla da ilişkilendirir. Ancak İbn Kemâl, öyle görünüyor ki bütün bu kavramların hikmet şemsiyesi altında ifade edilebileceğini düşünür. Bu nedenle *mûcib bizzât*ın filozoflarca kastedilen gerçek anlamında Allah'ın fiillerindeki zorunluluğu öncelikle hikmetin bir gereği olarak açıklar.

İbn Kemâl'in hikmet kavramını ön plana çıkarmasında Maturidiliğin de etkisinden söz edilebilir. Nitekim Maturidi gelenekteki Allah anlayışı hikmet kavramı etrafında şekillenmiştir. Hikmet ise ilahi fiillerde kusursuzluğu, gayeliliği ve ahlâkiliği ifade eder. Buna göre Allah'ın her varlık için takdir etmiş olduğu düzen ve yetkinlik, hikmet kavramıyla ifade edilebilir.<sup>47</sup> Böylece Maturidilik, bir yandan Allah'ın âlemi gelişigüzel ve keyfi bir şekilde yaratmadığını ortaya koyarken diğer yandan onun kudretini gölgede bırakacak şekilde zatının bir gereği olarak fiilde bulunmasının zorunlu olduğu anlayışından uzak durmaya çalışır.<sup>48</sup> İbn Kemâl de filozofların *mûcib bizzât*la kastettikleri zorunluluğun zatıyla değil; hikmetle ilişkili olduğunu düşünerek İbn Sînâ metinlerini Maturidi geleneğin kavramsal haritasıyla yorumlamaya çalışır. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi İbn Kemâl'in bu teşebbüsünü mümkün kılan başlıca zemin yine İbn Sînâ'nın kendi metinleridir.

<sup>43</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, thk. A. Nûrânî (Tahran: Müessesesi-i Mütâla'ât-i İslâmî, 1363), 46.

<sup>44</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 84.

<sup>45</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşîyye fi tevhidî Te'âlâ ve sıfâtihî. Mecmû'u resâli's-Şeyhi'r-Reîs*, 1-19 (y.y.: Mabtba'atü Cem'iyeti Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1354), 10.

<sup>46</sup> İbn Kemâl, "Risâle fi mûcib bizzât", 54.

<sup>47</sup> Maturidi, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 2002), 4-5.

<sup>48</sup> Mahmut Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskiye* 31/Güz 2015, 25-50.

*Mûcib bizzât* anlayışının *fâil-i muhtâr* anlayışıyla büsbütün çelişmediğine ve kabul edilebilir düzeyde olduğuna ilişkin bütün bu açıklamaların ötesinde, İbn Kemâl'in pek çok eserinde Allah'ın fiillerini açık bir şekilde hikmetle ilişkili bir çerçevede değerlendirdiği görülmektedir. Ona göre Allah'ın *fâil-i muhtâr* olması rastgele, başıboş ve düşüncesizce fiilde bulunduğu anlamına gelmez. Bunun yerine o, mutlak bir bilgiye, maslahata ve hikmete göre fiilde bulunur. Allah'ın yarattığı âlemin bir düzen, ahenk ve anlamlı bir bütün oluşturması da onun fiillerindeki hikmeti ortaya koyar. Doğrusu Allah fiilde bulunurken iradesiz doğal cisimlerde olduğu gibi mecbur olmayıp kudret ve iradesiyle fiilde bulunur. Ancak o, kudret ve iradesini iyilik, güzellik ve yaratılmışların maslahatı yönünde kullanır.<sup>49</sup>

### Sonuç

İbn Kemâl, Allah'ın âlemlerle ilişkisi bağlamında gündeme gelen ve kelmacılarla filozoflar arasındaki en derin tartışmalardan birini betimleyen *mûcib bizzât* anlayışıyla *fâil-i muhtâr* anlayışını başarılı bir şekilde uzlaştırmıştır. Bu uzlaştırma teşebbüsünde İbn Kemâl, *mûcib bizzât* anlayışını kelimelerindeki yanlış anlaşılabilir şekliyle değil; filozoflarca kastedilen gerçek anlamıyla yeniden yapılandırır. İbn Kemâl'in bu yapılandırmasında *mûcib bizzât*, Allah'ın fiilde bulunmaya ve bulunmamaya kadir olduğunu, sürekli fiilde bulunmasının ise zatının değil hikmetin bir gereği olduğunu ifade eder. Bu gerçek anlamıyla *mûcib bizzât* anlayışının, *fâil-i muhtâr* anlayışının temel iddialarıyla çelişmediğini ve dolayısıyla filozofların bu konuda tekfir edilemeyeceğini savunur.

İbn Kemâl *Tehâfüt*'te ve söz konusu uzlaştırma teşebbüsünü ortaya koyduğu *mûcib bizzât* risalesinde Gazzâlî'den çok Hocazâde'yi hedef alır. Hocazâde'nin bu meseleyi ele alırken Gazzâlî'nin iddialarını, birincil kaynaklardan yeterince güçlü bir şekilde tahkik etmediğini ve filozofun gerçekte ne düşündüğü hakkındaki tasavvurunun daha çok önyargılar içeren ikincil metinlere dayalı olarak oluştuğunu savunur. İbn Kemâl ise bu uzlaştırma teşebbüsünde son derece iyi bir İbn Sînâ okuyucusu olduğunu ve *müteahhirin* dönemde yazılan felsefe-kelam metinlerini gayet başarılı ve eleştirel bir şekilde tahlil ettiğini göstermiş olur.

İbn Kemâl'in *mûcib bizzât*ın gerçekte ne anlama geldiğine ilişkin açıklamalarının ve uzlaştırma teşebbüsünün izleri sürüldüğünde karşımıza en başta İbn Sînâ ve N. Tûsî çıkar. Onun Allah'ın fiillerindeki zorunluluğu hikmetle ilişkilendirmesi ise Maturidi'nin Allah tasavvurunu akla getirmektedir. Nitekim İbn Kemâl, uzlaştırma teşebbüsünden bağımsız olarak Allah'ın *fâil-i muhtâr* olduğunu kabul etse de onun âlemi hikmeti gereği belirli bir iyilik düzenine göre yarattığını düşünür.

*Mûcib bizzât* anlayışının doğurduğu en önemli meselelerden biri de âlemin ezeliyidir. Çünkü Allah'ın hikmet gereği sürekli varlık verdiği kabul edildiğinde, varlık verdiği âlemin de sürekli yani ezelden beri var olduğu kabul edilmiş olur. Ancak İbn Kemâl başarılı bir uzlaştırma ortaya koysa da bunu gerçekleştirdiği *mûcib bizzât* risalesinde, meselenin, âlemin ezeliyine uzanan boyutlarını dikkate almaz ve buna yönelik bir açıklama sunmaz. Hâlbuki *mûcib bizzât* anlayışının kelmacılar açısından en önemli ve kabul edilemez sonuç-

<sup>49</sup> Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 56-57.

larından biri de Allah'ın yegâne kadim olduğu düşüncesini zaafa uğratan "âlemin ezeliyeti" meselesidir. Dolayısıyla İbn Kemâl'in filozoflarla kelamcılarını uzlaştırma teşebbüsü önemli bir adım olsa da geride hâlâ çözülmeyi bekleyen meseleler bıraktığı aşikârdır.

### Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Ay, Mahmut. "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskiye* 31/Güz 2015, 25-50.
- Aytepe, Mahsum. "Mu'tezile'nin Aslah Teorisi ve Basra Mu'tezile'sinin Aslah Anlayışının Tahlili", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5/1 (2019), 85-104.
- Başaran, Yasin Ramazan. "Mûcib Bizzat Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik II*. ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf III*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Fârâbî. *İdeal Devlet: el-Medînetü'l-Fâzıla*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Fazloğlu, İhsan. "Seyyid Şerif'in Nefsü'l-emr Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: Şerhu'l-Mevâkıf Örneği", *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*. ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya & Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Hocazâde, Muslihiddin. *et-Tahâfüt fi'l-muhâkeme beyne'l-Gazzâlî ve'l-Felâsife*. thk. Lüey Hâtim Yakub. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2018.
- İbn Kemal. *Tehâfüt Hâşiyesi (Hâşiyeye alâ Tehâfütü'l-Felâsife)*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- İbn Kemâl. "Risâle fi enne'l-lâhe Teâla kâdir muhtâr", *Mecmûu Resâili'l-Allâme İbn Kemâl Bâşâ*. thk. Hamza el-Bekrî. İstanbul: Dârü'l-Lübâb li'd-Dirâsât ve't-Türâs, 2018.
- İbn Kemâl. "Risâle fi tahkîki murâdi'l-kâilîne bi-enne'l-Vâcibe Teâlâ mûcib bizzât", *Mecmûu Resâili'l-Allâme İbn Kemâl Bâşâ*. thk. Hamza el-Bekrî. İstanbul: Dârü'l-Lübâb li'd-Dirâsât ve't-Türâs, 2018.
- İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*. çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986.
- İbn Sînâ. *Kitâbü'l-Hidâye*. thk. Muhammed Abduh. Kahire: Külliyyetü Dâri'l-'Ulûm, 1974.
- İbn Sînâ. *el-Mebde' ve'l-me'âd*. thk. A. Nûrânî. Tahran: Müessesesi-i Mütâla'ât-i İslâmî, 1363.

- İbn Sînâ. "er-Risâletü'l-'Arşîyye fî tevhidi Te'âlâ ve sıfâtihî", *Mecmû'u resâili's-Şeyhi'r-Reîs*. y.y.: Matba'atü Cem'iyeti Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1354.
- İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. thk. Abdurrahman Bedevî. Tahran: Mektebetü'l-'lâmi'l-İslâmî, 1404.
- Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Kaya, Mahmut. *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul: Ekin Yayınları 1983).
- Kemal Paşa-zâde. *Tehâfüt Hâşiyesi (Hâşiya 'alâ Tahâfut al-falâsifa)*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987.
- Kılıç, Muhammet Fatih. "Hocazâde'nin Tehâfüt'ünün Sebeplik Bölümü Üzerine Bir İnceleme", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2016), 45-78.
- Kılıç, Muhammet Fatih. "İlîyet Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik II*. ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Maturidî. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 2002.
- Râzî, Fahreddin. *el-Muhassal (Kelâm'a Giriş)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Şirinov, Agil. *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Tûsî, Alâaddin Ali. *Tehâfütü'l-felâsife*. çev. Recep Duran. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Tûsî, Nasîruddin. *Telhîsu'l-Muhassal*. nşr. Abdullah Nûrânî. Tahran: Müessesesi-i Mutâla'ât-i İslâmî, 1980.
- Üçer, Halil İbrahim. "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.





Dini Tetkikler Dergisi

ISSN 2645-9132

Cilt: 4 Sayı: 2 (Aralık 2021)

## Buhârî'nin (ö. 256/870) Fikhî/Usûlî Kimliği Üzerine Bir Analiz: İcmâ ve Kıyas Özelinde

<b>Mehmet Cengiz</b>	
Dr. Öğr. Üy., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Şırnak, Türkiye	
mehmetcengizfakih@gmail.com	ORCID 0000-0002-1341-6553

<b>Makale Bilgileri</b>		
<b>Tür</b> Araştırma Makalesi		
<b>Geliş Tarihi</b> 13 Kasım 2021	<b>Kabul Tarihi</b> 29 Aralık 2021	<b>Yayın Tarihi</b> 31 Aralık 2021
<b>Atıf</b> Cengiz, Mehmet. "Buhârî'nin (ö. 256/870) Fikhî/Usûlî Kimliği Üzerine Bir Analiz: İcmâ ve Kıyas Özelinde". <i>ULUM</i> 4/2 (2021), 335-362.		
<b>Araştırma/Yayın Etiği</b> Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi, Turnitin'de benzerlik taramasından geçirildi ve çalışmada araştırma/yayın etiğine uyulduğu teyit edildi.		
<b>Copyright ©</b> 2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial Lisansı altında lisanslanmıştır.		

## Buhârî'nin (ö. 256/870) Fıkhî/Usûlî Kimliği Üzerine Bir Analiz: İcmâ ve Kıyas Özelinde

### Öz

Fıkhü'l-hadis'in savunucusu kabul edilen ehli'l-hadis'in hicri üçüncü asırdaki önemli temsilcilerinden olan Buhârî, "muhaddis" bir kimliğe sahip olduğu gibi "fakîh" bir kimliğe de sahip güzide bir âlimdir. Çağdaşı olduğu âlimlerin çoğu Buhârî'nin fıkhî kimliğine ciddi vurgular yapmışlardır. Ancak Buhârî'nin te'lif ettiği ve Allah'ın Kitabı Kur'ân'dan sonra en güvenilir kitap olarak kabul edilen "*el-Câmiu's-sahîh*" isimli eseri, bize onun kendine has bir istinbat metodolojisine sahip olduğunu göstermektedir. Bu nedenle öteden beri (فقه البخاري في تراجمه) "Buhârî'nin fıkhî bâb başlıklarındadır" denilmiştir. Bu makalemizde gayemiz edille'i-şer'îyyeden icmâ ve kıyas özelinde Buhârî'nin usûlî kimliğini tespit ve tahlil etmektir. Zira Buhârî, yerleşik usûlde kullanılan icmâ kavramı yerine "luzûmü'l-cemâat" kavramını kullanarak ve bunu da "ehli'l-ilm" kavramıyla yorumlayarak farklı bir hukuk dilini kullanmaktadır. Yine "Buhârî kıyası bir delil olarak kabul etmekte midir yoksa kıyasın hücciyetini red mi etmektedir?" sorusuna cevap arandığında onun, kıyası yerine göre delil kabul eden yerine göre de reddeden bir usûl çerçevesinde hareket ettiği görülmektedir. Makalemizde icmânın hücciyeti, Medine ehlinin icmâi, sükûtî icmâ, kıyasın hücciyeti konularında Buhârî'nin usûlî görüşlerinin -Buhârî şârihlerinin yorumları da dikkate alınarak- tespit ve tahlili yapıp onun usûlcü/fakîh kimliği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

### Anahtar Kelimeler

Fıkıh-Usûl, Buhârî, Müctehid, Kimlik, İcmâ, Kıyas

## An Analysis on Bukhari's (d. 256/870) Fiqhi/Usuli Identity: Specific to Ijma and Qiyas (Comparison)

### Abstract

Bukhari, regarded fiqhu'l-hadith defender in third Hijri and best ahlu'l-hadith representative, is distinguished scholar having "faqih" identity just as "muhaddis" identity. Almost period's scholars when he lived emphasized seriously on Bukhari's fiqh identity. Nonetheless, Bukhari's work "*al-Camiu's-sahih*", most reliable book after Qur'an, shows us he has unique istinbat's methodology. Thus, it is said "Bukhari's fiqh is in chapters". In study, aim is to determine Bukhari's methodological identity in terms of ijmâ and qiyas from edul-i-shar'îyye. Because Bukhari uses different legal language by using concept "luzûmü'l-cemâat" instead ijma concept used in established method and interpreting with "ahli'l-ilm" concept. In addition, "Does Bukhari accept qiyas as evidence or does he reject qiyas validity?" an answer to question sought, it is seen he acts within framework of a method accepting evidence dependant on place and rejects it dependant on place. In study, it will be tried to analyze Bukhari's methodological views on ijmâ issues, Madina's ijma people, sükûtî ijma and qiyas substantiveness, taking into account Bukhari commentators' comments and trying to reveal fiqhi/usuli identity.

### Keywords

## Giriş

Orta Orta Asya'nın en eski yerleşim yerlerinden olan ve günümüzde Özbekistan Cumhuriyeti sınırları içinde bulunan Buhara ve Semerkant, kaleme aldığı eseriyle İslâm ümmetini kuşatan büyük muhaddis Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin hem doğumuna hem de vefatına şahitlik eden tarihî iki büyük şehirdir. Zira Buhârî, (194/810) tarihinde Buhara'da doğmuş ve (256/870) tarihinde Semerkand'a bağlı Hartenk'te vefat etmiştir.<sup>1</sup> Bu makalemiz, tarihte ilme beşiklik eden bu iki gözde şehrin yani Buhara ve Semerkant'ın İslâm ümmetine hediye ettiği Buhârî'nin fikhî/usûlî kimliğine dair kaleme alınmıştır.

Allah'ın Kitabı Kur'an'dan sonra en güvenilir kitap kabul edilen “*el-Câmiu's-sahîh*”<sup>2</sup> isimli eseri yazarak İslâm aleminde daimî bir şöret ve teveccühe mazhar olan Buhârî,<sup>3</sup> büyük bir muhaddis olmakla birlikte aynı zamanda bir fakîhtir/usûlcüdür. Öyle ki kendilerinden ders aldığı hocaları başta olmak üzere birçok âlim Buhârî'nin fikhına işaret eden övücü sözler söylemekten kendilerini alamamışlardır. Bu hususta örnek kabilinden Buhârî'nin şahsiyeti ve ilmi konumu üzerinde diğer âlimlere göre daha çok tesirleri bulunan ve kendi devirlerinde otorite kabul edilen dört hocasının Buhârî'yle ilgili tespitlerine yer vermekle yetineceğiz. Zira bu âlimlerden İshâk b. Râhûyeh (ö. 238/853), Buhârî'ye “*el-Câmiu's-sahîh*”i yazmaya işaret etmesi yönüyle, Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), Alî b. el-Medîni (ö. 234/849) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) de Buhârî'nin, “*el-Câmiu's-Sahîh*”ini yazmayı bitirdikten sonra bu üç âlime arz etmesi yönüyle Buhârî üzerinde ciddi etkileri olan isimlerdir.<sup>4</sup> Bahsi geçen bu dört önemli âlimin<sup>5</sup> Buhârî'ye yaklaşımları ve onunla ilgili düşünceleri şöyledir:

<sup>1</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Telhîs şerhu'l-câmiî's-sahihi li'l-Buhârî* (Riyad: Dâru't-Taybet, 1429/2008), 194; Muhammed Mustafâ el-A'zamî, “Buhârî, Muhammed b. İsmail”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Eylül 2021).

<sup>2</sup> Eserin tam adı şu şekildedir: “*el-Câmiu'l-müsnedu's-sahîhu'l-muhtasaru min umûri Rasûlillâhi (s.a.s.) ve sünenihi ve eyyâmih*”. Buhârî, bu eserini altı yüz bin hadis arasından seçerek on altı yılda meydana getirdiğini, her bir hadisi (veya her bir tercüme/bâbı yazmadan önce mutlaka gusledip (boy abdesti alıp) iki rekât namaz kıldığını ve bu eserini kendisiyle Allah arasında hüccet kıldığını ifade etmiştir. Eserde geçen toplam hadis sayısı tekrarlı olarak 7275, tekrarsız olarak ise 4.000 dir. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit b. Ahmed Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-Ğerbi'l-İslâmî, 1422/2002), 2/322; Nevevî, *et-Telhîs*, 216-219; Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *Hedyu's-sârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 1/483; A'zamî, “Buhârî”. Buhârî şârihlerinden Nevevî, “Buhârî ve Müslim'in kısa adlarıyla “*el-Câmiu's-Sahîh*”leri İslâm ümmetinin sıhhatlerinde icmâ ettikleri iki başat kitaptır.” tespitini yaptıktan sonra şöyle der: “Bu iki eserde geçen hadislerle amel etmek vâciptir.” Bk. Nevevî, *et-Telhîs*, 213-215.

<sup>3</sup> Buhârî'nin tam adı, “Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. Müğîre b. Berdizbeh el-Cu'fi el-Buhârî” şeklindedir. Bk. Nevevî, *et-Telhîs*, 192-194.; A'zamî, “Buhârî”.

<sup>4</sup> Abdullâh Garemulâh Alî Sadrân el-Gâmîdî, *Fıkhü'l-imâmi'l-Buhârî fi'l-hudûd* (Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetu's-Şerâti ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1417), 5.

<sup>5</sup> Tespitimize göre Buhârî, bu dört önemli hocasından olan İshâk b. Râhûyeh, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel'i *es-sahîh*'inde de isim olarak zikretmektedir. Ancak Onun, Alî b. el-Medîni ile ilgili herhangi bir atfına rastlamadık. Bk.

- Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855): “Ben ile Yahyâ b. Maîn Buhârî’yi sık sık ziyaret ederdik. Görürdüm ki Yahyâ, bilgide Buhârî’ye boyun eğdi/saygı gösterirdi.”<sup>6</sup>

- Buhârî (ö. 256/870): “Ben, Alî b. el-Medîni dışında hiç kimsenin yanında nefsimi küçük görmedim.” Buhârî’nin bu sözü Alî b. el-Medîni’ye ulaştığında o da şöyle demiştir: “Bu sözü bırakınız. Belki de Buhârî kendisi gibisini görmemiştir.”<sup>7</sup>

- İshâk b. Râhûyeh (ö. 238/853): “Eğer Buhârî, Hasan b. Ebî Hasan (ö. 110/727) zamanında yaşasaydı insanlar hadiste, hadis bilgisinde ve fıkhında ona muhtaç olurlardı.”<sup>8</sup> Buhârî de İshâk b. Râhûyeh ile kendisi arasında geçen bir hatırasını şöyle aktarmaktadır: “Ben İshâk b. Râhûyeh’in yanında iken ona, karısını unutarak boşayan kişinin durumu soruldu. Bu soru üzerine İshâk b. Râhûyeh uzunca bir süre tefekkür ederek sükût etti. Ben ona, Nebî’nin (s.a.s.), “Muhakkak ki Allah, ümmetimin nefislerinde geçirdiği şeyleri -yapmadıkça veya söylemedikçe- bağışlamıştır.” şeklindeki hadisini aktarıp hadise göre mes’uliyetin meydana gelmesinin üç şeyden (kalp, amel, kelim) ikisinin birlikteliğinin, yani ya amel ile kalp ya da kelim/konuşma ile kalp birlikteliğinin olması gerektiğini, karısını unutarak boşayan adamın ise kalben buna itikat etmediğini, dolayısıyla boşamasının hükümsüz olduğunu söyleyince İshâk b. Râhûyeh, bana “sen beni kuvvetlendirdin Allah da seni kuvvetlendirsin” deyip fetvasını bu doğrultuda verdi.<sup>9</sup>

- Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855): “Horasan, Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî gibisini çıkarmamıştır.”<sup>10</sup>

Kendi hocalarının Buhârî’ye dair tüm bu övücü sözlerine ek olarak “fakîhlerin efendisi”,<sup>11</sup> “bu ümmetin fakîhi”,<sup>12</sup> “kim hakkıyla ve sıdkıyla bir fakîh görmek istiyorsa Muhammed b. İsmâîl’e (Buhârî’ye) bak”<sup>13</sup> “Allah’ın yarattığı kullar içinde kendi zamanında en fakîh olanı”<sup>14</sup> gibi nitelermeler de devrin çeşitli âlimleri tarafından Buhârî için kullanılan dikkat çekici bazı sözlerdendir. Yine Kuteybe b. Saîd’in, sarhoşun talakı ile ilgili kendisine soru soran kişiye cevaben “İşte Ahmed b. Hanbel! İşte Alî b. el-Medîni ve işte İshâk b. Râhûyeh! Allah hepsini senin için sevk etti/gönderdi.” deyip Buhârî’yi işaret etmesi de<sup>15</sup> Buhârî’nin kendi döneminde fıkhıta bir merci olarak kabul gördüğünü göstermektedir.

Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, nşr. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Ezân”, 7; “Hac”, 40; “Nikâh”, 25.

<sup>6</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ* (b.y.: Müessesetu’r-Risâle, 1405/1985), 12/429-430.

<sup>7</sup> Ebû’l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl fî esmâ’r-ricâl* (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1400-1980), 21/18.

<sup>8</sup> Ebû’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye* (b.y.: Dâru ihyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1408/1988), 11/31.

<sup>9</sup> İbn Hacer, *Hedyu’s-Sârî*, 1/483.

<sup>10</sup> Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 24/456.

<sup>11</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbu’l-esmâ ve’l-luğât* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 1/68.

<sup>12</sup> Zehbî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 12/419.

<sup>13</sup> Zehbî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 12/417.

<sup>14</sup> İbn Hacer, *Hedyu’s-Sârî*, 1/483.

<sup>15</sup> Tâcuddîn Abdulvahhâb b. Takiyuddîn es-Sübki, *Tabakâtu’s-Şâfiyyeti’l-kübrâ* (b.y.: Hicrun li’t-Tabâati ve’n-Neşr, 1413), 2/222.

Fıkıh<sup>16</sup> ilmindeki bu üstün konumundan dolayı Buhârî, dört fıkıh mezhebinin müntesipleri tarafından sahiplenmeye çalışılmıştır: Hanefîler; hocası İshâk b. Râhûyeh'in Hanefî olmasını itibara alarak Buhârî'nin mezhepte Hanefî olduğunu,<sup>17</sup> Mâlikîler; Abdullâh b. Yûsuf et-Tinîsî (ö. 218/832), İbn Bukeyr (ö. 221/835) ve Saîd b. Anber ('Ufeyr) (ö. 226/840) gibi Mâlikî fakîhlerinden *el-Muvatta'*yı rivayet ettiği için Buhârî'nin mezhepte Mâlikî olduğunu,<sup>18</sup> Şâfiîler; İmâm Şâfiî'nin ashâbından olan Za'ferânî (ö. 260/874), Ebû Sevr (ö. 240/854) ve Kerâbîsî (ö. 248/862) gibi âlimlerden dinleyip rivayet etmesi ve Hümejdî'den (ö. 219/834) de fıkıh ilmini tahsil etmesi nedeniyle Buhârî'yi Şâfiî fakîhlerin ikinci tabakasında zikrederek onun mezhepte Şâfiî olduğunu,<sup>19</sup> Hanbelîler; Ahmed b. Hanbel'in öğrencisi olması nedeniyle Buhârî'yi Hanbelî fakîhlerin birinci tabakasında zikrederek onun mezhepte Hanbelî olduğunu<sup>20</sup> savunmuşlardır. Ancak gerek Buhârî'nin fakîhliğine dair söylenen övücü sözler gerekse fıkıh mezheplerinin Buhârî'yi bir fakîh olarak sahiplenme çabaları, onun fıkhî kimliğini ispat etmede itirazı kabil olmayan deliller kuvvetinde değildir. Çünkü temelde Buhârî'nin fıkhî kimliğini bize tanıttacak asıl kılavuz onun eseridir. Daha açık bir ifadeyle Buhârî'nin eseri onun kimliğidir.

Buhârî'nin "*el-Câmiu's-sahîh*" adlı eseri üzerinde -icmâ ve kıyas özelinde- yaptığımız tetkiklerin hülâsası şudur: Sünnet'le ilgili kitaplar içerisinde "en sahih kitap" payesine sahip "*el-Câmiu's-sahîh*", Buhârî'nin kendi şartlarına uygun olarak topladığı sahih hadisleri ihtiva etmesiyle birlikte hadislerin ahkâmını ortaya çıkaran bir yöntem izlemesi sebebiyle farklı bir eserdir. Buhârî, eserini fıkhî konuları dikkate alarak tertip

<sup>16</sup> Modern dönemde Buhârî'nin fıkhıyla ilgili yurt içinde ve yurt dışında birçok çalışma yapılmıştır: Bizim de bu makalemizde istifade ettiğimiz bazı çalışmalar şunlardır: M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara: Otto, 2012), 91-92; Ali Bardakoğlu, "Buhârî'nin Hukukçuluğu", Büyük Türk-İslâm Bilgini Buhârî, *Uluslararası Sempozyum*, ed. Ahmet Hulusi Köker (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1987), 205-210; Salahaddin Polat, "İnsan Hakları ile İlgili İslâmî Prensipler Işığında Buhârî'nin Sahîh'indeki Bazı Bab Başlıklarının Fıkhî Görüşlere Mukayesesi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (Kayseri: 1987), 126-147; Mehmet Eren, "Buhârî'nin Sahîh'inde Re'y Ehline İtiraz ettiği Bazı Meseleler", *Dinî Araştırmalar*, 5/15 (Ocak-Nisan 2003), 139-163; Mehmet Bilen, "Buhârî'nin Fakîhliği Meselesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/2 (2004), 35-52; Hamit Sevgili, *İmâm Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 219-299; Hamit Sevgili, *İmâm Buhârî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 75-113; Hamit Sevgili, "El-Câmiu's-Sahîh Bağlamında Buhârî'nin Kıyas Algısı", ed. Serdar Demirel vd. (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020), 301-319; Enbiya Yıldırım, *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye ve Hanefîlere Bakışı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 235-292; Feride Dallı, *Buhârî'nin Mezhep Anlayışı ve Eserlerindeki Mezhebî Unsurlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 72-76, 122-135; Abdulğânî Abdulhâlîk, *el-İmâmu'l-Buhârî ve sahihuh* (Cidde: Dâru'l-Menâre, 1405/1985), 142-148; Nizâr b. Abdilkerîm b. Sultân el-Hamdânî, *el-İmâmu'l-Buhârî fakîhu'l-muhaddisîn ve muhaddisu'l-Fukahâ* (Bağdat: Dâru'l-Enbâr, 1409/1989), 135-170; el-Hüseynî Abdulmecîd Hâşim, *el-İmâmu'l-Buhârî muhaddisen ve fakîhen* (Kahire: Mısru'l-Arabiyyeti li'n-Neşr, ts.), 159-205.

<sup>17</sup> Muhammed Enver Şah b. Muazzam, *Feydu'l-Bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/53, 3/166; Hâşim, *el-İmâmu'l-Buhârî muhaddisen ve fakîhen*, 167.

<sup>18</sup> Hâşim, *el-İmâmu'l-Buhârî muhaddisen ve fakîhen*, 167; Gâmidî, *Fıkhü'l-İmâmi'l-Buhârî fi'l-hudûd*, 27.

<sup>19</sup> Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 2/214.

<sup>20</sup> Ebu'l-Hüseyn İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Henâbile* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/71.

etmiş ve “terâcim” denilen bâb başlıkları altında fıkhî tercihlerini/ictihadlarını ortaya koymuştur. Bu yöntem, fıkhî-hadis’e dayalı muazzam bir yöntemdir.<sup>21</sup> Buhârî'nin birçok ilimde derinleşmiş bir âlim olduğunu, ancak hadislerin incelikleri ve hadislerden hüküm istinbât etme meselesi söz konusu olduğunda hiç kimsenin Buhârî'yle boy ölçüşemediğini belirten Nevevî (ö. 676/1277), *el-Câmiu's-sahîh*'in te'lif gayesini şöyle özetlemektedir: “Buhârî'nin *es-sahîh*'ini incelediğinde kat'î kanaat getirirsin ki Buhârî, eserini sadece hadisleri toplamak kastıyla te'lif etmemiştir. Bilakis onun gayesi hadislerden hükümler istinbât etmektir. Bu sebeple de o; eserini usûl, furû', zühd, âdâb gibi konularda istidlâlde bulunmaya elverişli bir yöntemle tasnif etmiştir. Onun, eserinin çeşitli yerlerinde daha önce bahsi geçen bazı hadisleri isnadsız zikretmesi, bazı bâb tercümelerinde sadece ilgili âyetleri aktarmakla yetinmesi ve ihtiyaç duyduğunda sahâbe ve tâbiîn sözlerine başvurması gibi izlediği çeşitli yöntemler, gayesinin hadislerden fıkhî hükümler istinbât etmek olduğunu ortaya koymaktadır.”<sup>22</sup> İbn Hacer (ö. 852/1449), Buhârî'nin, *es-sahîh*'inde ortaya koyduğu fıkhî/usûlî yaklaşımını şöyle aktarmaktadır: “Buhârî, eserini fıkhî faydalardan ve hikmetli nüktelerden hâli olmayacak şekilde oluşturmuştur. Kendi anlayışı çerçevesinde metinlerden birçok anlamlar ortaya çıkarmış ve onları münasebetlerine göre bâblara ayırmıştır. Bu konuda o, ahkâm ayetlerini dikkate almış, onlardan bedîi/harikulade mânalar çıkarmış ve âyetlerin tefsirinde geniş yollara işaret etmiştir.”<sup>23</sup> “Zaten Buhârî'nin böyle bir yöntemi takip etmesinden dolayı öteden beri âlimler arasında *فقه البخاري في تراجمه* ‘Buhârî'nin fıkhî bâb başlıklarındadır’ denilmiştir.”<sup>24</sup> Şâh Veliyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762), Buhârî'nin de tabi olduğu ehlü'l-hadis ekolünün -Abdurrahmân b. Mehdî, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Yezîd b. Hârûn, Abdurrezzâk, Ebûbekir b. Ebî Şeybe, Müsedded, Hünâd, Ahmed b. Hanbel, İshâk b.Râhûyeh, Fadl b. Dukeyn, Alî b. el-Medîni gibi- ilk dönem muhaddisler tabakasının fıkhî hükümleri istinbattaki metodolojilerine dair şu tespiti yapmaktadır: “Bu muhaddislere göre bir meselede Kur’ân’ı-nâtık/hükmü apaçık ortaya koyan Kur’ân var ise artık onun dışında başka bir şeye yönelmek câiz değildir. Ancak Kur’ân’ın söz konusu meseledeki hükmü birkaç veche/ihtimale dayanıyor ise devreye kâdiyye/hüküm koyucu/anlam belirleyici sünnet girer. Yani onlar Kur’ân’dan bir şey bulamadıklarında Rasûlullâh’ın (s.a.s.) sünnetini esas alırlar. Üstelik bu sünnetin fakîhler arasında yayılmış olması veya sadece bir beldede özel olarak bilinmesi ya da sahâbilerin ve fakîhlerin onunla amel edip-etmemesi gibi durumları arasında da hiçbir fark yoktur. Şayet bir meselede hükmü beyan eden hadis de bulamazlarsa sahâbe ve tâbiîn sözlerine tabi olurlar. Halife ve fakîhlerin cumhuru eğer meselede ittifak etmişler ise bu hüküm artık mukni’ bir hal almıştır. Şayet meselede ihtilaf etmişlerse onların içinden ilim açısından en âlim, verâ’/takva açısından en muttaki ve zapt açısından en çok zapt sahibi olan kişinin görüşüne tabi olurlar. Fakat meselede birbirine yakın iki görüş var ise bu durumda da Kitâb ve Sünnet etrafındaki tefekkür çerçevesinde akla ve kalbe uygun olan hangisi ise onu tercih ederler.”<sup>25</sup> Dihlevî’ye göre bir sonraki asırda gelip bu usûl üzere kendilerine yol belirleyen ve hadislerin sıhhat dereceleriyle ilgili ciddi kriterler belirleyen dört önemli

<sup>21</sup> Bk. Nûreddîn İtr, *el-İmâmu't-Tirmizî ve'l-muvâzenetu beyne Câmihi ve beyne's-Sahîheyne* (b.y.: Matbaatu'l-Cennet, 1390/1970), 34.

<sup>22</sup> Nevevî, *et-Telhîs*, 230-231.

<sup>23</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, 1/8.

<sup>24</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, 1/243.

