

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

İBN TEYMİYYE’NİN HANEFÎLİK ALGISI

Ömer VEKİLOĞLU

DOKTORA TEZİ

Danışman: Prof. Dr. Soner DUMAN

AĞUSTOS - 2024

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İBN TEYMYİYYE’NİN HANEFÎLİK ALGISI

DOKTORA TEZİ

Ömer VEKİLOĞLU

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : İslam Hukuku

“Bu tez 29/08/2024 tarihinde online olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri bulunan jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. Soner DUMAN	Başarılı
Prof. Dr. Osman GÜMAN	Başarılı
Doç. Dr. Muhammed Ali BAĞIR	Başarılı
Doç. Dr. Rıdvan KALAÇ	Başarılı
Doç. Dr. Mustafa Harun KIYLIK	Başarılı

ETİK BEYAN FORMU

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim.

Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?

Evet ☐

Hayır ☒

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.)

Ömer VEKİLOĞLU

29/08/2024

ÖN SÖZ

Nassa sıkı bağı, aklî delillere mesafeli bir mezhep kültüründe yetişmiş İbn Teymiyye farklı mezhep ve cereyanların yaşadığı meşakkatli bir coğrafya ve zaman diliminde yaşamıştır. Moğol istilas ve Haçlı saldırıları ile sarsılan Müslümanlar kendi coğrafyalarının büyük bir kısmında iktidarlarını kaybetmiş ve bu durum ciddi sosyal, ekonomik, kültürel, ilmî bir krize sebebiyet vermişti. Tüm bunalımlı zamanlarda olduğu gibi söz konusu dönemde de Müslümanların kendi geçmişleri ile hesaplaşma yönünde birtakım teşebbüsler söz konusu olmuştu. İbn Teymiyye'nin sonraları "selefilik" diye de isimlendirilen düşünce tarzı, Müslümanlara bir yanda mevcut krizin sebeplerini diğer yandan da bu krizden kurtulma yönlerini ortaya koyan bir proje görünümü arz ediyordu. Yaşadığı dönemde düşünceleri geniş kitleler tarafından benimsenmeyen hatta sonraki dönemlerde de eserleri esasen Hanbelî çevrelerin dışına çıkmayan İbn Teymiyye, XIX. Yüzyılda yine bir bunalım döneminde, İslam âlemindeki modernleşme süreci ile bir kere daha gündeme gelmiş, felsefe, kelâm tasavvuf, hukuk, tefsir gibi farklı alanlarda ilgi odağı olmuştur. Akılcı/pozitivist bir ruhun hâkim olduğu XIX. Yüzyılda İbn Teymiyye selefililiğinin ihya, ıslah ve tecdit yönünde çağrılarda bulunan akımlar tarafından bir kurtuluş reçetesi gibi görülmesi dikkate şayan bir durumdur. Bu bağlamda İbn Teymiyye Selefililiğinin kendi fıkıh metodolojisi içerisinde akli yöntemi nasıl değerlendirdiği ve kullandığı kanaatimizce önemli bir meseledir. Biz tezimizde İslam düşüncesinde akılcılığın mümessilleri olan ehl-i re'y'in fıkıhtaki izdüşümü olan Hanefî ekolüne ve onların usûl düşüncelerine İbn Teymiyye'nin nasıl baktığını ele almaya çalıştık.

Tez konusunun seçilmesinden yazılıp bitirilmesine kadar yardımlarını esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. Soner Duman'a, görüşlerinden istifade ettiğim doktora jüri üyelerim Prof. Dr. Osman Güman, Doç. Dr. Muhammed Ali Bağır, Doç. Dr. Rıdvan Kalaç ve Doç. Dr. Mustafa Harun Kıyık hocalarıma derin minnet ve şükranlarımı bildiririm. Aynı zamanda tez yazımı sırasında devam ettiğim İSAM Kütüphanesi çalışanlarına, değerli tavsiyeleri ile arkadaşlarım Muhammed Ali Acar, Azer Abbasov, Cafer Mustafayev'e ve tüm akademik hayatım boyu benden sadır olan maddi manevi zorluklara dayanan eşim Vefa Vekiloğlu'ya derin teşekkürlerimi sunarım.

Ömer VEKİLOĞLU

29/08/2024

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v

GİRİŞ.....1

1. BÖLÜM: İBN TEYMİYYE ÖNCESİ EHL-İ HADİSİN HANEFİLİK ALGISI 23

1.1. Hanefilik ve Ehl-i Re'y	23
1.1.1. Re'y Kavramının Anlam Çerçevesine İlişkin Görüşler	24
1.1.2. Ehli-Re'y ve Hanefiliğin Ehl-i Re'y ile İlişkisi	26
1.2. Ehl-i Hadis Ekolüne Genel Bir Bakış.....	33
1.2.1. Ehl-i hadisin Sözlük ve İstilah Olarak Anlamı	33
1.2.2. Ehl-i Hadisin Tarihi Kökenleri ve Teşekkülü	34
1.2.3. Selefilik Düşüncesi.....	37
1.3. Ehl-i Hadis'in Hanefilik Algısı	45
1.3.1. Mihne Öncesi Dönemde Ehl-i Hadisin Hanefilik Algısı	46
1.3.2. Mihne Dönemi ve Sonrasında Ehl-i Hadisin Hanefilik Algısı.....	56
1.3.3. Ehl-i Hadis ve Hanefilik Arasındaki Yakınlaşma	71

2. BÖLÜM: İBN TEYMİYYE'NİN, BİR MEZHEP OLARAK HANEFİLİĞE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ.....78

2.1. İbn Teymiyye'nin Yaşadığı Dönemde Hanefî Çevrelerle İlişkisi	78
2.2. İbn Teymiyye'nin Hanefî Mezhebi Hakkındaki Görüşlerine Genel Bir Bakış	81
2.3. İbn Teymiyye'nin Hanefiliğin Yayılması ve Etkisi Konusundaki Görüşleri	84
2.4. İbn Teymiyye'nin Hanefî Literatürüne İlişkin Değerlendirmeleri	85
2.5. İbn Teymiyye'nin Hanefî Fakihlere Yönelik Değerlendirmeleri	87
2.5.1. Hammâd Bin Ebû Süleyman (120/738).	88
2.5.2. Ebû Hanîfe.....	89
2.5.3. Ebû Yusuf.....	93
2.5.4. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî	95
2.5.5. Züfer b. el-Hüzeyl (ö. 155/775)	96
2.5.6. Ebû Cefer et-Tahâvi (ö. 321/933)	97
2.6. İbn Teymiyye'nin Mihne Olaylarında Hanefilerin İştirakî İle İlgili Görüşleri	98

2.7. İbn Teymiyye'nin Fıkıh Düşüncesinde Akıl ve Re'yin Yeri	100
2.7.1. İbn Teymiyye'nin Din Anlayışında Akıl Yeri	101
2.7.2. İbn Teymiyye'nin Fıkıh Düşüncesinde Re'yin Yeri	105
3. BÖLÜM: İBN TEYMIYYE'NİN HANEFİLERİN USUL ANLAYIŞINA	
BAKIŞI	116
3.1. Edille-i Şer'iyye.....	116
3.1.1. Kitap.....	118
3.1.2. Sünnet.....	121
3.1.3. İcmâ.....	138
3.1.4. Kıyas.....	143
3.1.5. İstihsan	156
3.1.6. Mesâlih-i Mürsele	161
3.1.7. Örf	165
3.1.8. İstishab	170
3.2. Usûle İlişkin Diğer Konular	174
3.2.1. Farazî Fıkıh	174
3.2.2. Hüsün ve Kubuh.....	177
3.2.3. Hîle-i Şer'iyye	182
3.2.4. Dilde Hakikat ve Mecaz Ayırımı	184
3.2.5. İçtihat.....	190
SONUÇ	198
KAYNAKÇA.....	205
ÖZ GEÇMİŞ	224

KISALTMALAR

a.mlf.	: Aynı müellef
b.	: Bin, ibn (oğlu)
bk.	: Bakınız
bs.	: Baskı
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren, tercüme eden
ed.	: Editör
h.	: Hicri
haz.	: Yayına hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
krş.	: Karşılaştırınız
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
ts.	: Basım tarihi yok
tsh.	: Tashih eden
b.y.	: Baskı yeri yok, yayınevi yok

ÖZET	
Başlık: İbn Teymiyye'nin Hanefilik Algısı	
Yazar: Ömer VEKİLOĞLU	
Danışman: Prof. Dr. Soner DUMAN	
Kabul Tarihi: 29/08/2024	Sayfa Sayısı: v (ön kısım) + 224 (ana kısım)
İslam hukuk düşüncesinin tarihsel gelişiminde ekolleşme yönündeki ilk ayrımın başlangıçta coğrafi bir isimlendirmeye dayalı olarak Ehl-i Hicâz ve Ehl-i Irak şeklinde olduğunu, kısa bir zaman sonra ise bu ayrımın coğrafi niteliklerinden sıyrılarak yönlemsel bir hüviyete kavuştuğunu söylemek mümkündür. Bu yönlemsel ayrımın iki ekolünü ise Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey teşkil etmektedir. Fıkıh mezheplerinin teşekkülü ile birlikte söz konusu ayrım önemini bir ölçüde yitirmiş olsa da bu ekolleşmenin izlerini fıkıh mezheplerinin usul anlayışlarında görmek mümkündür. İbn Teymiyye hicrî VII. ve VIII. Yüzyıllarda yaşamış, zihinsel kodları bakımından ehl-i hadis ekolünün karakteristik özelliklerini kendi üzerinde taşıyan, Hanbelî mezhebine mensup bir âlimdir. İslâmî ilimlerin hemen hemen bütün dallarına ilişkin yazdığı eserleriyle tarih boyunca büyük bir etki alanına sahip olan İbn Teymiyye'nin fıkıh ve usul alanında ehl-i rey'e ve bu ekolün temsilcisi mahiyetinde gördüğü Hanefilere yönelik çeşitli değerlendirmelerde bulunduğu görülür. Sonraları "selefi düşüncenin kurucu ismi" olarak değerlendirilen İbn Teymiyye'nin, kendi düşünce sisteminin tarihsel serüveninde "öteki" olarak algılanan çevreler hakkındaki değerlendirmeleri önemlidir. Onun, kurucu imamlarından başlamak üzere Hanefilerin gerek usul ve metodolojileri, gerekse somut fıkıh meselelerine yönelik fetva ve icthadları hakkındaki bu değerlendirmeleri, selefi düşüncenin reye ve reyin temsilcisi konumundaki Hanefiliğe bakışını derinden etkilemiştir. Bu çalışmada İbn Teymiyye'nin Hanefiliğe yönelik değerlendirmeleri bir bütünlük içinde ele alınmış, onun Hanefilerin yöntem ve uygulamalarında tasvip ettiği ve eleştirdiği noktalar açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Bu değerlendirmeler bir bütünlük hâlinde incelendiğinde İbn Teymiyye'nin Hanefiliği usullerinin net olmaması, hile-i şer'iyeyi aşırı bir şekilde kullanmaları, nasslara muhalif şer'î kıyasların olabileceği görüşünü benimsemeleri, haber-i vahidler ile amel konusunda ileri sürdükleri şartlar gibi konularda eleştirdiği görülmektedir.	
Anahtar Kelimeler: Selefilik, Ehl-i Re'y, Fıkıh Usûlü, İbn Teymiyye, Hanefilk	

ABSTRACT	
Title of Thesis: Ibn Taymiyyah's Perception of Hanafism	
Author of Thesis: Ömer VEKİLOĞLU	
Supervisor: Prof. Dr. Soner DUMAN	
Accepted Date: 29/08/2024	Number of Pages: v (pre text) + 224 (main body)
It can be said that the first differentiation towards the formation of schools of thought in the historical development of Islamic legal thought initially relied on a geographical naming as the People of Hijaz (Ahl al-Hijaz) and the People of Iraq (Ahl al-Iraq), but soon after, this differentiation shed its geographical characteristics and acquired a methodological identity. The two schools that represent this methodological distinction are the Ahl al-Hadith and Ahl al-Ray. Although this distinction lost some of its significance with the formation of legal schools (madhhabs), the traces of this differentiation can still be observed in the methodological approaches of the legal schools. Ibn Taymiyyah, who lived in the 7th and 8th centuries of the Hijri calendar, was a scholar affiliated with the Hanbali school and carried the characteristic features of the Ahl al-Hadith school in terms of his intellectual foundations. With his works on nearly all branches of Islamic sciences, Ibn Taymiyyah has had a significant influence throughout history. It is observed that in the fields of jurisprudence (fiqh) and legal theory (usul), Ibn Taymiyyah made various evaluations towards Ahl al-Ray and the Hanafis, whom he considered as representatives of this school. Later regarded as the "founding figure of Salafi thought," Ibn Taymiyyah's evaluations of those perceived as "the other" in the historical journey of his own thought system are significant. His evaluations of the Hanafis, beginning from their founding imams, regarding their methodology and their fatwas and ijtihads on specific legal issues, have profoundly influenced Salafi thought's perspective on reason-based (ray) approaches and the Hanafi school, which represents this approach. In this study, Ibn Taymiyyah's evaluations of the Hanafi school have been examined as a whole, and the points where he approves or criticizes the Hanafis' methodology and practices have been clarified. When these evaluations are examined comprehensively, it is seen that Ibn Taymiyyah criticizes the Hanafis for the lack of clarity in their methodology, excessive use of legal stratagems (hiyal al-shar'iyyah), their acceptance of analogical reasoning (qiyas) that may contradict explicit texts (nass), and the conditions they put forward regarding acting upon solitary reports (akhbar al-ahad).	
Keywords: Salafism, Ahl al-Ra'y, Usul al-Fiqh, Ibn Taymiyyah, Hanafism	

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

İslam hukuk düşüncesinin günümüze gelinceye kadar geçirdiği aşamalar içerisinde ilk dönemlerdeki fikrî ayrışmaların önemli bir yeri bulunmaktadır. Zira bu ayrışmaların bir kısmı, etkisi günümüze kadar uzanan bazı farklılıkları içinde barındırdığı gibi tarihsel süreçte ortaya çıkan ekolleşmenin temellerinin atılmasında da etkin bir rol oynamıştır.

İslam hukukunda ihtilaf olgusunu Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemine kadar götürmek mümkündür. Usul eserlerinde Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ictihad yetkisinin bulunup bulunmadığı ve yine onun hayatında iken sahabenin fikhî konularda ictihad yoluyla görüş belirtmelerinin söz konusu olup olmadığı ile ilgili birtakım tartışmalar bulunmakla birlikte genel kanaat Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ictihad ettiği ve gerek kendisinin huzurunda gerekse kendisinin bulunmadığı ortamlarda sahabenin ictihad etmesine müsaade ettiği şeklindedir. İctihada izin verilmiş olması doğal olarak ictihad eden kimseler arasında ihtilafın meydana gelmesine de zımnen izin vermeyi içeriyordu. Nitekim daha Hz. Peygamber (s.a.v.) hayatta iken sahabe-i kiram arasında kimi fikhî konularda farklı düşüncelerin öne çıktığı görülmektedir. Bununla birlikte söz konusu ihtilaflar çoğu zaman Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hakemliğinde ortadan kaldırılmış olduğundan fikhî ihtilaflar ekolleşme boyutuna ulaşmamıştır.

Allah Resûlü'nün hayatında iken Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ictihadının vahyin denetimine tabi olması, ashab-ı kiramın ictihadlarının da Hz. Peygamber (s.a.v.)'in denetimine tabi olması, söz konusu dönemdeki ictihad faaliyetinin bağımsız bir karakter taşımadığını gösterir. Bağımsız ictihad, herhangi bir dinî otoritenin doğrudan kontrolünün, tashih ve tasvibinin söz konusu olmadığı bir ictihad faaliyetini ifade eder. Bu anlamda bağımsız ictihadtan söz edilebilmesi ancak Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatı sonrasında mümkün olmuştur. Her ne kadar hulefâ-i râşidîn döneminde özellikle de ilk iki halife döneminde, tüm toplumu ilgilendiren boyuttaki önemli siyasî ve fikhî meseleler, şûra ictihadı yoluyla çözümlenmeye çalışılmışsa da bu durum, ihtilaf olgusunu bütünüyle sonlandırmayı sağlamadığı gibi böyle bir amaç da güdülmemiştir.

Hz. Ömer'in sahabenin ileri gelenlerinin istisnâî bazı sebepler dışında Medine'den ayrılmasına izin vermemesi, yeni gelişen durumlarda görüşlerine başvurulacak sahabeye çoğu zaman kolayla ulaşılmasına imkân tanıyordu. Onun vefatı sonrasında sahabenin yeni fethedilen bölgelere yerleşmeleri, söz konusu bölgeler arasındaki yaşam

şartlarındaki farklılıklar, sahabenin bilgi seviyeleri ve fikhî nosyonları arasındaki farklılıklar zaman içerisinde İslam beldelerinde farklı fikhî görüşlerin yerleşik hale gelmesine sebebiyet verdi. Sahabe nesli sonrasında tâbiûn döneminde bölge farklılığına dayalı bu ilk ihtilaflar, bölgeselliği ima edecek tarzda “Ehl-i Hicaz” ve “Ehl-i Irak” şeklinde ifade edilir hale gelmiştir. Söz konusu isimlendirmenin temelinde İslam’ın doğduğu topraklar olan Hicaz bölgesindeki rivayet malzemesi ile İslam’ın fetihler yoluyla sonradan yayıldığı Irak bölgesindeki rivayet malzemesi arasındaki farklılıklar yanında halk unsurunun Hicaz’da genellikle Araplara dayanması, buna karşılık Irak’ta Arap olmayan farklı ırkların da bulunmasına dayanıyordu.

İslam’ı anlama ve yaşamadaki farklılıkları coğrafi unsurlara bağlayan bu isimlendirme bir dereceye kadar Müslümanlar arası görüş ayrılığını ifade etmede işlev görse de birtakım kusurları da barındırıyordu. Zira bütün bir Hicaz bölgesinde veya baştan başa Irak bölgesinde yaşayan ehl-i ilmin tamamının aynı düşünce tarzını benimsemedikleri bilinmekteydi. Söz gelimi Hicaz’da yaşadığı hâlde dini anlama ve yaşamada re’ye büyük önem atfeden âlimler olabildiği gibi Irak’ta yaşadığı hâlde rivayet malzemesini dinî hayatın temeline yerleştiren âlimler de bulunmaktaydı. Bu sebeple tâbiûn neslinin sonlarına doğru Müslümanların amelî hayatlarına ilişkin anlayış farklılıklarını ifade etmede artık coğrafi temellere dayalı değil, düşünce sistemindeki farklılığı ima eden yeni bir isimlendirme kapsamında iki kavram öne çıkmıştı: Ehl-i hadis ve ehl-i re’y.

Ehl-i hadis, çoğunlukla Hicaz bölgesinde yaşayan, dinin anlaşılması ve yaşanmasında Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabeden aktarılan rivayet malzemesini yeterli gören, Kur’an ve sünnet nasslarını olabildiğince tevil etmeksizin anlayan, yeni gelişen meseleler karşısında re’yi kullanmakta çekimser davranan, hadis rivayetlerinin sağlamlığını tespit konusunda senedin ötesinde başka kriterlere itibar etmeyen bir yaklaşımı benimseyen çevrelerden oluşuyordu. Buna karşılık ehl-i re’y çoğunlukla Irak bölgesinde yaşayan, dinin anlaşılması ve yaşanmasında rivayet malzemesi ile yetinmeyen reyî merkeze alan, Kur’an ve sünnet nasslarını tevil eden, nasslarda yer alan hükümleri birtakım illet ve hikmetlere dayandıran ve bu illet ve hikmetlerden hareketle kıyas başta olmak üzere çeşitli icthad yollarını uygulayan, rivayet malzemesinin sağlamlığını tespit konusunda ravilerin incelenmesi ile yetinmeyen grupları ifade ediyordu.

Söz konusu ekolleşmenin varlığı tarihsel bir gerçeklik olmakla birlikte ilk dönemlerden itibaren bu ekollerin hangi şahıslar ve mezhepler tarafından temsil edildiği konusu, her zaman ortak bir şekilde anlaşılıp yorumlanmamıştır. Söz gelimi hicrî ikinci asırda Irak

bölgesinin önde gelen fakihî Ebu Hanîfe'nin ve sonraları ona nispet edilen Hanefî mezhebinin ehl-i re'y kapsamında yer aldığı neredeyse ittifakla benimsenirken diğer müçtehitlerin ve onlara nispet edilen mezheplerin bu ekolleşmenin hangi tarafında yer aldığı meselesi farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Mesela İmam Mâlik'in bu ekolleşmede ehl-i hadis grubunda değerlendirilmesi gerektiğini savunanlar olduğu gibi onun maslahat, sedd-i zerîa, istihsan gibi şer'î delilleri hüccet kabul etmesi, Medine ehlinin amelini haber-i vâhidlerin sağlamlığını tespit etmede bir kriter olarak kullanması sebebiyle ehl-i re'y olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunanlar da bulunmaktadır. Hatta kıyası hüccet kabul etmeyen, nassların yoruma tabi tutulmasını kesin bir biçimde reddeden Zâhirîler dışındaki fıkıh mezheplerinin tamamını ehl-i re'y olarak gören yaklaşımlar da mevcuttur.

Bununla birlikte araştırma konumuzun temelini teşkil eden İbn Teymiyye'nin değerlendirmesi dikkate alındığında o, kendisini ve bağlı bulunduğu Hanbelî ekolünü ehl-i hadis grubunda, Hanefîleri ise ehl-i re'y grubunda değerlendirmektedir. Biz de çalışmamızda bunu bir veri olarak kabul etmek suretiyle İbn Teymiyye'nin perspektifinden ehl-i re'yin temsilcisi konumunda olan Hanefîliğin nasıl görüldüğünü tespit etmeye çalıştık.

Araştırmamız İbn Teymiyye'nin bakış açısından ehl-i re'yin karakteristik mezhebi olan Hanefîliğin kurucu imamlarının değerlendirilmesi ve Hanefîlerin usul düşüncesinin değerlendirilmesi üzerinde odaklanmaktadır.

Araştırmanın Amacı

İslam düşünce tarihinde farklı ekollerin ve bu ekollere bağlı öncü şahısların birbirleri hakkında yaptıkları değerlendirmeler son derece büyük önem taşımaktadır. Bu değerlendirmeler bir yandan tarihe etki eden temel tartışmaları, şahısları ve dinamikleri tespit konusunda bizlere önemli bir veri tabanı teşkil ederken diğer yandan İslam toplumlarında tarih boyunca ittifak ve ihtilaf olgusunu, çoğulculuk, hoşgörü, çatışma gibi kavramların nasıl algılandığını tespit noktasında da kıymetli bilgiler temin etmektedir.

Farklı fikirlere mensup âlimlerin birbirlerine yönelik reddiye tarzında yazdıkları eserler, ekoller arasındaki polemik tarzı literatürün temelini teşkil etmektedir. İbn Teymiyye'nin yazdığı yüzlerce eser arasında bu tarz reddiye ve polemik türü pek çok eser bulunmaktadır. Bununla birlikte onun doğrudan doğruya ehl-i rey'in imamlarına ya da usul düşüncesine yönelik müstakil bir reddiye eseri yazdığı bilinmemektedir.

İbn Teymiyye, ehl-i hadis ekolünde yeni bir kavramlaştırma ile selefilik diye adlandırılan düşünsel bir değişim meydana getiren önemli bir âlimdir. Onun bu düşünce tarzı kendi döneminden başlayarak etkileri günümüzde de büyük oranda hissedilen çeşitli oluşumlara kaynak teşkil etmiştir. Günümüzde İslam dünyasında selefilik adı verilen akımın sosyal, siyasî, ekonomik, ilmî pek çok tartışmada etken bir taraf teşkil ettiği, dahası birtakım yapılarla ilişkilendirilmek suretiyle uluslararası siyasetin de gündeminde yer aldığı görülmektedir. Kimilerince selefî düşüncenin kurucu ismi, kimilerince bu düşünceyi yeniden formüle edip sistematik bir yapıya kavuşturan ismi olarak görülen İbn Teymiyye'nin, selefî düşünce sisteminin nesep bağıyla bağlı olduğu ehl-i hadis ekolü açısından “öteki” diye isimlendirilebilecek “ehl-i re'y” hakkındaki değerlendirmeleri son derece önemlidir.

Araştırmamızın temel sorusu, selefilğin kurucu ismi kabul edilen İbn Teymiyye'nin ehl-i re'y'in temsilcisi olan Hanefiliği nasıl gördüğü meselesi teşkil etmektedir. Bu temel soruya bağlı olarak araştırmamızda ele aldığımız diğer sorular ise şunlardır:

İbn Teymiyye, dinde rey'in yeri konusunda ne düşünmektedir? Akıl-nakil ilişkisinde aklı nereye oturtmaktadır?

İbn Teymiyye'ye göre aklın sınırları nelerdir? Tarihsel bir okuma yapıldığı takdirde İslam tarihinde akıl konusunda ifrat ya da tefrit sayılabilecek yaklaşımlar nelerdir?

İbn Teymiyye, Hanefî mezhebinin kurucu imamları hakkında ne düşünmekte, onların fikhî faaliyetlerini ve düşünce yapılarını nasıl değerlendirmektedir?

İbn Teymiyye, Hanefîlerin usule ilişkin görüşleri konusunda ne düşünmektedir? Onların hangi usulî yaklaşımlarını tasvip etmekte, hangilerini eleştirmektedir?

Araştırmanın Önemi

İbn Teymiyye selefî düşüncenin en etkili simalarından biridir. Hem hukuk hem tasavvuf hem kelâm hatta siyaset düşüncesi alanlarında düşünceleri, özgünlüğü sebebi ile ciddi bir etki alanı oluşturmıştır. Bu etki ilk önceleri genellikle ehl-i hadîs/Hanbelî çevrede daha hissedilir halde mevcutken 19. Yüzyılın sonlarından itibaren özellikle Siyasal İslam tartışmalarının ortaya çıkması ile tüm İslam düşüncesine sirayet etmiştir.¹ Bu bağlamda İslam düşüncesi için böylesine etkin olan bir ismin kendi metodolojisinde re'ye hangi anlamı atfettiği, onu hangi konuma yerleştirdiğinin araştırılması öğrenilmesi önemlidir.

¹ Bu konuda geniş bilgi için bk. Selahaddin Makbûl Ahmed, *Da'vetu Şeyhilislam İbn Teymiyye ve eseruh âale'l-harekâti'l-islâhiyyeti'l-mu'âsıra ve mevkîfi'l-husûm fihâ* (Kuveyt: Dâru İbnu'l-Esîr, 1996/1416).

İbn Teymiyye'nin mensup olduğu Hanbelî geleneğinin en belirgin karakteristik özelliği ehl-i eser olması yani dini anlamada, “en hayırlı nesiller” olarak nitelenen ilk üç neslin (sahâbe, tâbiûn ve etbâu't-tâbiîn) anlayışını esas almak ve onların tatbikatını benimsemektir. Haddi zatında ilk üç neslin din anlayışının önemini kabul ve itiraf etmeyen herhangi bir İslam mezhebinden söz etmek mümkün değildir. Bununla birlikte İbn Teymiyye'nin sonraları seleflik olarak isimlendirilecek yaklaşımını bunlardan farklı kılan husus, söz konusu üç nesil sonrasında teşekkül eden İslamî ilimler geleneğine ve bunların kurumsal yapıları olan mezheplere yönelttiği birtakım eleştirilerdir. O, özellikle felsefî ilimlerin tercüme edilerek İslam dünyasına girmesi sonrasında bu ilimlerin başta kelam, tefsir, fıkıh usulü olmak üzere tüm İslamî ilimleri etkisi altına aldığını ve böylelikle bu ilim geleneklerinin, hayırlı nesil olan selef neslinin yolundan saptığını düşünmektedir. İbn Teymiyye bu anlayış doğrultusunda kelam, tasavvuf, fıkıh usulü gibi ilimlere çeşitli eleştiriler yöneltmiş, söz konusu ilim dallarında zaman içinde meydana gelen ekolleşmelerin Müslümanlar arasında birliği parçaladığı yönünde tespitlerde bulunmuştur.

İbn Teymiyye, fıkıh usulü ve füru' fıkıhta selef yolundan sapmanın temelinde nassları anlaşılması konusunda selefın benimsediği usulün terk edilmesini, tevil konusunda ölçüsüz yaklaşımlarda bulunulmasını, sünnete ilişkin rivayet malzemesinin tenkidinde haktan sapılmasını, kıyasın tamamen inkâr edilmesi ya da nasslardaki hükümlere aykırı düşecek şekilde kullanılmasını temel sebepler olarak görür.

İbn Teymiyye'nin fıkıh usulü ve füru' fıkıh alanındaki eleştirilerinin yegâne muhatabı ehl-i rey ve Hanefiler değildir. O, zaman zaman ehl-i hadis çevreleri de eleştirmekte, Hanefiler dışında diğer fıkıh mezheplerine de ağır tenkitlerde bulunmaktadır.

İbn Teymiyye'yi diğer ehl-i hadis çevrelerden ayıran en önemli hususlardan birisi onun akıl-nakil birlikteliğine yaptığı vurgudur. Filozofların ve felsefeden etkilenen kimi kelamcıların nassları tevil ederken nasslarda akılla çatışan hususların yer aldığı ve bu çatışmayı ortadan kaldırmak için teville başvurma zorunlu olduğu şeklindeki bir söylemi dillendirmeleri, kimi fıkıh çevrelerinin de kıyasın meşruiyetini reddetmek kimilerinin de istihsana kendi sistemlerinde yer açabilmek için nasslara aykırı kıyaslar olabildiğini söylemeleri İbn Teymiyye'nin tepkisini çekmiştir. O, dinde sahih nakil ile sarih akıl arasında bir çelişki bulunmadığı söyleminden hareketle kelam ve fıkıh alanında akıl-nakil birlikteliğini vurgulayan eserler kaleme almış, bu birlikteliğin Kur'an'daki izlerini ise “Kitap” ve “Mizan” kelimeleri üzerinden ortaya koymuştur.

İbn Teymiyye'nin eleştiri kadrajına Hanefîlerin girdiği konular kimi zaman sünnete ilişkin rivayet malzemesinin Hanefîlerce reddedilmesi, kimi zaman da nasslara aykırı kıyas söyleminde bulunmuş olmalarıdır.

Araştırmamız dinde akıl-nakil ilişkisi, aklın kullanımında ifrat ve tefrit yaklaşımlar, tarihe mal olmuş bir fıkıh mezhebinin kurucu imamlarından başlayarak usulü ile birlikte selefî düşünce açısından nasıl değerlendirildiği gibi konuları ele alması bakımından son derece önemlidir.

İslam dünyasının doğusunun Moğollar tarafından kasıp kavrulduğu, şehirlerin tarumar edildiği, batıda Endülüs'ün son dönemlerini yaşadığı sancılı bir zaman diliminde yaşayan İbn Teymiyye'nin fikirleri, salt akademik kaygılarla ortaya konulmuş düşünce yapıları olmaktan ziyade canlı, toplumsal sorunlarla doğrudan ilgili, çare üretme gayesi güden bir ıslah projesi görünümü arz etmektedir. Bu projenin etkileri kendi zaman ve mekânı ile sınırlı kalmamış, asırlar sonra bile İslam düşüncesi ve Müslüman topraklar üzerinde etkisini sürdürmüştür. Bu bağlamda pozitivist/akılcılığın zirve yaptığı 19-20. yüzyıllarda İbn Teymiyye selefiliğinin yenilikçi İslam düşüncesinin kaynaklarından birini teşkil etmesi son derece anlamlı bir gelişme olup selefî düşünce sisteminin aklî temellerinin öğrenilmesini lüzumlu kılmaktadır. Bu düşünce sisteminin farklı disiplinlere etkisi bizim tezimizin çerçevesini aşmaktadır. Ama hukuk ve hukuk metodolojisi alanında İbn Teymiyye'nin re'y algısının araştırılması bu sahaya önemli bir katkı sunacağı kanaatindeyiz.

Çalışmamızın katkı sunmasını beklediğimiz bir başka husus ise genel olarak ehl-i re'y ve ehl-i hadis ekolleri arasında karşılıklı etkileşim ve bu etkileşimin tarihi seyridir. İbn Teymiyye'nin fıkıh düşüncesi hakkında gerek Türkiye'de gerekse yurtdışında birçok çalışma yapılmıştır. Fakat bunların içerisinde İbn Teymiyye'nin ehli-i rey algısını ve daha da özelde Hanefî mezhebine bakışını konu alan müstakil bir çalışmaya rastlayamadık. İbn Teymiyye ve ehl-i re'y ilişkileri sadece onun hakkında yapılan araştırmaların belli bölümlerinde yüzeysel şekilde yer almıştır. Tezimizin bu alandaki boşluğu bir ölçüde dolduracağına inanıyoruz.

Araştırmanın Yöntemi

Araştırmamızın temelde “veri toplama” ve “toplanan verilerin analizi” şeklinde iki süreç şeklinde meydana geldiğini söylemek mümkündür.

Araştırmamızın veri toplama sürecinde öncelikle verileri “birincil kaynaklar” ve “ikincil

kaynaklar” şeklinde tasnif ettik. İbn Teymiyye üzerine yapılan bu araştırmada tabi olarak İbn Teymiyye’nin kendi eserleri, araştırmamızın birinci kaynaklarını teşkil etmektedir. Bu bağlamda usul alanında dedesinin yazdığı, babası tarafından eklemeler yapıldığı, kendisinin de görüşlerini ve yorumlarını eklediği *el-Müsevvede*, yine hem usul hem de furu fıkıh alanında fetvalarının derlenerek bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş olan *Mecmûu fetâvâ* isimli eserler temel kaynaklarımızı teşkil etmiştir. Bunlar dışında İbn Teymiyye’nin diğer müstakil eser ve Risâleleri de birincil kaynaklarımız arasında yer almıştır. Bu kaynakların bir kısmı baştan sona okunarak, bir kısmı ise bilgisayar ortamında anahtar kelimeler üzerinden taranmak suretiyle İbn Teymiyye’nin görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Veri toplamanın ikinci aşamasını ise İbn Teymiyye’nin eserleri dışındaki diğer eserler oluşturmaktadır. Bunlar arasında İbn Teymiyye’nin mensup olduğu Hanbelî mezhebine ve tez konumuzu teşkil eden Hanefî mezhebine mensup âlimlerin eserleri yer aldığı gibi modern dönemlerde İbn Teymiyye ve selefilik üzerine yapılmış çalışmalar da yer almaktadır.

Araştırmada veri toplama aşamasından sonra tezin sistematüğini kurgularken toplanan malzeme doğrultusunda tezimizi üç bölüme ayırmayı uygun gördük. Birinci bölümde genel olarak ehl-i re’y ve ehl-i hadis kavramları ve tarihsel süreçte bu iki ekolün genel yapısı üzerinde durduk. Bununla, İbn Teymiyye öncesi Ehl-i hadis düşünce yapısını tespiti çalıştık. Böylelikle İbn Teymiyye’nin nasıl bir ilmî birikimi tevarüs ettiğı ve düşünce sistemini hangi temeller üzerine oturttuğunu tespiti çalıştık.

Araştırmamızın ikinci bölümünde İbn Teymiyye’nin genel olarak re’ye bakışı, fıkıhta re’yin kullanımı konusundaki görüşlerine yer verdikten sonra Hanefî mezhebinin kurucu imamı olan Ebu Hanîfe merkezde olmak üzere onun hocası Hammad ve Ebu Hanîfe’nin önde gelen öğrencileri Ebu Yusuf, İmam Muhammed, İmam Züfer ve sonraki dönem Hanefî mezhebinin önde gelen âlimlerinden Tahavî hakkında İbn Teymiyye’nin değerlendirmelerine yer verdik.

Araştırmamızın üçüncü bölümünde İbn Teymiyye’nin, Hanefî usul düşüncesi hakkındaki değerlendirmelerini tespiti çalıştık. Bunu yaparken edille-i şer’iyye, hile-i şer’iyye, farazî fıkıh, hüsun-kubuh, dile ilişkin konular, ictihad bahisleri gibi konularda Hanefîlerin yaklaşımlarının İbn Teymiyye tarafından nasıl değerlendirildiğini tespiti çalıştık.

Araştırmamızda analiz yöntemini gerek İbn Teymiyye’nin görüşlerini tespit ederken gerekse bu görüşlere yönelik kendi değerlendirmelerimizi ortaya koyarken uyguladık.

Aynı zamanda ikincil literatürde İbn Teymiyye'ye ilişkin değerlendirmelerin ne ölçüde isabetli olup olmadığını değerlendirirken de analiz yönteminden yararlandık.

Araştırma konumuza ilişkin en temel zorluklardan birisini, müellifimizin geniş bir telif birikimine sahip olması teşkil etmektedir. Birçok konular gibi re'y konusu da sistemsiz şekilde İbn Teymiyye'nin eserleri içerisine dağılmıştır. İbn Teymiyye'nin fıkıh usûlünün tüm konularını içeren bir eserin olmaması da usûldeki re'y faaliyetinin araştırılmasını olumsuz yönde etkileyecek bir durum olarak görünebilir. Fakat re'y faaliyetinin önemli sahaları olan kıyas, istihsan, hiyel gibi konularda ayrıca eserler kaleme alması bu doğrultuda araştırmacıya bir ölçüde kolaylıklar sağlamaktadır.

Son olarak İbn Teymiyye'nin düşüncelerinin tarafımızca doğru anlaşılıp anlaşılmadığından emin olmak için onun en sadık öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö.751/1350) *İ'lâmu'l-Muvakkı'in* isimli eseri temel başvuru kaynaklarımızdan birini teşkil etmiştir.

Araştırmanın Kaynakları ve Literatür Değerlendirmesi

a) İbn Teymiyye'nin Eserleri

İslam ilim dünyasının en velud müelliflerinden olan İbn Teymiyye'nin eserlerini hacimce geniş olan ve birkaç cildi bulan eserler yanında kimi tek cilt kimisi de birkaç sayfadan oluşan Risâleler şeklinde taksim etmek mümkündür. İbn Teymiyye'nin bu Risâleleri farklı kimseler tarafından *Câmi'u'r-resâil*, *Mecmu'atü'r-resâil'il-kübrâ*, *Mecmû'atü'r-resâil ve'l-mesâil*, *Fetâva'l-kübrâ* isimli eserlerde toplanmıştır. *Mecmu'û'l-fetâva* isimli hacimli derleme İbn Teymiyye'nin bir anlamda tüm eserlerinin özeti mahiyetinde sayılabilecek bir eser olup tamamı 35 ciltten oluşmaktadır. Bu mecmuanın 19 ve 20. ciltleri müellifin fıkıh usûlü ile ilgili görüşlerini ihtiva etmektedir. 21-35. ciltler ise fıkıhla ilgili görüşlerinden oluşmaktadır. Çalışmamızda İbn Teymiyye'nin görüşleri ile ilgili temel kaynak olarak genellikle bu eserden faydalandık. Bu eserde yer almayan ya da başka eserlerde daha ayrıntılı ele alınan konular için diğer eserlere müracaat ettik.

İbn Teymiyye'nin fıkıh üsûlü ile ilgili görüşleri için başvurduğumuz diğer kaynak da *el-Müsevvede* isimli Hanbelî fıkıh üsûlü eseridir. Eser ilk başta İbn Teymiyye'nin dedesi Mecdüddin İbn Teymiyye (ö. 653/1255) tarafından yazılmaya başlanmış fakat tamamlanamamıştır. Esere son şeklini oğlu Abdülhalim İbn Teymiyye (ö. 682/1283) ile

torunu müellifimiz Takıyyüddin İbn Teymiyye vermişlerdir.² Eserin müsveddelerini temize çekerek düzenleyen İbn Teymiyye'nin talebesi Ebü'l-Abbas Ahmed el-Harrânî üstadının eserdeki görüşlerini belirtmek için onları “şeyhünâ” başlığı altında vermiştir.

İbn Teymiyye'nin fıkıh usûlünün farklı alanlarını ihtiva eden *Kıyas* Risâlesi, *İstihsan* Risâlesi, hatta *Nakdu merâtibi'l-icmâ'* gibi eserleri kendisinin re'y konusundaki görüşlerini daha iyi anlamamıza fırsat veren önemli kaynaklardır. Bunun yanında *Ref'u'l-melâm an e'immeti'l-a'lâm* isimli eseri de müellifin ehl-i re'y ve ehl-i hadîs alimleri arasındaki ihtilafları nasıl algıladığı hakkında bize önemli ipuçları vermektedir. Söz konusu eserler çalışmamızın en önemli kaynakları arasında yer almaktadır.

İbn Teymiyye'nin eserleri listesinde ismi geçen ama bugüne kadar yayımlanan Risâle mecmualarının hiçbirinde yer almayan, konusu itibarı ile çalışmamız için önemli kaynak mahiyetinde olan *Fadâ'ilu e'immeti'l-arbaa ve mâ imtâze bihî küllü imâmin mine'l-fazîle* isimli risâle bir yazma eser içerisinde bulunarak 2012 yılında neşredilmiştir. Risâlede ehl-i re'y ve ehl-i hadîs mektepleri arasındaki usûl farklılıklarına da değinilerek imamlar arasındaki bazı önemli meziyetlerden bahsedilmektedir.

İbn Teymiyye'nin bazı fıkıh kaidelerini farklı mezheplerinin furu fıkhındaki ictihadları üzerinden ve klasik fıkıh kitaplarının sistematiğine göre ele aldığı *el-Kavâidu'n-nuraniyye* adlı eserinde kimi zaman ehl-i hadis ve ehl-i rey ifadelerini kullanarak kimi zaman da Hicaz, Kûfe, Irak gibi bölge isimlerini kullanarak farklı gruplar arasında mukayeseler yapmaktadır.

Bunlar dışında İbn Teymiyye'nin fûru fikhın belirli konularına özgü monografik eserleri de çalışmamızın kaynakları arasında yer almaktadır. Söz konusu eserler genellikle *Mecmu'u fetâva* ve diğer mecmualar içerisinde yer alan risâlelerdir. Bunun yanında hiçbir mecmuada yer almayan *er-Redd 'ala's-Sübki fi mes'eleti ta'likit-talâk* isimli eserine de müracaat ettik.

İbn Teymiyye'nin ehl-i re'ye yönelik en ciddî eleştiri noktalarından birini hiyel konusu teşkil etmektedir. Konuya ilişkin *İkametu'd-delil 'ala ibtâli't-tahlil* isimli müstakil bir eser telif eden İbn Teymiyye eserde rey ile hîle arasındaki ilişkiye dair görüşler serdettiği gibi ehl-i reyin hileyi kullanma biçimini de eleştirel bir bakış açısıyla ele almaktadır.

Çalışmamızın en önemli kaynaklarından birisi hiç şüphesiz İbn Teymiyye'nin kelâm alanında yazdığı fakat onun fıkıh düşüncesinin de esasını teşkil eden “aklı selim ile sahih

² Eserle ilgili geniş bilgi için bk. Rıdvan Kalaç, *İbn Teymiyye'nin Usûl Düşüncesinde Hadis*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 15-19

naklin çelişmeyeceği” düşüncesini aksettiren *Der’ü te’âruzi’l-akl ve’n-nakl* isimli eseridir. Bu minvalde onun Aristo mantığını eleştirmek üzere yazdığı *er-Redd ale’l-Mantıkıyyîn* isimli eseri ve genellikle kelâmî konuları ele aldığı *el-İstikâme* isimli eseri de çalışmamızda kullandığımız kaynaklardandır.

İbn Teymiyye’nin Şii alim İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’nin (ö. 726/1325) imametle ilgili görüşlerini ihtiva eden eserinin reddiyesi olan *Minhâcü’s-Sünne* isimli eseri de içerisinde hem müellifin usûl görüşlerinin olması aynı zamanda ehl-i re’yin metoduna dair fikirlerini barındırması sebebiyle çalışmamıza katkı sunmuştur.

İbn Teymiyye’nin çok fazla eser vermiş olması, aynı konuya dair farklı eserlerinde dağınık haldeki bilgilerin ancak bir araya getirilmesi hâlinde bütünlüğünün takip edilebilmesi, zaman içinde kimi fikirlerinde değişiklikler olması onun düşüncelerinin son halini net bir şekilde ortaya koymayı zorlaştırmaktadır. Bu noktada onun öğrencisi İbn Kayyim’in hocasına ilişkin aktarımları ve hocasından söz etmeksizin aynı konuya ilişkin görüş ve tespitleri ufuk açıcı olabilmektedir. İbnü’l-Kayyim’in bu eserlerinin başında usûl ve yargı kurallarını ele aldığı meşhur *İ’lâmü’l-muvakkı’in ‘an Rabbi’l-âlemîn* isimli eseri gelmektedir. Bu eseri özellikle İbn Teymiyye’nin eserlerinde göremediğimiz şekilde sistemli bir re’y analizi yapması, bunu yaparken zaman zaman hocasının görüşlerine atıflarda bulunması, atıfta bulunmaması hâlinde bile hocasının ifadeleri ve örnekleriyle benzeşen bir üslubu takip etmesi onun yazdıkları üzerinden İbn Teymiyye’nin anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. İbnü’l-Kayyim’in akaid alanında yazdığı *es-Savâ’iku’l-mürsele ‘ale’l-Cehmiyye ve’l-Mu’attıla* isimli eseri de müellifin re’yle ilgili görüşlerini de yansıtmaları sebebi ile başvurduğumuz kaynaklardandır. İbnü’l-Kayyim’in istifade ettiğimiz eserlerinden birisi de *Bedâ’i’ul-Fevâ’id* isimli dille ilgili eseridir.

b) Ehl-i Hadîs/Hanbelî Kaynakları

Ehl-i hadîsin nazarında ehl-i re’y ve onların metodlarının nasıl algılandığına ilişkin yaklaşımın kökenlerini araştırırken tabii olarak erken dönem hadis ehlinin telif ettikleri eserlerden yararlandık. Bunlar genellikle hicrî III. yüzyılda telif edilmiş rical literatürü ve akaid/fıkıh alanında yazılmış eserlerdir. Bu dönemdeki eserlerin birçoğunun telifi Ehl-i hadîs ve ehl-i re’y arasındaki tarihi kırılma noktalarından birini oluşturan Mihne olaylarına denk geldiği için her iki ekol arasındaki ilişkilerin seyrinin değerlendirilmesi açısından önemlidir.

Bu döneme ait rical ve tarihle ilgili İbn Sa’d’ın (ö. 230/845) *et-Tabakât*’ı; Yahyâ b.

Maîn'in (ö. 233/ 848) *Tarîh* ve *Ma'rifetü'r-ricâl*'i, Ali b. Medînî'nin (234/848) *İlelü'l-hadîs* ve *Suâlât*'ı, Halîfe b. Hayyât'ın (ö. 240/855) *Târîh*'i', Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855), *İlel*'i; Ebû'l-Hasen el-İclî'nin (ö. 261/875) *Ma'rifetü's-sıkât*'ı, İbn Kuteybe ed-Dîneverî'nin (ö. 276/889) *Muhtelefû'l-hadîs* ve *Müşkilü'l-Kur'an* isimli kitapları, Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebîr* ve *et-Târîhu's-sağîr*'i kullandığımız eserlerin en önemlilerindendir. Bunun yanında hicretin IV ve V. Yüzyıllarında yaşamış Ukaylî'nin (ö. 322/934), *Duafâ*, Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Târîhu Bağdâd*, Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin (ö.476/1083) *Tabakâtü'l-fukahâ*, adlı eseri gibi konuyla ilgili eserlerinden de istifade edilmiştir.

c) Akait, Fıkıh ve Hadis Alanında Yazılan Eserler

Bu alanda yazılmış eserler genellikle ehl-i re'y'in metodolojisinin ehl-i hadis çevrelerde nasıl değerlendirildiğini tespit bakımından önemlidir. Bu konuda özellikle İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) eserlerinin ehemmiyetini vurgulamalıyız. Bu eserler ehl-i hadîs ve re'y ekolü arasında Mihne dönemi sonrasında sert ideolojik kutuplaşmadan önceki atmosferi yansıtmaları açısından dikkate değerdir. Bu minvalde İmam Şâfiî'nin başta *el-Ümm* adlı eseri olmak üzere *er-Risâle*, *Cimâ'u'l-ilm* ve *İbtâlû'l-istihsan* adlı eserleri temel kaynaklarımız arasında yer almıştır. Bu kapsamda Mâlik b. Enes'in (ö.179/785) *el-Muvatta'*ı ve üzerine yazılan şerhler de tezimizde kaynak olarak kullanılmıştır.

İbn Teymiyye'nin mensup olduğu Hanbelî geleneğin oluşum sürecinde onların re'y düşüncesini ve ehl-i re'ye karşı tutumunu yansıtan en önemli kaynaklar Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) öğrencileri tarafından kaleme alınan *Mesâil* kitapları ve akide alanında telif edilmiş *Sünen* literatürüdür. Bu eserler fûrû fıkıh yanında fıkıh usulü ve akaide ilişkin bilgileri de barındırdığından çalışmamız için önem arz etmektedir.

d) Hanbelî Mezhebi Fıkıh Literatürü

İbn Teymiyye'nin Hanbelî usûlü ile ilgili referans aldığı eserlerin başında Ebû Ya'lâ el-Ferrân'nın (ö. 458/1066) *el-'Udde* isimli eseri gelmektedir. Ebû Ya'lâ, Hanbelî usûlünü aklî delil ve istidlallere açmış bir müellif olarak tanınmakta olup aynı zamanda Hanbelî/ehl-i hadîs literatüründe re'y ekolüne karşı yumuşamanın da önemli temsilcilerindendir. Ebû Ya'lâ'nın söz konusu eseri ve onun iki meşhur öğrencisi Ebû'l-Hattâb el-Kelvezânî'nin (ö. 510/1116) *et-Temhîd* ve Ebû'l-Vefâ İbn Akîl'in (ö. 513/1119) *el-Vâdih* isimli eserleri ilk sistemli Hanbelî üsûl eserleri olmaları, İbn Teymiyye ve İbn

Kayyim'in önemli referansları ve re'y düşüncesine karşı kendilerine kadarki çizgiden farklılık arz ettikleri için çalışmamızın kaynakları içerisinde yerlerini almışlardır.

Bunun yanında Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) *Ravdatu'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*, (ö. 620/1223), Necmeddin et-Tûfi'nin (ö. 716/1316) *Şerhu Muhtasari'r-Ravza* gibi Hanbelî usûlünün önemli eserleri de istifade ettiğimiz kaynaklardandır.

Hanbelî geleneğe mensup olmayan Zahirî imamı Ebû Muhammed İbn Hazm (ö. 456/1064) usûlde ehl-i hadîs düşüncesini benimsemiş ve bu ekolü temsil eden en önemli simalardan biri olarak tanınmıştır. Re'y, kıyas, istihsan, istinbat, ta'lîl gibi kavramları aynı kapsamda değerlendirmek suretiyle bunların şer'an geçerli yöntemler olmadığı, dolayısı ile batıl oldukları kanaatini benimseyen İbn Hazm belli yönlerden İbn Teymiyye'yi de etkilemiştir. İbn Hazm'ın usûl alanında en önemli telifi olan *el-İhkâm* ve re'y metodolojisinin eleştirisini ihtiva eden *el-Mûlahhas* isimli eserleri onun ve genelde ehl-i hadîsin rey algısına ve re'y metodolojisinin tarihine ait düşüncelerine ışık tutan eserlerdir.

e) Hanefî Mezhebi Fıkıh Literatürü

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in eserlerindeki ehl-i re'y/Hanefî iddialarını mukayese ve tahlilinde genellikle onların zamanına kadar yaşamış ve eserlerine ulaşmış oldukları Hanefî müelliflerinin eserlerini referans almaya özen gösterdik.

Ehl-i re'y'in düşünce sistemi olarak biçimlenip meydana çıktığı ve Hanefî mezhebinin oluştuğu Hicrî II ve III. Yüzyıllara ait bu ekolün metodolojisini geniş şekilde ihtiva eden eserler ne yazık ki, günümüze ulaşmamıştır. Fakat genellikle fıkıh kısmen de akaat alanlarını ihtiva eden Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *Fıkhu'l-ekber*, *el-Âlim ve'l-müteâllim*, İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *el-Asl*, *el-Huccetü 'alâ ehli'l-Medîne*, *Kitâbu'l-Mehâric* ve diğer eserlerden hareketle ilk dönem Hanefîlerinin re'y konusundaki yaklaşımlarını tespit etmeye çalıştık. Fıkıhla ilgili eserler olmasa da Mansur el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbu't-tevhîd* isimli kelâm eseri re'y düşüncesinden mütevellit bazı fıkıh usûlü konularının açıklanması bakımından önemlidir.

Hanefî usûlünün sistemleşmesi ve sonraki dönemlere etkisi açısından erken dönemin en önemli kaynaklarından Ebû Bekr el-Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Füsûl fi'l-usûl* ve Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (ö.430/1039) *Takvîmu'l-edille* isimli eserleri ehl-i re'y'in hem ilk dönem usul düşüncesini yansıtmaları hem de ehl-i hadis ve re'y ekolü arasındaki etkileşimin

anlaşılması bakımından önemlidir.

Yine İbn Teymiyye'nin Hanefî referansları arasında geçen Şemsüleimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090) *Usûl ve Mebsût*, Ebü'l-Usr Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Kenzü'l-Vüsûl* isimli eserleri de tezimizde önemli kaynaklar olarak istifade edilmiştir.

f) Diğer Kaynaklar

İbn Teymiyye hakkında Batıda ilk hacimli kaynak eser Fransız oryantalist Hanri Laoust'un 1939 senesinde yayınlanan *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-din Ahmad b. Taimiya* isimli çalışmasıdır. İbn Teymiyye'nin sosyal ve siyasi düşüncesini konu alan eser Muhammed Abdülazim Ali tarafından *Nazariyyâtü Şeyhilislam İbn Teymiyye fi's-siyâseti ve'l-ictimâ* adı ile Arapçaya çevrilerek 1976 senesinde yayınlanmıştır. Laoust'un eseri doğrudan çalışmamızın konusu ile örtüşmesine de İbn Teymiyye'nin kelâm ve felsefe ehline karşı tavrını inceleyen kısımları onun re'y algısının kökenlerini öğrenmemiz açısından önemlidir. Bu eserin Arapça tercümesine Mustafa Hilmi'nin yazdığı geniş takdim yazısı da Selefi düşüncenin beyanı mahiyetinde olup selefilikte akıl ve şariat ilişkisi, nassların anlaşılmasında kelâmi tevilden kaçınma ve Mürcie ve Mu'tezile ile ilgili tutum ve görüşler gibi İbn Teymiyye'nin ele aldığı konulara değinmesi bakımından önemlidir.³

İbn Teymiyye'nin spesifik olarak ehl-i re'y/Hanefilik algısını ele alan Batıda yapılmış bir çalışmaya rastlayamadık. Ama genel olarak konumuzla ilgisi olan İbn Teymiyye'nin kıyas ve istihsan düşünceleri ile ilgili bazı çalışmalar mevcuttur. Bu yönde ilk çalışmalardan biri olarak George Makdiî'nin (1920 -2002) İbn Teymiyye'nin kendi el yazısı ile günümüze ulaşmış *İstihsan* Risâlesinin neşrine takdim yazısını gösterebiliriz. Fakat söz konusu eser konumu itibarı ile bir takdim mahiyetinde olduğu için İbn Teymiyye'nin istihsan düşüncesini geniş şekilde ele almamış sadece bazı noktalara değinmiştir.

İbn Teymiyye'nin istihsan algısı ile ilgili diğer bir çalışma da Abdul-Hakim el-Matrouidi'nin *Ibn Taymiyyah's Evaluation of İstihsân in the Hanbali Scholl of Law* isimli çalışmasıdır. Makale, Hanbelî gelenekte istihsanla ilgili çelişkili tutumlar ve İbn Teymiyye'nin buna bakışının tahlili bakımından önemlidir.

İstihsan konusu ile ilgili Felicitas Opwis'in *The Consruction of Madhhab Authority: Ibn Taymiyya's Interpretation of Juristic Preference (İstihsân)* isimli bir çalışması da

³ Mustafa Hilmi, "Takdim", Çev. Mustafa Hilmi, *Nazariyyâtü Şeyhilislam İbn Teymiyye fi's-siyâseti ve'l-ictimâ*, mlf. Henri Laust (Kahire: Dâru'l-Ansâr, 1396/1976), 10-83

mevcuttur.

Bunun yanında Kanada’da 1995 senesinde McGill Üniversitesinde konu ile ilgili Ahmad Şyukri Shalih tarafından *İbn Taymiyya’s Concept of İstihsan: An Understanding of Legal Reasoning in Islamic Jurisprudence* isimli bir yüksek lisans tezi de hazırlanmıştır.

Arap dünyasında İbn Teymiyye’nin fıkıh ve usul düşüncesi ile ilgili onlarca çalışma yapılmıştır. Bunlar arasında müellifimizin fıkıhta re’y düşüncesini, ehl-i re’ye ve onların metodolojisine olan tutumlarını ele alan müstakil bir çalışmaya rastlayamadık. Fakat bu tür konulara kısmi olarak İbn Teymiyye’nin fıkıh, fıkıh usûlü, ictihad düşüncelerini veya geniş biyografisini ele alan çalışmaların belli alanlarında kısmi şekilde yer verildiği görülmektedir.

İbn Teymiyye’nin usûlü ile ilgili ilk ve en geniş çalışmalardan olan Salih b. Abdulaziz Âl’u-Mansur’un telif ettiği *Usûlu’l-fıkhi ve İbn Teymiyye* isimli eserde “nassa ziyade”, “ahâd haberin bilgi ifade etmesi”, “şer’i hükümlere kıyasın muhalif olması”, “sünnetin Kur’an’ı nesh etmesi” gibi konularda Hanefîlerin iddialarına İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in cevapları geniş şekilde sunulmuştur. Yine bu ve ilgili diğer konulara Alaüddîn Hüseyin Rahhâl’in, İbn Teymiyye’nin ictihad usûl ve esaslarını konu alan *Me’âlimü ve davâbitü’l-ıctihâd ‘inde İbn Teymiyye*, Eymen Hamza İbrahim’in İbn Teymiyye’nin usûl kurallarının fıkıhta tatbikinden bahseden *el-Kavâ’idu’l-‘usûliyye ve tatbikâtüha’l-fıkhiyye ‘inde Şeyhil-İslam İbn Teymiyye*, İbn Teymiyye’nin fıkıh metodolojisini araştıran Su’ûd b. Salih el-Uteyşân’ın *Menhecu İbn Teymiyye fi’l-fikh* isimli eserlerinde kısmen temas edilmiştir.

Misfir b. Hâdi el-Arcânî *el-Cedelu bi muktedâ kavâ’idu’l-usûl inde Şeyhilislam İbn Teymiyye* isimli eserinde İbn Teymiyye’nin ehl-i hadîs-akıl ilişkisine, mantıki kıyasın eleştirisine ilişkin görüşlerine değinmiştir. Kelâm alanında bir eser olan Muhammed Seyyid el-Celyend’in *el-İmâm İbn Teymiyye ve mevkiyuhû min kadiyyeti’t-te’vîl* isimli eserinin bir bölümü yorum ile ilgili farklı cereyanların tutumları ve İbn Teymiyye’nin bu alanda düşünce ve eleştirilerine hasredilmiştir.

İbn Teymiyye’nin düşüncesinde aklın konumunun geniş şekilde ele alındığı diğer bir eser de İbrahim Ukaylî’nin *Tekâmülü’l-menheci’l-ma’rifî inde İbn Teymiyye* isimli eseridir. Bu çalışmanın “İbn Teymiyye’nin akli kullanma yöntemi” başlıklı dördüncü bölümünde akli faaliyetle elde edilen bilginin sınırları, akılla istidlal yöntemi, kıyas ve nevleri,

tecrübe-akıl ilişkisi gibi konuları ele alınmıştır.⁴

İbn Teymiyye hakkında biyografi alanında yazılmış ama hayatı ile beraber onun İslâm düşünce ve ilim geleneğinin tüm alanlarındaki yerini ele alan en önemli kaynaklardan birisi de Muhammed Ebû Zehre'nin *İbn Teymiyye: Hayâtühû ve 'asruh arâ'ühû ve fıkhu* isimli eseridir. Eserde İbn Teymiyye'nin farklı mezheplerle o cümleden ehl-i re'yi temsil eden Mu'tezile ve Hanefilerle ilişkilerine de yer verilmiş, re'y ehlinin bazı usûl konularında eleştirileri ele alınmıştır.

Türkiye'deki İbn Teymiyye hakkındaki çalışmalara gelince bunların genel olarak felsefe- kelâm alanında yoğunlaştığını söyleyebiliriz. İbn Teymiyye ile ilgili en az ilgi gören çalışma alanının fıkıh ve fıkıh usûlü olduğu görülmektedir.⁵

Türkiye'de İbn Teymiyye'nin fıkıh metodolojisini konu alan en kapsamlı çalışma Soner Duman tarafından hazırlanan *İbn Teymiyye'nin Fıkıh Düşüncesi* isimli eseridir. İbn Teymiyye'nin fıkıh anlayışının tüm usûl kategorileri ve mefhumlarının çerçevesinde ele alındığı eserde şariat ve akıl ilişkisi, nassların şümullülüğü, kıyas-nass çelişkisi gibi çalışmamızın kapsamına giren konular ele alınmıştır.

İbn Teymiyye'nin usul düşüncesinde sünnet ve hadis konusu ile ilgili iki çalışma bulunmaktadır. Bunların ilki Salih Özer'in, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek İbn Teymiyye Örneği* adını taşıyan çalışmasıdır. Diğeri ise Rıdvân Kalaç'ın *İbn Teymiyye'nin Usûl Düşüncesinde Hadis* isimli eseridir. Eser, İbn Teymiyye ve ehl-i re'y arasında önemli tartışma noktalarından olan âhâd haber ve bilgi değerinin ele alınması yönünden bizim tezimiz için de önem arz etmektedir.

İbn Teymiyye'nin Hanefilere fıkıh alanında eleştirisini konu alan Türkiye'de yapılan tek çalışma bildiğimiz kadarıyla Herol Tabak tarafından hazırlanan *İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in Hanefilere Yöneltiltikleri Tenkitler (Namaz Örneği)* isimli doktora tezidir. Bu doktora tezinde müellif isminden de görüldüğü üzere fûrû alanında spesifik bir konuyu-namaz örneğinde İbn Teymiyye ve öğrencisinin eleştirilerini ele alsa da özellikle

⁴ İbrahim Ukayli, *Tekâmülü'l-menheci'l-ma'rif inde İbn Teymiyye* (Herndon: el-Ma'hedi'l-'Alemlî li'l-Fikri'l-İslamî, 1994/1415), 295-382; İbn Teymiyye düşüncesinde akıl konusu hem kelâm alanındaki araştırmalarda hem de müellifin hayatını konu alan çalışmada yer almaktadır. Bk. Yusuf Musa, *İbn Teymiyye* (Kahire: Mektebetü'l-Mısır, 1962/1381), 127-135; Abdüsselam Hâşim Hâfız, *el-İmam İbn Teymiyye* (Kahire: Şeriketu'l-Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbi el-Halebi, 1389/1969), 39, 41, 64; Ahmed Hatîf, *Şeyh Takıyyüddin İbn Teymiyye dirase fi fikrihi ve ictihâdâtihi* ((London: Druze Heritage Foundation, 2009), 251-293.

⁵ Bu konuda daha geniş bilgi için bk. İsmail. Akkoyunlu, "Türkiye'de İbn Teymiyye ile İlgili Çalışmalar: Bir Bibliyografya Denemesi" Euroasia Summit: Mevlâna International Congress on Philosophy and Theology-I, Ed. Sefa Salih Bildirici (Ankara: İKSAD Publications, 2017), 39-53.

çalışmasının birinci bölümünde usûl alanında İbn Teymiyye ve Hanefilerin farklılaşmasına değinmiştir.⁶ Bunun yanında Ramin Vakılov'un İbn Teymiyye'nin Hanefilere eleştirisini de ihtiva eden *İbn Teymiyye'nin Kıyas Anlayışı* isimli yüksek tezi de mevcuttur.

İbn Teymiyye'nin Hayatına Genel Bakış

a) İbn Teymiyye ve İlmi Kişiliği

Tam adı Takıyyüddin Ahmed b. Şihabeddin Abdülhalîm b. Mecdüddin Ebû'l-Berekât Abdüsselam b. Abdullah b. Ebû'l-Kâsım Hıdır b. Muhammed b. Hıdır b. Ali b. Abdullah İbn Teymiyye el-Harrânî'dir.⁷

Takıyyüddin İbn Teymiyye 621/1263 senesinde Harran'da doğmuştur. Bazı kaynaklarda geçen "Numeyrî" nisbesine göre araştırmacılardan bazıları kökeninin aynı isimli bir Arap kabilesinden geldiğini iddia etmişlerdir.⁸ Fakat, Hanbelî mezhebine bağlı Teymiyye ailesini tarihçilerin çoğunun herhangi bir Arap kabilesine ait kabul etmemeleri İbn Teymiyye'nin Arap asıllı olmadığı kanaatini doğurmuştur. Ebu Zehrâ, onun kürt asıllı olabileceğini belirtir.⁹ Aileye "Teymiyye" isminin neden verildiğine ilişkin kaynaklarda iki rivayet geçmektedir. Dedesi Muhammed b. Hıdır Teyma isimli bir yeri ziyaret ederken orada Teymiyye isimli küçük bir kız görmüş. Eve dönerken yeni doğmuş kızına Teymiyye ismini vermiştir. Başka bir rivayete göre ise Teymiyye Muhammed b. Hıdır'ın vaize olan annesinin ismi olup aile bu isimle adlandırılmıştır.¹⁰

İbn Teymiyye'nin mensup olduğu bu aile Hanbelî mezhebine birçok ilim adamları bahşetmiştir.¹¹ Babası Şihabeddin İbn Teymiyye (ö. 682/1283) zamanında Hanbelîlerin tanınmış alimlerinden idi.¹² Farklı ilim dallarında eserler telif etmiş fakat ismi babası ve oğlunun gölgesinde kalmıştır. İlk hocası olması itibarı ile oğlunun yetişmesinde büyük emeği olmuştur. Şihabeddin İbn Teymiyye, vefat edinceye kadar Sükkeriyye

⁶ Herol Tabak, "İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in Hanefilere Yöneltiltikleri eleştiriler" (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 13-79

⁷ Muhammed İbn Abdülhâdi, 'Ukûdu'd-dürriyye fî zikri ba'di menâkibi Şeyhülislam İbn Teymiyye, thk. Ali b. Muhammed el-İmrân (Riyad: Dâru 'İta'âtî'l-İlm, 1440/2019), 4.

⁸ Bekr Ebû Zeyd, *Medâhil ilâ âsâri Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye* (Riyad: Dâru 'İta'âtî'l-İlm, 2019/1940), 16.

⁹ Muhammed Ebû Zehre, *İbn Teymiyye hayatuhu ve asruhu -ârâ'uhu ve fikhuhu* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1977), 18.

¹⁰ Ebû Zehre, *İbn Teymiyye*, 18.

¹¹ Teymiyye ailesinde yetişen alimler hakkında geniş bilgi için bk. Kalaç, *İbn Teymiyye*, 32-39.

¹² Alemuddin el-Kâsım el-Berzâlî, *el-Muktefâ 'ala Kitâbi'l-Ravdateyn el-ma'rûf bi Tarihi Berzâlî*, thk. Ömer Abdusselam et-Tedmirî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006/1426), 2/39.

Dârulhadisinde baş müderrislik yapmıştır. Şam'da vefat etmiş ve Sufiyye kabristanına defnedilmiştir.¹³

İbn Teymiyye'nin dedesi Mecdüddin İbn Teymiyye (652/1254) ise Hanbelî mezhebinin önemli alimlerinden olmuştur. Farklı ilimlerde birçok eser te'lif eden Mecdüddin İbn Teymiyye, Hanbelî mezhebinde fıkıh usûlüne ait *Müsevvede* olarak anılan bir eser telif etmeğe başlamış ama bitirememiştir. Mezkûr esere oğlu Şihâbeddin de bazı ilaveler etmiş ama son şeklini torunu Takıyyüddin İbn Teymiyye vermiştir. Mecdüddin İbn Teymiyye, Harran'da vefat etmiş ve orada da defnedilmiştir.¹⁴ Mecdüddin İbn Teymiyye'nin amcası Fahreddin İbn Teymiyye de Hanbelî fıkında eserler yazmış zamanının ünlü alimlerindendi.¹⁵

Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin annesi Sittü'n-Ni'am bint Abdürrahman b. Ali b. Abdûs el-Harrânîyye'dir. İbn Teymiyye'nin annesine derinden bağlılığı ona yazdığı mektuplarında¹⁶ bariz şekilde görülmektedir. 716/1317 senesinde yetmiş küsur yaşlarında vefat etmiş ve diğer aile üyeleri gibi Şam'da Sufiyye kabristanında defnedilmiştir.¹⁷

Harran'da doğan İbn Teymiyye'nin ilk çocukluk dönemi bu şehirde geçti. Fakat 7 yaşına geldiğinde artan Moğol hücumlarından korunmak için ailesi Şam'a göç etti. Şam'a yerleşmelerinin ardından babasına Şam Ulu Cami'sinde vaaz ve irşat için kürsü verildi. Aynı zamanda bu şehirdeki meşhur Sükkeriyye darülhadisinde müderrislik yapmakta idi. İbn Teymiyye bu medreseye devam etmiş, ilk önce babasından sonra da diğer alimlerden ders almıştır. Erken yaşlarından itibaren zekâsı, güçlü hafızası ile etrafındakilerin dikkatini çekmişti. Kur'an'ı genç yaşlarında hıfzettikten sonra hadis ilmine yöneldi. Bu alanda ilk ezberlediği kitap Muhammed el-Humeydî'nin (ö. 488/1095) Buhârî ve Müslim *Sahih* 'lerini bir araya getirdiği *el-Cem' beyne's-Sahîhayn* isimli ünlü eseri idi. Bundan sonra Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i de dahil olmakla meşhur hadis mecmualarını defalarca okudu.¹⁸ Aynı şekilde İbn Teymiyye, dedelerinin kitaplarından Hanbelî fıkı ve

¹³ İbrahim Muhammed el-Ali, *Şeyhülislam Ahmed İbn Teymiyye raculu'l-islâh ve'd-da' ve* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2000/1421), 47-48.

¹⁴ Ebû'l-Ferec Zeynüddin İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdürrahmân b. Süleyman el-Useymin (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005/1425), 4/6-7.

¹⁵ Hakkında geniş bilgi için bk. Ebû'l-Berekât Şerefuddîn İbnü'l-Müstevfî, *Târîhu İrbil*, thk. Sâmî es-Sakâr (Bağdad: Dâru'r-Reşîd li'n-Neşr, 1400/1980), 1/96-100.

¹⁶ Muhammed İbn Abdülhâdi, *Kitâbu'l-İntisâr fî zikri ahvâli kâmi'i'l-mübtedi'ine ve âhiri'l-müctehidîn Taakiyuddîn Ebi'l-Abbas Ahmed İbn Teymiyye*, thk. Muhammed Seyyid el-Celyend (Kahire: 2003/1423), 293-294.

¹⁷ el-Ali, *İbn Teymiyye*, 47

¹⁸ Ebû Hafs Ömer el-Bezzâr, "el-A'lâmu'l-'aliyye fî menâkibi Şeyhülislam İbn Teymiyye", *Ukûdü'dürriye*, mlf. İbn Abdülhâdi, (Riyad: Dâru 'İta'âti'l-ilm, 1440/2019), 729.

tefsir de tahsil etti. On dokuz yaşında fetva verebilecek kadar ilmi birikime sahip İbn Teymiyye 21 yaşında iken babasının vefat etmesi ile onun medresedeki müderrislik makamını devraldı.¹⁹

Müderrislik dönemi ile birlikte İbn Teymiyye'nin ilmî etkisi etrafında daha çok hissedilmeğe başladı. Moğol hücumlarının etkisi ile yaşanan karışık dönemlerde onun derslerinde toplumun farklı kesimlerinden insanlar toplanırdı.²⁰ Sert mizaçlı, keskin üsluba sahip İbn Teymiyye, çevresinde var olan nerdeyse tüm din ve mezhep mensupları ile tartışmalara girmiştir.²¹ Bu tartışmalar halka açık meclislerde olduğu gibi bazısı kalın ciltleri tutan eserler şeklinde de tezahür etmekte idi. Bunun yanında İbn Teymiyye, kendi dini görüşlerini sadece “akademik düzeyde” savunmamış, bunu belli bir dünya görüşüne çevirerek toplumsal harekete dönüştürmeye çalışmıştır. İbn Teymiyye'nin ıslah düşüncesinin yaşadığı toplumda, devlet kademelerinde belli derecede etki meydana getirdiğini söyleyebiliriz.²²

Zamanındaki toplumsal olayların merkezinde olan İbn Teymiyye, sadece medrese ve camilerde ders veya sohbetle meşgul olmamış, bazen Moğol ordularına karşı savaşa fiilen iştirak etmiş,²³ bazen de halkın mümessili olarak Kazan Hanın sarayına gitmiştir. Moğollara karşı aktif tutumu, *emr bi'l-ma'rûf nehy 'ani'l-münker* yolunda metin tavrı hem devrin yöneticileri arasında onun itibarını artırmış hem de halk arasında sempaticanlarını ve bağlılarını çoğaltmıştı.²⁴ Bunun yanında keskin üslubu ve dönemin bazı ilim çevrelerince aykırı bulunan bazı fikhî ve itikadi görüşleri kendisine karşı itirazlara da sebebiyet vermekte idi.²⁵ Zamanla bu itirazlar daha müteşekkil hale gelmiş ve İbn Teymiyye'den şikayetler Memlûk devletinin merkezi olan Kahire'ye kadar ulaşmıştı. İbn Teymiyye hicri 705/1305 yılında Kahire'ye çağrıldı. Kendisi Mücessime'ye ait bazı görüşlere sahip olduğu iddiası ile yargılandı ve o senenin Ramazan

¹⁹ İbn Abdülhâdi, *Ukûdü'dürriye*, 65

²⁰ el-Âli, *İbn Teymiyye*, 137.

²¹ Ebû Zehre, *İbn Teymiyye*, s. 6-10.

²² İbn Receb, askerler, devlet adamları, tacirler, toplumun önde gelen kişileri arasında İbn Teymiyye'nin çok sayıda sevenlerinin olduğunu nakleder. bk. İbn Receb, *Zeyl*, 4/506. Nitekim İbn Kesîr, içki ve uyuşturucuyla şiddetli mücadele eden, toplumun asayişini bozan insanları tevkif edip Kahire ve Mısır'ın genelini istikrara kavuşturan Memlûk valisi Seyfeddin Kудaydar'ın İbn Teymiyye'nin derslerinin müdavimlerinden olduğunu söyler. bk. Ebû'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru'l-Hicri li't-Tabâ'ati ve'n-Neşr, 2003/1424), 18/242.

²³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 18/50

²⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 18/53.

²⁵ Ebû Zehre, *İbn Teymiyye*, s. 53.

ayında hapse atıldı.²⁶ Ağır şartlar altında hapiste kalan İbn Teymiyye 18 ay sonra yeni atanan valinin yardımı ile hapisten çıkarıldı. Memleketine dönmeyerek Kahire’de ders vermeye, düşüncelerini yaymaya devam etti. Altı ay sonra yeniden mahkemeye çağırıldı. Bu sefer Sufilerin gazabına uğramıştı. İbn Teymiyye, İbn Arabî hakkında keskin fikirleri ve tevessül meselesindeki aykırı görüşlerine göre itham edildi ve hapse atıldı. Fakat hapis ortamı eskisine nazaran daha yumuşak tutuldu. Kadılar hapishanesine konulan İbn Teymiyye’ye burada öğrencilerinin yanında bulunmasına ve ders vermesine izin verildi. Fakat hapishanede çok kalmadı. Serbest bırakıldıktan sonra yine Kahire’de derslerine devam etti.²⁷ İbn Teymiyye Kahire’deki ilmi faaliyetleri ile halk arasında çok sayıda taraftar toplamış, fikirleri kitleleri etkilemişti. Bu durumun siyasi iktidar için istikrarsızlık endişesine sebebiyet verdiğini düşünebiliriz. Aynı zamanda bu dönemde İbn Teymiyye hakkında olumlu düşünen Memlûk Sultanı Nasr b. Kalavun (ö. 741/1341) istifa etmiş yerine Sufiliğe meyilli Baybars el-Çaşnigir (709/1310) sultan olmuştu. Bu durum Sufilerin elini daha da güçlendirmişti. İbn Teymiyye bu sefer muhtemelen ciddi taraftar kitlesinden çekinilerek hapse atılmadı. Ama İskenderiye’ye sürgüne gönderilmesine karar verildi. Hicri 709/1310 senesinde İbn Teymiyye, İskenderiye’ye gitti.²⁸ Burada da ilim ve irşat faaliyetlerine devam etti. Yeddi ay sonra Nasr b. Kalavun’un tekrar iktidara gelmesi ile İbn Teymiyye, Kahire’ye döndü. Bu dönemde İbn Teymiyye’nin Sultan için tavsiyelerinin dinlendiği saygın bir alim olduğu görülmektedir.²⁹ Bu durum üç sene devam etti. 712/1312 senesinde Sultan Nasr Moğollarla cihat için ordu hazırladı. İbn Teymiyye’yi de ordusu içerisinde kendisi ile Dımaşk’a götürmek istedi. İbn Teymiyye razı oldu. Böylece yedi sene ikamet ettiği Mısır’dan ayrıldı ve kendi vatanı Şam’a yerleşti. Burada yine o, yoğun ilmi faaliyetlerine devam etti. Yeni eserler yazmanın yanı sıra bazı ilim çevrelerince aykırı bulunan fetvalar da vermeğe başladı.³⁰ Nitekim yeminle boşanmanın geçerli olmayacağına dair fetvası ulema arasında rahatsızlık yarattı. 718/1318 senesinde baş veren bu olayda Sultan, İbn Teymiyye’ye bir mektup yazarak bu yönde fetva vermemesini tembih etti. İbn Teymiyye, kısa dönem Sultanın bu talimatına uysa da sonra vazgeçerek yine aynı doğrultuda fetva vermeğe devam etti. Bu haber Sultan’a yetişince kendisine fetva vermesini yasaklayan bir mektup gönderildi ve

²⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 18/55-56.

²⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 18/73-76.

²⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 18/83.

²⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 18/85, 92-93

³⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 18/125.

Sultan'ın huzuruna çağrıldı. Sarayda fetvalarından dolayı kınandı ve bu görüş üzere fetva vermemesi bir daha kendisine iletildi.³¹ Fakat İbn Teymiyye, onlara bu konuda hiçbir söz vermedi ve sonra yine eski hali üzere fetvalarına devam etti. Bunun üzerine Sultan'ın naibinin kararı ile yeniden 720/1321 senesinde hapsedilerek zindana atıldı. Beş aydan fazla hapiste kalan İbn Teymiyye 721/1322 senesinde aşure günü hapisten çıktı.³² Bundan sonraki senelerde muhaliflerine reddiyeler ve bir sürü güncel konularda fetvalar verdi. Bu faaliyetlerine tabii ki muhalifleri seyirci kalmamaktaydı. 726/1326 yılında on sene önce verdiği bir fetvası yeniden gündem oldu. Peygamberin mezarı da dahil kabirlere ziyaretin men edilmesi ile ilgili fetvası Sultan'a şikâyet edildi. Sultan, kadıları toplayarak İbn Teymiyye'nin bulunmadığı bir toplantıda meseleyi ele aldı. İlim ehline uygun bir hapisshane de kendisinin hapsedilmesine karar verildi. Dımaşk kalesinde kendine bir oda ayrıldı ve orada hapiste tutuldu. Kardeşi Zeynüddin'in de kendisine hizmet için yanında kalmasına izin verildi. Duruma itiraz eden bazı öğrencileri de hapsedildi. Sonra hepsi serbest bırakılarak sadece İbn Kayyim el-Cevziyye yanında hapiste tutuldu.³³ İbn Teymiyye, hapis hayatında da yazmaya devam etti. Burada ciltlerle kendi muhaliflerine reddiye mahiyetinde eserler yazdı. Bu reddiyeler öğrencileri tarafından dışarıya çıkartılarak okunmakta idi. Bu yazıları çok etki yapmış olmalı ki yöneticilere kendisinden yeni şikayetler ulaşmaya başladı. Sonuçta elindeki kırtasiye edevatı alınarak yazı yazması yasaklandı. Aynı şekilde yanında bulunan 60 cilt kitap ve 16 tomar da alınarak kütüphaneye sevk edildi.³⁴ Bundan sonra bazı yazılarını kömürle bulduğu kâğıt parçalarına yazmakta idi. Ömrünün son iki senesini böyle zorluklarla geçiren İbn Teymiyye, 728/1328 senesinde Şevval ayının 20'sinde yirmi gün süren hastalıktan sonra hapiste iken vefat etti. Büyük kalabalıkların katıldığı cenaze namazı Dımaşk Emevî Camiinde kılındıktan sonra Sûfiyye kabristanında toprağa verildi.³⁵ Her ne kadar belli bir mezhebin taklidini açık şekilde kendisi tasvip etmese³⁶ ve birçok meselelerde de Hanbelîlerden farklı görüşü benimsemiş olsa bile İbn Teymiyye, klasik

³¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 18/177.

³² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 18/202.

³³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 18/267-268.

³⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 18/293

³⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 18/295-297.

³⁶ Takıyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, thk. Abdürrahman b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li Tabâ'ati Mushafi'sh-Şerîf, 1425/2004), 3/229.

³⁷ve modern ³⁸ araştırmacıların çoğunluğu tarafından Hanbelî geleneğe mensup bir alim olarak kabul edilmiştir. Bunun delili sadece İbn Teymiyye'nin Hanbelî alimler yetiştirmiş bir ailede doğup büyümesi değil aynı zamanda kendisinin Ahmed b. Hanbel ve onun fıkıh düşüncesini üstün gören bir bakış açısına sahip olması, bazı usûlî ve fûrû görüşleri değerlendirirken bu mezhebin metodolojisine ve referanslarına uymasındır. İbn Teymiyye, açık lafızlarla Ahmed b. Hanbel'in mezhebinin diğerlerine tercih ettiğini de bildirmektedir:

“Ahmed b. Hanbel, Kitabı, sünneti, sahâbe ve tabiinin görüşlerini bilmesi bakımından diğerlerinden daha bilgilidir. Bu sebepten de diğer imamlara nazaran nassa muhalif bir görüşü nerdeyse yoktur. Onun mezhebinde eğer bir zayıf görüş bulunsa mutlaka kendisinin güçlü görüşe muvafık bir görüşü de vardır. Onun (diğer imamlara muhalif) tek kaldığı görüşler tercih edilecek görüşlerdir”.³⁹

İbn Teymiyye'nin Hanbelî mezhebinin ilim olarak zenginleşmesi, yayılması ve yenilenmesi ve tecdidi yönünden katkısı büyüktür. İbn Teymiyye, İslam ilim tarihinde “Şeyhülislam” olarak hatırlanan ender alimlerdenidir.⁴⁰ Hatta bazı modern araştırmacılar onun Ahmed b. Hanbel'den sonra mezhebin en önde gelen alimi olabileceğine işaret etmişler.⁴¹

İbn Teymiyye'nin müçtehit bir fakih olduğunu birçok İslam alimi ikrar etmişlerdir. Bu alimler arasında İbn Teymiyye'ye karşı farklı bakış açısına sahip olan ve onun düşüncelerine eleştiri yönelttenler de bulunmaktadır.⁴² İbn Teymiyye'nin müçtehitlik derecesi hakkında ise farklı görüşler vardır. Onu mutlak müçtehit olarak kabul edenler olduğu gibi mezhepte müçtehit olarak kabul edenler de vardır.⁴³

İbn Teymiyye, kendisinden sonra kelâm, tefsir, hadis, fıkıh, fıkıh usûlü alanlarında onlarla cildi ihtiva eden eserler külliyatı bırakmıştır. Bazı araştırmacılar kaynaklarda

³⁷ İbn Receb, *Zeyl*, 4: 491-532; Burhanuddin İbn Müflih (el-Hafîd), *el-Maksadu'l-erşed fî zikri ashabi'l-İmam Ahmed*, thk. Abdurrahman el-Üseymin (Riyad: Mektebetü'l-Rüşd, 1410/1990), 1/132-139; Mücîreddîn el-Uleymi, *el-Menhecû'l-ahmed fî terâcimi ashâbi'l-İmam Ahmed*, thk. Abdülkadir Arnaut, Hasan İsmail Merve (Beyrut: Dâru Sadir, 1418/1997), 5/24-44.

³⁸ Cemil İbn Şatti, *Muhtasaru Tabakâti'l-Hanâbile* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, 1406/1986), 61-67; Ebu Zehre, *İbn Teymiyye*, 77-78; İbn Teymiyye'nin Hanbelî mezhebinde yeri ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Abdul Hakim I. Al-Matroudi, *The Hanbali school of law and Ibn Taymiyyah Conflict or concilation* (New York: Routledge, 2006).

³⁹ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 20/229.

⁴⁰ İbn Teymiyye'nin “Şeyhülislam” olarak vasıflanmasının sebepleri için bk. Muhammed İbn Nâsiruddîn, *er-Reddu'l-vâfir 'alâ men ze'ame bi-enne men semmâ İbn Teymiyye “şeyha'l-İslâm” kâfir*, thk. Züheyr eş-Şavîş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmi, 1980/1400), 50-55.

⁴¹ Al-Matroudi, *The Hanbali school of law and Ibn Taymiyyah*, 54.

⁴² İbn Hacer el-Askalanî, *Takrîz 'alâ Reddi'l-Vâfir*, thk. Muhammed b. İbraim eş-Şeybânî, (Kuveyt: Mektebetü İbn Teymiyye, 1988/1409),14.

⁴³ Bu konudaki tartışmalar için bkz. Ebû Zehre, *İbn Teymiyye* 437-452; Ali, *İbn Teymiyye*, 390 – 391.

kendisine atfedilen 702 esere işaret etmektedirler.⁴⁴ Öğrencisi İbn Kayyim, onun eserlerinin konu ve isimlerinin yer aldığı *Esmâ'ü müellefâti Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye* isimli bir eser kaleme almıştır.⁴⁵

İbn Teymiyye, birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bunlardan bazılarının eserleri farklı ilim dallarında günümüzde de kaynak eserler sayılmaktadır. İbn Teymiyye'nin tanınmış öğrencileri şunlardır: İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemseddin Muhammed ez-Zehebî (ö. 748/1348), Şemseddin İbn Abdülhâdi (ö. 744/1343), Yusuf b. Abdürrahman el-Mizzî (ö. 742/1341), Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373), Alemuddîn el-Birzâlî (ö. 739/1339).



⁴⁴ Ferhat Koca, “İbn Teymiyye, Takıyyüddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/394.

⁴⁵ İbn Teymiyye'nin tüm eserlerinin konu ve listesi için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Esmâ'ü müellefâti Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye*, thk. Selâhaddin Müneccid (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1983/1403).

1. BÖLÜM: İBN TEYMIYYE ÖNCESİ EHL-İ HADİSİN HANEFİLİK ALGISI

Ehl-i re'y'i Hanefilik ile özdeş kabul etmek her ne kadar isabetli bir tutum değilse de fıkıh mezhepleri içinde Hanefiliğin re'y ile bağlantısı ve ehl-i re'y adı verilen gruplar içerisinde Hanefiliğin yer aldığı hususu ilim çevrelerinde ittifakla benimsenen bir husustur. Ehl-i re'y ifadesinin yalnızca fıkıhla irtibatlı olarak kullanılmadığı, özellikle ilk dönemlerde ana akım Müslümanlar tarafından heretik olarak değerlendirilen grupların birçoğunun bu kavramla ilişkilendirildiği bir gerçektir. Bunun dışında fıkıh alanında daha Hanefilik bir mezhep haline gelmeden önce ehl-i re'y kavramının mevcut olduğu ayrıca Hanefiler dışında başka mezhep ya da şahısların da bu ekolle ilişkide bulunduğu bilinmektedir. Durum her ne olursa olsun ehl-i re'y kavramı fıkıhla irtibatlı kullanıldığında ilk akla gelen grubun Hanefiler olduğu, ayrıca ilk dönemde heretik kabul edilen inanç gruplarından Mu'tezile, Mürcie, Kerrâmiyye gibi fırkaların içerisinde azımsanmayacak derecede Hanefilerin yer aldığı dikkate alındığında ehl-i re'y ifadesinin Hanefiler hakkında kullanımı anlamsız değildir. Tezimiz boyunca ehl-i re'y kavramını kimi zaman Hanefileri de aşan genel anlamı ile kullanmakla birlikte çoğunlukla Hanefilik anlamıyla özdeş bir biçimde kullanacağız.

Ehl-i hadis ve ehl-i rey kavramlarının oluşumunu hicrî birinci asrın sonları ve ikinci asrın başlarına kadar götürmek mümkündür. Söz konusu ayrışmaya etki eden ilmî, sosyal, siyasî birtakım etkenler bulunmaktadır. Bu bölümde öncelikle ehl-i re'y ve ehl-i hadis kavramlarını ele aldıktan sonra İbn Teymiyye'nin düşünce sistemini ifade etmek üzere sonraları kullanılan "selefilik" kavramı üzerinde duracağız. Bunu yaparken söz konusu kavramlar ve bu kavramlarla ifade edilen gruplar ve ekoller arasındaki etkileşimden söz edeceğiz. Söz konusu ekolleşmenin ilk dönemlerinden itibaren ehl-i hadis çevrelerin ehl-i reye nasıl baktığına ilişkin genel bir çerçeve çizdikten sonra ehl-i hadis ve ehl-i re'y çevreler arasındaki makasın daralarak bu iki ekol arasında nispeten yaklaşmanın gerçekleşmesinden ve buna etki eden âmillerden söz edeceğiz.

1.1. Hanefilik ve Ehl-i Re'y

Ehl-i re'y isimlendirmesinin hangi düşünce sistemine ve çevrelere işaret ettiğini belirlemek, her şeyden önce re'y kavramının netleştirilmesini gerektirir. Bu sebeple biz bu bölümde rey kavramının anlam çerçevesini belirledikten sonra ehl-i reyin kapsamına

kimlerin girdiği yönünde literatürde yer alan tartışmalara temas edeceğiz.

1.1.1. Re'y Kavramının Anlam Çerçevesine İlişkin Görüşler

“Re'y” kelimesi Arapça mastar olarak “görmek” anlamına gelmektedir.⁴⁶ Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Teymiyye rey kelimesinin semantik veya terminolojik açıdan hangi anlamı ifade ettiği, kapsamına nelerin girdiği konusunda bir tahlil yapmamaktadır. Bununla birlikte öğrencisi İbn Kayyim'in konuya ilişkin açıklamaları, benzer pek çok konuda olduğu gibi hocasının görüşlerine ilişkin bir fikir edinmemizi sağlayacak niteliktedir. İbn Kayyim, Arapların re'y kelimesini çelişkili bir konuda düşünüp taşındıktan sonra kalbin gördüğü, kalbe doğan sonuç anlamında kullandıklarını söyler.⁴⁷ Belli yönleri ile re'y kelimesi Türkçedeki “görüş” kelimesi ile paralellik arz etmektedir. Bu yönü ile şahsi görüş, kanaat anlamlarına gelen re'y, fıkıh usulü açısından nasslarla beyan edilen hükümlerin dışında kalan alanla sınırlıdır.⁴⁸ Peygamber'in de bu bağlamda re'y ifadesini kullandığına ilişkin rivayetler bulunmaktadır.⁴⁹ Re'yin nassların kapsamı dışında kalan olayların hükümlerini belirleme faaliyetini içeren anlamı onu aynı zamanda ictihadla özdeş bir kavram haline de getirmektedir. Meşhur Muâz hadisinde Muâz b. Cebel'in اجتهد رأيي “Re'yimle ictihad ederim” ifadesi⁵⁰ bu anlama işaret etmektedir. Rey karışıklığı ile bilinen, Zâhirî fıkıh ekolünün önde gelen âlimi İbn Hazm'ın re'yin sahabe zamanında ortaya çıktığını ve birçok sahabenin de re'yle fetva verdiğini belirtmesi son derece önemlidir.⁵¹ Gerçekten de Muâz hadisi ve başka pek çok rivayet sahabenin re'y ile hüküm verdiğini inkâra mecal bırakmayacak bir biçimde gösterir.⁵² Sahabe

⁴⁶ “Re'y” kelimesinin anlamları için bk. Halil bin Ahmed Ferâhîdî, *Kitâbü-l'ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî - İbrahim Samrâî (b.y: Dâru Meketebeti'l-Hilal, ts.), “re'y”, 8/306; Mecduddîn Muhammed Fîrûzâbadî, *el-Kâmûsü'l-Muhîd*, thk. Heyet, (Beyrut: by. 2005), “ru'ye”, 1285; Râgıb el-İsfahânî *el-Müfredât fî ġarîbi-l'Kur'an*, thk. Süfvan Adnan ed-Dâvûdî, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem 1412/1991.) “re'y”, 373-375.

⁴⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in'an rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Abdusselam İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991), 1/53.

⁴⁸ Şükrü Özen, *İslam Hukuk Düşüncesinde Aklileşme Süreci (Başlangıçtan Hicri IV. Asrın Ortalarına Kadar)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 1995), 19, 23.

⁴⁹ Ümmü Seleme'nin rivayet ettiği hadiste Peygamber böyle buyurmuş: “Bana vahiy inmediği konularda sizin aranızda ben re'yimle hükmederim” Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnaut - Kâmil Karabelli (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 1430/2009), “Akdiye”, 7,

⁵⁰ Peygamberin Kitap ve Sünnette bir hükmü bulamazsa neyle hüküm vereceği sorusuna Muâz b. Cebel “Re'yimle ictihad ederim” demişti. Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 11

⁵¹ İbn Hazm, *Mulahhasu ibtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsan ve't-taklîd ve't-ta'lîl*. thk. Saîd el-Afġânî (Dımaşk: Matba'atu Cami'ati Dımaşk, 1379/1960), 4, 6.

⁵² Ebu Bekr *kelâle* kelimesinin anlamı kendisine sorulduğu zaman “Bu konuda re'yimle görüş bildireceğim” demişti. bk. İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelefi'l-hadis*, nşr. Muhammed Muhyiddin el-Asfar (Beyrut: Meketebeti'l-İslâmî, 1419/1999), 69; Hatîb el-Baġdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Ebû Abdurrahman Adil el-Ġurazî (Suûdî Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421/2000), 1/490; İbn Mes'ûd'dan mufavvıza ile ilgili soru sorulduğu zaman “Bu konuda re'yimi söylüyorum. Yanlış olursa benden ve

arasında re'yin kullanımı Hz. Peygamberin vefatıyla birlikte büyük bir ivme kazanmıştır. Bunda Hz. Peygamber (s.a.v.) sonrasında özellikle fetihler sonucunda İslam topraklarının genişlemesi ve Müslümanların hâkimiyet alanına farklı din, ırk ve kültürlerle mensup insanların girmesi yanında vahyin günlük hayat olaylarına doğrudan müdahil olma durumunun sona ermiş olmasının büyük etkisi vardır. Yeni sorunların çözümü re'ye başvurmayı bir zorunluluk haline getirmişti. Sahabenin re'y içtihadı özü itibarıyla peygamberin bıraktığı şeriatın esas ruhunun, prensiplerinin dışarısına çıkmamakta idi. Sahabe zamanında re'yin kullanılması kimi zaman kişisel görüşe mutabık bir anlam taşımakla beraber kimi zaman da kıyas ve istihsan anlamına gelmekte idi.⁵³

Re'y kavramının sahabe sonrasında uzun bir dönem boyunca herhangi bir olumsuz içeriğe imada bulunmaksızın olumlu anlamda kullanıldığını, bu kapsamda hicretin ilk iki asrının tamamında ehl-i re'y ifadesinin “ileri görüşlü ve istişare edilen insanlar” anlamında kullanıldığını ifade eden araştırmacılar bulunmakla birlikte⁵⁴ Hz. Peygamber (s.a.v.) başta olmak üzere sahabe ve tâbiun nesline mensup pek çok kişiden re'y kavramının olumsuz anlamına işaret eden, re'yi eleştiren, Müslümanları ondan uzak durmaya çağıran rivayetler de nispet edilmektedir.⁵⁵ Hicrî II. yüzyılından itibaren İslam aleminde önceleri siyasî mahiyette, sonraları ise itikâdî bir hüviyete bürünen farklı cereyanların ortaya çıkması, bu cereyanların ortaya çıkmasında re'yin ölçüsüz kullanımı bulunduğu yönünde kamuoyundaki genel kanaat, zaman içerisinde re'y kavramına

şeytandan olup Allah ve Resulü ondan beridir.” bk. İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, 1/50. Miras konusu ile ilgili bir tartışmada Zeyd b. Sabit, kendi görüşü hakkında İbn Abbas'a “ben sadece kendi re'yimi söylüyorum, sen de re'yini söylüyorsun” demiştir. bk. İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, 1/51.

⁵³ Özen, *Aklileşme Süreci*, s. 123.

⁵⁴ Mansur Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis* (İstanbul: Rağbet Yayınları 2018), 67.

⁵⁵ Abdullah b. Amr Peygamberin şöyle buyurduğunu rivayet eder: “Allah'ın Resulünü şöyle derken duydum: “Allah Azze ve Celle, ilmi insanlara verdikten sonra onlardan birdenbire çekip almaz. Fakat alimleri, ilimleriyle birlikte vefat ettirerek ilmi alır. Sonra geriye cahil insanlar kalır. Bunlara fetva sorulur ve onlar da kendi re'yle fetva verirler. Böylece hem kendileri sapar hem de başkalarını saptırırlar.” Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahih*, thk. Mustafa Dîb el-Bûğâ (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), “İ'tisâm bi'l-kitâb ve's-sünne”, 7; İbn Abdülber, *Câmi'u'l-beyân* il- ilm, thk. Ebû'l-Eşbaş ez-Zuheyri (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414/1994), 2/1037.

Ebu Hüreyre'den şöyle rivayet edilmiştir: “Bu ümmet bir süre Allah'ın Kitabı ile, bir sürede Peygamberin sünneti ile amel ederler. Sonra da re'y ile amel eder böylece hem kendileri sapar hem de diğerlerini saptırırlar”, İbn Abdülber, *Câmi'u'l-beyân*, 2/1039.

Hiz. Ebu Bekr şöyle dedi, “Eğer Allah'ın Kitabı'ndaki bir ayet hakkında kendi görüşümle ya da bilmediğim bir şeyle konuşsam, hangi yer beni taşıyabilir ve hangi gök beni gölgelendirebilir?” İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, 1/43.

Ömer b. Hattâb'ın şöyle dediği rivayet edilir: “Ehl-i re'y sünnetin düşmanlarıdır. Hadisleri anlamakta zorlandılar ve onların rivayetinde başarısız oldular. Bu yüzden de re'ye yöneldiler”. Yine Hiz. Ömer şöyle derdi: “Dininiz konusunda re'yden sakının”, İbn Abdülber, *Câmi'u'l-beyân*, 2/1041.

Re'yin zemmi le ilgili diğer sahabelerden rivayetler için bk. İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, 1/43-48.

yönelik olumlu imajı zedelemiştir. Bir yandan sahabe başta olmak üzere ilk üç neslin yeni karşılaştıkları meseleleri çözüme kavuşturmada inkârı mümkün olmayacak derecede re'ye başvurmuş olmaları, diğer yandan Müslümanlar arası bölünmelerde re'yin etkin bir rolünün bulunduğu yönündeki kanaat, sonraki dönem usulcülerini re'ye yönelik mutlakçı bir yaklaşımda bulunmak yerine re'yin makbul ve mezmûm olan kullanımlarını belirlemeye mecbur bırakmış görünmektedir.

