

Oryantalistlerin Fıkhî Hadislerin Menşei İle İlgili Görüşleri Ve Tenkidi

Hüseyin Kahraman
Doç. Dr., U.Ü. İlahiyât Fakültesi

Özet

Yaklaşık iki asrı aşkın bir süredir genelde İslâm, özelde ise hadis hakkında araştırma yapan Oryantalistler, hadisin menşei hakkında Müslüman âlimlerden bütünüyle farklı düşünmektedir. Oryantalistlerin fıkhî hadislerin menşei ile ilgili görüşleri, genel olarak hadisin orijinalitesi konusundaki kanaatlerinin bir uzantısıdır. Bu araştırmada önce Oryantalistlerin hadisin menşei hakkındaki genel yaklaşımları üzerinde durulacak, sonra özellikle fıkhî/hukukî hadislerin ortaya çıkışı ile ilgili görüşleri ele alınacaktır. Daha sonra da bütün bu görüşler değerlendirilmeye çalışılacaktır. Çalışmada, genel itibariyle Oryantalistlerin de zaman zaman yaptığı gibi, Müslüman âlimler tarafından yazılmış eserlerde yer alan H.I ve II. asır ile ilgili bilgi ve beyânlar temel alınacaktır.

The Critique of Orientalists' Opinions on The Origin of Juristic Hadiths

Summary

A hadith narrator narrates a hadith after than analyses and comments it in his opinion. One of facts that may impress the narrator's analyses and comments efforts, is his theological thought, denominationalism and to be member of a denomination that comes into view from the ends of the I. century. With its this property, the membership of denomination is one of merits that shapes to personal and social life. But, at least in some part of society, the membership thought is transformed into extreme attachment that causes to be perceived the denomination leader's opinion as absolute and unique true. This fact may play a part sometimes in understanding and comment of hadiths and verses. In this article, we investigated, in exemplify of three hadiths, the effect of theological thought and denominationalism on hadiths.

Anahtar Kelimeler: Mezhepleşme, hadis rivayeti, anlama, yorumlama

Key words: denomination, hadith narration, understanding, comment

I. Giriş: Anahatlarıyla Oryantalistlerin Hadisin Menşei İle İlgili Görüşleri

Oryantalistlerin fikhî hadislerin menşei ile ilgili görüşleri, genel olarak hadisin orijinalitesi konusundaki kanaatlerinin bir uzantısıdır. Oryantalistlere göre hadisin, Müslümanların inandığı gibi Hz. Peygamber ile doğrudan bir ilişkisi yoktur. Dolayısıyla hadis dinî yönü bulunmayan, Müslümanların içinde yaşadığı şartlar doğrultusunda ortaya çıkmış, insan ürünü materyallerdir. Hadis ilmiyle ilgili çalışmaları bulunan meşhur bazı Müsteşriklerin bu konudaki ifadeleri, genel mânâda Oryantalist düşünceyi yansıtır mâhiyettedir. Nitekim görüşleriyle Batılı ilim adamları üzerinde büyük bir tesir icrâ eden Goldziher (ö. 1921) İslâmî rivâyet malzemesinin aidiyeti hakkında şunları söylemektedir: “Rivâyetleri, fikir akımları ve birbirleriyle çatışan gruplarla ilgi kurarak inceledim ve gördüm ki bunlar, çatışmalardan doğmuşlardır. Bu, benim hadis ile ilgili çalışmalarımın esasını teşkil etmektedir”.¹ Yine bu konuda önemli çalışmaları bulunan T. W. Juynboll ise şöyle demektedir: “Muhaddisler, Peygamberin kavil ve fiillerini yeni zamanın düşüncelerine uygun şekle soktular ve bu suretle ortaya, istihdâf edilen gâyeye uygun bir çok hadisler çıkarıldı; bunlarda o zamanlar hangi türlü hareket veya tefekkür tarzı şahsî olarak uygun görülüyorsa, o, Peygamberin fiil veya kavli imiş gibi gösteriliyordu”. Juynboll’a göre ahkâm, muâşeret ve âdâb, akâid, âhiret ve ahlâk gibi hemen bütün konularda böyle bir yola başvurulmuştur.²

Hadisleri dinî değil de toplum yaşamının sosyal, kültürel, hukûkî ve benzeri çeşitli yönlerini yansıtan tarihî birer metin olarak algılamalarının doğal sonucu olarak Oryantalistler, müslüman alimlerden çok farklı bir “kaynak ve sıhhat tespit metodu” kullanmaktadır. Bir hadisin ortaya çıktığı tarihin tespitini amaçlayan bu metod genel olarak “bir düşüncenin Hz. Peygamber’e izâfe ile hadisleşmesi ve tarih içinde ihtiyaca uygun versiyonlarının ortaya çıkması” yönündeki düşünceyi yansıtmaktadır. Müsteşrikleri bu konuda uyguladığı yöntemleri, metin ve isnâd esaslı incelemeler olmak üzere iki temel gruba ayırmak mümkündür. Metin merkezli incelemeler genel olarak, hadisin erken dönemlerde meydana gelen tartışmalarda kullanılıp kullanılmadığını araştırma esasına dayanır. Bu yöntemin en önde gelen ismi Ignaz Goldziher’dir. Isnâd merkezli araştırmalar ise müşterek râvî teorisi ve bir isnâdın zamanın ilerlemesine göre gelişme kaydedip mükemmel bir şekle ulaştığı şeklinde temel iki varsayımdan oluşmaktadır. Isnâd merkezli incelemelerin önde gelen ismi ise Joseph Schacht’dır (ö. 1969). Bu iki temel yaklaşıma ilâveten, isnâd ve metni

¹ Bkz. Goldziher, *Tegabuch*, Leiden 1978, s. 123’ten naklen Hatiboğlu, İbrahim, “Goldziher ve Kullandığı Metodun Hadise Yaklaşımına Etkisi”, *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm* içinde, İstanbul 2003, s. 47.

² Juynbol, Th. W., “Hadis”, *İA*, V/1, 48.

aynı anda inceleyen ayrıca hadisi yer aldığı ilk kaynağa göre tarihlendiren metodlar da vardır.³

Müsteşrikler, İslâm'ın temel kaynakları konusundaki bu düşüncelere ulaşırken iki temel sâikten hareket etmektedir. Bunlardan birincisi Müslümanlar arasında ortaya çıkan iç savaşlara bağlı olarak yaşanan ihtilâflar ile hadis metinleri arasında bazı paralelliklerin bulunmasıdır. İkincisi ise İslâm'ın, komşu olduğu diğer kültürlerden etkilendiği ve onlardan yaptığı iktibâslarla yeni bir sistem getirme iddiasında bulunduğuudur. Her iki gelişme de Müslümanlar açısından oldukça önem arz eden ilk iki asırda vuku bulmuştur. Bu süreç bir taraftan Müslümanların, başta Hıristiyanlar olmak üzere ehl-i kitabın yoğunlukla bulunduğu Irak, Suriye ve Mısır gibi bölgeleri ele geçirip onlarla sıkı bir ilişkiye girdikleri zaman dilimine delâlet ederken diğer taraftan kendi içlerinde yaşadıkları, etkileri uzun süre devam eden iç ihtilâfları ihtivâ etmektedir. Bu nedenle Müsteşrikler hadisin aidiyeti ile ilgili yorumlarında ilk iki asra mutlaka işârette bulunmuşlardır. Müsteşriklerin özellikle iktibâs iddialarını ileri sürerken dayandıkları en temel delil, Kur'ân⁴ ve hadis metinleri ile önceki kutsal kitaplar arasındaki muhtevâ benzerlikleridir. Buna göre Hz. Peygamber Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi eski kültürlerden istifâde etmiş, bunlardan iktibâslar yapmış, elde ettiği bilgileri kendi dinî duyguları ve hissiyatı ile birleştirerek ortaya yeni bir eser koymuştur. Diğer taraftan bu zaman zarfında Müslümanların Yahudi ve Hıristiyanlarla ilişkisi

³ Oryantalistlerin hadislerin tarihlendirilmesi ile ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Özcan Hıdır, “Şarkiyatçıların Hadisi Tarihlendirme Metodları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, I/1, 2003, s. 97-115; Özer, Salih, “G. H. A. Juynboll ve İsnad Analiz Yöntemleri”, *İsnad Analiz Yöntemleri* içinde, Ankara 2005, s. 11-17; Kızıl, Fatma, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri*, basılmamış Yüksek Lisans tezi, Bursa 2005, s. 17-75.

⁴ Nitekim Hammer pek çok Müsteşrikin Kur'ân hakkındaki ortak düşüncesini “Müslümanlar nasıl Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğuna inanıyorsa biz de Muhammed'in sözü olduğuna inanıyoruz” ifadeleriyle ortaya koyar (bkz. Mingana, Alphonse, “The Transmission of The Koran”, *The Muslim World*, Manchester 1917, s. 223). Kur'ân ile ilgili önemli çalışmaları bulunan Johann W. Fueck ise şunları söylemektedir: “Muhammed yeni bir vahiy getirdiğini iddia etmedi. Mesajının bütün seleflerinin getirdiklerinin aynısı olduğundan emindi. Onun öğretisinin daha önce vahyedilen dinlerdeki temel benzerliği aslında o kadar büyüktü ki, onun farklı bir din olarak devam eden varlığı, bu yeni dinin sadece itikâdi içeriğine yoğunlaşan kişileri hayrette bırakmış olmalıdır” (bkz. “Hadisçiliğin İslâmî Geleneğin Oluşmasındaki Rolü”, çev. Seda Ensarioğlu, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2003/2, s. 146). Alphonse Mingana'a göre “Kur'ân araştırmalarında en önemli konu onun meydan okunamaz orijinalitesidir. Fakat nasıl olur da Muhammed kendisine önceden vahyedilmiş âyetleri, hayatını alt-üst eden savaşlara, katlanmak zorunda kaldığı tehçire rağmen yıllar sonra hatırlayabilmektedir!?” (Mingana, A.-Lewis, S., *Leaves From Three Ancient Qurâns Possibly Pre-Othmânic*, Cambridge 1914, s. XVI.). Bazı Oryantalistlerin Kur'ân hakkındaki düşünceleri için bkz. Wansbrough, John, *Quranic Studies, Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1977, s. 78-79.

artmış, bu da mezkûr metinlerin şekillenmesinde etkili olmuştur. Dolayısıyla Oryantalistlerin geneline göre, özünde hiçbir orijinallik bulunmayan İslâm düşüncesi, fetihlerle başlayan ve yaklaşık iki asır devam eden bir teşekkül ve tekâmül süreci yaşamıştır. Onlara göre bu süreç, eski kültürlerin ve özellikle de Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerin yaşanmakta olduğu Suriye ve Irak gibi toprakların fethiyle başlamıştır.⁵ Oryantalistlere göre, buralarda mevcut eski kültürlerle ve özellikle de Hıristiyanlara ait eğitim kurumları Müslüman düşünce yapısının teşekkülünde önemli bir yer işgal etmiştir.⁶

Oryantalistlere göre İslâm düşüncesi üzerindeki bu tesir, bilhassa Irak'da, en başta da Kûfe, Basra ve daha sonra da Bağdad'da görülmek durumundadır. Onlara göre bunu, Irak halkının veya Iraklıların belli bir zümresinin özellikle nazarî tefekkür kabiliyetine bağlamak mümkün görünmektedir.⁷

Bu değerlendirmelerden hareketle İslâm düşüncesine kaynaklık eden eski kültürlerin en yoğun şekilde buldukları Irak'ın merkezinde yer alması, ayrıca en önemli fikrî ve amelî mezheplere ev sahipliği yapması açısından Kûfe'nin, Oryantalist düşüncenin şekillenmesinde önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Fıkhî hadislerle ilgili düşüncelerin buraya yoğunlaşması ise büyük ihtimâlle Kûfe'nin, İslâm hukuk tarihinin en önemli akımlarından olan rey ekolüne ev sahipliği yapması ile alakalıdır.

II. Oryantalistlerin Fıkhî Hadislerin Menşei İle İlgili Görüşleri

Başta Goldziher ve Schacht olmak üzere fıkhî hadislerin menşei konusunda değerlendirme yapan Müsteşrikler, görüş ve değerlendirmelerini "İslâm hukukunun orijinal olmadığı" fikri üzerine bina etmektedir. Onlara göre Müslümanlar, özellikle fetih hareketlerinin hızlanmasından sonra, sadece metodoloji konusunda değil ibâdet gibi

⁵ Nitekim Watt'a göre Araplar, I/VII. asrın ortasından hemen önce Irak'ı fethettikleri zaman Hellenistik ilmin canlı bir geleneği ile temasa geldiler. Irak ve eski Fars imparatorluğunun komşu bölgelerinde bir takım Hıristiyan okulu veya üniversitesi vardı. Bkz. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. Ethem Ruhi Fırlı), Ankara 1981, s. 229.

⁶ Meselâ W. M. Watt, Oryantalistler arasında genel kabul görmüş bu düşüncüyü şöyle ifade etmektedir: "Günümüzde batılı İslâm araştırmacıları arasında genel kabul görmüş düşünceye göre bu yeni din, Suriye ve Irak'ın fethinden sonra geçen yaklaşık iki asırlık ilk şekillenme dönemi içinde bu topraklardaki kadim kültürün sahip olduğu bilgi mirasının özünü kendinde toplamıştır... Fetihler ve fethedilen yerlerde yaşayan pek çok insanın daha sonra din değiştirip müslüman olması, farklı bir durumun ortaya çıkmasına neden oldu. Yeni müslüman olan bu insanlar, eskilerine göre daha kültürlü ve dinî konularda farklı tasavvurlara sahip idiler". Bkz. Watt, W. Montgomery, "Created in His Image: A Study in Islamic Theology", *Early Islam, Collected Articles*, Edinburgh 1990, s. 94.

⁷ Meselâ bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 230.

kendilerine özgü hususlarda bile fethettikleri bölge kültüründen etkilenmişlerdir:

*“Futuhattân sonra ahvâlin değişmesi üzerine, İslâm hukuku şeklini alırken, tabiî olarak yalnız kendi icapları dâhilinde değil ahkâm istinbâtına dâir olan usûlünde de devlet memurlarının öğrenebildikleri derecede Suriye ve Irak’ta Roma hukukunun, bazı eyâletlerde de oralara mahsûs hukukun tesirlerine uğramışlardır. İptidâî bir ictimâî halden çıkarak kadîm bir medeniyete sahip memleketlere girmekte ve oralarda hâkim olarak yerleşmekte olan bu kültürsüz insanlar için, fethedilen ülkelerde karşılaştıkları yeni muhitler içinde oraların teâmüli hukukunda fetih ile vücuda gelen vaziyete uyabilecek ve yeni dinî fikirlerin icapları ile uyuşabilecek şeyi almak, filhakika maslahata uygun idi... Mamefih İslâm hukuku inkişâf devresinde yalnız Roma hukukunun tesirine uğramakla da kalmamıştır. İslâmiyetin teşekkül ve inkişâfında bâriz sûrette görünen alıcılık hassası, evvel emirde, tabiî olarak, ibâdete dair hususlarda Yahudi şeriatinden yapılan istiâreler ile kendisini belirtmiştir... Hatta Roma kanunları ahkâmından İslâm’a geçmiş olanların çoğu da fıkha Yahudiler vasıtası ile girmiştir. İslâm şeriatinin bir çok teferruatının gelişmesinde İran tesirine ait izler bulunup bulunmadığı ve böyle bir tesir varsa ne derecede olduğu hala tetkik edilmemiştir”.*⁸

İslâm toplumundaki fıkıh çalışmaları ile ilgili olarak önemli eserlere imza atan Schacht’ın bu konudaki tespitleri de aynı düşünceye dayanmaktadır:

*“Kökünü Roma, Bizans, Doęu Kiliseleri Talmud ve Rabbânîler hukuku ile Sâsânîler hukukundan alan kavram ve kaideler, hicrî ikinci yüzyılın doktrinlerinde ortaya çıkmak üzere, İslâm’ın teşekkül halindeki dinî hukukuna sızmıştır”.*⁹ *“İslâm Hukuku tabiri, ilk yüzyılın büyük bir kısmında teknik anlamıyla vücut bulmamıştı. Peygamber zamanında olduğu gibi (bu asırda da) hukuk, dinî alanının dışındaydı. Özel münâsebetler veya davranışlarla ilgili dinî ya da ahlâkî bir husus söz konusu olmadığı sürece hukuk meselesi Müslümanları çok da alâkadar etmiyordu. İlk Müslümanların bu durumu, fethedilen memleketlerin hukukî ve idârî müesseseleriyle tatbikâtının, bir yönden bakılınca geniş ölçüde benimsendiğini, diğer yönden bakılınca da varlıklarını sürdürdüklerini izâh etmektedir”.*¹⁰

“Kronolojik olarak sonra gelenin önce olandan etkileneceği” temel tezine dayalı bu iddialar Müslüman âlimler tarafından ciddi tetkiklere konu edilmiş ve Müsteşriklere tatminkâr cevaplar verilmiştir. Buna göre; tarih boyunca bütün kültürler arasında yaşanan kültür alış-verişi, doğal karşılanması gereken boyutlarda ve kısmî bir çerçevede cereyân

⁸ Goldziher, I., “Fıkıh”, İA, IV, 603.