<sup>25</sup> Ahmed b. Abdurrahîm b. eş-Şehîd Vecîhüddîn b. Muazzam Şâh Veliyullâh ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa* (Beyrut: Dâru'l-Celîl, 1426/2005), 1/255-256.

muhaddisten<sup>26</sup> önde geleni Buhârî'dir. Çünkü ona göre Buhârî, sahih hadisleri sahih olmayanlardan tecrit etmek ve fikhî, sireti, tefsiri hadislerden istinbât etmek gibi iki önemli başarıya imza atmıştır.<sup>27</sup> İki cilt halinde Buhârî'nin sîretini yazan Mübarekfûrî (ö. 1342/1923) de Buhari'nin, hadisleri ve sahâbe/tabîûn asârını çok az kullanmakla birlikte daha çok kıyasa başvuran ve fikhî meselelerde tabi oldukları imâmlarına dayanarak tahrir yöntemini ön planda tutan ehlü'r-re'y'in bu yaklaşımları nedeniyle onlardan uzaklaşıp usûlde kendisine daha yakın gördüğü ehlü'l-hadis'e<sup>28</sup> yaklaştığı tespitini yapmaktadır.<sup>29</sup> Bu tespitin yanısıra şu hususun bilinmesi gerekir ki fikhin oluşum döneminde fikhü'r-re'ye karşı çıkararak fikhü'l-hadis tezini ileri süren ehl-i hadis, sonraki dönemlerde ehl-i fikh'a karşı olan bir harekete dönüşmüştür.<sup>30</sup> Dolayısıyla bu tabloya bakılarak ehl-i hadis'ten kabul edilen ve *es-Sahîh*'inin bazı bâb başlıklarında ehl-i fikh'tan olan Hanefîleri tenkid ederek onlara karşı cevaplar yazan Buhârî'nin temelde ehl-i fikh'a karşı olduğu gibi bir sonuç çıkarılamaz. Çünkü Buhârî için asıl olan, kendisinin kabul ettiği metodolojiye uygun olarak istinbatın yapılmış olmasıdır. Buna uymadığı için Buhârî'nin muhalefetine uğrayan kimseler kimi zaman Hanefîler, kimi zaman Şâfiîler, kimi zaman da diğerleri olmuştur. Ayrıca "ehl-i hadis ile ehl-i fikh arasında genelde dinî metinlerin anlaşılması, özelde de hadis ve sünnetin anlaşılması ile ilgili tartışmalar fikhî mezheplerin yerleşmesinden sonra, daha çok Hanefîler ile Şafiîler arasında devam etmiştir."<sup>31</sup>

Tüm bu değerlendirmeler bizi Buhârî'nin fikhî/usûlî kimliğine dair şu sonuca götürmektedir: Buhârî için fikhîta temel kaynak Kur'ân ve Sünnet verileri ile sahâbe ve tâbiûn âsârıdır. Ehlü'l-hadis'in esas kabul ettiği bu usûlî yöntem aynı zamanda Buhârî'nin görüşlerinin bazen fikhî mezheplerinin görüşleriyle çelişmesi -özellikle Hanefî mezhebi-<sup>32</sup> bazen de örtüşmesi -özellikle Şâfiî mezhebi-<sup>33</sup> sonucuna da bir sebep teşkil etmektedir.<sup>34</sup> Dolayısıyla Buhârî'nin herhangi bir fikhî mezhebe intisap etme temayülünde olan görüşlerin de isabetli olmadığını söylemek mümkündür. Zira bu çalışmamızda da ulaştığımız sonuca göre Buhârî için

<sup>26</sup> Şâh Veliyullâh ed-Dihlevî'ye göre bu hususta Buhârî'den sonra gelen diğer muhaddisler sırasıyla şunlardır: Müslim b. Haccâc (ö.261/875), Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö.275/889) ve Ebû İsâ et-Tirmizî (ö.279/892). Bk. Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, 1/258.

<sup>27</sup> Bk. Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, 1/258.

<sup>28</sup> Hicrî II. asrın sonlarında ortaya çıkan ve Kur'ân ile hadis'i gerek menşe'gerekse değer itibariyle aynı gören, hadis ile sünneti aynı kabul ederek Hz. Peygamber'in (s.a.s.) her türlü yaratılış özelliklerini ve ahlakî davranışlarını da buna dahil eden, re'y, kıyas ve içtihadı kaçınan, sünneti anlamada şekilci, hadisleri anlamada lafızcı ve zâhirî bir yöntem takip eden ekole ehlü'l-hadis denilir. Dolayısıyla ehl-i hadis denildiğinde sadece hadis ilmi ve rivayeti ile uğraşan muhaddisler kastedilmez. Bk. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 57-63.

<sup>29</sup> Abdusselâm el-Mübârekfûrî, *Sîretü'l-İmâmi'l-Buhârî* (Mekke: Dâru Alemlî'l-Fevâid, 1422), 2/617,621.

<sup>30</sup> Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 58.

<sup>31</sup> Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 66.

<sup>32</sup> Bardakoğlu, "Buhârî'nin Hukukçuluğu", 208.

<sup>33</sup> Keşmîrî, *Feydu'l-Bârî*, 53.

<sup>34</sup> Yani Buhârî fikhî/usûlî görüşlerini ortaya koyarken fikhî bazı mezheplere muhalefet edip bazılarını da muvafakat etmiş olabilir, ancak bu sonuç Onun esas aldığı delile bağlı olarak ortaya çıkan bir sonuçtur. Buradan hareketle Buhârî'yi fikhî bir mezhebin bütünüyle çemberine dahil etmenin veya Onu başka bir fikhî mezhebin bütünüyle çemberinden uzak tutmanın isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Belki, Buhârî'nin istinbat metodolojisinde kendine yakın gördüğü fikhî mezhep/ler/e yakınlığı mümkündür, denilebilir.

asıl olan, hükmün dayandığı delilin sahih ve kuvvetli olmasıdır. Meselâ Buhârî'nin, “abdestte başın tamamının meshedileceği”<sup>35</sup> görüşüyle İmâm Mâlik'e muvafakat etmesi, “kadına dokunmakla abdestin bozulmama-cağı”<sup>36</sup> görüşüyle Ebû Hanîfe'ye muvafakat etmesi, “Cuma namazı için imam hutbe okuduğunda camiye giren kişinin iki rekât tahiyetu'l-mescid namazı kılmadan oturmasının mekruh olacağı”<sup>37</sup> görüşüyle Şâfiîler ile Ahmed b. Hanbel'e muvafakat etmesi ancak; “cünübün ve hayızlının Kur'ân okumasının câiz olduğu”<sup>38</sup>, “Ramazan ayında oruçlu iken cinsel ilişkide bulunan kişiye sadece kefarete gerekip kaza gerekmediği”<sup>39</sup>, “meytet/ölmüş hayvanın derisinin tabaklanmadan önce de tâhir olduğu”<sup>40</sup> gibi bir çok görüşüyle başta dört fikh mezhebinin imamları olmak üzere çoğunluğa/cumhura muhalefet etmesi Onun sünnet/hadis nassını esas alan ehl-i hadis ekolü çerçevesinde hareket eden bağımsız fikhî/usûlî bir kimliğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim hicri dördüncü asırdan önce insanların belirli bir mezhep etrafında toplanmadıklarını belirten Şâh Veliyullâh ed-Dihlevî'nin bu tespiti de<sup>41</sup> Buhârî'nin meşhur fikh mezheplerinden bağımsız fikhî/usûlî bir kimliğe sahip olduğuna işaret etmektedir.<sup>42</sup> Ali Bardakoğlu'nun tespitiyle söylemek gerekirse, “Buhârî, hicri birinci asırdan itibaren devam eden fikhu'l-hadîs<sup>43</sup> ekolünün hicri üçüncü asırdaki en iyi temsilcisidir.”<sup>44</sup> Ancak bize göre bu tespit, ehl-i hadis ekolü içinde kabul edilen Buhârî'nin fikh'ta müstakil bir kimlik oluşturamadığı gibi bir anlama yol açmamalıdır. Zira tespitimize göre Buhârî her ne kadar ehl-i hadis çerçevesinde hareket eden bir muhaddis olsa da fikhî ön planda tutan ve bu hususta ufku geniş -yeri geldiğinde kıyası kabul etmesi gibi- bir fakihdir.

<sup>35</sup> Buhârî, “Vudû”, 38.

<sup>36</sup> Buhârî, “Vudû”, 34.

<sup>37</sup> Buhârî, “Cuma”, 30; Ayrıca bk. Buhârî, “Cuma”, 31.

<sup>38</sup> Buhârî, “Hayız”, 5.

<sup>39</sup> Buhârî, “Savm”, 30, 31.

<sup>40</sup> Buhârî, “Buyû”, 101; Buhârî, “Zebâih ve's-Sayd”, 29.

<sup>41</sup> Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, 1/260; Hayreddin Karaman, fikhî mezheplerin doğuşuna yol açan sebepleri zikrettikten sonra “...ancak, dördüncü hicri asırdan önce halk malum dört mezhebe ayrılmadığı gibi, fikhî mezhepleri de dörtten ibaret değildi...” şeklindeki cümlesiyle fikhî bir mezhebe intisabın sonraki asırlarda kurumsallaştığına işaret etmektedir. Bk. Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 160; Wael B. Hallaq da mezhep teriminin mevcut anlamıyla kullanımının yedinci yüzyılın sonunda, kesin olarak sekizinci yüzyılın ortalarında meydana geldiğini, kullanımının yaygınlaşmasının ise ancak dokuzuncu yüzyılın başlarında mümkün olduğunu yazmaktadır. Bk. Wael B. Hallaq, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Necmettin Kızılkaya (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2014), 55.

<sup>42</sup> Buhârî'nin fikhî ilmindeki konumu için ayrıca bk. Sevgili, *İmâm Buhârî*, 75-85.

<sup>43</sup> Fikhî oluşum döneminde kendisine ehl-i hadis adını veren bazı âlimler, re'y ve kıyasa şiddetle karşı çıkarak fikhu'r-re'ye karşı fikhu'l-hadis tezini ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla fikhu'l-hadis, hadislerden fikhî hükümler çıkarmayı konu edinen bir ilim dalıdır. Buhârî (ö. 256/870), İbn Huzeyme (ö. 311/923) ve İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) kullandıkları bâb başlıkları (terâcim) başlı başına fikhu'l-hadis ürünleridir. Fikhü'l-hadis; nass olarak Kur'ân ile sünnet arasında bir fark görmemek, sünnet ve hadisin aynı şeyler olduğunu kabul etmek, zaruret gereği hariç re'y ve kıyastan kaçınmak, hadis delil olarak alındığında temel kriter olarak isnadının sahih olmasına dikkat etmek, anlamada te'vil-den kaçınmak gibi temel ilke ve esaslara sahiptir. Bk. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 104-110.

<sup>44</sup> Bardakoğlu, “Buhârî'nin Hukukçuluğu”, 206.



Buhârî'nin hüküm istinbatındaki metodolojisi, Onun müctehidlik derecesiyle ilgili bazı yorumları da beraberinde getirmiştir. Abdulğânî Abdulhâlık (ö. 1983), mütekaddimîn âlimlerin, Buhârî'nin imâmlığı ve fakîhliği konusunda icmâ etmekle beraber onun “mutlak müctehid” olup-olmadığı konusunda bir belirleme içine girmediklerini ifade etmektedir.<sup>45</sup> Tespit ettiğimiz kadarıyla bu konuda önemli bir yorum/görüş İbn Teymiyye'den (ö. 728/1328) gelmiştir: “*Buhârî ve Ebû Davûd fıkıhta ictihad ehliindedir. Fakat Müslim, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce, İbn Hüzeyme, Ebû Ya'lâ, Bezzâr ve benzerleri ise ehl-i hadis mezhebine bağlıdırlar. Bunlar, âlimlerden belli birisini taklit etmedikleri gibi, Şâfiî, Ahmed, İshâk ve Ebû Ubeyd gibi mutlak müctehid imâmalardan da değildirler. Ancak bunlar, hadis imâmalarının görüşlerine meylederler.*”<sup>46</sup> İbn Teymiyye aslında bu ifadeleriyle Buhârî'yi (mutlak) müctehid derecesinde bir fakîh olarak kabul ettiği gibi, Buhârî'nin ehl-i hadis sınırları dışına taşan fikhî bir potansiyele sahip olduğunu da ortaya koymaktadır. Buhârî'nin *es-sâhîh*'indeki yöntemine dair İbn Hacer el-Askalânî ve Nevevî'nin -daha önce aktardığımız- tespitlerini aktaran Cemâleddîn el-Kâsımî (ö. 1914), Buhârî'nin fikhının tertip ettiği bâb başlıklarında görüldüğünü ve bu tertibin onun mutlak ictihad kimliğini gösterdiğini ifade etmektedir.<sup>47</sup> Keşmîrî (ö. 1933), Buhârî'nin ictihad konumunu “*Bana göre Buhârî ictihad yolunu takip etmiş ve es-sahîh'inde hiç kimseyi taklit etmemiştir. O, kavrayışına göre hüküm veren biridir.*” şeklinde yorumlarken<sup>48</sup> Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'inde geçen bâb başlıklarının onun en mühim maksatlarından olduğunu ve bunun da hadislerden mânalar istihrac etmek olarak vücut bulduğunu belirten Kandehlevî (ö. 1982), “*Bende kesinleşen husus şu ki Buhârî müstakil bir müctehiddir. Bunu, imâmlar arasındaki ihtilafları bilen birisinin nazar'ı-dikkatiyle bâb başlıklarının tetkikinde de görmek mümkündür.*”<sup>49</sup> yorumunu yapmaktadır. Nûreddîn İtr (ö. 2020), Tirmizî'nin “*el-Câmiu's-sahîh*”ini Buhârî ve Müslim'in “*el-Câmiu's-sahîh*”leriyle muvazene için kaleme aldığı eserinde Buhârî'nin müctehid kimliğiyle ilgili görüşünü şu şekilde açıklamaktadır: “*Buhârî fıkıhta daha derin ve daha dalgıçtır. İşte onun el-Câmiu's-sahîh'i fıkıhta ve istinbatta ğavvâs/derinlikli bir müctehidin kitabıdır. Öyle ki o, muhaddis fakîhlerin metoduna tabi olup derecesi de mutlak ictihattan aşağı değildir.*”<sup>50</sup> Açık bir dille Buhârî'nin mutlak müctehid olduğunu savunan el-Hüseynî Abdulmecîd Hâşim'e göre ise sahâbe/tâbiîn âsârı konusunda geniş bir kültüre sahip olan Buhârî, muayyen bir mezhebe tabi olmamış, herhangi bir konuda geçen hadisin mânasını esas alarak fikhî istinbâtlarda bulunmuştur. Dolayısıyla onun için asıl olan, -bir mezhebe muvafık olsun veya muhalif olsun fark etmez- kendine göre münasip olan hükme ulaşmaktır. el-Hüseynî bu konudaki düşüncesini şöyle sürdürmektedir: “*Eğer ictihad, şer'î bir hükmü ortaya çıkarmak için tafsilî şer'î deliller üzerinde cehdetmek ise Buhârî bu hususu es-sahîh'inde en yüksek derecede gerçekleştirmiş bir müctehiddir. Eğer fıkıh, tafsilî delillerden elde edilen şer'î amelî hükümlerin ilminden veya zannından ibaret ise Buhârî Kur'ân'ı ve Sünnet'i en geniş çerçevede tafsilî deliller olarak ele almış ve onlardan direkt hükümler istinbat etmiş bir fakîhtir. Dolayısıyla Buhârî mutlak bir müctehid ve fakîhtir. Bu tespit yeni ortaya çıkan bir şey de değildir. Bilakis bu,*

<sup>45</sup> Abdulhâlık, *el-İmâmu'l-Buhârî ve Sahîhuh*, 142, 145.

<sup>46</sup> Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (Suudi Arabistan: Mecmau'l-Melik Fehd, 1416/1995), 20/40.

<sup>47</sup> Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Hayâtu'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1412/1992), 38.

<sup>48</sup> Keşmîrî, *Feydu'l-Bârî*, 1/438.

<sup>49</sup> Muhammed Zekeriyâ b. Yahyâ el-Kandehlevî, *el-Ebvâb ve't-terâcîm li Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Beşâri'î'l-İslâmiyye, 1433/2012), 1/103; Hamdânî, *el-İmâmu'l-Buhârî fakîhu'l-muhaddisîn ve muhaddisu'l-Fukahâ*, 148.

<sup>50</sup> İtr, *el-İmâmu't-Tirmizî*, 391.

Buhârî asrındaki ve sonrası asırlardaki önde gelen imâmın ikrar ettikleri bir tespittir. Eğer Buhârî müctehid sayılmazsa kim müctehid ve fakih sayılacak?<sup>51</sup> Buhârî'nin müctehid kimliğiyle ilgili yaptığımız tetkiklerde onun mutlak müctehid olduğunu savunan görüşün dışında, onun müctehid olduğunu, ancak ictihad derecesinin mutlak olmadığını savunan bir görüş de karşımıza çıkmaktadır: Bu şekildeki görüşün savunucularından biri olan Abdulğânî Abdulhâlık, Buhârî ve *es-sahîh*'yle ilgili yazdığı eserinde “Buhârî mutlak müctehid midir yoksa mezhep müctehidi midir?” sorusuyla bir başlık açarak bu konudaki düşüncesini şöyle açıklamaktadır: “Biz her ne kadar Buhârî'nin mezhep müctehidi olduğunu tercih etmesek de onun mutlak müctehid olduğunda tereddüt etmeyiz. Çünkü, malumdur ki usûlcülerin çoğunluğunun adeti, müstakil müctehidlerin görüşlerini bir araya getirmek, söz konusu görüşlerin ispatına dair delilleri açıklamak ve bu delillerden bazı fer'î hükümleri çıkarmaktır. İşte biz bu anlamda -özellikle temel meselelerde- Buhârî'nin -bir kısım da olsa- görüşlerini açıklayan bir nakle rastlamadık. Eğer Buhârî'nin müstakil görüşleri olsaydı (usûlcüler) onu naklederlerdi. Zira Buhârî, fazilet ve şöhrette diğer imamlardan geride değildir. Ayrıca Buhârî, fıkhın tedvininden sonra ve müctehid imamlara bağlı âlimlerin ve kelam ehlinin te'lifte birbirleriyle yarıştıkları bir dönemden sonra yaşamasına rağmen yazdığı eserleri arasında fıkıh usûlüne dair bir eserine de rastlamadık. O halde şunu söyleyebiliriz ki Buhârî, müctehidlerin büyüklerinden birisi olmasına rağmen meselelerde müstakil bir görüş/yöntem oluşturma anlamında fıkıh usûlüyle meşgul olmamış ve Şâfiî gibi bazı imamları taklit etmekle yetinmiştir.”<sup>52</sup>

Buhârî'nin fıkhî/usûlî kimliğine dair âlimlerin sahip oldukları kanaatleri aktardıktan sonra konuyu kendi bakış açımıza göre şu şekilde değerlendirebiliriz: Öncelikle Buhârî'yle ilgili vurgulu bir şekilde söylememiz gereken nokta şudur: Buhârî, hadise/sünnete hizmeti hayatının birincil gayesi olarak belirlemiştir. O, bu uğurda pek çok İslâm beldesine yolculuklar yaparak meşakkatli bir ömrü göğüslemiştir. Bu yönüyle de o, İslâm ümmeti içerisinde “muhaddislerin imamı” ve “hadiste mü'minlerin emîri” lakaplarıyla<sup>53</sup> övgüye mazhar olmuştur. Ancak Buhârî, topladığı hadislerin sahihini sakiminden ayırmakla yetinmemiş, onları fıkhî/usûlî bir formülasyon ile tertip ve tasnif etmiştir. Bu da bize Buhârî'nin ikincil gaye olarak fıkhı temel alanlardan biri olarak sahiplendiğini göstermektedir. Bu iki temel gayeyi birleştirdiğimizde rivayet/sened merkezli bir bakış açısına sahip (bazı) muhaddislerden ve hazır bulduğu rivayetlerle yetinerek hukukî hükümler ortaya koyan (bazı) fakihlerden farklı bir kimlik karşımıza çıkmaktadır: Buhârî kimliği! Zira Buhârî, hukuka kaynaklık eden hadis/sünnet malzemesini kendisinin belirlediği şartlara göre topladığı gibi fıkhî/usûlî istinbatlarını da -Kur'an'ı birincil sıraya almakla beraber- kendisinin tespit ettiği bu sahih rivayetlere dayanarak icra etmiştir. Biz, Buhârî'ye lutfedilen bu nimetin birçok muhaddis ve fakihde mevcut bulunmadığını düşünmekteyiz. Hal böyle olunca şunu söylememiz kolaylaşır: Buhârî, asıl olarak bir muhaddis-tir ve sonra da bir fakihtir. Ayrıca Buhârî'nin fıkıh derecesi de ictihad derecesinde olan bir fakihtir. Nitekim Buhârî'nin mutlak müctehid mi değil mi tartışmasına giren tüm âlimler onun müctehid olduğunda ittifak etmişlerdir. Buhârî'nin mutlak ictihad sahibi olup-olmaması noktasının da şu şekilde değerlendirilmesinin daha isabetli olduğunu düşünmekteyiz: Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*'inde fıkhî/usûlî meseleleri bâb başlıklarında derc etmesi yöntemiyle diğer müctehitlerden farklı bir usûl izlemiştir. Genel itibarla hadislerin fıkhı etrafında şekillenmiş bir hareket alanına sahip ve biraz da lafızcı olan bu usûl her ne kadar Buhârî'nin mutlak

<sup>51</sup> Hâşim, *el-İmâmu'l-Buhârî Muhaddisen ve Fakihen*, 174.

<sup>52</sup> Abdulhâlık, *el-İmâmu'l-Buhârî ve Sahîhuh*, 142-145.

<sup>53</sup> Kâsımî, *Hayâtu'l-Buhârî*, 26.

ictihad sahibi olduğu hususunda bir tevakkuf<sup>54</sup> halini meydana getirirse de onun, ictihadlarında yeri geldiğinde bazı fikhî mezheplere muvafakat edip onlara yaklaşması,<sup>55</sup> yeri geldiğinde de tüm mezheplere muhalefet edip onlardan bağımsız ictihadlara imza atması<sup>56</sup> müstakil fikhî/usûlî bir kişilik olduğunu ortaya koymaktadır. Netice itibarıyla bize göre Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*'inde tespit ettiği hadislerin fikhî hükümlere delaletleri ve fikhu'l-hadis'in savunucusu ehlu'l-hadis'in metodolojisi çerçevesinde hareket eden müstakil bir müctehiddir. Buhârî'nin fikhî/usûlî kimliğini belirleyen esas muharrik de Kur'ân ve hadis metinleridir. Bunu, Buhârî'nin şu sözünde de görmek mümkündür: “لا أعلم شيئاً يحتاج إليه إلا وهو في الكتاب والسنة” “Kendisine ihtiyaç duyulup da Kur'ân'da ve Sünnet'te bulunmayan bir şey bilmiyorum/Ben bilirim ki kendisine ihtiyaç duyulan bir şey mutlaka Kur'ân'da ve Sünnet'te vardır.”<sup>57</sup>

## 1. Buhârî Usûlünde Fikh Usûlü Kaynakları

Temelde Kur'ân ve Sünnet bütünlüğü üzerine kurulu bir usûlü savunan Buhârî'ye göre Kur'ân, edille'i-şer'iyye içerisinde ilk sırada yer almaktadır. Bunu Buhârî'nin, *el-Câmiu's-sahîh*'inde Kur'ân'ın âyetlerini bazen bâb başlığı, bazen de bâb başlığına delil olacak şekilde kullanmasında da görmekteyiz.<sup>58</sup> Dolayısıyla Ona göre hükümlerin istinbatında Kur'ân ilk kaynaktır. Sünnetin ise Kur'ân'dan sonra ikinci kaynak olduğu görüşünde olan Buhârî, bunu *es-Sahîh*'inin üst başlıklarından biri olan “*Kitâbü'l-İ'tisâm bi'l-Kitâbi ve's-Sünne/Kur'ân'a ve Sünnet'e tutunmayı anlatan bölüm*”<sup>59</sup> başlığıyla ortaya koymaktadır. Buhârî, bu üst başlık altında yer verdiği “*Bâbü'l-İktidâi bi süneni Resûlillâhi/Rasûlullâh'in (s.a.s.) sünnetine uymayı anlatan bâb*”<sup>60</sup> alt başlığıyla da sünnetin uyulması gereken şer'î bir delil olduğunu vurgulamaktadır. Buhârî'nin detaylarını bu makalemizde incelediğimiz icmâ ve kıyas delilleri dışında sahâbe kavli, örf, şer'u men kablenâ, sedd'i-zarâî, maslahat, istishâb, istihsân gibi âlimler arasında ihtilaflı olan deliller konusunda da görüşleri mevcuttur.<sup>61</sup> Ancak bahsi geçen bu delillerden icmâ ve kıyâs, çalışmamızın esasını oluşturduğundan biz Buhârî'nin fikhî/usûlî kimliğine dair birçok somut örneği barındıran bu iki delil üzerinde durmakla yetineceğiz.

## 2. Buhârî Usûlünde İcmâ

### 2. 1. İcmâ'nın Hücciyeti

<sup>54</sup> Tevakkuf'un şer'î ilimlerde ihtiva ettiği anlamlar için bk. Nurullah Agitoğlu, “Teorik Anlamı Ve Pratik Değeri Bakımından İhtilafu'l-Hadis'te Bir Çözüm Yöntemi: Tevakkuf”, ed. Kazım Kartal (Ankara: İksadyayınevi, 2020), 7-8.

<sup>55</sup> “Buhârî'nin rey ehli olan Hanefî veya Mâlikî mezheplerinden çok, ehl'i-hadis çizgisinde olan Şâfiî veya Hanbelî mezheplerine yakın olduğu görülmektedir.” Bk. Bilen, “Buhârî'nin Fakîhliği Meselesi”, 52.

<sup>56</sup> Bazı bilginlere göre müctehid bir fakîh olan Buhârî'nin müstakil mezhebi, onu taklit edenlerin olmaması nedeniyle sonraki dönemlere nakledilememiştir. Bk. Gâmidî, *Fikhu'l-imâmi'l-Buhârî fi'l-hudûd*, 29.

<sup>57</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, 1/488; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/412.

<sup>58</sup> Örnek için bk. Buhârî, “Vûdû”, 1; Buhârî, “İ'tisâm”, 1.

<sup>59</sup> Buhârî, “İ'tisâm”.

<sup>60</sup> Buhârî, “İ'tisâm”, 2.

<sup>61</sup> Detaylı bilgi için bk. Sevgili, *İmâm Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı*, 60-140.

İcmâ, lugatte “azim/kesin kararlılık” ve “ittifak/söz birliği” demektir. Usûlî ıstılahta ise “Hz. Muhammed'in (s.a.s.) ümmetinden olan müctehidlerin (Onun vefatından sonraki) bir asırda şer'î bir hüküm üzerinde ittifak etmeleridir.”<sup>62</sup> Mu'tezile'den Nazzâm (ö. 231/845), Hâricîler'in ve Şîa'nın bir kısmı dışında âlimlerin büyük çoğunluğu icmânın hüccet olduğunu kabul etmişlerdir. Cumhura göre icmâya uymak vâcip, muhalif davranmak da haramdır.<sup>63</sup>

Nebî'nin (s.a.s.) “Ümmetimden bir taife hak üzerinde galip gelmeye devam edecektir.” sözünü anlatan bâb<sup>64</sup> ile “Allah'ın (İşte böylece sizi vasat/örnek/mutedil bir ümmet kıldık.)<sup>65</sup> sözünü ve cemaatin lüzumünü -ki bunlar ehlü'l- ilimdir- emreden Nebî'nin (s.a.s.) sözünü anlatan bâb”<sup>66</sup> başlıklarıyla icmâ konusuna giriş yapan Buhârî, burada açıkça icmâ lafzını zikretmese de genelde usûl kaynaklarında icmâya delil olarak getirilen Bakara sûresi 143. âyetine ve sonrasında da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) cemaate/çoğunluğa ittibayı emreden hadislerine vurgu yapması onun, icmâyı hüccet kabul ettiğini ortaya koymaktadır. Buhârî'nin “cemaat” kelimesine “ehlü'l-ilm”<sup>67</sup> olarak anlam vermesi de onun, -cumhurun görüşünde olduğu gibi- ümmetin tüm fertlerinin değil, müctehidlerin ittifakını şart kabul ettiğini göstermektedir. Nitekim Buhârî şârihlerinden İbn Battâl (ö. 449/1057) ve Aynî bu ifadeyi her asırdaki “ehlü'l-hall ve'l-akd”,<sup>68</sup> Kirmânî ve Kastallânî de “müctehidler (in ittifakı)”<sup>69</sup> olarak yorumlamışlardır. İbn Hacer el-Askalânî ise hem âyetteki “vasat/adalet” ifadesine hem de kurtuluşun ayrılıktan sakınıp topluluğa tabi olmakta olduğunu ifade eden hadislerin mânasına vurgu yaparak ehlü'l-ilm’in “ehlü'l-sünnet ve'l-cemaat” olduğunu savunmuştur.<sup>70</sup>

“Ehlü'l-ilm” ifadesiyle İslâm ümmetinin müctehidlerinin icmânını şer'î bir delil olarak kabul eden Buhârî'nin bu hususu âyetle temellendirdikten sonra başvurduğu hadis delillerinden birisi de şudur:

<sup>62</sup> Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-tahrîr* (Mısır: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1351/1932), 3/224.

<sup>63</sup> Zekiyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fikh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 108.

<sup>64</sup> Buhârî, “İ'tisâm” 10.

<sup>65</sup> el-Bakara 2/143.

<sup>66</sup> Buhârî, “İ'tisâm” 19.

<sup>67</sup> Tespitimize göre Buhârî, *el-Camiu's-sahîh*'inde 27 kere “ehlü'l-ilm” kavramını kullanmaktadır. Örnek için bk. Buhârî, “İmân”, 16; Buhârî, “İlim”, 7; Buhârî, “İmân”, 16; Buhârî, “Sulh”, 5; Ancak bu kavramla kimleri kastettiği açık olarak geçmemektedir. Bundan dolayı olmalı ki Buhârî şârihleri metinde aktardığımız gibi bu kavramı kendi görüşleri çerçevesinde “ehlü'l-hall ve'l-akd”, “müctehidler”, “ehlü'l-sünnet ve'l-cemaat” gibi anlamlarla izah etmeye çalışmışlardır.

<sup>68</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1423/2003), 10/379.; Ebü Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 25/65.

<sup>69</sup> Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Saîd Şemsüddîn el-Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 25/75.; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: el-Matbaatu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1323), 10/341.

<sup>70</sup> Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 13/316.

Ebû Said el-Hudrî (r.a.), Hz. Peygamber'den (s.a.s.) şöyle rivayet etmiştir: “Kıyamet günü Hz. Nûh (a.s.) getirilir. Ona ‘sen (Allah’ın emirlerini) tebliğ ettin mi?’ denilir. O da ‘evet, ya Rabbî (tebliğ ettim).’ diye cevap verir. Ümmetine sorulur, ‘Nûh, (Allah’ın emirlerini) size tebliğ etti mi?’ onlar da ‘bize hiçbir uyarıcı gelmedi.’ derler. Bunun üzerine (Allah, Hz. Nûh’a) ‘senin şahitlerin kimlerdir?’ diye sorar. O da ‘Muhammed ve ümmetidir.’ diye cevap verir. Onlar (Muhammed ve ümmeti) getirilir ve şahitlik ederler. Sonra Rasûlullâh (s.a.s.), ‘işte böylece sizi vasat/adil bir ümmet yaptık.’<sup>71</sup> âyetini okudu.”<sup>72</sup> Bu hadisin delaletine göre Hz. Peygamber’in (s.a.s.) ümmeti adil/hayırlı bir ümmet olarak vasıflanmıştır. Böyle bir ümmetin (ehlü’l-ilm) üzerinde icma ettiği husus da hatadan uzaktır ve ona ittiba vâciptir.<sup>73</sup>

Buhârî'nin, “Eğer hâkim, zulümle veya ehlü’l-ilm’in zıddına bir karar verirse bu (karar) reddedilir.”<sup>74</sup> şeklinde yine müstakil ve fıkhî bir hükümle sunduğu bâb başlığı da dikkate alınacak olursa onun, icmâyı kat’i bir surette bağlayıcı olarak kabul ettiği ve buna uymayan kimselerin kararlarının reddedileceği düşüncesini taşıdığı tespit etmek mümkündür.<sup>75</sup> Zira Buhârî bu düşüncesini dikkat çekici bir hadisle şu şekilde örneklemiştir:

Abdullah b. Ömer’den (r.a.) rivayet edilmiştir: “Nebî (s.a.s.), Hâlid b. Velîd’i (ö. 21/642) Cezîmeoğullarına (askerî bir birlikle) gönderdi. Ancak onlar, güzel bir şekilde ‘biz müslüman olduk’ demediler, ‘sabe’nâ sabe’nâ/bir dinden diğer dine girdik bir dinden diğer dine girdik/şirkten çıktık şirkten çıktık dediler.’ Bunun üzerine Hâlid, bunlardan bir kısmını öldürmeye bir kısmını da esir etmeye başladı. Bizden her bir adama/askere esirini verdi ve bizden her bir adamın kendi (elindeki) esirini öldürmesini emretti. Ben, ‘vallahi ben kendi esirimi öldürmem ve arkadaşlarımdan hiçbirisi de esirini öldürmeyecektir.’ dedim. (Sefer sonunda bu durumu) Rasûlullâh’a (s.a.s.) anlatınca Rasûlullâh (s.a.s.), iki defa tekrar ederek şöyle dedi: ‘Allahım! Ben Hâlid’in bu yaptığından sana sığınyorum!’”<sup>76</sup> Cezîmeoğullarının sarıh/açık bir biçimde İslâm’a girdiklerini ortaya koyamamaları ve büyük komutan Hâlid b. Velîd’in de onların açık lafızlarla İslâm’a girmeleri hususunda hassas davranması sonucunda yaşanan bu olayın hadis şârihlerine göre icmâyı bakan tarafı şudur: Hâlid b. Velîd’in müctehid olarak karar verme yetkisi bulunmakla birlikte bu karar ehlü’l-ilm sahibi olan diğer sahâbilerin kanaatlerine aykırı olduğu için hatalı bir karar olarak kabul edilmiş, nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) de meydana gelen bu hadiseden dolayı Allah’a sığınmıştır. Dolayısıyla cemaatin lüzumu sebebiyle bu örneği veren Buhârî’ye göre İcmâ’a uymayan hâkimin kararı reddedilir.<sup>77</sup>

<sup>71</sup> el-Bakara 2/143.

<sup>72</sup> Buhârî, “İ’tisâm” 19 (No. 7349).

<sup>73</sup> Kirmânî, *el-Kevâkibu’d-derârî*, 25/75; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 13/316.

<sup>74</sup> Buhârî, “Ahkâm” 35.

<sup>75</sup> Bk. Buhârî, “Ahkâm” 35 (No. 7189).

<sup>76</sup> Buhârî, “Ahkâm” 35 (No. 7189).

