

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

إِعْلَاءُ السُّنَنِ

SÜNNETİN YÜCELTİLMESİ

HADİSLERLE HANEFİ FIKHI

MUKADDİME -II-



Fıkıh Usûlü

İcmâ - Kıyâs - İctihad - Taklîd

Eşref Ali et-TEHANEVÎ
Zafer Ahmed el-Osman et-TEHANEVÎ

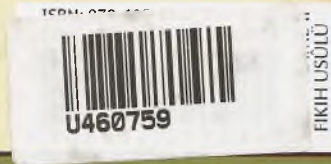
MİSVAK NEŞRİYAT

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (r.a.), başta tâbiîn imâmları olmak üzere dörtbin kadar kişiden ve bu ilmi büyük bir i'tina ile öğrenmiş olduğundan İmâm-ı Zehebî ve onun gibi meşhûr tarihçiler yanında hâfız muhaddisler tabakasına dâhildir. (Hadîs hâfızı; Hadîs ilminin bir çok esâs ve detaylarını ezbere bilen, yüzbin hadîsi senetleriyle birlikte ezberlemiş olan kimse demektir.)

Fıkıh Usûlü (Mukaddime-II), Mevlânâ Mevlevî Zafer Ahmed tarafından İ'lâü's-Sünen'e giriş olmak üzere hazırlanmış olan hadis içerikli mukaddimenin tamamlayıcısı mahiyetindedir. Böylece her iki kısmıyla Mukaddime -I ve Mukaddime -II, hem hadis hem de fıkıh konularını içermiş olacak, her ikisini de konu edinen İ'lâü's-Sünen'e uygun düşecektir.

Okuyucunun da anlayacağı gibi bu kitabın yazılmasındaki amaç, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (r.a.) ve tâbiûlerine yönelik eleştiride bulunanların iddialarını ortadan kaldırmaktır.

Kısaca söylemek gerekirse, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (r.a.)'in hadis bilmezdi, iddiasının aksine o, Kitap ve sünneti bilen, ilminde ictihâd eden, re'inde isâbetli olan büyük bir imâmdır. Hem kendi çağdaşı hem de daha sonra gelen büyük âlimler onun yüceliğine tanıklık etmişler, ilmî payesini teslim etmişlerdir.



اِغْلَاءُ السُّنَنِ

SÜNNETİN YÜCELTİLMESİ

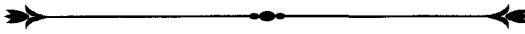
HADİSLERLE HANEFİ FIKHI

MUKADDİME -II-



Fıkıh Usûlü

(İcmâ - Kıyâs - İctihâd - Taklîd)



Eşref Ali et-TEHÂNEVİ
Zafer Ahmed el-Osmanî et-TEHÂNEVİ

Tercüme:
Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN
Abdulhalik DURAN

ISBN: 978-975-4791-20-0 (Takım)
ISBN: 978-605-4791-22-4 (M2)

İ'lâü's Sünen
Sünnetin Yüceltilmesi

Hadislerle
HANEFİ FIKHI

MUKADDİME -II-

—————
Fıkıh Usûlü
(İcmâ - Kıyâs - İctihâd - Taklîd)
—————

Müellif:
Eşref Ali et-Tehânevi
Zafer Ahmed el-Osmanî et-Tehânevi

Tercüme:
Prof. Dr. Mehmet Erdoğan
Abdulhalik Duran

Misvak Neşriyat Yayın No: 21
Sertifika No: 16360
İstanbul, Mart 2018

Baskı:
Aktif Matbaa ve Reklam
Hiz. San. Tic. Ltd. Şti.
Sertifika No: 13978

MİSVAK NEŞRİYAT
Ticaret ve Sanayi Ltd. Şti.

Ergenekon Cad. No: 68/C Feriköy - Şişli - İstanbul
Tel: (0212) 511 25 64-511 47 13 Faks: (0212) 526 81 83
www.misvak.com.tr • bilgi@misvak.com.tr

İÇİNDEKİLER

Önsöz.....	3

BİRİNCİ FAİDE

İmâm-ı A ‘zam Ebû Hanîfe (r.a.) ve Hadis.....	5
İmâm-ı A ‘zam Ebû Hanîfe (r.a.)’ın Hadisi Terkediş Nedenleri.....	7

İKİNCİ FAİDE

Mezhep İmâmlarını Mukallitlerin Yeterince Takdir Edememeleri.....	11
Meclis Muhayyerliği.....	11
Bir Yemin ve Bir Şâhid ile Hüküm Verme.....	12

ÜÇÜNCÜ FAİDE

Üçüncü Konu: Mezhebe Bağlılığı Eleştirenlerin Taklîde Dayanmaları.....	15

ED-DÎNÜ’L-KAYYİM: GERÇEK DÎN (Risâle müstakille fi’l-ictihâd ve’t-taklîd) (İctihâd ve Taklîd Konusunda Müstakil bir Risâle)

İctihâd ve Taklîd.....	17
Fetvâ Vermenin Şartları.....	17
Sahâbe Döneminde Taklîdin Yaygın Oluşu.....	22
Taklîdin Batıl Olduğuna Getirilen Deliller ve Verilecek Cevap.....	23
Taklîdin Haram Olduğuna Dair Aklî Deliller Getirmesi ve Verilen Cevap.....	36

Taklîdin Caiz Olmadığını Müctehid İmâmlarm Görüşleriyle Temellendirme Çabası ve Verilen Cevap.....	38
Mukallit ile Müctehid Arasında Münazara Meclisi.....	40
Mukallitlerin İlim Düşmanları Oldukları İddiası ve Cevâbı.....	70
Sahâbenin İki Konuda Hz. Ömer (r.a.)’e Uyması.....	72
Sahâbenin Fetvâ Vermesi ve İnsanların Kendilerine Uyması.....	75
Ehil Olmayanların İctihâda Kalkışması, Dinde Bölünmeye Sebeup Olur.....	86
İbn Kayyım’ın Ehli Taklîde Yöneltilmiş Olduğu Genel Eleştiriler ve Cevapları.....	110
İctihâdm Sona Ermesi Meselesi.....	123
Taklit ve İctihâd Konusunda Bir İlave.....	125
Önemli Bir Not: (Sahabî Kavlinin Huccet Değeri).....	134
Taklit Konusunda İbn Kayyım’a Reddiye.....	137
Taklit karşıtı, Allâh’ın Dînî Hakkında Taklîdle Konuşuyor.....	137
Bir Mezhebi Terk Ederek Diğerine Geçmenin Caiz Olmamasının Hikmeti.....	142
İbn Kayyım’ın Sözündeki Yanlışlığın Açıklaması.....	145
Kayıtsız Şartsız Hadisle Amel Etmenin Gerekli/Vacip Olduğunu İddia Edenlere Cevâb.....	146
İbn Kayyım’ın Sözünün Yanlışlığını Açıklamaya Tekrar Dönüş.....	154
Müftünün Kendisine Göre Daha Tercihe Şayan Olduğu İçin Başka Bir Mezhebin Görüşü İle Fetvâ Vermesi.....	160

DÖRDÜNCÜ FAİDE

Küllî Bir Kaidenin Haber-i Vahid’le Tahsisi Caiz Değildir.....	163

BEŞİNCİ FAİDE

Kıyas İnsanların Yaratılışında Olan Bir Fıtrattır.....	165
Kıyasın Huccet Oluşunun Allâh’ın Kitabından İspatı.....	165

Kıyasın Hüccet Oluşuna Âyeti Delil Getirmeye	
İbn Hazm'm Cevâbı.....	166
İbn Hazm'm Mugalatasına Dikkat Çekme.....	167
Belirli Bir Kıyastaki Kusur Kıyasın Aslının da Kusurlu Olmasını Gerektirmez.....	168
Kıyası İnkâr Edenlere İcma Yarar Sağlamaz.....	170
İbn Hazm'm İcma Konusundaki Sözünün Çürütülmesi.....	172
Şaşırtıcı (İlginç) Bir Mesele.....	172
Bu Sözün Tenkidi ve Reddi.....	173
İtibar (İbret Alma) ve Kıyas İki Ayrı Şey Midir?.....	175
Kıyasın Hüccetliğinin Sünnetle İspatı.....	177
İbn Hazm'm Cevâpları ve Onların Reddi.....	181
İbn Hazm'm Mâlikîlere İtirazı ve Ona Cevap.....	182
İbn Hazm'm İtirazları ve Cevaplar.....	184
Kul Hakları İle Allâh Hakları Arasındaki Fark.....	185
Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in Batıl Bir Şeyi Delil Getirmeleri Düşünülebilir mi?.....	191
Kıyas Sadece Allâh'a ve Resûlullâh (s.a.v.)'e Ait Değildir.....	192
Ashab (r.a.e.)'dan Hiç Kimse Kıyası İnkâr Etmemiştir.....	195
Hız. Alî (r.a.)'in Kıyası Delil Olarak Kullanması.....	196
İbn Hazm'm Cevâbı ve Onun Reddi.....	196
İbn Hazm'm Hanefî, Şâfiî ve Mâlikîlere Bazı Konularda Karşı Çıkması.....	196
İbn Hazm'm İnkârının Tenkidi.....	197
Ebû Saîd (r.a.)'in Kıyası Delil Olarak Kullanması.....	199
İbn Hazm'm Ebû Said (r.a.) Olayına Cevâbı ve Reddi.....	199
Ma'mer b. Abdullah (r.a.)'m Kıyası Delil Alması.....	201
Hız. Ömer (r.a.)'in Ebû Muse'l-Eşari (r.a.)'e Mektubu.....	204
İbn Hazm'm Hız. Ömer (r.a.)'in Mektubunu İnkâr Etmesi.....	204
Ömer (r.a.)'in Mektubunun İsbatı ve İbn Hazm'm Tenkidinin İptali.....	204

Haz. Ömer (r.a.)'in Haz. Ebûbekir (r.a.)'i Kıyas Yoluyla Halifelîğe Tercih Etmesi.....	208
İbn Hazm'm Hilâfetin Namaz İmâmılgma Kıyas Edilmesine İtirazı.....	213
Hilâfetin İmâmete Kıyas Edilmesinin Gerekçesi.....	213
İbn Abbas (r.a.)'nm Dişleri Parmaklara Kıyas Etmesi.....	218
Bazen Bir Hükümün Değişik İletleri/ İspat Cihetleri Olur.....	219
İbn Hazm'm İbret ve İtibar Sözcüklerinin Manâsı Hakkmdaki Yorumunun İptali.....	220
Kıyasın Batıl Olduğunun Delilleri ve Bunların Cevâbları.....	223
İbn Hazm'ın Sözüünün İptali ve Kıyasın Nassla İspatı.....	227
İbn Hazm'ın Teşâbüh'ün (Benzerliğin) Hücet Oluşunu İnkâr Etmesi.....	229
Bazı Ayrıntılarında İhtilâf Edilse de Teşâbüh Hücettir.....	230
İbn Hazm'm Ayetlerle İstidlâli ve Bunun Cevâbı.....	230
İbn Hazm'ın Bu âyetlerle İhticacmm Özeti ve Bunun Cevâbı.....	235
İbn Hazm'ın Hadislerle İhticacı ve Bunun Cevâbı.....	235
İbn Hazm'm Ashâb'm Eserleriyle İhticâc Etmesi ve Bunun Cevâbı.....	238
İbn Hazm'm Tâbiîlerin Eserleriyle İhticâc Etmesi ve Bunun Cevâbı.....	245
İbn Hazm'm İcmâ İle İhticâc Etmesi ve Bunun Cevâbı.....	251
Dînin Kemâli ve Tamamlığı Kıyası Nefyetmeyi mi Gerektirir?.....	251
İbn Hazm'm Kıyasın Batıl Olduğuna Akılla İhticâc Etmesi ve Bunun Cevâbı.....	253
Sadak Meselesi Kıyasla Değil, Sünnetle Sabit Olmuştur.....	256
Aslî Berâatla Hükmetmek Şer'î Hücetlerden Sonra Gelir.....	259
Allâh Resûlü (s.a.v.)'in Her Şeyin Hükümünü Tasrih Etmemesinin Sır ve Hikmeti.....	260
Hüküm, Vasfa mı, İsme mi Menut'tur (Bağlıdır)?.....	262
Kıyas (Etmek), Haram Olan Zanna Uymak Mıdır?.....	263

Ta'lil'in İptali (Hükümlerde İlet Bulunmasının İnkârı) ve Bunun Kısaca Reddi.....	267
Ta'lil'in İptali Babında Geniş Açıklama.....	268
Soru Sormanın Nehyedilmesi Kıyas Etmenin Nehyedildiği Anlamında Mıdır?.....	273
İbn Hazm'ın Bazı Cüz'î ve Hususî Kıyaslar Üzerindeki Sözlerine Genel Bir Cevab.....	278
İbn Kayyim'm Kıyas Ehliyle Kıyası Nefyedenler Arasındaki Muhâkemesi (Karşılaştırma Yapması, Hakemlik Etmesi).....	280
Kıyası Nefy ve İnkâr Edenlerim Hataları.....	280
İbn Kayyim'a Göre Kıyas Ehlinin Hataları.....	281
Âdil Olmayan Muhâkeme.....	282
İbn Kayyim'm Kıyas Ehlini Hatalı Bulmasının Cevâbı.....	283

ALTINCI FAİDE

Kıyas Ehlinin Hüccetleri.....	285
İbn Hazm'm Mu'az (r.a.) Hadîsini Ta'n Etmesi ve Bunun Cevâbı....	288
Abdullah ibn Mes'ûd (r.a.) Çok İctihâd Etmiştir.....	293
Kıyası Nefyedenlerin Hüccetleri ve Bunların Cevâbı.....	300
İbn Hazm'm, Memduh (Övülen) ve Mezmum (Kötülenen) Reyler Arasındaki Farkı İnkâr Etmesinin İptali.....	302
İctihâdın Çeşitleri.....	311
İbn Hazm'm Kendisine Fayda Vermeyen, Zarar Veren Delillerle İhticâc Etmesi..... f	312
Allâh Resûlü (s.a.v.)'in, "Onlar İçin İster İstiğfar et, İster İstiğfar Etme" Âyeti Hakkındaki İctihâd.....	323
İctihâdın İptali İçin İleri Sürülen Aklî Hüccetler ve Bunların Cevâbı.....	328
(Faide) İstihsân, İstinbât ve Rey'in Tahkiki.....	331
(Faide) İctihâdın Tahkiki.....	334
İbn Hazm'm İctihâd üzerindeki Sözleri.....	335

İbn Hazm'm Delilleri Tasnifi.....	335
İbn Hazm'm Kelâmının Reddi ve Kritiği.....	336
Bu Bahsin Özeti.....	340

YEDİNCİ FAİDE

İbn Hacer'in Rüyası ve Yorumu.....	341
İbn Hacer'in Hanelilere Yüklenmesinin Kaynağı.....	342
İbn Hacer'in Rüyasının Zıddı Olan Bir Rüya.....	343

SEKİZİNCİ FAİDE

İcmâ Oluşmasında Zahirîlerin Muhalefetine İtibar Edilmez.....	347
İlim Ehlinin İbn Hazm Hakkında Söylediklerinden Bir Demet.....	348

DOKUZUNCU FAİDE

Telfik Meselesinin Tahkiki.....	353
Âlimlerin Telfik Meselesinde İhtilâfı.....	353
Birinci Görüşün Delili ve Onun Cevâbı.....	355
İtirazlar ve Cevaplar.....	359
Telfik İcmâı Bozarsa, O Câiz Değildir.....	367
Müsellemü's-Subut ve Fevâtihu'r-Rahamut İbaresinin Tahkiki.....	369
Telfikle Oluşturulan Hükümün Batıl Olması.....	370
Bahsin Tetimmesi.....	372

ONUNCU FAİDE

İmâm Muhammed bin Haşan eş-Şeybânî'in İnhâü's-Seken'e İlâve Edilen Tercüme Kısımı.....	373
İmâm Muhammed'in Ashabı ve Talebeleri.....	375
İmâm Muhammed'in İmâm-ı Malik'e Rihlet Etmesi ve Ondan (Hadis ve Fıkıh) Dinlemesi.....	378
İmâm-ı Muhammed'in Muvatta'ı En Güzel Muvatta'dır.....	378

İlim Fiilinin Çoğunun İmâm Muhammed’i Bazı Şeyhlerinden Üstün Tutmaları.....	378
Muhaddislerin İmâm Ebû Yusuf ve İmâm-ı Muhammed’in Fıkına Şiddetli İtina Göstermeleri.....	380
İmâm-ı Muhammed’in İlmi Öğretmekteki Sabrı ve Talebelerine İnfak ve İşarı.....	381
İmâm-ı A ‘zam Ebû Hanîfe (r.a.) ve İmâm-ı Malik’in Mezhepleri Arasındaki İlişki.....	386
İmâm-ı Şâfiî’nin İlim Talebindeki Rihlet ve Yolculukları.....	387
Uydurulmuş Hayalî Tartışmalar.....	389
İmâm-ı Şâfiî’nin İmâm Muhammed ibnü’l-Hasen’i Övmesi.....	390
İlim Ehlinin İmâm Muhammed’i Övmeleri.....	392
İmâm-ı Ahmed’in İmâm-ı Muhammed’in Kitaplarına Fazla Alaka Duyulmasını Menetmesinin Yorumu.....	394
İmâm Muhammed ibnü’l-Hasen’in Bütün Mezhebler Üzerinde Hakkı ve Minneti Vardır.....	397
İmâm Ebû Yusuf ve imâm Muhammed’in Arasında Soğukluk Oluşması.....	398
İmâm-ı Serahsi’nin Soğukluğun Sebebi Olarak Zikrettiği Kıssanın Asılsız Olması.....	399
İmâm-ı Şâfiî’ye İzâfe Edilen İki Yalan Rihlet.....	401
İkinci Rihlet.....	403
Açık Yalanlar.....	404
İmâm-ı A ‘zam Ebû Hanîfe (r.a.) ve İmâm-ı Malik Arasındaki Üstünlük Mukayesesi.....	406

ON BİRİNCİ FAİDE Müteferrik Meseleler

Belli Bir Mezhebe Bağlanmanın Tahkiki.....	409
İmâmların “Bir Hadis Sahih ise, Benim Mezhebim Odur” Sözlerinin Ma’nâsı.....	412
Bir Mezhepten Başka Bir Mezhebe Geçmek.....	414

Bir Mezhebtten Başka Bir Mezhebe Geçmenin Şartları.....	415
Amr ibn Şuayb'ın Babasından Dedesinden Rivâyetiyle İhticâc Etmenin Tahkiki.....	418
Mürsel Hadisle İhticâc Etmenin Tahkiki.....	420
İcmâ'ın Hüccet Olduğunun Tahkiki.....	421
Şevkânî'nin İcmâî İnkâr Etmesinin Reddi.....	423
İcmâî İnkâr Etmenin Hükümü.....	424
İcmâ Babına Taalluk Eden Bir Faide.....	424
Bir İki Muhalifin Bulunması Halinde İcmâm Hüccet Olup Olmadığının Tahkiki.....	424
Nassa Eklenen Fazlalığın Nassı Nesh Etme Anlamında Olmadığının Tahkiki.....	426
İhtilâf Edilen Bir Meselede Hak/Doğru Bir Tanedir.....	428
İ' LÂÜ'S-SÜNEN'İN BAZI CİLTLERİNDE VAKİ OLAN EVHAMLARIN GİDERİLMESİ.....	
Bilâl Kıssasının Sıhhati Konusundaki İhtilâf.....	437
Sübkî'nin Teyid Edilmesi.....	437
Ahbabın Bilâl (r.a.) Kıssasının Mevzu Olduğuna Dair Hücceti.....	438
Ahbaba Reddiye.....	439
Tariklerin Çok Olması Tercih Sebebi Midir?.....	442
Râvî'nin Fakîh Olması Tercih Sebeplerindendir.....	443
İmâm-ı A 'zâm Ebû Hanîfe (r.a.) ve Evzaî Arasındaki Münazara.....	444
Münazaranın İsnâdı.....	445

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ.

Âlemlerin Rabbi Yüce Allâh’a hamd olsun,

O’nun peygamberi Hz. Muhammed’e, âilesine ve tüm ashabına salat ve selam olsun.

Bu âciz kul Habib Ahmed el-Gîrâneî der ki:

Bu kısım, bazı fıkıh konularını içine alan bir mukaddimedir. Örnek ah-lak sahibi Mevlânâ Mevlevî Zafer Ahmed tarafından *Î’lâü’s-Sünen*’e giriş olmak üzere hazırlanmış olan hadis içerikli mukaddimenin tamamlayıcısı mahiyetindedir. Böylece her iki kısmıyla Mukaddime, hem hadis hem de fıkıh konularını içermiş olacak, her ikisini de konu edinen *Î’lâü’s-Sünen*’e uygun düşecektir.

BİRİNCİ FAİDE

İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.) ve Hadis

Okuyucunun da anlayacağı gibi bu kitabın yazılmasındaki amaç, İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.) ve tâbiîlerine yönelik eleştiride bulunanların iddialarını ortadan kaldırmaktır.

Ona yönelik eleştiriler genelde şu şekilde özetlenebilir:

1. Ebû Hanîfe (r.a.), hadis bilmezdi; mezhebini sadece re‘y ve kıyas üzerine bina etmiştir.
2. O, hadîse muhalefet eder; kıyas ve re‘ye başvurarak hadisi terk ederdi.
3. Ebû Hanîfe (r.a.) ve tâbiîlerinin mezhebini desteklemek üzere rivâyet edilen hadisler zayıftır.

İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.)’e yönelik eleştiriler özetle bunlardan ibarettir.

Bu iddiaya birincisi genel olarak, ikincisi de ayrıntılı olarak cevap verilebilir. Ayrıntılı olarak verilen cevap, bu kitapta yer almıştır. Zira bu kitapta zikredilen her hadis, onların bu konudaki eleştirilerine bir cevap olmaktadır. Çünkü bu eserde yer alan hadisler ya mezhep hükmünün hadisle sabit olduğunu göstermek ya da İmâm’ın hadîse muhalefet etmiş olduğu ithamını reddetmek için zikredilmiştir.

Genel olarak verilecek cevâba gelince, değerli okuyucularımız daha önce kendilerine sunulan kısımdan ve daha sonra sunulacak olan kısım-

lardan kesinlikle anlayacaklardır ki İmâm'a yöneltilen "hadis bilmezdi" şeklindeki eleştiri tamamen asılsızdır. Çünkü hemen hemen her fıkıh konusu işlenirken görülmüştür ki, mezhebin hükmünü teyit eden bir hadis bulunmaktadır. Hal böyle iken kalkıp da onun hadis bilmediğini, mezhebin hükümlerini tamamen re'y ve kıyasa dayandırıldığını söylemek nasıl mümkün olabilir? Bu, düpedüz apaçık olanı inkâr etmek, ortadaki hakikati görmezden gelmek değil midir?

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Peki sizin onun mezhebini teyit için zikretmiş olduğunuz bu hadislerin Ebû Hanîfe (r.a.) tarafından da bilinmekte olduğunu nereden anlayacağız?

Cevap olarak şöyle denilebilir: Eğer İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (r.a.) bu hadisleri bilmiyor idiyse, o takdirde onun mezhebi bu hadislere nasıl oldu da uygun düştü? Eğer: "O bu hadisleri bilmiyordu, ama buna rağmen mezhebi bütün bu hadislere uygun düşmüştür" denilecek olursa, o takdirde bu İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (r.a.) için diğer hiçbir imâma nasip olmayan büyük bir meziyet olur. Bilindiği gibi Hz. Ömer (r.a.)'in bazı görüşleri, henüz daha inmeden vahye uygunluk arz etmişti. Bunlara "muvaafakât-ı Ömer" denilmekte ve bu durum onun için büyük bir meziyet sayılmaktadır. Birkaç meselede vahye uygun düşmesi bu denli büyük bir meziyet ise, o zaman binlerce (reye dayalı) mezhep hükmünün vahye uygun düşmesi ne büyük bir meziyet olmalı ve bu onun Menâkıbı arasında anılmalıdır. Böyle bir menkıbe, ümmet içinde İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (r.a.) dışında başka biri için söz konusu mudur? Re'yin bu ölçüde vahye uygun düşmesi ve ictihâdda isâbet nispeti konusunda onunla boy ölçüşebilecek başka biri var mıdır? Görüşleri, vahyi getiren peygamberin re'yine tamı tamına uygun geldikten sonra, onun sözlerini ve senetlerini ezberlememiş olmanın ne noksanlığı olur ki? Gerçekten de bu uygunluk, hadislerin araştırılma ve incelenmesiyle anlaşılmıştır.

Kısaca söylemek gerekirse, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (r.a.)'in hadis bilmezdi şeklindeki ithamı tamamen mesnetsizdir, ona yöneltilmiş bir yalan ve iftiradan başka bir şey değildir. Bu iddianın aksine o, Kitap ve sünneti bilen, ilminde ictihâd eden, re'yinde isabetli olan büyük bir imâmdır.

Hem kendi çağdaşı hem de daha sonra gelen büyük âlimler onun yüceliğine tanıklık etmişler, ilmî payesini teslim etmişlerdir.

Hadîse bilinçli muhalefet ettiği iddiasına gelince, bırakın İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.)’i Allâh’tan zerre kadar korkusu olan hiçbir Müslüman, Hz. Peygamber (s.a.v.)’den sahih olarak geldiğine inandığı bir hadîse muhalefet edemez, böyle bir şey düşünülemez. Bu itibarla, böyle bir iddianın çirkinliği ortadadır. Evet o, hadisleri tevil ediyordu ve bu konuda çok mahirdi. Pek çoğunun aklının ucundan bile geçmeyecek ince yorumlar yapar, değerlendirmelerde bulunurdu. Bu inceliğe nüfuz edemeyenler, İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.)’in o meselede hadîse muhalefet ettiğini ve onu terk ettiğini zannederlerdi. Halbuki durum hiç de onların gördüğü gibi değildi. İnşallâh bu kitabımızda bunun örneklerini göreceksiniz ve ne kadar haklı olduğumuzu anlayacaksınız. İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.)’e bu ithamı yakıştıranlar, aslında kendi idrak güçlerinin zaafına, anlayışlarının kıtlığına tanıklık etmiş olmaktadırlar. Dolayısıyla bu, hiçbir zaman için İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.) için bir eksiklik ve kusur değildir.

İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.)’in Hadisi Terkediş Nedenleri

İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.), hadisi çeşitli sebepler yüzünden terk ederdi: Her şeyden önce o, kendince sahih ve sabit görmediği hadisi kabul etmezdi. Ebû Ayyâş hadisini reddetmesi bu kabildendir. Halbuki ona eleştiri yöneltenler, onun sahih hadisi reddettiği iddiasındadırlar. Bu durumda bu eleştiri haklı ve yerinde değildir. Çünkü bir hadisin sahih olup olmadığının tespiti konusu değerlendirmeye açıktır ve ictihâd konusudur. Pekâla İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.)’in bir hadisin sıhhati konusundaki değerlendirmesi, diğerlerinkinden farklı olabilir. Bu yüzden, onu hadis karşıtı gibi görmek çok yanlış olur.

Sonra bir hadisi, eleştiri yoluyla reddetmek, İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.)’e mahsus bir hal değildir ki. Aksine bu, hadis eleştirmenliği yapmak durumunda olan herkesin tutacağı bir yoldur, hatta ilim adamlarının bunu yapması onların bir görevidir. Bir hadisin red ya da kabûlü ile ilgili ictihâdların farklı olması, onu değerlendirmesi sonucu reddetme noktasına ulaşan

kişinin eleştirisine asla mesnet olmamalıdır. Eğer böyle olacak olursa, o takdirde hiçbir hadis eleştirmeni bu ithamdan uzak kalamaz.

Mesela İmâm-ı Şâfiî'yi ele alalım. O, “hayvanı, hayvan karşılığında ve-resiye satmayı yasaklayan hadisi” reddetmiş ve: “Bu hadis, sabit değildir” demiştir. Oysa ki, başkaları aynı hadisin sahih olduğu inancındadırlar. Bunun örnekleri sayılamayacak kadar çoktur. Bu işin içinde olan ilim adamları bu durumu çok iyi bilirler.

İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.)’in hadisi reddetmesinin bir başka sebebi de, kendince daha güçlü ve üstün olan başka bir hadîse ya da delile, sözü edilen hadisin ters düşmesidir. Bu durumda, bir başkası bu konuda muhalefet etmekte ve onun hadisi niye reddettiğine bakmadan, gerekçesini dikkate almadan onu hadisi terk etmiş olmakla suçlamaktadır. Bazen çelişkiyi o da görmekte ancak, kendisince hadisin daha güçlü olduğu tercihinin varmakta ve bu yüzden yine İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.)’i hadîse muhalefet etmiş olmakla suçlamaktadır. Her iki tavır ve eleştiri de yanlıştır. Çünkü burada İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.)’in hadîse muhalefeti söz konusu değildir. Aksine hadis hakkında değerlendirmesi ve bu değerlendirme üzerine bina edilen tavrı söz konusudur. Bu tür değerlendirmelerde bulunanların, her zaman görüş birliğine varmaları mümkün değildir. Bu itibarla, bir müctehidin kendisi gibi düşünmediği, farklı değerlendirmede bulunduğu iddiasıyla eleştirilmesi, her müctehid için kaçınılmaz olur ki, bu tür bir eleştiri ve itham son derece yanlıştır. Bunu yapan, ya eleştiri konusunda cahildir ya da bunu inadından yapmaktadır. Dolayısıyla da eleştirisi haksız ve yersizdir.

Bir başka terk sebebi o hadisin İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.)’e göre mensuh oluşudur. O, kendince sahih bulduğu bir delile dayanarak mensuh bulduğu bir hadisle amel etmezdi. Bir başkası ise onun hadisi mensuh bulduğu değerlendirmesine katılmaz, ama onu hadis karşıtlığı ile suçlar. Bu durumda da İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.)’in aslında hadîse muhalifliği söz konusu değildir. Burada da yine hadisin nesihlik kriteri açısından değerlendirilmesi noktasında kaçınılmaz olan ictihâd farklılığı söz konusudur. Buna rağmen onu hadisi terk etmekle itham etmek ve eleştirmek ya cehâlet ya da ona karşı düşmanlık sebebiyle olacaktır.

İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.)’in delil olarak kullanmış olduğu hadislerin zayıf olduğu eleştirisine gelince, bu aslında pek kâle alınacak bir itiraz değildir. Çünkü bir hadisin zayıf ya da sahihliğine hükmetmek de yine ictihâdî bir konudur. Bu konudaki kriterler yüzde yüz kesinlik arz edecek derecede güçlü esaslar olmaktan uzaktır. Bu ölçütler esas itibariyle ictihâda açıktır. Bu durumda herhangi birinin rivâyet etmiş olduğu hadis İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.)’e göre delil olmaya elverişli olur, aynı hadis bir başkasının değerlendirmesinde ise zayıf bulunabilir. Bunun aksi de söz konusu olabilir. Bu durumda değerlendirmede muhalif olan kişi şöyle diyebilir: “Ben bu hadislerle amel etmiyorum, çünkü benim değerlendirmeme göre bunlar sahih değildir.” Ancak bu kimsenin bu durumda İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.)’i zayıf hadislerle amel ettiği ithamıyla eleştirmeye hakkı olamaz. Çünkü o hadislerin zayıf olduğunun delili kendine göredir. İşin içyüzünü, herkes gibi o da bilemez. İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.)’in nazarında o hadislerin sahih olmadığının delilini de bilmemektedir. Bu durumda böyle bir kimsenin, sırf kendi değerlendirmelerinden hareketle bir başkasını ve bu arada İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.)’i eleştirmesi ne kadar doğru olabilir?

İKİNCİ FAİDE

Mezhep İmâmlarını Mukallitlerin Yeterince Takdir Edememeleri

Şu husûsun bilinmesi yerinde olur: Mukallitlerin delillerinin zayıflığı, verdikleri cevapların yetersizliği, İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.)’in mezhebinin zayıflığına delil olamaz. Çünkü bu, mukallitlerin anlayışlarının yetersizliğinden ve İmâm’ın görüşünün özüne inememiş, künhünü kavrayamamış olmalarından kaynaklanabilir. Bu durumda mukallitlerin delilinin zayıflığı ve cevaplarının yetersizliği sebebiyle İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.)’in mezhebinin zayıf olduğu kanaatine varılmamalıdır. Aksine yeni bir delil, başka bir cevap arayışı içine girilmelidir. Mücerret mezhebin zayıflığı kuruntusu ile, onun benimsenmesi (taklîd) bırakılmaz. Çünkü müctehid İmâm’ın mezhebinin zayıflığı yargısında bulunmak, ancak müctehid olan kimselerin hakkıdır, mukallitlerin böyle bir konumu yoktur.

Meclis Muhayyerliği

Bu tespitimize bir örnek verelim: Bazı insanlar İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.)’i: “Meclis muhayyerliği hadisi”ni terk etmiş olduğu iddiasıyla eleştirirler. Mukallitler ise bu eleştiriye: “Hayır, o bu hadisi terk etmemiştir, aksine söz (pazarlık) itibariyle birbirlerinden ayrılmalari şeklinde hadisi tevil etmiştir” diye cevap vermişlerdir. Ancak bu cevap muhalifleri tatmin etmemiştir. Bu durum eleştirinin boyutunu artırmış, sonunda onun reddi ve iptali için çaba göstermişlerdir. Ancak bu cevâbın zayıf kalışı ve temelsiz oluşu, mezhebin aslî hükmünün zayıflığına asla delil olmamalıdır. Çünkü yöneltilen bu eleştiriye, verilen bu cevaptan daha uygun ve yerinde başka bir cevap verilmesi mümkündür. Bu da,

İmâm'm, bu meclis muhayyerliği hadîsini, vacipliğe ve bağlayıcılığa değil de mendupluğa ve müstehaplığa yormuş olmasıdır. Bu durumda hadisin ma'nâsı şöyle olacaktır: Alışveriş yapanlardan her biri, karşı taraf takini pazarlık bittikten sonra muhayyer bırakmalı ve taraflar yaptığı pazarlığı değerlendirmeli, memnuniyeti devam ediyorsa zaten mesele yok, eğer memnuniyet yoksa o takdirde taraflardan isteyen akdi bozabilmeli ki, birbirlerinden ayrılmaları rıza ile olmuş olsun. Bu durumda hadis, akit meclisinde ikalenin yani bitmiş olan akdin karşılıklı bozulmasının mendupluğu hükmünü içermiş olur. Ancak bu mendupluğu mübalağalı bir şekilde ifade etmek için hüküm, her iki taraf için "meclis muhayyerliği" formuna sokulmuş olur.

Bizim yaptığımız bu yorumu, Abdullah b. Amr hadisinde yer alan şu ifade de teyit eder: Hadiste muhayyerlik ifade edildikten sonra; *"Her birinin, karşı taraf akdi bozar (ikâle) korkusuyla hemencecik diğerinden ayrılması helâl olmaz"* buyurulmuştur. Bu hadiste geçen "karşı taraf akdi bozar (ikale) korkusuyla" ifâdesi, söz konusu olan şeyin muhayyerlik değil, akdin bozulması (ikâle) olduğu konusunda açıktır (nas). "Helâl olmaz" ifâdesi de ittifakla mendupluk hakkında mübalağa ifâde etmek içindir, yoksa ilk akla gelen ma'nâsıyla haramlık değildir. Bu yorum dikkate alındığında hem hadisler (nasslar) hem de sahâbe uygulaması uygunluk arz edecek, akit konusunda yine geçer kuralın tahsisi yoluna da gidilmeyecektir: Söz konusu kural da: "Akdin, tarafların rızasıyla icâb ve kabûlün birbirine bağlanması sonucunda bağlayıcı olması" ilkesidir. Bu örnekte biz İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (r.a.)'in o ince zekâ ve anlayışının bir örneğini görmüş oluyoruz. Bu haliyle o, övgüye ve yüksek takdire layık olmakta, eleştiri ve hakkında ileri geri sözler etmeyi asla hak etmemektedir.

Bir Yemin ve Bir Şâhid ile Hüküm Verme

İkinci örnek: İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (r.a.)'e eleştiri yöneltenlerin diğer bir iddiaları da onun bir yemin ve bir şâhide dayalı olarak hüküm verilebileceği hükmünü getiren hadîse muhalefet etmiş olmasıdır. Mukallitler bu eleştiriye, muhalifleri ikna edici tarzda cevaplar verememişlerdir.

Ancak onların bu cevaplarının yetersiz oluşu, bu hadisle ilgili yorumun zayıflığını gerektirmez. İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.), bu hadisi karşılıklı anlaşma yolu ile karara bağlanan davalar için kabul etmiş, bağlayıcı tarzda yargı hükmü için yeterli görmemiştir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.), İbn Ebû Hadred (r.a.) ile Ka‘b b. Mâlik (r.a.) arasında borcun yarısını indirip, diğer yarısı ile hükmetmiş olması da bu kabildendir. Aynı şekilde Yahudi ile Zübeyr (r.a.) arasında ilk başta sel sularının kullanımı hakkındaki hüküm vermesi de musalaha tarzında bir hükümdür. Bu durumda hadislerin genel kuralı tahsis etmeden telif edilmesi mümkün hale gelmektedir. İlgili genel kural da şudur: “Beyyine (kanıt getirme) davacıya, yemin ise inkâr edene düşer” bunun daha pek çok örneği vardır ve bu kitabımızda inşâal-lâh yeri geldiğince görülecektir.

Bu durumda mukallitlerin sözlerinin mezhep İmâm’ını bağlamayacağı anlaşılıyor. Çünkü mukallitlerin imâmları adına söyledikleri, onun benimsemiş olduğu bir mana olmak şöyle dursun belki aklından bile geçirmediği bir şeydir ve bunun böyle olması pekâlâ mümkündür.

ÜÇÜNCÜ FAİDE

Mezhebe Bağlılığı Eleştirenlerin Taklîde Dayanmaları

Zaman itibariyle en şerli olan çağımızda sapık bir fırka çıkmış, bunlar imâmlara hakaret etme, bir mezhebe bağlı olmayı (taklîd) zemmetme ve insanları taklîdden vazgeçirme sevdasına kapılmışlardır. Halbuki bunların imâmlara yönelik eleştirilerinin neredeyse tamâmı, ellerinde kullandıkları delilleri kendinden öncekilerin taklîdîne dayanmaktadır. Çünkü bunlar şöyle derler: “Ebû Hanîfe (r.a.), falanca meselede sahih hadîse muhalefet etmiştir.” Onlara, “Peki sen o hadisin sahih olduğunu nasıl öğrendin?” desen, sana; “Onun sahih olduğunu Hâfız ibn Hacer, *el-Feth* adlı eserinde söylüyor”, yahut; “Falanca ve filanca şu eserinde sahih gördüğünü söylüyorlar” diyecektir. İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.)’i taklîd etmeyi caiz görmeyenler, İbn Hacer gibi birini taklîd etmeyi nasıl caiz görebiliyorlar, anlamak mümkün değildir. Hem siz diyorsunuz ki taklîd haramdır, peki İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.) gibi birinin İbn Hacer ya da benzeri birini taklîd etmesini nasıl helâl görüyorsunuz. Onun gibi biri, İbn Hacer gibilerin sahih dediklerine sahih diyecek, zayıf dediklerine zayıf diyecek öyle mi? Bu olacak bir şey mi? Haydi hadisin sahih olduğunu kabul edelim, bu takdirde de İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.) gibilerin hadisi İbn Hacer ve emsali insanların anladığı şekilde anlaması gereği nereden çıkıyor? Dolayısıyla taklîdi caiz görmeyenler esas itibariyle, belli bir mezhebe bağlı olanlardan daha aşırı düzeyde taklîd içindedirler. Çünkü mezhebe bağlılığı esas alanlar, müctehid olmayanların, bir müctehide bağlanması gerektiğini savunuyorlar. Bunlar ise müctehidlerin bizzat kendilerine, ya da kendilerinin uymuş olduğu kimselere -müctehid olmasalar bile- uy-

malarının gerekliliğini iddia ediyorlar. Sonra bunlar, insanları müctehid imâmlara bağlanmaktan vazgeçip kendilerine uyulması çağrısında bulunuyorlar; böylece aslında kendinden öncekileri tamamen taklîdden ibaret olması şeklinde onların sahih bulduğunu sahih görecekler, zayıf gördüklerini zayıf sayacaklar, onların anlayışını esas alacaklar, görüşlerini benimseyecekler, helâl dediklerini helâl haram dediklerini haram sayacaklar, sövdüklerine sövecekler, övdüklerini göklere çıkaracaklar... Bunların cehâlet ve sapıklıkları öyle bir zirveye ulaşmıştır ki sonunda görüşleri ve yaptıkları tam bir çelişki yumağına dönüşmüştür. Öyle ki başkaları için verdikleri şeyden daha çirkin olanını kendileri için tercih eder olmuşlar, başkalarına haram saydıkları bir şeyin daha iğrencini kendileri için benimsemişlerdir. Bu itibarla onların cehâlet ve sapıklığı husûsunda akli başında olan hiçbir kimsenin kuşkusu kalmamıştır. Ancak onların bu hususta uyandırmış oldukları kuşku ve sûreti haktan gözükmeleri, konu ile ilgisi olmayanları aldatâbilme ve iddialarının revaç bulması ihtimali bulunduğu için onların içyüzlerini daha açık bir şekilde ortaya dökmenin uygun olacağını düşünüyoruz.

ED-DÎNÜ'L-KAYYİM: GERÇEK DÎN
(Risâle müstakille fi'l-ictihâd ve't-taklîd)
(İctihâd ve Taklîd Konusunda Müstakil bir Risâle)

İctihâd ve Taklîd

İctihâd ve taklîd konusu karşı tarafla bizim aramızda en büyük savaş alanı olması ve tartışmanın esasını oluşturmaları sebebiyle bu mukaddimede bu konuya en geniş ve derin biçimde yer ayırmamız gerekmiştir. Çünkü, bu fikrî akımın babası sayılan İbn Kayyım, *İ'lâmu'l-Muvakkîn* adlı kitabında bu konu üzerinde derinlemesine durmuştur. Biz bu çalışmamızla hem ona bir nazire olsun istedik hem de daha sonrakilere bu konuda bir söz kalmasını arzuladık. İsmi de “ed-Dînü'l-Kayyım = Gerçek Dîn” koyduk. Konu ile ilgili müstakil bir risale (kitapçık) olmasını arzu ettik. Böylece isteyenlerin onu ayrıca basmaları yahut tercüme ederek yayınlamaları mümkün olacaktır.

Fetvâ Vermenin Şartları

Allâh'm inâyetiyle sözümüze başlıyoruz.

İbn Kayyım, *İ'lâmu'l-Muvakkîn* adlı kitabında (II, 252) şöyle diyor:

İmâm Ahmed b. Hanbel oğlu Sâlih rivâyetinde şöyle der: “Kişinin kendisini fetvâ vermeye yeterli görebilmesi için Kur'ân'ın bütün vecihlerini, isnâd ilmini ve sünen'i bilmesi gerekir.”

Ebû'l-Hâris rivâyetinde ise şöyle der: “Bir kimsenin Kitap ve sünneti bilmeden, (bu iki hususta âlim olmadan) fetvâ vermeye kalkışması helâl olmaz.”

Hanbel rivâyetinde ise şöyle der: “Fetvâ verecek kimsenin kendinden öncekilerin görüşlerini bilmesi uygun olur.”

Konu ile ilgili Muhammed b. Ubeydullah b. el-Münâdî rivâyeti ise şöyledir. Bir adam İmâm Ahmed b. Hanbel’e sorar: “Bir kimse yüz bin hadis ezberlese fakih olur mu?” İmâm, “Hayır!” der. Adam, “İki yüz bin?” der, İmâm, “Hayır!” Cevâbını verir. Adam, “Üç yüz bin?” diye sorar. İmâm yine “Hayır!” der. Adam, “Dört yüz bin?” diye sorar. İmâm eliyle “Eh, idare eder” anlamında işâret yapar.

Abdullah b. Ahmed anlatır: Babama, “Bir kimsenin yanında musannef kitaplar olsa, içinde başta Hz. Peygamber (s.a.v.)’in hadisleri olmak üzere sahâbe ve tâbiîn kavilleri bulunsa, ancak o kimsenin zayıf metruk hadisleri birbirinden ayırt etme gücü olmasa, güçlü ve zayıf isnâdı birbirinden seçebilecek durumda olmasa, elindeki o kitaplardan istediğini seçip onunla insanlara fetvâ vermesi, o doğrultuda amel edilmesi caiz olur mu?” diye sordum. Babam (Ahmed b. Hanbel): “Hayır, onlar içinden sorulup sahih olanı alınmadıkça amel edilemez. İlim ehlinde sorulur ve onlardan alınacak sahih hüküm doğrultusunda amel edilir” dedi.

Bu alıntılar, İmâm Ahmed b. Hanbel’in konu ile ilgili açıklamalarıdır. O müctehid bir imâmdır ve İbn Kayyımca hadîse bağlılık konusunda ondan daha önde, hadis ilminde ondan daha bilgili bir kimse de bulunmamaktadır. Hal böyle iken onun konu ile ilgili bu sözleri bize şunu gösteriyor: Birincisi yine halk için, gerekli şartları taşıyan bir âlime bağlanmanın (taklîd) vacip oluşu. İkincisi de Allâh’ın kitabını, Peygamberinin sünnetini ve selefin görüşlerini bilme, dört yüz bin hadis ezberlemiş olma ve daha burada anılmayan başka şartları yerine getirmiş olmak kaydıyla ictihâd etmenin gerekliliği.

Bu, İbn Kayyım ve onun takipçileri için apaçık bir reddiyedir. Çünkü onlar, müctehidlerin farklı görüşlere sahip oldukları her konuda, herkesin Kitap ve sünneti hakem kılmasının gerekliliği tezini savunmaktadırlar. Bunlar bilmezler mi ki ilim sahibi olmadığı için herhangi bir meselenin hükmünü ilim ehline sormak durumunda olan bir kimsenin, âlimler arasında değerlendirme yapıp, falanm isâbetli, öbürünün hatalı olduğunu ortaya

koyması nasıl mümkün olabilir? Azıcık idrak ve irfanı olan herkes için bu son derece açıktır. Böyle bir husûsun İbn Kayyım gibilere kapalı kalması gerçekten şaşılacak bir durumdur.

İbn Kayyım adı geçen kitabında (I, 16) az önce sözü edilen İbn Münâ-dî'nin rivâyetini aldıktan sonra şöyle der: Ebû Hafs anlattı: Bana Ebû İshâk dedi ki: Fetvâ için el-Mansûr camisine oturduğumda bu meseleyi (yani fetvâ verebilmek için en az dört yüz bin hadis bilme gereği ile ilgili Ahmed b. Hanbel'in sözünü) anmıştım. Bir adam bana: "Sen bu kadar hadis bilmiyorsun, ama fetvâ veriyorsun" dedi. Ben, "Allâh iyiliğini versin! Eğer ben bu kadar hadis bilmiyor ve buna rağmen fetvâ veriyorsam, bil ki ben, bu miktar ve daha fazla hadisi ezbere bilen imâmların görüşleriyle fetvâ veriyorum" dedim.

Bu açıkça gösteriyor ki bir kişi fetvâ ve ictihâd ehliyetine sahip değil-se, onun müctehidlerin görüşü doğrultusunda fetvâ vermesi onun için bir gereklilik olmaktadır.

İbn Kayyım yine adı geçen kitabında (I, 16) şöyle demektedir: Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh* adlı eserinde rivâyet ettiğine göre İmâm-ı Şâfiî şöyle demiştir: "Allâh'ın dînî konusunda bir kimsenin fetvâ verebilmesi için şu özelliklere sahip olması gerekir. Aksi takdirde o kimsenin fetvâ vermeye kalkışması helâl değildir. Önce Allâh'ın kitabını, nâsihi ve mensûhu ile, muhkemi ve müteşâbihi ile, tevili ve tenzili ile, Mekkî ve Medenîsi ile, ondan ne kastedildiği ile bilmesi gerekir. Bundan sonra Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünnetini bilmesi gerekir. Sünnetin de aynı şekilde nâsihini mensûhunu bilmesi, Kur'ân'a dair bilinmesi gereken konuları aynı şekilde sünnetle de ilgili olarak bilmesi şarttır. Sonra dili bilmek zorundadır. Şiiri bilmelidir. Sünnet ve Kur'ân'ı anlayabilmek için, ihtiyaç duyulacak (âlet) ilimlerini bilmelidir. Bu sözü edilenleri hakkaniyetle kulanmalıdır. Bundan sonra şehir düzleminde gerçekleşen fukaha arasındaki ihtilaflara vakıf olmalıdır. Bunların yanında ayrıca üstün bir zekaya sahip olmalıdır. Bütün bu şartları kendisinde topladığı zaman, o takdirde haram ve helâl konusunda konuşması ve fetvâ vermesi caiz olacak, bu şartları taşımiyorsa o takdirde fetvâ vermesi caiz olmayacaktır."

Bu, ictihâd ehliyeti konusunda derli toplu bir açıklamadır. Bilindiği gibi İmâm-ı Şâfiî, hadis imâmlarındandır, kendilerine “rey ehli” denilen zümreden değildir. Buna rağmen onun bu sözleri, kendilerine “ehli hadis” yakıştırmasında bulunanlara en güzel bir reddiye ve onları en açık bir şekilde yalanlamadır.

• İbn Kayyım adı geçen kitabında (I, 16) nakleder: Ali b. Şakîk şöyle demiştir: İbnü'l-Mübârek'e, “Bir kimse ne zaman fetvâ verebilir?” diye soruldu. O cevap olarak şöyle dedi: “Eseri yani rivâyete dayalı bilgileri öğrendiği, re'y konusunda da dirâyet sahibi olduğu zaman”. Yahya b. Eksem'e, “Bir kimsenin fetvâ vermesi ne zaman gerekir?” diye soruldu. O, “Reyde dirâyet, rivâyete dayalı alanda (eser) bilgi sahibi olduğu zaman” diye cevap verdi. Sonra İbn Kayyım, kendisi onların bu sözlerini açıklama şeklinde şöyle demiştir: “Onlar, re'ydin sahih kıyası, Şâri Te'âlâ'nın hükümleri koyarken gözetmiş olduğu ve hükümler üzerinde varlık ya da yokluk bakımından etkin bulunan sahih illet ve manâları kasdetmişlerdir.”

Bu söz, her yükümlünün ictihâd yapması gerektiğini savunanlar için bir reddiyedir. Bunlar, sıradan insanları müctehid imâmlar arasında bir kısmının hatalı bir kısmının isâbetli bulunması sonucunu doğuracak değerlendirmeler yapmalarını, hadisi tercüme edebilecek gücü dahi olmayan insanların hadis tercümesiyle amel etmelerini istemekte, işin nereye varacağını kestirememektedirler.

Ebû Nuaym, Ebû Mus'ab'dan rivâyet etmiştir: İmâm-ı Mâlik'i duydum, o şöyle diyordu: “Ben, bu işe ehil olduğuma dair yetmiş hadis otoritesi hakkımda tanıklık edene kadar fetvâ vermeye yanaşmadım.” Yine o, *el-Hilye*'de, Hatîb el-Bağdâdî *Revâhu Mâlik*'de Halef b. Ömer'den rivâyet etmişlerdir. O şöyle demiştir: Mâlik b. Enes'i duydum, şöyle derdi: “Ben, benden daha üstün olanlara sorup da, bu işe ehil olduğuma dair onların tanıklığını almadan fetvâ vermeye yanaşmadım. Rebî'a'ya sordum, Yahyâ b. Saîd'e sordum. Her ikisi de bana fetvâ vermem emrini verdiler.” Ona dedim ki: “Ey Ebû Abdullah! Eğer onlar sana izin vermeselerdi ne yapardın?” O cevap olarak, “Uzak dururdum, bir kimsenin, kendinden daha ehil olan kimselere danışarak, o işe liyakatini öğrenmeden, o işi yapmaya koyulması uygun olmaz” dedi. (Süyûtî, *Tezyînü'l-Memâlik*, VII, 8).

Bu nakillerden şu anlaşılıyor: İmâm-ı Mâlik, herkesin fetvâya ehil olmadığını açıkça söylüyor. Ya bir de sıradan insanların fetvâ ehli imâmları hatalı ya da isâbetli bulma cüretkârlıklarına ne demeli? Hal böyle olunca fetvâ ve ictihâda ehil olmayan tüm insanların yapacağı şey, dînî konularını âlimlere sormak ve onlardan alacakları fetvâlarla dînî yaşantılarını sürdürmektir.

Yine bu açıklamalar, herkese ictihâd etmeyi gerekli gören akılsızlar için de apaçık bir reddiyedir. Bütün bu hadis ve fıkıh imâmlarından nakletmiş olduğumuz beyanlar, ictihâda yeltenmenin ehil olmayanlar için asla caiz olmayacağını ortaya koyuyor. Yine onların açıklamalarından ictihâda ehil olanların da, kendilerinde İmâm-ı Şâfiî, İmâm-ı Ahmed, İbnü'l-Mübârek, Yahyâ b. Eksem'den nakledilen sözlerde ifadesini bulan şartları haiz kim-seler olduğu anlaşılıyor.

İctihâd ehli olmayanlara gelince, onların yapacağı tek şey, ilim ehline bağlanmak ve onlara uymaktır. Buna göre gerek ictihâd ve gerekse taklîd, en hayırlı nesiller olan sahâbe ve tâbiîn neslinden beri var olan bir olgudur, bu akılsızların iddia ettikleri gibi Hicrî dördüncü asırda ortaya çıkan bir bid'at asla değildir.

İbn Kayyım, adı geçen kitabında (I, 7) şöyle nakleder: Şa'bî şöyle demiştir: "Yargı alanında sağlam bir kulpa yapışmak isteyen Hz. Ömer (r.a.)'in sözünü esas alsın" Mücâhid ise şöyle demiştir: "İnsanlar bir konuda ihtilaf etmişlerse, siz Hz. Ömer (r.a.)'in ne yapmış olduğuna bakın ve onun görüşünü esas alın!"

Bunlar, Şa'bî ve Mücâhid'den nakledilen ve taklîdin cevâzını ifade eden sözlerdir.

İbn Kayyım yine (I, 87) şöyle der: Muhammed b. Cerîr şöyle demiştir: "Fıkıhta fetvâ ve görüşleri, belli ashâbı (talebeleri) tarafından yazılan İbn Mes'ûd (r.a.) gibi bir başkası daha yoktur. O, bunca itibarına rağmen kendi görüşünü Hz. Ömer (r.a.)'in görüşü doğrultusunda terk eder, onunkini esas alırdı. Neredeyse hiçbir konuda ona muhalefet etmezdi. Kendi görüşünü terk eder ve onun görüşüne dönerdi. Şa'bî şöyle der: Abdullah, kunut okumaz ve şöyle derdi: "Eğer Hz. Ömer (r.a.) kunut okusaydı, elbette Abdul-

lah da okurdu.” Tâvus şöyle demiştir: “Hz. Peygamber (s.a.v.)’in ashabından yetmiş kişiye eriştim, onlar bir konuda ayrılığa düştüler mi hemen İbn Abbâs (r.a.)’nın görüşüne müracaat ederler ve onu esas alırlardı.” Yine o şöyle demiştir: “A‘meş, İbrahim en-Nehâî’nin şöyle dediğini nakleder: “İttifak halinde olmaları halinde Hz. Ömer (r.a.) ile Abdullah b. Mes‘ûd (r.a.)’in görüşünü asla terk etmem. İhtilaf etmeleri halinde ise Abdullah (r.a.)’in görüşü bana daha yakın gelir. Çünkü o daha yumuşaktır.”

Yine o (s. 5) şöyle demiştir: Hz. Peygamber (s.a.v.)’in ashabından fetvâ ezberlediklerimin sayısı erkek kadın hepsi yüz otuz küsur kişidir. İçlerinde çok hadis rivâyet edenler (müksirûn) yedi tanedir.

Sahâbe Döneminde Taklîdin Yaygın Oluşu

Bu beyanlar, okuyucularımıza gösteriyor ki bir müctehide bağlanarak (Taklîd) dînî hayatı sürdürmek, sahâbe ve tâbiîn döneminden beri var olan bir olgudur. Hatta müctehid olmayanlar şöyle dursun bazı müctehidler bile onlardan bazılarını taklîd etmekteydi. Dahası bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.) taklîdin gerekliliğine işaret etmiş ve Râşid Halifelere uyulmasını ashabına irşad buyurmuştur. Bütün bunların ötesinde Yüce Allâh da, “*Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun.*” (Nahl, 16/43) buyurmak sûretiyle, işlerimizi ehliyetli olanlara tâbi olma yoluyla götürmemizi emir buyurmuş olmaktadır.

Bu durumda bir müctehide bağlanmanın (taklîd) dördüncü asırda yahut altıncı asırda ortaya çıkmış bir bid‘at olduğunu söylemek, bu olguyu görmezlikten gelmektir. Doğrusu şudur ki, taklîd, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminden zamanımıza kadar tevarüs edilegelen bir olgudur ve cevâzı bir kısmını burada zikretmiş bulunduğumuz, bir kısmını da sözün uzaması korkusuyla buraya almadığımız delillerle sabit olmaktadır.

Şimdi İbn Kayyım’ın sözüne gelelim:

Diyoruz ki: O, taklîdi üç kısma ayırıyor: Vacip olan taklîd, caiz olan taklîd ve haram olan taklîd. Ancak o, taklîdin her üç kısmını da açıklama yoluna gitmiyor. Şu kadar var ki onun açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla o, Hz. Peygamber (s.a.v.)’den haber veren râvîlere itimat edilmesini,

şehadet bahsinde şahitlere uyulmasını, haberlerde habercinin dikkate alınmasını belirli şartlara uymak kaydıyla vacip görüyor. Bir âlimin, hakkında nas bulunmayan bir konuda kendinden daha âlim birine uymasını da caiz görüyor. Hakkında nas olan bir konuda bir âlime uyulmasını ise haram olan taklîd sayıyor.

Bir kere bu taksim yanlıştır. Çünkü râvîye uyan kişi, râvînin rivâyet ettiği şeyi bilen, kendisinin ise o şeyi bilmeyen biri olması sebebiyle ona uymuş olmaktadır. Yargı alanında kadının şahitlere tâbi olması da, onun bilgi sahibi olmadığı dava konusunda onların bilgi sahibi olmaları sebebiyledir. Habercinin durumu da aynıdır, kendisine haber iletilen kişi, o konuda kendisi cahil, haberci ise bilgi sahibi olduğu için ona uymuş olmaktadır. Kezâ bir âlimin kendinden daha âlim birine uyması halinde de, bu uyma ya kendisinin o hüküm hakkında bilgisiz olması ya da kendi bilgisine itimadının bulunmaması sebebiyle olmaktadır. Aynı şekilde mukallidin müctehide uyması da, kişinin kendisini o hüküm hakkında cahil görmesi, nassı bilmiş olmasının bir değer ifade etmemiş olacağının farkında olması sebebiyledir. Yukarıda alıntılanmış olduğumuz İmâm-ı Ahmed, İmâm-ı Şâfiî ve İmâm-ı Mâlik'in sözlerinden sıradan insanların nasla fetvâ vermeye ehil olmadıkları anlaşılmıştı. Aksine onlara düşen, bir âlime sormalarıdır. Dahası her âlim de fetvâ vermeye ehil değildir, ancak zikretmiş oldukları şartları kendilerinde toplamış olan bu vazifeye liyâkatli olabilmektedir.

Her üç çeşit taklîdin asıl sebebi cehâlet ve kişinin o konuya dair bilgisinin şer'an mu'teber olmaması olduğuna göre, İbn Kayyım'ın yapmış olduğu bu taksimin ve nassın bulunması halinde bir âlime tâbi olmanın mutlak anlamda haram olduğunu söylemesinin bir anlamı kalmamaktadır.

Bu kısa genel değerlendirmeden sonra onun sözlerinin ayrıntılı bir şekilde eleştirilmesine geçebiliriz.

Taklîdin Batıl Olduğuna Getirilen Deliller ve Verilecek Cevap:

İbn Kayyım, taklîdin haram ve kötü bir şey olduğuna dair âyetlerle, hadislerle, sahâbe ve tâbiîn sözleriyle, müctehidlerin görüşleriyle delil getirmeye çalışmış, ancak asıl kavranması gereken noktayı ıskalamıştır. Biz onun hatasına burada dikkat çekeceğiz.