⁹ Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1982, s. 21.

¹⁰ a.g.e., s. 19.

eden etkilenme dışında fıkıh, orijinal menşesine paralel olarak yine kendine has bir tekâmül geçirmiş, karakteristik özelliklerini daima muhâfaza etmiştir.¹¹

Müslüman ilim adamları tarafından verilen çeşitli cevaplara rağmen Schacht'ın İslâm fikhının menşei konusundaki görüşleri diğer Müsteşrikler üzerinde oldukça etkili olmuş, genel itibariyle Oryantalist düşüncüyü şekillendirmiştir.¹² Bu kanaatte olan Müsteşriklere göre Irak bölgesi, hukuk konusunda sistematize olma ve prensipler vazetme konusunda ilk gayretlerin ortaya çıktığı fikrî merkez konumundadır. Irak'ın bu konuda diğer ilim merkezlerine olan üstünlüğü bütün II/VIII. yüzyıl boyunca devam etmiştir. Meselâ Schacht'a göre bir ekolün diğer bir ekol üzerindeki etkisinden bahsedilecekse bu daima Irak'tan Hicâz'a doğru olmuş ve dolayısıyla Medine doktrin geliştirme açısından Kûfe'nin gerisinde kalmıştır. Ancak Kûfe fikhı Irak'ın, Medine fikhı ise Hicâz'ın hâkim sosyal şartlarını yansıtmaktadır.¹³ Schacht'a göre Irak'da "kapılar, hukukî kavramların ve kâidelerin kudretli nakilcilerine sonuna kadar açılmış bulunuyordu ve bu nâkilller, İslâmiyet'i kabul etmiş tahsilli ve Arap olmayan unsurlardı".¹⁴ Bu nedenle ona göre II/VIII. asrın ilk çeyreğinden önce Kûfe fıkıh ekolü içinde, İbrahim en-Nehâî

¹¹ İslâm hukukunun yabancı hukuk sistemlerinden etkilendiğini iddia eden bazı Müsteşrikler, bunların görüşleri ve müslüman âlimler tarafından verilen cevaplar için bkz. Köprülü, Fuat, "Fıkıh", *İA*, IV, 609-614; Hamidullah, Muhammed, "İslâm Hukuku Üzerine Roma Hukukunun Tesiri" (çev. Kemal Kuşçu), *İslâm Fıkıhı ve Roma Hukuku* içinde, İstanbul 1964, s. 14-22; Karaman, Hayrettin, "Fıkıh", *DİA*, XIII, 2-3. İslâm fikhının diğer hukuk sistemlerinden özellikle de Roma hukukundan etkilenip etkilendiği konusunda müslüman ilim adamları gibi düşünen müsteşrikler de vardır. Meselâ bkz. Bousquet, G.H., "Fıkıh Muamması ve Kaynaklarının Esrârı" (çev. Kemal Kuşçu), *İslâm Fıkıhı ve Roma Hukuku* içinde, İstanbul 1964, s. 33-34, 49-50; Nallino, C.A., "Roma Hukukunun İslâm Hukukuna Tesiri Oldu mu?", a.y., s. 58-60. İslâm fikhının başta Roma olmak üzere diğer hukuk sistemlerinden etkilenmediğini ifade edenler genellikle; İslâm hukukunun ana çatısının okuma yazması olmayan ve dolayısıyla diğer kültürlerden etkilenme ihtimali olmayan Hz. Peygamber zamanında teşekkül etmesi, içerdiği temel hususlar açısından tamamen din merkezine oturmasına rağmen örneğin Roma hukukunun din-dünya ayrılığını kabul etmesi gibi çeşitli sebepler ileri sürmüşlerdir.

¹² Nitekim W.M. Watt, "Joseph Schacht ve diğerlerinin görüşlerine uyarsak" şeklindeki referans cümlesi ile başladığı değerlendirmesinde İslâm hukuk mekteplerinin nüvelerini dış kültürlerde arar: "Her şehirdeki dinî tefekküre sahip kimseler mahallî hukukî tatbikâtı, Kur'ânî kâidelerin ışığında tenkid ve tahlile tabi tuttular. Zamanla onlar bunların Kur'ânî veya İslâmî esaslara uygun olanları üzerinde bir mutâbakat noktasına ulaştılar. Bu, Schacht'ın 'mektebin yaşayan geleneği' dediği yani Medine'nin, Kûfe'nin veya başka bir şehrin geleneğini tesis etti. Bir taraftan bu, diğer şehirlerde kabul edilen görüşlerden ayrı olabilirse de o şehirdeki âlimlerin icmâmı temsil ediyordu". bkz. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 321-322.

¹³ Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, s. 29.

¹⁴ a.g.e., s. 20.

(96/715) gibi isminden çok sık bahsedilen isimler, doğrudan doğruya amelî meselelere taalluk eden bazı konularda görüşler ileri sürmüş fakat hukûkun teknik yönleri üzerinde durmamışlardır.¹⁵ Schacht'a göre, bu yabancı unsurlar sayesinde ortaya çıkmaya başlayan Irak fikhî, Araplara ait olmayan bilgi kaynaklarının o bölgeye yerleşmesinde önemli bir rol oynamıştır.¹⁶

Müsteşriklere göre Kûfe fıkıh mektebinin bu yöndeki ilmî faaliyetleri ve özellikle akılcı çözüm tarzı, ehl-i hadisin tepkisi ile karşılaştı. Özellikle İmâm Şâfiî (204/819), bu mektebin yani rey ekolünün çözüm sisteminde yer alan fakat tatminkâr olmayan bazı hususların tenkidinde kullanılabilecek bir silah keşfetti: Hadisler. Ona göre Kûfeliler tarafından ortaya konulan çözümlerin, Hz. Muhammed'in yaptığı veya söylediği bir şeye zıt olduğu ifade edilebilirdi.¹⁷ Onun bu çıkışı üzerine Iraklı fıkıhçılar, ileri sürdükleri çözüm tarzlarına meşruiyet kazandırabilmek için geriye dönük olarak, canlı bir gelenek ve bunu temsil eden bazı büyük şahsiyetler aramak zorunda kaldılar. Nitekim Schacht'a göre Kûfeliler, aslında Kûfeli ilk hukukçu olan Hammâd b. Ebî Süleyman'a (120/738) ait görüşleri İbrahim en-Nehai'ye (95/714) nispet etmeye başladılar. Daha sonra da bunları Kûfe'nin ilk günleriyle yani İbn Mes'ûd'un (32/652) yaşadığı dönemle irtibatlandırdılar. Önceleri İbn Mes'ûd'un bazı öğrencilerine atfedilen hükümler, ikinci adımda doğrudan kendisine isnâd edildi. Ancak genelde toplumun geleneksel bakış açısına muhâlif olan bu prensipler, sonraları daha yüksek bir otoriteye, yani Kûfe'yi kendisine karargâh yapmış olan Hz. Ali'ye (40/661) nispet edilmeye başladı. İlk kez Kûfeliler tarafından başlatılan bu "görüşlerin selefî isnâdı" faaliyeti, daha sonra Medine gibi diğer ekollerce de taklit edildi.¹⁸

Müsteşriklere göre, ehl-i rey'in bu adımı üzerine başta İmâm Şâfiî olmak üzere ashâb-ı hadis, iki önemli kural benimsedi: 1) Fikhî prensiplerin Hz. Peygamber'e nispet edilen ve isnâdları bulunan hadislere dayandırılması gerekir. 2) Bağlayıcılık açısından hadisle

¹⁵ a.g.e., s. 27.

¹⁶ Nitekim Schacht, bu yabancı unsurların Kûfe'deki hukukî düzenin şekillenmesinde oynadığı role işâreten şöyle bir örnek vermektedir: "Eğer bir memlekette Araplara ait olmayan ve İslâm'ın müdâhale etmediği bir âdet mevcutsa ve o bölge halkı halifeye mürâcaat ederek sebep olduğu bazı zorluklardan dolayı bu âdetten şikâyetçi olsa, Ebû Yusuf'a göre halifenin bunu değiştirmeye yetkisi yoktur. Halbuki İmâm Mâlik ve Şâfiî'ye göre, halife bunu değiştirebilir..." *An Introduction to Islamic Law*, s. 19.

¹⁷ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 322.

¹⁸ Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, s. 31-33. Benzer görüşler için bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 322. Abdullah b. Mesud ve Hz. Ali'nin Kûfe fikhî için taşıdığı değer ile ilgili bazı iddialar için bkz. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1975, s. 30-32.

Allah'ın Kitâb'ı arasında fark yoktur.¹⁹ Bu kurallar hadisçiler tarafından hemen tatbik sahasına konuldu. Muhâkeme kabiliyetleri, fıkıhçılar kadar gelişmiş olmayan bu insanlar ortaya attıkları teorilerini, uydurdukları hadisler vasıtasıyla Hz. Peygamber'e dayandırmaya başladılar. Bu hadislerle güvenilir isimlerden oluşan isnâdlar eklediler. Bu şekilde Hz. Peygamber'in otoritesine dayandıklarını iddia eden hadisçilerin, fıkıhçılara karşı açtıkları savaşta galip gelecekleri muhakkaktı. Bu durumda fıkıhçıların yapabilecekleri en güzel şey ya tevil/yorum yoluyla hadislerin etkisini kırmak ya da kendi prensiplerini peygambere nispet ettikleri hadislerin içine yerleştirmekti.²⁰ Böylece mezhebî münâkaşalarda kullanılmak üzere Iraklılar, İbrahim en-Nehâî (96/715) – Hammâd b. Ebî Süleyman (120/738) – Ebû Hanîfe (150/767) arasında kalan süreçte pekçok hadis uydurdular.²¹ Böylece önceleri mevcut bulunmayan ve tamamen II/VIII. ve III/IX. asrın mahsulü pekçok hadis ortaya çıktı. III/IX. asrın ortalarında isnâdı mevcut binlerce hadis tedâvülde idi.²² İşte bu sebeple Schacht'a göre "Fıhki hadislerden herhangi birisinin peygambere nispetini sahih kabul etmek oldukça zordur".²³

W. Montgomery Watt bu noktada, Schacht ve Coulson gibi meslektaşlarının "gözünden kaçmış olduğu anlaşılan bir teferruat üzerinde durulabileceğini" söylemektedir. Ona göre Müslümanlar, toplumda câri tatbikâtın tamamını isnâdı mevcut hadislerle tasdik ve tevsik etme imkânı bulunmadığının farkına varmış böylece "mütevâtir" veya "geniş ölçüde rivâyet edilen" hadis kavramını üretmişlerdir. Böyle bir hadis, belli bir isnâdı bulunmasa da nakleden şahısların sayısı itibariyle yalan üzerinde birleşmeleri düşünölemeyecek bir vüsatte kabul görmüş bir hadistir. Watt'a göre bu aslında "yaşayan gelenek" mefhûmunun yeni bir kaftanla canlandırılmasından ibarettir.²⁴

III. Görüşlerin Tahlîl ve Tenkîdi

Görüleceği üzere fıkhî hadislerin menşei konusunda başta Schacht olmak üzere Müsteşrikler tarafından ileri sürülen görüşler, Müslüman toplumun farklı kesimleri arasında yaşanan çekişmelere bina edilmektedir. Ancak bu noktada iki temel hususun incelenmesinde fayda olacaktır. Bunlardan birincisi, oldukça erken dönemlerden itibaren Müslüman ulemâ tarafından kaleme alınmış bazı eserlerde yer alan ve hem Müslüman toplumun geneli hem de Küfe için geçerli bazı

¹⁹ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 323.

²⁰ Schacht, *An Introduction*, s. 34-36. İsnâd kullanımı konusunda benzer kanaatler için ayrıca bkz. a.mlf., *The Origins*, s. 163.

²¹ Schacht, *The Origins*, s. 141-142. Başta Hammâd b. Ebî Süleyman olmak üzere Küfelilerin bu konudaki tavırları ile ilgili bazı iddialar için bkz. a.g.e., s. 237-242.

²² Bkz. Schacht, *The Origins*, s. 3; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 324.

²³ Schacht, *An Introduction*, s. 34.

²⁴ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 324.

tarihî veri ve bayânlardır. Ele alınması gereken ikinci mesele ise bu verilerin Müsteşrikler tarafından neden bir değer ifade etmediği hususudur.

A. Müsteşrik İddialarına Muhâlif Bazı Bilgi ve Beyânlar

Bu bilgileri hadisin delil değeri, bu değerine binâen Hz. Peygamber döneminden itibaren kayıt altına alınması, İslâm coğrafyasının tamamında ve bütün ilim dallarında hoca-talabe ilişkisi içinde vücut bulup gelişen eğitim-öğretim geleneği, oldukça erken dönemlerde önemi ve vazgeçilmezliği anlaşılan isnâd uygulaması, hadis rivâyet keyfiyeti açısından ilim dalı/meslek farklılığı gibi temel başlıklar altında toplamak mümkündür.

1. Hadisin Delil Değeri

Müsteşriklere göre Hz. Peygamber'e nispeti oldukça zor olan fikhî hadisler II/VIII ve III/IX. asrın ürünüdür ve bunlar ehl-i hadis tarafından sağlanan "hadisin göz ardı edilemez otoritesi" düşüncesine binâen uydurulmuştur. Halbuki genel mânâda hadis, Hz. Peygamber döneminden başlamak üzere Kur'an ile birlikte delil kabul edilmeye başlamıştır.²⁵ Ferdî ve toplumsal hayatın her yönü üzerindeki bu yönlendirici vasfına binâen hadis; ezberlenmesi, sahâbiler arasında müzâkere edilmesi ve bizzat yaşanmasına ilâveten Hz. Peygamber devrinden itibaren yazı ile de kayıt altına alınmaya başlamış ve belgelenmiştir.