<sup>77</sup> Yine hadis şârihlerine göre Hâlid b. Velîd’in her şeye rağmen Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından kazâî bir cezayla cezalandırılmamasının nedeni Hâlid’in müctehid kimliğinden dolayıdır. Çünkü müctehid’in isabet etme payı olduğu gibi hata etme payı da vardır. Bunun için ona bir günah yoktur. Ancak Rasûlullâh (s.a.s.), Hâlid’in acele edip işin şer’î hakikatini tespit etmemesi sebebiyle diyâneten bir ceza olan duayla yetinmiştir. Ayrıca müctehidin/hâkimin hatalı olarak verdiği öldürme veya yaralama kararından dolayı tazmin sorumluluğu da bulunmaktadır. Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel’e göre bu tazmin beytü’l-mal’den karşılanır. İmâm Şâfiî, İmâm Muhammed ve İmâm Ebû

## 2. 2. Medine Ehlinin İcmâ

Buhârî'nin, “Nebî'nin (s.a.s.) zikrettiği, ilim ehlinin ittifakına teşvik ettiği, Haremeyen' (ehlin)in (Mekke ve Medine'nin) üzerinde icmâ ettiği şeyleri, Nebî'nin (s.a.s.), Muhâcirîn'in ve Ensâr'ın orada (Medine'de) müşahede ettikleri yerleri, Nebî'nin (s.a.s.) musallâsını (namaz kılma yerini), minberini ve kabrini anlatan bâb”<sup>78</sup> başlığıyla sunduğu bâbta geçen “Haremeyn'in üzerinde icmâ ettiği şeyler/hususlar” ifadesinin tam olarak neyi amaçladığı, bu ifadenin iki mukaddes beldenin veya özelde Medine halkının ittifakına konu olmuş hükümlerin dinde delil teşkil edip etmeyeceği gibi hususların müzakeresine kapı aralamaktadır. Buhârî, sözü geçen bu bâb başlığı altında yirmi üç hadis/âsâr zikretmektedir. Biz örnek kabilinden üç tane-sini aktaracağız:

Câbir b. Abdullah es-Selemî'den (r.a.) rivayet edilmiştir: “Bir a'râbî/bedevî Rasûlullâh (s.a.s.) ile İslâm üzere bey'atlaştı. A'râbî/Bedevî (daha sonra) Medine'de ateşli bir hastalığa (hummâ'ya) yakalandı ve Rasûlullâh'a (s.a.s.) gelip 'bey'atimi çöz' dedi. Rasûlullâh (s.a.s.), menetti/teklifini kabul etmedi. Adam tekrar O'na gelip 'bey'atimi çöz' dedi. Rasûlullâh (s.a.s.), (tekrar) menetti. Adam (üçüncü defa tekrar) O'na gelip 'bey'atimi çöz' dedi. Rasûlullâh (s.a.s.), (tekrar) menetti. A'râbî çıkınca Rasûlullâh (s.a.s.) şöyle dedi: 'Medine demirci körüğü gibidir, pis/kıymetsiz olanı atar, temiz/kıymetli olanı da ortaya çıkar(ır).’”<sup>79</sup>

Enes b. Mâlik'ten (r.a.) rivayet edilmiştir: “Allah'ım! Onların mikyâl ölçeklerini bereketlendir. Onların sâ' ve müdd ölçeklerini bereketlendir.” “Yani Medine ehlinin.”<sup>80</sup>

Enes b. Malik'ten (r.a.) rivayet edilmiştir: “Rasûlullâh (s.a.s.), Uhud dağı kendisine görününce şöyle dedi: 'Şu (Uhud) dağdır. O bizi sever ve biz de onu severiz. Allahım! Şüphesiz ki İbrâhim (a.s.) Mekke'yi harem kıldı. Ben de Medine'nin şu iki kara taşlık arasındaki sahasını harem kılıyorum.’”<sup>81</sup>

Buhârî şârihlerinden İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284), Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bereketinden dolayı Medine şehrinin ve Medine halkının diğer şehirlere ve halklarına göre faziletli bir konumda olduğu, Medine'deki dağın (Uhud) bile diğer dağlara göre ayrıcalıklı kabul edildiği ve netice itibariyle tüm bu gerçeklerin, ahkâmda da Medine ehlinin üstün kabul edilmeye layık olduğuna delalet ettiği şeklindeki görüşünü belirttikten sonra “Buhârî'nin bu bâb başlığıyla bana zâhir oldu ki Allah, Medine'nin ve Medine ehlinin icmâsının üstünlüğü hususunda İmâm Mâlik'in gönlünü açtığı gibi Buhârî'nin de gönlünü açmıştır.” diyerek

Yusûf'a göre ise hâkimin âkilesi tarafından karşılanır. Nitekim Rasûlullâh (s.a.s.) da bahsi geçen hadiseyi öğrendikten sonra Hz. Ali'yi (ö. 40/661) yüklü miktardaki bir malı diyet olarak Cezîmeoğullarına vermesi için görevlendirmiş, Hz. Ali de onlardan hiçbir fert kalmayacak şekilde bu malı hepsine dağıtmıştır. bk. Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, 24/261.; Kastallânî, *İrşâdu's-Sâri*, 10/253.; İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 8/260.; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/58.

<sup>78</sup> Buhârî, “İ'tisâm” 16.

<sup>79</sup> Buhârî, “İ'tisâm” 16 (No. 7322).

<sup>80</sup> Buhârî, “İ'tisâm” 16 (No. 7331): «اللَّهُمَّ بَارِكْ لَهُمْ فِي مَكِّيَّاتِهِمْ، وَبَارِكْ لَهُمْ فِي صَاعِيهِمْ وَمُدِّيهِمْ» يَعْنِي أَهْلَ الْمَدِينَةِ

<sup>81</sup> Buhârî, “İ'tisâm” 16 (No. 7333).

Buhârî'nin Medine ehlinin icmâsını hüccet kabul ettiğini savunur.<sup>82</sup> Kirmânî, cumhura göre diğer yerlerin de ittifakı olmadan sadece Haremeyn'in müctehidlerinin icmâsının bağlayıcı olmadığı, İmâm Mâlik'in ise Medine ehlinin icmâsını hüccet olarak kabul ettiği bilgisini verdikten sonra Buhârî'nin bâb başlığında kullandığı "Haremeyn' (ehlin)in üzerinde icmâ ettiği şeyler" ifadesiyle her iki harem ehlinin ittifakının icmâ olarak kabul edileceği görüşüne sahip olduğunu belirtir.<sup>83</sup> Kirmânî'nin konuyla ilgili görüşüne kendi eserinde yer verip değerlendiren ve nihayetinde buna katılmayan İbn Hacer ise Buhârî'nin söz konusu ifadeyle Haremeyn ehlinin icmâsının tek başına bağlayıcı olduğu davasında bulunmadığını, bilakis O'nun bu ifadeyle Haremeyn ehlinin icmâsının "tercih" edilme hakkına sahip olduğu vurgusu yaptığını söyler.<sup>84</sup> Bu hususta Kastallânî de ümmetin tüm müctehidlerinin ittifakı olmadan icmâdan bahsedilmeyeceği genel kuralını tekrar ettikten sonra İbn Hacer'in Buhârî'nin kastıyla ilgili yaptığı "tercih" tespitine katılır.<sup>85</sup> İbnü'l-Mülakkin, Buhârî'nin sözü geçen ifadeyle Haremeyn'de bulunan sahâbilerin tümü ittifak ettikten sonra başka yerde bulunan başka bir sahâbînin onlara muhalefet etmemesi şartıyla meydana gelen icmâyı bağlayıcı kabul ettiği yorumunu yapar.<sup>86</sup> Aynî de Buhârî'nin sözü geçen ifadeyle Haremeyn'de bulunan sahâbîlerin tümü ittifak ettikten sonra başka yerde bulunan başka bir sahâbînin onlara muhalefet etmemesi şartıyla meydana gelen icmâyı kastettiği hususunda İbnü'l-Mülakkin'in görüşüne katılır. Ayrıca Buhârî'nin temelde bu bâbla Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbenin Medine'de hazır buldukları yerlerin faziletini anlatmayı kastettiği yorumunu da ekler.<sup>87</sup> İbn Battâl'a göre Medine ehlinin görüşlerinin diğer bölgelerin müctehidlerinin görüşlerinden farklı olarak ayrıcalıklı bir konumda hüccet kabul edilmesi tartışmalı bir konudur. Dolayısıyla bu konuda ona göre Mâlikî fakîhi Ebherî (ö. 375/986), istinbat konusunda Medine ehlini diğer bölgelere göre hüccet olarak kabul etmiş, daha sonra bu görüşünden vazgeçmiştir. İmâm Şâfiî de Medine ehlini nakil konusunda diğer bölgelere göre üstün kabul ederken istinbat konusunda diğer bölgelerle aynı/eşit kabul etmiştir. Hanevîler ise Medine ehlini hem nakil hem istinbat konusunda diğer bölgelerle eşit görmüştür.<sup>88</sup>

Buhârî'nin, Medine ehlinin icmâna dair görüşünün ne olduğu konusunda Buhârî şârihlerinin yorumlarını naklettikten sonra şu değerlendirmeyi yapabiliriz: Buhârî'nin, bâb başlığında Haremeyn'in (Mekke-Medine) icmâdan, bâb başlığı altında sunduğu örneklerde de baskın olarak Medine'den ve oradaki bazı yerlerden bahsetmekle birlikte sunduğu hadis/âsâr örnek içeriklerinin icmâyı vurgular yapmasından ziyade Medine'nin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ve sahâbenin bereketleri nedeniyle faziletli olduğuna vurgular yapması onun, Medine ehlinin icmâını mutlak anlamda hüccet değil, belki -İbn Hacer'in söylediği gibi- tercihte öncelikli bir icmâ olarak kabul ettiği sonucuna varılabilir.

### 2. 3. Sükûtî İcmâ

<sup>82</sup> Ebü'l-Abbâs Nâsirüddîn Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Müneyyir, *el-Mutevârî 'alâ terâcimi ebvâbi'l-Buhârî* (Kuveyt: Mektebetu'l-Muallâ, ts.), 404-405.

<sup>83</sup> Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, 25/63.

<sup>84</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/306.

<sup>85</sup> Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, 10/330.

<sup>86</sup> Ebü Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî İbnü'l-Mülakkin, *et-Tavdîh li şerhi'l-Câmi's-Sahîh* (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008), 33/106.

<sup>87</sup> Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 25/54.

<sup>88</sup> İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 10/474.

Şer'î bir meselede bir veya birkaç müctehidin (ehlü'l-hall ve'l-'akd) görüş belirttikten sonra bu görüşe muttali' olan o asırdaki diğer müctehidlerin açık bir şekilde kabul veya red beyanında bulunmaksızın sukût etmeleri olarak tanımlanan sukûtî icmâ, cumhura (Hanefîlerin çoğunluğu, bazı Şâfiîler, Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere bazı Hanbelîler) göre hüccet kabul edilirken bazı âlimler (Mâlikîler, rivayet edilen son görüşüne göre İmâm Şâfiî) tarafından ise hüccet olarak kabul edilmemiştir. Hanefîler'den Kerhî (ö. 340/952) ve Şâfiîler'den Âmidî (ö. 631/1233) de sukûtî icmâyı kat'î bir delil değil, zannî bir delil olarak kabul etmişlerdir.<sup>89</sup>

Buhârî'nin, "Hz. Peygamber'in (s.a.s.), (huzurunda yapılan veya muttali' olduğu bir şeyi) inkâr etmesini hüccet olarak görüp Onun dışındakilerden bunu hüccet olarak görmeyen kimseyi anlatan bâb"<sup>90</sup> şeklinde belirlediği bâb başlığındaki ilk cümle, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) takrirlerini beyan etmekte olup Buhârî'ye göre takrirî sünnet zaten şer'î bir hüccettir. Başlıktaki ikinci cümle (Hz. Peygamber (s.a.s.) dışındaki kimselerin muttali' olduğu bir şeyi inkâr etmemesi) ise İbn Hacer ve Aynî'nin aktardığına göre İbn Tîn (ö. 611/1213) tarafından sukûtî icmâyı alakalı olarak kabul edilmiştir. Peki Buhârî, başlığın ikinci cümlesiyle ne kastetmektedir? O, Sukûtî icmâyı şer'î bir delil olarak kabul etmekte midir, yoksa böyle bir icmânın hücciyetini red mi etmektedir? Bu, cevap bulması derinlikli tetkik isteyen güç bir sorudur. Çünkü müstakil olarak bu bâb başlığının ikinci parçası dikkate alınacak olursa Buhârî'ye göre sukûtî icmânın hüccet olmadığı sonucu ortaya çıkar. Ancak Buhârî, başka bir bâb başlığında sukûtî icmâ'a örnek sayılan bir örnek aktarmaktadır. Sözü edilen ikinci bâb başlığı şöyledir: "Dedenin baba ve (ana-baba bir) erkek kardeşlerle birlikte mirasını anlatan bâb"<sup>91</sup> Buhârî, bu bâb başlığı altında sukûtî icmâ'a örnek sayılan şu rivayeti zikreder:

"Ebû Bekir, İbn Abbâs ve İbn Zübeyr (r. anhum) şöyle dediler: 'Dede babadır.' (Sözüne delil için de) İbn Abbâs şu âyeti okudu: 'Ben atalarım/babalarım İbrâhim, İshâk ve Yakûb'un dinine uydum.'<sup>92</sup> Kendi zamanında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sahâbîleri çok olduğu halde Hz. Ebûbekir'in (bu hükmüne) muhalefet eden hiç kimse zikredilmemiştir. (Bu konuyla ilgili) İbn Abbâs (r.a.) şöyle dedi: 'Oğlumun oğlu (yani torunum, var olduğu için ana-baba bir) kardeşlerimi mirastan düşürerek bana mirasçı oluyor da neden ben (dede olarak), oğlumun oğluna (onun kardeşlerini mirastan düşürerek) mirasçı olamıyorum?' Bu konuda Ömer, Ali, İbn Mes'ûd ve Zeyd'den (r. anhum) çeşitli görüşler zikredilmiştir."<sup>93</sup> Görüldüğü gibi Buhârî, miras hukukunda

<sup>89</sup> Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.), 1/252-254.; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl* (Dımaşk: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1419/1999), 1/223-224.; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 112.

<sup>90</sup> Buhârî, "İ'tisâm" 23.

<sup>91</sup> Buhârî, "Ferâiz" 9.

<sup>92</sup> Yûsuf 12/38: وَأَتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ. Bu âyette Âdem (a.s.), en uzak dede olduğu halde "baba" olarak isimlendirilmiştir.

<sup>93</sup> Buhârî, "Ferâiz" 9; İbn Abbâs bu rivayette geçen sözüyle şu görüşte olduğunu ortaya koyuyor: Oğlun oğlu (torun), oğul hayatta olmadığına nasıl ki oğul gibi kabul ediliyor ise babanın babası da (dede) baba hayatta olmadığına baba gibi kabul edilmelidir. (Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 12/20.); İslâm hukukunda babanın, tüm kardeşleri mirasçılıktan düşürdüğü konusunda fakîhler arasında görüş birliği mevcutken dedenin anne bir kardeşleri mirasçılıktan düşüreceği kabul edilmekle birlikte öz veya baba bir kardeşleri düşürüp düşüremeyeceği tartışmalıdır. Hz. Ebû Bekir, Hz. Âişe, İbn Abbas, Muâz b. Cebel, Übey b. Kâ'b da dahil olmak üzere ashâbın çoğunluğuna, birçok tâbiîn âlimine, Ebû Hanîfe, Dâvûd ez-Zâhirî, Müzenî, İbn Rüşd gibi hukukçulara göre bu konuda dede baba gibidir. Bu sebeple



baba hayatta olmadığına dedenin baba gibi kabul edileceğini düşünen Hz. Ebûbekir (ö. 13/634) ve bazı sahâbîlerin görüşüne o dönemdeki diğer sahâbîlerin karşı çıkmadığını ifade eden bu rivayete yer vererek sükûtî icmâ'ı örneklemiştir. Buhârî şârihlerinden İbn Hacer, Buhârî'nin ilk bâb başlığında geçen "...O'nun dışındakilerden bunu hüccet olarak görmeyen kimseyi anlatan bâb" cümlesinin, takririn sadece Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sâdır olmasının hüccet olduğu, Onun dışındaki kimselerin -ismet sıfatına sahip olmadıkları için- takrirlerinin hüccet olmadığı anlamını içerdiği şeklinde kendi düşüncesini belirttiği sonradan İbn Tîn'in ilk bâb başlığını sükûtî icmâyla ilişkilendirdiği ve bu konunun ise âlimler arasında ihtilaf olduğu bilgisini aktarır. Yine İbn Hacer, sözü geçen ikinci bâb başlığıyla ilgili olarak da Buhârî'nin, sükûtî icmâ'nın hüccet olduğu mülahazası içinde olup bu nedenle de Hz. Ebûbekir'in miras konusundaki görüşünü bir sükûtî icmâ örneğiyle takviye ettiğini söyler.<sup>94</sup> Zira Buhârî'nin "bu hususta Ebûbekir'e muhalefet eden herhangi bir kimsenin var olduğu zikredilmemiştir." şeklindeki cümlesi sükûtî icmânın varlığını ispatlayan bir niteliktedir. Buhârî şârihlerinden Kirmânî, Aynî ve Kastallânî de ikinci başlıkta verilen mirasla ilgili örneğin bir sükûtî icmâ örneği olduğunu ifade ederler.<sup>95</sup> Kastallânî ayrıca birinci bâb başlığıyla ilgili olarak takririn ancak Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sâdır olması halinde bağlayıcı olduğunu, O'nun dışındaki kimselerin susmalarının onay anlamına gelmediğini söyledikten sonra sözlerine şöyle devam eder: "Bu konu tartışmalıdır. Meselâ eğer birisi teklifi hükümlerden bir konuda fetva verse, icmâ ehli olan kimseler de bunu bildikleri halde susup karşı çıkmazlarsa ve bunun üzerinden de adete uygun olarak belirli bir süre geçerse üzerinde sükût edilmiş (meskûtün 'anh) görüşün -icmâ olur mu olmaz mı tartışması bir yana- ictihad mahallinde bir hüccet olduğu açıktır. Dolayısıyla Hz. Peygamber (s.a.s.) dışındaki kimselerin bile -bazı durumlarda- inkârı/karşı çıkmayı terk edip susmaları bir hüccet olarak kabul edilir."<sup>96</sup>

Buhârî'nin sükûtî icmâ ile ilgili görüşünün ne olduğuna dair şârihlerin yorumlarını aktardıktan sonra ulaştığımız sonucu şu şekilde ifade edebiliriz: Kanaatimize göre Buhârî, sükûtî icmâyı hüccet olarak kabul etmektedir.<sup>97</sup> O, bu kabulünü dedenin mirasını konu alan bâbta ortaya koyarak göstermiştir. Ulaştığımız sonuç böyle olunca Buhârî'nin, ilk bâb başlığında kullandığı "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) muttali" olduğu bir şeyi

---

baba ile miras alamayanlar dede ile de alamazlar. Hz. Ali, Zeyd b. Sâbit ve İbn Mes'ûd, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî hukukçularına, Evzâî, İbn Ebî Leylâ, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise dede bu durumda babadan farklı olup ölenin kardeşlerinin mirasçılığını önlemez. Bk. Mustafa Uzunpostalcı, "Dede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Eylül 2021).

<sup>94</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 12/20, 13/324.

<sup>95</sup> Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, 23/163.; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 23/241.; Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, 9/430.

<sup>96</sup> Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, 10/346; Bk. İbnü'l-Mülakkin, *et-Tavdîh*, 33/146.

<sup>97</sup> "İmâm Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı" adıyla doktora çalışması yapan Hamit Sevgili bu konuyla ilgili geçen ilk bâb başlığına dayanarak Buhârî'nin, Hz. Peygamber (s.a.s.) dışında ilim ehlinin bir meselede verilen hükme karşı sessiz kalmalarının hüccet kabul edilemeyeceğini belirttiğini, bunun ise onun sükûtî icmâ delil olarak kabul etmediği sonucunu doğurduğunu düşünmektedir. Yazara göre Buhârî, prensipte sükûtî icmâ hüccet kabul etmemektedir, ancak ikinci bâb başlığı altında pratikte sükûtî icmâ kapsamında değerlendirilen bir örnek sunarak burada geçen görüşü sükûtî icmâ ile takviye etmiştir. Yine yazara göre ikinci bâb örneğinde zikredilen görüşün Hz. Ebûbekir'e ait olması nedeniyle Buhârî, bu görüşe ayrıca bir değer atfetmiştir. Bk. Sevgili, *İmâm Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı*, 88-90; Bize göre ise Buhârî sükûtî icmâ kabul etmektedir. Zira yukarıda ifade ettiğimiz üzere Buhârî, ilk bâb başlığıyla Hz. Pey-

inkâr etmemesinin yani takrirlerinin hüccet sayılması ve inkâr etmemenin başkasından meydana geldiğinde ise hüccet sayılmaması” şeklindeki ifadesinin ne anlama geldiğini tahlil etmek gerekir: Kanaatimize göre Buhârî, bu bâb başlığıyla Hz. Peygamber’in (s.a.s.) takrirlerinin hücciyetine vurgu yapmaktadır. Yani başlık direkt sükûtî icmâyla ilgili değildir. Başka bir ifadeyle Buhârî'nin, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) takrirlerinin hücciyetine vurgu yaparken diğer insanları/müctehidler istisna etme ihtiyacını hissetmesi onların bir şeyi inkâr etmeden susmalarının hüccet/icmâ olmadığını ifade etmek için değildir, takririn hücciyetinin sadece Hz. Peygamber’e (s.a.s.) has bir uygulama olduğunu vurgulamak içindir. Ayrıca şu hususun bilinmesinin konuyu daha da vâzih kılacağını düşünüyoruz: Hz. Peygamber’in (s.a.s.) takrirlerinin hüccet olması için üzerinden zaman geçme şartı yoktur. Tek başına takririn ondan sadır olması takririn hücciyeti için yeterlidir. Oysaki sükûtî icmâ böyle değildir. Sükûtî icmânın hüccet olması için üzerinden örfe göre belirlenen bir zamanın geçmesinden sonra müctehidler karşı çıkmaksızın susması gerekir. Dolayısıyla bize göre Buhârî'nin, müctehidler Hz. Peygamber'den (s.a.s.) farklı kabul ederek istisna ettiği alan takrirî alandır, sükûtî icmâ alanı değildir. Başka bir ifadeyle bir veya bazı müctehidler görüşü olarak ortaya çıkan ve diğer müctehidler muhalefetleriyle karşılaşmayan ve böylece sükûtî icmâ statüsüne çıkan bir görüş Buhârî'ye göre de hüccet kabul edilmektedir.

### 3. Buhârî Usûlünde Kıyas

#### 3. 1. Kıyasın Hücciyeti

Lugatte takdir/ölçme ve tesviye/eşitleme anlamlarına gelen kıyas, malum olan bir şeyin hükmünü aralarındaki illet birliği nedeniyle başka bir malum için sabit kılmaktır.<sup>98</sup> Daha açık bir ifadeyle Kitâb'ta, Sünnet'te ve icmâ'da hükmü bulunmayan meseleye aralarındaki illet birliği sebebiyle bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermek demektir. Âlimlerin çoğunluğu (cumhur), kıyası şer'î bir delil olarak kabul ederken Mu'tezile'den Nazzâm, Zâhirîler ve bir kısım Şîîler kıyasın hücciyetini reddetmişlerdir.<sup>99</sup>

Kıyas konusu<sup>100</sup> Buhârî'de ise çift yönlüdür. Yani ilk bakışta “Buhârî, kıyası hüccet kabul etmektedir” denilemediği gibi “Buhârî, kıyası reddetmektedir.” de denilemez. Çünkü *el-Câmiû's-sahîh*'in bazı bâb başlıkları Buhârî'nin, kıyası hüccet kabul ettiğini ortaya koyarken diğer bazı bâb başlıkları ise onun kıyası reddet-

gamber'in (s.a.s.) takrirlerinin hücciyetine vurgu yapmaktadır. Yani başlık direkt sükûtî icmâyla ilgili değildir. Ayrıca Buhârî şarihlerinden hem İbn Hacer hem de Aynî, Buhârî'nin ikinci bâb başlığının altında sunduğu örneğin sükûtî icmâ olduğunu açıkça ifade etmektedirler. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 12/20.; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 23/241.

<sup>98</sup> Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1995), 3/3.

<sup>99</sup> Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 2/91-94; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 129-130.

<sup>100</sup> Buhârî'de kıyas konusuyula ilgili müstakil bir çalışma için bk. Sevgili, “El-Câmiû's-Sahîh Bağlamında Buhârî'nin Kıyas Algısı”, 299-320.

tiğini ifade etmektedir. Biz her iki gruptaki bâb başlıklarını, içeriklerini ve şârihlerin konuyla ilgili yorumlarını sunduktan sonra Buhârî'nin usûl metodolojisinde kıyasın, hücciyet noktasında ne değer ifade ettiği üzerinde değerlendirmemizi yapacağız.<sup>101</sup>

### 3. 2. Buhârî'nin Kıyası Hüccet Kabul Ettiğini Ortaya Koyan Bazı Bâb Başlıkları

“Erkeğin, cariyesine ve ehline/aillesine ilim öğretmeyi anlatan bâb”<sup>102</sup>. Buhârî, bu bâb başlığı altında şu hadisi aktarmaktadır: Ebû Bürde'nin babası Ebu Mûsâ' (Abdullah el-Eş'arî) dan (r.a.) rivayet edilmiştir: “Üç kişi vardır ki onlara ikişer ecir vardır: Birincisi Kitâb ehlinde olup hem kendi peygamberine hem de Muhammed'e (s.a.s.) iman eden kimsedir. İkincisi hem Allah'ın hakkını hem de efendilerinin hakkını eda eden mülk edilmiş köledir. Üçüncüsü de yanında bir cariye olup da onu en güzel şekilde terbiye ettikten, ona en güzel şekilde (ilim) öğrettikten ve onu hürriyetine kavuşturduktan sonra onunla evlenen kişidir.”<sup>103</sup> Buhârî'nin, bu hadisin bâb başlığında hem cariye hem de aileye ilim öğretilmesinden bahsetmesine rağmen, örnekte sadece cariye ilim öğretilmesini anlatan bir hadisi aktarmakla yetinmesi hem İbn Hacer'e hem de Aynî'ye göre Buhârî'nin başvurduğu bir kıyas işlemidir. Yani Buhârî'ye göre ilim öğretilme hususunda hürler/aile, kendilerine ilim öğretilmesi nassla/hadisle belirlenmiş kölelere/cariyelere kıyas edilir. Çünkü hürlerin talimi kölelerin taliminden önceliklidir.<sup>104</sup>

“Selem akdinde kefilî anlatan bâb”<sup>105</sup>. Buhârî bu bâb başlığı altında şu hadise yer vermektedir: Hz. Aişe'den (r.anha) rivayet edilmiştir: “Nebî (s.a.s.), (bir) Yahudi'den bedelini sonradan vermek üzere/veresiye gıda/hububat satın aldı ve demirden olan kendi zırhını ona rehin bıraktı.”<sup>106</sup> Buhârî, bu hadisin aynısını biraz farklı lafızlarla bir sonraki bâb olan “rehin (ipotek) anlatan bâb”<sup>107</sup> başlığında da tekrar etmektedir.<sup>108</sup> Hadise yüzeysel bakıldığında hadisin, Buhârî'nin her iki bâb başlığıyla da uyumlu olmadığı görülecektir. Çünkü hadiste Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir Yahudiyle kurduğu veresiyeli bir alışveriş/bey' akdi ve bu alışverişin veresiye olma durumuna karşılık zırhın bırakılmasıyla kurulan bir rehin/ipotek akdi olmak üzere iki akitten bahsedilmektedir. Oysaki Buhârî'nin ilk bâb başlığı selem akdinde meydana gelen kefilî akdini, ikinci bâb başlığı da yine selem akdinde meydana gelen rehin akdini anlatmaktadır. Bu tablo bize Buhârî'nin temelde

<sup>101</sup> Kıyasın Buhârî usûlünde hüccet olma-olmama durumunu tespit etmenin en iyi yöntemi Onun es-Sahîh'inin terâcim denilen bâb başlıklarına müracaat etmektir. Fuat Sezgin'in de belirttiği gibi Buhârî, kitabında kullandığı terâcim hususiyetiyle hadis musannıflarından bariz bir şekilde ayrılır. Bâbların ve muhtevalarının bir nevi hülâsası mahiyetinde olan tariflerden ibaret bulunan bu kısım, kitabında mühim bir yer işgal etmektedir. Bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 91-92.

<sup>102</sup> Buhârî, “İlim” 31.: بَابُ تَعْلِيمِ الرَّجُلِ امْتَهُ وَأَهْلَهُ

<sup>103</sup> Buhârî, “İlim” 31 (No. 97).: حَدَّثَنِي أَبُو بَرْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "ثَلَاثَةٌ لَهُمْ أَجْرَانِ: رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، آمَنَ بِنَبِيِّهِ وَأَمَنَ بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالْعَبْدُ الْمَمْلُوكُ إِذَا آدَى حَقَّ اللَّهِ وَحَقَّ مَوْلِيهِ، وَرَجُلٌ كَانَتْ عِنْدَهُ أُمَّةٌ فَأَدَّبَهَا فَأَحْسَنَ تَأْدِيبَهَا، وَعَلَّمَهَا فَأَحْسَنَ تَعْلِيمَهَا، ثُمَّ أَعْتَقَهَا فَتَرَوَّجَهَا فَلَهُ أَجْرَانِ

<sup>104</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/190.; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 2/118.

<sup>105</sup> Buhârî, “Selem” 5.

<sup>106</sup> Buhârî, “Selem” 5 (No. 2251).

<sup>107</sup> Buhârî, “Selem” 6.

<sup>108</sup> Buhârî, “Selem” 6 (No. 2252).

selem'i bey'e, kefâleti de rehine kıyas ettiğini, dolayısıyla kıyasın onun usûlünde bir delil olarak kabul edildiğini göstermektedir.<sup>109</sup>

“Müstehâze kadının temizliği görmesini anlatan bâb”.<sup>110</sup> Buhârî bu bâb başlığı altında İbn Abbâs'ın (r.a.) şu sözüne yer verir: “Kadın, temizlik süresi bir saat/an bile olsa yıkanır ve namaz kılar. Namaz kılınca kocası kendisine gelir/cinsel ilişkide bulunur. Namaz, cimâ'dan (cinsel ilişkiden) daha yücedir.”<sup>111</sup> Buhârî, İbn Abbas'a ait olduğunu rivayet ettiği bu sözü delil kabul ederek namaz kılması câiz kabul edilen müstehâze kadına cimâ'nın evleviyetle câiz olduğunu söylemektedir. Görüldüğü gibi bu hüküm, cimânın cevâzının namazın cevâzına kıyas edilmesi sonucu ortaya çıkan bir hükümdür. Yani bu konuda İbn Abbas'ın sözünü dayanak yapan Buhârî'ye göre istihâze halinde kadına yüce bir ibadet olan namaz câiz olduğuna göre cimâ öncelikli olarak zaten câiz olur. Buhârî'nin müstehâze kadına ilgili ulaştığı bu görüş; Hanefî, Mâlikî, Şâfi mezhepleri ile iki rivayetten birisine göre Ahmed b. Hanbel'in görüşünden meydana gelen cumhurun da görüşüdür. Hanbelî mezhebi ile Nehâî (ö. 96/714), Şa'bî (ö. 104/722), İbn Sîrîn (ö. 110/729) ve İbn Uleyye (ö. 193/809) gibi bazı âlimler ise istihâze halinde cimâyı/cinsel ilişkiyi câiz kabul etmemişlerdir.<sup>112</sup>

### 3. 3. Buhârî'nin Kıyası Reddettiğini Ortaya Koyan Bazı Bâb Başlıkları

“Zemmedilen/kötülenen re'yi ve kıyas tekellüfünü/zorlama kıyası anlatan bâb”.<sup>113</sup> Buhârî, bu başlığın devamında “Zemmedilen/kötülenen re'yi ve kıyas tekellüfünü/zorlama kıyası anlatan bâb”.<sup>113</sup> Buhârî, bu başlığın devamında *ولا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا* /Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme...<sup>114</sup> âyetine yer verip burada geçen *ولا تَقْفُ* ifadesini *لا تَقْلُ* şeklinde tefsir ettikten sonra şu hadise yer vermektedir: Abdullah b. 'Amr'dan (r.a.) rivayet edilmiştir: “Nebî'den (s.a.s.) işittim ki şöyle diyordu: Allah, ilmi size verdikten sonra onu çekip almaz. Ancak âlimleri ilimleriyle beraber çekip aldıktan sonra ilmi sizden çekip alır. Bunun üzerine insanlar câhil kalırlar. (Bu câhil insanlardan) fetva sorulur, onlar da kendi re'yle-riyle fetva verirler de hem saptırırlar hem de kendileri sapar.”<sup>115</sup> Buhârî şârihlerinden Keşmîrî, bu bâb başlığını dikkate olarak Buhârî'nin mutlak anlamda kıyası reddettiğini, onun kıyastan yüz çevirerek tenkîh'le<sup>116</sup> amel ettiğini savunur<sup>117</sup> Buna karşılık Buhârî'nin diğer şârihleri ise iddia edilenin aksine Buhârî'nin mutlak anlamda tüm kıyasları değil, şer'î bir asla dayanmayıp kişinin hevâ'i-nefsine dayanan kıyasları reddettiğini

<sup>109</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/433.

<sup>110</sup> Buhârî, “Hayız” 29.

<sup>111</sup> Buhârî, “Hayız” 29.

<sup>112</sup> Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Mukni'* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 2/470; “İstihâde”, *el-Mevsûatu'l-Fıkhîyyetu'l-Kuveyyiyye* (Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâfi ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1404-1427), 44/20; Salim Ögüt, “İstihâze”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Temmuz 2021).

<sup>113</sup> Buhârî, “İ'tisâm” 7.

<sup>114</sup> el-İsrâ 17/36.

<sup>115</sup> Buhârî, “İ'tisâm” 7 (No. 7307).

<sup>116</sup> Tenkîhu'l-menât, illetin tayini değil -nassta yer alıp- illet olmaya elverişli bulunmayan vasıfların belirlenip ayıklanması için yapılan çalışmayı ifade etmektedir. Bk. Ferhat Koca, “Menât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Temmuz 2021).