Önce şuradan başlayalım: O taklîdin caiz olmayacağına şu âyetleri delil getirmiştir:

“Onlara, ‘Allâh’ın indirdiğine uyun!’ denildiğinde, ‘Hayır, biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol)a uyarız!’ derler. Peki ama, ataları bir şey anlamayan, doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı (onların yoluna uyacaklar)?” (Bakara, 2/170)

“İşte böyle, biz senden önce hiçbir memlekete bir uyarıcı göndermedik ki, oranın şımarık zenginleri, ‘Şüphe yok ki biz babalarımızı bir din üzerinde bulduk. Biz de elbette onların izlerinden gitmekteyiz’ demiş olmasınlar.” (Zuhruf, 43/23)

“Onlara, ‘Allâh’ın indirdiğine (Kur’ân’a) ve Peygambere gelin” denildiğinde onlar, ‘Babalarımızı üzerinde bulduğumuz din bize yeter’ derler. Peki ya babaları bir şey bilmiyor ve doğru yolu bulamamış olsalar da mı?” (Maide, 5/104)

Bu âyetlerin değerlendirilmesine dair şöyle demiştir: Kur’ân’da bu ve benzeri pek çok âyet vardır ve bunlarda Allâh’ın indirdiği Kitap’tan yüz çevirip de atalarını körü körüne taklîdle yetinen kimseler yerilmiştir. Burada şöyle bir itiraz ileri sürülebilir: Kur’ân, körü körüne akılları ermeyen ve doğruyu bulamayan kafirleri ve ataları taklîd eden kimseleri yermiştir, buna mukabil hidâyete ermiş âlimlere uymayı kötölememiş, aksine “Bilenlere sormayı” emrederek, ilim ehline uyulmasını istemiştir. Bu da onları taklîd etmek demektir. Nitekim Yüce Allâh bu konuda şöyle buyurmuştur: *“Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun.”* (Nahl, 16/43) Bu bilmeyenin, bilene uyması, onu taklîd etmesi emri demektir.

Bu itiraza şöyle cevap verilebilir: Yüce Allâh, indirilen kitabı terk edip de körü körüne ataların yolundan gitmeyi yermiştir. Taklîdin bu kabili, selefin ve dört İmâm’ın yanlışlığı ve haramlığı üzerinde ittifak etmiş oldukları taklîddir. Ama buna karşın, Yüce Allâh’ın indirmiş olduğu Kitab’a uyma konusunda çaba sarf eden, bu konuda kendisine bazı şeyler gizli kaldığı için, kendisinden daha bilgili birine uyan ve o konuda onu taklîd eden kişinin durumuna gelince, bu kişi övgüye layıktır ve yergiye konu

değildir; o, bu yaptığı sebebiyle günah değil, aksine sevap alır. (İbn Kayyım'ın sözü bitti.)

Bu söz, sakattır. Çünkü bir kere Yüce Allâh, taklîdi, apaçık ve sabit bir hakka muhalefet sebebiyle yermiştir. Hakka tâbi olma yolunda ise taklîdi kınamamıştır. Hatta, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ve kendilerinden olan ulü'l-emre itaati vacip kılmak sûretiyle bunu vacip bile kılmıştır. Ulü'l-emre ise, onun da kabul edeceği gibi hem ulemâyı hem de umerayı içine alan bir kavramdır. Onlara uyma emri, onları taklîd etme değil de nedir?

Taklîd iki tür oluyordu: Hakka muhalefet anlamına gelen taklîd, Hakka uyma anlamına gelen taklîd. Birincisi haram, ikincisi ise gereklidir. Birinci türden taklîdin bâtıl olduğuna delalet eden âyetleri, ikinci türden taklîdin de bâtıl olduğuna dair delil getirmek, hiç şüphesiz hakkı bâtıla karıştırmak demektir. Böyle bir yanlış anlayışa düşmekten ve cehâlet fitnesinden Yüce Allâh bizleri korusun!

İkinci olarak şöyle denilebilir. O, “Yüce Allâh'ın indirmiş olduğu Kitâb'a uyma konusunda çaba sarf eden, bu konuda kendisine bazı şeyler gizli kaldığı için, kendisinden daha bilgili birine uyan ve o konuda onu taklîd eden kişinin durumuna gelince, bu kişi övgüye layıktır ve yergiye konu değildir.” diyordu. Bu durumda kendisine, Allâh'ın indirmiş olduğu şeylerden bir kısmı kapalı kalan bir kimsenin, bu yüzden kendisinden daha bilgili birisini taklîd etmesi halinde, o kişi Allâh'ın indirmiş olduğuna uymuş olur mu, olmaz mı? Eğer, “Hayır!” derse, o takdirde şöyle denir: “Buna göre o kişinin taklîdi nasıl oluyor da yerilmiyor ve övgüye değer bulunuyor?” Eğer cevap olarak “Evet” derse o zaman kendisine şöyle denilecektir: O zaman senin bu sözünden anlaşılan şudur: Allâh'ın indirmiş olduğunu nazar ve istidlâl yoluyla (yani bizzat kendi ictihâdıyla) anlayabilme gücü olmayan kimsenin, Allâh'ın indirmiş olduğuna uymuş olması, ancak kendinden daha bilgili bir kimseye tâbi olması ile olur. Bu durumda taklîdi nasıl ilzam edebilirsiniz? Kaldı ki bir başkasını taklîd eden her kişi, kendisini Allâh'ın indirmiş olduğunu nazar ve istidlâl yoluyla kavramaktan aciz görmesi sonucu bunu yapar. Sizin bu sözünüz, iddianız ile tam bir çelişki arz eder ve bu halinizle siz, hiç farkında olmadan doğruyu ifade etmiş olmaktadır. Bir kere bu iyice bilinmelidir.

İbn Kayyım sonra; *“Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme!”* (İsrâ, 17/36) âyetini konuya delil getirmiş ve şöyle demiştir: *“Bütün ilim adamlarının ittifakıyla taklîd, ilim değildir.”*

Onun bu sözü de yanlıştır. Çünkü onun bu sözü, bir konu hakkında cahil olan kimseye o konuda bilgili olan kimselere uymasını emreden; *“Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun.”* (Nahl, 16/43) âyeti ile, ilim ehlinin ittifakıyla ilim olmadığı için taklîdi yasaklayan; *“Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme!”* (İsrâ, 17/36) âyeti arasında çelişki ortaya koymaktadır. Yüce Allâh, sözleri arasında çelişki olacak şeyler buyurmaktan uzaktır. Bu takdirde ilim adamlarına uymayı, bu âyetle yasaklanmış olan, *“bilmediğin şeyin peşine düşme”* kabilinden saymak, bu âyeti bu bağlamda delil olarak kullanmak isteyen kişinin cehâletini ortaya koyar.

Sonra bu kendi sözüyle de çelişiyor: Çünkü o, taklîdin bir kısmının yerilmeyeceğini ve övgüye değer bulunacağını söylüyor, öbür taraftan da taklîdin her çeşidiyle ilim olmadığını ifade ediyor. Bu durumda her iki kısmı da ilim olmamasına rağmen taklîdin bir kısmı ona göre iyi, diğer bir kısmı da kötü oluyor ve yasak olduğunu iddia ediyor. Halbuki o, her iki kısmının da ilim olmadığını söylüyor, buna rağmen sonuçlarını ayırıyor. Bu tam bir çelişki ve tutarsızlık oluyor. Bu da taklîdi terk etme fitnessi değil midir?

O, sonra şu âyeti delil olarak kullanıyor: *“De ki: “Rabbim ancak, açık ve gizli çirkin işleri, günahı, haksız saldırıyı, hakkında hiçbir delil indirmediği herhangi bir şeyi Allâh’a ortak koşmanızı ve Allâh’a karşı bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır.”* (A’raf, 7/33)

Bu da yanlıştır. Eğer bir âlime tâbi olmak (taklîd), Allâh adına bilmediği şeyleri söylemek kabilinden olsaydı, o zaman İbn Kayyım’ın de kabul ettiği gibi taklîdin bir kısmının övgüye değer olmaması gerekirdi ve; *“Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun”* (Nahl, 16/43) âyetinin de bir anlamı kalmazdı.

Şu âyeti de taklîdin caiz olmadığına delil olarak kullanıyor: *“Rabbinizden size indirilene uyun. Onu bırakıp başka dostlara uymayın. Ne kadar da az öğüt alıyorsunuz!”* (A’raf, 7/3) âyetinde, sadece Allâh katından indiri-

lene uyma emredilmiştir. Mukallit kişi, uyduğu şeyin Allâh'ın indirdiği şey olup olmadığını bilmiyor. Eğer taklîd etmekte olduğu kimsenin görüşü hilafına, anlam ortaya çıksa, o takdirde o anlam hilafına kendi İmâm'ına bağlılığını sürdürmesi halinde, Allâh katından indirilmiş olana değil de başkasına uymuş olduğu anlaşılacaktır.

Onun bu sözü de yanlıştır. Çünkü bilindiği gibi Allâh'ın indirdiğine uymanın iki yolu vardır. Birincisi nazar ve istidlal yani ictihâddır. İkinci-si de taklîddir. İlki, âlim olanın, ikincisi de câhil olanın yapacağı şeydir. Bu durumda taklîd, *“Rabbinizden size indirilene uyun. Onu bırakıp başka dostlara uymayın!”* (A'raf, 7/3) âyetinin kapsamına dahil olmaktadır. Onun *“Mukallit kişi, uyduğu şeyin Allâh'ın indirdiği şey olup olmadığını bilmiyor”* sözü hatalıdır; çünkü bu durumda o kimsenin her ne kadar tahkikî ilmi yoksa da taklîde dayalı ilmi vardır. Bu tür bilgi de, *“Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun”* (Nahl, 16/43) âyeti ve benzeri deliller ve selefin icmaı gereğince şer'an mu'teberdir.

Onun, *“Eğer taklîd etmekte olduğu kimsenin görüşü hilafına, anlam ortaya çıksa, o takdirde o anlam hilafına kendi İmâm'ına bağlılığını sürdürmesi halinde, Allâh katından indirilmiş olana değil de başkasına uymuş olduğu anlaşılacaktır”* sözü de yanlıştır. Çünkü cahil olan bir kimse için nazar ve istidlâl yoluyla elde edilecek bilgi, yok gibidir, çünkü imkansızdır. *“Onu öldürmüşler, Allâh da onları kahretsin!”* hadisi, bilmeyenlerin bilmedikleri konuda sormaları gerektiğini, insanların kendi akıllarınca hareket etmelerinin yanlış olduğunu gösteriyor. Cehâlet bir tür hastalıktır ve ilacı, sormaktır. Bu durumda tâbî ki cahil bir kimsenin sormadan kendi görüşü ile amel etmesi, Allâh'ın indirdiğinden başkasına uymak olur. Bu bir âlime uymak gibi değildir. Bu husus iyi anlaşılmalıdır.

O şu âyeti de iddiasına delil getiriyor:

“Ey imân edenler! Allâh'a itaat edin. Peygambere itaat edin ve sizden olan ulü'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştiğiniz takdirde, Allâh'a ve âhiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allâh ve Resûlü'ne arz edin. Bu, daha iyidir; sonuç bakımından da daha güzeldir.” (Nisa, 4/59)

Yorum olarak da şöyle diyor: Yüce Allâh, sorunlarımızı başkasına götürememizi bize yasaklıyor. Bu da taklîdin yanlış olduğunu ortaya koyar.

Bu sözü de sakattır. Çünkü Allâh'ın ahkamına dair bir âlime başvurmak, sonuçta Allâh'a ve Resûlü (s.a.v.)'e başvurmak demektir. Bu itibarla bu âyet taklîdin yanlış olduğunu göstermez. Eğer dediği doğru olacak olsaydı o zaman Buhârî, Müslim ve benzeri âlimlere başvurmamız da yanlış olurdu. Böyle bir sonucu da hiçbir kimse kabul etmez. Bu husus da iyi anlaşılmalıdır.

Getirdiği bir başka delil de şu âyettir:

“Yoksa; Allâh içinizden, Allâh’tan, Resûlü’nden ve mü’minlerden başkasını kendilerine sırdaş edinmeksizin cihad edenleri ayırt etmeden bırakılacağınızı mı sandınız? Allâh, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.”
(Tevbe s. 9/16)

Yorumunu da şöyle yapıyor:

“Bir kimse belli bir insanı Allâh ve Peygamberi (s.a.v.)’in kelimâ, diğer ümmetin sözü üzerine takdim ediyor, yerine göre Allâh’ın kitabını, Resûlü (s.a.v.)’in sünnetini, ümmetin icmâmı terk edip, onun görüşü doğrultusunda hareket ediyor. Bu sözü edilenlerden tâbi olduğu kimsenin sözüne uyanları, onun sözüne uyduğu için kabul ediyor, uymayanları ise reddetmek için bin bir zorlamaya başvuruyor, her türlü çareyi deniyor... Şimdi bu adamın durumu, âyette sözü edilen Allâh, Resûlü ve mü’minlerden başkasını sırdaş (velîce) edinme değil de nedir?”

Onun bu istidlali de yanlıştır. Çünkü mukallit kişi, bağlı olduğu İmâm’ını onun dediği gibi kılmıyor ki, aksine onun görüşünün, Allâh’ın ve Resûlü (s.a.v.)’in sözünün açıklaması olduğunu düşündüğü için ona uyuyor. Yoksa onun Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in sözleri üzerinde istediği gibi oynayacak, istediğini alıp istediğini reddedecek biri olduğunu kabul ettiğinden değil. Bu itibarla da mukallit açısından tâbi olduğu İmâm’ın âyette geçen “velîce = sırdaş” kavramı içine girmesi mümkün değildir. O sırdaş olsa bile, bu haliyle mukallit, Allâh, Resûlü (s.a.v.) ve mü’minlerden başkasını kendisine sırdaş edinmiş olmamaktadır. Bu noktanın da iyice anlaşılması gerekir.

Bir başka delili de şu âyettir:

“Yüzlerinin ateşte bir yandan bir yana döndürüleceği gün, ‘Keşke Allâh’a ve Resûlü’ne itaat edeydik’ diyecekler. ‘Ey Rabbimiz! Biz reislerimize ve büyüklerimize uyduk da onlar bizi yoldan saptırdılar’ derler.” (Ahzab, 33/66-67)

Yorum olarak da, “Bu âyet, taklîdin caiz olmayacağı hakkında açık delildir” demektedir.

Sonra şöyle devam ediyor: “Eğer denilirse ki, bu âyetle kişiyi Hak yoldan saptıran kimsenin taklîd edilmesi yerilmektedir, Doğru yolu gösteren kimseye uymanın zemmedilmesi ise, bu âyetle nerede?”

“Denilir ki: Aslında bu sorunun cevâbı kendi içindedir. Çünkü insanın doğru yola erebilmesi ancak Yüce Allâh’ın Resûlü (s.a.v.)’e indirdiğine tâbi olmasıyla mümkün olabilir. Sözü edilen mukallit kişi, eğer Allâh’ın Resûlü (s.a.v.)’e indirmiş olduğu şeyi biliyorsa o kişi nasıl bir yolda olduğunun bilincindedir (mühtedi), mukallit değildir. Eğer Allâh’ın Resûlü (s.a.v.)’e indirdiğini bilmiyorsa o zaman o kişi cahildir ve kendi şaşkınlığına bizzat kendisi tanıktır. Bu durumda o kişi kendisinin taklîd yoluyla hidâyet üzere olduğunu nereden bilecektir? Aslında bu cevap, bu konuda ileri sürülen bu tür iddiaların tümüne cevap teşkil eder. Onlar, kendilerinin hidâyet ehli kimseleri taklîd ettiklerini iddia ederler. Oysa ki hidâyet üzere olup olmadıklarının farkında değildirler.”

“Denilirse ki: Siz, taklîd edilmekte olan müctehid imâmların hidâyet üzere olduklarını kabul ediyorsunuz. Peki bu durumda onları taklîd edenler de aynı şekilde kesinlikle hidâyet üzere olmazlar mı? Çünkü onların arkasına düşmüşler ve onların yollarını izlemektedirler.”

“Denilir ki: Onların arkalarında aynı yolu izlemekte olmaları, onları taklîd etmiş olmaları esasını geçersiz kılar. Çünkü müctehid imâmların yolu, hüccete tâbi olma yolu idi, onlar kendilerinin taklîd edilmesini yasaklardı. Buna göre her kim delili terk eder ise, o zaman onların yolunu takip ediyor olamaz, onların ve daha öncesinde Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in yasaklamış olduğu şeyi irtikap etmiş olur. Bu durumda da onların yolunda

olduğu iddiası yanlıştır, aksine onlara muhalefet etmiş olmaktadır. Onların yolunda olanlar ancak delile uyanlar, hüccet karşısında boyun eğenler, Hz. Peygamber (s.a.v.)’den başka hiçbir kimseyi kendisine yegane önder olarak görmeyenlerdir. Sözüm ona bu önderler Kitap ve sünnet üzerinde sanki hâkim konumdadırlar. Dînen delil olması gereken nasları, bunların sözlerine vururlar, delili teville kalkışırlar... Bu mu, müctehid imâmların yolunda olmak! Böylece taklîdi, delile uyma (ittibâ) ile eş tutmanın yanlışlığı, böyle bir anlayışın sakatlığı ortaya çıkmış olmaktadır. Bu ittiba olması bir yana tam ona muhalif bir olgudur. Yüce Allâh, Resûlü (s.a.v.) ve ilim ehli, ittiba ile taklîd arasını ayırmışlardır. Bunların mahiyet itibariyle de birbirinden tamamen farklı olduğu açıktır. Çünkü ittiba (uyma), tâbi olunan kimsenin gitmekte olduğu aynı yola girmek ve onun yapmakta olduğu aynı şeyi yapmaktır.”

Bu da başından sonuna kadar tumturaklı, sakat bir sözdür. Şöyle ki:

Her şeyden önce Yüce Allâh’ın “*‘Ey Rabbimiz! Biz reislerimize ve büyüklerimize uyduk da onlar bizi yoldan saptırdılar’ derler.*” (Ahzab, 33/67) buyruğunun ma’nâsı onun kastedtiğinin aksine, “Bizim efendilerimiz, ulularımız, sapık idiler, doğru yolu bulmuş kimseler değil idiler, bizi kendi sapık yollarına çağırdılar, biz de onlara uyduk ve aynı sapıklığa biz de düştük” şeklindedir. Bizim burada söz konusu ettiğimiz durum bu değildir ki? Çünkü bizim efendilerimiz ve büyüklerimiz, sapıklık üzere değillerdir, aksine onlar hidâyet üzeredirler. Nitekim bu, iddia sahibi de dahil olmak üzere herkes tarafından kabul edilen bir hakikattir. O takdirde bu âyetin bizim konumuzla ilgisi ne olabilir?

İkinci olarak o şöyle diyor: “İnsanın doğru yola erebilmesi ancak Yüce Allâh’ın Resûlü (s.a.v.)’e indirdiğine tâbi olmasıyla mümkün olabilir...” Bu söz esas itibariyle doğrudur. Ancak bilindiği gibi Allâh’ın indirdiğine uyma bazen tahkik bazen de taklîd yolu ile olur. Bu, onun da övgüye değer bulunduğu, yerilmediğini söylediği taklîd türünde bizzat kendisinin de kabul ettiği bir husustur. Mukallit kişi, her ne kadar Allâh’ın Resûlü (s.a.v.)’e indirmiş olduğunu bizzat kendisinin tahkiki yoluyla bilmese de, İmâm’ını taklîd etmek sûretiyle bilmektedir. Çünkü o bilmektedir ki onun söyledik-

leri bizzat Allâh'ın Resûlü (s.a.v.)'e indirdiklerinden ibarettir. Şu kadar var ki bu zan ve ictihâda dayalı, hataya ihtimali bulunan bir ilimdir.

Üçüncü olarak o şöyle diyordu: “Onların arkalarında aynı yolu izlemekte olmaları, onları taklîd etmiş olmaları esasını geçersiz kılar.” Bu söz de yanlıştır. Çünkü hiçbir İmâm'ın, kendilerine uyulmasını yasakladığı bilinmiyor. Aynı şekilde Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in de bunu yasaklamış olması söz konusu değildir. Bu iddia sahibinin tamamen kendi hayali ürünüdür. Yine onun “Çünkü müctehid imâmların yolu, hüccete tâbi olma yolu idi, bu itibarla kim delile uyarsa, onların yolunda olanlar onlardır, yoksa mücerret kendilerini taklîd edenler değildir” sözü de bir safsatadan ibarettir. Çünkü bir kimsenin ictihâd mevkiine gelmeden evvel yapabileceği şey, ancak taklîd olacaktır. Hatta ictihâd derecesine ulaşanlar için bile, söz konusu meselede kendince açık bir delile sahip olmayan müctehidin, kendinden daha bilgili birine uyması söz konusu olmaktadır.

Bu durumda ictihâd derecesine ulaşamamış mukallit kimselerin, arkalarına düşmüş oldukları imâmlarının yolunda olmaları hiç kuşkusuz sabit olacaktır. Çünkü onların yolu, ictihâd derecesine ulaştıktan sonra delile tâbi olmaları, hüccet ile amel etmeleridir. Taklîd ise başka bir haldir. Mukallit de kendi üzerine lazım geleni yapmakta, delile tâbi olan İmâm'ın arkasına düşmektedir. Bu durumda, nasıl olur da onların yolunda olmaz, bunu anlamak mümkün değildir.

Dördüncü olarak, “Onların yolunda olanlar ancak delile uyanlardır...” sözü de yanlıştır. Çünkü bu söz, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Kitap ve sünnet karşısında bağımsız olduğu iması taşımaktadır. İş hiç de öyle onun sandığı gibi değildir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.), her şeyden önce vahye bağlı idi ve ondan bağımsız değildi.

Beşinci olarak, o, taklîd ile ittiba arasını ayırmakta ve ittiba (uyma) için, “tâbi olunan kimsenin gitmekte olduğu aynı yola girmek ve onun yapmakta olduğu aynı şeyi yapmaktır” şeklinde bir de tanım getirmektedir. Taklîdin ne olduğunu ise açıklamamaktadır. Eğer gerçekten kendisinin dediği gibi olsaydı o takdirde ehl-i hadisin Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ittiba etmemiş olmaları gibi bir sonuç gerekirdi. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.)'in

yolu, vahye tâbi olma yoluydu, hadis ehlinin yolu ise falancanın filancanın rivâyet ettiği şeye uymak, falancaların sahih bulduğunu sahih saymak... şeklindeki bir yoldur. Bu durumda açıktır ki, bu yollardan biri diğerinin aynı değildir. Hatta onlar hadis imâmlarının yolunda da olmazlar. Çünkü imâmlar, bizzat kendileri ictihâd sonucu hadisin sahih ya da zayıflığı sonucuna ulaşıyorlardı. Bunlar ise tuttukları yolda, hadislerin değerlendirilmelerini taklîd yoluyla almaktadırlar. Dolayısıyla onun taklîd hakkında söylediği sözlerin ne kadar saçma olduğu anlaşılmaktadır.

O daha sonra şu âyeti iddiasına delil getirmiştir:

“(Yahudiler) Allâh’ı bırakıp, hahamlarını; (hristiyanlar ise) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih’i rab edindiler.” (Tevbe, 9/31)

Onun bu âyetle istidlal biçimi de yanlıştır. Çünkü bizim söz konusu ettiğimiz taklîd, Yahudi ve Hristiyanların haham ve ruhbanlarını taklîd etmeleri kabilinden değildir. Zira onlar, haram kılma ve helâl sayma yetkisini din adamlarında görüyorlardı. Mukallit ise öyle değildir. Mukallit kişi, İmâm’ının sözünü, Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in kelamının açılımı görür ve bu yüzden ona uyar.

Diğer bir delili de, *“Hani o babasına ve kavmine, ‘Ne bu tapınıp durduğunuz heykeller?’ demişti. Onlar dediler ki: ‘Biz atalarımızı onlara tapar bulduk’...”* (Enbiya, 21/52) âyetidir. Burada şöyle bir yorum getirmektedir: *“Âlimler, bu âyetleri taklîdin haram olduğuna delil getirmişlerdir. Onların kâfir olmaları, bu âyeti konu ile ilgili delil olarak kullanmalarına engel olmamıştır. Çünkü benzetme, berikilerin îmânı, öbürkülerin küfrü açısından değildir. Onlarla mukallitler arasındaki benzetme, hüccet olmadan tâbi olma ortak noktası sebebiyledir. Örneğin bir kimse başka birini taklîd ederek küfre girse, bir başkasını taklîd ederek günah işlese, başka birinin peşine düşerek hata etse, bu üç durumda sonuçlar (ortaya çıkan günah) farklı olmakla birlikte hepsinde ortak bir yön vardır ki o da kişinin ötekini taklîd etmesi, körü körüne peşinden gitmesidir.”*

Bu söz de sakattır. Çünkü bu âyette atalarına körü körüne uyanların yerilmesi, hüccet olmaksızın mücerret taklîd etmiş olmaları sebebiyle değildir, eğer öyle olsaydı ittiba imkanı da olmazdı ve onun yolu da kapanmış

olurdu. Yerginin sebebi, onların hem sapık hem de saptırıcı olan atalarını izlemeleri ve bunu, sabit olan hakkın reddine bir vesile kılmalarıdır. Bu durum ise, bir mukallidin, İmâm'ına bağlanması durumunda asla söz konusu değildir. Onlar doğru yolda olan, kendilerine uyanları da doğru yola iletmekte olan hidâyet önderleridir. Hal böyle iken bunları birbirlerine kıyas etmek, iki zıddı birbirine benzetmekten başka bir şey değildir. Şaşılacak bir şey varsa o da bu insanların esas itibariyle kıyas ve re'ye hoş bakmamaları, bunları yapanları yermeleridir. Buna rağmen kendileri bu tür sakatlığı apaçık olan kıyaslar yapmaktan geri durmamaktadırlar. Kendileri taklîdi kötölemekte, ancak işlerine geldiği için olacak bu tür kıyaslar yapan âlimleri taklîd etmekte bir sakınca görmemektedirler.

İbn Kayyım, delil olarak hadisleri de kullanmıştır. Bu meyanda Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, “*Âlimin zellesinden sakının*” hadisi ile, “*Ümmetim için en çok şu üç şeyden korkarım: Âlimin zellesi...*” hadislerini zikretmiş ve şöyle bir yorum yapmıştır: Bilindiği gibi âlim hakkında korkulan husus onun taklîd edilmesidir. Zira eğer taklîd olmasaydı, o takdirde âlimin zellesinden korkmanın gereği olmazdı.

Onun bu sözü de yanlıştır. Çünkü “âlimin zellesinden sakının” buyruğu, ancak zellenin ne demek olduğunu bilenlere yönelik bir hitap olabilir. Çünkü bir şeyi bilmeden ondan sakınmak mümkün olmaz. Bu durumda hadisteki hitap, zelle nedir, doğru hangisidir bilmeyen mukallit kimselere yönelik olamaz. Bu, zellenin kaynağının ictihâd olması haline hastır. Eğer zellenin sebebi müctehidin heva ve hevesine uymak ise, o takdirde bunu mukallit de bilir ve fakat bu durumda zaten o kimsenin arkasına düşmez, onu taklîd etmez. Bu itibarla da hadisin, tartışma konusu olan taklîd konusuyla herhangi bir ilgisi bulunmamaktadır.

“*Ümmetim için en çok şu üç şeyden korkarım: Âlimin zellesi...*” hadisine gelince, bu hadiste taklîdi yasaklama durumu yoktur. Aksine ulemânın fetvâ verirken dikkatli olması şeklinde bir uyarı vardır. Ayrıca hadiste taklîdin onaylanması anlamı da bulunmaktadır. Çünkü eğer taklîd haram olsaydı, o takdirde âlimin zellesinden korkmanın bir anlamı olmazdı. Dolayısıyla bu hadis, onun değil bizim lehimizde bir delildir. Hem şunu da belirtmek gerekir ki, âlimin zellesi korkulacak bir şey olduğuna göre, ca-

hil bir kimsenin kendi ictihâdıyla amel etmesi halinde içine düşeceği hata çok daha büyük endişe sebebi olacaktır. Hal böyle iken Şâri (s.a.v.)'in câhil bir kimseye, kendi ictihâdı ile amel etme izni vermesi nasıl düşünülebilir?

O, sonra İbn Mes'ûd (r.a.)'in şu sözünü delil olarak kullanmak istemiştir: “Ya âlim ol, ya öğrenen ol, ama imme'a olma!” Onun burada kasdetmiş olduğu, dînini başkalarına havale eden kimsedir. Onun bu istidlal şekli de sakattır. Çünkü bir kere onun sözünde geçen “imme'a” kelimesinin, bizzat kendisinin de belirttiği şekilde anlamı şöyledir: “*Dini yaşantısını bir başkasına ipotek eder; o inanırsa kendisi de inanır; o inkâr ederse kendisi de inkâr eder...*” Oysa kötülükte, örneklik olmaz. Burada sözü edilen mana ile, bizim taklîdden kasdettiğimiz mana bir değildir? Dînî yaşantıyı bir başkasına ipotek etmenin ne vacipliğini ne de caizliğini söyleyen tek bir Müslüman yoktur. Hz. Alî (r.a.)'in, “Kişilerin peşine düşmekten sakının” sözünün anlamı da budur. Çünkü bunun arkasından söylediklerinden bu anlaşılıyor. O devamla şöyle diyor: “Kişi, cennet ehlinin amelini işler, sonra hakkındaki Allâh'ın ilmi gereği döner cehennem ehlinin işini işler (Körü körüne onun peşine düşen de onunla birlikte helake gider).”

Bu anlatılanın da, bizim burada tartışma konusu ettiğimiz bir mezhep İmâm'ına bağlılık anlamındaki taklîdle bir ilgisi olmadığı açıktır. Onun sözünün arkasında söylemiş olduğu, “Eğer mutlaka bunu yapacak iseniz, bari o zaman dirileri değil ölüleri takip edin” sözü taklîdin caiz olduğuna delalet etmektedir. Eğer taklîd mutlak anlamda haram olsaydı, o takdirde Hz. Alî (r.a.) ölümlere uyulması şeklinde cevâza bir kapı aralamazdı.

Hız. Ömer (r.a.)'in şu sözünü de delil olarak kullanmıştır: “Şüphesiz sizin konuşmanız en kötü konuşma, sözünüz en şerli sözdür ve siz insanlara sıkıntı kaynağı sözler ürettiniz, sonunda iş ‘falan dedi filan dedi’ye dönüştü ve Allâh'ın kitabı terk edilir oldu. Sizden kim kalkacak ve (bir şey konuşacaksa) Allâh'ın kitabı ile konuşsun aksi halde otursun ve (sussun!).”

Bu sözde de ona delil olabilecek bir husus yoktur. Çünkü taklîd hakkında ne olumlu ne de olumsuz herhangi bir ima bulunmamaktadır.

Hız. Alî (r.a.)'in şu sözünde de onlara delil olacak bir husus yoktur: “İn-

sanlar üç kısımdır: Ya Rabbânî âlimlerdir, ya kurtuluşa ermek umuduyla öğrenme çabası içinde olanlardır. Geri kalanlar ise ayak takımı; kendilerini çağıran her kimsenin etrafına üşüşürler, üzerlerine gelen her saldırı karşısında kaçışırlar.