Hadislerin önemine ilişkin bu bakış açısı, başta fikhî mezhep imamları olmak üzere Müslüman toplumun tamamı için geçerlidir. Kur'an ve hadisin temel başvuru kaynakları olduğu konusunda ehl-i rey ve özellikle de Ebû Hanîfe'nin farklı bir kanaate sahip olduğu yönünde bir bilgi yoktur.²⁶ Aksine Ebû Hanîfe'nin sünnet karşısındaki tavrı çok açıktır. Nitekim "Bizzat işitelim veya işitmeyelim, Hz. Peygamber'in söylediği her şey başımız gözümüz üzerinedir. Söylediğine inanır ve söylediği gibi olduğuna şehâdet ederiz"²⁷ demekte, "öğrenilecek

²⁵ Nitekim Muâz b. Cebel, Yemen yolculuğu öncesinde Hz. Peygamber'e "karşılaşacağı problemlerin çözümü için önce Kitâb'a, burada bulamazsa Sünnete bakacağını söylemiş, bu ikisinin yeterli olmaması durumunda da kendi reyine başvuracağını" ifade etmiştir (hadis için bkz. *Ebû Dâvud*, Akdiye, 11; *Tirmizî*, Ahkâm, 3). Yine Hz. Ebû Bekir, miras hakkının bulunup bulunmadığını soran bir nineye "Kur'an'da senin miras alacağına dair bir bilgi yok. Bu konuda Hz. Peygamber'den de bir şey işitmedim" demiş ve ashâba sormuştur. Ashâbdan el-Muğire b. Şube "Hz. Peygamber'in nineye altıda bir hisse verdiğini" söyleyince Hz. Ebû Bekir bu yönde karar vermiştir (hadis için bkz. *Ebû Dâvud*, Ferâiz, 5; *Tirmizî*, Ferâiz, 10).

²⁶ Bkz. Kevseri, Muhammed Zâhid, *Fıkhu ehli'l-'Irâk ve hadîsuhum* (thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde), Mısır 1390, s. 21; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe* (çev. Osman Keskiöğlü), Ankara 1997, s. 126.

²⁷ bkz. *el-'Âlim ve'l-mute'allim (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, der. Mustafa Öz)*, İstanbul 1992, s. 33.

ve insanlara öğretilen en faziletli şeyin sünnet olduğuna”²⁸ dikkat çekmektedir.²⁹ Dolayısıyla Iraklıların hadisi bir delil olarak kabulü veya ona atıfta bulunmaları, ehl-i hadisin tazyikiyle olmayıp bir konuda hüküm verme ameliyesinin doğasından kaynaklanmaktadır. Kaldı ki Ebû Hanîfe’nin önde gelen iki talebesi Ebû Yusuf Yakub b. İbrahim el-Kufî (182/798) ve İmam Muhammed eş-Şeybânî (189/804), hadis ilmine özel bir önem atfetmiş ve hadisçilerden ders almışlardır.³⁰ Nitekim Ebû Yusuf hadisçiler tarafından “ashâb-ı rey içinde ondan daha sağlamı ve daha çok hadis rivâyet edeni yoktur” şeklinde değerlendirilir.³¹

2. Kûfe’deki Fıkıh Geleneği

Kûfe, kuruluşunu takiben öğretmen olarak gönderilen İbn Mesûd’un çabalarıyla başlayıp Ebû Hanîfe ve onun öğrencileri ile zirve noktasına ulaşan süreç içerisinde, hemen hepsi aynı geleneğin birer halkasını oluşturan çok önemli fakihler yetiştirmiştir. Hammâd b. Ebî Süleymân’ın (120/738) da bu süreç içinde oldukça önemli bir yeri vardır. Hatta rey geleneğinin zirvesini temsil eden Ebû Hanîfe’nin hocası olması açısından İslâm fıkıh tarihinin en önemli isimlerinden biri

²⁸ bkz. *Risâle ilâ ‘Osmân el-Bettî (İmâm-ı Azam’ın Beş Eseri içinde, der. Mustafa Öz), İstanbul 1992, s. 84.*

²⁹ Ebû Hanîfe’nin hadis ve sünnetin önemi konusundaki görüşleri ile ilgili bazı nakiller ve kaynakları için bkz. Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 287-288; Ünal, İsmail Hakkı, *İmâm Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 2001, s. 66-68. Ünal, bu konu ile ilgili bütün rivâyetlerin sıhhatine güvenilemeyeceğini ifade etmekte ve şöyle demektedir: “Ebû Hanîfe’nin hadis ve sünnete bağlılığını isbat eden, bunlara benzer birçok rivâyet bulunmakla beraber bunların hepsinin sıhhatinden tamamen emin olmak her zaman mümkün değildir. Çünkü bunlardan bir kısmının Ebû Hanîfe’ye yöneltilen hücumlar karşısında onu müdafaa etmek isteyenlerin gayretleri sonucunda oluştuğu anlaşılmaktadır” (bkz. a.g.e., s. 68-69). Ancak ona nispeti konusunda tereddüt bulunmayan veriler dahi konu ile ilgili görüşlerini ortaya koyacak netliktedir.

³⁰ Nitekim Ebû Yusuf, ilim tahsili esnasında ciddi bir hadis eğitimi almış, başta Kûfe’nin önemli muhaddislerinden Süleyman b. Mihrân el-A‘meş (148/765), Husayn b. Abdurrahman (163/780), Şube b. el-Haccâc (160/776) ve Süfyân b. Uyeyne (198/814) olmak üzere çeşitli hocalarından ders okumuştur. Ayrıca bir Medîne ziyâreti esnâsında İmâm Mâlik (179/795) ile görüşerek kendisinden hadis dinlemiştir. Daha sonra Abdurrahman b. Ebî Leylâ’nın (82/701) ve Ebû Hanîfe’nin fıkıh derslerine devam etmiştir. Ancak fıkıh dersleri esnasında da hadis meclislerini ihmâl etmemiş ve bu sayede önemli bir hadis birikimi elde etmiştir. İmâm Muhammed de Evzâi (157-774) ve Süfyân es-Sevrî (161/778) gibi hocalarından ders almış, İmâm Mâlik’in yanında üç sene kalarak ondan hadis dinlemiştir. Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed’in hadis ve sünnet karşısındaki genel tutumları ile ilgili geniş bilgi, bazı örnekler ve kaynakları için bkz. Ünal, *İmâm Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, s. 76-81. İmâm Muhammed’in hadisleri değerlendirme tarzı ve bazı örnekler için bkz. Özafşar, Mehmet Emin, “Sistematik Usûl Dönemleri Öncesinde Rivâyetlerin Muhtevâ Tahlili ve Şeybânî Örneği”, *İslâmî Araştırmalar (Hadis-Sünnet Özel Sayısı)*, c. 10, sy. 1-2-3, s. 78 vd.

³¹ Bkz. Zehebî, *Mizânü’l-İftidâl fi nakdi’r-ricâl*, Beyrut 1995, VII, 272.

olduğunu söylemek de mümkündür. Ancak Hammâd b. Ebî Süleymân'ın, Schacht'ın ifadesiyle "Küfeli ilk hukukçu olduğunu" söylemek³² mümkün görünmemektedir. Zira o, diğer şehirlerde ve diğer ilim dallarında olduğu gibi, hoca-talebe ilişkisi içinde devam etmekte olan geleneğin bir halkasıdır. Dolayısıyla onun düşüncelerinin en azından bir kısmının İbrahim en-Nehaî'ye (96/715) isnâd edilmesi, Müsteşrikler tarafından iddia edildiği gibi, ehl-i hadisin baskısıyla sonradan planlanmış, gerçekliği bulunmayan bir durum değildir. Zira Hammâd, İbrâhim en-Nehaî'nin en önde gelen, en bilgili, basiretli, münâzara ve reye en yatkın öğrencisidir. Küfe'de İbn Mes'ûd ve Hz. Ali ile başlayıp tâbîiler ile devam eden fikhî düşünce ve meselelere getirilen çözüm tarzını, hem İbrâhim en-Nehaî gibi rey ve ictihâd ile hem de Âmir eş-Şa'bî gibi daha ziyade hadisçi vasfıyla öne çıkan âlimlerden öğrenmiş, ilmî yetkinliği ile bunları sentezleyerek daha da geliştirmiştir. Hocası İbrâhim en-Nehaî henüz hayatta iken fetvâ vermeye başlamış, onun ölümü üzerine de Küfe mescidindeki ilim meclisinin ve fetva makâmının başına geçmiştir. Hocası gibi Hammâd da hükümlerin illetlerini ve mekâsıdı araştırmaya büyük önem vermiş, nasları bu gözle incelemiştir.³³

Hammâd ile İbrâhim en-Nehaî arasındaki bu ilişki, hoca-talebe bağlantısı içinde Abdullah b. Mesud'a kadar gitmektedir. Zira İbrâhim en-Nehaî de bu ilmi Alkame b. Kays (62/681), Mesrûk b. el-Ecda'(63/682), el-Esved b. Yezîd (75/694) ve Şurayh b. el-Hâris (78/697) gibi Abdullah b. Mesud'un en önde gelen öğrencilerinden almıştır. İbrâhim en-Nehaî, sahip olduğu ilim ve özellikle de fıkıh bilgisi ile "Küfe müftüsü" ünvanı almaya hak kazanmış bir fıkıhçıdır. Yaşadığı dönemde Küfe'de fikhî düşüncenin ve özellikle de reyin gelişmesine öncülük etmiştir. Onun bu bilgisini öven pekçok rivâyet vardır.³⁴ Küfe'deki fıkıh çalışmalarının kendine has özellikler taşıyan bir ekol haline gelmesinde ve Ebû Hanife'nin fıkıh mantığının oluşumunda

³² Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, s. 31-33. Benzer görüşler için bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 322.

³³ Hammâd b. Ebî Süleyman hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut 1968, IV, 333; Buhâri, Muhammed b. İsmail, *et-Târihu'l-kebir*, Beyrut trs., III, 18; Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, Beyrut 1413, V, 231; a.mlf., *Mizân*, II, 365; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, Beyrut 1984, III, 15. Ayrıca bkz. Aras, M. Özgü, "Hammâd b. Ebû Süleyman", *DİA*, XV, 484-486.

³⁴ Meselâ rivâyet edildiğine göre Küfeliler, Said b. Cübeyr'e (95/714) gidip fetvâ sorduklarında "aramızda İbrâhim olduğu halde gelip benden fetvâ mı istiyorsunuz!" demiştir. Bu rivâyet için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VI, 270; İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, Beyrut 1952, II, 144. Yine rivâyet edildiğine göre Şa'bî, Ebû'd-Duhâ, İbrâhim en-Nehaî ve bunların bazı arkadaşları mescidde toplanıp çeşitli meseleleri müzâkere ederlerdi. Hakkında hadis olmayan bir konu gündeme geldiğinde hepsi dönüp İbrâhim'e bakardı. Bu rivâyet için bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 144.

İbrahim en-Nehaî'nin büyük bir etkisi vardır.³⁵ Zira en-Nehaî hocalarından öğrendiği fetvâları taklid etmemiş, bunların mantığını kavramaya ve ilkeler elde etmeye çalışmıştır. Bu da ona, yeni problemlere yeni çözümler sunma şansını tanımıştır.³⁶ Dolayısıyla İbrahim en-Nehaî, rey ve kıyâsı gerçek anlamda varlık alanına çıkarıp belli bir yöntem kazandıran ve benimsediği bu anlayışın "İrak fikhî" şeklinde özel bir isim kazanmasına vesile olan³⁷ önemli bir isimdir.³⁸

İbrahim en-Nehaî hakkındaki bu bilgi ve nakiller, Schacht'ın onunla ilgili olarak ileri sürdüğü "doğrudan amelî meselelere taalluk eden bazı konularda görüşler ileri sürmüş fakat hukûkun teknik yönleri üzerinde durmamıştır"³⁹ ve dolayısıyla "Kûfe'nin ilk fakîhi Hammâd b. Ebî Süleymândır" şeklindeki iddiaların kabulüne imkân bırakmamaktadır.

Kûfe fikhî medresesi içinde İbrahim en-Nehaî'den bir önceki halka içinde kabul edilebilecek Şurayh b. el-Hâris (78/697)⁴⁰ ile ilgili bilgiler de bu geleneğin oldukça köklü temeller üzerine oturduğunu göstermektedir. Hz. Ebû Bekir döneminde asıl vatanı olan Yemen'den göç ederek Medîne'ye gelen Şurayh, verdiği bir fetvâyı çok beğenen Hz. Ömer tarafından Kûfe kadılığına atanmıştır. Kadı Şurayh Hz. Ali ve daha sonra gelen idâreciler döneminde de kadılığa devam etmiş, Haccâc döneminde istifâ edinceye kadar 53 yıl Kûfe'de, 7 yıl ise Basra'da olmak üzere toplam 60 sene bu görevi sürdürmüştür. Hz. Ömer onu bu göreve gönderdikten sonra bir mektup yazarak çeşitli tavsiyelerde bulunmuştur. Bu mektupta Hz. Ömer şöyle demektedir: "Sana bir dava geldiğinde Allah'ın Kitab'ı ile hükmet. Eğer burada bulamazsan Hz. Peygamber'in sünnetine bak ve bununla hüküm ver. Eğer burada da bulamazsan hidâyet rehberi olan kişilerin (sahâbenin) verdiği hükümlere bak. Burada da bulamazsan muhayyersin; ister ictihâdda

³⁵ Kılıçer, M. Esad, "Ehl-i Rey", *DİA*, X, 521.

³⁶ Nitekim kendisine "fetvâ verdiğin bütün meseleler, selefinden işittiğin şeyler midir?" diye sorulunca "bir kısmını işittim, fakat bir kısmını da işittiklerime kıyâs ediyorum" demiştir. Yine İbrahim en-Nehaî "bir hadis işitiyorum, sonra da yüz meseleyi ona kıyâs ediyorum" demektedir (bu rivâyetler için bkz. İbn Abdilberr, Yusuf b. Abdillâh, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlih*, Beyrut trs., II, 66.

³⁷ Bu konuda bkz. Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 254-255; Bardakoğlu, Ali, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 1; Erdoğan, Mehmet, "İbn Mes'ud'dan Ebû Hanîfe'ye Rey Mektebi", *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu Tebliğleri*, Bursa 2005, I, 329.

³⁸ İbrahim b. Yezid en-Nehaî hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VI, 270; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, I, 333; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 144; İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, Beyrut 1975, IV, 9; Zehebî, *Mizân*, I, 204; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 155.

³⁹ a.g.e., s. 27.

⁴⁰ Şurayh b. el-Hâris hakkında geniş bilgi için bkz. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, IV, 228; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IV, 332; İbn Hibbân, *Sikât*; Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Tezkiratü'l-huffâz*, Riyad 1415, I, 59; a. mlf., *Siyer*, I, 100.

bulun, istersen bizimle istişâre et. Fakat benimle istişâre ettiğin konularda sana uyacağımı da bil".⁴¹

Hız. Ömer tarafından yazılan bu mektup, İslâm'da fıkıh geleneğinin tesisi ve hadislerin bu konudaki yeri ile ilgili olarak Müsteşrikler tarafından ileri sürülen çeşitli iddialara tek başına cevap vermektedir. Zira burada öncelikle İslâm fıkhnının, Kur'ân ve Sünnet gibi İslâm'ın bizzat kendi kaynaklarından üretildiğine ve dolayısıyla yabancı orijinli olmadığına işâret vardır. Yine mektuptan, bu devirde ve Kûfe gibi Hicâz'a uzak bir memlekette ancak rivâyet yani hadis yoluyla bilinmesi mümkün olan Sünnet'in, Hız. Ömer'in vefât ettiği 23/644 tarihinde bir müracaat kaynağı olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu, Kûfe'de kullanılan fikhî hadislerin II/VII. asırda ehl-i hadisin baskısı neticesinde uydurulduğu yönündeki iddiaları iptal edecek bir bilgidir. Hız. Ömer'in "Kitâb'da, Sünnet'de ve sahâbilerin verdiği hükümlerde cevabı bulunamayan bir mesele hakkında ictihâd yapılması" yönündeki uyarısı ise, İslâm fıkhnının "teknik anlamda" belli bir sistem kazanmış olduğuna delâlet etmektedir. Kadı Şurayh'ın "davalara bakarken ihdâs ettiğin bu hükümleri nereden buluyorsun!" sorusuna verdiği "insanlar (problem) ihdâs ettikçe ben de (hüküm) ihdâs ediyorum" cevabı⁴² da bu sistemin ne kadar yerleşmiş olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan İbrahim en-Nehâî'nin ifadesine göre Kadı Şurayh'ın "İbn Mes'ûd'un verdiği hükümlerle hükmetmesi" de Irak fıkhnının bir geleneğin ürünü olduğu yönündeki özelliğine işâret etmektedir.