Erken dönemde reyin hangi kısımlarının makbul hangi kısımlarının merdûd olduğunu tespit sadedinde Mâlikî fıkhnın Endülüs'teki önde gelen âlimlerinden İbn Abdülber en-Nemerî'nin (ö. 463/1071) açıklamaları konuya ilişkin önemli bir açılım sağlamaktadır. İbn Abdülber'in konuya ilişkin aktarımlarından, mezmûm reyin hangi tür reye karşılık geldiği konusunda bir ittifakın olmadığı görülmektedir.⁵⁶ Bununla birlikte bu görüşler bir bütün hâlinde değerlendirildiğinde erken dönem rey karşıtlarının hangi tür reyleri mahkûm ettiğini tespit etme noktasında bir fikir edinmek mümkündür. İbn Abdülber'in verdiği bilgilere göre mezmûm rey in kapsamına kimilerince inanca ilişkin konular dahil edilirken, kimileri amel sahasını da bu kapsamda ele almışlardır. İnanç konularında sünnete muhalif olan Cehmiyye gibi fırkaların yaklaşımları eleştirildiği gibi Allah'ın kıyamette görülmesi, kabir azabı, şefa'at, havuz, mizan gibi her biri âyet veya mütevatir rivayetlerle sabit olan haberleri tevil ederek re'yleri ile reddedenler de bu kapsamda görülmüştür. Bazı alimlere göre ise eleştirilen re'iden maksat bidatler ve bu bidatlerin bazı türleridir. Mezmûm rey in fıkhıdaki izdüşümünü kimileri istihsan ve zanna göre görüş bildirmek, karmaşık ve yanıltıcı konularla uğraşmak, fer'î ve yeni olayları asıllara döndürmek suretiyle değil kendi kafalarına göre kıyas ederek hükümler vermek, olaylar meydana gelmeden onları dallandırıp budaklandırarak bu konular hakkında görüş bildirmek olarak ele almaktadırlar. Bu alimlere göre bu tür re'y ile uğraşmak ve bu konulara dalmak sünneti atıl hale getirir ve Kitap ve sünnet hakkında bilgi edinmeye ket vurur.⁵⁷ İbn Abdülber'in söyledikleri aynı zamanda eh-i re'y denildiği zaman bunların kimler olması hakkında da bize ipucu vermektedir.

1.1.2. Ehli-Re'y ve Hanefîliğin Ehl-i Re'y ile İlişkisi

Dinin amelî alanında re'yin kullanımını her ne kadar belirli bir coğrafyadaki insan topluluğu ile özdeşleştirmek bütünüyle isabetli bir yaklaşım olmasa da ehl-i re'y

⁵⁶ İbn Abdülber, *Câmi' u'l-beyân*, 2/1052.

⁵⁷ İbn Abdülber, *Câmi' u'l-beyân*, 2/1052-1054.

kavramının ilk ortaya çıkış dönemlerinde söz konusu kavramla özdeşleştirilen çevrelerin çoğunlukla Irak'ta ve daha da özelde Kûfe şehrinde temerküz etmiş olmaları sebebiyle ehl-i re'y, "ehl-i Irak" ve "ehl-i Kûfe" gibi isimlerle de anılmıştır. Bununla birlikte daha önce de belirttiğimiz üzere aslında dinin amelî konularında re'yin kullanımını Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabe dönemine kadar geri götürmek mümkündür. Re'y ekolünün sahabe neslindeki öncüleri arasında Hz. Ömer'in ve onun tarafından Kûfe'de kadı ve beytül-mâl idaresi ile görevlendirilen Abdullah İbn Mes'ûd'un ayrıcalıklı bir yeri olduğu kabul edilir.⁵⁸ Nitekim Irak fıkıh mektebinin iki önemli kaidesi olan "nass olmadığı zaman re'y ve kıyasa başvurulması"⁵⁹ ve "sahihliği kesin bilinmeyen hadislerin yerine içtihadın tercih edilmesi"⁶⁰ düşüncesinin ilk defa İbn Mes'ûd tarafından ileri sürüldüğü bilinmektedir. İbn Mes'ûd'dan sonra onun tâbiûn neslinden olan öğrencileri arasında yer alan Alkame, Mesrûk, İbrahim en-Nehaî gibi âlimler bu düşünce geleneğini devam ettirmiş, onlardan da Hammâd b. Ebû Süleyman yolu ile Ebu Hanîfe bu mirası devralarak onu sistemli bir fıkıh ekolüne dönüştürmüştür.

Ehl-i re'y ifadesi ile fıkıh literatüründe genellikle Hanefiler kastedilse de⁶¹ bu kelimenin kapsamına farklı kelimâ grupların da girdiği görülür. İtikâd ve fıkıhın kesin hatlarla ayrılmadığı hicrî II. ve III. yüzyıllarda re'y ekolüne muhalif olan ehl-i hadîs ekolü, ehl-i re'y kavramı ile genel olarak Kûfe merkezli olan ve nassların anlaşılması ve fikhî hükümlerin elde edilmesinde re'ye üstünlük tanıyan grupları kastediyorlardı. Bunlar genel olarak Hanefî fıkıh geleneğini takip etmekte idiler.

İbn Teymiyye, ehl-i re'y kapsamında görülen ve genellikle ehl-i hadîs tarafından sert bir biçimde dışlayıcı bir dille mahkûm edilen Mu'tezile, Mürchie Cehmiye, Mücessime gibi farklı "heva ve bidat ehlinin" Hanefîlerle ilişkisi bulunduğunu belirterek bunun temelinde Hanefiliğin en azından kuruluş döneminde usule dair kesin kurallarının olmamasının yattığını belirtir.⁶²

Kanatimizce İbn Teymiyye'nin inanç açısından bid'at grupları kapsamında

⁵⁸ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 1/17

⁵⁹ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 1/51.

⁶⁰ İsmâil Cerrahoğlu "Abdullah İbn Mes'ûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/116.

⁶¹ Şehristânî şöyle der: "Ashâb-ı re'y ehl-i Irak'tır. Onlar Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit'in ashâbıdır. Muhammed b. Hasan, Eû Yûsuf, Züfer b. Hüzeyl, Hasan b. Ziyâd, İbn Semâ'e, Âfiye el-Kâdî, Ebû'l-Mufî' el-Belhî ve Bîşr el-Merîsi onlardandır." Bk. Ebû'l-Feth Tacuddin eş-Şehristânî, *el-Milel ven-nihal* (b.y. Muessesetu'l-Halebi. ts.)2/12.

⁶² Takıyyüddin İbn Teymiyye, *er-Risâle fî fedâili eimmeti'l-erba'a ve mâ emtâze bihî kullî imâmin min fadile*. thk. Fevaz Muhammed el-Avdî (Küveyt: Şebeketü Varagâti's-Selefiyye, 1433/2012), 11.

değerlendirilen kimi fırkaları Hanefî mezhebi ile ilişkilendirirken bunu “Hanefîlerin usul düşüncelerindeki belirsizlik” ile izah etmesi isabetli görünmemektedir. Zira erken döneme ilişkin tabakat, rical eserlerinin bir kısmındaki veriler dikkate alındığında, farklı fırkalara mensup şahısların Hanefîlik dışındaki diğer mezheplerle de irtibatlandırıldığı görülür. Kaldı ki İbn Teymiyye’nin Hanefîlerin usulünün bir belirsizlik içerdiği yönündeki iddiasının, Hanefîlerin kurucu imamlardan yazılı bir usul eseri intikal etmemiş olması dışında herhangi bir temeli bulunmamaktadır. Bütün bunların ötesinde Ebu Hanîfe’den fıkıh usulüne dair bir kitap intikal etmediği hâlde onun itikada dair başta İbn Teymiyye tarafından da her vesile ile kendisinden övgü ile bahsedilen el-Fıkhü’l-ekber olmak üzere Risâleleri mevcut olup söz konusu Risâleler, inanç konusundaki bid‘at gruplarının Hanefîlik içine sızmasını engelleyecek bir alt yapıyı barındırmaktadır. Şu hâlde şayet ehl-i sünnet dışında farklı fırka mensuplarının Hanefîlik içinde kendisine yer bulabilmesi durumu söz konusu olmuşsa bunu “usuldeki belirsizlik” dışında başka sebeplerle izah etmek gerekir.

Ehl-i re’y kavramı ile ifade edilen şahıs ve grupları “her meselede ortak düşünen, yekpare bir grup” gibi değerlendirmek doğru olmaz. Bunların re’yi kullanma sıklıkları, re’yi kullandığı alanlar ve re’yi kullanma keyfiyetleri arasında farklılıklar olduğu gibi rivayet malzemesi ile ilişki biçimlerinde de farklı yaklaşımları söz konusudur. Ehl-i re’y’in içerisindeki bu farklılığın bir yansıması olarak bazı araştırmacılar ehl-i re’yi tasnif ederken; “mutedil re’yciler” ve “müfrit re’yciler” şeklinde kategorilerden hareket etmişlerdir. Buna göre mutedil re’yciler olarak İbn Mes’ûd geleneğinin devamı olan Ebû Hanîfe ve öğrencileri kastedilirken müfrit re’yciler genellikle Basra kökenli Mu’tezile kelimcileridir.⁶³ Müfrit re’yci olarak tavsif edilenlerin Kur’an dışında mütevâtir haber de dahil olmakla tüm rivayetlerin hücciyetini reddettikleri belirtilir.⁶⁴ Bunların başında ünlü Mu’tezili kelimcisi Nazzâm gelmektedir.

Mütedil re’y ehli olarak bilinen Ebû Hanîfe ve onun ilk nesil talebelerine gelince onların hükümlerin elde edilmesinde re’ye geniş imkân tanımakla birlikte fikhî istidlallerinde hangi asıllara dayandıklarına ilişkin doğrudan kendileri tarafından kaleme alınmış bir eser söz konusu değildir. İmam Şâfiî’nin, diyalog şeklinde kaleme aldığı *Cimâu’l-ilm* adlı eserinde, dinî bilginin kaynakları ve hiyerarşisi meselesi bağlamında muhatabından aktardığı ifadeler, erken dönemde ehl-i re’y’in fikhî istidlallerinde hangi kaynakları, hangi

⁶³ Özen, *Aklileşme Süreci*, 221, 223.

⁶⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Cimâu’l-ilm*, (yy.: Dâru’l-Âsâr, ts.), 4.

sırayla esas aldıklarını göstermesi bakımından önemlidir. Söz konusu muhatabın kimliğine dair Şâfiî tarafından herhangi bir açıklama yapılmış olmamakla birlikte burada dile getirilen hususların büyük oranda Hanefiler için de geçerli olduğu görülmektedir. Şâfiî'nin muhatabı, dinî bilginin kaynaklarını şu şekilde sıralamaktadır:

1) Umumum umumdan naklettiği bilgi. İmam Şâfiî'nin “cümelü'l-ferâiz” adını verdiği bu tür bilginin kapsamına her Müslümanın bilmesi gereken zarurat-ı diniyye kapsamındaki bilgiler girer. Bu kapsamda; beş vakit namazın, Ramazan ayında oruç tutmanın, zekâtın ve haccın farziyeti, şarabın ve kumarın haramlığı, adam öldürmenin haramlığı gibi konular bu türden bilgilere dayanmaktadır. Şâfiî'nin muhatabının “umumun umumdan naklettiği” ifadesi, sonraki dönem hadis literatüründe “mütevâtir haber” kapsamında ele alınmıştır.

2) Tevile açık olan Kur'an âyetleri: Tevile açık olan âyetler, aksine bir delil olmadığı sürece umum ve zâhir anlamları üzerinden anlaşılır. Aksine bir icma olmadıkça batınî anlam üzerine yorulamaz.

3) Kur'an ve sünnete istinad etmese bile Müslümanların kendilerinden öncekilerden rivayet ederek üzerinde icmâ ettikleri. Böyle bir icma, üzerinde ittifak edilmiş sünnet menzilesindedir. Çünkü icma re'yden kaynaklanmış değildir. Zira re'y varsa ayrılık da vardır.

4) İlmü'l-hâssa. Ancak İmül-hassa'nın delil olabilmesi için, naklinde hata olmadığı konusunda bir güvenin oluşması gerekir. İmam Şâfiî'nin muhatabının “ilmü'l-hâssa” ifadesi ile haber-i vahit türünden rivayetleri kastettiği anlaşılmaktadır.

5) Kıyas.⁶⁵

Hicrî II. ve III. yüzyılda yaşayan ulemaya ilişkin sonraki dönemde ehl-i hadisin kaleme aldığı rical ve tabakat kitapları istisna edilirse sonraki dönem fıkıh ve usul geleneğinde Ebu Hanîfe ve onun öğrencilerinin re'yi kullanırken ona nasslara göre öncelik verdiği şeklinde bir söyleme yer verilmez. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim, Ebu Hanîfe ve öğrencilerinin nassın bulunduğu durumda re'yi terk ettiklerini belirterek Hanefiliğin en azından kurucu imamlarının re'yi ölçsüz kullanmadıklarını vurgulamışlardır. Bu vurgu haddi zatında Ebu Hanîfe ve öğrencilerine yönelik doğrudan bir övgü mahiyeti taşımaktan ziyade, sonraki dönem Hanefilerin kendi imamlarının re'y konusundaki yaklaşımlarından ayırdıklarını ve ifrat sayılabilecek bazı uygulamalara imza attıklarını

⁶⁵ Şâfiî, *Cimâ'u-l-ilm*, 21-22.

tespit amacına yöneliktir.

İmam Şâfiî'nin, *Cimâu'l-ilm* adlı eserde muhatabından aktardığı görüşler aslında sadece Hanefilik ile sınırlı bir uygulama alanına sahip değildir. Daha açık ifadesiyle bir ictihad yöntemi olarak re'ye başvurma sadece Hanefilerle sınırlı değildir. Nitekim İmam Mâlik (ö. 179/795) ve İmam Şâfiî (ö. 204/820) başta olmak üzere diğer pek çok müçtehit imamın farklı isimlendirmelerle de olsa ictihadta re'ye başvurdıkları, ona kendi hukuk metodolojilerinde yer verdiği bilinmektedir. Bununla birlikte fıkıh tarihinde ehli-rey isimlendirmesinin Kûfe hukuk ekolü, yani Hanefilerle özdeş bir biçimde kullanıldığı hususu da bir gerçektir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in de Hanefilerden bahsederken sıklıkla "ehl-i re'y" şeklinde bir vasfı gündeme getirmeleri, fıkıh tarihindeki bu yaygın kabulün bir tezahürüdür.

İsmi neredeyse ehl-i re'y ile özdeş olan Ebu Hanîfe'den re'yin mahiyetine yönelik herhangi bir açıklama gelmemiştir. Ebû Hanîfe'nin gerek kendi ifadelerinden gerekse muarızlarının onun hakkındaki ifadelerinden, onun re'y kavramını ictihad ve kıyas ile eş anlamlı kullandığı görülmektedir. Günümüze ulaşan ilk Hanefî tabakat kitabı olan Hüseyin b. Ali es-Saymerî'nin (ö. 436/1045) *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi* isimli eserinde şu rivayet geçmektedir: "Abdürrezzak şöyle dedi: Abdullah b. Mübarek, Ma'mer'in yanına gelmişti ben de oradaydım. Ma'mer'in şöyle dediğini duyduk: Fıkıh konusunda görüş belirtenler içinde kıyas yaparak fıkıhın imkanını genişleten ve fıkıhta en iyi bilgiyi, içtihadı ortaya koyan Ebu Hanîfe'den daha iyi birisini bilmiyorum."⁶⁶

Ebû Hanîfe'nin torunu İsmail b. Hammâd, (ö. 212/828) Ebû Hanîfe'nin şöyle söylediğini rivayet eder: "İşte bizim meşgul olduğumuz şey bir re'ydir. Hiçbir kimseyi itaat etmeğe zorlamaz, bir kimsenin bunu kabulü lazımdır da demiyoruz. Kimde daha iyisi varsa getirsin, onu kabul edelim."⁶⁷ Yine Ebû Yusuf ve Hasan bin Ziyad da Ebû Hanîfe'nin bu sözlerini naklederler: "Bizim ilmimiz işte bu re'ydir. Bu, elimizden gelenin en iyisidir. Bundan daha iyisini kim ileri sürerse onu kabul ederiz."⁶⁸ Bu rivayetlerde Ebû Hanîfe'nin re'y diye isimlendirdiği içtihadın bağlayıcılık yönüne ve hata-isabet açısından durumuna temas ettiği görülmektedir. Buna göre re'y yalnızca görüş sahibini bağlar, başkaları açısından bağlayıcılığı yoktur. İkinci olarak re'yin doğru olma ihtimali bulunduğu gibi

⁶⁶ Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî ve d. (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1976), 25.

⁶⁷ M. Esad Kılıçer, *İslam Fıkıhında Re'y Tartışmaları* (Ankara: Selcuk Yay. 1961), 67.

⁶⁸ İbn Kayyim *I'lâmü'l-muvakkı'in*, 1: 60.

yanlış olma ihtimali de bulunmaktadır.

Re'y muhaliflerinin de Ebû Hanîfe ile ilgili nakillerinde onun re'y anlayışına ışık tutan noktalar bulunmaktadır. İbn Şübrûme bir rivayetinde diyor ki, “Ben ve Ebû Hanîfe, Cafer (Sadık)ın yanına gittik. Cafer: Ebû Hanîfe'ye dedi: “Allah'tan kork re'yinle dinde kıyas yapma. Çünkü ilk kıyas yapan İblistir”⁶⁹ Bu ifadelerden de re'yin kıyas metodunu kullanma olarak algılandığını anlamaktayız.

Hanefî usul kitaplarında, Ebû Hanîfe'nin fikhını rivayet eden öğrencisi Muhammed bin Hasan eş-Şeybânî'nin re'y ve eserin birbirini tamamladıkları, bunların tek başına esas alınmalarının doğru olmayacağı yönündeki rivayet re'yin nassı doğru anlama vasıtası olduğuna işaret eder.⁷⁰

Hanefî fıkıh usulü literatüründe kronolojik olarak re'y konusunu kapsamlı ve sistematik bir biçimde ele alan ilk eser, Ebubekir er-Râzî el-Cessâs'ın *el-Füsûl fi'l-usûl* adlı eseridir. Ziriklî'nin “Ehl-i Re'yin fâdılı” olarak nitelediği⁷¹ Cessâs eserinde akli “*hüçetullâh*” olarak tanımlar.⁷² Cessâs'ın eserinde fıkıhta akli istidlal yöntemi yani re'y, bizzat bu terimle ifade edildiği gibi kimi zaman da tıpkı Tahâvî'de olduğu gibi “*nazar*” tabiri ile karşılanmaktadır. O, konuyu *el-Kavlu fi vucûbi'n-nazar ve zemmi't-taklîd* (Nazarın vacip olması ve taklidin yerilmesi) başlığı altında müstakil bir bâbda inceler⁷³. Cessâs'a göre hukuk ve hukuk metodolojisinde *nazar* vaciptir, akli hüccetler delil olma bakımından sabit ve sahihtir. Yanlış doğrudan ayıran esas kriter *nazardır*. Cessâs, bu kriterin *haber* olduğunu iddia edip aklın fonksiyonunu inkâr eden karşıtlarını “cehalet ehli” diye niteleyerek onları taklide saplanmakla suçlar⁷⁴. Cessâs, nazarın gerekliliğini izah sadedinde buna muhalif olanların bile muhalefetlerini nazar yöntemi ile ortaya koyduklarından söz ederek bu yöntemden müstağni olmanın söz konusu olmayacağını belirtir.

Cessâs'tan sonra Hanefî usûlünün ikinci kurucu metni⁷⁵ kabul edilen Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (ö. 430/981) *Takvîmü'l-edille* isimli eserinde de “*el-Kavlu fi hüceci'l-*

⁶⁹ Ebû İsmail Abdullah el-Herevî, *Zemmu'l-Kelâm ve Ehlihi*, thk. Abdurrahman Abdülaziz eş-Şibl (Medine: Mektebetü'l-Ülumi'l-Hikem, 1422/2002) 2/199.

⁷⁰ Şemsüleimme es-Serahsî, *Usûlü-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Me'ârif, 1421/2001), 2/113.

⁷¹ Hayruddin Ziriklî, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), “Cessâs”, 1/171

⁷² Ebû Bekr Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, nşr. Casim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâratü'l-Avkâf, 1414/1994), 1/377.

⁷³ Cessâs, *el-Füsul*, 3/369-382

⁷⁴ Cessâs, *el-Füsul*, 3/ 369

⁷⁵ Söz konusu nitelime için bkz. Murteza Bedir “Takvimu'l-edille”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/493.

akliyye” başlığı altında aklın fıkıhta hüccet değeri ele alınmıştır. Debûsî’ye göre sem’i deliller aklın istidlali olmadan hüccet olarak bir şey ifade etmez. Debûsî mucize ile muhrikanın (peygamber olmayanın harikulade gösterisi), nebi ile mütenebbi’nin (peygamberlik iddia eden sahtekâr) birbirinden fark edilmesinin akıl sayesinde mümkün olduğunu söyler.⁷⁶

Ebû’l-Usr Ali Pezdevî de (ö.482/1089), mezhebin kurucu imamlarını kastederek “Ashâbımız (...) hadis ve mana ehlidir. Ulema da onların mana ehli olduklarını kabul ederek (veya mana işini onlara teslim ederek) onları ehli-rey olarak isimlendirmiştir. Rey fıkıhın ismidir”⁷⁷ diyerek re’yi anlama, fehmetme olarak anladığına işaret eder. Pezdevî’nin “mâna” ifadesi ile kastettiği şey özelde illet, genelde kıyası içerdiği gibi daha da genelde bütün bir re’yi ifade etmektedir. Pezdevî bunun dışında kitabının ilgili yerlerinde teşri’de aklın öneminden bahsetmektedir.⁷⁸

Gerek Hanefî usûl eserlerinde gerekse Ebu Hanîfe ve öğrencilerinin hayatına ilişkin bilgilerin yer aldığı eserlerde yer alan bu nakiller İbn Teymiyye’nin zamanına kadar Hanefîlerin fıkıh düşüncesinde rey’in ne anlama geldiği hakkında bize bir tasavvur vermektedir. Bununla birlikte tek başına bu ifadeler bize İbn Teymiyye’nin mensubu bulunduğu ehl-i hadîsin Hanefîlik algısını, bu düşünceye olan eleştirilerini tam olarak anlamamıza imkân tanıyacak nitelikte değildir. Zira İbn Teymiyye re’ye toptan karşı çıkmamış, re’yi mahmud (övülen) ve mezmum (yerilen) olarak iki kategoride ele almış, kendi usulüne uygun gelen re’y yöntemini benimsemiştir⁷⁹. Aynı zamanda Zâhirîler istisna edilirse fıkıhta kıyas yöntemi Hanbelî/Selefî gelenek tarafından da meşruiyeti kabul edilmiş bir yöntemdir. Şu hâlde fikhî istidlallerinde rey veya kıyası kullanmalarını Hanefîlerin ayırıcı meziyeti olarak algılama onların fıkıh düşüncesini, dolayısı ile onlara olan eleştirileri anlama bakımından yeterli değildir.

Ehli-re’y’in temel vasıflarının aslında onların fıkıh kaynaklarının ne olduğunda değil bu kaynakları kullanma tarzlarında, bu kaynaklara yaklaşımlarında arama fikrini dile getiren

⁷⁶ Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Takvîmü’l-edille fi usûli’l-fikh*, nşr. Halil Muhyiddin el-Meyyis (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1421/2001), 1/442

⁷⁷ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrar Şerhu usûli’l-Bezdevi* (İstanbul: Şirketi Sahafiyeyi Osmaniyye, 1308), 1/16

⁷⁸ Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-esrar*, 4/229-234

⁷⁹ İbn Teymiyye bunu “nassa muvafık re’y” olarak ifade etmektedir. bk. İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 19/196.

araştırmacıların görüşleri bu konuda daha isabetli görülmektedir.⁸⁰ Biz de araştırmamızın usûl sahasındaki problematik yanını bu yönden yürüterek, Hanefîlerin bu bağlamda kabulleri ve İbn Teymiyye'nin buna yönelik yaklaşımlarını ele alacağız.

1.2. Ehl-i Hadîs Ekolüne Genel Bir Bakış

Bu bölümde öncelikle “ehl-i hadîs” kavramının medlûlünü belirlemeye çalışacağız. Bunu yaparken ehl-i hadîs tamlamasının sözlük ve terim olarak ne anlam ifade ettiğini, bu konuda literatürde yer alan tartışmaları serdettikten sonra ehl-i hadîsin teşekkülünü ve tarihsel süreçteki görünümünü kısaca ele alacağız.

1.2.1. Ehl-i hadîsin Sözlük ve Istılah Olarak Anlamı

Ehl-i hadîs (ehlu'l-hadîs) terkibi sözlükte hadisçiler, hadis taraftarları, hadise tabi olanlar, anlamlarını taşımaktadır. Kaynaklarda bu terkipler eşanlamlı olarak *ashab-ı hadis*, *ehl-i eser*, *ehl-i ilm* gibi ifadeler de kullanılmıştır.⁸¹

Ehl-i hadîs ve onun eşanlamlısı olarak zikrettiğimiz terimlerin kullanımını sahâbe dönemine kadar götüren yaklaşımlar bulunmaktadır. Nitekim Hatib el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadîs* isimli eserinde Ebû Said el-Hudrî'nin hadis öğrenen talebeleri görünce onlara “Siz bizim haleflerimiz ve bizden sonraki ehl-i hadîssiniz” dediği rivayet edilir.⁸² Buradaki “*ehl-hadis*” ifadesinden belli bir düşünce sistemine, ekole mensup insanlar değil sadece Peygamberin hadislerini toplayan, onları öğrenen grubun kastedildiği açıktır. Bunun tarihsel devamı olarak sonraki devirlerde hadis eğitimi ile uğraşan ve hadis konularında otorite olan şahıslara da *ashâbü'l-hadîs*, *sâhibü'l-hadîs* denilmiştir.⁸³

Ehl-i hadîs teriminin bir sonraki aşamada “hadise göre amel etmeğe çalışan şahıslar” anlamını kazanmaya başladığı görülür. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in “sâhibü'l-hadis, hadisle amel edendir” dediği belirtilir.⁸⁴ Ehl-i hadis ifadesinin bu geniş kullanımı, re'y ehli de dahil olmakla hadisi inkâr etmeyip onunla bir şekilde amel eden tüm kesimleri

⁸⁰ Yunus Apaydın, “Bir Muhafazakâr Re'ycilik Teorisyonu: Ebû Hanîfe”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 143-147, https://isamveri.org/pdfdrq/D00064/2002_1-2/2002_1-2_APAYDINH.Y.pdf . Erişim tarihi 23/03/20023.

⁸¹ Abdullah Aydın, “Ehl-i hadîs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/607.

⁸² Hatib el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, thk. Memet Sait Hatipoğlu (Ankara: Dâru-İhyâi's-Sünne, ts.), 22.

⁸³ Daha geniş bilgi için bkz. Ali Kaya, *İlk Dönem Hadis Tartışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 40-41.

⁸⁴ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (b.y.; Dâru'l-Hicr, 1409), 85.

içine almaktadır.

Kavramın kullanımının bir sonraki aşamada gittikçe daraltılıp rafine hale geldiği ve bundan böyle hadisle bir şekilde amel eden kimseleri değil, nassların zahirine sıkı-sıkıya bağlı olan, onları herhangi bir aklî yoruma tabi tutmayan, kıyasa baş vurmayan, akli ilimlerden ziyade nakli ilimlerle ilgilenen ehli-sünnet içerisindeki belli bir grubu ifade ettiği görülmektedir.⁸⁵ Bu aşamada ehl-i hadîs ifadesinin fikhî olarak çağrıştırdığı çevreler, coğrafi olarak Kûfe’de ortaya çıkan, nassları yoruma tabi tutan ve kıyasa önem veren re’y ekolünden (ehl-i re’y) farklı olarak Medine merkezli bir fıkıh ekolüne mensup kimselerdi.

İbn Teymiyye eserlerinde hem *ashâbu’l-hadis*, hem *ehl-i hadis*, hem de *ehl-i eser* terkiplerini genel olarak hadis ve eser merkezli düşünüp belli yöntem ve inancı benimseyen, re’y ehlinin alternatifi olan grup anlamında kullanmıştır.⁸⁶ Fakat bazı hallerde bu ibarelerden hadis ilmi ile uğraşan alimleri de kastetmiştir.⁸⁷

1.2.2. Ehl-i Hadîsin Tarihi Kökenleri ve Teşekkülü

Nassa (bu bazen âdet, ataların yolu şeklinde tezahür eder) sıkı-sıkıya sarılıp tüm sorunları sadece onu referans alarak çözme eğilimi sadece İslâmî düşünce geleneğine has olmayıp farklı din ve ideolojilelerin de tarihi seyrinde görebileceğimiz bir sosyal-psikolojik olgudur.⁸⁸ Nitekim cahiliyye devrinin Arap kültürünün esas özelliklerinden biri de ataların gelenek ve göreneklerine sıkı-sıkıya sarılma olgusu idi.⁸⁹ Hatta, Arap müşriklerinin Peygamber’in davetini redd ederken dillendirdikleri en yaygın söylemlerden biri kendi atalarının yolunda sabit-kadem olduklarını ilan etmeleri idi.⁹⁰ İslam’ın zühurundan sonra Müslüman Araplar arasında tabii olarak esas referans Kur’an-ı Kerim ve Peygamberin sünneti idi. Eski Arapların “atalarının yolunun” yerini “Peygamber’in yolu/sünneti”

⁸⁵ Aydın, “Ehl-i hadis”, 507.

⁸⁶ Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Kâidetün muhtasara fî vucûbi ta’atillâhi ve rasûlihî ve vulâti’l-umûr*, thk. Abdürrezzak Abdülmuhsin el-Bedr (Suudi Arabistan: Cihazu’l-İrşâd, 1417/1996), 17; *Mecmu’atü’r-resâil ve’l-mesâil*, 1/215; a.mlf. *Şerhu hadîsu’n-nüzûl*, (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1397/1977), 50.

⁸⁷ “... Şu hadis Peygamber aleyhisselâat vesselâm’dan mütevatirdir. Onu hadis ve senet ashâbı (أصحاب الحديث والاسناد) rivayet etmiştir.” İbn Teymiyye, *Mecmû’u-Fetâvâ*, 12/491

⁸⁸ Örneğin Eski Roma’da ataların yolu, sünneti mahiyetinde olan *moris maiorum* hem ahlak kuralları hem de hukuki teamülleri içermekte idi. Daha geniş bilgi için bk. Reginald H. Barrow, *Romalılar*, çev. Ender Gürol (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 23-25.

⁸⁹ W. Montgomery Watt, *İslam Nedir*, çev. Elif Rıza (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1993), 263.

⁹⁰ “Onlara “Allah’ın indirdiğine uyun” denilince “Hayır, atalarımızı yapar bulduğumuz şeye uyarız” derler...” (el-Bakara, 2/170); “Onlara “Gelin Allah’ın indirdiği Kitaba ve peygambere uyun” dendiğinde “Atalarımızı üzerinde bulduğumuz yol bize yeter” derler... (el-Maide, 3/104); “Onlar bir fenalık yaptıklarında “atalarımızı bu yolda bulduk. Allah da bize bunu emretti” derler.” (el-A’raf, 7/28).

almıştı. Ama “yola” sadakat, bağlılık vurgusu aynı kalmıştı. Bu sünnetin korunması, hem amellerde, hem hafızalarda yaşatılması sahâbe topluluğunun esas görevlerinden biri idi. Tabi ki, bu misyonu yerine getirirken bazı sahabiler mizaçlarına veya yetiştikleri ortama uygun olarak görece daha sıkı bir tavır takınmakta olup, zaman zaman kendi arkadaşları tarafından eleştirilere de maruz kalmakta idiler.⁹¹ Abdullah İbn Ömer’in Peygamber’den duyduklarına harfî-harfîne uyduğu, vefatından sonra onun yürüdüğü sokaklardan yürüdüğü, onun gölgelendiği ağaçların altında oturduğu, hatta böyle tavırlarına göre etrafındakiler tarafından yadırgandığı kaynaklarda sabittir.⁹²

Ehl-i hadîsin anlayış ve düşünce tarzının izlerini Hz. Peygamber zamanında bir kısım sahabenin tavır ve tutumlarına kadar götürmek mümkündür. Hz. Muhammed’in ashâbı arasında onun söz ve davranışlarını yerine göre yorumlayarak kabul edenlerin yanı sıra onu sadece zahiri manası ile algılayıp amel edenlerin de var olduğu bilinmektedir. Bu sadece sünnet konusunda değil bizatihî Kur’an âyetleri için de geçerli bir durumdur. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de imsak vaktinden söz edilirken “beyaz ip siyah ipten ayrılınca dek yiyin için” ifadesinin bazı sahabiler tarafından literal bir şekilde anlaşıldığı, Hz. Peygamberin buna müdahale ederek uyarıda bulunduğu bilinmektedir. Yine Peygamber’in “Benî Kureyza’ya varmadan ikindi namazını kılmayın”⁹³ ihtarını bazı sahabiler “Benî Kureyza’ya çabuk varın” gibi yorumlarken, diğer sahabiler Benî Kureyza’ya varana kadar ikindi namazlarını tehir etmişlerdi. Bu örnekler daha Peygamber hayatta iken bile hem Kur’an’ı hem de peygamberin söz ve davranışlarını zahiri manasına göre algılayıp öyle amel edenler olduğunu bize göstermektedir.

Sahâbeden sonraki nesiller arasında da böyle bir anlayış biçimine sahip insanlar hep olagelmıştır. Tarihin belli dönemlerinde de bazı sosyal, kültürel, siyasi olaylar bu grupların ya daha belirgin olmasına ya daha etkisizleşmesine veya farklı biçimlerde

⁹¹ Bu bağlamda Ebû Hureyre’yi örnek olarak gösterebiliriz. O, Hz. Aişe tarafından bazı hadis rivayetleri ve hadisleri birbiri peşi sıra rivayet etmesi sebebiyle eleştirilmişti. “Ebû Hureyre’yi sevmezsiniz. Benim odamın yanına geldi oturup hadis rivayet etti. Bunu bana dinletiyordu. Ben namazda idim. Ben namazı bitirmeden kalktı gitti. Eğer yetişseydim ona şöyle diyecektim: Peygamber sizlerin rivayet ettiği gibi hadis serdetmezdi.” bk. Bedreddin ez-Zerkeşî, *El-İcâbe li-irâdi mâ istedrekethu ‘Â’işe ‘ala’s-sahâbe*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer’asî (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 2016/1437), 142-143.

⁹² Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Andulkadir Ata (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1410/1990), 4/107, 108, 109, 135-136; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İsti’âb fî ma’rifeti’l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1412/1992), 3/950-953. M. Yaşar Kandemir, “Abdullah b. Ömer b. Hattab”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/126.

⁹³ Buhârî, “Meğâzî”, 32; Müslim, *Sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, (Kahire: Matba’atu İsa el-Halebi, 1374/1955), “Cihâd”, 69

tezahür etmesine sebep olmuştur.

Sıffin savaşı sonrasında Müslümanlar arasında meydana gelen ayrışmanın zaman içinde önceleri siyasî sonraları itikadî akımlara evrilmesi, bunun yanında farklı kültürlerden fertlerin İslam'a girmesi ile dini anlama ve yaşamada daha önce benzerine rastlanmayan görüş ve yaşam tarzları sebebiyle bid'at addedilen grupların boy göstermesi çok geçmeden bu hareketlere tepki olarak toplumun geniş kesiminde geleneği ve bu geleneğin taşıyıcısı konumunda bulunan rivayet malzemesini savunan grupların ortaya çıkmasına ön ayak oldu.⁹⁴ Bunlar İslam'ın, daha önce Hristiyanlık ve Yahudilikte görülen dejenerasyondan uzak kalabilmesinin yolunun Peygamber ve ashâbının yol ve yöntemine sıkı sıkıya bağlanmaktan geçtiğini düşünüyorlardı. Bu vasıflarına uygun olarak bunlara *ehl-i sünne, ashâbu's-sünne, ehlü'l-hadis, ehlü'l-eser* gibi isimler verilmekte idi.

Söz konusu isimlendirmelerin temsilcileri konumunda olan çevreler, İslam topraklarında boy gösteren farklı siyasî ve itikadî cereyanları bidatle suçlamakta, onların görüş ve amellerini Hz. Peygamberin ve ashâbının yol ve yönteminden bir tür sapma olarak telakki etmekteydi. Bu düşünce sahiplerinin ağırlıklı olarak peygamberin hicret yurdu olan Medine'de konuşlanmış olmaları son derece tabî idi. Bu sebeple tâbiûn dönemlerinden itibaren bu düşünce sahipleri bir ekolü çağrıştıracak şekilde *ehl-i Medine, Ehl-i Hicaz* gibi isimlerle anılmaya başlanmıştı. Farklı siyasî-itikadî fırkaların sosyal hayatta daha çok görünür hale geldiği, fıkıh mezheplerinin ilk nüvelerini oluşturan farklı şehirlerdeki faaliyetlerin daha organize hale geldiği ve nihâyet hadisler üzerindeki çalışmaların daha profesyonel bir şekilde titizlikle yürütölmeye başlandığı Abbâsîler döneminde ise söz konusu grupları ifade etmek üzere *ehl-i hadis, ashâb-ı hadis* ifadeleri kullanılmaya başlanmıştır. Çoğunluğu itibarıyla Medine merkezli olan bu ehl-i hadis ekolünün karşısında bir yönü ile onun anti-tezi mahiyetinde olan *Kûfe ekolü*, yani *ehl-i re'y* yer almaktaydı.

Her ne kadar ehl-i hadisın çıkış noktası veya merkezi Medine olsa da hicretin ilk asrının sonlarından itibaren ehl-i hadis düşüncesinin ilk mümessilleri sayılacak ilim ehli o zamanki İslam coğrafyasının tüm beldelerine yayılmıştı. Sönmez Kutlu, Hicri 1. Asırdan itibaren “bidat gruplara” karşı mücadeleye giren bu şahısları ekol anlamında sistemleşmiş

⁹⁴ Sıffin Savaşının kelâmi-itikadi konulara etkisi için bk. Câhız, “Risâle fi'l-hakemeyn”, mlf. Câhız, *er-Resâilü's-siyâsiyye* (Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 337-405; Ebü'l-Hasen Ali el-Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, thk. Naim Zerzûr (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2005), 1/76; İlyas Üzümlü “Sıffin Safaşı” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 39/108-109.

ehl-i hadîs olmasalar da onların ilk nüveleri olarak niteler. Bunların ön sıralarında gelen Mekke’de Eta b. Ebi Rebah (ö. 103/733), Mücahid (ö. 103/721), İbn Ebû Muleyki (ö. 117/735), Medine’de Muhammed b. Şa’b ez-Zühri (124/741), Sa’id b. el-Müseyyeb (93/711), Ömer b. Abdülaziz (ö.101/720); Yemen’de Tavus el-Yemani (ö. 106/724), Vehb b. Münebbih (ö. 110/728), Yezid b. Ebû Habib (ö. 128/745); Mısır’da Mekhûl (ö. 112/730); Şam’da Meymûn b. Mihran (ö. 118/736); Kûfe’de Ebû Vâ’il (ö. 83/702), İbrahîm en-Naha’i (ö. 92/710), Âmir eş-Şa’bi (ö. 105/724); Basra’da Hasan el-Basri (ö.110/728, Muhammed b. Sirin (ö. 110/728); Horasan’da Dahhak’ı (ö. 105/723) sayabiliriz.⁹⁵ Bu şahısların ortak noktası Mürcie, Şia, Haricilik, Kaderilik gibi Müslümanlar arasında sonradan yayılmaya başlayan yeni görüşlere karşı olmaları, onları sonradan boy gösteren, aslı olmayan yenilikler yani *bid’at* kapsamında telakki etmeleri ve bu bidate karşı da Peygamber ve ashâbının yolunu/sünnesini savunduklarına inanmaları idi. Bu sebeple bu grup kendisini *sahibu’s-sünne*, *ehli-sünne* diye isimlendirmekte, kendilerinin dışında kalan grupları da *ehl-i bid’at* veya sünneti terk edip kendi görüşlerini esas almalarına işareten *ehl-i re’y* olarak adlandırmakta idiler.

Araştırma konumuzu teşkil eden İbn Teymiyye, ehl-i hadîs ekole zihnen bağlı olmakla birlikte sonraları “selefilik” olarak isimlendirilecek yeni bir düşünce tarzının mimarı veya mimarlarından biri olarak nitelendirilmektedir. Selefilik her ne kadar ehl-i hadîs içinde yer almaktaysa da ehl-i hadîsin başka grupları ile kıyaslandığında kendisine özgü birtakım düşünceleri bulunması hasebiyle müstakil bir şekilde ele alınması uygundur. Bu sebeple aşağıda kısaca ehl-i hadîs içinde özel bir yer teşkil eden selefilik düşüncesini ele alacağız.

1.2.3. Selefilik Düşüncesi

Bu başlık altında öncelikle “selefilik” kavramının etimolojik ve terminolojik tahlilini yaptıktan sonra selefilik düşüncesinin tarihsel kökenleri ve karakteristik özelliklerini, ardından İbn Teymiyye’nin selefi düşünce içindeki yeri ve konumunu ele almaya çalışacağız.

1.2.3.1. Selef ve Selefilik Kavramı

Selef kelimesi Arapçada س-ل-ف kökünden türeyerek “önce gelen topluluk, yaş ve fazilette

⁹⁵ Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi* (Ankara: Kitâbiyât, 2002), 45.

öne geçmiş yakınlar” anlamlarına⁹⁶ gelmektedir. Bu ifade ile ilim ve fazilet bakımından üstün olan, Müslümanların önce gelen nesilleri, yani sahâbe ve tâbiûn kastedilmektedir.⁹⁷ Kur’an-ı Kerim’de de “selef” kelimesi “geçmiş”, “geçmişteki ameller” olarak geçmektedir.⁹⁸ Bunun yanında bir ayette de “Biz onları sonradan gelenlere selef ve örnek kıldık.” (ez-Zuhruf, 43/56) şeklinde geçmiş nesillerin örnekliliği anlamında kullanılmıştır.⁹⁹

Selefin faziletçe diğer Müslüman kuşaklara üstünlüğü Hz. Peygamberden gelen hadislerle dayanmaktadır. Bu rivayetlerde Hz. Peygamber en hayırlı neslin kendi zamanında yaşayanlar, sonra onları takip edenler sonra da onları takip edenler olarak ifade etmektedir.¹⁰⁰ Haddi zatında ilk Müslüman nesiller içerisinde özellikle sahabenin ayrıcalıklı konumu, bütün Müslümanlar tarafından kabul ve itiraf edilmektedir. Bunun temelinde sahabenin Kur’an vahyinin inişine şahit olmaları, Hz. Peygamber’in rahle-i tedrisinden geçmiş olmaları, İslam uğruna canlarını ve mallarını feda etmeleri, Arap dilini iyi bilmeleri, şeriatın maksatlarını kavramış olmaları gibi sebepler zikredilmektedir. Tâbiûn neslinin de sahabenin eğittiği bir nesil olması ve Hz. Peygamber (s.a.v.)’in övgüsüne mazhar olması, sahabe nesli kadar olmasa da onların da Müslüman kamuoyu nezdinde prestijli bir konumda olmalarını sağlamıştır. Üçüncü nesil olan etbau’t-tâbiûn her ne kadar ilk iki nesil ile aynı fazilete sahip olmasa da hadis rivayetlerinde bu nesilden de söz edilmiş olması onları da “faziletli nesiller” grubunda değerlendirmeye vesile olmuştur. Müslüman kamuoyu nezdinde “hayırlı nesiller” olarak addedilen ve gerek yaşam tarzları gerekse dini anlama biçimleri ile sonraki nesiller tarafından örnek alınan bu nesiller, seleflik düşüncesinde kamuoyundaki bu öneminin ötesinde ayrı bir yere ve öneme sahip olmuştur. Bu nesillerin din anlayışı idealize edilmek suretiyle, sonraki tüm nesillerin din anlayışları bir tür sapma gibi değerlendirilmiş, selef döneminde mevcut olmayan kavramlar, kurumlar ve kuralların tümü yoğun bir eleştiriye tabi tutularak bid’at olarak algılanmıştır. Böylelikle selefin anlayışı, herhangi bir değişim ya da gelişime izin vermeyen bir tür “mütekâmil ve kapalı ideoloji” konumuna yükseltilmiştir. Selefliğe

⁹⁶ Muhammed Murtazâ Zebîdî, *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*. thk. Heyet. (b.y.: Dârü’l-Hidâye ts.), “slf”, 23/455; Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsu’l-muhît*, “selef”, 820

⁹⁷ Muhammed Alâ Tehânevî, *Keşşâfü istılahâtı’l-fünûn ve’l-ulûm*, thk. Refik el-Acmî, (Beyrut: Mektebetü’l-Lübnan ve’n-naşirun) 1996), “es-selef”, 1/968; M. Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 36/399.

⁹⁸ Bk. el-Bakara 2/275; en-Nisâ, 4/22-23; el-Mâide, 5/95, ve dğr.

⁹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “slf”, 9/158.

¹⁰⁰ Buhârî, “Şehadât”, 9; “Ashâbü’n-Nebi”, 1; Müslim “Fezâilü’s-sahâbe”, 210-214.

ilişkin müstakil çalışmalar yapan Ferhat Koca'nın tanımını ile "Selefilik: İslam'ı anlama, yorumlama ve yaşama konusunda İslam'ın ilk üç neslini model olarak kabul eden ve bu modeli tarihin değil de dinin bir parçası haline getiren ve onun korunması uğrunda mücadele eden gelenekçi ve muhafazakâr bir düşünce ve zihniyettir".¹⁰¹

Her ne kadar başta İbn Teymiyye olmak üzere birçok müellif tarafından sıklıkla "mezhebû's-Selef" (Selef'in mezhebi) şeklinde bir söylem sıklıkla dile getirilmiş olsa da selefliğin kesin hatları belli, tam anlamıyla bir mezhep olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu ifade, kuralları ve metodolojisi belli, kendi içinde mütecânis ve yekpare bir düşünce tarzına işaret etmekten ziyade genelde Müslümanların zaman itibarı ile önde gelen nesillerinin görüşünü ve İslam'ı algılama tarzını ifade ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) "Selef mezhebi yani sahâbe ve tabiinin mezhebi..." diyerek bu kavramı ilk nesillerin itikadî kabulleri anlamında kullanmıştır.¹⁰² Çağdaş dönem âlimlerden Ramazan el-Bûtî, selefiyye konusunda kaleme aldığı müstakil eserinde, geçmiş alimlerin selefiyye kavramını, herhangi bir fikri ve ictimai bir topluluğu diğerlerinden ayrıcalıklı kılacak şekilde vurgulamak veya onlar dışındaki sair Müslümanlardan onları ayırmak için kullanmadıklarını belirtmiştir.¹⁰³

1.2.3.2. Tarihi Seyri ve Genel Özellikleri

Selefilik, ehl-i hadisin genel karakteristik özelliklerini benimsemiş olan, onlarla aynı düşünce tarzını, aynı usûlü benimsemiş grubu ifade eden bir mefhumdur. Nitekim bu düşünce ve metodunu benimseyenler İslam tarihinin ilk asırlarından itibaren kendilerini *ehlü'l-hadis, ehlü'l-eser, ashâbü'l-hadîs* gibi isimlerle de ifade etmekte idiler.¹⁰⁴ Aynı zamanda hicretin IV. yüzyılına kadar selefilik, sıraladığımız bu terkiplerle beraber ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebinin de ifade eden bir mefhumdu. Hicrî IV. Yüzyıldan sonra Ebû'l Hasan el-Eş'arî'ye nisbet edilen Eş'arîlik ve Ebû Mansur el-Mâtürîdî'ye nisbet edilen Mâtürîdîlik gibi kelâmî mezheplerin ortaya çıkması ile selefî düşünce mensuplarının da dahil olduğu ehl-i hadîs çevrelerine "ehl-i sünneti hassa", buna karşılık

¹⁰¹ Ferhat Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik, Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonu* (Ankara: Ankara Okulu Yay. 2016), 12.

¹⁰² Ebû Hâmid Gazzâlî, "İlcâmü'l-a'vâm 'an 'ilmi'l-Kelâm", mlf. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mecmu'atü Resâilî İmâmi'l-Gazzâlî*, thk. İbrahim Emin Muhammed (Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 320.

¹⁰³ Ramazan el-Bûtî, *es-Selefiyye: Merhaletün zamâniyyetün mübâreketün, lâ mezhebun İslâmî* (Dımaşk: yy. 1990), 13-14.

¹⁰⁴ Âdem Apak, "İslam Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik kavramlarının Anlam ve Serüveni", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 39-50

Eş'âriler ve Mâtürîdîlerin oluşturduğu kesime ise “ehl-i sünnet-i amme” denilmeye başlanmıştır.¹⁰⁵

İslam toplumunda farklı inanç gruplarının ortaya çıktığı dönemlerden itibaren bu inanç gruplarının birbirini olumsuz birtakım isimlendirmelerle niteledikleri bilinen bir gerçektir. Bu kapsamda “selefilere (selefiyyûn)” diye adlandırabileceğimiz grup da muhalifleri tarafından, özellikle nasslarda Allah’a ait haberî sıfatlara ilişkin tavır ve tutumları sebebiyle kimi zaman “müşebbihe” kimi zaman da “mücessime” ve “haşeviyye” diye nitelendirilmiştir. Müşebbihe “Allah’ı yaratıklara veya yaratıkları Allah’a benzeten yahut bu sonuçları doğurduğu inançları benimsemiş gruplara” verilmiş isimdir.¹⁰⁶ Ehl-i hadîs imamlarından Ahmed İbn Hanbel, Ebû Hâtim er-Razi, İbn Huzeyme bu ismin kendilerine Cehmiyye tarafından verildiğini iddia etmektedirler. Yine bazı mezhep tarihçileri tarafından Müşebbihe ile aynı anlamda kullanılan, Allah’ı üç boyutlu cisim olarak kabul edenleri ifade eden *Mücessime* ismi ile de Selefiler hakkında kullanılmıştır.¹⁰⁷ Selefilerin isimlendirildiği diğer bir ifade de *Haşeviyye* kelimesinin türediği “haşv” sözcüğü “yastık ve benzeri eşyaların içini dolduran pamuk ve s. gibi şeyler” aynı zamanda “faydasız fazla söz”, “kendisine itimat edilmeyen söz” anlamlarını vermektedir.¹⁰⁸ “Haşeviyye” ismiyle genelde “Dini konularda akıl yürütmeyi reddedip sadece nakile itibar eden ve özellikle uluhiyet meselelerinde teşbih ve tecsime varan telakkileri benimseyen kimseler” kastedilmiştir.¹⁰⁹ Selefilere verilen diğer bir isim de Sıfatiyye’dir. Bu isimle adlandırılmaları Allahın zati, fiili ve haberi sıfatlarını tevilsiz kabul etmeleri sebebiyledir.¹¹⁰

Bu olumsuz kullanımlar bir kenara bırakıldığında İslam alimlerinin genelde selef lafzı ile kastettikleri ehl-i hadîsin kendisi idi. Bu isimlendirmeye konu olan gruplar blok hâlde tek bir fikhî mezhebin çatısı altında yer almıyor, birçok fıkıh mezhebiyle ilişkili bulunuyordu. Nitekim İmam Gazzâlî “*ehlü’l-hadîs min es-Selef*” terkibi kullanmakta ve bu mefhum altında İmam Şâfiî, Mâlik, Ahmed b. Hanbel, Süfyan es-Sevri gibi alimleri kastetmekte

¹⁰⁵ İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassalü’l-kelâm ve’l-hikme*, (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336), 75.

¹⁰⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Müşebbihe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2006), 32/156.

¹⁰⁷ Kaya, *Hadis Tartışmaları*, 50.

¹⁰⁸ Zebidî, *Tâcu’l-arûs*, “hşv”, 37: 431; Tehânevî, *Keşşâf*, “el-Haşv”, 1/676.

¹⁰⁹ Metin Yurdağür, “Haşeviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yay. 1997), 16/426.

¹¹⁰ Kaya, *Hadis Tartışmaları*, 51.

idi.¹¹¹ Binaenaleyh Selefi/ehl-i hadîs ekolü kendi içerisinde Mâlikilik, Şâfiîlik, Zâhirîlik ve Hanbelîlik gibi fıkıh mektepleri çıkarmıştır. Bununla birlikte selefliği bir düşünce tarzı şeklinde takdim edip bu düşüncenin karakteristik özelliklerini ortaya koyanlar, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in de mensubu olduğu Hanbelî mezhebi olmuştur.¹¹² Bu konuda tabii ki, Hanbelîliğin kurucu imamı Ahmed b. Hanbel'in konumu önemlidir. Onun özellikle Mihne olaylarında Abbasî yönetiminin taleplerine karşı sarsılmaz duruşu ve tavizsiz tavrı onu ehl-i hadîs içinde farklı bir konuma getirmiştir. Kendisinden sonraki devirde ehl-i hadîs ve selefilik bir anlamda onunla özdeş hale gelmiştir.¹¹³ Bunun bir sonucu olarak selefliğin tarihsel kökenlerine ilişkin yapılan çalışmaların büyük bir kısmında Ahmed b. Hanbel, bir düşünce tarzı ve yöntem olarak selefliğin bir tür “kurucu imamı” olarak görülmüştür. Ahmed b. Hanbel'in Selefliğin prensiplerini yansıtan görüşleri onun *Kitabü's-Sünne*, *Redd ale'z-Zenâdiga* ve *'l-Cehmiyye* gibi kitaplarında ve öğrencilerinin ondan naklettiği mezhebi gelenekte genel olarak *Mesâil* olarak isimlendirilen eserlerinde yer almaktadır.

İmam Ahmed'in görüşlerinin sonraları bir mezhep teşekkülüne imkân tanıyacak şekilde kayıt altına alınması; oğulları Abdullah, Salih ve amcasının oğlu Hanbel b. İshak'la beraber İshak b. Mensur el-Kevsec, Ebû Bekr el-Esrem, Abdulhamid b. Abdulmelik el-Meymûnî, Ebû Bekr el-Merrûzî, İshak b. İbrahim el-Hani, Ebû Davud el-Sicistani, Harb b. İsmail el-Kirmânî tarafından gerçekleştirilmiştir. Kayıt altına alınan bu görüşlerden hareketle sistematik bir “Hanbelî mezhebi”nin doğuşu ise büyük ölçüde Ebû Bekr el-Hallâl'ın çabaları ile gerçekleşmiştir. Ahmed b. Hanbel'e ait dağınık hâlde bulunan görüşleri eserlerinde toplayan Hallal, Bağdat'ta Mehdi Camiinde derslerinde bu mezhebi yaygınlaştırmış ve “İbn Hanbel es-Sağır” ünvanı ile şöhret bulmuştur.¹¹⁴

Her ne kadar ehl-i hadîs ve selefi düşüncenin itikadî ve fikhî anlamda somutlaşmış bir mezhep hüviyetindeki görünümü Hanbelî mezhebi ile gerçekleşmiş olsa da bu mezhebin dışında da ehl-i hadîs selefi gelenek devam etmiştir. Nitekim Buhârî *Halku ef'âli'l-ibâd*,

¹¹¹ Ebû Hâmid Gazzâlî, *Kavâ'idü'l-Akâid*, thk. Musa Muhammed Ali (Lübnan: Alemlü'l-Kütüb, 1405/1985), 83, 110, 136.

¹¹² Selefilik ve Hanbelîlik ilişkisi için bk. Muhyettin İğde, “Selefliğin Tarihi Arka Planı: Hanbelîlik”, *İslam Mezhepler Tarihi Selefilik Çalıştayı: VI. Ulusal Koordinasyon Toplantısı, 05-06 Eylül 2016, Konya, 2016*, ed. Doğan Kaplan, Necmettin Erbakan Üniversitesi (Konya: 2016) 35-54.

¹¹³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u-fetâva* 14/352; a. mlf. İbn Teymiyye, *Şerhu hadîsi'n-nüzûl* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1397/1977), 170; Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Takıyüddîn Abdülgani el-Makdisî, *Mihnetü el-İmâm Ahmed b. Muhammed b. Hanbel*, thk. Abdülaziz b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Kahire: Hicr, 1407/1987).

¹¹⁴ İğde, “Hanbelîlik”, 39.

İbn Kuteybe *Te'vilu muhtelefi'l-hadîs* ve Ebû Said ed-Dârimî *er-Redd ale'l-Cehmiyye* gibi eserleri ile selefî düşüncenin esaslarını ortaya koyan eserler yazmışlardır.¹¹⁵

Hanbelîlik gibi fikhî yönü daha ağır basan bir mezhep ile somut bir bünyeye kavuşmuş olsa da selefilik İslam ilim tarihinde bir düşünce sistemi olarak daha çok kelâm disiplini içerisinde ele alınmıştır. Selefî zihniyetin temel özelliklerine Eşari ve Mâtürîdî ekolle beraber ehl-i sünnette işaret eden noktalar kelâm kitaplarında sistemleştirilmiştir.

İmam Gazâlî, halkın kelama ilişkin konulardan uzak tutulmasının gerekliliğine dair yazdığı *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-kelâm* adlı Risâlesinde selefî düşüncenin esaslarını yedi maddede özetlemiştir. Bu maddeleri şu şekilde ortaya koymak mümkündür:

- 1) Takdis - Allah'ı cism olmaktan tenzih etmek;
- 2) Tasdik – Peygamberin söylediği her şeyi doğrulamak;
- 3) Aczi itiraf – Her konuda Allah'ın muradını anlamağa aklının gücünün yetmeyeceğini kabullenmek;
- 4) Sükut; Aklının izah edemeyeceği konularda sual sormamak;
- 5) İmsak – Kelimeler üzerinde hiçbir akli tasarruf yapmamak, nasıl geldiyse öyle kabul etmek;
- 6) Keff – bu tür kelimelerin batınını araştırmamak;
- 7) Teslim –Bu tür konuları ehline teslim edip onlara tabi olmak.¹¹⁶

İmam Gazzâlî her ne kadar eserinde bu prensipleri inanca ilişkin konular bağlamında dile getirmiş olsa da selefilik sadece itikadi bir ekol olmayıp onun hem fikhî hem ahlakî hem kültürü, hatta siyaseti bile etkileyecek bir düşünce tarzı, bir metodoloji olduğunu söyleyebiliriz.¹¹⁷

Selefilik'in temel özelliği tüm olayların hükümlerini nasslarda arama ve bu nassları imkân elverdiği kadarı ile hiçbir tevile tabi tutmamadır. Bütün olayların hallinin nasslarda aranması kendisinin mantıkî devamı olarak bu nassların nüzul ve vürutlarının şahidi olarak onları daha iyi kavrayan neslin ve onları zaman olarak idrak edenlerin yüceltilmesi, esas dini merci' olarak kabullenilmesi ile sonuçlanmıştır. Nasslar'ın zahirini esas almak ve hiçbir tevile tabi tutmamak da mantık, kelâm, aklî disiplinlere karşı olmalarını ve bunlarla ilintili kıyas, istihsan gibi usûl kaidelerinden de uzak durmaları ile sonuçlanmıştır.

¹¹⁵ Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik*, 15.

¹¹⁶ Gazzâlî, *İlcâmü'l-a'vâm*, 319.

¹¹⁷ Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 72

1.2.3.4. İbn Teymiyye'nin Selefiligi

Hicretin 8. Asrından itibaren İbn Teymiyye ile beraber Selefilik sadece muhafazakâr bir düşünce tarzı, metodoloji olmaktan çıkarak sistemleşmiş bir nazariyeye dönüşmüştür. Selefî düşünce İbn Teymiyye öncesinde dağınık bir görünüm arz etmekte olup tutarlı bir bütünlüğe sahip bir sistem teşkil etmiyordu. Bu dönemde genel olarak muhaliflerine karşı reddiyelerle tepkisel bir mahiyette olan selefilik, İbn Teymiyye ile beraber geleneksel İslamî ilimler ve kurumlarda eleştiriye konu edilen hususların bir bütünlük içerisinde ve ayrıntılı olarak ele alınması ve eleştirilen hususlar yerine “selef” merkezli olarak yeni teklif edilen noktaların açık ve seçik olarak ortaya konulması bakımından daha aktif bir hüviyete bürünmüştür.¹¹⁸

İbn Teymiyye, selef ve ehl-i hadisi aynı anlam içerisinde değerlendirmekte ve şöyle bir tanımlama yapmaktadır: “Ehl-i hadis – ilk üç asırdaki selefler ve onların yoluna tabi olan haleflerdir.”¹¹⁹

İbn Teymiyye'ye göre peygamberlerden sonra insanların en hayırlıları ümmetin selefidir. Peygamberin ümmeti tüm insanlık içinde en hayırlı ümmeti teşkil ettiği gibi selef-i sâlihîn de bu ümmet içerisinde en hayırlı nesilleri teşkil etmektedir. Bu hayırlılık selefin dindar yaşam tarzının ötesinde bizatihi onların inanç, uygulama, dini anlama biçimleriyle de ilgilidir. Bunun zorunlu sonucu onların ilim ve din konusunda görüşlerinin bilinmesi ve öğrenilmesinin sonradan gelen nesillerin bu konulardaki görüşlerinin bilinmesinden daha üstün tutulmasıdır.

İbn Teymiyye'ye göre selefin dini anlama, yorumlama ve yaşama konusundaki fazilet ve hayırlı tutumu, onların din anlayışına bir otorite kazandırmakta olup bu otorite Müslümanların tüm hayatını kapsamaktadır. Selefin dine ilişkin otoritesi Kur'an'ın yorumundan başlayarak dinin usul ve furu'u, zühd, ibadet ahlak, cihad gibi tüm alanlara yayılmakta olduğundan İslam'ı doğru bir şekilde anlamak için onların bu alanlara ilişkin görüşleri parçacı bir yaklaşıma prim vermeksizin bütüncül olarak bilinmeli, öğrenilmelidir. İbn Teymiyye, dinde hangi konuların ictehad ve ihtilafa açık olduğunu, hangi konuların ise ictehadı kapalı olduğunu bilmek için de selefin icma ve ihtilaflarını bilmek gerekir.¹²⁰ Kur'an ve sünnetten sonra en güçlü delil olan icmâ aslında selefin icmâıdır. Onların icmâları hatadan masumdur. Bir konuda ihtilaf etmeleri halinde isabetli

¹¹⁸ Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik*, 16-17.

¹¹⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 6/355.

¹²⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/24.

görüş onların görüşlerinin dışarıda değildir. Bu sebeptendir ki, hakkı sadece onların görüşleri içerisinde aramak mümkündür.¹²¹

İbn Teymiyye “Selefilik yolu”¹²² “Selefilik mezhebi”¹²³ gibi ifadeleri de kullanmakta ve zaman zaman bu yolun parametrelerinden söz etmektedir. Söz gelimi o, bir ifadesinde şöyle demektedir: “Bil ki ne sarîh akılda ne sahîh nakilde asla Selefilik yolu (*et-tarîku 's-selefiyye*) ile çelişecek hiçbir şey yoktur.”¹²⁴ İbn Teymiyye adaleti tam ve mutlak anlamda bu dünya şartlarında sağlamanın mümkün olmadığını, bununla birlikte mükemmele en yakın (*emsel*) olanı esas almanın gerekliliğinden söz eder ve selefin yolunun (*Tarîkatu 's-Selefiyye*) bu meziyetinden dolayı *tarîkatu 'l-müslâ* (ideale en yakın yol) olduğunu belirtir.¹²⁵ İbn Teymiyye, her ne kadar selefin yolunun dine ilişkin bütün alanları kapsadığını belirtse de onun bu konudaki ifadeleri bütünlüklü olarak incelendiğinde “Selefiyye” ibaresini genel olarak kelimla ilgili konularda kullandığını söyleyebiliriz.¹²⁶ Bu, kelimâ anlamda İbn Teymiyye’nin de Selefilîği bir mezheb olarak addettiğinin göstergesidir.

İbn Teymiyye selefilîğinin en dikkate değer noktası kanaatimizce onun akılla ilgili konulara dair yaklaşımlarıdır. Bir taraftan Yunan mantığını ve felsefeyi kıyasıya eleştiren İbn Teymiyye diğer taraftan ehl-i hadîsin uzun asırlar boyunca netameli bir mevkide gördüğü akli selefi düşüncenin içerisine ustalıkla oturtmayı becermişti. İbn Teymiyye’nin ehl-i hadîs/Selefilik anlayışı akli faaliyetten müstağni değildir. Akli faaliyet aslında bir anlamda şer’î emirdir. İbn Teymiyye ehl-i hadîsi donukluk ve taklitçilikte itham ederek onları aklın hücciyetini inkâr etmekle eleştiren mütekellimin ulemasına ve bu cümleden olmak üzere ehl-i re’y çevrelere cevap verirken, akli kullanmanın çeşitli biçimlerde Kur’an’da emredildiğini, Kur’an’da yer alan bir şeyi ehl-i hadîsin reddetmesinin söz konusu olmayacağını belirterek şunları söyler:

“Sünnet ve Hadis ehli Kur’an’ın getirdiklerini inkâr etmezler. Bu üzerinde ittifak edilmiş bir asıldır. Ve Allah da birçok ayetlerde düşünmeyi (nazar), mukayeseli tahlili (i’tibâr), tefekkür ve tedebbürü emretmiştir. Ümmetin selefinden, sünnet imam ve alimlerinden bir tek kişinin bile bunu inkâr ettiği bilinmemektedir. Onların tamamı nazar, tefekkür, mukayese ve tedebbürün şeriatın emri olması üzerinde

¹²¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 3/161, 11/490, 13/24.

¹²² İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*. 10/99, 12/349.

¹²³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 6/379.

¹²⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 5/28.

¹²⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ* 10/99.

¹²⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ* 5/28, 6/51, 379, 12/349 33/177.

ittifak etmişlerdir.”¹²⁷

İslam dünyasının, doğuda Moğol istilasının yol açtığı travma ile boğuştuğu bir kriz döneminde İbn Teymiyye, devrinin sosyal ve siyasî buhranlarının çözümünü nasslar ve selefin din anlayışının dışında başka kapılarda arayan yaklaşımlara karşı çıkmış, kurtuluşu yeniden ana kaynaklara ve selef dönemindeki din anlayışına dönmekte gördüğünü her vesile ile belirtmiştir. Bununla birlikte İbn Teymiyye, kimi tasavvuf çevrelerinin irfanî bilgiyi aklı dışlayacak şekilde öne çıkarmaları, kimi kelamcı çevrelerin de ehl-i hadisin akla gereken önemi vermedikleri yönündeki eleştirilere karşı aklı önemseyişini her fırsatta belirtmekte, bununla birlikte felsefe ve kelam ilmi ile iştigal edenlerin aklı nasstan bağımsız ve onun üzerinde bir otoriteye sahip görmelerini kabullenmediğini vurgulamaktaydı. İbn Teymiyye’ye göre filozoflar ve bazı kelamcıların aklı nassın üzerine çıkarmalarının temel enstrümanı ise tevil idi.¹²⁸ Ona göre akıl dini anlama ve yaşamada hiçbir zaman devre dışı kalmamalı, ama nassa tasallut edecek, tanrı tasavvurunu dizayn edecek boyuta da yerleştirilmemeliydi.

1.3. Ehl-i Hadis’in Hanefilik Algısı

Ehl-i hadis ekolüne mensup bir âlim olan İbn Teymiyye’nin ehl-i re’y algısını, kendi bağlı bulunduğu ekolden ayrı düşünmek mümkün değildir. Zira o, kendisine kadar gelen süreçte var olan algıyı tevârüs etmiştir. Onun bu algıyı ne ölçüde sahiplendiği ve bu algıya ne tür katkılar ya da bu algı üzerinde değişiklikler yaptığını tespit edebilmek için İbn Teymiyye’ye kadar gelen süreçte ehl-i hadisin ehl-i re’ye bakışını kısaca ele almak gerekir.

Ehl-i Hadis’in ehl-i re’y’e yönelik algısında tarihsel süreçte her ne kadar hiç değişmeyen sabit ve statik bazı unsurlar bulunsa da farklı dönemlerde yaşanan birtakım olayların bu algıda bazı kırılmalara yol açtığı da bir gerçektir. Bu açıdan bakıldığında İbn Teymiyye öncesinde söz konusu algıda değişimlerin meydana geldiği süreci üç ana bölüme ayırmak mümkündür. Bu dönemlerin ilkinin söz konusu iki ekolün kurulduğu ilk zamanlardan başlatarak Mihne dönemine kadar getirebiliriz. Bu dönemde taraflar arasında bir zihniyet farklılaşmasını ima eden açıklamalar, her bir tarafın diğerine yönelik yer yer dile getirdiği eleştiriler söz konusu olmakla birlikte ideolojik anlamda bir kamplaşma ve nefret

¹²⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 4/57.

¹²⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâfâ*, 18/362

söyleminin bulunmadığı görülmektedir. Bu dönemde ehl-i hadisin daha ziyade dinde re'yin ölçüsüz kullanımının yol açabileceği sorunlar üzerinde durduğu, farklı itikadî fırkaların oluşumunda re'yin rolüne vurgu yaptığı görülür. Abbasî yönetiminin bazı Mu'tezilî çevrelerle işbirliği yaparak halku'l-Kur'an (Kur'an'ın yaratılmışlığı) fikrini ulemaya ve halka zorla dayatmaya çalıştığı ve buna karşı duranların cezalandırıldığı Mihne Dönemi tarihsel süreçte pek çok konuda olduğu gibi ehl-i hadisin ehl-i re'ye yönelik algısında ve söyleminde ciddî bir değişim meydana getirmiştir. Bu dönem sonrasında iki grup arasındaki söylem özellikle ehl-i hadis nezdinde oldukça sertleşmiş, yer yer tekfire varan boyutlara çıkmıştır. Hicrî beşinci asırda usul ilminin kuruluşunu tamamlaması bu iki grup arasında nispeten bir ılımlı ortam meydana getirmiştir.

Her üç dönemin de kendisine özgü bir takım karakteristik özellikleri bulunmaktadır. Bu bölümde söz konusu üç dönemde ehl-i hadisin ehl-i re'y algısını ve her bir dönemde bu algının karakteristik özelliklerini ele almaya çalışacağız.

1.3.1. Mihne Öncesi Dönemde Ehl-i Hadisin Hanefilik Algısı

Sözlükte “sorguya çekmek, çetin imtihana tâbi tutmak, eziyet etmek” gibi anlamlara gelen mahn kökünden türeyen mihne “sorguya çekip eziyete mâruz bırakma” demektir. Abbâsî halifeleri devrinde bazı muhafazakâr âlimlerin sorguya çekilmesi ve bir kısmına eziyet edilmesine ilişkin olaylarla yönetimin bu tutumu mihne diye anılmıştır. Mihne olayı Abbâsî halifelerinden Me'mûn tarafından hicrî 218 yılında Bağdat valisine yazdığı bir mektup ile başlamış, halife Mütevekkil döneminde hicrî 234 tarihinde halku'l-Kur'an tartışmalarının yasaklanmasıyla sona ermiştir.¹²⁹

Mihne, her ne kadar 16 yıl gibi, devletlerin tarihinde kısa sayılabilecek bir zaman diliminde gerçekleşmiş olsa da sonuçları ve etkileri daha uzun süreli ve kalıcı olmuştur. İslam tarihinde Mihne öncesi dönemdeki ilk iki asrın en önemli siyasal hareketleri kuşkusuz Müslümanlar arasında yaşanan iç savaşlardır. Bu savaşlar Müslümanlar arasındaki siyasî birliği bozmakla kalmadı, zaman içerisinde farklı siyasî görüşlere sahip gruplar bu görüşlerini birer inanç umdesi haline getirerek itikadî fırkaların doğmasına önayak oldular. İslam tarihindeki ilk siyasî fırkalar Hâricîler ve Şîa'dır. Hz. Ali ile Muaviye arasında yaşanan savaş sonrasında oluşan bu fırkalar, Müslüman kamuoyunun geneli tarafından ana akımın dışında hareket eden marjinal gruplar olarak kabul

¹²⁹ Hayri Yücesoy, “Mihne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları), 30/26-27.

edilmişlerdi.

Hicrî birinci asrın bir diğer önemli hadisesi ise Müslümanların Arap yarımadası dışına hızla yayılmalarıydı. Bunun bir sonucu olarak farklı milletler ve farklı inanç grupları ya Müslüman oldular ya da Müslümanların hakimiyet alanına girdiler. Özellikle Irak, Sûriye ve Mısır gibi İslam'ın sonradan yayıldığı topraklar ırk, din ve siyasî fırkalar bağlamında farklılıkları bünyesinde barındırıyordu.

Hicrî birinci asırda yaşanan bu iç savaşlar ve fetih hareketleri, bir sonraki asırda özellikle Abbâsî devletinin kurulması ve istikrar kazanmasıyla birlikte görece olarak Müslümanlar arasında sosyal ve ilmî hayatta istikrarlı bir yapının vücuda gelmesine vesile oldu. Felsefî ilimlerin önceleri sivil ve bireysel faaliyetlerle, sonraları Halife Me'mun döneminde kurulan Beytü'l-hikme ile birlikte organize bir şekilde Arapçaya tercüme edilmesi, İslamî ilimler açısından başka bir hareketliliği de meydana getirdi.

Hicrî ikinci asır, aynı zamanda başta hadis, kıraat, Arap dili ve fıkıh olmak üzere İslamî ilimlerin çeşitli alanlarına dair, sonraları “kurucu eser” olarak görülecek kitapların yazılmaya başlandığı tedvin asrının da başlangıcı olmuştur.

Mihne öncesinde ehl-i hadis ve ehl-i re'y ayrımını, her bir grubun diğerine bakışını ortaya koymaya çalışırken, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatından Mihne'ye kadar olan süreçte yukarıda bir kısmına işaret ettiğimiz toplumsal olayların etkisinin hesaba katılması gerekir.

Söz gelimi Müslümanlar arasındaki ilk ayrışma ve çatışmaların siyasî-itikadî alanda gerçekleşmesi, ehl-i hadisin, kendi karşıtları konumundaki ehl-i re'yi bu gruplarla ilişkilendirmesinde önemli bir etkiye sahne olmuştur. Bu dönemlerde “sünnet” kavramı, yalnızca Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini ifade etmekle kalmıyor aynı zamanda çatışmanın olmadığı, bütün Müslümanların siyasî ve itikadî olarak aynı görüşleri benimsediği selef dönemine de işaret ediyordu. Bir başka deyişle bu dönemde “sünnet” kavramı, amelî hayata yönelik anlamından ziyade akidevi anlamda kullanılıyordu.¹³⁰ Bu sebeptendir ki, ehl-i hadîs alimleri tarafından hicrî III. yüzyılda yazılan *Kitabu's-Sünne* isimli kitapların muhtevası genelde akait konularına tahsis edilmiş idi. Bu kitaplarda ehl-i re'y'in sünnete muhalefet ettiği belirtilirken bu bağlamda kastedilen şey onların halku'l-Kur'an, amelin imandan ayrı olması, imanın artıp azalması, imamet ve s. gibi konulardaki görüşleri idi.¹³¹

¹³⁰ Hayri Kırbaçoğlu, “Ehlu's-Sunne” Kavramı Üzerine”, *İslamî Araştırmalar* 1, (Temmuz, 1986), 74-75.

¹³¹ Üzümlü, “Sıffin Savaşı”, 37/108-109.

Ehl-i re'y ehl-i hadîs ayrışmasında en etkin sebeplerden biri de Arap-mevali (gayri-Arap, acem) anlaşmazlığı idi. Yukarıda, hicrî birinci asır boyunca fetihlerle İslam topraklarının genişlediğini ve Müslümanların hakimiyet alanına farklı din, dil, ırk ve kültürlerden insanların girdiğini belirtmiştik. Emevîler döneminden itibaren Arap olmayan kavimlerin İslam'a girmeleri yoğunlaşmış ve bu kavimlerin mümessilleri arasında ilim ehli artmıştı. Bu insanlar kültürleri gereği başka kavimlerin düşünce veya ilim geleneklerini Arap-İslam toplumuna taşımakta bu da yapısı itibarı ile muhafazakâr olan Araplar arasında belli bir hoşnutsuzluk yaratmakta idi. Nitekim bunun iz düşümünü ilk dönemden itibaren ehl-i hadîs kaynaklarında yer alan şu rivayette görmek mümkündür: “Yahudi ve Hristiyanların dinleri, içlerinde re'y ortaya çıktığı zamana kadar bozulmamıştı. Onların içerisinde re'yi ihdas edenler ise mevali çocuklarıdır.”¹³² Bu rivayet isim, mekân ve kavimler de eklenip daha net şekle getirilerek Müslümanlar içerisindeki re'y ehline de uyarlanmıştı: “Kûfelilerin işleri itidal üzere yürümekte idi. Ta ki onların içerisinde Ebû Hanîfe çıkana kadar. Musa dedi ki: O da köle çocuklarındandır. Anası Sindli babası Nebatlıdır. Re'y bidatini çıkaranlar üç kişidir ve hepsi köle kadınların çocuklarıdır. Bunlar Medine'de Rebi'a, Basra'da Osman el-Betti, Kûfe'de Ebû Hanîfe'dir.”¹³³ Bu rivayet ehl-i hadîs ve ehl-i re'y arasındaki ayrışmada Arap-mevali çatışmasının ne kadar etkin olduğunu gözler önüne sermektedir. Aynı zamanda bu tür rivayetlerde ehl-i hadîs tarafından sosyolojik yapı olarak Kûfe'nin, ideolojik araç olarak re'yin ve bunlarda esas özne olan mevalinin itibarsızlaştırma çabası açık olarak görülmektedir. Mihne öncesi dönemde ehl-i re'yin en önemli temsilcisi kuşkusuz Irak-Kûfe bölgesinin önde gelen fakihî İmam Ebu Hanîfe'dir. Ebû Hanîfe ve öğrencileri, Mihne dönemi öncesinden başlayarak ama özellikle de Mihne dönemi olaylarında Hanefî mezhebine bağlı bazı kimselerin de etkin rol oynamasının da etkisiyle Mihne dönemi sonrasında bazen insaf ölçülerini zorlayacak derecede eleştirilere maruz kalmışlardır.¹³⁴ Nitekim bu duruma İbn Teymiyye'ye nispet edilen bir eserde şu şekilde değinilmektedir:

“Ehl-i hadîsin çoğu Ebû Hanîfe'nin hilafını (icmâ'ya mâni) hilaf olarak

¹³² İbn Abdülber n-Nemerî, *Câmi'u'l-beyani'l-ilm*, thk. Ebû'l-Eşbaş ez-Zuheyri (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414/1994), 2/1047.

¹³³ Hatîb el-Bağdâdî, *Tarih-i Bağdâd* 13/394-397; İbn Abdülber, *Câmi'u'l-beyani'l-ilm* 2/1079; Farklı ifade ile bkz.: Ahmed b. Hanbel, *el-İleu ve mârifetu'r-ricâl*, 3/137

¹³⁴ Ebû Hanîfe ve ashabının re'y metodunu eleştiren rivayetler için bk. Ebû Cafer Muhammed el-Ukeylî, *ed-Du'afa'ul-Kebîr*, nşr. Abdulmut'i Emin el-Kal'eci (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984/1404), 1/23, 301-307, 2/97, 4/52, 268, 438; Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdad*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dâru el-Ğarbi'l-İslamî, 1422/2002), 15/543. 519/586.

addetmediler...¹³⁵ Ehl-i hadîsin çoğunluğunun Ebû Hanîfe (r.a.) ve ashâbını ta'n etmesi meşhurdur. Onların kitapları bunu aksettiren ifadeler ile doludur. Hatta iş o yere varmıştır ki *Sahihayn* ve *Sünen* gibi kitaplarda onların ismi hiç zikredilmemiştir.¹³⁶

Mihne öncesi dönemde Ebu Hanîfe dışında fikhî faaliyetin en önde gelen isimleri kuşkusuz İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'dir. Onların ehl-i hadis ve ehl-i re'y ayrışmasında hangi gruba dahil oldukları konusundaki tartışmalar bir yana, Ebu Hanîfe ile kıyaslandıklarında ehl-i hadise daha yakın durdukları bir gerçektir. Yine söz konusu dönemde doğrudan doğruya hadisçi kimliği ile öne çıkan, kütüb-i sitte yazarlarına görüşleriyle ve rivayetleriyle etki eden önemli âlimlerden biri de Abdürrezzak es-San'anî'dir. Bu üç âlimin Mihne öncesi dönemde Hanefilik ile ilgili düşüncelerinin ortaya konulması, bir anlamda Mihne öncesi dönemde Hanefiliğin alternatifi olan fıkıh ve hadis çevrelerinin onlar hakkındaki görüşlerini yansıtmaları bakımından önemlidir. Bu düşünceden hareketle biz aşağıda bu üç âlimin ehl-i re'ye bakışını kısaca ortaya koymaya çalışacağız.

1.3.1.1. İmam Mâlik ve Re'y

İmam Mâlik hadis yurdu olan Medine'de yetişmiş, aldığı eğitim ve kültürün doğal sonucu olarak nakil merkezli bir fıkıh anlayışına sahip olmuştur.¹³⁷ Hadis ilminde derinliği ve etkinliği ile muhaddislerin ve Medine/Hicaz ekolünün imamı olarak şöhret bulmuştur.¹³⁸ Her ne kadar bazı müellifler İmam Mâlik'i ehl-i re'ye ait etseler de¹³⁹ bunlar istisna teşkil etmekte olup İslam ilim geleneğinde Mâlik b. Enes ehl-i Irak'ın karşı cephesinde dayanan ehli-i Medine'nin imamı olarak addedilmiştir. Şehristani, İmam Mâlik'i İmam Şâfiî ve İmam Ahmed b. Hanbel ile beraber hadis ashâbı olan ehli-Hicaz'ın imamı olarak kaydetmiştir.¹⁴⁰ Yine İbn Haldun da *Tarih*'inde ehl-i re'y ve ehl-i hadîs olarak iki fıkıh

¹³⁵ Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *er-Redd ala's-Sübki fi mes'eleti ta'liki-talâk*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Mezru' (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1440/2019), 2/627

¹³⁶ İbn Teymiyye, *er-Redd 'ala's-Sübki*, 2/837

¹³⁷ Hayatı ve ilmi kişiliği için bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/465-469.

¹³⁸ Ebû Zekerîyya Yahya en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, ts.), 1/19, 2/76; İbn Haldûn, *Târîh*, thk. Halil Şehade (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1408/1988), 1/564.

¹³⁹ İbn Kuteybe, İmam Mâlik'in ismini Ashab-ı Re'y listesinde zikretmiştir. bk. Ebû Muhammed Abdullah İbn Kuteybe, *Maârif*, thk. Servet Ukkâş (Kahire: Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-amme li'l-kitab, 1991), 498; Ebû Lehi'a Ebû'l-Esved'den "Medine'de Rebîa'dan sonra re'yi bilen kim var?" diye sordu. Ebû'l-Esved, "Esbahlî genç (yani Mâlik)" diye cevap verdi. İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İntikâ' fi fedâili's-selâseti'l-fukahâ el-Mâlik, veş-Şâfiî ve Ebi Hanîfe* (Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, ts.), 26; Nevevî de *Tehzîb*'inde Ahmed b. Hanbel'in Mâlik'e re'y isnad ettiğine işaret eder. bk. Nevevî, *Tehzîb*, 1/291, 2/76.

¹⁴⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 2/12.

ekolü olduğunu, Irak ehlinin re'y ashâbı, Hicaz ehlinin hadis ashâbı olduğunu, Iraklıların imamının Ebû Hanîfe, Hicaz ehlinin imamının da İmam Mâlik olduğunu vurgular.¹⁴¹

Usul ilminin müstakil bir disiplin olarak teşekkülü İmam Mâlik'ten sonra gerçekleştiğinden onun metodolojik konulara dair doğrudan görüşlerini kendi kaleminden tespit etme imkânımız bulunmamaktadır. Bu doğrultuda ona atfedilen görüşler sonraki devirlerde onun te'lif ettiği rivayet derlemesi olan *Muvatta'* isimli eserdeki görüş ve tercihlerinden istikra yolu ile elde edilmiştir. Bununla birlikte İmam Mâlik'in Irak ekolünün mümessilleri ile ilmi tartışmalara girdiği, bu tartışmaların eserlere konu olduğu malumdur. Nitekim Hanefî imamlarından Muhammed b. Hasan *el-Hücce ale ehl-Medine* isimli eseri ile İmam Mâlik'in başını çektiği fıkıh ekolünü eleştirmişti.

Kaynaklarda İmam Mâlik'ten re'y yönteminin asılsız ve lüzumsuz olduğunu,¹⁴² kesin bilgi ifade etmeyip göreceli olduğu için uygun olmadığını¹⁴³ ifade eden rivayetler vardır. Ehl-i re'ye tavrını yansıtan şu rivayet ise çok ilginçtir:

“İbn Vehb rivayet ediyor ki, Mâlik'in yanında Irak ehlinen konuştular. Mâlik şöyle dedi. Onların sizin nezdinizdeki durumu Ehl-i Kitab gibi olsun. Ne onları doğrulayın ne de yalanlayın ve onlara şunu söyleyin “Biz, bize indirilene de size indirilene de iman ettik. Sizin de bizim de İlahımız tektir.” (Ankebût 46). Ahmed es-Saydâlî rivayet ederek şöyle dedi. Mâlik bunları söylerken Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî odaya girdi ve Ehl-i Irak hakkında söylediklerini duydu. Muhammed b. Hasan der ki, “Mâlik başını kaldırdı ve bana baktı. Utanmış gibi idi. Şöyle dedi: “Ey Ebû Abdullah, gıybet etmekten ikrah ederim ama biz ashâbımızı böyle derken gördük.”

144

Bu rivayetleri doğru kabul ettiğimiz takdirde İmam Mâlik'in ehl-i re'ye ve onların metodolojisine karşı pozitif olmayan, hatta önyargılı bir bakış açısının olduğunu varsayabiliriz. Fakat Mâlik'in ilim hayatından günümüze ulaşmış daha net bilgiler İmam

¹⁴¹ İbn Haldûn, *Tarih*, 1/564.

¹⁴² Mâlik, İbn Hürmüz'ün şöyle dediğini nakleder: Benden duyduğunuz re'yden olan şeylere sarılmayınız. Ben ve Rebîa onu kendi kafamızdan ileri sürdük.” İbn Abdülber, *Cami'u beyâni'l-ilm*, 1/776. Mâlik'e sordular “Kimin fetva vermesi caizdir?” diye. Şöyle cevap verdi: “Topluluk arasındaki ihtilafları bilenlere caizdir.”, Ona “Ehl-i re'yin ihtilaflarını da mı?” dediler. “Hayır. Sahabe arasındaki ihtilafları, Kur'an'ın nâsih ve mensûh ilmini, Peygamberden gelen hadisleri bilen fetva verebilir” diye yanıtladı. İbn Abdülber, *Cami'u beyâni'l-ilm*, 2/817.

¹⁴³ Mâlik'in şöyle dediği rivayet edilir: “Peygamber (s) dünyadan göçtü ve bu din kâmil olarak tamamlandı. Buna göre senin Peygamberin âsârına tabi olman gerekmektedir. Re'yi ise boş ver. Çünkü bir re'yi kabul edip ona tabi olduğun zaman senin re'yinden daha kuvvetli re'ye sahip birisi çıkacak ve sen ona uymaya mecbur olacaksın. Ve bu şekilde re'yde daha kuvvetli kim gelse ona uymalısın ki bunun hiç sonu gelmez.” İbn Abdülber, *Cami'u beyâni'l-ilm*, 2/1069.

¹⁴⁴ İbn Abdülber, *Cami'u beyâni'l-ilm*, 2/1107.

Mâlik'in re'ye açıkça karşı olmadığını bildirmektedir. Her şeyden önce İmam Mâlik'in fıkıhta esas hocası re'yi fıkıhta çok ve etkin kullanması hasebiyle ismi re'yle birlikte anılan Rebîatü'r-Re'y idi. Üstadının bu derecede re'y ile içli dışlı olmasının öğrencisi İmam Mâlik'e herhangi bir etkisinin olmadığını söylemek gerçekçi olmaz. Rebîa'nın re'y mirası bir şekilde İmam Mâlik'in fıkıh anlayışında devam etmiştir. Nitekim İbn Abdulber "Medine'de Rabi'a'dan sonra re'yi bilen kim var" diye sorulunca. "Esbahlı genç (yani Mâlik)" diye cevap verildiği şeklindeki rivayeti nakletmektedir.¹⁴⁵ Mâlik'in mezhebinin temel kaynağı olan eseri *Muvatta'*nın büyük kısmının Rabîa kaynaklı olduğu bildirilmiştir. İbn Teymiyye'de Mâlik ve Rabîa'nın bu alakasına eserlerinde yer vermiştir.

İmam Mâlik, eseri *Muvatta'*da "re'y" kelimesini fıkhi görüş manasında olumlu anlamda pek çok defa kullanmış, ¹⁴⁶ kendi re'yini/ictihadını kullanarak görüşler bildirmiştir. Bu ictihadları Mâlik'in kıyas ve istihsan gibi re'y kökenli delillerden istifade ettiğini göstermektedir.¹⁴⁷ Hatta Mâlik'in "*İlmin onda dokuzu istihsandır*" dediği rivayet edilmiştir.¹⁴⁸

Mâlik'in re'yle ilişkisinin en önemli noktalarından biri de usul literatüründe sonraki dönemde *mesâlih-i mürsele* diye isimlendirilen re'y türünü kullanması konusudur. Bu delilin nazari esasları hakkında İmam Mâlik'ten doğrudan herhangi bir rivayet bulunmasa da farklı konularda verdiği fetvalardan onun bu prensibi benimsediği görülmektedir. Nitekim istislah delilinin ilk onun tarafından kullanıldığı kabul edilmiştir.¹⁴⁹

İbn Teymiyye, İmam Mâlik'i selef'in büyüklerinden saymış¹⁵⁰, onun ve ekolünün görüşlerinden istifade etmiştir.¹⁵¹ O, Malik'in usûliddin ve itikat konularında İmam Şâfiî'den daha tafsilatlı, net bir ilmi tutum izlediğini söylemektedir. Bu sebeple İmam Mâlik'in bağlıları içerisinde Şâfiîlerden daha az heva ehli bulunduğunu söyler. İbn Teymiyye'ye göre usûliddinle ilgili olduğu için Mâlik, şeriatın makâsıdına da diğer

¹⁴⁵ İbn Abdulber, *el-İntika'*, 26

¹⁴⁶ Mâlik b. Enes *Muvatta'* (*Yahyâ b. Yahyâ rivayeti*), thk. Muhammed Fuad Abdulbaki (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1406/1985), 557, 865; Mâlik b. Enes, *Muvatta'* (*Muhammed b. Hasan rivayeti*), thk. Abdulvahhab Abdullatif (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts), 211.

¹⁴⁷ Eyüp Said Kaya, "Mâliki Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay. 2003), 27/519.

¹⁴⁸ İbrahim b. Musa eş-Şâtibi, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Âli Salman (Kahire: Dâru İbn Affan. 1417/1997), 5/198.

¹⁴⁹ Şükrü Özen, "İstislâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 2001), 23/384.

¹⁵⁰ İbn Teymiyye, *Mecmu'u fetâva*, 20/303.

¹⁵¹ İbn Teymiyye, *Muhtasaru mihâci's-sünne*, thk. Abdullah el-Ğuneymi (Sana: Dâru's-Sadîk, 1426/2005), 1/98, 283.

imamlardan dahi iyi hâkim idi.¹⁵² İbn Teymiyye, kendisine sorulan bir soruya cevap olarak “Ehl-i Medine mezhebinin sahihliği hakkında” bir risâle yazmıştır. Bu risâlesinde diğer İslam şehirlerinden farklı olarak Medine’ye rey ve farklı bidat cereyanların uğramadığını vurgulamıştır.¹⁵³ Fakat bununla beraber bazı fıkhi konularda İbn Teymiyye ehl-i Medine ve ehl-i hadîs ayrımı da yapmıştır. ¹⁵⁴ Onun bu şekildeki kullanımını, kanaatimizce İbn Teymiyye’nin İmam Mâlik’i ve onun her fırsatta kendisini nispet ettiği ehl-i Medine’yi ehl-i hadis kapsamının dışında gördüğü şeklinde anlamak doğru olmaz. Bu, daha ziyade söz konusu tartışmalar bağlamında İmam Mâlik ve Medine ehlinin, ehl-i hadisın diğer gruplarından ve çoğunluğundan farklı düşündüğünü ifade eder.

1.3.1.2. İmam Şâfiî ve Re’y

Ehl-i sünnetin fıkıh mezhepleri içinde, kurucu imamının ehl-i hadis ve ehl-i re’y ayrımında nerede yer aldığı konusunda klasik dönem ile modern dönem arasında en ciddi ayrımın söz konusu olduğu imam kuşkusuz İmam Şâfiî’dir. Zira klasik dönem Şâfiî çevreler, İmam Şâfiî’ye ehl-i hadis ve ehl-i re’y arasını uzlaştırma ve böylece her ikisinin aşırılıklarını törpüleme şeklinde öncü bir rol atfederken modern zamanlarda İmam Şâfiî’ye yönelik daha çok eleştirel söyleme sahip araştırmacılar, onun tipik anlamda ehl-i hadisın idelologu konumunda olduğunu belirtmişlerdir.

İmam Şâfiî, İbn Teymiyye’nin eserlerinde saygıyla bahsettiği ve usûl ve fûrûya ilişkin pek çok konuda görüşlerini referans aldığı fakihler arasında yer alır.

İmam Şâfiî İslam hukuk geleneğinde akli bir faaliyet olan kıyasın sistemleşmesi ve biçimlenmesinde önemli rol oynamıştır. İmam Şâfiî’ye göre reyın tek meşru şekli kıyastır.¹⁵⁵ Bunun haricinde İmam Şâfiî’nin eserleri incelendiği zaman onun aklın etkinlik alanlarına hiç değinmediği genellikle naklin etkinlik alanları üzerinde durduğu görülmektedir.¹⁵⁶ Ahmed Hasan’ın tesbitine göre İmam Şâfiî ile “re’y yerini iyice sınırlandırmış olan kıyasa bırakmış” ve bundan sonraki dönemlerde bütünüyle tenkit

¹⁵² İbn Teymiyye, *Fedailu’l-eimmetu’l-erba’a*, 10-12.

¹⁵³ İbn Teymiyye, *Mecmu’u’l-fetâva*, 20/301-303.

¹⁵⁴ İbn Teymiyye, *el-Kavâidu’n-nûrâniyye*, thk. Ahmed Muhammed el-Halil (Suudi Arabistan: Dâru İbni’l-Cevzi, 1422/2001), 22-23, 46.

¹⁵⁵ Soner Duman, *İmam Şâfiî’nin Kıyas Anlayışı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017) 145.

¹⁵⁶ Cemalettin Erdemci, “İmam eş-Şâfiî ve Akıl-Nakil İlişkilerine Dair Görüşleri”, *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî*, haz. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 261.

edilmeye başlanmıştır.¹⁵⁷ Re'yn merdud ve makbul şeklinde ikili ayrımının İmam Şâfiî ile başladığını söylemek mümkündür.

Şâfiî re'y ehlinin üsula ilişkin görüşlerini bir kaç eserinde eleştirmiştir. Bunlar genel olarak *Cimâ'u'l-ilm*, *er-Redd ala Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî* ve *Kitâb-u ibtâli'l-istihsan* isimli Risâleleridir.

İmam Şâfiî'nin fıkıh düşüncesinde makbul re'yn yegâne yöntemini kıyas teşkil ederken, merdud re'yi ise istihsan temsil etmektedir. Onun kullanımında istihsan, Hanefilerin dar ve teknik anlamlarının ötesine geçerek, Hanefilerin istihsanları da dahil olmak üzere dinde re'yn makbul olmayan bütün kullanımlarını içine almaktadır.¹⁵⁸

İmam Şâfiî'nin nazarında hüküm vermeğe ehil olan kimse Kitab, Sünnet, icmâ ve bunlar üzerine yapılan kıyastan bağımsız bir delille hüküm vermesi caiz olmaz. Şâfiî'nin bu delilden maksadı hiç şüphesiz bir re'y faaliyeti olan istihsandır. Şâfiî re'yle ictihadın caiz olmadığını iddia ederken tabii ki, Kur'an ve peygamberin sünnetine istinad etmiştir. Kıyamet suresinin 36. ayesinde (ا بحسب الانسان ان يترك سدى) “süda” lafzını “emredilmeyen şey” olarak manalandırmış ve emredilmeyen şeyle hüküm verenin bu lafzın kapsamına gireceğini savunmuştur. Aynı zamanda Şâfiî'ye göre istihsanla/re'yle hüküm vermek Peygamberlerin de izlediği metoda zıttır. Nitekim, “Rabbinden sana vahyolunana uy”¹⁵⁹ ve “Aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet ve onların arzularına uyma”¹⁶⁰ ayetlerini de bu doğrultuda anlamıştır. Bunun yanında Resulullah'a sorulan birçok soruların cevabında Peygamberin hemen cevap vermeyip vahiy beklediğini¹⁶¹ de kendi görüşüne delil olarak zikretmiştir.¹⁶²

Şâfiî'nin dini hükümlerde bağımsız akla yer olmadığı söyleminin temellerinden birisi de onun nassın bütün şer'i hükümleri ihata ettiği düşüncesidir. Şâfiî'ye göre Kur'an bir insanın başına gelen bütün sorunları çözmeye kadirdir. Bu ya açık nass ile yada delalet

¹⁵⁷ Ahmed Hasan, *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, çev. Ali Hasan Çavuşoğlu - Hüseyin Eren (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 158.

¹⁵⁸ Duman, *İmam Şâfiî*, 145

¹⁵⁹ el-En'âm, 6/106.

¹⁶⁰ el-Mâide, 5/49.

¹⁶¹ Hz. Peygambere bazı insanlar gelerek Ashab-ı Kehf ve başkaları hakkında soru sorar. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Size yarın bildiririm” der. Bununla amacı Cebrail'e sorduktan sonra onlara cevap vermektir. Ancak ertesi gün Cebrail gelmemiş, vahyin inişi 15 gün gecikmiş, sonrasında şu ayet inmiştir: “Herhangi bir şey için Allahın dilemesi dışında “Ben yarın onu yapacağım” deme” (el-Kehf 18/23-24). Yine Evs b. Samit'in karısı gelerek kocasını şikâyetle bulunduğu Hz. Peygamber bu kadına şu âyet ininceye kadar cevap vermemiştir: “Kocasını hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikâyetle bulunan kadının sözünü Allah işitmiştir.” (el-Mücâdele 58/1)

¹⁶² Eû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1422/2001), 9/67-68.

yolu ile mümkündür.¹⁶³

İmam Şâfiî'nin anlayışını en güzel özetleyen ifadelerden birisi, *el-Ümm*'de yer alan şu pasajdır:

“Ben veya diğer bir alim; Allahın Kitabında veya sünnette veya icmâda yahut bağlayıcı bir haberde nass bulana kadar kendi görüşümüzle bir şeyin mübah veya haram olduğuna, birisinden bir şeyin alınmasına veya ona bir şeyin verilmesine hüküm veremeyiz. Eğer bu kaynaklardan birinde nass bulunmazsa o zaman da ne istihsana göre ne de kalbimize doğan bir görüşe göre hüküm veririz. Bu takdirde sadece bağlayıcı nassları araştırarak kıyasla ictihad edip görüş bildiririz”¹⁶⁴

Şâfiî'nin nassların bütün sorunlara yeteceği tezi kendisinden sonra tüm selefi düşüncüy etkilemiş, bu görüş İbn Teymiyye tarafından da benimsenerek sonradan re'y eleştirisinde kullanılmış, dahası onun tarafından müstakil bir Risâleye konu yapılmıştır.