Bu sözde de açıkça görüldüğü üzere müctehid imâmlara bağlılığı (taklîd) yasaklayan herhangi bir husus bulunmamaktadır.

Aynı şekilde Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şu hadisinde de onlar için bir delil yoktur: “Ulemâ gider, sonra insanlar cahil başlar edinirler; onlara sorular yöneltirler, onlar da bilgisizce fetvâ verirler. Böylece hem kendileri saparlar, hem de peşlerinden gidenleri saptırırlar.” Görüldüğü gibi bu hadiste de taklîdin yasaklığına dair bir ima yoktur.

“Mukallidin fetvâ vermesi, bilgisizce fetvâ vermektir” denilemez. Çünkü böyle bir tespit yanlıştır, zira mukallit fetvâ verdiği zaman kendi fetvâsını vermiyor, müctehid olan âlimin fetvâsını veriyor ve o bu durumda sadece nakledici durumda oluyor. Kaldı ki hadis, taklîdin aksine, caiz oluşuna delalet etmektedir. Çünkü hadis ulemânın baş edinilmesinin caiz olduğunu belirtiyor, bu ise ancak onların taklîd edilmesi halinde mümkün olabilir. Aynı şekilde Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, “*Her kim, mesnetsiz bir fetvâ verecek olursa, onun günahı o fetvâyı verene aittir*” hadisi de taklîdin caiz olduğuna delildir. Zira taklîd caiz olmasa, verilen fetvânın günahı fetvâyı verene olmazdı da fetvâyı isteyene olurdu. Çünkü o, fetvâya uymuş ve haram olan şeyi irtikap etmişti. Burada taklîdin caiz olmadığına dair, onun iddia ettiği gibi herhangi bir delalet bulunmamaktadır. O şöyle diyor: “Bu hadiste, taklîd yoluyla fetvâ vermenin haram olduğuna dair delil vardır, çünkü mesnetsiz fetvâ vermiş olmaktadır. Mesnet ise bütün insanların icmaı ile hüccettir ve hüküm ancak onunla sabit olur.”

Az önce de belirttiğimiz gibi gerçekte müftü, imâm ve hüccet olmaktadır, mukallit ise onun fetvâsının nakledicisidir. İmâm olan, mesnetsiz hüküm vermez. Bu durumda mukallidin fetvâsı, mesnedi olan bir fetvâ olmaktadır, onun iddia ettiği gibi asla mesnetsiz değildir. Bu (müctehid) insanların dînî konularda hüccet arayışı içinde olması, deliller serdetmesi, fetvâ vermesi böyle iken, nasıl olur da herkes için ictihâd caiz görür,

taklîdi haram kılar ve bu şekilde Allâh'ın dînî konusunda keyfince görüş beyan etmesinin ve böylece hem sapmasının hem de saptırmasının yolunu açabiliriz.

Taklîdin Haram Olduğuna Dair Akli Deliller Getirmesi ve Verilen Cevap

İbn Kayyım daha sonra akli delil getirmekte ve şöyle demektedir. Taklîd ile hükmeden kimseye şöyle denir: “Hükmettiğin konu ile ilgili delilin var mıdır?” Eğer derse ki “Evet, vardır” o zaman taklîdden değil tahkikten bahsedilmiş olur. Çünkü o takdirde o hükmü vermesini gerektiren şey, taklîd değil sözü edilen hüccet (delil)dir. Eğer “Delilsiz hükmediyorum” diyecek olursa, o zaman kendisine şöyle denir: “Hangi gerekçe ile haram olan kanları akıttın, cinsel ilişkileri helâl kıldın, malları itlaf ettin? Oysa Yüce Allâh, bütün bunları haram kılmış ve ancak bir hüccet ile helalliğine hükmetmiştir. Yüce Allâh, “Bu konuda hüccetiniz var mı?” diye buyurmu-yor mu?

Onun bu sözleri de bir laf salatasından ibarettir. Çünkü mukallit kişi şöyle diyor: Ben bu hükmü, bir hüccete dayalı olarak verdim. Hüccetim de müctehidin sözüdür. Eğer, “Peki başkasının sözünü değil de o müctehidin sözünü nasıl seçtin?” diye sorarlarsa cevap olarak şöyle der: “Benim bütün müctehidlerin görüşlerini toplamam gerekmiyor, çünkü bu onlar içinden en güzel ve en uygun olanı tercih etmek için ise, bu mukallit olanın yapacağı bir şey değildir. Bunu ancak müctehid olan yapabilir. Yok başka bir amaçla toplamak gerekiyorsa, bütün bu külfetin altına girmenin anlamı ne? Ben onun görüşünü seçmiş bulunuyorum ve bu benim için yeterli oluyor, başka bir sebebe de ihtiyaç duymuyorum. Bir kişi herhangi bir doktora gittiği zaman, bu kadar doktor içinde neden bu doktora gittin diye sormanın ne anlamı olabilir ki? Ona gittim, çünkü bu kadarı benim için yeterlidir.”

Sonra o şöyle diyor: Başına gelen hadîseler hakkında şeriatın hükümleri hakkında bir âlimi taklîd eden ve onun ilmini kendi haline uygun bulan ve bu şekilde onun gösterdiği doğrultuda dînî hayatını yaşayan kişi mazurdur. Çünkü kendisine düşen vazifeyi yerine getirmiş, bilgisiz olduğu konuda

kendisine yapması lazım gelen şeyi yapmış olmaktadır. Böyle birinin bilmediği konularda bağlanmış olduğu âlimi taklîd etmekten başka yapabileceği bir şey yoktur. İcma ile sabittir ki kör olan bir kimse, kıblenin tayini konusunda sözüne güvendiği bir kimseye tâbi olmak zorundadır. Çünkü onun bundan daha fazla yapabileceği başka bir şey yoktur. Ancak böyle mukallit birinin Allâh'ın dînî konusunda fetvâ vermesi caiz olabilir mi? O, bu durumda haram olan cinsel ilişkileri helal hale getirecek, kanların dökülmesine, özgür insanların kölelik boyunduruğu altına girmelerine, mal ve mülkün elden çıkmasına ve gerçek sahibi olmayanların eline geçmesine imkan tanıyacaktır. Verdiği fetvâ ile bu sonuçları doğurması, hem de üstelik sıhhatini bilmediği, delilinin bulunup bulunmadığından haberdar olmadığı bir görüşe dayanarak yapmış olacaktır. Ayrıca o, tâbi olduğu görüş sahibinin hata da isâbet de edebileceği ilkesini kabul etmekte ve o görüşe muhalif olanların belki de o meselede daha isâbetli olacağına inanmaktadır, bütün bunlara rağmen sözü edilen sonuçlar doğuracak fetvâ verecektir. Bunun kabul edilebilir tarafı yoktur. Hem sonra meselenin aslını ve ma'nâsını bilmeyen bir kimseye sırf furûu ezbere biliyor diye fetvâ verme hakkı tanırsak, o zaman bunun herkes için de tecviz edilmesi gerekecektir. Bu kadarına da cehâlet bakımından pes doğrusu. Bu apaçık Kur'ân'ın reddi demektir. Yüce Allâh şöyle buyurmaktadır: *"Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme."* (İsrâ, 17/36)

O, bu sözünde gerçeğe dönmüş ve sıradan insanların (âmmî) âlimleri taklîd etmek sûretiyle dînî hayatlarını yaşamalarının imkanını kabul etmiş ve böylece Allâh'ın dîninde taklîdin caiz olmayacağı doğrultusunda getirmiş olduğu delilleri tümüyle geçersiz kılmıştır. Hele buna da şükür. Ama bir başkası için fetvâ vermesi konusunda ise ısrarını sürdürmüştür.

Biz şöyle diyoruz: Mukallidin, âlimin fetvâsıyla amel etmesini mubah kılan gerekçe her ne ise -ki burada kişi taklîd etmiş olduğu İmâm'ının hata da isâbet de edebileceği ilkesini kabul etmekte ve o görüşe muhalif olanların belki de o meselede daha isâbetli olacağına inanmaktadır- aynı gerekçe, kendisi gibi cahil kimselere tâbi olduğu âlimin görüşü ile fetvâ vermesini de mubah kılmaktadır. Bu aynen, kıblenin neresi olduğunu bir başkasından öğrenen bir körün, kendisi gibi kör olan bir başkasına bunu

söylemesinin caiz oluşu gibidir. Hal böyle iken taklîd yolu ile amel etmeyi caiz görüp, aynı yolla fetvâ vermeyi caiz görmemek, delilsiz keyfî bir ayırım olur.

“O zaman bunun herkes için de tecviz edilmesi gerekecektir” sözü isâbetli değildir. Çünkü bu kimselerin müctehidin sözünü her zaman için yerli yerinde kullanmalarının ve şartlarına riâyet etmelerinin teminatı yoktur. Eğer bunu becerebilecek durumda iseler, o zaman herkes için aynı şekilde cevâz kapısının aralanması mümkün olacaktır.

“*Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme!*” (İsrâ, 17/36) âyetini delil getirerek “Bu apaçık Kur’ân’ın reddi demektir” şeklindeki yargısına gelince doğrusu bunları anlamak da mümkün değildir. Çünkü bu âyeti kâh taklîdin haram olduğuna delil olarak kullanmaktadırlar, kâh aynı taklîdin onun kapsamı dışında olduğunu iddia etmektedirler ve onu taklîd yoluyla fetvâ vermenin haramlığına delil saymaktadırlar. Sözlerinden hangisini esas alıp da ona göre cevap vereceğimizi doğrusu biz de şaşırdık.

Ey basiret sahibi değerlendirci! Şu müctehidlerin (!) haline bakın, tek bir meselede ve aynı anda görüşlerinde ve fetvâlarında nasıl çelişkiler yaşıyorlar. Kendi içinde bulundukları bu şaşılacak duruma bakmadan nasıl oluyor da taklîdin terki konusunda bütün ümmetin kendilerine uymasını vacip görüyorlar ve hiç farkında olmadan onlar için heva ve heveslere uyma, bilgisizlik ve taşkınlık içinde yüzme kapısını aralıyorlar. Şaşmamak elde değil!

Taklîdin Caiz Olmadığını Müctehid İmâmların Görüşleriyle Temellendirme Çabası ve Verilen Cevap

Sonra o, taklîdin bâtil oluşuna müctehid imâmların görüşlerini delil getirme çabasına girmiş ve şöyle demiştir (*İ'lâm*, II, 200):

“Dört imâm da, kendilerinin taklîd edilmesini yasaklamışlar ve hüccet olmadan kendi görüşlerinin alınmasını yermişlerdir. İmâm-ı Şâfiî şöyle demiştir: “Hüccet olmadan ilim elde etmeye kalkışan kişinin durumu, geceleyin odun toplayanın durumuna benzer; bir demet odun sırtlar, içinde de bir yılan vardır, hiç farkında olmadan kendisini sokar.” Bu sözü Beyhakî

zikretmiştir. Müzenî de şöyle demiştir: “Ben bu (kitabı) İmâm-ı Şâfiî’nin ilminden ve onun sözünün ma’nâsından ihtisar ettim, böylece dileyen kimseye onu yakın kılmak istedim. Şunu da bildirmeliyim ki o, ne kendisinin ne de bir başkasının taklîd edilmesini istemezdi ve kişinin dînî konusunda araştırmacı ve ihtiyatlı olmasını arzu ederdi.”

Bu nakilde ona delil olacak bir husus yoktur. Çünkü İmâm-ı Şâfiî’den rivâyet edilen sözde, taklîdin yasaklanması yoktur. Hatta biz, onun bu sözünde taklîde teşvik vardır desek, bu daha yerinde olurdu. Çünkü müctehid olanlar için hüccet, Kitap, Sünnet, İcmâ, Kıyas gibi şer’î delillerdir. Müctehid olmayanlar için hüccet ise, irfan ve basiret sahibi müctehid İmâm’ın sözüdür. Müctehid olmayan biri ictihâd etse ve delile tâbi olmayı amaçlasa, böyle birinin hüccet olmayan bir şeyi hüccet sanması pek âlâ mümkündür. Aynen geceleyin odun toplayan kişinin odun diye yılanı da yüklenmesinin mümkün olması gibi. Müctehid ise, mahir bir rehber benzer, yola düşer ve istikâmeti kendisi belirler. Mukallit olan ise, yolu bilmeyen kişinin haline benzer; yolu iyi bilen rehberin arkasına düşer ve böylece o da selamete yol alır. Gece odun toplayanın haline benzeyen müctehid olmayan bir kimsenin kendi başına ictihâda kalkışması halidir. Bu itibarla İmâm-ı Şâfiî’nin sözü aslında bizim için bir delil olmaktadır.

Onun İmâm-ı Şâfiî hakkındaki “ne kendisinin ne de bir başkasının taklîd edilmesini istemezdi” şeklindeki sözüne gelince bu, sahihi sahih olmayan-
dan ayırabilecek güçte olan müctehidler hakkındadır. Nitekim sözün devamındaki, “kişinin dînî konusunda araştırmacı ve ihtiyatlı olmasını isterdi” kısmı da bunu teyit eder. Çünkü ictihâd derecesine ulaşmamış bir kimsenin dînî hakkında araştırmacı, eleştirici ve ihtiyatlı oluşu nasıl mümkün olacaktı? Öyle biri olsa olsa ancak geceleyin odun toplayan biri gibidir, odun diye yılanı da yüküne koyar ve o da kendisini sokar.

Eğer taklîd yasak bir şey olsaydı o takdirde hiçbir müftünün fetvâ vermemesi ve kendilerinden fetvâ isteyenlere, “Sen de bizim gibi ictihâd et, hükmü, şer’î delillerden öğren ve bize sorma” demeleri gerekirdi. Oysa ki durum bilindiği gibi hiçbir asırda böyle olmamıştır. Aksine öteden beri insanlar fetvâ isterler, bu konuda ehil olanlar da fetvâ verirler. Buradan da

anlaşıyor ki taklîd üzere dînî yaşantıyı sürdürme yolu, seleften tevarüs edilegelen bir olgudur. Müctehid olmayanların ictihâda kalkışması ise, geceleyin odun toplayıcıları gibi olan cahil insanların çıkarmış oldukları bir bid'atir. Ötekiler odun diye yılana, berikiler de hüccet diye hüccet olmayan şeye sarılırlar, sonuç itibariyle her ikisinin durumu birbirinden farksızdır.

Şaşılacak bir husus da şudur: Bunlar, sözümlerine ona taklîdi yermektedirler fakat bununla birlikte insanları taklîdin terki konusunda kendilerinin taklîd edilmesi anlayışına çağırmaktadırlar. İmâm-ı Şâfiî ve el-Müzenî'nin sözleri doğru anlaşıldığında, diğerlerinin sözleri de anlaşılmış olacaktır.

Mukallit ile Müctehid Arasında Münazara Meclisi

İbn Kayyım sonra (*İ'lâm*, II, 201) mukallit ile müctehid arasında sanal bir münazara meclisi düzenlemiş ve mukallidin kendi iddiasını desteklemek üzere Yüce Allâh'ın "*Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine (zikir ehline) sorun.*" (Nahl, 16/43) buyruğunu delil olarak kullanmasına yer vermiş ve ona şöyle cevap vermiştir:

Sizin zikretmiş olduğunuz bu şey, aynısıyla aleyhinize delil olmaktadır. Çünkü Yüce Allâh âyette "zikir ehline" sorulmasını emrediyor. "Zikir" ise, Kur'ân ve sünnettir. Nitekim Yüce Allâh, peygamber hanımlarına "*Evinizde okunan Allâh'ın âyetlerini ve hikmeti zikredin.*" (Ahzâb, 33/34) buyurmakla, bu hususa işaret etmiş olmaktadır. Bizim kendisine uymakla emrolduğumuz zikir işte budur. Bilgi sahibi olmayan kimsenin bilgilenmek üzere ehline sorması istenilen zikir de budur. Herkese vacip olan ilim ehline, Yüce Allâh'ın katından indirmiş olduğu "zikri" sormasıdır. Sorulan kişiye "zikir" bildirildikten sonra, onun başkasına uyması caiz değildir.

İlim ehli önderlerine baktığımız zaman, onların durumunun böyle olduğunu görüyoruz. Onlardan hiçbirinin, her konuda kendilerine uyan belirli mukallitler zümresi yoktu. İbn Abbâs (r.a.) Hz. Peygamber (s.a.v.)'in söylediklerini, yahut işlediklerini veya sünnet kıldığı şeyleri sorardı, bunların dışında onlara başka bir şey sormazdı. Diğer sahâbe de (r.a.) aynı şekilde Mü'minlerin annelerine özellikle de Hz. Âişe (r.anhâ) validemize Hz. Peygamber (s.a.v.)'in evinde iken yaptığı şeyleri sorarlardı. Aynı şekilde tâbiîn, sahâbeye sadece peygamberle ilgili olarak sorarlardı. Fıkıh

imâmları da aynı şekilde idi. Örneğin İmâm-ı Şâfiî, Ahmed b. Hanbel'e şöyle derdi: "Ey Ebû Abdullah! Sen hadiste benden daha bilgilisin, bir hadis sahih olarak sabit olduğunda onu bana bildir de ben onunla amel edeyim. Hadisin Şam, Kûfe ya da Basra menşeli olması hiç önemli değil!" İlim ehlinden hiçbir kimse asla belli bir adamın görüşünü ve mezhebinin sorma, ona sıkı sıkıya bağlanma ve sadece onun görüşlerini benimseme ve buna sebep başkalarına muhalif düşme gibi bir yol tutmamıştır.

Bu cevap çok yanlıştır. Çünkü Yüce Allâh, "*Zikir ehline sorun!*" buyurmuş, "zikri sorun" dememiştir. Bu itibarla iddia sahibinin dediği gibi sorunun zikre özgülenmesi gibi bir sonucun buradan çıkarılması mümkün değildir. Aynı şekilde sahâbenin, tâbiînin ve daha sonra gelenlerin soruları da zikri yani Kur'ân ve sünneti sormak şekline olmamıştır. Aksine onlar, hem zikri öğrenmek ve onun üzerinde eğer müctehid iseler ictihâd etmek üzere sormuşlardır, hem de eğer müctehid değil iseler sadece ilgili şer'î hükmü sormuşlar, o hükmün kaynağına ilgi duymamışlardır. Onlar da bu durumda sadece şer'î hükmü belirtmekle yetinmişler, kendileri için mesnet teşkil eden âyet ya da hadisi belirtmemişler, istidlal ve istinbat yöntemlerine dair bilgi vermemişlerdir. Bu durum iddia sahibinin de bilmesi gereken bir husustur. Çünkü bizzat kendisi kitabında sahâbe fetvâsı vb. türden olmak üzere bu kabilden pek çok şeyi nakletmiş bulunmaktadır. Bu durumda âyet, nasıl olur da "zikri sormak" şeklinde farklı bir bağlamda yorumlanabilir ve maksadın, üzerinde ictihâd edebilmeleri için Kur'ân ve hadisi sormak olduğu iddia edilebilir. Bu itibarla, onun sözde kendisi için delil olarak ileri sürdüğü şey, aslında bizim için bir delil durumundadır.

İbn Cerîr et-Taberî, Kabîsa b. Câbir'den rivâyet eder: (*Câmi' u'l-Beyân*, V, 64) O şöyle anlatır: Hac yapmak üzere çıkmıştık. Sabah (gadât) namazını kıldığımızda hayvanlarımızı yedeğe alır, birlikte yürür ve konuşurduk. Yine böyle bir gün sabah vaktindeyken sol yanımdan ya da sağ yanımdan bir ceylan çıkageldi. İçimizden biri ona bir taş attı. Taş tam boyun köküne isâbet etti. Hayvan yüzü üstü kana belendi ve öldü. Çoğumuz onun üzerindeydi (ondan yemiştik). Mekke'ye geldiğimizde, onunla birlikte çıktık ve Hz. Ömer (r.a.)'e vardık. Olayı ona anlattı. Dedi ki: Bir

de baktık yanında bir adam vardı ve sanki yüzü gümüş gibi parlıyordu. -Abdurrahman b. Avf (r.a.)'i kastediyor- Hz. Ömer (r.a.), yanındaki arkadaşına döndü, onunla bir şeyler konuştu. Dedi ki: Sonra o adam bana döndü ve: “Onu kasten mi öldürdün yoksa hata ile mi?” diye sordu. Ben: “Ona kasten attım, ama öldürmek istememiştim” dedim. Hz. Ömer (r.a.): “Öyle sanıyorum ki kasten öldürme ile hataen öldürme arasında bir şey. Sen git bir koyun kes ve etini tasadduk et, derisini de kırba yap” dedi. Yanından birlikte kalktık. Ben ona: “Bre adam! Allâh'ın şeâirine saygı göster. Mü'minlerin emiri senin hakkında ne fetvâ vereceğini bilemedi, o yüzden yanındaki adama danıştı. Bence sen git deveni kes!” dedim. O da benim dediğimi yaptı. Kabîsa anlatır: Ben o sırada Mâide sûresindeki “*Sizden iki âdil kişi fidye olarak ne ödeneceğine hükmeder.*” (Mâide, 5/97) âyetini hatırlamıyordum. Devamla şöyle der: Sonra benim bu sözüm Hz. Ömer (r.a.)'e ulaşmış, elinde kamçısı ile hemen yanımıza çıktı geldi. Dedi ki: Elindeki kamçıyı kaldırdı ve arkadaşına indirdi. Bu arada şöyle diyordu: “Haremde cinâyet işlersin ve verilen hükmü hafife alırsın ha!” Sonra bana yöneldi. Ben ona: “Ey Mü'minlerin emiri! Bugün, aslında sana haram olan bir şeyi senin bana yapmana izin vermeyeceğim” dedim. O da bana: “Ey Kabîsa b. Câbir! Ben seni yaşı genç, kalbi geniş, dili açık görüyorum. Bir delikanlıda dokuz güzel huy bulunsa bir de kötü huy bulunsa, o kötü huy diğer güzel huyları bozar. O itibarla gençlik tökezlemelerinden sakın!” dedi. Bu haberi Mes'ûdî, Abdülmelik b. Umeyr > Kabîsa b. Câbir senediyle bu bağlamda rivâyet etmiştir.

Hüseyim, Abdülmelik b. Umeyr > Kabîsa tarikiyle başka bir bağlamda şöyle rivâyet eder: (Taberî, V, 7, 30) Ben ve bir arkadaşım Akabe'de bir ceylanın üzerine çıkageldik. Ben onu vurdum. Hz. Ömer (r.a.)'e geldim ve olayı ona anlattım. Yanındaki bir adam bana yöneldi. Her ikisi baktılar ve: “(Fidye olarak) bir koyun kes!” dediler. Ben oradan ayrıldım ve arkadaşımın yanına vardım. Ona: “Mü'minlerin emiri ne diyeceğini bilemedi” dedim. Arkadaşım da “Deveni kes!” dedi. Hz. Ömer (r.a.) bunu duymuş, geldi ve kamçısıyla vurarak üzerime yürüdü. Bana: “Haremde cinâyet işlersin ve verilen hükmü hafife alırsın ha?!” dedi ve ekledi. Şüphesiz Yüce Allâh kitabında şöyle buyuruyor: “Sizden iki âdil kişi fidye olarak ne ödeneceğine hükmeder.” Bu İbn Avf, ben de Ömer'im.”

Yine Huşeym, Husayn > Şa‘bî > Kabîsa tarikiyle aynı olayı rivâyet eder. (Taberî, 7, 30)

İşte bu nakiller, fetvâ konusunda sahâbenin nasıl bir tavır içinde olduğunu göstermektedir. Onlar örneklerde de görüldüğü gibi, soru soran kişiye verilen cevapta illâ da âyet ve hadisleri zikretmezlerdi, aksine onlar âyet ve hadislerden anlamış oldukları hükümler doğrultusunda fetvâ verirler, müctehid olmadığı halde kendi aklınca ictihâda kalkışanlar, ya da müctehid olmadığı halde bir başkasının görüşü ile amel etmeye yeltenenleri de bir güzel tedip ederlerdi. Bu husûsun iyice anlaşılması gerekir.

İbn Kayyım’ın “seleften hiçbir kimsenin arkasında belirli bir mukallitler zümresi yoktu” sözüne de elbette cevâbımız vardır. Doğrudur, ama o zamanlar koyduğu kurallara tâbi olunan, insanların kendilerine itimat ettikleri, sahih dediğini sahih, zayıf saydığını zayıf kabul ettikleri muhadisler de yoktu.

Eğer, “Hayır vardı” dersen, biz de o zaman sana “İsim ver”, deriz. “Yok” dersen, o zaman sana “Peki o halde bu yolu siz nereden ihdas ettiniz?” diye sorarız.

Eğer, “O zamanda henüz hadis usûlü ilmine ihtiyaç yoktu çünkü insanlarda doğruluk ve iyi hal üzere olmak esastı” derseniz, biz de aynısını söyleriz: “Evet o zamanlarda gerçekten belli bir imâma bağlanma ihtiyacı yoktu. Çünkü doğruluk ve iyi hal hâkimdi. Hatta o zamanlarda zaten belli bir mezhebin esas alınması ve yayılması diye bir olgu yoktu. Eğer o dönemde bir kimse belli bir şahsa tâbi olmayı iltizam edecek olsaydı o zaman sıkıntı çeker, dînî yaşantısı zora girerdi. Ama bizim zamanımız öyle değil. Çünkü bir sistem halinde oluşmuş olan mezhepler var. Bu durumda bizim zamanımızla onların zamanı, bizim durumumuzla onların durumu nasıl kıyas edilebilir ki?

Hem sonra taklîd caiz olduktan sonra bir ile yüz arasında bir fark yoktur. Yüzlercesine uymayı caiz görüyorsunuz da neden bire uymayı caiz görmüyorsunuz? Bu da anlaşılması zor bir husustur.

Dersen ki: “Yüzlercesine uymayı caiz görüyorsunuz da neden bire uy-

mayı caiz görmüyorsunuz? Kaldı ki ikincisini taklîd etme selef döneminde yaygın olan bir durumdu. Deriz ki: Sen bu kitabında bazı hükümlerin zaman ve şartlara göre değişeceğini kabul etmekte ve hatta bu konuda bir başlık atmış ve sözü bir hayli uzatmış durumdasın. Aynı şekilde harama götüren yolların kapatılması gereği ilkesini (sedd-i zerîa) de benimsemekteşin ve bunun için de kitabında bir başlık açmış ve konuyu işlemişsin. Şimdi sen bilmez misin ki geneli itibariyle insanların olabildiğince cahil olduğu, genel ahlakın bozulduğu, heva ve heveslerin peşinden koşulduğu bir zamanda bu kapının açılması, onlara ruhsatların devşirilmesi, heva ve heveslere uyulması kapısını aralayacaktır. Bizzat sen kendin bu kitabında İbn Mübârek'ten naklediyorsun. O şöyle demiştir: Mu'temir b. Süleyman bana haber verdi: Dedi ki: Babam beni şiir inşad ederken gördü ve bana: "Yavrucuğum, şiir inşad etme!" dedi. Ben: "Babacığım Hasen şiir inşad ederdi, İbn Sîrîn şiir inşad ederdi.." dedim. Babam: "Yavrucuğum, eğer sen Hasen'in kötü yönünü, İbn Sîrîn'in kötü yönünü alırsan, o zaman bütün kötülükler sende toplanır" dedi. Ben de ilave olarak şunu naklediyorum: Süleyman et-Teymî diyor ki: "Her âlimin ruhsatını alıp onunla amel edecek olursan, o zaman ne kadar kötülük varsa hepsi sende toplanır."

Bizim, kişinin dilediğini taklîd etmesini men edişimizin gerekçesi işte budur. Yoksa biz esas itibariyle bunun caiz olmadığını söylemiyoruz. Bu itibarla selefın bunu yaptıklarına dair bize karşı delil getirmeniz yerinde değildir. İmâmların keyfince taklîd edilmesi bu denli sakıncalı sonuçlar doğurabildiğine göre, ya bir de tamamen kişinin serbest olması ve dilediği hükümde bulunması, istediği konuda dilediğinin görüşüne uyması konusunda ne demelidir? Bu iyice anlaşılmalı ve sırf inat yüzünden büyüklük taslama ve gereksiz polemik yoluna gidilmemelidir.

Sonra İbn Kayyım mukallidin şu deliline yer vermiştir: Hz. Peygamber (s.a.v.), bilmeyenlerin bilenlere sormasını buyurmuştur. Başından yaralanan kişi ile ilgili hadiste şöyle dediği bilinmektedir: "Bilmiyorlarsa sorsaydılar ya. Şüphesiz cehâletin ilacı sormaktır."

İbn Kayyım sonra cevap olmak üzere, aslında bunun mukallitlere karşı kullanılabilecek en güçlü delil olduğunu belirtmiştir. Çünkü hadis, bilgi-

sizce fetvâ vermenin haramlığına delalet etmektedir. Taklîd ise, ehli ilmin ittifakı ile ilim değildir.

Bu cevap yerinde değildir. Çünkü başından yara almış kişiye fetvâ verenler, bir kere taklîd ile fetvâ vermiş değillerdir. Aksine onlar Kur'ân'dan hareketle kendilerince ictihâd ederek bu hükmü vermişlerdir. Hadis, bir kimsenin ictihâd etme ehliyeti olmadan bizzat Kur'ân ve sünnetten ictihâdda bulunmaya kalkışmanın haramlığını göstermektedir. Nitekim bilgisizce fetvâ vermeye kalkışan ve insanları saptıran sözde müctehidlerin yaptıkları da böyledir. Bu durumda hadis, ictihâda ehil olmayan kimselerin taklîd yoluyla dînî yaşantılarını sürdürmelerinin gerekliliğini gösterir. Bu durumda hadis, iddia sahibinin sandığı gibi mukallitlerin aleyhinde değil onların lehinde bir delil olur.