<sup>117</sup> Keşmîrî, *Feydu'l-Bârî*, 6/527.

savunurlar. Dolayısıyla bu şârihlere göre Buhârî, temelde kıyası şer'î bir hüccet olarak kabul etmektedir: Meselâ İbn Hacer, Buhârî'nin başlıkta kullandığı مِنْ ذِمِّ الرَّأْيِ ifadesinde geçen مِنْ edatının ba'ziyyet/bir kısım anlamını taşıyan mîm olduğunu, dolayısıyla Buhârî'nin, bununla tüm kıyasları değil, bir kısım kıyasları kö-tülemeyi kastettiğini belirtir. İbn Hacer'e göre Buhârî'nin kabul etmeyip eleştirdiği kıyas türü, Kitâb'ta, Sün-net'te ve icmâ'da bir dayanak bulunduğu halde bu dayanaklara dayanmayıp keyfi olarak başvurulmuş kıyastır. Yani Buhârî, hüküm nassta mevcut olduğu halde nassa muhalefet edip te'vile başvurmayı reddetmektedir. İbn Hacer, Buhârî'nin kıyas düşüncesini şöyle yorumlamaktadır: “Buhârî'ye göre üç temel asılda şer'î bir meseleye dair çözüm mevcut olduğu halde kıyasa başvurmaya kalkışmak tekellüften başka bir şey değildir ve böyle bir şey kabul edilemez. Yine ona göre şer'î bir hüküm bu üç nassta bulunmadığında ve ihtiyaç gereği kıyasa başvurulduğunda kıyasın rükünlerinden biri olan illetin tespiti için tekellüfe/zorlamaya gitmek, başka bir ifadeyle kuşatıcı ve açık bir illet olmadan kıyasa girişmek de aynı şekilde kabul edilemez.”<sup>118</sup> Aynî'ye göre de bâb başlığında kötülen re'y mutlak anlamda re'y olmayıp Kitâb, Sünnet ve icmâ temellerine da-yanmayan re'ydir. Bu üç temele dayanan re'y ise övülür ve ictihâd olarak kabul edilir. Aynî'ye göre kıyasın tekellüflü olanı da yine bu üç temele dayanmayıp zan içeren kıyastır. Böyle olmayan kıyas ise kötülenmez ve hukukta Kur'ân, Sünnet, icmâ ile birlikte dördüncü delil olarak kabul edilir.<sup>119</sup> İbn Battâl ve İbn Mülakkîn, başlık altında örnek olarak verilen hadiste re'yin yerilmesinin sebebinin cehâlet olduğuna dikkat çektikten sonra “لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَبْطُونَهُ مِنْهُمْ”/içlerinden haberin mâna ve maksadını çıkarabilenler şüphesiz onu anarlardı.”<sup>120</sup> âyetine dayanarak ilmin varlığı halinde sapıtan/saptıran re'yin söz konusu olamayacağını ifade ederler. Do-layısıyla onlara göre Buhârî'nin başlıkta tenkit ettiği re'y ve kıyas, ilmî verilere dayanmayan türden olanlar-dır.<sup>121</sup>

“Nebî'ye (s.a.s.) vahiy inmemiş konularda soru sorulduğunda O, ‘bilmiyorum’ der, ya da kendisine va-hiy inene dek cevap vermezdi. O Ne re'y ve ne de kıyas ile konuşmazdı’ konusunu anlatan bâb”.<sup>122</sup> Buhârî, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu şekilde hareket etmesine delil olarak da بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ “Allah'ın sana gösterdiğine göre (hükmedesin) diye...”<sup>123</sup> âyetini zikrettikten sonra İbn Mes'ûd'un “Nebî'ye (s.a.s.) ruhtan soruldu O, âyet inene dek sükût etti” sözünü aktarmaktadır. Buhârî daha sonra bu bâb başlığını örneklendirmek için de şu hadisi örnek olarak sunmaktadır: “Câbir b. Abdillâh'tan (r.a.) rivayet edilmiştir: ‘Ben hastalandım. Rasûlullâh (s.a.s.) ile Ebûbekir yürüyerek bana hasta ziyeretine geldiler. Ben o vakit bayılmış halde idim. Rasûlullâh (s.a.s.) abdest aldı ve abdest aldığı suyu üzerime döktü ve ben ayıldım. Ona ‘Ben malımda nasıl hükmedeyim?’ ‘Ma-lımı ne yapayım? diye sordum. O ise miras âyeti ininceye dek bana cevap vermedi.’”<sup>124</sup> İbn Hacer'in ifadesine göre söz konusu bâb başlığıyla ilgili olarak İbn Tîn, Dâvûdî'nin bu konudaki görüşünü şöyle aktarmaktadır: “Aslında Buhârî'nin kıyası nefyetmek için sunduğu بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ âyeti, kıyası ispatlama konusunda bir hüccet teşkil etmektedir. Çünkü bu âyet, mansûs olan konularda hasr değil, belki re'y konusunda izin anlamını ta-şımaktadır.” Yine İbn Hacer'e göre İbn Tîn, Buhârî'nin kıyasa karşı olduğu eğilimi içinde olan Mühelleb ve

<sup>118</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/282.

<sup>119</sup> Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 25/43.

<sup>120</sup> en-Nisa 4/83.

<sup>121</sup> İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 10/352; İbnü'l-Mülakkîn, *et-Tavdîh*, 33/67.

<sup>122</sup> Buhârî, “İ'tisâm” 8.

<sup>123</sup> en-Nisâ 4/105.

<sup>124</sup> Buhârî, “İ'tisâm” 8. (No. 6879)

Dâvûdî'ye karşı olarak Buhârî'nin farklı bâb başlıkları oluşturarak Hz. Peygamber'in (s.a.s) bazı konularda konuşmayı terkettiğini, bazı konularda ise re'y ile cevap verdiğini göstermek istediğini savunmaktadır.<sup>125</sup> Sonuç itibariyle İbn Hacer, İbnü'l-Mülakkin, Aynî, Kastallânî gibi çoğunluğu teşkil eden Buhârî şarihleri, Buhârî'nin sözü geçen bâb başlığıyla temelde kıyası bir delil olarak kabul ettiğini, bâb başlığında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şeriatte asılları bulunmayan (ruh meselesi gibi r'ey ve kıyasla bilinmeyen) bazı meselelerde vahiy ininceye kadar sükût etmesinin aktarılmasının kıyasa karşı bir tavır olarak anlaşılmasında gerektiğini savunmaya çalışmışlardır.<sup>126</sup> İsmi geçen şarihlerden bazıları ise meseleyi peygamberlerin ictihad etmesinin câiz olup olmaması bağlamında değerlendirerek peygamberlerin de ictihad yetkisine sahip olduklarını, nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.s.) savaş kararlarını verme ve ordu hazırlama gibi konularda ictihad ettiğini ifade etmişlerdir.<sup>127</sup> Kanaatimize göre de Buhârî, bu bâb başlığıyla ruh gibi, miras gibi beyanı/izharı vahye mahsus olan konularda Hz. Peygamber'in ictihad etmediğini, sükût edip vahyin inişini beklediğini delillendirmek istemektedir.<sup>128</sup> Ancak şunu ifade etmemiz gerekir ki buradan yola çıkarak Buhârî'nin mutlak anlamda kıyası reddettiği sonucu çıkarılamaz. Bilakis Onun şeriatte asılları olan kıyası kabul ettiği sonucunu çıkarılması daha isabetli görünmektedir.

“Nebî'nin (s.a.s.), kendi ümmetinin erkeklerine ve kadınlarına Allah'ın öğrettiklerini re'y ve temsil (kıyas) olmaksızın öğretmesini anlatan bâb”.<sup>129</sup> Buhârî bu bâb başlığı altında şu hadise yer vermektedir: “Ebû Saîd el-Hudrî'den (r.a.) rivayet edilmiştir: Bir kadın, Rasûlullâh'ın (s.a.s.) yanına geldi ve şöyle dedi: ‘Ya Rasûlullâh! Erkekler senin hadislerini alıp gittiler. Biz kadınlara da kendinden bir gün ayır da biz o günde sana gelelim ve sen de Allah'ın sana öğrettiklerinden bize öğretirsin.’ Rasûlullâh (s.a.s.) ona, ‘o halde şu şu günde ve şu şu mekânda toplanınız! dedi. Kadınlar da toplandılar, Rasûlullâh (s.a.s.) da onlara gelip Allah'ın kendisine öğrettiği şeylerden kadınlara öğretti. Sonra da onlara şöyle dedi: ‘İçinizden hiçbir kadın yoktur ki çocuklarından üç tanesini kendinden önce (ahirete) takdim etsin/göndersin de o çocukları onun için (cehenneme karşı) bir perde olmasın.’ Bunun üzerine kadınlardan birisi, ‘Ya Rasûlullâh! Peki iki tane de öyle mi?’ diye sordu. Kadın bu sorusunu iki defa tekrar etti. Rasûlullâh (s.a.s.) şöyle cevap verdi: ‘(Evet) iki tane de iki tane de iki tane de (öyledir)!”<sup>130</sup> Buhârî'nin bu bâb başlığını ve altında zikredilen hadisi parçacı bir yaklaşımla yorumlamak, Buhârî'nin kıyasa karşı olduğu sonucunu ortaya çıkarabilir. Nitekim Kirmânî'nin de ifade ettiği gibi hadiste geçen, “إِلَّا كَانَ لَهَا حِجَابًا مِنَ النَّارِ / Bir kadının (ahirete) önden takdim ettiği çocukları onun için (cehenneme karşı) bir perde olur” ifadesi, Allah'ın öğretmesini içeren tevkîfî bir emirdir. Bu ifadede kıyasa veya re'ye açık bir taraf yoktur.<sup>131</sup> Aynî de Mühelleb'in “Buhârî'nin bu bâb başlığıyla âlimin mümkün oldukça nassla konuşması gerektiğini, kendi görüşüyle veya kıyasla konuşmaması gerektiğini murad ettiği”

<sup>125</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/291.

<sup>126</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/291; İbnü'l-Mülakkin, *et-Tavdîh*, 33/74; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 25/46; Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, 10/323.

<sup>127</sup> İbnü'l-Mülakkin, *et-Tavdîh*, 33/74

<sup>128</sup> Bu konuda aynı kanaate ulaşan Hamit Sevgili'nin görüşü için bk. Sevgili, “El-Câmiu's-Sahîh Bağlamında Buhârî'nin Kıyas Algısı”, 305-307.

<sup>129</sup> Buhârî, “İ'tisâm” 9: بَابُ تَعْلِيمِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُمَّتَهُ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ مِمَّا عَلَّمَهُ اللَّهُ، لَيْسَ بِرَأْيٍ وَلَا تَمَثِيلٍ

<sup>130</sup> Buhârî, “İ'tisâm” 9 (No. 7310).

<sup>131</sup> Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, 25/57.

şeklindeki görüşünü naklettikten sonra Buhârî'nin bu başlıkta kıyası nefyettiği yorumunu yapar.<sup>132</sup> Buhârî'nin diğer şârihlerinden İbn Hacer, İbn Battâl, İbnü'l-Mülakkin ve Kastallânî'nin temayülleri de Buhârî'nin, bu bâb başlığını ve konusunu kıyasın ve re'yin müdahil olmayıp vahye dayanan tevkîfliğin esas alındığı bir bakış açısıyla oluşturduğu yönündedir.<sup>133</sup> Şârihlerin bu başlık ve konusuyla ilgili yorumlarından sonra şu değerlendirmeyi yapabiliriz: Buhârî'nin tek başına bahsi geçen bâb başlığı esas alınacak olursa onun kıyasa olumsuz bakan bir düşünceye sahip olduğu sonucuna gidilebilir. Oysaki kuşatıcı bir bakış açısıyla meseleye bakıldığında Buhârî'nin mutlak olarak kıyası reddettiğini söylemek mümkün değildir. Zaten Buhârî'nin tüm şârihleri de Buhârî'nin bu başlıkta geçen kıyasa karşı olumsuz tavrını onun mutlak genel düşüncesi olarak değil, konu bazlı alanlarla sınırlayarak yorumlamışlardır. O halde şu tespiti yapmak mümkündür: Buhârî, vahyin açık konuşup hüküm koyduğu konularda kıyasa iltifat etmemektedir. Ayrıca Buhârî, vahiy kapsamına giren hususlarda kıyas yapılamayacağını açıkça dile getirmekten de çekinmemektedir. Buhârî'nin bu tavrının onun, bütünüyle kıyasa karşı olduğu şeklinde her alana teşmil edilerek anlaşılması doğru değildir.

“Malum/Bilinen bir aslı mübeyyen/beyan edilen bir asla benzetmeyi anlatan bâb -ki Allah sorana kavratmak için ikisinin de hükmünü beyan etmiştir.”<sup>134</sup> Buhârî, bu bâb başlığı altında şu iki hadise yer vermektedir: Birinci hadis Ebû Hüreyre'den (r.a.) rivayet edilmiştir: “Bir a'râbî/bedevî Rasûlullâh'a (s.a.s.) gelip şöyle dedi: 'Benim karım siyah bir çocuk doğurdu ve ben onu/çocuğu inkâr ettim/reddettim.' Rasûlullâh (s.a.s.) ona, 'senin develerin var mı?' diye sordu. Bedevi, 'evet' dedi. Rasûlullâh (s.a.s.) ona, 'develerinin renkleri nasıldır?' diye sordu. Bedevi, 'kırmızıdır' dedi. Rasûlullâh (s.a.s.) ona, 'develerinin içinde boz/beyazı siyaha çalar olanı var mıdır?' Bedevi, 'evet, onların içinde boz olanı elbette vardır.' dedi. Rasûlullâh (s.a.s.) ona, 'peki bu boz renkler develere nereden gelmiş dersin?' Bedevi, 'ya Rasûlullâh! bu, soyunun damarındır, ona çekmiştir.' dedi. Bunun üzerine Rasûlullâh (s.a.s.) ona, 'umulur ki bu çocuk da soy köküne çekmiştir.' diyerek cevap verdi ve bedevinin, çocuğunu kendisinden kabul etmeyip reddetmesine ruhsat vermedi.”<sup>135</sup> İkinci hadis de İbn Abbâs'tan (r.a.) rivayet edilmiştir: “Bir kadın, Nebî'ye (s.a.s.) geldi, O'na 'annem haccetmeyi nezretti, ancak haccetmeden öldü. Ben onun adına haccedebilir miyim?' diye sordu. Nebî (s.a.s.) kadına, 'evet, annen yerine haccet.' diye cevap verip şu soruyu sordu: 'Düşün, annenin üzerinde bir borç olsaydı sen onu ödemez miydin?' Kadın, 'evet' dedi. Bunun üzerine Nebî (s.a.s.) şöyle dedi: 'Allah'ın hakkı olan borcu ödeyiniz. Zira Allah vefaya/hakkının ödenmesine en layık olandır.’”<sup>136</sup> Buhârî, ilgili bâb başlığını aktardığı bu iki hadisle yani insanın çocuğunun devenin yavrusuna ve Allah'ın borcunun kul borcuna benzetilerek hükmün aslının fer'e verilmesi sonucunu doğuran bir kıyas işlemiyle tasvir etmiştir. Her ne kadar bazı şârihler, her bir hadiste geçen ikili unsurların (birinci hadiste Âdem oğlu+deve yavrusu, ikinci hadiste Allah borcu+kul borcu) tümünün kıyasının rükünlerinden biri olan asıl/müşebbeh bih olduğu, dolayısıyla fer'i/müşebbeh'i

<sup>132</sup> Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 25/47.

<sup>133</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/293.; İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 10/358.; İbnü'l-Mülakkin, *et-Tavdîh li Şerhi'l-Câmii's-Sahîh*, 33/80.; Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, 10/324.

<sup>134</sup> Buhârî, “İ'tisâm” 12.

<sup>135</sup> Buhârî, “İ'tisâm” 12 (No. 7314).

<sup>136</sup> Buhârî, “İ'tisâm” 12 (No. 7315).

temsil eden bir unsurun olmadığı iddiasıyla Buhârî'nin kıyası kabul ettiği sonucunun çıkarılamayacağını savunsa da<sup>137</sup> birçok şârih aynı kanaate katılmaz. Meselâ İbn Battâl, malum bir aslı mübeyyen bir asla benzetmenin zaten kıyasın kendisi olduğunu, Arapların örfünde kıyasın teşbih ve temsil olarak kullanıldığını söyleyerek Buhârî'nin bu bâb başlığı altında sunduğu her iki hadisin de kıyasa örnekler olduğunu savunur. Yine İbn Battâl'a göre Müzenî kıyas inkârcılarına karşı bu iki hadisle delil getirmiştir.<sup>138</sup> Buhârî'nin bu bâb başlığının onun kıyası sahih olarak kabul ettiğine delil olduğunu söyleyen Kirmânî de "eğer böyle ise Buhârî'nin neden bir önceki başlıkta kıyası zemmedici/kötüleyici bir tavır ortaya koydu?" muhtemel itiraz sorusuna da "usûlde belirlenmiş şartlara uygunluk açısından kıyasın sahih ve fasid olmak üzere iki kısmının olduğu" şeklinde cevap vererek Buhârî'nin her kıyası değil usûldeki şartlarına uygun olan kıyası muteber saydığına dikkat çeker.<sup>139</sup> İbn Hacer, Aynî, Kastallânî ve İbnü'l- Mülakkin gibi şârihler de bu bâb başlığı ve muhtevi hadislerinin kıyasa delalet ettiğini ifade ederek Buhârî'nin kıyasa karşı çıkan değil, şartlarına uygun olan kıyası kabul edip kullanan bir âlim olduğu görüşünü serdederler.<sup>140</sup>

Buhârî'nin usûlde dört temel edille-i-şer'îyye arasında dördüncü sırada yer alan kıyasa dair aktardığımız bâb başlıklarından ve *el-Câmiu's-sahîh*'inin şârihlerini esas alarak konuyla ilgili yaptığımız değerlendirmelerden sonra cümlelerimizi şu sonuçla bağlayabiliriz: Kıyas, Buhârî usûlünde hüccet kabul edilen bir konuma sahiptir. Ancak Buhârî'nin re'yi, ictihadı ve kıyası zemmeden bâb başlıkları da dikkate alındığında Onun, kıyası kabulü mutlak ve sınırsız değildir. Başka bir ifadeyle Buhârî, âyet ve hadis nassı ("hadis" nassına sahâbe ve tâbiûn sözlerinden oluşan "eser" de dahildir) gibi veya icmâ delili gibi hüccetler hüküm ortaya koyduğu sürece kıyasa başvurmayı hoş görmez. Yine bâb başlıklarında sunduğu hadis örnekleri de tetkik edildiğinde Buhârî'nin celî/açık kıyası esas kabul edip hafî/kapalı kıyası ise reddettiği söylenebilir. Mübârefkûrî'nin ifadesiyle Buhârî'ye göre kıyas, -sahih bir kıyas olsa bile- meselenin hükmünü ispat etmez, onu izhâr edip ortaya çıkarır.<sup>141</sup> Sonuç olarak şunu söylemek isteriz: Buhârî'nin temelde âyet ve hadis nasslarını merkeze alarak meseleleri çözmeye çalışan bir usûl metodolojisine sahip olması, kıyasa da müstakil bir yer belirlemesini sağlama hususunda adımlarını yavaşlatsa da buradan hareketle onun kıyası tümünden reddettiği sonucu çıkarılamaz. Zira metinsel zeminde Buhârî'nin kıyası bir hüccet olarak kabul ettiğini bu makalemizde tespit ettiğimiz gibi tarihsel zeminde de onun kıyası reddettiğine dair bir rivayet yoktur.

## Sonuç

Orta Asya'nın en eski yerleşim yerlerinden olan ve günümüzde Özbekistan Cumhuriyeti sınırları içinde bulunan Buhârâ'da doğup Semerkant'ta vefat eden ve Allah'ın Kitâb'ı Kur'ân'dan sonra en güvenilir kitap kabul edilen "*el-Câmiu's-sahîh*" isimli eserini yazarak İslâm aleminde daimî bir şöhret ve teveccühe mazhar olan Buhârî, büyük bir muhaddis olmakla birlikte aynı zamanda bir fakihdir/usûlcüdür. Öyle ki Buhârî, ders aldığı hocaları başta olmak üzere birçok âlimin övgüsüne mazhar olmuş ve fikh ilmindeki üstün

<sup>137</sup> Bk. Keşmîrî, *Feydu'l-Bârî*, 6/529.

<sup>138</sup> İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 10/361.

<sup>139</sup> Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, 25/60.

<sup>140</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/297; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 25/50; Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, 10/326; İbnü'l-Mülakkin, *et-Tavdîh*, 33/71.

<sup>141</sup> Mübârefkûrî, *Sîretu'l-İmâmi'l-Buhârî*, 2/679.



konumundan dolayı da dört fikh mezhebinin müntesipleri tarafından sahiplenmeye çalışılmıştır. Buhârî, eserini fikhî konuları dikkate alarak tertip etmiş ve “terâcim” denilen bâb başlıkları altında fikhî ictihadlarını ortaya koymuştur. Bundan dolayı da “Buhârî'nin fikhî bâb başlıklarındadır” denilmiştir. Buhari, sahih hadisleri sahih olmayanlardan tecrit etmek ve fikhî, sireti, tefsiri hadislerden istinbât etmek gibi iki önemli başarıya imza atmış, temeli fikhu'l-hadis'e dayalı usûl nedeniyle de hicri birinci asırdan itibaren devam eden hadise dayalı hukuk, yani fikhu'l-hadîs ekolünün hicri üçüncü asırdaki en iyi temsilcisi kabul edilmiştir. Buhârî'nin hüküm istinbâtındaki bu özgün duruşu, onun müctehidlik derecesiyle ilgili bazı yorumları da beraberinde getirmiştir. Başta İbn Teymiyye olmak üzere Cemâleddîn el-Kâsımî, Keşmîrî, Kandehlevî, Nurreddin İtir ve el-Hüseyinî Abdülmecîd Hâşim gibi bazı âlimler Buhârî'nin mutlak müctehid olduğu görüşünü taşırken, Abdulğânî Abdülhâlık gibi bazı âlimler de Buhârî'nin müctehid olduğunu söylemekle birlikte ictihad derecesinin mutlak olmadığı ve onun İmâm Şâfî gibi bazı imâmları taklit ettiği görüşüne sahip olmuşlardır. Bizim de -icmâ ve kıyas özelinde yaptığımız incelemeyi esas alarak- bu konuda ulaştığımız görüşümüz şudur: Buhârî, hadise/sünnete hizmeti hayatının birincil gayesi olarak belirlemiş, bu uğurda sayısız İslâm beldesine yolculuklar yaparak meşakkatli bir ömrü göğüslemiş ve bu yönüyle de İslâm ümmeti içerisinde “muhaddislerin imamı” ve “hadiste mü'minlerin emiri” lakaplarıyla övgüye mazhar olmuş büyük bir muhaddistir. Ancak o, sadece topladığı hadislerin sahihini sakiminden ayırmakla yetinmemiş, onları fikhî/usûlî bir formülasyon ile tertip ve tasnif etmiştir. Dolayısıyla Buhârî, asıl olarak bir muhaddistir ve sonra da bir fakihtir. Buhârî'nin mutlak ictihad sahibi olup-olmaması meselesinde de ulaştığımız sonuç şudur: Genel itibarla hadislerin fikhî etrafında şekillenmiş bir hareket alanına sahip ve biraz da lafızcı olan bu usûl, her ne kadar Buhârî'nin mutlak ictihad sahibi olduğu hususunda bir tevakkuf halini meydana getirirse de onun, ictihadlarında yeri geldiğinde bazı fikhî mezheplere muvafakat edip onlara yaklaşması, yeri geldiğinde de tüm mezheplere muhalefet edip onlardan bağımsız görüşlere imza atması müstakil fikhî/usûlî bir kişiliğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Netice itibarıyla bize göre Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*'inde tespit ettiği hadislerin fikhî hükümlere delaletleri ve fikhu'l-hadis'in savunucusu ehlu'l-hadis'in metodolojisi çerçevesinde hareket eden müstakil bir müctehiddir. Buhârî'nin fikhî/usûlî kimliğini belirleyen esas muharrik de Kur'ân ve hadis metinleri olmuştur.

Buhârî'nin icmâ ve kıyas özelinde incelediğimiz fikhî/usûlî kimliğinin ortaya koyduğu sonuçları ise şu şekildedir: Buhârî açıkça icmâ lafzını zikretmese de usûl kaynaklarında icmâyâ delil olarak getirilen Bakara sûresi 143. âyetine ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) cemaate/çoğunluğa ittibayı emreden hadislerine vurgu yaparak icmâyı hüccet kabul ettiğini ortaya koymuştur. Buhârî, icmâ kavramı yerine “lüzümü'l-cemaat” kavramını kullanarak ve onda geçen “cemaat” kelimesini de “ehlü'l-ilm” olarak yorumlayarak ümmetin tüm fertlerinin değil, müctehidlerin ittifakını icmâ olarak kabul etmiştir. İcmâyı kat'î surette bağlayıcı olarak kabul eden Buhârî, buna uymayan kimselerin kararlarının reddedileceğini ifade etmiştir. Buhârî'nin, Medine ehlinin icmâsını mutlak anlamda hüccet değil, belki tercihte öncelikli bir icmâ olarak kabul ettiği sonucuna varılmıştır. Kanaatimize göre Buhârî, sükûtî icmâyı hüccet olarak kabul etmiştir ve o, bu kabulünü dedenin mirasını konu alan bâbta ortaya koyarak göstermiştir.

Buhârî, kıyası temelde şer'î bir hüccet olarak kabul etmiştir. Ancak Buhârî'nin re'yi, ictihadı ve kıyası zemmeden bâb başlıkları da dikkate alındığında Onun, kıyası kabulü mutlak ve sınırsız değildir. Buhârî, âyet ve hadis nassı (“hadis” nassına sahâbe ve tâbiûn sözlerinden oluşan “eser” de dahildir) gibi veya icmâ delili gibi hüccetler hüküm ortaya koyduğu sürece kıyasa başvurmayı hoş görmemiştir. Yine bâb başlıklarında

sunduğu hadis örnekleri de tetkik edildiğinde Buhârî'nin celî/açık kıyası esas kabul edip hafî/kapalı kıyası ise reddettiği sonucuna ulaşılmıştır. Buhârî'nin kabul etmeyip eleştirdiği kıyas türü, Kitâb, Sünnet ve icmâ'da bir dayanak bulunduğu halde bu dayanaklara dayanmayıp keyfi olarak başvurulmuş kıyastır. Buhârî, hüküm nassta mevcut olduğu halde nassa muhalefet edip te'vile başvurmayı reddeden bir usûlcü profili ortaya koymuştur. Buhârî'nin bâb başlıkları altında delil olarak sunduğu hadisler iyi tetkik edildiğinde onun Kitâb'a ve Sünnet'e dayanan re'yi kabul ettiği tespit edilmiştir. Ayrıca Buhârî, vahiy kapsamına giren hususlarda kıyas yapılamayacağını açıkça dile getirmekten çekinmediğini de ortaya koymuştur.

### Kaynakça

- Âmidî, Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. "Buhârî, Muhammed b. İsmail", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Eylül 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/buhari-muhammed-b-ismail#1>
- Abdulhâlık, Abdulğani. *el-İmâmu'l-Buhârî ve sahîhuh*. Cidde: Dâru'l-Menâre, 1405/1985.
- Agitoğlu, Nurullah. "Teorik Anlamı Ve Pratik Değeri Bakımından İhtilafu'l-Hadis'te Bir Çözüm Yöntemi: Tevakkuf". ed. Kazım Kartal. 3-27. Ankara: İksadyayınevi, 2020.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetu'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Bardakoğlu, Ali. "Buhârî'nin Hukukçuluğu", Büyük Türk-İslâm Bilgini Buhârî, *Uluslararası Sempozyum*, ed. Ahmet Hulusi Köker. 205-210. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1987.
- Bilen, Mehmet. "Buhârî'nin Fakîhliği Meselesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/2 (2004), 35-52.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1. Basım, 1422/2001.
- Dallı, Feride. *Buhârî'nin Mezhep Anlayışı ve Eserlerindeki Mezhebî Unsurlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî *Teysîru't-tahrîr*. Mısır: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1351/1932.
- Eren, Mehmet. "Buhârî'nin Sahîh'inde Re'y Ehline İtiraz ettiği Bazı Meseleler", *Dinî Araştırmalar*, 5/15 (Ocak-Nisan 2003), 139-163.
- Gâmidî, Abdullâh Garenullâh Alî Âli Sedrân. *Fıkhü'l-imâmi'l-Buhârî fi'l-hudûd*. Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetu's-Şerîati ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1417.
- Hamdânî, Nizâr b. Abdilkerîm b. Sultân. *el-İmâmu'l-Buhârî fakîhu'l-muhaddisîn ve muhaddisu'l-fukahâ*. Bağdat: Dâru'l-Enbâr, 1409/1989.
- Hâşim, el-Hüseynî Abdulmecîd. *el-İmâmu'l-Buhârî muhaddisen ve fakîhen*. Kahire: Mısru'l-Arabiyyeti li'n-Neşri ve't-Tevzi', ts.

- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit b. Ahmed. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dâru'l-Ğerbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Itr, Nûreddîn. *el-İmâmu't-Tirmizî ve'l-muvâzenetu beyne câmiîhi ve beyne's-sahîheyn*. b.y.: Matbaatu'l-Cennet, 1390/1970.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef. *Şerhu sahîhi'l-Buhârî*. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1423/2003.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyn. *Tabakâtu'l-Henâbile*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *Hedyu's-sârî*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1408/1988.
- İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Makdisî. *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-mukni'*. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmûu'l-fetâvâ*. Suudi Arabistan: Mecmau'l-Melik Fehd, 1416/1995.
- İbnü'l-Mülakkin, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî. *et-Tavdîh li şerhi'l-câmi's-sahîh*. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008.
- İbnü'l-Müneyyir, Ebü'l-Abbâs Nâsirüddîn Ahmed b. Mansûr. *el-Mutevârî 'alâ terâcimi ebvâbi'l-Buhârî*. Kuveyt: Mektebetu'l-Muallâ, ts.
- "İstihâze". *el-Mevsûatu'l-Fikhiyyetu'l-Kuveytiyye*. Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâfi ve's-Şuûni'l-İslâmiyye. 1404-1427.
- Kandehlevî, Muhammed Zekeriyya b. Yahyâ. *el-Ebvâb ve't-terâcîm li sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Beşâriri'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn. *Hayâtu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1412/1992.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekr. *İrşâdü's-sârî li şerhi's-sahîhi'l-Buhârî*. Mısır: el-Mektebetü'l-Kübrâ, 7. Basım, 1323.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şah b. Muazzam Şah. *Feydu'l-bârî 'alâ sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî Şemsüddîn. *el-Kevâkibu'd-derârî fi şerhi sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Koca, Ferhat. "Menât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Temmuz 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/menat--illet>
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf. *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400-1980.

- Mübârekfûrî, Abdusselâm. *Sîretu'l-imâmi'l-Buhârî*. Mekke: Dâru Alemlî'l-Fevâid, 1422.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *et-Telhîs şerhu'l-câmi's-sahihi li'l-Buhârî*. Riyad: Dâru't-Taybet, 1429/2008.
- Nevevî. *Tehzîbu'l-esmâ ve'l-luğat*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Öğüt, Salim. "İstihâze". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Temmuz 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istihaze>
- Polat, Salahaddin. "İnsan Hakları ile İlgili İslâmî Prensipler ışığında Buhârî'nin Sahîh'indeki Bazı Bab Başlıklarının Fikhî Görüşlere Mukayesesi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (Kayseri: 1987), 125-147.
- Sevgili, Hamit. *İmâm Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Sevgili, Hamit. *İmâm Buhârî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Sevgili, Hamit. "El-Câmiu's-Sahîh Bağlamında Buhârî'nin Kıyas Algısı", ed. Serdar Demirel vd. 299-322. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Sezgin, M. Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Otto, 2012.
- Sübki, Tâcuddîn Abdulvahhâb b. Takiyuddîn. *Tabakâtu's-şâfiyyeti'l-kübrâ*. b.y.: Hicrun li't-Tabâati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1413.
- Sübki, Tâcuddîn Abdülvehhâb b. Takiyuddîn. *el-İbhâc fi şerhi'l-minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Şa'bân, Zekiyuddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fikh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Şâh Veliyullâh ed-Dihlevî, Ahmed b. Abdurrahîm b. eş-Şehîd Vecîhüddîn b. Muazzam. *Hüccetullâhi'l-bâliğa*. Beyrut: Dâru'l-Celîl, 1426/2005.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl*. Dımaşk: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1419/1999.
- Uzunpostalıcı, Mustafa. "Dede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Eylül 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/dede>
- Wael B. Hallaq. *İslam Hukukuna Giriş*. çev. Necmettin Kızılkaya. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2014.
- Yıldırım, Enbiya. *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye ve Hanefîlere Bakışı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. b.y. Müessesetu'r-Risâle, 1405/1985.



Dini Tetkikler Dergisi

ISSN 2645-9132

Cilt: 4 Sayı: 2 (Aralık 2021)

## Ebû Bekir el-Ḥaffâf ve Fıkıh Usûlü Düşüncesi

<b>Yazar &amp; Çevirmen</b> <b>Davut Eşit</b>	
Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı, Van, Türkiye	
davutesit@yyu.edu.tr	ORCID 0000-0003-1366-4650

<b>Makale Bilgileri</b>		
<b>Tür</b> Çeviri Makale		
<b>Geliş Tarihi</b> 21 Mart 2021	<b>Kabul Tarihi</b> 29 Aralık 2021	<b>Yayın Tarihi</b> 31 Aralık 2021
<b>Atıf</b> Eşit, Davut. “Ebû Bekir el-Ḥaffâf ve Fıkıh Usûlü Düşüncesi”. çev. Davut Eşit. <i>ULUM</i> 4/2 (2021), 363-387.		
<b>Araştırma/Yayın Etiği</b> Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi, Turnitin’de benzerlik taramasından geçirildi ve çalışmada araştırma/yayın etiğine uyulduğu teyit edildi.		
<b>Etik Beyan</b> *Bu makale, <i>ULUM</i> 4/2 (2021), 219-243 arasında araştırma makalesi türünde İngilizce olarak yayımlanan “Abû Bakr al-Khaffâf and His Thought of Uşul al-Fiqh” başlıklı çalışmanın yazarı tarafından yapılan Türkçe çevirisidir.		
<b>Copyright ©</b> 2020 by <i>ULUM</i> İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial Lisansı altında lisanslanmıştır.		

## Ebû Bekir el-Ḥaffâf ve Fıkıh Usûlü Düşüncesi\*

### Öz

Ebû Bekir el-Ḥaffâf, 4./10. Yüzyılda Irak bölgesinde yaşayan Şâfiî fakihlerinden biridir. Irak bölgesi, özellikle bu yüzyıllarda Şâfiî mezhebi için önemli çekim merkezlerinden biri olmuş, Ebû'l-Abbâs İbn Süreyc ve öğrencileri başta olmak üzere o dönemde mezhebin otorite fakihleri bu bölgede yetişmeye başlamıştır. Birçok kelâmî ve felsefî ekolün merkezlerinden biri olan Irak bölgesi, ilk dönem Iraklı Şâfiîlerin düşüncelerinde etkiler bırakmıştır. Bunu gösteren önemli bulgulardan bir tanesi gerek klasik gerekse de modern kaynaklarda hakkında yeterince bilgi bulunmayan Ebû Bekir el-Ḥaffâf'tır. O, *el-Aksâm ve'l-ḥişâl* adını taşıyan furû' fıkıh alanında yazdığı muhtasar eserin girişinde özet halinde belli başlı fıkıh usûlü konularını ele almaktadır. Ḥaffâf'ın *el-Aksâm ve'l-ḥişâl*'de fıkıh usûlü konularına yer vermesi, Şâfiî'den sonra Şâfiî fıkıh usûlünün gelişimi konusunda önemli veriler sunmasının yanında, kendi dönemindeki Şâfiî usûlcüler üzerinde etkili olan kelâmî perspektifi yansıtması bakımından da kayda değerdir. İşte bu çalışma hem bu etkiyi göstermek hem de gerek klasik gerekse de modern kaynaklarda ihmal edilmiş bir Şâfiî fakihini ve onun usûl düşüncesini tanıtmaya amacını taşımaktadır.

### Anahtar Kelimeler

Şâfiî Mezhebi, Irak Bölgesi, Fıkıh Usûlü, Ebû Bekir el-Ḥaffâf, *el-Aksâm ve'l-ḥişâl*

## Abû Bakr al-Khaffâf and His Thought of Uşûl al-Fiqh

### Abstract

Abû Bakr al-Khaffâf is one of the Shafi'i scholars who lived in the Iraqi region in 4./10. century. The Iraqi region became one of the important centers of attraction for the Shafi'i school ( madhhab) especially in these centuries, and the authority scholars of the sect, especially Abû al-'Abbâs Ibn Surayj and his students, started to grow up in this region. The Iraqi region, which is one of the centers of many theological and philosophical movements, left an impact on the thoughts of the early epoch Iraqi Shafi'i's. One of the important findings showing this is al-Khaffâf, whose detailed information is not available in both classical and modern sources. In the introduction of his concise work, which he wrote in the field of fiqh, named *al-Aksâm wa-al-khisâl*, he deals with certain topics of uşûl al-fiqh in summary. This study aims both to show this effect and to introduce a Shafi'i jurist and his procedural thought, which has been neglected in classical and modern sources.

### Keywords

Shâfi'i School, Iraqi Region, Uşûl al-Fiqh, Abû Bakr al-Khaffâf, *al-Aksâm wa-al-khisâl*

---

\* Bu makale 2017 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi* adlı doktora tezimize dayanmaktadır. Bu vesileyle teze değerli katkılar sunan danışmanım Prof. Dr. Osman Taştan hocama tekrardan teşekkür ediyorum.