Cima'u'l-ilm isimli Risâlesinde Şâfiî re'y ehli ile hadis ehlinin temel sorunlarından olan haberin teşri kaynağı olması ve onun kabul şartları, aynı zamanda icmâ ve kıyas konularını da ele almıştır. Şâfiî bu eserinde Irak fıkıh ekolünü “ammenin fakihler olarak kabul ettiği şahıslar” olarak isimlendirerek¹⁶⁵ ehli-keîâmıdan ayrı zikretmiş, onların haberle ilgili görüşlerini ehl-i hadîsin karşı delilleri ile çürütmeye çalışmıştır. Şâfiî, zann içeren haberle hükmün caiz olmayacağı yönünde muhatabı tarafından ileri sürülen görüşe, iki kişinin şahitliği ile kısas cezası uygulanmasının haddi zatında bünyesinde zan barındırdığı halde geçerli bir hüküm verme yöntemi olduğunu belirterek cevap verir. Şâfiî'ye göre insanın hayat hakkına müdahale kesin olarak haram kılındığı halde, zann ifade eden şahitlik insanın hayatının elinden alınmasına sebep olabilmektedir. Aynı şekilde doğruluğu konusunda zann-ı galip bulunan haberle dine ilişkin bir hüküm konulması mümkündür.¹⁶⁶

Sonuç olarak diyebiliriz ki, ehl-i hadîsin re'y hakkındaki eleştirel görüşlerini ilk defa metodolojik olarak ifade edip sistemli hale getiren kişi İmam Şâfiî'dir. Onun; nassların her şeyi kuşattığı yönündeki görüşü, yegâne meşru ictihad yöntemi olarak kıyası kabul etmesi, istihsanı bağımsız re'y telakki ederek gayri meşru addetmesi, ahad haberlerin senet dışında başka açılardan tenkide tabi tutulmasını eleştirerek sahihliği kabul edilen âhâd haberleri Kur'an nassı ile aynı seviyede görmesi kendisinden sonra ehl-i hadis/selefi

¹⁶³ Şâfiî, *el-Ümm*, 9/ 69.

¹⁶⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 9/14-15.

¹⁶⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 9/5

¹⁶⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 9/13

düşünceyi derinden etkilemiştir. Nitekim söz konusu görüşlerin tamamının İbn Teymiyye tarafından aynen benimsendiğini görüyoruz. İmam Şâfiî'nin ehl-i re'ye, yaklaşım tarzı, onlara karşı istidlalleri ve bu konuda ortaya koyduğu görüşler İbn Teyniyye'nin fıkıh düşüncesinde çok belirgin hatlarla görünmektedir. Bu açıdan baktığımızda İbn Teymiyye'nin selefilik anlayışında Hanbelî gelenek kadar İmam Şâfiî'nin usul düşüncesinin etkili olduğu görülmektedir. Zaten İmam Şâfiî'nin bu etkisini, aslında Hanbelî mezhebinin kurucu ismi olan Ahmed b. Hanbel'e kadar götürmek mümkündür. Nitekim o, İmam Şâfiî ile karşılaşınca kadar hadislerden nasıl hüküm çıkarılacağı konusunda bir tecrübeye sahip olmadığını açıkça ifade ettiği gibi¹⁶⁷, İmam Şâfiî'nin kendi fikri dönüşümüne olan katkısı sebebiyle kendisine her gün dua ettiğini de belirtmiştir.¹⁶⁸

1.3.1.3. Abdürrezzâk es-San'anî ve Re'y

Mihne öncesi dönemden eseri günümüze ulaşmış ehl-i hadîs alimlerinden biri de Abdürrezzak San'anî'dir. Selefi gelenekten gelmesi¹⁶⁹ ile beraber Abdürrezzak re'y ehlinin fıkıh disiplini ile de irtibatta olmuş bir alimdir. Fıkıh ilmini Evzâi, Süfyan es-Sevrî'nin yanı sıra Ebû Hanîfe'den de tahsil etmiştir. Hanefî geleneğe bu yakınlığının neticesi olarak fıkhi konuları esas alarak tertip ettiği *el-Musannef* isimli eserinde Ebû Hanîfe'den de rivayetler mevcuttur. En eski ve en hacimli hadis kaynaklarından biri olan bu eserde ekseri Ebû Hanîfe-Hammâd-İbrahim Nehai tariki ile Irak re'y ekolünün görüşleri de nakledilmiştir¹⁷⁰. Abdürrezzak'ın tasnifi Hanefî/re'y ekolü haricinde bu ekolün fikhını bize ulaştıran en önemli kaynaklardandır. Bu yönü ile kendi zamanında ehl-i re'y ve ehl-i hadîs ilişkisine de belli düzeyde ışık tutmaktadır. Abdurrezak'ın eserinde rey ekolü ve bu ekolün mensupları hakkında eleştirel bir usluba rastlamamaktayız. Eserinde Ebû Hanîfeden toplam 61 rivayet nakleden Abdürrezzak'ın¹⁷¹ Ebû Hanîfe 'den daha sağlam/sabırlı birisini görmediğini söylediğini de kaynaklar nakletmektedir. Abdürrezzak'ın bu tutumu bize İmam Şâfiî'den sonra bir müddet ehli-re'y hakkında en azından bir kısım muhaddislerin ılımlı tutumlarının devam

¹⁶⁷ İbn Ebu Hâtim, *Âdâbu's-Şâfiî ve menâkıbuhû*, thk. Abdülgani Abdülhalik (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 42.

¹⁶⁸ Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, (Kahire: Mektebetü Dâru't-Turâs, 1390/1980), 2/307.

¹⁶⁹ Musa Çetin, "Abdürrezzâk'ın Hadis İlmindeki Yeri", *Akev Akedemi Dergisi* 16/50, (Kış, 2012), 127.

¹⁷⁰ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Fatih Mehmet Yılmaz, *Ebû Hanîfe ve Hadis (Abdürrezzak'ın el-Musannef'i Özelinde)* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019).

¹⁷¹ Yılmaz, *Ebû Hanîfe ve Hadis*, 20.

ettiğini göstermektedir.

1.3.2. Mihne Dönemi ve Sonrasında Ehl-i Hadisin Hanefilik Algısı

Ehl-i hadîs – ehl-i re’y arasındaki ilişkilerin tarihsel süreçte en çok gerildiği ve bu iki ekolün birbirine karşı söylem ve davranışlarında önceki ve sonraki dönemlere göre belirgin farklılıkların olduğu zaman dilimi hiç kuşkusuz Mihne dönemi ve hemen sonrasındaki dönemdir. Hicrî 3. Yüzyılda iktidarda olan Abbâsî halifesi Me’mun (198-218/813-833) halk üzerinde etkili olan ehl-i hadîs alimlerine baskı uygulayarak onların “*Halku’l-Kur’an*” yani Kur’an’ın yaratılmış olması görüşünü benimsemeğe zorladı. Söz konusu uygulamayı başlattığı dönemde Hanefî mezhebine mensup Mu’tezili ilim adamlarının Abbasî yönetiminde yüksek bürokratik görevlerde bulunuyorlardı.¹⁷² Bîşr el-Merisi (ö. 218/833), Süname b. Eşres (ö. 213/828), Ahmed b. Ebû Duâd (ö. 240/854), İsa b. Eban (ö. 221/836), Muhammed b. Semaâ (ö. 233/848), Abdurrahman b. İshak el-Halencî (ö. 253/857), ve diğer Hanefî ilim adamları Mihne olaylarında aktif rol almışlardır.¹⁷³ Özellikle Baş kadı olan İbn Ebû Duâd, Mihne olaylarında ehl-i hadîse mensup bir çok âlimin cezalandırılmasında etkin olmuşlardı.¹⁷⁴ Bu olaylarda başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere ehl-i hadîsten birçok ilim ehli takip ve işkencelere maruz kalmışlardı. Bu baskı politikası zamanın hadis ekolü müntesiplerinde ciddi sarsıntılar meydana getirmiş, re’y ehline yönelik tavırlarında ciddi etkiye sebep olmuştu. Bu etkiyi takip etmemizi mümkün kılan hususların başında, bu dönem sonrasında ehl-i hadîsin kaleme aldığı eserlerde re’y ve ehl-i re’y hakkında kullanılan sert ifadeler gelmektedir. Ehli-i re’ye izafe edilen ve Mihne olayının temel sebebi olan “*halku’l-Kur’an*” konusu başta olmakla re’y ehline ait birçok akidevî görüşler şiddetle eleştirilmiş, birçok Hanefî/ehl-i re’y imamı tel’ine varacak derecede kötü bir şöhretle anılmışlardır.

Aslında Mihne dönemi öncesinde de ilim çevrelerinde Kûfe ve Medine ekolleri arasında gerek yöneme gerekse somut meselelerin fikhî hükümlerine ilişkin birtakım tartışmalar vardı. Fakat bu tartışma genellikle ilmi düzeyde olup, taraflar bir birilerini benimsedikleri usûl ve belli fikhî konulardaki görüşleri üzerinden eleştirmekte idiler. Bu ılımlı tutumu

¹⁷² Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 39.

¹⁷³ Mehmet Ümit, “Mihne Sürecinde Hanefiler”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17, (2010), 1114-120.

¹⁷⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Ebû Duâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1999), 19/430-431.

Kûfe re'y ekolünün imamlarından Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ile Medine ekolünün imamı Mâlik b. Enes arasındaki tartışmalarda, İmam Şâfiî'nin istihsan eleştirilerinde veya Abdurrezak'ın Ebû Hanîfe'den saygın bir üslupla yaptığı nakillerinde görmekteyiz.

Mihne olaylarından sonra ise ehl-hadisın re'y karşıtı söylemleri daha şiddetli bir seviyeye ulaşmış, eleştirilerde kullanılan dil acımasız bir şekil almış, tekfir ve tel'in söylemi hissedilir hale gelmiştir.

Mihne olaylarının ehl-i hadise mensup âlimlerin eserlerindeki izdüşümünün hicrî 3. yüzyılın büyük bölümünü ve 4. yüzyılın tamamını kapladığını söyleyebiliriz. Fakat bir sonraki başlıkta ele alacağımız üzere hicrî beşinci yüzyıldan itibaren ehl-i hadîs ve re'y ekolünün karşılıklı söylemlerinde bir yumuşamaya şahit olmaktadır.

İlgili bölümlerde de göreceğimiz üzere İbn Teymiyye'nin eserlerinde hadis ehlinin geçirdiği bu süreçlerin etkisi olmuş, bazı fikirlerinde süreçlerin iz düşümün aydın görmekteyiz. Re'yin kökeninde mevali konusu ilk dönem muhaddislerin eserlerinde Ebû Hanîfe ve arkadaşları, Ehl-i re'ydin bazı isimlerin değerlendirilmesi ve s. kimi konular İbn Teymiyye'nin hem selefilik anlayışını hem de bu müstevide ehl-i re'y algısını aydınlatan önemli detaylardır.

Mihne dönemi sonrasında ehl-i hadisin ehl-i re'y algısını ortaya koymada erken dönem tabakat ve rical kitapları, Mihne döneminin mağduru, Mihne dönemi sonrasında ise gözde ismi olan Ahmed b. Hanbel'in görüşleri etrafında kurulmuş olan Hanbelî mezhebi, Mihne sonrası dönemin en önde gelen hadis âlimlerinden İmam Buhârî ve İbn Ebî Şeybe, ilmî kimliği yanında dönemin bürokrasisinde de önemli görevler ifa etmiş olan İbn Ebî Kuteybe'nin görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız. Bütün bunları yapmaktaki temel amacımız, İbn Teymiyye'yi hazırlayan sürecin net bir şekilde tespitini sağlamaktır.

1.3.2.1. Erken Dönem Tabakat ve Tarih Kitaplarında Ehl-i Re'y Algısı

İslam ilim dünyasında *Tabakâtu'l-kübrâ* adlı eseri ile meşhur olan rical alimi, tarihçi aynı zamanda hadisçi olan¹⁷⁵ Muhammed İbn Sa'd (ö. 230/845), mezkûr eserinde Ebu Hanîfe'nin hocası Hammâd b. Ebû Süleyman'dan söz ederken onun üstadı İbrahim en-Nehaî'den helal ve haramla ilgili görüşlerini nakleden bir âlim olduğunu, Kur'an okurken ağlayan takvalı bir şahıs olduğunu nakleder.¹⁷⁶ Yine İbn Sa'd, Nehaî'nin kendisinden

¹⁷⁵ İbn Sa'd'ın hadisciliği ile ilgili bk. Ali Çelik, "İbn Sa'd'ın Hadisciliği", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/13 (Bahar 2017), 277-294.

¹⁷⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 6/324-325.

sonra fetva kimden sorulmalı sorusuna cevabında da Hammâd'ı işaret ettiğine dair haberi nakletmektedir. Ebû Hanîfe'yi "hadiste zayıf",¹⁷⁷ ehl-i re'yin imamlarından Züfer b. Hüzeyl'i ise (ö.158/775) "hadiste hiçbir değeri yoktu" ifadesiyle zikreder.¹⁷⁸ Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) Ebu Hanîfe ile karşılaşmadan önce hadis hıfz etmesiyle maruf olduğunu, çok hadis bildiğini fakat Ebû Hanîfe'nin ilim meclisine dahil olduktan sonra fıkıhla iştigal edip re'yi benimsediğini, hadisten uzaklaştığını söyler.¹⁷⁹ İbn Sa'd Ebû Yusuf'un cerh veya tadiline ilişkin bir ifade kullanmaz. Kûfe re'y fikhının görüşlerini yazıya geçirmede en önemli rolü oynayan İmam Muhammed'den (ö.189/805) söz ederken onun re'y ashâbına mensup olduğunu ifade etmiş, sadece biyografisine yer vermiştir.¹⁸⁰ İbn Sa'd'ın eserindeki Mürcie ile ilgili eleştirel haberlere gelince bunlar genelde İbrahim b. Nehaî hakkında olan nakiller içerisinde yoğunlaşmaktadır.¹⁸¹ Bu rivayetlerde Mürcienin "muhtes re'y" ile ilişkilendirildiği, bidat fırkalardan olduğu ve sakınılması gerektiği vurgulanır. İbrahim'den rivayet edilen Murci'e için "er-re'yu'l-muhtes" yani ihdas edilmiş re'y kavramını sonradan İbn Teymiyye de mezmum re'yin tarihte meydana çıkışı ile ilgili tespitlerinde kullandığını görmekteyiz.¹⁸² Mürcie'yi zemmeden bu tür rivayetlerin genellikle İbrahim Nehaî'nin dilinden aktarıldığı görülmektedir. Bunun temel sebebinin onun öğrencisi ve Murci'e'nin büyüklerinden sayılan Hammâd b. Ebû Süleyman olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim, İbn Teymiyye de İbrahim'in selefi/ehl-i hadîs düşüncesini benimsediğini ama buna mukabil talebesi Hammâd'ın ona muhalif olup irca'ya kaydığını vurgulamıştır. İbn Sa'd'ın irca'/re'y düşüncesinin tabiun neslinin muteber ilim ehli arasında kendisine yer bulamadığını ispatlamak, dolayısı ile meşruiyet zeminini yok etmek yönünde özel gayret gösterdiği görülmektedir.

Bu dönemin diğer hadisçi alimlerinden, günümüze ulaşan ilk cerh ve ta'dil eserlerinin yazarlarından Ali b. el-Medîni'nin (ö. 234/848) *İlelu'l-hadîs ve marifetü'r-ricâl* isimli konuyla ilgili temel eserinde ve yine İbn Ebû Şeybe'nin ona yönelttiği ricalle ilgili sorulara cevabını ihtiva eden *Sualât*'ında Kûfe re'y mektebi ve bu mektebin önderleri hakkında hiçbir bilgi bulunmamaktadır. *El-İlel*'inde Abdullah b. Mes'ûd'un metodunu

¹⁷⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 6/348.

¹⁷⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 6/361

¹⁷⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 7/238

¹⁸⁰ İbn Sa'd: *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 7/242

¹⁸¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 6/281-282

¹⁸² İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, 20/318,330, 356.

benimsemiş “onun yolunda giden, kıraatini okuyan” Kûfe ulemasını sistemli şekilde zikretse de Hammâd b. Ebû Süleyman ve tabiilerinden hiç bahsetmemiştir. Her iki eserinde ekol veya yöntem olarak “re’y” ve “nazar” kelimelerini nerdeyse hiç kullanmayan¹⁸³ İbnü’l-Medînî, Rebi’atu’r-Re’y’den de bahsetmemiş, sadece ismini (Rebî’a b. Ebû Abdurrahman olarak) bir hadis silsilesinde zikretmiş ve bu silsileyi de “iyi bir isnat” olarak nitelemiştir.¹⁸⁴

Tasnif döneminin ünlü hadis ve rical alimi Yahyâ b. Maîn’in eserlerinde Kûfe/re’y mektebinin imamları Muhammed b. Hasan hariç hepsi olumlu değerlendirmelerle zikredilmektedir. Hammâd b. Süleyman, İbn Maîn’e göre sikadır.¹⁸⁵ Ebû Hanîfe’nin de ehl-i sıdktan olduğunu, yalanla itham edilmediğini söyler.¹⁸⁶ Ebû Yusuf’un da hadise meylettiğini, kendisinden hadis yazılır nitelikte olduğunu¹⁸⁷, Züfer b. Hüzeyl için de “sika ve me’mun” ifadelerini kullandığını görürüz.¹⁸⁸ Yahyâ b. Maîn’in Ebû Hanîfe’nin re’y metoduna karşı olumlu tutumuna delalet eden rivayetleri de görmekteyiz.¹⁸⁹

Yine hadis hafızı ve erken devir tabakât yazarlarından, tarihçi ve muhaddis Halife b. Hayyât da (ö. 240/854-855) eserlerinde Kûfe ekolünün temsilcilerine yer vermiş ama kendi adeti üzere onlar hakkında cerh-tadil lafızları kullanmamış,¹⁹⁰ ehli-re’y, mürchie tartışmalarına girmemiştir.

¹⁸³ Ali İbnü’l-Medînî, bildiğimiz kadarı ile “re’y” kavramını sadece Abdullah b. Nuceyh el-Mekki hakkında “Hadise gelince o sîkadır. Ama re’y olarak Kaderî ve Mutezilîdir” ifadesinde kullanmıştır. bk. Ali İbnü’l-Medînî, *Sualâu Muhammed b. Osman b. Ebi Şeybe li Ali b. el-Medînî*, nşr. Muvaffak Abdullah Abdulkadir (Riyad: Mektebetü’l-Maârif, 1404/1983), 97.

¹⁸⁴ Ali İbnü’l-Medînî, *el-İlelu’l-hadîs ve ma’rifetü’r-ricâl*, nşr. Muhammed Mustafâ el-Azmî (Beyrut: el-Mektebü’l-İslamî, 1980), 96.

¹⁸⁵ Yahyâ b. Maîn, *Min kelâmi Ebi Zekeriyâ bin Maîn fi’r-ricâl (Rivayetu Tahmân)*, nşr. Ahmed Muhammed Nurseyf (Dımaşk: Dâru’l Me’munli’t-turas, ts.), 65.

¹⁸⁶ Yahyâ b. Maîn, *Ma’rifetü’r-ricâl*, nşr. Muhammed Kâmil Gassar (Dımaşk: Mecme’u’l-luğatu’l-Arabiyye, 1405/1985), 1/79.

¹⁸⁷ Yahyâ b. Maîn, *Tarihu İbn Maîn (Rivâyetu’d-Dûrî)*, nşr. Ahmed Muhammed Nurseyf (Mekke: Merkezü’l-Bahsi’l-İlmi, 1399/1979), 4/474.

¹⁸⁸ Yahyâ b. Maîn, *Sualâtu İbn Cübeyr li Ebi Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn*, nşr. Ahmed Muhammed Nurseyf, (Medine: Mektebetü’d-dar, 1408/1988), 289; Yahyâ b. Maîn, *Târîhu İbn Maîn*, 3/503.

¹⁸⁹ İbn Cüreyc şöyle rivayet etti: Yahyâ b. Maîn’e sordum: “Bir şahsın bir konuda re’yle görüş bildirmesine ne dersin?” “Hangi re’y?” dedi. “Şâfiî ve Ebû Hanîfe’nin re’yi” dedim. Bana şöyle dedi: “Bir Müslüman’ın Şâfiî’nin re’yi ile görüş bildirmesini doğru bulmuyorum. Ebû Hanîfe’nin re’yi ile görüş bildirmesini Şâfiî’nin re’yi ile görüş bildirmesinden daha çok severim.” bk. Yahyâ b. Maîn, *Sualat*, 285. Yahyâ b. Maîn, Yahyâ b. Said’in şöyle dediğini söyler: “Ben Allah’ı aldatmam! Bazen Ebû Hanîfe’nin görüşlerinden bir şeyler bize ulaşıyor. Biz de onları hoş görerek (فنتحسن) alıyoruz. Bk. Yahyâ b. Maîn, *Sualât*, 368; Farklı lafızla bk. a.mlf, *Tarih*, 3/517, 4/283.

¹⁹⁰ Halife b. Hayyât eserlerinde Hz. Ömer’in kölesi İmran b. Ebû Âtike (“Hadiste sikadır” diyerek) hariç, hakkında bilgi verdiği şahısların cerh-ta’dil lafızlarıyla nitelendirmemiştir. Bk. Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, nşr. Ekerem Ziya el-Ömerî, (Dimeşk, Beyrut: Dâru’l-kalem, Müessesetu’r-Risâle, 1397), 427; Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bk. Nagihan Yanar, “Halife b. Hayyât ve Hadis İlmindeki Yeri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (Ocak-Haziran 2014), 239-158.

Sika raviler konusunda Ali İbn el-Medînî'den sonra ilk eserin müellifi¹⁹¹ Ebû'l-Hasan el-İclî (ö. 261/875) de *Mârifetu's-sıkâti min ricâli ehl'l-ilmî ve'l-hadîsi ve mine'd-du'afâ'i ve zikri mezâhibihim ve ahhârihim* isimli eserinde rey ekolü ve re'y ashâbı hakkında çok geniş bilgiler vermemektedir. Bu eserde İclî, Hammâd b. Ebû Süleyman için “Hadiste sikadır” ifadesi ile onun adaletine işaret etmiş, İbrahim en-Neha'î'nin öğrencileri içerisinde en fakihi olduğunu vurgulamıştır.¹⁹² Ebû Hanîfe hakkında çok kısa bilgi ile yetinerek onun cerh veya tadiline delalet eden bir ifade kullanmamıştır.¹⁹³ Ama bunun yanında Ebû Hanîfe'nin re'y metodolojisini de içine alan dini algılama biçiminin hadisçiler cephesinde yansımalarına işaret eden bir ifadeyi de nakletmektedir: “Haccâc b. Ertât Ebû Hanîfe'nin yanında bulunurdu ve böyle derdi: Ebû Hanîfe aklını Allah'a bağlamamaktadır.”¹⁹⁴

1.3.2.2. Hanbelfîlik ve Re'y

İbn Teymiyye'nin ehl-i re'y ve daha özelde Hanefîlik algısının oluşumunda hiç şüphesiz en büyük etki, mensubu bulunduğu Hanbelî mezhebine aittir. Hanbelî mezhebinin kendisine nispet edildiği Ahmed b. Hanbel'in, Mihne sürecinin önce mağduru, sonrasında kahramanı olması ve Mihne sürecini yürüten yöneticilerin büyük bir bölümünün Hanefî mezhebine mensup olması, Hanbelî çevrelerin Mihne sonrasında Hanefîlik ve ehl-i re'y konusunda olumsuz bir imaja sahip olmalarında en önemli rolü oynamıştır.

Hanbelî mezhebinin sistemleşmesinde en büyük katkının sahibi olan Ebû Bekr Hallâl'ın (311/923), İmam Ahmed'den rivayet ettiği haberlerde adı geçen Mürcie'nin Hanefîler olduğunda şüphe yoktur.¹⁹⁵ İmam Ahmed'in hem mürcii görüşlere sahip olması hem de fıkhıta re'yi kullanması gerekçesiyle Ebû Hanîfe ve taraftarlarını eleştirdiği görülmektedir. Ahmed b. Hanbel'e göre Ebû Hanîfe re'yin öncülüğünü yapmış üç kişiden

¹⁹¹ Ekrem b. Ziya el-Ömerî, *Bühûs fî tarihi's-sünneti'l-müşerrefe* (Medine: Mektebetü'l-ulûmî ve'l-hikem, 1415), 116.

¹⁹² Ebû'l-Hasan el-İclî, *Mârifetu's-sıkâti min ricâli ehl'l-ilmî ve'l-hadîsi ve mine'd-du'afâ'i ve zikri mezâhibihim ve ahhârihim*, nşr. Abdalâlî Abdalazîm el-Bestevî (Medine: Mektebetü'd-dâr, 1985/1405), 1/318

¹⁹³ İclî, *Mârifetu's-sıkât* 2/314

¹⁹⁴ *وكان حجاج يقع في أبي حنيفة و يقول ان ابا حنيفة لا يعقل لله عقله* bk. İclî, *Marifetu's-sıkât*, 1/284

¹⁹⁵ Ahmed b. Hanbel'in oğlu babasına “İman sadece kavil (kelimeyi şehadet) ve ameldir” diyen kişi hakta sordu. İmam Ahmed “Bunu söyleyenler Mürcie'dir” dedi. bk. Ebû Bekr Hallâl, *es-Sünne*, nşr. Atiyye ez-Zehrânî (Riyad: Dâru'r-Raye, 1410/1989), 3/566; Bir şahıs Ahemd b. Hanbel'e gelerek şöyle dedi: “Bana dediler ki “Sen mümin misin?” Ben “Evet” dedim. Ben yanlış mı söylüyorum? İnsanlar sadece mümin ve kafir olmazlar mı?” Ahmed b. Hanbel ona dedi “Bu Mürcie'nin görüşüdür...” bk. a.mlf., *es-Sünne*, 3: 567; İsmail b. Yakup diyor ki, “Ahmed b. Hanbel'e “İman artır ve azalır” diyen kişi hakta sordum. “O, Mürcie'den uzaktır” dedi.” bk. a.mlf., *es-Sünne*, 3/581.

birisidir. İbn Uyeyne'nin re'yin bânîsi olarak üç mevali çocuğunu -Medine'de Rabi'atu'r-Re'y'i, Kûfe'de Ebû Hanîfe'yi, Basra'da Osman el-Betti'yi işaret eden görüşünü "*Mesâil*" kitaplarında İmam Ahmed de dile getirmektedir.¹⁹⁶

İmam Ahmed'in re'y karşıtlığı sadece ashâbı-re'y olarak nitelendirdiği Ebû Hanîfe ve ekolünü muhatap almaz. Zaman zaman diğer ulemanın da bu yöndeki faaliyetleri İmam Ahmed tarafından hafif de olsa eleştirel anlamda hatırlatılmaktadır.¹⁹⁷ Onun Ebû Hanîfe'nin dışında Mâlik, Şâfiî, Süfyan es-Sevri ve diğer ilk dönem ekol sahibi ulemanın fıkıhta akli yöntemlere başvurmalarını yadırgadığına şahit olmaktayız.

Ebû Hanîfe ve ashâbının usulleri de Ahmed b. Hanbel tarafından eleştirilmektedir. Bu kapsamda, artık ehl-i hadisin ehl-i re'ye yönelik eleştirileri bağlamında klasikleşen; "Kitap ve sünneti terk ederek re'ye sarılmak" eleştirisi Ahmed b. Hanbel'de de ön plandadır.¹⁹⁸ Bunun yanında Hanefiler yanlış kıyas kullanma ve istihsanla görüş bildirme¹⁹⁹, hiyel konularında²⁰⁰ da İmam Ahmed'in eleştirilerine maruz kalmaktadır.

Kimi kaynaklarda belirtildiğine göre İmam Ahmed, Ebû Hanîfe ve arkadaşlarını çok ağır dille cerhe tabi tutmakta²⁰¹, onun rivayetini zayıf görerek, ondan ve ashâbından rivayeti makbul görmemektedir.

Ahmet b. Hanbel'in *Mesâil*'lerinden birinin ravisi, yakın öğrencilerinden Harb b. İsmail

¹⁹⁶ Ebû Davud ve İbn Hânî'den naklen. bk. Halit Rıbât - Seyit İzzet Eyd, *el-Cami'u li-Ulûmi İmam Ahmed* (Feyyum: Dâru'l-Felah, 1430/2009), 5/160

¹⁹⁷ İmam Ahmed dedi: "Mâlik'in de bir başkasının da re'yinden hoşlanmam". İmam Ahmed'e sordular: "Süfyan'ın Cami'si ile amel edelim mi?" Ahmed "Siz esere tabi olun" dedi. bk. Ebû Davud, *Mesâil*, thk. Ebû Muâz Târik b. İvâzullah b. Muhammed (Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1420/1999), 367
Bir kişi imam Ahmed'e şöyle dedi: "Re'y kitapları yazıyorum". Ahmed cevap verdi: Böyle yapma sen esere ve hadise tabi ol." O şahıs dedi ki: "Ama Abdullah b. Mübarek de yazıyor." İmam Ahmed ona böyle dedi: "İbn Mübarek semadan inmedi. Bizim işimiz ilmi yukarıdan almaktır." İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fekî (Kahire: Matba'atu's-Sünne, ts.), 1/329.

¹⁹⁸ Ebû Süfyan el-Müstemli dedi ki, Ahmed b. Hanbel'e bir konunun hükmünü sordum. Bana bu konuda önce söylediğinden farklı görüş bildirdi. Ona "Sen de bir konuda farklı görüşler bildiren Ebû Hanîfe gibisin." İmam Ahmed yüzünü çevirdi ve şöyle dedi: "Musa! Biz Ebû Hanîfe gibi değiliz. Ebû Hanîfe rey'le hüküm verirdi. Bense hadise bakarım. Daha sahih ve kuvvetli hadis bulursam onu alır, eski zayıf olanı terk ederim." Âl-u Teymiyye, *el-Müsevvede*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Matba'atu'l-Medeni, 1384/1964), 527

¹⁹⁹ İmam Ahmed'in şöyle dediği rivayet edilir: "Ebû Hanîfe'nin ashâbı, kıyasa muhalif bir şey söylediği zaman "Bu konuda kıyası bıraktık, istihsan ettik" derler. Savundukları görüşün istihsanla elde edilmiş doğru (hak) olduğunu iddia ederler. Benim ise mezhebim bütün varit olan hadisleri almak ve onların üzerine kıyas yapmamaktır". Ebû Ya'lâ el-Ferrâ' *el-'Udde fi usûli'l-fikh*. nşr. Ahmed b. Ali el-Mubârekî (Riyad: y.y., 1414/1994), 5/1605; Âl-u Teymiyye, *el-Müsevvede*, 452.

²⁰⁰ Ebû Davud şöyle dedi: "İmam Ahmed'i hiyeli re'y ehlinin işi olarak zikrettiğini duydum. O şöyle derdi: Peygamber'in sünneti ile tenakuz ettikleri için hileye başvurdular". bk. Ebû Davud *Mesâil*, 367.

²⁰¹ Muhaddis, cerh ve tadil alimi Ebû Cafer el-Ukaylî (ö.322/934) *Duafa'u'l-Kebîr* isimli eserinde Ahmed b. Hanbel ve birçok hadis ehlinden Ebû Hanîfe ve ashâbına yalan isnadı da dahil, cerhine delalet eden ağır ifadeler rivayet etmiştir. Ebû Cafer el-Ukaylî, *Duafa'ul-Kebîr*, nşr. Abdulmut'i Kal'eci (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1404/1984), 1/227; 2/97; 4/268, 438.

el-Kirmânî (ö. 280/878)²⁰², Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin akidesi ve üstadı İmam Ahmed'in mezhebi olarak takdim edip, ehl-i hadîsin manifestosu niteliğinde rivayet ettiği metinde Mürcie olarak ağır dille eleştirilen grubun aslında Hanefiler olduğu çok açık görünmektedir. Fıkıh ve kelâmın henüz kesin hatlarla birbirinden ayrılmadığı bir zamanın mahsulü olan bu metin Mu'tezile, Cehmiyye, Kaderiyye, Şia gibi farklı grupların iddialarına cevap verirken Hanefiler de burada Mürcie şemsiyesi altında eleştiriden paylarını almaktadırlar. Eserdeki şu paragraf, *ashâb-ı re'y* ifadesi ile yöneltilen eleştirilerde direkt Hanefilerin hedef alındığını açık bir biçimde göstermektedir:

“Ashâb'ı-Re'y: Onlar dalalet içerisinde olan bidatçı, sünnet ve eser düşmanlarıdır. Bunlar dini re'y, kıyas ve istihsan olarak yorumlamışlar, esere (rivayetlere) muhalefet etmişler, hadisleri batıl kabul etmişler, böylelikle peygamberi reddederek Ebû Hanîfe ve ona uyanları kendilerine imam edinmişlerdir. Bu ve buna benzer görüşleri benimsemekten daha açık bir dalalet ne olabilir? Peygamberin kavlini terk etmiş, Ebû Hanîfe'nin re'yine tabi olmuşlar. Tuğyan ve sapıklık olarak bu onlara yeter.”²⁰³

“...Rey ve kıyas ashâbına gelince onlar ehl-i hadîsi nâbite (yerden bitmiş, türedi) olarak adlandırıyorlar. Allah düşmanı olan ehli-re'y yalan söyler, asıl onların kendileri yerden bitmişlerdir. Çünkü Peygamber'in asarını terk edip, dinde istihsanla kıyas ederler. Kitap ve sünnete muhalif hükümler verirler. Onlar bidat, cehalet, dalalet ashâbıdır. Yalan ve bühtanla dünyalık peşindeler. Allah'ın rahmeti, hakla hüküm verip esere tabi olan, Rabbine yaklaşmak ve dinini aziz kılmak için bidat ehlinden sakınıp onların meclisini ve sohbetlerini terk eden kulunun üzerine olsun.”²⁰⁴

Bu örnekte olduğu gibi re'y ekolünü eleştiren rivayetler ilk dönem Hanbelî literatüründe farklı şekillerde farklı konularla ilgili rivayetlerde mevcuttur. Bunların büyük kısmı Ahmed b. Hanbel'in öğrencileri tarafından doğrudan veya dolaylı bir biçimde kendisine dayandırılmaktadır. Söz konusu rivayetlerin sahihlik derecesi tartışılabilir. Fakat kendi oğulları da dahil bu tür rivayetlerin genel olarak İmam Ahmed'in en yakın talebelerinin kitaplarında yer alması erken Hanbelî/ehl-i hadîs çevrelerinde Hanefî/re'y ekolüne karşı son derece olumsuz ve tepkisel bir tavrın varlığını göstermektedir.

Ahmed b. Hanbel'in re'y ehlinin kurucu ve temsilcileri yanında onların metotlarına

²⁰² Harb b. İsmail'in hayatı için bk. Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile* 1/145

²⁰³ Harb el-Kirmânî, *Mesâilü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Fayiz b. Ahmed b. Hamid Habis (Mekke: Câmi'atü'l-Ummi'l-Kurâ, 1422/2001), 3/984.

²⁰⁴ Harb el-Kirmânî, *Mesâilü*. 3/986.

yönelik eleştiriler dile getirmesi, Ahmed b. Hanbel'in doğrudan doğruya re'y karşıtı olduğu ya da re'yi hiç kullanmadığı anlamına gelmez. Akıl sahibi bir varlık olarak yaratılan insanoğlu yaradılışı itibarı ile aklını kullanmaktan müstağni olamayacağı gibi aklın kullanılmadığı bir hukuk ekolünün kurulması, gelişmesi bin seneyi aşkın bir zaman boyunca farklı coğrafyalarda varlığını koruması düşünülemez.²⁰⁵

İmam Ahmed'in fıkıh anlayışında rivayetin ne kadar merkezî bir öneme sahip olduğunu ve re'yden mümkün olduğu kadar uzak durmanın ne kadar önemli olduğunu; "Zayıf hadis Ebû Hanîfe'nin re'yinden daha hayırlıdır"²⁰⁶ ifadesinden anlamak mümkündür.

Ahmed b. Hanbel, *Usûlü's-Sünne* isimli eserinde onun sünnet ve kıyas/ictihad ilişkisini açıklayan şu ifadeler bulunmaktadır:

"Sünnetin usûlü (asılları) bize göre Peygamberin ashâbının yolundan ayrılmamak, onlara uymaktır. Aynı zamanda dalaletten başka bir şey olmayan bidatleri ve dinde husumete düşmeği terk etmektir. Sünnet Kur'an'ın tefsiridir, Kur'an'ı açıklar. Sünnette kıyas yoktur ve o başka kritere tabi tutulmaz. Onun hükümlerini akıl ve insan nefsi derk edemez."²⁰⁷

Bu ifadelerden, Kur'an'ı açıklayıcı mahiyette olan sünnette yer alan hükümlerin akli gerekçelerle red veya tevilinin söz konusu olamayacağı, eserle gelen (veya ona müstenid olan) hükmün akli kıyasla elde edilen hükümden üstün olduğu anlaşılmaktadır.

İmam Ahmed'in öğrencilerinden Harb el-Kirmânî'nin, hocasından naklettiği *Mesâil*'de Ahmed b. Hanbel şöyle der: "(Selef) kıyas ve re'y ashâbı değildiler. Çünkü Kıyas dinde batıldır. Rey'de onun gibi hatta daha batıldır. Dinde kıyas ve re'y topluluğu dalalete düşmüş cahil bidatçilerdir."²⁰⁸

Ahmed b. Hanbel'in öğrencilerinin yazdığı *Mesâil* literatüründen yaptığımız bu aktarımlar, Ahmed b. Hanbel tarafından en azından teorik olarak kıyas ve istihsanın meşru görülmediği izlenimi uyandırmakta ise de diğer pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da Ahmed b. Hanbel'in görüşünü tespit konusunda ihtiyatlı olmakta yarar vardır. Zira onun icmaın hücciyeti konusunda da ilk bakışta şüphe uyandıran ifadeleri nakledilmekle birlikte şer'î deliller arasında icmaya yer verdiği bilinmektedir. Aynı şeyin

²⁰⁵ Hanbelî mezhebinde günümüze ulaşmış ilk fıkıh usûlü kitabının müellifi Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, "akli kıyasın hücciyeti" başlığı altında: "İmam Ahmed, birçok konuda akli delillerle ihticac etmiştir" der. bk. el-Ferrâ, *Udde*, 4/1273

²⁰⁶ Ahmed b. Hanbel, *Mesailü Ahmed b. Hanbel, Rivayetü ibnihi Abdullah*, thk. Zuheyr eş-Şaviş (Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1401/1981), 438.

²⁰⁷ Ahmed b. Hanbel, *Usûlü's-Sünne*, (Suudi Aarabistan/el-Harac: Dâru'l-Menar, 1411/1990), 16-17

²⁰⁸ Harb el-Kirmânî, *Mesâilü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Fayiz b. Ahmed b. Hamid Habis (Mekke: Câmî'atü'l-Ummî'l-Kurâ, 1422/2001), 3/977.

kıyas ve istihsan için söz konusu olması da mümkündür.

Ahmed b. Hanbel'in kıyas konusunda ne düşündüğü, kanaatimizce *Mesâil* tarzı eserlerde yeterince açık değildir. Zira söz konusu eserlerde İmam Ahmed'in herhangi bir meselede "ben kıyasa göre şu şekilde hüküm veriyorum" şeklinde kıyası kullandığını gösteren hiçbir ifade yer almadığı gibi tersine pek çok meselede "kıyasa göre şöyle olması gerekir ama ben eser sebebiyle farklı hüküm veriyorum" dediği görülmektedir. *Usûlü's-sünne* adlı eserdeki teorik ifadelerle bakılırsa pekâlâ onun kıyasın hücciyetine karşı olduğu söylenebilir. Bununla birlikte böyle bir yargıya varmamıza engel olan iki husustan birisi sonraki dönem Hanbelî usulünde Ahmed b. Hanbel'in kıyası hüccet kabul ettiği yönünde oluşan ittifak yanında Ahmed b. Hanbel'in, kıyastan açıkça söz etmese de bazı meselelerde kıyas yöntemine başvurduğunu gösteren rivayetlerdir.²⁰⁹

İbn Kayyim, kendisinin *İ'lâmu'l-muvakkî'n* isimli eserinde Hallal'ın "Kitab"ından nakille İmam Ahmed'in şöyle dediğini nakleder: "Şâfiî'ye kıyas hakkında sordum. Sadece zaruri durumlarda kıyasa başvurulacağını söyledi".²¹⁰ Ebû Ya'lâ'nın *'Udde* isimli eserinde ve Teymiyye ailesi alimleri tarafından yazılan *el-Müsevvede* isimli Hanbelî usûl kitaplarında da bu rivayet "Ve bunu beğendim/tercih ettim" ziyadesi ile geçmektedir. Yine Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ve onu takip eden ulemanın usûl kitaplarında Ahmed b. Hanbel'e atfedilen "Kıyas'tan hiç kimse müstağni kalamaz" ifadesi de yer almaktadır.²¹¹ Müteahhir dönemin Hanbelî usûl kitaplarında Ahmed b. Hanbel'in kıyası meşru gören ifadeleri ile beraber aynı zamanda kıyas işleminin detaylarına dair de görüşleri bulunmaktadır.²¹²

Ahmed b. Hanbel'in fetvalarında, re'yin bir başka türü ve Hanefilerin kıyasla birlikte en

²⁰⁹ Mesâil eserlerinde İmam Ahmed'in, ismi konulmasa da kıya yaparak verdiği hükümlere örneklerden bazıları şunlardır: Kanaması devam eden veya idrarını tutamayan şahsın istihazalı kadın menzilesinde kabul edilerek aynı hükme tabi tutulması (Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü Abdillâh*, 24); Namazını başka vakitte eda eden mürtet menzilesinde kabul ederek katline hükmetmek (a.mlf. *Mesâilü Abdillâh* 55, 191; Bir gün bir gece baygın kalarak namazını kaçırmış şahsın uyuya kalarak namazını kaçıran şahısla aynı hükümde olup namazını iade etmesi (a.mlf *Mesâilü Abdillâh*, 56.)

²¹⁰ İbn Kayyim el-Çevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in* 1/26.

²¹¹ Ferrâ, *'Udde*, 5/1280; Ebû'l-Hattâb el-Kelvezânî, *et-Temhid fi usûli'l-fikh*, thk. Mufid Muhammed Ebû Amşe - Muhammed b. Ali b. İbrahim (Mekke: Câmi'atü-Ummi'l-Gurâ, Merkezü Bahsi'l-İlm), 1406/1985), 3/365; Âl-u Teymiyye, *el-Musevvede*, 372.

²¹² "Bir meseleyi bir mesele ile kıyas bu iki konunun tüm halleri bakımından birbirine benzemesi hâlinde mümkün olur. Bir hali ile benzer olup diğer bir hali ile benzemediği halde kıyas yaptığın taktirde bu hata olur. Çünkü bazı halleri ile muvafık, bazı halleri ile muhaliftir. Ben tüm halleri ile benzerlik olduğu zaman onu kabul eder ve onunla amele devam ederim. İçimde ona karşı bir şey olmaz." El-Ferrâ, *el-'Udde*, 4/1326, 1354; Kelvezânî, *et-Temhid*, 4/5; Âl'u Teymiyye, *el-Mesevvede*, 403. Ahmed b. Hanbele "Re'yle kıyas yapılır mı?" diye sorulduğunda şöyle cevap verdi: "Hayır. O, hadisi duyup, onun aleyhine kıyas yapmaktır." bk. Ferrâ, *Mesâil'l-usûliyye min Kitâbi'r-Rivâyeteyni ve'l-Vecheyn*, thk. Abdülkerim Muhammed el-Lahim (Riyad: Mektebü'l-Maârif, 1985/1405), 68; Âl'u Teymiyye, *el-Müsevvede*, 404; "Kıyas bir kişinin asıl üzerine kıyas yapmasıdır. Fakat sen asıla varır da onu mahvedersin (yanlış anlarsın), bu olmaz." bk. el-Ferrâ, *el-'Udde*, 4/1336.

çok başvurdukları yöntem olan “istihsan” ibaresini kullandığı eski ve muasır bazı alimler tarafından dile getirilmişse de *Mesâil* kitaplarında doğrudan istihsan kavramının yer almadığı görülür. Bu kitaplarda birkaç örnekte Ahmed b. Hanbel’in “kıyasa göre şöyle olması gerekirdi ama ben eseri esas aldım” tarzındaki ifadeleri, sonraki Hanefî usul literatüründe “istihsan bi’l-eser” adı verilen istihsan türüne tetabuk etmekle birlikte Ahmed b. Hanbel’in bunu “istihsan” sözcüğü ile ifade etmekten bilinçli bir şekilde uzak durduğu görülür. İstihsan hakkında olumlu bir ifade kullanmak bir yana aksine ilk dönem kaynaklarında yukarıda kıyas konusunda belirttiğimiz benzeri tarzda Ahmed b. Hanbel ve çevresinin Hanefîler’ e atfedilerek istihsan metodunun ciddi şekilde eleştirdikleri görülmektedir. Bu husus, müteahhir dönem kitaplarında iddia edilenden farklı olarak İmam Ahmed’in de tıpkı İmam Şâfiî gibi ilk dönem Hanefîlerinin istihsan anlayışına eleştirel yaklaştığını göstermektedir.

Sonraki dönem usul kitaplarında İmam Ahmed’in istihsanı hüccet kabul ettiği yönündeki görüşü desteklemek üzere *Mesâil* kitaplarında geçen bazı rivayetlerin içeriğine “istihsan” lafzı eklenmiş veya o kitaplarda yer almayan bir takım rivayetlere dayalı olarak Ahmed b. Hanbel’in istihsan delilini meşru gördüğü iddia edilmiştir.²¹³ Öyle anlaşıyor ki

²¹³ Örneğin, İmam Ahmed sevad arazilerde zorunlu ihtiyaç miktarında mülk satın alınmasına cevaz vermiş fakat bu arazilerdeki taşınmazların satılmasını caiz görmemişti. Bir şeyin bu şekilde alım satım durumuna delil olarak da ashabinın Mushaf almaya cevaz verip satmayı caiz görmemeleri olmuştur. Mülk üzerinde satma hakkının olmamasını mülkiyet hakkının kaybı olarak değerlendirmesi sebebi ile olacak ki öğrencisi İmam Ahmed’e: “Bir Müslüman toplulukta mülkün sahibi olmayan kişiden o mülkün satın alınması nasıl mümkün olur?” diye sormuş. Ahmed b. Hanbel de: “Evet kıyas sen söylediğin gibidir. Ama ben kıyasa göre hüküm yapmadım. Peygamberin ashabının yaptığı ile hüküm verdim. Onlar Mushafın alınmasına ruhsat vermiş satılmasını nehy etmişlerdi.” Ahmed b. Hanbel’in bu fetvası müteahhir Hanbelî usûl kitaplarında “Kıyasa göre öyledir ama bu (yani benimsediği görüş) istihsana göredir” ifadesi ile geçmektedir. (el-Ferrâ, *el-’Udde*, 5/1604-1605, Kelvezani, *et-Temhid*, 4/89; Ebû’l-Vefâ İbn Akîl, *el-Vâdih fi usûli’l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1420/1999), 2/ 101.

Zamanımızda telif edilmiş Ahmed b. Hanbel’in usûl ve fûru görüşlerinin toplandığı bir kaynakta da aynı rivayet Merrûzi’nin *el-Vera*’sına istinat edilse de müteahhir kaynaklardaki lafzı ile (istihsan ifadesi ile) verilmiştir. (bk. Rîbât - Eyd, *el-Cami li ’ulumi’l-İmam Ahmed*, 5/116). Fakat elimizde olan, Semir b. Emir ez-Zuhri’nin tahkik ettiği *el-Vera*’ nüshasında da diğer *Mesail* kitaplarındaki gibi “istihsan” ibaresi yer almamaktadır. bk. Ebu Bekr el-Merrûzî, *Kitâbü’l-Vera*, thk. Semîr b. Emin ez-Züheyri, (Riyad: Dârus-Sami’i, 1428/1997), 50-51. Yine Ebû Ya’lâ’nın *el-’Udde*’sinin muhakkiki Ahmed el-Mübârekî, bu rivayetin dipnotunda “Ahmed’in bu ifadesi (و لكن استحسان) onun istihsanla görüş bildirdiğine delalet eder” diye yazmaktadır. (el-Ferrâ, *el-’Udde*, 4/1398). Bunun yanında söz konusu Hanbelî usûl kitaplarında İmam Ahmed’den nakledilen ve içerisinde olumlu şekilde istihsan ibaresi geçen görüşler de nakledilmektedir. Buna örnek olarak şu hususları zikredebiliriz:

1) Bir araziye gasp edip onu eken hakkında Ahmed şöyle dedi: Ekin sahibinindir, gâsıb ise ona nafaka ile yükümlüdür. Kıyasa göre ona bir şey düşmez ama ben ona nafakanın verilmesini uygun gördüm/istihsan ettim.” bk. el-Ferrâ, *el-’Udde*, 5/1605; Kelvezâni, *et-Temhid*, 4/87; Âl’u Teymiyye, *el-Müsevvede*, 452.

2) “Her namaz için ayrıca teyemmümü istihsan ederim. Halbuki kıyasa göre o su ile abdest menzilesinde olmalıdır...” bk. el-Ferrâ, *el-’Udde*, 5/1604, Kelvezâni, *et-Temhid*, 4/87, Âl-u Teymiyye, *el-Müsevvede*, 451.

Ahmed b. Hanbel'in ehl-i re'y ve kıyas aleyhindeki görüşleri nasıl sonraki usulcüler tarafından tevil edildiyse aynı şekilde istihsan hakkındaki olumsuz ifadeleri de teville tabi tutulmuştur. Bu teville göre eleştirilen istihsanın, herhangi bir delile dayanmayan keyfi istihsan olduğu savunulmuş,²¹⁴ Ahmed b. Hanbel'in istihsanla görüş bildirdiği ve buna binaen istihsanın meşru bir delil elde etme yöntemi olarak benimsendiği beyan edilmiştir.²¹⁵

Ahmed b. Hanbel'in re'y ehline karşı duruşunun tezahürlerinden biri de fetvaların yazıya alınmasıdır.²¹⁶ İmam Ahmed'in bu yöndeki eleştirilerinden ehli-re'y imamları ile beraber İmam Şâfiî, Ebû Sevr, İmam Mâlik gibi hadis imamları da nasibini almış, İmam Ahmed onların re'y ashâbının bu "bidatine" bulaşmasından hoşnutsuzluğunu dile getirmiştir. Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah, babasından şu sözleri nakletmiştir:

"Bunu (Kitap yazmayı) kerih görüyorum. Ebû Hanîfe kitap yazdı, sonra Ebû Yusuf geldi kitap yazdı, sonra Muhammed b. Hasan geldi, kitap yazdı. Bu iş hiç son bulmadı. Kim geldiyse kitap yazdı. Mâlik bile geldi bir kitap yazdı. Hatta Şâfiî bile o da geldi kitap yazdı. Şimdi de bu adam (Ebû Sevr) ve onun bidat olarak yazdığı kitaplar var. Her kim geldiyse kitap yazarak peygamberin ve ashâbının sünnetini terk ediyor."²¹⁷

İmam Ahmed'in kitap yazımına yönelik karşı duruşunun gerisinde insanların Allah ve Resulünün sözlerini aksettiren rivayetleri bırakarak insanların görüşlerini esas alan bir din anlayışına yönelmeleri kaygısı yatmaktadır. Bu eleştirisini dile getirirken kitap yazmanın selef döneminde olmadığını belirtmesi selefiliğin zihinsel kodlarını aksettiren

²¹⁴ Ebû Ya'lâ, *el-'Udde* isimli eserinde Ahmed b. Hanbel'in şöyle dediğini rivayet eder: "Ebu Hanîfe ashâbı kıyasa aykırı görüş bildirdiklerinde şöyle derlerdi: "Biz bunu istihsan ettik ve kıyası terk ettik". O şeyi terk ederlerdi ve kabul ettikleri şeyin istihsanen hak olduğunu iddia ederlerdi. Ben ise bütün varit olan hadislerle amel ederim ve onlara karşı kıyas yapmam." Ebû Ya'lâ, Ahmed'in bu görüşün zahirinin istihsanın batıl olduğuna delalet ettiğini söyler. Şâfiî'lerin de istihsanı heva ile delilsiz hüküm verme olarak değerlendirip buna cevaz vermediğini anlatır. Fakat kendilerinin (Hanbelîlerin) istihsana cevaz verdiklerini açıklar ve bu ibarenin meşruluğuna dair Kitap, sünnet ve selefî kavillerinden delillerini sıralar. bk. el-Ferrâ, *el-'Udde*, 5/1605-1607. Kelvezânî'de *et-Temhîd* isimli eserinde üstadı Ebû Ya'lâ'dan aynı rivayeti naklederek aslında bir delile müstenit olmayan istihsanın metruk olduğuna işaret eder. bk. Kelvezani, *et-Temhîd*, 4/89-90.

²¹⁵ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 5/1604, Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/87, İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/100.

²¹⁶ Nitekim Mesâillerden birinin müellifi İbn Hânî, İmam Ahmed'in kitab telifini eleştiren rivayetleri "Babu'r-Re'y ve'l-İlm" başlığı altında takdim etmektedir. bk. İbn Hânî en-Neysabûrî, *Mesâilü Ahmed b. Hanbel*, thk. Zuheyr eş-Şaviş, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400), 2/164.

²¹⁷ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Mesâil*, thk. Zuheyr Şaviş, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1981/1401), 431. Yine İbn Hani, İmam Ahmed'e Ebû Sevr'in kitapları hakkında sorduğunu ve onun şöyle cevap verdiğini rivayet eder: "Bütün kitaplar sonradan ihdas edilmiştir ve bidattir." bk. İbn Hani, *Mesâilü Ahmed b. Hanbel*. thk. Zuheyr eş-Şaviş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400/1980), 2/165.

bir tavidir.²¹⁸

İmam Ahmed'in genel olarak re'y, daha özelde onun Hanefîler tarafından sistematik hale getirilen iki formunu teşkil eden kıyas ve istihsan konusundaki görüşlerinin ideolojik kaygılardan uzak olduğu söylenemez. Ahmed b. Hanbel'in hocası olan İmam Şâfiî, kıyas ve rivayet arasında bir denge kurma yönünde teşebbüste bulunmuş olmakla birlikte Ahmed b. Hanbel'in kıyas konusunda onun kadar rahat olmadığı, bu kavrama sıcak bakmadığı görülmektedir. Teorik düzeyde kıyas karşıtlığı bir yere kadar anlaşılabilir dursa da bu karşıtlığın pratik hayat olaylarını çözümleme söz konusu olduğunda aynı düzeyde sürdürülebilir olmadığı görülmektedir. Bunun bir sonucu olarak İmam Ahmed kendi fıkının inşasında bir şekilde kıyasa başvurmadan kendisini alamamıştır. Ahmed b. Hanbel'e atfedilen "Kıyas'tan hiç kimse müstağni kalamaz" ²¹⁹ifadesinin de aslında Hanbelî fıkıh kültürünün müessesleşme sürecinde geriye dönük bir kendisi ile hesaplaşma, bir durum değerlendirmesi olduğunu söyleyebiliriz.

Ahmed b. Hanbel'in teorik düzeyde söylemlerine yansıyan kıyas, re'y ve bunların uygulayıcıları olan ehl-i re'y karşıtlığının altında kuşkusuz Mihne olaylarının başat rolü oynadığı görülür. Kıyas ve istihsan terim olarak re'y fıkıh düşüncesi ile özdeş görüldüğü için Ahmed b. Hanbel tarafından yadırganmıştır. Re'y ehline tepki İmam Ahmed'i daha çok "hadis kalesine" kapanmaya itmiş hatta bu konuda zaman-zaman bu ekolün eski piri, kendi üstadı Şâfiî'ye bile eleştiriden uzak durmamış, onun kıyas yöntemini de çok sıcak karşılamamıştır. Bu noktada İmam Ahmed'in "Zayıf hadisi kıyasa tercih ederim" şeklindeki meşhur ifadesinin doğrudan Hanefîlere karşı bir tavır içermekle birlikte dolaylı olarak Şâfiîlere de bir gönderme içerdiği gözlerden kaçmamaktadır.

²¹⁸ İbn Hani'nin naklettiğine göre İmam Ahmed'e kitap yazan bir kişi hakkında sordular. Şöyle dedi: "Peygamberin ashâbı veya tabiinden kimse böyle bir şey yaptı mı?" Bu kitap yazma işine çok kızdı ve bundan nehiy ederek şöyle dedi: "İnsanları bu işten nehiy edin. Size hadis yeterlidir". bk. İbn Hânî, *Mesail*, 2/65; Yine İbn Hani, İmam Ahmed'in şöyle dediğini rivayet eder: "Kitapların yazılmasını sevmem ve kitaplardan bir şey alınmasını da sevmem. Bu sonradan ihdas edilmiş bidattir." bk. *İbn Hânî, Mesâil*, 2/164.

İmam Ahmed'in kitap yazımını bidat addeden ifadelerinin genelleyici ve kesin olması yanında derin ilmi birikimi ve öğretim hayatına rağmen önemli hadis koleksiyonu olan Müsned dışında kendisinin kitap yazmaması (bk. M. Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 2/77) bize onun tümünden kitap telifine karşı olduğu izlenimini verebilir. Fakat *Mesail* kitaplarındaki bazı rivayetler ve kendisinden sonra yakın öğrencilerinin onun rivayet birikimini de içine alan birçok kitapları telif etmesi İmam Ahmed'in hadis ve rical ilmi ile ilgili kitap telifine müsamaha gösterdiği kanaatini uyandırmaktadır.

²¹⁹ İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, thk. Abdurrahman el-Mu'allimî (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1372/1953), 7/204.

1.3.2.3. Mihne Sonrası Hadisçilerin Ehl-i Re'ye Bakışı

Mihne sonrası dönemde hadisçilerin ehl-i re'ye bakışlarında önceki döneme kıyasla sert bir değişim ve dönüşüm olduğunu, gerek ulûmu'l-hadîs'in alt dallarını teşkil eden rical, tabakat, cerh-tadil eserlerinde gerekse bizatihi hadis kitaplarının ana metinlerinde onlara yönelik eleştiri mahiyetinde görüşlerin dile getirildiğini görmek mümkündür.

Bu bölümde İslam tarihinde hadisin kuşkusuz en önde gelen sîması olan İmam Buhârî, kendisi de Ebu Hanîfe gibi Kûfe'li olan ve hadis eserinde Ebu Hanîfe'yi eleştirmek üzere müstakil bir kitap başlığına yer veren İbn Ebî Şeybe, yine Kûfe doğumlu olan, uzun süre Mu'tezile ile içli dışlı olan ve aynı zamanda hadisleri savunmak üzere de eser kaleme almış olan İbn Kuteybe'nin ehl-i re'ye ilişkin görüşlerini ele alacağız.

İmam Buhârî, ehl-hadisın en önde gelen isimlerinden olup şöhretini, Kur'an'dan sonra en güvenilir kaynak olarak görülen²²⁰ *Câmi'u-Sahih* isimli ünlü hadis mecmu'suna borçludur. Bu bağlamda Buhârî'nin görüşleri, mezhebi ve meşrebi ne olursa olsun kendisini ehl-i hadis olarak niteleyen kesimlerin tamamı üzerinde Buhârî'nin tartışılmaz bir otoriteye sahip olmasından kaynaklanmaktadır. İbn Teymiyye, Buhârî ve Müslim'deki hadislerin, hadis âlimleri tarafından kabul ve tasdik edildiğini belirterek onların bu konudaki ittifaklarının ümmet tarafından dikkate alınması gerektiğini bildirmektedir.²²¹

Buhârî hem ricalle ilgili eserlerinde Hanefî imamlarını ele almış, hem de en meşhur eseri *el-Câmiu's-sahih* adlı eserinde dolaylı bir şekilde Hanefileri eleştirmiştir. Bunun yanında *Ref'ul yedeyn* isimli eserinde de re'y ehline tavrını aksettiren noktalar vardır.

Buhârî, *Tarih-i Kebîr*'inde Ebû Hanîfe başta olmakla birçok re'y ashâbı hakkında bilgi vermiştir. Ebû Hanîfe hakkında mezkûr eserinde şöyle demektedir: “Numan b. Sabit Ebû Hanîfe el-Kufî, Beni Teym'in mevlasıdır. Ondan Abbad b. el-Avvam, İbn Mübarek, Huşeym, Veki', Müslim b. Halid, Ebû Muaviye ve el-Mugri rivayet etmişlerdir. Mürcii idi. Re'yi ve hadisi hakkında sükût etmişlerdir. Ebû Nuaym, Ebû Hanîfe'nin hicrî 150 senesinde öldüğünü söyler”.²²²

Göründüğü üzere Buhârî de kendisine kadarki “Mürcii Ebû Hanîfe” kabulünü vurgulamış

²²⁰ Muhammed Mustafa el-Azamî, “Buhârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/372.

²²¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 18/48-49.

²²² Buhârî, *et-Tarihü'l-Kebîr*, thk. Muhammed Abdülmuid Han (Haydarabad: Dairatü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, ts), 8/81.

bunun yanda onun re'yi ve hadisi hakkında da “sükût ettiler” (seketû ‘anh) ifadesini kullanmıştır.

Bunun yanında Buhârî diğer rical eseri olan *Tarih-i sağîr*'inde Ebû Hanîfe'nin ilmi kişiliğini eleştiren²²³ ve onu Cehm'le irtibatlandıran rivayetlere de yer vermiştir.²²⁴

Hiç kuşkusuz Buhârî ve ehl-i re'y konusunda en önemli nokta Buhârî'nin *Sahîh*'inde قَالَ بَعْضُ النَّاسِ (bazı insanlar şöyle der) ifadelerini kullanarak Hanefilere ait fikhî görüşleri eleştirmesidir.²²⁵ Buhârî, mezkûr eserinde Ebû Hanîfe ve Hanefilerin ismini zikretmemiş nezaketli bir üslup kullanarak, hiçbir hakarete yer vermemiştir. Buhârî'nin temel eleştiri mantığı ehl-i hadîsin re'y ashâbına karşı klasikleşmiş hadislerle aykırı fetva verdiği çerçevesindedir. Bir kısmı aynı meseleler olmakla Buhârî eserinde toplam 25 kez “gale ba'dü'n-nas” ifadesini kullanmıştır.²²⁶ Bunun yanında Buhârî bazı yerlerde de bu ifadeyi kullanmaksızın da Hanefilerin görüşlerini eleştirmiştir.²²⁷

Buhârî'nin re'y ehli hakkında en keskin ifadelerle yer verdiği eseri fikrimizce *Gurretü'l-ayneyn fi ref'il-yedeyn fi's-salâ* isimli namazda (rükû ve secde) ellerin kaldırılmasının caiz olması ile ilgili Risâlesidir. Konusundan da görüldüğü üzere eser, namaz kılarken rükû ve secdelerde ellerin kaldırılmasını caiz görmeyen Hanefilere karşı reddiye mahiyetindedir. Buhârî eserin maksadını belirttiği giriş kısmında kullandığı ifadeler onun Hanefiler/ehl-re'y hakkında mevkiini açıklayıcı mahiyettedir:

“Namazda rükûa giderken ve rükûdan kalkarken elleri kaldırmayı inkâr eden, Hz. Peygamberden fiil ve söz, ashaptan da fiil ve rivayetlerle... sabit olması nedeniyle kendisini yormaması gerekirken zorlamayla konuyu Acemlere anlaşılmaz hale getiren, gönlü kin dolu, kalbi daralmış olarak Hz. Peygamber'in sünnetlerinden kaçan, bidat etini-kemiğini ve aklını karıştırdığından ve de etrafındaki Acemlerin

²²³ “Humeydî'nin şöyle dediğini duydum: Ebû Hanîfe dedi ki: Mekke'ye geldim ve Hacamatçıdan üç sünnet öğrendim. Hacamat olmak için oturduğumda bana "kibleye yönel" dedi. Başımın sağ tarafından başlayarak iki kemiğe (kafa taşı kemiği ile üst çene kemiği) kadar hacamat yaptı.” bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târihu's-sağîr*, thk. Muhammed İbrahim Zâhid (Halep: Dâru'l-Va'y, 1397/1977), 2/43.

²²⁴ “İsmail b. 'Ar'are'nin şöyle dediğini duydum: Ebû Hanîfe şöyle derdi: Cehm'in karısı bize gelir, kadınlarımıza edep öğretirdi.” Buhârî, *et-Târihu's-sağîr*, 2/43.

²²⁵ Buhârî'nin mezkûr ifadesi hakkında tartışmalar için bk. Hamit Sevgili, “Buhârî'nin “Kale Ba'dü'n-nâs” ifadesi İle İlgili Tartışmalar ve Bu İfadenin Yer Aldığı Konular”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2016), 34-36.

²²⁶ Buhârî'nin bu ibare altında eleştirilerinin tam tasnifi ve detayları için bk. Enbiya Yıldırım, *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye ve Hanefilere Bakışı*, 241-277.

²²⁷ Örneğin Ebû Hanîfe küçük köylerde Cuma namazının kılınmaması görüşündedir. Buhârî, Ebû Hanîfe'nin bu kavline “Köylerde ve şehirlerde Cuma namazı” bab başlığı ile karşı çıkar. bk. Buhârî, “Cuma”, 10; diğer örnekler için bk. Enbiya Yıldırım, *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye ve Hanefilere Bakışı*, 278.

aşırılıklarına alışıp kanması nedeniyle ilim ehline karşı taşımış olduğu kibir ve düşmanlığın karşılığını hak eden kişiye reddiye”²²⁸

Re’y ekolünün fikhını kendi kitabında nakleden muhaddislerden biri de yine büyük hadis hafızlarından Ebû Bekr İbn Ebû Şeybe’dir (ö. 235/849). İbn Ebû Şeybe kendisinin *Musannef* isimli hadis toplusunda esasen Ebû Hanîfe- Hammâd-İbrahim Nehai silsilesi ile Irak fikhının birçok meselelerini nakletmiştir.²²⁹ Ama bunun yanında kitabının son cildinde “*Kitâbü’r-redd alâ Ebi Hanîfe*” bölümünde Ebû Hanîfe’nin bazı fikhî görüşlerini eleştirmiştir. Bu eleştiri yine ehl-i hadîsin klasik “Ebû Hanîfe’nin sahih haberlere muhalefeti” zemininde yürütülmektedir. Nitekim başlık da “Bu (bab) Ebû Hanîfe’nin peygamberden gelen habere muhalefeti hakkındadır” şeklinde olup aynı zamanda müellifin Ebû Hanîfe’nin/ehl-i re’yin fikh anlayışına bakışını da açıklayıcı mahiyettedir. İbn Ebû Şeybe, kendi eserinde Ebû Hanîfe’ye 125 konuda merfû, mevkûf, mürsel olmakla 485 hadis ile itirazda bulunmuştur. İbn Ebû Şeybe, Ebu Hanîfe’nin bu hadislere amel etmediğini savunmaktadır. Şâfiî’den sonra ehl-i hadîsin re’y ehli ile ihtilaf konularının büyük kısmı bu itirazlarda kendi yerini bulmuştur. İbn Ebû Şeybe hadisleri sadece senetleri ile vermiş, Ebu Hanîfe’nin konu ile ilgili görüşlerini ise “Zikredildiğine göre, zikrediyorlar ki” ifadeleri ile sunmakla yetinmiştir. Ebu Hanîfe’nin görüşlerinde istinat ettiği delillerden ise bahsetmemiştir.²³⁰

Üçüncü yüzyılda yaşamış ehl-i hadîsin ateşli savunucularından biri olan İbn Kuteybe ed-Dîneverî’nin (ö. 276/889) eserleri de bize ilk dönem hadis ehlinin re’y ekolüne tavrının esas yönlerini açıklamaktadır. İbn Kuteybe re’y ashâbının ilim ehlinden (muhaddislerden) uzak düştüklerine, onlara yanaşmadıkları için konuların kendilerine aydın olmadığı ve çözüm yolu bulamadıklarına işaret eder.²³¹ Ebû Hanîfe’nin Kitap ve sünneti terk ederek re’yle fetva verdiği ve bir konu hakkında görüşlerinin değişkenlik arz ettiğine, sabit olmadığına ilişkin rivayeti sunar. Yine İbn Râhûye’den (ö. 238/853) rivayetle farklı fikhî konularda Ebû Hanîfe’nin yanlış bulunan görüşlerini serdeder.²³²

²²⁸ Tercüme Enbiya Yıldırım’a aittir. bk. Enbiya Yıldırım, *Buhârî’nin Ebû Hanîfe’ye ve Hanefîlere bakışı*, 279-280; a.mlf., *Gurâtü’l-ayneyn bi ref’i’l-yedeyn fi’s-salâ*, thk. Ahmed Şerif (Küveyt: Dâru’l-Erkam, 1404/1983), 5.

²²⁹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef, fi’l-ehâdis ve’l-âsâr*, nşr: Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409/1989), 1/148, 463, 2/6, 36, 310, 3/77, 90, 99.

²³⁰ Ataullah Şahyar, *Ehl-İ Hadis ve Ehl-İ Re’y İhtilafları İbn Ebî Şeybe ve Ebû Hanîfe Örneği* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2011), 203-207.

²³¹ İbn Kuteybe, *Te’vilu muhtelefi’l-hadis*, nşr. Muhammed Muhyiddin el-Asfar (Doha, Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, Müessesetu’l-İşrak, 1419/1999), 61.

²³² İbn Kuteybe, *Muhtelefi’l-hadis*, 105-107.

Burada dikkatimizi çeken bir konu İbn Kuteybe'nin Ebû Hanîfe ve ashâbını hatalarının mazur görünüp görünmemesi meselesidir. Bu konuda İbn Kuteybe bunları söyler:

“Bu ve buna benzer hatalar Kur’ana muhalif olmaktır ki bunun hiçbir özrü yoktur. Aynı zamanda Peygamberin bir konuda görüşünün bilinmesinden sonra ona muhalif görüş bildirmenin de özrü yoktur. Fûru’ konularında re’y kullanmaya gelince hükümlerin asıllarına, farz ve sünnetlerin mahrecine ilişkin olsa bile burada kıyasa muhalif ve aklın takdirine uygun görüşler hafif, özre açık bir durumdur.”²³³

Buradan görüldüğü gibi Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının ihtilafı İbn Kuteybe’ye göre naslara²³⁴ karşıdır ve bunlar fûru’ya değil usûlu’-d-dine taalluk ettiği için mazeret kabul etmez.

1.3.3. Ehl-i Hadis ve Hanefîlik Arasındaki Yakınlaşma

Mihne olaylarının etkisi ile hicretin III. Yüzyılının ilk çeyreğinde Abbâsî Hilafetinin başkenti ve İslam coğrafyasının o dönemdeki siyasi, ilmi, kültürel merkezi olan Bağdat’ta başlayan ehl-i hadisin re’y ekolüne ve onun imamlarına karşı keskin olumsuz tavrı iki asrı aşkın bir zamanı içine alarak Hicri V. Yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir.

Mihne olaylarına kadar ehl-i hadisin re’y aleyhtarlığı genelde ilmi gerekçelerle sınırlı bir yapı arz etmiş, re’y ehline eleştiriler de genelde bu hat üzere olup maksadını aşan ifadelerden uzak olmuştur. Fakat Mihne olayları sonrasında ehl-i hadisin yazdığı eserlerde aşırı re’y karşıtlığı ve bunun yanında Irak ekolü imamlarına karşı tekfiri de içine alacak şekilde ciddi suçlamalar mevcuttu. Hiç şüphesiz hadisçilerin bu tavrının oluşmasında İbn Teymiyye’nin mensup olduğu Hanbelî mezhebinin kurucu imamı, mihne olaylarının büyük mağduru Ahmet b. Hanbel ve arkadaşlarının büyük etkisi vardı. Nerdeyse iki asır boyunca Hanbelî çevrelere mensup alimlerin eserlerinde re’y zemmedilerek ehl-i re’y’in temsilcileri olan Hammâd b. Ebû Süleyman, Ebû Hanîfe, İmam Muhammed ve diğer re’y imamları hadis ehlinin kimi zaman tekfire varan hücumlarına maruz kaldılar.

İlk defa hicrî beşinci asırla birlikte ehl-i hadîs tarafından kaleme alınan tarih ve tabakât kitaplarında Ebû Hanîfe ve bazı arkadaşları hakkında olumlu rivayetlere şahit olmaktadır. Mesela ilk defa bu dönemde günümüzde de Ebû Hanîfe’nin faziletine dair kullanılan ve

²³³ İbn Kuteybe, *Muhtelefi’l-hadis*, 108.

²³⁴ İbn Kuteybe Ebû Hanîfe ve ashâbının ihtilaflarının en çoğunun Kur’an’a karşı olduğunu söyler ve hayretle “Sanki Allah’ın Kitabını okumamışlar” (واعظم منها مخالفة كتاب الله كأنهم لم يقرءوه) der. bk. İbn Kuteybe, *Te’vîlu muhtelefi’l-hadis*, 107

İmam Şâfiî'nin söylediği iddia edilen “İnsanlar fıkıhta Ebû Hanîfe'nin ıyalidir” veya “Fıkıhta derinleşmek isteyenler Ebû Hanîfe'ye gitsin” ifadeleri vurgulu bir şekilde gündeme getirilmiştir.²³⁵

Ehl-i hadîs'in ilk defa re'y ekolüne zeytin dalı uzatması olarak değerlendirilen bu gibi rivayetleri ilk defa geniş şekilde İbn Abdülber'in (463/1071) *el-İntika*’, Hatib Bağdâdî'nin (463/1071) *Târihu Bağdâd* ve Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin (ö.476/1083) *Tabakâtu'l-kübrâ* eserlerinde rastlamaktayız.

Bir Mâliki olan ama “hadis ve sünnete bağlılığı sebebi ile “eserî” olarak nitelendirilen”²³⁶ İbn Abdülber hicrî V. Yüzyılda ehl-i hadîsin ehl-i re'ye karşı yumuşamasını kendi teliflerinde ilk defa geniş şekilde yansıtmış bir âlimdir. İbn Abdülber *el-İstiğnâ*’ ve *İntikâ*’

²³⁵ Harmele Şâfiî'ni şöyle derken duyduğunu söyler: “Meğâzî ile imtihan olunmak (يفتن في المغازي) isteyen Muhammed b. İshak'ın ıyalidir. Fıkıhtakiler ise Ebû Hanîfe'nin.” bk. İbn Abdülber, *el-İntika*’, 136.

Ebû Haris el-Cürcani Şâfiî'nin şöyle söylediğini rivayet etti: “İnsanlar üç kişinin ıyalidir: Tefsirde Mukâtil'in, Şiirde Züheyr b. Ebû Süleim'in, Kelâmda Ebû Hanîfe'nin.” bk. Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdad*, 15/207, 473. Harmele Şâfiî'den şunu rivayet ett: “Kim hadis isterse İmam Mâlik'e gitsin. Cedel ilmi ile uğraşmak isteyen de Ebû Hanîfe'ye gitsin. Tefsir ilmi öğrenmek isteyen Mukâtil'e gitsin”. Diğer rivayette de Harmele, Şâfiî'nin “fıkıhta derinleşmek isteyenler Ebû Hanîfe'nin ıyalidir”. Ebû İshak Şîrâzî, *Tabakâtu'l-fukaha*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'r-Râ'idî'l-Arabi, 1390/1970), 86.

Günümüzde de birçok ilim ehli tarafından bu rivayetler Ebû Hanîfe'yi övücü mahiyette kabul edilmektedir. (bk. Mustafa Öztoprak, *Târihu Bağdâd*'da Ebû Hanîfe ile İlgili Müspet ve Menfî Rifayetlerin Değerlendirilmesi” *Diyanet İmi Dergisi* 49/ 3 (Aralık 2013), 113-114). Kanaatimizce İmam Şâfiî'nin Ebû Hanîfe hakkında böyle övücü ifadeler kullanmasına işaret eden rivayetlere ihtiyatla yaklaşmalıyız. Nitekim İbn Teymiyye de bu ifadelerin re'y fikhının övülme maksadı ile söylenmiş olmadığına işaret etmektedir. İmam Şâfiî'nin Ebû Hanîfe'nin re'y ve fıkıh anlayışına karşı ciddi eleştirilerde bulunduğunu onun kendi eserlerinden bilmekteyiz. Haneî re'yinin meyvesi olan istihsan deliline karşı keskin ifadeleri bilinmektedir. Tüm bunlardan sonra İmam Şâfiî'nin Ebû Hanîfe'nin fikhını övmesi ve insanları ona yönlendirmesi inandırıcı görünmemektedir. Nitekim bu rivayetlerin daha eski benzer versiyonlarına baktığımız zaman da manzara netleşmektedir. Bu rivayete benzeyen Şaffî'den bir nakli İbn Ebû Hatim de *Adâbu's-Şâfiî* isimli eserinde zikretmektedir: “Rebi b. Süleyman Şâfiî'nin şöyle dediğini rivayet etti: “Re'yle uğraşan öyle bir kişi yoktur ki o ehl-i Irak'ın ıyalı olmasın. (ما احد في الراي و هو عيال على اهل العراق). Rebi'nin diğer rivayetinde de Şâfiî'nin “İnsanlar fıkıhta Irak ehlinin ıyalidir”. (Bk. İbn Ebû Hatim, *Adâbu's-Şâfiî ve menâkıbuhu*, thk. Abdülgani Abdülhalik (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), s. 161). İbn Ebû Hatim'in bu rivayetleri günümüzün bakış açısı ile Irak ekolüne bir övgü olarak değerlendirilebilir. Ama müellifin bu rivayetlere kadar İmam Şâfiî'den Ebû Hanîfe'nin, re'y ehlini ve onların fıkıhlarını nasıl eleştirdiğini görünce bu ifadelerin aslında övgü olmadığını görmekteyiz. Bu rivayetlerde İmam Şâfiî, ismi kıyasla özdeşleşmiş Ebû Hanîfe'nin kıyası aslı itibarı ile yanlış kullandığını göstermektedir: “Şâfiî şöyle dedi: “Ebû Hanîfe konuyu evvelinden yanlış şekilde ele alıp değerlendirir, sonra Kitabı tümünden ona kıyas eder” (ابو حنيفة يضع اول المسألة خطأ ثم يقيس الكتاب كله عليه). Yine Şâfiî'nin şöyle dediğini rivayet eder “Ebû Hanîfe'nin re'yi sihirbazların ipine benzer. Şu tarafa uzatırsın sarı görünür. Bu tarafa uzatırsın yeşil görünür.” (Bk. İbn Ebû Hâtim, *Adabu's-Şâfiî*, s. 129-130). Bu ve bunları takip eden rivayetlerde Şâfiî'nin Ebû Hanîfe'yi ve re'y metodunu hem usûl hem de fûru yönünden eleştirdiğini görüyoruz. Bu rivayetlerin perspektifinde mezkûr “fıkıhta Irak ehlinin ıyalı” ifadesini övgü olarak anlamamız yersizdir. Şâfiî'ye atfedilen bu ifadelerde re'yin menşei göstermek, aynı zamanda insanların Irak fikhına tabi olmaları konusunda bir sitemin var olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu rivayetler hicretin V. Asrına geldiği zaman devrin ruhuna uygun olarak, mezhepler arasında yumuşama yönünde yeniden gözden geçirilmiş, Ebû Hanîfe ve re'y fikhına hoşgörü ifade edecek tarzda yorumlanmıştır.

²³⁶ Leys Suûd Câsim, “İbn Abdülber en-Nemerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/269.

gibi biyografi eserlerinde ehl-i re'y alimlerinden saygı ile bahsetmiştir. Künyeleri ile meşhur olan alimlerin biyografisini verdiği *el-İstiğnâ*'sında Ebû Hanîfe "güzel re'y ve kıyas ehli, fıkıhta imam" olarak hatırlar. Ehl-i hadîsin onu kabul etmediğini, zemmettiğini, hakkında ifrata gittiğini söyler. Genel olarak insanların onun methinde de zemminde de ifrata vardığını işaret eder.²³⁷

İbn Abdülberr, Ebu Hanîfe'yi eleştirme noktasında aşırılığın söz konusu olduğunu düşündüğü durumlarda adalet ve insafın gereği olarak müdahalede bulunmuştur. O, Ebu Hanîfe'nin re'y ile bildirdiği görüşlerin ekserisinin kendi beldesinin uleması olan İbrahim en-Nehaî ve İbn Mes'ûd'un öğrencilerinden alındığını belirtir. Onun bazı âyet ve hadisleri tevil ettiği için eleştirilmesine yönelik olarak da İbn Abdülberr "ben, belli bir âyeti veya sünnetteki bir hükmü tevil etmeyen bir âlim bilmiyorum" demiş, Ebu Hanîfe'yi farklı kılan hususun ise bunun Ebu Hanîfe'de diğer âlimlere göre daha fazla olmasını belirtmiştir.²³⁸

İbn Abdülber, İmam Mâlik, Şâfiî ve Ebû Hanîfe'nin biyografilerinin yer aldığı *el-İntikâ' fî fadâili's-selâseti'l-emimmeti'l-fukahâ* isimli bir eser de yazarak orada diğer iki imamla beraber Ebû Hanîfe'yi de saygın, muteber bir alim olarak takdim etmiştir. Bu eserde Eyyûb es-Sahtiyânî, A'meş, Süfyân es-Sevrî, Muğîre b. Miksem, Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ el-Kattân, Abdullah b. Mübârek, Abdurrezâk, İmam Şâfiî, Vekî' ve diğer alimlerin Ebû Hanîfe hakkında övücü ifadelerine yer vermiştir.²³⁹

Mihne dönemindeki ehl-i hadîsin eserlerinde bu âlimlerin re'y yöntemini ve imamlarını yeren görüşlerine yer verildiği hâlde hicrî beşinci asırda yazılan eserlerde aynı âlimlerin Ebû Hanîfe hakkındaki olumlu ifadelerine yer verilmesi re'y ehlinin/Hanefîlerin ehl-i hadis nezdinde meşru görülmeye başlandığına yönelik bir işaret idi. Nitekim İmam Şâfiî'nin dilinden bu açıkça söylenmekte idi: "Ebû Hanîfe ve onun fıkıhtaki görüşleri itimat edilendir" (كان ابو حنيفة و قوله في الفقه مسلما له).²⁴⁰ Diğer iki imam gibi burada Ebû Hanîfe'nin de tanınmış talebeleri hakkında bilgilere yer verilmiştir.²⁴¹

V. Yüzyılda Ebû Hanîfe hakkında olumlu rivayetlerin geniş yer verildiği diğer bir eser ise Hatîb el-Bağdâdî'nin *Tarîhu Bağdad* isimli meşhur eseridir. Hatîb bu eserinde Ebû

²³⁷ İbn Abdülber en Nemerî, *el-İstiğnâ fî esmâ'i'l-meşhûrîn min hameleti'l-ilmî bi'l-künâ*, thk. Abdullah Merhul es-Sevalime (Riyad: Dâru İbn Teymiyye, 1405/1985), 1/572.

²³⁸ İbn Abdülber, *Cami'u beyânî'l-ilm*, 2/1079.

²³⁹ İbn Abdülber, *el-İntikâ'*, 124-136

²⁴⁰ İbn Abdülber, *el-İntikâ'*, 135.

²⁴¹ İbn Abdülber, *el-İntikâ'*, 172-173.

Hanîfe ile beraber Ebû Yusuf²⁴², Muhammed b. Hasan²⁴³, Zufer gibi ehl-i re'y imamlarının birçoğunun biyografisini vermiştir. Ama kitabında biyografik olarak en geniş yer ayırdığı imam Ebu Hanîfe'dir.²⁴⁴ Bağdâdî, Ebû Hanîfe'yi öven Peygambere atfedilen rivayetleri de eserine almış ama bunların uydurma olduğunu da vurgulamıştır. Seleften, Ebû Hanîfe'nin ahlakını ve fıkıh bilgisini öven çok sayıda rivayete eserinde yer veren Hatîb el-Bağdâdî bunun yanında Ebû Hanîfe'nin neredeyse her türlü yönünü eleştiren ve maksadını aşacak derecede eleştirilerde bulunan rivayetleri de kitabına almıştır. Bu rivayetlerin eleştiri dozundaki keskinlik, bazı çağdaş âlimleri, bunların sonradan Bağdâdî'nin kitabına eklendiğini iddia etmeye sevk etmiştir.²⁴⁵

Ebu Hanîfe, Hanefiler ve daha da genelde ehl-i re'y hakkındaki olumlu ve övücü ifadelerin daha önce hiç yokken birdenbire beşinci yüzyılda ortaya çıktığını söylemek kesinlikle doğru değildir. Muhtemelen bu rivayetler Hanefî çevreler tarafından öteden beri kendilerini meşrulaştırmak adına tedavüle sürülmüştü. Yine bir kısım ehl-i hadis nezdinde Ebu Hanîfe ve Kûfe ilim çevresi hakkında olumlu görüş ve kanaatler mevcuttu.²⁴⁶ Zira Ebu Hanîfe'nin ve öğrencilerinin ilim halkasında ilk dönemlerden itibaren sayıları azımsanmayacak derecede hadisle iştigal etmiş âlimlerin bulunduğu görülmekteydi. Bununla birlikte ehl-i hadis çevreler, Mihne olaylarının etkisiyle söz konusu olumlu rivayetlere prim vermiyorlar, karşı yöndeki rivayetleri sürekli gündemde tutuyorlardı. Fakat Hicretin 5. yüzyılının ilk çeyreğinden itibaren bu nakillerin bir şekilde hadis ekolü mensupları tarafından da değerlendirildiğini, hatta kitaplarına alındığını söyleyebiliriz.

Ehl-i hadîsin re'y ekolüne karşı bu yumuşaması sadece tarih ve rical kitaplarında gözlemlenmemekte idi. Aynı zamanda usûl kitaplarına da bu tavır yansımakta idi. Tanınmış Hanbelî fakihî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (458 / 1066) telif ettiği bu mezhebin ilk

²⁴² Hatib El-Bağdâdî, *Tarihu Bağdad*, 12/358-383

²⁴³ Hatib El-Bağdâdî, *Tarihu Bağdad*, 2/561.

²⁴⁴ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, 12/444 – 586; Casim Avcı, “Târîhu Bağdâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/89. *Târîhu Bağdâd*'da Ebû Hanîfe hakta rivayetlerin değerlendirilmesi için bk. Mustafa Öztoprak, “Târîhu Bağdâd'da Ebû Hanîfe İle İlgili Müspet Ve Menfi Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, *Diyanet İlmî Dergi* 49/4 (Aralık 2013), 105-130.

²⁴⁵ Mahmud et-Tahhân, *el-Hafız el-Hatîb el-Bağdâdî ve eseruhû fî ulûmi 'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1401/1981), 106-107.

²⁴⁶ Örnek olarak erken dönem ricâl alimlerinden Yahya b. Maîn'in Hanefî imamlarını öven ifadeleri için bk. Yahyâ b. Maîn, *Min kelâmi Ebi Zekeriyâ bin Maîn fî 'r-ricâl* 65; a. mlf, *Ma 'rifetü 'r-ricâl*, 1/79. a.mlf. , *Tarihu İbn Maîn (Rivâyetu'd-Dûrî)*, 4/474; a.mlf. *Sualât*, 289, 368; a.mlf. *Târîh*, 3/503, 517, 4/283.

sistematiik fıkıh usûlü kitabı addedilen²⁴⁷ *el-'Udde fi usu'li'l-fikh* isimli eserde bu yaklaşımın ilk belirtilerini görebiliriz. Babası bir Hanefî olan ve Hanefî fakihi Cessâs'ın *el-Füsûl* isimli usûl eserinden etkilenmiş el-Ferrâ kendi eserini de mütekellimin metodu ile değil, genelde Hanefîlerin kullandığı fukaha metodu ile yazmıştır.²⁴⁸ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ selefî usûlcüler içerisinde ilk defa re'ye olumlu bir tarif vermiştir. Ona göre re'y: doğru neticenin elde edilmesidir (فأما الرأي: فاستخراج صواب العاقبة). Kim re'yi hakkı ile icra eder ve usulüne uygun kullanırsa elde etmek istediği hakikate ulaşır. Nitekim birisi camiye gitmek için yola koyulur ve o yoldan sapmaz ve öylece yürürse sonunda menziline varır.²⁴⁹ Ebu Ya'lâ eserinde Ahmed b. Hanbel'in re'y ehlini kastederek "Onlardan hadis rivayet olunmaz" görüşünü "bu görüş Kaderiler gibi mütekelliminden olan ehl-i re'ye hamledilir" diyerek te'vile tabi tutmuş, isim vermese de Hanefîleri Ahmed b. Hanbel'in eleştiri dairesinden uzak tutmaya çalışmıştır.²⁵⁰

El-Ferrâ'nın öğrencilerinden Ebû'l-Hattâb el-Kelvezânî (ö 510/1116) de *et-Temhîd fi usûli'l-fikh* isimli eserinde Mu'tezilî kelâmcısı ve usûl alimi Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed* eserinden etkilenerek sahabe ve tabiine ait olduğu iddia edilen re'y aleyhtarî rivayetleri teville tabi tutmuştur. Kıyasın meşru bir hüküm verme yöntemi olduğunu ispata çalışırken re'y konusunu ele alan el-Kelvezânî hadisi terk ederek re'ye yönelmeyi mezmum olarak addetmiş, nass olmadığı yerde re'yle hüküm vermenin ise sahih olduğunu bildirmiştir.²⁵¹

Bu konuda değinmemiz gereken diğer bir alim de Ebû Ya'lâ el Ferrâ'nın diğer öğrencisi Ebû'l-Vefa İbn Akîl'dir (ö. 513/1119). İbn Akîl, Selefî düşünce tarzında "akılcılığın kapısını aralayan alim" olarak bilinmektedir.²⁵² Üstadı, el-Ferrâ gibi İbn Akîl de mezhebin kurucu imamı Ahmed b. Hanbel'den re'y taraftarları aleyhine gelen rivayetleri Hanefîlerle ilişkilendirmemiştir. İbn Akîl'in düşüncesine göre: "Re'y ehlinden rivayet etmek caiz değildir" ibaresini akıllı başında olan birisi Ebû Hanîfe'nin ashâbına hamletmez. Çünkü onların kullandıkları re'y kıyastır. Ahmed b. Hanbel'in kendisi kıyas yapmış, kıyasla amel etmiş ve hatta kıyası inkâr eden Davud ez-Zâhirî'ye reddiyede

²⁴⁷ Davut İltaş, "el-'Udde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/41.

²⁴⁸ İltaş, "el-'Udde", 42/ 41-42.

²⁴⁹ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 1/184.

²⁵⁰ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 3/ 952.

²⁵¹ Kelvezânî, *et-Temhid*, 3/393-395.

²⁵² Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Akil, Ebû'l-Vefa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/301.

bulunmuş, Zâhirîleri bu konuda eleştirmiştir. Kendisi bu şekilde re'yle (kıyasla) amel eden Ahmed, o yolu takip edenleri neden eleştirsin ki? İbn Akil'e göre Ahmed b. Hanbel'in bu eleştirilerinde hedef aldığı kesimler, hadisi yok sayıp kendi hevalarına göre reyleri ile sünneti reddedenlerdir. Buna karşılık ayet, hadis ve sahâbe kavli olmayan belli konularda kıyasa başvuran ve mezheplerini bunun üzerine bina edenleri zan altında bırakmak doğru değildir.²⁵³

İbn Akil'in, Hanefîler ve re'y konusunda "açılımı" bununla da yetinmemiş o, Mihne olaylarına karışmış ilim ehlinin itibarını kurtarmaya da yönelmiştir. Ahmed b. Hanbel'in "Mihne'ye icâbet edenlerden bir şey rivayet etmem ve onlardan bir şey rivayet olunmaz" şeklindeki ifadesinde kastedilenler, sultanlara yakınlık/yalakalık için Mihne'ye katılanlardır. Çünkü bir insanın günah bir söze (küfrün ikrarına bile) zorlanması o sözün şer'i hükmünü kaldırır. Mihne sürecine kendi isteği dışında zorla dahil olmuş olan ve Kur'an'ın mahluk olduğunu ya da olmadığını iddia etmek veya bu konuda tevakkuf etmek durumunda olanların söylediği sözler, küfür kelimesini söylemekten daha şiddetli değildir.²⁵⁴

Görüldüğü gibi bu dönemde dikkat çeken husus eskiden Hanefîlere karşı "hadise muhalefet ederek re'ye yönelme" ithamının yerini farklı gerekçelerle tevilin almasıdır. Önceki Mihne sonrası dönemin eserlerinde ise İbn Kuteybe'nin şahsında gördüğümüz gibi Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının re'y tercihleri hiçbir şekilde mazur görülmemekte idi. Son ılımlaşma dönemine gelince Ebû Hanîfe ve ekolüne karşı akidedeki irca' iddiaları görmezden gelinerek ehl-i re'yin fıkıh yönü öne çıkarılmaktadır. Son tahlilde Hanefîler esasen fıkıh anlayışları üzerinden "aklanarak" onların rivayetleri reddetme gerekçeleri birtakım teviller yordamıyla "anlayışla" karşılanmaya çalışılmaktadır. Hanefîlerin "ibra"sına ehl-i hadîs tarafından gösterilen gerekçeler genel olarak şu noktalardır:

- Onların zamanında ve mekânında yeni konular çoğaldı ve bu sebepten re'ye başvurmaya mecbur bırakıldılar.
- Onlar aslında yeni bir şey yapmadılar. Ehl-i hadîs ulemasının da zaman-zaman yaptığı gibi bazı rivayetleri şer'an makbul gerekçelerle terk ettiler veya kıyas yaptılar.
- Onlar bir konuda sadece nass olmadığı zaman re'ye başvurdular.

Hicrî V. asırda Hanbelî usul âlimlerinin etkin olduğu çevreler, usulün teşekkül döneminde

²⁵³ İbn Akîl, *el-Vazih*, 5/31.

²⁵⁴ İbn Akîl, *el-Vazih*, 5/32.

İmam Şâfiî'nin *er-Risâle* 'de dile getirdiği “her şeyin nasslarda bulunduğu” fikrini aşmış bir görüntü sergilemekte, re'y ve kıyası meşru bir hüküm verme yöntemi olarak kabul ederken Hanefilerin fikhî faaliyetlerini olabildiğince meşru alanla irtibatlandırmaya çalışmakta, Ahmed b. Hanbel'in re'y ve re'y taraftarları aleyhtarı söylemlerini de olabildiğince fıkıh alanı dışında itikadî çevrelerle irtibatlandırmaya çalışmaktadırlar.

Burada cevaplanması gereken önemli bir soru, ehl-i re'ye karşı bu yumuşamanın neden hicrî beşinci asırda gündeme geldiği hususudur. Kanaatimizce bunun altında yatan temel sebepler; söz konusu iki ekolün Mihne süreci sonrasındaki iki asır boyunca bir arada yaşama tecrübesinin eskiye göre daha fazla olması, bu süreçte Müslüman toplulukların daha çok kaynayıp karışması, özellikle hicrî beşinci asırda Abbasî hilafetinin zayıflaması, Şîî-İsmailî çevrelerin Müslüman toplumlar üzerinde hakimiyetinin günden güne artması sebebiyle ehl-i sünnet camianın kenetlenme ihtiyacı hissetmesi ve bir de mezheplerin teşekkülü sonrasında bazı âlimlerin mezhep değiştirme faktörüne bağlı olarak eski kabullerini yeni mezhebin çatısı altında da sürdürme konusundaki faaliyetleridir.

Bunun yanında Mihne süreci boyunca söylenenler söylenmiş, her kesim eteğindeki taşları dökmüştü. Bağdat, Kûfe ve Mısır gibi bölgelerde her iki ekolün mensupları daha çok ilmi alış-verişlerde bulunmuşlardı. Hicri V. Yüzyıl aynı zamanda fikhî mezheplerin teşekkülünü tamamladığı, en mütakâmil usul eserlerini kaleme aldıkları dönemdir. Ehl-i hadîs kendi bünyesinden yeteri kadar farklılıkları olan Şâfîlik, Mâlikilik, Zahirilik, Hanbelîlik gibi fikhî ekoller çıkarmıştı. Bunların ekserisi fikhin inşasında akli delillere/re'ye yer vermeden bir şeyin mümkün olmayacağına ikna olmuşlardı. Kuşkusuz ki değişim sadece ehl-i hadîs cephesi ile sınırlı değildi. Ehl-i re'y ekolü de kendi fıkıh söylemini ehl-i hadîs'in nass merkezli fıkıh düşüncesine daha yakın hale getirdi. Hicrî beşinci asır boyunca yazılan mutavvel fûru fıkıh kitaplarında Hanefilerin kurucu imamlarına ait bütün görüşlerin merfû', mevkûf veya maktû' rivayetlerle desteklendiği görülmektedir. Hanefiler, haber-i vahit konusunda eleştiri alan yaklaşımlarını, hadisçilerin inkita' kavramını ödünç almak suretiyle “manevî inkita” başlığı altında usulî birtakım gerekçelere dayandırmışlardı. Yine onlar, usullerinde en çok eleştirinin söz konusu olduğu istihsanı da meşruiyeti diğer mezheplerce kabul edilen nass, icma, zaruret gibi delil veya kurallara sıkı sıkıya bağlamışlardı.

2. BÖLÜM: İBN TEYMIYYE’NİN, BİR MEZHEP OLARAK HANEFİLİĞE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

Bir fıkıh mezhebine yönelik bütüncül bir değerlendirme yapabilmek için mezhebin metodolojisi, fûru fıkıh noktasında ulaştığı sonuçlar, mezhepte benimsenen genel fıkıh kuralları, fetva yöntemi, mezhebin inanç gruplarıyla ilişkisi ve nihâyet mezhebin kurucu imamlarından başlayarak öne çıkan şahıslar ve eserlerin dikkate alınması gerekir.

Tezimizde İbn Teymiyye’nin Hanefî mezhebine yönelik görüşlerini bütüncül bir şekilde inceleyebilmek için konuyu iki ana başlık altında ele almayı uygun gördük. Bu başlıklar içinden İbn Teymiyye’nin Hanefîliğin usulüne, teorik yönüne ilişkin görüşlerini bir sonraki bölümde ele alacağız. Bu bölümde ise onun Hanefîler ile ilişkisini, Hanefî mezhebi hakkındaki genel kanaatlerini, Hanefîlerin yayılması ve etkisi konusundaki düşüncelerini, Hanefîlerin kurucu imamları ve literatürü hakkındaki değerlendirmelerini ele alacağız. Bu bölüm kapsamında ele alacağımız bir başka husus ise İbn Teymiyye’nin fıkıh düşüncesinde re’yin yeridir. Zira onun re’y ehline yönelik yaklaşımı, temelde kendisinin re’y konusundaki düşünceleri ile doğrudan ilgilidir.

2.1. İbn Teymiyye’nin Yaşadığı Dönemde Hanefî Çevrelerle İlişkisi

İbn Teymiyye’nin ilim hayatı doğduğu Harran’da başlasa da onun ilmî kişiliği asıl olarak Dımaşk’ta şekillenmiştir. Dımaşk’ta ilk eğitim-öğretim faaliyetlerine başladıktan sonra belli dönemlerde Kahire şehrinde de ilmi faaliyetlerde bulunmuş, dersler vermişti. Dımaşk ve Kahire, o dönemde İslam aleminin en büyük ilmi kültürel merkezleri idiler. Bu şehirler hulefâ-i râşidîn döneminde Medine ve Kûfe kadar büyük ve etkin ilim havzaları görünümünde olmasalar da gittikçe artan düzeyde bir öneme sahiptiler. Moğol istilası ve haçlı seferlerinin doğurduğu sonuçlardan biri de bu iki şehrin ilmî ve kültürel öneminin daha da artması olmuştur. Doğuda Moğol, Batıda haçlı tehlikesinden kaçan muhacirlerin esas sığınak yeri o dönemde Memlûk Türk Devletinin idaresi altında olan Şam ve Mısır toprakları idi. 656/1258 senesinde İslam Hilafet merkezi Bağdat’ın Moğollar tarafından ele geçirilmesi ve bunun yol açtığı sonuçların etkisi ile doğudaki İslam topraklarından çok sayıda ilim adamı da bu beldelere sığınmıştı.²⁵⁵ Buhara, Rey, Nişabur, Bağdat gibi farklı İslam şehirlerinden farklı mezhep ve görüşlerden insanlar Şam

²⁵⁵ Yiğit, *İslam tarihi*, (İstanbul: Kayhan Yayınları. 1991), 7/243.

ve Mısır beldelerine yerleşmiş, böylelikle bu bölgelerde ilmî ve kültürel canlanma başlamıştı. Şam ve Mısır'ın demografik yapısının bu yeni yönü, farklı mezhep ve gruplara ait âlimler arasında, zaman zaman taassup derecesine varan canlı tartışmaları da beraberinde getirmişti.²⁵⁶ Bu topraklardaki bu kültürel canlılık nerdeyse iki asır devam edecekti.