Bilgisizce fetvâ vermenin haram olduğuna gelince, buna verilecek cevap şöyle olacaktır:

Bir kere mukallit müftü değildir, müftü olan müctehiddir. Mukallit sadece onun fetvâsını nakleden konumundadır. Müctehidin fetvâsı da elbette ki ilme dayalı olacak, mesnetsiz olmayacaktır. Bu durumda taklîde dayalı fetvâ verilmesi nasıl haram olabilir ki? Sonra onun: "Taklîd ise, ehli ilmin ittifakı ile ilim değildir" sözü isâbetli değildir, biz taklîdin ilim olmadığına dair ittifak içinde olan ilim ehlinin kimler olduğunu bilmiyoruz. Nasıl olabilir ki Yüce Allâh: "*Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun.*" (Nahl, 16/43) buyuruyor. Bu, taklîdin ilim olduğuna delalet eder. Çünkü Yüce Allâh, bilmeyenlere, sormak sûretiyle cehâletlerini gidermeleri emrini vermiştir. Eğer onlar, soruyu sorup cevâbım aldıktan sonra da aynen, soru öncesi gibi cahil olacak idiyseler o zaman soru sormanın faydası ne olacaktır? Bu da gösteriyor ki, taklîdin cehâlet olduğu iddiası sakattır,

Sonra o, mukallidin şu deliline yer verir: Uşak olarak çalışan ve efendisinin hanımı ile zina eden kişinin babası Hz. Peygamber (s.a.v.)'e gelerek, "Ben ilim ehline danıştım, onlar bana 'Çocuğuma yüz sopa ve bir yıl sürgün, bunun karısına da recim gerekir' dediler" der. Bu olayda onun ilim ehlini taklîd etmesine Hz. Peygamber (s.a.v.) herhangi bir şekilde olumsuz tepki göstermez.

Sonra cevap olarak da şöyle demektedir: Hz. Peygamber (s.a.v.) ona tepki göstermedi, çünkü onlar o kişiye Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünnetini bildirdiler, ortada kendilerinin görüşü ve tuttukları yol ile ilgili bir soru da yoktu.

Bu cevâb da yanlıştır. Çünkü onlar şer'î hükmü bildirmişler, ona hadis rivâyeti tarzında herhangi bir hadis bildirmemişlerdir. Buna rağmen o kişi, onlara uymuş, durumu öğrenen Hz. Peygamber (s.a.v.) de kendisine olumsuz bir tepki vermemiştir. Bu da gösteriyor ki ilim ehlinin vermiş olduğu fetvâ, “Bize falan - falan rivâyet etti” demeseler bile cahil olan kimseler için bir hüccettir. Onun “ortada kendilerinin görüşü ve tuttukları yol ile ilgili bir soru da yoktu” sözüne gelince evet doğrudur, mukallit kişi zaten müctehidin re'y ve görüşünü sormaz ki, o doğrudan kendisine göre şer'î hükmün ne olduğunu sorar, nitekim uşagın babası olan zâtın ilim ehline sormasında olduğu gibi. Bu itibarla verilen cevap doğru değildir. Mukallidin istidlal biçimi yerindedir.

Sonra mukallidin delili olmak üzere Hz. Ömer (r.a.)'in “kelâle” hakkındaki “Ben, bu konuda Hz. Ebû Bekir (r.a.)'e muhalefet etmekten Allâh'a karşı haya ederim” sözünü nakleder ve buna beş ayrı noktadan cevap vermeye kalkışır:

Birinci nokta: Onlar hadisi ihtisar etmişler, tam olarak vermemişler, kendi aleyhlerine delil olacak kısmını atlamışlardır. Sonra hadisin tamamını zikreder: Hz. Ebû Bekir (r.a.) kelâle hakkında şöyle demiştir: “Ben bu konuda kendi re'yimle hükmediyorum. Eğer isâbet ederse, bilin ki Allâh'tandır. Hatalı ise, benden ve şeytandandır. Allâh, hatadan uzaktır. O, (miras meselesinde) baba ve çocuk dışında kalan kimsedir.” Hz. Ömer (r.a.) demiştir ki: “Ben, bu konuda Hz. Ebû Bekir (r.a.)'e muhalefet etmekten Allâh'tan haya ederim.” Hz. Ömer (r.a.)'in haya etmesi, muhalefeti halinde onun hata etmiş olduğunu itiraf etmiş olması sebebiyledir. Yoksa onun bütün sözlerinin hatadan uzak olduğu anlamı yoktur. Onun hayası, aynı meselede ona muhalefet etmiş olmasından değildir. Ölümü anında kelâle hakkında bir hüküm vermediğini söylemiş olması ve kendisinin bu meseleyi anlamadığını itiraf etmesi de bunu desteklemektedir.

Bu cevap da sakattır. Bir kere Hz. Ömer (r.a.)'in sözünü özetle vermesi, tevilden daha çok tahrife (saptırma) benziyor. Çünkü onun hatâ etmesinin caiz olması, sözlerinin tümünün hatadan korunmuş olduğundan emin olunmaması, onun muhalefeti için bir gerekçe olamaz, zira bu durum zorunlu olarak bilinen ve itirafa da gerek olmayan bir husustur. Hem sonra bu konuda ona muhalefet etmiş olması utanmayı gerektirecek bir durum da değildir. Çünkü o şöyle diyebilirdi: "O, bu sözünü tevazû için söylemiştir." Vakîâ ise öyle değildir. O zaman Hz. Ömer (r.a.)'in sözünün ma'nâsı, bu kişinin iddia ettiği gibi olamaz. Aksine onun bu sözdeki maksadı, bizzat bu meselede muhalefet etmekten utanıyor olmasıdır. Çünkü bu, muhalefete açık bir mesele idi ve onun bu meselede ona muhalefeti kendisi açısından bir nebze utanmayı gerektirecek bir durumdu. Çünkü Hz. Ebû Bekir (r.a.), kendisinden hem yaşça büyük, hem de ilimce üstündü. Onun Hz. Ömer (r.a.)'in irtihâli sırasında bu konuda hiçbir hükümde bulunmadığını ve bu konuyu esasen anlamadığını itiraf etmiş olduğunu söylemesi bu izaha ters düşmez. Çünkü onun sözünün ma'nâsı, kendisinin bu konuda Hz. Ebû Bekir (r.a.)'e muhalif bir hükümde bulunmadığı, aksine bu konuda onu taklîd ettiği, çünkü kendisine muhalefet edebilecek kadar zaten meseleyi iyi anlamış olmadığı şeklindedir. Buna göre herhangi bir külfet olmadan onun sözlerini telif etmek de mümkün olmaktadır. Allâhu A'lem! *Î'lâû's-Sünen*'in "Kelâle" bahsine bakıldığı zaman bu söylediklerimizin hakikat olduğu anlaşılacaktır.

İkinci nokta olarak, Hz. Ömer (r.a.)'in Hz. Ebû Bekir (r.a.)'e muhalefet ettiği hususların çok olduğunu ve bunun saymaya ihtiyaç göstermeyecek kadar açık olduğunu söylüyor ve arkasından örnekler sıralıyor.

Onun bu cevâbı da yerinde değildir. Çünkü bizim iddiamız, Hz. Ömer (r.a.)'in her konuda Hz. Ebû Bekir (r.a.)'i taklîd etmiş olması değildir. Bizim burada dediğimiz, Hz. Ömer (r.a.)'in kelâle meselesinde Hz. Ebû Bekir (r.a.)'e taklîd yoluyla uymuş olmasıdır. Başka bir konuda, ona muhalefet etmiş olması bizim iddiamıza zarar vermez. Çünkü kendisi müstakil bir müctehiddir ve bir başka müctehide muhalefet etmesi de caizdir.

Üçüncü nokta: O şöyle diyor: Şâyet Hz. Ömer (r.a.)'in Hz. Ebû Bekir (r.a.)'i her görüşünde taklîd etmiş olduğunu bir an için kabul etsek, bu

sahâbe dönemine yakın olmayan, onlarla çağdaş bulunmayan daha sonraki nesillerdeki kimseleri taklîd edenler için bir rahatlama sebebi olmaya-
caktır. Madem ki sandığınız gibi sizin bir Ömer örneğiniz vardır, öyleyse
siz başkalarını taklîdi bırakın ve Hz. Ebû Bekir (r.a.)'i taklîd edin. Allâh,
Resûlü (s.a.v.) ve bütün kulları bu takdirde sizi, bir başkasını taklîd etme
sebebiyle övmediği kadar övmüş olacaktır.

Bu cevap da sakattır. Çünkü biz Hz. Ömer (r.a.)'in her konuda Hz.
Ebû Bekir (r.a.)'e taklîd yoluyla uymuş olduğu iddiasında değiliz. Bizim
amacımız, bizzat taklîd olgusunun ispatıdır. Bu da kelâle meselesinde Hz.
Ömer (r.a.)'in, Hz. Ebû Bekir (r.a.)'e uymuş olması örneğinde sabittir.

Eğer onun varsaydığı gibi şâyet Hz. Ömer (r.a.), her görüşünde Hz. Ebû
Bekir (r.a.)'e uymuş olsaydı, bizim de onun gibi Hz. Ebû Bekir (r.a.)'e
uymuş olmamız gerekmezdi ki. Çünkü Hz. Ömer (r.a.)'in, Hz. Ebû Bekir
(r.a.)'i taklîd etmiş olması onun için mümkündü, zira dikkate aldığı her
konuda kendisine başvurması mümkündü. Çünkü her zaman yanı başında
idi, zaman ya da mekan olarak uzakta değildi. Bu ise bizim için mümkün
değildir. Çünkü onun mezhebi fıkın her konusunda bizim ihtiyaçlarımızı
karşılacak durumda değildir. Taklîd etmekte olduğumuz İmâm'ın mez-
hebi ise böyle değildir. Onun mezhebi bir sistem olarak bizim her alanda
ihtiyaçlarımıza cevap verecek haledir. Bu itibarla da bizim Hz. Ebû Bekir
(r.a.)'in görüşlerine değil ama, imâmımızın mezhebine başvurma ve ihti-
yacımızı bu yolla karşılamamız kolayca mümkün olmaktadır. Bizim göre-
vimiz, müctehid olan bir âlime uymaktır, bunun illâ da falanca âlim olması
gereği yoktur. Bu itibarla da herhangi bir imâma uyduğumuz zaman, bi-
zim sorumluluğumuz yerine gelmiş olmaktadır. Burada, “Peki neden şunu
değil de bunu taklîd ettin?” de denilemez. Sonra biz falanca imâmımızı
değil de farz edelim ki Hz. Ebû Bekir (r.a.)'i taklîd etsek ve ona uysak, bu
durumda yine sizin dilinizden kurtulamayacağız. Çünkü Hz. Ebû Bekir
(r.a.) de bir insan olarak hatadan korunmuş ve bir peygamber değildir. Size
göre de hatadan korunmuş olanın, peygamber olanın dışında başka hiçbir
kimsenin görüşü hüccet değildir. Bu durumda sizce biz ha imâmımıza uy-
muştuk, ha Hz. Ebû Bekir (r.a.)'e uymuştuk, farkı olmayacaktır. Bu halde
bizim taklîdimiz sebebiyle övüleceğimizi nasıl söylersiniz? Kaldı ki biz bu

durumda da, müctehid imâmımıza uymamız halinde de Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in övgüsünü kazanacağımıza inanıyoruz.

Dördüncü nokta: O şöyle diyor: İmâmlarına taklîd ile uyanlar, Hz. Ömer (r.a.)'in utanmış olduğu şeyden asla utanmıyorlar. Çünkü onlar, taklîd etmiş oldukları İmâm'ın görüşüne sebep hem Hz. Ebû Bekir (r.a.)'e, hem Hz. Ömer (r.a.)'e hem de onlarla birlikte olanlara muhalefet ediyorlar ve fakat bundan utanç duymuyorlar. Hatta içlerinden bazı aşırıları yazmış oldukları usul kitaplarında, "Hz. Ebû Bekir (r.a.)'in ve Hz. Ömer (r.a.)'in taklîdi değil, İmâm-ı Şâfiî'nin taklîdi gerekir" diyebiliyorlar. Pes doğrusu, kendinize İmâm-ı Şâfiî'ye uymayı vacip kılıp da Hz. Ebû Bekir (r.a.) ve Hz. Ömer (r.a.)'e uymayı haram saymak ne kadar şaşılacak bir durumdur...

Bu cevap da yersizdir. Çünkü Hz. Ömer (r.a.), Hz. Ebû Bekir (r.a.)'e tek bir meselede muhalefet etmiş olduğu için haya etmiş ise de, pek çok meselede muhalefet etmiştir. Bizim imâmlarımız da bir çok meselede muhalefet etmiş ve bazısında muhalif düşmüş olmaktan haya etmişlerdir. Aynı şekilde biz de imâmlarımızı taklîd ederekten bazılarında ona muhalefet etmiş olmaktan haya ederiz. Bu durumda nasıl olur da bizim Hz. Ebû Bekir (r.a.) ve Hz. Ömer (r.a.)'e muhalefet etmekten haya etmediğimiz söylenebilir.

Beşinci nokta: Bu örnek olay, nihâyet Hz. Ömer (r.a.)'in tek bir meselede Hz. Ebû Bekir (r.a.)'i taklîd etmiş olduğunu gösterir. Bunda, belli bir kimsenin görüşlerinin, nasların yerine ikâme edilme ve ancak onlara uygun düşmesi halinde nasların kabul edilmesi, başkalarının görüşlerine iltifat edilmemesi gibi mezhebe bağlılık için bir cevâz delili çıkar mı? Böyle bir anlayış, yeminle ifade edelim ki bütün ümmetin üzerinde haram olduğuna ittifak etmiş olduğu bir durumdur. Bu olgu, ancak hayırlı nesillerin (selef) yok olması sonrasında ortaya çıkmış bir bid'atır.

Bu cevap da yanlıştır. Hz. Ömer (r.a.)'in Hz. Ebû Bekir (r.a.)'e tek bir meselede de olsa taklîd yoluyla uyması sabit olunca, bundan cehâlet ya da kişinin kendi ilmine yeterince güveni olmaması sebebiyle bir başkasına taklîd yoluyla uymasının cevâzı çıkar. Bundan da aynı gerekçenin bulunması halinde binlerce meselede taklîdde bulunmanın da caiz olduğu sonucu doğar. Tek bir meselede taklîdde bulunmanın caiz oluşu ile, pek

çok meselede taklîd arasında, aynı şekilde tek bir şahsa uymakla, çok sayıda kişiyi taklîd etme arasında ayrımı gerektirici bir deliliniz de yoktur. Bu durumda kişilerin taklîd edilmesini eleştirmek, mahza cehâletten ibaret kalmaktadır.

“Böyle bir anlayış, yeminle ifade edelim ki bütün ümmetin üzerinde haram olduğuna ittifak etmiş olduğu bir durumdur” sözü ümmete bir iftiradır. Çünkü geneli itibariyle ümmet, şâz (marjinal) sayılabilecek bir grubu istisna edersek, taklîdin caiz olduğu konusunda hem nazari hem de uygulama olarak görüş birliği içindedirler. Üzerinde haramlığı konusunda herkesin icma ettiği husus, bir kimsenin bizzat kendisinin ittibada asıl kabul edilmesi ve onun buyruklarının Allâh’ın kitabı ve Resûlü (s.a.v.)’in sünneti üzerinde belirleyici kabul edilmesi olgusudur. Bizim burada üzerinde durduğumuz taklîd, böyle değildir. Kişilerin putlaştırılması anlamında bir taklîdi savunan kimse yoktur, öylesi bir taklîd anlayışı küfürdür ve müslümanlar içerisinde bunun cevâzını söyleyen hiçbir kimse de yoktur. Biz taklîd yoluyla uymuş olduğumuz imâmlarımızı, Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in koymuş olduğu hükümleri bize öğreten, bizi doğru yola ileten kişiler olarak görüyoruz ve kendilerine o yüzden uyuyoruz, hiçbir zaman dînî otorite oluşlarını bizzat kendilerinden aldıklarını düşünmüyoruz.

Burada şöyle bir itiraz akla gelebilir: Eğer gerçekten taklîdden kastınız bu ise, o zaman Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in buyruğu ortaya çıktığında İmâm’ınızın görüşünü hâlâ niye terk etmiyor, ona tâbi olmada ısrar ediyorsunuz?

Buna şöyle cevap verilebilir: Bir kere böyle bir düşünce, sizin bizim hakkımızdaki önyargınızdan, konu ile ilgili yanlış düşüncenizden kaynaklanıyor. Öyle anlaşıyor ki siz, sanki biz imâmımızın görüşünü, Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in buyruklarına tercih edermişiz gibi hakkımızda hiç aslı esası olmayan bir düşünce besliyorsunuz. İşin esası şudur: İmâm’ın görüşü hilafına Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in bir buyruğunun ortaya çıkışı şu iki husûsun birlikte bulunması halinde ancak söz konusu olabilir. Birincisi kişinin, o şeyin gerçekten Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in buyruğu olduğunu bilmesi, ikincisi de o buyruğun İmâm’ının görüşüne muhalif olduğunu bilmesi. Mukallit olan kişinin ne bunu ne de ötekini bilmesi mümkündür.

Çünkü bu, ancak istidlâl yoluyla elde edilebilecek bir bilgidir. Mukallit olan kişi ise ya tamamen istidlâl yapabilecek bir durumda değildir ya da yapacağı istidlâl şer'an kabul edilebilecek türden değildir. Sözelimi te-yemmüm âyetinden hareketle başında yara olan kimsenin de yıkanması gerektiği sonucunu çıkarmak bir tür istidlaldır ancak şer'an geçerliliği yoktur.

Hal böyle olunca mukallit birinin, tâbi olmuş olduğu müctehid hakkın-da, kendi ictihâdıyla onun Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in hükmüne muhalefet etmiş olduğu yargısına varması nasıl mümkün olabilir? Eğer böyle bir yargı mukallit hakkında caiz değilse, o zaman uymakta olduğu İmâm'ın görüşünü, naslara muhalefet gerekçesiyle nasıl terk edebilir? Kısaca söylemek gerekirse, mukallit kişinin İmâm'ın görüşünü hadis ya da başka bir şeye muhalefet gibi bir gerekçeyle terk etmemesi, tâbi olduğu İmâm'ın görüşünün Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in kelamından daha üstün olduğu için değildir. Hâşâ böyle bir iddia iftira olur. Aksine o kişi nazarında, İmâm'ın görüşünün Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in kelamına muhalif düştüğünün sabit olmaması sebebiyledir.

Burada da şöyle bir itiraz akla gelebilir: “Evet, mukallit kişi bizzat kendisi bu muhalefeti bilmeyebilir, ama biz ve bizimle birlikte diğer ulemâ, o kişiye İmâm'ının görüşünün hadîse muhalif olduğunu söylüyoruz ya!”

Cevap olarak şöyle deriz: Mukallit kişinin bir an için sizin bu iddianızı tasdik etmiş olduğunu düşünelim. Bu tasdik, ya istidlâl yolu ile olacaktır. Oysa mukallit istidlâl yapabilecek güçte değildir. Ya da tasdiki bir hüccete dayanmadan sizi taklîd etme şeklinde olacaktır. İmâma uyması ile size uyması arasında her ikisi de taklîd olması bakımından bir fark yoktur. Bu durumda önceden beri var olan taklîdini terk edip de sizi taklîde neden dönsün ki? Sizi taklîdi öncelemesini gerektiren bir sebep olmayınca, İmâm'mı niye terk etsin ki?

Böylece eleştiri sonucu ortalığı kaplayan toz duman ortadan kalkmış ve hakikat gün gibi ortaya çıkmış oldu. Allâh'a hamd olsun!

Sonra mukallidin, İbn Mes'ûd (r.a.)'in, Hz. Ömer (r.a.)'in görüşünü esas almasını delil olarak ileri sürmesine yer verir ve cevap olarak şöyle

der: İbn Mes'ûd (r.a.)'in, Hz. Ömer (r.a.)'in görüşünü esas alması, kendi re'yinin onun re'yine uygun düşmesi sebebiyledir. Burada sizin sandığınız anlamda bir taklîd yoktur. Çünkü onun bir çok yerde Hz. Ömer (r.a.)'e muhalefet etmiş olduğu bilinmektedir.

Bizim cevâbımız da şöyledir: Eğer İbn Mes'ûd (r.a.)'in Hz. Ömer (r.a.)'in görüşünü alması sadece bir uygun düşmeden ibaret olsaydı, o takdirde özellikle Hz. Ömer (r.a.)'in adının anılmasının bir anlamı olmazdı. Bazen Hz. Ömer (r.a.)'e bazen de başkasına muvafakat ederdi. Aksine bu sözün ma'nâsı şudur: İbn Mes'ûd (r.a.), herhangi bir konuda, kendisi açık bir şekilde delile ulaşamazsa, o takdirde Hz. Ömer (r.a.)'in görüşünü esas alırdı. Çünkü onun ilmine, ince din anlayışına ve fıkına itimat ederdi. İşte bu, bizim sözünü ettiğimiz taklîd olmaktadır. Onun, kendince zahir olan bir delile müsteniden Hz. Ömer (r.a.)'e muhalefet etmiş olması gâyet normaldir. Çünkü o da nihâyet bir müctehid imâmdır ve kendisine delile müsteniden muhalefet edilmesi pekâlâ caizdir. Böylece anlaşılıyor ki, İbn Kayyım'ın cevâbı yersiz, mukallidin bunu delil olarak kullanması isâbetlidir.

Onun belirtmesine göre mukallidin kullandığı bir başka delil şudur: Abdullah b. Mes'ûd (r.a.), kendi görüşünü Hz. Ömer (r.a.)'in görüşü sebebiyle terk ederdi, Ebû Mûsâ el-Eşarî, kendi görüşünü Hz. Alî (r.a.)'in görüşü sebebiyle terk ederdi., Zeyd, kendi görüşünü Übey b. Ka'b (r.a.)'in görüşü sebebiyle terk ederdi..."

O bu delile şöyle cevap veriyor: Sözü edilen sahabîler, kendi görüşlerini, öbürlerinin görüşleri karşılığında terk etmiş olmaktadırlar. Çünkü onlar bir görüşte bulunuyorlar, diğerleri de bir görüşte bulunuyorlardı. Delilin, öbürlerinin görüşünü desteklediğini görüyorlar ve kendi görüşlerini terk ederek onların görüşlerini benimsiyorlardı. Yoksa hiçbir zaman bildikleri bir sünneti bırakarak, taklîd taraftarlarının yaptığı gibi öbürlerinin görüşlerine sırf onları taklîd etmiş olmak için uymuyorlardı. Onların hal tercümelerini araştıranlar görecektir ki, onlar bir konuda kendileri için sünnet zahir olduğunda, kim olursa olsun hiçbir kimsenin görüşü uğruna onu asla terk etmezlerdi. İbn Ömer (r.a.), kendisi için sünnet zahir olduğunda ba-

bası Hz. Ömer (r.a.)'in görüşünü terk ederdi, İbn Abbâs (r.a.), kendisine ulaşan sünnete Hz. Ebû Bekir (r.a.) ve Hz. Ömer (r.a.)'in re'yelerini ileri sürerek aykırı davrananlara karşı çıkar ve şöyle derdi: "Az kaldı gökten başınıza taş yağacak, ben size 'Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi' diyorum, siz de çıkıyor ve 'Hz. Ebû Bekir (r.a.) ve Hz. Ömer (r.a.) şöyle dedi...' diyorsunuz."

Cevap: Eğer gerçekten sizin dediğiniz gibi, onların görüşü hilafına kendilerine zahir olan bir delile müsteniden vazgeçmiş olsalardı, o zaman onlar kendi görüşlerini Hz. Ömer, Hz. Ali, Übey b. Ka'b (r.a.e.) gibi zevâtın görüşlerine sebep terk etmiş olmazlar, aksine delil yüzünden bunu yapmış olurlardı. Doğru olanı, mukallit kişinin dediğidir. Onlar kendi görüşlerini, öbürlerini taklîd etmek üzere terk etmişlerdir.

İşin esası şudur: Müctehid kişi, bir meselede delile ulaşmış, onun sıhhat ve delaleti konusunda yeterince tatmin olmuşsa, hiçbir kimsenin görüşü hatırına o delilden vazgeçemez. Ancak böyle kesin bir hüccete sahip değilse, o takdirde o kişi, kendisinden daha fakih ve âlim bir müctehidin görüşüne baş vurabilir ve o kişiyi taklîd etmek, ona uymak sûretiyle kendi görüşünü terk edebilir. İbn Mes'ûd (r.a.)'in kendi görüşünü, Hz. Ömer (r.a.)'in görüşü, aynı şekilde Ebû Mûsâ el-Eşarî'nin, kendi görüşünü Hz. Alî (r.a.)'in görüşü, Zeyd b. Sâbit (r.a.)'in, kendi görüşünü Übey b. Ka'b (r.a.)'in görüşü sebebiyle terk etmiş olmasının ma'nâsı işte budur.

Onun, İbn Abbâs (r.a.)'nın tavrı hakkındaki sözüne gelelim. Naklettiğine göre İbn Abbâs (r.a.), Hz. Ebû Bekir (r.a.) ve Hz. Ömer (r.a.)'in görüşlerini ileri sürerek Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünnetine karşı çıkanlara tepki gösteriyordu. Bu demektir ki selefi sâlih zamanında da aynen bizim imâm-larımıza taklîd yoluyla uymamız gibi, onlara taklîd yoluyla uyanlar varmış ve yine onun bu dediklerinden anlaşılıyor ki taklîd, hayırlı nesiler göçtükten sonra ortaya çıkan bir bid'at değilmiş. Geriye İbn Abbâs (r.a.)'in onlara tepki göstermesinin izahı kalıyor. Buna verilecek cevap da şudur: Aslında İbn Abbâs (r.a.) da öbürlerinin yaptıkları gibi yapıyor ve kendi ictihâdı sebebiyle hadisi reddettiği oluyordu. Bu yüzden Ebû Hüreyre (r.a.) kendisine son derece sert eleştiriler yöneltmişti. Çünkü o, İbn Abbâs (r.a.)'yı, ateş

değmiş bir yiyeceğin yenilmesi sonunda abdest alınması gerektiği, cenaze taşıma sebebiyle gusûl alınacağı konusunda re'y ve kıyas yoluyla Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sözünü reddetmiş olmakla itham etmişti. Gerçi onun bu reddine gerekçe olarak sahih sayılabilecek bir yorum bulunuyor. Şöyle ki: O, Ebû Hüreyre (r.a.)'in bu rivâyetlerini, kendisinin rivâyette hata yapmış olmasına bağlıyor. Dolayısıyla onun reddi esas itibariyle Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sözünün reddi anlamına gelmiyor. Onun böyle bir duruma düşmesi hâşâ düşünülemez bile. Aynı şekilde diğerlerinin karşı çıkmalarının da sahih bir izahı vardır. Onların, Hz. Ebû Bekir (r.a.) ve Hz. Ömer (r.a.)'in görüşlerini ileri sürerek Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sözünü reddetmeleri yahut ona karşı çıkmaları hâşâ asla düşünülemez. Bu olsa olsa, onların Hz. Ebû Bekir (r.a.) ve Hz. Ömer (r.a.)'in fetvâları ile İbn Abbâs (r.a.)'mn fetvâsına karşı çıkmış olmaları şeklinde anlaşılmalıdır.

Burada sözü edilen karşı çıkmamanın esası şu oluyor: Sen bu görüşte bulunuyor ve bu hadisi delil olarak kullanıyorsun. Hz. Ebû Bekir (r.a.) ve Hz. Ömer (r.a.) ise aksini söylüyorlar. Onlar, senden daha âlimler ve hadisi senden daha iyi bilirler. Bu itibarla senin görüşün sebebiyle onların görüşlerini terk edemeyiz. Madem söz konusu muhalefeti bu şekilde izah mümkün, öyle ise bu kişinin İbn Abbâs (r.a.)'nın sözünde kendisine delil bulması mümkün değildir, aksine bu rivâyet -anlayacak olsalar- kendi aleyhlerine bir delil olacak mahiyettir.

Tuhaftır ki o, az öncesinde şöyle demektedir: Biz Allâh'ı tanık tutarak ve Kıyâmet gününde bundan sorguya çekileceğimizin bilincinde olarak diyoruz ki Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından kendilerine uymamız ve kendilerini örnek edinmemiz emredilen Râşid Hâlifelerden Hz. Ebû Bekir (r.a.) ve Hz. Ömer (r.a.)'den bir söz sahih olarak sabit olduğunda, bütün dünya onlara muhalefet etse bile biz hiç kimseye bakmadan onlara uyarız. Bunu söyleyen aynı kişi, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından kendilerine tâbi olunması istenilen Râşid Halifelere uymak sûretiyle onun emrini yerine getirmeye çalışan kimseye, nakletmiş olduğu İbn Abbâs (r.a.)'mn tepkisini delil olarak ileri sürebilmektedir. Bu bir tutarsızlık ve apaçık çelişkidir.

Sonra mukallit kişinin Mesrûk'un şu sözünü delil olarak kullanmasına yer vermiştir: "İnsanlardan hiçbirinin sözü yüzünden, İbn Mes'ûd (r.a.)'in görüşünü terk etmem."

Bu delile de İbn Mes'ûd (r.a.)'ın sözü ile ilgili verdiği cevâba benzer cevap yetiştirmeye çalışmıştır. Bu cevap iyiden iyiye sakattır. Çünkü bu söz, belli bir kimseyi taklîd konusunda oldukça açıktır. Bunun, görüşlerin birbirine uygun düşmesi şeklinde izâha kalkışılması son derece yersizdir.

Sonra mukallidin Yüce Allâh'ın "*Allâh'a itaat edin, peygambere ve sizden olan ulü'l-emre itaat edin.*" (Nisâ, 4/59) âyetini delil getirmesine yer vermiştir. Bu âyetin delil oluşu şu şekilde izâh edilmiştir: Ulemâ, ulü'l-emredendir. Dolayısıyla onlara itaat edilmesi Allâh'ın emri ile vacip olmaktadır. Bu da taklîd demektir.

İbn Kayyım bu delile de değişik açılardan cevap vermeye kalkışmıştır. Birincisi şöyledir: Ulemâyâ itaat, Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'e itaate tâbi olmak üzere vacip kılınmıştır. Bu emir insanların kişisel görüşlerinin Allâh Resûlü (s.a.v.)'in sünneti üzerine takdim edilmesi ve taklîdin tercihi emri bulunmamaktadır.

Buna cevâbımız şöyle olacaktır: Onun bu cevâbı, konu ile ilgili yanlış kanaati üzerine bina edilmiştir. Ona göre mukallit kişiler, insanların görüşlerini Hz. Peygamber (s.a.v.) sünneti üzerine takdim etmektedirler. Daha önce bu düşüncenin ne kadar sakat olduğu ortaya konulmuştu. Doğrusu taklîd yanlıları, tâbi oldukları imâmlara, onların görüşlerinin Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünnetinin açılımı olması, ona aykırı olamayacağı sebebiyle uymaktadırlar. Bunun da delili, müctehidin yapacağı kıyasın müsbit değil muzhır oluşudur. Yani müctehid ictihâdı sonucu bir hükmü koymuş olmaz, aksine var olan ama bizce bilinmeyen hükmü ortaya çıkarmış olur. Böylece onun vermiş olduğu cevap geçersiz kılınmıştır. Haliyle mukallitçe ileri sürülen delil yerinde ve tutarlıdır.