## Giriş

Mısır, Şâfiîliğin farklı bölgelere yayılması bakımından merkezi bir rol oynamıştır. İslam dünyasının farklı yerlerinden Mısır'a gelen bilginler, orada Şâfiî'nin geride bıraktığı öğrencileri ve eserleriyle karşılaşmışlardır. Irak'tan Mısır'a gelerek Şâfiî'nin öğrencilerinden aldıkları fikhî birikimi ve Şâfiî'nin eserlerini oraya taşıyanlar arasında Ebû İsmâil et-Tirmizî (öl. 280/893) ve Ebü'l-Ĥâsım el-Enmâî (öl. 288/901) başta gelmektedir. Farklı bilginlerin katkılarıyla gelişen Irak bölgesi Şâfiîliğinin en önemli temsilcileri İbn Süreyc (öl. 306/918) ve onu takip eden öğrencileri olmuştur. Onların çalışmaları sayesinde Irak bölgesi, Mısır'dan bağımsız yeni bir Şâfiî okulu olarak varlık kazanmıştır.<sup>1</sup> Şâfiîliğin Irak bölgesine yerleşmesi, aynı zamanda burada Şâfiîliği temsil eden âlimlerin Irak bölgesindeki fikri hareketlilikten etkilenmelerini beraberinde getirmiştir. Özellikle ilk dönem Iraklı Şâfiîler, Irak bölgesindeki kelâmî hareketlerle özellikle de Mu'tezile kelâmıyla ilişkilidirler.<sup>2</sup> Bu ilişki kendilerinden sonra yaşayan Eş'arî ve Şâfiî bilginler tarafından da dile getirilen bir husustur. Nitekim Bedrüddîn ez-Zerkeşî'nin (öl. 794/1392) aktardığına göre Ebû Bekir el-Bâkıllânî (öl. 403/1010), Ebû İshâk el-İsferâyînî (öl. 418/1027) ve Ebû Muhammed el-Cüveynî (öl. 438/1407); İbn Süreyc ve onun çağdaşlarının Mu'tezile'nin eserlerini inceledikleri için onların görüşlerinden etkilendiklerini belirtmektedirler.<sup>3</sup> Keza Tâcüddîn İbnu's-Sübkî (öl. 771/1370), İsferâyînî'nin *Uşûlu'l-fikh* adlı eserinden konuyla ilgili bir aktarım yapmaktadır. Buna göre İsferâyînî, İbn Süreyc ve onun döneminde yaşayan Şâfiîlerin kelâm meselelerine olan ilgilerinden dolayı Mu'tezileye ait eserleri irdelediklerini belirtmektedir.<sup>4</sup> İsferâyînî, ilk dönem Iraklı Şâfiîler'in Mu'tezile mezhebine ait eserleri okuduklarına ve bu eserlerde şer' vârid olmadan önce nimeti verene şükretmenin aklî zorunluluk olduğuna ilişkin ibareler gördüklerine; Mu'tezileye ait bu ibarelerin içerdiği düşünce yapısının dayandığı "kötü ve çirkin zihniyeti" anlamadıkları için bu ibareleri güzel gördüklerine vurgu yapmaktadır.<sup>5</sup> İsferâyînî bir bakıma, İbn Süreyc ve çağdaşlarının Mu'tezile'nin dayandığı akıl yapısını yeterince anlamadıkları için onların görüşlerinden etkilendiklerine ilişkin bir değerlendirmede bulunmaktadır.<sup>6</sup> İsferâyînî, bu dönem Şâfiîlerin Mu'tezile mezhebinden etkilenecek benimsedikleri görüşlere de yer vermektedir. O, nimeti verene şükretmenin aklen vacip (zorunlu) olduğu görüşünde olan mütekellim ve fakih Şâfiîlerin benimsedikleri bu görüşün geçersiz olduğunu belirttikten sonra, Şâfiîlerden bir grup fakihin, Mu'tezile'nin bu konuda sorduğu soruları ve bu sorulara verdiği cevapları irdelediklerini belirtmektedir.<sup>7</sup> İsferâyînî, bu suretle fakihlerin nimeti verene şükretmenin, âlemin yaratılmış (hâdis) olduğunun, onun bir yaradanının (muhdisinin) olduğunun ve bu yaradanın bütün âleme nimet verdiğini

<sup>1</sup> Irak Şâfiîliğinin tarihsel gelişimi için bk. Davut Eşit, *Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 89-103; Bilal Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 188-189-198.

<sup>2</sup> İlk dönem Iraklı Şâfiîlerin üzerindeki Mu'tezile etkisi için bk. Eşit, *Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 108-116.

<sup>3</sup> Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi uşûli'l-fikh*, (b.y.: Dâru'l-Kutûbî, 1994/1414), 1/184.

<sup>4</sup> Sübkî, Ebü'l-Ḥasen Taḳıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî - Ebû Naşr Tâcüddîn İbnu's-Sübkî Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995/1416), 1/137-138.

<sup>5</sup> Sübkî, *el-İbhâc*, 1/137-138.

<sup>6</sup> Sübkî, *el-İbhâc*, 1/137-138.

<sup>7</sup> Zerkeşî, *el-Baḥr*, 1/196.

bilmenin şerî'at gelmezden önce aklen vacip olduğu görüşünü benimsediklerini aktarmaktadır.<sup>8</sup> İsferyânî, bu fakihler arasında İbn Süreyc'in öğrencileri olan Ebû Bekir es-Şayrafî (öl. 330/942), İbn Ebî Hüreyre (öl. 345/956), Ebû Bekir el-Ḥaffâl eş-Şâşî'nin (öl. 365/976) adını vermektedir.<sup>9</sup> Bu aktarımlar Irak bölgesinde yaşayan Şâfiî fakihlerinin aynı bölgede bulunan Mu'tezile'nin eserlerini incelemek suretiyle onların görüşlerinden etkilendiklerini göstermektedir. Sübkî ise Ebû Muhammed el-Cüveynî'nin *er-Risâle*'ye yazdığı şerh çalışmasını referans göstererek konu ile ilgili aktarımda bulunmaktadır. Buna göre, İlk dönem Iraklı Şâfiîler, kelâm ilminde yeterince mahir olmadıkları halde Mu'tezile'nin eserlerini incelemek suretiyle onların bazı görüşlerini benimsemişlerdir. Bu dönemdeki Şâfiîler, Mu'tezile'nin eserlerindeki bazı ibarelerin Kaderiyye'nin (Mu'tezile'nin)- nimeti verene şükretmenin aklî zorunluluk olduğu vb.- temel ilkelerine dayandığını bilmeden bu ibarelerden hoşlandıkları için söz konusu görüşleri benimsemişlerdir.<sup>10</sup> Fıkıh usûlü literatüründe ilk dönem Iraklı Şâfiîlerin Mu'tezile'den etkilenecek benimsedikleri bir çok görüş yer almaktadır.<sup>11</sup> Çalışmamıza konu olan Ḥaffâf'ın *el-Aksâm ve'l-Ḥişâl* adlı eseri de bu dönemde yazılmış bir eser olduğu için yer yer Mu'tezile ve kelimelerden bakış açısının esere yansımalarını görmek mümkündür. Çalışmada buna temas edilerek, Ḥaffâf'ın usûl düşüncesi ve bu dönemdeki bazı usûl meseleleri ele alınacaktır.

### 1. Ebû Bekir el-Ḥaffâf'ın Hayatı

4./10. Yüzyıl Iraklı Şâfiî âlimlerinden olan Ḥaffâf'ın hayatı ile ilgili tabakât eserinde yer alan bilgiler sınırlıdır. Ḥaffâf'ın hayatı hakkında ulaşabildiğimiz ilk bilgiler Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin (öl. 476/1083), *Ṭabaḳātu'l-fukahâ* adlı biyografik eserinde yer almaktadır. Şîrâzî, Ḥaffâf'ın adını Ebû Bekir Ahmed b. Ömer el-Ḥaffâf olarak kaydetmektedir. Şîrâzî, bu kayıtla beraber onun *el-Ḥişâl* adlı eserin sahibi olduğunu vurgulamaktadır.<sup>12</sup> Şîrâzî'nin onun hakkında verdiği bilgiler bunlarla sınırlı olup; Ḥaffâf'ın doğumu, vefatı, ders aldığı hocaları ve öğrencileri hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Şîrâzî, ilk dönem Iraklı Şâfiîlerden olan İbn Süreyc'ten sonra Şâfiî fıkının başka bir nesle aktarıldığını ve bu neslin çoğunluğunun İbn Süreyc'in seçkin öğrencilerinden (ashâbından) oluştuğunu belirttikten sonra Ḥaffâf hakkındaki sınırlı bilgileri de İbn Süreyc'in seçkin öğrencilerinin bulunduğu nesilde aktarmaktadır. Bu durum kesin olmasa da Ḥaffâf'ın İbn Süreyc'in öğrencisi olma ihtimalini ortaya çıkarmaktadır.<sup>13</sup> Şîrâzî, çoğunluğu İbn Süreyc'in öğrencilerinden oluştuğunu söylediği bu tabakada en son Ḥaffâf'ı zikrettikten sonra, Şâfiî fıkının başka bir nesle geçtiğini

<sup>8</sup> Zerkeşî, *el-Baḥr*, 1/196.

<sup>9</sup> Zerkeşî, *el-Baḥr*, 1/196-197

<sup>10</sup> Ebû Naşr Tâcüddîn İbnü's-Sübkî Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Raf'u'l-ḥâcib 'an Muḥtaşari'bni'l-Ḥâcib*, thk. Alî Muhammed Mü'avvaḍ - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrût: 'Âlemü'l-Kutub, 1999/1419), 1/471-473.

<sup>11</sup> Bu görüşler için bk. Eşit, *Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 108-116.

<sup>12</sup> İbn Kâḍî Şühbe ve İbnü'l-Mülakḳım, onun adını Ahmed b. Ömer b. Yûsuf Ebû Bekir el-Ḥaffâf olarak vermektedirler. Bk. Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *Ṭabaḳātu'l-fukahâ* (Beyrût: Dâru'r-Râidi'l-'Arabî, 1970), 114; Ebû's-Sıdk Taḳıyyüddîn Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer İbn Kâḍî Şühbe, *Ṭabaḳātu's-Şâfi'iyye* (Beyrût: 'Âlemü'l-Kutub, 1987), 1/124; Ebû Ḥafş Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed İbnü'l-Mülakḳım, *el-'Akdu'l-muzheb fi ṭabaḳāti ḥameleti'l-mezheb*, thk. Eymen Naşr el-Ezherî, Seyyid Mehennâ (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997/1417), 31.

<sup>13</sup> Şîrâzî, *Ṭabaḳât*, 109-114; Ḥaffâf'ın İbn Süreyc'in öğrencisi olması hakkında farklı değerlendirmeler için bk. Ahmed El Shamsy, "Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory", *Journal of the American Oriental Society* 137. 3 (2017), 512.



tespit etmekte ve bu neslin biyografilerine İbn Süreyc'in öğrencilerinden olan Ebû İshâk el-Mervezî'nin (öl. 340/951) öğrencisi el-Ḳâdî Ebû Hâmid el-Merverrûzî (öl. 362/973) ile başlamaktadır.<sup>14</sup> Buradan hareketle Ḥaffâf'ın 340/951-360/971 yılları arasında vefat ettiğini söylemek mümkündür. Çünkü Şîrâzî, Ḥaffâf'tan önce biyografisine yer verdiği Mısırlı Şâfiîlerden İbnü'l-Ḥaddâd el-Mısrî'nin vefat yılını 345/955 olarak kaydetmektedir.<sup>15</sup> Şîrâzî, vefat yılı bakımından İbn Süreyc'in en son öğrencisi olan İbnü'l-Ḳaṭṭân el-Bağdâdî'nin ise 359/970 yılında vefat ettiğini belirtmektedir.<sup>16</sup> Bütün bu bilgilerden hareketle Ḥaffâf'ın 340/951-360/971 yılları arasında vefat ettiği sonucuna ulaşmak mümkündür. Nitekim İbn Ḳâdî Şühbe (öl. 851/1447), Ḥaffâf'ı kendisinin yaptığı tasnife göre beşinci nesilde bulunan Şâfiîler arasında zikretmektedir. O, Şîrâzî'ye dayanarak Ḥaffâf'ı 340/951-360/971 yılları arasında vefat eden Şâfiî fakihleri arasında zikretmektedir.<sup>17</sup> İbn Ḳâdî Şühbe, Ḥaffâf'a nispet ettiği *el-Aksâm ve'l-ḥişâl* adlı esere ilişkin aşağıda değineceğimiz bilgiler dışında başka bir şey bilmediğini belirtmektedir.<sup>18</sup> Keza, Ebû Ḥafş İbnü'l-Mülaḳḳın (öl. 804/1401), Ḥaffâf'ın *el-Ḥişâl* adlı eserin sâhibi olduğunu belirtmekle yetinerek detaylı bilgi vermemektedir.<sup>19</sup> O, Ḥaffâf'ın biyografisini aktarırken *el-Ḥişâl* adlı eserini gördüğünü ve bu eserden faydalı bilgileri topladığını ifade etmektedir.<sup>20</sup> Şu ana kadar tespit edilip incelenen tarih ve tabakât kaynaklarında Ḥaffâf ile ilgili yer verilen bilgilerin bundan ibaret olduğunu söylemek gerekir.

## 2. Ebû Bekir el-Ḥaffâf'ın *el-Aksâm ve'l-ḥişâl* Adlı Eseri

Yukarıda aktardığımız üzere Ḥaffâf hakkında tabakât eserlerinde zikredilen en önemli bilgi *el-Aksâm ve'l-ḥişâl* adlı eserin yazarı olduğudur. Bu bilgiye rağmen tabakât eserlerinde *el-Aksâm ve'l-ḥişâl*'in veya kaynaklarda geçtiği üzere kısa adıyla *el-Ḥişâl*'in kime ait olduğuna ilişkin farklı nakiller yer almaktadır. *el-Aksâm ve'l-ḥişâl* birbiri ile ilişkili olan üç ayrı kişiye nispet edilmektedir. Bunlardan birincisi İbn Süreyc, ikincisi İbn Süreyc'in oğlu eş-Şeyh Ebû Ḥafş Ömer<sup>21</sup> (öl. 4./10. yüzyıl) üçüncü kişi de büyük bir ihtimalle İbn Süreyc'in öğrencisi olan Ḥaffâf'tır. Buradan hareketle *el-Aksâm ve'l-ḥişâl*'in 4./10. yüzyılda Irak bölgesindeki Şâfiî fakihleri tarafından kaleme alındığı sonucuna ulaşmak mümkündür. *el-Aksâm ve'l-ḥişâl*'in günümüze ulaştığı tespit edilen Dublin'deki Chester Beatty Library'de bulunan tek yazma nüshası İbn Süreyc adına kayıtlıdır.<sup>22</sup>

<sup>14</sup> Şîrâzî, *Ṭabakât*, 114.

<sup>15</sup> Şîrâzî, *Ṭabakât*, 114.

<sup>16</sup> Şîrâzî, *Ṭabakât*, 113

<sup>17</sup> İbn Ḳâdî Şühbe, *Ṭabakât*, 1/124.

<sup>18</sup> İbn Ḳâdî Şühbe, *Ṭabakât*, 1/124.

<sup>19</sup> İbnü'l-Mülaḳḳın, *el-'Akdu'l-muzheb*, 31.

له كتاب "الخصال" عارض به ابن مجانين القاضي من أصحابه أبي حنيفة، وهذا الكتاب رأيتُه وانتقيت منه فوائد

<sup>20</sup> İbnü'l-Mülaḳḳın, *el-'Akdu'l-muzheb*, 31.

له كتاب "الخصال" عارض به ابن مجانين القاضي من أصحابه أبي حنيفة، وهذا الكتاب رأيتُه وانتقيت منه فوائد

<sup>21</sup> eş-Şeyh Ebû Ḥafş Ömer b. Aḥmed b. Süreyc (öl. 4./10. yüzyıl), hayatı hakkında bk. Ebû Naşr Tâcüddîn İbnü's-Sübkî Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Ṭabakātu's-Şâfi'iyyeti'l-kubrâ*, thk. Maḥmûd Muḥammed Ṭanâhî - Abdülfettâh Muḥammed el-Ḥülv, el-Ḳâhira: Maṭba'ātu İsâ el-Bâbî el-Ḥalebî, 1964/1383), 3/469.

<sup>22</sup> İrlanda'nın Dublin şehrinde bulunan Chester Beatty Library'de bulunan eser İbn Süreyc adına kayıtlıdır. Bk. Ebü'l-Abbâs Aḥmed b. Ömer b. Süreyc el-Bağdâdî, *el-Aksâm ve'l-ḥişâl*, (Dublin: Chester Beatty Library, 5115); Bu yazma nüshanın fotokopisinin bulunduğu Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi'nin kütüphanesinde de eser İbn Süreyc adına kayıtlıdır. Bk. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesi, "Kütüphane

Kütüphane kayıtlarında eserin bu üç isimden İbn Süreyc adına kaydedilmesi muhtemelen, İbn Süreyc'in daha meşhur bir fakih olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak aşağıda detaylı bir şekilde görüleceği üzere yaptığımız araştırmalar neticesinde, Chester Beatty Library'de bulunan nüshanın İbn Süreyc'e veya onun oğluna değil Ḥaffâf'a aittir.<sup>23</sup>

Ḥaffâf'ın hayatını ele aldığımız kısımda değindiğimiz üzere onun hakkında ilk bilgiler Şîrâzî tarafından aktarılmaktadır. Ḥaffâf'ın yazdığı *el-Ḥişâl* hakkındaki ilk bilgiyi de Şîrâzî kaydeder. Şîrâzî'nin Ḥaffâf hakkında verdiği yegâne bilgi onun *el-Ḥişâl*'in sahibi olmasıdır. Şîrâzî'nin verdiği bilgiler bununla sınırlıdır. O, eserin yapısı ve içeriği hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Biyografi yazarları arasında *el-Ḥişâl* hakkında bazı bilgiler sunanlardan biri İbn Kâdî Şühbe'dir. O, *el-Ḥişâl*'in Ḥaffâf'a ait bir eser olduğunu belirttikten sonra bu eserin hacim olarak orta büyüklükte olduğunu ve eserin mukaddimesinde fıkıh usûlü ile ilgili küçük bir bölümün olduğu bilgisini vermektedir. İbn Kâdî Şühbe, Ḥaffâf'ın kendi eserine *el-Aksâm ve'l-Ḥişâl* adını verdiğini belirtmekte ve eserinin "bâb" başlıklarının *el-beyân 'an (kezâ)* ifadesi ile yer aldığı bilgisini vermektedir. İbn Kâdî Şühbe, buna dayalı olarak Ḥaffâf'ın eserine *el-Aksâm ve'l-Ḥişâl* adını değil *el-Beyân* adını vermesinin daha uygun olacağı tespitinde bulunmaktadır.<sup>24</sup> *el-Ḥişâl*'in günümüze ulaştığı tespit edilen tek nüshasına bakıldığında İbn Kâdî Şühbe'nin verdiği bilgilerin doğru olduğu görülmektedir. İlk olarak günümüze ulaşan *el-Ḥişâl*'in mukaddimesinde müellif eserine *el-Aksâm ve'l-Ḥişâl* adını verdiğini belirtmektedir. İkinci olarak müellif, eserinin başında yedi sekiz varaktan oluşan muhtasar fıkıh usûlü ve cedel ilmi ile ilgili konuları ele almaktadır. Son olarak müellif "bab" başlıklarına *el-beyân 'an kezâ* ifadesiyle giriş yapmaktadır.<sup>25</sup> İbn Kâdî Şühbe'nin Ḥaffâf'a nispet ettiği *el-Aksâm ve'l-Ḥişâl* ile alakalı aktardığı bilgilerin günümüze ulaşan nüshada olması, günümüze ulaşan nüshanın Ḥaffâf'a ait olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Yukarıda İbn Kâdî Şühbe'den aktardığımız bilgiler dışında günümüze ulaşan *el-Ḥişâl*'in Ḥaffâf'a ait olduğunu gösteren birçok veri bulunmaktadır. Bu veriler, Şâfiî âlimlerin Ḥaffâf'a nispet ederek *el-Ḥişâl*'e yap-

---

Katalog Tarama", (Erişim 16 Mart 2021). Chester Beatty Library'de bulunan eserin elektronik nüshasından istifade ettik. Ancak elektronik nüshada özellikle incelediğimiz ilk kısımda varakların birbirine karıştırılmış olmasından dolayı, varak numaralarını sağlıklı bir şekilde tespit etmek hayli güçtür. İmkân dahilinde ve bazen de tahmine dayalı olarak verdiğimiz varak numaralarında hataya düşmemiz söz konusudur. Bundan dolayı eserin fıkıh usulünü ilgilendiren kısmını neşreden Ahmed El Shamsy'nin neşrettiği *el-Aksâm ve'l-Ḥişâl* varak numaralarından da istifade ederek, mümkün olduğu kadarıyla doğru varak numarasını vermeye çalıştık. Bk. El Shamsy, "Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory", 521-536.

<sup>23</sup> Ahmet Temel, 2014 yılında tamamladığı doktora tezinde *el-Aksâm ve'l-Ḥişâl*'i Ḥaffâf'a nispet ederek eserden istifade etmiştir. Keza Davut Eşit, 2017 yılında tamamladığı doktora tezinde *el-Aksâm ve'l-Ḥişâl*'i Ḥaffâf'a nispet ederek eserden istifade etmiştir. Bk. Ahmet Temel, *The Missing Link in the History of Islamic Legal Theory: The Development of Usûl al-Fıqh between al-Shâfi'i and al-Jaşşâş during the 3rd/9th and Early 4th/10th Centuries*, (California Santa Barbara: University of California, Doktora Tezi, 2014), 117, 126; 134-135; 202, 298; Davut Eşit, *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 141-157.

<sup>24</sup> İbn Kâdî Şühbe, *Ṭabaḳât*, 1/124.

<sup>25</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ömer el-Ḥaffâf, *el-Aksâm ve'l-Ḥişâl* (Dublin: Chester Beatty Library, 5115), 1b-10b.

tıkları referanslardır. Bu alimlerden biri Zerkeşî'dir. O, *el-Baḥru'l-muḥîṭ* adlı fıkıh usûlü eserinin birçok yerinde *el-Ḥişâl*'i, Ḥaffâf'a nispet ederek kitaba referansta bulunmaktadır.<sup>26</sup> Bunlardan bir tanesi Hz. Peygamber'in fiillerinin fikhî durumuyla ilişkilidir. Zerkeşî'nin Hz. Peygamber'in fiillerinin hükmü ile ilgili Ḥaffâf'a nispet ettiği *el-Ḥişâl*'e referansta bulunduğu bir alıntı cümlesi<sup>27</sup> benzer ifadeler ile günümüze ulaşan *el-Ḥişâl* nüshasında yer almaktadır.<sup>28</sup> Keza Zerkeşî'nin, Şâfiî'nin *istiḥsâna* dayalı olarak verdiği hükümler konusunda<sup>29</sup> Ḥaffâf'a nispet ederek *el-Ḥişâl*'den yaptığı alıntı, günümüze ulaşan *el-Ḥişâl* nüshasında<sup>30</sup> yer almaktadır. Bunların dışında Zerkeşî, Ḥaffâf'ın *el-Ḥişâl* adlı eserine referansta bulunarak Şâfiî'ye göre kesin olarak *sünnetin* Kur'an'ı *nesh*edemeyeceği görüşünün yer aldığını belirtmektedir.<sup>31</sup> Zerkeşî'nin Şâfiî'nin *nesih* konusunda Ḥaffâf'a dayandırdığı görüş günümüze ulaşan *el-Ḥişâl* nüshasında bulunmaktadır.<sup>32</sup> Zerkeşî'nin yaptığı bu alıntılar ve referanslara bakıldığı takdirde *el-Ḥişâl*'in Ḥaffâf'a ait olduğu anlaşılmaktadır.

Zerkeşî'nin dışında Celâlüddîn es-Süyûtî (öl. 911/1505) de Ḥaffâf'a nispet ettiği *el-Ḥişâl*'den alıntı yapmaktadır. Süyûtî, Ḥaffâf'ın *el-Ḥişâl* adlı kitabında hadislerin dört dayanağının (medarının) olduğuna dair açıklamalarını nakletmektedir. Süyûtî'nin aktardığı bu bilgiler de günümüze ulaşan *el-Ḥişâl* nüshasında bulunmaktadır. Ayrıca Süyûtî, eserinin muhtelif yerlerinde *el-Ḥişâl*'i Ḥaffâf'a nisbet etmektedir.<sup>33</sup> Süyûtî'nin yaptığı alıntı ve referanslar, *el-Ḥişâl*'in Ḥaffâf'a ait olduğunu gösteren verilerdir.

Mısırlı Şâfiî fakihlerinden Ebû'l-Bekâ' ed-Demîrî'nin (öl. 808/1405), *en-Necmu'l-vehhâc* adlı furû' fıkıhta kaleme aldığı eserinde Ḥaffâf'a nispet ettiği *el-Ḥişâl*'den nakille Şâfiî'nin altı mesele dışında *istiḥsân* ile hüküm vermediğine ilişkin aktardığı bilgiler günümüze ulaşan *el-Ḥişâl* nüshasında bulunmaktadır.<sup>34</sup> Ebu'l-Bekâ' ed-Demîrî'nin aktardığı bu bilgiler, *el-Ḥişâl*'in Ḥaffâf'a ait olduğunu göstermektedir.

<sup>26</sup> Zerkeşî, *el-Baḥr*, 4/275; 5/108.

<sup>27</sup> Zerkeşî, *el-Baḥr*, 6/38.

وَقَالَ الْخَفَّافُ فِي الْخِصَالِ: فَعَلُّ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - غَيْرُ وَاجِبٍ عَلَيْنَا إِلَّا فِي خَصَلَتَيْنِ، أَنْ يَكُونَ فَعْلُهُ بَيِّنًا أَوْ يُقَارَنُ دَلَالَةً

<sup>28</sup> Ḥaffâf *el-Aksâm* (Chester Beatty Library, 5115), 3a. «أفعال الرسول صلي الله عليه وسلم غير واجب علينا الا عند وجود خصلتين... ان يكون فعله بيانا او يقارنه دلالة»

<sup>29</sup> Zerkeşî, *el-Baḥr*, 8/106.

<sup>30</sup> Ḥaffâf, *el-Aksâm* (Chester Beatty Library, 5115), 4b.

<sup>31</sup> Zerkeşî, *el-Baḥr*, 5/262.

<sup>32</sup> Ḥaffâf, *el-Aksâm* (Chester Beatty Library, 5115), 4a-4b.

<sup>33</sup> Karşılaştırma için bk. Ḥaffâf, Ḥaffâf *el-Aksâm* (Chester Beatty Library, 5115), 7a.

Ebû'l-Faḍl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *el-Eşbâḥ ve'-nezâir fi kavâ'id ve furû' fikhî's-Şâfi'îyye* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 1/37; /305.

وَحَكَى الْخَفَّافُ مِنْ أَصْحَابِنَا فِي كِتَابِ الْخِصَالِ عَنْ ابْنِ مَهْدِيٍّ وَأَبْنِ الْمَدِينِيِّ: أَنَّ مَدَارَ الْأَحَادِيثِ عَلَى أَرْبَعَةٍ: «الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»، وَ «لَا يَجُزُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِأَحَدِي ثَلَاثٍ»، وَ «نَبِيِّ الْإِسْلَامِ عَلَى خَمْسٍ»، وَ «النِّيَّةُ عَلَى الْمُدْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ» وَحَكَى الْخَفَّافُ مِنْ أَصْحَابِنَا فِي كِتَابِ الْخِصَالِ عَنْ ابْنِ مَهْدِيٍّ وَأَبْنِ الْمَدِينِيِّ: أَنَّ مَدَارَ الْأَحَادِيثِ عَلَى أَرْبَعَةٍ: «الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»، وَ «لَا يَجُزُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِأَحَدِي ثَلَاثٍ»، وَ «نَبِيِّ الْإِسْلَامِ عَلَى خَمْسٍ»، وَ «النِّيَّةُ عَلَى الْمُدْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ»، وَقَالَ ابْنُ مَهْدِيٍّ أَيْضًا: حَدِيثُ النَّبِيِّ يَدْخُلُ فِي ثَلَاثِينَ بَابًا مِنَ الْعِلْمِ

<sup>34</sup> Ebû'l-Bekâ' Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ b. Alî ed-Demîrî eş-Şâfiî *en-Necmu'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhâc* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007/1428), 7/361.

وقال أبو بكر الخفاف في (الخصال): لم يقل الشافعي بالاستحسان إلا في ست مواضع: تقرير الصداق بالخلو، وكتاب القاضي إلى القاضي، وأن الشفعة ثلاثة أيام، والتحليف بالمصحف، وأن المتعة ثلاثون درهماً، استحسان مراسيل سعيد بن المسيب.

Ebu'l-Bekâ' ed-Demîrî'nin dışında birçok Şâfiî fakihî furû'u'l-fıkıh eserlerinde *el-Ĥişâl*'i, Ĥaffâf'a nispet ederek furû'u'l-fıkıha dair birçok görüşünü nakletmektedirler.<sup>35</sup> Günümüze ulaşan *el-Ĥişâl*'in bazı tarihî kayıtlarda ve Dublin'de bulunan kütüphane kayıtlarında İbn Süreyc'e ait olmadığını gösteren hususlardan bir tanesi eserin usûlî içeriğidir. Bilindiği üzere İbn Süreyc'in *el-Vedâi'* adlı eserinin sonunda onun bazı usûl görüşleri yer almaktadır. İbn Süreyc'in *el-Vedâi'* adlı eseri ile *el-Ĥişâl*'in mukaddimesinde yer alan fıkıh usûlü konuları, birbirleriyle mukayese edildiğinde iki eserin farklı yazarlar tarafından kaleme alındığı ve usûl aktarımının birbiri ile örtüşmediği görülmektedir.<sup>36</sup> Bütün bu veriler dikkate alındığı takdirde günümüze ulaşan ve bulunduğu kütüphane kayıtlarında İbn Süreyc adına kaydedilen *el-Ĥişâl*'in İbn Süreyc veya bir başkasına değil kesin olarak Ĥaffâf'a ait olduğu sonucuna varabiliriz.

Tabakât, fıkıh usûlü ve furû'u'l-fıkıh eserlerine bakıldığında şüphesiz bir şekilde Ĥaffâf'a ait olan *el-Ĥişâl*, Sübkî tarafında İbn Süreyc'in oğluna nispet edilmektedir. Sübkî, *Ṭabakât*'ında İbn Süreyc'in biyografisini konu edindiği kısımda *el-Ĥişâl*'i İbn Süreyc'e nispet edilen ve "çok faydalı olmayan bir eser" olarak nitelermekte ve *el-Ĥişâl* adlı eserin esasen İbn Süreyc'e değil, oğlu eş-Şeyh Ebû Ĥafş Ömer'e ait olduğu iddia etmektedir.<sup>37</sup> Sübkî'nin *el-Ĥişâl*'i faydasız bir eser olarak nitelendirmesi, *el-Ĥişâl*'in usûlî içeriğinden kaynaklandığını belirtmek gerekir. Aşağıda ayrıntılı bir şekilde değineceğimiz üzere Ĥaffâf'ın usûl düşüncesi, Şâfiî usûl düşüncesinden farklılaşmaktadır. Keza eserin usûlî bakış açısının kelâmî perspektif içermesi Sübkî'nin *el-Ĥişâl*'e olan yaklaşımını olumsuz etkilemiştir. Öyle görünüyor ki, Sübkî, Şâfiî'nin usûl perspektifiyle uyuşmayan bu eseri mezhepte Şâfiî'den sonra belki de ikinci otorite olarak kabul edilen İbn Süreyc'e değil onun oğluna nispet etmek istemektedir. Bu şekilde "faydasız bir eser olarak" nitelendirdiği *el-Ĥişâl*'in İbn Süreyc'e ait bir eser olmadığını kanıtlamak istemektedir. Ancak bu konuda Sübkî'nin kesin bir görüşe sahip olmadığını gösteren başka deliller mevcuttur. Çünkü Sübkî *Ṭabakât*'ında *el-Ĥişâl*'i İbn Süreyc'in oğluna nispet etmesine rağmen *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eserinde ise *el-Ĥişâl*'i, Ĥaffâf'a nispet etmektedir.<sup>38</sup> Sübkî'nin *el-Ĥişâl*'e ilişkin bu birbirinden farklı tasarrufları, İbn Süreyc ailesine nispet edilen *el-Ĥişâl* ile Ĥaffâf'a nispet edilen *el-Ĥişâl*'in birbirinden farklı eserler olma ihtimalini gündeme getirmektedir.<sup>39</sup> Bunun dışında, İbn Süreyc'in öğrencisi olması kuvvetle muhtemel olan Ĥaffâf'ın eserinin İbn Süreyc ailesine nispet edilen eserin şerhi veya muhtasarı olma ihtimali de vardır. Ancak günümüze ulaşan *el-Ĥişâl*'in yazarı, eserin mukaddimesinde Müzenî'nin (öl. 264/878) [*Muhtaşar*'ının] tertibine uyarak bir eser yazmak istediğini ve bu esere *el-Aksâm ve'l-Ĥişâl* adını verdiğini açık bir şekilde ifade etmektedir.<sup>40</sup> Bu bilgi söz konusu eserin bir şerh veya başka bir eserin muhtasarı türünde bir çalışma olduğu ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Keza, *el-Ĥişâl*'in hacmi, bir

<sup>35</sup> Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. Ḥamza el-Enşârî er-Remlî, *Nihâyetu'l-muḥtâc ilâ şerḥi'l-Minhâc* (Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1984/1404,) 5/246; 6/314.

<sup>36</sup> Karşılaştırma için bk. Ebü'l-Abbâs Aḥmed b. Ömer b. Süreyc el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Vedâi' li mansûşi's-şerâi'* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1502), 121a-125a; Ĥaffâf *el-Aksâm* (Chester Beatty Library, 5115), 1b-7b.

<sup>37</sup> Sübkî, *Ṭabakât*, 2/23; وَأَمَّا كِتَابُ الْحِصَالِ الْمَسْنُوبِ إِلَيْهِ فَقَلِيلُ الْجَدْوَى وَعِنْدِي أَنَّهُ لِأَبْنَيْهِ أَبِي حَفْصِ عَمْرِ بْنِ أَبِي الْعَبَّاسِ

<sup>38</sup> Ebû Naşr Tâcüddîn İbnu's-Sübkî Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991/1411), 2/304.

<sup>39</sup> *el-Ĥişâl*'in İbn Süreyc ve oğluna nispeti ile ilgili değerlendirmeler için bk. Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 414.

<sup>40</sup> Ĥaffâf, *el-Aksâm* (Chester Beatty Library, 5115), 1b.