İbn Teymiyye'nin ilmî faaliyetlerini sürdürdüğü Şam ve Mısır topraklarında Hanefilik en güçlü ve yaygın fıkıh mezheplerinden biri idi. Hem Orta Asya'dan hem de Anadolu'dan Hanefî fakihler bu beldelere hicret etmiş ve burada ilmi faaliyetlerde bulunmakta idiler.²⁵⁷

Şam medreselerinin tarihini yazan Abdulkadir en-Nuaymî (ö. 927/1521) Şam'da o devirlerde Hanefîlere mahsus 52 medresenin ismini tarihleri ile beraber zikretmektedir.²⁵⁸

İbn Teymiyye'nin Hanefîlerle münasebetleri öğrencilik zamanlarına kadar uzanır. İbn Teymiyye'nin hocaları arasında Hanefî mezhebine mensup âlimlerin de olduğu görülür. Onun hocaları arasında şöhreti günümüze ulaşmış şu âlimler dikkati çekmektedir:

1. Şemseddin Abdullah b. Muhammed el-Ezrâî (ö. 673/1274): Görüşleri halk ve ilim çevreleri üzerinde son derece etkili âlimlerden biri olan Ezrâî, Memlûk sultanının aleyhine fetva vermekten bile çekinmemiş olması ile dikkatleri çekmiştir.
2. Şemseddin Ahmed b. İbrahim es-Serûcî: el-Hidaye şarihidir. Birçok ilim dalında mahir olmuştur. İbn Teymiyye'ye ilm-i kelâm sahasında birçok konuda itirazlar etmiştir. İbn Teymiyye de bu itirazlarına geniş cevaplar yazmıştır.
3. Zeynüddin Ebû İshâk b. İbrahim b. Ahmed İbn Sedîd el-Ensârî el-Hanefî (ö. 677).
4. Ebû İshak İbrahim b. İsmail ed-Derecî el-Kureşî el-Hanefî (ö. 681) – Kışk Medresesinin imamı idi. Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-Kebîr*'ini rivayet etmiş, İbn Teymiyye bu eseri kendisinden dinlemiştir.²⁵⁹

İbn Teymiyye, çağdaşı olan Hanefî mensupları ile yalnız hoca-öğrenci ilişkisi içinde bulunmamış, aynı zamanda bazı Hanefî ilim adamları ile ilmi münazaralarda bulunmuş, onlarla toplumda ciddi etki yaradan tartışmalara girmiştir. Eserlerinde bazen Hanefîlerle ilgili bu münazaralarından bahsetmektedir. Hanefîlerin ilim meclislerine katıldığını, onlarla bazı hadislerin içeriğini tartıştığını söyler.²⁶⁰ İbn Teymiyye'nin eserlerindeki

²⁵⁶ Muhammed Yusuf Musa, *İbn Teymiyye* (Kahire: Mektebetü'l-Mısır, ts.), 53

²⁵⁷ Musa, *İbn Teymiyye*, 53, 60; Yiğit, *İslam Tarihi*, 290-293.

²⁵⁸ Abdülkadir en-Nuaymî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris* (Beyrut: Dâru'l-ktutbu'lilmiyye, 1990/1410), 362-499.

²⁵⁹ İbn Teymiyye'nin hocaları için bk. Âli, *İbn Teymiyye*, 116-127.

²⁶⁰ İbn Teymiyye, *Telbîsu'l-Cehmiyye fî te'sisi bida'ihim el-Kelâmiyye*, thk. Heyet, (Suudi Arabistan: Mecme'u Meliki'l-Fehd, 1426/2006), 7/238.

ifadelerinden onun Orta Asya'dan hicret etmiş alimlerden o bölgedeki Hanefî ulemanın düşünce ve telakkilerini öğrendiği de anlaşılmaktadır. Mesela, İbn Teymiyye, Buharalı ünlü Hanefî fakihî Mahmud b. Ahmed el-Hasîrî'nin (ö. 636/1238) oğlundan babasının Buhara alimlerinin İbn Sina hakkında “*Zeki bir kafir idi*” dediklerini aktarmaktadır.²⁶¹ İbn Teymiyye'nin akait konularında kelâmî mezheplere aykırı görüşleri bu mezheplere intisap eden Şâfiî ve Mâlikî topluluklarda olduğu gibi, Hanefîler tarafından da zaman-zaman itirazlarla karşılanmakta idi. Hatta bu meyanda şikayetler bazen Hanefî kadıların muhakemesine sunulmakta idi. Nitekim İbn Teymiyye'nin akaitle ilgili yazdığı *Hameviyye Risâlesi*'ne itiraz eden kitleler onun Hanefî Kadısı Celaleddin'in önünde sorguya davet etmişlerdi.²⁶² İbn Teymiyye'ye ilişkin müstakil bir kitap kaleme almış olan Muhammed Ebu Zehre, Şam diyarında İbn Teymiyye'nin esas muhaliflerinin Hanefîler olduğunu, Mısır'da ise Mâlikîler olduğunu belirtir. Şâfiî'lere gelince onlar İbn Teymiyye'ye karşı fitnelere çok nadir katılmışlardır. Ebû Zehre, bunu da İbn Teymiyye'nin mensup olduğu Hanbelîlikle Şâfiîliğin kurucu imamlarının üstad-talebe ilişkisine, dolayısı ile yakın mezhepler olmasına bağlamaktadır.²⁶³ Şâfiî mezhebine bağlı olduğu bilinen Ebû Zehre'nin İbn Teymiyye ve Hanefîler arasındaki ilişkiye dair ortaya koyduğu bu düşünce kanaatimizce tartışmaya açıktır. Çünkü en azından İbn Teymiyye'nin diğer meşhur öğrencisi Şemseddin ez-Zehebi, aynı olayı naklederken *Hama Risâlesinde* sıfatlar konusuna ilk itiraz edip ayaklananların Şâfiî kelâmcılar olduğunu, onların konuyu kadı ve ulemaya taşıdığını ve Hanefî kadısı Celaleddin'in bundan sonra onların başvurusu ile bu işe müdahil olduğunu söyler.²⁶⁴ Bu tabii bir haldir. Çünkü kelâm/akait alanında Eş'ariler İbn Teymiyye'nin sert eleştirilerine tabi tuttuğu bir ekoldü. Eş'arilerin de büyük bir kısmı fıkhîta Şâfiî mezhebine mensuplardı. İbn Teymiyye Eş'a'rilerden farklı olarak Hanefîlerin bağlı bulunduğu “Ebû Mansur el-Mâtürîdî ve takipçilerine çok nadir olarak temas etmiş ve onlar hakkında hiçbir değerlendirme yapmamıştır”.²⁶⁵ Bunun yanında el-Cüveynî, Fahrettin Razi, Seyfeddin

²⁶¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 9/40

²⁶² Fakat İbn Teymiyye, bu davete icâbet etmeyerek münazara yerine gitmemişti. Sonra Câmi'u'l-Kebîr'de “Şüphesiz ki sen yüce bir ahlak üzerinesin” (el-Kalem, 68/4) ayetini Cuma günü tefsir etmiş ve ertesi gün Şâfiî kadısı İmamüdin el-Kazvîni ile bir araya gelmiş, halkın ileri gelenleri de oraya toplanmışlardı. İbn Teymiyye, bu mecliste insanların tartışmalı sorularına cevap vermiş ve böylece ortalık yatışmıştı. Bk. İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 1/711-712.

²⁶³ Ebû Zehre, *İbn Teymiyye*, 33-34.

²⁶⁴ Şemsüddîn ez-Zehebi, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdusselam et-Tedmirî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1413/1993), 52/61.

²⁶⁵ M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelâmcılara Eleştirisi*, (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 15.

el-Amidi gibi önde gelen Şâfiî-Eşari alimlerine ciddi eleştiriler yöneltmiştir.²⁶⁶ Tabii ki, İbn Teymiyye'nin bu eleştirileri cevapsız kalmamış, Şâfiî mezhebine mensup âlimler tarafından kendisine cevaplar verilmiştir. İbn Teymiyye'nin en büyük ve tanınmış muarızları da yine Takıyyüddin İbn Sübki'nin şahsında görüldüğü gibi Şâfiîlerdendi. İbn Teymiyye kendisinin benimsediği yönteme uygun olmayan her kesimi, her alimi eleştirecek bir düşünce yapısına sahip şahsiyetti. Aynı şekilde eleştirdiği tüm kesimlerden bu veya diğer şekilde tepkiler almakta idi.

2.2. İbn Teymiyye'nin Hanefî Mezhebi Hakkındaki Görüşlerine Genel Bir Bakış

İbn Teymiyye eserlerinde Kûfe fıkıh mektebinin tarihini, usul düşüncesini, fıkıh anlayışını ihtiva eden bazı özelliklerinden söz eder. İbn Teymiyye'ye göre Kûfe fıkıh ekolünün oluşmasının temelinde Ömer b. el-Hattâb, Ali b. Ebu Tâlib ve Abdullah b. Mes'ud gibi sahabenin etkin bir rol oynadığı görülür. Kufe ehlinin tüm İslam beldeleri içerisinde fıkıh ve kıyas konusunda öne geçtiğini vurgulayan İbn Teymiyye, "Fıkıh Kûfe'ye ibadet Basra'ya aittir" diye bir deyim de hatırlatır.²⁶⁷

İbn Teymiyye, eserlerinde bir şok yerde "*mezâhibu'l-erbaa*"²⁶⁸, "*eimmetu'l-erbaa*"²⁶⁹ ifadelerini kullanarak Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî mezhepleri ile beraber Hanefîliği de muteber fıkıh mezhepleri arasında zikreder. İbn Teymiyye'ye göre Hanefî mezhebinin kökeni yukarıda adı anılan üç sahabe içinde en çok İbn Mes'ud ile irtibatlıdır. O hanefi fıkıh silsilesini şöyle tarif etmektedir: "Ebu Hanîfe'ye gelince onun hocası, kendisinin yanında uzmanlaştığı Hammâd b. Ebu Süleyman'dır. Hammâd fikhı İbrahim'den, İbrahim Alkame'den, Alkame de İbn Mes'ud'dan almıştır. Bunun yanında Ebu Hanîfe, A'ta ve diğerlerinden de fikhı ahzetmiştir."²⁷⁰

İbn Teymiyye'nin dört mezhep imamının fazilet ve meziyetlerinden söz eden bir Risâle kaleme alarak²⁷¹ fıkıh, fıkıh usûlü, usûliddin sahalarında imamların konumunu ve

²⁶⁶ Şâfiî-Eş'ari ulemaya İbn Teymiyye'nin eleştirileri için bk. Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin düşünce metodu*, 14-16; Duman, *İbn Teymiyye'nin Fıkıh Düşüncesi*, 264.

²⁶⁷ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-Kübrâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1987), 6/146.

²⁶⁸ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Şerhu akîdeti'l-İsfehâniyye*, thk. Muhammed b. Riyad el-Ahmed (Riyad: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2004), 19, 224; a.mlf., *Mecmuatu'r-resail ve'l-mesail*, 1/195; 3/ 115, 5/126; a.mlf., *Camiu'r-resâil*, 2/21.

²⁶⁹ İbn Teymiyye, *Şerhu hadîsi'n-nüzûl*, 82, 124, 178; a. mlf. *Mecmuatu'r-resail ve'l-mesail*, 2/2; 3/ 17, 20; a.mlf. *El-Fetva'l-Hameviyyetü'l-kübrâ*, thk. Hamd b. Abdülmuhsin et-Tuveycirî (Riyad: Dâru's-Sami'i, 1425/2004), 287, 297, 332.

²⁷⁰ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fi nakzi kelâmi şî'ati'l-kaderiyye*. nşr. Muhammed Reşad Salim (Medine: Câmîatu'l-İmam Muhammed b. Suud, 1406 /1986), 7/530.

²⁷¹ İbn Teymiyye, *er-Risâle fi fedâili eimmeti'il-erba'a*, 3-4.

meziyetleri hakkında kendi değerlendirmelerine yer vermiştir. Ona göre her imam bu konularda kendince bir konuma sahiptir. Şâfiî fıkıh usûlünde daha iyi ve daha sistemli bir yapıya sahip iken İmam Mâlik ise usûliddin konusunda daha sistemlidir. Ahmed b. Hanbel ise fıkıh birikimi de dahil olmakla birlikte her konuda daha açıklayıcı daha mahirdir.²⁷² Ehl-i re'ye yani Hanefilere gelince onların hem fikh usulü hem usulüddin konularında bazı görüşleri olsa da bu görüşlerin sistematik bir yapıya kavuşturulduğu bir kurallar manzumesi söz konusu değildir. Bu sebeple onların arasında Mu'tezile, Mürcie, Cehmiyye, Mücessime, Hâricilik gibi tüm “hevâ ve bidat ehlinin mensuplarını” görmek mümkündür. Şafiilerin içerisinde her ne kadar belli miktarda Mu'tezilî, Cehmî ve Râfizî olsa da onlar Hanefiler arasında bulunanlardan daha azdır. İbn Teymiyye'ye göre Hanefilerin diğer mezheplerden farklı olarak kendi imamlarından (Ebu Hanîfe'den) varit olan mufassal usul metinleri bulunmamaktadır. Ebu Hanîfe'den usule ilişkin kesin kuralların nakledilmemiş olması onun müntesiplerinin kendi re'yelerine uyarak imamlarının yolundan uzaklaşması sonucunu doğurmuştur. İbn Teymiyye, “heva ehli (ehl-i hevâ)” adını verdiği heretik grupların birçoğunun Kûfelilerden olmasını da buna bağlar.

İbn Teymiyye, ehl-i re'y'in usul konusundaki yetersizliklerini fikhî konuları haddinden fazla dallandırıp budaklandırmak suretiyle telafi etmeğe çalıştıklarını belirtir. Bu durum, Hanefî fıkıh düşüncesinde farazî fikhın merkezî bir yere sahip olmasını da beraberinde getirmiştir. Hanefilerin nassları bilme ve anlama konusunda sıkıntıları olduğunu belirten İbn Teymiyye, kendilerinin bu başarısızlığının onları re'y kullanmaya mecbur kıldığına işaret eder. O, İmam Şâfiî'nin “Fıkıh tahsil etmek isteyenler Ebu Hanîfe'nin ıyalidir” sözünü de Ebu Hanîfe'yi övme anlamında değil, haddinden fazla genişletilmiş fikhın tahsilinin Ebu Hanîfe'nin yöntemini bilmeyi zorunlu kıldığı anlamında yorumlamıştır. Ona göre Şâfiî'nin bu sözlerindeki muradı Hanefilerin hükümlerin delillerini bilmesi manasında değil, onların eleştirel mahiyetteki konuları tefri' etme alanındaki “ustalıklarıdır”. İlim çevrelerinde İmam Şâfiî'nin Ebu Hanîfe'ye yönelik bir övgüsü gibi algılanan söz konusu ifadenin İbn Teymiyye tarafından yapılan ve bilindik yoruma aykırı olan bu yorumu onun re'y fikhına bakışı konusunda önemli ipuçları içermektedir. İbn Teymiyye, Hanefilerin nassları anlama yöntemi konusundaki sakîm yaklaşımlarının hem usûl-i fıkıh hem de usûlüddin konularında onların nasslara en çok muhalefet eden

²⁷² İbn Teymiyye, *er-Risâle fi fedâili eimmeti'il-erba'a*, 10.

kimseler olması sonucunu doğurduğunu belirtir.²⁷³

İbn Teymiyye'nin diğer üç mezhepten söz ederken genel olarak o mezheplerin kurucu imamlarının şahsî ilmî donanımları üzerinden muhakeme yürüttüğü hâlde Hanefiler söz konusu olduğunda meseleyi yalnızca Ebu Hanîfe temelinde ele almayıp “ehl-i re'y”, “ehl-i Kûfe”, “Kûfiyyun” şeklinde bütün Hanefîliği kuşatacak bir şekilde ele alması oldukça dikkat çekicidir. İbn Teymiyye'nin bu tavrının altında, saygınlığı kendisi tarafından kabul ve ikrar edilen Ebu Hanîfe'yi, Hanefilik hakkında dile getirdiği olumsuz düşüncelerden soyutlama gayretinin bulunduğu söylenebilir.

Genel ve hızlı bir bakışla İbn Teymiyye'nin Hanefiler'in fıkıh anlayışları hakkında olumsuz ve eleştirel bir yaklaşıma sahip olduğunu söylemek mümkündür. Onun Hanefilere ilişkin olumlu gibi duran yegâne tespiti fıkıhın tefriinde velut oldukları yönündeki ifadesidir.

İbn Teymiyye'nin Hanefîliğe yönelik eleştirilerini en temelde şu maddeler ile ifade etmek mümkündür:

- a) Usullerindeki belirsizlik,
- b) İnanç noktasında farklı bid'at gruplarını bünyelerinde barındırmaları,
- c) İstidlal ve hükümlerin delillerini bilme konusunda sorunlu yaklaşıma sahip olmaları,
- d) Nasslara en çok muhalefet eden fıkıh mezhebi oluşları.

Bütün bu eleştirilere rağmen İbn Teymiyye Hanefilerin usulüddin bakımından problemlili bir yaklaşımlarının bulunmadığını düşünür. Mesela İbn Teymiyye için çok öncelikli itikat meselelerinden olan tevessül konusunu ele aldığı bölümlerde bunu özellikle vurgular. Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'tan rivayetler ve Kudurî'nin Şerhu Muhtasari'l-Kerhî gibi mezhebin muteber kaynağından yaptığı alıntılarla Hanefilerin mahluklarla tevessülü, Allah'tan başkası adına yemin etmeyi meşru kabul etmediğini söyler. Onların bu görüşünün sair ulemaya da mutabık olduğunu bildirir.²⁷⁴ İbn Teymiyye, aynı zamanda Hanefî mezhebinin küfrü yayanlara karşı çıkma konusunda en şedit mezhep olduğunu da söyler.²⁷⁵

İbn Teymiyye Hanefilerin Kur'an'ın mahluk olduğu inancını kabul ettiğine ilişkin kimilerince dile getirilen ithamları Ebû Hanîfe ve Hanefilerden uzak tutar. Burada onun

²⁷³ İbn Teymiyye, *er-Risâle fi fedâilî eimmeti'il-erba'aa*, 11-12.

²⁷⁴ Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Kâidetü'l-celiyye fi't-tevessül ve'l-vesîle*. nşr. Rebi' el-Medhali (Acman: el-Mektebetü'l-Furkan, 1422/2001), 88; a.mlf. *İktidâ'u's-sırâti'l-mustekîm li muhâlefeti ashâbi'l-cehim*, nşr. Nasr Abdülkerim el-Akl (Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kitâb, 1419/1999), 2/307.

²⁷⁵ İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, 6/86.

istinat ettiği Hanefî kaynak ehl-i hadîs metoduna yakınlığı ile bilinen Ebû Cafer et-Tahâvî'dir (ö. 321/933). İbn Teymiyye günümüzdeki selefler tarafından da sevilen ve özel ilgi gösterilen Tahâvî'nin meşhur akait metninden hareketle Hanefî mezhebinin kurucu imamları olan Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed b. Hasan'ın ve onlara ittiba edenlerin selefi/Sünni akideye uygun bir Kur'an görüşlerinin olduğunu beyan eder.²⁷⁶

2.3. İbn Teymiyye'nin Hanefiliğin Yayılması ve Etkisi Konusundaki Görüşleri

İlk bölümde ehl-i hadisin, erken dönemlerden başlayarak ehl-i re'y hakkındaki kanaatlerini ele almıştık. Hanbelîliğin kurucu ismi Ahmed b. Hanbel'in, Mihne sonrasında ehl-i sünnetin önder ismi oluşu ve onun etrafında şekillenen ehl-i hadis çevrelerin ehl-i re'ye yönelik kimi zaman "engizisyon" şeklinde değerlendirilebilecek yaklaşımları hicrî III. Asır boyunca devam etmiştir. Abbasî hilafeti ile işbirliği hâlinde Halku'l-Kur'an düşüncesini zorla halka ve ulemaya dayatmaya çalışan Mu'tezile'nin etkisi kırıldıktan sonra bile ehl-i hadisin, ehl-i re'yin fıkıhtaki temsilcisi konumunda olan Hanefiliğin yayılması ve etkisinin artmasından endişe duyduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Ahmed b. Hanbel'den, doğu bölgelerinde etkisini göstermeye başlayan Hanefiliğe yönelik olarak "Horasanlıların Ebû Hanîfe ile imtihan olundukları"²⁷⁷ şeklinde ifadeler kullandığına ilişkin rivayetler vardır. Ehl-i re'ye ilişkin bu ihtiyatlı ve tedirgin yaklaşımın, ehl-i hadis ile ehl-i re'y arasında nispeten ılımlı bir havanın hâkim olduğu beşinci asır sonrasında bile mevcut olduğu ve İbn Teymiyye'nin de bu endişeyi taşıdığını söylemek mümkündür. İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel'in hakkında değerlendirmede bulunduğu Horasan halkı üzerinde aynı bakış açısının devamı niteliğinde değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre re'y ehli Horasan'da Şâfiîleri de olumsuz anlamda etkilemiştir. İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre Hanefilerin "nassların hayat olaylarına çözüm getirmede yetersiz kaldığı, bu sebeple kıyas ve re'ye ihtiyaç duyulduğu" şeklindeki söylem, Horasanda Hanefiler ve Şâfiîler arasındaki etkileşim sonucu Şâfiîler

²⁷⁶ "(Kur'anın mahluk olması konusunda) Ebû Hanîfe'ye gelince Ebû Cefar et-Tahâvî *İtikat* isimli eserinin evvelinde şöyle der: Şu ehl-i sünnet ve'l-cemaatin Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed b. Hasan'a tabi topluluk fukahasının mezhebi üzere olan akidenin beyanıdır. Onların görüşüne göre Kur'an, niceliği bilinmeyecek şekilde Allah'tan sadır olan sözdür ve Onun kelâmıdır. Allah onu nebisine vahiy olarak nazil etmiştir. Müminler de bunu hak olarak tasdik ederler ve kabul ederler ki, Kur'an Allah kelâmı olup yaratılmışların kelâmı gibi mahluk değildir..." İbn Teymiyye, *Mecmû'u'-Fetâvâ*, 12/507; a.mlf., *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşat Sâlim (Riyad: Câmi'atu'l-İmâm, 1411/1991), 1/198-199; a.mlf. *Mcemuatu'r-resâil ve'l-mesâil*, 3/134. Tahâvî'nin eserinde bk. Ebû Cafer et-Tahâvî, *el-Akîdetü't-Tahâvîyye*, nşr. Muhammed Nasiruddin el-Albânî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1414), 31, 40.

²⁷⁷ Ribât – Eyâd, *el-Câmi'u li ulûmi'l-İmâm Ahmed*, 5/147

tarafından da benimsenmiştir.²⁷⁸

2.4. İbn Teymiyye'nin Hanefî Literatürüne İlişkin Değerlendirmeleri

İlk bölümde, Ahmed b. Hanbel'in re'y ehli hakkındaki görüşlerinden söz ederken onun, rivayetler dışında herhangi bir âlime ait şahsî re'yerin yazılı hale getirilmesine hiç de sıcak bakmadığını, re'y ehlinin eleştiriye açık yönlerinden birisinin de bu nokta olarak görüldüğünü belirtmiştik. İslam ilim tarihinde en çok eser yazan velud müelliflerden olan İbn Teymiyye, kendisinin telif alanındaki bunca etkinliğine rağmen Ahmed b. Hanbel'in bu söyleminin etkisini yansıtacak bazı açıklamalarda bulunur. O, re'y ehlinin kitap yazım tarzını selefîn metoduna uygun bulmaz. Ona göre mütekaddimûn müelliflerinin metodu Peygamber, sahâbe ve tabiinden gelen me'sur rivayetleri bablar altında toplamaktan ibaretti. Selef hiçbir zaman re'y kitapları yazarak onları fıkıh kitabı adlandırmamıştır.²⁷⁹ İbn Teymiyye'nin re'y ehlinin kitaplarına ilişkin tek eleştirisi re'yin yazıya geçirilmesi ile ilgili değildir. Re'y ehlinin, kitaplarında yer alan rivayetler de sorunludur. Bu rivayetlerin birçoğunun hatalar içerdiğini belirten İbn Teymiyye bunu, müelliflerin kasıtlı bir biçimde yalan rivayet uydurmasına değil, hadiste ehil olmamalarına bağlar.²⁸⁰

İbn Teymiyye'nin, Hanefîliğe veya re'y ehline ilişkin bir görüş aktaracağında yahut onlara herhangi bir görüş nispet edeceğinde mezhebin muteber kaynaklarına atıfta bulunma konusunda son derece mahir olduğu görülür. Aslında onun bu mahareti yalnızca Hanefî mezhebiyle de sınırlı değildi. İbn Teymiyye bir münazara esnasında Şam'a yanında elliden fazla kitap getirdiğini ve bunların içerisinde Hanefî kitaplarının da olduğunu vurgulamıştı.²⁸¹

İbn Teymiyye'nin eserlerine baktığımızda Hanefî mezhebinin hem akait alanında hem fıkıh usûlünde hem de fûru'daki temel kaynaklarını kullandığını görmekteyiz. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-Ekber* isimli eser İbn Teymiyye'nin akide ile ilgili kaynakları arasında en sık başvurduğu eserler arasında yer alır. İbn Teymiyye, mezkûr eserin Ebû Mütî' el-Belhî rivayetini kullanmıştır.²⁸² Aynı zamanda İbn Teymiyye, Ebû

²⁷⁸ Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, thk. Muhammed Reşad Salim (Medine: Câmi'atu'l-İmâm, 1403/1982), 1/6-7.

²⁷⁹ İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, 5: 86.

²⁸⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 26: 288

²⁸¹ İbn Teymiyye kendisini dört mezhebin görüşüne muhalif olmakta suçlanmasına cevap olarak Şam'a Hanefîler de dahil olmakla her mezhebe ait 50'den fazla kitap getirdiğini ve kendi iddialarının o kaynaklarca desteklendiğini söyler. bk İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 3/217.

²⁸² İbn Teymiyye, *el-Fetva'l-Hameviyyetu'l-kübrâ*, 319; a.mlf. *Der'ü te'âruz*, 6/23; a.mlf. *Mecmû'u fetâvâ*, 5/46-47, 140.

Mansur el-Mâtürîdî ²⁸³ ve Ebû Mün en-Nesefî ²⁸⁴ gibi Hanefî kelâmcıların iman hakkındaki görüşlerine de eserlerinde yer vermektedir. Mâverâünnehir bölgesi alimlerinden Ebû'l-Leys es-Semerkindî de İbn Teymiyye'nin Hanefî kaynakları arasındadır. Hakkında “*ehlu'l-insâf min ashâbi Ebi Hanîfe*” diye söz ettiği Semerkandî'nin bazı rivayetler ve fıkhi görüşlerini nakleder.²⁸⁵

İbn Teymiyye'nin en sık başvurduğu Hanefî müelliflerden biri de Ebû Cafer et-Tahâvî'dir. Tahâvî'nin eserleri arasında *Akide* (el-Akîdetü't-Tahâviyye) ve *Şerhu me'âni'l-a'sâr* İbn Teymiyye'nin değer verdiği eserler arasında yer alır.²⁸⁶ Bunun yanında İbn Teymiyye, Tahâvî'nin *Tefsîru müteşâbihi'l ahhbâr* eserinden de bahsetmektedir.²⁸⁷ Muhtemelen bu müellifin günümüze *Şerhu müşkili'l-âsâr* ismi ile ulaşmış eseridir.

İbn Teymiyye'nin vâkıf olduğu Hanefî müelliflerden bir diğeri de Hâkimü's-Şehid'dir, İbn Teymiyye onu “*sahibu'l-Muhtasar*” diye hatırlar ve onun *el-Müntekâ* isimli eserinden Ebû Hanîfe'nin kible ehlinin tekfir olunmayacağına ilişkin görüşünü nakleder.²⁸⁸

İbn Teymiyye'nin başvurduğu Hanefî kaynaklarının içerisinde mezhebin sistemleşmesinde önemli katkısı olan Ebû'l-Hasan Kerh'nin *Muhtasaru'l-Kerhî* adlı eseri de yer alır. Kerh'nin görüşlerini hem öğrencisi Cessâs'tan hem de şârihi Kuduri'den nakletmektedir.

İbn Teymiyye, Kudûrî'nin Kerh'nin *Muhtasaru*'na yazdığı *Şerh'i* “*büyük kitap*” ²⁸⁹ olarak niteleyip ondan nakil yapar.²⁹⁰ Aynı zamanda Kuduri'nin Hanefî mezhebi dâhilindeki ihtilaflarla ilgili telifinden bahseder. Muhtemelen söz konusu eser, Kudûrî'nin et-*Takrîb* isimli eseridir.²⁹¹ İbn Teymiyye'nin Hanefî fıkıh eserleri içerisinde en sık başvurduğu kaynakların başında Kudûrî'nin eserlerinin geldiğini söyleyebiliriz.

²⁸³ İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruz*, 9/62; a. mlf. *Mecmû'u fetâvâ*, 7/431, 510; a. mlf. *Minhâcü's-sünne*, 2/362.

²⁸⁴ İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruz*, 2/245; a.mlf. *Beyânu telbîsi'l-İblisi'l-Cehmiyye*, thk. Heyet (Suudi Arabistan: Mecme'u el-Melik Fehd, 1426/2005), 4/274; a.mlf. *er-Redd a'le'l-Mantukıyyin*, (Beyrut: Dâru'l-Maârif, ts), 15.

²⁸⁵ Ebû Leys, İmam Muhammed gibi az veya çok olmasına bağlı olmayarak tüm sarhoş edicilerin haram olduğu görüşünü benimsemiş. Bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 19/281, 34/186; a.mlf. *el-Fetâvâ'l-Kübrâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1987), 1/153

²⁸⁶ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 8/196.

²⁸⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 8/ 174.

²⁸⁸ İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruz*, 1/94.

²⁸⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 1/202.

²⁹⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 24/336

²⁹¹ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 7/218.

Farklı fûru' konularında ondan nakiller yapmıştır.²⁹²

İbn Teymiyye Hanefî imamlardan Cessâs'ın da görüşlerini eserlerinin ismini zikretmeden nakletmektedir.²⁹³ Yine ilk Hanefî usûlcülerden Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin de ismini bir yerde kıyasla ilgili görüşlerinin diğer ulemaya etkisinden bahsederken zikretmiştir.²⁹⁴ Haber-i vahid ümmetin geneli tarafından tasdik edilmek veya ona uygun amel edilmek suretiyle telakki edildiğinde bunun ilim (kesin bilgi) ifade edeceğini belirten İbn Teymiyye, bu hususun bütün mezhepler tarafından benimsendiğini belirtir ve bu bağlamda Hanefî usulcülerden İmam Serahsî'yi zikreder.²⁹⁵

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere İbn Teymiyye, Hanefî mezhebi usulcülerinden Cessas, Debusî ve Serahsî'den, Hanefî furu fıkıh âlimlerinden Kerhî, Hâkimu's-şehid, Ebu'l-Leys es-Semerkandî, Tahâvî ve Kudurî'den eserlerinde alıntılar yapmakta, bunların eserlerine referanslarda bulunmaktadır. Söz konusu âlimlerin, Hanefî mezhebinin usul eserlerini, muhtasar metinlerini ve nevâzil literütürünü oluşturan isimler olması ve sonraki dönem Hanefî metinlerinde de itibar sahibi bir mevkide olmaları, İbn Teymiyye'nin bu isimlere referansta bulunmasının doğruluğunu göstermektedir.

2.5. İbn Teymiyye'nin Hanefî Fakihlere Yönelik Değerlendirmeleri

İbn Teymiyye, Hanefî mezhebinin sonradan ortaya çıkma türedi bir mezhep olmadığını, Kûfe bölgesinde ilmî faaliyetlerini gösteren İbn Mesud'un görüşlerinin ve yetiştirdiği talebelerin bu mezhebin şekillenmesinde önemli bir etkiye sahip olduğunu çeşitli vesilelerle belirtmiştir. Kûfe'deki fikhî faaliyetin hicrî birinci asırdan başlayarak sonraki dönemlere intikal etmesinde İbn Mesud'dan başlamak üzere Ebu Hanîfe'ye gelinceye kadar pek çok âlimin katkıları bulunmakla birlikte bu fikhî faaliyetin mezhep hüviyetine dönüşmesinde kuşkusuz Ebu Hanîfe merkezî bir öneme sahiptir. Ebu Hanîfe'nin ilim hayatında da pek çok âlimin katkılarından söz etmek mümkün olmakla birlikte hocası Hammâd b. Ebû Süleyman'ın ayrıcalıklı bir yeri vardır. Ebu Hanîfe sonrasında onun görüşlerinin kaydedilmesi, sistematik hale getirilmesi, temellendirilmesi ve onun görüş belirtmediği noktalarda hukukî boşlukların doldurulmasında Ebu Hanîfe'nin birinci nesil

²⁹² İbn Teymiyye, *el-İstikame*, 1/43; *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, 5/332; *Minhâcü's-sünne*, 7/216; 8/ 233, 523.

²⁹³ İbn Teymiyye, *İktidâu sîâtî'l-müstakîm*, 2/ 29; *Der'ü te'âruz*, 1/84; *Mecmû'u fetâvâ*, 22/434; a.mlf. *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, 2/180.

²⁹⁴ Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Buğyetü'l-mürtâd fi'r-reddi 'ale'l-mütefelsifeti ve'l-Karâmitati ve'l-Bâtıniyye*, thk. Musa ed-Devîş (Medine: Mektebetü'l-Ülûmi ve'l-Hikem, 1415/1995), 448.

²⁹⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/35.

öğrencileri olan Ebu Yusuf, İmam Muhammed, İmam Züfer'in önemli bir yeri bulunmaktadır. Sonraki asırlarda Hanefî mezhebinde nazar ile eser, akıl ile nakil birlikteliğini sağlama yönünde en büyük çabayı gösteren âlimlerin başında ise İmam Ebu Cafer et-Tahâvî gelmektedir. O, *Ahkâmü'l-Kur'an* adlı eseri ile Hanefî mezhebinin furu fıkıhta ulaştığı sonuçların Kur'an'la uyumunu ortaya koyarken *Şerhu Meâni'l-âsâr* ve *Şerhu müşkili'l-âsâr* adlı eserleriyle de Hanefî mezhebinin hadislerle desteklenmesi yönünde önemli bir çaba ortaya koymuştur.

Bu bölümde Hanefî mezhebinin kuruluşundan sistematik hale gelmesi sürecine kadar mezhep üzerinde büyük emekleri bulunan bu âlimler hakkında İbn Teymiyye'nin görüşlerini ele almaya çalışacağız.

2.5.1. Hammâd Bin Ebû Süleyman (120/738).

İbn Teymiyye, Hammâd b. Ebû Süleyman hakkında; “Kûfe ehlinin imamı” ifadesini kullanarak onun, Kûfe fıkıh ekolü içindeki yeri ve ağırlığını ikrar eder. Ebu Hanîfe, Hammad'ı ve ona tabi olanları “mürcietu'l-fukaha” olarak isimlendirir. Hammâd, İbn Mesud'un ilim halkasının sonraki dönem temsilcilerinden olması hasebiyle onun geleneğinden gelmektedir, İbrahim Nehai'nin öğrencisidir. İbn Teymiyye, ircaya ilişkin görüşlere meyiletmek suretiyle Hammâd'ın, inanca ilişkin konularda hocası İbrahim en-Nehaî'den farklı bir yol benimsediğini ve bir anlamda ona muhalefet ettiğini ileri sürmüştür. Aynı zamanda Hammâd, Ebû Hanîfe'nin “adı kendisi ile özdeşleşmiş” “asıl üstadıdır”²⁹⁶. İbn Teymiyye'ye göre Hammâd, Kûfe'de ilk defa irca' fikrini benimseyen şahıstır. Hammâd'ın bu tercihten sonra Kûfe'de ehl-i hadîs alimleri ona itiraz etme ihtiyacı duymuş ve bundan sonra o beldede hadis ashâbına uyanlar çoğalmıştır.²⁹⁷

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye'nin Hammâd üzerinde değerlendirmeleri genellikle onun akide/kelâmî düşünceleri üzerindendir. İbn Teymiyye'nin nazarında Hammâd, imanın azalıp artmasını kabul etmeyen, imanı amelden ayrı gören, imanda *istisnayı* caiz görmeyen²⁹⁸, murcii bir imamdır. İbn Teymiyye, Hammad'ın bu konularda selefe

²⁹⁶ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, 7/532.

²⁹⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 7/311, 507.

²⁹⁸ Literatürde “imanda istisna” ifadesiyle “inşallah müminim” ifadesi kastedilmektedir. Bazı âlimler, imanda şüphe ve tereddüde mahal olmadığı, imanın kesinliği gerektirdiği düşüncesinden hareketle “inşallah müminim” ifadesinin imanda şüphe anlamı taşıyacağını ileri sürmüşlerdir. Buna karşılık diğer bazı âlimler ise buradaki inşallah sözünün şüphe ızhârı anlamında değil teberrük anlamında olduğunu, üstelik son nefeste mümin olarak ölme konusunda bir kesinlik olmadığını belirterek imanda istisnayı caiz görmüşlerdir. Geniş bilgi için bk. İlyas Üzümlü, “İstisnâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/392-393.

muhalefet ettiğini belirtmekle birlikte onun Cehmî olmadığına ve “Kur’an’ın mahluk olduğunu iddia edenleri tekfir ettiğine” kanaat getirmiştir.²⁹⁹ Buna binaen Hammâd ve ashâbını tekfirden kaçınmış, bunu “çok büyük yanlışlık olarak” addetmiştir.³⁰⁰

İbn Teymiyye Hammâd’ın akaide ilişkin görüşlerinde eleştirel bir tavır takınmakla birlikte kimi fıkhi konularda ondan görüşler de nakletmiştir.³⁰¹

2.5.2. Ebû Hanîfe

Risâle fî fedâili eimmeti’il-erba’a isimli Risâlesinde İbn Teymiyye, Ebû Hanîfe’den bazı Mürcîî ve Cehmî görüşler nakledilse de aslında Mürcie, Şiilik, Kaderiye, Cehmiyye gibi görüşlerin onun mezhebi olmadığını söyler. Ondan nakledilen Mürcîî ve Cehmi görüşler konusunda bir ittifak söz konusu olmayıp bu konuda ihtilaflar bulunmaktadır. İbn Teymiyye’ye göre Ebû Hanîfe’nin usûlü’nün sorunlu tarafı onun herhangi bir bidati olumlu karşılamasa da nefy de etmemesidir.³⁰²

Bunun yanında İbn Teymiyye eserlerinde Ebû Hanîfe’den saygı ile bahsetmiştir. *Minhâcüs’sünneti’n-nebeviyye* isimli eserinde “Bunlar gece gündüz ilmi araştırmayla uğraşıp hiç kimse ile garazı olmayan ilim ehlidirler” ifadesi ile bir ulema listesi sıralamış bunların içerisinde Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed b. Hasan’ı da zikretmiştir.³⁰³ İbn Teymiyye’ye göre Ebû Hanîfe, dinde ictihat ehlinde olup, peygamberlerin vârislerindendir,³⁰⁴ selef imamlarındandır.³⁰⁵

İbn Teymiyye Ebû Hanîfe’nin tevhit, kader ve benzer konularda sabit olan itikadının selef alimlerinin, sahâbe ve tabiinin Kur’an ve sünnetle bildirilen itikadına muvafık olduğunu söyler.³⁰⁶ İbn Teymiyye’ye göre Ebû Hanîfe ile pek çok konuda ihtilaf hâlinde olan âlimler bile hiç kimse onun ilmi, anlama becerisi ve fakih olduğu konusunda şüphe edemez. İbn Teymiyye, insanların Ebu Hanîfe’yi karalamak için onun hakkında gerçek dışı pek çok şeyler naklettiğini belirtmiştir.³⁰⁷

İbn Teymiyye zaman zaman Ebu Hanîfe’nin Mürcîî fakihlerden olduğunu belirtse de

²⁹⁹ Süfyan es-Sevri, Hammâd b. Ebû Süleyman’ın Kur’an’ın mahlûk olduğunu iddia edenleri tekfir ettiğini rivayet eder.” İbn Teymiyye, *Der’ü ta’aruz*, 5/305.

³⁰⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 7/507.

³⁰¹ İbn Teymiyye: *Mecmû’u fetâvâ*, 20/ 25; 21/560.

³⁰² İbn Teymiyye, *er-Risâle fî fedâili eimmeti’il-erbaa*, 14.

³⁰³ İbn Teymiyye, *Minhâcüs’sünne*, 6/52.

³⁰⁴ İbn Teymiyye: *Minhâcüs’sünne*, 3/115.

³⁰⁵ İbn Teymiyye, *Minhâcüs’sünne*, 4/ 501.

³⁰⁶ İbn Teymiyye: *Mecmû’u fetâvâ*, 5/256.

³⁰⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcüs’sünne*, 2/619-620.

onun aslında selef akidesinde olduğunu belirtir. Bunu ispatlama sadedinde Ebu Hanîfe'nin Allahtan başkasına duayı kabul etmediğini, “*arşın hürmetine*” veya “*yaratılmışların hürmetine*” gibi tevessül ifadelerini kerih gördüğünü nakleder.³⁰⁸ İbn Teymiyye, Ebu Hanîfe'nin bağlılarında görülen yanlışların Ebu Hanîfe ile özdeşleştirilmesini doğru bulmaz, bu yanlışlardan Ebu Hanîfe'yi beri görür.³⁰⁹

İbn Teymiyye, Ebû Hanîfe'ye ait edilen *Fıkhu'l-ekber* kitabından alıntılarla onun akaitle ilgili görüşlerini aktarır. İbn Teymiyye'nin nakline göre Ebû Hanîfe'nin Fıkhu'l-ekber'den kastı (en büyük fıkıh, akide) hiç kimseyi günahından dolayı tekfir etmemek, iyiliği emredip kötülükten nehyetmek, ashâb-ı kiram arasındaki ihtilaflara karışmadan onların hükmünü Allah'a bırakmaktır. Ebû Hanîfe'ye göre en büyük fıkıh, dinin inanç konularından oluşmakta olup bu konular furu fıkıh konularından daha üstündür. Çünkü bir insanın Rabbine nasıl kulluk edeceğini bilmesi bir sürü farklı bilgileri toplamasından daha hayırlıdır. Ebû Hanîfe, fıkıhın en faziletli olanlarını da sıralamıştır. Bunlar bir insanın iman konularını bilmesi, şeriatı, sünneti, hadleri ve ulemanın ihtilafını öğrenmesidir.³¹⁰

İbn Teymiyye'nin selefi düşüncesinin en bâriz yönlerinden birisi haberî sıfatların tevlinin terk edilmesi, nasslarda yer alan haberî sıfatları tevil etmeksizin kabul edilmesidir. O, Ebu Hanîfe'nin el-Fıkhu'l-ekber adlı eserindeki tavrının tam olarak buna uygun olduğunu belirtir. Zira Ebû Hanîfe, “Allah, semada mı yoksa yerde mi olduğunu bilmiyorum” diyenin de küfre girmiş olduğunu bildirmektedir. İbn Teymiyye, Ebû Hanîfe'nin Allah'ın semada olduğunu inkâr edeni tekfir ettiğini söyler.³¹¹

İbn Teymiyye, Ebû Hanîfe'nin siyasi görüşlerinden de nakiller yapmıştır. Bu bağlamda onun naklettiği ifadelerden birisi, Ebu Hanîfe'ye ait şu görüştür:

“Hakem b. Abdullah, Ebû Hanîfe'ye sordu: “İyiliğe çağırıp kötülükten nehy eden birisine bazılarının katılarak cemâete (çoğunluğa, iktidara) karşı çıkmasına ne dersin?” Ebû Hanîfe şöyle dedi: “Olmaz” Ben dedim: “Neden? Ama Allah ve Resulü iyiliğe çağırıp kötülükten nehy etmeği emretti. Bu herkese vacip olan farz ameldir” Ebû Hanîfe: “Oyledir. Fakat insanların kanını akıtmak ve haram olanı (insanların mal ve canını) helal kıldığına göre bu işin ifsadı ıslahından çoktur.” Ebû Hanîfe,

³⁰⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 1/202-203, 356

³⁰⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 3/185.

³¹⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 5/46-47, 140.

³¹¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 5/48, 183. Mukayese için bk. Ebû Hanîfe, “Fıkhu'l-ekber”, *el-Müeyesser ale'l-Fıkheyne'l-ebsat ve'l-ekber el-mensûbeyni li Ebî Hanîfe*, mlf. Muhammed el-Hamîs, (BAE: Mektebetü'l-Furkân, 1419/1999).

Havaricin ve asilerin katledilmesi doğrultusunda da görüş bildirdi.³¹²

İbn Teymiyye'ye göre Ebû Hanîfe Mu'tezile ve Cehmiyye'nin düşüncelerinden uzaktır ve onları böyle bidatleri çıkardıkları için keskin dille zemmeder. İbn Teymiyye bu doğrultuda Ebû Hanîfe'nin şöyle dediğini rivayet eder: "Allah Amr b. Übeyd'e lanet etsin bu konuların kapısını insanlara o açtı." Ebû Hanîfe'den insanların yeni ortaya çıkardığı *ecsâm* ve *âraz* konuları hakkında soruldu. Şöyle cevap verdi: Felsefecilerin görüşlerine karşı Kitap ve Sünnete sarıl. Yeni çıkan konuları boş ver. Onlar bidattir.³¹³

İbn Teymiyye, aynı zamanda Şiilerin Ebu Hanîfe'ye atfettikleri kulun kendi fiillerini yaratması ile ilgili görüşleri de yanıtlamış, böyle rivayetlerin isnat bakımından asılsız olduğunu, aynı zamanda Ebû Hanîfe ve mezhebini bilenlerin onun Mutezili/Kaderi fikirlere karşı olduğunu bileceğini söylemiştir.³¹⁴

İbn Teymiyye, Şiilerin Ebû Hanîfe'nin ilmini Cafer es-Sadık'tan aldığı iddiasına da karşı çıkmıştır. İbn Teymiyye'ye göre böyle bir iddia en az bilgisi olan insanın bile anlayabileceği apaçık bir yalandır. Ebû Hanîfe, Cafer es-Sâdık'ın babasının zamanında bile fetva verirdi. Ebû Hanîfe'nin ne Cafer'den ne de babasından bir görüşü naklettiği bilinmemektedir. Ebû Hanîfe, Cafer ve babasından daha yaşlı olan Ata b. Ebi Rebah'tan ve kendisinin esas hocası olan Hammâd b. Ebû Süleyman'dan ders almıştır. Bu dönemde Cafer es-Sadık Medine'de oturmakta idi.³¹⁵ İbn Teymiyye, Ebû Hanîfe'nin Şii kültürünü derinden bildiğine ve aynı zamanda Hz. Ali hakkındaki tavrına da işaretle bulunmuştur: "Bu imamların en meşhurlarından olan Ebû Hanîfe'dir. O, Ali karşıtlığı ile ilgili hiçbir şeyle itham edilmemiştir. O, Şiilerin vatanı olan Kûfe ehliendir. Şiilerle çok görüşmüştür. Hz. Ali'nin faziletine dair çok şey dinlemiştir. O, Ali'ni sever, ona tevellâ ederdi. Ama onun hakkında asılsız rivayetleri de inkâr etmiştir."³¹⁶

İbn Teymiyye'nin Ebû Hanîfe hakkındaki görüşlerine bir bütün olarak baktığımızda, hicrî III. ve IV. yüzyıllarda ehl-i hadisin ve daha da özelde Hanbelîlerin çizdiği Ebû Hanîfe portresinden farklı bir portre ile karşılaşmaktayız. Mezkûr dönemin tabakat ve tarih kitaplarını dolduran Ebû Hanîfe ve re'yini zemmeden rivayetlerin İbn Teymiyye'nin eserlerinde ciddi bir yansımasını görmemekteyiz. İbn Teymiyye, bu rivayetlerden haberdar olduğu seleflerinin teliflerinin bu yönünden de bahsettiği hâlde onun

³¹² İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 5/47.

³¹³ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, 6/86-87.

³¹⁴ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, 3/138-139

³¹⁵ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, 7/531-532.

³¹⁶ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, 8/197.

nazarındaki Ebû Hanîfe hiçrî V. yüzyıldan sonra ehl-i hadîsin kabullendiği Ebû Hanîfe'dir. O zamana kadarki Ebû Hanîfe rivayetlerini İbn Teymiyye ya "ihtilafî rivayetler" veya "Ebû Hanîfe hakkında uydurulan yalanlar" olarak ele almaktadır.

Ebû Hanîfe'nin mezhep anlayışına gelince İbn Teymiyye'ye göre o da diğer imamlar gibi kendisinin körü körüne taklit edilmesinden müntesiplerini nehiy etmiştir. İbn Teymiyye bu konuda Ebû Hanîfe'nin şöyle dediğini nakleder: "Şu benim re'yimdir. Bana göre en iyi görüş budur. Kim bundan daha iyi bir re'yle/görüşle gelirse biz onu kabul ederiz."³¹⁷ İbn Teymiyye, Ebû Hanîfe'nin bazı hadislerle muhalefetini ona o hadislerin ulaşmadığı ile izah etmektedir. Ebû Yusuf'un Mâlik b. Enes'le görüşükten sonra, ondan dinlediği rivayetler doğrultusunda kendi reyinden vazgeçtiğini ve şöyle dediğini rivayet eder: "Hocam (Ebû Hanîfe) benim gördüklerimi görse idi, benim gibi o da görüşlerinden vazgeçerdi." İbn Teymiyye, Ebû Yusuf'un bu naklini Ebû Hanîfe'nin birçok haberlere muhalefetini o haberlerin ona ulaşmadığına delil olarak göstermektedir.³¹⁸ İbn Teymiyye bu duruma göre Ebû Hanîfe'yi mazur görmekte ve onu eleştirilerden uzak tutmaktadır. Ona göre böyle bir durum tüm imamların başına gelmiştir ve bu durum onların kınanmasını haklı kılmaz. Ebû Yusuf ve Muhammed b. Hasan gibi Ebû Hanîfe'nin öğrencileri, hocalarının ulaşmadığı rivayetlere ulaştıkları zaman ona muhalefet ederek rivayet doğrultusunda kendi re'yelerini değiştirmişler. Çünkü sahih rivayetler ona ulaşan herkesi bağlamaktadır. İbn Teymiyye bu bağlamda Ebû Hanîfe hakkında şöyle der:

"Kim ki, Ebû Hanîfe veya Müslümanların imamlarından birisinin kıyas veya farklı bir sebeple kasıtlı olarak sahih hadise muhalefet ettiğini zannederse onların hakkında hata etmiş olur. O şahıs ya zannı ile ya da hevası ile konuşmuş olmaktadır. Ebû Hanîfe, nebîzle seferde abdest alma hadisini ve namazda kahkaha hadisini sahih gördüğü için kıyasa muhalif de olsa o hadislerle amel etmiştir. Hadis imamları bu hadisleri sahih kabul etmeseler de Ebû Hanîfe kendi kanaatine göre bunları sahih saymış ve bunlara göre kıyası terk etmiştir."³¹⁹

Bu örnekte de görüldüğü üzere İbn Teymiyye, Ebû Hanîfe'nin fıkıh düşüncesinin hadis karşısındaki tutumunu nerdeyse ehl-i hadîsin tutumunun aynısı olarak addetmektedir. Yani Ebû Hanîfe, sahih nakle bilerek muhalefet etmediği gibi herhangi bir hadise aklî gerekçelerle de muhalif olmamıştır. Onun böyle izlenim veren görüşleri bazı haberlerin ona ulaşmaması gibi makbul özürler sebebiyledir. İbn Teymiyye, Ebû Hanîfe ve diğer

³¹⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 20/211.

³¹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 20/304.

³¹⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 20/304-305.

fakihlere yönelik bu tür ithamlarının daha gelişmiş savunmasını kendinsin *Ref'ul melam an eimmeti 'l-a 'lam* isimli Risâlesinde devam ettirmiştir.

2.5.3. Ebû Yusuf

Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından Ebû Yusuf'a karşı ehl-i hadîs ilk dönemlerden beri olumlu anlamda farklı bir ilgi duymuştur.

İbn Teymiyye için de Ebû Yusuf, Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin en seçkini idi. O ilk defa “*kâdi 'l-kudât*” unvanını almış alimdir.³²⁰ İbn Teymiyye bir şekilde Ebû Yusuf'u kendisinin mensup olduğu ve kendi nazarında en güvenilir yol olan Hanbelî gelenekle de ilişkilendirmektedir; İbn Teymiyye'ye göre Ebû Yusuf'un bidat ehli ile tartışmalardaki ifadeleri hadîs ehlinin ifadelerine benzer. Çünkü Ebû Yusuf, hadîs ehline meyl ederdi. Onun arkadaşı Bişr b. Velid idi. O da Ahmed b. Hanbelî sever ve ona meylederdi.³²¹

İbn Teymiyye'ye göre Ebû Hanîfe ashâbı içerisinde hadîsi en iyi bilen Ebû Yusuf idi. Abbâsî Halifesi Mansur, Hicaz alimlerinden Irak'ta ilmin yayılmasını istemişti. Buna göre Muhammed b. İshak, Yahyâ b. Said, Rabia b. Ebû Abdurrahman, Hanzala b. Ebi Süfyan, Abdülaziz b. Ebû Seleme gibi alimleri Irak'a göndermişti. Ebû Yusuf, Irak'ta onların meclislerinde birçok tartışmalara katılmıştı. Onlardan hadîs öğrenmiş, hatta Hicaz'dan gelenleri bile geçmişti. Buna göre Ebû Hanîfe'nin öğrencileri arasında hadîste en bilgin olanının Ebû Yusuf olduğu bilinmektedir.³²²

İbn Teymiyye, Ebû Yusuf'un ilk önce Kûfe'de İbn Ebû Leylâ'nın (ö. 83/702) öğrencisi olduğunu sonra Ebû Hanîfe ile bir araya geldiğini ve onun İbn Ebû Leylâ'dan daha fakih olduğunu gördükten sonra onunla devam ettiğini ve sonuçta da *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* isimli kitap telif ettiğini söyler.³²³

Ebû Yusuf, İbn Teymiyye'nin eserlerinde delilsiz ittibadan uzak duran, hiçbir konuda taassup yapmayan, yeri geldiği zaman sahih nassa göre hocasına bile muhalefet eden, ilmi ahlakı yüksek düzeyde bir alim olarak takdim edilmektedir. Ebû Yusuf Hicaz'da İmam Mâlik'le karşılaşmış, aralarında bazı ilmi konularda münazaralar geçmişti. İmam Mâlik, kendinde olan bazı sahih haberleri Ebû Yusuf'la paylaştıktan sonra, Ebû Yusuf kendi görüşünden vazgeçmiş ve şöyle demişti: “Benim arkadaşım da (Ebû Hanîfe) benim

³²⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû' u fetâvâ*, 20/304.

³²¹ İbn Teymiyye, *Mecmû' u fetâvâ*, 16/476.

³²² İbn Teymiyye, *Mecmû' u fetâvâ*, 20/308.

³²³ İbn Teymiyye, *Mecmû' u fetâvâ*, 20/329.

gördüklerimi görse kendi görüşünü terk ederdi.”³²⁴ İbn Teymiyye, Ebû Yusuf’un bu tutumu hakkında böyle değerlendirmede bulunmaktadır:

“Ebû Yusuf ve İmam Muhammed, Ebû Hanîfe’ye en çok tabi olan insanlar olup onun görüşlerini en iyi bilenlerdi. Fakat onlar sayısız konularda hocalarına muhalif olan görüşler de bildirmişlerdir. Onlar, hocalarının görüşlerine muhalif olarak sünnetten hüccet olmaya elverişli bir rivayet öğrendiklerinde hocalarına körü körüne tabi olmamışlardır. Ama bunun yanında onlar kendi imamlarına çok tazim ederlerdi. Onların bu tutumlarını bir tür kararsızlık olarak değerlendirmek doğru olmaz. Çünkü Ebû Hanîfe ve diğer imamlar kendileri de bir konuda görüş bildirir, sonra ona hüccet belli olduktan sonra o hüccet doğrultusunda kendi görüşlerini değiştirirlerdi. Bu şekilde [bir delile dayalı olarak görüş değiştiren bir âlime] hiç kimse “müzebzeb” demezdi. Çünkü bir insanın ilim ve iman talebi hep devam eder. Ne zaman daha önce kendisine kapalı kalmış bir bilgiyi öğrenir de durum aydınlanırsa hemen ona tabi olur. Böyle davranmak kararsızlık değildir. Bu aslında hidayete ermektir ki, Allah bu hidayeti artırmıştır.”³²⁵

İbn Teymiyye’ye göre Ebû Yusuf, selef akidesine bağlı birisi idi ve Hanefîler arasında bidat görüşlere meyledenleri tövbeye davet eder, hatta onlara hadd uygulanması için fetva verirdi.³²⁶ Yine kendisi bidat fırkaların ilminden uzak durur ve şöyle derdi. “Kim kimya ile mal talep eylerse müflis olur. Kim kelâm ilmi ile dinini öğrenmeye kalkarsa zındık olur, kim garîbu’l-hadis öğrenirse yalan konuşmuş olur.”³²⁷

İbn Teymiyye’nin, Ebû Yusuf’a ait görüşler içerisinde eserlerinde yer verdiği hususlardan birisi Allah’tan başkası adına yemin meselesidir. Buna göre Ebu Yusuf, Allahtan başkasına, mahluk olan hiçbir şeye yemini caiz görmez, bu sebepten yaratılmışlarla (ister peygamber ister melek ve s.) tevessülü de caiz görmezdi.³²⁸

İbn Teymiyye Ebu Yusuf’un fıkıh düşüncesi ile ilgili de bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. İbn Teymiyye’ye göre o ehl-i re’y içinde hadisi iyi bilen fakihlerden olduğu için zayıf kıyas yapmazdı. Onun birçok meselede diğer Hanefî âlimlere muhalefet etmesinin altında bu yatar. İbn Teymiyye’ye göre Ebu Yusuf’un Irak bölgesindeki Hanefî ve ehl-i re’y çevreleri içerisinde hadis bilgisi ile temayüz etmesinin gerisinde onun Hicaz’a

³²⁴ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ ’l-kübra*, 1/223, 5/124.

³²⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 22/252-253.

³²⁶ Ebû Yusuf, Bîşr el-Merîsî’yi tövbeye davet etmiş, sıfatları inkâr ettiği için hadd uygulanmasına fetva vermiş, bundan sonra Bîşr firar etmişti. İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ ’l-kübra*, 6/87; a.mlf. *Mecmû’u fetâvâ*, 5/54, 140.

³²⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 29/374.

³²⁸ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ ’l-kübra*, 2: 438.

gitmesi bulunur. O Hicaz'da hadis alimleri ile aynı meclislerde bulunmuş, Irak'ta elde edilmesi mümkün olmayan sünnet ilmini orada benimsemişti.³²⁹

İbn Teymiyye, bir yerde Ebû Yusuf'un hadise meylinin sebebi ve kaynağını Hicaz ulemasının ilmi yaymak için Irak'a gelmesi ile ilişkilendirirken diğer bir yerde de Ebû Yusuf'un üstadı vefat ettikten sonra Hicaz'a seferi ile ilişkilendirmiştir. Ama tüm hallerde Ebû Yusuf'un yine bir şekilde Hicaz ilim geleneği ile irtibatlı olmasını ön plana çıkarmaktadır. Ebu Yusuf'a yönelik bu övgünün gerisinde aslında Hicaz ehlinin, eser ve rivayete bağlı fıkıh anlayışının Irak fıkına göre daha sağlam olduğu düşüncesini vurgulamanın yattığı gözlerden kaçmamaktadır.

2.5.4. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Ebû Hanîfe'nin en yakın iki öğrencisinden biri, aynı zamanda mezhebin görüşlerini kayıt altına alan müçtehit imamlardandır. İbn Teymiyye'nin de Irak ekolün içerisinde Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'la beraber görüşlerine en çok başvurduğu alimlerden biridir.

İbn Teymiyye'ye göre İmam Muhammed, Ebû Hanîfe'nin iki seçkin talebesinden biridir. İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'un Ebû Hanîfe'ye tahsis ve bağlılığı İmam Şâfi'nin İmam Mâlik'e bağlılığı gibidir. İbn Teymiyye, bu iki imamın Ebû Hanîfe'ye muhaliflikleri ile Şâfi'nin Mâlik'e muhalifliği arasında da paralellik kurmaya çalışmaktadır. Ona göre aralarındaki bu benzerlik delil gördükleri zaman (üstadın görüşünü terk edip) ona tabi olmak babındadır.³³⁰

İbn Teymiyye'ye göre İmam Muhammed itikadî konularda nassların zahirine uyan, onları teville gitmeyen, müteşabih konularda susmayı tercih eden bir düşünce yapısına sahiptir.³³¹

İbn Teymiyye, Ebu'l-Kâsım el-Lâlkâî'nin *Usûlü's-sünne* adlı eserinden naklen İmam Muhammed'in, kendisinin de onayladığı şu görüşlerini nakletmektedir:

“Maşrıktan, Mağribe tüm ulema, Kur'an'da ve peygamberden sika ravilerin rivayet ettiği hadislerde geçen Allah'ın sıfatlarına hiçbir tefsir, hiçbir tavsif, hiçbir teşbih olmadan iman etmişlerdir. Kim ki bugün bunlardan bir şeyi tefsir etmişse Peygamberin yolundan çıkmış ve cemaatten ayrılmış olur. Ulema ne tefsir etmiştir ne de farklı vasıflandırmalarda bulunmuştur. Sadece Kitap ve sünnette olduğu üzere görüş bildirmiş ve bundan sonra sükût etmiştir. Kim Cehm'in görüşü ile hüküm

³²⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 4/47.

³³⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 20/332.

³³¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 4/186.

verirse bilsin ki cemaatten ayrılmıştır. Çünkü o (Allah'ı) olmayan bir şeyle vasıflandırmaktadır.”³³²

İbn Teymiyye, İmam Muhammed'in bu ehl-i hadîs'e uygun düşünce tarzını tıpkı daha önce İmam Ebu Yusuf'un hadise bağlılığını Hicazlılarla irtibatlandırmasında olduğu gibi İmam Mâlik'ten ilim almasına bağlamaktadır. Çünkü bu konularda ilk defa düşüncelerini dile getiren İmam Mâlik'tir. Aynı zamanda İmam Muhammed bu konuda ümmetin icmâını da çok iyi bir şekilde bize ulaştırmaktadır.³³³ İmam Muhammed hem Ebû Hanîfe'den hem de İmam Mâlik'ten ders almış olması hasebiyle dile getirdiği bu fikirler o kuşağın üzerinde ittifak ettikleri düşünceleri yansıtmaktadır.³³⁴

İbn Teymiyye'nin İmam Muhammed'in gelişiminde Medine ekolünün özellikle İmam Mâlik'in rolüne vurgu yapması Irak ilim geleneğinin meşruluk zemininin sadece ehl-i hadîse intisabı ile mümkün ve makbul olduğu düşüncesinden gelmektedir. Nitekim bu doğrultuda şu fikirleri çok manidardır. “Muhammed b. Hasan ne zaman ki, İmam Mâlik ve Hicazlılardan ilim naklederdi evi insanlarla dolup taşırdı. Ama ne zaman ki, ehl-i Irak'tan naklederdi onların ilmine göre insanlar azalırdı. Çünkü Mâlik ve ehl-i Medine'nin ilmi en sahih ve en sabit olandır.”³³⁵

İbn Teymiyye, eserlerinde İmam Muhammed'in eserlerinden ve Kerhi'nin ona yazdığı şerhten bahseder. İbn Teymiyye, İmam Muhammed'in Hanefilerin Arap dili konusunda sözü hüccet olan âlimlerinden olduğunu bildirmektedir. Mesela kendisinin karşı çıktığı hakikat ve mecaz ayrımı hakkında Muhammed b. Hasan'ın Arapçadaki farklı konulardan bahsetmesine rağmen mecaz konusundan bahsetmediğini ve buna göre bu konunun esasının olmadığına vurgular.³³⁶

2.5.5. Züfer b. el-Hüzeyl (ö. 155/775)

İmam Züfer, Hanefî mezhebinde Ebu Hanîfe'nin en önde gelen öğrencilerindendir. Nitekim Ebu Hanîfe'nin, vefatı öncesinde ilim halkasını İmam Züfer'in sürdürmesini talep etmesi, onun nazarında ilim halkasında eğitim-öğretim faaliyetini en iyi sürdürecektir vasıfta olan öğrencisinin İmam Züfer olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Ebu Hanîfe'nin öğrencileri arasında İbn Teymiyye tarafından olumsuz bir şekilde

³³² İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 5/50.

³³³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 4/4-5.

³³⁴ İbn Teymiyye, *el-Fetva'l-Hameviyyeti'l-kübra*, 328-329.

³³⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 20/324.

³³⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 7/88.

kendisinden söz edilen tek kişi İmam Züfer'dir. Onun bu olumsuz imajının altında İbn Teymiyye'ye göre Züfer'in kıyası ölçsüz kullanması ve nassları yeterince bilmemesi yatmaktadır. İbn Teymiyye Züfer'in kıyas konusunda aşırıya gittiği yönündeki düşüncüyü Ebû Hanîfe'nin dilinden de rivayet etmektedir. O, Ebû Hanîfe'nin şöyle dediğini rivayet eder: "Züfer'in kıyaslamasını almayın. Eğer onu kabul ederseniz, size helali haram, haramı ise helal kılar". İbn Teymiyye, Züfer'in sahih kıyas olduğunu zannederek fazla kıyas yaptığını, bunun sebebinin de onun nasslarla ilgili bilgisinin azlığı olduğunu söyler.³³⁷

2.5.6. Ebû Cefer et-Tahâvi (ö. 321/933)

Ebu Cafer et-Tahâvi, İbn Teymiyye'nin görüşlerine en çok yer verdiği Hanefî alimlerdenidir. İbn Teymiyye'nin eserlerinde Tahâvî, sadece mezhebin görüşlerine kaynak olarak değil aynı zamanda rivayet ettiği ahkam hadisleri ve onlar hakkındaki görüşleri ile de ön plana çıkmaktadır. Nitekim, İbn Teymiyye, namazın cem' ve te'hîri ile ilgili yazdığı geniş bir Risâlesinde Tahâvî'nin naklettiği rivayet ve görüşleri geniş şekilde kullanmıştır.³³⁸ İbn Teymiyye'nin Tahâvî'den geniş şekilde istifadesi her halde onun ehl-i hadîs/Şâfiî kökenli alim olması, hadis rivayetine önem vermesi ile alakalıdır. Nitekim, onun bu yönünü İbn Teymiyye de vurgulamakta ama hadis bilgisini hafif de olsa eleştirmektedir:

"İlim (hadis) ehlinin eleştirmesi gibi Tahâvî'nin hadisleri eleştiriye tabi tutması onun adeti değildir. Bu sebepten *Şerhu me'âni'l-â'sâr* isimli eserinde ihtilaflı hadisler rivayet etmiştir. Çünkü o hadislerde tercihini (hadislerin isnadına göre değil) hüccet olarak gördüğü kıyas yönü ile yapar. Buna göre bu konuyla uğraşmadığı için birçok hadisleri mecruh olup sabit değildir. Çünkü ne kadar çok hadis rivayet eden fakih alim olsa da hadis alimleri kadar isnad bilgisine sahip değildir."³³⁹

İbn Teymiyye, Tahavî'nin eserlerinden akait ve fıkha ilişkin konularda da istifade etmiştir. O, Hanefî mezhebinin kurucu imamı Ebu Hanîfe ve öğrencilerinin sahih akide üzere olduğunu Ebû Ca'fer'in akait kitabından nakillere dayandırarak aktarmaktadır. Kamu alanlarının tasarruf hakkı³⁴⁰, mümeyyiz çocuğun velilerinden hangisinin yanında

³³⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 4/47.

³³⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'r-resâili ve'l-mesâil*, 2/22, 23, 33.

³³⁹ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 8/196.

³⁴⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 30/408.

kalacağı meselesi³⁴¹, peygambere hakaret eden zimminin durumu,³⁴² mürtedin katli,³⁴³ ehl-i kitabın kestiklerinin yenilmesi³⁴⁴ gibi konularda Tahâvî'nin mezhepteki görüş ve tercihleri İbn Teymiyye tarafından nakledilmektedir. İbn Teymiyye, Tahâvî'den mezhebin görüşü naklederken bazen onun yanlışlarına da işaret etmektedir. Mesela Tahâvî'nin Ramazan Bayramı'nda tekbir getirmenin Ebû Hanîfe ve ashâbının mezhebi olduğunu naklettiğini söyler ama aslında onlarda yaygın olan görüşünün bunun hilâfı olduğunu vurgular.³⁴⁵

2.6. İbn Teymiyye'nin Mihne Olaylarında Hanefilerin İştiraki İle İlgili Görüşleri

Daha önce belirttiğimiz üzere hicrî 218. yılında Abbâsî Halifesi Me'mûn döneminde başlayan Mihne olayları ehl-i hadîs ve ehl-i re'y arasındaki ilişkilerde çok kritik bir rol oynamıştır. Özellikle bu olayların etkisi ehl-i hadîs cephesinde çok ciddi bir travmaya sebebiyet vermiş ve bu travma yaklaşık iki buçuk asır sürecektir bir şekilde ehl-i hadîsin re'ye ve re'y ekolüne yönelik sert bir tutum takınmasına sebep olmuştur.

İbn Teymiyye'nin eserlerinde genel olarak mihne olayları ya da bu olaylarda hadis ehline karşı aktif rol alan ulema hakkında düşünce ve fikirler, eleştiriler vardır. İbn Teymiyye zaten ehl-i re'yin meydana çıkmasını genişlenmesini Abbâsîler dönemindeki bazı toplumsal değişimlere bağlar. Mihne olaylarının simgesi haline gelen Halku'l-Kur'an iddiasının da hicri III. asrın başlarında meydana çıktığını söyler. Mihne olaylarının başlama süreci hakkında bilgi veren İbn Teymiyye, olayların fitilini ateşleyen şeyin Halife Me'mun'un kendi valisine yazdığı Kur'an'ın mahluk olduğu düşüncesini benimsemeyen ulemayı cezalandırması ve Ahmed b. Hanbel gibi bazı ehl-i hadîs önderlerini de kendisine göndermesini talebeden mektup olduğunu söyler. Bu mektup ile birlikte takip ve soruşturmalar başlamıştı. Mihne sürecindeki temel uygulama doğrultusunda pek çok insan sorguya çekilmiş, Kur'an'ın yaratılmışlığı görüşünü benimseyenler serbest bırakılırken direnenlerin maaşları kesilmiş, kadılık görevlerinden azledilmişler ve şahitlikleri reddedilmiştir. Sertliğin dozunun daha da arttığı sonraki yıllarda esir alınanlar da bu sorgudan geçmekte, halifenin isteğine olumlu cevap

³⁴¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 34/115.

³⁴² Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Sârimü'l-meslûl 'alâ şetmi'r-rasûl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Suudi Arabistan: Harsu'l-Vatan ts.), 10.

³⁴³ İbn Teymiyye, *Sârimü'l-meslûl*, 321.

³⁴⁴ Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Dekâiku't-tefsir*, thk. Muhammed es-Seyyid el-Celyend (Dımaşk: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an, 1404/1983), 2/19

³⁴⁵ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, 5/357.

verenlerin fidye vererek azat edilmesine müsaade olunmakta idi.³⁴⁶

İbn Teymiyye, Cehmiyye adını verdiği grubu bu olayların baş aktörü ve tetikçisi olarak görür. Burada “Cehmiyye” ismi muayyen bir grubu temsil etmeyip bir tür şemsiye kavram olarak kullanılmaktadır. İbn Teymiyye, Mihne olaylarında Cehmiye, Mu'tezile, Neccariye, Mürchie, Dırrariye gibi kelâmi grupların ehl-i hadîsin karşısında yer aldığını bildirir. Bunların ortak noktaları Kur'an'ın mahlûk olmasına kâil olmaları idi.³⁴⁷ Ehl-i sünnet alimleri bu grupların hepsine birden Cehmiyye ismini vermektedir. İbn Teymiyye, tam da bu sebeple Mihne olaylarındaki husumetin sadece Mu'tezile ile olduğunu zanneden fukahanın yanlış düşündüğünü, Mu'tezilenin sadece bu gruplardan biri olduğunu söyler.³⁴⁸

Olayların başlamasından kısa süre sonra halife Me'mun'un ölümü ve yerine kardeşi Ebû İshak'ın geçmesi ile Hanefî mezhebinin imamlarından Ebû Duâd da kadılık makamına gelmiştir.³⁴⁹ İbn Teymiyye'ye göre doğudan çıkan Cehm fitnesini İbn Ebû Duâd ve Bîşr el-Merîsî gibi şahıslar ikame etmiş, Mihneye önayak olmuş, fitneyi dünyaya yaymışlar. Ebû Duâd, İbn Teymiyye'nin nazarında Kur'anı bile manipule eden bir şahıstır. Nitekim Ka'be'nin örtüsüne Şura suresinin 11. Ayesindeki cümle *ليس كمثله شيء و هو العزيز الحكيم* şeklinde yazarak sondaki ifade “*es-semî'u'l-basîr*” olmalı iken onu “*el-azîzu'l-hakîm*” ile değiştirmiştir.³⁵⁰ Ebû Duâd, aynı zamanda Mihne olayları zamanı Abbâsî iktidarının ideolojik destekçileri olan farklı kelâmi grupları ehl-i hadîse karşı toplayıp örgütleyen alimdir. İbn Teymiyye'ye göre Ebû Duâd Mutezili olmayıp Cehmî idi.³⁵¹

İbn Teymiyye'ye göre Mihne olaylarının asıl, yenilmez kahramanı hiç kuşkusuz Ahmed b. Hanbel'dir. Cehmî alimler dünyayı mihne ve fitne ile doldururken Allah onlara Ahmed b. Hanbel'i musallat etmiştir. Ahmed b. Hanbel iki sene hapiste yatmış, dövülerek işkence görmüştür. Fakat doğruları söylemekten geri durmamıştır. Ona yapılan işkenceler toplumda ciddi huzursuzluk yaratmış en sonunda toplumda günden güne artan muhalefeti

³⁴⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/183-184.

³⁴⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 17/ 300

³⁴⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 8/230.

³⁴⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 5/554.

³⁵⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/184. “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O işiten ve görendir” mealindeki Mu'tezile düşünce için zahiri çok müsait olan ayetin son kısmındaki Allah'ın işiten ve gören sıfatları zahiren Muteziliî fikri onaylamadığı için onu yerine Ebû Duâd, “O Aziz'dir, Hakîm'dir” ifadesini yerleştirmiştir. Çünkü Cehmiyye'nin büyüklerinden ve Mihne olaylarına büyük etkisi olan Bîşr el-Merîsî'nin düşüncesine göre, işitme, görme, konuşma gibi sıfatlar Allah'a nispet edilemez. Allah'a sadece ilim, kudret, irade ve halk sıfatları ile nitelene bilir. bk. Ahmet Saim Kılavuz, “Bîşr b. Gıyâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/220-221.

³⁵¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 17/299-300.

dizginlemekte gittikçe zorlanan iktidar onu serbest bırakmak zorunda kalmıştır. İbn Teymiyye, farklı kelâmi cereyanlardan oluşan Mihne'nin ideolojik destekçilerinin tek bir çatı altında toplanmasını da Ahmed b. Hanbel'in etkisi karşısındaki çaresizliklerinin sonucu olarak görmektedir. İşkencelere boyun eğmeyen Ahmed b. Hanbel'in ilmi etkisinin önünü almak için İbn Ebû Duâd, Kur'an'ın mahlûk olmasına kail olan tüm farklı ekol mümessillerini toplamıştı.³⁵² İbn Teymiyye bu olaylarla beraber Ahmed b. Hanbel'in öne çıkmasını onun sünne imamı olarak tanınmasını hatta bu olaylardan sonra Ahmed b. Hanbel'in kendisinin doğru Sünni akide için bir kriter haline geldiğini vurgular. Yani kim onu düşünceleri ile muvafık olursa Sünni hesap edilir, kim ona muhalefet ederse ehl-i bidat olarak addedilirdi.³⁵³ İbn Teymiyye'nin bu tesbiti bize ehl-i hadîsin bu olaylarla hangi konuma geldiğini, Sünni toplulukta ehl-i hadîsin daha da merkeze yerleşerek aslında konumunu güçlendirdiğini gösterdiği gibi Ahmed b. Hanbel'in ve sonraki dönemde Hanbelîliğin, ehl-i hadis içerisinde ayrıcalıklı bir konuma yerleştiğini de göstermektedir.

İbn Teymiyye'nin bakış açısında Mürcie, Mu'tezile, Cehmiyye gibi mezmum re'y fırkalarının fikri önderliği ile yürütülen Mihne olayları tabi ki, bir yönü ile ehl-i re'y ve ehl-i hadîs çatışmasıdır. Fakat, bu çatışmanın karşı tarafındakiler onun nazarında sadece eleştirel re'y mensuplarıdır. Tabii, ki bu olaylarda Hanefilik o kadar da görmezden gelinecek bir mesele değildir. Bu olayların fikri öncülerinden olan Bişr el-Merisi Ebû Hanîfe'nin öğrencilerindendi. Onun benimsediği ve İbn Teymiyye de dahil olmakla birçok ehl-i hadîsin eleştirdiği bazı kelâmi görüşler sonraki devirlerde de Hanefilik tarafından savunulmuştur. İbn Ebû Duâd da Hanefî mezhebine mensup ünlü bir kadı idi.

2.7. İbn Teymiyye'nin Fıkıh Düşüncesinde Akıl ve Re'yin Yeri

İbn Teymiyye'nin ehl-i re'y ve erken dönemlerde ehl-i re'yin fıkıhtaki izdüşümü konumunda olan Hanefî mezhebi, bu mezhebin kurucu imamları ve takipçileri, mezhebin temel kaynaklarına ilişkin görüşleri kuşkusuz ki onun re'y konusundaki düşüncelerinden bağımsız bir şekilde ele alınamaz. Zira ehl-i re'ye ilişkin değerlendirmelerin temelinde her şeyden önce bu değerlendirmeyi yapanların zihinlerinde re'yin mahiyeti ve konumuna ilişkin kabulleri yer almaktadır.

Biz bu başlık altında iki konuyu ele alacağız. Öncelikle İbn Teymiyye'nin genel olarak

³⁵² İbn Teymiyye, *Mecmû'u-fetâva* 14/352.

³⁵³ İbn Teymiyye, *Şerhu hadîsi'n-nüzûl*, 170.

din anlayışında aklın yerini tespiti çalışacağız. Bunu yaparken İbn Teymiyye'nin aklı nasıl tanımladığı, akıl konusunda filozofların görüşlerine yönelik eleştirilerini, akıl konusunda ifrat ve tefrit olarak gördüğü yaklaşımları belirleyeceğiz. Sonrasında daha özel bir alan olarak fikhî konularda İbn Teymiyye'nin re'yin kullanımı konusundaki görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız. Her iki konuyu ele alırken, tezimizin ana konusu bağlamında İbn Teymiyye'nin bu meselelere bakışının ehl-i re'y ve daha özelde Hanefiler ile benzerlik ve farklılık gösterdiği noktaları, söz konusu meselelerde İbn Teymiyye'nin ehl-i re'ye yönelik tespitlerini ortaya koymaya gayret edeceğiz.

2.7.1. İbn Teymiyye'nin Din Anlayışında Aklın Yeri

İslam tarihinde akıl-nakil, re'y-rivayet ilişkisi ehl-i hadis ve ehl-i re'yin bakış açılarına göre farklı bir biçimde ele alınır. Her iki cemahta da gerek aklın gerekse naklin mahiyeti ve önemine ilişkin birtakım görüşler serdedilmiştir. Kur'an âyetlerinde aklın bir isim değil fiil formunda kullanılmış olduğu görülür. İslam âlimleri arasında aklın cevher mi yoksa araz mı olduğu, doğuştan mı sonradan mı elde edildiği yönünde çeşitli tartışmalar bulunmaktadır.³⁵⁴

İbn Teymiyye, ehl-i hadis kanadının bir temsilcisi olarak aklın nasslarda nasıl ele alındığı üzerinde de durur. İbn Teymiyye aklın insanda yaratılmış bir meleke (el-ğarîze) olduğunu söyler.³⁵⁵ İbn Teymiyye'nin aklı bu şekilde tavsif etmesi Ahmed b. Hanbel'den nakledilen rivayete³⁵⁶ dayanmaktadır. Rivayette geçen “ğarîze” ifadesinin insanın kalbinde başlangıçtan yaratılmış olup kulun kesbi ile sonradan elde edilmiş olmadığına delalet etmesine ilişkin Ebû Ya'lâ'nın yorumunu³⁵⁷ İbn Teymiyye'nin de kabul ettiği görülmektedir. Nitekim İbn Teymiyye'ye göre aklın vahiyle uyumlu olmasının temel sebebi de aklın bu ilâhî kökenidir.

Akılla ilgili hadisler konusunda İbn Teymiyye'nin, ehl-i hadîsin bu konudaki geleneksel tavrını izlediğini görmekteyiz. O da selefleri gibi akılla ilgili varit olan tüm hadislerin uydurma olduğu görüşünü savunmaktadır.³⁵⁸ İbn Teymiyye, felsefeciler de dahil farklı

³⁵⁴ Aklın mahiyeti hakkındaki bu tartışmalar için bkz. Soner Duman, *Fıkıh Usulünün Akli Temelleri*, (Beka Yayınları, İstanbul 2019), 19-29.

³⁵⁵ İbn Teymiyye, *el-Furkân beyne evliyâ'i'r-Rahmân ve evliyâ'i'ş-Şeytân*, thk. Abdülkadir Arnaut (Dımaşk, Mektebetü'd-Dâri'l-Beyân, 1405/1985), 101.

³⁵⁶ İmam Ahmed'in şöyle dediği rivayet edilir: “Akıl ğarizedir. Hikmet ferasettir, İlim işitilerek elde edilendir. Dünya sevgisi hevadır. Zühd iffettir.” El-Ferrâ, *el-'Udde*, 1/88; Âl'u Teymiyye, *el-Müsevvede*, (Beyrut: Matba'atu'l-Medeni, 1384/1964), 556.

³⁵⁷ El-Ferrâ, *el-'Udde*, 1/88.

³⁵⁸ Akılla ilgili rivayetlerin değerlendirilmesi için bk. İbn Teymiyye, *Buğyetü'l-mürtâd*, 170-179.

grupların akli öven, onu tüm varlığın önüne geçiren tutumlarını eleştirir. Bu doğrultuda İbn Teymiyye, nasslarda önemsenen “akıl” kavramı ile Yunan filozoflarının “akıl” kavramını birbirinden ayırmak için özel bir gayret gösterir. Müslümanların “akıl” anlayışı “Eğer kulak vermiş ve aklımızı kullanmış olsaydık...” (el-Mülk 67/10), “Akleden bir topluluk için deliller vardır” (el-Bakara 2/164), “Zira Yer yüzünde dolaşırsanız düşünecek kalpleri ve işitecek kulakları olurdu” (el-Hac 22/46) ayetlerinde bahsedilen, Allah tarafından insanda düşünmek için yaratılmış bir melekedir. Yunan felsefecilerinin dilinde ise akıl kendiliğinden var olan bir cevherdir.³⁵⁹ İbn Teymiyye Müslüman filozofların akıl kavramını Kur’anî içeriğinden soyutlarayarak bir takım uydurma hadisler yordamıyla Yunan felsefesinde var olan akıl kavramı ile eşitlemek suretiyle büyük bir çarpıtmada bulundukları yönünde eleştirilerde bulunur.³⁶⁰

İbn Teymiyye’nin Yunan felsefesindeki “akıl” kavramının hem yaratılıştaki ilk ilke olarak ileri sürülmesi, hem de her şeyin önünde ve üstünde kabul edilmesinin kimi hadis rivayetlerinin “akla aykırı olduğu” gerekçesiyle reddedilmesine, reddi mümkün olmayan Kur’an âyetleri ve mütevatir hadisler gibi nassların ise keyfi bir biçimde teviline zemin hazırladığını düşünür. Bütün bunların ötesindeki daha büyük tehlike ise vahiy kültüründen uzak, deist Yunan filozoflarının mücerret akıllarıyla ortaya koydukları düşüncelerin sorgusuz bir biçimde benimsenerek nassların bu anlayışlar doğrultusunda yorumlanmasıdır.

İbn Teymiyye’nin burada asıl eleştirisinin doğrudan doğruya akıl kavramına veya aklın kullanımına değil, aklın felsefede ortaya konulduğu şekliyle tanımlanıp nasslardan bağımsız mücerret bir şekilde kullanılmasına yönelik olduğu görülür. İşte aklın bu şekilde nasslardan bağımsız kullanımı, onun “mücerret re’y” veya “muhtes re’y” adı verdiği eleştiriye açık re’yi meydana getirir. O, vahye teslim olmamış olan, vahyin üstünde görülüp onu yorumlama, biçimlendirme, gerektiğinde revize etme gibi yetkilerle donatılmış akıl ve re’yin bir tür tağut mahiyetine bürüneceğini ifade eder. Aklın bu şekilde kullanımının son tahlilde varacağı sonuç, kişiyi iman dairesinin dışına çıkarmaktır.³⁶¹

³⁵⁹ İbn Teymiyye, *el-Furkân*, 101.

³⁶⁰ İbn Teymiyye’nin hem senet hem de metin yönünden eleştirdiği hadis şudur: “Allah önce aklı yarattığı zaman ona “gel” dedi geldi. “Git” dedi gitti. Sonra şöyle buyurdu: İzzetime ant olsun ki senden iyi hiçbir şey yaratmadım. Seninle alırım seninle veririm. Seva da sendendir, ceza da sendendir.” İbn Teymiyye, *el-Furkân*, 101-103; *Mecmû’u fetâvâ*, 35/103-104.

³⁶¹ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ’l-kübrâ*, 1/145-146, 2/101-102. İbn Kayyim, *es-Savâ’iku’l-mürsele fî reddi ‘ale’l-Cehmiyyeti’l-mu’attile* isimli eserinde hocasının “tağût” lafzını hamlettiği akli yöntemi açıklar

İslam düşüncesinde aklın yeri konusunda İbn Teymiyye, başka pek çok meselede olduğu gibi bir “orta yol” bulunduğu inancından hareket eder. O akılla ilgili iki aşırı uç olduğundan bahseder. Bunlardan birincisi akli bilginin tek aslı (kaynağı) olarak kabul etmişler, onu her şeyden soyutlamışlardır. Onlar Kur’an’ı ve imanı akla tabi kılmışlardır. Onlara göre akli değerler imana ve Kur’an’a kendiliğinden ihtiyacı olmayan, evveliyattan olan külli asıllardır. Bunun karşılığında Mutasavvıflar akli zemmetmiş, onu ayıplamış ve bütün ulvi hallerin yüksek makamların akıldan imtina etmekle elde edildiği düşüncesine kapılmışlardır. Bu sebepten sarîh aklın reddettiği tüm amelleri takrir etmişlerdir. Sarhoşluğu, deliliği, tutkuyu ve sadece akılsızlıkla elde edilmesi mümkün olan her şeyi methetmişlerdir. İbn Teymiyye her iki düşünce tarzının da mezmum olduğunu söyler. Onun nazarında akıl bilginin elde edilme vasıtası olması yanında aynı zamanda amellerin de kemal ve salahının bilinmesinin temel şartıdır. Fakat İbn Teymiyye’ye göre bu konuda akıl yalnız değildir. Yaratılıştan insana verilen bir ğarize olarak aklın nefisteki yeri gözdeki görme duyusu gibidir. Onun iman ve Kur’an nuru ile birleşmesi, gözün güneşin nuru veya ateş ışığı ile birleşmesi gibidir. Göz ışıktan ayrı kaldığı zaman bir görmesinin mümkün olmadığı gibi akılda iman ve Kur’an’dan ayrı kaldığı zaman derk etmekte aciz kalmaktadır.³⁶²

İbn Teymiyye’nin akıl ve vahiy konusunda bu söyledikleri, Hanefî usulcülerinden Pezdevî ve Serahsî’nin söyledikleri ile hemen hemen aynıdır. Pezdevî de akıl konusunda iki aşırı uç olduğundan söz etmiş, Mu‘tezile’nin akli hüküm koyucu kabul etmesini ifrat olarak nitelerken, Eş‘arîlerin ve bazı Şâfiîlerin akla gereken önemi vermeyerek tefrite düştüklerini belirtmiştir. Ona göre akıl konusunda mutedil olan tutum akıl ve vahyin birlikte hareket etmesidir. Akıl bir göz, vahiy ise bir güneş gibidir. Güneş ışığı olmadan gözün görmesi mümkün olmadığı gibi vahiy olmadan aklın tek başına hakikatleri idrak etmesi mümkün değildir.³⁶³

Akıl-vahiy ilişkisi konusunda İbn Teymiyye’nin ana düşüncelerinden birisi sahih nakille

mahiyette bir tasnif yapmaktadır. “Batıl te’vil ehlinin dini imha etmek için dört tağutu” olarak nitelendirdiği bu tasnifinde re’y yönteminin dört çeşitli görüşünü tağut olarak nitelemektedir: a) Allah ve Peygamberinin kelâmlarını lafzî deliller olarak addedip onların ilim ifade etmeyip onlardan kesin bilgi elde edilemeyeceği görüşü; b) Allah’ın sıfatları ile ilgili ayet ve hadislerin hakikat değil mecaz ifade ettiği görüşü; c) Peygamberden adil ravilerin rivayet edip ümmetin de duyduğu sahih haberlerin ilim ifade etmeyip zann ifade ettikleri görüşü; d) Akıl ve nakil çatıştığı zaman akli tercih edip vahye iltifat etmeme görüşü. bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ’iku’l-mürsele fî reddi ‘ale’l-Cehmiyyeti’l-mu’attile*, thk. Ali b. Muhammed ed-Dahîlullah (Riyad: Dâru’l-Âsime, 1408/1987), 2/632.

³⁶² İbn Teymiyye, *Mecmu’u-fetafa*, 3/339.

³⁶³ Ebû’l-Usr Pezdevî, *Kenzü’l-vüsûl ila ma’rifeti’l-usûl*, thk. Sait Bekdaş (Medine: Dâru’s-Sirâc, 1426/2014), 706-709.

sarih aklın çatışmayacağı prensibidir. İbn Teymiyye filozofların ve bazı kelimcilerin, akılla nakil arasında çatışma olabileceği iddialarını bertaraf etmek üzere, en hacimli eserlerinden biri olan *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl* adlı kitabını kaleme alarak bu iddiaları çürütmeye çalışmıştır. Dinin inanç alanında akıl ve nakil arasında bir çatışmadan söz edilemeyeceği gibi, dinin amelî alanında da kıyas ile nass arasında herhangi bir çatışma söz konusu olamaz. Aslında İbn Teymiyye'den çok önce, akıl konusunda İbn Teymiyye'nin eleştirilerine muhatap olan Mu'tezileye mensup kelimciler, akıl ve nakil arasında bir çatışma olamayacağını ifade eder mahiyette bazı görüşler serdetmişlerdi. Onlar nasslardaki hükümlerin akılla çelişeceğini kabul etmeyeceğini, bilakis bunların birbirini onaylar mahiyette olduğunu ileri sürmüşlerdi.³⁶⁴ Hanefî usulünün günümüze gelen ilk eserinin yazarı ve aynı zamanda Mu'tezile'ye ilişkin kimi görüşleri benimsediği görülen Ebû Bekr Cessâs usul eserinde bunu açık bir şekilde dile getirmiştir. O hem aklın hem vahyin birer Allah'ın hüccetleri olduğunu ve bu sebepten çatışmalarının mümkün olmadığını söyler.³⁶⁵ Fakat Mutezili görüşte olan Hanefî ulemanın akıl ve naklin çatışmayacağı ile ilgili düşüncelerinin İbn Teymiyye'nin aynı kabilden olan görüşleri ile temel bir farkı vardır. Mu'tezililer akıl ve naklin çatışmayacağını söylerken, bunu, ortada çatışma izlenimi veren bir görünüm olduğunda akli devreye sokarak nassları tevil etmek için bir gerekçe olarak zikrederler Oysa İbn Teymiyye, akıl ve naklin çatışmayacağı düşüncesini tam da Mu'tezile'nin kendisine alan açmaya çalıştığı şeyin önünü tıkamak, nassların akılla çatıştığı gerekçesiyle tevil edilmesine kapıyı kapatmak için zikreder. Mu'tezile'nin akıl ve naklin çatışmayacağına ilişkin söz konusu söylemi ve olası bir teâruz görünümünde tevilin devreye sokulması yönündeki tavırları kanaatimizce Hanefî usulcüler tarafından da benimsenmiştir. Nitekim Hanefî usulünün kurucu isimleri arasında görülen ve mezhebin ilk muhtasar metinlerinden birini de kaleme alan Ebü'l-Hasen el-Kerhî'nin mezhepte benimsenen usul ilkelerine ilişkin yazdığı küçük hacimli Risâlesinde yer verdiği; “nass ashâbımızın kavli ile tearuz ederse ya mensuhtur, ya da müevveldir” kuralı ³⁶⁶ teville kapı aralayan yaklaşımın örneklerinden biridir. Kerhî'nin zikrettiği bu ilke, Mu'tezilenin yukarıda bahsi geçen yaklaşımı ile birlikte

³⁶⁴ Kadı Abdülcebbâr, *el-Müğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım (Kahire: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-tercûme, 1382-1385/1962-1965) 15/114; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-aklî fî't-tefsîr Dirasetu fî kadîyyeti'l-mecâz 'inde'l-Mu'tezile* (Beyrut: Dâru't-Tenvîr, 1403/1983), 180-190.

³⁶⁵ Cessâs, *el-Füsûl*, 2/203.

³⁶⁶ Ebü'l-Hasan el-Kerhî, “el-Usûl”, *Te'sîsü'n-nazar*, mlf. Ebû Zeyd ed-Debûsî, thk. Ahmed Muhammed Beyyumî er-Rih ve Muhammed Salah Hilmi S'ad, (Kahire: Dâru's-Selâm, 2022/1443), 251-253.

düşünüldüğünde bir anlam ifade eder. Kerhî'nin zikrettiği kaideye yer alan “ashâbımızın kavli” sıradan sübjektif kanaatten daha ziyade içtihadı, akli temsil etmektedir. Nassla çatıştığı zaman burada temel kriter akıldır ve tercih ondan yana kullanılır. Nitekim Kadı Abdülcebbâr (ö. 415/1025) deliller kategorisinde akli Kur'an ve sünnetten önce zikreder ve Kitap, sünnet ve icmâin hüccet olarak bilinmesinin onunla mümkün olduğunu söyler.³⁶⁷ Cessâs da kendi usûl eserinde akılla vahyin tahsisinin caiz olduğunu savunurken aklın sem'iyât üzerinde hakem olduğunu bildirir.³⁶⁸

İbn Teymiyye akıl ve nakil arasında bir çatışma olmadığını temellendirme sadedinde akli ve fitrî olan yol ve yöntemleri Kur'an'ın da tasdik ettiğini belirtir. Ona göre akıl ve şeriat biri diğerini tamamlar ve birlikte bulunurlar. İbn Teymiyye, Allah'ın Kur'an'da akli birkaç yerde methettiğini söyler,³⁶⁹ akli delillerin toptan yanlış ve batıl sayılmasına karşı olduğunu belirtir.³⁷⁰ Aklın nassların ışığında, kendisi için belirlenen sahada faaliyet göstermesi sonucunda ortaya koyduğu re'y makbul reydir. Vahiy nasıl Allah tarafından indirilmişse akıl da aynı kaynaktan yani Allah'tan indirilmiştir. O, Kur'an'da Allah'ın kitapla birlikte mizanı da indirdiği yönündeki âyette geçen mizanı³⁷¹ akli değerlendirme, çıkarım yapma olarak anlar. Buna göre Kitap ve akıl her ikisi Allahtan geldiği için biri diğerini nakzedemez.³⁷² İbn Teymiyye bu görüşün fıkıh alanındaki yansıması olarak ehl-i hadisin meşru kabul ettiği re'yin kaynağının Kur'andaki söz konusu ayet olduğunu düşünür.³⁷³

2.7.2. İbn Teymiyye'nin Fıkıh Düşüncesinde Re'yin Yeri

Yukarıdaki başlıkta İbn Teymiyye'nin din anlayışında genel olarak aklın yerini, akıl-nakil ilişkisini ele aldık. Bu başlık altında ise aklın fikhî meseleler alanında kullanımına ilişkin görüşlerini re'y kavramı çerçevesinde ele alacağız.

İbn Teymiyye'nin fıkıh düşüncesinde re'yin yerinin ortaya konulabilmesi, onun re'yi nasıl tanımladığı, İslam tarihinin erken dönemlerinde re'yin ortaya çıkışını nasıl tasvir ettiği, re'yin meşru olan ve olmayan kullanımlarını birbirinden nasıl ayırt ettiği üzerinden

³⁶⁷ Kadı Abdülcebbâr, *Fazlu'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid - Eymen Fuâd Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 1439/2017), 87.

³⁶⁸ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/150.

³⁶⁹ Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, thk. Abdülaziz b. Salih et-Tavyân (Riyad: Advâ'u's-Selef, 1420/2000), 1/330.

³⁷⁰ İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruz*, 1/903

³⁷¹ eş-Şûrâ 42/17, el-Hadîd 57/17.

³⁷² İbn Teymiyye, *Câmi'u'l-resâ'il*, 2/99.

³⁷³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 9/239.

ele alacağız.

2.7.2.1. İbn Teymiyye’de Re’y’in Kavramsal ve Tarihî Çerçevesi

Re’y, aklın kullanımı sonucunda kişide oluşan görüştür. İbn Teymiyye çok farklı eserlerinde, yeri geldikçe re’y ehlinde, re’yin gerek inanç gerekse fıkıh alanında kullanımından söz ettiği hâlde re’yle ictihad konusunda görüşlerini sistemli bir şekilde kaleme almamış, sistemli bir re’y analizi yapmamıştır. Bu durum, onun re’ye ilişkin görüşlerini tespit etmek için farklı eserlerinde konuya ilişkin yaptığı açıklamaların sistematik bir bütünlüğe kavuşturulmasını zorunlu kılmaktadır. İbn Teymiyye’nin eserlerinin çokluğu, farklı dönemlerde aynı konulara ilişkin görüşlerinde meydana gelen değişim gibi hususlar dikkate alındığında bunun ne ölçüde zor olduğu izahtan varestedir. Bu sebeptendir ki İbn Teymiyye’nin sadece bu konuda değil başka herhangi bir konuda da düşüncelerini açık bir biçimde tespit konusunda zorluklar söz konusudur.

İbn Teymiyye re’yi, ictihad³⁷⁴, kıyas, şahsi görüş³⁷⁵, tercih³⁷⁶, mesalih-i mürsele³⁷⁷ veya sünnetin zıddı³⁷⁸ gibi kavramlarla ilişkili bir biçimde sıklıkla kullanmıştır. Ona göre re’yle ictihad şer’an sabittir. Fıkıh usûlünün esaslarını sıralarken re’yle içtihad da yer vererek bu şekilde ilk tasnifi yapanların sahâbeler olduğuna ve bu konuda en tecrübeli olanlarında onlar olduğuna işaret etmektedir. Hz. Ömer’in kadı Şureyh’e mektubunu, İbn Abbas ve İbn Mes’ud’un bu konu hakkında sözlerini misal olarak veren İbn Teymiyye, dinî hükümlerin tespitinde re’yin kullanımının meşruiyeti bağlamında usûlcüler nezdinde en meşhur delillerin başında Muâz hadisi geldiğini belirtir.³⁷⁹

İbn Teymiyye aynı zamanda re’yi şer’i bilginin (bunu *ilim* olarak ifade eder) iki temel unsurundan biri olarak değerlendirmiştir. Ona göre ilim ya rivayettir ya da re’ydir.³⁸⁰ Bu

³⁷⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâva*, 20/311.