Kûfe ekolünün teşekkülünde önemli rol oynayan diğer bir sahâbî de, halife olduktan sonra devletin başkentini 36/657 yılında Medine'den Kûfe'ye nakleden⁴³ ve bu sebeple müteaddit defalar şehre uğrayan Hız. Ali'dir. Hız. Ali sahâbiler içinde fıkıh bilgisi ve ictihâdları ile ön plana çıkmış, daha Hız. Peygamber hayattayken ictihâd edip fetvâ veren nâdir sahâbiler⁴⁴ arasına girmiştir.⁴⁵ Hız. Ali'nin fıkıh alanındaki bu yetkinliği başta Hız. Ömer ve Abdullah b. Mes'ûd olmak üzere diğer sahâbiler tarafından da dile getirilmiştir.⁴⁶ Kûfe ulemâsının ve Hız. Ali ashâbının

⁴¹ Bu mektup için bkz. Zehebî, *Siyer*, IV, 101; İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekir el-Cevziyye, *İlâmu'l-muvakkî'n*, Kahire 1374, I, 61-62, 204.

⁴² Bkz. Zehebî, *Siyer*, IV, 103.

⁴³ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Algül, Hüseyin, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1991, II, 488.

⁴⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, II, 335, 350.

⁴⁵ Bu özelliği sebebiyle Hız. Peygamber tarafından henüz genç yaşta Yemen'e kadı olarak gönderilmiştir. Bu atamayla ilgili rivayetler için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, II, 337; *Ebü Dâvud*, Akdiye, 6; *Tirmizî*, Ahkâm, 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 83,88.

⁴⁶ Nitekim Hız. Ömer de "ashâb içinde en iyi hüküm verenin Hız. Ali olduğunu" ifade etmektedir (bkz. Buhârî, Tefsir, 2). Yine Hız. Ömer, bazı meselelerin çözümünü ondan istemiş, kendisine soru soranları da "Ali'yi tanımıyor musun? Git ona sor; çünkü bize onunla istişâre etmemiz tenbihlendi" diyerek Hız. Ali'ye havâle etmiştir (bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, II, 339. Hız. Aîşe'nin benzer bir tavrı için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 96,100,133). Abdullah b. Mesud, kendisi de dâhil

önde gelen isimlerinden tâbiî Mesrûk b. el-Ecda' (63/682) ise şöyle demektedir: "Allah Rasulü'nün (s.a.) ilminin şu altı sahabide toplandığını gördüm: Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Mesud, Ömer, Zeyd b. Sâbit, Ebû'd-Derdâ ve Übey b. Ka'b. Bu altı kişinin ilmi de Ali ile Abdullah b. Mesud'da toplanmıştır".⁴⁷ Kitâb ve sünnette bulunan bir illet birliği sayesinde yapılan kıyâs, Hz. Ali'nin fıkıh konusundaki ayrıcalığını ortaya koymaktadır. "Hatta daha sonra adına kıyâsü's-şebeh denilecek olan ve asıl ile fer arasındaki bir tür benzerliği hüküm intikâli için yeterli gören hayli tartışmalı hüküm verme biçimi, Hz. Ali'nin verili hukuk çerçevesiyle kayıtlı kalma adına tercih ettiği bir yöntem olmuştur".⁴⁸

Hız. Ömer'in, çok farklı kültür ve yaşayış özelliklerine sahip insanların yaşadığı Kûfe'ye dini öğretmek üzere ilk muallim olarak İbn Mesûd'u göndermesi, halifenin bu sahâbînin sahip olduğu dinî malumâta ne kadar güvendiğini göstermektedir. Nitekim Hz. Ömer Kûfelilere yazdığı mektupta "Abdullah'ı göndermekle sizi kendime tercih etmiş oldum" diyordu.⁴⁹ Zira İbn Mesûd, gerektiği durumlarda Hz. Ömer'in fetvâ istediği birkaç kişi içinde yer alıyordu.⁵⁰ İbn Mesûd'un problemlere cevap ararken başvurduğu temel kaynaklar sırasıyla Kur'an, Sünnet, öncekilerin verdiği hükümler ve ictihâddır. Nitekim kendisi bu konuda şöyle demektedir: "Sizden hüküm vermek durumunda olanlar önce Kur'an'a baksın. Aradığı orada yoksa Hz. Peygamber'in hükmüne başvursun. Yine cevap bulamıyorsa sâlihlerin bu konudaki hükümlerini araştırsın. Bunların hiçbirinde aradığını bulamıyorsa kendi görüşüne göre hüküm versin. Bunu da yapamıyorsa, hüküm vermekten vazgeçsin ve bundan utanmasın".⁵¹

İbn Mesûd'un bu çözüm tarzı, daha sonra Kûfe'ye "ekol" özelliği kazandıran temel prensibe esas teşkil etmiştir: "Nassın bulunmadığı yerlerde rey'e başvurulması". Diğer taraftan Kûfe'de ilme çok düşkün insanların mevcut oluşu da İbn Mesûd'un, sunduğu bilgilere muhatap

olmak üzere, sahâbenin genel kanaatinin bu yönde olduğunu belirtmiştir (bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, II, 338-339).

⁴⁷ bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, II, 350; İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, I, 12-13.

⁴⁸ Bkz. Yaman, Ahmet, "Bir Müctehid Olarak Hz. Ali", *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleriyle Hz. Ali Sempozyumu Tebliğleri*, Bursa 2005, s. 167.

⁴⁹ Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VI, 8; İbn Abdilberr, Yusuf b. Abdillâh, *el-İst'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, Beyrut 1412, III, 992.

⁵⁰ Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, I, 15. Hz. Ömer onu "(Dünyada mevcut bütün) ilmin onda dokuzu ondadır" ve "ilmi terâzinin bir kefesine, bütün dünyanın ilmi de diğer kefesine konsa onun ilmi ağır basar" şeklinde övmektedir (bkz. a.g.e., I, 16).

⁵¹ Bkz. İbn Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-İlm*, II, 57; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, I, 63.

bulabilmesini sağlamış, çok sayıda öğrenci yetiştirmesine vesile olmuştur.

3. Hadiste İsnâd Sistemi ve Kûfe/İrak Bölgesinin Bu Konudaki Önemi

Müsteşriklerin konuyla ilgili en önemli iddialarından biri de isnâd uygulaması ile ilgilidir. Bu iddiaya göre Kûfe fukahâsı isnâd uygulamasına II/VIII. asrın ilk çeyreğinden itibaren başlamıştır. Bu değişikliğin sebebi ise, önceki nesillerle veya Hz. Peygamber'le irtibatlandırılmayan bilginin bağlayıcı olmadığını ileri süren ehl-i hadisin baskılarıdır.

Kaynaklarımızda, İslâm toplumunda isnâd tatbikinin vazgeçilmez bir kâide⁵² olarak benimsendiği döneme ve ortama net bir şekilde işaret eden ifadeler vardır. Meselâ Muhammed b. Sirîn (110/728) şöyle demektedir: “Önceleri isnâd sormuyorlardı. Fakat fitne zuhûr edince ‘hadisi aldığınız kimselerin isimlerini söyleyin’ demeye başladılar. Böylece bakıyorlar, eğer ehl-i sünnetten ise hadisini kabul ediyorlar, ehl-i bid’atten ise reddediyorlardı”.⁵³ İbn Sirîn’in bahsettiği “fitne” tabiri, toplumsal huzuru bozan dinî ve özellikle de siyasi içerikli bütün hâdiseler için kullanılmıştır.⁵⁴ Ancak genel kanaata göre bu kavram ilk kez, Hz. Osman’ın 35/656 yılındaki şehâdetine yol açan karışıklıklara izâfe edilmektedir.⁵⁵ Bundan başka Hz. Ali ile Muâviye arasındaki çekişmeler (36/657)⁵⁶, Abdullah b. Sebe’in yıkıcı faaliyetleri⁵⁷, 63/682’de meydana

⁵² İsnâdla ilgili ilk sorgulamaların sahâbe döneminde başladığını söylemek mümkündür. Mesela Hz. Ali’nin, kendisine hadis nakledenleri yemine davet etmesi ve Hz. Ömer’in, rivayet ettiği bir hadis için Ebû Musa’dan şahid istmesi bu kapsamda değerlendirilebilir. Bu konuda bkz: Hatib el-Bağdadî, *el-Kifâye fi ‘ilmi’r-rivâye*, Haydarabad 1357, s. 28. Ancak sahâbe dönemindeki bu uygulamalar, her zaman başvurulan metodlar değildir ve hadis kabulünün vazgeçilmez bir şartı telakki edilmemiştir. İsnâd uygulamasının ortaya çıkışı ve yerleşmesi hakkında geniş bilgi ve kaynaklar için bkz. Tekineş, Ayhan, *Geleneğin Altın Zinciri, Bilgi Aktarım Yöntemi Olarak İsnâd*, İstanbul 2006, s. 62-93.

⁵³ İbn Sirîn’in bu ifadesi için bkz. *Müslim*, Mukaddime, I, 15; *Tirmizî*, Kitâbu’l-İlel, (V), 740; Râmehurmuzî, Hasan b. Abdîrrahman, *el-Muhaddisu’l-fâsil beyne’r-Râvî ve’l-Vâ’î*, Beyrut 1971, s. 209.

⁵⁴ Bu kavram hakkında geniş bilgi için bkz. Çağrıncı, Mustafa, “Fitne”, *DİA*, XIII, 156-159.

⁵⁵ Meselâ Ebû Hanîfe Hz. Osman’ın şehâdeti üzerine insanlar arasında ortaya çıkan olayları “fitne” şeklinde isimlendirir (bkz. *el-Fıkhu’l-Ebsat, İmâm-ı Azam’ın Beş Eseri* içinde, der. Mustafa Öz, İstanbul 1992, s. 50). Buhârî’de yer alan rivayete göre Said b. el-Müseyyeb (94/713) şöyle demektedir: “İlk fitne yani Hz. Osman’ın öldürülmesi vuku buldu ve bu fitne Bedir ashabından kimseyi bırakmadı. İkinci fitne yani Harre vakası vuku buldu, bu da Hudeybiye ashabından kimseyi bırakmadı. Nihayet üçüncü fitne ortaya çıktı, bu da insanlarda kuvvet ve akıl bırakmadı” (bkz. Megâzî, 12) Bu konuda ayrıca bkz.: İmam Mâlik, *Muwatta’* (İmam Muhammed rivâyeti), Ehbâbu’s-Siyer, Bâbu Kesbi’l-Haccâm, 991; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 422.

⁵⁶ bkz. *Buhârî*, Fiten, 10.

gelen Hârre vakâsı⁵⁸, 61-73/680-692 yılları arasında vukû bulan Abdullah b. Zübeyr-Emevî mücâdeleleri⁵⁹ ve 81/700 senesinde ortaya çıkan İbnü'l-Eş'as hâdisesi de “fitne” olarak adlandırılmaktadır. Ancak bizim açımızdan önem arzeden husus bu olaylardan bazılarının Kûfe ile yakından ilişkili olmasıdır. Zira Hz. Ali-Muâviye çekişmeleri, Abdullah b. Sebe'in faaliyetleri ve İbnü'l-Eş'as isyânı ya Kûfe merkezlidir ya da şehrin yakın çevresinde vukû bulmuştur. Ayrıca isnâd uygulamasının ilk kez gündeme geldiği döneme işaret eden “insanlar Muhtâr es-Sekafi (67/686) zamanına kadar isnâd sormazlardı. Bu hâdiseden sonra sormaya başladılar”⁶⁰ şeklindeki ifade de bize yine Kûfe'yi işaret etmektedir. Yine Kûfeli Âmir eş-Şa'bi'nin (105/723), kendisine hadis rivâyet eden Rabî b. el-Haysem'e (68/687) bunu kimden aldığını sorması⁶¹ da aynı yere ve yaklaşık aynı sürece işaret etmektedir. Diğer taraftan bu dönemde râviler ve rivâyetleri hakkında değerlendirme yapan altı münekkitten⁶² üçünün yani Said b. Cübeyr (95/714), İbrahim en-Nehâi (96/714) ve Âmir eş-Şa'bi'nin Kûfe ilim geleneğine mensup oluşu ve özellikle Şa'bi'nin isnâd soruşturması konusunda ilkler arasında zikredilmesi⁶³ de dikkat çekicidir.

Bütün bu bilgiler Kûfe'nin, hadis naklinde isnâd uygulamasının hayati bir önem taşıdığını kabul eden ilk ilim merkezlerinden biri hatta birincisi olduğuna delâlet etmektedir. Dolayısıyla rahatlıkla söylenebilir ki

⁵⁷ Mustafa es-Sibâi, “fitne”yi, Abdullah b. Sebe'nin müslümanlar üzerindeki yıkıcı tesirleri ile yorumlamakta, fakat bu yorumunu için herhangi bir kaynak vermemektedir. Bkz. *es-Sünne ve mekânetuhâ fi't-teşri'îl-islâmî*, Beyrut 1978, s. 90.

⁵⁸ Yezid b. Muâviye'nin Hicâz bölgesinde hilâfetini ilân eden Abdullah b. Zübeyr üzerine gönderdiği ordunun üç gün süreyle Medine'yi talan edip insanların mallarına, canlarına ve namuslarına kasdettiği çarpışmalar “Hârre Savaşı” adıyla meşhur olmuştur (bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IV, 117). Bu olayın “fitne” şeklinde anılması ile ilgili olarak bkz. *Buhârî*, Megâzi, 12; *Müslim*, Hacc, 482.

⁵⁹ bkz. *Buhârî*, Tefsiru Süre 2, 30; *Nesai*, Fey', 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 320; II, 63.

⁶⁰ bkz. Hatib el-Bağdadi, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvi*, I, 130.

⁶¹ Bkz. Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil*, s. 208

⁶² Bu konuda adı geçen diğer âlimler Tâvus b. Keysân (106/724), Hasan el-Basri (110/728) ve Muhammed b. Sîrin'dir (110/728). Bkz. *Tirmizî*, İlel, (V) 738-739. Ayrıca bkz. Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil*, 407; Hatib el-Bağdadi, *el-Kifâye*, s. 132.

⁶³ Nitekim bu büyük hadis âlimi, kendisine hadis rivâyet eden bir zâta “bunu kimden aldığını” sormuş, böylece Hz. Peygamber'e kadar bütün râvilerin isimlerini öğrenmiştir. Yahya b. Saïd (198/813) onun bu soruşturmasını “ilk isnâd tatbiki” şeklinde tanıtır (Bkz. Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil*, s. 208. Aynı haberi Hatib el-Bağdadi de zikretmekle beraber, senesinde Yahya b. Saïd olmadığı için, onun bu değerlendirmesinden bahsetmemektedir. Bkz. *el-Kifâye*, s. 211) Yine Şabi, kendisine hadis rivâyet eden Rabî b. el-Huseym'e (68/687) bunu kimden aldığını sormuş (Bkz. Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil*, s. 208), hatta ünlü tâbiî âlim Hasan Basri'yi kastederek “Eğer ona rastlasaydım, kendisini (isnâdsız olarak) Hz. Peygamber şöyle diyor' demekten nehyederdim” demiştir (bkz. Hatib el-Bağdadi, *el-Kifâye*, s. 392.

I/VII. asrın ortalarından itibaren, hangi ilim dalında faaliyet gösteriyor olursa olsun her hangi bir Kûfeli âlim isnâd uygulamasından ve bunun öneminden haberdârdır. Bu durumda geriye, isnâdın farkında olan ve önemini bilen her âlimin bu uygulamaya mutlaka ve her zaman başvurup vurmadiğının araştırılması kalmaktadır.