şerh çalışması olmayacak kadar muhtasar düzeyde kaleme alınmıştır. Ayrıca *el-Ḥişâl* başka bir eserin muhtasarı değil, müstakil bir çalışma görüntüsü arz etmektedir. Günümüzde tespit edilen bir tek *el-Ḥişâl* nüshası olduğu için bütün bu ihtimalleri kesinleştirmek zor görünmektedir. Ancak şurası kesindir ki kütüphane kayıtlarında İbn Süreyc adına kayıtlı olup, araştırmamıza konu edindiğimiz *el-Ḥişâl* nüshası, esasında ona ait değil, Ḥaffâf'a aittir. Nitekim eserin fıkıh usûlü kısmını içeren mukaddimesinin Arapça neşrini gerçekleştiren Ahmed El Shamsy, Chester Beatty Library'de bulunan nüshanın başlık sayfasında Ḥaffâf isminin zayıf ve belirsiz bir şekilde de olsa okunabildiğini belirtmektedir.<sup>41</sup>

### 3. Ebû Bekir el-Ḥaffâf'ın Usûl Düşüncesi

Günümüze ulaşan *el-Ḥişâl* nüshasının okunması bazı zorluklar taşımaktadır. Her şeyden önce usûl düşüncesinin yer aldığı eserin giriş kısmı olarak değerlendirilecek bölüm deforme olmuş, sayfa sayıları karışmış ve mürekkepleri okunmayı zorlaştıracak derecede dağılmıştır. Keza, müstensih'in yazısı yeterince okunaklı değildir. Bundan dolayı eserin girişinde ve belki de usul açısından en önemli kısım olan yerleri tam olarak ve sağlıklı bir şekilde ortaya çıkarmak zorlaşmaktadır. Eserin fıkıh usûlünü kapsayan mukaddimesini neşreden Ahmed El Shamsy de bu zorluklara temas etmektedir. O, yazma nüshanın deforme olmasından dolayı neşrettiği metinde eksikliklerin olduğunu belirtmektedir.<sup>42</sup> Eser okunabildiği kadarıyla ve sonraki eserlerde *el-Ḥişâl*'e yapılan atıflardan hareketle, Ḥaffâf'ın usûl düşüncesinin ana hatlarını ortaya çıkarmaya çalışacağız.

Ḥaffâf eserin girişinde, mukaddime bölümünde usûle dair bir parçaya yer vereceğini ifade etmektedir. Akabinde eserin muhtasar olma özelliğine uygun olarak özet bir şekilde usûl konularını ana hatlarıyla aktarmaktadır. Ḥaffâf'ın usûle ilişkin özet bir kısım olarak yer verdiği mukaddime bölümüne bakıldığı takdirde iki önemli husus göze çarpmaktadır. İlki, mukaddime bölümünde kelâm ilminin giriş konularından olan bilgi teorisine ilişkin görüşlerin yer almasıdır. Usûl tarihine ilişkin yaptığımız araştırmalar neticesinde tespit edebildiğimiz kadarıyla özellikle kelâm kaynaklı olarak bilgi teorisinin yer aldığı ve günümüze ulaşan ilk eser Ḥaffâf'ın *el-Ḥişâl*'idir. Ḥaffâf, eserinin *icmâ'* ve *kıyâs* meselelerini ele aldığı yerde '*ilim, cehl, bâtil, hakık, fıkıh, mutefakkih* kavramlarının tanımına yer vermektedir.<sup>43</sup> Onun tanımlamaları daha geniş bir şekilde sonraki fıkıh usûlü eserlerinde kelâmî bahislerin işlendiği ve fıkıh usûlünün mukaddimesi olarak değerlendirilen bölümlerde yer almaktadır.<sup>44</sup> Ḥaffâf'ın eserinde usûle dair konuları özet bir şekilde genel hatlarıyla ele alması, bilgi teorisine ilişkin görüşlerinin de tanım düzeyinde olmasını anlaşılır kılmaktadır. Ḥaffâf'ın bilgi teorisine dair özet olarak aktardığı görüşler, kelâm ilmi ile ilintili meselelerin fıkıh usûlüne yerleşmesi konusunda önemli bir yer teşkil etmektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla günümüze ulaşan ilk fıkıh usûlü eseri olma özelliğine sahip Şâfiî'nin (öl. 204/820) *er-Risâle*'sinden sonra fakihler dışında kelâmcı usûlcülerin de

<sup>41</sup> El Shamsy, "Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory", 510.

<sup>42</sup> El Shamsy, "Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory", 510.

<sup>43</sup> Ḥaffâf, *el-Aksâm* (Chester Beatty Library, 5115), 7b; Ḥaffâf'ın bu tanımları için ayrıca bk. Nail Okuyucu, *Fıkıh İlmine Giriş Metinler Seçkisi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 110

<sup>44</sup> Örnekler için bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, thk. Abdülmecîd et-Türkî (Tûnus: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2012/1433), 1/145-152; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkıh*, thk. Abdülazîm Maḥmûd ed-Dîb (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 2012/1433), 1/91-104.

fıkıh usûlü ile ilgilenmelerinin neticesinde kelâmcı ekolün ilk nüveleri ortaya çıkmıştır. Buna ilişkin ilk örnekleri, erken dönem Iraklı Şâfiîlerin usûl çalışmalarında görmek mümkündür. Bir anlamda Ḥaffâf'ın usûle ilişkin mukaddimesini, ilk dönem Iraklı Şâfiîlerin kelâm ilmiyle özellikle de Mu'tezile kelâmıyla olan irtibatlarının ortaya çıktığı bir metin olarak değerlendirmek mümkündür. Ḥaffâf'ın usûle ilişkin mukaddimesinin önemli diğer bir özelliği de cedel ve münâzara konularının ele alınmış olmasıdır.<sup>45</sup> Onun bu aktarımından hareketle, Ḥaffâf'ın cedel ve münâzara konularını fıkıh usûlünün bir parçası olarak veya bağımsız bir bölüm olarak kabul ettiğini belirtmek gerekir. Ancak Ḥaffâf'ın eserin girişinde usûle ilişkin bir mukaddimeye yer vereceğini söylemesi ve bu mukaddimece cedel ve münâzara konularını işlemesi, cedel ve münâzara konularını usûlün bir parçası olarak değerlendirdiği ihtimalini güçlü kılmaktadır.<sup>46</sup> Buradan hareketle, fıkıh usûlüne idrac edilen cedel ve münâzaranın, fıkıh usûlüne yerleşmesinin ilk örneklerinden bir tanesinin Ḥaffâf'ın *el-Ḥişâl* adlı eseri olduğunu vurgulamak gerekir. Dolayısıyla Ḥaffâf'ın *el-Ḥişâl*'i, ilk dönem Iraklı Şâfiîlerin usûl düşüncelerinde etkili olan kelâmî ve cedelî etkinin izlerini taşımaktadır.

Ḥaffâf, usûl düşüncesini açıklamaya başladığı mukaddime bölümüne *helâl* ve *harâmın* anlaşılmasının (idrak edilmesinin) yollarını açıklayarak başlar. O, *helâl* ve *harâmın* birincisi akıl, diğeri sem' olmak üzere iki yolla bilinebileceğini söylemektedir.<sup>47</sup> Ḥaffâf, *helâl* ve *harâmın* akılla idrak edilmesinin mahiyetine ilişkin bir açıklama yapmamaktadır. Bundan dolayı aklın şer'î hükümlerdeki belirleyici vasfının neliği konusunda Ḥaffâf'ın hangi düşünce yapısına sahip olduğunu tespit etmek zordur. Ancak Ḥaffâf, aklın kendisini *vâcib*, *mumteni'* ve *mucevvez* olmak üzere üç kısma ayırmaktadır.<sup>48</sup> Ḥaffâf'ın akıl için yaptığı bu üçlü sınıflama kelâm literatüründe aklın varlık alemi hakkındaki yargılarını ifade etmektedir.<sup>49</sup> Bilindiği üzere, akıl bir şeyin varlığına ilişkin *vâcib*, *mumkin* (*câiz/mucevvez*), *mumteni'/muhâl/mustahil* olmak üzere üç türlü hükümde bulunabilir.<sup>50</sup> Buna göre aklen varlığı zorunlu, yokluğu *mumteni'* olan varlık *vâcib*, varlığı ve yokluğu birbirine müsavı olan *mumkin* (*câiz/mucevvez*), varlığı imkan dahilinde olmayan ise *mumteni'* olarak değerlendirilmektedir.<sup>51</sup> Ḥaffâf'ın *helâl* ve *harâmın* idrak edilmesinin yollarından bir tanesinin akıl olduğunu belirtmesi ve hemen akabinde aklî hükümlere ilişkin üçlü taksime yer vermesi, *helâl* ve *harâmın* aklî hükümlerden bağımsız olarak değerlendirilemeyeceği görüşünde olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Ḥaffâf'ın şer'î konularda akla tanıdığı sınırı, sadece bu görüşlerinden hareketle net bir şekilde tespit etmek zordur. Buna rağmen Ḥaffâf'ın bu görüşünü dikkate alarak fıkıh usûlü tarihine ilişkin bazı değerlendirmelerde bulunmak mümkündür. Burada yapılacak en önemli değerlendirme kelâmcıların fıkıh usûlünü kendi kelâmî ilkeleri perspektifinde inşa etmeye çalıştıklarını ve kelâm konularını fıkıh usûlüne aktarmak suretiyle fıkıh usûlünü kelâmî tartışmaların alanı haline getirmeye çalıştıklarını tespit etmektedir.<sup>52</sup> Ḥaffâf'ın *helâl* ve *harâmın* aklî olarak bilinebileceğine ilişkin görüşü, kelâmcıların fıkıh usûlü yazım tarzının bariz örneklerinden birini teşkil etmektedir. Ḥaffâf'ın kelâmî bakış açısı bununla da sınırlı değildir. Ḥaffâf, eserinde *nesih* konusunu ele

<sup>45</sup> Ḥaffâf, *el-Aksâm* (Chester Beatty Library, 5115), 4a-4b.

<sup>46</sup> Ḥaffâf, *el-Aksâm* (Chester Beatty Library, 5115), 4a.

<sup>47</sup> Ḥaffâf, *el-Aksâm* (Chester Beatty Library, 5115), 1b.

<sup>48</sup> Ḥaffâf, *el-Aksâm* (Chester Beatty Library, 5115), 1b.

<sup>49</sup> İlyas Üzüm, "Hüküm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998, 18/465.

<sup>50</sup> Üzüm, "Hüküm", 18/465-466.

<sup>51</sup> Üzüm, "Hüküm", 18/465-466.

<sup>52</sup> Eşit, *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 99-106.

alırken akla vurgu yapmakta, aklen *vâcib* ve *mumteni'* olan şeylerin *neshini* caiz görmemekte, ancak aklen *mucevvez* olan konuların *neshini* caiz görmektedir. Keza Ḥaffâf, şeri'at vârid olmadan önce eşyanın hükmü konusunu akıl ile ilişkilendirmektedir. Ona göre şeri'at vârid olmadan önce eşyanın hükmü *vâcib*, *mucevvez* ve *mumteni'* olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.<sup>53</sup> Ḥaffâf'ın şeri'at gelmeden önce eşyanın hükmü konusunda aklın delaletini referans göstermesi, aklen zorunlu olanları *vâcib*, aklen imkansız olanları *mumteni'* yani *hazır*, aklen mümkün olanları ise *mucevvez* yani *ibâha* hükmünde gördüğünü ortaya koymaktadır. Ḥaffâf'ın usûl konularına kelâmcı bir perspektifle yaklaşması, kelâmcı usûlcülerin fıkıh usûlü meselelerine yaklaşım tarzlarıyla fakihlerin fıkıh usûlü meselelerine yaklaşım tarzı arasındaki farkı göstermesi bakımından kayda değerdir.

Ḥaffâf, *helâl* ve *harâmın* aklen bilinmesine yönelik yukarıda aktardığımız görüşlerinden sonra *helâl* ve *harâmın* bilinmesinin ikinci yolunun *es-sem'-i mumkin* (sem') olduğunu belirtmektedir. Ḥaffâf, sem'i ise şer'î delillerden olan *Kitâb*, *sünnet*, *ümme'tin icmâ'i* ve bunlardan çıkarılan/alınan delil olmak üzere dört kısma ayırarak ele almaktadır.<sup>54</sup>

### 3.1. Kitâb ve Sünnet

*el-Ḥişâl*'ın günümüzde tespit edilen nüshasındaki yıpranma ve mürekkep dağınıklığı yüzünden *Kitâb* deliline ilişkin düşüncelerini tespit etmek zordur. Ahmed El-Shamsy'nin neşrettiği metne göre Ḥaffâf, *Kitâb*'ın ancak icâz ve tevâtür yoluyla sabit olabileceğini belirtmektedir.<sup>55</sup> Ḥaffâf'ın metnine bakıldığı takdirde ilk olarak haberleri birkaç kısma ayırdığı, sünnet delili için esas teşkil eden *mutevâtir* ve *âhâd* haberi bu kısımda zikrettiği görülmektedir. Ḥaffâf, *âhâd* haberin hükmünü açıklamak için adil birinin yine kendisi gibi adil bir kişiden rivayet ederek Hz. Peygamber'e kadar ulaşan *haber*in bazı şartları taşıması şartıyla (o *habere* aykırı başka bir *haber* veya onu *nesh* eden başka bir *haber* olmadığı koşuluyla vb.) ameli gerektirdiğini ancak [kesin] ilim gerektirmediğini ifade etmektedir.<sup>56</sup> Onun, buradaki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla *âhâd* olmayan *tevâtür* derecesine ulaşan *haber*lerin hem ilim hem de ameli gerektirdiği düşüncesinde olduğunu söylemek mümkündür. Ḥaffâf, *haber*in Hz. Peygamber'e ulaşmasını belirtmesiyle *haber*in kesintisiz bir şekilde yani *müsnedi* şart olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. O buna bağlı olarak *mursel haber*i koşulsuz bir şekilde kabul etmemektir. O, *mürselin* kabulünü birkaç özellik barındırması koşuluyla kabul etmektedir. Ona göre bu özelliklerden herhangi biri bulunmadığı zaman kendilerine (Şâfiîler) göre *mursel haber*lerin kabulü caiz değildir. Ḥaffâf'a göre *mursel haber*in kabul edilmesi için taşıması gereken birinci özellik, sahâbelerin yine sahâbelerden isim belirtmeksizin rivayette bulunmasıdır. Ḥaffâf, bu tür *irsâlin musnedle* eşit olduğunu vurgulamaktadır. Ḥaffâf, Saîd b. el-Müseyyib (öl. 94/713) gibi ancak bir sahâbîden rivayette bulunduğu bilinen bir tabiinin *irsâlinin musned* ile eşit olduğunu belirtmektedir.<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Ḥaffâf, *el-Aksâm* (Chester Beatty Library, 5115), 3b.

<sup>54</sup> Ḥaffâf, *el-Aksâm* (Chester Beatty Library, 5115), 1b.

<sup>55</sup> El Shamsy, "Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory", 523.

<sup>56</sup> Ḥaffâf, *el-Aksâm* (Chester Beatty Library, 5115), 7a.

<sup>57</sup> Ḥaffâf üçüncü *irsâl* şekline yer vermemektedir. Öyle görüyor ki müstensih sehven üç özellik yazmıştır. Nitekim Ḥaffâf'ın bu konudaki düşüncelerini aktaran Zerkeşî, iki özellikle *irsâlin* kabul edildiğine dair düşüncesini aktarmaktadır. Bk. Ḥaffâf, *el-Aksâm* (Chester Beatty Library, 5115), 7a; Zerkeşî, *el-Bahr*, 6/361-362.

Ḥaffâf, Hz. Peygamber'den gelen *beyânı* üç kısma ayırmaktadır. Birincisi *kafl*, ikincisi *fil*, üçüncü ise *terktir*. Ona göre, *mucmelin beyân* edilmesinin ihtiyaç vaktine kadar ertelenmesi dışında Hz. Peygamber'in *beyânının* ertelenmesi caiz değildir.<sup>58</sup> Ḥaffâf, Hz. Peygamber'in fiillerinin hükmü konusuna değinmektedir. O, Hz. Peygamber'in fiillerinin *beyân* olduğunu ve bu fiillerine bir delalet birleştiği zaman ancak ümmetine *vâcib* olduğunu, bu iki özellik hariç Hz. Peygamberin fiillerinin ümmetine *vâcib* olmadığını belirtmektedir.<sup>59</sup>

*Kitâb* ve *sünnetin* ortak konularından olan lafızlar bahsine değinen Ḥaffâf, ilk önce emir lafzı ile ilgili düşüncelerini ortaya koymaktadır. Ona göre bir *emir* lafzının hakiki anlamda ve yapılması gerekli bir *emir* olması için birkaç özelliği taşıması gerekmektedir:

1. *Emir*, hüküm sahibi (hâkim) ve kendisine ibadet etmenin gerekli olduğu kimse tarafından gerçekleştirilmelidir.
2. *Emrin*, kendisine özgü vaz edilmiş bir lafız ile yapılmalıdır.
3. *Emir*, tahyir belirten bir mana içermemelidir.
4. *Emir*, yasaktan (*hazrdan*) sonra vârid olmamalıdır.
5. *Emir*, aklın kabul etmediği yani akıl dışı olmamalıdır. Keza o, emredilen hususun gerçekleştirilmesini engelleyen aklî bir maninin olmaması gerektiğini vurgulamaktadır.
6. *Emir*, bizatihi kendisi iyi (*husus*) olmalı, kötü (*kubuh*) olmamalıdır.
7. *Emir*, *nesih* ve *taşîşe* uğramamalıdır.
8. *Emir*, âlimlerce terk edilmesi üzerinde ittifak ettiği bir husus olmamalıdır.<sup>60</sup>

Ḥaffâf'ın, *emrin* hakiki ve gerekli bir emir olması için ileri sürdüğü şartlara bakıldığı zaman, kelâmî bakış açısıyla usûl konularına yaklaştığını görmek mümkündür. Çünkü *emrin* haddi zatında iyi olması, akıl dışı olmaması ve gerçekleştirilmesi için aklî bir engelin olmaması gerektiğine ilişkin düşüncesi, onun *emir*-lere kelâmî bakış açısı ile yaklaştığının açık bir göstergesidir. Ḥaffâf'ın bu yaklaşımı şer' vârid olmadan önce eşyanın hükmü konusunda da kendini göstermektedir. Ona göre, şer' vârid olmadan önce de başkasının malından istifade etmek, şu iki durumda câizdir:

1. Malın sahibinin izni olması
2. Zarûret durumunda

وَقَالَ الْخَفَّافُ فِي كِتَابِ الْخِصَالِ: " لَا يَجُوزُ قَبُولُ الْمُرْسَلِ عِنْدَنَا إِلَّا فِي صُورَتَيْنِ: إِحْدَاهُمَا: أَنْ يَرُويَ الصَّحَابِيُّ عَنْ صَحَابِيٍّ، وَلَا يُسَمِّيهِ، فَذَلِكَ وَالْمُسْنَدُ سَوَاءٌ. وَالْقَانِي: التَّابِعِيُّ إِذَا أُرْسِلَ وَسَمِيَ، فَإِنْ كَانَ مَعْرُوفًا أَنْ لَا يَرُويَ إِلَّا عَنْ صَحَابِيٍّ مِثْلَ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، فَإِذَا رَسَّالَهُ وَإِسْنَادُهُ فِي ذَلِكَ سَوَاءٌ. انْتَهَى

<sup>58</sup> Ḥaffâf, *el-Aksâm* (Chester Beatty Library, 5115), 3a.

<sup>59</sup> Ḥaffâf'ın bu konudaki düşüncelerini Zerkeşî aynı ifadeler ile aktarmaktadır. Bk. Ḥaffâf, *el-Aksâm* (Chester Beatty Library, 5115), 3a; Zerkeşî, *el-Bahr*, 6/38.

وَقَالَ الْخَفَّافُ فِي الْخِصَالِ: فَعَلَّ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - غَيْرَ وَاجِبٍ عَلَيْنَا إِلَّا فِي خِصَالَتَيْنِ، أَنْ يَكُونَ فَعْلُهُ بَيْنَانًا أَوْ يُقَارِنُهُ دَلَالَةً

<sup>60</sup> Ḥaffâf, *el-Aksâm* (Chester Beatty Library, 5115), 7b.



Ḥaffâf, zaruret durumunda başkasının malından istifade etmenin aklî olarak iyi (*ḥusun*) olduğunu belirterek bir anlamda şer' vârit olmadan önce de eşyanın hükmü konusunda aklî bir hüküm verilebileceği değerlendirmesinde bulunmaktadır.<sup>61</sup>

Ḥaffâf, *emir* lafzı dışında 'umûm lafzına da değinmektedir. Ona göre 'umûm, kendisiyle adlandırılanları kapsayan lafızdır.<sup>62</sup> O, *taḥşîşe* ilişkin herhangi bir tanımlama yapmadan *Kitâb, sünnet, icmâ'* ve *kıyâsın* kendi aralarındaki *taḥşîşine* değinmektedir.<sup>63</sup>

Ḥaffâf, *neşhi* konu edindiği kısımda ilk önce hükmen ve tilâveten *neşhi* ele almaktadır. O, bu kısımda tilâvetin kaldırılıp hükmün baki kalması, hükmün ortandan kalkması ancak tilâvetin baki kalması hem hüküm hem de tilâvetin ortadan kalkması şeklinde bir sınıflama yapmaktadır.<sup>64</sup>

Ḥaffâf, *neşih* konusunda ayrıca *Kitâb* ile *sünnet* arasındaki *neşhe* de değinmektedir. O, Kur'ân'ın *sünnet* ile *sünnetin* de Kur'ân ile *neşhinin* hiçbir şekilde câiz olmadığını belirtmektedir.<sup>65</sup> Şâfiî'nin *Kitâb* ile *sünnet* arasındaki *neşih* ilişkisine dair düşüncesi kendisinden sonra bir çok tartışmaya konu olmuştur.<sup>66</sup> Özellikle Kur'ân'ın *sünneti neşhi* konusunda farklı görüşlere açık olduğu ileri sürülen Şâfiî'nin er-*Risâle*'deki düşüncesi, bu dönemde İbn Süreyc tarafından cevâza hamledilerek, bir anlamda Şâfiî'nin *Kitâb*'ın *sünneti neşih* edebileceği görüşünde olduğuna ilişkin yorumlara kaynaklık etmiştir.<sup>67</sup> Ḥaffâf, bu dönemde cereyan eden tartışmalar karşısında kendi görüşünü net bir şekilde ortaya koyarak Kur'ân ile *sünnet* arasındaki *neşih* ilişkisini kabul etmemektedir.<sup>68</sup> Onun bu tavrı daha sonraki usûl eserlerinde Şâfiî'nin *Kitâb* ile *sünnet* arasında *neşih* ilişkisi olmadığına ilişkin görüşü için referans gösterilmektedir. Zerkeşî'nin aktardığına göre İbnü's-Sem'ânî (öl. 489/1096)<sup>69</sup> *mutevâtir* olsun olmasın *sünnetin* Kur'ân'ı *neşih* etmesinin hiçbir şekilde câiz olmadığını belirtmektedir. İbnü's-Sem'ânî bu görüşünü desteklemek için Ebû Bekir es-Şayrafî'nin kendi *Kitâb*'ında ve el-Ḥaffâf'ın ise el-*Ḥişâl*'de *sünnetin* Kur'ân'ı *neşih* edemeyeceğini kesin olarak belirttiklerini söylemektedir.<sup>70</sup> Ebû Abdillâh eş-Şevkânî (öl. 1250/1834) de, Şâfiî'nin bütün eserlerine bakıldığı taktirde *sünnetin* Kur'ân'ı hiçbir şekilde *neşih* edemeyeceği görüşünde olduğunu aktarmakta ve bunu desteklemek için Ḥaffâf'ı

<sup>61</sup> Ḥaffâf, *el-Aksâm* (Chester Beatty Library, 5115), 3b.

<sup>62</sup> Ḥaffâf, *el-Aksâm* (Chester Beatty Library, 5115), 7b.

<sup>63</sup> Ḥaffâf, *el-Aksâm* (Chester Beatty Library, 5115), 3a-3b.

<sup>64</sup> Ḥaffâf, *el-Aksâm* (Chester Beatty Library, 5115), 4a; Bu nesih türleri hakkında detaylı bilgi için bk. John Burton, *The Sources of Islamic Law Islamic Theories of Abrogation* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990), 43-127.

<sup>65</sup> Ḥaffâf, *el-Aksâm* (Chester Beatty Library, 5115), 4a.

<sup>66</sup> Eşit, *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 43-44.

<sup>67</sup> Eşit, *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 43-44.

<sup>68</sup> Ḥaffâf, *el-Aksâm* (Chester Beatty Library, 5115), 4a.

<sup>69</sup> Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi uşûli'l-fıkh* adlı eserinden "İbnü's-Sem'ânî *el-Kavâti*'de...şöyle dedi:" ifadesi ile Sem'ânî'nin eserinden bir çok alıntıda bulunmaktadır. Bu sebeple onun İbnü's-Sem'ânî'yi refere ederek naklettiği görüşler *Kavâti'u'l-edille fi uşûli'l-fıkh* adlı eserin yazarı Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî'dir. Bk. Zerkeşî, *el-Baḥr*, 1/26; 36; 71; 101; 116; 164.

<sup>70</sup> Zerkeşî, *el-Baḥr*, 5/262.

zikrederek onun da bu görüşü kesin bir şekilde benimsediğini vurgulamaktadır.<sup>71</sup> Ḥaffâf'ın *nesih* konusundaki görüşlerinin daha sonraki literatürde referans gösterilmesi ve Şâfiî'nin *nesih* konusundaki görüşüne uygun olduğuna ilişkin tespitlerin yapılması, Ḥaffâf'ın Şâfiî'nin usûl düşüncesini anlama ve aktarma konusundaki etkin rolünü göstermesi bakımında dikkate değerdir. Buradan hareketle, Ḥaffâf'ın Şâfiî'nin usûlünde, İbn Süreyc'in iddia ettiği üzere Kur'ân ve *sünnet* arasında *nesih* ilişkisinin olmadığına ilişkin değerlendirmede bulunduğunu ve bu tartışmalara müdahil olduğunu söylemek mümkündür.<sup>72</sup>

### 3.2. İcmâ'

Ḥaffâf, eserinde *icmâ'*ın tanımına değinmeden *icmâ'*ı altı kısma ayırmaktadır:

1. Havâs (ilim ehli) ve 'avâmın (genel halkın) kendisinde eşit olduğu *icmâ'*dır. Namazın kaç vakit olduğu (sayısı), kaç rekât (sayıları) ve Ramazân orucunun [farz olması] gibi konular buna örnektir.

2. Ümmetin ilim ehlinin katıldığı, onların dışında başkalarının dâhil olmadığı *icmâ'*dır. Cariyenin 'iddetinin hür kadının 'iddetinin yarısı olması konusu buna örnektir.

3. Sahâbîler tarafından sözlü (kavlî) ve fiilî olarak gerçekleşen *icmâ'*dır.

4. Sahâbîlerin *rey* sonucu gerçekleşen *icmâ'*larıdır.

5. [Bütün] asırlarda gerçekleşen *icmâ'*dır.

6. Bir sahâbenin herhangi bir konuda yaygınlaşan fetvâsına, o sahâbîyi gören ve ona çağdaş olanların bu fetvâyâ muhalif olmamaları suretiyle gerçekleşen *icmâ'*dır.<sup>73</sup>

Ḥaffâf'ın tespit ettiği yukardaki *icmâ'* türleri, 4./10. yüzyıla doğru *icmâ'* konusunda yapılan tartışmaların, *icmâ'*ın türlerinin kategorize edilmesi üzerinden şekillendiğini göstermektedir.<sup>74</sup>

### 3.3. Kıyâs

Ḥaffâf, *kıyâs* ile alakalı detaylı tanımlama yapmadan onu üç kısma ayırmaktadır:

<sup>71</sup> Ancak eseri tahkik eden kişi, Şevkânî'nin zikrettiği Ḥaffâf'ı karıştırmış olacak ki Ḥaffâf olarak bilinen başka bir bilgene referansta bulunmaktadır. Muhakkik'in referansta bulunduğu kişi "Muhakkik el-Mübârek b. Kâmil b. Muḥammed el-Ḥuseyn el-Bağdâdî ez-Zafirî Ebû Bekir el-Ḥaffâf (öl. 543/1148)'dir. Bk. Ebû Abdillâh Muḥammed b. Ali b. Muḥammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl ilâ tahkiki'l-ḥakki min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Şâ'bân Muḥammed İsmâil (B.y.: Dâru's-Selâm, 1998/1418), 2/556.

<sup>72</sup> Tarihsel süreçte Şâfiî usûlünde farklılaşan nesihle ilgili tartışmalar hakkında detaylı bilgi için bk. Nail Okuyucu, "Şâfiî'nin Kaynak İçerisi Nesih Teorisi ve Şâfiî Fıkıh Geleneğinde Yorumlanış Biçimleri", *İslam Araştırmaları Dergisi* 43 (2020), 1-44; Sahip Beroje, "İmam Şâfiî'nin Nesih Anlayışı ve İlk Şâfiî Usûlcülerin Buna Yönelik Eleştirileri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2007), 55-82.

<sup>73</sup> Ḥaffâf, *el-Aksâm* (Chester Beatty Library, 5115), 7b.

<sup>74</sup> Bu değerlendirmeler için bk. Ahmet Temel, "Fıkıh Usulünün Bağımsız Te'lif Asrında İcmâ' Tartışmaları: Hicri Üçüncü Asırda İcmâ' Delilinin Gelişimi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Bahar 2020), 821-822

1. Ḥaffâf bu kıyâs türünü, *faḥve'l-ḳavl* olarak adlandırmaktadır. Daha sonraki usûl literatüründe *faḥve'l-ḥitâb* olarak adlandırılan bu kısım, dilin delaletine dayalı bir *istinbât* türü mü yoksa kıyâs mı olduğu usûlcüler arasında tartışılan konulardandır. Şâfiî'ye nispet edilen görüş *faḥve'l-ḥitâb* bir kıyâsın türüdür.<sup>75</sup> Ḥaffâf'ın bunu kıyâs türleri arasında ilk kısımda zikretmesi bunu kıyâsın bir türü olarak değerlendirdiği anlamına gelmektedir. Ḥaffâf'a göre "ehl-i zâhîr (Zâhirîler)", bu kıyâs türünü kendisi ile bir ma'nânın dışında başka bir ma'nânın anlaşılmasını imkânsız kılan bir delil olarak adlandırmaktadırlar.<sup>76</sup> Ḥaffâf'ın bu aktarımıyla kıyâsı inkâr eden Zâhirîlerin esasında farklı bir adlandırma ile kıyâsa başvurdukları eleştirisinde bulunduğu anlaşılmaktadır.

2. Ḥaffâf, ikinci kıyâs türünü ise 'illetteki ortaklıktan dolayı bir şeyin başka bir şey ile [hüküm bakımından] mukabele edilmesi olarak tanımlamaktadır. Ḥaffâf, bu kıyâs türünü aralarındaki ortak 'illetten dolayı iki şeyin [hüküm bakımından] bir arada bulunması olarak açıklamaktadır.

3. Ḥaffâf'ın zikrettiği üçüncü kıyâs türü, *galebetu'l-eşbâhtır*. Ḥaffâf, bu türe dair herhangi bir bilgi vermemektedir. Muhtemelen *galebetu'l-eşbâh* kavramı ile kast ettiği sonraki usûl literatüründe *ḳiyâsu's-ş-şebih* olarak terimleşen kıyâs türünü kast etmektedir.<sup>77</sup>

Ḥaffâf, kıyâsın en önemli unsurlarından biri olan 'illet konusuna da temas etmektedir. O, 'illetleri işlediği yerde her şeyin mutlaka bir 'illetinin olduğunu ancak bu 'illetlerin bazılarının bilebildiğimizi ancak bazılarının bilgisinin ise sadece Allâh'a özgü olduğunu ifade etmektedir. Ḥaffâf'ın, tasnifine bakıldığında 'illetleri birkaç kısma ayırdığı görülmektedir:

1. 'Aklî 'illet
2. *Manşûş* 'illet
3. *Mustahrec* 'illet
5. *Devâm* 'illeti
6. *Galebetu'l-eşbâh* 'illeti
7. *Maḥşûş* 'illet
8. *Nefiy* 'illet.<sup>78</sup>

Ḥaffâf, bir 'illetin sahih bir 'illet olması için kendisinde sekiz özelliği barındırması gerektiğini söyledikten sonra buna dair birkaç madde sıralamaktadır:

1. 'İlet, mansûs olan bir aşıldan istihraç edilmelidir.
2. 'İletin cari olması gerekir. Yani 'illetin bulunmasıyla hükmün bulunması, 'illetin hükmü gerektirmezdir.
3. 'İlet, mansûs olan bir aşıl tarafından ret edilmemelidir.

<sup>75</sup> Mâverdî, *el-Ḥâvî*, 16/1146.

<sup>76</sup> Ḥaffâf, *el-Aḳsâm* (Chester Beatty Library, 5115), 7b.

<sup>77</sup> Ḥaffâf, *el-Aḳsâm* (Chester Beatty Library, 5115), 7b.

<sup>78</sup> Ḥaffâf, *el-Aḳsâm* (Chester Beatty Library, 5115), 3b.

4. 'İllet, tahsîse uğramamış olmalıdır.

5. 'İllet, aşla benzerliği yönüyle kendisinden daha fazla aşla benzerlik gösteren başka bir 'illet olmaması gerekir.<sup>79</sup>

Ḥaffâf şer'î 'illet ile 'aklî illetler ayırımına da temas etmektedir. Ona göre her iki 'illet birkaç yönden birbirinden farklıdır. Buna göre 'aklî illetler; *nesh'e, tebdil* ve *tağyire* uğramaları câiz değildir. Onun bu görüşünden hareketle şer'î illetlerin değişkenlik gösterebileceği düşüncesinde olduğunu söylemek mümkündür. Ona göre şer'î illetler ve 'aklî illetler kaynakları bakımından birbirinden farklıdır.<sup>80</sup>

Ḥaffâf, kıyâs ve *ictihâd* arasındaki ilişkiye de değinmektedir. Onun bu konudaki düşünceleri Şâfiî fıkıh usûlünde kıyâs ve *ictihâd* arasındaki ilişkiyi anlamlandırmada yardımcı olmaktadır. Bilindiği üzere Şâfiî, *er-Risâle*'de kıyâs ve *ictihâd* için "... onlar bir anlama gelen iki terimdir" ifadesini kullanmaktadır.<sup>81</sup> Buradan hareketle Şâfiî usûlcüler, Şâfiî'nin *ictihâd*ı kıyâs ile sınırlandırdığı veya kıyâsı hükme ulaşma bakımından *ictihâd* ile aynı kategoride mi değerlendirdiği hususu tartışılmaktadır. Bu tartışmaları aktaran Ebû'l-Ḥasen el-Mâverdî (öl. 450/1058), Şâfiî'nin bu görüşüyle *ictihâd*ı, kıyâsa indirgemediğini, *er-Risâle*'de zikrettiği kıyâs ile *ictihâd* arasındaki eşitliği, hükme ulaşma bakımından aynı fonksiyona sahip olarak gördüğünü ifade etmektedir. Mâverdî'nin aktardığına göre, Ḥaffâf ile çağdaş olan Şâfiî fakihî İbn Ebî Hüreyre, Şâfiî'nin *er-Risâle*'deki ifadelerini birbirine karıştırarak *ictihâd*ın kıyâs olduğu diğer bir deyişle *ictihâd*ın kıyâsla sınırlı olduğu görüşünü Şâfiî'ye nispet etmektedir. Mâverdî, kıyâs ve *ictihâd*ın fonksiyonel olarak hakkında nass bulunmayan bir hükme ulaşmayı ifade etmekte, Şâfiî'nin kıyâs ve *ictihâd* arasında kurduğu ilişkinin bu manada eşit düzlemde bir ilişki olduğunu ileri sürmektedir.<sup>82</sup> Mâverdî'nin değerlendirmelerinden çıkan sonuç, *ictihâd*ın kıyâsa indirgenmediği görüşü esasen Şâfiî'nin görüşü olmayıp İbn Ebî Hüreyre'nin Şâfiî'ye nispet ettiği bir görüştür. Mâverdî'nin Ḥaffâf'ın çağdaşı olan İbn Ebî Hüreyre'nin görüşünü aktararak yaptığı değerlendirmelerinden anlaşıldığı kadarıyla kıyâs ve *ictihâd* arasında Şâfiî'nin kurduğu ilişki, Ḥaffâf'ın döneminde tartışma konusu olmuştur. Ḥaffâf, bu tartışmalara değinmeden kıyâs ve *ictihâd*ın aynı anlamda kullanıldığı tespitini yapmaktadır. O hem *ictihâd* hem de kıyâs için nassın kendisini, nassın *faḥvâsı* ve *mefhûmunu* araştırmak tanımını zikretmektedir.<sup>83</sup> Ḥaffâf'ın buradaki tanımından anlaşıldığı kadarıyla o, *ictihâd* ve kıyâsın aynı anlama geldiğini yani hükme ulaşma noktasında aynı işleve sahip olduklarını düşünmektedir. Zira Ḥaffâf, *ictihâd*ı kıyâstan bağımsız olarak da tanımlamakta ve kıyâstan bağımsız bir şekilde *ictihâd*ın çeşitlerine değinmektedir. Ḥaffâf, *ictihâd*ı şu kısımlara ayırmaktadır:

1. Sonucunda hata ve sehvin söz konusu olmadığı Peygamberlere ait *ictihâd*tır.

2. Birinci *ictihâd*ta olduğu gibi (kendisinde hata ve sehvin olmadığı) bütün imâmlara ait ortak *ictihâd*tır.

<sup>79</sup> Ḥaffâf, *el-Aksâm* (Chester Beatty Library, 5115), 3b.