³⁷⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâva*, 20/315; 25/20.

³⁷⁶ İbn Teymiyye, *el-Fetâva’l-kübra*, 1/199.

³⁷⁷ İbn Teymiyye usûl-i fıkhta deliller hiyerarşisini sıralarken yedinci sırada mesalih-i mürseleyi zikredeek ona re’y de denildiğini vurgular. bk. İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâva*, 11/343

³⁷⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâva*, 11/11; İbn Teymiyye, Kur’andaki kıraat farklılıklarının anlatırken bunun cevazının Şari’ tarafından geldiğini, kaynağının re’y ve bidat (الرأي والابتداع) olmayıp sünnet ve Şari’e ittiba (السنة و الاتباع) olduğunu söyler. bk. İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâva*, 13/402. Yine Müttekaddimin ulemanın telif anlayışını tarif ederken onların Resulullah, sahabe ve tabiinin eserlerini bablar şeklinde tasnif edip kitap yaptıklarını, yoksa adını fıkıh kitabı koyarak re’y kitapları uydurmadıklarını söyler. bk. *Mecmû’u fetâvâ*, 18/74. Bu ve benzeri yaklaşımları İbn Teymiyye’nin re’yi bir anlamda sünnetin zıddı, yani bidat anlamında algıladığına delalet eder.

³⁷⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 20/401.

³⁸⁰ “Muhakkak ki ilim ya rivayettir ya da re’ydir. Medine ehli ise şehirler içerisinde rivayet ve re’y bakımından en sahih olanlarıdır.” Bu ifadeleri İbn Teymiyye İslam ilim merkezlerinin ilk asırlardaki ilmî

tasnifinde ve yine İmam Mâlik ve Medine ehlinin “*hem rivayet hem re’y bakımından en güçlü ve en muteber*” olduğunu vurgularken bu ifadelerinde re’y mefhumunu olumlu anlamda ictihad metodu olarak kullandığı görülür.³⁸¹ Meşru ve makbul re’y içtihadının temel vasfını, “*nassa muvafık olma*” şeklinde karakterize etmektedir³⁸².

Bunun yanında İbn Teymiyye’nin “*re’y-i mahz*” dediği ³⁸³ bağımsız re’y genel olarak onun eleştiri odağıdır. İbn Teymiyye böyle bir re’y-i “muhtes” (sonradan üretilmiş, ortaya çıkarılmış) ifadesi ile de tavsif ederek³⁸⁴ olumsuz bir tarzda takdim eder ve bu re’y algısının naslardan bağımsız akıl yürütme yöntemi olduğunu ve sonradan üretildiğini ileri sürer.

İbn Teymiyye’nin re’y-i bu şekilde kimi zaman makbul ve merdud, kimi zaman mahmud ve mezmum, kimi zaman nassa muvafık kimi zaman ise muhtes şeklinde ikili taksimi ve re’ye ilişkin bu düalist yaklaşımı aslında ilk olarak kendisi tarafından yapılmış bir taksim olmayıp hicrî V. Asırda Hanbelî usulünü şekillendiren eserlerde örneklerini bulabileceğimiz taksimlerdir.

İbn Teymiyye nakil ve nass merkezli bir din anlayışına sahip olmakla birlikte nasslarla insicamlı şekilde kullanılan re’y-i ve ictihadı inkâr etmez. Hatta, bir anlamı ile böyle bir re’y onun genel olarak şeriat düşüncesinin temel bileşenlerinden birini teşkil eder. Nitekim, o şeriatı tanımlarken buna bariz şekilde işaret etmektedir: İbn Teymiyye şeriat kavramının a) münezzel (Kur’an Sünnet). b) müevvel, (te’vil olunan), c) mübeddel (saptırılan, tahrif edilen) şeklinde üç anlamı bulunduğunu belirtir. Münezzel şeriat, doğrudan doğruya vahiy olup bunda re’y’in hiçbir etkisi ve katkısı yoktur. Müevvel şeriat ise üzerinde ittifak olunmayan konularda ictihadla, yani nasslar üzerinde usûlüne göre akıl yürütmek suretiyle elde edilen hükümleri kapsar.³⁸⁵ Bu, İbn Teymiyye’nin zihnindeki şeriat kavramında re’y’in esaslı bir konuma sahip olduğunu göstermektedir.

İbn Teymiyye, re’y konusundan Kur’an’ın re’yle tefsiri bağlamında da söz eder. O bu konuda “bilgiye dayalı re’y” ve “bilgiye dayalı olmayan re’y” gibi bir ayrımı kabul etmektedir. İbn Teymiyye’nin burada bilgiden kastı dil veya şeriata dayalı bilgidir. ³⁸⁶

seviyelerindeki farklılıklardan söz ederken kullanmaktadır. Burada re’y’in içtihat anlamında kullandığını söyleyebiliriz. Bk. İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 20/316.

³⁸¹ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 20/311, 316, 320.

³⁸² İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ* 19/196.

³⁸³ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ ’l-Kübra*, 6/143, 172.

³⁸⁴ İbn Teymiyye: *Mecmû’u fetâvâ*, 20/318, 330, 356.

³⁸⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 35/395.

³⁸⁶ Duman, *İbn Teymiyye’nin Fıkıh Düşüncesi*, 136.

Bilgiye dayalı olmayan re'y mücerret re'ydir. İbn Teymiyye'ye göre seleften gelen rivayetler onların kendi re'yları ile Kur'an'ı tefsir etmekten uzak durduklarına delalet eder. Sahâbelerin re'yle tefsir yaptıklarına ilişkin rivayetleri ise onların dil veya şariat kuralları çerçevesinde re'yi kullanarak yaptıkları tefsir olarak algılar. Çünkü onlar bildikleri konularda konuşur, bilmedikleri konularda ise susardılar.³⁸⁷

İbn Teymiyye, eserlerinde yalnızca re'y kavramının semantik ya da özsel tahlilini, taksimini yapmakla yetinmez, yeri geldikçe İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren re'yin dindeki kullanımının olumlu ve olumsuz örnekleri üzerinde durur. Onun bu konudaki kanaatleri bir anlamda selefi bakış açısından bir tür "re'y tarihi" okumasıdır.

İbn Teymiyye ehli-rey kavramını coğrafi olarak Kûfe şehri ile ilişkilendirir. O, ehl-i re'y ifadesini Kûfe fıkıh mektebi yani Hanefîler için kullanmaktadır. Onlardan bahsederken ehli-rey tabiri ile beraber Kûfeliler, ehli-Kûfe, Iraklılar, ehli-ıraq gibi farklı ifadeler kullandığını görmekteyiz.

İbn Teymiyye'ye göre re'yin mücerret kullanımı Emevîlerin son devri, Abbâsîlerin erken devirlerinde ortaya çıkmıştır. Bunda dönemin siyasî ve toplumsal olaylarının, bu olaylarda etkin olan farklı toplum kesimlerinin etkisi olmuştur. İslam dünyasında Abbasîlerin kuruluşunu tamamlamasıyla birlikte yönetimde daha önce tamamen Araplara ait olan egemenliğin zaman içerisinde farklı ırkların eline geçecek şekilde birtakım hareketlilikler yaşanmıştır. Bunun bir sonucu olarak gayri Arap unsurlar yani Mevâlî, yönetimde etkin bir konuma gelmiş, Rumca, Farsça, Hintçe bazı kitaplar Arapçaya çevrilmiştir. İbn Teymiyye re'y, kelâm ve tasavvufun ortaya çıkışını bu toplumsal ve siyasal şartlarla sıkı bir şekilde irtibatlandırır. Re'y ehlinin çoğunluğunun (Cumhur) Kûfeden olduğuna dikkat çeken İbn Teymiyye, fıkıhta re'y kullanımını da bu Kûfe ehlinin bir özelliği olarak sunmaktadır. Ona göre Kûfe'de sünnete bağlı hayırlı ilim ehli olmakla beraber orada yalan rivayet ve re'y intişar etmiştir.³⁸⁸ Kûfe'nin bu durumu ile görüşlerini *Medine Ehlinin Mezhebinin Sıhhati* Risâlesinde ortaya koyan İbn Teymiyye, aynı zamanda coğrafi ayrışmada Medine ehlinin, zihinsel ayrışmada ehl-i hadisin yanında yer aldığını açıkça ifade etmiştir.³⁸⁹ Adı geçen Risâlesinde Medine'deki toplumun diğer İslam kentlerinden farklı olarak çeşitli bidat düşüncelerden uzak olduğunu uzun uzun anlatan İbn Teymiyye Kûfe'yi/Irak toplumunun farklı bidat düşüncelere yatkınlığına

³⁸⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/374.

³⁸⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 0/294-399

³⁸⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/358.

işaret eder.³⁹⁰ Kûfe'nin sorunlu bir bölge olduğunu her fırsatta dile getirir, oradaki ilmi seviye ve mevcut ilmin kalitesine ilişkin açık veya zımnî olarak şüphelerini ortaya koyar. Müellif Kûfe'deki ilmin membaı ile Medine'yi mukayese ederken Medine'nin hilafet yurdu olduğunu ve buradaki sahâbelerin Kûfe'dekilerden daha alim ve faziletli olduklarına işaret eder. Hatta hilafet merkezini Kûfe'ye taşıyarak oraya yerleşen Hz. Ali'nin bile Medine'de olduğu zamanların, etrafındakiler sebebiyle Kûfe'dekinden daha isabetli olduğunu söyler.³⁹¹

İbn Teymiyye, Kûfe'deki sahâbelerin ilmi durumundan bahsederken onun re'y düşüncesini anlamamız bakımından önemli olan bir hususa temas eder. İbn Teymiyye, Irak'ta en büyük sahâbe olarak Abdullah İbn Mes'ud'u görmektedir. Ama o, İbn Mes'ud'un Medine'ye dönüp de oradaki âlim sahabe ile görüştüktan sonra bazı görüşlerinden rücu ettiğini söyler. Söz gelimi İbn Mes'ud, Kûfe'de olduğu dönemlerde bir erkeğin zifaf öncesinde karısını boşaması hâlinde onun annesiyle evlenmenin caiz olduğu görüşünü savunuyordu. Bu görüşünü de zifaf öncesinde karısını boşayan erkeğin, onun kızı ile evlenmesinin caizliğine kıyas yoluyla destekliyordu. İbn Mesud, Medine'ye geldiğinde bunu oradaki sahabeye sorduğu zaman annenin hükmünün kızı gibi olmadığını kendisine bildirmişler, bunun üzerine İbn Mes'ud bu görüşünden dönerek bu fetvası sonucu evlenen çifti boşatmıştır.³⁹²

İbn Teymiyye'nin Kûfe'nin sosyolojisini eleştirel mütalaası planında bu olayı anlatması, Kûfe – sahâbe – rey ilişkisini onun nasıl anladığının özeti mahiyetindedir. Medine'deki ilim muhitinden uzakta bulunan ve bu sebeple fıkhıta isabetli olmaları belli derecede sekteye uğramış olan ashâbın³⁹³ re'yin sonradan vatani olacak Irak'a gitmesi ve onların

³⁹⁰ Bu konuda bu rivayeti ilginçtir: Mu'tezilenin büyüklerinden Amr bin Ubeyd, Süfyan es-Sevri ile konuşan bir adamı gördü, Fakat Süfyan'ı tanımıyordu. Adamdan sordu: 'Bu kimdir?' 'Kûfe ehliendir, Süfyan es-Sevri'dir' dedi. Bunu duyan Amr şöyle dedi: "Kûfeli olduğunu bilseydim onu kendi re'yime davet ederdim (لَدَعَوْتُهُ إِلَى رَأْيِي)" bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*., 20/303. Abbasi hilafetinin kurucusu Ebû Cafer Mansur iktidara geldiği zaman Kûfelilerin "kizb" ve "tedlis" içerisinde olduğunu gördü ve Hicaz ulemasını hadis rivayeti için oraya davet etti. Bk. İbn Teymiyye, *Mecmu'u fetâvâ*, 20/308

³⁹¹ İbn Teymiyye, *Mecmu'u fetva*, 20/320, Hz. Ali zamanında kadı olan Ubeydullah es-Selmani Hz. Ali'ye şöyle dermiş: "Senin Ömer'le ittifak hâlinde olan görüşlerin, tek olan görüşlerine göre bizce daha mühimdir." İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 20/315.

³⁹² İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 20/312.

³⁹³ Bu, ilk Müslümanlardan ve aşere-i mübeşşereden olan İbn Mes'ud'un ilmi kişiliğini İbn Teymiyye'nin hafif gördüğü anlamına gelmez. Nitekim İbn Mes'ud'u eleştiren bir grup hakkında soruyu cevaplarlarken İbn Teymiyye onun ilim ve fazileti ile ilgili Peygamber ve sahabilerden gelen rivayetleri sıralamış, onu Ömer b. Hattâb, Ali b. Ebû Tâlib, Ubey bin Ka'b ve Muâz b. Cebel ile aynı ilim tabakasında zikretmiştir. Bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 4/531-532. Bunun yanında İbn Teymiyye Medine'de kalan sahabenin başında Ömer'in bulunduğunu ve onun hüküm ve fetvalarını verirken Osman, Ali, Talha, Zubeyr, Sa'd b. Vakkâs, Abdurrahman b. Afv gibi sahabenin büyüklerinin olduğu meşveret heyeti ile

fetvalarının re'yle belli bir ilişkisinin varlığına işaret ve bu planda verdikleri hükümlerin ehl-i hadîs tarafından revize edilerek düzeltilmesi İbn Teymiyye'nin rey algısının arka planına ışık tutmaktadır.

Bilindiği üzere İslam hukuk tarihinde re'y mektebinin esas banisi olarak İbn Mesud gösterilmektedir.³⁹⁴ İbn Teymiyye'nin İbn Mes'ud'la ilgili yukarıda yer verdiğimiz görüşü, ehl-i re'y'in kurucusu ile ilgili son derece önemli bir düşüncüyü barındırmaktadır. Ehl-i re'y'in kendilerini dayandırdığı, her vesile ile adından sitayişle bahsettikleri, sahabenin en önde gelenlerinden bir isim bile rivayetin ana vatanı olan hicret yurdundan uzak düşerek kendi re'y ve kıyasıyla amel ettiğinde görüşlerinde isabet oranı düşmekte, yanılma payı artmaktadır.

İbn Teymiyye, İbn Mes'ud'la başlayan Kûfe fıkıh silsilesinin iki kuşak sonraki mümessillerinin re'y ve kıyas ehli olan Mürchie³⁹⁵ düşüncesini benimsediklerini ifade etmektedir. Kûfe fakihlerinden bu kapıyı ilk açan Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd bin Ebû Süleyman'dır (ö. 120/738). İbn Teymiyye Hammâd'a kadar İbn Mesud'un ashâbından hiç kimsenin Mürchie düşüncesine bulaşmadığını, sadece onun "selefine muhalefet ederek, bu taifeye dahil olduğunu" söyler.³⁹⁶ Mürchie'yi ehli-re'y olarak görmesi, Hammâd b. Ebû Süleyman'ı Kûfe fakih olarak bu guruba dahil etmesi, onun seleflerine muhalefet ettiğini belirtmesi, Kûfe fıkıh mektebinde mezmum re'y'in (re'y-u-l-muhdes) ilk mümessili olarak takdim etmesi İbn Teymiyye'nin Kûfe fıkıh ekolü ve onun mümessilleri olan Hanefîlere yönelik üzeri örtük eleştiri noktalarından birini teşkil eder. İbn Teymiyye fıkıh ve re'yden bahsederken re'yle yöntemini kullanarak fikhî dallandırıp budaklandırımların Basra'da Osman el-Betti (ö. 143), Kûfe'de Ebû Hanîfe, Medine'de de Rabi'a b. Hürmüz olduğunu belirtir.³⁹⁷ Haddi zatında bu tespit İbn Teymiyye'ye değil

iştişare ettiğini söyler. Bu sahabilerin de görüş ve fetvalarının İbn Mes'ud'unkinden daha racih olduğunu vurgular. bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 20/313

³⁹⁴ İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah ibn Mes'ud", 1/114-117; Mehmet Erdoğan, "İbn Mes'ud'dan Ebû Hanîfe'ye Re'y Mektebi", *İmam Azam Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi, Sempozyum ve Tebliğ Müzakereleri*, Ed. İbrahim Hatipoğlu (Bursa: 2005), 1/323.

³⁹⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 7/118-119.

³⁹⁶ İbn Teymiyye, Hammâd'ın üstadı İbrahim en-Nehâî'nin (ö. 96/714) ve ondan önce gelen Alkame ve Esved gibi İbn Mes'ud'un öğrencilerinin Mürchie'ye karşı çok şedit olduklarını ifade eder. Bunun yukarıda işaret ettiğimiz İbn Mes'ud-re'y ilişkisine, dolayısıyla mücerret re'y'in meşrulaştırılmasına bir selefi refleksi olabileceğini düşünebiliriz. Bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 7/507.

³⁹⁷ "Fıkha ve re'ye gelince bilinmektedir ki, Medineliler içerisinde usûlû'd-dinde hiç bidatçı olmadı. Abbasilerin ilk dönemlerinde re'yle hüküm verme ihdas oldu. Bu zaman Osman el-Betti ve benzerlerinin Basra'da, Ebû Hanîfe ve benzerlerinin de Kûfe'de yaptığı gibi Rebîa b. Hürmüz de Medinelilerin arasında fikhî tefri' etti". Bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 20/318.

Süfyan b. Üyeyne'ye (ö. 198/814) aittir.³⁹⁸ Ama İbn Uyeyne'nin bahsettiği şahıs, Rebi'a b. Hürmüz olmayıp serbest re'yi ilk defa ve etkin kullandığı için Rebiatu'r-Re'y diye anılan Rebi'a b. Ebû Abdurrahman'dır (ö. 136/753).³⁹⁹

³⁹⁸ “İbn Uyeyne dedi ki: “Küfelilerin işleri itidal üzerine devam etmekte idi. Ta ki onların arasında Ebû Hanîfe çıkana kadar. Musa dedi ki, o da (Ebû Hanîfe) köle çocuklarındandır. Anası Sindli, babası Nebatlıdır. Re'y bidatini çıkaranlar üç kişidir ve hepsi mevalinin çocuklarıdır. Bu üç kişi Medine'de Rebîa, Basra'da Osman el-Bettî, Kûfe'de Ebû Hanîfe'dir.” Bk. Hatîb el-Bağdâdî *Tarih-i Bağdâd*, 13/394-397; İbn Abdülber, *Câmi'u'l-Beyani'l-İlm*, 2/1079. Farklı ifade ile bk.: Ahmed b. Hanbel, *el-İlelu ve marifetu'r-ricâl*, 3/137.

³⁹⁹ Rebîa b. Hürmüz ile ilgili tabakat ve tarih kitaplarında bir bilgiye rastlamadık. İbn Teymiyye dışında bu isim iki kaynakta daha zikredilmiştir Bunlardan birincisi İbn Abdülber'in *Câmi'u'l-beyani'l-ilm* isimli eseridir. Bu eserde “Rabîa b. Hürmüz” ismi 213 sayılı hadisin rivayet zinciri içerisinde geçmektedir: “Süveyd dedi ki: Bize Ebû'n-Nadr İshak bin İbrahim anlattı, bize Yezîd bin Rebîa anlattı, bize Rebîa bin Hurmuz, Vâsile bin el-Eska' (r.a.)'dan rivayet etti ki, Rasulullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Kim bir ilim talep eder ve ona ulaşırsa, Allah (c.c.) ona iki kat ecir yazar. Kim de bir ilim talep eder, fakat ona ulaşamazsa, ona bir kat ecir verilir.” (bk. İbn Abdülber, *Câmi'u'l-Beyani'l-İlm* 1/201). Bu hadisi ilk defa Taberânî kendisinin *Mu'cemü'l-kebir*'inde zikretmektedir. (bk. Ebû'l-Kasım et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, nşr. Hamdi Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994/1415), 22/68). Fakat hadisi Vâsile b. Eska'dan Rabîa b. Hürmüz değil Rebîa b. Yezid rivayet etmektedir. Ulaştığımız hiçbir kaynakta bu hadisin senedinde Rabîa b. Hürmüz ismi geçmemekte olup hadis Rabîa b. Yezîd'den rivayet edilmektedir. Diğer rivayetler için bk. Temmam b. Muhammed, *el-Fevâid*, nşr. Hamdi Abdülmecid es-Selefi (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1412/1991), 2/195; Ebû Abdullah Muhammed el-Kada'i, *Müsnedu's-Sihab*, nşr. Hamdi Abdülmecid es-Selefi (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1407/1986/), 1/292; Ebû Bekr Ahmed el-Beyhaki, *es-Sünenü'l-Kübra*, nşr. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 10/203; İbn Hacer el-Askalânî, *Metâlibu'l-âliyye*, haz. Sa'd eş-Şesrî (Suudi Arabistan: Dâru'l-Asime, 1419/1998), 12/709. Hadisin rivayet zinciri ile ilgili geniş bilgi için bk. Ebû'l-Kâsim İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, thk Ebû Said Ömer el-Amravî, (b.y: Dâru'lİfkr, 1415/1995), 65/171. Rabîa b. Yezîd (ö. 123/741) tabiûndan olup sahâbi Vâsile b. Eska'nın en önemli ravilerinden birisidir. bk. Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, 3/288; Ahmed İbn Ebû Hayseme, *et-Târihu'l-Kebîr*, thk. Salah b. Fethî Helel (Kahire: el-Farûk, 1427/2006), 1/592.

Rebîa b. Hürmüz isminin geçtiği diğer bir kaynak ise İbnü'l-Mülakkin'in (ö. 804/1401) *et-Tavzih li Şerhi'l-Cami's-Sahih* isimli eseridir. Burada da bu ismin kitabın asıl nüshasında yazım hatası olarak geçtiği muhakkik tarafından dipnotta belirtilmiştir. (bk. Siraceddin İbnü'l-Mülakkin, *et-Tavzih li şerhi'l-Câmi'i-sahih*, nşr: Heyet (Şam: Dâru'n-Nevâdir, 2008/1424), 27/621).

Netice olarak Rebîa b. Hürmüz isimli şahıs hem tabiûn, hem de onu takip eden kuşak içerisinde mevcut değildir. Nitekim Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451) hadis ricali olarak nisbesi İbn Hürmüz olan kişilerin bunlardan ibaret olduğunu söyler: Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec, Yezid b. Hürmüz, Abdullah b. Hürmüz, Abdullah b. Müslim b. Hürmüz. (Bk. Bedreddin el-Aynî, *Me'ânü'l-ahyâr fi şerhi esâmi ricâli Me'âni'l-âsâr*, nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006), 3/362.) İbn Teymiyye'nin Medine'de re'yin zuhurunun Rebîa b. Hürmüz'e bağlanmasına gelince bunun teknik bir hatadan kaynaklandığını düşünmek mümkündür. Fakat böyle düşünmemize mâni olan husus İbn Teymiyye'nin eserlerinde Rebiatu'r-Rey'in konumudur. Nerdeyse bütün tabakat kitaplarında “Re'y” lakabı ile anılan Rebi'a, İbn Teymiyye'nin eserlerinde nerdeyse hiç bu lakapla anılmamıştır. İbn Teymiyye'ye isnat edilen eserler içerisinde sadece iki yerde “Rebiatü'r-re'y” ifadesine rastlamaktayız. Bunlardan birincisi kendi ifadesi olmayıp İbn Abdülber en-Nemerî'nin (ö. 463/1071) *et-Temhid li mâfi'l-Muvatta'* isimli İmam Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Muvatta'* isimli eserine yazdığı şerhten kelimesi kelimesine alıntıdır. (Mukayese için bk. *Der'ü te'âruzil'l-akl ven-nakl*, 8/403. İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhid li mâfi'l-Muvatta'*, nşr: Mustafa b. Ahmed el-Alevi (Fas: Vizâratu'l-Umûri'l-Avkâf, 1387/1967), 18/132). Diğerisi ise son devirlerde bulunarak İbn Teymiyye'ye isnadı muhakkikleri tarafından kesin kabul edilen Takıyyüddin es-Sübkî'nin onun talakla ilgili görüşlerine cevap olarak yazılmış eserindedir (bk. Takıyyüddin İbn Teymiyye, *er-Redd 'ala's-Sübkî* 1/295). Fakat eseri incelerken birçok yerde İbn Teymiyye'nin üçüncü şahıs olarak savunulduğunu görmekteyiz. (bk. İbn Teymiyye: *er-Redd 'ala's-Sübkî* 1/56, 83, 97, 2/ 913 ve dğ.). Bu durum eserin belli kısımlarının İbn Teymiyye'nin öğrencileri tarafından kaleme alındığına işaret etmektedir. Diğer eserlerinde Rebiatü'r-re'y ifadesinden kaçınmasından hareketle geçtiği bu pasajın da öğrencileri tarafından metne dahil edildiğini söyleyebiliriz.

İbn Teymiyye, Irak-Kûfe ekolünün mukabili olan Hicaz-Medine fıkıh ekolünün re'y ile olan ilişkisine de temas eder. Bunu yaparken söz konusu ekolün gerek sahabe gerekse sahabe sonrasında öne çıkan sîmalarının re'y ile ilişkisini olabildiğince göz ardı etmeye gayret eder. Söz gelimi onun bu gayretini, İmam Mâlik'in hocası olan ve adı re'y ile anılan Rebîatu'r-re'y'in re'y ile olan ilişkisini perdeleme konusunda açıkça görürüz. İbn Teymiyye'ye göre Medine ehlinin ameli iki temele dayanmaktadır. Bunlarda birincisi Resulullah'ın sünneti diğeri ise Hz. Ömer'in icthatlarıdır (قضايا). Medine ehlinin fikhını temsil eden İmam Mâlik'in *Muvatta'* adlı eserinin esasını Rebîa'nın fikhı oluşturduğunu kaydeden İbn Teymiyye bu ekolü Hz. Ömer'e bağlamaktadır.⁴⁰⁰ İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in Hz. Ömer'e yönelik övgüleri sadedinde söylediği “muhaddes (kendisi ile ilham yoluyla konuşulan kişi)” ifadesinden hareketle Hz. Ömer'in fikhının/içtihadının kaynağına re'yi değil Allah'dan gelen ilhamı yerleştirir.⁴⁰¹

İbn Teymiyye'nin re'yin erken dönemde ortaya çıkışına ilişkin görüşleri dikkatli bir şekilde incelendiğinde üç hususun öne çıktığı görülür:

- a. Hz. Ömer, İbn Mes'ud ve Rebîa örneklerinde olduğu gibi bağımsız re'yi sahâbe ve tabiûndan uzak tutmaya çalışmış, dahası İbn Mesud örneğinde olduğu üzere, sahabenin mücerret re'ye göre hareket ettiğinde yanlış olduğunu, hadislere muttali olduğunda kendi re'yinden vazgeçtiğini ortaya koymuştur.
- b. İbn Teymiyye coğrafya olarak da re'yi hadis ve hilafet yurdu olan Medine ile değil, çok karışık sosyolojik yapısı olan Kûfe ile ilişkilendirmiş, re'yin Medine'ye intikalinin sonradan gerçekleştiğini belirtmiştir.
- c. İbn Teymiyye, mücerret re'yin bir metot olarak meydana çıkmasının sosyolojisini de

Rebîa'nın ismi İbn Teymiyye'nin eserlerinde, İmam Mâlik'in hocası ve onun istiva konusu ile ilgili meşhur ifadesini ilk önce dile getiren, bazı kelâmi ve fikhî görüşlerin sahibi alim ve fazıl bir selefi olarak geçmektedir. (İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 5/40, 139, 144, 182, 365, 7/309, 17/373, 18/140 ve dğ.). İbn Teymiyye eserlerinin hiçbir yerinde onu esas vasfı olan re'yle hatırlamamış, Medine'de onun re'yci faaliyetinden açık olarak hiçbir yerde bahsetmemiştir. Bunun yerine Medine'de re'yin zuhurunu Rebîa b. Hüzmüz denilen meçhul bir şahsa bağlamıştır.

Öyle anlaşıyor ki, İbn Teymiyye, Rebîa'nın re'y faaliyetini görmezden gelerek bununla ehli-re'y ekolünü selef devrine yaklaştırmayarak onların meşruiyet zeminini kısıtlamaya çalışmıştır. Rebîa, ehli-hadis'in imamlarından kabul edilen Mâlik b. Enes'in en etkili hocasıdır. İbn Teymiyye'nin de eserlerinde vurguladığı gibi Mâlik, hem ehli-hadis'in şiarına çevrilmiş meşhur istiva görüşünü ondan almış, yine İslam hukukunun temel metinlerinden olan *el-Muvatta'*nın da büyük kısmını ondan ahzetmiştir. (bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetava*, 20/312). İbn Teymiyye'nin, böyle önemli bir şahsı ehli-re'yin saflarında göstermemek ve dolayısı ile İmam Mâlik ve eserini re'yin meşruluğu için kullanırmamak için böyle yaptığı söylenebilir.

⁴⁰⁰ “Medine ehlinin ameli ya Peygamberin sünnetidir ya da Hz. Ömer'in hükümlerine ircâdır. Denilmiştir ki Mâlik, *Muvatta'*nın büyük kısmını Rebîa'dan, o da Said b. Müseyyeb'den o da Ömer b. Hattâb'dan almıştır. Ömer ise muhaddestir.” İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 20/312.

⁴⁰¹ İbn Teymiyye, *er-Redd ala'l-mantıkıyyîn*, 514.

İslam'ı sonradan kabul etmiş farklı milletlerden olan unsurlara, politik olarak Arapların iktidarının zayıflamasına ve farklı dillerden kitapların Arapçaya çevrilmesinin etkisine bağlamıştır.

Bununla İbn Teymiyye'nin ehli-re'yi ve onların metodolojisini tabiri caizse hem “şerefli zaman”dan, hem “şerefli belde”den hem de “şerefli kavimden” uzak tutmaya çalışmıştır. Böylece her yönden “muhtes”liğine (sonradan ihdas edilmiş) vurgu yaparak İslam düşünce sisteminde meşruluğu yönünde kuşku uyandırmayı hedeflemiştir.

2.7.1.2. İbn Teymiyye'ye Göre Mezmum Re'yin Muhtevası

İbn Teymiyye, fıkıh alanında re'yin meşru kullanımını tespit edebilmek için re'yin hangi şekillerde kullanımını gayr-i meşru gördüğünü çeşitli vesilelerle ortaya koymuştur.

O, re'ye sadece nassların bulunmadığı taktirde başvurulmasının caiz olduğunu bildirmiş, hiçbir vecihle re'yi nassın önüne geçirilmesini makbul saymamıştır. İbn Teymiyye'nin nazarında her türlü dalâletin kökünde re'yi nassın önüne geçirmek ve hevayı şeriata tercih etmek dayanmaktadır. Birçok sufi, fakih ve kelâmcıların sapmalarının bu sorundan kaynaklandığını vurgular.⁴⁰² İbn Teymiyye'nin bu yönde en ciddi eleştiri noktasının ehl-i re'yin haberi vahitleri delil olarak kabul etmemesi konusunda olacaktır.

İbn Teymiyye, re'yin, Allah'ın sıfatlarına ilişkin nassların tevilinde kullanımını da gayri meşru re'y kullanımı kapsamında görür. Bu konuda Hanefî mezhebine intisab etmiş Mu'tezilî alimi el-Merîsi'ye ciddi eleştirilerde bulunmaktadır. “Gözümüzle görüp, kulaklarımızla duyduğumuz birçok ameli hükümlerde bile re'yle içtihadı cevaz vermediğimiz halde, duyamadığımız, görmediğimiz Allah'ın sıfatları konusunda nasıl re'ye baş vururuz?”⁴⁰³ diyerek gaybî konularda da reyle hükmü makbul saymamaktadır. İbn Teymiyye, müçtehit imamların nass bulamayınca “*nassa muvafık re'yle ictihad ettiklerini*” söyler. Fakat bunun yanında, ehl-i hadîsin karakteristik özelliğini yansıtacak şekilde şu açıklamaları yapar: “Bir konuda bir müçtehit nass bulamamışsa bu o konuda nassın mevcut olmadığı anlamına gelmez. Muhakkak ki, bir nass vardır, fakat o müçtehit farklı sebeplerden dolayı o nassı bilmemekte veya görememektedir.”⁴⁰⁴ Buradan da anlaşılacağı üzere İbn Teymiyye'ye göre nasslar tüm olayları kapsamaktadır. Bu meyanda İbn Teymiyye, ehl-i re'yden bazı çevrelerin “nasslar kulların fiillerinin onda

⁴⁰² İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruz*, 5/7.

⁴⁰³ İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruz*, 2/54.

⁴⁰⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 19/196.

birini bile karşılamaz” iddiasını eleştirir. Zira böyle düşünmek nassların anlamını fehmetmemektir. Allah, peygamberi “cevâm’iu’l-keâm” olarak göndermiştir ve onun getirdikleri tüm hükümleri ihata eder.⁴⁰⁵ Nassları ve onların maksatlarına delaletlerini bilmemek muhdes re’yin meydana çıkmasının esas nedenidir.⁴⁰⁶

İbn Teymiyye, re’y metodolojisi ile telif edilen kitaplarda ehl-i re’yin sadece tabi oldukları imamların görüşlerine yer verdiklerini ve Kur’an ve Sünnetteki delilleri bu alimlerin kriterleri ile değerlendirmelerini, nassları onların re’yi ile ölçtüklerini belirterek eleştirir.⁴⁰⁷ Burada İbn Teymiyye’nin genelde mezheplerdeki taklit anlayışını eleştirdiği açıktır.

Re’y ve kıyasın şeriatı aşırı bir biçimde kullanımı da İbn Teymiyye tarafından eleştiri konusu yapılır. Bu kapsamda o, farazî fıkıh faaliyeti sonucunda, dinde olmayan ve pratik hayatta gerçekleşmesi çoğu zaman mümkün olmayan konuların re’y ile genişletildiğini belirterek bunun zararlarından söz etmiştir.

İbn Teymiyye re’ye başvuruma sebeplerinin temelinde nassları bilmemek, delaletlerini anlamamak veya nassları iyice araştırmamak olduğunu söyler.⁴⁰⁸ Aslında bu durum sadece ehl-i re’ye veya Hanefî imamlara özgü olmayıp, tüm mezhep imamları için benzer durumlardan söz etmek mümkündür. İbn Teymiyye’nin nazarında hiçbir alim kasıtlı olarak sahih rivayetlere muhalif görüş bildirmemiştir. Alimlerin sahih haberlerden farklı görüşler bildirmesinin hem objektif hem de sübjektif birtakım sebepleri vardır. İbn Teymiyye, genel olarak bu sebepleri şöyle sıralar: a) ya o hadise ulaşamamıştır; b) ya hadisi unutmuş veya dikkat etmemiştir; c) veya ona sıkı bir raviden ulaşmamıştır; ç) hadisin araştırdığı hükme delaletini görememiştir; d) veya hadisi araştırmaya az itina göstermiştir; e) veya hadisi bir şekilde te’vil etmiştir; f) veya hadisi mensûh addetmiştir.

⁴⁰⁹ İbn Teymiyye bu konuda ayrıca *Ref’u’l-melâm an e’immet’i’l-a’lâm* isimli bir Risâle yazmış bu sıralanan tespitlerinin sayısını daha da detaylandırarak ona çıkarıp daha tafsilatlı değerlendirmeğe tabi tutmuştur.⁴¹⁰ Bu sebeplerin hepsi tabii ki bir şekilde Hanefî

⁴⁰⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 19/280.

⁴⁰⁶ İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, 1/6-7.

⁴⁰⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 10/367.

⁴⁰⁸ İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, 1/5

⁴⁰⁹ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ ’l-kübrâ*, 6/83.

⁴¹⁰ Mezkûr Risâlesinde İbn Teymiyye sebepleri şöyle sıralamaktadır:

- 1) Hadis müçtehide kadar gelmemiştir.
- 2) Hadis müçtehide kadar gelmiş ama o rivayeti sahih ve sabit görmemiştir.
- 3) Müçtehitlerden birisi kendi içtihadına göre hadisi zayıf saymıştır.
- 4) Sahih hadisi müçtehit haberi vâhid kısmında değerlendirip kendisinin başkalarında bulunmayan şartlarına tabi tutarak kabul etmemiştir.

imamlar için de geçerlidir. Ama Ref'û'l-melâm Risâlesinde zikredilen dördüncü sebebin sırf Hanefî imamların metodunu içerdiği görünmektedir. Burada fakihin haber-i vahid için başka müçtehitlerin kabul etmediği şartlar sebebi ile hadisin terkinden bahsedilmektedir. Hadisin kitap ve sünnete arzı, hadis kıyasa muhalif olduğu zaman onun ravisinin fakih olması, umûmu'l-belvâ konusundaki hadislerin meşhur olması gibi Hanefîlere özgü hadis kabul şartlarını İbn Teymiyye, fukahânın hadisi kabul etmemesinin mazur sebepleri arasında göstermektedir.⁴¹¹



5) Hadisi sahih kabul etmiş ama sonradan bu hadisi unutmuştur.

6) Hadisi sahih saysa da hükme delaletini bilmemiştir.

7) Delalet tarzını anlasa da delalet ve anlama tarzını sıhhatli bulmamıştır.

8) Bu delaletin istenilen delaleti kastetmediği hakkında başka bir delili var olduğuna inanmıştır.

9) Bu hadisin mensuh, müevvel veya zayıf olduğuna dair sahih ve üzerinde icmâ edilmiş bir delilin olduğuna inanmıştır.

10) Hadisin zayıf, mensuh veya müevvel olduğuna dair bir delilin varlığına başka bir fakihler inanmasa veya icmâ etmeseler de sadece bir fakih inanmıştır. Bk. Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Ref'û'l-melâm ani'l e'immeti'l-a'lâm*, nşr: Heyet (Riyad: Riyasetu'l-â'mme l'il-bühûs, 1403/1983), 9-34.

⁴¹¹ İbn Teymiyye, *Ref'û'l-melâm*, s. 22.

3. BÖLÜM: İBN TEYMIYYE’NİN HANEFİLERİN USUL ANLAYIŞINA BAKIŞI

Tezimizin ilk bölümünde genel olarak ehl-i hadis ve ehl-i re’y kavramları üzerinde durmuş, ehl-i hadisin ehl-i re’ye yönelik algısını erken dönemlerden İbn Teymiyye’ye gelinceye kadar incelemiştik. İkinci bölümde ise İbn Teymiyye’nin akıl ve re’y konusuna genel olarak bakışını, bu arada bir mezhep olarak Hanefiliğe ve ehl-i re’ye yönelik değerlendirmelerini incelemiştik. Bu bölümde İbn Teymiyye’nin, Hanefilerin usul anlayışına bakışını ele alacağız.

İbn Teymiyye’nin Hanefilerin usul anlayışına bakışı konusunda net bir tablo ortaya koyabilmek iki yönlü bir tespiti gerekli kılmaktadır. Bunların ilki İbn Teymiyye’nin doğrudan doğruya Hanefilerin usul anlayışına yönelik değerlendirmelerinin tespit edilmesidir. İkincisi ise İbn Teymiyye’nin doğrudan Hanefilere yönelik bir değerlendirmede bulunmadığı, ancak onun ortaya koyduğu görüşlerin Hanefiler ile mukayese edilmesi sonucunda elde edilen sonuçların tespitidir.

İbn Teymiyye’nin Hanefî usul anlayışına yönelik tespitlerini iki alt başlıkta ele almaya çalışacağız. Bunların ilki, edille-i şer’iyye konusu diğerleri ise usulün diğer konularını oluşturmaktadır.

3.1. Edille-i Şer’iyye

Delil kavramının bilginin kesinliği noktasında ne tür bilgilere işaret ettiği konusu, mütekellimîn ve fukaha tarzı usul eserlerinde farklı bir biçimde ele alınmıştır. Ebü’l-’Hüseyn el-Basrî, Fahreddin er-Râzî, Gazzâlî, Âmidî, Beyzavî, gibi kelimci ekole mensup usul alimleri kat’î bilgiye ulaştıran vasıtalarla delil, zannî bilgiye ulaştıranlara ise emâre adını vermişlerdir.⁴¹² Buna karşılık fukaha metodunu benimsemiş alimler ise genel olarak böyle bir ayırım yapmamış delil lafzını hem kat’î hem de zannî bilgi sağlayan hüccet anlamında kullanmışlardır.⁴¹³ İbn Teymiyye delilin tanımında fukaha metodunun görüşünü benimseyerek kat’î ve zannî ayırımı yapmamaktadır. Delile ilişkin tanımında Ebû Ya’lâ el-Ferrâ’dan etkilendiği görülen İbn Teymiyye’nin, Fahreddin er-Râzî’nin

⁴¹² Ebü’l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu’temed*, thk. Halil el-Meyyis (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1403/1982), 1/239; Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir el-Ülvânî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1418/1997), 1/88; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/9.

⁴¹³ Ebu İshâk eş-Şîrâzî, *el-Lüma’ fî usûli’l-fıkıh*. (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2003), 5; el-Ferrâ, *el-’Udde*, 1/131; es-Sem’ânî, *Kavâti’u’l-edille*, 1/33.

fikhî tamamen zan ile ilişkilendirmesine yönelik karşı duruşu sebebiyle delilin tanımında zannî lafzından özellikle kaçındığı görülür. İbn Teymiyye'ye göre delil, araştırılan şeye yönelten (*el-mürşidu ile 'l-matlûb*), maksada ulaştıran (*el-mûsulu ile 'l-maksûd*), bilinmesi araştırılan şeyi de bilmeyi gerektiren, üzerinde doğru inceleme ve araştırma yapılması halinde kesin bilgi ve racih bir kanaate ulaştıran şeydir.⁴¹⁴

İbn Teymiyye, usulcülerin çoğunluğu tarafından benimsenen delillerin klasik dördütlü sıralamasını kabul etmekle birlikte delilleri yalnızca bu dördü ile sınırlamaz. Ona göre şer'î hükmü elde etme yolları bu dört delil dışında ayrıca istishab ve mesâlih-i mürseleyi de kapsamaktadır.⁴¹⁵

İbn Teymiyye'nin sünneti kendi içinde taksim ederken haber-i vahid lafzını kullanmaktan ısrarla kaçındığı, “ilim ehli tarafından genel kabul gören ve yahut güvenilir ravilerin rivayet ettiği” hadisleri de bir tür mütevatir sünnet gibi kabul ettiği görülür. İbn Teymiyye'nin bu tasarrufunun gerisinde Hanefîlerin manevî inkıta' anlayışlarına bir tepki olduğu söylenebilir. Zira Hanefîler, manevî inkıta'ın ikinci türünü haber-i vahid tarzındaki rivayetlerin daha güçlü bir delile muâriz olması şeklinde ifade ederek bu kapsamda Kitaba ve meşhur sünnete muhalif gördükleri haberleri reddettikleri gibi, umum-i belvâ ile ilişkili alanda rivayet edilen rivayetleri ve bir de ilk dönemden olan sahabenin, kendi aralarındaki tartışmalarda hüccet olarak kullanmayıp yüz çevirdikleri rivayetleri de reddetmişlerdir.⁴¹⁶

Hanefîlerin, usulün sonraki istikrar döneminde manevî inkıta' veya bâtinî inkıta' adını verdikleri bu anlayış ehl-i hadis tarafından tarih boyunca Hanefîlere yönelik en ciddi eleştiri konularından birini teşkil etmiştir. İşte İbn Teymiyye, hadislerin büyük çoğunluğunu teşkil eden ve mütevatir olmayan rivayetlerin bu şekilde bir eleştiriye tabi tutulmasının önünü almak için söz konusu rivayetleri haber-i vâhid olmanın bir basamak üzerine çıkararak ümmetin kabul ile telakki etmesi durumunda bunların da bir tür mütevatir olarak görüleceğini belirtmekte, böylelikle manevî inkıta' anlayışına kurban gitmesini engellemeye çalışmaktadır.

İbn Teymiyye'nin delilleri tasnifinde re'yle ictihad delilinin kıyas, istishâb, mesâlih-i mürsele şeklinde türlere ayırdığı görülmektedir. O, hesabı verilmemiş mücerret bir re'y

⁴¹⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 9/156.

⁴¹⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/339- 342.

⁴¹⁶ Hanefîlerin manevî inkıta' anlayışlarının ayrıntısı için bk. Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 1/364; Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 394.

yerine bir şekilde temelleri bulunan bu delillerin adını zikretmek suretiyle söz konusu delillerin “muhtes re’y” ile ilgili olmadığını da ortaya koymaya çalışmaktadır.

3.1.1. Kitap

İbn Teymiyye’nin Hanefîlerin Kitap deliline ilişkin bakış açılarıyla ilgili üç noktada görüş serrettiği görülür. Bunların ilki Kitabın mahiyeti meselesidir. Hanefî usulünde özellikle Ebu Hanîfe dışındaki âlimlerin tamamı Kitabın hem lafız hem de mana bütünlüğünden meydana geldiğini kabul etmekle birlikte Ebu Hanîfe’nin bu konuda ne düşündüğü, Hanefî usulcüler tarafından tartışılmıştır. Bu bağlamda onun namazda Arapça dışında Farsça ile kıraatte bulunmayı caiz görmesi, Kitabın mahiyetine lafzı dahil etmediği yönünde spekülasyonlara sebep olmuştur. İbn Teymiyye, kitabın mahiyeti meselesini ele alırken Hanefîlerin bu konudaki spekülasyonlarına doğrudan temas etmemekle birlikte bunlarla irtibatlı açıklamalar yapmaktadır. Kitap konusunda İbn Teymiyye’nin değindiği ikinci mesele re’y ile Kur’an’a muarazada bulunma Kur’an’ın re’y ile tefsiri sorunudur. Yukarıda İbn Teymiyye’nin fıkıh düşüncesindeki re’y’in yerinden söz ederken Kur’an’ın re’y ile tefsirine ilişkin görüşlerine kısaca temas etmiştik. Konuya ilişkin bir diğer mesele ise Kitapta neshin varlığı meselesidir. Bu başlık altında bu üç konuyu ele alacağız.

3.1.1.1. Kitabın Mâhiyeti

İbn Teymiyye’nin Kur’an’ın mahiyeti konusunda yoğunlaştığı iki konu ehl-i re’yle ilgilidir. Bu iki konu Kur’an’ın nazm ve mana birlikteliği ile Kur’an’ın yaratılmışlığının reddi konusudur.⁴¹⁷

Kur’an’ın yaratılmışlığı konusu önceki bölümlerde de işaret ettiğimiz gibi bir şekilde Ebû Hanîfe ve onun ashâbı ile ilişkilendirilmiştir. İbn Teymiyye, Ebû Hanîfe ve yakın öğrencilerinin bu düşünceden beri olduğu kanaatindedir. Kur’an’ın mana ve lafız olması hakkında ise İbn Teymiyye şöyle der: “Kur’an hem lafzı hem de manayı içermektedir. Bunların her ikisi birlikte Allah kelâmıdır. Bu konuda tüm Müslümanlar ittifak etmişler. “Kur’an Cibrîl’in, Muhammed’in veya yaratılmışlardan birinin kelâmıdır” düşüncesi küfürdür. Müslümanların imamlarından hiç kimse böyle bir görüş bildirmemiştir.”⁴¹⁸

Ehl-i re’y/Hanefî geleneğinde bilindiği üzere Kur’an’ın esasen mana olduğu fikri Ebû Hanîfe’ye nispet edilmektedir. İki öğrencisi Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’in ise

⁴¹⁷ Duman, *İbn Teymiyye’nin Fıkıh Düşüncesi*, 132.

⁴¹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 12/556.

Kur'an'ın hem mana hem lafız olarak Allah kelâmı olduğuna kail oldukları bildirilmektedir.⁴¹⁹ Bu konuda Ebû Hanîfe'nin kendisinden Kur'an'ın sadece mana olduğu anlamına gelen net bir ifade rivayet edilmemiştir. Fakat onun namazda Farsça kıraati caiz görmesinden hareketle⁴²⁰ Ebu Hanîfe'nin Kur'an'ı yalnızca manadan ibaret kabul ettiği yönünde bir görüş kendisine atfedilmiştir.

Hanefî usulünün önde gelen âlimlerinden İmam Serahsî, Ebu Hanîfe'nin, namazda Farsça kıraati caiz görmesi meselesini temellendirme sadedinde şu açıklamaları yapar:

“Ebu Hanîfe'nin bu konudaki delillerinden birisi, Farsların, Arapçaya dilleri alışıana kadar namazda okumak üzere Fatiha suresinin Farsça tercümesini yazmasını Selman el-Fârisî'den talep etmeleri ve onun da bu talebe olumlu karşılık vermesidir. Konuya ilişkin aklî delil ise şudur: Namazda farz olan, mu'ciz kıraati okumaktır. İcâz ise mnadadır. Çünkü Kur'an bütün insanlara hüccettir. Farslar ise (dili bilmedikleri için) onu okumaktan acizdirler. Bundan başka, Kur'an Allah kelâmıdır, gayri mahluktur, ihdas edilmemiştir. Diller ise yaratılmıştır, sonradan meydana çıkmıştır. Buradan anlıyoruz ki, Kur'an'ın bir dile mahsus kılındığını iddia etmek doğru değildir.”⁴²¹

Hanefî fakihlerinden Kâsânî de (ö. 587/1191) Ebu Hanîfe'nin görüşünü temellendirmeye çalışmış ve bu bağlamda namazda farz olanın Kelâmullah'a delalet eden bir lafızla Kur'an'ın okunması olduğunu, bunun ise Arapçaya özgü olmadığını belirtmiştir. Gayri mahluk olan Kelâmullah'tan maksat kelâmın hakikati (manası) olup lafzı değildir.⁴²²

İbn Teymiyye, Allah kelâmının mana ve lafız şeklinde iki unsura ayrılmasını kabul etmez. Ona göre genel olarak kelâm hem manayı hem de lafzı içeren bir mefhumdur. Kur'an'ın sadece manası Kelâmullah olup lafzı olmamış olsaydı bu durumda Kur'an mahluk olurdu. Zira bu durumda Kur'an, onu okuyan kişinin (lafızları kendisi tarafından) yaratılmış kelâmı olurdu. Oysa Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği Arapça kelâmın Allah kelâmı olup başkasının kelâmı olmadığı zarurî bilgi ifade eden husustur. Eğer onun Arapça nazmı mahlûk olursa o zaman Kelâmullah olmaz ve insanlara peygamberin tebliğ ettiği de batıl olurdu.⁴²³

İbn Teymiyye'nin bu konudaki eleştirilerinin doğrudan muhataplarının kim olduğu bilinmemekle birlikte onun konuya ilişkin açıklamalarının, Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen,

⁴¹⁹ Konuyla ilgili bkz. Faruk Beşer, “Ebû Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı”, *Usûl* 1/1 (2004), 12-18.

⁴²⁰ Şeybânî, *el-Asl*, nşr. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 1/16, 219.

⁴²¹ Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, tsh. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 1/37.

⁴²² Alâüddîn el-Kâsânî, *Bedâ'i'us-sanâ'i fi tertîbi's-şerâ'i* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1406/1986), 1/112-113.

⁴²³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 6/533-534.

Kur'an'ın manadan ibaret olduğu şeklindeki görüşleri kitaplarına alan, onları makul göstermeye çalışan Hanefî alimlerine de bir cevap teşkil ettiği söylenebilir. Ebû Hanîfe'nin kendisine gelince İbn Teymiyye onun Farsça namaz kılınmasına cevaz veren görüşünden rücu ettiğinin söylendiğini nakleder.⁴²⁴

3.1.1.2. Kitaba Re'y ile Muârazada Bulunmak

İbn Teymiyye, şer'î deliller içerisinde kitabın ayrıcalıklı konumunu her vesile ile vurgular. Farklı İslamî ilimlerde çeşitli isimlerle anılan ve her biri de aslında re'yin başka bir formu görünümünde olan hususların Kitaba muarız olamayacağını ısrarla belirtir. Selefin Kitapla ilişkisini gündeme getiren İbn Teymiyye, seleften hiç kimsenin Kur'an'a akıl, re'y, kıyas, zevk, vecd veya mükâşefe gibi şeyleri gerekçe göstererek muâraz olmadığını belirtir. İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre sahabe ve onlara güzellikle uyan tâbiûn arasında ittifakla benimsenen asıllardan birisi şudur: Kur'an'a re'yi, zevki, ma'kulü, kıyası veya vecdi ile muâraz olan hiç kimsenin bu muârazası kabul edilmez.⁴²⁵ Onun burada dile getirdiği görüşler, pek çok meselede Hanefîlerin görüşünü reddederken esas aldığı bir ilkeyi göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim o, Hanefîlere yönelik genel eleştirileri arasında onların, Kitap ve sünnet nasslarına en çok muârazada bulunan gruplar arasında yer aldığını belirtmiştir.⁴²⁶

3.1.1.3. Kitabın Nesih ile İlişkisi

İbn Teymiyye'nin Hanefîlerden ayrıştığı noktalardan birisi nesh alanındadır. Bilindiği üzere Hanefîlerin ekseriyeti mütevatir ve meşhur sünnetin Kur'an'ı nesh edebileceği görüşünü kabul etmişlerdir.⁴²⁷ İmam Eş'ari, Mâlikiler, İbn Hazm, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ve öğrencisi İbn Akil gibi birçok alim de bu konuda Hanefîler ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Ahmed b. Hanbel'den rivayet edilen bir görüş de bu yöndedir. Hatta Şevkânî, Kur'anın sünnetle nesh edilmesinin cumhura göre caiz olduğunu bildirmektedir.⁴²⁸ Genel olarak bu iddiada olanların esas delilleri "Birinize ölüm yaklaştığında, eğer geriye mal bırakıyorsa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir

⁴²⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 6/543.

⁴²⁵ كان من الأصول المتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان أنه لا يقبل من أحد قط أن يعارض القرآن لا bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/28.

⁴²⁶ İbn Teymiyye, *er-Risâle fi fedâili eimmeti'il-erba'a*, 13.

⁴²⁷ Cessâs, *el-Füsûl*, 2/323; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 239;

⁴²⁸ Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl*. tkd. Halil Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1419/1999), 2/68.

vasiyette bulunması, sakınanlara bir borç olmak üzere yazıldı.” (Bakara 2/180) ayetinin “Vârise vasiyet yoktur”⁴²⁹ hadisi ile nesh edilmesidir.⁴³⁰

İbn Teymiyye bu konuda cumhura muhalif görüşü benimsemiş ve Kur’an’ın sünnetle neshini uygun görmemiştir. İbn Teymiyye’den önce ehl-i hadis düşüncesinin diğer önderleri İmam Şâfiî bu görüşte olduğu gibi, Ahmed b. Hanbel’den meşhur olan görüş de bu doğrultuda olmuştur.

İbn Teymiyye’nin bu konuda düşüncesi mensûh nassın sadece kendi dengi veya ondan daha üstün bir nassla nesh edilebileceğidir. Bu görüşüne; “Biz bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.” (el-Bakara 2/106) ayetini delil getirmiştir. İbn Teymiyye’ye göre bu Allah’ın vaadidir. Sünnet ayeti nesh ederse Allah vaadine muhalif hareket etmiş olur.⁴³¹

İbn Teymiyye’nin bu tercihi mantıken tutarlı görünse de ehl-i hadîsin sünneti vahyin bir türü olarak gören ve Kur’an’a eşdeğer bir mevkide kabul eden yaklaşımıyla bağdaşmamaktadır. Nitekim İbn Teymiyye sahih sünneti “vahy-i gayr-i metlûv” olarak kabul etmektedir.

3.1.2. Sünnet

İbn Teymiyye deliller hiyerarşisinde her ne kadar sünneti Kur’an’dan sonra zikretmiş olsa da genel olarak peygamberin Kur’an dışında söylediklerini de vahiy kategorisinde ele aldığını görmekteyiz. İbn Teymiyye, Allah’ın peygambere Kitapla beraber sünneti de indirdiğini kabul eder. Bu meyanda âyetlerde Kitapla beraber indirildiği bildirilen Hikmetin sünnet olduğu yönündeki inancını dile getirir.⁴³² Bu yönüyle sahih sünnetin İbn Teymiyye nazarında Kur’an’dan bir farkı yoktur.

İbn Teymiyye, Sünneti şöyle tanımlar:

“Sünnet, Allah ve Rasulüne itaat olduğuna dair şer’î delilin sabit olduğu şeydir. Bunu ister Peygamberin kendisi yapmış olsun ister onun zamanında başkası tarafından yapılmış olsun ister onun zamanında yapmasını gerektirecek bir durum bulunmadığı için veya bir engel olduğu için kendisi tarafından veya başkası tarafından terk

⁴²⁹ İbn Mâce, “Diyât”, 2645; Tirmizi “Ferâiz”, 2109, (“Sahih değildir” kaydı ile).

⁴³⁰ Şevkânî, *İrşâdu’l-fühûl*, 2/68-69. Bu konuda tüm delil ve cevaplar için bk. Al-u Mensûr, *Usûlu’l-fikhi ve İbn Teymiyye*, (Mısır: Dâru’n-Nasr li’t-Tabaâti’l-İslâmîyye, 1980/1400), 2/539-547.

⁴³¹ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 7/196.

⁴³² İbn Teymiyye, *Şerhu akîdetu’l-İsfehâniyye*, 228.

edilmiş olsun fark etmez.”⁴³³

İbn Teymiyye’nin sünnet kavramını yalnızca peygamber ile sınırlamayıp sahabe uygulamalarını da içine alacak şekilde genişletmesi, onun selefilik düşüncesinin bir uzantısıdır. Böylelikle bir yandan sünnet vahiyle ilişkilendirilip diğer yandan da sahabe uygulamalarını da içine alacak hale getirilmekle, selef neslinin uygulamalarının vahiyle olan bağlantısı pekiştirilmektedir. İbn Teymiyye başka bir yerde çok açık şekilde sünnet ve şeriatı birbirine paralel olarak değerlendirmektedir:

“Sünnet şeriat gibidir. Ondan bazen peygamberin sünnet olarak koyduğu ve şeriat olarak bildirdiği akait, bazen amel, bazen de her ikisi kastedilir. “Sünnet” lafzı da “şir’atun” lafzı gibi birçok manaları kapsamaktadır. Bu sebeptendir ki İbn Abbas ve diğerleri “şir’aten ve minhâcen” (el-Mâide, 5/48) ifadesini sünnet ve yol olarak açıklamışlardır.”⁴³⁴

İbn Teymiyye’nin geniş anlamda sünneti tanımlaması kapsayıcılığı itibarı ile İmam Şâfiî öncesi sünnet anlayışını akıllara getirmektedir. Hakikaten bu tutumu ile İbn Teymiyye, Şâfiî’nin nebevî sünnet ile sınırladığı sünnet mefhumunu tekrar genişletmiş gibi görünmektedir. Fakat İbn Teymiyye’deki sünnetin genişliği sünnetin vahiy/münezzel olması keyfiyetine bağlıdır. Ehl-i hadîsin hicretin ikinci yüzyılında İbn Şihâb ez-Zühri (ö.124/742) ve Hasan b. Atiyye (ö. 130/748) ile dile getirdiği vahyin yazılan (kurân) ve rivayet edilen (sünnet) şeklindeki ikili taksimi⁴³⁵, Cibril’in Kur’an’ı öğrettiği gibi sünneti de ona öğrettiği iddiası sonradan ehl-i hadîsin tüm temsilcileri⁴³⁶ tarafından benimsendiği gibi İbn Teymiyye tarafından da benimsenmiştir.⁴³⁷

İbn Teymiyye, sünneti neredeyse şeriata eşitleyen bu geniş bakış açısı yanında sünnetin spesifik anlamı konusunda klasik ehl-i hadis geleneğinin bakış açısını da korur. Ona göre hadisler sünnetin kaynağıdır. Sünnet söz, fiil ve takrir şeklinde sabit olur. Peygamberin verdiği haber haram, helal, ibâha ile ilgili bir hüküm ortaya koymuşsa ona ittibâ vaciptir.⁴³⁸ İbn Teymiyye için Peygamberin tüm söz ve davranışları şeriata kaynak olma

⁴³³ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 21/317-318. Tercüme için bk. Soner Duman, *İbn Teymiyye’nin fıkah düşüncesi*, 138

⁴³⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 19/308.

⁴³⁵ Ebû İshak İbrahim el-Fezârî, *Kitâbu’s-siyer*, thk. Faruk Hamade (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1407/1987), 315; Ebû Davûd, *el-Merâsîl*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetür-risâle, 1408/1988), 361; İbn Kuteybe, *Te’vilü muhtelefi’l-hadis*, 7; Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sıfât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî (Cidde: Mektebetü’s-Sevâdî, 1413/1993), 1/ 496

⁴³⁶ Hattâbî, *Meâlimu’s-sünen ve huve Şerhu Süneni Ebû Davûd*, nşr. Muhammed Râgib et-Tabbâh (Halep: Matbaatu’l-İlmiyye, 1351/1932), 4/298.

⁴³⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 13/363.

⁴³⁸ İbn Teymiyye, *İlmü’l-Hadis*, 7-8; Kalaç, *İbn Teymiyye*, 55.

özelliği taşımaktadır. Bu konuya itiraz mahiyetinde olan⁴³⁹, re'yle hüküm vermeye daha geniş alan tanıyan meşhur hurma aşılama olayını⁴⁴⁰ da İbn Teymiyye, zorlamaya kaçacak bir teville tabi tutmuştur. Ona göre Peygamber sahâbeyi aşî yapmaktan nehiy etmemiş sadece onlar nehiy ettiğini zannederek hata yapmışlar. Nitekim bazı sahâbîler Kur'an'daki "el-haytu'l-ebyad" ve "el-haytu'l-esved" gibi ifadeleri beyaz ip ve siyah ip olarak anlayıp yanılmışlardı.⁴⁴¹

Re'y ekolünün/Hanefîlerin ehl-i hadîsin "sünnet vahiydir" görüşüne karşı cevapları kendilerinin haber-i vahitle ilgili kabul şartlarında tezahür etmiştir. Hadislerin mutlak ekserisini teşkil eden ahâd haberler (haber-i vahid) hakkında, yine bununla ilgili "nassa ziyade" gibi konular re'y ve hadis ekolü arasında önemli tartışma alanlarıdır.

Hanefîler dışındaki çoğunluğa göre haberler rivayet bakımından mütevatir haberler ve ahad haberler olmak üzere iki kısma ayrılır. Hanefîler ise mütevatir ve ahad dışında "meşhur sünnet" adını verdikleri bir ara kategori ekleyerek bu taksimde yer alan kısımları üçe çıkarmışlardır. Meşhur haber ilk nesilde tevatür sayısının altındaki birkaç sahâbe tarafından rivayet edilip daha sonraki nesiller tarafından yaygın olarak kabul gören rivayettir.⁴⁴² Diğer bir deyişle ilk nesilde tevatür şartını yakalayamayıp ikinci ve üçüncü nesillerde tevatür şartını taşıyan haberdur.

Haberlerin âhâd ve mütevatir olarak taksimi ehl-i hadîsin taksimi değildir. Hatta haberlerin bu şekilde taksimi ve âhâd haberin delil olarak reddinin bir Mu'tezile (ehl-i re'y) bidati olduğu birçok ehl-i hadîs mensubu tarafından zaman zaman dile getirilmiştir. Onlara göre hicretin ikinci yüzyılına kadar selef bu taksimle tanışmamıştır.⁴⁴³ Görünen o ki, başta kelâmcıların kabul ettiği mütevatir – âhâd ayırımı sonradan bazı ehl-i hadîs mensuplarınca da benimsenmiştir. Selefte göre ise hadisin bilgi ifade etmesi için onun mütevatir veya haber-i vahid olması değil, sahih olması yeterlidir. Şeriatın kaide ve

⁴³⁹ Duman, *İbn Teymiyye'nin Fıkıh Düşüncesi*, 140.

⁴⁴⁰ Rafî bin Hadîc (r.a.) şöyle rivayet etmektedir: "Allah'ın Peygamberi (s.a.v.) Medine'ye geldiğinde, insanların hurma ağaçlarını tozlaştırdıklarını gördü. Onlar hurmaları aşılama çalışıyorlardı. Peygamber (s.a.v.), 'Ne yapıyorsunuz?' diye sordu. Onlar da 'Biz her zaman böyle yapardık,' dediler. Peygamberimiz, 'Belki bunu yapmasanız daha iyi olur,' buyurdu. Bunun üzerine hurmaları döllemeyi bıraktılar ve o yıl hurma ağaçları meyve vermedi ya da az meyve verdi. Bu durumu Peygamberimize söylediler. O da şöyle buyurdu: 'Ben de bir insanım. Size dininizle ilgili bir şey emrettiğimde onu alın (uygulayın). Fakat size re'yimle bir şey söylediğimde, bilin ki ben de bir insanım.'" Müslim, "Fedâil", 141.

⁴⁴¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 18/12.

⁴⁴² Yunus Apaydın, "Meşhur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay. 2004), 29/368.

⁴⁴³ Salâh b. Fethî Helel, *Nazarât fî taksimi's-sünneti ilâ mütevâtir ve âhâd*, (Beyrut: e-Risâletu'l-âlemiyye, 1437/2016), 52.

hükümlerine kaynak olma bakımından haber-i vahitle mütevatir haber arasında hiçbir fark yoktur.⁴⁴⁴

İbn Teymiyye'ye gelince o Hanefîlerin mütevatir – âhâd – meşhur haber ayrımını zikreder ve buna itirazını bildirmez. Onun nazarında bu taksim Buhârî ve Müslim'deki hadislerin ilim ifade etmesine delalet eder:

“İmamlar tarafından bir haber doğrulanmış veya gereğince amel edilmişse o haber hem selef hem halefin cumhuruna göre ilim ifade eder ve mütevatirdir. Ama ulemeden bazıları bu tür haberi meşhur ve müstefiz diye adlandırmıştır. Onlar haberi mütevatir, meşhur ve haber-i vahid olarak taksim etmişlerdir. Bu takdirde hadis alimlerinin kabul ve tasdik ettiği, sıhhati üzerinde ittifak ettiği *Sahihayn*'daki metinlerin ekserisi sağlam olup bilgi ifade eder.”⁴⁴⁵

Göründüğü üzere İbn Teymiyye'nin meşhur kategorisini kabul etmesi bazı haberi vahitlerin hadis alimlerinin üzerinde icmâ etmesi sebebi ile bu kategoriye girip bilgi ifade ettiğini söylemeye matuftur. Ona göre nasıl fakihlerin bir hüküm üzere icmâsı hatadan masumsa bunun gibi hadis alimlerinin de bir hadisin sıhhati üzerinde icmâsı hatadan masumdur. Buna göre de bazı hadisler mütevatir şartı taşımaları da ilim ehlinin kabul ve tasdiki ile meşhur/müstefiz hale gelerek mütevatir gibi ilim ifade eder. Buna örnek olarak *Sahih*'lerde geçen “Ameller niyete göredir” hadisini misal verir. Bu hadis senet olarak mütevatir değildir. Fakat ilim ehlinin bir bütün olarak bu hadisi kabulü onun sıhhatini kat'î hale getirmiştir. Yine *Sahih* kitaplarına girmeyen bazı hadisler de böyledir. Onların ulema tarafından kabul görmesi sıhhatine delalet eder. “Vârise vasiyet yoktur” hadisini buna örnektir.⁴⁴⁶

Bütün bu açıklamalardan görüleceği üzere İbn Teymiyye, Hanefîlerin rivayet bakımından hadisleri taksim ederken esas aldığı üçlü kategoriye karşı çıkmamış, bununla birlikte bu taksimde yer alan meşhur kategorisini haber-i vahitlerin sıhhatini pekiştirmek ve bir bakıma onu mütevatirle aynı seviyeye getirmek için bir vasıta gibi görmüştür.

Sünnetin rivayet bakımından üçlü taksiminde yer alan mütevatir, meşhur ve ahad haberlerin her birine ilişkin İbn Teymiyye'nin Hanefîlerin usul anlayışlarına yönelik değerlendirmelerini aşağıda ele alacağız.

⁴⁴⁴ Zekerîyya b. Gûlâm Kâdir el-Bâkistânî, *Tavzîhu usûli'l-fıkhi alâ menheci ehli'l-hadis*, (y.y.: Dâru İbnu'l-Cezvî, 1427/2006), 50

⁴⁴⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 18/48-49

⁴⁴⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 18/49.

3.1.2.1. Mütevatir Haber

Ehl-i hadis ve ehl-i re'y çevreler arasında mütevatir haberin ilim ifade ettiği hususunda ciddi bir ihtilaf yoktur.⁴⁴⁷

Klasik dönem Hanefî usûlcülerinin genel olarak mütevatir haberlere ilişkin üzerinde ittifak ettikleri temel şartlar şunlardır: 1) Yalan üzere birleşmeleri aklen mümkün olmayan topluluk tarafından rivayet edilmesi; 2) Rivayet edenlerin farklı mekânlardan olmaları; 3) Bu şartları haberi rivayet eden her tabakanın taşıması.⁴⁴⁸ Tüm tabakalarda ravi sayısının tevatür için geçerli olan sayının altına inmemesi gerekmektedir. Fakat bu sayının ne kadar olması gerektiği hakkında bir ittifak yoktur.⁴⁴⁹

Hadislerin mütevatir ve âhâd ayırımını ilk olarak yapan ve mütevatir kavramını ilk kullananların ehl-i re'y kategorisinde yer alan Mu'tezile ekolü olduğu görülmektedir. Mütevatir kavramını ilk tanımladığı kabul edilen Câhîz (ö. 255/869) bu kavramdan "icmâ" kelimesi ile söz etmiştir.⁴⁵⁰ Ehl-i hadîs ekolünde mütevatir kavramını ilk olarak kullanan Hatib el-Bağdâdî'dir. Bağdâdî kendisine kadarki tanımlamalara uygun lafızlarla mütevatir haberi tanımlamıştır. Ona göre belli şartları taşıyan mütevatir haberin doğruluğu kesindir ve zarurî bilgi ifade eder.⁴⁵¹ İbn Teymiyye'ye kadar yazılan bize ulaşmış Hanbelî mezhebine ait sistemli fıkıh usûlü eserlerinde mütevatir haber hakkında geniş tartışmalara yer verilse de⁴⁵² doğrudan mütevatire ilişkin bir tanıma rastlanmaz. Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223) mütevatir haberin hiçbir ek delile ihtiyaç duyulmadan ilim ifade ettiğini söyler. Ona göre mücerret, tek başına doğruluğu bilinen tek haber mütevatir haberdir.⁴⁵³ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ve Ebû'l-Vefâ İbn Akîl mütevatir haberin zaruri bilgi ifade ettiği kanaatinde olsalar⁴⁵⁴ da el-Kelvezanî bu tür haberin

⁴⁴⁷ Serahsi, *el-Usul*, 1/283; Ebû'l-Hüseyn el-Basri, *el-Mu'temed*, 2/80-81.

⁴⁴⁸ Cessâs, *el-Füsûl*, 3/37-38; Serahsî, *Usûl*, 1/282-283; Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Serkan Demir "Meşhur Hanefî Fakihlerine ve Müfessirlere Göre Haber Türleri", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 12/2(2011), 79-81.

⁴⁴⁹ Abdülaziz el-Buhârî, farklı delilleri zikrederek mütevatir bilginin oluşması için dört, beş, on iki, kırk, yetmiş gibi sayıların söylendiğini ifade etmektedir. bk. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/360-361.

⁴⁵⁰ Câhîz'a göre Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'e Sevr mağarasında arkadaşlık etmesi, Kur'an'ın bundan bahsetmesinin yanında beş vakit namaz, zekât, cünüplükten gusletme meseleleri gibi icmâ ile sabittir ve bunu ümmet içerisinde inkâr eden ya delidir ya da kafirdir. bk. El-Câhîz, *el-Osmâniyye*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-cil, 1411/1991), 44.

⁴⁵¹ El-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâyetü fî ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû Abdullâh es-Sevrakî, İbrahim Hamdî el-Medenî (Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 16.

⁴⁵² Bu konularda geniş bilgi için bk. Ramazan Özmen "Hanbelî Fıkıh Usûlcülerinin Mütevatir Haberlere Yaklaşımları", *İslâmî İlimler Dergisi* 2/2 (Güz 2007), 34.

⁴⁵³ Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*. (b.y.: Müessesetü'r-Reyyan, 1423/2002), 1/288.

⁴⁵⁴ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 3/847. İbn Akîl, *el-Vâzih*, 4/336-337.

iktisabî/istidlalî bilgi ifade ettiğine meyletmektedir⁴⁵⁵.

Hanefîlerin mütevatir anlayışı ehl-i hadîsin mütevâtir anlayışı ile tam örtüşmemektedir. Bazı araştırmacılar Hanefîlerin mütevatirinin hadis ehlinin manaca mütevatirine yakın bulsalar da yine de aralarında bazı farkların olduğu görülmektedir. Burada temel ayırışımın hadisçilere göre manevi mütevatirin “tek tek âhâd haberlerin oluşturduğu ortak mânâ” olduğu halde Hanefî usûlcülerin mütevâtir dediği ise “toplulukların nesiller arası devrettikleri mirastır”.⁴⁵⁶ Nitekim, Serahsî de “Teşehhüdü sesli okumak Peygamberden nakledilmemiştir. Teşehhüdün gizli okunması insanlar arasında Peygamberden günümüze kadar tevarüs etmiştir. Tevarüs tevatür gibidir” demektedir.⁴⁵⁷

İbn Teymiyye’nin fıkıh düşüncesi üzerine çalışma yapan Duman’a göre “İbn Teymiyye’nin tevatür konusunda anlayışı delilin zannılığı ve katılığı konusundaki sübjektif kat’iyyet anlayışına bağlıdır”. Bir başka deyişle haberin mütevatir olması, yalnızca onu rivayet edenlerin sayısı ile ilgili olmayıp başka hususlar da bir haberin mütevatir olarak nitelenmesine sebep olabilir.⁴⁵⁸ İbn Teymiyye’ye göre bir haberin kesin bilgi ifade etmesine etki eden hususlar arasında, haber verenlerin sayılarının çok olması, haber verenlerin şahsi keyfiyetleri, haberin verilme şekli, haber verenin idraki ve nihâyet haberin kendisi gibi hususların etkin olduğunu belirtir.⁴⁵⁹

İbn Teymiyye, haberin mütevatir olarak nitelenmesi için büyük kalabalıklar tarafından rivayet edilmiş olmayı tek şart olarak görmediğini belirten bir açıklamasında tevatürü ikiye ayırır. Buna göre tevatür âmmenden gelen ve hâssadan gelen olmak üzere ikiye ayrılır. Buradaki hâssa ile hadis uleması kastedilmektedir. Bu kısım da kendi içinde lafzen mütevatir ve manen mütevatir olmak üzere ikiye ayrılır. Şefaât, sırat köprüsü, rû’yet, sahâbenin fazileti, Peygamberin Kur’an’da yer almayan mucizeleri gibi konular lafzen olmasa da manen mütevatirdir. Bunları başkaları mütevatir olarak kabul etmeseler de hadis âlimleri bu haberler üzerinde ittifak etmişlerdir. Bu alimler Peygamber hakkında başkalarının duymadıklarını duymuş, başkalarının öğrenmediklerini öğrenmişlerdir.⁴⁶⁰

İbn Teymiyye’nin bu tutumu eskiden beri ehl-i hadîsin Hanefîlerin anladığı anlamda mütevatir habere karşı mesafeli duruşunun bir iz düşümüdür. Nitekim İbn Hibban (ö.

⁴⁵⁵ Kelvezanî, *Temhîd*, 3/24-27.

⁴⁵⁶ Mürteza Bedir, *Fıkıh, mezhep ve sünnet*, (İstanbul: Ensar Neşriyat. 2004), 132.

⁴⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/32; Demir “Haber Türleri”, 79.

⁴⁵⁸ Duman, *İbn Teymiyye’nin Fıkıh Düşüncesi*, 142.

⁴⁵⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû’u-fetâvâ*, 20/258.

⁴⁶⁰ İbn Teymiyye, *Mecmu’u-fetâvâ*, 18/69.

354/965) ve el-Hâzimî'nin (ö. 584/1188) mütevatir hadisin mevcut olmadığı görüşünde oldukları bildirilmektedir.⁴⁶¹ Yine İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) da İbn Teymiyye'ye benzer şekilde meşhur/mütevatir hadisi “ehl-i hadîs ve diğerleri arasında meşhur” ve bir de “sadece ehl-i hadîs arasında meşhur” olmakla iki kısma ayırmış, fakihler ve usûlcülerin şartlarını haiz mütevatir bir hadisin neredeyse yok denilecek kadar az olduğuna işaret etmiştir.⁴⁶²

İbn Teymiyye'nin mütevatir haberi belli şartları haiz ahad haberleri de kapsayacak şekilde geniş bir çerçevede ele alması aslında ehl-i hadîs/Hanbelî geleneğin İbn Teymiyye'nin düşünce sistemine etkisinin bir yansımasıdır.⁴⁶³ Bu nokta aynı zamanda Hanefîlerin mütevatir algısı ile İbn Teymiyye'nin mütevatir algısı arasında da temel farktır. Hanefîlerde mütevatir, nesillerden nesillere aktarılması yönünden aslında belli bir ilmi disiplini aşan geniş sosyal olgu olduğu halde İbn Teymiyye için tevatür, hadis konusunda uzman belli bir zümre (hadis alimleri) ile sınırlıdır. Hanefîlerin mütevatir anlayışının merkezinde toplum/topluluk bulunduğu halde İbn Teymiyye'nin mütevatir anlayışının merkezinde hadis alimleri de bulunmaktadır.

İbn Teymiyye'nin mütevatir haberi hadis alanında uzman âlimlerin ittifakı ile ilişkilendirmesi tevatür konusunda hadisçilerin devre dışı bırakılmasına kapıyı kapatma yanında, ümmetin genel kabulüne mazhar olmuş Buhârî ve Müslim gibi âlimlerin eserlerinin otoritelerine vurgu yapmayı da amaçlamaktadır.

İbn Teymiyye, mütevatir haberi Kur'an'la ilişkisi bakımından da iki kısma ayırmıştır.

- Kur'an'ın zahirine muhalif olmayıp Kur'an'ı tefsir mahiyetinde olan mütevatir haberler. Bunlara namazların ve namazlardaki rekatların sayıları, zekattaki nisap miktarları, hac ve umrenin kuraları gibi ancak sünnetin tefsir etmesi ile bilinmesi mümkün olan hükümler girer.
- Kur'an'ı tefsir etmeyip zahiren ona muhalif gibi görünen mütevâtir sünnet. Hırsızlık nisabı, zina yapanın recm edilmesi gibi hükümler bu kısma aittir. İbn Teymiyye'ye göre Hadicilerden başka tüm selefin mezhebi bu tür sünnetle amel etmektir.⁴⁶⁴

⁴⁶¹ Muhammed İbrahim el-Hafnâvî, *Dirasâtü usûliyyeti's-sünneti'n-nebeviyye*, (Mensura: Dâru'l-vefâ, 1412/1991), 160

⁴⁶² İbnü's-Salâh, *Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadîs*, 266-267.

⁴⁶³ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ da bu tür haberlerin lafzen âhâd olsa da ama bütününe verdiği mânâ itibarı ile mütevatir olduklarını çünkü ümmetin bu haberleri kabul ederek onlarla amel üzerinde ittifak ettiklerini söyler. bk. el-Ferrâ, *el-'Udde*, 3/864.

⁴⁶⁴ İbn Teymiyye, *Mecmu'u-fetâvâ*, 11/339-341.

Bu taksimden görüldüğü üzere İbn Teymiyye, ehl-i hadîsin eserin Kur'an üzerinde mutlak açıklayıcı otoritesine işaret eden “Sünnet Kur'an üzerinde hâkimdir”⁴⁶⁵ düsturunu benimsemiştir.

3.1.2.2. Meşhur Haber

İbn Teymiyye haberlerin taksiminde meşhur kategorisini tıpkı Hanefiler gibi kabul etmektedir. Bununla birlikte onun mütevatir ve meşhur haber kategorilerini, Hanefiler gibi bilginin kesinlik değeri ve Kur'an ile ilişkisi bakımından ele almadığı görülmektedir. Son tahlilde o, haberin kesin bilgi ifade edip etmemesini büyük kalabalıklar tarafından rivayet edilme ya da amelle desteklenme gibi şartlardan ziyade hadis âlimlerinin ittifakına dayandırmaktadır.⁴⁶⁶ O, ehl-i hadîs geleneğinin “sahih hadis” konusundaki düşüncesine sadık kalarak aslında mütevatir – meşhur ayrımını amele yansıyacak ve epistemolojik bir farklılaşmaya varacak boyuta çıkarmama yönünde çaba harcamıştır.

İbn Teymiyye'nin “hadis alimlerinin üzerinde ittifak ettiği sahih hadisler” dediği türün Hanefilerin meşhur haber türü ile bir ölçüde örtüştüğü söylenebilir. Nitekim Hanefilerin tanımındaki “başlangıcı itibarı ile âhâd olup devamı itibarı ile mütevatir olma” şeklindeki tanımları, İbn Teymiyye'nin “mütevatir olmayan bir hadisin, hadis alimlerinin üzerinde icmâsı ile mütevatir olması” görüşünü çağrıştırmaktadır. Görünüşteki bu benzerliğe rağmen İbn Teymiyye ile Hanefilerin meşhur haber kabulleri ayrılmaktadır. Hanefilerin meşhur şartında ilk üç neslin haber üzerinde ittifakından bahsedilmektedir.⁴⁶⁷ Bu üç nesilden sonraki dönemlerde ulemanın bir hadis üzerinde ittifakını Hanefiler haberin meşhur kabul edilmesi için şart saymadıkları gibi yeterli de görmemişlerdir. Nitekim, Abdülaziz el-Buhârî, namazda Fatiha okuma ve abdestte besmele çekmek hakkında hadislerin sonraki yüzyıllarda meşhur hale gelmesi ile Hanefiler tarafından kabul edilmediğini bildirmektedir.⁴⁶⁸ İbn Teymiyye'nin ise Buhârî ve Müslim'in Sahih adlı eserlerindeki hadisleri örneğinde gördüğümüz gibi sonraki dönemlerde hadis ulemasının üzerinde ittifak ettiği hadisleri de meşhur/müstefiz dairesi içine almaktadır. Bir diğer fark

⁴⁶⁵ Ebû İshâk el-Fezârî (ö. 188/804), Yahyâ b. Ebû Kesîr'in şöyle dediğini rivayet etmektedir: “Sünnet Kur'an üzere hakemdir. Kur'an sünnet üzere hakem değildir.

(السنة قاضية على القرآن وليس القرآن بقاض على السنة) bk. El-Fezârî, *Kitâbu's-siyer*, 315.

⁴⁶⁶ İbn Teymiyye, *Mecmu'u-fetâvâ*, 20/257

⁴⁶⁷ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/368; Daha geniş bilgi için bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin hadis anlayışı ve Hanefî mezhebinin hadis metodu*, (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı yay., 1994), 131-133.

⁴⁶⁸ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/368.

da haberlerin bilgi değeri hakkındadır. Hanefî usulcülerden Cessâs bilgi ifade etmesi bakımından meşhur haberi mütevatirden ayırmıştır. Ona göre mütevatir haber zarurî bilgi ifade ettiği halde, meşhur haber zarurî değil istidlâlî bilgi ifade etmektedir.⁴⁶⁹ Debûsî ise Cessâs'tan farklı olarak mütevatir haberi meşhurun alt kısmı olarak ele almıştır. Ona göre meşhur haberler; mütevatir derecesine ulaşan haber ve mütevatir derecesine ulaşmayan haber olarak iki kısımdır.⁴⁷⁰ Debûsî bu ikincisini “müştehir” kavramı ile ifade etmiştir. Debûsîye göre müştehir haber Peygamberden ahad yolla nakledilse de sonraki selef döneminde şöhrat bulması ve kabul görmesi ile mütevatir gibi olan haberdır. Fakat, Debûsî'ye göre müştehir/meşhur haber yakın (kat'î) bilgi değil, itminanî bilgi ifade etmektedir.⁴⁷¹ İbn Teymiyye'ye gelince onun nazarında meşhur haberin bilgi ifade etme yönünden mütevatirden hiçbir farkı olmayıp her ikisi de yakinî bilgi ifade etmektedirler. İbn Teymiyye, Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerindeki hadislerin ekserisini ilim ehlinin icmâsı ile sahih olmaları sebebi ile meşhur mertebesinde addetmiştir. Bunun neticesi olarak *Sahihayn* hadisleri mütevatir olmadıkları gerekçesi ile geri çevrilemezler. Nitekim diğer âhâd haberler böyle meşhur haberlerle çatışırsa meşhur haber tercih edilmektedir. Buna misal olarak Tirmizi'nin rivayet ettiği “Sabah namazını isfar vaktinde kılın. Çünkü bunun ecir büyüktür” hadisinin meşhur/müstefiz hükmünde olan Buhârî ve Müslim hadisleri ile çatışmasıdır. Çünkü bu kaynaklarda geçen hadislerde Hz. Peygamber'in sabah namazını tağlis vaktinde kıldığı bildirilmektedir. Burada tercih olunan *Sahihayn*'daki hadistir. Çünkü o hadis meşhur/müstefizdir. İbn Teymiyye'ye göre haber-i vahid eğer meşhurla çatışırsa o ya şazdır ya da mensûhtur.⁴⁷²

3.1.2.3. Haber-i Vahid

Ehl-i hadis ve ehl-i re'y arasındaki temel tartışma konularından birisini haber-i vâhidler konusu oluşturur. Aslında bu konu, kendi içinde pek çok alt tartışma konusunu barındırır. Bu kapsamda haber-i vâhidin kabul şartları, haber-i vahidin sağladığı bilginin değeri, haber-i vâhidin Kitap ile ilişkisi gibi hususlar en çok tartışılan meseleler arasında yer alır. Genel bir ifade ile söylemek gerekirse ehl-i hadis, haber-i vahidlerin sıhhatini tespit konusunda hadis rivayet zincirini merkeze alan bir yaklaşıma sahiptir. İmam Şâfiî *er-Risâle* isimli eserinde haber-i hâssa'nın (haber-i vahid) hüccet olması için asgari şartın

⁴⁶⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/48-49, 67.

⁴⁷⁰ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 207.

⁴⁷¹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 213.

⁴⁷² İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 22/96.

bir kişinin bir kişiden rivayet etmesi ile haberin peygamberde veya haberin başka bir kaynağında son bulması olduğunu bildirmektedir.⁴⁷³ İmam Şâfiî için haber-i vâhid'in delil olması için iki temel şart vardır: biri haberin sahih olması, ikincisi ise muttasıl olup peygambere kadar ulaşmasıdır. Bu sebepten Şâfiî'nin genel olarak mürsel hadisleri hüccet olarak kabul etmediği bilinmektedir. İmam Şâfiî'nin âhâd haberin kabulü ile ilgili işaret ettiği diğer şartlar da sonuç itibarıyla hadisin senedindeki râvilerle ilgilidir.⁴⁷⁴

Ahmed b. Hanbel'e gelince hadisin sahih olması hâlinde onunla amel etmenin vacip olduğunu belirtir.⁴⁷⁵ İmam Ahmed'in şu ifadeleri haber-i vahid ile amel için "genel bir çerçeve" çizmektedir:⁴⁷⁶ "Bir hadis Kitap ve sünnete muhalif olmadığı sürece bu iki kaynak o hadisin metnine şahadet etmese bile, te'vili ümmetin icmâsı haricine çıkmadığı sürece o hadisle amel edilir."⁴⁷⁷

Hicrî V. asrın önde gelen iki Hanefî usul âlimi Pezdevî ve Serahsî, haber-i vahidle amel etmek için Hanefîler tarafından ileri sürülen şartları hadisçilere ait inkıta' kavramı üzerinden temellendirmeye çalışmışlardır. İnkıta'ın söz konusu olduğu haberler hüccet olmaya elverişli değildir. İnkıta'ın biri zâhir/maddî, diğeri de bâtın/manevî olmak üzere iki türü bulunmaktadır. Zâhir/maddî inkıta' sahabe mürseli, ikinci ve üçüncü neslin (tâbiûn ve etbâu't-tâbiîn) mürseli, diğer asırlardaki mürseller ile bir yönden mürsel diğer yönden muttasıl olan rivayetlerdir. Sahabe mürselinin hüccet olduğu konusunda icma bulunmaktadır. Tâbiûn ve etbâu't-tâbiîn mürsellerine gelince; Hanefîler bu türden haberleri hüccet kabul ederler, hatta bunu müsned (muttasıl) hadisten daha üst seviyede görürler. Şâfiî'nin bu tür haberleri reddetmesini de eleştirirler. Pezdevî ve Serahsî, üçüncü nesilden sonraki dönemlerin mürsellerinin kabulü konusunda Hanefîler arasında ihtilafın bulunduğunu aktarırlar.⁴⁷⁸ Hanefîler inkıta'ın ikinci kısmını oluşturan bâtınî/manevî

⁴⁷³ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şakir (Mısır: Mektebetü'l-Halebi, 1358/1940), 369.

⁴⁷⁴ Hadisin hüccet olması için a) Râvi güvenilir ve doğru sözlü olmalıdır. b) Rivayet ettiği hadisin anlamını iyi bilmeli, aynı lafızlarla rivayet etmeli, manaca rivayet etmemelidir. c) Hadisi hafızasından rivayet ediyorsa onu iyi ezberlemiş olmalı, eğer kitaptan rivayet ediyorsa kitap kendisinde bulunmalıdır. d) Rivayeti ehl-i ilimle aynı konuda ise ona muhalif olmamalıdır. e) Müdellis olmamalı, yani hocasından duymadığı hadisi rivayet etmemeli; f) Sika ravilerin rivayetlerine muhalif rivayet eden birisi olmamalı. Bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 369.

⁴⁷⁵ Ebû Haris, Ahmed b. Hanbel'den şöyle nakleder: "Haber eğer peygamberden sahih olarak sika ravilerle gelmişse o sünnettir. Onunla amel edip re'y ve kıyasa yönelmemek her âkıl balığ Müslüman'a vaciptir." Bu ve benzeri rivayetler için bk. el-Ferrâ, *el-'Udde*, 859.

⁴⁷⁶ Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi, Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 318.

⁴⁷⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, thk. Asım İbrahim el-Kiyâlî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/300.

⁴⁷⁸ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 390-393; Serahsî, *Usul*, 1/363-364.

inkıta‘ı da ikiye ayırırlar. Bunun ilk kısmını ravideki noksan sebebiyle haberde inkıta‘ meydana gelmesidir. Bu, haberi veren kimsenin fâsık, çocuk, durumu bilinmeyen (mestur), ma‘tuh, mugaffel, müsâhil ve ehl-i hevâdan olmasıdır.⁴⁷⁹ Bu kimselerin haberlerinin reddedileceğini ehl-i hadis de kabul etmektedir. Hanefiler ile ehl-i hadis arasındaki asıl tartışma konusu, manevî/bâtınî inkıta‘ın ikinci türünde olup bu, haberin, kendisinden daha güçlü bir delile muâriz olması sebebiyle olduğu kabul edilen inkıta‘dır. Bunun da dört şekli bulunmaktadır: Haberin Kitaba muhalif olması, haberin meşhur ve ma‘ruf sünnete muhalif olması, umum-i belva ile ilgili konuda olması, sahabenin kendi aralarındaki tartışmalarda hüccet olarak kullanmamak suretiyle haberden yüz çevirmiş olmaları.⁴⁸⁰ Aslında Pezdevî ve Serahsî öncesinde daha hicrî dördüncü asırda yaşayan Cessâs’ın usul eserinde bu konu müstakil bir kavrama kavuşturulmaksızın benzer bir biçimde ele alınmıştı. Nitekim o, ahad haberleri kabul şartlarını İmam Muhhamed’in öğrencisi İsa b. Ebân’a istinat ettirmiş ve yukarıda sayılan gerekçelerle haberin reddedileceği görüşünü aktarmıştır. Onun listesinde yer alan farklı tek madde haberin akla aykırı olması meselesidir.⁴⁸¹

Âhâd haberler konusunda ehl-i hadis ve ehl-i re’yin birbirinden ayrıştığı ikinci nokta ise bu tür haberlerin bilgi değeridir. Genel olarak İslam ilim geleneğinde haber-i vahidin kesin ilim ifade etmeyip zanni bilgi ifade ettiği kabul edilmiştir.⁴⁸² Hanefiler haber-i vahidin kesin bilgi ifade etmediğini belirtmişlerdir.⁴⁸³ Ahad haberlerin bilgi değeri Hanefilerce *ğalibu’r-re’y ve ekseru’zann* olarak ifade edilmiştir.⁴⁸⁴ Haber-i vahidin kat’î bilgi ifade etmemesi bu tür haberlerin delil olmadığı ya da bunlarla amel edilmeyeceği anlamına gelmez. Hanefilere göre akait ve hadd cezaları hariç ibadetler de dahil olmak üzere amelî/fürû konularda haberî vahidler delildir.⁴⁸⁵

Ehl-i hadise mensup âlimler, ahad haberlerin bilgi değeri konusunda ittifak hâlinde değildir. Bu grupta kabul edebileceğimiz İbn Hazm gibi bazıları haber-i vahidlerin kat’î bilgi ifade ettiğini ileri sürmüştür. Yine Ebû Süleyman el-Hattabi, Ebû’l-Hüseyn el-

⁴⁷⁹ Pezdevî, *Kenzü’l-vüsûl*, 402.

⁴⁸⁰ Pezdevî, *Kenzü’l-vüsûl*, 394.

⁴⁸¹ Cessâs, *el-Füsûl*, 3/113. “Akla aykırı olması hüssusu” İsa b. Eban’ın şartları arasında değildir. Bu husus sonra Cessâs’ın değerlendirmeleri sonucunda ilave edilmiştir. bk. Cessâs, *el-Füsûl*, 3/121-122; Nejla Hacıoğlu, “Cessas’a Göre Haber-i Vâhid”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (20014), 354.

⁴⁸² Yunus Apaydın, “Haber-i vâhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/356.

⁴⁸³ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/370.

⁴⁸⁴ Semerkandî, *Mizânü’l-usûl fî netâici’l-’ukûl*. thk. Muhammed Zeki Abdülber (Doha: Metâbi’u’l-Davhati’l-Hadîse, 1404/1984), 1/448.

⁴⁸⁵ Debûsî, *Takvimu’l-edille*, 177.

Kerabisi, Haris el-Muhasibi ve bir rivayette de belli şartlarla Ahmed b. Hanbel haber-i vahid'in kesin bilgi ve amel gerektirdiği görüşünde olmuşlardır.⁴⁸⁶ Buna karşılık ehl-i hadis çevreler içinde de haber-i vahidin zan ifade ettiği genel bir şekilde kabul edilmektedir. Nitekim Ebu Ya'lâ, *el-'Udde* adlı eserinde Ahmed b. Hanbel'e atfedilen şu ifadeyi aktarır: "Hadis Hz. Peygamber (s.a.v.)'den sahih bir senetle geldiğinde içinde bir hüküm veya farz varsa ben bu hüküm ve farzla amel ederim. Allah'a karşı dinî vazifemi o habere göre yaparım. Bununla birlikte bu sözü Hz. Peygamber (s.a.v.)'in söylediğine şahitlik etmem." Ebu Ya'lâ, Ahmed b. Hanbel'in bu ifadesiyle haber-i vahidin kesin bilgi ifade etmediğini açık bir biçimde ortaya koyduğunu belirtmiştir.⁴⁸⁷

İbn Teymiyye açısından bir haberin redd veya kabulünde önemli olan hususun o hadise ilişkin hadis alimlerinin görüşleri olduğunu daha önce belirtmiştik. İbn Teymiyye, Hanefiler gibi bu hadis âlimlerini belli bir zamana münhasır kılmaz. Hadis âlimlerinin üzerinde ittifak ettikleri âhâd haberler yakın bilgi ifade edip ameli gerektirmektedir. İbn Teymiyye'de gördüğümüz gibi genelde Buhârî ve Müslim *Sahih*'leri örnek gösterilerek ileri sürülen bu görüş sonraları Hanefî usûlcülerden İbnü'l-Hümâm es-Sîvâsî (ö. 861/1457) tarafından eleştirilmiştir. İbnü'l-Hümâm, bu görüşü "tahakküm" (arzuya uygun hüküm koymakta inat etmek) olarak adlandırmıştır.⁴⁸⁸

İbn Teymiyye, ilim ehlinin cumhurunun ümmetin telakkisine mazhar olup amel ettiği haber-i vahidin ilim ifade ettiği görüşünde olduğunu, müteahhirinden küçük bir fırka hariç dört mezhebin usûl kitaplarında da bu görüşün benimsendiğini iddia eder. İbn Teymiyye, haber-i vahidin bilgi ifade etmesini kabul etmeyen alimler içerisinde Bakillânî başta olmakla Cüveynî, Ebû Hâmid Gazzâlî, İbn Akîl, İbnü'l-Cevzî ve Âmidî gibi âlimleri sıralamaktadır.⁴⁸⁹ Onun listesinde Hanefîlerden herhangi bir âlimin yer almaması dikkatleri çekmektedir. Bu, Hanefîlerin bu konudaki kanaatlerinin farklı bulunmasından ziyade İbn Teymiyye'nin Eş'arîliğe yönelik eleştirilerde bulunma bağlamında bu isimleri saymasından ileri gelmektedir.

İbn Teymiyye, hadis âlimleri tarafından genel kabule mazhar olmuş haberlerin kesin bilgi

⁴⁸⁶ İbn Hazm, *el-İhkam*, 1/119.

⁴⁸⁷ Ebu Ya'lâ, *el-'Udde*, 3/898.

⁴⁸⁸ "Çünkü sahihlik bu iki kaynağın öngörülen şartları taşıması dolayısıyladır. Bu duruma göre sözü edilen iki kitabın dışında başka bir hadis kitabında aynı şartları haiz bir ravi veya raviler topluluğu tarafından rivayet edilen hadis de sahihtir. Aksini söylemek ise herhangi ilmi bir temeli olmayan soyut bir iddia olmaktan öteye gidemez." bk. İbnü'l-Hümâm *Şerhu Fethu'l-kadîr 'ale'l-Hidâye*, (Kahire: Matba'atu Mustafa el-Halebî, 1389/1980), 1/445; Konu hakkında ek bilgi için bk. Salim Ögüt, *İslam Hukuk Metodolojisinde Haber-i Vâhid'in Kaynak Değeri*, (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2003), 29-30.

⁴⁸⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/351.

sağladığını ileri sürmekle birlikte bu kesinliğin zarurî mi yoksa istidlâlî mi olduğu konusunda doğrudan bir şey söylemez. Bununla birlikte onun, Ebû Ya'lâ'nın "haberi vahit zorunlu olarak değil istidlale bağlı kesin bilgi ifade eder" fikrine olumlu baktığı" müşahede edilmektedir.⁴⁹⁰

Haber-i vahidin bilgi gerektirdiği görüşünün kabûlünün İbn Teymiyye'nin Hanefîleri de ismen zikrederek ümmetin çoğunluğuna atfetmesi görüşü dikkat çekmektedir. Bildiğimiz üzere böyle bir çoğunluğun kabulü sadece ehl-i hadîsin içerisinde mevcuttur.

İbn Teymiyye'nin nazarında kesin bilgi ifade etmeyen âhâd haberler hadis âlimlerinin birinin sahih diğerinin zayıf kabul ettiği, yani sıhhati üzerinde ittifak olmayan hadislerdir. İbn Teymiyye, Hanefîlerin manevî inkıta' kavramına yönelik doğrudan bir değerlendirme yapmamış olmakla birlikte onların bu kapsamda ileri sürdükleri şartların her birine ilişkin farklı bağlamlarda görüşler serdetmiştir. Aşağıda kısaca bunları ele alacağız.