İkincisi: Bu âyet, taklîd yanlılarının iddiasını çürütmek için getirilebilecek en büyük ve güçlü delildir. Çünkü Yüce Allâh, kendisine ve Resûlü (s.a.v.)'e itaati emretmiştir. Allâh'a ve Resûlü (s.a.v.)'e itaat, ancak her ikisinin de emirlerine yapışmak ve yasaklarından uzak durmakla mümkün

olabilir. Emirlerin gereğini yerine getirmek, yasaklardan kaçınmak için de, emir ve yasakları bilmek gerekir. Taklîd yolu ile ilim hasıl olmaz. Öyle ise mukallit kişi, Allâh'ın emirlerini ve yasaklarını bilmediğini itiraf etmiş olmaktadır. O sadece, ilim ehlini taklîd eden biridir. Bu durumda taklîd yoluyla Allâh'a ve Resûlü (s.a.v.)'e itaatin gerçekleşmesi mümkün olmayacaktır.

Bu cevap sakattır. Eğer durum gerçekten onun dediği gibi olsaydı o takdirde insanın Hz. Peygamber (s.a.v.)'i taklîd etmek sûretiyle Allâh'a itaat etmesi de mümkün olmaz, bu durumda o, sadece Hz. Peygamber (s.a.v.)'e uymuş olurdu. Böyle bir sonucu ise ancak cahil olan ya da delil karşısında tavır alan kişi kabul edebilir. Doğrusu şudur ki ilim, istidlâl ile elde edilebileceği gibi taklîd yoluyla da elde edilebilir. Bu kadar bilgi de itaatin gerçekleşmesi için yeterlidir. İtaat, onun iddia ettiği gibi istidlâl sonucu elde edilecek bilgi şartına bağlı değildir.

Üçüncüsü: İlim ehli, kendilerinin taklîd edilmesini yasaklamışlardır. Bu durumda onlara uyulması ancak taklîdin terk edilmesi sûretiyle gerçekleşecektir.

Cevap: Bu da yanlıştır. Çünkü her şeyden önce ilim ehlinin hiç birinin, kendisinin mutlak olarak taklîd edilmesini yasaklamış olduğu sabit değildir. Sabit olduğunu var sayalım, o zaman onların sözü sebebiyle taklîdin terk edilmesi, bizzat kendilerinin taklîd edilmesi demek olur. Oysa siz taklîdin yasak olduğunu söylemektesiniz. O zaman onların sözlerinin taklîd edilmesi sûretiyle taklîdin terki nasıl gerekli olabilir? Taklîdin terk edilmesi hakkında onların emirlerinin taklîd edilmesini emretmek, iki zıt olan şeyin emredilmesi demek olur ve bu mahza cehâlettir.

Dördüncüsü: Yüce Allâh, *“Bir şey hakkında anlaşmazlığa düşerseniz onu Allâh'a ve Resûlü (s.a.v.)'e götürün.”* (Nisâ, 4/59) buyurmaktadır. Bu âyet, taklîdin caiz olmadığı konusunda açıktır ve anlaşmazlık konusunun insanların re'yine, yahut belli bir mezhebe ya da taklîd yoluyla çözüme kavuşturulması gibi bir yola başvurmaya kesin bir tarzda yasaklamaktadır.

Bu iddia da son derece yanlıştır. Çünkü Yüce Allâh'ın, cahil olanların âlimlere uymasını emretmesi, onların Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in hükmünü açıklamış olmaları sebebiyledir. Bu itibarla bilgisiz olan insanların tartışmalı bir konuyu ilim ehline götürmeleri ve onları taklîd etmek sûretiyle meselenin içinden çıkmaya çalışmaları, bizzat Allâh'a ve Resûlü (s.a.v.)'e götürmek olmaktadır ve bu, onun sandığı gibi işi insanların re'yine, belli bir mezhebe ya da taklîde havale etmek değildir.

Sonra kendisi bir soru yöneltmekte ve şöyle demektedir: Eğer onlar kendilerine Allâh ve Peygamber (s.a.v.)'i adına bildirmiş oldukları şeylerde onlara itaat edecek olsalar, bu itaat, Allâh'a ve Resûlü (s.a.v.)'e itaat olur, kendilerine itaat olmaz. Bu durumda ayrıca ulü'l-emre itaatin zikredilmiş olmasının anlamı nedir?

Buna şöyle cevap vermiştir: Doğrudur, ulemâyâ ait bağımsız bir itaat yoktur. Aksine onlara itaat, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e olan itaate bağlıdır. Bu yüzden de âyette *"Allâh'a itaat edin, peygambere ve sizden olan ulü'l-emre itaat edin."* (Nisâ, 4/59) şeklinde ulü'l-emre itaat peygambere itaatle birlikte zikredilmiş, "itaat edin" fiili, ulü'l-emr için ayrıca tekrar edilmemiştir. Allâh için ise ayrıca zikredilmiştir. Bu da Allâh'a itaatin başlı başına ve ayrı olduğunu, ulü'l-emre itaatin ise Hz. Peygamber (s.a.v.)'e itaate bağlı olduğunu göstermektedir.

Gerek yöneltilen soru ve gerekse verilen cevap yersizdir. Çünkü hiçbir kimse çıkıp da ulemâyâ itaatin müstakil bir itaat olduğunu söylememiştir. Bağımsız olarak itaat ancak Allâh'a olur. Hz. Peygamber (s.a.v.)'e itaat bile, Allâh'ın hükümlerini bildirmesi sebebiyledir. Ulemâyâ itaat de, onların Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in koymuş olduğu hükümleri insanlara bildiriyor ve açıklıyor olmaları sebebiyledir. Hz. Peygamber (s.a.v.) için bile olsa, Allâh'tan başkası için itaatin bağımsızlığını iddia etmek yanlıştır.

Sonra mukallidin şu âyeti delil gösterdiğini söyler: *"Öne geçen ilk muhacirler ve Ensar ile onlara güzellikle tâbi olanlar var ya, işte Allâh onlardan razı olmuştur..."* (Tevbe, 9/100)

Bu delile de şöyle cevap verir: Onlara tâbi olmak, onları taklîd etmek değil, onların tâbi olduğu hüccete uymaktır.

Bu cevap yanlıştır. Çünkü onlara uyma, sadece ictihâd alanına özgü değildir. Onlara uyma, ehil olanlar için ictihâd yoluyla olacağı gibi, ictihâda ehil olmayanlar için de taklîd yoluyla olur. Çünkü “güzellikle onlara tâbi olma” ile övülenler arasında bizzat ictihâd etmeye liyakati bulunup da hükmü doğrudan delilden öğrenenler olduğu gibi, bu derecede olmayıp da onlara taklîd yoluyla uyanlar ve şer’î hükmü ilim ve ictihâd ehlinen sormak sûretiyle öğrenenler de vardır. Bu durumda onların tamâmının ictihâda ehil ve hükmü delilinden öğrenmiş olduklarını iddia etmek nasıl mümkün olabilir?

Böylece onun şu sözünün yanlıslığı da anlaşılmış olur: “Eğer onların tâbileri, bizzat kendilerinin itiraf ettikleri ve bütün ilim erbabının kabul ettiği gibi ilim ehlinen olmayan mukallitler olsaydı, o takdirde hüccet ile hareket eden çok değerli ilim adamları onların tâbileri olmayacaktı ve sonuçta cahil kişiler, delile tâbi olan ulemâdan daha iyi konumda olacaklardı ki bu tamamen muhal bir şeydir.”

Çünkü bu söz, “ittiba” yani uymanın sadece taklîde özgü bir durum olduğu iddiasına dayalı olarak söylenmiş bir sözdür. Oysa biz uymanın ne sadece ictihâda ne de sadece taklîde özgü olduğunu iddia ediyoruz. Bizim dediğimiz şudur: Müctehidin ittibai, hükmü bizzat delilinden öğrenmesi ve doğruluğuna kalbinin mutmain olması halinde ictihâd ile amel etmesi, mukallidin ve hükme kalbi yatmayan kimsenin ittibai da taklîd yoluyla olur.

Böylece onun şu sözünün de yanlıslığı anlaşılmış olacaktır: İmâmların tâbileri, onların yoluna uyan, aynen onların yaptıklarını yapan kimselerdir; İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.)’e nispetle İmâm Ebû Yusuf ve İmâm-ı Muhammed gibi, İmâm-ı Ahmed’e nispetle Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, el-Esrem gibi. Yoksa onların görüşlerini aynen nas gibi kabul eden ve onlar sebebiyle nasları terk eden mukallit kişiler değildir. Bu tür mukallitler, onların tâbileri olamazlar.

Ona göre mukallidin bir başka delili de şudur: İbn Mes‘ûd (r.a.) demiştir ki: “Sizden her kim birine tâbi olaksa, ölmüş kişiye tâbi olsun. Onlar Muhammed (s.a.v.)’in ashabıdır.”

O, bu delile de, “Kendi aleyhlerine olacak en büyük delillerden biridir” diyerek değişik açılardan cevap vermeye kalkışmıştır:

Birincisi İbn Mes‘ûd (r.a.), hayatta olanlara uyulmasını yasaklamıştır. Siz ise hem hayatta olanlara hem de ölü olanlara taklîd yolu ile uymaktasınız.

İkincisi: O, kime uyulacağını belirlemiştir ki onlar da insanlığın en hayırlısı, ümmetin en iyileri ve âlimleri olan sahâbe neslidir. Siz ise -Ey taklîd yanlıları!- onları taklîdi bırakıyor, onların peşinden gitmiyor, aksine onların çok daha aşağı seviyesinde olan falanca ve filancaya tâbi oluyorsunuz.

Üçüncüsü: Onlara uymak (istinân) demek, onları izlemek, onların yolundan gitmek demektir. Bu da uyanın, onların yaptıklarını aynen yapması, onları adım adım izlemesi ile olur. Bu da, hüccetsiz birisinin görüşünün kabul edilmesi anlayışı ile bağdaşmaz. Zira sahâbenin tavrı hiçbir zaman böyle olmamıştır.

Dördüncüsü: İbn Mes‘ûd (r.a.)’in taklîde karşı olduğu bilinmektedir. Onun, “Ya âlim ol, ya öğrenen ol, ama imme‘a olma!” sözünde kasdettiği kişi, körü körüne başkasına uyan, dînî hayatını bir başkasına ipotek eden kişidir. Buradan da anlaşılıyor ki onun sözünde geçen “istinân”dan maksat, taklîd değildir.

Bu cevap yanlıştır. Birinci olarak söylediği şeyi ele alalım: Bir kere mukallit olanlar, tamamen ölü olan kişilere uymaktadırlar. Sözünü ettiğimiz kişiler de dört imâmdır. Sonra onun, “Dirilere değil ölülere uyun” deme- sindeki maksat, hayatta olanların fitneye karışmış olma ihtimalleridir. Nitekim bu durum onun sözünde açıkça ifade edilmiştir. Fitneye kapılmama konusunda takvası ve olgunluğu, dînî bütünlüğü sayesinde aynen ölüler gibi olan hayattaki kişilere uyma da aynen ölülere uyma gibi olur. Eğer öyle olmasaydı o takdirde sahâbenin birbirine uyması ancak birbirinin ölmesi arkasından caiz olurdu ki bunu söylemek tam bir cehâlettir.

İkinci olarak söylediği de yanlıştır. Çünkü biz sahâbeyi taklîd etmiyor değiliz, aksine biz onları, onlara uyan imâmlarımız vasıtasıyla taklîd et-

mekteyiz. İşte Hanefî mezhebine ait kitaplar! Bunlar, nassın bulunmadığı konularda kıyasla değil sahâbe kavlinin esas alınması gereğini ifade eden açıklamalarla doludur.

Üçüncü söylediği şeye gelince, eğer “istinân” kelimesinin anlamı onun dediği gibi olsaydı, o takdirde yaşayanlara değil de ölümlere uyulmasının istenmesinin bir anlamı kalmazdı. Çünkü madem ki uyulacak olan şey delildir, öyle ise delilin ölüden ya da diriden olması arasında bir fark yoktur. Bu durumda da uyulan kimsenin uyan kişiyi saptıracağı endişesi yersizdir. Kezâ fitneye kapılmasından emin olunan kimse ile emin olunmayan arasında da bu açıdan bir fark yoktur. İbn Mesud (r.a.) böyle bir ayrım yaptığına göre, İbn Kayyım’ın iddia ettiği gibi bir anlamı kasetmediği açıktır.

Buradan da anlaşılıyor ki İbn Kayyım, İbn Mes‘ûd (r.a.)’ın sözünü yorumlamanın ötesinde çarpıtıyor.

Dördüncüsüne gelince, ona verilecek cevâbımız aslında belli, çünkü o bizce bilinen taklîdi yasaklamıyor. Onun yasaklamış olduğu taklîd, bir başkasına körü körüne uyma, onu bağımsız din otoritesi görme, inandığı zaman inanma, küfre gittiği zaman küfre girme şeklindeki bir din ihalesidir. Dolayısıyla onun böyle bir tavrı yasaklamasından, “istinân” sözcüğünden günümüzde bilinen taklîdi kasetmediği ma’nâsı da çıkmaz.

Bundan sonra mukallidin Hz. Peygamber (s.a.v.)’in şu buyruklarını delil olarak kullanmasına yer verir: “*Sünnetime ve benden sonraki Râşid Halifelerin sünnetine uyun!*” “*Benden sonraki iki (halife)ye uyun!*”

Bu delile de değişik yönlerden cevap yetiştirmeye çalışır.

Birincisi: Bu hadisler, sizin üzerinde olduğunuz taklîdin caiz olmadığı noktasında size karşı kullanabileceğimiz en büyük delillerden biridir. Çünkü taklîd, onların yapageldikleri bir şey (sünnet) değildir. Şunu herkes zorunlu olarak bilir ki onlar bir konuda sünnet varsa, kim olursa olsun hiçbir kimsenin görüşüne onun karşısında değer vermezlerdi. Onlara göre sünnet yanında, kişisel görüşlerin asla bir yeri olmazdı. Taklîd yanlıların takip ettiği yol ise, tam bunun aksi olmaktadır.

Onun bu cevâbı bir yakıştırmadan başka bir şey değildir. Çünkü bizzat Hz. Ömer (r.a.), bain talakla boşanmış kadının iddet nafakasının ve mesken hakkının düşmesi hakkında Fâtıma bt. Kays hadîsini kabul etmemiş ve kendi ictihâdını bu kadının rivâyet etmiş olduğu hadis sebebiyle terk etmemiştir. Kabîsa b. Câbir'i ya da arkadaşını, âlimin verdiği fetvâyı terk ederek -kendi re'y ictihâdları sonucu hadislerle amel ettikleri iddiasında bulunan şu müctehid bozuntularının yaptığı gibi- cahil müctehidin (!) görüşünü esas aldığı gerekçesiyle dövmüştür. Bu durumda nasıl olur da bunun, taklîdin caiz olmayacağı konusuna en büyük delil olacağı iddiasında bulunabilir?

İkincisi: Hz. Peygamber (s.a.v.), Râşit Halifelerin sünnetini, uymanın gerekliliği konusunda kendi sünnetiyle eş değerde görmüştür. Onların sünnetlerinin alınması, onları taklîd etmek değil, aksine bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.)'e tâbi olmak demektir. Örneğin ezan, onu rüyasında gören bir sahabîden alınmıştır. Şimdi ezan konusunda biz o sahabîye tâbi olmuyoruz. İmâm'ın selam vermesinden sonra eksik kalan rekatların kazasını yaptığımız zaman, bunu ilk başlatan kişi olan Mu'âz (r.a.)'i taklîd etmiş olmuyoruz. Aksine bunların yapılmasını bize emretmiş olan Hz. Peygamber (s.a.v.)'e uymuş oluyoruz. Burada söz konusu edilen şey ile, sizin üzerinde bulunduğunuz taklîd olgusu arasında ne gibi bir benzerlik olabilir ki?

Bu cevap da yersizdir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.), Râşid Halifelere uymamızı, sadece onların şer'î hükümleri daha iyi biliyor olmaları, Allâh'a ve Resûlü (s.a.v.)'e itaatkâr olmaları, doğru yolda olmaları ve doğruya rehberlik edebilecek donanıma sahip bulunmaları sebebiyle emretmiştir. Halbuki Hz. Peygamber (s.a.v.) de biliyordu ki onlar masum değillerdi, hata da edebilirler, isâbet de edebilirlerdi. Buna rağmen sayılan özellikleri sebebiyle kendilerine itaat vacip kılınmıştır. Bu durumda sözü edilen özelliklerde onlar gibi olanlar da, onlardan sayılacak ve onlara da itaat etmek vacip olacaktır. Aralarındaki derece farkı önemli olmayacaktır. Zira derece farkı, Râşid Halifelerin kendi aralarında da mevcuttur. Burada itaatin gerekliliği hükmünde etkin olan mana, bu insanların ilim, takva, hidâyet ve rehberlik etmede öncü olmalarıdır. Aralarındaki ortak nokta budur. Yoksa her birinin kendine mahsus bir derecesi vardır. Bu ortak özellik

sebebiyle mezhep imâmlarına uyulması gereği de sabit olacaktır. Onun, “Halifelere tâbi olma onları taklîd etmek değildir, çünkü onlara ittiba ile emrolunmuşlardır, bu da Hz. Peygamber (s.a.v.)’in emrine ittiba olunmasıdır” demesine cevâbımız şöyle olacaktır: Hz. Peygamber (s.a.v.)’in ittibayı emretmiş olması, onu taklîd kapsamı dışına çıkarmaz. Haydi çıkarmış olduğunu kabul edelim o zaman biz de şöyle deriz. “Biz imâmlarımızı taklîd etmiyoruz, aksine onlara ittiba ediyoruz. Çünkü biz Kur’ân ve sünnetle onlara ittiba etmekle emrolunduk.” Ha böyle demişiz, ha öyle ne farkı var ki. Onun üzerinde ısrarla durduğu terminoloji farkının bu kadar önemli olduğunu düşünmüyoruz.

Üçüncüsü: Bu iki hadîse ilk muhalefet eden sizsiniz. Çünkü siz, onların sünnetini esas almayı, hatta onlara uymayı gerekli görmüyorsunuz. Size göre onların görüşleri hüccet değildir. Hatta bazı âlimleriniz onlara uymanın caiz olmayacağını aksine İmâm-ı Şâfi’yi taklîd etmenin gerekeceğini yazıyor. Şaşılacak bir şeydir ki siz kendiniz iddianıza delil getiriyorsunuz, sonra da ona ilk karşı çıkan siz oluyorsunuz. Başarı ancak Allâh’tandır.

Bu cevap yanlıştır. Çünkü onun da belirttiği gibi onların sünneti delile tâbi olmaktır. Bizim imâmlarımız kendileri müctehid oldukları için delile tâbi olmuşlardır. Onların sünneti sizin de bildiğiniz gibi cahil olan kişinin âlim olana uymasıdır. Çünkü Hz. Ömer (r.a.), Kabîsa ya da arkadaşını âlim olan kişinin fetvâsını bırakıp da bilgisizce verilen fetvânın esas alınması sebebiyle dövmüştü. Biz işte bu sünnete uymaktayız. Bu hale göre biz Râşid Halifelerin mukallidi oluyoruz, onun sandığı gibi onlara muhalefet etmiş olmuyoruz. Sonra bu hadisten bizim maksadımız, taklîdin bir olgu olarak caiz oluşunu ortaya koymaktır. Çünkü eğer onun sandığı gibi taklîd haram olsaydı, o takdirde Hz. Peygamber (s.a.v.)’in bize Râşid Halifelere ittiba etmemizi emretmemesi gerekirdi. Hadis, bizim maksadımızı ortaya koymaktadır. Bundan maksadın özellikle Râşid Halifeler mi yoksa, onların yolunda olan, onların gidişatını esas alan müctehid imâmlar da onlara dahil mi? konusuna gelince bu bir bahsi diğerdir. Dolayısıyla mukallidin bu hadisi delil getirmesi tam ve yerindedir. Onun reddiye olmak üzere ileri sürdükleri hususlar geçerli değildir.

Dördüncüsü: Hz. Peygamber (s.a.v.) aynı hadisin devamında şöyle buyurmuştur: “*Çünkü benim ardımdan sizden yaşayacak olanlar pek çok ihtilaf göreceklerdir...*” Bu ifade, ihtilaf üretenlere karşı yergi ve onların yoluna uymağa karşı bir uyarı içerir. Taklîd yüzünden ihtilaflar çoğalmış ve iş çığırından çıkmıştır. Çünkü bunlar dînî bölmüşler, onun müntesiblerini fırkalara ayırmışlardır. Her fırka kendi İmâm’ına uymakta, ona destek vermekte, onun dailiğini yapmakta, kendi fırkasına aykırı olanları yermekte, onların görüşleriyle amel etmenin caiz olmadığı iddiasını sürdürmektedir. Sanki bunlar diğerlerinden ayrı bir milletten, ayrı bir dindenmiş gibi bir görüntü vermektedirler. Kendi fırkalarından olmayanlara karşı ellerinden geldiğince ayrılıkçı bir tutum izlemektedirler. Bunlar bizim kitaplarımız, onların kitapları, bizim imâmlarımız, onların imâmları, bizim mezhebimiz onların mezhebi derler ve bölücü bir tavır takınırlar. Oysa ki peygamberimiz birdir, Kur’ân birdir, dînimiz birdir, Rabbimiz birdir... Bu durumda herkese düşen görev hepsi arasında müşterek olan bir noktada birleşmek olmalıdır. Bu ortak nokta da Resûlullâh (s.a.v.)’den başka hiçbir kimseye itaat etmemek ve onun dışında her kim olursa olsun sözlerini nas gibi görmemek, bağılısı olduğumuz kimseleri Rab edinir gibi mutlak otorite görmemektir. Eğer herkes bu ortak noktada birleşir ve insanlar kendilerini Allâh’a ve Resûlü (s.a.v.)’e çağırın sese kulak verirlerse, herkes hakem olarak sünneti ve sahâbe uygulamasını esas alırsa o takdirde ihtilaf -yeryüzünde hiçbir zaman bitmese de- büyük ölçüde azalacaktır. Böyle olduğu içindir ki insanlar arasında ihtilafı en az yaşayan kesim sünnet ve hadis ehli (ehlü’s-sünne ve’l-hadis) olmuştur. Yer yüzünde birbirleri arasında en çok ittifak eden, en az ihtilaf yaşayan tek zümre bunlardır. Çünkü bunlar sözünü ettiğimiz asla bağılıdır. Mevcut fırkalardan herhangi biri hadis ve sünnetten ne kadar uzaksa, aralarındaki ihtilaf da o kadar çok ve şiddetli olmuştur. Bunlar, hakkı ikâmede zorlanmışlar, ne yapacaklarını bilmez olmuşlar, işleri iyice karışmış, doğruyu bir türlü yakalayamamışlar ve ne yapacaklarını nereye gideceklerini, nasıl bir yol tutacaklarını bilemez olmuşlardır: Onlar, aynen, “*Bilakis onlar hak kendilerine gelince onu yalanladılar. Şimdi onlar şaşırmış bir haldedirler.*” (Kâf, 50/5) âyetinde ifade edilen duruma düşmüşlerdir.

Bütün bunlar saçma. Biz İbn Kayyım gibi birinin bunları söyleyebileceğini asla düşünemedik. Tam bir şaşkınlık içindeyiz, onun ilmi, aklı, dîni, insafı nerede bilinmez? Eğer bütün bunlar onda bulunsaydı, ancak bir cahilin yahut delil karşısında tavır koyan muannit birinin diyebileceği türden bu sözleri söyleyemezdi. Çünkü o, *“benim ardımdan sizden yaşayacak olanlar pek çok ihtilaf göreceklerdir..”* hadisinde taklîde bir reddiye olduğunu ve ihtilafın çok olmasının taklîd yüzünden olduğunu söylüyor. Anlayamıyor ki taklîd esas itibariyle ayrılmayı ve bölünmeyi değil birlik ve beraberliği, istikrarı temin ediyor. İhtilafın çokluğu ictihâdların çokluğundan görüşlerin farklılığından kaynaklanan bir şeydir. İctihâd ne kadar çok olursa, doğal olarak ihtilaf da o kadar fazla olur. Herkesin müctehid ve kendi görüşü ile amel etmesinin esas olması halinde iki kişinin bile her konuda birleşmesinin imkanı asla olamaz. Hal böyle iken akıllı bir kişi çıkıp da; *“Taklîd, bölünmenin ve ihtilafa düşmenin sebebidir”* diyebilir mi? Eğer durum gerçekten onun dediği gibi olsaydı, o zaman Hz. Peygamber (s.a.v.), Râşid Halifelerin sünnetine uymayı neden söylemiş olacaktı? Onların sünnetine uymanın anlamı, herkesin kendi ictihâdına uyması olsaydı, bu ittiba bunca ihtilafı nasıl azaltmış olacaktı?

Sonra Hz. Peygamber (s.a.v.)’in haber vermiş olduğu ihtilafın çokluğunun kaynağı taklîd miydi, yoksa ictihâd mıydı? Akıllı bir kimsenin buna cevap olarak taklîddi demesi mümkün değildir. İhtilafın kaynağı ictihâddi. Bu durumda hadis, bu kişinin sandığı gibi herkesin kendi görüşü ile müstakillen hareket etmesini değil, ehli hakkın taklîd edilmesi, onlara uyulması emrini getirmektedir.

Onun, *“Çünkü bunlar dînî bölmüşler, onun müntesiblerini fırkalara ayırmışlardır. Her fırka kendi İmâm’ına uymakta, ona destek vermekte, onun dailiğini yapmakta, kendi fırkasına aykırı olanları yermekte, onların görüşleriyle amel etmenin caiz olmadığı iddiasını sürdürmektedir. Sanki bunlar diğerlerinden ayrı bir millettir, ayrı bir dindenmiş gibi bir görüntü vermektedirler...”* sözü oldukça yanlıştır. Çünkü bir mezhebe bağlanmak, dînî bölmek ve müntesiblerini fırkalara ayırmak demek değildir. Eğer bu onun dediği gibi olsaydı, bu doğrudan büyük din imâmları, sahâbe ve tâbiîne yönelik bir eleştiri olurdu. Çünkü mezhepleri ihdas edenler onlar olmuştur.

Mukallitler ise, bu konuda onlara tâbi olmaktan ve onlara destek vermekten başka hiçbir şey yapmış değillerdir. “Kendi mezheplerinin dailiğini yaptıkları, muhalif olanları zemmettikleri, onların görüşleriyle amel etmenin caiz olmadığı inancını taşıdıkları” şeklindeki iddiasına gelince, bu onun taklîd taraftarlarına yönelttiği bir iftiradır. Çünkü onlar dailik yapmamakta, kendilerine muhalif görüşü olanları yermemektedirler, aksine onlar her müctehidin görüşünün tâbi olmaya elverişli olduğu inancındadırlar. Evet onların yedikleri vardır. Ama onlar muhalif mezhep mensupları değil, aksine müctehid imâmlara taklîd yoluyla uymayı haram kılanlar, herkesin ictihâd etmesi gerektiğini savunanlar, insanları bin bir türlü hile ve desise ile kendi bid‘at mezheplerine uymaya çağıranlardır. Onların bu yergileri, taklîdin terki sevdasındakilerin yergilerinden hiç de aşırı değildir.

“Bu durumda herkese düşen görev hepsi arasında müşterek olan bir noktada birleşmek olmalıdır: Bu ortak nokta da Rasûlullâh (s.a.v.)’den başka hiçbir kimseye itaat etmemek ve onun dışında her kim olursa olsun sözlerini nas gibi görmemek, bağlısı olduğumuz kimseleri Rab edinir gibi mutlak otorite görmemektir” sözüne gelince bunun cevâbı şöyle olacaktır: Mukallitler, Allâh’a hamd olsun ki zaten böyledirler. Fakat ne var ki onlar, kendileriyle bâtil yollarla mücadele eden ve sûreti haktan görünen, bin bir türlü hile ve desise ile, yaldızlı ifadelerle doğruyu yanlıştan, kuruyu yaştan, odunu yılandan ayıramayacak durumda olan cahil kimseleri ayartıp, onları hidâyet önderleri olan mezhep imâmlarına bağlılıktan çıkararak, gulyabanilerin ve şeytanların oyuncağı haline getiren bu şekilde onların dînî yaşantılarını ifsad eden taklîd karşıtı kimselerin anlayışlarını düzeltebilecek imkandan yoksundurlar.

“Eğer herkes bu ortak noktada birleşir ve insanlar kendilerini Allâh’a ve Resûlü (s.a.v.)’e çağırarak sese kulak verirlerse, herkes hakem olarak sünneti ve sahâbe uygulamasını esas alırsa o takdirde ihtilaf -yeryüzünde hiçbir zaman bitmese de- büyük ölçüde azalacaktır” şeklindeki sözü mahza yanlıştır. Çünkü herkes bilir ki -zira sadece muannit inkârcılar buna karşı çıkabilir- ictihâd kapısının açılması ihtilafın azalmasının değil çoğalmasının sebebidir. İhtilafın azalmasının, istikrarın sağlanmasının yegane yolu taklîddir.

Hem sonra biz biliyoruz ki her davetçi, kendisinin Allâh’a ve Resûlû (s.a.v.)’e çağırmakta olduğu iddiasındadır, kendisi ister hak üzere olsun ister bâtıl, sonuçta herkes kendisinin hak üzere olduğu ve sünnetin hakem kılınması esasını iddia eder. Bu durumda insanlar kendilerini çağırmakta olan her davetçiye kulak verip, onun çağırısı doğrultusunda sünneti hakem kılmaya çalışsalar ortaya çıkacak olan şerrin, kötülüğün, fitne ve fesadın hesabı olmaz. Eğer gerçekten insaf gözüyle geçmişe baksak, meydana gelen fitne olaylarını, ortaya çıkan bid’atları, fırkaların ihtilaflarını inceledik, hepsinin kaynağının taklîdin terki ve kişilerin kendi re’ylerinin peşine düşmüş olmaları olduğunu görürüz. Fukaha işte bu durumu gördükleri için, ictihâd düzeyinde olmayan sıradan insanların (avam) kendilerini dîne adanmış takva ehli büyük din imâmlarına taklîd yoluyla uymalarını vacip kılmışlar ve böylece onların olabildiğince şerden ve fitneden uzak kalmalarının imkanını hazırlamışlardır.