4. Fıkıhçıların Hadis Rivâyetinin Hadisçilerden Farkı

Meslekî formasyon açısından “hadisçi” kimliği ile ön plana çıkanlarla, diğer ilim dallarında şöhret kazanmış âlimlerin hadis rivâyet keyfiyeti arasında belli bir farkın bulunduğu söylenebilir. Hadisçinin öncelikli amacı, sened ve metniyle bir bütün olarak ve en doğru şekliyle “hadisin” naklidir. Bu nedenle her bir râvînin ismi, vefât tarihi, nisbesi ve nereli olduğu, hocaları ve talebeleri, rivâyet ehliyetine sahip olup olmadığı, senedin kopuk olup olmaması, metnin merfû mu yoksa mevkûf mu olduğu, lâfzında değişiklik bulunup bulunmadığı gibi pek çok husus hadisçi için önemlidir. Hadis usûlu kitapları bu ve benzeri pekçok konuya tahsis edilmiş ıstılâhlarla doludur. Halbuki, diğer ilim dallarında yazılan eserlerde bir hadisin senedi ve metni ile ilgili hususiyetlere nâdiren yer verilir. Hatta bu eserlerde hadisler genelde isnâdları hafzedilerek nakledilir. Zira bu alanlarda çalışanların öncelikli amacı, metnin delâleti ve içerdiği hükümlerin yani “muhtevânın” naklidir.⁶⁴ Dolayısıyla senede gösterilen titizlik hadis ulemâsına hasır, denilebilir.

Sened zikri konusundaki bu anlayış farkı âlimler tarafından ortaya konan eserlere de yansımıştır. Nitekim Fuad Sezgin’in de ifade ettiği gibi, Hasan Basri’ye (110/728) ait *Fedâilu Mekke*, Abîd b. Sariyye el-Cürhumî’ye nisbet edilen *Ahbâru’l-Yemen*, Vehb b. Münebbih’in (114/732) İbn Hişâm redaksiyonundaki *Kitâbu’t-Ticân fî Mulûki Himyer*’inden mahfûz kısımlar senedden yoksundur. Gerçi Sezgin, bu durumu “isnâd tatbikinin henüz başlamaması” ile ilişkilendirir.⁶⁵ Ancak kanaatimizce, mezkûr risâlelerin doğrudan hadis rivâyetine yönelik olmaması da gözardı edilmemelidir.

Başta Ebû Hanîfe (150/767) olmak üzere Kûfeli fukahâ tarafından kaleme alınan eserlerde zikredilen hadisler incelendiğinde de benzer bir durumla karşılaşılır. Nitekim bu çalışmalarda yer alan hadislerin

⁶⁴ Nitekim İbn Hibbân (354/965) da “hadisçilerin, mesâilerinin büyük çoğunluğunu metinlerden ziyâde râvîlerin ve isnâdların öğrenilmesine hasrettiğini, buna karşın fıkıhçıların metinler ve bunlardan çıkan hükümlerle meşgul olup mânâ ile rivâyeti yeterli gördüğünü” ifade etmektedir. Bkz. *Sahîh (el-İhsân bi tertibi Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâvut), Beyrut 1997, I, 159.

⁶⁵ Bkz. Sezgin, Fuad, *Buhârî’nin Kaynakları*, İstanbul 1956, s. 20. Fuad Sezgin’e göre isnâd tatbiki, Zührî (124/742) ile veya onun devrinde başlamıştır.

muttasıl⁶⁶ ile mu'allak⁶⁷ arasında çeşitlilik arzettiği görülür. Meselâ Ebû Hanîfe'nin (150/767) imân-amel ilişkisi konusunda "derler ki" (يقولون) sigasıyla senedsiz olarak naklettiği⁶⁸

"إن الله لا يقبل من شارب الخمر صلاة أربعين ليلة أو يوماً"

(Allah içki içen kimsenin namazını kırk gece veya kırk gün kabul etmez) cümlesi, 126/744 yılında doğup 211/827'de vefât eden ve dolayısıyla 150/767 yıllarında ilmî olgunluğuna ulaşmış bulunan Abdürrezzâk b. Hemmâm tarafından "Mamer b. Râşid ← Atâ b. es-Sâib ← Abdullah b. Ubeyd b. Ümeyr ← İbn Ömer ← Hz. Peygamber" senediyle ve

"من شرب الخمر لم تقبل صلاته أربعين ليلة"

(İçki içenin kırk gece namazı kabul edilmez) şeklinde nakledilmiştir.⁶⁹ Hadisin senedinde yer alan Atâ b. es-Sâib es-Sekafi (136/753) Kûfeli meşhur bir hadisçidir.⁷⁰ Enes b. Mâlik ve Abdullah b. Ebî Evfâ gibi sahabîlere ilâveten pekçok tâbiî ulemâsından hadis işitmiştir. Hocaları arasında tâbiî neslinden Saîd b. Cübeyr (95/714), İbrahim en-Nehâî (96/715), Şa'bî (103/721) gibi Kûfe'nin önde gelen isimleri de vardır. İsmail b. Ebî Hâlid (145/761), Misar b. Kidâm (155/772), Süfyân es-Sevrî (161/778), Zâide b. Kudâme (161/778) gibi yine bu şehrin en meşhur hadisçileri⁷¹ ise Atâ b. es-Sâib'den hadis almışlardır. Hatta İmâm Ebû Yûsuf'un da Atâ'dan rivâyetleri vardır.⁷² Dolayısıyla, Ebû Hanîfe'nin, ister kabul isterse reddetsin, bu ifadenin hadis olduğunu ve onu rivâyet edenleri bilmemesine imkân yoktur. Bununla birlikte hadisi "derler ki" sigasıyla nakletmeyi yeterli görmüştür.

Ebû Hanîfe imân, İslâm ve ihsân terimlerinin açıklandığı Cibrîl Hadisi'ni ise "Alkame b. Mersed ← Yahya b. Ya'mer ← İbn Ömer ← Hz.

⁶⁶ Muttasıl hadis, ilk kaynağına veya ait olduğu kimseye kadar kesintisiz bir senedle varan hadistir. Geniş bilgi için bkz. Koçyiğit, Talat, *Hadis Istılâhları*, Ankara 1985, s. 349; Aydınli, Abdullah, *Hadis Istılâhları Sözlüğü*, İstanbul 2006, s. 240.

⁶⁷ Mu'allak hadis, senedinin baş tarafından yani muhaddisin bulunduğu tarafından, bir veya daha çok râvî düşürülerek rivâyet edilen hadistir. Geniş bilgi için bkz. Koçyiğit, a.g.e., s. 236-238; Aydınli, a.g.e., s. 194-195.

⁶⁸ Bkz. *el-Âlim ve'l-müte'allim (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde*, der. Mustafa Öz, İstanbul 1992), s. 34.

⁶⁹ Bkz. *Musannef*, Beyrut 1403, IX, 235.

⁷⁰ Atâ b. es-Sâib hakkında geniş bilgi için bkz. Zehebî, *Mizân*, V, 90; İbn Hacer, *Tehzib*, VII, 183.

⁷¹ Kûfeli hadisçiler hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VI, 5-66; İbn Hibbân, *Meşâhîru 'ulemâi'l-emsâr*, s. 43 vd. Ayrıca bkz. Sandıkçı, Kemal, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis*, Ankara 1991, s. 189-226.

⁷² Meselâ bkz. *Kitâbu'l-harâc*, Kahire trs., s. 22.

Peygamber” senedi ile verir.⁷³ Ancak bu sened iki yerinde inkitâya uğramıştır.⁷⁴

Ebû Hanîfe'nin sık kullandığı⁷⁵ senedlerden olan “Hammâd b. Ebî Süleymân ← İbrahim en-Nehâî ← Abdullah b. Mesûd ← Hz. Peygamber” senedi de munkatıdır. Zira İbrahim en-Nehâî (96/715) ne Abdullah b. Mesûd'u (32/652) ne de başka bir sahâbîyi işitmiştir.⁷⁶ Nitekim Ebû Yusuf'un kullandığı bazı senedlerde İbrahim en-Nehâî ile Abdullah b. Mesûd arasında Alkame'nin yer aldığı görülür. Meselâ Ebû Yusuf “Hz. Peygamber, müşrik bir topluluk için sabah namazından sonra sadece bir ay kunut yaptı ve onlara beddua etti. Bunun dışında, ne öncesinde ne de sonrasında, kunut yaparken görülmemiştir” şeklindeki rivâyeti peşpeşe iki farklı senedle verir. Birinci sened “Ebû Hanîfe ← Hammâd ← İbrahim ← Hz. Peygamber” şeklinde iken hemen peşinden zikrettiği ikinci sened “Ebû Hanîfe ← Hammâd ← İbrahim ← Alkame ← Abdullah b. Mesud ← Hz. Peygamber” şeklindedir. Ebû Yusuf bu ikinci sened için metni tekrarlamaz ve “mislehû” demekle yetinir.⁷⁷ Bu durum Ebû Yusuf'un hadisi Ebû Hanife'den birincisi munkatı ikincisi ise muttasıl olan iki farklı senedle aldığını göstermektedir. Yani Ebû Hanife aslında senedin tam şeklini bilmekte fakat kullanmaya gerek duymamaktadır. Ya da bizzat Ebû Yusuf'un kendisi birinci senedi munkatı şekliyle nakletmeyi yeterli görmüştür. Ancak her halde bu durum, fıkıhçı kimliği ile öne çıkan bir âlimin sened nakli ile ilgilidir. İbrahim en-Nehâî'nin,

⁷³ Bkz. *el-Fıkhu'l-ebsat*, s. 45.

⁷⁴ Bu hadis Kütüb-i Sitte'yi oluşturan eserlerin tamamında ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde, farklı sahâbilerden gelen değişik senedlerle rivâyet edilmiştir (bkz. *Buhârî*, İmân, 37; Tefsiru Süre 31; *Müslim*, İmân, 1; *Ebû Dâvud*, Sünnet, 15; Tirmizî, İmân, 4; *İbn Mâce*, Mukaddime, 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 51). Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki bazı rivâyetler, Ebû Hanîfe rivâyetinde olduğu gibi İbn Ömer'in doğrudan Hz. Peygamber'den nakli şeklindedir (bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 53; II, 107). Ancak bazı kaynaklarda bu tarikten gelen rivâyetlerin senedi büyük çoğunlukla “İbn Ömer ← Hz. Ömer ← Hz. Peygamber” tarzındadır. (bkz. *Müslim*, İmân, 1; *Tirmizî*, İmân, 4; *Nesâî*, 5; *Ebû Dâvud*, Sünnet, 17; *İbn Mâce*, Mukaddime, 9, 63 no'lu hadis; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 27, 51). Yani bu rivâyetlere bakılırsa İbn Ömer, Cibrîl hadisini aslında babası Hz. Ömer'den almıştır. Nitekim Tirmizî de, “Bu hadis, İbn Ömer'den de nakledilmiştir. Ancak sahîh şekli, “İbn Ömer ← Hz. Ömer ← Hz. Peygamber” tarzındadır” der. (bkz.: *Tirmizî*, İmân, 4, 2610 no'lu hadis). İbn Ömer rivâyetinin senedi hususunda Ebû Hanîfe ile hadisçiler arasında başka farklılıklar da vardır. İçinde Hz. Ömer'in yer almadığı Ahmed b. Hanbel rivâyetlerinde bile sened “Alkame b. Mersed ← Süleyman b. Büreyde ← Yahya b. Ya'mer ← İbn Ömer” şeklindedir (bkz. *Müsned*, I, 53. Hz. Ömer'in de bulunduğu aynı sened için bkz.: *Ebû Dâvud*, Sünnet, 17, 4697 no'lu hadis). Bu senedden anlaşıldığına göre Alkame (62/681), hadisi Yahya b. Ya'mer'den (89/707) değil Süleyman b. Büreyde'den (105/723) almıştır. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin senedinden Hz. Ömer'in yanısıra Süleyman b. Büreyde de düşmüş demektir. Yani sened iki yerinde munkatı hale gelmiştir.

⁷⁵ Meselâ bkz. *el-Fıkhu'l-ebsat*, s. 49; 54; 58.

⁷⁶ bkz. Zehebi, *Mizân*, I, 204.

⁷⁷ Bkz. *Kitâbu'l-âsâr*, Beyrut 1355, s. 70.

İbn Mesud ve Hz. Ali gibi sahâbilerden nakilde bulunurken başvurduğu kaynaklardan biri de Kadı Şurayh b. el-Hâris'dir (78/697). Nitekim en-Nehâî'nin "evlenme haramlığı doğuran süt emmenin mâhiyeti" konusunda bu iki sahâbiden yaptığı nakiller Kadı Şurayh aracılığı ile gelmektedir.⁷⁸

Ebû Hanîfe "Ne zâlim olanın zulmü ne de âdil olanın adâleti sizi ilgilendirir. Sizin ecriniz size, onun vebâli ise kendinedir" hadisini doğrudan Hz. Peygamber'den⁷⁹; "Benî İsrâil yetmiş iki fırkaya ayrıldı. Ümmetim ise yetmiş üç fırkaya ayrılacak. Sevâd-ı Azam (ana kitle) dışında hepsi cehennemliktir" hadisini ise Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'den nakli şeklinde rivâyet eder.⁸⁰ Ebû Hanîfe "Allah kaleme yazmasını emretti. Kalem 'ne yazayım?' diye sorunca Allah Taâla 'Kiyâmete kadar olup bitecekleri' cevabını verdi" ifadesini ise hadis olduğuna dair herhangi bir işârette bulunmadan zikreder.⁸¹ Halbuki bu cümle, sahâbî Ubâde b. es-Sâmit'in Hz. Peygamber'den naklettiği bir hadistir.⁸²

Müsteşriklerin iddiasına bakarak, bu ekol içerisinde Ebû Hanîfe'den sonra gelen öğrencilerinden daha mükemmel bir isnâd uygulanması beklenir. Ancak meselâ Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed de hocaları Ebû Hanîfe'ye benzer bir hadis ve sened nakil metodu uygulamıştır. Nitekim Ebû Yûsuf "Hz. Peygamber, Bedir Savaşı ganimetlerini atlı için iki, yaya için ise bir hisse şeklinde taksim etti" hadisini "el-Hasan b. Ali b. Umâre (?) ← el-Hakem b. Uteybe (115/733) ← Mıksem (b. Becere) (101/719) ← İbn Abbas (68/687) ← Hz. Peygamber" şeklindeki muttasıl senedle verir.⁸³ Bunun yanında "Şeyhlerimizden biri"⁸⁴, "beleşenâ (bize ulaştığına göre)" ibareleriyle naklettiği⁸⁵ hadisler de vardır. Yine Ebû Yûsuf "Kiyâmet günü şu dört şeyden yani ilmi ile amel edip etmediğinden, ömrünü nerede geçirdiğinden, malını nereden kazanıp nerereye harcadığından, vücudunu nasıl kullandığından sorguya çekilmedikçe bir insan yerinden ayrılamayacaktır" hadisini doğrudan Hz. Peygamber'den nakleder.⁸⁶ İmâm Muhammed de bazı sahâbilere ve hatta Hz. Peygamber'e izâfe ettiği bazı haberleri "beleşenâ (bize ulaştığına göre)" ibaresiyle naklederken⁸⁷ meselâ "Sabah namazını sabah aydınlığı

⁷⁸ Bkz. Rânehurmuzî, el-Muhaddisu'l-fâsıl, s. 441-442.

⁷⁹ bkz. *el-Fıkhu'l-ebsat*, s. 50.

⁸⁰ a.g.e., s. 58.

⁸¹ bkz. *el-Vasiyye (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde*, der. Mustafa Öz, İstanbul 1992), s. 90.

⁸² Bkz. *Ebû Dâvud*, Sünnet, 17; *Tirmizî*, Kader, 17.

⁸³ bkz. *Kitâbu'l-harâc*, s. 19.