Hanefîlerin bâtinî/manevî inkıta' kapsamında dile getirdikleri "haber-i vahidin Kur'an'a arzı" konusu, İbn Teymiyye tarafından eleştirel bir yaklaşımla ele alınmıştır. Hanefîlerde haber-i vahidlerin Kur'an'a arzı düşüncesinin ilk izlerini mezhebin kurucu imamı Ebu Hanîfe'ye kadar götürmek mümkündür.⁴⁹¹ Bununla birlikte bu konuda doğrudan doğruya açık bir ifadeyi ilk defa Ebu Hanîfe'nin öğrencisi Ebu Yusuf'un eserinde görmekteyiz. İmam Şâfiî, Ebû Yusuf'u kendisinin *el-Umm* isimli eserinde bu konuda eleştirmiştir. Şâfiî, mezkur eserinin "Siyerî Evzâî" bölümünde Ebû Yusuf'un bu konuda görüşlerine yer vermiştir.⁴⁹² Ebû Yusuf, ammenin bilmediği şaz hadislerin Kur'an'a arz edilmesi gerektiğini belirtmekte ve bu konuda başta ehl-i re'y arasında meşhur olan arz hadisi olmak üzere bir çok rivayetle istidlalde bulunmakta, ardından şaz rivayetlerden uzak durup, cemaatin amel ettiği ve fukahânın kabul ettiği hadislerle sarılmayı, diğer rivayetleri de bunlara kıyas etmeyi tavsiye etmektedir.⁴⁹³ İmam Şâfiî, Ebû Yusuf'un bu görüşlerini eleştirerek Hadis'in Kur'an'a muhalif olmasının mümkün olmadığını bildirmektedir. Bu konuda ayet ve hadislerdeki delillere başvurmaktadır. Ona göre hadis Allah'ın Kur'an'da

⁴⁹⁰ Duman, *İbn Teymiyye'nin Fıkıh Düşüncesi*, 146.

⁴⁹¹ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim Kelâmî tartışmalar*, trc. Mustafa Öz (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 48.

⁴⁹² Dümeynî, Ebû Yusuf'un bu görüşlerini Müjdat Uluçam'ın da tespiti üzere yanlışlıkla Şâfiî'ye nispet etmiş ve Şâfiî'nin ilk önce hadislerin Kur'an'a arz edilmesi gerektiği görüşünde olup sonra bundan rücu ettiğini ifade etmiştir. Bkz. Misfir Gürmullah ed-Dümeynî, *Mekâyisü nakdi mutunî's-sünne* (İstanbul: Dersaadet, ts), 297-298; Müjdat Uluçam, *Kur'an Ayetleri ve Hadisler Arasında Görülen Tearuz ve Çözüm Yolları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, sosyal bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 278.

⁴⁹³ Şâfiî, *el-Ümm*, 7/358

murad ettiği mananın ya tahsis ya umum oluşunu veya nâsihini, mensûhunu açıklar.⁴⁹⁴ *İhtilafu'l-hadis* eserinde de aynı argümanları dile getiren İmam Şâfiî, hadisleri Kur'an'a arz etme, Kur'an'ın zahirine uyarsa kabul edip zahirine ters düşerse terk edilmesi gerektiği düşüncesini "cehl" olarak tavsif etmektedir.⁴⁹⁵

İmam Şâfiî'nin arz konusuna bu şekilde karşı çıkmasının tabii ki, kendisinden sonraki ehl-i hadîs düşüncesine etkisi olmuştur. Ebû Süleyman Hattâbî (ö. 388/998) hadisin Kur'an'a arzı konusunu Kur'an ve hadisin her ikisinin vahiy olması ve biri birinin diğere tearuzunun imkânsız olması çerçevesinde değerlendirmiş, Şâfiî'nin sünnetin beyan niteliği hakkındaki fikrini tekrarlamıştır. Ehl-i re'yn istidlal ettiği arz hadisini⁴⁹⁶ ise "zındıkların uydurması" olarak nitelemiştir.⁴⁹⁷

Şâfiî ile beraber ehl-i hadîsin hadisleri Kur'an'a arz konusuna böyle mesafeli olmasına rağmen bu ekolün tamamıyla bu yöntemi reddettiğini söyleyemeyiz. Aslında ilk dönemlerden itibaren sadece Ebû Hanîfe değil diğeri fakihlerin de bu yönteme başvurduğu bilinmektedir. Nitekim İmam Mâlik'in yüz bin hadis rivayet ettiği fakat bunlardan sadece on binini *Muvatta*'da topladığı, bu kalan hadisleri de Kur'an ve sünnete arz ettiği, farklı rivayet ve haberlerle birlikte değerlendirdiği ve onların sayısının sonuçta beş yüze indiği hakkında rivayetler vardır.⁴⁹⁸

Ahmed b. Hanbel'in genelde senede önem verdiğine işaret etmiştik. Fakat Hanbelî ulemanın kendi mezheplerinde usûl kitaplarının yazılmasından itibaren metin eleştirisini ve arz yöntemini bir metot olarak benimsediklerini görmekteyiz. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ "Hanefiler, âhâd haberi Kitap, mütevatir sünnet ve icmâ'a muhalif olduğu takdirde kabul etmediklerini söylerler. Bu konuda biz onlara muvafıkız" der ve âhâd haberin reddedilme şartlarını şu şekilde açıklar: a) Hadisin aklın gerektirdiğine muhalif olması; b) Hadisin Kitap ve mütevatir sünnetteki nasslara aykırı olması; c) İcmâ'a aykırı olması; d) Her kesin mutlaka bilmesi gereken bir rivayet olması. e) Mütevatir olarak rivayet edilmesi gereken bir haberin haber-i vahid şeklinde rivayet edilmesi."⁴⁹⁹

⁴⁹⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 7/360.

⁴⁹⁵ Şâfiî, *İhtilafu'l-Hadis*, (*el-Ümm* içinde), 8/576

⁴⁹⁶ Hz. Ali, şöyle rivayet etmiştir: Rasûlullâh (s.a.v.) şöyle dedi: "Benden sonra râviler olacak benden hadis rivayet edeceklerdir. Onları Kur'an'a arz edin. Kur'an'a muvafık ise onu alın, Kur'an'a muvafık değilse onu almayın". Bk. Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şuayb Arnaut, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 5/372.

⁴⁹⁷ Hattabi, *Me'âlimu's-sünen*, 4/298-299.

⁴⁹⁸ Muhammed Tahir İbn Âşûr, *Keşfu'l-muğattâ mine'l-meânî ve elfâzi'l-vâkı'a mine'l-Muvatta*, nşr. Taha b. Ali et-Tunusî, (Kahire: Dâru's-Selam, Tunus: Dâru's-Sahnun, 1428/2007), 27.

⁴⁹⁹ El-Ferrâ, *el-'Udde*, 3/894, 964-965, Aynı şartları Kelvezânî de sıralamıştır. bk. Kelvezânî, *et-Temhid*, 3/147-151

Ebu Ya‘lâ’nın bu görüşlerinin Hanefiler ile büyük benzerlikler gösterdiği dikkatlerden kaçmamaktadır.

İbn Teymiyye de her ne kadar farklı konularda Hanefilerin hadisleri Kur’an’a arz etme usulünü eleştirse de bu metottan müstağni kaldığını söyleyemeyiz. Onun nazarında sünnet Kitab’a hiçbir vecihle muhalefet edemez. Sünnet Kur’an’ı tefsir eder. Onun delaletini gösterir, onun manalarını açıklar, mücmelini beyan eder. İbn Teymiyye bu konuda İmam Şâfi‘i’yi referans aldığını da açıkça beyan eder. Nitekim o, Kur’an sünnet ilişkisi hakkında şöyle der: “Sünnet Kur’an’ı şerh eder ve aydınlatır. İmam Şâfi‘i’de “Peygamberin verdiği tüm hükümler, onun Kur’an’dan anladıklarıdır... Sünnet de peygambere Kur’an gibi vahiyle nazil olmuştur. Fakat o tilavet edilmez. İmam Şâfi‘i ve birçok imamlar bu konuda çeşitli delillerle istidlalde bulunmuşlardır.”⁵⁰⁰

İbn Teymiyye, akla açıkça aykırı haberlerin batıl olduğunu kabul eder. Onun nazarında hadis bazen akla bazen Kur’an’a bazen mütevatir bir habere bazen de icmaya göre tekzib edilebilir.⁵⁰¹ Fakat İbn Teymiyye’nin nazarında bu akıl mücerret akıl değildir. Nitekim akıl nakil çatışmasının imkansızlığından bahsederken devamlı olarak nakli sahih olmakla vasıflandırırken akli da sarîh olmakla vasıflandırmıştır. Fakat İbn Teymiyye, mücerret akılla sahih rivayete kaşı gelinmesini de eleştirmiştir. Bu bağlamda “Yakınlarının kendisine ağlaması sebebi ile ölmüş şahsa ahirette azap vardır”⁵⁰² hadisine Hz. Aişe’nin “Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez” (Fâtir, 35/18) ayeti ile itiraz etmesi⁵⁰³ ile ilgili şöyle demektedir. “Biz onların nassa nassla muaraza etmelerine itiraz etmiyoruz. Bizim itirazımız nakle mücerret akılla muaraza etmeyedir.”⁵⁰⁴

İbn Teymiyye’nin ehl-i hadisi eleştirdiği nadir konulardan birisi rivayetlerin anlaşılmasında akla/fehme gereken önemi vermemeleri konusudur. Hatta İbn Teymiyye, kelamcılarının bu konuda ehl-i hadise eleştirilerine kısmen de olsa hak vermektedir. İbn Teymiyye, bazı ehl-i hadisin fer‘i ve aslî meselelerde uydurma rivayetlerle ihticac etmeleri ile beraber aynı zamanda Kur’an ve hadisten manasını kavrayamadıkları şeylerle de ihticac ettiklerini söyler.⁵⁰⁵

İbn Teymiyye’nin nadiren de olsa bazı hadisleri Kur’an ve kendilerince daha sahih

⁵⁰⁰ İbn Teymiyye, *Mecmu‘u fetâvâ*, 13/364.

⁵⁰¹ İbn Teymiyye, *Mihâcu’s-sünne*, 7/419

⁵⁰² Müslim, “Cenâiz”, 16.

⁵⁰³ Ebu Davud et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru’l-hicr, 1419/1999), 1/386.

⁵⁰⁴ İbn Teymiyye, *Der‘ü teâruz*, 5/231.

⁵⁰⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû‘u fetâvâ*, 4/189.

rivayetlere arz ederek reddettiğini görmekteyiz. Söz gelimi o, Müslim, Ahmed b. Hanbel, Beyhaki gibi hadis otoritelerinin eserlerine aldıkları; “Allah toprağı Cumartesi yarattı. Onun üzerinde dağları da Pazar günü yarattı. Ağaçları Pazartesi, hoş olmayan nesneleri Salı günü, nuru Çarşamba günü, yer üzerindeki hayvanları Perşembe günü yarattı. Adem’i de Cuma günü ikindiden sonra o günün son saatlerinde ikindi ile gece arasında yarattı”⁵⁰⁶ şeklindeki rivayeti sened yönü ile eleştirdiği gibi onun Kur’an’a da muhalif olduğunu bildirmiştir. Çünkü hadiste dünyanın yaratılmasının yedi gün içinde tamamlandığı anlaşılmakta, oysa Allah Kur’an’da “Rabbiniz o Allaktır ki, gökleri ve yeri altı günde yarattı” (A’raf 7/54) buyurmaktadır.⁵⁰⁷ Yine İbn Teymiyye; “Ashâbıma sövmek bağışlanmayacak günahtır”⁵⁰⁸ şeklinde rivayet edilen hadisin peygamber adına uydurulan bir yalan olduğunu, ilim ehlinin böyle bir rivayette bulunmadığını, Müslümanların hiçbir muteber kaynağında geçmediğini ve aynı zamanda Kur’an’daki “Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz. Bundan başka dilediğini bağışlar” (en-Nisâ 4/48) ayetine muhalif olduğunu vurgular.⁵⁰⁹

Âhâd haberlerin kabulünde aklın muktezasına uygun olma şartına ilk defa Cessâs’ın usûl eserinde rastlamaktayız. Cessâs’dan sonra bu şartı hicri beşinci yüzyıldan sonra ehl-i hadîs geleneğinden gelen ulemanın usûl eserlerinde de görmekteyiz.⁵¹⁰ İbn Teymiyye’ye göre sahih bir hadis usûlüne göre yapılmış sahih bir kıyasla çelişki halinde olamaz. Eğer böyle bir durum varsa ikisinden birisi zayıftır. İbn Teymiyye, Hanefilerin bazı nassların akli yöntem olan kıyasa aykırı olduğu düşüncesini bu sebeple eleştirmiştir.⁵¹¹ Onun nazarında hiçbir zaman Ebû Hanîfe, kıyasa istinat ederek sahih hadise muhalif olmamıştır.⁵¹²

Hanefilerin ahad haberi kabul şartlarından birisi de haber-i vahidin umûmu’l-belvâ konusunda varit olmasıdır. Ebû Hâmid el-İsferâyînî’nin (ö. 406/1016) “her kesin bilmeğe

⁵⁰⁶ Müslim, “Sıfatı’l-münafikin”, 27; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaut ve dğr. 50 cilt. Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1421/2021 8/282; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübra*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki, (Kahire: Merkezü Hicr li’l-Buhus ve’d-Dirâsât, 1432/ 2011), 9/5.

⁵⁰⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 1/256-257. İbn Kayyim, *el-Menaru’l-munif*, 85-86.

⁵⁰⁸ Celaleddin es-Süyûtî, *ez-Ziyâdât ale’l-mevdu’ât*, thk. Ramiz Halit Hac Hasan (Riyad: Mektebetü’l-Meârif, 1431/2010), 2/797; İbn Arrâk, *Tenzîhü’s-şerîati’l-merfû’a ani’l-ahbâri’s-şenî’ati’l-mevdû’a*, thk. Abdulvahap Abdüllatif – Abdullah el-Ğummârî (Beyrut: Daru’l-Kütüb, 1399/1979), 1/320.

⁵⁰⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 3/290; İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu’l-hafa ve müzîlû’l-ilbâs*, thk. Abdülhamid b. Ahmed b. Yusuf b. el-Hindâvî (Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 1420/2000), 1/509.

⁵¹⁰ el-Ferrâ, *el-’Udde*, 3/964. Kelvezânî, *et-Temhid*, 3/147

⁵¹¹ İbn Teymiyye, *Mecmu’u fetâvâ*, 20/568.

⁵¹² İbn Teymiyye, *Mecmu’u fetâvâ*, 20/304-305.

muhtaç olduğu şey”⁵¹³ olarak tanımladığı umûmü’l-belvâda, yani herkesi ilgilendiren ve her kesin bilmeli olduğu konularda Hanefîler haber-i vahidi kabul etmemişlerdir.⁵¹⁴ Hanefîler umûmü’l-belvâda bir veya birkaç kişiden gelen rivayeti manevi inkıta olarak değerlendirmiş, onu tearuz saymışlardır.⁵¹⁵ İlk Hanbelî usûl müellifleri umûmü’l-belvâ kapsamına giren konularda haber-i vahidin delil olacağını görüşünü benimsemişler. Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-’Udde*’sinde umûmü’l-belvâ konularında âhâd haberlerin kabul edildiğini söyleyip, Hanefîlerin bu konudaki tutumuna karşı çıkar.⁵¹⁶ Kelvezânî ve İbn Akîl de bu konuda hocalarını takip etmişlerdir.⁵¹⁷

İbn Teymiyye’nin umûmü’l-belvâ konusunda diğer ehl-i hadîs alimlerinden ayrıldığını söyleyebiliriz. Genel olarak her kesin huzurunda gerçekleşen bir şeyin, tek kişi tarafından rivayet edilmesi” İbn Teymiyye’ye göre bir haberin uydurma olmasının göstergelerindendir.⁵¹⁸ Nitekim İbn Teymiyye, Şâfiîlerin “...veya kadınlara dokunmuşsanız...” (en-Nisâ 2/43) ibaresi ile kadına dokunmanın abdesti bozacağı görüşünü bu delile binaen reddeder. İbn Teymiyye’ye göre bu umûmü’l-belvâ konusudur. Eğer kadına dokunma abdesti bozmuş olsa idi o zaman peygamber bunu tüm ümmetine beyan etmesi gerekirdi. Ama herhangi sahâbenin sadece dokunma sebebi ile abdest alması gerektiği rivayet edilmemiştir.⁵¹⁹ Aynı zamanda İbn Teymiyye, namazda Peygamberin besmeleyi sesli okumasına dair rivayeti de bu kurala göre reddeder. Çünkü namazda besmelenin sesli okunması insanların nakletmekte çok himmet ve gayret gösterecekleri bir konudur. Eğer Peygamber namazda Fatîha’yı sesli okuduğu gibi besmeleyi de sesli okumuş olsaydı adet ve şeriatın gereği olarak bu konuda rivayet hiç kimse tarafından terk edilmezdi. Böyle bir şeyin bir iki kişi tarafından nakledilmesi bu rivayetin yalan olduğunu gösterir. Çünkü adet ve şeriatın gizlenmesini mümkün kılmadığı bir şey üzerinde anlaşmak yalan üzerinde anlaşmak gibidir.⁵²⁰

⁵¹³ Bedreddin ez-Zerkeşi, *el-Bahrü’l-muhît fî usûli’l-fikh* (Beyrut: Dâru’l-Kütüb, 1414/1994), 4/347. Daha detaylı bilgi için bkz. Ahmet Aydın, “Bir Hadis Tenkit Kriteri Olarak Umumu’l-Belva Kavramı”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Aralık 2018), 364-365.

⁵¹⁴ Hanefîlerin görüşleri için bk. Cessâs, *el-Fûsul*, 2: 295, Şaşi, *Usûlu’ş-Şaşi* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-Arabi, ts.), 284. Emir Padişah, *et-Teysîru’t-Tahrîr*, nşr. Mustafa el-Babî el-Halebî (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1417/1996), 3/112.

⁵¹⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kâmûsu*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 1/139.

⁵¹⁶ Ebû Ya’lâ, *el-’Udde*, 3/885.

⁵¹⁷ Kelvezânî, *et-Temhid*, 3/86. İbn Akîl, *el-Vâdih*, 4/389.

⁵¹⁸ Salih Özer, *Sünnet ve Hadisi Yeniden Düşünmek İbn Teymiyye Örneği* (İstanbul, Pınar Yay., 2004), 208.

⁵¹⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 21/232-235.

⁵²⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 22/ 415.

Hanefilerin haber-i vahidler yoluyla Kitaptaki nassa ziyade yapmayı nesih gibi gördükleri ve bu sebeple reddettikleri bilinmektedir. Nassa ziyadede maksat “bir nassın içerdiği anlama başka bir delile dayanarak onda doğrudan yer almayan bir şey (anlam, hüküm) eklemektir”.⁵²¹ Hanefiler ahad haberle nassa ziyadeyi kabul etmemişlerdir. Çünkü onlara göre nassa ziyade nesihdir. Nesih ise sadece mütevatir veya meşhur gibi güçlü delillerle mümkündür. Cumhur ise nassa ziyadeyi beyan olarak kabul etmiş, onu tahsis, tevil, takyit olarak isimlendirerek bunun âhâd haberle de mümkün olduğu görüşünü benimsemiştir.⁵²² İbn Teymiyye, 'ye göre nassa ziyade hem icap hem tahrim, hem de ibâha olarak mümkündür. İbn Teymiyye, nassa ziyadenin hem âhâd haberle hem de kıyasla olabileceğini söyler. O, “nassa ziyadenin nesih olmayıp, umumun tahsisi ve mutlakın takyidi menzilesinde olduğunu” söyleyerek bu konuda Hanbelîlerin görüşünü savunmaktadır.⁵²³

3.1.3. İcmâ

İcma ilk iki asırda bölgesel karakter taşımakta idi; yani her bölge ulehasının diğerinden farklı olan üzerinde ittifak ettiği hükümler mevcuttu.⁵²⁴ Nitekim Medine ehlinin ameli aslında bir tür bölgesel icmâ olup, İmam Mâlik'in usûl anlayışında önem arz etmekte idi. Bunun gibi aynı şekilde Irak ulehasının da ittifak ettiği hükümler vardı. Bu bölgesel ittifaklar dışında tüm Müslümanlar tarafından ortak olarak benimsenen hususlar da mevcuttu. İmam Muhammed'in teliflerinde “ecma'a aleyhi ehlü'l-Kûfe ve'l-Medîne” (Kûfe ve Medine ehli bu hüküm üzerine ittifak etti),⁵²⁵ veya “*leyse fîhi ihtilaf beyne ehli 'l-Irak ve beyne ehli 'l-Hicâz*” (Irak ehli ve Hicaz ehli arasında şu konuda ihtilâf yoktur)⁵²⁶ gibi ifadeler, İslam'ın ilk iki döneminde fıkıhla temayüz eden iki bölge arasında ittifakla benimsenen hususları vurgulayan ifadelerdir.

İcmâa delalet eden ifadelere Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından günümüze intikal eden eserlerde rastlamaktayız. Bu ibarelerde icmâ bazen yukarıda işaret ettiğimiz gibi Kûfe ve Medine ekollerinin üzerinde ittifak ettiği görüşe, bazen ilim ehli ve fukahânın

⁵²¹ Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları. 2019) 293.

⁵²² Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, 293-294.

⁵²³ Âl'u Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 208.

⁵²⁴ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu yay. 1995), 33.

⁵²⁵ Muhamme b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Hücce 'ale 'l-ehli 'l-Medine*, thk. Mehdi Hüseyin el-Keylânî el-Kadirî (Beyrut: Âlemü'l-Kitâb, 1408/1987), 1/497.

⁵²⁶ Şeybânî, *el-Hücce*, 4/365.

ortak görüşüne, bazen “tüm insanlara” (ki bundan kastın ulema olduğu bilinmektedir)⁵²⁷ bazen de tüm Müslüman topluluğa atfedilmektedir.

Hanefiler içerisinde ilk defa sistemli şekilde icmâ deliline kendi eserinde yer veren Cessâs’tır. Cessâs icmâî, onu oluşturan unsur açısından iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan ilki umûmun iştirâk ettiği icmâ (genelin icmâsı) diğeri ise hâssanın iştirakı ile oluşan icmâdır (özel icmâ). Genel icmâ tüm toplumun üzerinde ittifak ettiği vakit namazlarının vakit ve rekât sayıları, Ramazan orucunun farziyeti, anne ve kardeşlerle evlenmenin haramlığı gibi konulardır. İkinci kısmı oluşturan özel icmâa gelince bu, ilim ehlinin üzerinde icmâ ettiği fıkhi hükümlerdir. Bunlara örnek olarak zekâtların miktarları, hala ve yeğenin aynı nikah altında tutulmasının haramlığı gibi hükümler gösterilmektedir. Cessâs’ın açıklamalarından birinci tür icmâm dayanağının ayet ve mütevatir haberler olduğu, ikinci tür icmâm dayanağının ise delaleti zannî olan nasslar veya kıyas gibi zannî deliller olduğu anlaşılmaktadır. Bu taksimin aslında Şâfiî’nin taksimi ile paralellik arz ettiği görülür. Fakat, ikinci tür icmâm (özelin icmâsının) imkânını İmam Şâfiî isabetsiz bulmakta bu tür konularda delil olarak ilmu’l-hâssanın (ahâd haberin) yeterli olacağını savunmaktadır.

Cessâs ulemanın icmâmının iki şekilde oluştuğunu söyler. Birincisi ulemanın bir görüş üzerinde fikir izhar etmesidir ki bu sarîh icmâdır. Diğeri ise müçtehidin bir hüküm hakkında görüş beyan etmemesi veya başkalarının bildirdiği görüşe itiraz etmemesi ile vücuda gelir. Bununla Cessâs sükutî icmâm caiz olduğu görüşünü savunmaktadır.⁵²⁸ Cessâs icmâm senedinin nasslar yanında re’y de olabileceğini belirtmiştir.⁵²⁹

İmam Şâfiî’nin gerek Hanefî gerekse Mâlikîler tarafından hüccet kabul edilen “bölgesel icma” fikrine karşı çıktığı ve icmâî teorik ve evrensel bir zemine oturtmaya çalıştığı görülür.⁵³⁰ Bunun ardında, özellikle Medine ve Kûfe merkezli fikhî ittifakların icma olarak tanımlanmak suretiyle haber-i vahidlerin reddedilmesine gerekçe yapılmasını engelleme fikri bulunduğu görülür. Nitekim İmam Şâfiî’nin, *İhtilâfu Mâlik ve Ş-Şâfiî* adlı eserinde Mâlikîlerin, Medine ehlinin amelini gerekçe göstererek hadisleri reddetmelerine yönelik oldukça sert eleştirilerde bulunması bunu göstermektedir. İcmâm, ilk dönem fıkıh ekolleri tarafından hadis rivayetlerini tenkitte bir kriter olarak kullanması sebebiyle Şâfiî

⁵²⁷ Bilal Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 90.

⁵²⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/285.

⁵²⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/279-280.

⁵³⁰ Şâfiî, *Cimâ’u’l-ilm.*, 14, 44.

sonrasında İmam Ahmed b. Hanbel ve Zahirilerin de icmâya mesafeli davrandığı görülmektedir. İmam Ahmed'in fıkıh düşüncesinin en güvenilir kaynaklarından olan oğlu Abdullah'ın *Mesâil*'inde onun icmâ konusunda şöyle dediği rivayet edilmektedir:

“Birisi bir konuda icmâ olduğunu iddia ederse bu yalandır. Nereden bilecek belki de insanlar o konuda ihtilaf etmişlerdir... Bunun için yapılması gereken şey [icma iddiasında bulunmak değil] “bu konuda insanların ihtilafını bilmiyorum” demektir.⁵³¹

Gerek İmam Şâfiî'nin bölgesel icmaı reddederek temeli nasslara dayanan evrensel icmaı gündeme getirmesi, gerekse Ahmed b. Hanbel'in, kimilerince ileri sürülen icma iddiaları konusundaki ihtiyatlı yaklaşımı fukaha içinde ehl-i hadise mensup olanların icmaı, ehl-i re'y tarafından haber-i vahidlerin reddedilmesine bir dayanak kılma çabası olarak algıladıklarını ve bu sebeple icmanın hücciyetini bütünüyle reddetmemekle birlikte onu olabildiğince sınırlı bir alana inhisar ettirmeye çalıştıklarını göstermektedir.

Hanbelî usûlünün ilk eseri sayılan *el-'Udde*'de icmâ, “Zamanın ulemasının yeni meydana çıkmış bir konunun hükmü üzerinde ittifakı” olarak tarif edilmektedir. Burada icmânın ya ulemânın tümünün ittifakı veya bir kısmının ittifak ederken diğerlerinin susması ile oluştuğu bildirilmektedir.⁵³² İcma kesin bilgi ifade eden delildir ve ona muhalif olmak caiz değildir.⁵³³ *'Udde* müellifi, Ahmed b. Hanbel'den rivayet edilen icmâ hakkındaki rivayetleri tevil etmektedir. Onun nazarında Ahmed b. Hanbel bu görüşleri ya ihtiyata binaen söylemiş ya da selef arasındaki ihtilaflardan bilgisiz olan şahıslar hakkında söylemiştir.

Ebu Ya'lâ'nın, Ahmed b. Hanbel'in icmaa ilişkin ifadelerine dair bu tevili, daha önce tıpkı kıyas ve istihsan konularında yaptığı gibi İmam Ahmed'in ehl-i re'ye karşı olumsuz ifadelerinin olabildiğince nötr hale getirilmesi çabasıdır. Ebu Ya'lâ Ahmed b. Hanbel'in icmaı kabul ettiği ve icma kavramını kullandığına dair örnek de arz eder.⁵³⁴ Bununla birlikte söz konusu örneğin *Mesâil* edebiyatındaki orijinal versiyonunda icma ibaresinin yer almaması dikkatlerden kaçmaz.⁵³⁵

⁵³¹ Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü Abdullah*, s. 439.

⁵³² el-Ferrâ, *el-'Udde*, 1/170.

⁵³³ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 4/1058.

⁵³⁴ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 4/1060-1061,

⁵³⁵ *El-Udde*'de Ahmed b. Hanbel'in icmâ delil olarak kabul etmesi şu şekilde açıklanmaktadır: Hasan b. Sevâb bir rivayetinde (İmam Ahmed'in) icmân varlığını iddia ettiğini ve şöyle dediğini bildirmektedir: 'Arefe gününün sabahından teşrik günlerinin sonuna kadar tekbir getiririm.' Ona, 'Hangi delille bu görüşe vardın?' diye sorulmuş, o da 'İcmâ ile. Bu görüş Ömer, Ali, Abdullah bin Mesud ve Abdullah bin Abbas'ın görüşüdür.' demiştir. bk. el-Ferrâ, *el-'Udde*, 4/1061; Âl'u Teymiyye, *el-Müsevvede*, 316. Bu rivayet

İbn Teymiyye icmâ, “Müslüman alimlerin hükümlerden bir hüküm üzerinde ittifak etmesi” şeklinde tanımlar. Ümmet bir şey üzerinde icmâ etmişse o hükmün bir kenara bırakılması caiz değildir. İbn Teymiyye, icmanın meşruiyetine dair önceki usul eserlerinde yer alan delilleri tekrarlamaktadır.⁵³⁶ İcmân hücciyeti onun nazarında sem’î olarak yani şer’an sabittir.⁵³⁷

İbn Teymiyye’nin düşüncesine göre icmâ, Mu’tezile ve Şîâ gibi bidatçı cereyanlar dışında tüm Müslümanlar tarafından üzerinde ittifak edilmiş bir delildir. Sahâbenin birçok konuda icmâ ettiği bilinmekle birlikte sonraki kuşaklarda pek çok ihtilaflar çıkmıştır.⁵³⁸ Bu ifadelerden İbn Teymiyye’nin sahâbe sonrası icmân oluşumuna mesafeli durduğu anlaşılmaktadır. Ona göre insanların icma olduğunu iddia ettikleri pek çok konu dikkatli bir şekilde araştırıldığında ihtilaflar bulunduğu ve icma olduğu iddia edilen hususta, Kitap ve sünnete dayalı daha tercihe şayan farklı görüşlerin bulunduğu görülür.⁵³⁹

İbn Teymiyye’ye göre icmâ ile sabit olan tüm konularda aslında Kitap veya sünnette bir delil vardır. Fakat alimler Kitap ve sünnetteki ilgili nassı bilmeyebilirler. Bu görüşü kendisinin kıyasla ilgili görüşleri ile de paralellik arz etmektedir.⁵⁴⁰ Nitekim ona göre aslında nasslar, insanları kıyasa muhtaç bırakmayacak derecede bütün hükümleri kuşatmaktadır. Bununla birlikte müçtehit, hükmünü araştırdığı meseleye ilişkin nassa ulaşamamış olabilir, bu durumda hükmü kıyas yoluyla elde etmeye çalışır. Aynı durum icma için de söz konusu edilebilir.⁵⁴¹ Bu hükümleri elde edememek subjektif karakterli olup müçtehidin kendisinden kaynaklanmaktadır.

Bazı alimler üzerinde icmâ bulunan birtakım hükümlerin nassa aykırı olabileceğini, böyle durumlarda üzerinde icmâ bulunan hükmün nassa tercih edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.⁵⁴² İbn Teymiyye icmâ hakkında böyle bir genellemeye karşıdır. Aynen kıyas konusunda olduğu gibi icmâ konusunda da o sahih bir icmân Kitap ve sünnete

mesâil kitaplarında da geçmekte fakat son kısmındaki İmam Ahmed’e soru ve onun ismâya delalet eden ifadeleri yer almamaktadır. Bk. İbn Hânî, *Mesâil*, 1/94; Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü ibnihi Abdullah*, 169; Ebû Dâvûd, *Mesâil*, 77. Bu konuda daha geniş bilgi için *El-Udde* muhakkikinin dipnotuna bk. el-Ferrâ, *el-Udde*, 4/1061-1062 (1 no.lu dipnot).

⁵³⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 20/10

⁵³⁷ Âlu Teymiyye, *Müsevvede*, 317.

⁵³⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 11/341.

⁵³⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 20/10

⁵⁴⁰ Duman, *İbn Teymiyye’nin Fıkıh Düşüncesi*, 160

⁵⁴¹ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 19/196.

⁵⁴² Cessâs, *el-Fusûl*, 1/175, Necmeddin et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1407/1987), 3/25.

aykırı olmasını imkânsız görür,⁵⁴³ böyle bir iddiayı re'y ile ilişkilendirerek bu konuda ehl-i re'yi ve kelâmcıları eleştirir. Böyle bir iddianın doğru kabul edilmesi, ulemanın nassları araştırmadan, nassa aykırı hüküm üzerinde icmâ ettikleri anlamına gelir ki böyle bir şey imkânsızdır.⁵⁴⁴

Nass – icmâ ilişkisi ve icmânın bilgi değeri gibi konularda İbn Teymiyye, mutlak bir görüş benimsememiş, icmâ kat'î ve zanni olarak iki türe ayırarak bunlar üzerinden meseleleri değerlendirmiştir. Varlığı hakkında kesin bilgi sahibi olduğumuz kat'î icmân hiçbir şekilde nassa muhâlif olması söz konusu olamaz. İkrar ve istikra yöntemi ile elde edilen icma ise zannî icmadır. Bu, usul kitaplarında sükûtî icma adı verilen icma türüne benzemektedir. İbn Teymiyye bu tür icmânın hücciyetini inkâr etmez. Bu tür icmalardaki zan ile nastaki zannîlik arasında bir mukayese yapan İbn Teymiyye bu icmâlar üzerindeki zannın, nassta elde edilen zandan kuvvetli olması hâlinde bu icmanın nassa tercih edilebileceğini belirtir. O, icmanın bilgi değerini de bu ayırım üzerinden temellendirir. Buna göre nassa dayalı kat'î icmâların bilgi değeri kesindir, onları inkâr edenler kafir olur. Zannî icmâların ise bilgileri de zannidir, inkâr edenler tekfir edilmez.⁵⁴⁵

İbn Teymiyye de kendisinden önceki Hanbelî usûlcüler gibi Ahmed b. Hanbel'den icmâa ilişkin aktarılan olumsuz ifadeleri tevîl etme yolunu tutmuştur. Onun nazarında Ahmed b. Hanbel'in mezkûr görüşünde inkâr edilen icmâ sahâbe ve tabiinden sonra ya da ilk üç kuşaktan sonra var olduğu iddia edilen icmâdır. Ahmed b. Hanbel, böyle bir icmâyı kabul etmemiştir. Diğer yandan Ahmed b. Hanbel bu sözleri ile muhalif görüş olup olmadığını bilmeden bir konuda kavli icmânın bulunduğunu iddia etmeyi de caiz görmemiştir. İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel'in isimlerini zikrettiği Bişr el-Merîsi ve Ebû Bekr Esamm gibi ehl-i re'y mensupları; Ebû Hanîfe, Mâlik ve benzerlerinin görüşlerinden başka bir görüş bilmeden, sahâbe ve tabiinin kavillerine muttali olmadan belli konularda icmâ olduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁴⁶

İbn Teymiyye'nin icmaa ilişkin ortaya koyduğu görüşlerin Hanefîlerin icmâ anlayışı ile bazı noktalarda örtüştüğü, bazı noktalarda ise farklılaştığı görülür. Onun icmâ kat'î ve zannî şeklinde ikili taksimi, Hanefîlerdeki sarîh ve sükûtî icmâ ayırımına büyük ölçüde benzemektedir. Nitekim Hanefîlerin de sükûtî icmâ, bilgi değeri bakımından zan

⁵⁴³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 19/202.

⁵⁴⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 19/267.

⁵⁴⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 19/267-270.

⁵⁴⁶ Âl-u Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 316.

kategorisinde telakki ettikleri görülür. Hanefî usulcülerden Pezdevî icmân hükmünü ele alırken icmân sağladığı bilginin kesinliği ve inkârının küfrü gerektirip gerektirmemesi, icma ile sabit bir hükmün neshinin mümkün olup olmaması gibi açılardan icmân üç mertebe olduğunu belirtir. İlk mertebe sahabe icmâi olup bu, âyet ve mütevatir haber mertebesinde. İkincisi sahabeden sonrakilerin icma olup meşhur hadis hükmündedir. İcmâ, selef arasında içtihadın söz konusu olduğu, yani daha önce ihtilafın gerçekleştiği bir konuda sonradan meydana gelmişse bu icma, haber-i vahidler içinden sahih hadis hükmündedir. Bu türden icmân neshi kendi misli ile caizdir.⁵⁴⁷

Görüldüğü üzere Pezdevî'nin icmâyı mertebelere ayırması İbn Teymiyye'nin icmâi bilgi derecesi bakımından kat'î ve zannî olarak ikiye ayırması ile büyük oranda muvafaktır. Zira Pezdevî'nin taksiminde âyet ve mütevatir hadis hükmünde olan birinci kategorideki icmâ, İbn Teymiyye'nin kat'î icmâ dediği kısma tekabül etmektedir. Pezdevî'nin meşhur hadis ve sahih haber-i vahid mertebesinde kabul ettiği ikinci ve üçüncü kategorideki icmâ da İbn Teymiyye'nin zannî icma adını verdiği kısım ile büyük oranda uyumlu görünmektedir.

3.1.4. Kıyas

İslam hukukunun teşekkül döneminde nerede ise re'y kelimesi ile eş anlamlı bir kullanıma sahip olan kıyas kavramının hücciyeti, mahiyeti ve uygulanışı ehl-i hadis çevrelerin üzerinde fikir birliği sağladığı konulardan değildir. Bu geleneğe mensup âlimler içerisinde Zâhirîler gibi kıyası bütünüyle reddedenler mevcut olduğu gibi bir yöntem olarak kıyası benimseyenler ve hatta kıyasın ilk müessisleri olan Hanefîlerin kıyasa kapalı gördükleri alanlarda bile kıyası uygulayanlar bulunmaktadır.

Kıyasın hücciyeti tartışmalarında kıyas taraftarlarının temel argümanlarından birisini; nasslardaki hükümlerin sınırlı, hayattaki olayların sınırsız olduğu, sınırlı olanın sınırsız olanı kuşatamayacağı,⁵⁴⁸ bu sebeple nasslar dışında başka hüküm yöntemlerine ihtiyaç bulunduğu düşüncesi teşkil eder.

İbn Teymiyye kıyasın hücciyetini kabul etmekle birlikte bir din olarak İslam'ın aslında kıyasa ihtiyacı olmadığı kanaatindedir. Bu ehl-i hadîsin düşünce esaslarından olan “nassların tüm olayları kuşattığı” tezinin bir sonucudur. Kıyası gerektiren şey, insanların

⁵⁴⁷ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, s. 548.

⁵⁴⁸ Konuyla ilgili bk. Allâl el-Fâsî, *Makâsîdu's-ş-şerî'ati'l-İslâmiyye ve mekarimuha* (b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 1993), 129.

kendiliğinde olan bazı zaaflardır. Bu konuda hocasının görüşlerini aynen benimseyen İbn Kayyim, fakihlerin lafızların sınırlarını bilmedeki zaaflarının onları kıyas yapmaya mecbur bıraktığı kanaatindedir. İbn Kayyim bu konuda şöyle demektedir:

“Şeriat bizi hiçbir zaman kıyasa muhtaç etmez. Çünkü şeriat re’y, kıyas, istihsan ve siyasete ihtiyaç bırakmayacak şekilde bilgiyle donatılmıştır. Fakat bu Allah’ın kullarına bahsettiği anlayışa bağlıdır. Nitekim Allah şöyle buyurmaktadır: “Biz bu konuda Süleyman’a fehm verdik...” (Enbiya 21/79); Hz. Ali de şöyle buyurmuştu: “Allah’ın Kitabında kulu için fehm vardır.” Peygamber de İbn Abbas’a şöyle dua etmişti: “Allah’ım onu dinde fakih yap ve ona te’vili öğret” ...”⁵⁴⁹

İbn Teymiyye nassların bütün hayat olaylarına ilişkin hükümleri kapsadığını belirtmek üzere *Kâide fi şümûli’n-nüsûs fi’l-ahkâm* isimli müstakil bir Risâle yazarak konuyu geniş şekilde ele almıştır. İbn Teymiyye bu konudaki iddiaları şu şekilde takdim etmektedir:

Kıyası kabul edenlerden bir grup şöyle demektedir: “Nasslar tüm olayların hükümlerini içerisine alamaz”. Onlardan başka bir grup da daha aşırıya giderek şöyle der: “Nasslar olayların onda birini bile karşılayamaz.” Başka biri de şöyle iddia eder: Nasslar sonlu, kulların yüzleştiği olaylar ise sonsuzdur. Sonlu olan ise sonsuzu içerisine alamaz.”⁵⁵⁰

İbn Teymiyye’ye göre burada dile getirilen hususlar bazı kelâmcıların ve ehl-i re’y’in iddialarıdır. İbn Teymiyye’nin nassların kuşatıcılığı ile ilgili bu tutumunun kökeninde önceki bölümlerde de işaret ettiğimiz gibi re’ye fıkıh usûlünde gereğinden fazla alan açılması endişesi yatmaktadır. Nitekim, bu konuda kendisinin eleştirisi odağında olan İmâmu’l-Haremeyn el-Cüveynî⁵⁵¹ (ö. 478/1085), Sahâbe, tabiin ve onların yolunda gidenlerin zann içeren konularda re’y ve nazarla amel etmenin caiz olmasında icmâ ettiklerini söyleyerek “Dokuz bin fetva ve mesele, nasslar ve zahire bağlanması söz konusu olmaksızın sırf re’y ve istinbat yolu ile elde edilmiştir” demektedir.⁵⁵²

İbn Teymiyye nassların tüm olayları kapsamadığı görüşünün genel olarak iki yönden yanlış olduğunu bildirmektedir. Evvela ona gör bu tutum, Kur’an’ın “Bugün sizin dininizi ikmal ettim” (el-Mâide, 5/3) ayetine zıttır. Allah, tüm helal ve haramları, tüm emir ve nehiyleri Kitab ve Sünnette bildirmiştir. Tüm hükümlerin nasslarda bulunması demek, bu dinin kemale ermiş olması demektir. İbn Teymiyye’ye göre bazı olayların hükümlerini

⁵⁴⁹ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkı’in*, 1/203-204.

⁵⁵⁰ İbn Teymiyye, *Câmi’u’l-mesâil*, 2/74.

⁵⁵¹ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 19/280.

⁵⁵² İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli’l-fikh*. thk. Salâh b. Muhammed b. Uvayda (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İmiyye, 1418/1989), 2/15.

nasslarda bulamadıklarını ileri sürenlere ilişkin sorunun nasslarda değil, insanların anlayışlarında olduğunu belirtir. Fehimlerin kusurlu olması yani nassları gerektiği şekilde anlayamamak belli hükümleri nasslarda görememeye sebebiyet vermektedir.⁵⁵³ İbn Teymiyye'nin itiraz yönelttiği ikinci nokta ise “Nasslar sonlu, insanların yüzleştiği olaylar ise sonsuzdur” iddiasıdır. İbn Teymiyye “nasslar tüm olaylara yeterlidir derken” her spesifik konuya Allah'ın özel bir hüküm getirdiğini iddia etmemektedir. Ona göre, nasslardaki hükümler türlere göredir ve bu türler hakkında verilen hükümler onların altındaki fertlere de uygulanabilir. Peygamberin “cevâmi’ul-kelim” olmasının anlamı da budur.⁵⁵⁴

Ahmed b. Hanbel'in kıyas konusundaki tavrı, diğer pek çok meselede olduğu gibi *el-Mesâil* ismi ile billinen eserler ile sonraki dönem Hanbelî usul eserlerinde farklı bir görünüme sahiptir. Daha önce de belirttiğimiz üzere Mesâil tarzı eserlerde açıkça kıyas karşıtı ifadeleri bulunan İmam Ahmed'in bu ifadeleri, sonraki asırlardaki Hanbelî usulcüler tarafından yumuşatılmış ve İmam Ahmed'in kıyası hüccet kabul ettiği belirtilmiştir.

Teymiyye ailesinden üç kuşağın kaleminden çıkmış *el-Müsevvede* isimli Hanbelî fıkıh usûlü eserinde de İmam Ahmed'in kıyas karşıtlığına işaret eden rivayete yer verilmiştir.⁵⁵⁵ İbn Teymiyye kıyasa karşı böyle bir tutumdan uzak durmuş, seleflerine atfedilen kıyas karşıtı rivayetleri tevil ederek, ehl-i hadîs içerisindeki kıyas karşıtlarını eleştirmiştir.

İbn Teymiyye, Hanbelî usûl geleneğinde kendi zamanına kadar biçimlenmiş kıyas anlayışını kabul etmekle birlikte bazı orijinal yaklaşımlar da ortaya koymuştur. Onun kıyas konusunda dikkat çeken yönlerinden birisi Hanefilerin nass-kıyas çelişkisi hakkındaki görüşlerine yönelik eleştirel tutumudur. İbn Teymiyye, bu konuyu “sahih nakil ile salim aklın çelişmeyeceği” şeklindeki genel prensibi doğrultusunda ele almıştır. Ehl-i re'y düşüncesinde “pratik ve beşerî”⁵⁵⁶ bir delil olan kıyas İbn Teymiyye'ye göre ilahi kökenli olup, Allah tarafından Kitap'la beraber peygamberlere indirilmiştir. Bu anlamda o “İnsanlara adaletli davranmaları için peygamberlere kitap ve mizanı indirdik” (el-Hadîd, 57/25) ayetindeki “mizanı” kıyas'ın aslı olarak kabul eder. Mizan, adaletin

⁵⁵³ İbn Teymiyye, *Câmi'u'l-mesâil*, 2/272-273.

⁵⁵⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u-fetâvâ*, 19/280; *Câmi'u'l-mesâil*, 2/274

⁵⁵⁵ “Fıkıhla uğraşan iki asıldan sakınır: Birisi mücmel diğeri ise kıyas.” Âl-u Teymiyye, *el-Müsevvede*, 368.

⁵⁵⁶ Duman, *İbn Teymiyye'nin Fıkıh Düşüncesi*, 171.

sağlandığı bir ölçüdür. Nassta “*i’tibar*” kelimesi ile ifade edilen kıyas da bunlardandır. İtibar iki benzer şeyi eşit tutmaktır.⁵⁵⁷ Allah ve onun elçisi de iki benzer şeyi eşit tutar aynı hükme bağlar, biri diğerinden farklı olan iki şeyi ise ayırıp farklı hükümlere tabi tutardı. İbn Teymiyye, Allah’ın Kur’an’da verdiği misalleri ve teşbihleri de kıyas babında değerlendirmiş, bunları kıyasın nasslardaki delili olarak addetmiştir. İbn Teymiyye, “Allah, Kitabı ve mizanı indirdi” ibaresinde Kitabın nass, mizanın da sahih kıyas olduğunu söyleyerek sahih kıyasın nassa aykırı olamayacağını bildirmektedir. Eğer sahih nassa aykırı olan bir kıyas varsa o fasit kıyastır.⁵⁵⁸ Onun nass-kıyas çatışmazlığı şeklinde ifade edilebilecek ilkesi, kıyas ile ulaşılan sonuçlarla nasslar arasında farklılıklar bulunduğunu iddia eden kıyas karşıtı çevreleri hedef aldığı gibi kıyasa aykırı hükümlerin sabit olabileceğini kabul eden ve bunu istihsan ile izah eden Hanefileri de hedef almaktadır.

İbn Teymiyye’ye göre kıyas mücmel bir lafız olup hem sahih hem de fasit kıyası içine almaktadır. Buna göre kıyas geçerlilik açısından sahih ve fasit olarak iki kısımdır.⁵⁵⁹ Sahih kıyas, birbirine benzer olan iki şeyi aynı hükümde birleştirmek, birbirinden farklı olan iki şeye ayrı hükümler vermektir. Birincisi *kıyasu’t-tard*, ikincisi ise *kıyasu’l-akstir*.⁵⁶⁰ Sahih kıyas, Kitab ve sünnete muvafık olup muhalif olması katiyen mümkün değildir.⁵⁶¹ İbn Teymiyye sahih kıyası da iki kısma ayırmaktadır. Bunların ilki asılda ve fer’de mevcut olan ortak bir illete göre yapılan kıyastır. Burada aslın hükmü ortak illet sebebi ile fer’e de uygulanır. İkincisi ise asıl ve fer’ arasında şer’an müessir bir farkın bulunmaması ile yapılan kıyastır. Misal olarak: Peygambere içerisinde yağ fare düşen yağın hükmü sorulduğu zaman “Fareyi ve etrafındaki yağı atın. Yağın kalanını yiyin” diye buyurmuştur. Müslümanlar buradaki hükmün sadece fare ve yağ ile sınırlı olmadığına icmâ etmişlerdir. Bu hüküm kedi ve diğer yiyecekler için de geçerlidir.⁵⁶² İbn Teymiyye, fasit kıyasın türlerini ise şöyle sıralar: a) Nassın, fasitliğine delalet ettiği kıyas, b) Hükümleri birbirine muhalif olan iki nas arasında yapılan kıyas, c) Allahın ve peygamberinin muteber görmediği bir vasıfla iki şeyin hükmünü birleştirmek veya ayırmak yoluyla yapılan kıyas.⁵⁶³

⁵⁵⁷ İbn Teymiyye, *Câmi’u’l-mesâil*, 2/257-258.

⁵⁵⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 19/176, 288.

⁵⁵⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 20/504.

⁵⁶⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 20/504.

⁵⁶¹ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 6/300; 19/176, 192, 288, 20/395.

⁵⁶² İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 19/285-286.

⁵⁶³ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 19/287-288.

İbn Teymiyye, Hanefilerin kimi kıyas uygulamalarını fasit kıyasın bu üç türünden biri ile ilişkilendirerek eleştirmiştir. Bu konuda ayrıca *Risâletu'l-kıyas* isimli bir eser kaleme almış, Hanefilerin bu konudaki iddialarını teker teker konular üzerinden ele alarak cevaplamıştır. İbn Kayyim de aynı konuyu *İ'lâmu'l-muvakkı'in* isimli eserinde “Şeriatta kıyasa muhalif bir şey yoktur” başlığı ele almaktadır. Fakat onun bu konuda kaleme aldıkları kendisinin de işaret ettiği gibi⁵⁶⁴ hocası İbn Teymiyye'den şifahi ve yazılı olarak elde ettiği mezkûr Risâleden başkası değildir.

Şeriatta kıyasa muhalif hükümler olacağını iddia eden iki farklı kesimden söz etmek mümkündür. Bunların ilki genel olarak kıyasın dinde delil olmayacağını iddia edenlerdir. Kıyasın mantığı benzer olanları aynı hükme tabi tutmayı, farklı olanlara ise farklı hükümler vermeyi gerektirir. Oysa şeriatta pek çok meselede iki farklı şeyin aynı hükme tabi kılındığı görülebileceği gibi birbirine benzer iki şeyin farklı hükümlere tabi kılındığı da görülmektedir. Söz gelimi malın ister hata ile ister kasıtlı bir biçimde telef edilmesi, tazminatı gerektirmektedir. Şeriatın bu hükmü kıyasa aykırıdır. Bu sebeple şeriatta kıyas delil olamaz.⁵⁶⁵

Şeriattaki bazı hükümlerin kıyasa aykırılığını iddia eden ikinci grup ise kıyasın hücciyetini kabul eden Hanefilerdir. Hanefilerin bazı haberleri *kıyasa*, *usûle* veya *kıyasu'l-usûle* aykırılık gerekçesi ile kabul etmedikleri bilinmektedir.⁵⁶⁶ Hanefilerin “kıyasa veya usûle aykırıdır” dedikleri zaman kıyas ve usûlden kastettikleri ya muhkem/mütevatir nasslara olan kıyaslar, ya kendi mezhepleri içerisinde sabitleşmiş kurallar, ya da normal mantık yürütme faaliyeti olduğu bilinmektedir.

Ebû Hanîfe ve ashâbının “sahih eser buldukları zaman kıyası terk ederlerdi” şeklindeki hareket tarzı aslında nass-kıyas çatışmasını ifade etmektedir. Onların kıyası terk etmeleri, eser mevcutken kıyas yapmayı veya kıyası yöntem olarak terk etmeleri değil, buldukları eserin delalet ettiği hükmü kıyasla elde ettikleri hükümden farklı bularak birinciye tercih ettikleri anlamındadır. Nitekim Ebû Hanîfe de kendi eserinde böyle bir yöneme işaret etmiştir. Ebû Yusuf'tan da bazı konularda “Kıyas böyledir. Ne var ki eserden dolayı onu bıraktım” dediği bildirilmekte,⁵⁶⁷ diğer Hanefî imamlarından da benzer görüşler nakledilmektedir.⁵⁶⁸ Aslında eser-kıyas çatışması sadece ehl-i re'yi ilgilendiren sorun

⁵⁶⁴ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, 1/289.

⁵⁶⁵ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, 2/40, 2/42, 2/116.

⁵⁶⁶ Ögüt, *Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri*, 51-61.

⁵⁶⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/361; Aybakan, *İcmâ*, 148.

⁵⁶⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/360, 4/117.

olmayıp dolaylı olarak ilk dönem ehl-i hadîs ulemada da benzer açıklamalar görülür. Hatta bizzat Ahmed b. Hanbel ve ashâbı da kendilerine bir hüküm sorulduğunda “Senin dediğin kıyastır” diyerek o konuda ya sünnette ya da sahâbe kavlindeki farklı görüşü tercih etmişlerdi.⁵⁶⁹ Eser ve kıyas arasındaki bu teâruz olgusu karşısında ehl-i re’y kıyası bir şekilde kabullenmiş, ehl-i hadîsin radikal kanadını teşkil eden Zâhirîler ise kıyası (re’yi) kökünden inkâr yolunu tutmuştu. İmam Şâfiî’nin sonradan etkileri tüm İslam düşüncesi üzerinde hissedilecek olan kıyas anlayışı ise re’y metodunu nassın tam kontrolü altında ehl-i hadîs usûlüne adapte etmeyi sağlamıştı.

İbn Teymiyye’nin “sahih kıyasa aykırı nass olamaz” görüşü aslında onun fıkıh düşüncesinin esasını oluşturan “sahih nakil selim akılla teâruz etmez” tezinin fıkıh usulü alanındaki izdüşümüdür. İbn Teymiyye’ye göre sahih nassla kıyasın her ikisi aynı kaynaktan gelmektedir. Nass Allah’ın nazil ettiği vahiy ise kıyas da yine Allah’ın indirdiği Mizan’ın bir sonucudur. Buna göre aynı kaynaktan gelen bu iki şey birbiri ile çelişki içerisinde olamaz. Eğer böyle bir çelişki varsa ya nass sahih değildir ya da kıyas, usûlüne göre yapılmamıştır. Sahih nass sadece fasit kıyasa aykırı olabilir. Yahut da sahih kıyasla çelişkili olan nas, sahih olmayan nastır. Bir kıyasın sahih nassa aykırı olması onun fasit olduğunu gösterir.⁵⁷⁰

İbn Teymiyye, Hanefilerin yanlış bir bakış açısından hareketle nasslar ile kıyasın çatıştığı yönündeki iddiaları bazı örnekler üzerinden tahlil ederek reddeder. Söz gelimi Hanefilerden bazıları karz akdinin kıyasa göre caiz olmadığını, bunun insanların örfünde yaygınlığı sebebi ile istihsana göre caiz olduğunu söylemişlerdir.⁵⁷¹ İbn Teymiyye, karzın riba cinsinden bir satış olarak değerlendirilmesini yanlış bulur. Ona göre aslında karz ariyet cinsindendir. Âriyet ise bir tür teberru’dur. Âriyetteki bu teberru yönü nassla sabittir. Nitekim Hz. Peygamber bunu *menîha* yani “bağış” olarak adlandırmış, bir rivayette de “altın bağışı veya gümüş bağışı ...”⁵⁷² diye buyurmuştur. Dolayısı ile karz ariyetin bir türüdür. Her ikisinde de fazlalık şart koşturmak caiz değildir.

Konuya ilişkin bir başka örnek de selem akdidir. Hanefî fakihler selem akdinin ma’dûmun (olmayan nesnenin) satışı olduğu için kıyasa aykırı olduğunu, fakat Kitap,

⁵⁶⁹ Merrûzî, *el-Vera*, 50-51; Harb b. İsmail, *Mesâil*, 94; Amir Muhammed Behcet, *Mesâilü Harbi’l-Kirmânî li’l-İmameyni Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhaveyh min kavlihi: (Babu’l-mâ’ ellezî le yencisuhu şey’)* ilâ âhiri kitâbi’t-tahâratî dirâseten ve tahkiken, (Medine: İslam Üniversitesi, Doktora tezi, 1433/2012), 167.

⁵⁷⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 6/300; a. mlf. *Câmi’u’r-resâil*, 2/288-290

⁵⁷¹ Kâsânî, *Bedâi’u’s-senâ’i*, 7/395.

⁵⁷² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 30/352.

sünnet ve icmâda bu konuda mevcut hükümlere göre kıyasın terk edildiğini belirtmektedirler.⁵⁷³ İbn Teymiyye'ye göre peygamberden rivayet edilen yanında olmayan bir şeyin satılmasına ilişkin yasağı ⁵⁷⁴ farklı şekillerde anlamak mümkündür. Bundan kasıt kişinin henüz satın almadığı bir şeyi üçüncü tarafa satması olabileceği gibi, kişinin kendi zimmetinde bulunsa da teslim etme imkânına malik olmadığı malı satması da olabilir. Bu aslında satıldığı zaman elde edilip edilmemesinin malum olmadığı bir şeyin müşteriye taahhüt edilmesidir. İbn Teymiyye'ye göre hadisteki yasak peşin yapılan selem alış-verişi ile ilgilidir. Ama vadeli seleme gelince o aynen alım satım borcu gibidir. Kur'an'daki "Ey İman edenler! Bir birinize belirsiz bir süre içerisinde borçlandığınız zaman onu yazın" (el-Bakara, 2/282) ayeti de bu türlü borçlara işaret etmektedir. Bu sebeple selem akdi Kitaptaki hükümle sabittir ve kıyasa hiçbir şekilde muhalif değildir.⁵⁷⁵ Kıyas - nass çatışmasına bir başka örnek, âkilenin diyet yükümlülüğü ile ilgilidir. Kimileri âkilenin diyet ile yükümlü tutulmasını Kur'an ayetlerinde ifadesini bulan cezaların şahsiliği prensibi ile âkilenin diyet ödemesinin zıt olduğunu savunmuşlardır.⁵⁷⁶ İbn Teymiyye'ye göre akilenin diyetle yükümlü tutulması, ihtiyaç içerisinde olan bir aileye akrabalarının yardım yapması gibidir. İmkânsız birisinin evlenmesi, ev kurması gibi masrafları da onun akrabalarına aittir. Aynı zamanda bunun bir benzeri de düşmanın elinde bulunan bir kişinin esirlikten kurtarılmasıdır. Hataen cinayet işleyen birisi kasıtlı olarak cinayet işleyen birisi gibi değildir. Kasıtlı olarak birisini öldüren bilinçli olarak bunu işlediği için haddini aşmış ve günahkârdır. Hataen öldüren ise öyle olmayıp yardıma muhtaç birisidir. Bu, malî cinayetlere kıyas edilemez. Çünkü mali cinayetler genelde az olup ödenmesi bir insanın imkânı kapsamındadır. Ayrıca zor durumda olanlara yardım edilmesi kulların maslahatı gereğidir. Diyeti âkilenin ödemesinde maslahat hem katil hem de maktul içindir. Katil istemeyerek bir cinayet işlemiştir. Ödenecek fidyenin miktarı büyüktür ve bunu tek başına ödeyememektedir. Aynı zamanda bunda maktul tarafı için de maslahat bulunmaktadır. Zira maktulün diyeti ödenmezse kanı heder olmaktadır.

⁵⁷³ Burhaneddin el-Merginânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Talâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 3/70; Abdullah b. Mahmud Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Mahmûd Ebû Dakîka (Kahire: Matbaatu'l-Halebî, 1356/1937), 2/34; Serahsî, *el-Mebsût*, 12/124.

⁵⁷⁴ Hakîm b. Hizâm şöyle rivayet eder: "Peygambere dedim: Ey Allah'ın Rasûlü, bir kimse benden yanımda olmayan bir şeyi satmamı istiyor. Onu satayım mı?" Peygamber buyurdu: "Yanımda olmayan bir şeyi satma". Bk. Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, "Büyü", 45; İbn Mace, "Ticârât", 20; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 24: 25.

⁵⁷⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 20/529.

⁵⁷⁶ Hamza Aktan, "Âkile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 2/248.

Nassların gözettiği bu genel maslahat toplumun zengin ve fakirlerden ibaret olması ve zenginlerin kendi mallarından fakirlerin eksikliklerini tamamlamasıdır.⁵⁷⁷

İbn Teymiyye kıyasın hücciyeti konusunda iki aşırı uç ve bir de orta yol olduğunu ileri sürer. Bunlardan bir aşırı ucu Şia, Bağdat Mu'tezilesi ve ehl-i hadîsin düşüncesine mensup Zâhiriler teşkil eder ki, bunlar şer'î kıyası kabul etmezler.⁵⁷⁸ Diğerisi ise “re'y veya kıyas ehlidir” ki onlar da aksi istikamette aşırıya gederek gerekmediği yerlerde bile kıyasa başvurmuşlar. Hocasının konuya ilişkin görüşlerini bütünüyle kabul eden ve sistemli hale getiren İbn Kayyim bu “iki aşırılık” hakkında şöyle der:

“Re'y ve kıyas ashâbı nasslardaki manalara Şari'nin yüklediği manadan daha fazlasını yüklemişle, lafızların zahirlerine bağlı kalan ekol ise nasslardaki manaları Şari'nin muradındakinden daha mahdut şekilde algılamış, manaları daraltmışlardır. Re'y ve kıyas ehli şöyle derler: Eğer denize bir damla kan düşerse kıyasa göre o deniz necis olur. Böylece bir damla kanın hiçbir şekilde değişiklik yapamayacağı büyük miktarda suyu kirlenmiş sayarlar. Zahir ehli ise şöyle der: Birisi bir kaba bevletse ve bunu bir suya dökse o su necis olmaz. Ama kendisi o suya çok az olsa bile işese o su necis olur.”⁵⁷⁹

İbn Teymiyye'ye göre re'y ehlinden birçoğu kıyas konusunda çok “müsrif” davranmışlardır. Onların kıyas konusundaki yanlış tutumları; bir konunun hükmünü nasslarda aramadan kıyasa başvurmaları, kıyasla bazı nassları reddetmeleri ve kıyası usulüne uygun yapmamaları şeklinde üç noktada toplanmaktadır. Buna karşılık ehl-i hadîs, kelâmcılar ve ehl-i kıyastan da bazıları kıyası inkâr ederek farklı yönde yanlışa düşmüşlerdir. Bu konuda hak olan ifrat ve tefritten uzak olan orta yolu tutmaktır.⁵⁸⁰

Hanefî usulcüler genel olarak kıyasla elde edilen hükümlerin zannî bilgi değerine sahip olduğunu savunmuşlardır. Cessas kıyası *galebetü'r-re'y ve ekberu'z-zann*'ın elde edildiği ictihad kategorisinde değerlendirmiştir.⁵⁸¹ Fakat bazı Şâfiî ulema kıyasın hem kat'î hem de zannî bilgi ifade ettiğini kabul etmişlerdir.⁵⁸²

İbn Teymiyye' de kıyası kat'î ve zannî olarak iki kısma ayırır ve kat'î kıyası şöyle tavsif eder: “İki benzer arasında şer'i bir mâni' olmayan ve asıldaki manası kat'î olan kıyas

⁵⁷⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 20/552-554;

⁵⁷⁸ İbn Teymiyye, *Der'ü teâruz*, 6/126.

⁵⁷⁹ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, 1/170.

⁵⁸⁰ İbn Teymiyye, *el-Mücizâtü ve kerâmâtü'l-evliyâ*, (b.y. Beytur: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 61.

⁵⁸¹ Cessas, *el-Füsûl*, 4/10; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 272.

⁵⁸² Cüveynî, *el-Burhân*, 2/23; Cemaleddin el-İsnevî, *Nihâyetu's-sûl şerhu Minhâci'l-vüsûl*, (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999), 313.

kat'îdir. Kat'î kıyasın diğer bir şekli ise bir meselenin hükmünün diğer meselede daha evla şekilde olmasıdır”⁵⁸³. İbn Teymiyye'nin kıyası ifade ettiği bilgi yönünden bu şekilde taksimi Şafiî alimlerle paralellik arz etmektedir.

İbn Teymiyye ehl-i hadîsin ifrat kanadının kıyas karşıtlığından uzak durmuş, aynı zamanda ehl-i re'yi de kıyas konusundaki “müsrif” olarak nitelediği tavrı sebebiyle eleştirmiş, onları kıyas sebebi ile nasslardan uzak düşmekle eleştirmiştir. Bu bakımdan İbn Teymiyye, ehl-i hadîsin nass merkezli tavrından taviz vermemiş, aynı zamanda bir akıl yürütme, re'y faaliyeti olan kıyası da kendi fıkıh düşüncesine dahil etmiştir. Bu yönü ile onun “orta yolcu” bir anlayış arayışı içerisinde olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Teymiyye'nin nass-kıyas ilişkisinde yazdıklarına baktığımız zaman onun genel olarak nass-kıyas ilişkisinde yanlış düşünceleri benimseyen üç cereyanı eleştirdiğini görmekteyiz:

- İlet ve hikmet konusunda yanlış ve tutarsız davranan Eş'ariler.⁵⁸⁴
- Kıyasla elde edilen hükümlerin nasslarla çelişebileceğini kabul eden Hanefiler.⁵⁸⁵
- Olayların sınırsız, nasslardaki hükümlerin sınırlı olduğunu iddia edip nassların şümullülüğünü inkâr eden bazı kelâmcılar ve ehl-i re'y.⁵⁸⁶

Eş'ari kelâm ekolünün çoğunluğuna göre Allah'ın fiilleri hem kendine yönelik hem insanlara yönelik hiçbir amaç, taşımamaktadır. Buna göre Allah, herhangi bir sebebe göre bir fiil'i işlerse bu onun acizliği, muhtaçlığı anlamına gelir.⁵⁸⁷ Mâtürîdîler ise bu konuda Eş'ariyye'den ayrılmış, Allah'ın fiillerinin belli maksat ve hikmetlere mebni olduğu görüşünü kabul etmişlerdir.⁵⁸⁸ Eş'arîlerin illet konusundaki görüşleri sonradan akidede bu kelâmi mezhebi benimseyen fakihlerin fikhî kıyastaki illet konusundaki tutumlarında da etkili olduğu bildirilmektedir. Nitekim Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286), Tâceddîn es-Sübkî (ö. 771/1370) gibi Eş'ârî kelâmına bağlı fakihler illeti hükmün sebebi olarak değil, “el-muarrif li'l-hükm”, yani “hüküm kendisine izafe

⁵⁸³ İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, s. 69.

⁵⁸⁴ İbn Teymiyye, *Câmi'u'l-mesâil*, 2/276-278.

⁵⁸⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 20/504.

⁵⁸⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 19/280.

⁵⁸⁷ Mustafa Akman, “Eş'arîliğin Nedensellik Anlayışı Üzerinden Ehl-i hadîsin Vardığı Sonuçlar”, *İslâmî Araştırmalar* 22/2 (2015), 73-74.

⁵⁸⁸ Orhan Şener Koloğlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Mezhebi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2018), 66.

edilecek şekilde hükmü tanıtan şey”⁵⁸⁹ olarak tarif etmişlerdir.⁵⁹⁰

İllet konusunda Hanefîlerin tutumuna gelince Hanefî imamlarından Ebû'l Hasen el-Kerhî⁵⁹¹, “İllet hükmün mûcibidir” diyerek illetin hükmü gerekli kılıcı özelliğine işaret etmiş⁵⁹² bu konuda Mu'tezilî tavra yakın durmuştur. Fakat sonradan gelen öğrencisi Cessâs ise illeti şer'i kıyas ve aklî kıyasın illetleri olarak ayırmış, aklî kıyastaki illeti hakiki mucib illet olarak gördüğü halde şer'î kıyasın illetini gerçek illet saymamıştır. Ona göre şer'î illetler hükümlerin sadece emare ve alametleri olup gerçekte hükümleri gerektirmezler.⁵⁹³ Cessâsı takip eden Debûsî, Pezdevî ve Serahsî gibi Hanefî usûlcüler de bu konuda Cessâs'ın yolunda giderek şer'î illetlerin bizzat hükümleri gerektirmediği sade emareler olduğu görüşünü benimsemişlerdir.⁵⁹⁴ Görüldüğü üzere, Kerhî'den sonra ehl-i re'y/Hanefî usûlcüler illet konusunda Mu'tezilî düşünceden uzaklaşarak Eş'arîliğe yakın durmuşlar.

Mustafa Şelebî ise fıkıhçıların illetle ilgili farklı görüşlerini onların kelâmî kabullerine bağlamayı isabetli bulmamıştır. Çünkü ona göre kelâmdaki gaî illet ile usûldeki illet farklıdır. Onun nazarında kelâmdaki görüşlerin usûldaki tartışmalara etkisi sadece tarif konusundadır.⁵⁹⁵ İbn Teymiyye'nin illet konusundaki eleştirilerinde ise meselenin kelâmî kökenine güçlü vurgu yapılmaktadır.

İbn Teymiyye bu gibi grupları genel olarak “Eş'arîler ve onlara tabi olan fukaha” gibi takdim ederek bu ifade ile de fıkıhçılar arasındaki bu tartışmanın kelâmî kökenine dikkat çekmektedir. İbn Teymiyye'ye göre onlar illetlerin sadece, mücerret hiçbir şeye etkisi olmayan emare ve alametler olduklarını söylerler. Dua ve sâlih ameller gerçek sebepler olmayıp sadece emarelerdir. Allah'ın yarattıklarında ve işlerinde hiçbir şey illet ve hikmete mebni değildir. Olaylar arasında illet veya sebep bağı yoktur. Bize sebep ve illet olarak görünenler aslında iktiran ve adettir.⁵⁹⁶ İbn Teymiyye fıkha da yansımış bu Eş'arî

⁵⁸⁹ Tanımın tercümesi için bk. Soner Duman, *İlk Dönem Hanefî Usulünde İlet Tartışmaları*, (İstanbul: Kitâbî Yaymevi, 2010), 25.

⁵⁹⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, 2/254; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 318; Tâceddin es-Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi' fi usûli'l-fikh*, Abdülmün'im Halil İbrahim (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1423/2003), 83-84

⁵⁹¹ Yunus Apaydın, “Kerhî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay., 2002), 25/285-287.

⁵⁹² Ebû'l-Hasen el-Kerhî, “el-Usûl”, *Te'sisü'n-nazar*, mlf. Ebû Zeyd ed-Debûsî, thk. Ahmed Muhammed Beyyumî er-Rıh ve Muhammed Salah Hilmî S'ad (Kahire: Dâru's-Selâm, 1443/2022), 259

⁵⁹³ Cessâs, *el-Füsûl*, 4/9-11.

⁵⁹⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 15; Serahsî, *el-Usûl*, 2/302.

⁵⁹⁵ Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta'lîlül-ahkâm*, (Beyrut: Dâru'n-Nahdatü'l-Arabiyye, 1401/1981), 128. Bu konuda tartışmalar için bk. Duman, *Hanefî Usulünde İlet*, 23-29.

⁵⁹⁶ İbn Teymiyye, *Câmi'u'l-mesâil*, 2/277.

düşüncenin Cehmiyye'den mütevellit olan Cebriyye'ye dayandığını ileri sürmektedir. Ona göre Allah'ın yarattıklarında hikmet ve rahmetini inkâr edenler onlardır. O, Cehmiyye'nin yanlış görüşlerinin zamanla birçok fakihe sirayet ettiğini ve böylece usûl eserlerine yansıdığını söyler. İbn Teymiyye onları “Allah bunu buna göre yarattı, şunu da şuna göre emretti” derken diğer illetle ilgili konulara geldiklerinde ise “Allah illete ve hikmete göre bir şeyi yaratmaz bir şeyi emretmez” diyerek kendilerinin ciddi çelişki içerisinde olduklarına dikkat çeker.⁵⁹⁷

İbn Teymiyye'ye göre hikmet ve rahmeti inkâr eden Cehmiyye'nin karşı cenahında Kaderiyye, yani Mu'tezile vardır. Onlar da Allah'ın kudret ve meşietini inkâr etmişlerdir. Birinciler mülkün Allah'a ait olduğunu kabul ettikleri hâlde hamdi Ona ait kabul etmeyerek, ikinci gruptakiler ise hamdi Ona has kıldıkları hâlde mülkü Ondan uzaklaştırarak hata etmişlerdir. Oysa hamd de mülk de Ona mahsustur. İbn Teymiyye, bu sonuncunun Selef'in yolu olduğunu söyler. Selef Allah'ın tüm yaratışında hikmeti ve illeti kabul eder.⁵⁹⁸

Göründüğü üzere İbn Teymiyye, illete dair eleştirileri her ne kadar Eş'ari akaidini benimsemiş alimleri hedef alsa da aslında onun eleştirisi dolaylı olarak bu konuda onlar gibi düşünen Hanefî usulcülerini de kapsamaktadır. İlet konusunda Kerhî'den sonraki Hanefî usulcülerin yaklaşımları ehl-i hadîs orijinli Eş'arilerle benzeşirken İbn Teymiyye'nin selefiliği ise ilk dönem ehl-i re'y fakihlerine daha yakın görünmektedir. İbn Teymiyye, hükümlerde illetin mevcudiyetinin inkârının Kitab'a, Sünnete, imamların usûlüne, selef'in icmâsına muhalif olmakla beraber, sarîh akla da uygun olmadığını belirtir.⁵⁹⁹

İllete ilişkin bir diğer tartışma konusu kıyasla elde edilen hükümlerin nasslarla çatışıp çatışmayacağı meselesidir. İbn Teymiyye, bu konunun “illetin tahsisi” meselesi ile ilgili olduğunu belirtir. O, illetin tahsisi ile ilgili görüşlerine en geniş şekilde kendisinin *İstihsân* Risâlesinde yer vermiştir. Kendisi Cessâs'ın Hanefîlerin ilk imamlarının şer'i hükümlerde illetin tahsisi görüşünü benimsedikleri fikrine katılmış gibi görünmektedir. Nitekim o, Ebû Hanîfe ashâbının illetin tahsisini kabul ettiğini Şâfiî'nin ise bu görüşte olmadığını bildirmektedir.⁶⁰⁰ Diğer üç mezhebin içerisinde bu konuda ihtilafın olduğuna

⁵⁹⁷ İbn Teymiyye, *Câmi'u'l-mesâil*, 2/280.

⁵⁹⁸ İbn Teymiyye, *Câmi'u'l-mesâil*, 2/278.

⁵⁹⁹ İbn Teymiyye, *Câmi'u'l-mesâil*, 2/281.

⁶⁰⁰ İbn Teymiyye, *Câmi'u'l-mesâil*, 2/178.

işaret etse de⁶⁰¹ Hanefilerin ihtilafından- bu konuda farklı düşünce benimsemiş Mâverünnehir Hanefilerinden bahsetmediği görülmektedir. “Ashâbu Ebî Hanîfe” diyerek bu görüşü Hanefî imamlarının hepsine nispet etmektedir. İbn Teymiyye, Hanefilerin “kıyas muhalif istihsan” şeklindeki nitelemelerinin illetin tahsisi olmadan mümkün olmayacağını söyler.⁶⁰²

İbn Teymiyye mutlak olarak illetin tahsisini inkâr etmeyi hata olarak görmektedir. Onun nazarında böyle bir düşünce hem dört mezhep imamının hem de genel olarak selefin metoduna aykırıdır. Bu konuda müstenbat ve mansûs illet ayırımının göz ardı edilmesi yanlış sonuca iletir. Eğer illet müstenbat illet ise ve nassla tahsis edilmişse, tahsisin olduğu durumla olmadığı durum arasındaki ma'nâ (vasf) farkı izah edilememişse bu en zayıf tahsis yöntemidir. İbn Teymiyye, Hanefilerin böyle bir illet tahsisine yer verdiklerine işaret etmektedir. Nitekim onun nazarında İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel, Ebû Hanîfe'nin ashâbını bu konuda eleştirmişlerdir. İbn Teymiyye, illet konusunda da re'y-nass çatışmasına dikkatleri yöneltmektedir: “Müstenbat illetin sonuçta sihhati re'yle sabittir. Re'yle bilinen nassa muarız olduğu zaman nass onu iptal eder. Nassa aykırı olan illet fasit iletir. Nitekim icmâya göre kıyasla sabit bir hüküm eğer nassa aykırı ise fasit olur.”

Mansûs illetin nassla tahsisi ise İbn Teymiyye'ye göre Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi alimlerin kabul ettiği normal bir yöntemdir. Hatta onun nazarında bu, iki ayrı mesele hakkında iki ayrı nassın varit olması gibidir. Böyle farklı konularda iki farklı nassın biri diğerine kıyas edilmez. Her biri ayrıca hüküm olarak kabul edilir.⁶⁰³

İslam hukukunda hükümlerin ta'lilinde hikmetin esas alınması konusu usulcüler arasında tartışmalıdır. Kimileri bunu mutlak olarak kabul ederken kimileri mutlak olarak reddetmiş, bir kısım usulcüler ise bazı şartlarla bunu kabul etmişlerdir.⁶⁰⁴ Hanefiler, hükümlerin hikmetle talilini mutlak olarak reddeden gruba dahildir. Hikmet-illet ayırımını ilk defa açık şekilde yapan Hanefî alimlerinden Ebû'l-Hasen Kerhî'dir.⁶⁰⁵ Kerhî, hükümleri gerektirenin hikmetler değil illetler olduğunu söyler ve hikmetle ta'lili kabul etmez.⁶⁰⁶ Cessâs da bu konuda hocası Kerhî'ye mutabıktır. Hikmeti maslahat olarak

⁶⁰¹ İbn Teymiyye, *Câmi'u'l-mesâil*, 2/179.

⁶⁰² İbn Teymiyye, *Câmi'u'l-mesâil*, 2/186.

⁶⁰³ İbn Teymiyye, *Câmi'u'l-mesâil*, 2/187.

⁶⁰⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, 5/ 287.

⁶⁰⁵ İbrahim Özdemir, *Usûl-i fıkıhta Ta'lil Tartışmaları (Hicrî IV-VIII Asırlar)* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 311.

⁶⁰⁶ Kerhî, “Risâle”, 172.

telakki eden ilk fakih Cessâs⁶⁰⁷ “hikmet” kavramının yerine “mesâlihu’l-ilel” – illetlerin maslahatı kavramını kullanmaktadır. Sonra gelen tüm Hanefî usûlcülerde aynı yolu izleyerek hikmetle ta’lîl caiz görmemişlerdir. Onlara göre hikmetin akılla net bilinmesi mümkün olmayıp zahir değildir, zahir olmayan bir şey kıyasa esas olamaz. Hikmet genelde re’y ve nazar yolu ile bilinir ve bu konuda akla tam güvenilmez. Bir şeyin hikmetini tam anlamıyla ancak vahiyle bilebiliriz.⁶⁰⁸

Hanbelî alimlerinden İbn Kudâme, hiçbir kayıt koymadan hikmetle ta’lîl ettiklerini açık şekilde bildirmektedir. Fakat onun verdiği örneklerden kabul ettikleri hikmetin zahir hikmet olduğu görülmektedir.⁶⁰⁹ İbn Teymiyye, fikhî hükümlerde hikmetlerin illiyetini inkâr edenleri eleştirir. Kelâm ve felsefeden etkilenen bazı fakih ve usûlcülerin illet ve hikmet konusunda ikilem yaşadıklarını söyler. Onlar birçok fikhî konularda konuşurken kendi fitratlarına tabi olarak olayların hikmetine ve illetine işaret eder “Allah bunu şuna göre yarattı” derler. Diğer bir konuda ise bu dediklerini unutarak olayların hikmetlerini inkâr ederler. Bu tartışmalarda İbn Teymiyye’nin “hikmet” ifadesini zaman zaman “illet”le eşanlamlı kullandığını görmekteyiz.⁶¹⁰

İbn Teymiyye, mezheb imamlarının kıyas yaparken hikmetle ta’lîl ettiklerine de işaret eder. Mesela kadına dokunmanın abdesti bozması konusunda Mâlik, Ahmed b. Hanbel ve Şâfiî bir şekilde hikmete binaen hüküm vermişlerdir. Burada hükme dayanak olan hikmet “kadına şehvetle dokunmadır”. İmam Mâlik ve İmam Ahmed, hikmetin kendisini esas alarak kadına sadece şehvetle dokunuşun abdesti bozduğu görüşünü kabul etmişlerdir. Bu sebeple bir şahıs en yakın kadın akrabalarına bile şehvetle dokunsa abdesti bozulmuş olur. İmam Şâfiî ve bir rivayete göre İmam Ahmed, bu konuda hikmetin kendisini değil mazınnesini esas almışlardır. Çünkü bu görüşe göre kadının kendisi şehvetin mazınnesidir. Buna göre şehvetsiz de olsa kadına dokunmak abdesti

⁶⁰⁷ Özdemir, *Usûl-i fıkıhta Ta’lîl Tartışmaları*, 311.

⁶⁰⁸ Cessâs, *Fusûl*, 4: 140-141; Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 281; Serahsî, *Usûl*, 2: 120

⁶⁰⁹ İbn Kudâme hikmetle talil konusunda şu misalleri vermektedir: Hz. Peygamber buyurmuştur: “Sinirli olduğu halde kadı iki kişi arasında hüküm vermesin.” Burada hükmün sebebi sinirlilik halidir. Çünkü o akli gergin hale getirir ve normal düşünmeyi kötü şekilde etkiler. Bu durum aynı şekilde aşırı açlık ve susuzlukta da mevcut olduğu için bunu sinirlilikle kıyas ederiz. Yine çocuk üzerindeki velayet hakkında görüşümüz de böyledir. Burada hikmet, çocuğun kendisi hakkında karar vermesindeki acziyetidir. Bu acziyet delide de olduğu için bunu da ona kıyas edip aynı hükme tabi tutarız. Hz. Ömer ve Hz. Ali bir kişinin bir kişiyi öldürmesine kısas uygulanmasının hikmetine kıyasen bir topluluğun da bir kişiyi öldürmesi, kısas uygulanmasında ittifak etmişlerdir. Burada bir topluluk caydırıcılık vasfı ile bir ferde kıyas edilmiştir.” Bk. İbn Kudâme, *Ravdatu’n-nâzir*, 2/297.

⁶¹⁰ İbn Teymiyye, *Câmi’u’l-mesâil*, 2/279-280.

bozmaktadır.⁶¹¹

3.1.5. İstihsan

Usulün ilk teşekkül döneminde İmam Şâfiî'nin *İbtâlû'l-istihsan* adlı eseri yazması ile istihsan delili hakkındaki tartışmalar başlamış, usulün istikrar dönemine kadar bu tartışmalar varlığını sürdürmüştür. Bu tartışmaların temelinde ilk dönem Hanefî fûrû fıkıh eserlerinde istihsanın bir tanımının ortaya konmamasının önemli bir yeri bulunmaktadır. İstihšana ilişkin ilk tanım, hicrî IV. asrın önde gelen Hanefî âlimlerinden Kerhî tarafından yapılmıştır. Ona göre istihsan “Bir hükmü kendisinden daha evlâ bir hükme göre terk etmektir”.⁶¹² Cessas'ın ortaya koyduğu bir tanıma göre ise “daha evla olan bir şeye göre kıyasın terkidir”.⁶¹³ Bunun yanında “İstihsan müçtehidin zihninde ortaya çıkan fakat onu ifade etmekte zorlandığı delildir”⁶¹⁴ gibi daha re'y merkezli tanımlara da yer verilmiştir. Re'yle ichtihad kapsamına giren istihsan, nass olmayan konularda şeriatın genel ruhuna uygun şekilde hüküm elde etme metodu olarak sahâbe ve tabiin devrinde kullanılmıştır.⁶¹⁵ Fakat bir delil olarak istihâs, re'y ekolüne aidiyeti ile ön plana çıkmıştır. Hatta istihsanın re'y ekolünün simge yöntemi olduğunu bile söyleyebiliriz. Nitekim, Hârezmî Ebû Hanîfe ve ashâbının istihsan delili ile teferrüd ettiğini ve bu delili kullanmaları sebebi ile ehl-i re'y olarak adlandırıldıklarını söyler.⁶¹⁶ İstihsanı bir kavram olarak fıkıh düşüncesine adapte eden şahsın Ebû Hanîfe (öl. 150/767) olduğu hem ehl-i hadîs kaynaklarında hem de Hanefîlerin kendi kaynaklarında geçmektedir.⁶¹⁷ Yine İbn Hazm da “Ebû Hanîfe'den önce istihšana başvuran bir kimse bilmiyoruz” diye bu konuya işaret etmektedir.⁶¹⁸ İlk Hanefî tabakat kitabının müellifi Ebû Abdullah es-Saymerî (öl. 436/1045) de Ebû Hanîfe'nin yaptığı kıyasları öğrencileri ile tartıştığını fakat o “ben istihsan ediyorum” dediği zaman hiç kimsenin ona yetişemediğini rivayet etmektedir.⁶¹⁹

⁶¹¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u-fetâvâ*, 15/412.

⁶¹² Cessas, *el-Füsul*, 4/234; farklı ifade ile bk. Abdülaziz Buhari, *Keşfü'l-esrar*, 4/3; el-Ferrâ *El-‘Udde*, 5/1607.

⁶¹³ Cessas'ın burada kastettiği iki asla kıyası mümkün olan fer'i daha güçlü bir sebebe dayanarak asıllardan birine ilhak edip diğerinin terk edilmesidir. Bkz. Cessas, *el-Füsul*, 4/234.

⁶¹⁴ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, 3/190; Taceddîn es-Sübkî, *Ref'u'l-hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Ali Muhammed Mu'avvîd, Adil Ahmed Abdülmevcûd, (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1419/1999), 4/520; Tehânevî, *Keşşâf*, “el-İstihsan”, 1/147.

⁶¹⁵ Üsâme el-Hamevî, *Nazariyyetu'l-İstihân*, (Dimeşk: Dâru'l-Hayr, 1412/1992), 14

⁶¹⁶ Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, thk. Muhammed Kemâluddîn el-Edhemî (Birleşik Krallık, Windsor: Müessesetü'l-Hintâvî, 2020), 15.

⁶¹⁷ Âlu Teymiyye, *el-Müsevede*, 452

⁶¹⁸ İbn Hazm, *el-Mülâhhasu ibtali'l-kıyas*, 4-9.

⁶¹⁹ Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanîfe ve ashabihi*, s.12.

İstihsan her ne kadar Ebu Hanîfe ve öğrencileri tarafından fıkıh usulüne kazandırılmış olsa da onun teorik olarak tarif ve sınırlandırılmasını ilk kuşak Hanefîler yapmamışlardı.⁶²⁰ Fakat istihsanın onların nazarında sonraki dönemlerde kıyas çerçevesinde teorileşmiş şeklinden daha geniş bir anlam ifade ettiğini söyleyebiliriz.⁶²¹ Önceki bölümlerde İmam Ahmed'in kıyas ve istihsan gibi re'y kökenli kavramlara mesafeli durduğuna işaret etmiştik. O, istihsan hakkında şunları söylemiştir: "Ebu Hanîfe ashâbı kıyasa aykırı görüş bildirdiklerinde şöyle derlerdi: "Biz bunu istihsan ettik ve kıyası terk ettik". Kıyası terk ederlerdi ve kabul ettikleri şeyin istihsanen hak olduğunu iddia ederlerdi. Ben ise bütün varit olan hadislerle amel ederim ve onlara karşı kıyas yapmam."⁶²²

Bu rivayetten İmam Ahmed'in istihsanı hüccet kabul etmediği anlaşılmaktadır. Nitekim bu husus istihsanı meşrû addedip kendi usul eserine alan Ebû Ya'lâ tarafından da kabul edilmiştir.⁶²³ Fakat sonraki usul alimleri bu ifadeyi tevil ederek Ahmed b. Hanbel'in muradının "delile dayanmayan istihsan" olduğunu iddia etmişlerdir.

İstihsan'ın bir re'y yöntemi olarak her ne kadar Ahmed b. Hanbel tarafından kabul edildiği şüpheli olsa da Hanbelî usulünün sistemleşmesi ile onların usul kitaplarına girdiği ve deliller hiyerarşisinde yer aldığı malumdur. el-Ferrâ istihsanı "Bir hükmü kendisinden daha evlâ bir hükme göre terk etmek" olarak tarif etmektedir.⁶²⁴ Öğrencisi Kelvezânî onun bu görüşüne "hükümler biri diğerinden daha evlâ veya daha kuvvetli olamaz, üstünlük ve kuvvet delillere göredir" diyerek itiraz etmiş, hocasının tanımını "İstihsan kıyasın gerektirdiği hükmü ondan daha güçlü bir delile göre terk etmektir" şeklinde tashih etmiştir.⁶²⁵

İbn Teymiyye'nin nazarında bir şeyin hasen, salih, nafi', adil, hak olması onların meşru'

⁶²⁰ Ebû Hanîfe'den veya talebelerinden nakledilen "İstihsan insanın bir delile dayanmadan kıyası terk ederek bir görüşü benimsemesidir" gibi delilin saf dışı bırakıldığına vurgu yapan tanımlar (bk. Şirâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecid et-Türkî, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1408/1988), 2/969; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 8096.) istihsan karşıtlarının "kendi eleştirilerini haklı çıkartmaya yönelik yorum olarak" değerlendirilebilir. (bk. Ali Bardakoğlu, "İstihsân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 29/339).

⁶²¹ İlk dönemlerde istihsanın re'ye daha mütemayil olup sonradan kıyasın bir türü olarak yorumlanması ile ilgili bk. İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûlü'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, ty.), 6/19-20; Gazzâlî de Kerhi ve bazı diğer Hanefîlerin istihsanın savunulmasında aciz kaldıkları için onu kıyasla izah ettiklerine işaret eder. bk. Ebû Hâmid Gazzâlî, *Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselam eş-Şafi, (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1413/1993), 173.

⁶²² el-Ferrâ, *el-'Udde*, 5/1605; Âl-u Teymiyye, *el-Müsevvede*, 452; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâ'i'u'l-kavâ'id*, (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, ts.), 4/124.

⁶²³ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 5/1605.

⁶²⁴ Ferrâ *el-'Udde*, 5/1607.

⁶²⁵ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/93.

olmasıdır. Bu kavramlar ona göre *meşru* kelimesi ile aynı manayı farklı yönlerden ifade etmektedirler. Yani iyi olan şeyler meşrudur ve meşru olan bütün şeyler de iyidir. Bu çerçevede o istihsanı şöyle tarif etmektedir: İstihsan, bir şeyi iyi görerek onun bu iyiliği sebebi ile şer'î olarak da iyi olduğu konusunda istidlal etmektir.⁶²⁶

Onun bu tarifinde istihsanın re'y ile irtibatının öne çıkarıldığı görülmektedir. Böyle bir tarif Hanbelîlerin fıkıh kitaplarındaki istihsan tanımlamalarından farklı görünmektedir. Bu tanım işaret ettiğimiz gibi “iyi olanın meşru’, meşru’ olanın da iyi olduğu” görüşünün zemininde ortaya çıkmış bir tanımdır. Bu bağlamda İbn Teymiyye’nin istihsan görüşü aynen kıyasta olduğu gibi kendisinin fıkıh düşüncesinin esas sütunlarından olan “sahih nakil sarîh akla zıt olamaz” fikrinin mantıki devamıdır.

İbn Teymiyye, bir insanın kalbinin bir görüşe, bir hükme meyl etmesini, var olan iki görüşten birini tercih etmesini, hatta doğru olanın insanın kalbine doğmasını kabul etmektedir. *Sahihayn*’da geçen “Sizden önceki ümmetlerde muhaddesler vardı. Eğer, ümmetimde de böyle birisi olsaydı o Ömer olurdu” hadisini bu bağlamda ele alarak muhaddesi kalbine bir şeyin ilham olduğu, kalbine hitap olunan şahıs olarak kabul etmektedir. Yine “İyilik, nefsin mütmain olduğu ve kalbin üzerinde sükûnet bulunduğu şeydir. Günah ise nefsin kötü gördüğü şeydir. “İnsanlara fetva verdiği zaman kendi vicdanına sor” rivayetini insanın bir şeyi iyi görmesi, iyi olanı seçmesinin meşru olduğuna delil olarak sunmuştur. İbn Teymiyye, dünya işlerinde olduğu gibi din işlerinde de müminin kalbine doğan sezgi ile bir şeylerin iyi veya kötü olarak görebilmesinin mümkün olduğunu söyler ve istihsanın da bu şekilde açıklandığını bildirir. Bu bağlamda istihsana verilen tariflerden biri olan “İstihsan, müminin kalbine doğan ama delilini gösteremediği şeydir” tanımını da kabul ettiğini zimnen ifade eder. İbn Teymiyye, her insanın kalbine doğan her şeyi izah etme imkanının mümkün olmadığını vurgular. Nitekim bazı kalp gözü açık insanların (ehl-i keşf) bir yemeğin haram olması veya bir insanın iyi yahut kötü olduğuna ilişkin kanaatleri zahiri bir delil olmadan kalplerine doğabilir. Fakat İbn Teymiyye böyle bir durumun tek başına şer’î bir hüküm olacağı anlamına gelmediğini de vurgular. Ona göre bu şekilde kalbe doğan havatır hakkı arayan bir şahıs için sadece sem’î delilin (nassın) desteklemesi ile tercihe şayan olabilir.⁶²⁷

İbn Teymiyyenin istihsanı ilham ve sezgi ile ilişkilendirerek bir şekilde subjektif

⁶²⁶ İbn Teymiyye, *Kâide fi'l-muhabbe*, tah. Muhammed Reşad Salim, (Kahire: Mektebetü't-Turâsî'l-İslâmî, ts.), 17-18.

⁶²⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/476-477.

kanaate/re'ye şer'î hükümlerde belli bir alan tanıdığını görmekteyiz. Bununla birlikte o istihsanın şer'î hüküm olarak tercih edilmesi için nassla desteklenmesi gerektiğini vurgular.

İbn Teymiyye'ye göre genel olarak istihsan, maslahat veya re'y farklı yönlerden birbiri ile benzeşmektedirler. İstihsan bir şeyi iyi görmek, (iyi kabul etmek) anlamındadır ve buradaki hüsün (iyilik) maslahattır. Fakat İbn Teymiyye bu tahsinin, yani bir şeyin iyi olduğuna karar vermenin aklî olduğunu vurgulamaktadır. Böyle subjektif bir re'y faaliyetini Allah'ın izin vermediği şekilde “şeriat ihdas etme” olarak değerlendirmektedir.⁶²⁸

İbn Teymiyye istihsanı fıkıh usûlü çerçevesinde, teorik yönden ele alarak onu farklı teknik yönleri ile de incelemiş hatta bu çerçevede *Kâide fi'l-istihsan* isimli bir risâle de yazmıştır. Mezkûr Risâlesinde İbn Teymiyye, kendi mezhebindeki usulçülerin tanımlarına benzer şekilde “*İstihsan, bir delile göre kıyası terk etmektir*” diyerek istihsanın tarifini yapmıştır.⁶²⁹

İbn Teymiyye, ulemayı istihsanı kabul etmeleri açısından üç kısma ayırır. Birinci gruptakiler genel olarak kıyası inkâr eden bazı kelimciler, Mu'tezile ve Şiadir ki onlar ne kıyası ne de istihsanı şer'î delil olarak kabul etmişlerdir.

İkinci gruptakiler istihsanı delil olarak görmekte hiçbir sorunları olmayan Hanefîlerdir.

İbn Teymiyye, üçüncü gurubu ise bazen istihsanla hüküm verip bazen de onu zemmedenler gurubu olarak nitelemektedir. İlginçtir ki, kendisine kadarki usûlcüler tarafından istihsan yaptığı ikrar olunan Ahmed b. Hanbel'i ve istihsanın batıl olduğuna ilişkin köklü eleştirilerin sahibi Şâfiî'yi İbn Teymiyye bu gruba dahil eder. İbn Teymiyye'nin bu tutumu kanaatimizce onun fıkıh metodolojisinin bir keyfiyeti olan tartışmalı konularda uçlarda yer almama, ortayolcu tutum izleme özelliğinin bir sonucudur. İbn Teymiyye, ehl-i hadîs fıkhnın bu iki büyük otoritesini istihsan konusunda ifrat ya da tefrit olarak görülebilecek bir konuma yerleştirmeyip onların “bazen istihsanı zemm ettiklerini bazen de kabul ettiklerini” söyleyerek, onların nazarında esere dayalı istihsanla, re'ye dayalı istihsanın ayırımına işaret etmiştir. Aynı zamanda İbn Teymiyye, hadis düşüncesi mümessilleri arasında re'y/istihsan gibi ciddi konularda çelişkiyi de sevmez. Bu sebepten olmalı ki, İmam Şâfiî'nin istihsan karşıtlığını mutlak şekilde kabullenmemiştir.

⁶²⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'r-resâ'il*, 5/23.

⁶²⁹ İbn Teymiyye, *Cami'u'l-mesail*, 2: 163.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel'in istihsan karşısı görüşüne de açıklık getirmiştir. Onun izahı genel olarak Hanefilerin istihsan mantığının eleştirisini içermektedir. İbn Teymiyye'nin nazarında Ahmed b. Hanbel'in "ben tüm varit olan hadislerle amel ederim" düşüncesi varit olan nassları birini diğerine kıyas etmemek ve her nassı kendi delaleti üzere amel etmeye işaret etmektedir. Hanefiler ise bir nassı diğerine kıyas eder ve istihsan yaparak bunlardan birini tercih, eder diğerinin hükmünü terk ederdi. İbn Teymiyye, böyle bir metodun ehl-i hadîsin metodu olmadığına işaret ederek Ahmed b. Hanbel'le beraber Yahyâ b. Said (ö. 198/813), İmam Şâfîî gibi hadis fukahasının her nassı kendi yerine göre kullandıklarını birini diğerine tercih etmediklerini söyler.⁶³⁰

İbn Teymiyye, Hanefilerin nass sebebi ile kıyası terk etme düşüncesini mutlak bir şekilde reddeder. Çünkü ona göre kıyas sahih olduğu halde terk edilmesi caiz değildir. Sahih istihsan hiçbir şekilde sahih kıyasın terki olamaz.⁶³¹ İbn Teymiyye'nin bu görüşü sahih kıyasın sahih nassla çelişmesinin mümkün olmayacağı hakkında temel tezinin bir parçasıdır.

İbn Teymiyye, nasslar hakkında bilgilerinin azlık ve çokluğundan kaynaklı Hanefi ulemanın kıyas ve istihsan yapmadaki başarılarının farklı olduğuna işaret eder. Nitekim bu ulemanın istihsan ederek sahih nass sebebi ile kıyası terk edenlerinin, kıyas sebebi ile nassı terk edenlerinden daha hayırlı olduğunu vurgular. Ebû Hanîfe'nin, öğrencisi İmam Züfer hakkında söylediği rivayet edilen "Züfer'in kıyaslarını almayın. Eğer alırsanız helal haram, haramı helal yaparsınız" ifadesini de bu kapsamda yorumlar. İbn Teymiyye'ye göre Züfer, nasslar konusunda ilminin az olması sebebiyle devamlı kıyas yapardı. Ebû Yusuf'un ise yöntemi farklı idi. Çünkü o nassları daha iyi bilmekte idi. Bu sebeple görüşleri Züfer'in kıyasla elde ettiği hükümlerin birçoğuna muhalifti.⁶³² İbn Teymiyye, Ebû Yusuf'un zayıf kıyasa karşı hadis tercihinin genel olarak bir istihsan ameliyesi gibi değerlendirmektedir.

İbn Teymiyye, bir istihsanın sahih bir kıyasla tearuz ettiği zaman istihsanın terk edilmesi gerektiğine, aynı zamanda sahih bir delile dayanan istihsanın da muarız olan kıyasın batıl olduğuna işaret eder. Bunun yanında İbn Teymiyye, kıyas ve istihsanın birinin diğeri ile tearuz etmesi halinde aralarında bir farkın bulunmasının zorunlu olduğunu söyler. Aksi

⁶³⁰ İbn Teymiyye, *Cami' u'l-mesail*, 2/167-169

⁶³¹ İbn Teymiyye, *Cami' u'l-mesail*, 2/197.