Ne zaman ki mezhep imâmlarına uymayı haram sayan, insanları mezhebin terki konusunda bin bir hile ve desise ile ayartıp kendilerine uymaya çağırان bir grup çıktı, kapalı olan şer ve fitne kapısını onlar için araladılar ve bunun sonucunda azımsanmayacak ölçüde ehli İslâm, İslam’dan çıkmış oldu. Bunlar küfre ve inkârcılığın pençesine düştüler. Buna sebep olanlar, kendilerinin iyi bir şey yapmakta olduğunu sandılar. Bununla birlikte bu küfür ve inkâr bataklığına düşenler taklîdden de kendilerini kurtaramadılar. Çünkü bu kez de sapık ve saptırıcı önderlerin peşine düşmüşler ve onları taklîd çıkmazına girmişlerdi. Oysa ki taklîd taklîd diye karaladıkları şey, doğru yolda olan hidâyet önderlerinin peşinden gitmekti. Yüce Allâh bizi her türlü yanlış düşüncelerden ve cehâlet fitnesinden korusun!

“Böyle olduğu içindir ki insanlar arasında ihtilafı en az yaşayan kesim sünnet ve hadis ehli (ehlü’s-sünne ve’l-hadis) olmuştur” sözüne gelince ben buna ne diyeyim ki: Bu sözü söylemesinin sebebi cehâlet mi, yoksa inat ve düşmanca tavır mı, kestirmek zordur.

Bunun tam tersine biz “ihtilaf ve anlaşmazlığın büyük çoğunluğu ehli hadis arasındadır, diğer insanlar bu konuda onların gerisinde kalır” desek sözümüz yanlış olmazdı. Ashab-ı re’y diye adlandırılan zümreyi bırakalım

ve kendilerine ehl-i hadis denilen İmâm-ı Ahmed, İmâm-ı Şâfiî, İmâm-ı Mâlik, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî gibilerine ve onların üstadlarına, sahâbeye varıncaya kadar üstadların üstadlarına bakalım. Bunların, örneğin bir hadisin sahih ya da zayıf oluşunda ölçütler nelerdir, cerh ve tadîl ile ilgili esaslar nelerdir? Hadis usûlüne ilişkin esaslar ve bunların ayrıntıları gibi konularda kendi aralarında hemfikir olduklarını söyleyebilir misiniz?

Buna verebileceğiniz cevap kocaman bir “Hayır” olacaktır. Peki sormaya devam edelim: Bunların aralarındaki ihtilafları az mıdır, çok mu?

Buna vereceğiniz cevap da elbette ki, “Çoktur hatta pek çoktur” şeklinde olacaktır. Eğer insanlardan her birinin, ehli hadisten müctehid birine uyması istenmiş olsa, ihtilafın sınırı nereye kadar varacaktır bir düşünün. Eğer insanlardan hiç biri bir başkasına tâbi olamasaydı, aksine her insanın kendisi için bizzat ictihâd etmesi gerekseydi, ihtilafın sınırı kim bilir nereye varırdı? Bu varsayım, sadece ehl-i sünnet ve'l-cemaat için geçerli. Bir de bid'at ve sapık mezhepleri de bu sözünü ettiğimiz duruma dahil edecek olsak artık sonucu tasavvur etmek bile mümkün olmayacak, ihtilafın ölçüsü had ve hesaba sığmaz olacaktır. Hal böyle iken bu ihtilafa az diyeceksiniz öyle mi?

Eğer birazcık insaflı olsaydınız o zaman şöyle demeniz gerekirdi: Yüce Allâh'ın bu ümmete olan rahmetinin bir sonucu, onları hidâyet önderleri olan dört İmâm'ın peşine düşmeye yönlendirmiştir. Bu sayede O, ümmeti taklîde karşı olan marjinal bir grubun çığırtkanlığını yaptığı belli bir mezhebe uymanın terki sonucunu doğuracak korkunç boyutta ihtilaf ve anlaşmazlıklardan korumuştur.

İbn Kayyım, sonra mukallidin şu deliline yer vermiştir: Hz. Ömer (r.a.), Kadı Şureyh'e bir talimat göndermiş ve şöyle demiştir: “Allâh'ın kitabında olan ile hükmet. Eğer Allâh'ın kitabında yoksa, o zaman Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünnetinde olanla hükmet. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünnetinde de yoksa o zaman sâlihlerin vermiş olduğu hükümle hükmet!”

O, cevap olarak şöyle diyor: Bu, taklîdin caiz olmayacağı konusunda bizim size karşı kullanabileceğimiz en açık delillerden biridir. Çünkü Hz.

Ömer (r.a.), en önce Allâh'ın kitabında olan ile hükmetmesini, Kur'ân'ı her şeye öncelemesini emrediyor. Eğer aradığı hükmü Kur'ân'da bulamazsa o zaman sünnete başvurmasını ve başka yere gitmemesini istiyor. Sünnette de bir şey bulamazsa o takdirde sahâbenin vermiş olduğu hüküm doğrultusunda hükmetmesini emrediyor. Şimdi Allâh için söylesinler, acaba taklîd erbabı böyle mi? Hatta onların yakınına bile uğrayacak durumdalar mı? Onların başına yeni bir olay geldiği zaman, onlardan biri, bu yeni olayın hükmünü önce Allâh'ın kitabında arayıp bulmak ve gereğini yerine getirmek, şâyet orada bulamaz ise Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünnetinde aramak, onda da bulamaz ise o takdirde sahâbe görüşü ile fetvâ vermek gibi bir düşünceyi aklının ucundan geçirir mi geçirmez mi? Bu konuda Allâh üzerlerine tanıktır, kezâ melekler ve bizzat kendileri de şahittir ki onlar bunu asla düşünmezler ve o olayın hükmünü taklîd etmekte oldukları kişinin mezhebinde ararlar. Kitapta ve sünnette ya da sahâbe görüşleri arasında o konu ile ilgili kendi imâmlarının görüşüne aykırı bir beyan görseler, asla ona dönüp bakmazlar bile, onların alacağı şey ancak taklîd etmekte oldukları mezhebin görüşüdür. Bu itibarla Hz. Ömer (r.a.)'in bu sözü, onların görüşlerini en açık bir şekilde geçersiz kılan bir belge olmaktadır.

İbn Kayyım'ın bu sözü son derece çirkin, yakışıksız ve asılsızdır. Çünkü bu sözü delil olarak kullanan mukallidin maksadı, cahil olan kimsenin âlim olanı taklîd etme zorunda oluşunun şeriatın hükümlerinden biri olduğunu, onun sandığı gibi mahza bâtıl bir şey olmadığını ispat etmektir. Bu kadarı da Hz. Ömer (r.a.)'in sözünde çok açık bir şekilde mevcuttur. Dolayısıyla bunun mukallit tarafından delil olarak kullanılması yerindedir.

Bu zâtın söylediklerine gelince, bütün bunların kaynağı marazi bir anlayıştır. Bir kere Hz. Ömer (r.a.)'in hitap ettiği kişi bir müteahhidi; o Allâh'ın kitabını, sünneti ve sahâbe görüşlerini bilen, ictihâda muktedir bir kimseydi. Kitabı, sünneti, sahâbe görüşlerini bilmeyen, istinbat ve ictihâda ehil olmayan cahil insanlardan değildi. Böyle biri bu hitaba nasıl ehil olabilir ki? Sıradan insanlar Allâh'ın kitabını önceleyecekler, sonra sünnete bacaklar, sonra sahâbe uygulamasını esas alacaklar, onlar için bu mümkün

olabilir mi? Onların her halükârda durumları, Şureyh'in hükmü kitap ve sünnette bulamadığı zamanki durumu gibidir. Hz. Ömer (r.a.)'in talimatına göre Şureyh bu aşamada nasıl ki öncekilerin uygulamasına tâbi olmak zorunda ise, sıradan insanlar da her konuda ulemânın görüşlerine başvurmak ve onlara tâbi olmak zorundadırlar. Ulemâ onlar için uygun olan hükmü kitap ve sünnetten ve onlarda da yoksa uygulamadan esinlenerek çıkarırlar, insanlar da o hükme uyarlar.

Bu itibarla Hz. Ömer (r.a.)'in talimatı, İbn Kayyım ve onun tâbi ve emsalleri için aleyhte bir hüccettir, mukallitlerin aleyhine bir delil değildir. Buna rağmen bu delili tersine çevirerek onu mukallitlerin aleyhine imiş gibi takdim etmek en çirkin icthâd ve son derece yanlış bir değerlendirmedir. Aslında Hz. Ömer (r.a.)'in sözü ile şöyle diyenin sözü arasında bir fark yoktur: Önce bakılır, meselede bir ihtilaf var mıdır, yok mudur, işe bunun tespiti ile başlanır. Eğer konu hakkında bir ihtilaf yoksa o takdirde kitap ya da sünnete başvurmaya gerek yoktur. Aksine oluşan bu icma ile fetvâ ve hüküm verilir. Eğer konu hakkında ihtilaf varsa o takdirde görüşlerden hangisinin delile daha yakın olduğunun araştırması yapılır ve hangisi delile daha yakın bulunursa onunla fetvâ verilir. Çünkü dînî bir sistem haline getirmiş olan mezhep imâmları, kitap ve sünnete bakma külfetini kendi üzerlerine almışlar ve bu işi hakkıyla yerine getirmişlerdir. Eğer onlar bir mesele hakkında icma etmişlerse, o takdirde kitap ve sünnete yeniden başvurmanın gereği yoktur. Ama mesele hakkında aralarında ihtilaf etmişlerse o takdirde bu görüşlerden hangisinin kitap ve sünnet deliline daha yakın olduğunun araştırılması gerekecektir. Dolayısıyla bu durumda delile yeniden dönülecek ve değerlendirme yapılacaktır. Bu anlayıştan, icmanın kitap ve sünnet üzerine takdim edilmesi gibi -bu kişinin sandığı şekilde- bir sonuç çıkarılması yanlış olur. Çünkü icmanın oluşabilmesi için imâmların kitap ve sünnete başvurmuş olması, oradaki delilleri değerlendirmiş olmaları gerekmektedir. Aksi takdirde icmanın oluşması mümkün olmaz. Bu durumda bizim kitap ve sünnete yeniden dönmemize de gerek kalmaz. Onların vaktiyle bu işi yapmış olmaları, bizi bu külfetten kurtarmış olur. Bu husûsun iyi anlaşılması gerekir. Geriye icmanın varlığı hakkında bilgi sahibi olmanın mümkün olup olmaması kalıyor. Bu, başka bir konudur.

Bizim burada sözünü ettiğimiz şey, icmanın var olduğunu kabul ettiğimiz durumla ilgilidir. İmâm-ı Ahmed'in, "Her kim, bir mesele hakkında icma iddiasında bulunursa o yalancıdır. Belki insanlar ihtilaf etmişlerdir de, bu kendisine ulaşmamıştır. Aksine bu konuda şöyle denmelidir: Biz bu konuda insanların ihtilaf ettiklerini bilmiyoruz" şeklindeki sözü bu konudaki telakkiye zarar vermez. İmâm-ı Şâfi'nin, "Hüccet, Allâh'ın kitabı, Resûlü (s.a.v.)'in sünneti ve imâmların ittifakıdır" şeklindeki sözü de bizim bu anlattıklarımıza ters düşmez. Çünkü delillerin tertibi (sıralanması) çeşitli açılardan farklılık arz edebilir.

Onun bir de şöyle demesi vardır: Şüphesiz kitap ve sünnet su'dur. İnsanların ictihâdî görüşleri ile amel etmek ise su var iken teyemmüm almak gibidir.

Bu benzetme doğrudur, ancak biz diyoruz ki teyemmümün sahih olması, suyun bulunmadığının delilidir. Aynı şekilde bir mesele hakkında icma oluşmuşsa, bu o meselenin Kitap ve sünnete muhalif olmadığının bir delilidir. Bu itibarla onun delile karşı yöneltmiş olduğu eleştiri boşa çıkmış olmaktadır.

Mukallitlerin İlim Düşmanları Oldukları İddiası ve Cevâbı

Sonra şöyle diyor: Bunların arkasından bir fırka ortaya çıktı ki bunlar tam anlamıyla ilim ve ilim adamlarına düşmandırlar. Bunlar şöyle derler:

Müftü ya da kadılık yapan bir kimsenin karşısına bir mesele geldiği zaman o kimsenin Allâh'ın kitabına, Resûlü (s.a.v.)'in sünnetine ve sahâbe görüşlerine bakması caiz olmaz. Sadece mukallidi ve tâbi olduğu, Kitap ve sünneti almada kendisini ölçüt kabul ettiği İmâm'ın mezhebine bakar. Mezhebe uygun olan ne ise onunla fetvâ ve hüküm verir. Mezhebe uygun düşmeyen bir şeyle fetvâ ve hüküm veremez. Şâyet böyle yapacak olsa, o takdirde bulunduğu fetvâ ya da kaza mevkiinden azledilmesi gerekir. Şöyle bir soru yöneltile ve: "Belli bir İmâm'ın mezhebine bağlanan ve ondan başkasını taklîd etmeyen bir kimse, mensubu olduğu mezhebin hilafına fetvâ ve hüküm verecek olsa, bu onun için caiz olur mu, olmaz mı? Onun bu tavrı, onun adalet vasfını giderir mi, gidermez mi? Bu konuda

din büyükleri ve fakihler ne diyorlar?” denilse, mukallitler hemen başlarını sallarlar ve, “Hayır bu onun için caiz değildir ve bu tavrı onun adalet vasfını zedeler” derler.

Kim bilir belki de hüküm vereceği görüş Hz. Ebû Bekir (r.a.)’in, Hz. Ömer (r.a.)’in, İbn Mes‘ûd (r.a.)’ın, Übey b. Ka‘b (r.a.)’in, Mu‘âz b. Cebel (r.a.)’in ya da emsali zevâtın görüşü olacaktır. Böylece Allâh ve Resûlü (s.a.v.) adına fetvâ ve hüküm verme makamına gelmiş bir kimse kalkıyor ve tâbi olduğu imâmın görüşüne muhalefet etmek, kendilerinden daha âlim olan, Allâh’ı ve Peygamber (s.a.v.)’i kendilerinden daha iyi tanıyan kimselerin görüşleri için bile olsa, hatta Allâh’ın kitabı ve peygamberin sünneti onları desteklemiş olsa bile caiz olmaz diyebiliyor.

Bu, taklîd erbabının dîne karşı işlemiş olduğu en büyük cinâyetidir. Keşke bunlar hadlerini bilseler, bulundukları mertebeye yakışır davransalar da, sahihini bâtıllardan ayıramayacak oldukları görüşleri mücerret bildirmekle yetinseler, onları değerlendirme ve arkasından Kitap ve sünnete rağmen illâ da onlarla amel edeceğiz diye tutturmasalar, belki o zaman bir yere kadar mazeretleri olabilirdi. Fakat onlar bunu yapmak şöyle dursun, karşılırlarına hüccetle çıkan ilim ehline de düşmanlık gösteriyorlar.

Bu sözler, yersiz eleştirilerdir. Çünkü mukallitlerin sözü, Kitap, sünnet ve icmada yeri olan bir asla dayanmaktadır. O da, ictihâd ehliyeti olmayan sıradan kimselerin ictihâda yeltenmelerinin caiz olmamasıdır. İbn Kayyım’ın sözleri ise, yanlış bir esasa oturmaktadır: O da, ehil olsun olmasın herkese ictihâd etmeyi gerekli görmesidir. Mukallitlerin sözü doğru, onun eleştirisi haksız ve yersizdir. Tamamen yanlış anlamadan kaynaklanmaktadır.

Onun, “Kim bilir belki de hüküm vereceği görüş Hz. Ebû Bekir (r.a.)’in, Hz. Ömer (r.a.)’in, İbn Mes‘ûd (r.a.)’ın, Übey b. Ka‘b (r.a.)’in, Mu‘âz b. Cebel (r.a.)’in ya da emsali zevâtın görüşü olacaktır. Oysa bu insanlar, Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’i bilmede, mukallidin tâbi olduğu kişiden daha bilgilidirler...” sözüne şöyle cevap verebiliriz: İlk bakışta bu her ne kadar doğru gözükse de, ancak şunu bilmek gerekir ki, mukallidin tâbi olduğu imâm, sözü edilen zevâtın görüşlerini bilme konusunda, bu kişiden daha

bilgilidir. Belki de o, onların görüşünü daha güçlü bir delile müsteniden terk etmiştir. Madem ki böyle bir ihtimal vardır -ki bu açık gözüküyor- bu takdirde bu cahil kişinin uymakta olduğu İmâm'ını hatalı bulup, onun görüşünü terk edip kendi cehâleti ile karar vermesi nasıl uygun olabilir? Hem o kişi, zaten ona uymakla kendi cehâletini ve yetersizliğini itiraf etmiş olmaktadır.

Şöyle denilemez: O kişi, onların görüşünün sıhhatini Kitap ve Sünnet'ten bilebilir. Böyle bir izah yanlıştır. Çünkü o kişinin uymakta olduğu imâm, kitap ve sünneti kendisinden çok daha iyi bilen biridir. Bu durumda o konuda sureta bilgilenmiş olduğu şey hakkında, İmâm'ın yorumu, o cahil kişinin yorumundan farklı olabilir. Müctehid olanın tevili, cahil olanın teviline tercih edilir. Bu durumda tâbi olan kişi, kendi eksik ve yanlış değerlendirmesini esas alarak tâbi olduğu imâmı nasıl hatalı bulabilir? Bu açıklamadan da anlaşılıyor ki bu konuda onun ileri geri söylediği her söz, yersiz, anlamsız ve mesnetsiz değerlendirmelerdir. Bununla birlikte kendisinin tahkik ve tetkikte bulunduğunu sanmaktadır. Onların tahkik ve tetkiklerinin hali böyle olunca, buradan böylelerinin kendilerini ictihâda yeterli görmelerinin ne denli hatalı olduğu iyice anlaşılır. Bunlar için bunun cevâzı nasıl mümkün olabilir? İyi bilinmelidir ki bunlar bu yaptıkları sonunda hem kendileri sapacak hem de arkalarına düşenleri saptıracaklardır. Bu kaçınılmaz bir sonuçtur. Bu husûsun iyice anlaşılması gerekmektedir.

Sahâbenin İki Konuda Hz. Ömer (r.a.)'e Uyması

1. Ümmü veledlerin (efendisinden çocuk doğuran cariyelerin) satılmasının yasaklanması

2. Üç talakın birden verilmesi halinde geçerli sayılması

Mukallit sonra delil olarak Hz. Ömer (r.a.)'in, efendisinden çocuk doğuran cariyelerin (ümmü veled) satımını yasaklamasını ve bu konuda sahâbenin ona uymasını, bir anda verilen üç talakın geçerli olması konusunda hüküm vermesini ve yine sahâbenin bu konuda da ona uymasını zikreder. İbn Kayyım ise ona itiraz ederek şöyle der:

İlk olarak o, “Sahâbenin, Hz. Ömer (r.a.)’e uyması, onu taklîd etmeleri şeklinde değil, ictihâdlarının uygun düşmesi şeklinde olmuştur” diyor. Bu itiraz yanlıştır. Çünkü, Hz. Ömer (r.a.) onlara karşı bir delil ileri sürerek görüş beyanında bulunmamıştır ki onlar, “Hz. Ömer (r.a.) işte bu delile dayalı olarak bu görüşte bulunmuştur, bizim de görüşümüz bu delil doğrultusundadır” desinler. Aksine bu görüşü onlar, “Hz. Ömer (r.a.) ancak bir delile dayanmış olarak söyler” şeklinde onun hakkında besledikleri hüsnü zanna binaen kabul etmişlerdir ki bizim taklîd dediğimiz şey budur.

İkinci olarak şöyle diyor: Bir kere sahâbenin tamâmı Hz. Ömer (r.a.)’e tâbi olmuş değildir. Örneğin ümmü veledin satımı konusunda İbn Mes’ûd (r.a.), üç talakın geçerli sayılması konusunda da İbn Abbâs (r.a.) kendisine muhalefet etmişlerdir. Bu cevap da geçersizdir. Çünkü taklîdin cevâzı konusunda bizim bu delili kullanışımız, Hz. Ömer (r.a.)’i taklîd eden sahâbenin oluşudur. Bu itibarla ona uymayıp da muhalefet edenlerin olması bizim delilimizi geçersiz kılmaz. Sonra o, kendisine muhalefet edilmesi caiz olan bir müctehiddi (peygamber değildi ki).

Üçüncü olarak itirazı şudur: Madem ki sahâbe Hz. Ömer (r.a.)’i bu iki meselede taklîd etmiştir, peki o halde siz niye onu taklîd etmiyor da, derece itibariyle onun çok daha altında olan falanca ve filancayı taklîd ediyorsunuz?

Onun bu itirazı da yersizdir. Çünkü sahâbe bazı konularda Hz. Ömer (r.a.)’e uymuş, diğer bazı konularda ise ona muhalefet etmişlerdir. İmâmımız Hz. Ömer (r.a.)’e uymuştur. Biz de imâmımıza taklîd yoluyla uymaktayız. Bu durumda biz Hz. Ömer (r.a.)’i taklîdi terk etmiş olmuyoruz. Sahâbe ve imâmımız ona taklîd yoluyla nasıl uymuşlarsa, biz de dolaylı olarak bu yolla ona uymuş oluyoruz.

Denirse ki: Peki niçin siz sahâbenin Hz. Ömer (r.a.)’i taklîd etmesi gibi İmâm’ınız olduğunu söylediğiniz Hz. Ömer (r.a.)’i taklîd etmiyorsunuz?

Cevâp olarak deriz ki: Bir kere sahâbe müctehid idiler. Onlar kendileri için açık olduğunda delile tâbi oluyorlardı. Daha güçlü bir delil karşısında Hz. Ömer (r.a.)’in görüşünü terk ediyorlardı. Delili açıkça görememeleri halinde de Hz. Ömer (r.a.)’e taklîd yoluyla uyuyorlardı. Biz ise müctehid

değiliz. Bu itibarla bizim taklîd yoluyla uymadan başka seçeneğimiz yoktur.

Denirse ki: Peki o zaman İmâm'ınızdan daha âlim olana niye taklîd yoluyla uymuyorsunuz? Buna cevâbımız şudur: Bizce vacip olan âlim olana uymaktır, daha âlim olana uyma şartı yoktur.

Denirse ki: Bu vacip olmayabilir ama daha üstün (efdal) olduğunda kuşku yoktur? Cevâbımız şudur: Buna göre Hz. Ebû Bekir (r.a.)'e uyulması, Hz. Ömer (r.a.)'e uyulmasından daha üstün olmalıydı. Buna rağmen sahâbe bu iki meselede Hz. Ebû Bekir (r.a.)'i değil Hz. Ömer (r.a.)'i taklîd etmişlerdir. Şu halde efdallığın bir şart olmadığı anlaşılıyor. Doğrusu şudur ki biz fıkhnın her konusunda ne Hz. Ebû Bekir (r.a.)'in ne Hz. Ömer (r.a.)'in ne de diğer sahabîlerin görüşlerini tam olarak biliyoruz. Ama imâmlarımızın görüşleri öyle değildir. Onların görüşleri bir sistem olarak elimizde, bu itibarla bizim sahâbeye değil de imâmlarımıza taklîd yoluyla uymamız daha kolay ve mümkün oluyor. Eğer sahâbeye doğrudan uyamıyorsak, bunun asıl sebebi işte budur. Yoksa biz imâmımızı, bu değerli ve en hayırlı din büyüklerimizin üzerinde görüyor değiliz.

İbn Kayyım sonra mukallidin şu deliline geçer: Amr b. el-Âs (r.a.), Hz. Ömer (r.a.)'e ihtilam olduğunda şöyle der: "Elbisenden başka bir el-bise al!" Hz. Ömer (r.a.), ona: "Eğer bunu yaparsam, bu bir sünnet olur" cevâbını verir. İbn Kayyım bu delile de itirazla şöyle der:

Onun bunu terk etmiş olması sonuç itibariyle şunun içindir: Onun bu yaptığını görenler kendisine uyarlar ve "Eğer bu bir sünnet olmasaydı, o takdirde Hz. Ömer (r.a.) bunu yapmazdı" derler. Hz. Ömer (r.a.)'in endişesi işte bunun içindi. İnsanlar, âlimlerine isteseler de istemeseler de uymaktadırlar. Her ne kadar vacip olan açıklama ise de gerçeklik budur. Bu durumda bu örnek olayda, Hz. Ömer (r.a.)'in Allâh'ın kitabının ve Resûlü (s.a.v.)'in sünnetinin terk edilip de kendisinin taklîd edilmesi konusunda izin vermesi gibi bir sonuç nasıl çıkar?!

Bu cevap yanlıştır. Çünkü bu olay, ulemânın taklîd edilmesinin bir olgu olarak daha o zamanda bile yaygın bir şekilde mevcut olduğunu göstermektedir. Ne Hz. Ömer (r.a.) ne de bir başkası insanlara bunun yanlış ol-

duğunu söylemiştir. Bu örnek olayı delil olarak kullanışımız işte bu nokta içindir. Doğrusu şaşılacak bir husustur, bu müctehid (!) mukallitlerin sözünü anlayamıyor. Bu durumda Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in kelamını nasıl anlayacak onu merak ediyorum. Bütün bunlara rağmen kalkıyor ve bir de ictihâd iddiasında bulunuyor, kendisi gibi ve daha aşağı durumda olanları ictihâd etmeye davet ediyor.

Sahâbenin Fetvâ Vermesi ve İnsanların Kendilerine Uyması

Mukallit bir başka delil olarak şunu kullanmıştır: Sahâbe, Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında fetvâ verirler ve insanlar bunlara uyarlardı. Hz. Peygamber (s.a.v.) buna olumsuz bir tepki göstermemiştir.

İbn Kayyım bu delile şu itirazı yöneltir: Sahâbenin bu yaptığı Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'den tebliğ şeklindeydi. Onlar, “Allâh buyurdu ki..., Hz. Peygamber (s.a.v.) buyurdu ki..., Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle yaptı, böyle yaptı..” derlerdi. Onların fetvâları hiçbir zaman falanca ve filancanın görüşü şeklinde değildi. Fetvâ isteyenler de onlara, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünnetini aktarıyorlar diye uyarlardı. Onların Hz. Peygamber (s.a.v.) şunu yasakladı, bunu yasakladı demeleri gibi. Bu itibarla bu anılan durum, mukallitlerin imâmlarının görüşü ile fetvâ vermeleri konusuna delil olamaz.

Bu cevap ya sahâbe hayatını bilmemekten ya da hak karşısında direnme ve kuru inattan kaynaklanıyor. Çünkü mukallitlerin imâmları da aynı şekilde şer'î delillerden çıkarmış oldukları hükümleri Allâh ve Resûlü (s.a.v.) adına duyuruyorlardı. Bu konuda yaptıkları aynen sahâbenin yaptıkları gibiydi. Bu itibarla bu husûsun mukallidin kendi davasını ispat için delil olarak kullanması tam ve yerindedir. Bunu inkâra kalkışmak, inatlaşmak değilse cehâlettir.

Onun, “Fetvâ isteyenler, onlar ‘Hz. Peygamber (s.a.v.) şunu emretti, şunu yaptı, şunu yasakladı...’ demedikçe onların sözlerine itibar etmezlerdi” demesi asılsızdır. Çünkü onlar, söylediklerini kendi görüşlerine dayanarak söylemiş olduklarını bildirmeleri halinde de fetvâya ehil sahâbeye uymaktaydılar. Nitekim bu konuda bizzat kendisinin de naklettiği gibi Hz. Ebû Bekir (r.a.) kelâle hakkında şöyle demiştir: “Ben bu konuda kendi re'yimle hükmediyorum. Eğer isâbet ederse, bilin ki Allâh'tandır. Hatalı

ise, benden ve şeytandandır.” Bununla birlikte onun bu görüşüne insanlar tâbi olmuşlardır. Benzer durumlar İbn Mes‘ûd (r.a.) ve daha başkaları hakkında da nakledilmiştir. Bu itibarla onun itirazı tamamen yanlıştır.

Sonra o şöyle diyor: Hz. Peygamber (s.a.v.), sünnete muhalif olarak fetvâ verene kızmıştır. Örneğin Ebû’s-Senâbil’e tepki göstermiş ve onu yalanlamıştır. Başından yaralı kimsenin teyemmüm yerine gusletmesi gerektiğini söyleyen ve bu yüzden adamın ölümüne sebep olan kimseye kızmıştır. Doğruluğunu bilmediği bir şey hakkında fetvâ vermeye kalkışan kimseye tepki göstermiş ve fetvâyı soran kişinin günahının fetvâyı veren üzerine olacağını belirtmiştir.

Cevap: Hz. Peygamber (s.a.v.)’in, sözü edilen kimselere karşı çıkması ve onlara tepki göstermesi, onun değil bizim delilimizdir. Çünkü Ebu’s-Senâbil salt kendi görüşünü fetvâ olarak vermemiş aksine Yüce Allâh’ın şu âyetini esas almıştır: *“Sizden ölenlerin, geride bıraktıkları eşleri, kendi başlarına (evlenmeden) dört ay on gün beklerler.”* (Bakara, 2/234) Buna rağmen Hz. Peygamber (s.a.v.) ona tepki göstermiştir. Aynı şekilde bekar kişinin zina etmesine recim gerekir diye fetvâ veren de sünnete dayanarak vermiştir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Mâiz (r.a.)’i ve daha başkalarını recmettiğini görmüş ve verdiği fetvâyı kendince bu sünnete dayandırmış ve bundan zina eden herkesin aynı şekilde cezalandırılacağı sonucunu çıkarmıştı. Buna rağmen Hz. Peygamber (s.a.v.) ona tepki göstermiştir. Yaralı kimsenin teyemmüm yerine gusül abdesti alması gerektiği fetvâsını veren kişi de yine kendince Allâh’ın kitabına göre hareket etmişti. Çünkü yüce Allâh, *“Hasta, yahut yolculuk halinde bulunursanız, yahut biriniz tuvaletten gelirse, yahut da kadınlara dokunmuşsanız (cinsî birleşme yapmışsanız) ve bu hallerde su bulamamışsanız temiz toprakla teyemmüm edin”* (Mâide, 5/6) buyurmaktadır. Bu kişi bu âyetten teyemmüm alınabilmesi için suyun bulunmaması şartını çıkarmış ve yaralı kişinin de su bulamama gibi bir durumu olmadığı için yıkanması gerektiğine hükmetmiştir. Bütün bu örnekler gösteriyor ki Hz. Peygamber (s.a.v.) ilimce kemale ermeden her önüne gelen kişinin Allâh’ın kitabı ve Resûlü (s.a.v.)’in sünneti ile fetvâ vermesine izin vermemiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.), eksik bilginin, ilim ehline sorularak giderilmesi gereken bir cehâlet olduğunu bildirmiştir. Bu

itibarla ileri sürülen husus, bizim lehimizde bir delildir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sıhhatini bilmediği bir şeyle fetvâ vermeye kalkışana karşı çıkması ve fetvâ isteyenin günahının o kimseye olduğunu söylemesi, onun değil bizim lehimize bir delildir. Daha önce bunun izahı geçmişti.