<sup>80</sup> Ḥaffâf, *el-Aksâm* (Chester Beatty Library, 5115), 3b.

<sup>81</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 257.

<sup>82</sup> Ebû'l-Ḥasen Alî b. Muhammed b. Ḥabîb el-Mâverdî, *el-Ḥavî'l-kebir fi fıkhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî ve huve şerḥu Muḥtaşari'l-Muzenî*, thk. Alî Muhammed Mü'avvaḍ - Âdil Aḥmed Abdülmevcûd (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999/1419), 16/118.

<sup>83</sup> Ḥaffâf, *el-Aksâm* (Chester Beatty Library, 5115), 3a.

3. Kendisinde hata ihtimali olan ilim ehlinin *ictihâdıdır*.<sup>84</sup>

Ḥaffâf'ın bu taksiminden anlaşıldığı kadarıyla o, *ictihâdı* Peygamberlerin *icthâdı*, alimlerin ortak *icthâdı* (*icmâ'ı*) ve alimlerin kişisel (*rey*) *ictihâdı* olarak üç kısma ayırmaktadır.

### 3.4. İstihsân

Ḥaffâf, *istihsânın* delil değerine dair açıklamalar yapmakta ve Şâfiî'nin *istihsâna* dayanarak verdiği hükümlerin altı tane olduğunu söylemektedir:

1. Kadınla halvet durumu yaşanması durumunda erkeğin kadına mehrini vermesi
2. Hâkimin (kâdî) diğer bir hâkime yazı yazması
3. Ön alım hakkının (*şufanın*) müddetinin üç gün olması
4. *Kitâb'a* (Mushaf'a) el basarak yemin edilmesi
5. *Mut'a'nın* (talak mut'asının) otuz dirhem olması
6. Saîd b. el-Müseyyib'e ait *mursel haberler*.<sup>85</sup>

Zerkeşî<sup>86</sup> ve Ebü'l-Beḳâ' ed-Demîrî<sup>87</sup> de aynı bilgileri Ḥaffâf'a nispet ederek aktarmaktadır. Zerkeşî'nin aktarımında Ḥaffâf ile çağdaşı olan İbnü'l-Kâş et-Ṭaberî'nin (öl. 335/946), benzer yaklaşımı dikkat çekmektedir. Zerkeşî, İbnü'l-Kâş et-Ṭaberî'nin, “Şâfiî'nin üç mesele dışında *istihsâna* dayalı olarak görüş belirttiğine” ilişkin düşüncelerini nakletmektedir ki bu sayıyı altıya çıkararak Ḥaffâf'ın, İbnü'l-Kâş et-Ṭaberî'den sayı bakımından farklı yaklaşımda bulunduğunu göstermektedir. Ḥaffâf konuyu kısaca ele almaktadır, ancak konunun detaylarını İbnü'l-Kâş et-Ṭaberî'den öğrenme imkanına sahibiz. İbnü'l-Kâş et-Ṭaberî, *mursel hadîs* konusuna da değinirken Şâfiî'nin sadece Saîd b. el-Müseyyib'in *murselini* kabul ettiğini belirtmektedir.<sup>88</sup> İbnü'l-Kâş et-Ṭaberî, Şâfiî'ye nispet ettiği “İbnü'l-Müseyyib'in *istirsâli bize göre güzeldir (hasendir)*” cümlesini aktardıktan sonra muhtemelen buradaki güzel sözü ile ilişki kurarak Şâfiî'nin sadece üç meselede *istihsâna* göre görüş belirttiğini tespit etmektedir. İbnü'l-Kâş et-Ṭaberî'nin aktardığına göre, Şâfiî'nin *istihsân* ile hüküm verdiği üç mesele şu şekildedir:<sup>89</sup>

<sup>84</sup> Ḥaffâf, *el-Aḳsâm* (Chester Beatty Library, 5115), 3a.

<sup>85</sup> Ḥaffâf, *el-Aḳsâm* (Chester Beatty Library, 5115), 4b.

<sup>86</sup> Zerkeşî, *el-Baḥr*, 8/106

قَالَ ابْنُ الْقَاصِي: لَمْ يَقُلِ الشَّافِعِيُّ بِالِاسْتِحْسَانِ إِلَّا فِي ثَلَاثَةِ مَوَاضِعَ: قَالَ: وَأَسْتَحْسِنُ فِي الْمُنْتَعَةِ أَنْ تُقَدَّرَ ثَلَاثِينَ دِرْهَمًا وَقَالَ رَأَيْتُ بَعْضَ الْحُكَّامِ يَحْلِفُ عَلَى الْمُصْحَفِ وَذَلِكَ حَسَنٌ وَقَالَ فِي مُدَّةِ الشُّعْبَةِ: وَأَسْتَحْسِنُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَقَالَ الْخَفَّافُ فِي الْخِصَالِ: قَالَ الشَّافِعِيُّ بِالِاسْتِحْسَانِ فِي سِتَّةِ مَوَاضِعَ، فَذَكَرَ هَذِهِ الثَّلَاثَةَ وَزَادَ قَوْلُهُ فِي بَابِ الصَّدَاقِ: مَنْ أَعْطَاهَا بِالْخَلْوَةِ فَذَلِكَ ضَرْبٌ مِنَ الْإِسْتِحْسَانِ يَعْنِي قَوْلَهُ الْقَدِيمُ وَكَذَلِكَ فِي الشَّهَادَاتِ: كَتَبَ قَاضٍ إِلَى قَاضٍ ذَلِكَ اسْتِحْسَانٌ وَمَرَّاسِيلُ سَعِيدٍ حَسَنٌ.

<sup>87</sup> Ebü'l-Beḳâ' ed-Demîrî, *en-Necmu'l-vehhâc*, 7/361

وقال أبو بكر الخفاف في (الخصال): لم يقل الشافعي بالاستحسان إلا في ست مواضع: تقرير الصداق بالخلوة، وكتاب القاضي إلى القاضي، وأن الشفعة ثلاثة أيام، والتحليف بالمصحف، وأن المنتعة ثلاثون درهماً، استحسان مراسيل سعيد بن المسيب.

<sup>88</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed Muhammed b. Yakûb İbnü'l-Kâş et-Ṭaberî, *et-Telḥîs*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Mü'avvaḍ, (el-Memleketu'l-'Arabiyye es-Su'ûdiyye: Mektebetu Nizâr Muşţ afâ el-Bâz, 2010/1431), 75.

<sup>89</sup> İbnü'l-Kâş et-Ṭaberî, *et-Telḥîs*, 74-75.

1. Erkeğin cinsel ilişkiye girmediği ve *mehir* miktarı belirlenmeden evlendiği kadını boşaması durumunda “*Kendilerine el sürmeden ya da mehir belirlemeden kadınları boşarsanız size bir günah yoktur. (Bu durumda) -eli geniş olan gücüne göre, eli dar olan da gücüne göre olmak üzere- onlara, aklın ve dinin gereklerine uygun olarak müt’a verin. Bu, iyilik yapanlar üzerinde bir borçtur.*”<sup>90</sup> ayetine dayanarak Şâfiî, kadına *mut’a* verilmesi gerektiği görüşündedir. İbnü’l-Ĥâş et-Ṭaberî’nin aktardığına göre Şâfiî, bu durumda kadına verilmesi gereken *mut’a*nın miktarı konusunda kocanın maddi durumunu dikkate almaktadır. İbnü’l-Ĥâş et-Ṭaberî, maddi olarak orta halli koca için Şâfiî’nin “*eğer o (koca) [maddi olarak] orta halli ise otuz dirhem miktarını güzel görüyorum.*” ifadesini nakletmektedir.<sup>91</sup>
2. Şâfiî’nin *istihsâna* dayalı olarak verdiği ikinci mesele ön alım hakkının (*şufanın*) müddetine ilişkindir. İbnü’l-Ĥâş et-Ṭaberî’nin aktardığına göre, Şâfiî, *Kitâbu’s-sunen* adlı eserinde, alım önceliğine sahip olan kişinin bu hakkını en fazla üç gün içerisinde kullanabileceğini üç günden sonra bu hakkını kaybedeceğini belirtmektedir. O, Şâfiî’nin bu görüşüne ilişkin şu ifadelerini aktarmaktadır: “*Bu benim (Şâfiî’nin) güzel bulduğum bir görüştür (istihsânun minnî)*”<sup>92</sup> İbnü’l-Ĥâş et-Ṭaberî, Şâfiî’nin bu görüşünü *Kitâbu’s-sunen* dışında Müzenî’nin *Câmi’u’l-kebîr* adlı eserinde naklettiğini vurgulamaktadır.<sup>93</sup> Onun, *Kitâbu’s-sunen* olarak işaret ettiği eser muhtemelen Hanefî fakih Ebû Ca’fer et-Ṭahâvî’nin (öl. 321/933) dayısı Müzenî kanalı ile Şâfiî’nin rivayet ettiği hadîsleri içeren *es-Sunenu’l-me’sûre* adlı eserdir.<sup>94</sup> Zira bu rivayetle günümüze ulaşan *es-Sunenu’l-me’sûre* adlı eserde Ṭahâvî, Müzenî kanalı ile Şâfiî’nin konuyla alakalı şu görüşünü aktarmaktadır:

“Şâfiî (rhm.) şunu söyledi: Ön alım hakkına sahip olan kimse (*sahibu’s-şufa* [satımdan] haberdar olduğu andan itibaren en fazla üç gün içinde öncelikli alım hakkını talep edebilir. Eğer üç günün aşarsa bu hakkını talep etmesi câiz olmaz. Bu [herhangi] bir aslın hükmü değil, benim *istihsanımdır.*”<sup>95</sup>

Genel olarak Şâfiî’nin teorisinde herhangi bir asla veya bu asla dayanan *kıyâs* olmadan ileri sürülen görüşler meşru kabul edilmemektedir. Şâfiî bu temelde *istihsân* ile amel etmeyi ret etmektedir.<sup>96</sup> Ancak yukarıdaki aktarımlara bakıldığı taktirde Şâfiî’nin kendisi herhangi bir asla veya asla yapılan *kıyâsa* dayanmadan kendi *istihsânına* dayalı olarak hüküm verdiği anlaşılmaktadır. Bu durum ilk bakışta Şâfiî’nin ortaya koyduğu teorisi ve uyguladığı pratiği açısından bir çelişki olarak görülmesi muhtemeldir. Bu açıdan bakıldığı taktirde fıkıh usûlünün belki de en başat teorisini olan Şâfiî’nin pratikte bütün düşüncesi ile ters düşen bir sonuca ulaşması, onun buradaki ifadeleriyle neyi amaçladığına ilişkin değerlendirme yapma ihtiyacını or-

<sup>90</sup> *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), el-Bakara 2/236.

<sup>91</sup> İbnü’l-Ĥâş et-Ṭaberî, *et-Telhîs*, 75.

<sup>92</sup> İbnü’l-Ĥâş et-Ṭaberî, *et-Telhîs*, 75

<sup>93</sup> İbnü’l-Ĥâş et-Ṭaberî, *et-Telhîs*, 75

<sup>94</sup> Ṭahâvî’nin *es-Sunenu’l-me’sûre* adlı eseri, kendisinin dayısı Müzenî kanalı ile Şâfiî’den naklettiği rivayetleri içermektedir. Bk. Davut İltaş, “Tahâvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/385-388.

<sup>95</sup> Şâfiî, *es-Sunenu’l-me’sûre li’l-İmâm Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî rivâyetu Ebî Ca’fer et-Ṭahâvî el-Ĥanefî’an ĥâlihi İsmâ’il b. Ebî Yahyâ tilmizi’s-Şâfiî*, thk. Abdülmütî Emîn Kal’acî (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1986/1406), 348.

<sup>96</sup> Davut Eşit, *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan’da Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 32-33.

taya çıkarmaktadır. Klasik literatürde Şâfiî'nin çelişik olarak görünen bu görüşlerinin açıklanması gerektiğini düşünenlerden biri Zerkeşî'dir. O, Şâfiî'nin yukarıdaki görüşlerini aktardıktan sonra, Şâfiî'nin 'aslı olmadan' ifadesinde kapalılık ve karmaşıklığın (müşkil) olduğunu ve bunun yorumlanmaya (te'vile) ihtiyacı olduğunu ifade etmektedir. Onun yorumuna (te'viline) göre, Şâfiî'nin 'aslı olmadan' ifadesiyle kast ettiği, benimsediği görüşü destekleyen herhangi bir delilin yokluğu değil, benimsediği görüşü destekleyen özel bir aslın yokluğudur.<sup>97</sup> Bu yorumu ortaya koyan Zerkeşî'ye göre Şâfiî ileri sürdüğü görüşünü destekleyen bir delili mutlaka vardır. Şâfiî fakihlerinin, Şâfiî'nin bu görüş için dayanak olabilecek delil arayışında olduklarını belirtmek gerekir. Zira Mâverdî ve Zerkeşî, Şâfiî'nin bu görüşlerinin *icmâ'a* dayandırdığını ileri sürerek, Şâfiî'nin teori ve pratikte çelişkiye düştüğü eleştirilerini cevaplamaya çalışmışlardır.<sup>98</sup>

3. Şâfiî'den *istihsâna* dayalı olarak hüküm verdiği üçüncü mesele *Kitâb* (Müşhâf) üzerine yemin etmelidir. İbnü'l-Kâş et-Ṭaberî, Şâfiî'ye ait bu görüşü *Kitâbu'r-Rebî'* olarak adlandırdığı eserden alıntılanmaktadır. Buna göre, Şâfiî, bazı hükkâmın (yönetici, hakem veya hâkimler) müşhâf üzerine/müşhafa [el basarak] yemin etmelerini güzel görmektedir.<sup>99</sup>

Ĥaffâf ve çağdaşı İbnü'l-Kâş et-Ṭaberî'nin Şâfiî'ye nispet ederek aktardıkları bu görüşler dikkate alındığında, bu dönemde Şâfiîler arasında Şâfiî'nin *istihsân* ile verdiği ileri sürülen görüşler ciddi tartışma konusu olmuştur. Özellikle her iki Şâfiî fakihinin de Irak bölgesinde yaşaması, Hanefîlerin yoğunlukta olduğu bu bölgede Şâfiîler ve Hanefîler arasında karşılıklı eleştiri ve savunma özelinde etkileşimin olduğunu göstermektedir.<sup>100</sup> Teorik olarak *istihsân* ile amel etmeyi kabul etmeyen Şâfiî'nin pratikte *istihsâna* dayalı olarak hüküm verdiği ve kendi teorisi ile çatıştığına ilişkin muhalif mezheplerden özellikle de Hanefîlerden Şâfiîlere yöneltilmiş olan eleştirilerin varlığı söz konusudur. Muhtemeldir ki, bu eleştirilere muhatap olan bu dönemde yaşayan Şâfiîler, mezhebin kurucu imamı olan Şâfiî'nin birkaç mesele dışında *istihsâna* dayalı olarak hüküm verdiğinin ileri sürülemeyeceğini ve onun *istihsâna* dayanarak verdiği ileri sürülen bu hükümlerin Şâfiî'nin ret ettiğini keyfi (nefsin hoş gördüğü) görüş olarak nitelendirdiği *istihsân* değil bir delile dayanarak verdiği hükümler olduğunu ispatlamaya çalışmaktadırlar.<sup>101</sup> Öyle ki Şâfiîler, bu görüşlerin Şâfiî'ye aidiyetini sorgulamamaktadırlar. Aksine onlar da bu görüşlerin Şâfiî'ye aidiyetini kabul etmektedirler. Ancak Şâfiî'nin bu görüşlerini ilişkilendirdiği *istihsân* kavramı ile neyi kast ettiğini açıklamaya çalışmaktadırlar. Bunun en bariz örneğini Iraklı bir diğer Şâfiî fakihî Mâverdî'de görmekteyiz. O, Şâfiî'nin *istihsâm* ret etmesine rağmen bazı meselelerde *istihsân* ile amel ettiğine ilişkin muhtemelen diğer mezheplerden gelen eleştirileri gündeme getirmekte ve dikkate almaktadır.<sup>102</sup> Mâverdî'nin gündemine aldığı ve kritik ettiği bu meselelerden biri (müezzinin ezan okurken kulağını tıkaması) hariç diğerleri Ĥaffâf ve İbnü'l-Kâş et-Ṭaberî'nin zikrettikleri meseleleri içermektedir. Mâverdî, konuyu şu şekilde aktarmaktadır:

“Eğer Şâfiî'nin *istihsânı* inkar etmesine rağmen [bazı] meselelerde *istihsâna* dayanarak görüş belirttiği ileri sürülürse ki bu görüşlerden bazıları şunlardır: (Şâfiî) [kadına verilmesi gerek] *mut'a* konusunda otuz dirhem kadarını güzel görüyorum' dedi. O, *şuf'a* meselesinde ise 'üç [gün] tecil edilmelidir. Bu [herhangi] bir

<sup>97</sup> Zerkeşî, *el-Baĥr*, 8/107.

<sup>98</sup> Mâverdî, *el-Ĥâvî*, 16/166; Zerkeşî, *el-Baĥr*, 8/107.

<sup>99</sup> İbnü'l-Kâş et-Ṭaberî, *et-Telĥîs*, 75.

<sup>100</sup> Bk. Yusuf EŞİT, *Kavleyn Literatürü Bağlamında Şâfiî Savunusu* (Ankara: Fecr yayınları, 2019), 48-50.

<sup>101</sup> Zerkeşî, *el-Baĥr*, 8/106-109.

<sup>102</sup> Mâverdî, *el-Ĥâvî*, 16/165-166.

asla dayanmayan benim *istihsânımdır*' dedi. O, hükkamın yeminlerinde ise 'bazı hükkamın müshafa yemin ettiklerini gördüm. Bu bana göre güzel [bir uygulama]'dır' dedi. O, ezan konusunda ise '(müezzinin) [ezan okurken] parmaklarını kulaklarına tıkaması güzeldir' dedi. Bu durumda Şâfiî'nin sadece *istihsâna* dayanarak bu görüşleri ileri sürmediği aksine *istihsân* ile beraber olan başka delillere dayanarak bu görüşleri benimseydiği söylenir."<sup>103</sup>

Mâverdî, yukarıda Şâfiî'nin delilsiz bir şekilde *istihsâna* dayalı olarak hüküm verdiği ileri sürülen meseleleri ele aldıktan sonra, bunların her birinin delili olduğunu, Şâfiî'nin herhangi bir delile dayanmayan *istihsâna* değil görüşlerini dayandırdığı delillerin olduğu argümanını ileri sürerek, Şâfiî'yi savunmaya çalışmaktadır. Ona göre, Şâfiî *mut'a* konusundaki *istihsânı* sahâbeden İbn Ömer'in (öl. 73/692) görüşüne yani sahâbî kavline dayanmaktadır.<sup>104</sup> Keza, ona göre Şâfiî'nin *şufa* konusundaki *istihsânı* bu konuda gerçekleşen *icmâ'a*, hakimın müshafa yemin etmesi *kıyâsa* ve ezan konusundaki *istihsânı* ise Hz. Peygamber'in huzurunda gerçekleşen sahâbe uygulamasına dayanmaktadır.<sup>105</sup> Mâverdî, son kertede kendilerine (Şâfiîlere) göre bir delil ile beraber gerçekleşen *istihsân* ile amel edilebileceği ancak kendisi ile beraber herhangi bir delilin desteklemediği *istihsân* ile amel edilemeyeceği ve kendilerinin inkar ettiği *istihsânın* bu tür *istihsân* olduğu değerlendirilmesinde bulunmaktadır.<sup>106</sup>

Ebü'l-Meḥâsin er-Rûyânî (öl. 502/1108), Mâverdî ile aynı tavrı sergileyerek Şâfiî'nin *istihsâna* dayanarak verdiği hükümlerin delili olduğunu belirtmektedir. Rûyânî, Mâverdî'nin değinmediği Şâfiî'nin Saîd b. el-Müseyyib'in *mursel* rivâyetlerini güzel gördüğüne ilişkin nakle yer vermektedir. Ona göre, Şâfiî mutlak surette bir delile dayanarak ileri sürdüğü görüşleri güzel görmüştür.<sup>107</sup> Rûyânî, Şâfiî'nin, Saîd b. el-Müseyyib'in *irsâlinin* sahâbeden yapılan *irsâl* olduğu için güzel gördüğünü ve bunu delil olarak kabul ettiğini belirtmektedir.<sup>108</sup> *İstihsân* ile amel etme konusunda Şâfiî'nin bu görüşlerini değerlendirenlerden biri de Zerkeşî'dir. O, Şâfiî'nin *istihsân* ile amel ettiği ileri sürülen görüşleri mutlak surette bir delile dayalı olarak güzel (*istahsene*) gördüğünü belirtmektedir. O buradan hareketle delile dayanan her şeyin güzel olduğunu söylemekte, delile dayanarak bir şeyi güzel görmenin hüccet olduğunu ve güzel olduğunu vurgulamaktadır.<sup>109</sup> Zerkeşî de Mâverdî ve Rûyânî gibi Şâfiî'nin bu görüşlerinin delillerini aktarmaktadır.<sup>110</sup>

Yukarıda aktardığımız üzere, Ḥaffâf ve İbnü'l-Ḳâş et-Ṭaberî'nin Şâfiî'ye nispet ederek aktardıkları görüşler gerek kendi dönemlerinde ve gerekse de sonrasında tartışmalara konu olmuştur. Ḥaffâf ve İbnü'l-Ḳâş et-Ṭaberî'nin, Mâverdî ve Rûyânî gibi Şâfiî'nin görüşlerini temellendirmeden aktarmaları, bu konuda Şâfiî'ye yapılan itirazları cevapsız bıraktıkları izlenimi vermektedir. Muhtemelen elimize ulaşan eserlerinde

<sup>103</sup> Mâverdî, *el-Ḥâvî*, 16/165-166.

<sup>104</sup> Mâverdî, *el-Ḥâvî*, 17/166.

<sup>105</sup> Mâverdî, *el-Ḥâvî*, 16/166.

<sup>106</sup> Mâverdî, *el-Ḥâvî*, 16/166.

<sup>107</sup> Ebü'l-Meḥâsin Abdilvâhid b. İsmâil er-Rûyânî, *Baḥru'l-mezheb fi furû'i mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'ârabî, 2002/1423), 11/259-260.

<sup>108</sup> Rûyânî, *Baḥru'l-mezheb*, 11/259-260.

<sup>109</sup> Zerkeşî, *el-Baḥr*, 8/106.

<sup>110</sup> Zerkeşî, *el-Baḥr*, 8/106-109.



konuyu muhtasar olarak ele almalarından dolayı Şâfiî'ye yapılan itirazları cevapsız bırakmışlardır. Bu dönemde ve sonrasında yaşayan Şâfiîlerin bu konuda Şâfiî'ye yapılan itirazları cevap verdiklerini Zerkeşî'den öğrenmekteyiz. Zerkeşî'nin belirttiğine göre [Ebû Sâîd] el-İştâhrî (öl. 328/940), [Ebû Bekir] el-Ḳaffâl eş-Şâşî, İbnü'l-Ḳâş, [Ebû Alî] es-Sincî (öl. 417/1026), Mâverdî, Rûyânî ve onların dışındaki Şâfiî âlimleri, Şâfiî'nin ancak bir delile dayanarak bu görüşleri güzel gördüğünü (*istihşene*) ileri sürmektedirler.<sup>111</sup> Bu veriler dikkate alındığında Şâfiî'nin *istihsânın* hücciyeti konusunda teorisi ve pratiğinin birbiriyle çeliştiğine ilişkin eleştirilere karşı Şâfiî fakihlerinin Şâfiî'yi savunduklarını tespit etmek gerekir. Ancak yukarıda zikredilen meseleler dışında *istihsân* ile amel etme konusunda Şâfiî'ye yöneltilen eleştiriler arasında en dikkat çeken mezhep içinden yapılan eleştirilerdir. İmâmü'l-Ḥaremeyn el-Cüveynî (öl. 478/1085) ve öğrencisi Ebû Ḥâmid el-Ğazzâlî, (öl. 505/1111) *istihsân* ile amel etme konusunda Şâfiî'yi eleştirenlerdendir. Cüveynî *Nihâyetu'l-maṭlab* adlı eserinde ihramlı bir kimsenin saçını tamamen tıraş etmemesinin ve bitlerini saçından çıkarmamasının evlâ olduğu görüşünü hocasına (şeyh) nispet etmektedir. Ona göre bu görüş, hocası dışında kimsenin ileri sürmediği bir görüştür. Cüveynî, hocasının bu konudaki görüşünü Şâfiî'nin açık ifadesine (*nassına*) dayanmaktadır. Cüveynî, Şâfiî'nin bu konudaki açık ifadesini aktararak şu ifadelerle tenkit etmektedir:

“O (Şâfiî) şöyle dedi: ‘Eğer onu (biti) [saçından] çıkarırsa bir şey tasadduk etmesi gerekir.’ O (Şâfiî) sonra da ‘bu söylediğim görüşü nereden aldığımı bilmiyorum’ dedi. Ben diyorum ki bu, Ebû Ḥanîfe'nin *istihsânına* benzeme konusunda Şâfiî'nin hesabına yazılmıştır.”<sup>112</sup>

Yukardaki pasajdan anlaşıldığı üzere, Cüveynî, Şâfiî'yi Ebû Ḥanîfe gibi herhangi bir delile dayanmadan *istihsân* ile görüş belirterek eleştirmektedir. Ğazzâlî'nin bu konudaki eleştirisini Zerkeşî aktarmaktadır. Ona göre, Ğazzâlî *el-Basît* adlı eserinde aynı meselede hocası Cüveynî'yi de referans göstererek şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Bu, Ebû Ḥanîfe'nin [öl. 150/767] *istihsânı* türündendir ve müşkildir. Sahih olan, bunun (görüşün) Şâfiî'nin *istihsânı* olmasıdır. Çünkü o (Şâfiî) belirttiği görüşün *aşlının* olmadığını açık bir şekilde söylemektedir.”<sup>113</sup>

Zerkeşî, Ğazzâlî'nin bu görüşünü aktardıktan soran Ğazzâlî'ye karşı çıkarak Şâfiî'nin bu görüşünün zannedildiği gibi *istihsân* olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre Şâfiî'nin buradaki ifadesiyle benimsediği görüşün delilini hatırlamadığını vurgulamak istemektedir. Aksine Şâfiî burada delilsiz bir şekilde nefesine uyararak herhangi bir görüş benimsediği kastetmemiştir.<sup>114</sup> Son kertede Zerkeşî, Şâfiî ve onun seçkin öğrencilerinin (*ashâbının*) ifadelerinde geçen *istihsân* kavramının delilsiz olarak görüş belirtmek anlamına gelmedi-

<sup>111</sup> Zerkeşî, *el-Baḥr*, 8/106.

<sup>112</sup> İmâmü'l-Ḥaremeyn el-Cüveynî, *Nihâyetu'l-maṭlab fî dirâyeti'l-mezhebe*, thk. Abdülazîm Maḥmûd ed-Dîb (Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 2007/1428), 4/274.

كان شيخه يقول: الأولى للمحرم ألا يغلي رأسه، ولا ينحّي هوائها استدامة للشعث. وهذا لم يذكره غيره، ولكنه اعتضد بصنّ الشافعي، وذلك أنه قال: "لو نحاها، تصدق بشيء"، ثم قال: "ولا أدري من أين قلت ما قلت" وهذا محسوب على الشافعي في مضاهاة استحسان أبي حنيفة.

<sup>113</sup> Zerkeşî, *el-Baḥr*, 8/107.

وقال الغزالي في البسيط "قال الشافعي: لو كان برأس المحرم هوائ فنحاهما تصدق بشيء؟"، ثم قال: لا أدري من أين قلت ما قلت قال الإمام في النهاية والغزالي في البسيط: "هذا من قبيل استحسان أبي حنيفة وهو مشكل فالصحيح أن ذلك من الشافعي استحساناً، فإنه بين أنه لا أصل له

<sup>114</sup> Zerkeşî, *el-Baḥr*, 8/107.

ğini belirtmektedir. Ona göre Şâfiî ve onun seçkin öğrencilerinin *istihsân* ifadeleriyle ileri sürdükleri görüşler, -kendileri açık bir şekilde belirtmeseler dahi- mutlak surette bir delile dayanmaktadır.<sup>115</sup> Görüldüğü üzere Şâfiî'nin teoride karşı çıktığı *istihsân* ile pratikte amel edip etmediği problemi gerek Şâfiîler gerekse de muhalif mezhepler arasında birçok tartışmaya konu olmuştur.

### Sonuç

Ebû Bekir el-Ĥaffâf'ın *el-Aksâm ve'l-Ĥişâl* adlı eseri birkaç açıdan önemlidir. Her şeyden evvel bu eser, her ne kadar furû' fıkıh alanında yazılmış olsa da yazarın mukaddimede yer verdiği fıkıh usûlü ile ilgili kısım Şâfiî'den sonra Şâfiî fıkıh usûlünün gelişimini takip etmeye olanak sağlamaktadır. *el-Aksâm ve'l-Ĥişâl*, Şâfiî'den sonra fıkıh usûlünün bir veya iki asırlık geçmişi "kayıp halka" veya "karanlık çağ" olarak nitelenmesine ilişkin modern yaklaşımların sorgulanması gerektiğini gösteren metinlerden biridir. *el-Aksâm ve'l-Ĥişâl* ile aynı dönemde kaleme alınmış ve her biri furû' fıkıh eseri olan İbn Süreyc'in *el-Vedâi'* ve İbnü'l-Kâş et-Ṭaberî'nin *et-TelĤîs* adlı eserlerinde yer alan usûl muhtevası, Şâfiî'den sonra fıkıh usûlünün gelişimini belli ölçüde aydınlatan diğer metinlerdir. *el-Aksâm ve'l-Ĥişâl*'i fıkıh usûlü tarihi açısından önemli kılan diğer bir husus, tarihi kaynaklarda ilk dönem Iraklı Şâfiîlerin bazı konularda Mu'tezile kelâmından etkilendiğine ilişkin iddiaları kanıtlayan veriler içermesidir. Bilindiği üzere Şâfiî, kendi döneminde Mu'tezile ile özdeşleşen kelâm ilmine mesafeli ve hatta karşı bir tutum içindedir. Şâfiî, *er-Risâle* başta olmak üzere diğer fıkıh usûlü eserlerinde kelâmî perspektifi yansıtan tartışmalar yer vermemektedir. Ancak ilk dönem Iraklı Şâfiîlerin Mutezile kelâmının merkezi konumunda bulunan Irak bölgesinden etkilenerek bir takım kelâm kaynaklı fıkıh usûlü meselelerini tartıştıklarını ve bu tür konularda Mu'tezile mezhebine yakın görüşler benimsedikleri görülmektedir. Sonraki Eş'arî ve Şâfiî âlimler, bu durumu onların Mu'tezile'nin eserlerini incelediklerini ancak kelâm ilmine yeterince hâkim olmadıkları için Mu'tezile'den etkilenerek benimsedikleri görüşlerin dayandığı kelâmî zemini anlamadıklarını belirterek izah etmeye çalışmışlardır. İlk dönem Şâfiîlerle aynı dönemde ve aynı bölgede yaşayan Ebû'l-Ĥasen el-Eş'arî'nin (öl. 324/935-36) Mu'tezile karşıtı olarak ortaya çıkışı ve tarihsel süreçte Eş'arîlik ve Şâfiîliğin birbirine eklenmesiyle beraber, ilk dönemlerdeki Mu'tezilî etki yerini Eş'arîliğin etkisine bırakacaktır.

*el-Aksâm ve'l-Ĥişâl*'in usûlî muhtevasına bakıldığı zaman, delillerin kendi aralarında kategorize edilmeye ve belli bir sistem çerçevesinde ele alınmaya çalışıldığı görülmektedir. *Sünnetin mutevâtir ve âhâd* olarak iki, *icmâ'*ın altı, *kıyâs*ın üç, *ictihâd*ın üç, *illetlerin sekiz kısıma ayrılması* bunu göstermektedir. Keza deliller ilgili tartışmaların yaşandığı görülmektedir. *Mursel haberle amel etme*, *Kitâb* ve *sünnet* arasındaki *nesih* ilişkisi, *kıyâs* ve *ictihâd* arasındaki ilişki, *istihsân* ile amel etme ve Şâfiî'nin *istihsâna* yaklaşımı vb. hususlar bu dönemde tartışılan başlıca usûlî meseleler olduğu görülmektedir.

### Kaynakça

Aybakan, Bilal. *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

<sup>115</sup> Zerkeşî, *el-BaĤr*, 8/107.