⁶³² İbn Teymiyye, *Mecmû' u fetâvâ*: 4/46-47.

halde ikisinden birisi batıldır.⁶³³

İbn Teymiyye'ye göre istihsan yapmak yani nass sebebi ile kıyasın terk edilmesi aslında bir şekilde illetin tahsisi meselesidir. Bu sebeple o, illetle ilgili birçok durumları istihsanın sıhhatine etki eden haller olarak değerlendirmiştir. İstinbat yolu ile elde edilen illet nass ile tahsis edilirken tahsis edildiği halde diğerleri arasındaki farkın bilinmediği istihsan en zayıf istihsandır.⁶³⁴ İbn Teymiyye Hanefilerin İmam Şâfiî ve Ahmed tarafından eleştirilen istihsanlarının işte bu türden olan istihsanlar olduğunu belirtir. Aynı zamanda nassla belirtilen illetin başka bir nassla bazı alanlarda tahsisini de Ahmed ve Şâfiî eleştirmiştir.

İbn Teymiyye, Hanefiler tarafından bir istihsan türü olarak kabul edilen iki fer'e benzer olan iki farklı asıldan birinin hükmünün tercihinin⁶³⁵ de tartışma konusu olduğuna işaret etmiştir. İbn Teymiyye bunun da bir illetin tahsisi meselesi olduğunu vurgular. İki nasstan birisine hükmü ilhak etmek onun evla olmasına göre değil, nassların birinde olup diğerinde olmayan manaya (müessir sebep, fark)) göredir.⁶³⁶ Ahmed b. Hanbel, bu şekilde manaya dayanan, müessir bir illete bina edilmiş istihsanla hüküm verirdi. Bu istihsan müessir illete göre tahsis babından olan istihsandır ve haktır.

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye, istihsanı müstakil bir delil olarak görmemektedir. Nitekim şer'i hükümlerin elde edilmesi yollarını sıralarken istihsandan söz etmemesi bunu göstermektedir. Bu noktada İbn Teymiyye'nin ilk dönem Hanbelî usulcülerinden ayrıldığını söyleyebiliriz. Fakat bu sıralamada maslahat-ı mürsele delilini kabul etmiş ve ondan bahsederken onun olumsuz anlamda da olsa istihsana benzediğine de işaret etmiştir.⁶³⁷ Bu bize İbn Teymiyye'nin maslahat anlayışı ile Hanefilerin istihsandaki gayeci tutumu arasında belli bir bağ kurduğu izlenimini vermektedir.

3.1.6. Mesâlih-i Mürsele

Fıkıh ekolleri içerisinde nasslarda yer alan hükümlerin insanların dünya ve âhiret maslahatlarını temin etme, onlardan dünya ve âhiretteki mefsedetleri def etme amacını taşıdığı hususu Zâhirîler gibi marjinal kabul edilen gruplar bir kenara bırakılırsa genel olarak kabul edilmektedir. Maslahata ilişkin tartışmaların genellikle “nasslar dışında bir

⁶³³ İbn Teymiyye, *Cami' u'l-mesâil*, 2/202.

⁶³⁴ İbn Teymiyye, *Cami' u'l-mesâil*, 2/186-187.

⁶³⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 4/223.

⁶³⁶ İbn Teymiyye, *Cami' u'l-mesâil*, 2/191-192.

⁶³⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'r-resâil*, 5/22.

maslahat alanı olup olmadığı” ve “maslahat ve nasslar arasında bir çatışma olup olmayacağı” meseleleri etrafında düğümlendiği görülür. Usul tarihinde Mâlikîlerin, “mürsel maslahat” kavramını geliştiren fıkıh ekolü olduğu genellikle kabul edilir.⁶³⁸ Bu, aynı zamanda nassların bütün maslahatları kuşatmadığı, nassların sükût ettiği alanlarda da maslahatın bulunabileceğini ifade eder. Usul tarihinde maslahatların nasslar ile çatışmasının söz konusu olabileceği, ancak böyle bir çatışma durumunda kat’î nassların karşısında yer alan maslahatların mülga sayılacağı da genellikle kabul edilir. Buna karşılık Hanbelî mezhebi âlimlerinden Tûfî, kat’î nasslar ile maslahatların da çatışabileceğini ve bu durumda maslahatların nasslara önceleneceğini ileri sürmüştür.⁶³⁹ Hanefî usul düşüncesinde maslahatın terimsel bir şekilde kullanımına rastlanmamaktadır. Bu durum Hanefîlerin maslahat düşüncesini reddettikleri yönünde bazı yorumlara yol açmışsa da bu doğru değildir. Konuya ilişkin yapılan bir çalışmada Hanefî usul düşüncesinin ilk dönemlerinde maslahat kavramının Cessas’ın *el-Füsûl* adlı eserinde yer aldığı, ilk dönem Hanefî usulcülerinin maslahat konusunda çekimser bir tavır takındıkları, bununla birlikte fûrû fıkıhta hükümlerin ta’lilinde maslahatın daima göz önünde bulundurulduğu, sonraki dönem usul eserlerinde ise maslahat teriminin de kullanılmaya başlandığı belirtilmektedir.⁶⁴⁰ Ayrıca hükümlerin ta’lilinde her ne kadar kendileri tarafından açıkça kabul ve ikrar edilmese bile müessir illetler yanında akıl tarafından münasip görülen illetle ta’lilde bulundukları yönünde görüşler usul eserlerinde yer alır.⁶⁴¹ Ayrıca genel bir fıkıh kuralı olarak Mecelle’de ifadesini bulan “raiyye üzerine tasarruf maslahata menûttur” (Md. 58) kuralı, Hanefî fıkıh düşüncesinde maslahatın özellikle yönetimde ve kamu hukukunda dikkate alınan unsurlardan biri olduğunu göstermektedir. İbn Teymiyye maslahata ilişkin konulardan söz ederken Hanefîlere yönelik herhangi bir göndermede bulunmaz. Bununla birlikte maslahatın bazen illetle ilişkisinden söz ederken bazen de maslahatın istihsan ile benzer görünen yönlerine vurgu yaparken dolaylı da olsa Hanefîlerin üzerinde görüş belirttiği konulara dair kendi görüşlerini ortaya koymaktadır.

⁶³⁸ Hârizmî, *Mefâtihu’l-‘ulûm*, 23.

⁶³⁹ Necmeddin et-Tûfî, *et-Ta’yîn fî şerhi’l-Erba’in*, thk. Ahmed Hac Muhammed Osman (Beyrut: Müessesetür-r-Reyyan, 1419/1998), 238-239.

⁶⁴⁰ Shadi Qaddumi, *et-Ta’lîl-l-maslahâ fî l-Mezhebi’l-Hanefî*, (Adapazarı: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 212-213.

⁶⁴¹ Nitekim İmam Gazzâlî, *Şifâü’l-ğalîl* adlı eserini, Hanefî usulcülerden Debûsî’nin “Şâfiîler hükümleri ta’lil ederken münasip illetleri esas alırlar, Hanefîler ise yalnızca müessir illetle ta’lilde bulunurlar” şeklindeki düşüncesini reddetmek üzere kaleme almış, onlarca örnek üzerinde Hanefîlerin de münasip illetle ta’lil’de bulunduğunu belirtmiştir. Gazzâlî’nin münasip illet adını verdiği şey, çoğu durumda maslahatla eş anlamlı kullanılmaktadır. (Detaylı bilgi için bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Şifâü’l-ğalîl*, thk. Hamd el-Kubeysî (Bağdad: Mektebetü’l-İrşâd, 1390/1971).

İbn Teymiyye'ye göre mesâlih-i mürsele müctehidin bir fiilin tercih edilen bir menfaate uygun olması ve şer'i olarak bu fiile bir mani' bulunmadığına dair görüşüdür.⁶⁴² İbn Teymiyye'nin teorik olarak maslahat değerlendirmelerinden kendisinin bu delil türüne mesafeli olduğu izlenimi edinilmektedir.⁶⁴³ Nitekim kendi aile mensuplarının telif ettiği *el-Müsevvede* eserinde de mesalih-i mürsele delili üzerine hüküm bina edilemeyeceği kaydedilmiştir.⁶⁴⁴ Fakat burada İbn Teymiyye'nin temkinli yaklaşımı mesâlih-i mürselenin müstakil bir delil türü olarak ele alınması ile ilgilidir. Bunun yanında o, genel olarak meşru maslahatlara göre fıkhi hükümlerin elde edilmesini inkâr etmemiş hatta çok etkin şekilde bunu kullanmıştır.⁶⁴⁵

İbn Teymiyye'nin maslahatın delil oluşunu inkâr ettiğine ilişkin eserlerinde açık bir ifade yer almaz.⁶⁴⁶ Aksine deliller arasında maslahatı da zikreder. Bununla birlikte İbn Teymiyye bu delilden bahsederken hakkında yaygın bir ihtilafın olduğuna vurgu yapar, mesalih-i mürsele delilinin bir şekilde eleştirel re'yle ilişkisine de dikkat çeker. İbn Teymiyye, bazı fakihlerin bu delili re'y üst başlığı altında ele aldıklarını ve istihsana yakın bulduklarını belirtir.⁶⁴⁷

İbn Teymiyye'nin usulcülerin maslahat anlayışlarını birkaç yönden eleştirdiği görülür. O maslahatların canın, malın, ırzın, aklın ve dinin korunması ile sınırlandırılmasını yanlış bulur. Çünkü maslahat hem zararların def'i hem de menfaatin celbidir. Bu beş tür ise sadece zararların def'i kısmına aittir. Oysa menfaatlerin celbi de maslahata aittir. Hem din hem dünya işlerinde insan için şeriatın muteber gördüğü maslahatlar vardır. Ma'rifet, zühd, ibadet meselelerinde insan için dini maslahatlar vardır. Maslahatları sadece mefsedetlerin def'i konusu ile ve bunu da sadece insanın bedeninin korunması ile

⁶⁴² İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'r-resâil*, 5/22.

⁶⁴³ Ebû Zehre, *İbn Teymiyye*, 496.

⁶⁴⁴ Âl'u Teymiyye, *el-Müsevvede*, 450.

⁶⁴⁵ İbn Teymiyye'nin fıkıh düşüncesinde maslahata verdiği önem ile ilgili bk. Duman, *İbn Teymiyye'nin Fıkıh Düşüncesi* 197-201.

⁶⁴⁶ والقول بالمصالح المرسله يشرع من الدين ما لم يأذن به الله [غالبا] (Mesâlih-i mürsele kuralına göre hüküm vermek genellikle dinde Allah'ın izin vermediği farklı şeriat ihdas etmektir.) “Genellikle” (غالبا) ifadesi Reşit Rıza'nın tahkik ettiği *Mecmû'atu'r-resâil* metninde mevcut değildir. *Mecmu'u fetâva*'da ise takdim ettiğimiz şekilde köşeli parantez içerisinde verilmiştir. (Karşılaştırma için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'r-resâil*, thk. Muhammed Reşid Rza, (yy.: Lecnetu Turasi'l-Arabi, ts.), 5/23; *Mecmû'u fetâvâ*, 11/344). Bu ilave her halde *Mecmu'u fetâva*'yı tertip eden Abdurrahman İbnü'l-Kasım'ın İbn Teymiyye'nin genel fıkıh düşüncesinden hareketle elde ettiği sonuca binaendir. Aks-i taktirde mevcut cümle İbn Teymiyye'nin mesâlih-i mürsele'ye karşı keskin olumsuz tavrını ortaya koymuş olur. Aynı şekilde Ebû Zehre de İbn Teymiyye'yi konu alan eserinin mesâlihle ilgili kısmında kaynak olarak *Mecmû'atu'r-resâil*'i kullansa da İbn Teymiyye'nin bu delili kesin ifade ile reddettiğini yazmamış “tereddütlü” yaklaştığını bildirmiştir. Bk. Ebû Zehre, *İbn Teymiyye*, 496.

⁶⁴⁷ İbn Teymiyye, *Memû'atu'r-resâil*, 5/22

sınırlandırmak yanlıştır.⁶⁴⁸

İbn Teymiyye'nin ikinci eleştirisi maslahat konusunda ifrat ve tefrit yaklaşımların bulunması hususu ile ilgilidir. O, toplumdaki üç sınıfın yani yöneticiler, alimler ve abidlerin şeriatın mahzurlu gördüğü birçok şeyi maslahat olarak telakki ettiklerini belirtir. İkinci bir grup ise maslahatları tümünden devre dışı bırakmış ve bu sebeple birçok müstehap ve vacipleri kaçırmışlardır. Bu gruptakileri bu yanlışa düşüren temel etken onların söz konusu maslahatlara dair nasslarda veya kıyasta bir şeyin sabit olmadığı görüşünü benimsemeleridir.⁶⁴⁹

İmam Şâfiî'ye isnat edilen “istihsan yapan kendiliğinden şeriat koymuş olur”⁶⁵⁰ ifadesini İbn Teymiyye'nin mesâlih-i mürsele delili için de kullandığını görmekteyiz. İbn Teymiyye, mesâlih-i mürsele kuralına göre hüküm vermenin *genellikle*⁶⁵¹ dinde Allah'ın izin vermediği farklı şeriat ihdas etme olduğunu söyleyerek maslahat delili ile İmam Şâfiî'nin eleştirdiği istihsan arasında paralellik kurmaya çalışmaktadır. İstihsânın “hasen”i ile istislahın “salâh”ının aynı olduğunu vurgulamakla bunların aslında aklî çıkarımlar olduğunu ön plana çıkarmaktadır.⁶⁵² Dolayısıyla İbn Teymiyye, maslahatın bir şekilde Şâfiî'nin istihsan konusunda vurgu yaptığı mezmum re'y örneği olduğuna işaret eder. Nitekim maslahatın sübjektiflik ve toplum tarafından istismara açık hüviyetine işaret etmesi de Şâfiî ile paralellik arz etmektedir. Onun eleştirisine konu olan maslahatın, nassların hükümlerini devre dışı bırakan ifrat maslahat olduğunu ifade edebiliriz; çünkü İbn Teymiyye, şeriatın maslahatı kesinlikle ihmal etmediğini söyler. Allah, dinini kâmil kılarak nimetini insanlara tam şekilde vermiştir. İnsanları cennete götüren her şeyi Peygamber kendi şeriatı ile insanlara bildirmiştir. Burada İbn Teymiyye'nin vurgu yaptığı maslahat şeriatın onayladığı yani Kitap, sünnet ve icmâda geçerliliği kabul edilen maslahattır. Aklın öngördüğü fakat şeriatla hakkında bir şey varit olmayan maslahata gelince bununla ilgili iki durumdan birisi söz konusudur. Ya şeriat o maslahatı kabul etmiştir, sadece müçtehit bunu bilmemektedir ya da aklın maslahat olduğuna karar verdiği şey gerçekte maslahat değildir. Nitekim, birçok konularda insanların aklen maslahat olarak algıladıkların şeylerin zararının daha çok olabileceğini Kur'an bildirmektedir.⁶⁵³

⁶⁴⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/343.

⁶⁴⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/343-344.

⁶⁵⁰ Amidi, *el-İhkâm*, 4/156.

⁶⁵¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/344.

⁶⁵² İbn Teymiyye, *Memû'atu'r-resâil*, 5/23.

⁶⁵³ İbn Teymiyye içki ve kumar ile ilgili ayeti örnek vermektedir: “De ki: Bu ikisinde insanlar için büyük zarar ve bazı faydalar vardır; zararları da faydalarından büyüktür” (el-Bakara 2/219).

İbn Teymiyye birçok kelâmcının, ehl-i re'yan ve Sufilerin bu gibi akli maslahatları esas olarak kendi itikadlarını bunların üzerine bina ettiklerini söyler.⁶⁵⁴

İbn Teymiyye'nin maslahata ilişkin görüşleri bir bütün olarak incelendiğinde onun diğer pek çok meselede olduğu gibi bu konuda da bir tür orta yol arayışı içinde olduğu görülür. Maslahat konusunda kendisi nazarında ifrat ve tefrit olarak ifade ettiği yaklaşımlara işaret etmiş, kendince orta yolu göstermeye çalışmıştır. İbn Teymiyye maslahat düşüncesini de tıpkı kıyasta olduğu gibi “salim akıl sahih nakille çatışmaz” tezi üzerine kurmuştur. Onun maslahata yaklaşım tarzı kıyastaki illet kavramına yaklaşımı ile büyük bir paralellik arz eder. Hem illetler hem de maslahatlar geçerliliklerini yalnızca şeriatın üzerinden alırlar. O, şeriatın hakkında bir açıklama yapmadığı mürsel bir maslahat alanı bulunmadığı fikrine sahiptir. Bu yönüyle onun maslahat olarak ifade ettiği şeyin aslında meşru' illet olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim, Hanbelî usulcüsü İbn Kudâme, şeriatın onayladığı maslahatların muteber olduğunu, menfaati celb etme şeklindeki bu maslahatın aslında kıyas olduğunu söylemiştir. Bunların dışında canın, malın, ırzın, aklın ve dinin korunması ile ilgili şeriatla hakkında bir hüküm bulunmayan maslahatların geçersiz olduğunu savunmuş, bu şekilde hüküm vermeyi “re'yle şeriat uydurma”, “mücerret akılla hüküm verme” gibi klasikleşmiş ehl-i hadis ithamları ile nitelemiştir.⁶⁵⁵ İbn Teymiyye'nin de bir şekilde Hanbelîlerdeki bu çizgiyi daha makul şekilde devam ettirdiğini söyleyebiliriz.

3.1.7. Örf

Lügatlerde genel olarak “iyi olan, yadırganmayan, peş peşe gelen” anlamlarını taşıyan örf kelimesi “âdet” kelimesi ile beraber üzerinde insanların ittifaq ettiği davranış ve anlayışları ifade eder.⁶⁵⁶

İçinde bulundukları toplumun örf ve adetlerinin hukukun inşasında dikkate alınması erken dönemlerden itibaren fakihler arasında yaygındı. Bu konuda Ebu Hanîfe ve İmam Mâlik'in özellikle yaşadıkları şehirlerin örflerine özel bir önem verdikleri görülür. Muvaffak el-Mekkî'nin (ö. 568/1173) eserine aldığı şu rivayet örfün Ebu Hanîfe'nin fıkhtaki yerini bize bariz şekilde göstermektedir:

“Sehl b. Müzâhim şöyle dedi: Ebu Hanîfe'nin sözü (kelâm), güvenilir olanı alma (ahzu bi's-sıka), kötülükten kaçınma (firâr mine'l-kubuh) ve insanların muameleleri

⁶⁵⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/344-345.

⁶⁵⁵ İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir*, 1/ 478-484.

⁶⁵⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “arîf”, (Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1414/1993), 9/239; Ragıb el-İsfahani, *Müfredat*, “arîf”, 560-561. Mekk

üzerinde düşünme (en-nazaru fî mu'âmelâti'n-nâs) üzerinedir. İnsanların doğrulukla hareket ettiği ve işlerinin yolunda gittiği sürece, işleri kıyas üzerine yürüttürdü. Eğer kıyas kötü sonuçlar doğurursa, onu istihsan üzerine yürüttürdü. İstihsanın da uygun olmadığı durumda, insanların muamelelerine başvururdu.”⁶⁵⁷

Hanefî usul literatüründe her ne kadar örf, müstakil bir şer'î delil hüviyetinde görünüm arz etmese de özellikle fikhın küllî kaideleri arasında başta “âdet muhakkemdir” kuralı olmak üzere örfe dayalı pek çok genel kuralın varlığı, Hanefî fikhında örfün esaslı bir yerinin olduğunu gösterir. Son dönemin önde gelen Hanefî fakihlerinden İbn Âbidîn'in, *Neşru'l-'arf fî binâi ba'di'l-ahkâm 'ale'l-'urf* adlı Risâlesi, örfün kaynak değerinin Hanefî fikhındaki uzanımlarını bütünlük içerisinde göstermesi bakımından son derece önemlidir.

İmam Mâlik'e gelince o Medine toplumunun örfünü (amelü ehli'l-Medine) kendi fıkıh anlayışının merkezine yerleştirmiş, hatta bazı rivayetlerle ameli bu örfün süzgecinden geçirerek değerlendirmiştir.⁶⁵⁸ Hatta şeriatın kaldırmadığı eski Arap örfü, İmam Mâlik'in fikhında nassı tahsis edebilmektedir. Kurtubî bunu Mâlik'in “sadece kendisine özgü, kendisinin inceliğine vardığı ettiği” bir usul kuralı olarak nitelemektedir.⁶⁵⁹

Her ne kadar detaylarda belli farklılıklar olsa da diğer fıkıh gelenekleri de bir şekilde örfü dikkate almışlardır. Nitekim bu konuda Karâfî şöyle demektedir: “Örf tüm mezhepler arasında müşterektir. Onları kim dikkatle incelerse (istikrâ) bunu açık ifade ettiklerini görür.”⁶⁶⁰

İslam hukuk literatüründe örfe ilişkin ilk tanıma Hanefî alimi Ebu'l-Berekât en-Neseî

⁶⁵⁷ Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1401/1981), 1/75.

⁶⁵⁸ Misal olarak ticarete meclis muhayyerliği ile ilgili hadisi rivayet ettikten sonra “bizde bununla ilgili maruf bir sınır ve belli bir uygulama bulunmamaktadır. ولا أمر معمول به (Yahyâ rivayeti), “Büyü”, 79.

⁶⁵⁹ İmam Mâlik, Soylu kadınları “Analar çocuklarını tam iki sene emzirirler...” (Bakara, 2/233) ayetinin kapsamı dışında tutmuş, onların çocuklarını emzirmesinin zorunlu olmadığı görüşünü benimsemiştir. Kurtubî, tefsirinde konu ile ilgili şöyle der: “İmam Mâlik, diğer bölgelerdeki fakihlerden farklı olarak, soylu kadınları istisna etmiştir ve onların emzirmesinin zorunlu olmadığını söylemiştir. Bu nedenle, onları ayetin kapsamı dışında tutmuş, fıkıh usulünde asıllardan biri olan “örfe göre hüküm verme” ile ayeti tahsis etmiştir. Bu, yalnızca İmam Mâlik'in farkına vardığı birasıdır. Bu konudaki özgün usul kaidesinin aslı şudur ki, bu, soylu kimseler arasında cahiliye döneminde mevcut olan bir uygulamaydı ve İslam geldikten sonra da bu uygulamayı değiştirmede. Varlıklı ve soylu kimseler, anneleri kendilerinden istifade etmeye ayırarak (tefrîğu'l-ümmühâti lil-mut'a) çocuklarını sütannelere vermeye devam ettiler. Bu, İmam Malik'in dönemine kadar böyle sürdü ve biz de kendi zamanımızda bunu şer'î olarak doğruladık.” Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1384/1964), 3/172-173. Görüldüğü üzere İmam Mâlik şeriat tarafından ilga edilmeyen cahiliye örfünün nassı tahsis edebileceğini kabul etmiştir.

⁶⁶⁰ Şehâbeddîn el-Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd, (Kahire: Şirketü't-Tiba'ati'l-fenniyyeti'l-Müttehide. 1973/1393), 448.

(ö. 710/1310) de rastlanmaktadır. Onun nazarında “örf, akılların kabullendiği vicdanlarda karar kılmış selim tabiatlar tarafından kabullenilmiş davranışlardır.”⁶⁶¹ Örfün bu tarifi sonraki dönemlerde de Hanefî alimlerce kabullenilerek eserlerine alınmıştır.⁶⁶² Ehl-i re’y/Hanefî alimler tarafından verilen bu tanımda görüldüğü üzere onun akıl mahsulü bir olgu olduğu ön plana çıkarılmıştır. Nitekim Hanefîler örfü, istihsanın dayanaklarından biri olarak kabul etmekteydiler.⁶⁶³ Cessâs, örfle eşanlamlı olan ma’rufun tespit edilerek ortaya çıkarılmasını bir re’y faaliyeti, ictihad olarak addetmektedir.⁶⁶⁴ Bu çerçevede örfün ve birçok hallerde onunla eşanlamlı kullanılan adetin⁶⁶⁵ re’y kökenli bir hüküm kaynağı olduğu söylenebilir. Bunun yanında akıl kökenli olsa da belli bir dönemden sonra sabitleşmesi ve bu sabit olanın nakil yoluyla aktarılması yönü ile de örfün naklî bir delil yönü de bulunmaktadır. Nitekim *Tâcu’l-arûs*’da adet, “bir şeyi *aklî çaba göstermeksizin* sürekli veya genellikle aynı şekilde yapmak” olarak akli yöntemden soyutlanmış şekilde tavsif edilmiştir.⁶⁶⁶ Bunun yanında Hanefî gelenekte örf genel olarak akıl kökenli bir delil olarak kabul edilegelmiştir.⁶⁶⁷

İbn Teymiyye’nin mensup olduğu fıkıh geleneğinin usulünde örfe ciddi vurgu yapıldığını görmemekteyiz. Hanbelî usulcüler örfün nasslardaki umûm lafızlarını tahsis edemeyeceğini açıkça belirtirler.⁶⁶⁸ İbn Teymiyye’nin de usul açısından teorik olarak örfü eserlerinde ele aldığını görmemekteyiz. Fakat bir fakih olarak kendi fıkıh düşüncesinde örfü dikkate almıştır. İbn Teymiyye şeriatın açık şekilde belirtmediği konularda örfe başvurmayı Şâri’nin kendisinin emrettiğine işaret etmektedir. “Onların marufa göre yükümlülükleri kadar hakları vardır” (el-Bakara, 2/228) ayetini ve Peygamberin Ebû Süfyan’ın eşi Hind’e söylediği “sana ve çocuğuna marufa göre yeterli olacak nafakayı al”⁶⁶⁹ ifadelerini İbn Teymiyye böyle konularda örfü esas almanın şer’i delili

⁶⁶¹ العرف: ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول bk. Ahmed Fehmî Ebû Sünne, *el-Urf ve’l-ade fi ra’yi’l-fukahâ*, (Kahire: Matba’atu’l-Ezher, 1366/1947), s. 8.

⁶⁶² İbn Âbidîn, “Neşru’l-‘arf fi binâ’i ba’dı’l-ahkâm ‘ale’l-urf”, *Mecmû’atu resâil-i İbn Âbidîn*, mlf. İbn Âbidîn (İstanbul: Dâru’s-Saadet), 2/114.

⁶⁶³ Abdülvahhâb Hallaf, *Mesâdirü’t-teşrî’i’l-İslâmî fî mâ lâ nassa fih*, (Kahire: Metâbi’u Dâru’l-Küttâbi’l-Arabî, 1374/1955), s. 123.

⁶⁶⁴ Cessas, *el-Füsul*, 4/24-25, 233

⁶⁶⁵ Örf ve âdet aynı anlamda kullanılması ile ilgili bk. Hallâf, *Mesâdirü’t-teşrî’i’l-İslâmî*, 123.

⁶⁶⁶ وَقَالَ جَمَاعَةٌ: الْعَادَةُ تَكْرِيرُ الشَّيْءِ دَائِمًا أَوْ غَالِبًا عَلَى نَهْجٍ وَاحِدٍ بَلَا عِلَاقَةَ عَقْلِيَّةَ “Avd”, 8/443.

⁶⁶⁷ İhsan Şenocak örfün delil değerinden bahsederken şöyle der: “Örfün kaynağı akıldır. Akıl da hüküm koyucu bir özelliğe sahip değildir. Dolayısı ile akıl gibi ondan doğan örf de müstakil delil olamaz.” bk. İhsan Şenocak, *İslam Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi* (Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2011), 35.

⁶⁶⁸ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 2/158-159; Âl’u Teymiyye, *el-Müsevvede*, 123

⁶⁶⁹ Buhârî, “Nafakât”, 9. İbn Mâce, “Ticarât”, 65.

addetmektedir. Kadının nafaka hakkı, kocasının evinde kalma hakkı, eşlerin birbirinden faydalanma hakkı gibi nikah akdi ile ilgili konular şeriatın miktar belirlemediği konulardır. Bu konuların hükümleri için örf müracaat edilir. İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel de dahil selefin de metodunun böyle olduğunu bildirmektedir. Bu cinsten konularda ihtilaf olursa hâkim kendi içtihadı ile hükmü belirler.⁶⁷⁰

İbn Teymiyye için örf nassların anlaşılmasında bir yorum aracıdır. Nasslardaki lafızların anlaşılması için dilde ve nassların kendisinde (şeriatte) bir tanım yoksa örf'e başvurulur. Örneğin “bey” (satış), “nikah”, “kabz” (teslim alma), “dinar”, “dirhem” gibi manaların haddleri (sınırları) ne Şâri‘ tarafından belirlenmiştir ne de dil alimlerinin bunların belli bir sınırlaması üzerinde ittifakı vardır. Tam aksine bunların sıfatları ve miktarları insanların örf ve âdetlerine göre farklılık arz eder.⁶⁷¹ Bu sebeple belli topluluğun “satım” dediği şey satım, “hibe” dediği şey de hibedir.⁶⁷² İbn Teymiyye’nin bu görüşlerini öğrencisi İbn Kayyim açıklayıcı mahiyette şöyle ifade etmektedir:

“Müftünün, ikrar, yemin, adak, vasiyet ve diğer lafızlarla ilgili konularda, bu lafızların sahiplerinin ve bu lafızları kullananların örfünü bilmeden, kendi anladığı şekilde fetva vermesi caiz değildir. Onları, bu kişilerin alışkanlıklarına ve örflerine göre yorumlamalıdır; bu, aslî hakikatlerine aykırı olsa bile. Mesela, 'dinar' lafzı bazılarına göre sekiz dirhemlik bir ölçü iken, diğer bir gruba göre on iki dirhemlik bir ölçüdür. Aynı durum talak (boşanma) lafızları için de geçerlidir.”⁶⁷³

İbn Teymiyye’nin fıkıh anlayışında örfün nassların yorumlanmasında kullanılması genel olarak muamelat alanındadır.

İbn Teymiyye şer’î hükümlerin zaman ve zemine göre değişmesi konusunda da örfü dikkate almıştır. Hatta bu konuda çok hassas olduğu selefin uygulamasının bile bazen örfün değişmesine göre terkine müsaade etmektedir. “Mushaf için ayağa kalkma” konusunu buna örnek olarak gösterebiliriz. İbn Teymiyye, böyle bir uygulamanın sahâbe devrinde olmadığını hatta Mâlik b. Enes’in “Hiç kimse onlara Resulullah’tan (s.) daha sevimli değildi, ama sahabe onun hoşlanmadığını bildikleri için onu gördüklerinde ayağa kalkmazlardı” diyerek birisi için ayağa kalkmanın sahâbe tarafından hoş karşılanmadığını bildirmektedir. Fakat İbn Teymiyye, kendi zamanında örfün değiştiğini ve insanların birbirleri için ayağa kalkmayı adet haline getirdiklerini söyler. Bu durumda Mushaf’ın

⁶⁷⁰ İbn Teymiyye, *Mecmu’ü fetâvâ*, 29/174.

⁶⁷¹ İbn Teymiyye, *Mecm’ü fetâvâ*, 19/233.

⁶⁷² İbn Teymiyye, *Kavîdu’n-nûrâniyye*, 163.

⁶⁷³ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkı’in*, 4/185.

kendisi için ayağa kalkılmamasının iyi davranış olmadığını zira Mushaf'ın böyle bir saygıya daha layık olduğunu söylemektedir.⁶⁷⁴ Bununla İbn Teymiyye, tazim gibi hassas bir konuda örfü sahâbenin uygulamasına tercih etmiştir.

İbn Teymiyye, toplumsal yapının değişmesi ile değişen örfün hükümlere etkisini de kabul etmiştir. “Tüysüz genç erkeklerin yüzüne bakma” ve “cariyelerin başları açık gezmesi” konusu hakkındaki görüşlerinde bu aksedilmiştir. İbn Teymiyye, sahâbenin ve kalpleri fuhşa meyletmemiş birçok milletlerin tüysüz genç erkeklere bakmakla kendi oğluna veya komşunun oğluna bakmakta bir fark görmediklerini söyler. Bu toplumlarda yaşayanlar bu çirkinliklere alışmamış olup kalpleri temizdir. Aynı şekilde sahabe zamanında cariyeler başları açık olarak sokaklarda dolaşır, hizmet ederlerdi. Fakat fitnenin yayıldığı zaman ve mekanlarda durum değişir. Böyle yerlerde cariyeler tesettürsüz gezerse fesat çıkmış olur. Aynı şekilde güzel yüzlü genç erkeklerin de böyle yerlerde serbestçe dolaşmaları uygun değildir.⁶⁷⁵

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye'nin fıkıh düşüncesinde örf, muamelat alanına ilişkin nassların yorumu, nassların doğrudan bir şey söylemediği konularda hükümlerin tespiti ve ilk dönem uygulamalarının yeni durumlara göre değiştirilerek adapte edilmesi gibi konularda etkin bir öneme sahiptir.

İbn Teymiyye, “adet muhakkemdir”⁶⁷⁶, “zamanın değişmesi ile hükümlerin değişmesi inkâr olunamaz”⁶⁷⁷, “İnsanların isti'mali hüccettir kendisi ile ameli gerektirir”⁶⁷⁸, “Adetin delâleti ile ma'nâ-yi hakîkî terk olunur”⁶⁷⁹ gibi örfü müstenit fıkıh kurallarını bir şekilde dikkate almıştır. İbn Teymiyye'nin fıkıh düşüncesinde örf “re'y içtihadını” kullandığı önemli alanlardandır. Onun örfle ilişkisi yukarıda Ebu Hanîfe'ye istinat edilen “*en-nazaru fî mu'âmelâti'n-nâs*” düsturunun en iyi örneklerindendir diyebiliriz.

Bir bütün hâlinde değerlendirildiğinde İbn Teymiyye'nin örf konusundaki görüşlerinin, Hanefîlerin örfü bakışları ile büyük benzerlikler gösterdiği görülür. Zira İbn Âbidîn'in örf Risâlesinde de müellif, örfün nassların anlaşılması, yeni fıkıh meselelerinin çözümü ve mezhebin kurucu imamlarından intikal eden ictihadların yeni şartlara uyarlanması ve

⁶⁷⁴ İbn Teymiyye, *Mecm'û fetâvâ*, 23/65-66.

⁶⁷⁵ İbn Teymiyye, *Mecm'û fetâvâ*, 15/418.

⁶⁷⁶ Zeynüddin İbn Nüceym, *Eşbâh ve'n-nezâir*, haz. Zekeriyâ Umeyran (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1999), 79; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkam*, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 1/ 94.

⁶⁷⁷ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkam*, 1/102.

⁶⁷⁸ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkam*, 1/98.

⁶⁷⁹ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkam*, 1/103

gerektiğinde değiştirilmesi noktasında örfün etkili olduğunu belirtir. İbn Âbidîn, söz konusu Risâlesinde şöyle der:

“Bil ki fikhî meseleler ya sarih nasla sabittir -ki bu birinci faslı oluşturur- veya bir tür ictehad ve re’y ile sabittir. Bunların da büyük bir kısmını müçtehid kendi zamanındaki örfe bina etmiştir. Öyle ki bu müçtehit, değişen örf zamanında yaşamış olsaydı, daha önce söylediğine muhalif bir görüş belirtirdi. Bu sebeple ictehadın şartları arasında insanların âdetlerini bilmenin gerekli olduğunu söylemişlerdir. Zira hükümlerin pek çoğu zamanla değişebilmektedir. Bunun da altında o zamanda yaşayan insanların örflerinin değişmesi veya bir zaruretin oluşması yahut o zamanda yaşayan halkın bozulması gibi sebepler bulunmaktadır. Hal böyle iken eğer hüküm önceki hali üzere kalmış olsa bundan insanlara büyük bir meşakkat ve zarar meydana gelir ve bu durum şeriatın kurallarına muhalif olur. O şeriat ki dünyanın en mükemmel bir şekilde düzenini koruması ve en sağlam bir şekilde devam etmesi için hafifletme, kolaylaştırma, zarar ve fesadı def etme üzerine bina edilmiştir. Bu sebeple mezhepteki meşayihın (sonraki dönem âlimlerinin) pek çok konuda müçtehidin (mezhebin kurucu imamının) kendi zamanındaki örfe dayandığı hükümlere muhalefet ettiklerini görürsün. Çünkü bu meşayih, o imamın genel kurallarından hareketle onun, kendilerinin yaşadığı dönemde yaşamış olsaydı kendilerinin belirttiği gibi görüş belirteceğini bilmektedirler.”⁶⁸⁰

3.1.8. İstishab

İstishab’ın terim olarak şekillenmesi daha sonraki dönemlerde olsa da ilk dönem ehl-i re’y usûlcülerinin eserlerinde sonradan istishab olarak değerlendirilen “şek ile yakînin za’îl olmaması”, “eşyada asıl olanın mübahlık olması” gibi genel kaideler vardır.⁶⁸¹ Hanefîlerin usûlle ilgili en erken tedvini mahiyetinde olan Ebû’l-Hasan el-Kerhî’nin

⁶⁸⁰ Bk. İbn Âbidîn, “Neşru’l-‘arf”, 2/125.

Tercümesini yaptığımız metnin orijinali şu şekildedir:

اعلم ان المسائل الفقهية اما ان تكون ثابتة بصريح النص وهي الفصل الأول واما ان تكون ثابتة بضرب اجتهاد وراي وكثير منها ما يبينه المجتهد على ما كان في عرف زمانه بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله اولاً ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد انه لا بد فيه من معرفة عادات الناس فكثير من الاحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف اهله أو لحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان بحيث لو بقى الحكم على ما كان عليه أو لا للزم منه المشقة والضرر بالناس ويخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد لبقاء العالم على اتم نظام واحسن احكام ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمانه لعلمهم بأنه لو كان في زمانهم لقال بما قالوا به اخذاً من قواعد مذهبهم

⁶⁸¹ Mehmed Boynukalın, “Mukaddime”, *el-Asl*, mlf. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, thk. Mehmed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012/1433), 220; Şeybânî, *el-Huccetu ‘alâ ehli’l-Medîne*, thk. Mehdi Hasan el-Keylânî - Ebû’l-Vefâ el-Afğânî (Beyrut: Alemu’l-Kütüb, 1403/1982), 2/585; Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’an*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1425/1994), 2/ 374, 3/24.

Risâlesinde de ilk üç kural istishab kapsamında değerlendirilebilecek kurallardır.⁶⁸² Buradan hareketle istishabın nassların bıraktığı bilinçli boşluk alanı doldurmakla beraber, ehl-i hadîsin hukuk anlayışına karşı re'y düşüncesine alan açacak mahiyette bir delil türü olduğunu söyleyebiliriz. Bu doğrultuda bu delilin işlenmemiş versiyonu olan “eşyada asıl olan ibâhadır” kaidesinin ehl-i hadîsin “haramlar da helaller de nasslarla bilinir” ilkesi ile tez/anti-tez mahiyetinde oldukları açıktır.

Hanefiler her ne kadar istishabı fıkıh usûlünde müstakil bir delil olarak zikretmemişlerse de⁶⁸³ istishab türlerine giren genel kuralları kabul etmişlerdir.⁶⁸⁴

İbn Teymiyye'nin istishaba ilişkin teorik olarak geniş değerlendirmelerde bulunmadığı, buna karşılık istishabın türlerinden birini teşkil eden ibaha-i asliyye kuralını eserlerinin farklı yerlerinde geniş şekilde ele aldığını görmekteyiz.

İbn Teymiyye istishabı “isbatı ve nefyi şer'an bilinmeyen bir konuda aslî hüküm üzerinde kalmak” olarak tarif etmiştir.⁶⁸⁵ Ona göre istishabın deliller içerisinde en zayıfı olduğu üzerinde ittifak vardır. Buna göre herhangi bir konunun icâb veya tahrimine ait şer'i bir delil olup olmadığını tam şekilde araştırmadan bu delile başvurulması caiz değildir. Allah ve Resulünün vacip veya haram kıldığı her bir hüküm istishab halini değiştirir. Ehli olan kimse mesele ile ilgili tüm özel delilleri araştırdıktan sonra bir delil bulmadığı takdirde istishaba başvurabilir.⁶⁸⁶

İbn Teymiyye'ye göre istishab ademu'l-i'tikâd konusunda ittifakla delil olduğu hâlde i'tikâdu'l-adem konusunda delil olup olmadığı ihtilaflıdır. Daha açık bir ifadeyle istishab, eski hükmün değiştiğine ilişkin bir inancın olmaması anlamında bir delildir. Ama eski hükmün değişmediğine ilişkin kesin bir inancın olması anlamında bir delil olması tartışmalıdır. Mesela mefkudun ölümü hakkında kesin bilgi oluncaya dek onun ölümüne inanmamak/kabul etmemek ademu'l-itikâddır ve bunun istishab olarak üzerinde ittifak vardır. Fakat bu kayıp insanın var olmadığına (itikadu'l-adem) inanmak ise ihtilaflıdır.⁶⁸⁷ İstishab delili bir mükellefin zararına olan bir durumun def'i için geçerlidir. Bu sebeple

⁶⁸² Bu üç kural şunlardır: a) Kesin bilgi ile sabit olan şüphe ile zâil olmaz; b) Zahiren sabit olan durum o konuda başkasının hak talebini def eder; c) Bir davada zahir (sabit hal) kimin tarafında ise onu sözü hak olarak kabul edilir. Beyyine aksini iddia edene düşer. Bk. Ebû'l-Hasen el-Kerhî, “el-Usûl”, 237.

⁶⁸³ Âmidî, *el-Ihkâm*, thk. Abdürrezzak Afîfî (Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1402/1982), 4/127; Şevkânî, *İrşâd*, 2/174.

⁶⁸⁴ Hanefilerin bu konuda görüşleri için bk. Serahsî, *Usûl*, 2/224226. Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 658. Ebû'l-Feth el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar, fi'l-usûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber (Kahire: Mektebetü't-Turâs, 1412/1992), 673.

⁶⁸⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11: 342.

⁶⁸⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 19/166; 23/16.

⁶⁸⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'r-resâil*, 5/ 21.

mefkudun ölümü kesin olmadığı için kendi malı üzerinde mülkiyet hakkı devam eder. Fakat hayatta olduğu hakkında kesin bilginin olmaması dolayısı ile yararına olan hükümlerde istishabı geçerli sayıp saymama konusu ihtilaflıdır. Mesela mefkûdun ölen babasından kendisine mirasın intikal edip etmeyeceği meselesi alimler arasında ihtilaf konusudur. Hanefiler sadece istishabı def’ide hüccet kabul etmiş, mutlak olarak onu kabul etmemişlerdir. İbn Teymiyye’nin bu konuda görüşünün Hanefilerle uyumlu olduğu söylenebilir.⁶⁸⁸

İbn Teymiyye’nin en çok üzerinde durduğu ve kendi fıkıh düşüncesinde yer verdiği istishab türü ibâha-yi asliye yani “eşyada asıl olanın mübahlığı” kaidesidir.⁶⁸⁹ İbn Teymiyye, bu kaidenin İslam şariatında önemine vurgu yapmakta ve teorik esaslarının Kitap ve sünnette mevcut olduğunu vurgulamaktadır. İbn Teymiyye’ye göre türleri ve vasıfları farklı olan nesnelerde Âdem oğlu için asıl olan mutlak olarak helal ve temiz olmasıdır. İbn Teymiyye bunun insanları sayısız olaylar için şer’i çözümler üretmek için ağır yükten kurtaran faydalı, faziletli, bol bereketli genel/kapsayıcı bir kaide olduğunu vurgular, bu kuralın cevazı hakkında üç delil kategorisinden bahseder: a). Kur’an’la nazil olan deliller: “O yeryüzünde ne varsa sizin için yarattı” (el-Bakara 2/29), “O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini kendi katından bir lütuf olarak size boyun eğdirmiştir” (el-Casiye 45/13), “De ki: Bana vahyolunanda, leş veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah’tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimseye haram kılınmış bir şey bulamıyorum” (el-En’an 6/145) gibi ayetler Allah’ın bildirdiği kötü şeyler hariç her şeyin insan için nimet olduğuna delalet eder. İkinci kısım deliller sünnettendir. Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: “İnsanlar arasında en büyük cürüm sahibi bir şey haram olmadığı halde onun sorusu sebebiyle haram olanıdır”⁶⁹⁰ Selman Fârisî şöyle rivayet etmiştir: “Peygamber’e yağ, peynir ve kürk hakkında soruldu. O, şöyle cevap verdi: Allah’ın kendi kitabında helal kıldığı helal, haram kıldığı haramdır. Bunların dışında sükût ettikleri affedilmiştir.”⁶⁹¹ Bu hadisler Allah’ın haram kıldıklarının dışında haramın olmadığına, Allah’ın hakkında sükût ettiği şeylerin ise affedildiği yani mübahlık aslına irca ettiğine delalet eder. c) Bu konuda selefîn tutumuna tabi olmak. İbn Teymiyye, onların iyiliği emretme kötülükten

⁶⁸⁸ Ebû Zehre, *İbn Teymiyye*, 494.

⁶⁸⁹ Duman, *İbn Teymiyye’nin Fıkıh Düşüncesi*, 218.

⁶⁹⁰ Buhari, “İ’tisâm”, 3; Müslim “Fezâil”, 133;

⁶⁹¹ İbn Mace, “Et’ime”, 60.

sakındırma amelinin herkesten iyi bildiklerini söyler. Onların konular üzerindeki icmâları masumdur. İbn Teymiyye selef alimlerinden herhangi birinin delil olmadan bir şeyin haram kılınamayacağı konusunda muhalif bir görüşünü bilmediğini söyler. Buna göre bu konu üzerinde yakîn veya yakîne yakın bir icmâ olduğunu söyler. İbn Teymiyye, bazı ilim ehlinin eşyada asıl olanın haramlık olduğu yönündeki iddiasının erken dönemlerde bulunmadığını, bu görüşün müteahhir dönemde meydana çıktığını söyler.⁶⁹²

Burada İbn Teymiyye'nin istishabın bir türünü teşkil eden ibâhâ-yi asliyeden söz ederken onu, sonsuz sayıda olayların hükmünü tespit konusunda başvurulacak bir yol olarak nitelemesi İbn Teymiyye'nin fıkıh düşüncesindeki önemli bir noktayı da bize hatırlatmaktadır. Önceki kısımlarda ehl-i re'yan "nassların sınırlı, olayların ise sonsuz olması" ve bu sebepten de re'ye başvurulmasının tabii olması söyleminden ve buna İbn Teymiyye'nin itirazından bahsetmiştik. İbn Teymiyye, nassların her şeyi kuşattığını savunmuş ve buna delil olarak da Peygamberin "cevâmi'u'l-kelim" olduğunu yani sünnetinin "kapsayıcı kuralları" içerdiğini vurgulamıştı. İbn Teymiyye, ibâhâ-yi asliyeyi de bu kapsamda görmektedir.

İbn Teymiyye, ibâhâ-i asliyye prensibinden hareketle Ebû Hanîfe'nin de desteklediği şartlı akitlerin batıl olması⁶⁹³ görüşünü eleştirmiştir. İbn Teymiyye, Ebû Hanîfe'den gelen birçok usûl kaidelerinin akitlerde ve şartlarda asıl olanın şeriatta aksine delil bulununcaya kadar haram olması kuralı üzerine bina edildiğini söyler.⁶⁹⁴ O bu konuda Ebû Hanîfe'nin tutumunun Zahirilerle⁶⁹⁵ paralelliğine işaret etmektedir.⁶⁹⁶ İbn Teymiyye, "eşyada asıl olanın yasaklanmış olmasının, helal olması ile ilgili bir delil gelene kadar bu halinin devam ettiği" görüşünü ilk dönem ulemasının desteklemeyip sadece müteahhir alimler tarafından ortaya atıldığını söyler.⁶⁹⁷

İbn Teymiyye, şeriatin haram kıldıklarının dışında tüm akit ve şartların geçerli olduğunu,

⁶⁹² İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 21/535-538.

⁶⁹³ Abdülavâris b. Saîd Mekke'de Ebû Hanîfe'ye şartlı satışı sormuş Ebû Hanîfe Peygamberin nehiy ettiğini söyleyerek satışın da şartın da batıl olduğunu söylemiştir. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 13/13; İbn Rüşd (el-Cedd), *el-Mukaddimâtü'l-Mümehhidât*, thk. Muhammed Haccî, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1408/1988), 2/67-68; Aynî, *'Umdetu'l-kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Mühammed Münir Abduh Ağâ ed-Dimeşkî, (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 11/289.

⁶⁹⁴ İfadesi şöyledir:

أحدهما: أن يقال: الأصل في العقود والشروط فيها ونحو ذلك: الحظر؛ إلا ما ورد الشرع بإجازته. فهذا قول أهل الظاهر وكثير من أصول أبي حنيفة تتبني على هذا. bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 29/126.

⁶⁹⁵ Zahirilere göre Kur'an ve sünnetin vacip kılmadığı tüm akitler, sözleşmeler ve şartlar batıl olup bu konuda istishâbî olan budur. Bk. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/2.

⁶⁹⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 29: 126.

⁶⁹⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 21/539.

bunun Kitap sünnet, icmâ ve kıyasla sabit olduğunu söyler.⁶⁹⁸ Çünkü bu konularda da “asıl olanın haram olmaması” kuralı geçerlidir. Haram olmadıkları için fasit oldukları da söylenemez. Aynlarda asıl olanın haram olmama kaidesi akitlere de şamildir.⁶⁹⁹

Haramları helal kılan her akit ve şart geçersizdir. Şartlardan önce haram kılınan bir şey şartla helal kılınamaz. Ama mübah olan bir şeyin şartlarla vacip haline gelmesi mümkündür.⁷⁰⁰ Şartların geçersiz olması akdın amacına ve Şâriin maksadına aykırı olduğunda söz konusu olur. Bunların dışında bir akdi haram saymanın delili yoktur.⁷⁰¹

İbn Teymiyye, istishab konusunda ibadet ve adet (müamelât) ayırımı yapmaktadır. İbadetler sadece Allah’ın meşru kılması ile meşru olur. Yani ibadetlerde asıl olan haramlıktır (tevkif). Bir şeyin ibadet olarak kabulü şeriatın şahitliğinden sonra geçerlidir. Adetlerde ise asıl olan helalliktir. Yani insanlar tüm muamelat konularında Allah tarafından haram olduğu belirtilinceye kadar serbesttirler.⁷⁰²

3.2. Usûle İlişkin Diğer Konular

Yukarıda İbn Teymiyye’nin şer’î deliller konusundaki görüşlerini ve Hanefîlerin konuya ilişkin görüşlerine dair değerlendirmelerini ele aldık. Bu bölümde ise usulle ilişkisi bulunan diğer konular hakkında İbn Teymiyye’nin Hanefîlere yönelik değerlendirmelerini ele alacağız. Bu kapsamda öncelikle ehl-i re’yin ve Hanefîlerin fıkıh anlayışlarında önemli bir yere sahip olan farazî fıkıh anlayışını ele alacağız. Sonrasında fıkıh usulünün hükümler bahsinde hâkim konusu bağlamında tartışılan hüsün-kubuh meselesini inceleyeceğiz. Fıkıh usulünde şer’î delillerden sedd-i zerî’a delili ile bağlantılı olan hile-i şer’iyye konusu da bu kapsamda ele alacağımız konular arasında yer almaktadır. Fıkıh usulünün dil bahislerinde lafzın kullanımına ilişkin taksimlerde hakikat-mecaz şeklindeki ayırım konusunda İbn Teymiyye’nin bakışına temas ettikten sonra bölümün sonunda İbn Teymiyye’nin ictihad konusundaki görüşlerini ele alacağız.

3.2.1. Farazî Fıkıh

Farazî fıkıh “vuku bulmayan meseleler hakkında verilen fetvalardır”.⁷⁰³ Mahiyeti itibarı

⁶⁹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 29/138.

⁶⁹⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 29/150-151.

⁷⁰⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 29/149.

⁷⁰¹ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 29/156.

⁷⁰² İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 29/17.

⁷⁰³ Ebû Zehre, *İbn Teymiyye*, 215.

ile farazi fıkıh bir re'y faaliyetidir. Nitekim ona re'y kelimesinden türeyen *Fıkühü'l-Eraeyte* de denilmiştir. ⁷⁰⁴ Bu yönü ile fıkıh tarihinde genel olarak Irak ekolü, özel olarak da Ebû Hanîfe ve ashâbı ile ilişkilendirilmiştir. Muhammed b. Hasan el-Hacevî (ö. 1956), farazi fıkıhı ilk icat edenin Ebû Hanîfe olduğunu söylemektedir. ⁷⁰⁵ Ebû Zehre, Hacevî'nin bu görüşünü kabul etmez. Ona göre Ebû Hanîfe, farazi fıkıhı icat etmemiş sadece onu genişletmiş ve geliştirmiştir. ⁷⁰⁶ Bu konuda sonuç ne olursa olsun re'y ekolünün fıkıh düşüncesinde farazi fıkıhın özel bir yeri olduğu tartışılmaz bir gerçektir.

İbn Teymiyye, *er-Risâle fi fedaili eimmeti'il-erbaa* isimli Risâlesinde tefri' /farazi fıkıh faaliyetini ehl-i re'y içerisinde meydana çıkmasını iki sebebe dayanmaktadır:

- a. Hanefilerin usûl konusunda kendi imamlarından açık ve net kuralların gelmemesi,
- b. Hanefilerin nasslar ve onların delaleti konusunda mahir olmamaları.

İbn Teymiyye'ye göre bu iki temel yetersizliği telafi etmek, eksiklikleri gidermek için Hanefiler fıkıhın tefri'ine ve farazi fıkıha başvurmuşlardır. ⁷⁰⁷

Farazi fıkıhı İbn Teymiyye bir türedi re'y faaliyeti olarak görmektedir. Nitekim farazi fıkıh konusuna yer verdiği diğer bir eseri *el-İstikame*'de söz konusu meseleyi muhdes, mezmûm re'yin eleştirisi bağlamında ele almıştır. İbn Teymiyye, usûlde muhdes re'yin kelâm ilmi şeklinde mevcut olduğuna işaret ederek, fıkıhta da füru' konularda eleştirel re'yin varlığından söz eder. ⁷⁰⁸ Furu fıkıhta mezmum re'yin tezahürlerinden birisi yapay şekilde konular üreterek bunların nasslarda hükümlerinin olmadığı iddiası ile re'ye başvurulmasıdır. İbn Teymiyye, bu durumu ehl-i re'yin “*nassların tüm olayları kapsamadığı*” görüşünün eleştirisi çerçevesinde değerlendirmiştir. Onun nazarında konuları yapay şekilde dallandırıp çoğaltarak sonra da bunların hükümlerinin nasslarda bulunmadığını iddia etmek üç sebeple doğru değildir:

- a. Üretilen bu konuların büyük bir kısmı gerçek hayatta hiçbir zaman varlığı görülmeyecek şeylerdir. Bu sebeple nassların bu gibi olayları hükme bağlaması lüzumsuzdur. Vasiyetler, talak, yemin gibi alanlarda üretilen konular üzerinde iyice düşünüldüğü zaman bunun doğruluğu açıkça görülmektedir.
- b. Bu tür konular fasit asıllar üzerine bina edilmiştir. İbn Teymiyye'ye göre sünneti bilen

⁷⁰⁴ Halil Kılıç, *İslam Hukuk Düşüncesinde Farazi Fıkıh*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 69, 77-81.

⁷⁰⁵ Muhammed b. Hasan el-Hacevî, *el-Fikru's-sâmi fi târihi fıkhi'l-İslâmî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 4019.

⁷⁰⁶ Ebû Zehre, *İbn Teymiyye*, 216.

⁷⁰⁷ İbn Teymiyye, *er-Risâle fi fedaili eimmeti'il-erbaa*, 11-12.

⁷⁰⁸ İbn Teymiyye, *el-İstikame*, 1/4.

birisi bu fûruların hangi asıllar üzerine bina edildiğini açıklayamaz. Hakiki asıllara arz edildiğinde bu konuların hepsinin boş olduğu meydana çıkacaktır. Buna misal olarak İbn Teymiyye, İmam Muhammed'in *el-Câmi'ul-kebîr*'inde yemin meselelerini Kûfe nahiv ekolünün kuralına bina ederek ortaya koyduğu hükümleri göstermektedir. İbn Teymiyye, yemin konusunda asıl olanın yemin edenin niyeti olduğunu söyler. Bundan sonra ise önemli olan bu niyeti belli eden karineler ve örftür. Böylece İbn Teymiyye, Kûfelilerin yemin konusunda nahiv kurallarını öne geçirmelerini ciddi usûl hatası olarak kabul etmektedir. İbn Teymiyye, yönetim ve siyaset konularında da ehl-i re'yin bu gibi hatalar yaptığını söyler. Onlar fasit usûller üzerine bina ederek şeriata muhalif bir sürü fûrû üretmişlerdir. İbn Teymiyye, böyle bir faaliyete ihtiyaç olmadığına işaret eder mahiyette Peygamberin *cevâmi'u'l-kelim* olduğunu söyler. Cevâmi'ul-kelim özelliği İbn Teymiyye'nin nazarında peygamber sünnetinin külli, genel kaideler içermesidir.

c. İbn Teymiyye, nassların insanların yüzleştiği tüm olayların hükmünü içerdiğini söyler. Bunun mantıki sonucu olarak da ehli hadisin fetva kabiliyetinin daha gelişmiş olup bu açıdan Müslümanlara daha faydalı olduklarını vurgular. Bunun mukabilinde re'y ehli nassları az bilmekte buna göre de insanların ihtiyaçlarına cevap verecek fetvalar ortaya koyamamaktadırlar. Müslümanların sorunlarını çözmek için nassları iyice bilinmesine ihtiyaç vardır. İbn Teymiyye ehl-i re'ye nass bilgisinin yerine bu nasslara muhalif olan "usûllerin" olduğunu söyler. Böylece o, farazi fıkha başvurmanın "nassların şümullülüğü" prensibi ile çeliştiğini ortaya koymaya çalışmaktadır.⁷⁰⁹ Bunun yanında ehl-i re'y için İbn Teymiyye'ye göre "kronikleşmiş bir illet" haline gelen nassları iyi bilmeme sorununun onların farazi fıkha baş vurmalarında temel sebep olduğuna da işaret etmektedir.

Görüldüğü üzere ehl-i re'yi farazi fıkıh ve tefri' konusunda şiddetli eleştirmiş hatta ekolün fikhını tedvin etmiş Muhammed b. Hasan'ı bu meselede "fasit asıllar uygulamakta" itham etmiştir. İbn Teymiyye'nin İmam Muhammed'i hîle-i şer'iyye konusunda olduğu gibi farazi fıkıh konusunda da mezmûm rey kullanma yönünden eleştiri dairesine dahil etmesi onun yukarıda zikrettiğimiz "Ebû Hanîfe'den kesin kurallar gelmediği için müntesiplerinin kendi re'yelerine uyarak imamlarının yolundan uzaklaşması" iddiasının mantıkî devamı olarak algılamak mümkündür. Nitekim, Ebû Hanîfe'nin ismini ehl-i hadîs alimleri ile birlikte zikrederek onları usûlü soyutlaştırıp farazi konular üretenler gibi

⁷⁰⁹ İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, 1/8-13.

olmadıklarını söylemiş, bununla Ebû Hanîfe'yi farazi fıkıh uygulamasından uzak tutmuştur.⁷¹⁰ Aynı pasajda yine Ebû Hanîfe'nin İbn Teymiyye nazarında “fıkıh usûlünü en iyi bilen ve onu hükümlerin istidlalinde en iyi şekilde kullananlardan” olduğu anlaşılmaktadır. Burada ilginç olan böyle bir usûl bilgisine ve onu başarılı şekilde uygulama istidadına sahip Ebû Hanîfe'nin bu meziyeti en yakın talebesi İmam Muhammed de dâhil olmak üzere kendisinden sonrakilere aktarmamasını İbn Teymiyye'nin kolayca kabul etmesidir. Onun bu kabulünün Ebû Hanîfe'yi bir şekilde re'y ekolüne mesafeli gösterme cehdi olarak anlayabiliriz.

3.2.2. Hüsün ve Kubuh

Kelam ilmi ve fıkıh usulünün ortak konularından birisini hüsün-kubuh meselesi oluşturur. Bu mesele kelam ilminde insan aklının vahiy olmadan Allah'ın varlığını, birliğini ve sıfatlarını kavrayıp kavrayamayacağı bağlamında tartışılırken fıkıh usulünde şer'î hükümlerin vahiy olmaksızın salt akıl tarafından kavranmasının mümkün olup olmadığı bağlamında ele alınır.⁷¹¹

İbn Teymiyye hüsün kubuh konusunda İslam düşüncesinde üç görüş bulunduğunu belirtir.⁷¹² Her üç ekolün müntesipleri arasında Hanefî alimler bulunmaktadır.

a) Eş'ârî ve Selefi ekolden gelen büyük çoğunluğu Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî olan usulcüler hüsün kubuh vasfının şer'î olduğunu kabul etmişler. Onların nazarında bir şey Allah emrettiği için iyi, O yasakladığı için kötüdür. Allah'ın emir ve yasakları ise aklın bir eşyada gördüğü iyi veya kötü vasıflara göre değildir. Serahsî, Ebû'l-Usr Pezdevî (ö. 482/1089), Müzafferüddin İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295) gibi önemli Hanefî usulcülerin görüşleri de bu doğrultudadır. Bunlar hüsün vasfının emrin gereği olduğunu, bunun dışında aklın hiçbir şeyi zorunlu kılamayacağını söylemişlerdir.⁷¹³

b) Başta Mu'tezile olmak üzere Cehmiyye ve Şia'ya göre hüsün kubuh aklîdir. Mutezili geleneği devam ettiren Hanefîlerin Bağdat ekolü iyilik ve kötülük vasfının eşyaların zatında olduğunu, bunun akılla bilinebileceğini ve aklın bunları bilmesinin insanı Şâri' önünde sorumlu saymak için yeterli olacağını kabul etmişlerdir. Bu ekolün mümessilleri

⁷¹⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 20/402.

⁷¹¹ Hüsün ve kubuh konusunda bu farklı görüşlerin detayları için bk. İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/59-63.

⁷¹² İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/677, 17/198-201.

⁷¹³ Serahsî, *Usûl*, 1: 60; Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, s.148; Müzafferüddin İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl, ilâ ilmi'l-usûl*, thk. S'd b. Aziz b. el-Mehdi es-Sülemî (Mekke: Câmî'atü Ummi'l-Kurâ, 1418/1998), 127-129.

olan Cessâs ve Saymerî'ye göre bir şeyin zatı itibarı ile iyi veya kötü o olduğunu Allah önceden bilmekte ve buna göre bir şeyi emretmekte veya bir şeyden çekindirmektedir.⁷¹⁴

Cessâs, hüsün kubuh meselesini nesih, emir ve ictihad konularını ele alırken değerlendirmiştir. Cessâs, bir şeyin iyilik ve kötülük vasfının o şeyin zatında olduğu ve bu vasıfların akılla idrak edilebileceği görüşündedir. Tevhit, peygamberleri tasdik etme, nimetlere şükür, kötülüklerden kaçınma gibi fiiller zatı itibarı ile iyi, nimetlere küfrân, yalan, peygamberleri tekzip ise zatı itibarıyla kötüdür ve bunların hükmünde hiçbir değişim olamaz. Şeriatın bu konulara ilişkin hükmü aklın hükmü ile aynıdır. Yani aklın iyi gördüğü, şeriata göre de iyi, kötü gördüğü de yine şeriata göre kötüdür. Hüsün kubuh konusunun bu noktasında Cessâs, İbn Teymiyye'nin kendi fıkıh anlayışını üzerine bina ettiği "akıl ve naklin birbiri ile çelişmeyeceği" tezini tam da onun savunduğu şekilde kabul etmektedir. Cessâs da hem aklın hem de şer'in aynı şekilde Allah'ın birer hüccetleri olduğunu ve bunların çelişmesinin imkânsız olduğunu söylemektedir. Akıl ve vahiy biri diğerinin hükmünü nefyedemez. Aklın mutlak olarak iyi gördüğünün iyilik ve kötü gördüğünün kötülük olduğu bu iki alanın dışında Cessâs bir de aklın yetersiz kaldığı bir alana da vurgu yapmaktadır. Namaz, oruç, hac, kurban gibi verdiği örneklerden bunun ibadet sahası olduğunu anlamaktayız. Cessâs, bu konularda aklın iyilik ve kötülüğü bilmesini bazen mümkün görse de burada temel belirleyicinin vahiy olduğuna işaret etmektedir. Bu tür konularda maslahatın ne olduğu Allah'ın ilmi dahilindedir. Bu sebepten bu alanda hükümlerin değişmesi mümkündür.⁷¹⁵

Cessâs, hüsün kubuh konusunda akli önemsiz gören ehl-i hadisi de keskin dille eleştirmiştir: "Cahil ve aptal bir topluluk (ehlü'l-cehl ve'l-ğabâve), "aklın sahih ve fasidi belirlemede hiçbir rolü yoktur. Görüşlerin doğru ve yanlışlığı sadece haberle bilinmektedir" derler. Dâvûd el-İsfehânî'nin ⁷¹⁶ "Aklın üzerine bevlet!" demesi meşhurdur. Onun kitaplarında aklın hücciyetinin bir şeyi isbat etmeyeceği yazılıdır."⁷¹⁷

Cessâs ve Saymerî'nin hüsün- kubuh hakkında özetlediğimiz bu görüşleri Mu'tezile'nin bu konudaki görüşleri ile paralellik arz etmektedir.⁷¹⁸

⁷¹⁴ Cessâs, *el-Füsûl*, 2/238; Ebû Abdullah Hüseyin Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf fi usûli'l-fıkh*, thk. Abdülvâhid Cehdânî (Umman: Dâru'l-Feth, 1441/2020), 229

⁷¹⁵ Cessâs, *el-Füsûl*, 2/203-204, 238, 4/70.

⁷¹⁶ Zâhiriyye mezhebinin kurucusu Dâvûd ez-Zâhirî'yi (ö. 270/884) kastetmektedir. Bilgi için bk. Nüreddin İtr, "Dâvûd ez-Zâhirî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yay., 1994), 9/ 49-50.

⁷¹⁷ Cessâs, *el-Füsûl*, 3/369.

⁷¹⁸ Mu'tezile'nin hüsün kubuh görüşü ile ilgili bk. Kadı Abdulcebbar, *Mu'tezile'de Hukuk Felsefesi*, çev. Yüksel Macit (İstanbul: İnsan Yayınları. 2003), 114-115.

c) Bağdat Hanefîlerinin Mu'tezilî yaklaşımından farklı bir yol izleyen Maveraünnehir Hanefîlerinin imamlarından Ebu Mansur Maturîdî ve onu takip eden Semerkant uleması, genel olarak iyilik ve kötülük vasfının eşyada ezelden var olduğunu kabul eder. Nitekim Allah, “Deki Allah kötülüğü emretmez...” (A'râf, 7/28) ayetinde kötülüğün hikmet ve akla göre emirden önce mevcut olmasına işaret eder⁷¹⁹ Böylece Mâtürîdî, iyilik ve kötülüğün bilinmesinde aklı tamamen devre dışı bırakan Eş'arîlerden ayrılmaktadır. Fakat bunun yanında o Mu'tezile gibi aklın önemini mutlaklaştırmaktan da uzak durmuştur. Onun nazarında her ne kadar aklın hüsün ve kubuhu idraki mümkün olsa da yine son söz vahye aittir. Buna göre o aklın güzel veya çirkin gördüklerinin şer'an da onaylanmasının zorunluğunu kabul etmeyerek bu konuda Mu'tezileden ayrılmıştır. Diğer bir ifade ile aklın bir şeyin iyi veya kötü olduğu hakkında bir değerlendirmesi olabilir fakat onun mübah veya mahzûr olmasını aklın kararından bağımsız sadece Şâri' belirler. Aklın değerlendirmesi üzerine şeriattan bağımsız hiçbir hüküm bina olunmaz. İyilik ve kötülük fiillerde zâtî bir vasıf olmasına rağmen akıl tüm fiillerin iyi veya kötü olmasını kavrayamaz. Bunun yanında iyilik ve kötülük bazı şartlarda kişilere göre değişkendir. Akıl vahiyden müstağni olarak olayların tam şekilde iyilik ve kötülüğüne karar veremez. Buna göre hüsün-kubuh hem aklı hem de şer'îdir. İmam Mâtürîdî bu konuda sadece iman konusunu istisna etmiştir. O, Ebu Hanîfe'ye isnat edilen “Göklerin ve Yerin yaratılışına nazar eden birisinin onları Yaradan'ı konusunda cehaleti özür kabul etmez” ve “Eğer Allah peygamber göndermemiş olsa bile insanların akılları ile Onu bilmesi vacip olurdu” görüşlerinin gereğince Allah'ı bilme konusunda aklın değerlendirmesi üzerine hükmün bina edilmesini caiz görmüştür.⁷²⁰

Maturîdî ve onu takip edenlerin, hüsün kubuh konusunda konuyu mutlak akıl ve mutlak nass merkezli değerlendirmeden uzak durarak orta yolcu bir tutum izlediğini görmekteyiz.

İbn Teymiyye, fıkıh anlayışının esasını teşkil eden “orta yolculuk” düşüncesine sadık kalmak suretiyle hem Mu'tezilenin ta'lîl anlayışı ve onun sonucu olan hüsün kubuh algısını hem de bunun antitezi mahiyetindeki Eş'ari ekolün (İbn Teymiyye bunu Cebriyye ve Cehmiyye'nin görüşü olarak tavsif etmektedir) yaratılıştaki illeti inkar ederek eşyalardaki iyilik ve kötülüğün sadece şer'i olduğu yönündeki kabulünü iki aşırı uç olarak

⁷¹⁹ Şükrü Özen, *Ârâ'u'l-Mâtürîdî fî usûli'l-fikh*, (İstanbul: y.y., 2001), 77-78.

⁷²⁰ Kemâleddin Muhammed İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere şerhu Müsâyere fî'l-'akâ'id*, thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî, (Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 157-158.

niteler. Bu ortayolcu tutumunu da yine Selefi bir yöntem olarak sunar. İbn Teymiyye, sahâbe ve tabiinin, ümmetin meşhur fakih ve imamlarının Allah'ın yarattıklarında hem kaderi kabul ettiklerini hem de şeri hükümlerde hikmetleri kabul ettiklerini belirtir. Fakat bu hikmetlerin insanlar tarafından bazen bilindiğini bazen de bilinmediğini bildirerek bir şekilde aklın bu konuda mutlak olmadığına da işaret eder. İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın emir ve nehiylerindeki sebep netice ilişkisi onun rahmetinin eseri olan kulları için belirlediği maslahatı da içine almaktadır.⁷²¹

İbn Teymiyye ta'lîlin dışında da konuyu spesifik olarak iyilik kötülük vasfının aklılığı veya şer'iliği bağlamında tartışmış, İslâm düşüncesinde bu konudaki mevcut üç farklı görüşe işaret etmiştir. O, Mu'tezilenin kötülüklerin akılla bilinmesini kabul ettiklerini söyler. Bu sebeple onların da peygamberler gelmeden bir toplumun şirki inkâr edip tevhidi benimsemelerinin zorunlu olduğuna ve bunu yapmadıkları takdirde ahirette azap göreceklere inandıklarını söyler. İbn Teymiyye, “ashâbından çoğunun, Ebû Hanîfe'nin kendisinden naklederek”⁷²² bu görüşü benimsediklerini bildirmektedir. Ebû Hanîfe'nin zikredilen görüşü savunduğu konusunda nerdeyse tüm kaynakların ittifak etmesine rağmen İbn Teymiyye'nin yine Ebû Hanîfe'nin ashâbını ön plana çıkararak ihtiyatlı ifade kullanmasının onun Ebu Hanîfe hakkında temel düşüncesi ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Ebû Hanîfe onun nazarında önce de işaret ettiğimiz gibi “sahih bir akide” üzerinde olmuştur.⁷²³

Hüsün kubuh konusunda iki uç düşünce olarak gördüğü Mu'tezile ve Eş'arîlerin görüşüne değindikten sonra İbn Teymiyye, bir üçüncü gruptan bahseder. Bunlar peygamber gelmeden önce de iyilik ve kötülüğün bilindiğini kabul ederler, hüsün ve kubuhun aklılığını inkâr etmezler. Ama onlara göre cezalandırma ise sadece peygamberler gönderildikten sonra mümkündür. İbn Teymiyye bu sonuncu görüşün “selefin umumunun, Müslümanların çoğunluğunun görüşü olup Kitap ve sünnetin de bunu desteklediğini” söyleyerek kendisinin de bu görüşü benimsediğine işaret etmektedir.⁷²⁴

İbn Teymiyye, hüsün kubuhun aklılığı konusunda düşüncelerini usûlle ilgili *Müsevvede* isimli eserinde daha net şekilde özetlemiştir:

“Nimetlere şükretmek, adalet, hakkaniyet ve benzeri gibi aklın vacip gördüğü şeyleri vahyin yasaklaması caiz değildir. Aynı şekilde bunun aksi olan yalancılık, haksızlık,

⁷²¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 17/198-201.

⁷²² (و كثير من اصحاب ابي حنيفة و حكوه عن ابي حنيفة نفسه). İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, 11/677.

⁷²³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/677.

⁷²⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/677.

nimetlere nankörlük gibi aklın kötü gördüğü amelleri de vahyin emretmesi caiz değildir. Fakat belli menfaatler için aklın kötü gördüğü bazı amelleri vahiy emredebilir. Buna kendisinde bir menfaat olduğu için hayvanları keserek onlara acı yaşatmak veya eziyetli olsa da tedavi niyeti ile hacamat yaptırmak ve acı ilaç içmeyi örnek göstermek mümkündür. Fakat bu (aklın şu şekilde kabih gördüklerini şeriatın emretmesi) sadece *menfaat* sebebiyle olabilir. Allah'tan sevap ve insanlardan teşekkür kazanmak için mal infakı da hacamat yaptırmak, ilaç içmek gibi insanın belli menfaatler için acı çekmesine benzer. Bunun yanında şeriat, [orucun farz kılınması hükmünde olduğu gibi] yeme içme gibi aklın kabih görmediği ve failine *zahirde* hiçbir zararı olmadığı görülen amelleri de yasaklayabilir. Ama asıl olan, amellerin hükümlerinin akıldaki değerlendirmesi üzerine olmasıdır. Yani ameller ya akla göre kabih olup haram olur, ya akla göre vacip olup emredilir veya ticarete fayda elde etme gibi hasen olsa da vücut ifade etmeyerek insanlar muhayyer bırakılır. İnsanların muhayyer bırakıldıkları birçok amellerde de şeriat onların hükümlerini açığa çıkarır. Yani bazen onları tümünden hasen kısmına dahil ederek vacip kılar, bazen de kabih görerek o ameli caiz görmez”⁷²⁵

Bu pasajdan görüldüğü üzere İbn Teymiyye, aklın şeriattan bağımsız olarak bir şeyin iyiliğine veya kötülüğüne karar vermesini mümkün görmektedir. O, aklın iyi gördüklerini şeriatın emrettiğini, kötü gördüklerinden de şeriatın nehiy ettiğini açık şekilde söylemektedir. Aslında İbn Teymiyye'nin bu kabulü usul olarak benimsediği akıl ve naklin çelişmesinin imkansızlığı düşüncesinin mantıkî devamıdır. Burada kendisinin Mutezîlî eğilimli Cessas'la aynı hassasiyeti paylaştığını söyleyebiliriz. İbn Teymiyye, aynı zamanda aklın hüsün kubuh konusunda değerlendirmelerine vahyin müdahalesini de istisna etmemektedir. Bu çerçevede aklın değerlendirmelerinin bazen zahire mebni olduğuna işaret etmektedir.⁷²⁶ İbn Teymiyye'nin bu konuda üzerine vurgu yaptığı diğer bir nokta *menfaat* olarak bahsettiği maslahattır. Görünen o ki, onun nazarında vahyin amellerin hükmünü aklî neticedekinden farklı bir hükme bağlaması sadece kulların menfaati/maslahatı sebebiyledir. Dolayısı olarak İbn Teymiyye, hüsün kubuh konusunda büyük ölçüde Mâturîdîlerle aynı çizgiyi paylaşmaktadır. Aklın birçok hallerde *zahire* göre hüküm vermesine işaret etmesi ve bunun mukabilinde Şâri'in kulların menfaat/maslahat yönünde hüküm koyması düşüncesi İmam Mâturîdî'nin hikmetle ilgili

⁷²⁵ Âl'u Teymiyye, *el-Müsevvede*, 480-481.

⁷²⁶ وقد يرد السمع بحظر ما لم يكن له في العقل منزلة في القبح نحو الأكل والشرب والتصرف الذي لا ضرر على فاعله في فعله في أمره bk. Âl'u Teymiyye, *el-Müsevvede*, 481.

görüşleri ile paralellik arz etmektedir.⁷²⁷ İbn Teymiyye'nin Mâtûrîdîlerden ayrıştığı temel konu şeriat gelmeden önceki amellerin cezaya müstahak olup olmaması konusudur. Mâtûrîdîler, yukarıda da zikrettiğimiz gibi Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen “Yaradan'ı bilme konusunda cehalet özür değil” ve “Peygamberler gelmeden de akıl Allah'ı bulmakla mükelleftir” düsturu gereğince Şeriat gelmeden önce küfrün cezası hakkettiği düşüncesini benimsemişler. İbn Teymiyye ise bu konuda nasscı/selefi tutumunu korumuştur. O, Kur'an'daki “Biz, bir peygamber göndermedikçe (kimseye) azap edecek değiliz.” (el-İsrâ 17/15) âyetine dayanarak Eş'arîler gibi kullara cezanın sadece Peygamberlerin tebliğinden sonra caiz olduğunu söyler.⁷²⁸

Hüsün kubuh konusunda Maturîdîlerde gördüğümüz eklettik yaklaşımın⁷²⁹ bir şekilde İbn Teymiyye tarafından da benimsendiğini söyleyebiliriz. Nitekim “hüsün” kavramından bahsederken bunu açıkça bildirmektedir. Bir fiil bazen emredene göre, bazen zatına göre bazen de her ikisi sebebi ile hasen olabilir. Oysa Mu'tezile ve onlara tabi olanlara göre hüsün fiilin zatı ile ilgilidir. Eş'arî ve tabiileri ise hüsnün hitaptan sonra var olduğunu kabul ederler. Doğru olan ise her ikisidir. Bir fiilin hükmü bazen hasen olmasını gösterir, bazen hasen olmasına etki eder, bazen de bunların her ikisini cemedir.⁷³⁰

3.2.3. Hîle-i Şer'iyye

Hîle-i şer'iyye, “şekil bakımından hukuka uygun bir işlemi vasıta kılarak yasaklanmış bir sonucu elde etmek amacıyla yapılan muamele”⁷³¹ şeklinde tanımlanmakta olup İslâm hukuk geleneğinde en çok Hanefîlerle ilgili zikredilmektedir. Nitekim bu konuda yazılmış ilk kitap *el-Mehâric fî'l-hiyel* isimli eser de Hanefîlerin kurucu imamlarından Muhammed b. Hasan'e nispet edilmiştir.⁷³²

İbn Teymiyye, hile konusunu *İkâmetü'd-delîl alâ ibtâli't-tahlîl* isimli müstakil eserinde

⁷²⁷ Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1438/2017), 312-316.

⁷²⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/677.

⁷²⁹ İlyas Çelebi, “Klasik bir Kelâm problemi: Hhüsün Kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17, (Ocak 2014), 69.

⁷³⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 19/297.

⁷³¹ Saffet Köse, “Hiyel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/170.

⁷³² Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Mehâric fî'l-hiyel Şer'i Çıkış Yolları*, çev. Saffet Köse (Ankara: Ankara Okulu Yay. 2021).

ayrıntılı bir biçimde ele almıştır⁷³³. Konuya ilişkin klasik dönemde yazılmış en hacimli eser olarak bilinen bu kitapta müellif, kendisinden önceki ulemanın bu konudaki görüşlerini sıralamış, onun temel felsefesini değerlendirmiş ve konu hakkında şiddetli eleştirilere yer vermiştir.⁷³⁴ Eserinde nassları ve bu nasslardan çıkarılmış genel kuralları ihtiva eden yirmi dört ana kural üzerinden fıkıhta hilenin haramlığını ispata çalışmıştır. Hile kavramını, Bakara sûresinde münafıklar hakkında indirilmiş olan 9. âyette yer alan *hud'a* (aldatma) kavramı kapsamında değerlendiren İbn Teymiyye, hile türündeki uygulamaların münafıkların amelleri kapsamında yer aldığını belirtir. Aynı şekilde “*Ameller niyetlere göredir*” hadisinden de hareketle akit ve tasarruflarda esas olanın maksatlar olduğuna ve hilenin bu açıdan makâsıdu’ş-şer’e muhalif olduğuna da işaret eder.

İbn Teymiyye gerek bu eserinde gerekse diğer eserlerinin hile konusuna temas ettiği farklı yerlerinde, fıkıhta hilenin mezmûm re’y yöntemi olduğuna ve bunun Kûfe fıkıh düşüncesinin metodu olduğuna işaret etmiştir. İbn Teymiyye hilenin sonradan meydana çıkmış bir bid’at olduğunu söyler. Onun nazarında hükümlerde hileye başvuranlar genellikle metodolojilerinde re’yin baskın olduğu gruplardır. İbn Teymiyye, bu ekolün hem kendilerinin hem de “*re’yun mahz*” diye adlandırılan nasslardan bağımsız re’ylerinin sahih rivayetlerle zemmedildiğini söyler. Onun nazarında hile bu tür mezmûm re’yin ta kendisidir. Bu tür rey ne sahâbe eserine dayanmaktadır ne de hile olarak herhangi bir asla kıyas edilmesi mümkündür. Benzeri bulunmayan bir asılla sabit olan bir hüküm ise batıl reydir. İbn Teymiyye’ye göre re’y aslında sünnetin getirdiği kolaylıkları zorlaştıran bir şeydir. Aynı zamanda re’y, hile olarak dini hadlerin çiğnendiği ve haramların helal kılındığı bir alana çekmektedir. İbn Teymiyye, bu görüşünü Peygamber ve sahâbeden nakledilen re’y karşıtı birtakım rivayetlerle delillendirmektedir. O, sahâbenin bu rivayetlerini onların re’yi zemmetmeleri ve re’y kullanmanın haramları helal, helalleri haram kılma özelliğinin beyanı olarak değerlendirmektedir⁷³⁵

İbn Teymiyye, aslında re’yin fıkıhta sünnetin açtığı genişliği daraltan bir metot olduğunu vurgular. Re’y ile oluşturulan bu sun’î darlık sonradan yine re’yden doğan hile ile

⁷³³ Eser tezimizde istifade ettiğimiz İbn Teymiyye’nin *el-Fetâvâ’l-Kübrâ* isimli fetva mecmuasının 6. cildinde yer almaktadır. bk. *el-Fetâvâ’l-kübrâ*, 6/5-320.

⁷³⁴ Saffet Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile Hile-İ Şer’iyye* (İstanbul: Bileşik Yayıncılık, 1996), 53.

⁷³⁵ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ’l-kübrâ*, 6/144

genişletilmeye çalışılmaktadır.⁷³⁶ İbn Teymiyye, bu tezini şarta bağlı talak ve mükrehin yemini konusundaki itirazlarında dolaylı olarak dile getirmiştir. O, Hanefî kadılarının talakı bir şarta bağlamayı yemin gibi kabul ettiklerini, selefîn ve mezhep imamlarının yapmadığı bir bidati meydana çıkararak şartlı talakı geçerli saydıklarını söyler.⁷³⁷ Cumhur ise iki şekilde talakın caiz olmadığına hükmetmişlerdir: a) “Hangi kadınla evlenirsem o boş olsun” gibi şartlı talak; b) Mükrehin talakı. İbn Teymiyye, Hanefîlerin cumhurun hilafına bu gibi şartlara bağlanmış talakların ve ikrah altındaki akitlerin sonucunda zor duruma düşen şahısların hileye ihtiyaç duyduğunu söyler. Ona göre Muhammed b. Hasan de *Kitabu'l-hiyel*’ini bu ihtiyaç doğrultusunda yazmıştır⁷³⁸ İbn Teymiyye hilenin Kûfe ilim muhitinde meydana çıktığından söz etse de bunun Kûfe fıkıh ekolünün banileri saydığı zümre tarafından uygulanmadığını belirtir. Bu zümre İbn Teymiyye’ye göre Hz. Ömer, Hz. Ali ve Abdullah b. Mes’ûd – İbrahim en-Nehaî – Hammâd b. Süleyman silsilesidir. Bu çevrenin bu yöntemi kullanarak hüküm vermediklerini bildirerek tam aksine hile aleyhine rivayetlerin de bu zümreden geldiğini söyler. İbn Teymiyye, hilenin Kufe/Hanefî ekolü içerisine mezhepleşme dönemi ile beraber girdiği kanaatindedir. Nitekim *Kitâbü'l-hiyel*’i Muhammed b. Hasan’a atfederek onun hileyi bazı fıkhi hükümlerin çıkmazlarından kurtulma çaresi olarak gördüğünü söyler.⁷³⁹

3.2.4. Dilde Hakikat ve Mecaz Ayırımı

Aslında belagatin alt dallarından olan beyan ilminin konuları arasında yer alan hakikat-mecaz ikilisi, fıkıh usulünde lafzın konulduğu manada kullanılıp kullanılmaması bakımından yapılan taksimde ele alınmaktadır⁷⁴⁰

İbn Teymiyye’nin fıkıh düşüncesinin özelliklerinden birisi dilde mecaz hakikat ayırımını inkâr etmesidir. İbn Teymiyye bu düşüncesi ile İslam ilim tarihinde çok az sayıda alimler

⁷³⁶ İbn Teymiyye, *el-Fetââ'l-kübrâ*, 6/147-148.

⁷³⁷ İbn Teymiyye, *er-Redd 'ala's-Sübki*, 1/43

⁷³⁸ İbn Teymiyye, *er-Redd 'ala's-Sübki*, 1/48-49.

⁷³⁹ İbn Teymiyye, *er-Redd 'ala's-Sübki*, 1/48-49.

⁷⁴⁰ İsmail Durmuş, “Mecaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay. 2003), 28/217.

arasında yer almaktadır.⁷⁴¹ İbn Teymiyye, konuya dair *el-Hakikatü ve 'l-Mecaz*⁷⁴² adında müstakil bir Risâle yazmasının yanında başka pek çok eserinde de bu konu ile ilgili açıklamalarda bulunmuştur.

İbn Teymiyye'nin mecaz hakikat ayırımını reddetmesi kendi fıkıh düşüncesi için klasikleşmiş bir kural olan bu ayırımın selefi bir yönteme zıt olduğu iddiasıdır. İbn Teymiyye, düşüncesine göre Arap dilinde kelimelerin mecaz ve hakikat olarak taksimi en hayırlı nesiller olan sahabe ve tabiûn dönemlerinde söz konusu olmadığı gibi İmam Mâlik, Sevrî, Evzâ'î, Ebu Hanîfe, Şafî gibi erken dönem fakihleri de bu taksimi benimsememişlerdir. Usûlde ilk eser telif eden İmâm Şâfiî, eserinde böyle bir tasniften söz etmemiştir. Hanefilerden İmam Muhammed b. Hasan, Arap dil kuralları üzerine mebni olan fıkhi konuların yer aldığı *el-Câmi 'u 'l-kebîr* gibi eserlerinde mecaz hakikat lafızlarına yer vermemiştir. Hakikat-mecaz ayırımı dile ilişkin bir mesele olduğu için İbn Teymiyye, Arap dilinin önde gelen âlimlerinin de böyle bir ayırmadan söz etmediklerini belirtir. Halil b. Ahmed, Sîbeveyh, Amr b. Alâ gibi dil bilginleri de böyle bir ayırmadan söz etmemişlerdir. Ma'mer b. Müsenna kitabında “mecaz” lafzını kullanmış olsa da⁷⁴³ bu eserdeki mecaz, hakikatin karşısındaki mefhum olan mecaz değildir. Dolayısıyla dilciler açısından da mecaz ve hakikat ayırımı sonradan ortaya çıkmıştır.⁷⁴⁴

Gördüğümüz gibi İbn Teymiyye, aynen mücerret re'y gibi mecazın meşruluğunu İslam düşüncesinin üç önemli temelinden mahrum bırakmaktadır. Sahâbe ve tabiûn döneminde olmadığı için mecazın nassa dayanan bir meşruluğu yoktur. İlk dönem selef uleması tarafından kabul edilmediği için içtihad/mahmûd re'y bağlamında dayanağı da yoktur. Bütün bunlarla beraber nahiv ilminin “kurucu imamları” da dilde böyle bir ayırımı kabul etmedikleri için nahiv ilmi açısından da muteber değildir. Böylece hem nass hem ictihad hem de Arap dilinin kuralı bakımından meşru olmayan mecaz konusu muhdes/bidat bir meseledir.

⁷⁴¹ Görebildiğimiz kadarıyla İbn Teymiyye'den önce Arap dilinde hakikat mecaz ayırımını inkar etmesi konusunda ismi en yaygın olan alim Ebû İshâk el-İsferâyînî'dir (418/1027). bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 1/45. İbn Teymiyye, *Mecmû 'u fetâvâ*, 7/90; Süyûtî, *el-Müzhir fî 'ulûmi 'l-lügati ve envâ 'ihâ*, thk. Fuâd Ali Mansur, (Beyrut: Dâru 'l-Kütübi 'l-İlmiyye, 1417/1997), 1/289. Şevkânî, *İrşâdu 'l-Fühûl*, 1/66. İbn Teymiyye'ye kadarki dönemde mecâzın inkârı ile ilgili geniş bilgi için bk. Hülya Afacan, “Mecâz'ın Terimleşme Süreci ve İbn Teymiyye Öncesi Mecaza İtirazlar”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/30 (2014), 55-73.

⁷⁴² Söz konusu risâle için bk. İbn Teymiyye, *Mecmû 'u fetâvâ*, 20/400-503.

⁷⁴³ Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzu 'l-Kur'an*, nşr. Fuat Sezgin, (Kahire: Muhammed Samî el- Hancî, 1954-1962/1374-1381).

⁷⁴⁴ İbn Teymiyye, *el-İmân*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Albânî (Umman: Mektebetü 'l-İslâmî, 1416/1996), 73-74.

Fakat İbn Teymiyye, bu şekilde mecazın meşruluğuna ilişkin eleştirilerinde iki sorun yaşamaktadır. Bunlardan birincisi tarihle ilgilidir. İbn Teymiyye, kelimelerin hakikat ve mecaz olarak taksiminin hicretin üçüncü yüzyılından sonra meydana çıktığını söyler.⁷⁴⁵ Ancak hicri III. yüzyıl fakihlerinden olan ve İbn Teymiyye'nin müntesibi olduğu fıkıh geleneğinin imamı Ahmed b. Hanbel, kendi eserinde ıstılahî anlamda “mecâz” lafzını kullanarak böyle bir taksimi kabul etmiştir.⁷⁴⁶ Bunun yanında mecazı Arap dilinde beyanın bir terimi olarak ilk kullanan kişi hicri üçüncü yüzyılın alimlerinden olan Câhız'dır.⁷⁴⁷ Câhız'dan sonra onun sünnî, ehl-i hadis düşüncesine mensup öğrencisi İbn Kuteybe mecazı kabul etmiş,⁷⁴⁸ hatta onun türlerini sıralamış⁷⁴⁹ mecâzın varlığının Kur'an'ın başka dillere tercüme edilmemesinin sebeplerinden biri olarak görmüş, kendi tefsirinin yazılma sebeplerinden biri addetmiştir.⁷⁵⁰ İbn Teymiyye, hem Câhız'ı hem de İbn Kuteybe'yi iyi bilmekte, onlardan birincisini Mu'tezile'nin Hatibi, diğerini de Sünne'nin Hatibi gibi unvanlarla anmaktadır. İbn Teymiyye, bu çelişkinin farkına varmış olmalı ki mecaz hakikat taksimi ile ilgili sonraki kısımlarda bu konuda daha temkinli ifadeler kullanarak şöyle demiştir: “Lafızların hakikat ve mecaz olarak taksimi dördüncü yüzyılda yaygınlaştı. Bu konunun öncüleri üçüncü yüzyılda meydana çıkmış olup bunların ikinci yüzyılda mevcut olduğunu ben bilmiyorum. Olmuşsa da belki o yüzyılın sonlarına doğru olmuştur.”⁷⁵¹

İbn Teymiyye, müçtehit imamlardan sadece Ahmed b. Hanbel'in mecaz lafzını kullandığını bildirmektedir. Onun mecaz lafzını bu şekilde kullanmasını İbn Müsennâ'nın kullandığı anlamla mukayese eder. Bu şekilde kullanılan mecaz, kelimenin hakiki anlamından uzaklaşmaktan daha ziyade “cevaz” anlamındadır. Yani bu bir akdin lâzım ve caiz olması gibidir.⁷⁵² Buradan anlaşıldığına göre mecaz lafzın mümkün delâletlerinden birine hamledilmesinin cevazıdır. İlk dönem Hanbelî usul alimleri El-

⁷⁴⁵ هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم bk. İbn Teymiyye, *el-İmân*, 73-74.

⁷⁴⁶ Ahmed b. Hanbel *er-Redd 'ale'l-Cehmiyyeti ve'z-Zenâdika* isimli eserinde Allah'ın kendisi için “biz” zamirini kullanmasını “dilme mecaz” olarak nitelemiştir. Bk. Ahmed b. Hanbel, *er-Redd 'ale'l-Cehmiyyeti ve'z-Zenâdika*, Değuş b. Şebib el-'Acî (Kuveyt: Dâru'l-Ğarâs li'n-Naşr ve't-Tevzî', 1426/2005), 193.

⁷⁴⁷ Câhız, *el-Hayevân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/137-138

⁷⁴⁸ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, thk. İbrahim Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 69.

⁷⁴⁹ İbn Teymiyye, *el-İmân*, 74.

⁷⁵⁰ Geniş bilgi için bk. İsmetullah Sami, *İslâm Hukuk Usulünde Mecaz*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2018), 68-70.

⁷⁵¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, 12/277.

⁷⁵² İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 12/277.

Ferra, Kelvezânî ve İbn Akîl, Ahmed'in bu lafzı sebebi ile Kur'an'da mecaz ve hakikat ayırımını kabul ettiklerini söylerler. Fakat bunların haricindeki ulema ve İmam Ahmed'e yakın mütekaddimin ulema Kitab'da mecazın varlığını kabul etmemişlerdir.⁷⁵³ Aynı şekilde İbn Teymiyye, her halde bu konuda mutlak görüşün olmadığını vurgulamak için olsa gerek mecazla ilgili Ahmed b. Hanbel'den iki görüş geldiğine de işaret eder. İbn Teymiyye, Kur'an'da mecazı kabul etmeyerek İmam Ahmed'in görüşünü te'vîl eden alimlerin yaptıkları tevili zikretmektedir. Bundan kendisinin de bu fikirlere katıldığı görülmektedir. Kur'an'da mecazı kabul etmeyen alimler, Ahmed b. Hanbel'in "bu dilde mecazdır" ifadesini "cevaz" anlamında anlayarak Allah'ın kendisi hakkında "biz" demesinin caiz olduğuna hamletmişlerdir. Nitekim yardımcıları bulunan büyük birisinin "biz böyle yaptık, böyle yapacağız" gibi ifadeler kullanması caizdir.⁷⁵⁴

Ahmed b. Hanbel'in mecaz ifadesini ihtiva eden yorumunun hem eserinde bir kere geçmesi hem de öğrencilerinin *Mesâil* ve *Sünne* gibi eserlerinde bu konuya hiç değinilmemesi İbn Teymiyye'nin yorumunun çok zorlayıcı olmadığını bize düşündürülebilir. Fakat bir ehl-i hadis mümessili olan ve kendisi tarafından iyi bilinen İbn Kudâme'nin bu konuda açık tutumunun İbn Teymiyye tarafından görmezden gelinmesi anlamlıdır. İbn Teymiyye'nin bu seçici davranışının aslında Mürcie, Mu'tezile ve Cehmiyye gibi fırkaların nasslardaki bazı ifadeleri tevil etmelerine bir tepki olarak meydana çıktığını söyleyebiliriz.

İbn Teymiyye mecaz-hakikat ayırımının tarihsel ve dini açıdan esasının olmadığı, yani muhdes olduğu eleştirisinin yanı sıra bu taksime birtakım eleştiriler de yöneltmektedir. İbn Teymiyye'nin uzun uzun anlattığı bu eleştirilerde genel olarak iki noktanın vurgulandığını görmekteyiz:

Lafızlardaki bir manaya hakikat, ötekisine mecaz denilmesi ancak lafzın sadece belli bir manaya delalet ettiği üzerinde toplumsal uzlaş olursa söz konusu olabilir. Fakat halkların kendi aralarında toplanarak eşyalara belli isimleri vererek belli anlamda kullanmalarını tasdik eden hiçbir haber, bilgi yoktur. Buna göre hangi mananın hakikat, hangisinin mecaz olduğunun bu yönden tespit edilmesi mümkün değildir.⁷⁵⁵ Bunun yanında bir lafzın hakikat ve mecaz şeklinde taksimi konusunda net bir kriter de bulunmamaktadır. Hakikatin örfî, şer'î ve lügavî olarak taksimini de İbn Teymiyye bu planda

⁷⁵³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 7/88-89.

⁷⁵⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 7/89.

⁷⁵⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 7/90, 20/408.

değerlendirmektedir. Belli bir kelimenin bir anlamının örfi hakikat olması toplumun tümünün o kelimenin o manası üzerinde uzlaşmalarına göre değildir. Sadece bir lafzı belli bir kesim o anlamda kullandıktan sonra bu anlam tüm toplum arasında yayılmış ve bu mana örfi hakikat şekline gelmiştir. Böylece örfi hakikat kelimenin lügavî hakikatini nesh etmiş olmaktadır. Bu durumda bir kelimenin tüm anlamları hakikat olmuş olur.

İbn Teymiyye'nin hakikat mecaz taksiminde diğer bir eleştiri noktası ise kelimenin mecaz olmasına delalet eden karine ile ilgilidir. İbn Teymiyye tüm mutlak lafızların anlaşılması için aslında kendilerini mukayyet yapan bir karineye muhtaç olduklarını söyler. Nitekim "ayn" (göz) kelimesi mutlak olarak görme organını ifade etmektedir. Fakat sonra benzerliği sebebi ile bu lafız "aynu'-ş-şems" (güneşin yuvarlağı), aynu'n-nâbia (su menbai), "aynu'z-zeheb" (altın külçesi) şeklinde kullanılmıştır. İbn Teymiyye, bu konuda çoğunluğun "ayn" lafzının bu şekilde kullanılmasının hakikat babından değil müşterek kelime babından addettiklerini söyler. Aynı şekilde "re's" (baş) kelimesi de dağ başı, yol başı ve s. gibi farklı nesnelerle takyit oluna bilir. Hatta "insanın başı" şeklinde kullanıldığı zaman bile mukayyetlikten müstağni değildir.⁷⁵⁶ Aynı zamanda kelimenin bir anlamının diğerinden daha önce gelmesi öncekinin hakikat diğerinin mecaz olması anlamına gelmez.⁷⁵⁷ Çünkü genel olarak konuşma olgusunun kendisini mutlakların mukayyede çevrilmesi sürecinden ibarettir. İsimler konuşma esnasında fail meful müptedâ, haber şeklinde takyit olunmaktadır. Aynı şekilde fiiller de cümlede kendi faili ve mefulü, zaman ve mekân zarfları ve s. aracı ile takyit olunur.⁷⁵⁸ Harf-i cerler ise tamamen takyit olmadan bir mana ifade etmezler.⁷⁵⁹ Dolayısı ile İbn Teymiyye, hakikat ve mecazın belirlenmesinde karinenin belirleyiciliği fikrini makul bulmamaktadır. Bu sebepten böyle bir taksimin batıl olduğu inancındadır.