⁸⁴ a.g.e., s. 7, 10, 11, 14, 16, 17, 18

⁸⁵ a.g.e., s. 7.

⁸⁶ bkz. a.g.e., s. 5.

⁸⁷ Meselâ bkz. *Kitâbu'l-hucce 'alâ ehl-i Medîne*, Beyrut 1403, I, 1, 2.

vaktine kadar geciktirin, zira bunun sevâbı daha büyüktür” hadisini “Muhammed b. Yezîd ← Muhammed b. Aclân ← Âsım b. Amr b. Katâde ← Muhammed b. Lebid ← Râfi b. Hadîc ← Hz. Peygamber” senediyle verir.⁸⁸ Halbuki, yukarıda da bahsettiğimiz üzere, Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed hadisçilerden ders almıştır ve dolayısıyla onların isnâd metodunu uygulamaları beklenir. Senedinin kopuk olup olmamasına göre farklılık arzeden hadis çeşitleri için bu eserlerden pekçok örnek verilebilir.

Bu bilgilerden hareketle fukahânın isnâd tatbiki konusunda mütesâhil davrandığını söylemek mümkündür. Hatta diğer bütün ilim dallarını dikkate alarak sened konusundaki ısrâr ve titizliğin sadece hadis ulemâsına has olduğu dahî söylenebilir. Nitekim yaklaşık aynı dönemlerde yaşayan ve Kûfe dil/gramer ekolünün tesisinde emeği geçen önemli isimlerden biri olan Yahya b. Ziyâd Ebû Zekeriyya el-Ferrâ'nın (207/822)⁸⁹ çalışmalarında da, fukahânın uyguladığı hadis nakil keyfiyetine benzer bir durum görülür. Zira el-Ferrâ, kırâat farklılığıyla ilgili rivâyetleri genelde, sözün sahibi olan sahâbî veya tâbiîye kadar uzanan senedlerle vermiştir. Hatta, Hz. Peygamber'in bazı âyetleri okuma şekli ile ilgili rivâyetlerin de senedi vardır.⁹⁰ Ancak âyetlerin açıklaması ve daha iyi anlaşılması sadedinde zikredilen ve Hz. Peygamber'den (merfû), bir sahâbî (mevkûf) veya tâbiîden (maktû) nakledilen rivâyetler, fakihlerde olduğu gibi çok büyük oranda muallaktır. Yapılan bazı araştırmalar mutasavvıfların da, tasavvuf ilminin Kur'an'dan sonraki ikinci kaynağı olan hadisleri naklederken senedlerini zikretmediklerini göstermektedir.⁹¹ Bundan da anlaşılan şudur ki, hadisçiler dışında kalan ulemâ için önemli olan, hadisin muhtevâ ve delâletidir. Ele alınan konunun işlenişine yardımcı olacak her türlü rivâyet malzemesi, genellikle isnâdı dikkate alınmadan kullanılmıştır. Hadis dışındaki İslâmî ilim dallarında kullanılan hadislerin genelde ve bilhassa sened bakımından problemlili oluşu da bu sebebe bağlı olsa gerektir.

Bununla birlikte mevcut durum, Müsteşrikler gibi “ehl-i rey veya Irak fukahâsının kullandığı senedler, ehl-i hadisin baskıları neticesinde

⁸⁸ bkz. a.g.e., I, 4-5.

⁸⁹ Hakkında geniş bilgi için bkz. Hatîb el-Bağdadî, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut trs., XIV, 149; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, I, 372; a.mlf., *Siyer*, X, 118; Ayrıca bkz. Tüccar, Zülfikar, “Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd”, *DİA*, XII, 406-408.

⁹⁰ Meselâ Vâkıa 56/89 âyetinin Hz. Peygamber tarafından nasıl okunduğuna dair rivâyetler buna örnek gösterilebilir. Bkz. *Me'âni'l-Kur'an*, Beyrut 1980, III, 131.

⁹¹ Tasavvufçuların hadis rivâyet metodları hakkında geniş bilgi için bkz.: Aydınlı, Abdullah, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, İstanbul trs., s. 134 vd.; Yıldırım, Ahmet, “Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivâyeti ve Rivâyet Usûlleri Açısından Tasavvuf-Hadis Münasebeti”, *İslâmî Araştırmalar* (Hadis-Sünnet Özel Sayısı), c.: 10, sy. 1-2-3, s. 110 vd. Ayrıca bkz.: a.mlf., *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara 2000), s. 34-35.

sonradan uydurulmuştur” şeklinde yorumlanırsa ortaya, cevaplanması gereken bazı sorular çıkacaktır. Meselâ bu yorum tarzına, kullanılan senedsiz hadisleri dikkate alarak “eğer senedler sonradan uyduruldu ise bu uygulama neden bütün hadisleri kapsamamıştır?” şeklinde bir soru yöneltilebilir. Yine “eğer bu senedler fukahâ tarafından sonradan ve ehl-i hadis baskısıyla uyduruldu ise bazı hadisler için neden muttasıl değil de, hadisçiler tarafından zayıf addedilen munkatı senedler yeterli görülmüştür?” sorusu da sorulabilir. Ayrıca burada dikkate alınması gereken bir başka vâkıa daha vardır. Oryentalist yorum tarzına göre, kronoloji itibariyle önce olan eserlerde yer alan bir hadisin/bilginin, daha sonra kaleme alınan çalışmalarda senedli hale gelmesi beklenir. Halbuki bazı bilgiler bunun tersini göstermektedir. Nitekim İmâm Şâfiî'nin (204/819) naklettiği “İbn Ömer Hz. Peygamber'den, korku namazının nasıl kılınacağını aktardı ve (sözlerine devamla) şöyle demektedir: ‘Eğer mevcut korku bundan daha çoksa; ayakta veya binek üzerinde, kıbleye veya başka bir tarafa dönerek namaz kılın’⁹² şeklindeki bilginin senedi yoktur. Halbuki aynı bilgi yine İmâm Şâfiî tarafından, başka bir eserinde “İmâm Mâlik ← Nâfi ← Abdullah b. Ömer ← Hz. Peygamber” senediyle nakledilir.⁹³ Ancak daha da önemlisi mezkûr hadis, İmâm Şâfiî'nin hocası İmâm Mâlik (179/795) tarafından da “Nâfi ← Abdullah b. Ömer ← Hz. Peygamber” senediyle nakledilmesidir.⁹⁴ Müsteşriklerin, hadiste isnâd tatbikatının mucitlerinden ve Irak fukahâsını buna zorlayanların mümessillerinden kabul ettiği İmâm Şâfiî gibi bir âlimin, üstelik hukukî bir konuda, selefinden isnadsız bir bilgi nakletmesi oldukça önemlidir. Halbuki Müsteşrik bakış tarzına göre bunun tersi olmalı yani hadis İmâm Mâlik tarafından senedsiz, Şâfiî tarafından senedli nakledilmelidir. Müslüman ilim adamları tarafından yapılan çalışmalar ve zikredilen bazı örnekler, Müsteşriklerin bu konudaki iddialarına oldukça doyurucu cevaplar vermektedir.⁹⁵ Bizim araştırmamızın konusu, mezkûr iddiaların ehl-i rey veya Kûfe/İrak fukahâsı ile ilgili yönünü teşkil ettiğinden ve daha ziyade tarihî bazı veri ve beyânları öncelediğinden bu örnekle yetinilecektir.

İraklı fukahâ ile ilgili olarak yukarıda zikrettiğimiz bu bilgiler göstermektedir ki onlar, bildiği halde isnâdın tamamı yerine, genelde sözün sahibine atıfta bulunmayı veya herhangi bir yerinde kopukluk bulunan senedi zikretmeyi yeterli görmektedir. Bu durum, Hz. Peygamber'e hadis izâfe etme konusundaki sorumluluk bilinci ve ayrıca

⁹² bkz. *er-Risâle*, Beyrut trs., s. 126 (mad. 368).

⁹³ bkz. *el-Ümm*, Beyrut 1393, I, 96.

⁹⁴ bkz. *Muvatta'*, Salâtu'l-Havf, 3.

⁹⁵ Meselâ bkz. Azamî, Azamî, M.M., *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 197-200; el-Ensârî, Zafer İshak, “Hadis Araştırmasında Joseph Schacht'ın Metodunun Tenkidi”, *Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu Tebliğleri*, İstanbul 1997, s. 523-529.

senedinde kopukluk bulunan (munkatı) rivâyeti hüccet kabul etmeleriyle ilgilidir.⁹⁶ Nitekim Kûfe medresesinin teşekkülünde birinci dereceden pay sahibi olan Abdullah İbn Mes'ûd, hadislerin naklinde oldukça titiz davranmış, lafızları duyduğu gibi nakletmeye özen göstermiş, öğrencilerini de bu konuda gevşeklik göstermekten nehyetmiştir. Bu titizliği nedeniyle İbn Mes'ûd, Hz. Peygamber'e kolay kolay hadis izâfe etmemeye çalışmıştır. Hz. Peygamber ile uzun süre bir arada kalmış olmasına rağmen İbn Mes'ûd sekizyüz kırk gibi az kabul edilebilecek miktarda hadis nakletmiştir.⁹⁷ Her fırsatta öğrencilerine fazla hadis rivâyet etmenin tehlikelerinden bahsetmiş, "her işittğini rivâyet etmesi, kişiye günah olarak yeter" uyarısında bulunmuştur.⁹⁸ Kendisi de öğrencilerine verdiği bu tavsiyelere titizlikle uymuştur.⁹⁹ Ona göre "sünnet konusunda iktisâdli davranmak, bid'at ile uğraşmaktan iyidir" ve "insanlara, akıllarının alamayacağı hadisler rivâyet etmek, bazılarının fitnesine sebep olabilir".¹⁰⁰

İbn Mesud'un bu tavrı Kûfe medresesinin ilmî geleneğinin oluşmasında önemli bir rol icra etmiş görünmektedir. Nitekim bu ekolün en önemli isimlerinden İbrahim en-Nehaî de, hadis rivâyetini büyük bir sorumluluk olarak değerlendirdiği için Hz. Peygamber'e ait bilgiyi bir sahâbîye atfetmeyi (mevkûf) hatta bir tâbîden nakletmeyi (maktu) tercih etmektedir. Nitekim kendisine, "sana Hz. Peygamber'den hiç hadis ulaşmadı mı?" diye sorulunca "evet ulaştı, ancak Ömer'e, Abdullah'a, Alkame'ye veya el-Esved'e izafe etmek bana daha ehven geliyor" demektedir. Yine İbrahim en-Nehaî, kendisine hadis rivâyet eden birine "bana hadis naklettiğin zaman Ebû Zür'a b. Amr'dan naklet. Zira Ebû Zür'a bir keresinde bana bir hadis nakletmişti, iki sene sonra aynı hadisi sordum, bir harf bile değiştirmeden tekrar etti" demektedir.¹⁰¹ Ancak İbrahim en-Nehaî'ye göre senedin bu hususiyetleri pek de önemli değildir. Ona göre önemli olan hadisin senedi değil metni ve muhtevâsıdır. Bu nedenle zaman zaman mürsel rivâyetlerde bulunmuş¹⁰², hadisleri genelde mânâ ile rivâyet etmiş, bazen de

⁹⁶ Hanefilerin munkatı hadis ile ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Serahsî, Muhammed b. Ebi Sehl, *el-Usûl*, İstanbul 1984, I, 360-363.

⁹⁷ Nitekim Zehebî de, İbn Mesud'un biyografisinde onun "az hadis rivâyet ettiğine" özellikle işaret etmiştir. Bkz. *Tezkiratü'l-huffâz*, I, 14.

⁹⁸ Bu rivâyetler için bkz. a.g.e., I, 15.

⁹⁹ Nitekim öğrencilerinden Amr b. Meymûn (74/693), İbn Mesud ile 18 ay beraber olduğunu, bu süre içerisinde bir kere hariç, Hz. Peygamber'den herhangi bir hadis rivâyet etmediğini, bu hadisi de rivâyet edince birden telaşlanıp kendinden geçtiğini, kendine gelince de "nahvehû", "mislehû" demeye başladığını ifade etmektedir. Bkz. Zehebî, *Siyer*, I, 494.

¹⁰⁰ Bu rivâyetlerle ilgili olarak bkz. Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, I, 15-16.

¹⁰¹ Bkz. *Tirmizî*, Cihâd, 21, 1698 no'lu hadis.

¹⁰² Fakat mürselleri genelde sahih kabul edilmiştir. Bu konuda bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 159.

rivâyetin metnine değil muhtevâsına işâretle yetinmiştir.¹⁰³ Bununla birlikte rivâyet esnasında kullandığı sigaların dahî delâletini dikkate alacak kadar titiz ve dikkatlidir. Nitekim kendisine "İbn Mes'ûd'dan naklettiğin zaman, hadislerini isnâd et" diyen A'meş'e (148/765) "ben 'Kâle Abdullah' dediğim zaman kendisinden değil de öğrencilerinin birinden duymuşum demektir. Fakat 'haddesenâ fülân" dersem, bunu o şahıstan bizzat almışımdır" demektedir.¹⁰⁴

Bütün bu bilgiler Iraklı fukahânın aslında senedin tam ve asıl durumunu bildiklerini, fakat çeşitli sebeplere binâen bu bilgiyi kullanmadıklarını göstermektedir. Bilinen bir şeyin, Schacht gibi Müsteşriklerin iddia ettiği gibi "sonradan uydurulmasına" ihtiyaç yoktur.

5. Iraklı Fıkıhçıların Yazılı Hadis Kaynakları

Hadislerin çok erken dönemlerden itibaren tedvin ve tasnif edilmiş olması da Küfeli fukahânın, zikrettikleri hadislerin senedlerini biliyor olmalarına dair ileri sürülebilecek delillerden biridir. Yani daha ilk dönemlerden itibaren, İslâm coğrafyasının diğer bölgelerinde olduğu gibi Küfe'de de bilgi ve hadis alış-verişi sadece şifâhî geleneğe istinâd etmemiş, yazılı malzemeye de sıklıkla başvurulmuştur.

Küfe medresesinin ilk hocası Abdullah b. Mesud (32/32/652) hadis yazan sahâbilerden biridir. Nitekim İbn Mes'ûd "Hz. Peygamber döneminde istihâre namazı ile teşehhüd duâsını yazdığını" ifade etmektedir.¹⁰⁵ Bu ekolün teşekkülüne zemin hazırlayan en önemli sebeplerden biri de İbn Mes'ûd'un rivâyet ve görüşlerinin öğrencileri tarafından titizlikle yazıya geçirilmesidir. Hatta İslâm coğrafyasının herhangi bir bölgesinde görüşleri bu kadar titizlikle muhâfaza edilen başka bir sahâbî yoktur.¹⁰⁶

Hz. Ali Hz. Peygamber'den işittiği hadislerden oluşan ve daha ziyade fikhî konulardan bahseden bir sahifeyi kılıcının kınında saklamaktadır.¹⁰⁷

Abdullah b. Mesud'un önde gelen öğrencilerinden Kürdüs b. el-Abbâs'ın (60/678) elinde bazı hadis nushaları olduğu ve bunları okuduğu bildirilmektedir.¹⁰⁸

¹⁰³ Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VI, 271-272; Rânehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil*, s. 535.

¹⁰⁴ Bu rivâyetler için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VI, 272.

¹⁰⁵ Bkz. İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, Riyad 1409, I, 262.

¹⁰⁶ Bu konuda bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekir, *İlâmu'l-muvakki'in*, Kahire 1347, I, 20.

¹⁰⁷ Bkz. *Buhârî*, İlim, 39. Hz. Ali'nin bu hadis sahifesi Rifat Fevzi Abdülmuttalib tarafından tahkik edilerek basılmıştır (Kahire 1986).

¹⁰⁸ Bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VII, 175; İbn Hacer, *Tehzib*, VIII, 386.