- Beroje, Sahip. “İmam Şâfiî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usûlcülerin Buna Yönelik Eleştirileri”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2007), 55-82.
- Burton, John. *The Sources of Islamic Law Islamic Theories of Abrogation*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.
- Cüveynî, İmâmü'l-Ḥaremeyn Ebü'l-Me'âlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*. thk. Abdülazîm Maḥmûd ed-Dîb. 2 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 2012/1433.
- Cüveynî, İmâmü'l-Ḥaremeyn Ebü'l-Me'âlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Nihâyetü'l-maṭlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Maḥmûd ed-Dîb 21 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 2007/1428.
- Ebü'l-Bekâ' ed-Demîrî, Kemâluddîn Muḥammed b. Mûsâ b. İsâ b. Alî eş-Şâfiî. *en-Necmu'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007/1428.
- El Shamsy, Ahmed. “Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory”. *Journal of the American Oriental Society* 137. 3 (2017), 505-536
- Eşit, Davut. *Hicrî IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Eşit, Davut. *Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Eşit, Yusuf. *Kavleyn Literatürü Bağlamında Şâfiî Savunusu*. Ankara: Fecr yayınları, 2019.
- Ḥaffâf, Ebû Bekir Aḥmed b. Ömer. *el-Aksâm ve'l-ḥişâl*. Dublin: Chester Beatty Library, nr: 5115. <https://chesterbeatty.ie/>
- İbn Kâdî Şühbe, Ebû's-Şıdk Taḳıyyuddîn Ebû Bekir b. Aḥmed b. Muḥammed b. Ömer. *Ṭabaḳātu's-Şafi'îyye*. 4 Cilt. Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1987.
- İbn Süreyc, Ebü'l-Abbâs Aḥmed b. Ömer b. Süreyc el-Bağdâdî. *el-Aksâm ve'l-ḥişâl*, Dublin: Chester Beatty Library, 5115. <https://chesterbeatty.ie/>
- İbn Süreyc, Ebü'l-Abbâs Aḥmed b. Ömer b. Süreyc el-Bağdâdî. *Kitâbu'l-Vedâi' li manşûşi's-şerâi'*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1502.
- İbnü'l-Mülaḳḳın, Ebû Ḥafş Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Aḥmed. *el-'Akdu'l-muzheb fi ṭabaḳâti ḥameleti'l-mezheb*. thk. Eymen Naşr el-Ezherî - Seyyid Mehennâ. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997/1417.
- İltaş, Davut. “Tahâvî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/385-88. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- İSAM, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi. “Kütüphane Katalog Tarama”. Erişim 16 Mart 2021. <http://ktp.isam.org.tr/>
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Mâverîdî, Ebü'l-Ḥâsen Alî b. Muḥammed b. Ḥabîb. *el-Ḥâvî'l-kebîr fi fıkhî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî ve huve şerhu Muḥtaşari'l-Muzenî*. thk. Alî Muḥammed Mü'avvaḍ - Âdil Aḥmed Abdülmevcûd. 19 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999/1419.

- Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Aĥmed b. Ĥamza el-Enşârî. *Nihâyetu'l-muĥtâc ilâ şerĥi'l-Minhâc*. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1984/1404.
- Sübkî, Ebû Naşr Tâcüddîn İbnü's-Sübkî 'Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Ĥabaĥâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*. thk. Maĥmûd Muhammed Ĥanâhî - Abdülfettâĥ Muhammed el-Ĥülv. 10 Cilt el-Ĥâhira: Maĥba'âtu 'İsâ el-Bâbî el-Ĥalebî, 1964/1383.
- Sübkî, Ebû Naşr Tâcüddîn İbnü's-Sübkî Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Rafu'l-ĥâcib 'an Muĥtaşari'bni'l-Ĥâcib*, thk. Alî Muhammed Mü'avvaĥ - Âdil Aĥmed Abdülmevcûd. 4 Cilt. Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1999/1419.
- Sübkî, Ebü'l-Ĥasen Taĥıyyüddîn Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî - Ebû Naşr Tâcüddîn İbnü's-Sübkî Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *el-İbhâc fi şerĥi'l-Minhâc*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995/1416.
- Süyûtî, Ebü'l-Faĥl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *el-Eşbâĥ ve'-nezâir fi kavâ'id ve furû' fıkhi's-Şâfi'îyye*. 2 Cilt Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *Er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*. çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *es-Sunenu'l-me'sûre li'l-İmâm Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î rivâyetu Ebî Ca'fer et-Taĥâvî el-Ĥanefi' an ĥâlihi İsmâ'îl b. Ebî Yaĥyâ tilmizi's-Şâfi'î*. thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1986/1406.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Yemenî. *İrşâdu'l-fuĥûl ilâ taĥkiki'l-ĥaĥki min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Şâ'bân Muhammed İsmâîl. 2 Cilt B.y.: Dâru's-Selâm, 1998/1418.
- Şîrâzî, Ebû İřĥâĥ Cemâlüddîn İbrâĥîm b. Alî b. Yûsuf. *Şerĥu'l-Luma'*. thk. Abdülmecîd et-Türkî. 2 Cilt. Tûnus: Dâru'l-Ĥarbi'l-İslâmî, 2012/1433.
- Şîrâzî, Ebû İřĥâĥ Cemâlüddîn İbrâĥîm b. Alî b. Yûsuf. *Ĥabaĥâtu'l-fuĥahâ'*. Beyrût: Dâru'r-Râidi'l-'Arabî, 1970.
- Ĥaberî, Ebü'l-Abbâs Aĥmed b. Ebî Aĥmed Muhammed b. Ya'kûb İbnü'l-Ĥâş. *et-Telĥîs*. thk. Âdil Aĥmed Abdülmevcûd - Alî Mü'avvaĥ. el-Memleketu'l-'Arabiyye es-Su'ûdiyye: Mektebetu Nizâr Muřtafâ el-Bâz, 2010/1431.
- Temel, Ahmet. "Fıkıh Usulünün Baĥımsız Te'lif Asrında İcmâ' Tartışmaları: Hicri Üçüncü Asırda İcmâ' Delilinin Gelişimi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Bahar 2020), 802-826. <https://doi.org/10.17859/pauifd.737645>
- Temel, Ahmet. *The Missing Link in the History of Islamic Legal Theory: The Development of Uşûl al-Fiqĥ between al-Şâfi'î and al-Ĥaşşâş during the 3rd/9th and Early 4th/10th Centuries*. California Santa Barbara: University of California, Doktora Tezi, 2014.
- Okuyucu, Nail. *Fıkıh İlmine Giriş Metinler Seçkisi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Okuyucu, Nail. *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
- Okuyucu, Nail. "Şâfiî'nin Kaynak İçi Nesih Teorisi ve Şâfiî Fıkıh Geleneğinde Yorumlanmış Biçimleri". *İslam Araştırmaları Dergisi* 43 (2020), 1-44. <https://doi.org/10.26570/isad.650133>

Üzüm, İlyas. “Hüküm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/466-468. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Baḥru'l-muḥîṭ fî uşûli'l-fıkh*. 8 Cilt b.y.: Dâru'l-Kutûbî, 1994/1414.

### **Müsned Türü Hadis Mecmualarının Bazı Biçimsel Özellikleri**

<b>Yazar</b> <b>Robert Marston Speight</b>	
Dr., 15.10.1924-19.01.2011, Amerika Birleşik Devletleri	
<b>Çevirmen</b> <b>Musa Eşit</b>	
Arş. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye	
musaesit1@gmail.com	ORCID 0000-0002-7100-2084

<b>Makale Bilgileri</b>		
<b>Tür</b> Çeviri Makale		
<b>Geliş Tarihi</b> 07 Kasım 2021	<b>Kabul Tarihi</b> 29 Aralık 2021	<b>Yayın Tarihi</b> 31 Aralık 2021
<b>Atıf</b> Speight, Robert Marston. “Müsned Türü Hadis Mecmualarının Bazı Biçimsel Özellikleri”. çev. Musa Eşit. <i>ULUM</i> 4/2 (2021), 389-397.		
<b>Araştırma/Yayın Etiği</b> Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi, Turnitin’de benzerlik taramasından geçirildi ve çalışmada araştırma/yayın etiğine uyulduğu teyit edildi.		
<b>Etik Beyan</b> *Bu makale, Arabica 49/3 (2002), 376-382 arasında araştırma makalesi türünde İngilizce olarak yayımlanan “Some Formal Characteristics of the Musnad Type of Hadîth Collection” başlıklı çalışmanın Musa Eşit tarafından yapılan Türkçe çevirisidir.		
<b>Copyright ©</b> 2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial Lisansı altında lisanslanmıştır.		

## Müsned Türü Hadis Mecmualarının Bazı Biçimsel Özellikleri\*

Müsned olarak adlandırılan hadis mecmuaları, musanniflerin isnatları Hz. Peygamber'in belirli bir Sahâbîsine kadar uzanan rivayetleri derledikleri bir türdür. Hadis âlimleri, müsned terimini, Peygamber'in sözleri ve fiillerine dair merfû' ve muttasıl\*\* rivayetlerle ilişkili olarak muhtelif şekillerde kullanırlar fakat ben burada sadece, Peygamber'den sonraki ilk râvi konumundaki kişinin metinlerin tertibinde kilit unsur olduğu mecmualara verilen özel başlığı ele almaktayım. Bu türün en tanınan iki mecmuası, her ikisi de 2./8. yüzyılın sonundan 3./9. yüzyılın ortasına kadar tarihlenen İbn Hânel'in *Müsned*'i<sup>1</sup> ve et-Ṭayâlisî'nin *Müsned*'idir.<sup>2</sup> Pek çok *Müsned* mevcuttur ve Müslümanlar, "On *Müsned*"den bu türün en önemlileri olarak söz eder. Bunların hangi on tanesi olması gerektiğine dair ise görüş birliği yoktur. Musannifler, bir *Müsned*'in ravilerini en az üç farklı şekilden biriyle tasnif etmişlerdir: 1) ravilerin toplumdaki mertebelerine göre -

\* [Çalışmanın orijinali için bk. R. Marston Speight, "Some Formal Characteristics of the Musnad Type of Ḥadîṭ Collection", *Arabica* 49/3 (2002). Çevirinin izin süreçlerindeki yardımları için *Arabica* Direktörü Jean-Charles Coulon ve yayın izni için Brill Hak ve İzin Koordinatörü Tanja Cowall'a teşekkürlerimi arz ederim. Çevirideki bazı hususiyetler şunlardır: Çalışmada yer verilen hadis metinleri, işaret edilen asıl kaynak ve bu kaynağın farklı tahkikleri ile mukayese edilmiş, bununla birlikte çeviride yazarın anlayışını yansıtmak adına İngilizce ifadelerle bağlı kalınmış, tasarruflarda bulunulduğu noktalarda gerekli açıklamalara yer verilmiştir. Çevirideki tasarruf ve notlandırmalar konusunda katkı sağlayan Fatma Yüksel Çamur'a teşekkürlerimi arz ederim. "FYÇ" rumuzlu notlandırmalar ona aittir. Transkripsiyon ve kavramların italik yazımında da mümkün olduğunca orijinal çalışma yansıtılmaya çalışılmış fakat Türkçede yaygın kullanılan hadis vb. kavramlar ile Ömer vb. özel isimler bu ihtimamın dışında bırakılmıştır. Anlaşılabilirliği destekleme adına başlıklara numara verilmiş, dipnotlara köşeli parantez içerisinde cilt/sayfa bilgisi ve gerekli görülen notlar ilave edilmiş ve çalışmanın sonuna hem çalışmanın asıl kaynakçası hem de çeviride tarafımızca işaret edilen kaynakça eklenmiştir. Çalışmanın aslında yer almayan öz ve sonuç bölümlerinin ise çevirmen inisiyatifiyle oluşturulması tercih edilmemiştir. Robert Marston Speight (1924-2011) hakkında bk. Rahile Yılmaz, "Robert Martson Speight (15 Ekim 1924-19 Ocak 2011)", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2014), 175-179. Speight'in Türkçeye çevrilmiş çalışmaları için bk. "A Look at Variant Readings in the Ḥadîṭ", *Der Islam* 77/1 (2000), 169-179; çevirileri: "Hadiste Rivayet Farklılıklarına Karşılaştırmalı Bir Bakış", çev. Abdulkadir Evgin, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2005), 115-132 ve "Hadisteki Rivayet Farklılıklarına Bir Bakış", çev. Zişan Türcan, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2010), 293-304; "Oral Traditions of the Prophet Muhammad: A Formulaic Approach", *Oral Tradition* 4/1-2 (1989), 27-37; çevirisi: "Peygamber'in Şifâhî Rivâyetleri: Sîga Esaslı Bir Yaklaşım", çev. Elif Beyza Demirtaş, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 13/2 (2015), 111-119; "Narrative Structures in the Ḥadîṭ", *Journal of Near Eastern Studies* 59/4 (2000), 265-271; çevirisi: "Hadislerde Rivayet Yapıları", çev. Aşır Örenç, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2014). Ayrıca Speight'in hadise yaklaşımı ve yöntemi hakkında bk. Ali Kuzudişli, *Rivayetlerde Sarmal Özellik* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2012); Fatma Yüksel Çamur, *Anlatıbilim ve Hadis* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).]

\*\* [Yazar, müsned kavramının konu dışı bırakılan yönü için makalenin orijinalinde "well-substantiated hadith" ifadesini kullanmaktadır. Bu kavram lafzi olarak "zemini sağlam hadis" diye çevrilebilirdi. Ancak ulum-u hadiste müsned kavramının diğer anlamı "merfu ve muttasıl hadis" diye karşılandığından (bk. İbrahim Hatiboğlu, "Müsned", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/98.), terimsel karşılığını vermeyi daha uygun bulduk. FYÇ.]

<sup>1</sup> Aḥmed b. Hânel, *el-Müsned*, thk. Aḥmed Şâkir (Kahire, 1949-1990).

<sup>2</sup> Aḥmed b. Sülaymân b. Dâ'ud et-Ṭayâlisî, *el-Müsned*, thk. Ebu'l-Ḥasen el-Emruhî vd. (Haydarabad, 1903).

‘Aşere-i Mübeşşere’den başlayıp, azalan bir öncelik derecesi izleyerek- (İbn Hâşim ve et-Ṭayālīsî’nin kullandığı yöntem); 2) ravilerin ait olduğu kabilelere göre -Benî Hâşim’den başlayıp, Peygamber’in çıktığı kabileye olan yakınlıklarına göre diğer kabilelerle devam ederek-; 3) alfabetik sıraya göre. Bir *müsned* için malzeme toplayanlar, yalnızca hukuki delillendirmede kullanılacak *hadisleri* alma kaygısıyla hareket etmemişlerdir, bu nedenle onların mecmuaları, *hadislerin fıkıh* başlıklarına göre tertip edildiği *musanneftürüne* nazaran daha az düzeyde hukuk ilminin kaynağı addedilir. Hakikatte, *müsned* tertibinin *hadisin* muhtevasıyla hiçbir ilgisi yoktur, bilakis I. Goldziher’in<sup>3</sup> ifadesi kullanılacak olursa, bu tertip tamamen harici veya şahsi bir ilkeye bağlıdır. Bununla birlikte bir *müsned* mecmuasında metinlerin muhtevasına dikkatleri yönelten şey, onların hukuki veya teolojik tartışmalarda nasıl kullanılacağı değil, dil ve üslup özellikleridir.\* Sorulması gereken soru ise, bir Sahâbî *müsned*indeki herhangi bir *hadiste* o Sahâbînin rolünün ne olduğu sorusudur. Ben, Ahmed b. Hâşim’in *müsned* mecmuasını kullanarak Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali olmak üzere dört halifenin isimleri altında bir araya getirilmiş olanlardan birkaç yüz *hadisi* inceledim. Bu sahâbilerin her biri, esas itibarıyla Hz. Peygamber’in söz veya fiillerini asli hüviyetiyle başkalarına nakleden ilk kişi olarak (rivayetin) tevsiki rolü üstlenmekte birlikte, metinler bu rolün yerine getirilişinde belirli bir esnekliği gözler önüne sermektedir.

### 1. İlk Halka\*\*

Bir *müsned*in Sahâbî-öznesi, isnattaki ilk halka olarak işlev görebilir ve bu sıfatla, yalnızca -söz konusu *hadisin* ana kısmını teşkil eden- Peygamber’in söz veya fiilini rivayet eder. “İlk halka” terimi, şahısların tahammulu’-ilm yöntemine gönderme yapan çeşitli lafızlardan biriyle başlatılan- sıradan isnad zincirinde yer almak anlamına gelir. Bu lafızlardan bazıları şunlardır: *haddesenâ* (“bize aktardı ki”), *aḥbaranâ* (“bize haber verdi ki”), *enbeenâ* (“bize bildirdi ki”), *kâle lenâ* (“bize dedi ki”), *semi’tu* (“duydum ki”), *zekera lenâ* (“bize söyledi ki”) ve *an* (“den/dan”). Aşağıda bu halka olma işlevinin bazı örnekleri verilmiştir.

#### 1.1. Ebû Bekir

Ebû Kâmil, Hammâd (b. Seleme), İbn Ebî ‘Atîk, Babası, Ebû Bekir es-Sıddık’tan:

Allah Rasûlü (sav) dedi ki “Misvak ağız için bir temizleyici, Rab için ise bir hoşnutluktur.”<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, çev. C. R. Barber - S. M. Stern (Chicago ve New York: State University of New York Press, 1971), 2/211.

\* [Burada yazarın “rhetorical quality” ifadesini lafzi olarak “retoriksel nitelik” yerine “dil ve üslup özellikleri” olarak tercüme etmeyi tercih ettik. Zira burada retorik, “güzel söz söyleme sanatı” anlamını aşarak günümüz dilbiliminde kullanıldığı şekliyle dilin mantığı ve iletişimsel işlevini vurgulamaktadır. Retorik kavramının gelişimi ve anlam skalası ile ilgili bk. Çiğdem Yasemin Ünlü, “Retorikte Alan Temelli Dönüş ve Katılımcı Eleştirel Retorik”, *Moment Dergi* 5/1 (2018), 59-61. FYÇ.]

\*\* [First Formal Link]

<sup>4</sup> Ahmed b. Hâşim, *el-Müsned*, [1/191] No. 62.



## 1.2. Ömer

Huşeym, ez-Zühri, 'Ubeydullah b. 'Abdillāh b. 'Utbe b. Mes'ūd, İbn 'Abbās, Ömer'den:

Allah Rasûlü (sav) dedi ki "Hristiyanların İsa b. Meryem'i yücelttiği gibi beni yüceltmeyin. Doğrusu ben Allah'ın kulu ve rasûlüyüm."<sup>5</sup>

## 1.3. Osman

İshāk b. Yūsuf, Süfyān, Ebū Sehl (Osman b. Hākīm), 'Abdurrahmān b. Ebī 'Amra, Osman b. 'Affān'dan:

Allah Rasûlü (sav) dedi ki "Yatsı namazını cemaatle kılan gecenin yarısında namaz kılmış, yatsı ve sabah namazını cemaatle kılan ise bütün gece namaz kılmış gibidir."<sup>6</sup>

## 1.4. Ali

Muḥammed b. Ebī 'Adī, Sa'īd, Kātāde, Ebū Hassān, 'Abīde, Ali'den:

Nebi (sav) Ahzāb günü<sup>7</sup> dedi ki "Gün bitene dek bizi namazdan alıkoydukları gibi Allah da onların evlerini ve kabirlerini ateşle doldursun."<sup>8</sup>

## 2. İlk Halka ve Eyleme Katılan

*Müsnedin* Sahâbî-öznesinin işlev gördüğü ikinci bir tarz, hem isnattaki ilk halka durumunda olması hem de metinle aktarılan eylemin bir katılımcısı olmasıdır. Sahâbînin *hadisin* eylem veya diyaloguna iştirak ettiğine dair aktarılan ilave, Peygamber'in bir şey söylediğini veya yaptığını duyduğu veya gördüğü şeklindeki basit bir ifadenin ötesine geçmektedir. Burada örnekler mevcuttur.

### 2.1. Ebū Bekir

Haccāc, Leys, Yezīd b. Ebī Ḥabīb, Ebu'l-Ḥayr, 'Abdullāh b. 'Amr b. el-Âş, Ebū Bekir es-Şiddik'tan:

O, Allah Rasûlü'ne (sav) dedi ki "Bana namazımda yapabileceğim bir dua öğret." O da cevapladı: "De ki: Allah'ım ben nefsimi çokça zulmettim ve günahları senden başka bağışlayan yoktur. Bana katından bir bağışlanma bahşet. Bana merhamet et. Şüphesiz sen çokça bağışlayan ve merhamet edensin."<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, [1/231] No. 153.

<sup>6</sup> Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, [1/375-376] No. 491.

<sup>7</sup> Hendek Savaşına gönderme yaparak, bk. Kur'ân 40:30.

<sup>8</sup> Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, [1/418-419] No. 591.

<sup>9</sup> Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, [1/180] No. 28.

## 2.2. Ömer

İsmā'îl, Sa'îd b. Ebî 'Arûbe, Kâtâde, Sâlim b. Ebî'l-Ca'd, Ma'dân b. Ebî Talha'dan, Ömer dedi ki:

Allah Rasûlü'ne (sav) hiçbir şey hakkında *kelâle*<sup>10</sup> hakkında sorduklarımdan daha çok soru sormadım. Ta ki parmağını göğsüme bastırıp, “*Nisâ suresinin sonunda yer alan 'yaz' ayeti*<sup>11</sup> sana yeter” dedi.<sup>12</sup>

## 2.3. Osman

İsmā'îl Ebû Ma'mer, Yahyâ b. Süleym et-Ṭâifî, İsmā'îl b. Ümeyye, Mūsâ b. 'Imrân b. Mennâh, Ebân b. 'Uşmân, Osman'dan:

O, bir cenaze gördüğünde saygıyla ayağa kalktı ve dedi ki “Allah Rasûlü'nün (sav) bir cenaze görünce saygısından ayağa kalktığını gördüm.”<sup>13</sup>

Geçen metinde Osman, ilk râvî hüviyetiyle bir eylem gerçekleştirir ve akabinde Peygamber'in onun (Osman'ın) eylemini teşvik eden örnek niteliğindeki fiilini rivayet etmektedir.

## 2.4. Ali

Süfyân, Muṭarrif, eş-Şa'bî, Ebû Cuḥayfe'den, o dedi ki:

Ali'ye “Sizde Kur'ân haricinde Allah Rasûlü'nden (sav) gelen bir şey var mı?” diye sorduk. Ali cevap verdi: “Hayır, tohumu filizlendiren<sup>14</sup> ve ruhu olanı yaratana yemin ederim ki, bizim yanımızda -Allah'ın insana Kur'ân'a dair verdiği bir anlayış ve bir de şu sahîfedeki şey hariç- Kur'ân haricinde bir şey yoktur.” “O sahîfede ne var?” dedim. O da “Diyet, esirlerin fidyesi ve kâfire karşılık Müslümanın öldürülmeyeceğine dair bilgiler” dedi.<sup>15</sup>

Bu metinde Ali, geleneksel biçimde hadisin ilk ravisi olarak adlandırılmaz, ancak o, Ebû Cuḥayfe tarafından sorulan bir soruya yanıt verirken bu şekilde işlev görür. Böylece hatırlama olayında eyleme katılan konumundadır.

<sup>10</sup> Kesin tanımı belirsiz olan, ancak genel anlamda bir baba veya çocuk türünden mirasçı bırakmayan bir kişinin mirasını ifade eden hukuki terim. bk. David S. Powers, *Studies in Qur'ân and Ḥadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance* (Berkeley, 1986), 21-52.

<sup>11</sup> Kur'ân 4:176, yaz aylarında nazil olmuştur. bk. İbnü'l-Eşîr, *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Ḥadîş ve'l-Eşer* (Kahire, 1963), 3/68.

<sup>12</sup> Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, [1/240] No. 179.

<sup>13</sup> Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, [1/346-347] No. 426.

<sup>14</sup> Kur'ân 6:95.

<sup>15</sup> Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, [1/422] No. 599.

### 3. Eyleme Katılan

Sahabenin *hadis* kaynağı olarak tanımlandığı bir diğer durum, isnatta açıkça zikredilmeksizin, sadece anlatılan eylem veya diyaloga katılmasıdır. Bu türden çok sayıda metin, materyallerini isnat ederken veya oluştururken râviler tarafından gösterilen esnekliğe tanıklık etmektedir. Örnekler aşağıdaki gibidir.

#### 3.1. Ebū Bekir

Muhammed b. Ca'fer, Şu'be, Ebū İshāq, Berā'dan, o dedi ki:

Allah Rasûlü (sav) Mekke'den Medine'ye yolculuk ederken susamıştı. Koyunlarıyla bir çobanın yanından geçtiler. Ebū Bekir dedi ki: "Bir kap alıp Rasûlullâh için sütle doldurdum. Sonra ona getirdim ve içti, böylece hoşnut oldum."<sup>16</sup>

Bu *hadis*, Peygamber'in öğretme, teşvik etme veya uyarma niyeti taşımayan bir fiilini aktarmaktadır. Görünüşe göre bu, literatürdeki bu türden çokça hatıradan biri olarak, yalnızca hoş bir biyografik anı olarak nakledilmektedir.

#### 3.2. Ömer

Hasen b. Mūsā, Züheyr, 'Âşım el-Ahvel, 'Uşmān'dan, o dedi ki:

Azerbaycan'dayken Ömer'den bize bir mektup geldi. Diyordu ki: "Ey 'Utbe b. Ferkad, doğuluların şafatından ve kılık kıyafetinden, özellikle ipekten sakının. Doğrusu Allah Rasûlü (sav) ipek giymeyi yasakladı. Ve ekledi, şu miktar hariç, ardından Allah Rasûlü (sav) iki parmağını kaldırdı."<sup>17</sup>

#### 3.3. Osman

'Affān, 'Abdu'l-Vārīs, Eyyūb b. Mūsā, Nubeyh b. Vehb'den, o aktardı ki:

'Umer b. 'Ubeyd b. Ma'mer hacda ve ihramlıyken gözü iltihaplandı. Ardından o, gözüne sürme çekmek istedi ancak Ebān b. 'Uşmān onu bundan nehyetti ve gözünü sarı sabır ile sarmasını söyledi. Ve Osman'ın Rasûlullâh'ın (sav) böyle yaptığını naklettiğini, iddia etti.<sup>18</sup>

Bu örnekte Osman, -Ebān'ın Peygamber'in örneğini hatırlatmasından ötürü- eylemde biraz dolaylı bir rol oynamaktadır.

<sup>16</sup> Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, [1/187] No. 50.

<sup>17</sup> Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, [1/205] No. 92. [Arapça aslında "doğulular" ifadesi değil "veziyye ehli's-şirk" (şirk ehliyle denklik) ifadeleri yer almaktadır.]

<sup>18</sup> Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, [1/364] No. 465. [Arapça aslında "'Ubeyd" değil "'Ubeydullāh" şeklinde geçmektedir.]

## 3.4. Ali

İsmā'îl, Sa'îd b. Ebî 'Arûbe, 'Abdullâh ed-Dânâc, Hıdayn Ebî Sāsân er-Rakâşî'den, o dedi ki:

Kûfeli bir grup insan Osman'a geldi ve el-Velîd'in<sup>19</sup> durumunu -hamr içtiğini- bildirdi. Bunun üzerine Ali, Osman'a dedi ki: "Amcaoğlunu al ve ona hadd cezasını uygula." Sonra o dedi ki: "Ey Hâsen kalk ve ona celde vur!" Hâsen, "Senin bu işle bir alakın yok. Başkasını görevlendir." diye cevapladı. Ali "Sen zayıf, korkak ve acizsin. Ey 'Abdullâh b. Ca'fer sen icabına bak!" dedi. Bunun üzerine 'Abdullâh ona vurmaya başladı ve Ali kırk oluncaya dek saydı. Ardından Ali, "Dur (veya yeterli). Allah Rasûlü (sav) - Ebû Bekir'in yaptığı gibi- kırk, Ömer de seksen celde vurdu ve hepsi *sünnettir*." dedi.<sup>20</sup>

## 4. Rivayetin öznesi

Son olarak, bir Sahâbînin *müsnedinde*, o Sahâbînin öznesi olduğu *hadisler* bulunabilir, şöyle ki metin, Peygambere ait bir sözü, olayı veya hatırayı nakletmekten ziyade, esas olarak Sahâbîyi ilgilendiren bir olayı veya Sahâbînin bir sözünü aktarır. Bu tür haberler, *isnada* bakıldığında genellikle Peygambere varmadan, Sahâbînin adında durdurulur (*mevkûf*). Ancak şekil itibarıyla mevkûf olan bir metin, kesin konuşmak gerekirse, gerçek bir *mevkûf* haber olmayabilir. Sahâbînin söz veya fiilleri dolaylı veya zımnen de olsa Peygamber'e ve onun zamanına atıfta bulunuyorsa, birçok *hadis* âlimi, metni *merfû'*, yani Peygamber'e "yükseltmiş" veya uzatılmış saymaktadır. *Mevkûf hadis* meselesine ilişkin görüşler ihtilafıdır. Burada bir haberin öznesi konumundaki Sahâbî örnekleri verilmektedir.

## 4.1. Ebû Bekir

Mūsā b. Dā'ūd, Nāfi' (İbn 'Umer), İbn Ebî Müleyke'den, o dedi ki:

Ebû Bekir'e "Ey Allah'ın halifesi" denildi. Ebû Bekir de "Ben Allah Rasûlü'nün (sav) halifesiyim ve bundan memnunum. Bundan memnunum. Bundan memnunum." dedi.<sup>21</sup>

Buradaki retoriksel yinelemeye (belagat ilminde) *tekrâr* denir ve bu özel *tekrâr* türü memnuniyet, zevk veya haz ifade eder. Burada Peygamber'in açık bir örnekliliğine atıfta bulunulmamasına rağmen, Ebû Bekir'in cevabında zımnen bir peygamberî örneklilik görülebilir. O, Muhammed'in tevazuunu hatırlamıştır.

## 4.2. Ömer

Yaḥyā b. Sa'îd, Zühery, Ebû İshāk, Hâriş b. Muḍarrib'den:

Hâriş, Ömer b. el-Ḥattâb'la beraber hacca gitmiştir. Şam ehlinin önde gelenleri ona gelmiş ve "Ey Müminlerin Emiri, biz bazı köleler ve hayvanlar edindik. Onlardan bir kısmını, bizi arındıracak sadaka

<sup>19</sup> Velîd b. 'Uḳbe, Kûfe valisi.

<sup>20</sup> Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, [1/435] No. 624.

<sup>21</sup> Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, [1/190] No. 59. [Arapça aslında "Mūsā b. Dā'ūd" değil "Mūsā b. Dāvud"dur.]

ve *zekâtımız* olarak al.” demiştir. Ömer de: “Bu benden önceki ikisinin yapmadığı bir şeydir. Ancak bekleyin de Müslümanlara danışayım.” demiştir.<sup>22</sup>

Bu metin, Ömer’in emsali olmayan bir meselede nasıl davrandığını göstermektedir.

#### 4.3. Osman

‘Abdullāh b. Hānbel, ‘Usmān b. Ebī Şeybe, Cerīr, Muğīre, Ümmü Mūsā’dan, o dedi ki:

Osman, insanların en güzel görünümlülerinden biriydi.<sup>23</sup>

#### 4.4. Ali

Haccāc, İsrā’īl, Ebū İshāq, Hāni’, Ali’dan, o dedi ki:

“Hasan, göğsünden başına kadarki kısmı Rasûlullâh’a (sav) insanların en çok benzeyeni, Hüseyin de bu kısımdan aşağısı Nebi’ye (sav) insanların en çok benzeyenidir.”<sup>24</sup>

Yukarıda betimlenen dört şablon, bazen birbirinin yerine kullanılır, böylece belirli bir durumdaki bir Sahâbî, farklı isnadlar altında, metinlerin formal yapısı içerisinde farklı konular işgal edebilir.<sup>25</sup>

*Hadislerin* birçoğunda Sahâbî, Peygamber ve diğer şahıslar arasında etkileşim yaşanan durumlar klişelerle ifade edilmiştir ve Peygamber’in mirasından hatırlanan hüküm veya fiil için ikna edici bir çerçeve oluşturmak adına kullanılmaktadır. Öte yandan, bir Sahâbînin doğal ve spontan eylemlere katılmasına ilişkin sayısız örnek de bulunabilmektedir.<sup>26</sup>

Özetle, belirli bir Sahâbîden gelen rivayetlerin bir derlemesine işaret eden *müsned* terimi, o şahsın sadece isnadındaki ilk halkası olduğu *hadisten* fazlasını ifade etmektedir. Bu, ister sıradan bir ravi olarak, ister peygambere ait söz veya eylemin kendisinden kaynaklandığı kilit figür olarak isterse de basitçe ve -daha nadiren-, gelişmekte olan İslam toplumu içerisinde yetkili bir ses olarak, o şahıs ile ortaya çıkan *hadis* anlamına gelir. Daha ileri bir araştırma, *müsned* rivayetlerin Sahâbî-öznelerinin genel olarak bu makalede betimlenen şekillerde mi rol oynadığını, yoksa sadece -Hulefâ-i Râşidîn gibi- erken dönem İslam tarihinde önde gelen yerler işgal eden şahsiyetlerin mi *hadislerinde* bu dörtlü tarzda rivâyet edildiğini gösterebilir.

Bu makalenin amacı oldukça sınırlıdır, daha açık bir ifadeyle, bir *müsned* mecmuasının tanımına belirli bir incelik eklemektir. Ancak bunu yaparken, hadis malzemesinin dinleyicileri üzerinde geçmişte ve halihazırda sahip olduğu etkiyi takdir etmemizi sağlayacak şekilde, kompozisyon sanatının bazı türlerinin *hadiste* var olduğuna dikkat çektim.

<sup>22</sup> Aḥmed b. Hānbel, *el-Müsned*, [1/258] No. 218.

<sup>23</sup> Aḥmed b. Hānbel, *el-Müsned*, [1/388] No. 521.

<sup>24</sup> Aḥmed b. Hānbel, *el-Müsned*, [1/501] No. 774.

<sup>25</sup> Ör. krş. No. 450 ile No. 451; No. 444 ile No. 445; No. 434 ile No. 506.

<sup>26</sup> Ör. No. 437, 438, 452, 468 ve 509.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Ahmed Şâkir. 22 Cilt. Kahire, 1949.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. çev. C. R. Barber - S. M. Stern. 2 Cilt. Chicago ve New York: State University of New York Press, 1971.
- İbnü'l-Eşîr. *en-Nihāye fî Ġarîbi'l-Ĥadîs ve'l-Eşer*. Kahire, 1963.
- Powers, David S. *Studies in Qur'ân and Ĥadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance*. Berkeley, 1986.
- Ṭayālîsî, Ahmed b. Sülaymân b. Dâ'üd et-. *el-Müsned*. thk. Ebu'l-Ĥasen el-Emruhî vd. Haydarabad, 1903.

### [Çeviride İşaret Edilen Kaynakça]

- Çamur, Fatma Yüksel. *Anlatıbilim ve Hadis*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Müsned". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/98-99. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kuzudişli, Ali. *Rivayetlerde Sarmal Özellik*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 1. Basım, 2012.
- Speight, R. Marston. "A Look at Variant Readings in the Ĥadith". *Der Islam* 77/1 (2000), 169-179.
- Speight, R. Marston. "Hadislerde Rivayet Yapıları". çev. Aşır Örenç. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2014), 259-268.
- Speight, R. Marston. "Hadiste Rivayet Farklılıklarına Karşılaştırmalı Bir Bakış". çev. Abdulkadir Evgin. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2005), 115-132.
- Speight, R. Marston. "Hadisteki Rivayet Farklılıklarına Bir Bakış". çev. Zişan Türcan. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2010), 293-304.
- Speight, R. Marston. "Narrative Structures in the Ĥadith". *Journal of Near Eastern Studies* 59/4 (2000), 265-271.
- Speight, R. Marston. "Oral Traditions of the Prophet Muhammad: A Formulaic Approach". *Oral Tradition* 4/1-2 (1989), 27-37.
- Speight, R. Marston. "Peygamber'in Şifâhî Rivâyetleri: Sîga Esaslı Bir Yaklaşım". çev. Elif Beyza Demirtaş. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 13/2 (2015), 111-119.
- Speight, R. Marston. "Some Formal Characteristics of the Musnad Type of Ĥadîṭ Collection". *Arabica* 49/3 (2002).
- Ünlü, Çiğdem Yasemin. "Retorikte Alan Temelli Dönüş ve Katılımcı Eleştirel Retorik". *Moment Dergi* 5/1 (2018), 59-61.
- Yılmaz, Rahile. "Robert Martson Speight (15 Ekim 1924-19 Ocak 2011)". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2014), 175-179.