İbn Teymiyye'nin mecazla ilgili eleştirilerini incelerken onu mücerret re'y babında değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Nitekim re'y gibi mecaz hakikat taksiminin de bir yöntem olarak bidat olduğu kanaatindedir. Bu çerçevede öğrencisi İbn Kayyim'in mecaz söylemini "tağut" olarak nitelendirmesi de manidardır.⁷⁶⁰ Çünkü, önce de işaret ettiğimiz

⁷⁵⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 7/90

⁷⁵⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 7/98-99.

⁷⁵⁸ İbn Kayyim, "Umum lafızların has, mutlak lafızların mukayyed olarak kullanılmasını mütaahhirin ulema hakikat ve mecaz olarak adlandırmıştır... "Aslan", "Deniz", "Güneş" kelimelerinin mutlak olarak bir anlamı, mukayyed olarak da başka bir anlamı vardır ki, onlar buna mecaz derler" bk. İbn Kayyim, *İ'lâm*, 3: 186.

⁷⁵⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, 7: 100.

⁷⁶⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, 2: 632.

gibi İbn Teymiyye Kur'an'daki "tağut" lafzının Kitap ve sünnetin önüne geçirilen akli faaliyetle ortaya konulan her şeyi içine aldığını söyler. İbn Kayyim üstadının bu düşüncesini daha netleştirecek şekilde "Bâtıl te'vil ehlinin dini imha etmek için dört tağutu"ndan biri olarak mecaz düşüncesini zikretmektedir.

İbn Teymiyye'nin dilde mutlak olarak mecazın inkarını savunan görüşleri aslında Mu'tezile, Mürcie gibi kelâmî fırkaların akide temellerini yıkmaya yöneliktir. Nitekim mecaz konusunu, amellerin iman kapsamına girdiğine delalet eden nassların mecaz olduğu ile ilgili kelâmî fırkaların iddialarına cevap bağlamında ele almaktadır.⁷⁶¹

Her ne kadar İbn Teymiyye, mecazı kabul etmediğini söylese ve bunu geniş şekilde nazari olarak temellendirmeye çalışsa da sonuçta lafızların farklı gerekçelerle yaygın anlamlarından farklı manalarda kullanılabildiğini kabul etmiştir. Kendisi önce de işaret ettiğimiz gibi Şâri'nin *cevâmi'u'l-kelim* olmasını savunarak nasslardaki lafızların çeşitli te'vil ve tefsir yöntemlerini benimsemiştir. Nitekim önceki kısımlarda da gördüğümüz üzere Kur'an'da zikredilen Kitapla beraber indirilen "mizân" ı aklî değerlendirme, kıyas olarak te'vil etmiştir.⁷⁶² Aynı zamanda İbn Teymiyye, bazı fıkıh ve fıkıh usulü ile ilgili görüşlerini açıklarken istilahî anlamda mecaz kelimesini de kullanmıştır.⁷⁶³

Hile-i şeriyenin iptali konusunda kaleme aldığı *İkâmetü'delîl 'alâ ibtâli'l-tahlîl* isimli eserinde kelimenin mecazi anlamı da içereceğine açık şekilde işaret ederek şöyle bir beyanda bulunmaktadır:

"Şüphesiz ki söz (kelâm) hakikat ve mecazı, müfred ve müştereki, 'âmm ve hassı, mutlak ve mukayyedi ve bu gibi şeyleri kapsar. Lafzın delaleti bazen müfred oluşuna göre bazen de farklı anlamları birleştirici (et-te'lif) mahiyetine göre farklılık arz eder. Çoğu zaman da lafzın delaletindeki farklılık yönleri kelimenin kendisinden değil, konuşanın muradından anlaşılır..."⁷⁶⁴

İbn Teymiyye'nin bu kelimeleri aslında yukarda zikrettiğimiz kendisinin tevil anlayışı içerisinde bir şekilde mecaza yer verdiğini bize göstermektedir. Hatta biraz ileri giderek İbn Teymiyye'nin mecaz karşıtlığının kelâmî konularla sınırlı olup fıkıh ve fıkıh usulü alanında bazen "mecaz" lafzını kullanacak kadar bu olguyu kabul ettiğini söylemek mümkündür. Tüm bunlarla beraber İbn Teymiyye, İslam düşünce tarihinde mecaz

⁷⁶¹ İbn Teymiyye, *el-İmân*, 83; a. mlf. *Mecmû'u fetâvâ*, 7/87.

⁷⁶² İbn Teymiyye, *Câmi'u'r-resâil*, 2/99; *Câmi'u'l-mesâil*, 2/257-258.

⁷⁶³ Abdullah b. Sa'd Âl'u Muğîre, *Delâletü'l-elfâz 'inde Şeyhilislam İbn Teymiyye*, (Riyad: Dâru'l-Künûzi'l-İşbilye, 1431/2010), 1/144.

⁷⁶⁴ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, 6/123.

karşıtları içerisinde yer almış, hatta “ismi bununla özdeşleşmiştir.”⁷⁶⁵ Kendisi ile beraber mecazın caiz olup olmaması tartışmaları yeniden alevlense de⁷⁶⁶ bu konudaki görüşlerini sadık öğrencisi İbn Kayyim dışında neredeyse kimse benimsememiştir.⁷⁶⁷

3.2.5. İctihad

İctihad ve rey kavramlarının klasik dönem fıkıh kültüründe birbiri ile iç içe olduğunu, zaman zaman aynı anlamda kullanıldığını söylemek mümkündür. İctihadın kavramsal olarak meydana çıktığı Mu’âz hadisinde “Re’yimle ictihad ederim” ifadesi bu iki mefhumun ilişki derecesini bize göstermektedir. Bu ifade İslam düşüncesinde ictihad kavramının yerleşmesinin temellerindendir.⁷⁶⁸

İbn Teymiyye’ye göre ictihad “İlim elde etmek için tüm gayretin sarf edilmesidir”. İbn Teymiyye’nin bu tarifi Gazzâlî’nin ictihad tarifi ile benzerdir.⁷⁶⁹ İbn Teymiyye kendi tanımında ilk dönem ehl-i re’y fakihlerinin işaret ettiği ve İbnüs-Saâtî ile beraber müteahhirîn Hanefîlerin tanımlarına da yansıyan “talebu’z-zann” (zanni bilgi elde etme) ifadesine yer vermemiştir. Görüldüğü üzere İbn Teymiyye’nin tanımında “talebu’l-ilm” (kesin bilgiye ulaşma) ifadesi yer almaktadır.

İbn Teymiyye’nin re’yle içtihadın meşruluğu hakkında şöyle demektedir:

“Peygamberden bir sünnet varit olmamışsa o konuda re’y içtihadı yapılır...”⁷⁷⁰

Kadı ve müftüler bir konuda Kitap ve sünnette nass bulamazlarsa o zaman re’yle ictihad etmeleri caizdir. Nitekim selefin cumhuru ve Mâlik, Evzâi, Sevrî, Ebû Hanîfe, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve Ebu Ubeyd gibi fakihlerin imamları bu görüşü benimsemişlerdir. Onlar içtihadın meşruluğu için farklı delillerle istidlâl etmişlerdir. Bunlardan biri Hz. Ömer’in Ebu Musa’ya “Eşbâh ve nezâiri bil ve re’yinle kıyas et”

⁷⁶⁵ Abdulmuttalip Arpa, “Kur’an’da Mecâz Tartışmaları ve İbn Teymiyye (728/1327)’nin Mesele’ye Yaklaşımı”, *Akademik Araştırmalar Dergisi* 10 (2010), 181, erişim 23 Mayıs 2024, https://isamveri.org/pdfdrg/D02036/2010_44/2010_44_ARPAA.pdf

⁷⁶⁶ Arpa, “Kur’an’da Mecâz Tartışmaları”, 187.

⁷⁶⁷ Çağdaş alimlerden bildiğimiz kadarı ile sadece Moritanya asıllı tefsir alimi Muhammed Emin eş-Şinkîfî (1907-1974) mecazı inkar ederek bu konuda bir risâle yazmıştır. bk. Muhammed Emin eş-Şinkîfî, “Men’u’l-cevâzi’l-mecâz fi’l-münezzeli li’t-ta’abbudi ve’l-i’câz”, *Def’u’l-ihâmi’l-ıztırâb ‘an âyâtî’l-Kitâb*, mlf. Muhammed Emin eş-Şinkîfî (Riyad: Dâru’l-Âta’âtî’l-İlm, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1441/2019), 1-50.

⁷⁶⁸ Geniş bilgi için bk. Şükrü Özen, *Aklileşme Süreci*, 9-11.

⁷⁶⁹ *İctihad* و *الاجتهاد* استقرار الواسع في طلب العلم. İbn Teymiyye, *Câmi’u’r-resâil ve’l-mesâil*, thk. Muhammed Raşid Salim (Riyad: Dâru’l-a’ta, 1422/2001), 1/244. Mukayese için bk. *بذل المجتهد وسعه في طلب العلم*. Gazzâlî, el-Mustasfâ, 342; Karâfî, *Nefâ’isu’l-usûl fi şerhi’l-Mahsûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Ma’vâdî (Kahire: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1412-1995), 9/3791.

⁷⁷⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 22/596.

diye tavsiye etmesidir.”⁷⁷¹

Bu ifadeleri ile İbn Teymiyye hem re’y içtihadının alanını çizmiş hem de selef uleması ve mezhep imamları tarafından meşru görüldüğüne vurgu yapmıştır.

İbn Teymiyye’nin bu kavramı geniş ve dar anlamda olmak üzere iki türlü kullandığını görmekteyiz. İbn Teymiyye, sahâbe ve tabiin zamanından beri var olan asılları sıralarken Kur’an, sünnet ve icmâdan sonra re’y içtihadını zikretmektedir.⁷⁷² Her ne kadar bu sıralamada konumuna göre re’y içtihadı kıyası çağrışırsa da İbn Teymiyye’nin kastının sadece kıyas olmadığı bilinmektedir. Nitekim başka bir yerde “*şer’i hüküm elde etme yolları*”ndan bahsederken kıyasın dışında re’y yöntemi kapsamına giren maslahat ve istishabı da hiyerarşiye dahil etmiştir.⁷⁷³ Bundan hareketle İbn Teymiyye’nin edille-i erba’a kategorisi içerisinde zikrettiği *ictihâdü’r-re’y* kavramı ile kıyas, istishab maslahat hatta örfü bile kapsayan geniş bir aklî yöntemi kastettiğini söyleyebiliriz.

Re’y içtihadı kavramını bu geniş anlamının dışında İbn Teymiyye bir de dar anlamda kullanmıştır. Nitekim “Sizden birisi imamlık yaparken namazı kısa kılsın. Yalnız kıldığı zaman istediği kadar uzatabilir”⁷⁷⁴ hadisini açıklarken hadisteki uzunluk ve kısalığın tayininin re’y içtihadı ile olduğunu söyler. Çünkü bu konuda nasslarda bir şey gelmemiştir. İbn Teymiyye “sünnette geçen bir konuda başka bir şeye baş vurmak ve onu re’y içtihadı ve kıyasla geri çevirmek caiz değildir.” diyerek re’y içtihadı ve kıyasın iki farklı kavram olduğuna da işaret etmiştir.⁷⁷⁵

İbn Teymiyye bir taraftan nassların tüm hükümleri kuşattığını iddia ederken diğer taraftan da “hakkında sünnet varit olmamış konu” veya “Bir konuda Kitap ve sünnette nas bulamazlarsa” gibi ifadeleri ile bir tutarsızlık izlenimi vermektedir. İbn Teymiyye, kendisi bu çelişkiyi açıklar mahiyette bazı fikirler dile getirir. Ona göre müçtehidin kendi re’yi ile hüküm vermesinin aslında iki sebebi vardır. Birincisi Kitap ve sünnette o olayın hükmü vardır, fakat o müçtehide gizli kalmıştır. İkinci sebep ise hüküm Kitap ve sünnetteki iki mukaddime üzerinde düşünerek bunlardan sonuç çıkarmaya dayalı olabilir ve müçtehid bunun farkına varamamış olabilir. İbn Teymiyye, müçtehitle hüküm arasındaki bu durumu abdest alması gerekip su bulamayanla su arasındaki duruma

⁷⁷¹ Bedreddin Ebû Muhammed el-Ba’lî, *Muhtasarü’l-fetâvâ’l-Mısriyye*, thk. Abdülaziz el-Aydân, Enes el-Yetâmî (el-Kuveyt: Rakâiz li’n-Neşr vet’Tezî’, 1440/2019), 2/407.

⁷⁷² İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 20/401.

⁷⁷³ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 11/339-342.

⁷⁷⁴ Müslim, “Salât”, 183; Tirmizî, “Salât”, 236.

⁷⁷⁵ لا يجوز أن يعتمد إلى شيء مضت به سنة فيرد بالرأي والقياس bk. İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 22/596.

benzetmektedir. Su aslında toprağın altında mevcuttur, fakat insan onu bulamadığı için teyemmüm yapması caiz olur. Çünkü, Allah insana kaldıramayacağı yükü yüklemeyiz.⁷⁷⁶ Görüldüğü üzere İbn Teymiyye de ön prensip olarak şeriatın tüm hükümleri kapsadığı için ictihad ameliyesinin bu hükmü aramaktan ibaret olduğunu kabul etmektedir. Buraya kadar İbn Hazm'la aynı çizgiyi paylaştığını söyleyebiliriz. Fakat İbn Teymiyye, müçtehidin tüm çabasını sarf etikten sonra hükme delalet eden nassı bulamama imkanını kabul edip ve böyle bir durumda re'yin meşru bir kaynak olarak işin içine sokulmasını caiz görür. İbn Teymiyye'nin tefakkuh/içtiḥād düşüncesinin tüm esnekliği de bu noktadan başlar. Aynı zamanda bu İbn Hazm'dan ayrıldığı en önemli noktadır.

İbn Teymiyye'ye göre nass genel olarak iki anlam ifade etmektedir. Birincisi Kitap ve sünnette delaletinin kat'î veya zâhir olmasından sarf-ı nazarla tüm lafızlardır. "Nasslar mükelleflerin tüm amellerini kapsar" ifadesindeki nass bu anlamdadır. Diğeri ise delâleti kat'î olan ve başka türlü yorumlanma ihtimali olmayanlardır. Buna misal olarak hac sırasında kurban kesemeyenin hacda üç, döndükten sonra yedi gün oruç tutmasını bildiren Kur'an'daki "Bu tam on gündür" (Bakara, 2/196) ifadesini göstermektedir.⁷⁷⁷ İbn Teymiyye kat'î kavramının karşısına zahir kavramını koyarak "zannî" kelimesinden uzak durmaya çalışsa da sonuçta nass kavramını sadece delaleti kat'î lafız anlamında anlamadığı anlaşılır. Delaleti kat'î olmayanlar istidlale açık ve içtihadı müsait lafızlardır. Bu ictihad ameliyesi de tıpkı nassın kendisi gibi ilahi menşelidir. Nitekim kendisi "O Allah ki Kitabı ve mîzânı hak olarak indirdi" (Şûrâ 42/17) ayetini açıklarken şöyle demektedir:

"Kitap nasstır. Mîzân ise adldir. Sahih olan kıyas da adl babındandır. O (sahih kıyas), benzer olanları bir araya getirmek, farklı olanları da ayırmaktır. Sahih kıyasın delâleti nassın delaletine muvafıktır. Nassın delaletine muhalif olan tüm kıyaslar fasit kıyastır. Sahih kıyasa muhalif olan nass mevcut değildir. Nitekim sarîh ma'kûl sahîh menkûle muhalif olamaz."⁷⁷⁸

İbn Teymiyye'nin ictihad anlayışını açıklayan kavramlardan birisi de *cevâmi'u'l-kelim* kavramıdır. Bu kavramın kaynağı Peygamberin kendi risâleti hakkında hadislerde geçen "ben cevâmi'u'l-kelimle gönderildim"⁷⁷⁹ veya "bana cevâmi'u'l-kelim verildi"⁷⁸⁰

⁷⁷⁶ Ba'lî, *Muhtasar*, 554.

⁷⁷⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 19/288.

⁷⁷⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 19/288.

⁷⁷⁹ Buhârî, "Cihad", 122, "Ta'bîr", 22, "İ'tisâm", 1; Müslim "Mesâcid", 6.

⁷⁸⁰ Müslim, "Mesâcid", 5, 7, 8, "Eşribe", 71.

ifadeleridir. Cevâmi’u’l-kelim veya “câmi’u’l-kelim” Peygamberin konuları daha veciz şekilde ifade etmesi manasını taşımaktadır. Bazen bu terkible Kur’an’ın da kastedildiği bildirilse de bu ifadeyi ehl-i hadis geleneğinde genel olarak Peygamberin hadislerine nispet etmişlerdir.⁷⁸¹ Bu ifadenin ışığında Peygamberin kısa hadislerinden birçok hikmetlerin veya fikhî hükümlerin çıkarıldığı çeşitli eserler kaleme alınmıştır.⁷⁸² İbn Teymiyye, cevâmi’u’l-kelim konusunu sadece hadise sınırlı kabul etmemiş Kur’an’ı da bu kapsamda değerlendirmiştir.⁷⁸³

İbn Teymiyye, içtihadın tanımını yaparken “İlim elde etmek için tüm gayretin sarf edilmesidir” diyerek aslında ictihadla elde edilen bilginin keyfiyetine işaret etmiştir. İbn Teymiyye’nin hem bu tarifinde hem de diğer konu ile ilgili değerlendirmelerinde “talebü’z-zann” ifadesinden uzak durduğunu görmekteyiz. İctihadın tanımlamasında ictihadla elde edilen bilginin zanniliğe mütekaddimîn fakihler tarafından vurgu yapılmış, bu, birçok ulema tarafından sonralar “talebu’z-zann” ifadesi ile tanımlara yansıtılmıştır. İbn Teymiyye ise kendi tanımlamasında olduğu gibi ya “talebu’l-ilm” ya da bu ifadeye çok yakın, yine zannilikten uzak “talebu’l-hakk” (hakkı arama, elde etme) ifadesini kullanmaktadır.⁷⁸⁴ İbn Teymiyye, ictihadla ilgili talebu’l-ilm, talebu’l-hakk gibi ifadeler kullanması onun ictihad faaliyetinin mutlak hakikatı arama ameliyesi olduğu kanaatini taşımasındandır. İbn Teymiyye’nin içtihadî hükümlerin zan mı yoksa ilim mi ifade ettiği ile ilgili görüşlerini onun diğer temel görüşü olan “şeriat tüm olayların hükmünü kapsar” görüşü ile birlikte değerlendirilmelidir.⁷⁸⁵

İbn Teymiyye içtihadî görüşler ilim ifade eder derken bu görüşlerin aynı zamanda hepsinin kat’î olduklarını iddia etmez. Onun nazarında kat’îlik ve zannîlik göreceli konudur. Bir müctehidin elindeki kesin delil sebebi ile ictihadla elde ettiği hüküm kesinlik kazanmaktadır.⁷⁸⁶

İbn Teymiyye, dinî bilgide kat’îlik-zannîlik şeklindeki ayrımın temelinde, kimi kelim alimlerince dinî hükümlerin usul-fürû şeklindeki ayrımının yattığını belirtir. Ona göre böyle bir taksime selef döneminde rastlamak mümkün değildir. Bu taksim ehl-i re’yden

⁷⁸¹ Ebü’l-Ferec Zeynüddin İbn Receb, *Câmi’u’l-’ulûmi ve’l-hikem*, thk. Mahir Yasin Fehl (Dımaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1429/2008), 25-28.

⁷⁸² Bu konuda geniş bilgi için bk. Azamat Zhamashev, “Hz. Peygamberin Cevâmiu’l-Kelim Özelliği ve İlgili literatür”, *Usul İslam Araştırmaları* 38 (2022), 113-137, erişim 8 Temmuz 2024, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2565984>, Erişim tarihi 14/03/2024.

⁷⁸³ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 30/368.

⁷⁸⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 13/24-25, 125, 19/204, 23/347 v.dğ.

⁷⁸⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 13/114.

⁷⁸⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, 23/347.

kaynaklanmış olup ilk defa Mu'tezile tarafından ortaya çıkmıştır. Bu ayırımı savunanların neyin usûl neyin fûrû' olduğuna ilişkin net kriterleri yoktur. Meselâ usûl kısmının itikâdî konular olup katî bilgi gerektiren meseleler olduğu, fûrû kısmının da zan ifade eden amelî konular olduğu kabulü yanlıştır. İtikâdî meselelerde ihtilaf (aynı zamanda ictihad) olamayacağı ve tekfirin buna göre olacağı iddia edilir. Ama Müslümanlar, Peygamber'in Allah'ı görmesi, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin efdaliyeti, bazı Kur'an ayetlerinin mânâsı, bazı hadislerin sıhhati gibi akâid kapsamına giren pek çok konularda ihtilaf etmişler ama bu meselelerde tekfiri ittifaken caiz görmemişlerdir. Aynı şekilde namaz, oruç, hac, tahrîmu'l-fevâhiş gibi konular amelî/fûrû'î konular olmasına rağmen bunların inkârı ittifaken tekfir edilmiştir.⁷⁸⁷

İbn Teymiyye'nin usul-fûrû ayırımını bu şekilde inkar etmesinde ehl-i re'yin zan içerdiği gerekçesi ile bazı haberleri akait konusunda delil olarak kabul etmemeleri de etkili olmuştur. Çünkü, İbn Teymiyye, usûl-fûrû' ayırımını *Mecmû'u fetâvâ*'sında sadece iki yerde, o da ictihadla ilgili pasajlarda eleştirmiştir. Eserin bir başka bölümünde ise usul ve fûrunun ayrıntılı bir analizini yapmış; ama hiçbir eleştiri getirmemiştir:

“Din iki kısma ayrılmaktadır: Haberî itikadi konular ve talebî amelî konular. Birincisi Allah, melekler, kitablar, peygamberler ve kıyamet günü konuları hakkında bilgiyi kapsar. Peygamberler ve onların ümmetleri, fazilet dereceleri, meleklerin sıfatları, halleri ve amelleri bu bilgilere dahildir. Aynı zamanda cennet ve cehennem vasıfları, günah ve sevap ameller, evliyaların ve sahâbenin fazilet ve mertebeleri ve bu kabilden diğer konular da bu kısımdandır. Bu tür bilgiler usûlî'din adı verilir. Aynı zamanda akdû'l-ekber⁷⁸⁸ de denilir. Bu konulardaki aklî tartışmalara “*kelâm*” denilmektedir. Bunun yanında bu neve akâid, itikâd, mesâilü'l-ilmîyye, mesâilü'l-haberîyye, mükâşefe ilmi adı da verilmiştir. İkinci kısım ise vacipler, haramlar, müstehaplar mekruhlar, mübahlar gibi (beden) uzuvların ve kalbin amellerini kapsayan talebî amelî konulardır...”⁷⁸⁹

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye, bu kısımda dini usûl ve fûrû olarak iki kategoride değerlendirmiş, onların kapsamını, sınırlarını açıkça belirtmiştir. Onun burada dile getirdiği görüşler, daha önce bahsettiğimiz dinde böyle bir taksimin olmadığı, usûl ve fûrû'un ayırt edici kriterlerden yoksun olduğu gibi görüşleri ile tenakuz içerisindedir.

⁷⁸⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/125, 23/346.

⁷⁸⁸ Metinde bu şekilde geçmekle birlikte muhtemelen bu, muhakkikin yanlış okumasından kaynaklanmakta olup kelimenin doğru telaffuzu “el-fikhu'l-ekber” şeklinde olmalıdır.

⁷⁸⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/336.

Kanaatimizce İbn Teymiyye mecaz konusunda olduğu gibi burada da konjektürel davranmıştır. Son takdim ettiğimiz pasajda klasik Sünni fakih gibi davranan İbn Teymiyye, fûru ve usûl ayrımını eleştirdiği kısımlarda ideolojik bir tavırla konuyu değerlendirmiştir. Böyle bir tavır İbn Teymiyye'nin düşüncesinde yer alan ehl-i hadis geleneğinin temel teorilerinden olan şerî hükümlerin kuşatıcılığı ve netliği düşüncesinin izdüşümüdür. Nitekim, İbn Teymiyye, usul fûrû ayrımına yönelik eleştirilerini ictihadla ilgili kısımlarda bildirmektedir. Dini usûl ve fûrûa ayırmak sonra bunlardan birisini kat'i diğerini içtihadî/zanni olarak nitelemek ilk önce ehl-i hadisin tüm olayların hükmünü net şekilde kuşatan şeriat düşüncesine gölge düşürmektedir.

İbn Teymiyye, içtihadın alanı, ictihadla elde edilen bilginin değeri ve ictihadta hata-isabet sorunlarını ele alırken bu konuların kelâmî kökenlerine dikkat etmektedir. Genel olarak yine İbn Teymiyye Cehmiyye-Eş'ariyye ve Mu'tezileyi ictihad konularında iki aşırı uç olarak ele almaktadır. İbn Teymiyye, Cehmiyye ve Eş'ariyye'nin olayların meydana gelmesinde illiyyeti (hikmet, sebep) kabul etmemelerine işaret ederek bunun onların ictihad düşüncelerine etki ettiğini bildirmektedir. Onlar mükafat ve cezanın sebeplerin sonucu olduğunu kabul etmezler. Bu sebepten de ictihadta isabet etmeyenin cezalandırılmasını kabul etmişlerdir.⁷⁹⁰ İbn Teymiyye'nin Mu'tezileye olan eleştirisi ise insanın aklî imkanlarını geniş tutmaları ile ilgilidir. Onlara göre Allah tüm mükellefleri aklî kudret bakımından aynı yaratmıştır. İbn Teymiyye Mu'tezile ve onlara tabi olanların her müçtehidin hakkı elde edebilmesi için tam bir yeteneğe, güce sahip olduğuna dair görüşünün bu kelâmî düşünceden doğduğuna işaret etmektedir.⁷⁹¹ İbn Teymiyye, her iki gurubun da ilgili kelâmî görüşlerinin Kitap, sünnet, selefin icması ile beraber akla da muhalif olduğunu söyler. Kur'an'daki onlarca ayete muhalif olduğunu örneklerle ispat etmekle beraber genel olarak bu görüşlerin Allah'ın mizan, kıst olarak adlandırdığı adaletle (el-Adl) hüküm etme sıfatı ile çeliştiğine işaret etmektedir.⁷⁹² İbn Teymiyye bu konuda tüm nassların iki noktayı vurguladığına dikkat çeker: Cebriyye ve Cehmiyye'nin görüşünün aksine insanlar yapmakta aciz kaldıkları şeylerle mükellef olmazlar. Kaderiyye ve Mu'tezilenin görüşünün aksine insanlar unuttukları veya hata olarak yaptıklarından ahirette sorumlu tutulmazlar.⁷⁹³

⁷⁹⁰ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 5/97.

⁷⁹¹ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 5/98.

⁷⁹² İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 5/110-111.

⁷⁹³ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 5/111.

İbn Teymiyye'ye göre ister devlet adamı ister hâkim, alim, fikir adamı, müfti gibi farklı zümrelerden olup ictihad ve istidlal edenler bu işlerinde ellerinden geleni yaptıkları taktirde Allah'ın onlara yüklediği sorumluluğu yerine getirmiş olurlar. Böyle bir ictihad eğer hakkı ile takvalı şekilde yerine getirilmişse o müçtehit Allaha itaat emiştir ve sevabı hakketmektedir. Cehmiyye ve Cebriyye'nin görüşünün aksine Allah onları cezalandırmaz. Onların ictihadta isabet etmelerine gelince buradaki isabet Allah'a hakkı ile itaat etmeleri anlamındadır. Yoksa, onlar ictihad ederken hakka isabet edebilecekleri gibi hata da edebilirler. İbn Teymiyye, bu görüşün Mu'tezile'nin "kim ictihadta tüm çabasını sarfederse isabet etmiş sayılır" görüşünden farklı olduğunu bildirmektedir. Bu görüş batıldır. Doğru olan "ictihadta kim tüm çabasını sarfederse sevap kazanmış olur" görüşüdür.⁷⁹⁴

3.14.9. İctihat Türleri

İslam hukukçuları nass ve icma ile belirlenmiş veya istinbat yöntemi ile elde edilmiş illetlerin aynlara uygulanması, bir vasfı illet yapan özelliğin diğerlerinden ayıklanması ve hükümlerdeki illetlerin açığa çıkarılması gibi illetle ilgili ictihad yöntemlerini *tahkîku'l-menât*, *tenkîhu'l-menât* ve *tahrîcu'l-menat* olarak üç kısma ayırmışlar.⁷⁹⁵ İletle ilgili mesele olduğu için genel olarak bu konu fakihler tarafından kıyas başlığı altında ele alınmıştır. İbn Teymiyye de bu tasnifi kabul etmiş, fakat menât konusunu tümünden bir kıyas olayı olarak algılamayarak onu genel şekilde içtihadın üç kısmı olarak değerlendirmiştir.⁷⁹⁶

İbn Teymiyye lafzın kapsamını genişletmenin bir türü olan fahve-l-hitap (mefhum-i muvafik) kavramını tenkîhu'l-menâtla ilişkilendirmiştir. Şeriatın tüm hükümleri kuşatmasını kabul edenlerin bazıları bu konuda ifrata vararak tüm konuları nassların zahirinin kuşattığını iddia ederek fehva'l-hitâbı inkâr etmişlerdir. Nitekim Allah'ın "Onlara öf bile deme" (el-İsrâ,17/23) emrini anne babaya sadece of dememe olarak anlayıp ayetin zahirine uymuş, onlara her türlü eziyet etmenin yasaklanması olarak anlamamışlardır. Bununla da tenkîhu'l-menâtı inkâr etmişlerdir.⁷⁹⁷ Tenkîhu'l menâtın hükümlerin mükellefler arasında kapsayıcılığını ifade eden başka örnekleri de İbn

⁷⁹⁴ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 5/111.

⁷⁹⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 281; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/302; Râzî, *el-Mahsûl*, 5/20.

⁷⁹⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 22/329.

⁷⁹⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 22/332.

Teymiyye, eserlerinde zikretmiştir.⁷⁹⁸

Hem tahkîku'l-menât hem de tenkîhu'l-menât, İbn Teymiyye'nin fıkıh düşüncesinde şeriatın hükümlerinin hem tüm olayları hem de mükellefleri kapsamasını ihtiva eden birer ictihad yöntemleridir. İbn Teymiyye, önce de işaret ettiğimiz gibi bu konuda iki aşırı uç olmak üzere iki temayülden bahsetmektedir. Bunlar şeriatın hükümlerinin her şeyi kapsamadığını iddia ederek kıyasa başvuranlar ve şeriatın tüm hükümleri zahiren (lafzen) kapsadığını iddia ederek lafızların zahiri anlamından dışarı çıkmayanlardır.⁷⁹⁹ İbn Teymiyye, birincilerin tahkîku'l-menâtı doğru anlamadıkları veya kullanmadıklarına işaret eder. İkincilerin ise tenkîhu'l-menâtı inkâr ettiklerini söyler. Sonuç olarak İbn Teymiyye için tahkîku'l-menâtın şeriatın tüm olayları kapsadığına delalet eden bir ictihad yöntemidir. Tenkîhu'l-menât ise hükümlerin menatları açısından kapsayıcılığını, mükellefler arasında umûmîliğini ifade eden bir ictihad türüdür.

İbn Teymiyye'ye göre tahrîcü'l-menâtı alimlerin çoğunluğu kabul etmiş, fakat kıyası inkar edenler bu ictihad türünü de inkar etmişlerdir. Nitekim bu ictihadta en çok hatanın Şâri'in hükmü ilişkilendirdiği vasıfla ilgili olduğunu bildirir. Bazıları illet olmayan vasfı illet kabul ederler. İbn Teymiyye'nin nazarında bu yanlış fasit kıyasın da kaynağıdır.⁸⁰⁰

⁷⁹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 26/43, 34/120, 122.

⁷⁹⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 22/332.

⁸⁰⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 19/17.

SONUÇ

Hicrî II. Asrın ikinci çeyreğinden itibaren, Medine ve Kûfe gibi şehirler başta olmak üzere farklı şehirlerde belirli âlimler etrafında toplanan ilim halkalarının fıkıhın tedvin ve tasnifi sürecini başlatmış olmaları, düzenli ders halkalarındaki içtihadın zamanla belirli bir metodolojiye kavuşmuş olması, dönemin Abbasî yönetiminin özellikle hukuk alanındaki keşmekeşi sonlandırmak ve istikrarı sağlamak için hukuk birliğini temin yönündeki ihtiyaçlarının ortaya çıkması gibi bir takım sebeplere bağlı olarak adı anılan ders halkaları, birkaç asır sonra bu âlimlerin ismi ile anılacak fıkıh mezheplerine dönüştü. Bu dönüşümle birlikte bundan böyle özellikle fıkıh alanındaki ekolleşmeyi ifade etmede ehl-i hicaz – ehl-i irak ya da ehl-i hadis ve ehl-i rey şeklindeki kullanımlar yerine önceleri ashâbu Ebî Hanîfe, ashâbu Mâlik şeklindeki kullanımlar, sonraları ise el-Mezhebü'l-Hanefiyye, el-Mezhebü'l-Mâlikiyye şeklindeki şahıs bazlı isimlendirmeler kullanılır olmuştur.

Fıkıh mezheplerinin teşekkülü sonrasında her bir mezhebin karakteristik yapısını ve dinî anlayışını belirleme noktasında hangi grupta yer aldığına ilişkin çeşitli tasnifler yapılmıştır. Bu bağlamda sonraları sayısı dörtle sınırlı olan ve sonraki dönemlere kurumsal olarak intikal eden sünnî fıkıh mezhepleri içinde Hanefiliğin, mezheplerin teşekkülü öncesinde ehl-i rey diye isimlendirilen gruba dahil olduğu konusunda genel bir ittifakın bulunduğu söylenebilir. Buna karşılık Mâlikîlik, Şâfiîlik ve Hanbelîlik gibi mezheplerin bu ayrımda hangi kategoriye yerleştirileceği meselesi farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Kimilerine göre sünnî fıkıh mezheplerinin tamamı kıyası hüccet kabul etmeleri, nassların yorumu konusunda Zâhirîlerce benimsenmiş olan ve aşırı olarak değerlendirilen literalist yaklaşımı benimsememeleri sebebiyle ehl-i rey grubunda yer alır. Buna karşılık Hanefîler dışında diğer üç mezhebin tamamını ehl-i hadis kategorisinde değerlendiren yaklaşımlar da bulunmaktadır. Yukarıda belirtilen kimi uç görüşler bir kenara bırakılırsa âlimlerin geneli Hanbelî mezhebini ehl-i hadis kategorisinde değerlendirme konusunda neredeyse ittifak halindedir. Bunda, mezhebin “kurucu ismi” olan Ahmed b. Hanbel’in aslen bir hadisçi olması yanında, tarih boyunca söz konusu mezhebe mensup ulemanın hadislere ve reye yaklaşımının da önemli etkisi olmuştur.

Hanbelî mezhebinin hicrî VII. ve VIII. yüzyıllarda özellikle Dımaşk başta olmak üzere Ortadoğu coğrafyasının kimi bölgelerinde etkin bir yapıya kavuştuğu görülür. Söz konusu

dönemde belirli şehirlerde muayyen mezheplere tahsis edilmiş vakıf medreseler, söz konusu mezhebin taliminde önemli roller oynamışlardır. Tarihî kaynaklar, hicrî V. ve X. Yüzyıllar arasında Dımaşk'ta on bir Hanbelî mezhebi bulunduğunu belirtirler. İbn Teymiyye hicrî VII. ve VIII. Yüzyıllarda Dımaşk ve Kahire bölgelerinde ilmî faaliyetlerde bulunmuş, köklü bir Hanbelî aileye mensup âlimlerdendir. O, tevarüs ettiği ilim geleneğinin bir sonucu olarak kendisini “ehl-i hadisın fakihleri” adını verdiği grup içinde konumlandırmış, fıkha ve usule ilişkin bütün değerlendirmelerini de bu ana çizginin karakteristik özellikleri doğrultusunda yapmıştır.

İbn Teymiyye her ne kadar Hanbelî fıkıh ekolüne mensup bir âlim olsa da onu klasik anlamda bir mezhep müntesibi olarak tanımlamak ona ilişkin tablonun eksik kalması sonucunu doğurur. Zira o ilmî kaynaklar olarak bağlı bulunduğu mezhebin sınırlarını aşan bir birikime sahip olmuş, çok farklı çevrelerle kimi zaman mücadele ve münazara, kimi zaman talim tedris boyutunda ilişkiler içinde olmuştur. İslamî ilimlerin hemen her dalına ilişkin eserler ve Risâleler yazan İbn Teymiyye, ilgi alanını felsefe, mantık ve dinler tarihini de kuşatacak şekilde geniş tutmuştur.

İbn Teymiyye'nin ilmî mesâisi, tevârüs ettiği ehl-i hadis ve Hanbelî ilim geleneğini, sonraları “selefilik” olarak isimlendirilecek yeni bir yapıya dönüştürmesi ile öne çıkar. Onun selefilik düşüncesinde hadis ve rivayet malzemesi yine başrolde bulunmakla birlikte bunun ötesinde İslamî ilimlerin ve İslamî yaşantının, selef adı verilen ilk üç nesil dönemindeki yapıya geri döndürülmesi merkezî bir öneme sahip görünür. İbn Teymiyye'ye göre İslamî ilimler, tedvin asrı sonrasında çeşitli etkenlerin araya girmesiyle selef dönemindeki saf ve arı duru yapılarını yitirmişlerdir. Bunun ardında yatan sebeplerin başında felsefe ve mantık gibi başka kültür havzalarına ait ilimlerin Arapçaya tercüme edilmesi, sonrasında bu ilimlerin temel belirleyen kabul edilerek İslamî ilimler içerisinde bir dönüşüm meydana getirmesi yatar. Bu düşünce doğrultusunda İbn Teymiyye felsefe ve mantığa doğrudan reddiyeler yapması yanında bu ilimlerden etkilendiğini ileri sürdüğü İslamî ilimlerin kimi konularına ilişkin de eleştiriler yöneltmiş, bunların selef çizgisine döndürülmesi için yapılması gerekenleri ortaya koymuştur.

İbn Teymiyye'nin eleştirilerinde “öteki” konumunda olan şahıslar, gruplar ve ekoller onun neyi savunup neye karşı çıktığını, nasıl bir yöntem öngördüğünü belirlemede büyük öneme sahiptir. Onun açısından ilimler noktasında mantık ve felsefe “öteki” grubunda yer alır. Bu ilimler, vahye inanmayan medeniyetlerin düşünce tarzlarının ürünü olup aradaki doku uyumsuzluğu sebebiyle İslamî ilimlerle uzlaştırılması mümkün değildir.

Bununla birlikte kendilerine “İslam filozofları” adı verilen Fârâbî, İbn Sîna, İbn Rüşd gibi kimileri Yunan kaynaklı felsefî ilimlerle İslam’ı uzlaştırmaya çalışarak yanlış bir yola girmişlerdir.

İbn Teymiyye İslamî ilimlerin hepsinin şu veya bu şekilde felsefeden etkilenmesi sonucunda aslî mecraından saptığını düşünmektedir. Bu noktada en büyük sapma kelam ve tasavvuf alanında gerçekleşmiştir. Başını Mu‘tezile ve Eş‘arîlerin çektiği kelamcılar, İslam’ın sorun edinmediği “Allah’ın varlığının ispatı” gibi bir meseleyi kelamın aslî sorunu olarak ortaya koymuşlar, Allah’ın varlığının ispatı meselesini cevher-araz gibi anlaşılması zor ve meseleyi kapalı ve girift hale getirmekten başka bir işe yaramayan bir yapıya bürümüşler, dinin asıl mesele ettiği tevhid konusunu büyük ölçüde göz ardı etmişler, daha da kötüsü Allah’ın sıfatlarını kendi anlayışları doğrultusunda tevil etmişlerdir.

İbn Teymiyye’nin yoğun eleştirilerine konu olan ilim dallarından birisi de tasavvuttur. Hakikatte İbn Teymiyye tasavvufa karşı olmadığı gibi, dahası tasavvuftaki pek çok konuya ve kimi sûfilere yönelik övgü dolu ifadeleri de bulunmaktadır. Bununla birlikte tasavvuf düşüncesine mensup kimi şahıs ve grupların bir zühd, ihsan ve tezkiye ilmi olan tasavvufu zaman içinde aslî mecraından saptırarak vahdet-i vücud, hulul, ittihad gibi görüşlerle doldurmuşlardır. O, bu inanç ve düşüncelerin İslam inancına kesin bir biçimde aykırı olduğunu savunmuştur.

İbn Teymiyye’nin fıkıh usûlü ve fûru fıkıh alanındaki görüşleri onun eleştirel yaklaşımlarını yansıtmaktadır. Onun fıkıh usulü ve fûru fıkıh konusundaki eleştirilerinin önemli bir bölümünün muhatabının ehl-i re’y olduğu, bu kapsamda söz konusu ekolün temsilcisi konumunda olan Hanefiliğin bu eleştirilerden nasibini aldığı görülür.

İbn Teymiyye her ne kadar ehl-i hadis bir ilim geleneğine mensup olsa da onu tipik anlamda bir “rey karşıtı” olarak nitelemek kesinlikle doğru değildir. O, nassların doğrudan temas ettiği konular dışındaki alanda reyin kullanımını üç farklı kategoride değerlendirir. Sahabeden İbn Mes’ûd, İmam Mâlik’in tâbiûn nesline mensup olan hocası Rebîa örneklerinde olduğu gibi bağımsız rey kullanımı onun eleştirilerine konu olmamıştır.

İbn Teymiyye, eleştirilerine konu edindiği reyin İslam’ın ilk doğduğu topraklarda değil de sonradan yayıldığı Irak bölgesinde ortaya çıktığına özellikle vurgu yapar. Reyin, hadis ve hilafetin ilk merkezi olan Medine’de değil de karmaşık sosyolojik yapısıyla bilinen Kûfe’de ortaya çıkmış olduğunu, Medine gibi Hicaz topraklarına sonradan geldiğini

belirten İbn Teymiyye'nin bu tespiti, reyin zımnen kötü olduğunu ima etmektedir. Mekânsal olarak İslam'ın doğduğu toprakları metodolojik reyden uzak tutmak için özel gayret gösterdiği görülen İbn Teymiyye'nin, aynı yaklaşımı zamansal düzlemde de sürdürdüğü görülür. Ona göre reyin bir yöntem olarak ortaya çıkışı, İslam'ı sonradan kabul etmiş olan farklı milletler arasında ve politik olarak Arap iktidarının zayıfladığı, farklı dillerdeki kitapların Arapçaya tercüme edildiği dönemde gerçekleşmiştir. Bu tespitlerinde İbn Teymiyye'nin zaman, mekân ve ırk bağlamında bir tür şeref ve üstünlük atfettiği noktalar ile reyin bağlantısını olabildiğince kesmek için gayret gösterdiği dikkatlerden kaçmaz.

İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemde Hanefî mezhebi güçlü bir nüfuz alanına sahipti. Dimaşk başta olmak üzere pek çok beldede Hanefilere ait medreseler etkin bir biçimde varlığını koruyordu. İbn Teymiyye'nin hocaları arasında Hanefî mezhebine mensup âlimlerin bulunduğu da görülmektedir.

İbn Teymiyye'nin Hanefîliğe ait bilgi alt yapısını oluşturan kitaplar arasında mezhepte temsil gücü yüksek eserlerin bulunduğu görülür. Bu eserler arasında İmam Muhammed'in *Zâhiru'r-rivâye* kapsamındaki eserleri, Kerhî ve Tahâvî gibi hicrî dördüncü yüzyılın önde gelen Muhtasar yazarları, Cessâs, Debûsî ve Serahsî gibi Hanefî usulünün önde gelen isimleri yer alır.

İbn Teymiyye'nin eserlerinde Hanefîliğe ilişkin atıfların ve söylemlerin genellikle eleştirel bir bağlamda yer aldığı görülür. Bu eleştirilerin, mezhebe ilişkin gerek kurucu fakihler gerekse sonraki dönem imamlarının şahsiyetine yönelik olmadığı, daha ziyade usul ve metodolojiye ve pratik hayat olaylarına ilişkin kimi fetvalara yönelik olduğu görülür. İbn Teymiyye Hanefî mezhebinin kurucu imamlarını saygı ile anar, onları genel itibarıyla "selef-i sâlihîn" kategorisine dahil eder. O, Ebû Hanîfe'nin fıkıh düşüncesinin kökenlerinin sahabeden Abdullah b. Mes'ûd'a dayandığına vurgu yaparak, bu ekolün meşru bir geleneği olduğuna işaret etmiştir. Bu noktada, sürekli olarak kendi eserlerinde "dört imam", "dört mezhep" gibi kavramları kullanarak Hanefî mezhebini, meşruiyeti kabul edilen mezhepler arasında zikreder.

İbn Teymiyye'nin Hanefîlerin usul düşüncesine yönelik ilk tespiti mezhebin kurucu imamı olan Ebû Hanîfe'nin usulünün yeterince bilinmiyor olması yönündeki eleştirisidir. Onun usulü, sonraki dönemdeki usulcüler tarafından tespite çalışılmış olmakla birlikte bu usulcülerin tespitlerinin birebir Ebû Hanîfe'nin görüşlerini yansıttığı iddia edilemez. Nitekim Hanefî usulcüler arasında Ebu Hanîfe'nin belirli bir meseledeki usulü

yaklaşımının ne olduğu yönündeki farklı görüşler de bunu göstermektedir. İbn Teymiyye'ye göre usulî noktadaki bu belirsizlik, "farklı bid'at grupları" olarak isimlendirdiği grupların Hanefilik içinde kendisine yer bulabilmesine imkân tanımıştır. Hanefî usul düşüncesine ilişkin eleştirinin söz konusu olduğu diğer bir husus ise nassları anlama sorunudur. Onların lafızlar konusunda ortaya koyduğu anlama prensipleri, diğer üç fıkıh mezhebi ile mukayese edildiğinde Kitap ve sünnete muhalif olma bakımından Hanefiliği daha çok öne çıkarmıştır. Hanefî usul düşüncesi içerisinde İbn Teymiyye'nin en sert eleştirilerine konu olan husus kıyas bahsi ile ilgilidir. Hanefiler, kendi usul sistemlerinde istihšana yer açabilmek için nasslar ile kıyas arasında aykırılık olabileceği fikrini ileri sürmüşler ve dinde naslarla sabit pek çok hükmün "kıyasa aykırı olarak sabit olduğu" düşüncesini benimsemişlerdir. İbn Teymiyye sahih nasslar ile sarih akıl arasında çelişki olmayacağı düşüncesinden hareketle nasslar ile kıyas arasında bir tearuzun meydana gelebileceği düşüncesini reddeder. Şayet bir tearuz söz konusu ise bu, nassın sahih olmamasından veya kıyasın fâsit olmasından kaynaklanmaktadır. Bu düşüncesinin bir sonucu olarak İbn Teymiyye Hanefileri kıyas konusunda "müsrif" davranmakla itham eder, konunun hükmünü nasslarda yeterince aramamakla ve nassların hem sağlamlığını hem de delâletini iyi değerlendirmemekle eleştirir.

İbn Teymiyye'nin Hanefilere yönelik eleştirilerinin bir diğer alanı da hîle-i şer'iyedir. İbn Teymiyye, şariat açısından yıkıcı bir etkiye sahip olduğunu söylediği hileye dayalı fıkıh anlayışının Kûfe ilim çevrelerinde sonradan ortaya çıktığını, Kûfe ekolünün kökeninde yer alan sahâbe ve tabiinden olan temsilcileri tarafından kullanılmadığını, Kûfe ilim halkasının önde gelen sahabe ve tâbiûn temsilcilerinin hileye karşı olduklarını belirtir. İbn Teymiyye, hile yönteminin nasslara aykırı olması yanında hükümlerde şâriin maksatlarının esas alınması kuralına da zıt olduğunu ifade eder. İbn Teymiyye'nin nazarında hile, meşru asılları çarpıtan ve yapay sorunları yapay çözümlerle çözmeye çalışan bir yanlış yöntemin bir uzantısından başka bir şey değildir.

İbn Teymiyye'nin Hanefilere yönelik eleştirilerinin bir diğer odak noktası da farazî fıkıh anlayışıdır. İbn Teymiyye'ye göre, farazi fıkıh faaliyeti, mezmûm re'yin bir ürünüdür ve Hanefilerin dindeki asılları ve nassları anlama konusundaki yetersizliklerini telafi etmek amacıyla ortaya çıkmış bir yöntemdir. "Nassların tüm olayların hükümlerini kapsamadığı" şeklindeki düşünce, farazi fıkıhın ortaya çıkmasındaki etkenlerden biridir. İbn Teymiyye, farazi fıkıha yönelmenin temelinde üç yanlış anlayışın yattığını düşünür. Bunların ilki farazi fıkıhta ele alınan konuların gerçek hayatta herhangi bir karşılığının

bulunmadığı halde bunların çözümlerini nasslarda aramaktır. Nasslarda bu konulara ilişkin herhangi bir çözüm bulamayınca da “nassların hayat olaylarını karşılamada yetersiz olduğu” yönünde yanlış bir kanaate gidilmesi işten bile değildir. İkinci sorun ise farazi fıkha dayandırılan çözümlerin pek çoğunun fasit asıllara dayanıyor olmasıdır. Bunlar meşru asıllara arzedildiğinde boş olduğu ortaya çıkacaktır. Üçüncü sorun ise farazi fıkıhla uğraşan ehl-i re'yin, nassları bilmemelerinden kaynaklanmaktadır. Onlar bilmedikleri veya delaletini anlamadıkları nassları yok sayarak arazi fıkha başvurmuşlardır.

İbn Teymiyye, Hanefilerin meşruiyetini kabul ettikleri şer'î deliller arasında ayrıcalıklı bir yere sahip olan istihsan delili konusunda erken dönem ehl-i hadisin eleştirel yaklaşımına sahip değildir. Bilindiği üzere erken dönemde İmam Şâfiî gerek *İbtâlû'l-istihsan* adlı müstakil eserinde gerekse *er-Risâle*, *Cimâu'l-ilm* ve *el-Ümm* adlı eserlerinde istihsan delilini şiddetli bir biçimde eleştirerek bunun, kişinin kendi kafasına göre din kuralı koyması anlamına geleceğini söylemiştir. İbn Teymiyye istihsana karşı bu sert ve toptancı yaklaşımı benimsemez. Onun nazarında istihsanın bir genel bir de teknik anlamı bulunmaktadır. Genel anlamıyla istihsan, onun “şer'i olan iyidir iyi olan şer'idir” şeklinde ifade edebileceğimiz akıl ve naklin çatışmayacağı tezi üzerine bina edilen bir düşünce tarzıdır. İbn Teymiyye, müslüman ferdin bir şeyin iyiliği ve kötülüğü hakkında kalbinde oluşacak düşüncenin dikkate değer olduğunu kabul eder. Onun konuya ilişkin söylemlerinin sufilerin ilham konusundaki açıklamalarıyla bazı yönlerden paralellik arz ettiği görülür. Fakat bu istihsan/ilham şer'i bir delile istinat etmeden kendi başına ve doğrudan doğruya bir bağlayıcılığa sahip değildir. Teknik anlamda istihsana gelince İbn Teymiyye istihsanın müstakil bir delil olmadığını belirtir. Bu yönüyle istihsan, tıpkı Şâfiî'nin ifadelerinde yer aldığı gibi “şeriat ihdas etmek” olarak nitelenebilirse de böyle bir düşüncenin kavramsal olarak reddedilmesi doğru değildir. Onun nazarında istihsan kıyas işlemi içerisindeki illetle ilgili bir değerlendirmedir. Bir başka ifadeyle istihsan illetin tahsisinden ibarettir. Bu konuda o, Hanefilerin bazı yanlış metotlara başvurduklarına işaret ederek onları eleştirmiştir.

İbn Teymiyye, hüsün kubuh konusunda büyük ölçüde Mâturidî-Hanefilerle aynı çizgiyi paylaşmaktadır. Aklın birçok hallerde zahire göre hüküm vermesine işaret etmesi ve bunun mukabilinde Şâriinin kulların menfaat/maslahat yönünde hüküm koyması düşüncesi İmam Mâturidî'nin hikmetle ilgili görüşleri ile paralellik arz etmektedir. İbn Teymiyye'nin Mâturidîlerden ayrıştığı temel konu şeriat gelmeden önceki amellerin

cezaya müstahak olup olmaması konusudur. Mâturîdîler, Ebû Hanîfe’ye nisbet edilen “Yaradan’ı bilme konusunda cehalet özür değildir” ve “Peygamberler gelmeden de akıl Allah’ı bulmakla mükelleftir” şeklindeki görüşler gereğince şeriat gelmeden önce küfrün cezayı hakkettiği düşüncesini benimsemişler. İbn Teymiyye ise bu konuda nasscı/selefi tutumunu korumuştur. O, Eş’arîler gibi kullara cezanın sadece Peygamberlerin tebliğinden sonra caiz olduğunu söyler.



KAYNAKÇA

- A'zamî, Muhammed Mustafa. "Buhârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/368-372. İstanbul: TDV Yayınları 1992.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs*. thk. Abdülhamid b. Ahmed b. Yusuf b. el-Hindâvî. 2 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1420/2000.
- Afacan, Hülya. "Mecâz'ın Terimleşme Süreci ve İbn Teymiyye Öncesi Mecaza İtirazlar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/30 (2014), 55-73. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.219869>.
- Ahmed b. Hanbel. *el-İlelu ve ma'rifetü'r-ricâl*. nşr: Vasiyullâh b. Muhammed Abbas. 3 cilt. Riyad: Dâru'l-Hânî, ts.
- Ahmed b. Hanbel. *er-Redd 'ale'l-Cehmiyye ve 'z-Zenâdika*. thk. Değuş b. Şebîb el-Acmî. Kuveyt: Dâru'l-Ğarâs li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1426/2005.
- Ahmed b. Hanbel. *Mesâilü Ahmed b. Hanbel, Rivayetu ibnihi Abdullah*. thk. Zuheyr eş-Saviş. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1401/1981.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb Arnaut ve dğr. 50 cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2021.
- Ahmed b. Hanbel. *Usûlu's-Sünne*. Suudi Aarabistan/el-Harac: Dâru'l-Menâr, 1411/1990.
- Akkoyunlu, İsmail. "Türkiye'de İbn Teymiyye ile İlgili Çalışmalar: Bir Bibliyografya Denemesi." *Euroasia Summit: Mevlâna International Congress on Philosiphi and Theology-I*, Ed. Sefa Salih Bildirici. 39-53. Ankara: İKSAD Publications, 2017.
- Aktan, Hamza. "Âkile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/248-249. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Âl'u Muğîre, Abdullah b. Sa'd. *Delâletü'l-elfâz 'inde Şeyhilislam İbn Teymiyye*. 2 cilt. Riyad: Dâru'l-Künûzi'l-İşbiliyye, 1431/2010.
- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hükkam fî şerhi Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Ali, İbrahim Muhammed. *Şeyhilislam Ahmed İbn Teymiyye raculu'l-islâh ve 'd-da've*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1421/2000.
- Al-Matroudi, Abdul Hakim I. *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah: Conflict or Conciliation*. New York: Routledge, 2006.
- Âl-u Mansûr, Salih b. Abdulaziz. *Usûlü'l-fikhi ve İbn Teymiyye*. 2 cilt. Mısır: Dâru'n-Nasr li't-Tabaâti'l-İslâmîyye, 1980/1400.
- Âl-u Teymiyye. *el-Müsevvede*. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: Matba'atü'l-Medeni, 1384/1964.

- Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzak Afifi, 4 cilt. Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1402/1982.
- Apaydın, Yunus. “Bir Muhafazakâr Re'ycilik Teorisyonu: Ebû Hanîfe.” *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 143-147. https://isamveri.org/pdfdrq/D00064/2002_1-2/2002_1-2_APAYDINHYY.pdf. Erişim Tarihi 23/03/2023
- Apaydın, Yunus. “Haber-i vâhid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/355-362 İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Apaydın, Yunus. “Kerhî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/285-287. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Apaydın, Yunus. “Meşhur”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/368-371. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Apaydın, Yunus. *İslam Hukuk Usûlü*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019.
- Arpa, Abdulmuttalip. “Kur'an'da Mecâz Tartışmaları Ve İbn Teymiyye (728/1327)'nin Mesele'ye Yaklaşımı”, *Akademik Araştırmalar Dergisi* 10 (2010), 181-202. https://isamveri.org/pdfdrq/D02036/2010_44/2010_44_ARPAA.pdf
- Avcı, Casim. “Târîhu Bağdâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/88-89 İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Aybakan, Bilal. *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Aydınlı, Abdullah. “Ehl-i hadîs.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/507-508. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Aynî, Bedreddin, *'Umdetu'l-kârî Şeerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Mühammed Münir Abdüh Ağa ed-Dimeşkî. 25 cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Aynî, Bedreddin. *Me'ânü'l-ahyâr fî şerhi esâmi ricâli Me'âni'l-âsâr*. nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Ba'lı Bedreddin Ebû Muhammed. *Muhtasaru'l-fetâva'l-Mısriyye*. thk. Abdülaziz el-Aydân, Enes el-Yetâmî, 2 cilt. el-Kuveyt: Rakâiz li'n-Neşr vet'Tevzi', 1440/2019.
- Bağdâdî, Hatîb. *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*. thk. Ebû Abdurrahman Adil el-Ğurazi. 2 cilt. Suûdî Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421/2000.
- Bağdâdî, Hatîb. *el-Kifâyetü fî ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdullâh es-Sevrakî ve İbrahim Hamdî el-Medenî. Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Bağdâdî, Hatib. *Şerefü ashâbi'l-hadîs*. thk. Memet Sait Hatipoğlu. Ankara: Dâru'l - İhyâi's-Sünne, ts.
- Bağdâdî, Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 16 cilt. Beyrut: Dâru el-

Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002.

Bâkistânî, Zekerîyya b. Ğulâm Kâdir. *Tavzîhu usûli'l-fikhi 'alâ menheci ehli'l-hadîs*. (b.y.: Dâru İbnu'l-Cezvî, 1427/2006.

Bardakoğlu, Ali. “İstihsân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/339-347. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Basrî, Ebû'l-Hüseyin *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Halil el-Meyyis. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1403/1982.

Bedir Mürteza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*. İstanbul: Ensar Neşriyat. 2004.

Bedir, Murteza. “Takvîmu'l-edille”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/493-494. Ankara: TDV Yayınlar, 2010.

Behcet, Amir Muhammed. *Mesâilü Harbi'l-Kirmânî li'l-İmameyni Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhaveyh min kavlihi: (Babu'l-mâ' ellezî le yencisuhu şey') ilâ âhiri kitâbi't-tahâratî dirâseten ve tahkiken*. Medine: İslam Üniversitesi, Doktora tezi, 1433/2012.

Berzâlî, Alemuddin el-Kâsım. *el-Muktefâ 'ala Kitâbi'l-Ravdateyn el-ma'rûf bi Târîhi Berzâlî*. 4 cilt. thk. Ömer Abdusselam et-Tedmirî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2006.

Beşer, Faruk. “Ebû Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı”. *Usûl* 1/1 (2004), 10-18.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki, 24 cilt. Kahire: Merkezu Hicr li'l-Buhus ve'd-Dirâsât, 1432/ 2011.

Beyhakî, Ebû Bekr. *el-Esmâ ve's-sıfât*. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. 2 cilt. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1413/1993.

Beyhakî, Ebû Bekr. *Menâkıbü's-Şâfiî*, thk. Seyyid Ahmed Sakr. 2 cilt. Kahire: Mektebetü Dâru't-Turâs, 1390/1980.

Bezzâr, Ebû Hafs Ömer "el-A'lâmu'l-'aliyye fî menâkibi Şeyhülislam İbn Teymiyye". *Ukûdü'dürriye*. mlf. İbn Abdülhâdi. 3. Baskı, thk. Ali b. Muhammed el-İmrân. Riyad: Dâru 'İta'âtî'l-ilm, 1440/2019.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuki İslâmîyye ve Istılahâtı Fıkhiyye Kâmûsu*. 8 cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967

Boynukalın, Mehmed. “Mukaddime”. *el-Asl* mlf. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî. (“Mukaddime” isimli özel cilt), thk. Mehmed Boynukalın. 12 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.

Buhârî, Abdülaziz Alauddin. *Keşfü'l-Esrar, Şerhu Usûli'l-Bezdevî*. 4 cilt. İstanbul: Şirketi Sahafiyeyi Osmaniyye, 1308.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdulmuidd Han. 8 cilt.

Haydarabad: Dairatu'l-Ma'arifi'l-Osmaniyye, ts.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Gurratu'l-ayneyn bi ref'i'l-yedeyn fi's-salâ*. thk. Ahmed Şerif. Küveyt: Dâru'l-Erkam, 1404/1983.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Bûğâ. 8 cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Târîhu's-sağîr*. thk. Muhammed İbrahim Zâyd. 2 cilt. Halep: Dâru'l-Va'y, 1397/1977.

Bûtî, Ramazan. *es-Selefiyye: Merhaletün zemâniyyetün mübâreketün lâ mezhebün İslâmî* Dımaşk: yy. 1990.

Câhız, “Risâle fi'l-hakemeyn”, *er-Resâilü's-siyâsiyye*. mlf. Câhız. Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hilâl, ts.

Câhız. *el-Hayevân*, 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.

Câhız. *el-Osmâniyye*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1411/1991.

Câsim, Leys Suûd. “İbn Abdülber en-Nemeri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/269-272. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Cemalettin Erdemci, “İmam eş-Şâfiî ve Akıl-Nakil İlişkilerine Dair Görüşleri”, *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî*. haz. M. Mahfuz Söylemez. 261-275. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.

Cerrahoğlu, İsmail. “Abdullah İbn Mes'ud”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/114-117. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Cessâs, Ebû Bekr. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/1994.

Cessâs, Ebû Bekr. *el-Füsûl fi'l-usûl*. nşr. Uceyl Casim en-Neşemî. 4 cilt. Kuveyt: Vizarâtü'l-Avkâf, 1414/1994..

Cüveynî. İmâmü'l-Haremeyn. *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*. thk. Salâh b. Muhammed b. Uvayda. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998.

Çelebi, İlyas. “Hüsün ve Kubuh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Çelebi, İlyas. “Klasik bir Kelâm problemi: Hüsün Kubuh”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17, (Ocak 2014), 55-121. <https://doi.org/10.15370/muifd.73666>

Çelik, Ali. “İbn Sa'd'ın Hadisçiliği”. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/13 (Bahar 2017), 277-294. <https://doi.org/10.29029/busbed.310595>

- Çetin, Musa. “Abdürrezzâk’ın Hadis İlmindeki Yeri”. *Akev Akedemi Dergisi* 16/50 (Kış, 2012), 113-132.
- Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şuayb Arnaut 5 cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1424/2004.
- Dârimi, Ebû Muhammed Ebdullah. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 cilt. Suudi Arabistan: Dâru’l-Muğnî, 1412/2000.
- Debûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmu’l-edille fî usûli’l-fıkh*. nşr. Halil Muhyiddin el-Meyyis. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421/2001.
- Demir, Serkan. “Meşhur Hanefî Fakihlerine ve Müfessirlere Göre Haber Türleri”. *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTK)* 12/2 (2011), 75-97.
- Duman, Soner. *Fıkıh Usulünün Aklî Temelleri (Şâfiî Usul Eserleri Çerçevesinde)*. İstanbul: Beka Yayınları. 2019.
- Duman, Soner. *İbn Teymiyye’nin Fıkıh Düşüncesi*. İstanbul: Beka Yayıncılık. 2018.
- Duman, Soner. *İlk Dönem Hanefî Usûlünde İlet Tartışmaları*. İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2010.
- Duman, Soner. *İmam Şâfiî’nin Kıyas Anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Durmuş, İsmail. “Mecaz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/217-220. Ankara: TDV Yayınları. 2003.
- Dümeynî, Misfir Ğurmullah. *Mekâyîsü nakdi mutuni’s-sünne*. İstanbul: Dersaadet, ts.
- Ebû Davûd Süleyman b. Eş’as. *el-Merâsîl*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetür-Risâle, 1408/1988.
- Ebû Davud, Süleymân b. Eş’as, *es-Sünen* thk. Şuayb Arnaut - Kâmil Karabelli, b.y.: Dâru’r-Risâleti’l-İlmiyye, 1430/2009.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş’as. *Mesâil*. thk. Ebû Muâz Târik b. İvâzullah b. Muhammed. Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1420/1999.
- Ebû Hanîfe. *el-Âlim ve’l-müteallim Kelâmi Tartışmalar*. trc. Mustafa Öz. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Ebû Hanîfe. “Fıkhu’l-ekber”. *el-Müyesser ale’l-Fıkheyne’l-ebsat ve’l-ekber el-mensûbeyni li Ebî Hanîfe*. mlf. Muhammed el-Hamîs. BAE: Mektebetü’l-Furkân, 1419/1999.
- Ebû Sünne, Ahmed Fehmî. *el-’Urf ve’l-’âdetu fî ra’yi’l-fukahâ*. Kahire: Matba’atu’l-Ezher, 1366/1947.
- Ebû Zehre, Muhammed. *İbn Teymiyye hayâtuhû ve asruhû -ârâ’uhû ve fikhuhû*. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1977.

- Ebû Zeyd, Bekr. *Medâhil ilâ âsâri Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye*. Riyad: Dâru İta'âtî'l-İlm, 1440/2019.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *el-İtticâhu'l-aklî fî't-tefsîr Dirasetu fî kadiyyeti'l-mecâz 'inde'l-Mu'tezile*. Beyrut: Dâru't-Tenvîr, 2. Basım, 1403/1983.
- Emir Padişah. *et-Teysîru't-Tahrîr*. nşr. Mustafa el-Babi el-Halebî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Erdoğan Mehmet, "İbn Mes'ud'dan Ebû Hanîfe'ye Re'y Mektebi", *İmam Azam Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi, Sempozyum ve Tebliğ Müzakereleri*. Ed. İbrahim Hatipoğlu. 1/317-341. Bursa: KURAV Yayınları, 2005.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali. *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Naim Zerzûr. 2 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2005.
- Fâsî, Allâl. *Makâsîdu's-şerî'ati'l-İslâmiyye ve mekarimuha*. b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Fazlur Rahman. *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l'ayn*. thk. Mehdi Mahzumi ve İbrahim Samrai. 8 cilt. b.y. Dâru Meketebeti'l-Hilal, ts.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ. *Mesâil'l-usûliyye min Kitabi'r-rivâyeteyni ve'l-vecheyn*. thk. Abdulkerim Muhammed el-Lahim. Riyad: Mektebü'l-Maârif, 1405/1985.
- Ferrâ', Ebû Ya'lâ. *el-'Udde fî usûli'l-fikh*. nşr. Ahmed b. Ali el-Mubârekî. 5 cilt. Riyad: y.y., 1414/1994.
- Fezârî, Ebû İshak İbrahim. *Kitâbu's-siyer*. thk. Faruk Hamade. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1407/1987.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. thk. Muhammed Naim el-Arkasusi. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. "İlcâmu'l-a'vâm an ilmi'l-Kelâm", *Mecmu'atu resâili İmâmi'l-Gazzâlî*, mlf. Ebû Hâmid Gazzâlî, 319-320. thk. İbrahim Emin Muhammed. Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Müstasfâ*. thk. Muhammed Abdusselam eş-Şafî. yy. Dâru'l-kutubi'l-ilmiye, 1413/1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Kavâidu'l-Akâid*. thk. Musa Muhammed Ali. Lübnan: Alemu'l-Kütüb, 1405/1985.
- Hacevî, Muhammed b. Hasan. *el-Fikru's-sâmi fî târihi fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Hacıoğlu, Nejla. "Cassas'a Göre Haber-i Vahid'in Kabul Şartları ve Reddini Gerektiren

Hususlar”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (20014), 351-369

Hâfız, Abdüsselam Hâşim. *el-İmam İbn Teymiyye*. Kahire: Şeriketü’l-Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1969/1389.

Hafnâvî, Muhammed İbrahim. *Dirâsâtü usûliyyeti’s-sünneti’n-nebeviyye*. Mensura: Dâru’l-vefâ, 1412/1991.

Halîfe b. Hayyât. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. nşr. Ekerem Ziya el-Ömerî. Beyrut: Müessesetu’r-Risâle. 1397/1977.

Hallâf, Abdülvehhâb. *Mesâdirü’t-teşrî’i’l-İslâmî fîmâ lâ nassa fih*. Kahire: Metâbi’u Dâru’l-Küttâbi’l-Arabî, 1374/1955.

Hallâl, Ebû Bekr. *es-Sünne*. nşr. Atiyye ez-Zehrânî 7 cilt. Riyad: Dâru’r-Raye, 1410/1989.

Hamevî, Üsâme. *Nazariyyetü’l-İstihsân*. Dimeşk: Dâru’l-Hayr, 1412/1992.

Hârizmî, Muhammed b. Ahmed. *Mefâtîhu’l-‘ulûm*. thk. Muhammed Kemâluddîn el-Edhemî. Birleşik Krallık, Windsor: Müessesetü’l-Hindâvî, 2020.

Hasan, Ahmed. *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*. çev. Ali Hasan Çavuşoğlu - Hüseyin Eren. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.

Hatîf, Ahmed. *Şeyh Takıyyüddîn İbn Teymiyye dirâse fî fikrihî ve ictihâdâtihî*. London: Druze Heritage Foundation, 2009.

Hattâbî, Ebû Süleyman. *Meâlimü’s-sünen ve huve şerhu Süneni Ebû Davûd*, nşr. Muhammed Râgib et-Tabbâh. 4 cilt. Halep: Matbaatu’l-İlmiyye, 1351/1932.

Helel, Salâh b. Fethî. *Nazarât fî taksimi’s-sünneti ilâ mütevâtir ve âhâd*. Beyrut: e-Risâletü’l-Âlemiyye, 1437/2016.

Herevî, Ebû İsmail Abdullah. *Zemmu’l-Kelâm ve Ehlehu*. thk. Abdurrahman Abdülaziz eş-Şibl. 6 cilt. Medine: Mektebetü’l-Ülumi’l-Hikem, 1422/2002.

Hilmi, Mustafa. "Takdîm.", *Nazariyyâtü Şeyhülislam İbn Teymiyye fî’s-siyâseti ve’l-ictimâ’* mlf. Henri Laust. 10-83. çev. Mustafa Hilmi. Kahire: Dâru’l-Ansâr, 1396/1976.

Itr, Nûreddîn. “Dâvûd ez-Zâhirî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/49/50. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf. *el-İsti’âb fî ma’rifeti’l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî 4 cilt. Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1412/1992.

İbn Abdülber. *Câmi’u’l-beyani’l-ilmi ve fadlihî*. thk. Ebi’l-Eşbâş ez-Zuheyri. 2 cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni’l-Cevzi, 1414/1994.

İbn Abdülber. *el-İntika’ fî fedâili’s-selâseti’l-fukahâ el-Mâlik, veş-Şâfî, ve Ebi Hanîfe*.

Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, ts.

İbn Abdülber. *el-İstiğnâ fi esmâ'î'l-meşhûrîn min hameleti'l-ilmî bi'l-künâ*. thk. Abdullah Merhûl es-Sevalime. 3 cilt. Riyad: Dâru İbn Teymiyye, 1405/1985.

İbn Abdülber. *et- Temhîd li mâfi'l-Muvatta'*. nşr: Mustafa el-Alevi ve Mustafa el-Bekri. 24 cilt. Fas: Vizâratu'l-Umûri'l-Avkâf, 1387/1967.

İbn Abdülhâdi, Muhammed. *'Ukûdu'd-dürriyye fî zikri ba'di menâkıbi Şeyhilislam İbn Teymiyye*, 3. Baskı. Thk. Ali b. Muhammed el-İmrân. Riyad: Dâru 'İta'âtî'l-ilm, 1440/2019.

İbn Abdülhâdi, Muhammed. *Kitâbu'l-İntisâr fî zikri ahvâli kâmi'î'l-mübtedi'îne ve âhiri'l-müctehidîn Taakiyuddîn Ebi'l-Abbas Ahmed İbn Teymiyye*. thk. Muhammed Seyyid el-Celyend. Kahire: 1423/2003.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin. "Neşru'l-'arf fî binâi ba'di'l-ahkâm 'ale'l-'urf", *Mecmû'atu resâil-i İbn Âbidîn* içerisinde, İstanbul: Dâru's-Saadet, 1325/1907), 114-147

İbn Akîl, Ebû'l Vefa. *el-Vâdih fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 5 cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1420/1999.

İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *Keşfu'l-muğattâ mine'l-meani ve elfazi'l-vikî'a mine'l-Muvatta'*. nşr. Taha b. Ali et-Tunusi. Kahire: Dâru's-Selâm, Tunus: Dâru's-Sahnûn, 1428/2007.

İbn Ebû Hâtim, *Âdâbu's-Şâfiî ve Menâkıbühû*. thk. Abdülgani Abdülhalik. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003

İbn Ebû Şerîf, Kemâleddin Muhammed. *el-Müsâmere şerhu Müsâyere fî'l-'akâ'id*. thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr. *el-Musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*. nşr. Kemal Yusuf el-Hût, 7 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.

İbn Ebû Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyn Muhammed. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. nşr. Muhammed Hâmid el-Fagî. 2 cilt. Kahire: Matba'atu's-Sünne, ts.

İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed. *Takrîz 'alâ Reddi'l-Vâfir*. thk. Muhammed b. İbrahim eş-Şeybânî. Kuveyt: Mektebetü İbn Teymiyye, 1988.

İbn Haldûn,. *Târîh*, thk. Halil Şehade. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.

İbn Hânî en-Neysâbûrî. *Mesâilü Ahmed b. Hanbel*. thk. Zuheyr eş-Şaviş. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400/1980.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, ty.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali. *el-Mülahhasu ibtâli'l-kıyas ve'r-r'ay ve'l-istihsan ve't-*

taklîd ve't-ta'lîl. thk. Saîd el-Afġânî. Dîmaşk: Matba'atu Cami'ati Dîmaşk, 1379/1960.

İbn Kayyim El-Cevziyye. *Bedâ'i'u'l-kavâid*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, ts.

İbn Kayyim el-Cevziyye. *Esmâ'ü müellefâti Şeyhilislam İbn Teymiyye*. thk. Selâhaddin Müneccid. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1403/1983.

İbn Kayyim el-Cevziyye. *es-Savâ'iku'l-mürsele fî reddi 'ale'l-Cehmiyyeti'l-mu'attile*. thk. Ali b. Muhammed ed-Dahîlullah. 4 cilt. Riyad: Dâru'l-Asîme, 1408/1987.

İbn Kayyim el-Cevziyye. *I'lâmu'l-muvakkûn 'an rabbi'l-'âlemîn*. thk. Muhammed Abdusselam İbrahim. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 cilt. Kahire: Dâru'l-Hicri li't-Tabâ'ati ve'n-Neşr, 1424/2003.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. *Ravdatu'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır*. 2 cilt. b.y.: Müessesetü'r-Reyyân, 1423/2002.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah. *Te'vîlü muhtelefi'l-hadîs*, nşr. Muhammed Muhyiddin el-Asfar. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî. 1419/1999.

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'an*. thk. İbrahim Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnaut ve dğr. y.y.: Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 1430/2009.

İbn Maîn, Yahyâ. *Ma'rifetü'r-ricâl*. nşr. Muhammed Kâmil Gassar. 2 cilt. Dîmaşk: Mecme'u'l-Lüġatu'l-Arabiyye, 1405/1985.

İbn Maîn, Yahyâ. *Mîn kelâmi Ebi Zekeriyâ bin Maîn fî'r-ricâl (Rivayetu Tahmân)*. nşr. Ahmed Muhammed Nurseyf. Dîmaşk: Dâru'l Me'munli't-turas, ty.

İbn Maîn, Yahyâ. *Suâlâtü İbn Cüneyd li Ebi Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn*. nşr. Ahmed Muhammed Nurseyf. Medine: Mektebetü'd-Dar, 1408/1988.

İbn Maîn, Yahyâ. *Tarihu İbn Maîn (Rivayetu'd-Duri)*. nşr. Ahmed Muhammed Nurseyf. 4 cilt. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmi, 1399/1979.

İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1414/1993.

İbn Müflih (el-Hafîd), Burhanuddin *Maksadu'l-erşed fî zikri ashâbi'l-İmam Ahmed*. thk. Abdurrahman el-Üseymin. 3 cilt. Riyad: Mektebetü'l-Rüşd, 1410/1990.

İbn Nâsiruddin, Muhammed. *Reddu'l-vâfir 'alâ men ze'ame bi-enne men semmâ İbn Teymiyye "şeyha'l-İslâm" kâfir*. thk. Züheyr eş-Şavîş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400/1980.

İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. haz. Zekeriyâ Umeyran.

Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn. *Câmi'u'l-'ulûmi ve'l-hikem*. thk. Mahir Yasin Fehl. Dimaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1429/2008.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn. *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*. 5 cilt. thk. Abdürrahmân b. Süleyman el-Useymin. Riyadd: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005/1425.

İbn Rüşd (el-Cedd), Ebü'l-Velîd. *el-Mukaddimâtü'l-Mümehhidât*. thk. Muhammed Haccî. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1408/1988.

İbn Sa'd, Muhammed. *Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Andulkadir Ata. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.

İbn Şatti, Cemil. *Muhtasaru Tabakâti'l-Hanâbile*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, 1406/1986.

İbn Teymiyye Takıyyüddin. *Kâidetün muhtasara fî vucûbi ta'atillâhi va rasulihî ve vulâti'l-umûr*. thk. Abdürrezzak Abdülmuhsin el-Bedr. Suudi Arabistan: Cihazü'l-İrşâd, 1417/1996.

İbn Teymiyye Takıyyüddin. *Sârimü'l-meslûl 'a'lâ şetmi'r-rasûl*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. Suudi Arabistan: Harsu'l-Vatan, ts.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Beyânu telbîsi'l-İblisi'l-Cehmiyye*. thk. Heyet. 10 cilt. Suudi Arabistan: Mecme'u el-Melik Fehd, 1426/2005.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Buğyetü'l-mürtâd fî'r-reddi 'ale'l-mütefelsifeti ve'l-Karâmitati ve'l-Bâtıniyye*, thk. Musa ed-Devîş. Medine: Mektebetü'l-Ülûmi ve'l-Hikem, 1415/1995.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Câmi'u'r-resâil ve'l-mesâil*. thk. Muhammed Raşid Salim. 2 cilt. Riyad: Dâru'l-A'tâ, 1422/2001.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Dekâiku't-tefsîr*. thk. Muhammed es-Seyyid el-Celyend. 2 cilt. Dimaşk: Müessisetü Ulûmi'l-Kur'an, 1404/1983.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşat Sâlim. 10 cilt. Riyad: Câmi'atu'l-İmâm, 1411/1991

İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *el-Fetava'l-kübrâ*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1987.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *El-Fetva'l-Hameviyyetü'l-kübrâ*. thk. Hamd b. Abdülmuhsin et-Tuveyciri. Riyad: Dâru's-Samî'i, 1425/2004.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *el-İstikâme*. thk. Muhammed Reşad Salim. 2 cilt. Medine: Câmi'atü İmam, 1403/1982.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *el-Kavâ'idu'n-nûrâniyye*. thk. Ahmed Muhammed el-Halil.

Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1422/2001.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *el-Mûcizâtü ve kerâmâtü'l-evliyâ*. b.y. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *er-Redd 'ala's-Sübki fî mes'eleti ta'lîki't-talâk*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Mezru'. 2 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1440/2019,

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *er-Redd 'ale'l-Mantıkıyyîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, ts.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *er-Risâle fî fedâili eimmeti'l-erba'a ve mâ emtâze bihî kulli imâmin min fadîle*. thk. Fevaz Muhammed el-Avdî. Küveyt: Şebeketu Varagâti's-Selefiyye, 1433/2012.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *İktidâ'u's-sırâti'l-müstekîm li muhâlefeti ashâbi'l-cehîm*. nşr. Nasr Abdülkerim el-Akl. 2 cilt. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kitâb, 1419/1999.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Kâide fî'l-muhabbe*, tah. Muhammed Reşad Salim. Kahire: Mektebetü't-Turasi'l-İslâmî, ts.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Kâidetü'l-celiyye fî't-tevessül ve'l-vesîle*. nşr. Rebi' el-Medhali. Acman: el-Mektebetü'l-Furkan, 1422/2001.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Mecmu'atu'r-resâil ve'l-mesâil*, thk. Muhammed Reşid Rza. 5 cilt. yy. Lecnetu Turasi'l-Arabi, ts..

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Mecmû'u fetâvâ*, thk. Abdürrahman b. Muhammed b. Kâsım, 38 cilt. Medine: Mecme'u'l-Melîk Fehd li Tabâ'ati Mushafî's-Şerîf, 2004/1425.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Minhâcû's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzi kelâmi'si'ati'l-kaderiyye*. nşr. Muhammed Reşad Salim. 9 cilt. Medine: Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suud, 1406 /1986.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Muhtasaru minhâci's-sünne*. thk. Abdullah el-Ğüneymi. (Sana: Dâru's-Sadîk, 1426/2005.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Şerhu akîdeti'l-İsfehâniyye*. thk. Muhammed b. Riyad el-Ahmed. Riyad: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2004.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Şerhu hadîsu'n-nüzûl*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1397/1977.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Telbîsü'l-Cehmiyye fî te'sîs bida'ihim el-Kelâmiyye*. thk. Heyet. 10 cilt. Suudi Arabistan: Mecme'u Meliki'l-Fehd, 1426/2006.

İbn Teymiyye, Takiyüddîn. *el-Furkân beyne evliyâi'r-Rahmân ve evliyâi's-Şeytân*. thk. Abdülkadir Arnaut, Dımaşk, Mektebetü'd-Dâru'l-Beyân. 1405/1985.

İbn Teymiyye, Takiyüddîn. *el-İmân*. thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Albânî. 6. Baskı. Umman: Mektebetü'l-İslâmî, 1416/1996.

- İbn Teymiyye, Takiyuddîn. *en-Nübüvvât*. thk. Abdülaziz b. Salih et-Tavyân. 2 cilt. Riyad: Advâ'u's-Selef, 1420/2000.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. yy.; Dâru'l-Hicr, 1409.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn. *Şerhu Fethu'l-kadîr 'ale'l-Hidâye*. 10 cilt. Kahire: Matba'atu Mustafa el-Halebî, 1389/1980.
- İbnü'l-Medînî, Ali *el-İlelu'l-hadîs ve ma'rifetu'r-ricâl*. nşr. Muhammed Mustafa el-Azmî. Beyrut – el-Mektebü'l-İslâmî, 1400/1980.
- İbnü'l-Medînî, Ali. *Sualâtu Muhammed b. Osman b. Ebi Şeybe li Ali b. el-Medînî*. nşr. Muvaffak Abdullah Abdulkadir. Riyad: Mektebetü'l-Me'arif, 1404/1983.
- İbnü'l-Mülakkın, Siraceddin. *et-Tavzîh li şerhi'l-Câmi'i-sahîh*. nşr: Halit Rıbat ve Cuma Fethi. 36 cilt. Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1424/2008.
- İbnü'l-Müstevfî, Ebül'-Berekât Şerefüddin. *Târîhu İrbil*, thk. Sâmi es-Sakâr. 2 cilt. Bağdad: Dâru'r-Reşîd, 1400/1980.
- İbnü's-Sââtî, Muzafferüddin. *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*. thk. S'd b. Aziz b. el-Mehdi es-Sülemî. Mekke: Câmi'atü Ummi'l-Kurâ, 1418/1998.
- İclî, Ebü'l-Hasan. *Mârifetü's-sıkât min ricâli ehl'l-ilm ve'l-hadîs ve mine'd-duafâ'i ve zikri mezâhibihim ve ahhâbihim*. nşr. Abdulalîm Abdulazîm el-Bestevî. 2 cilt. Medine: Mektebetü'd-dâr, 1405/1985.
- İğde, Muhyettin. “Selefilğin Tarihi Arka Planı: Hanbelîlik”. *İslam Mezhepler Tarihi Selefilik Çalıştayı: VI Ulusal Koordinasyon Toplantısı, 05-06 Eylül 2016, Konya*. 35-54. Ed: Doğan Kaplan. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016
- İltaş, Davut. “el-'Udde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/41. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemaleddin. *Nihâyetü's-sûl şerhu Minhâci'l-vüsûl*. Dâru'l-Kütübî'l-İmiyye, 1420/1999.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Muhassalü'l-keâm ve'l-hikme*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336.
- Kadı Abdulcebbar. *Mu'tezile'de Hukuk Felsefesi*. çev. Yüksel Macit. İstanbul: İnsan Yayınları. 2003.
- Kadı Abdülcebbâr. *Fazlu'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid, Eymen Fuâd Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 1439/2017.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Müğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Heyet. 16 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme, 1382-1385/1962-1965.
- Kalaç, Rıdvan. *İbn Teymiyye'nin Usûl Düşüncesinde Hadis*. Ankara: Fecr Yayınları.

2023.

- Kandemir, M. Yaşar. “Abdullah b. Ömer b. Hattab”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/126. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Karâfî, Şehâbeddin. *Nefâ'isu'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Ma'vâdî. 9 cilt. Kahire: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1412-1995.
- Karâfî, Şehâbeddin. *Şerhu Tenkîhi'l-füsûl*. thk. Taha Abdurrauf Sa'd. Kahire: Şirketü't-Tiba'ati'l-fenniyyeti'l-Müttehide. 1973/1393
- Kâsânî, Alâüddîn. *Bedâ'i'us-sanâ'i fî tertîbi's-şerâ'i'*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1406/1986.
- Kaya, Ali. *İlk Dönem Hadis Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
- Kaya, Eyüp Said. “Mâlikî Mezhebi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/519-535. Ankara: TDV Yayınları 2003.
- Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb. *et-Temhîd fî usûli'l-fıkıh*. Mufid Muhammed Ebû Amşe - Muhammed b. Ali b. İbrahim. 4 cilt. Mekke: Câmi'atu-Ummi'l-Gurâ, Merkezü Bahsi'l-İlm, 1406/1985.
- Kerhî, Ebü'l-Hasen. “el-Usûl”. *Te'sîsü'n-nazar*. mlf. Ebû Zeyd ed-Debûsî. Ahmed Muhammed Beyyumî er-Rîh - Muhammed Salah Hilmî S'ad. Kahire: Dâru's-Selâm, 1443/2022. 210-250.
- Kılavuz, Ahmet Saim. “Bîşr b. Gıyâs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/220-221. İstanbul: TDV Yayınları, 1992. 220-221
- Kılıç, Halil. *İslam Hukuk Düşüncesinde Farazi Fıkıh*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Kılıç, Muharrem, “İslam Hukuk Metodolojisinde Nassların Literal Yorumu”. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Kılıçer, M. Esad. *İslam Fıkıhında Re'y Taraftarları*. Ankara: Selcuk Yayınları, 1961.
- Kırbaçoğlu, Hayri. “Ehlu's-Sunne” Kavramı Üzerine”. *İslamî Araştırmalar*. 1 (Temmuz, 1986), 71-79.
- Kirmânî, Harb. *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Fayiz b. Ahmed b. Hamid Habis. 8 cilt. Mekke: Câmi'atü'l-Ummi'l-Kurâ, 1422/2001.
- Koca, Ferhat. “İbn Teymiyye, Takıyyüddin.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/341-405. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Koca, Ferhat. *İslam Düşüncesinde Selefilik, Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları. 2016.

- Koloğlu, Orhan Şener. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Mezhebi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Köse, Saffet. *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile Hile-i Şer'iyye*. İstanbul: Bileşik Yayıncılık, 1996.
- Köse, Saffet. "Hiyel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/170-178. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfîş. 2. Baskı. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Kutlu, Sönmez. *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Tartışmalarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*. Ankara: Kitabiyât, 2012.
- Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'an*. nşr. Fuat Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Muhammed Samî el-Hancî, 1954-1962/1374-1381.
- Makbûl Ahmed, Selahaddin. *Da'vetü Şeyhilislam İbn Teymiyye ve eseruhâ 'ale'l-harekâti'l-ıslâhiyyeti'l-mu'âsıra ve mevkîfî'l-husûm fihâ*. Kuveyt: Dâru İbnu'l-Esîr, 2. Basım 1996/1416.
- Makdisî, Takıyüddîn Abdülgani. *Mihnetü el-İmâm Ahmed b. Muhammed b. Hanbel*. thk. Abdülaziz b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Hicr, 1407/1987.
- Mâlik b. Enes, *Muvatta' (Yahyâ b. Yahyâ rivayeti)*. thk. Muhammed Fuad Abdulkaki. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1406/1985.
- Mâlik b. Enes. *Muvatta' (Muhammed b. Hasan rivayeti)*. thk. Abdulvahhab Abdullatif. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankaral: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1438/2017
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kûtü'l-Kulûb* thk. Asım İbrahim el-Kiyâlî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mekkî, Muvaffakuddin, *Menâkıbü Ebî Hanîfe* 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1401/1981.
- Merginânî, Burhaneddin. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Talâl Yûsuf, 4 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Merrûzî Ebu Bekr. *Kitabu'l-Vera'*. thk. Semîr b. Emin ez-Züheyrî. Riyad: Dârus-Samî'i, 1428/1997.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Mahmûd Ebû Dakîka. 3 cilt. Kahire: Matba'atü'l-Halebî, 1356/1937.
- Musa, Yusuf. *İbn Teymiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Mısr, 1962/1381.

- Müslim, İbnü'l-Haccâc, *es-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 5 cilt. Kahire: Matba'atu İsa el-Halebi, 1374/1955.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahyâ. *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-luġât*, thk. Heyet. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Nuaymî, Abdülkadir. *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990/1410.
- Öğüt, Salim. *İslam Hukuk Metodolojisinde Haber-i Vahid'in Kaynak Değeri*. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2003.
- Ömerî, Ekrem b. Ziya. *Bühûs fî târîhi's-sünneti'l-müşerrefe*. 5. Baskı. Medine: Mektebetü'l-Ülûmi ve'l-Hikem, 1415/1994.
- Özafşar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Özdemir, İbrahim. *Usûl-i Fıkıhta Ta'lil Tartışmaları (Hicrî IV-VIII Asırlar)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Özen, Şükrü. "İstislah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/383-388. İstanbul: TDV Yayınları 2001.
- Özen, Şükrü. *Ârâ'u'l-Mâturîdî fî usûli'l-fıkh*. İstanbul: y.y., 2001.
- Özen, Şükrü. *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci (Başlangıçtan Hicri IV. Asrın Ortalarına Kadar)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Özer, Salih. *Sünnet ve Hadisi Yeniden Düşünmek İbn Teymiyye Örneği*. İstanbul, Pınar Yayınları, 2004.
- Özervarlı, M. Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özervarlı, M. Sait. *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelâmcılara Eleştirisi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Özmen, Ramazan. "Hanbelî Fıkıh Usûlcülerinin Mütevâtir Haberlere Yaklaşımları". *İslâmî İlimler Dergisi* 2/2 (Güz 2007), 29-53.
- Öztoprak, Mustafa. "Târîhu Bağdâd'da Ebû Hanîfe ile İlgili Müspet ve Menfi Rifayetlerin Değerlendirilmesi". *Diyanet İmi Dergisi* 49/3 (Aralık 2013), 105-120.
- Pezdevî, Ebû'l-Usr, *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl)*. thk. Sait Bekdaş, Medine: Dâru's-Sirâc, 1426/2014
- Qaddumi, Shadi. *et-Ta'lîlü'l-maslahî fî'l-Mezhebi'l-Hanefî*. Adapazarı: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

- Râzî, Fahreddin. *el-Mahsûl*. thk. Tâhâ Câbir el-Ülvânî. 6 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Rıbât, Halit - Eyd Seyit İzzet. *el-Câmi'u li-Ulûmi İmam Ahmed*. 22 cilt. Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 1430/2009.
- Sami, İsmetullah. *İslâm Hukuk Usulünde Mecaz*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2018.
- Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin. *Mesâilü'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülvâhid Cehdânî. Umman: Dâru'l-Feth, 1441/2020.
- Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin. *Ahbâru Ebi Hanîfe ve ashâbihî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî ve dğr. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1976.
- Semerkindî, Alâeddin. *Mîzânu'l-usûl fi netâici'l-'ukûl*. thk. Muhammed Zeki Abdülber. Doha: Metâbi'u'l-Davhati'l-Hadîse, 1404/1984.
- Serahsî, Şemsüleimme. *el-Mebsût*. tsh. Heyet. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Serahsî, Şemsüleimme. *Usûl*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Me'ârif, 1421/2001.
- Sevgili, Hamit. "Buhârî'nin "Gale Ba'du'n-nâs" İfadesi İle İlgili Tartışmalar ve Bu İfadenin Yer Aldığı Konular". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2016), 34-36.
- Sübkî, Tâceddîn. *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fikh*. thk. Abdülmün'im Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1423/2003.
- Sübkî, Tâceddîn. *Ref'u'l-hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Ali Muhammed Mu'avvîd, Adil Ahmed Abdülmevcûd. 5 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1419/1999.
- Süyûtî, Celâleddin. *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-lügati ve envâ'ihâ*. thk. Fuâd Ali Mansur. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1417/1997.
- Şâfiî, Muhammed b İdris. *Cimâ'u'l-ilm*, b.y.: Dâru'l-Âsâr, ts.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib. 11 cilt. Mısır: Dâru'l-vefâ, 1422/2001.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*, thk. Ahmed Şakir. Mısır: Mektebetü'l-Halebi, 1358/1940.
- Şahyar, Ataullah. *Ehl-i Hadis ve Ehl-i re'y İhtilafları İbn Ebî Şeybe ve Ebû Hanîfe Örneği*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2011.
- Şaşı, Ebû Ali. *Usûlu'sh-Şaşı*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, ts.
- Şâtibî, İbrahim b. Musa. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Âli Salman. 7 cilt. Kahire: Dâru

İbn Affân. 1417/1997.

Şehristânî, Muhammed. *el-Milel ve'n-nihâl*. 3 cilt. b.y. Muessesetü'l-Halebî. ts.

Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ta'lîlü'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'n-Nahdatü'l-Arabiyye, 1401/1981.

Şenocak, İhsan. *İslam Hukukunda Örfün Hükümlere Etkisi*. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2011.

Şevkânî, Muhammed. *İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkîki'l-hakki min ilmi'l-usûl*. tkd. Halil Meyyis. 2 cilt. (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1419/1999.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne*. thk. Mehdi Hüseyin el-Keylânî el-Kadirî. 4 cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kitâb, 1408/1987.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Mehâric fî'l-hiyel Şer'î Çıkış Yolları*. cev. Saffet Köse. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Huccetu 'alâ ehli'l-Medîne*. thk. Mehdi Hasan el-Keylânî ve Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. 4 cilt. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1403/1982.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. nşr. Mehmet Boynukalın. 12 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.

Şinkîtî,. "Men'u'l-cevâzi'l-mecâz fî'l-münezzeli li't-ta'abbudi ve'l-i'câz". *Def'u'l-ihâmi'l-iztirâb 'an âyâtî'l-Kitâb* mlf. Muhammed Emin Şinkîtî. 1-50. Riyad: Dâru'l-Âta'âtî'l-İlm, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1441/2019.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim. *el-Lümâ' fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım. 1424/2003.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim. eş- *Şerhu'l-Lüma'*. thk. Abdülmecid et-Türkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1408/1988.

Şîrâzî, Ebû İshak. *Tabakâtü'l-fukaha*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'r-Râ'idu'l-Arabi, 1390/1970.

Tabak, Herol. *İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in Hanefilere Yöneltiltikleri eleştiriler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2013.

Tahâvî, Ebû Ca'fer. *el-Akâidetü't-Tahâvîyye*, nşr. Muhammed Nasiruddin el-Albani. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1414/1993.

Tahhân, Mahmud. el-Hafız. *el-Hatîb el-Bağdâdî ve eseruhû fî ulûmi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1401/1981.

Tayâlisî, Ebû Davud Süleyman. *Müsned*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. 4 cilt. Mısır: Dâru'l-hicr, 1419/1999.

Tehânevî, Muhammed. *Keşşâfü ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm* thk. Refik el-Acmî. 2 cilt.

- Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan ve'n-Nâşirûn, 1996.
- Tirmîzî, Muhammed Ebû İsa. *es-Sünen*. thk. Beşşar Avvâd Ma'ruf. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Arabi'l-İslâmî, 1419/1998.
- Tûfî, Necmeddîn. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1407/1987.
- Ukaylî, Ebû Cafer. *Duafa 'ul-kebîr* nşr. Abdulmut'i Kal'eci. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1404/1984.
- Ukaylî, İbrahim. *Tekâmülü'l-menheci'l-ma'rifî inde İbn Teymiyye*. Herndon: el-Ma'hedi'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1994/141
- Uleymi, Mücireddin. *el-Menhecü'l-ahmed fi terâcimi ashâbi'l-İmam Ahmed*. thk. Abdülkadir Arnaut - Hasan İsmail Merve. 6 cilt. Beyrut: Dâru Sadir, 1418/1997.
- Ümit, Mehmet. "Mihne Sürecinde Hanefiler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), 101-130.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994.
- Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâuddin. *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*. thk. Muhammed Zeki Abdülber. Kahire: Mektebetü't-Turâs, 1412/1992.
- Üzüm, İlyas. "Sıffin Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Nedir*. çev. Elif Rıza. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1993.
- Yanar, Nagihan. "Halife b. Hayyât ve Hadis İlmindeki Yeri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1, (Ocak-Haziran 2014), 139-158.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Akil, Ebü'l-Vefa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/300-303. İstanbul: TDV Yayınları, 1999
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Ebû Duâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/430-431. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yıldırım, Enbiya. *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye ve Hanefîlere Bakışı*. İstanbul: Ensar Yayınları 2019.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi, Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.
- Yıldız, Fahreddin, "Sahabe Neslinin Ehl-i Hadis'in Dirâyet Anlayışına Tesiri", *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe (Sahabe ve Dirâyet İlimleri III)*. 65-78, Ensar Yayınları, İstanbul, 2018.
- Yılmaz, Fatih Mehmet. *Ebû Hanîfe ve Hadis (Abdürrezzak'ın el-Musannef'i Özelinde)*.

İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.

Yiğit, İsmail. *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*. 10 cilt. İstanbul: Kayhan Yayınları, 1991.

Yurdagör, Metin. “Haşeviyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/426-427. İstanbul: TDV Yayınları. 1997.

Yücesoy, Hayri. “Mihne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/26-28. Ankara: TDV Yayınları.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Heyet. 40 cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.

Zehebî, Şemsüddin. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdusselam et-Tedmirî. 52 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, 1413/1993.

Zerkeşî, Bedreddin. *Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1414/1994.

Zerkeşî, Bedreddin. *el-İcâbe li-irâdi mâ istedrekethu 'Â'îşe 'ala's-sahâbe*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşli. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1437/2016.

Zhamashev, Azamat. “Hz. Peygamberin Cevâmiu'l-Kelim Özelliği ve İlgili literatür”. *Usul İslam Araştırmaları* 38 (2022), 113-137. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2565984>. Erişim tarihi 14/03/2024.

Ziriklî, Hayruddin. *el-A'lâm*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

ÖZ GEÇMİŞ

Ad Soyad: Ömer VEKİLOĞLU	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Kafkas Üniversitesi/Azerbaycan
Fakülte	İlahiyat
Bölümü	İlahiyat
Yüksek Lisans	
Üniversite	Sakarya Üniversitesi
Enstitü Adı	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
Programı	İslam Hukuku
Makale ve Bildiriler	
1. Vekiloğlu, Ömer. “Hanefî Usûlüne Ehl-i Hadîs Eleştirileri: İstihsan Delilinin Evrimi”, <i>Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi</i> Ö1 - İslami İlimler Özel Sayısı (Ekim 2023), 517-542. https://doi.org/10.56720/mevzu.1334469. 2. Vekiloğlu Ömer. “Takiyuddîn İbn Teymiyye’nin Hanefî Usûlüne Eleştirileri (Kıyas, Hile’i Şer’iyye ve Farazi Fıkıh Örneğinde)”, <i>Yönetim Ekonomi Edebiyat İslami Ve Politik Bilimler Dergisi</i>, 8(2), 100-119. https://doi.org/10.24013/jomelips.1361136	