İbn Mesud'un öğrencilerinden olan ve Hz. Osman döneminde (ö. 24-35/644-656 ?) vefât eden Amr b. Utbe b. Ferkad es-Sülemi'nin elinde bazı yazılı hadisler bulunmaktadır.¹⁰⁹

Emevîler döneminde Kûfe ve Basra'da vâililik yapan¹¹⁰ sahâbî Semure b. Cündüb (59/678), bildiği hadisleri yazmıştır. Nitekim oğluna yazdığı mektupta çok değerli bilgiler bulunduğu nakledilmektedir.¹¹¹ Bu hadis kitabı daha sonra oğulları ve diğer akrabaları tarafından rivâyet edilmiştir. Nitekim oğlu Süleyman b. Semure'nin, babasından büyük bir hadis nüshası rivâyet ettiği nakledilmektedir.¹¹² Iraklı büyük âlim Hasan el-Basrî'nin (110/728) de Semure'ye ait bu kitaplardan nakilde bulunmaktadır.¹¹³

Hz. Ömer döneminde, önce 17/638 yılında Basra valiliğine, daha sonra da buna ek olarak 22/642 yılında Kûfe valiliğine atanan¹¹⁴ Abdullah b. Kays Ebû Mûsa el-Eş'arî (42/662) bildiği hadisleri yazarak Abdullah b. Abbâs'a göndermiştir.¹¹⁵

İbn Mes'ûd'un önde gelen talebelerinden olan, Kûfelilere fıkıh, Kur'an ve sünneti öğretme konusunda büyük emeği geçen, Kadı Şurayh'in bile bazı meselelerde kendisiyle istişârede bulunduğu, Şa'bi'nin (103/721), "ilim talebi konusunda daha istekli birini görmedim" şeklinde tavsif ettiği¹¹⁶ Mesrûk b. el-Ecda'nın (63/682) elinde, hadis yazılı bazı sahifeler vardır.¹¹⁷ Yine Mesrûk, Alkame b. Kays'dan (62/681), kendisi için bazı bilgileri yazmasını istemiştir.¹¹⁸

¹⁰⁹ Bkz. *İbn Mâce*, Talâk, 7. Buradaki hadisten anlaşıldığına göre Mesrûk ve Amr b. Utbe, Sübey'a bnt. el-Hâris el-Eslemiyeye bir mektup yazarak kocasının vefâtından sonra ne kadar iddet beklediğini sormuşlar, o da Hz. Peygamber'den aldığı bilgileri onlara yazılı olarak göndermiştir.

¹¹⁰ Irak bölge vâlisi Ziyâd b. Ebih, Basra'ya gittiğinde Semure'yi Kûfe vâililiğine, Kûfe'ye gittiğinde ise Basra vâililiğine atardı. Ziyâd'ın ölümü üzerine Muâviye, Semure'yi bir yıl kadar Basra vâililiğinde tutmuş daha sonra azletmiştir. Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VI, 34; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, II, 653; Zehebî, *Siyer*, III, 186; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 207.

¹¹¹ Bkz. İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, II, 653; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 178.

¹¹² Bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 173.

¹¹³ bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VII, 157.

¹¹⁴ bkz. İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, III, 980; Zehebî, *Siyer*, II, 382.

¹¹⁵ bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 396, 414.

¹¹⁶ Bu rivâyetler için bkz. Zehebî, *Siyer*, IV, 65; a.mlf., *Tezkiratu'l-huffâz*, Riyad 1415, I, 49.

¹¹⁷ Bkz. *İbn Mâce*, Talâk, 7 (2028 no'lu hadis).

¹¹⁸ Bkz. Alkame'nin "ilmi yazıya geçirmenin pek hoş karşılanmadığını" söylemesi üzerine "yazılı bilgiye iyice öğrendikten sonra imhâ ettiğini" söylemiştir. Bu durumu Alkame de olumlu karşılamaktadır. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-ilel ve ma'rifeti'r-ricâl*, Beyrut 1408, I, 216.

Muâviye döneminde (41-60/661-680) bir süre Kûfe vâilîği yapan¹¹⁹ sahabî en-Numan b. Beşîr (64/683), bazı hadisleri yazarak Kays b. el-Heyssem'e göndermiştir.¹²⁰

İnşâsından hemen sonra Kûfe'ye gelen, bir ev yaptırarak buraya yerleşen ve yine bu şehirde vefât eden sahabî Câbir b. Semure b. Cünâde (74/693)¹²¹, bazı hadisleri yazarak kendisinden talepte bulunanlara göndermiştir.¹²²

Kûfe'de İbn Mes'ûd'un hadislerini en iyi bilen öğrencilerinden addedilen¹²³ Ebû Vâil Şakîk b. Seleme'nin (83/702) hadis kitapları daha sonra Süfyân es-Sevrî'ye intikâl etmiştir.¹²⁴

Hız. Peygamber'in vefâtına kadar Medine'den ayrılmayan, daha sonra yeni inşâ edilmeye başlayan (17/638) Kûfe'ye yerleşen ve bu şehirde vefât eden son sahâbî Abdullah b. Ebî Evfâ el-Eslemî (87/706)¹²⁵, bazı hadisler ihtivâ eden bir kitaba sahiptir. Hem kendisi hem de kâtibi, bu hadisler içinde savaş hukûkuyla alakalı olanları yazıp çeşitli kişilere göndermiştir.¹²⁶

Kûfeli meşhur ilim adamı Saîd b. Cübeyr (95/714), başta Mekke ve Medine olmak üzere önemli merkezlerde eğitim almış, daha sonra Kûfe'ye dönerek talim ve tedris faaliyetlerine başlamış, fetvâlar vermiştir. İbn Abbas "haydi bana hadis rivâyet et" diyecek kadar onun ilmine saygı duymaktadır. Yine İbn Abbas kendisine bazı meseleler soran Kûfelilere "Aranızda Saîd yok mu, ona sorun" demektedir. İbn Ömer de kendisine bir soru sorulduğu zaman "Saîd'e sorun, zira benim bildiğim her şeyi o da biliyor" cevabını vermiştir. Süfyân es-Sevrî'ye göre ise Saîd, ilmî konularda İbrahim en-Nehaî'den üstündür.¹²⁷ İbn Cübeyr, başta hadis ve tefsir olmak üzere hocalarından aldığı bilgileri hemen yazıya geçirerek kayıt altına almıştır. Meselâ İbn Abbâs (68/687) ve İbn Ömer'den (73/692) işittikleri hadisleri hemen yazmıştır. Yazdığı sahifede yer kalmayınca ayakkabılarına yazmıştır.¹²⁸ Bu sahabilerden gece işittiği hadisleri ise bineğinin eyerine yazmış, sabah olunca

¹¹⁹ bkz. İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, IV, 1496; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VI, 440.

¹²⁰ bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 277. Ayrıca bkz. a.g.e., IV, 273.

¹²¹ Câbir b. Semure hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VI, 24; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, II, 205; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 493; İbn Hibbân, *Meşâhîr*, s. 47; a.mlf., *Sikât*, III, 52; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, I, 224; Zehebi, *Siyer*, III, 186; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 431; a.mlf., *Tehzîb*, II, 35.

¹²² Bkz. *Müslim*, Fedâil, 45.

¹²³ Bkz. Zehebi, *Siyer*, IV, 163.

¹²⁴ Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut trs., IX, 160.

¹²⁵ bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, IV, 302; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, V, 24; İbn Hibbân, *Meşâhîr*, s. 49; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 18.

¹²⁶ bkz. *Buhârî*, Cihâd, 22; *Müslim*, Cihâd, 20; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 353.

¹²⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VI, 256-257; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, III, 461; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IV, 9; Zehebi, *Siyer*, IV, 325;

¹²⁸ Bkz. Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil*, s. 371.

kitabına geçirmiştir.¹²⁹ Hatta Saïd, Kûfe’de ihtilâf ettikleri bazı meseleleri de yazmış, daha sonra karşılaştığı sahâbilere bunları sormuştur.¹³⁰

Katâde (118/736), İbrahim en-Nehâi’ye (96/715) “süt emmeden doğan haramlığı” sorduğu bir mektup yazmış o da kendisine “Kadı Şureyh ← Hz. Ali”, “Kadı Şureyh ← İbn Mesud” ve “Ebû’ş-Şa’sâ el-Muhâribî ← Hz. Âişe ← Hz. Peygamber” senedleriyle bazı mevkûf ve merfû bilgileri yazıp yollamıştır.¹³¹ Yine İbrahim en-Nehâi, A’mes’in getirdiği hadisleri “A’mes ← Ebû Sâlih Zekvân ← Ebû Hureyre” isnâdıyla yazmıştır.¹³²

Bir başka Kûfeli hadisçi Abdurrahman b. Müll Ebû Osman en-Nehdî’nin (95/714) hadisleri, öğrencisi Süleyman et-Teymî’nin (143/760) yanında yazılı halde bulunmaktadır.¹³³

Kûfe kadılığı görevinde de bulunmuş olan Gaylân b. Câmî’nin (ö. 102-105/720-723?) hadisleri yazdığı bir kitabı vardır.¹³⁴

Hammâd b. Ebî Süleyman (120/738) da, İbrahim en-Nehâi’den işittiklerini yazmıştır.¹³⁵

Hadis yazımı veya yazılı bilgi alış-verişinin ötesinde Kûfe, İslâm coğrafyasında musannef çalışmalarla ilk tanışan şehirlerden biridir. Kûfe’nin meşhûr fukahâ ve hadis âlimlerinden Muhammed b. Abdurrahman b. Ebî Leylâ’nın (75/148) başta *Musannef*³⁶ ve *Kitâbu’l-Ferâiz*³⁷ olmak üzere pekçok kitabı vardır. Saïd b. Cübeyr, Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân’ın (86/705) talebi üzerine Kur’ân tefsirine dair bir kitap yazmıştır.¹³⁸ “Duyduklarınızı duvara bile olsa yazınız” diyen¹³⁹ Kûfeli meşhur muhaddis Âmir b. Şerâhil eş-Şa’bî (103/721), *el-Megâzî*, *el-Ferâiz*, *el-Kifâye fîl-İbâdeti ve’t-Ta’a* isimli eserlere imzâ atmıştır.¹⁴⁰ Yine bu şehrin yetiştirdiği önemli hadisçilerden olan Amr b. Abdillâh es-Sebü’nin (127/745) de *el-Megâzî* isimli bir eseri vardır.¹⁴¹

Müsteşriklerin, hukuk çalışmalarını başlatan isim olarak takdim ettikleri Hammâd b. Ebî Süleymân’ın (120/738) yaşadığı dönemde ya da

¹²⁹ Bkz. a.g.e., s. 606.

¹³⁰ İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-kübrâ*, VI, 257-258.

¹³¹ Bkz. Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu’l-fâsil*, s. 441-442.

¹³² Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu’l-îlel ve ma’rifeti’r-ricâl*, I, 428. İbrahim’in ilmi yazıya geçirdiğine dair başka rivâyetler için bkz. a.g.e., I, 216.

¹³³ Bkz. *Buhârî*, Edeb, 22.

¹³⁴ Bkz. a.g.e., II, 301.

¹³⁵ Bkz. İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-kübrâ*, VI, 332.

¹³⁶ İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-kübrâ*, VI, 379.

¹³⁷ Bkz. İbnü’n-Nedîm, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, Beyrut 1398, s., 285.

¹³⁸ Bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, VI, 332.

¹³⁹ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu’l-îlel ve ma’rifeti’r-ricâl*, I, 216.

¹⁴⁰ Sezgin, Fuat, *GAS*, Leiden 1967, I, 277.

¹⁴¹ Sezgin, *GAS*, I, 283.

ondan daha önce Kûfe'ye yerleşen, burada vefât eden veya bir vesileyle buraya uğrayıp başta hadis ve fıkıh olmak üzere şehrin bilgi birikimine katkıda bulunan bu isimleri çoğaltmak mümkündür. Şüphesiz bu ilmî gelişmeyi sahâbî tabakasından başlatmak gerekir. Zira Kûfe'nin ilk sâkinleri ve ziyâretçileri onlardır. Nitekim tâbiûnun önde gelen isimlerinden İbrahim en-Nehâî (96/715) "Kûfe'ye ashâb-ı şecereden üçyüz, ehl-i Bedir'den ise yetmiş sahâbînin geldiğinden" bahseder.¹⁴² Kûfe'nin önde gelen fakih ve hadisçilerinden Abdurrahman b. Ebî Leylâ (82/701) da "şehrin mescidinde yüzyirmi sahâbî ile görüştüğünü" ifade eder.¹⁴³ Meşhur tabakat müellifi İbn Sa'd (230/844) *et-Tabakâtu'l-Kübrâ* isimli eserinde "Kûfe'ye Gelen Sahâbîler" başlığı altında yaklaşık yüz otuz sahâbiye yer vermiştir.¹⁴⁴ İbn Hibbân (354/965) da *Meşâhîru 'Ulemâi'l-Emsâr* isimli eserinde "Kûfe'ye yerleşen, yerleştikten sonra savaşlar ya da ticâret için zaman zaman şehri terkeden ve burada veya başka bir yerde vefât eden elli dört sahâbîden" bahseder.¹⁴⁵ Şüphesiz bu sahâbîler, başta Hz. Peygamber'den işittikleri olmak üzere sahip oldukları bilgi ve kültürü de Kûfe'ye getirmiş, bu birikimi gerek bizzat tatbik ve gerekse nakil yoluyla tâliplerine intikâl ettirmiştir. Başta İbn Mes'ûd olmak üzere bu sahâbîler Kûfe'de birer ekol haline gelen fıkıh, tefsir ve kiraât çalışmalarının temellerini atmışlardır. Nitekim Hz. Ali, Kûfe'yi ziyâreti esnasında şehrin bu ilmî havasından oldukça etkilenmiş ve İbn Mes'ûd'a "bu şehri ilim ve fıkıhla doldurmuşsun" demiştir.¹⁴⁶ Bu ilmî ortam Kûfe'nin Medine'den sonra ikinci ilim merkezi haline gelmesini sağlamıştır.¹⁴⁷ Bu ortam içinde en çok tâlibi olan ilim dalının hadis olduğu anlaşılmaktadır. Zira Enes b. Sîrin (ö. 110-120/728-737?) "Cemâcim Savaşı'ndan (82/701) önce Kûfe'ye geldiğimde hadis ilmi ile uğraşan dört bin kişi ve fakih mertebesine ulaşmış dört yüz fıkıhçı gördüm" demektedir.¹⁴⁸

¹⁴² İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VI, 9.

¹⁴³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VI, 109.

¹⁴⁴ a.g.e., VI, 5-66.

¹⁴⁵ a.g.e., s. 43 vd.

¹⁴⁶ Kevserî, Muhammed Zâhid, *Hüsnü't-tekadî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî*, Mısır 1948, s. 10.

¹⁴⁷ Nitekim bir konunun müzâkeresi esnasında İmâm Mâlik'e (179/795) "Şamlılar bu hususta senin gibi düşünmüyor" denilince "Onlar bu seviyeye ne zaman geldi ki! Bu ilmî seviye Medine ve Kûfe'ye aittir" demiştir (bkz. İbn Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-İlm*, II, 158). Süfyân b. Uyeyne'ye (198/813) göre ise "Menâsike dair malumatı Mekkelilerden, kırâatı Medinelilerden, helâl ve harâma ait bilgileri ise Kûfelilerden almak gerekir" (bkz. Yâkût, *Mu'cemu'l-Buldân*, IV, 493).

¹⁴⁸ Bkz. Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil*, s. 408, 560. Daha sonra Kûfe'yi ziyaret eden Basralı Affân b. Müslim (220/835) ise "Kûfe'ye geldik ve dört ay kaldık. Eğer yüz bin hadis yazmak isteseydik yazardık. Fakat biz elli bin kadar hadis yazdık ve mutlaka imlâ usûlüyle hadis aldık. Ayrıca Kûfe'de rivâyetinde lahn yapan ve bu haliyle kendisine rivâyet izni verilen birini de görmedik" demektedir (bu haberin farklı rivâyetleri için bkz. *el-Muhaddisu'l-fâsil*, s. 526, 559, 602). Affân b. Müslim gibi hadis münekkidlerinin övgü ve takdir ile andıkları (münekkidlerin "sika,

Bütün bu verilerden hareketle şu sonuçlara ulaşmak mümkündür:

a. Başta hadis ve fıkıh olmak üzere Kûfe'deki ilmî çalışmalar, şehrin inşâ süreci bile birlikte yani 17/638 yılından itibaren başlamış durumdadır. Bu çalışmalar sahâbî merkezli olduğunda şüphe yoktur. Zira sahâbîler, fetihlerle birlikte İslâm coğrafyasının tamamına yayılmış, Hz. Peygamber'den aldıkları bilgileri daha sonra gelen nesillere aktarmışlardır. Dolayısıyla ister önceden mevcut olsun isterse Müslümanlar tarafından inşâ edilsin, herhangi bir İslâm beldesinde, gerek inanç/itikâd gerekse pratik/amel noktasında dinî bilginin ilk kaynağı sahâbîlerdir. Bu sebeple buradaki ilmî geleneği, Hz. Peygamber'i görmüş, işitmiş ve dolayısıyla dini bizzat O'ndan öğrenmiş sahâbîler ile başlatmak gerekir. Kûfe'deki bu ilmî gelişmenin baş mimarları ise sahâbîlerdir. Bu sahâbîler ise Müsteşriklerin iddia ettiği gibi Abdullah b. Mesud veya Hz. Ali gibi bir-iki kişi ile sınırlı olmayıp yüzlerle ifade edilmelidir. Şüphesiz bir ekol içinde öne çıkan belirli isimler olabilir. Ancak bu durum, müracaat kaynağının sadece bu isimler olmasını zorunlu kılmaz.

b. Çok kısa bir sürede oldukça büyük bir şehir merkezi halini alan ve nüfusu yüzbinlere ulaşan¹⁴⁹ Kûfe'de husûle gelmesi beklenen hukûkî problemlerin, Müsteşriklerin iddia ettiği gibi, nitelik ve nicelik olarak sınırlı sayıda olması aklen mümkün görünmemektedir. Çok çeşitli dil, din, ırk ve kültüre sahip olan şehir sakinleri arasında meydana gelen her çeşit hukûkî problemin çözüme kavuşturulması gerektiğinde şüphe yoktur. Çözüm için başvurulan kaynaklar ise diğer beldelerde olduğu gibi Kûfe'de de, bir Müslümanın hayatına yön

mutkin, metîn, hâfız, sebt" gibi lafızlarla değerlendirdiği Affân b. Müslim hakkında geniş bilgi için bkz. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VII, 72; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 30; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, I, 379; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 205) bir muhaddisin dört ay gibi kısa bir sürede ve üstelik imlâ şartı ile elli bin hadis yazması ve bu konuda çok hata yapan bir râviye rastlamaması, zikredilen rakam biraz abartılı kabul edilse bile, bu ilmin Kûfe'de ulaştığı boyutları ortaya koyması açısından oldukça önemlidir. Nitekim bütün hadis tarihinin en ünlü ismi olan Buhârî (256/870) de "hadis almak için diğer bütün şehirlere kaç defa gittiğini hatırlamasına rağmen Kûfe'ye kaç kere gittiğini sayamamaktadır" (bkz. Kevserî, Muhammed Zâhid, *Fıkhu ehli'l-'Irâk ve hadisuhum*, s. 52).

¹⁴⁹ Hz. Ömer'in, 23/644 yılında el-Muğire b. Şube'yi Kûfe vâililiğine atarken şikâyet sadedinde "vâli beğenmeyen, vâlilerin de kendilerinden hoşnut olmadığı yüz bin kişi"den bahsetmesi (bkz. İbnü'l-Esir, İzzüddin Muhammed b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-târîh*, Beyrut 1995, III, 32) kuruluşunu takiben geçen 6-7 yıl içinde Kûfe'nin çok büyük bir nüfus yoğunluğuna ulaştığını göstermektedir. Ziyâd b. Ebîh'in vâililiği döneminde (50-52/670-672) ise Kûfe'de sadece asker sayısı altmış bin civârındadır. Bu askerlere ait aile bireylerinin ise seksen bin kişi olduğu kaydedilir (bkz. Belâzurî, Ahmed b. Yahya, *Futûhu'l-buldân*, Beyrut 1987, s. 488). Dolayısıyla Kûfe bu tarihlerde yaklaşık yüz kırk bin kişilik nüfusa sahip bir şehirdir.

vermesi beklenen temel veriler olan Kur'ân ve hadistir. Bu sebeple insanlar birbirlerine hadis sormuş, rivâyet etmiş, yazmış, göndermiş ve müzâkere etmiştir. Şüphesiz böyle bir faaliyetin temel sebebi "ihtiyaç"tır.

c. Sahâbiler başta olmak üzere, bu ilmî faaliyetler içinde yer alanlar, çalışmalarında sadece şifâhî rivâyete dayanmamış, yazılı belgeler de kullanmışlardır.

d. Kûfe'nin inşâ süreci ile birlikte, gerek şifahî olarak gerekse yazı yoluyla sahâbeden itibaren nakledilmeye başlayan fikhî/hukûkî birikim, bu şehirde yetişen bütün ilim adamları tarafından temel alınmış, kullanılmış, ama sosyal şartların ve ilerleyen zamanın gereklerine göre yeri geldiğinde yenilenmiş ve geliştirilmiş, daha sonra da bir gelecek nesle intikâl ettirilmiştir.

Şüphesiz bütün bu nakil ve bilgilerin, ehl-i rey fikhına altyapı oluşturmak amacıyla, kendileri veya taraftarları tarafından sonradan uydurulduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Oryantalistler de bu kanaattedir. Ancak şu da dikkatten uzak tutulmamalıdır ki bu bilgiler de, "Hammâd b. Ebî Süleymân'ın Kûfeli ilk fakih olduğu" yönündeki yoruma ulaştıran nakillerin bulunduğu kaynaklarda yer almaktadır. Aynı kaynaklarda yer alan bazı bilgileri kabul ederken diğerlerini reddetmenin ölçüsü, sübjektiflik değilse, ne olacaktır? Görebildiğimiz kadarıyla Müsteşrikler, bu verileri red veya tevil ederken objektif davranmamakta, içinde buldukları ilmî ve dinî ortamdan etkilenmektedir.

B. Müsteşriklerin İçinde Bulunduğu İlmî ve Dinî Ortam

Oryantalistlerin İslâm ve temel kaynakları hakkındaki kanaatleri başlıca iki âmilin etkisi altında şekillenmiş görünmektedir. Bunlardan birincisi, kendi iç bünyelerinde din-ilim ilişkisi çerçevesinde yaşadıkları düşünce değişimi; ikincisi ise, İslâm'dan önce gönderilmiş dinlere mensup olmaları ve bu yeni dinin kendi dinleri hakkındaki kanaatleri ile ilgilidir.

Batı'da Rönesans ile hız kazanan aklileşme süreci, dinin akıl tarafından sorgulanmasına ve özellikle de dinî metinlerin bu çerçevede tenkid edilmesine yol açmıştır. Bu bakış açısı, dine duyulan güvenin azalmasına, insan merkezli bir ilim anlayışının öne çıkmasına neden olmuştur. Böylece Batı, ilmin seküler hale geldiği ve dolayısıyla din ile bilimin iki ayrı saha olarak kabul edildiği bir sürece girmiştir.¹⁵⁰ Bu

¹⁵⁰ Özellikle Descartes'in (1650) "Kainata ilk hareketi verip daha sonra müdâhele etmeyen Tanrı" anlayışı, bu gelişmede önemli bir rol oynamıştır. Descartes'a göre doğa, tamamen mekanik bir sisteme sahiptir. Yani Tanrı tarafından yaratıldıktan sonra artık kendi kendine, sıkı bir zorunluluk ilkesi çerçevesinde ve kendi yasalarına göre işlemektedir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1990, s. 269-271.

gelişme neticesinde başta Kitâb-ı Mukaddes olmak üzere dinî metinlerin akıl vasıtasıyla sıkı bir tarihî tenkitten geçirilmesi gündeme gelmiştir.¹⁵¹ Bu yeni metod dinî metinlerin, “ilâhî mesaj” olarak değil “eski ve sıradan bir yazılı metin” vasfıyla incelenmesi mânâsına gelmektedir. Bu anlayışa göre metinlerin hangi zamanda, nerede ve hangi şartlar altında vücut bulduğunu tespit etmeden, üzerinde meydana gelen değişimleri incelemeyen sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına imkân yoktur. Daha ziyade bazı Batılı filozof, sosyolog ve düşünürler tarafından geliştirilen bu yaklaşım tarzı, mesâilerini İslâm ve temel kaynaklarının araştırılmasına hasreden ilim adamlarını da az veya çok etkilemiş görünmektedir. Nitekim J. Schacht’ın da, İslâm hukûku ve hadis ile ilgili en önemli düşüncelerini Max Weber’in hukûk sosyolojisine dair görüşlerine dayandırdığı ifade edilmektedir.¹⁵² Böylece bu bakış tarzı İslâm’ın temel kaynaklarına ve ilk yazılı belgelerine de uygulanmaya başlamış; bunların menşei, sıhhati, orijinal şeklini koruyup korumadığı gibi hususlarda çeşitli fikirler ileri sürülmüştür.¹⁵³

Bununla birlikte, nispeten veya en azından kendi içinde ilmi addedilebilecek bu araştırmaların, diğer bir âmilin etkisiyle ve genel itibariyle, belli bir yöne hasredildiği görülmektedir. Din-akıl ilişkisi konusundaki düşünce değişiminden daha önemli olan bu âmil büyük oranda Müsteşriklerin İslâm dışında bir dine mensup olmalarıyla ilgilidir. Zira din karşısında aklın lehine tavır alan bir yaklaşımın, hem “diğer” hem de “kendi” dininin metinlerine aynı şiddette ve aynı doğrultuda eleştiriler yöneltmesi beklenir. Ancak Müsteşriklerde, genelde tek yönlü bir eleştiri göze çarpmaktadır. Kur’ân’ın, önceki din mensuplarının kendilerine gönderilen ilâhî mesajı tahrif ettiklerine¹⁵⁴ ve

¹⁵¹ Batıdaki düşünce değişiminin seyri hakkında geniş bilgi ve kaynaklar için bkz. Hatiboğlu, İbrahim, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, İstanbul 2004, s. 51 vd. Özellikle İncil ile alakalı bu yönetime “Biblical Criticism (Kitâb-ı Mukaddes Tenkidi)” ismi verilmiştir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Hazard, Paul, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme* (çev. Erol Güngör), İstanbul 1994, s. 201-202.

¹⁵² Bkz. Bedir, Murtaza, “Oryantalistlerin İslâm Hukûkunun Mâhiyetine Dair Tartışmaları”, *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı’da İslâm Çalışmaları Sempozyumu Tebliğleri*, Ankara 2003, s. 374. W. M. Watt’ın vahiy olgusuna getirdiği yorum ile, analitik psikolojinin kurucusu C. G. Jung’un insan soyunun kültürel birikimine delâlet eden “ortak bilinçaltı” yönündeki izâhı arasında da bir ilişki ve benzerlik kurulmaktadır. Bkz. Reçber, Mehmet Sait, “Watt ve İslâm Vahyinin Kaynağı: Eleştirel Bir Analiz”, *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı’da İslâm Çalışmaları Sempozyumu Tebliğleri*, s. 206.

¹⁵³ Bkz. Çetin, Abdurrahman, *Kur’ân-ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıratlar*, İstanbul 2005, s. 267, 273 vd.; Maşalı, M. Emin, *Kur’ân’ın Metin Yapısı, Mushaf Tarihi ve İmlâsı*, Ankara 2004, s. 112-122.

¹⁵⁴ Nitekim Allah Taâl şöyle buyurur: “Ey mü’minler! (Yahudilerin) size inanacaklarını mı umuyorsunuz! Aralarından öyleleri var ki, Allah’ın kelâmını (Tevrât) dinleyip anladıktan sonra onu bile bile değiştirirlerdi” (el-Bakara 2/75), “(Hz. Peygamber’in vasıflarına dair Tevrât’daki) kelimelerin yerlerini değiştiren bazı Yahudiler dillerini eğerek ve dine saldıracak (Hz. Peygamber’e) şöyle diyorlar: Sözümlü işittik ama itaat

temel öğreti olan tevhîd inancından uzaklaştıklarına¹⁵⁵ vurgu yapması, diğer taraftan İslâm'ı son gönderilen, yenisi veya farklısı gelmeyecek, en mükemmel ve Allah'ın tüm insanlar için tercih ettiği bir sistem olarak takdim edip¹⁵⁶ bunu benimseyenleri (Müslümanlar) övmesi¹⁵⁷, dinî sâikle hareket edip düşünen Müsteşrikler üzerinde olumsuz bir etki yaratmıştır. Zira Kur'an'ın bu tanımlamalarına bakılırsa, önceki dinler insanlığın kurtuluşunu sağlayacak ilâhî sisteme dâhil değildir. Bu nedenle İslâm dışında bir dine mensup olan Müsteşrikler, İslâm'da ve Kur'an'da hata bulma çabasına girmişlerdir.

Sonuç

Oryantalistlerin İslâm ve temel kaynakları ile ilgili olarak yaptıkları çalışmaların niteliklerini belirleyen temel unsur din mensubiyetidir. İslâm'dan “başka” bir dine mensup olmaları Oryantalistleri, dikkat çekici bir boyutta taassuba yani “taraf” olmaya ve sübjektif davranmaya sevk etmektedir. Oryantalistlerin, daha başlangıçta belli bir duruş ve bakış açısıyla giriştikleri araştırmalarında hedef, düşüncelerine uyan ya da bu yönde yorumlanmaya elverişli bir veya birkaç örnek bulabilmektir. Bulunabilen örnekler ise umuma teşmil edilmekte ve bunlardan mutlak/genel geçer sonuçlar çıkarılmaktadır. Genelde hadislerin özelde ise fıkha dair olanların menşei hakkında yaptıkları yorumlar da doğal olarak bu bakış açısının ürünüdür.

etmiyoruz. Sen dinle, biz seni dinlemeyiz” (en-Nisâ 4/46), “... Onlar Allah tarafından vaz' edilen kelimeleri sonradan değiştirirler...” (el-Mâide 5/41).

¹⁵⁵ Allah Taâlâ bu grup hakkında şöyle buyurur: “(Hz. Meryem'i ve Hz. İsa'yı Allah'a ortak koşup) 'Allah, üç Tanrı'dan biridir' diyenler şüphesiz kâfir olmuşlardır. Halbuki bir tek ilâhtan başka hiçbir ilâh yoktur. Eğer bu dediklerinden dönmezlerse içlerinden kâfir olanlara pek acıklı bir azâb dokunacaktır” (el-Mâide 5/73).

¹⁵⁶ Nitekim Kur'an'da Hz. Peygamber “Allah'ın rasûlü ve peygamberlerin sonuncusu” (Ahzâb 33/40), İslâm ise “Allah katında din, İslâm'dır” (Âl-i İmrân 3/19), “Bugün dininizi kemâle erdirdim, üzerinize olan nimetimi tamamladım, din olarak sizin için İslâmiyet'i seçtim” (Mâide 5/3) ifadeleriyle tanıtılır.

¹⁵⁷ “Ey Müslümanlar! Böylece sizin insanlara şahitlik etmeniz ve örnek olmanız, Peygamber'in de size şahid olması için, sizi doğru yolda yürüten bir ümmet yaptık” (el-Bakara 2/143).