Mukallidin kullandığı bir delil de şudur: “*Mü'minlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir grup dinde (dîni ilimlerde) derin bilgi elde etmek ve kavimleri (savaşta) döndüklerinde onları uyarmak için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.*” (Tevbe, 9/122)

İbn Kayyım'ın buna itirazı şöyledir: Âyette, esas itibariyle yergi konusu olan taklîd taraftarlığının sıhhatine delalet edecek bir husus yoktur. Aksine bu âyet taklîdin yanlışlığına delalet etmektedir. Çünkü uyarma ancak delille olur. Kendisine delil getirilmemiş kimse uyarılmış olmaz. Uyarıcı kişi de delili ikâme eden kişidir. Delil getirmeyen kişi de uyarıcı olamaz. Sizin buna “Taklîd” ismini vermiş olmanızın önemi yoktur, çünkü isimlendirme o kadar önemli değildir. Bu âyette kastedilen anlamda bir taklîdi biz inkâr etmiyoruz. Adına siz ne dersiniz deyin, o önemli değildir. Bizim karşı çıktığımız şey, belli bir insanın mutlak otorite kabul edilmesi ve onun sözünün Kur'ân ve sünnet üzerinde ölçüt kabul edilmesi, onun görüşüne uygun düşenlerin alınıp, uygun düşmeyenlerin atılması, deliline bakılmadan her dediğinin hüccet kabul edilmesi, ona emsal olan ve hatta ondan daha bilgili olan insanların görüşlerine onun görüşü karşısında değer verilmemesidir. Bizim karşı çıktığımız ve asla kabul edemeyeceğimiz şey işte budur. Yeryüzünde gerçek ilim sahibi her âlimin karşı çıktığı, yerdığı ve bağınazca bağlılarını eleştirdiği taklîd işte budur.

Bütün bu sözler safsatadır. Çünkü eğer onun delilden kastı her meseleye dair özel delil ise, o zaman Hz. Peygamber (s.a.v.)'in de onun iddia ettiği şekilde uyarıcı olmaması lazım gelir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.), her söz ve fiili için, “Bunu bana Rabbim emretti”, yahut, “Ben bunu şu âyetten çıkarıyorum” şeklinde açıklamada bulunmamıştır. Eğer delilden maksadı genel ise, o takdirde bizim delil olarak kullandığımız hususa delalet bu âyette vardır. Çünkü İmâm'ın şer'î hükümleri bilen, Allâh'ın dîni konusunda son derece duyarlı, takva ehli, sapmayı ve saptırmayı asla dü-

şünemeyecek bir seciyede oluşunu bilmemiz, onun sözlerini kabul etmemiz için bize yeterli bir delildir.

Bu delil, dinde derin kavrayışa eren ve kavimlerini kendilerine döndüklerinde uyaran kimseler hakkında da mevcuttur. Bu kadarı da, onları uyarmaları için dayanaktır. Bunu yaparken onların Hz. Peygamber (s.a.v.)’den bir hadis rivâyet etmiş olmaları ile rivâyette bulunmadan bildikleri bir şeyle fetvâ vermeleri arasında bir fark yoktur. Her iki türü de uyarı kabilinden olmaktadır. Âyette geçen, “Onların her kesiminde bir grup dinde (dînî ilimlerde) derin bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları uyarmak için geride kalmalıdır” ifadesi bu hususa işaret olmaktadır. Zira eğer ikazda bulunmak sadece vahyin nakledilmesinden ibaret olsaydı o zaman şöyle denirdi: “İndirilen vahyi öğrenmeleri ve kendilerine döndüklerinde onlara bunu bildirmeleri için...” Madem ki Yüce Allâh öyle buyurmamış ve, “(dînî ilimlerde) derin bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları uyarmak için geride kalmalıdır” buyurmuştur, öyle ise bu, uyarının, öğrendikten sonra sadece nakilde bulunarak fetvâ vermek şeklinde olmayacağına delâlet eder. Bu husus iyi anlaşılmalıdır. Eğer bu itirazcı kişi bu kabil bir taklîde karşı değilse, doğrusu aynı noktada birleşmiş olmak ne güzel bir şeydir. Eğer kabul etmiyorsa, o zaman bilmelidir ki bu âyet ve daha başka deliller kendisi aleyhine bir hüccettir.

“Bizim karşı çıktığımız şey, belli bir insanın otorite kabul edilmesi ve onun sözünün Kur’ân ve sünnet üzerinde ölçüt kabul edilmesi...” sözüne gelince, şunu hemen belirtelim ki biz de aynı şekilde bir insanın mutlak anlamda otorite oluşunu kabul etmiyor ve böyle bir tavra karşı çıkıyoruz. Bizim yaptığımız şudur: Biz, Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in hükümlerini, elbette kendi anlayışına göre delillerden çıkarmış olduğu şekliyle bize öğreten bir âlime tâbi olmaktadır. Çünkü bizler âlim kişiler değiliz, dolayısıyla ictihâd yoluyla bizzat delillerden istinbat etmek sûretiyle onları öğrenmemiz bizim için mümkün değildir. Kezâ değişik görüşler arasında, birini diğerine tercih edebilecek güçte de değiliz. Sonra biz o âlimin görüşünü, bizce bir hüccet olmaksızın kabul ediyor da değiliz. Bu hüccet, o kişinin bizce Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in hükümlerini bilen, Allâh’ın dînî konusunda yalan söylemesi ve hâşâ Allâh’a ve Resûlü (s.a.v.)’e karşı dinde olmayan asıl-

sız hükümler isnâdında bulunarak iftirada bulunması asla düşünülemeyen biri olmasıdır. Sonra biz o âlime muhalif olan kimselerin görüşlerini -ister ondan daha âlim, ister aynı düzeyde olsunlar ya da daha aşağı mertebede bulunsunlar, ister delilleri olsun, ister olmasın- reddediyor da değiliz. Bizim yaptığımız yegane şey imâm bildiğimiz âlime uymuş olmaktır. Bu da, “Biz inanıyoruz ki bizim imâmımız, eğer bir şey söylemişse bunu mutlaka bir delile dayalı olarak söylemiştir” esasına dayanıyor. Hal böyle iken ona muhalefet edenimiz, ya deliller arasında bir tercih yapacaktır ya da muhalif olan kişinin görüşünü taklîd etmek sûretiyle imâmızın görüşünü terk edecektir. Deliller arasında bir tercihte bulunmaya yeltenmek, ictihâda ehil olmayan mukallit bir kimse için söz konusu olamaz. O zaman geriye ikinci ihtimal kalmaktadır. Bu durumda da iki ictihâdî görüşten birini terk edip de diğeri almanın bir izahı yoktur. Yani imâmızın görüşünü taklîd etmeden vazgeçip neden bir başkasının görüşünü yine taklîd etmek sûretiyle esas alalım ki? Bizce imâmımızın görüşünü terk ederek, aynı düzeyde olan bir başkasına uymamızı gerektirecek bir sebep bulunmamaktadır. Bizim taklîdimizin esası işte budur.

Eğer bu anlattığımız, övgüye değer bir taklîd ise, o zaman taklîdi yermeden vazgeç ve hakikate tâbi ol. Yok bu, gerçekten yergi konusu bir şey ise, o zaman bu yerginin sebebini açıkla.

Şöyle denilebilir: Siz şer’î hükümleri delillerinden öğrenebilecek durumdasınız. Buna rağmen taklîde dayanıp delilleri terk ediyorsunuz. Buna cevap olarak şöyle diyebiliriz: Eğer gerçekten böyle bir durumda olsak, o takdirde bizim hâlimiz, ictihâda ehil olmadığı halde ictihâd yapmaya kalkışan kişinin halinden daha güven içinde ve daha az tehlikeli olacaktır. Çünkü taklîdi terk edip de kendi yolunu kendisi belirlemeye kalkışan kimsenin küfür ve inkâra düşmesinden korkulur. İslam öncülerinden bir imâmı taklîd eden kimsenin ise böyle bir korkusu olmaz. Çünkü böyle biri en azından küfre hatta günaha düşme korkusu taşımaz, en fazla tercih edilmeyen görüşle amel etmiş olur ki bunun da bir zararı olmaz. Kaldı ki bir görüşün tercihe şayan olup olmadığının belirlenmesi de ictihâda dayalı bir şeydir ve değerlendirmede isâbet edilebileceği gibi hata da edilebilir. Tercih edilen görüşle amel edilmemesi düşüncesinin çıkış yeri, daha âlim,

daha ehli takva olduğunu kabul ettiğimiz İmâm'ın görüşünü esas almamız sebebiyle o görüşe itimat etmememiz olmaktadır. Bu husûsun iyi anlaşılması gerekir.

İbn Kayyım, sonra mukallit adına İbnü'z-Zübeyr'in sözünü delil olarak kullanır. Ona mirastaki dede ve kardeşlerin durumu sorulduğu zaman şöyle cevap vermiştir: "Bu konuda Hz. Peygamber (s.a.v.)'in söylediği şey şudur: 'Eğer yeryüzünde bir dost (halil) edinecek olsaydım elbette ki onu -Hz. Ebû Bekir (r.a.)'i kastediyor- dost edinirdim.' İşte o, dedeyi baba yerinde saymıştır."

O, buna itiraz ederek şöyle demiştir: Bunun taklîd konusuyla ne alakası vardır? Çünkü Hz. Ebû Bekir (r.a.)'in sözü, delil açısından üstün (râcih) olmaktadır. İbnü'z-Zübeyr, bunu taklîd yoluyla söylemiş değildir. O, bu hükmü Hz. Ebû Bekir (r.a.)'e nispetle onun dînî mevkiine ve onun görüşü ile başkasının görüşünün kıyaslanamayacağına işaret etmiştir. Yoksa o, Hz. Ebû Bekir (r.a.)'in sözünü herhangi bir hüccete dayanmaksızın almış ve buna karşın Kitap, sünneti terk etmiş değildir.

Onun bu itirazı yerinde değildir. Çünkü İbnü'z-Zübeyr, eğer bu hükmü kitap ve sünnetten almış olsaydı o zaman sorulan soruya, "Allâh şöyle buyurdu", Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle söyledi..." derdi ve Hz. Ebû Bekir (r.a.)'e nispetle bulunmazdı. Çünkü Allâh ve Resûlü (s.a.v.), Hz. Ebû Bekir (r.a.)'den daha büyük ve tazime daha layıktır. Madem ki o böyle dememiştir, öyle ise onun söz konusu hükmü kitap ve sünnetten öğrenmiş olması ihtimali doğru değildir. Öyle ise o, bu hükümde Hz. Ebû Bekir (r.a.)'in mezhebini esas almış, onu taklîd etmiş ve fetvâsını bu şekilde vermiş olmaktadır. Onun bu tavrında, Hz. Ebû Bekir (r.a.)'in sahâbe olması etkin olmuştur. Çünkü ona göre, sahâbe, Allâh'ın kitabını ve Resûlü (s.a.v.)'in sünnetini en iyi bilen kimselerdir, Resûlullâh (s.a.v.) ile özel hukukları vardır. Bu itibarla onların din konusunda özel bir konumları bulunmaktadır. İbnü'z-Zübeyr'in bu tavrı, taklîdin cevâzı için en açık bir delildir. İbn Kayyım, itirazı ile, mukallidin delilini yorumlamaktan daha çok çarpıtmaya çalışmakta ve onun maksadını bir türlü anlamaya yanaşmamaktadır.

Sonra o mukallidin şu deliline yer verir: Yüce Allâh bize şahidin şahitliğini kabul etmemizi emretmiştir. Bu bir tür taklîddir.

Onun bu delile itirazı şu şekildedir: Taklîdin ortaya çıkardığı âfetler içinde bunun bir delil olarak kullanılmasından başka hiçbir şey bulunmasaydı, sırf bu bile yeterdi. Çünkü biz şahidin şehâdetini Allâh bize emretti diye kabul ediyoruz. Kezâ Hz. Peygamber (s.a.v.) de aynı doğrultuda emir buyurmuş, bu konuda icma da gerçekleşmiştir. Oysa ki siz -ey taklîd ehli- tâbi olduğunuz İmâm'ın görüşünü, sırf o demiş olduğu için kabul ediyorsunuz, yoksa bunu, Allâh'ın size onun görüşünü kabul etmenizi, diğerlerinin görüşlerini atmanızı emretmiş olduğu için yapmıyorsunuz.

Bu itirazın gerçekte hiç alakasının olmaması yanında son derece hafif kaşışı yeterince açıktır. İctihâda ehil olmayan kimselerin ictihâd etmeleri gerektiğini savunanların sebep oldukları âfetler içinde, başka hiçbir şey olmasa bu itirazın olması aslında yeterli olurdu.

Çünkü birinci olarak, mukallidin delil olarak getirmiş olduğu şeyi, taklîdin butlanına delil yapmaya kalkışmıştır. Oysa ki bu, sahih bir şekilde istidlâlde bulunmaya yani dînî hükümleri bizzat kaynaklarından çıkarmaya gücü yetmeyenlerin taklîd yoluyla hükümleri almaları gerektiğine dair açık bir delildir. Zira ictihâda ehil olmayan kimselerin, ictihâd yapmaya kalkışmaları, kendi sakat istidlalleri sonucunda dînin ifsadına yol açacaktır. Öyle ise bu gibi kimselerin taklîd yoluyla müctehid olan imâmlara uymaları kaçınılmaz olacaktır.

İkinci olarak, onun: “Çünkü biz şahidin şehâdetini Allâh bize emretti diye kabul ediyoruz. Kezâ Hz. Peygamber (s.a.v.) de aynı doğrultuda emir buyurmuş, bu konuda icma da gerçekleşmiştir...” sözünü ele alalım: Söz konusu ettiği bu emir, ya belli şahitler için olacaktır ya da belli kişiler kastedilmeksizin genel bir anlam taşıyacaktır. Birinci ihtimalin yanlış olduğu açıktır. İkincisi ise doğru ve biz bunu kabul ediyoruz. Ancak bu durumda biz benzer şekilde Yüce Allâh'ın bize, ilim ehline taklîd yoluyla uymamızı ve onlara bağlanmamızı emretmediği iddianıza katılmıyoruz. “Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun.” (Nahl, 16/43); “Allâh'a itaat edin, pey-

gambere ve sizden olan ulü'l-emre itaat edin.” (Nisâ, 4/59) âyetlerini nasıl görmezden gelebiliriz ki?

Üçüncü olarak onun “Oysa ki siz -ey taklîd ehli- tâbi olduğunuz İmâm’ın görüşünü, sırf o demiş olduğu için kabul ediyorsunuz, yoksa bunu, Allâh’ın size onun görüşünü kabul etmenizi, diğerlerinin görüşlerini atmanızı emretmiş olduğu için yapmıyorsunuz” şeklindeki sözüne bakalım: Bu sözün sakatlığı apaçıktır. Eğer durum gerçekten kendisinin dediği gibi olsaydı, o zaman mukallitlerin taklîdin cevâzını kitap ve sünnetten, selefin yolundan ve ulemânın sözlerinden hareketle ispat etmeye kalkışmak gibi bir ihtiyaç duymaması gerekirdi. Bu sözlerin sahibi de bilir ki durum hiç de öyle değildir. Öyle ise taklîd erbabının, taklîd etmiş oldukları İmâm’ın sözünü, mücerret o söylemiştir diye kabul etmedikleri, aksine Yüce Allâh’ın kendilerine bunu emretmiş olması, kezâ Hz. Peygamber (s.a.v.)’in aynı doğrultuda irşad buyurması, selefi sâlihînin onları bu yola yönlendirmeleri sebebiyle onlara uydukları ortaya çıkıyor. Bu durumda onun şahidin sözünü kabul etmekle müctehidin görüşünü kabul etmek arasında ortaya koymaya çalıştığı fark boşa çıkmış ve delil yerini bulmuş olmaktadır.

Mukallit adına sonra şu delile yer verir: Şeriat, ilmi kıyafetle nesep tayininde bulunanın (kâif), ürün tahmincisinin, taksimat görevlisinin, ihram yasaklarından olan bir avı öldürme halinde fidye olarak ona bedel takdir edecek olan iki hakemin görüşlerinin kabul edilmesi hükmünü getirmiştir. Bunlar, mahza taklîd demektir.

İbn Kayyım, buna itiraz olarak şöyle der: Siz bu delili ileri sürerken ya onların bir takım sözlerinin kabul edilmesi anlamında bazılarının taklîd edilmesini, ya da onların haber verdikleri konularda bizzat kendilerine uyulması anlamında taklîdi kastediyorsunuz. Eğer birincisini kastediyorsanız bu batıldır. İkincisini kastediyorsanız bunda, butlanına delil bulunan taklîdi temize çıkarmanız için bir delil yoktur.

Sözü edilen kimselerin sözlerinin kabul edilmesi haber veren ve şahitlikte bulunan kimsenin sözünü kabul etmek türündendir. Bir kere onların sözleri, sıhhati hakkında delil ortaya konulmayan ve sadece sahibi hak-

kinda -hata etme ihtimali de olmasına rağmen- hüsnü zanna dayalı olarak kabul edilen dinde fetvâ tarzında değildir. Bu durumda haberlerin, şahitliklerin ve bilirkişi raporlarının kabul edilmesiyle, fetvâda taklîd yoluna başvurulması arasında nasıl bir benzerlik kurulabilir? Sözü edilen kişiler duyulara hitap eden bir alana dair haber vermiş olmaktadır ve bunların elde edilmesinin yolu duyu organları, iç ve dış algı güçleri ile idrak etmektir. Yüce Allâh, dış görünüşü itibariyle doğruluğu ve adâleti zahir olan kişilerin bu özelliklerinin biteviyelik arzemesi halinde haberlerini kabul etmemizi emretmiştir. Bunun benzeri Hz. Peygamber (s.a.v.)'den, "O şunu dedi, şöyle yaptı" diye haber verenin sözünü kabul etmektir. Ondan bunu kendisine haber vermiş olanın haberini kabul etmek, o ondan, o ondan ve bu böyle devam eder. Bu yapılan şey, doğrudur ve bu konuda hiçbir kimsenin itirazı da yoktur. Ancak bir insanı, sırf onun hakkındaki zannımıza dayalı olarak taklîd etmek öyle değildir. Bu durumda bizim bildiğimiz tek şey, onun bildirdiği şeyin kendi zannı ve ictihâdı olduğudur. Bu durumda bizim onu taklîd etmemiz ile, bizzat gözleriyle gördüğünü, kulakları ile duyduğunu söyleyen kişiye, bildirmiş oldukları hususta uymamız arasında fark vardır, ikisini aynı kefeye koymak doğru değildir.

Bu cevap yanlıştır. Çünkü onun ileri sürmüş olduğu bu fark, her ne kadar şahit konusunda biteviyelik arz etse bile ürün tahmininde bulunan, ilmi kıyafetle nesep tayininde bulunan ve yasak ava karşılık dengi bir fidyeye takdirinde bulunan kimse ve diğerleri için aynı şekilde mümkün değildir. Çünkü onlar, söylediklerini tamamen zan ve ictihâda dayalı olarak söylemektedirler. Onların bu zan ve ictihâda dayalı görüşleri -o alanda uzman ve bilir kişi olmaları sebebiyle- şeriatte geçerli bir hüccet olduğuna göre, müctehid İmâm'ın görüşü kendi alanında neden hüccet olmasın. Çünkü o, Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in hükümlerini bilme konusunda âlim ve ictihâdda mahir bir kişidir. Sonra râvînin bir durumuna bakalım. O, "Falanı şöyle derken işittim, filanı şöyle yaparken gördüm.." derken, görmüş olduklarını en yalın haliyle nakletmemekte, aksine rivâyetin içine kendi ictihâd ve değerlendirmesini de bir şekilde katmaktadır. Bu son derece yaygın ve açık olan bir durumdur. Çünkü râvî, rivâyet ettiği şeyi Kur'ân lafzı gibi nakletmiyor. Aksine duymuş olduğu sözü, görmüş olduğu olayı kendi anlayış ve

idrakine göre naklediyor, kendi penceresinden gözükenleri bildiriyor. Hal böyle iken râvînin sözü, -büyük ölçüde zan ve ictihâda dayalı olmasına rağmen- hüccet oluyor ve ona uyulması dînen gerekli oluyor da, neden ilim ve irfan sahibi müctehid İmâm'ın görüşü şe'ran bağlanması gerekli bir hüccet olmuyor? Kaldı ki râvîlerin büyük çoğunluğu müctehid de değildirler. Bu durumda onların rivâyet ettikleri olayları algılamalarında hata etmiş olmaları, müctehidin ictihâdında hata etmiş olması ihtimalinden çok daha yüksektir. Öbür taraftan râvînin yalan söyleme ihtimali de vardır. Ancak zahirde onun adalet vasfına sahip olması sebebiyle bu ihtimale değer verilmemektedir. Onun zahirde adalet sahibi oluşu da yine zan ve ictihâda dayalı bir tespit olmaktadır. Hata ihtimali içeren bir zan ile adalet vasfına sahip olan râvînin rivâyetinin kabulü gerektiğine göre, yine hataya açık olmakla birlikte dînî hükümler konusunda mahareti bilinen müctehid İmâm'ın sözü neden kabul edilmesin?

Böylece onun ortaya koymaya çalıştığı farkın esas itibariyle mevcut olmadığı anlaşılmış olmaktadır. Mukallidin bu delili yerinde ve doğrudur.

Sonra o, mukallit adına şu delili getirir: Et, gıda, elbise vb. şeylerin helal olup olmadığı sorulmadan, satıcılara itibar edilerek satın alınmasının caiz olduğu konusunda icma vardır.

O, bu delile itirazla şöyle demiştir: Bu sözü edilen hususla, Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in hükümlerinden biri hakkında herhangi bir delil olmaksızın taklîd yoluyla bir imâma uyulması arasında bir benzerlik yoktur. Biz sözü edilen konuda, Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in buyruğuna tâbi olmak sûretiyle kesici ve satıcının sözünü kabul etmekle iktifa ediyoruz. Hatta satıcı ya da kesici yahudi, Hristiyan ve fâcir (günahkâr) biri olsa bile onların bu konuya dair sözlerini kabul ediyoruz. Sizce din konusunda bir yahudi, Hristiyan ya da fâcirin sözü-boğazlama ve gıda satımında onlara uyduğunuz gibi- geçerli olabilir mi?

Bu cevap yanlıştır. Önce şunu belirtelim ki bu iki uyma arasında fark olduğu tespiti doğrudur. Ancak müctehid imâma uyma dînî hükümler konusundadır, satıcı ve kesicinin sözünü esas alma ise dînî bir konuda değildir. Dolayısıyla bu fark hükümde etkin değildir. Çünkü asıl olan herkesin

görüşünün uzman olduğu alanda kabul edilmesidir. Kesici ve satıcının sözü, kesim ve gıda pazarlamasında delildir, bu alanda onlara uymak yeterlidir. İlim ve ictihâd ehlinin sözü ise dînî konularda Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'e nispetle bildirmiş oldukları dînî hükümlerde delildir. Dolayısıyla bu alanda da onlara uyulması yeterli olur. Buna göre mukallidin delil getirme biçimi doğrudur ve yapılan itiraz yersizdir.

Bir de şu sözüne bakalım: “Gelin bu anlamsız delil yetiştirme sevdanızdan vazgeçin ve hak ile bâtilın arasını ayıran sahici delillere sarılın. Aramızda her iki tarafı da bağlayıcı bir anlaşma yapalım ve diyelim ki, her hususta hakem Allâh'm kitabı ve Resûlü (s.a.v.)'in sünneti olacaktır, anlaşmazlık konularında başvuracağımız yegane merci bunlar olacak, kim olursa olsun insanların görüşlerini bunlar karşısında terk edeceğiz. Hak nerede ise biz de orada olacağız, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den başka hiçbir kimseye bağlanmayacağız. İmâm da olsa, ne derse hepsini kabul edip, başkası ne derse hiç kulak asmama gibi bir duruma düşmeyeceğiz. Eğer bu konuda bizimle var iseniz ne âlâ! Aksi takdirde biliniz ki bu yolun yanlışlığını haykıran, ondan uzaklaşıp, insanları onu terk etmeye çağıran ilk kişiler biz olacağız...”

Sizinle tartışmakta olduğumuz meselenin aslı taklîd ve terki konusudur. İşte biz bu örnek olayda sizinle anlaştık ve Allâh'ın kitabına, Resûlü (s.a.v.)'in ve selefi sâlihînin sünnetine başvuracağız dedik ve sonra tuttuk sizinle birlikte ictihâd yoluna girdik. Bu yolda kitap, sünnet ve sizce de mu'teber olan daha başka kaynaklardan bir sürü delil getirdik. Sonuç ne oldu? Bütün bu deliller sizin bu konudaki inkârcı tutumunuzu artırmadan başka bir işe yaramadı. Getirdiğimiz bu delilleri binbir türlü teville hatta bazen çarpıtmalarla reddetmeye kalkıştınız ve onları yersiz deliller diye yaftaladınız. Onlara karşı kendi anlayışınız doğrultusunda kitap ve sünnetten deliller ikâme etmeye çalıştınız. Bu durumda bizim sizinle anlaşma yapmamızın ne anlamı kaldı ki? Siz istiyorsunuz ki biz sizin sözlerinizi peygamber sözü gibi kabul edelim ve hiçbir itiraz ileri sürmeden size uyalım, sizi Allâh'tan gayrı tanrılar edinir gibi otorite sayalım, sizin helal saydığımız şeyleri helal, haram kıldığınız şeyleri de haram kabul edelim. Siz bizden bunu istiyorsunuz. Bunun ittifakla bâtil olduğu da belli bir şeydir.

Buna göre bizim sizinle ne taklîd ne ictihâd konusunda bir anlaşmaya varmamızın imkanı gözükmemektedir. Siz şunu iyi bilin ki biz bunca ictihâdımız sonucu taklîd yolunun doğru olduğu sonucuna vardık. Eğer isâbet etmiş isek bize iki ecir vardır, hata etmiş isek sizin de kabul ettiğiniz gibi bir sevabımız olacaktır.

* Ama, -Ey taklîdi terk edenler ve kendi görüşlerinin peşine düşmüş olanlar!- bilin ki siz, taklîdin terk edilmesi yüzünden büyük bir tehlike içinde-siniz. Çünkü taklîdin terki, her türlü şerrin ve fitnenin kapısının aralanması demektir. Bu kapıdan şimdiye kadar bir çokları girdi ve onlar hem kendileri helak oldular, hem de arkalarına düşenleri helak ettiler. Allâh böyle bir durumdan cümlemizi korusun!

Ehil Olmayanların İctihâda Kalkışması, Dinde Bölünmeye Sebep Olur

Bid‘at olarak ortaya çıkmış olan Hâricîler, Mutezile, Bâtınîlik, Cebriye, Kaderiye, Kâdiyânîlik, Nîceriyye ve benzeri fırkalara bakalım. Bunların hepsi içine düştükleri duruma açılan ictihâd kapısından girmişler, Allâh ve Resûlü (s.a.v.) hakem kılma anlayışı sonucunda bu noktalara ulaşmışlardır. Bunlar taklîdi terk ederek belli bir İmâm’ın arkasında olmanın güvenliğini bulamadıkları gibi, ictihâd ehliyetine sahip olmadıkları için de kendileri doğru yolu belirlemede aciz kalmışlar ve sonunda yollarını şaşırmışlardır. Bu kadar açık olan bir durumun size kapalı kalması doğrusu şaşılacak bir durumdur.

İbn Kayyım sonra mukallit adına şu delile yer verir: Eğer bütün insanlar ictihâd etmekle ve din konusunda âlim olmakla yükümlü tutulsalardı, o zaman insanların maslahatı zâyi olur, her türlü fen, sanat ve ticaret dururdu. Bu itibarla böyle bir zorunluluğun olmasına şer‘an imkan yoktur.

O, bu delile şöyle bir itiraz getirmiştir: Yüce Allâh bize, taklîdi vacip kılmamıştır. Eğer gerçekten taklîd etmek vacip olsaydı asıl o zaman işlerimiz fesada gider, çıkarlarımız, menfaatlerimiz kaybolurdu. Çünkü biz dünyanın dört bir bucağına yayılmış sayılarını Allâh’tan başka kimsenin bilemeyeceği bunca müctehidden hangisine tâbi olacağımızı tayin ede-

mezdik. Eğer böyle bir yükümlülüğümüz olsaydı, o takdirde büyük sıkıntı ve zorluklarla karşı karşıya gelirdik. Diğer yandan her âlimi taklîd etmek zorunda olsaydık, o zaman da aynı anda hem haram hem de helal ile yükümlü tutulma gibi bir duruma düşerdik. En âlim olanı hangisi ise ona uymakla yükümlü tutulsaydık, o zaman da onun kim olduğunu belirlemek imkansız olurdu. Dînin hükümlerini doğrudan Kur'ân ve sünnetten almak, bizim için en âlim olanı belirlemekten daha kolaydır. Çünkü bunun belirlenmesi râsih olan ulemâ için bile bu kadar zor iken, sıradan insanlar onu nasıl belirleyeceklerdir? Eğer istediğimiz birine uymamız söz konusu olacaksa, o zaman bizim dînî yaşantımız bizim irademize, seçimimize ve şehvani arzularımıza tâbi olacaktı ki böyle bir durum tamâmıyla muhaldır. Bu durumda iş dönüp dolaşıyor ve Yüce Allâh'ın bize tâbi olmamızı ve dînimizi kendisinden almamızı emrettiği yüce şahsiyete yani Hz. Peygamber (s.a.v.) Efendimiz'e bağlanmaya geliyor.

Bu tam bir laf salatasıdır. Çünkü bizim kabulümüze göre Yüce Allâh'ın bizden istediği şey, Allâh'ın dînî konusunda âlim, ehli takva, Allâh'a ve Resûlü (s.a.v.)'e itaatkâr olmak şartıyla herhangi bir âlime uymaktır. Bizim uyacağımız âlimi seçmiş olmamız, Allâh'ın dîninin bizim irade, ihtiyar ve şehvanî arzularımıza tâbi olması anlamına gelmez. Çünkü Allâh'ın dînî, o âlimin Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'den, Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in hükümleri olarak bize bildirmiş oldukları şeylerdir. Yoksa bizzat bizim arzu ve heveslerimizle belirlediğimiz şeyler değildir ki onun sözleri doğru olsun. Bu itibarla onun bu hususları ileri sürerek bizi ilzam etmeye çalışması boşunadır.

Hiç şüphesiz Yüce Allâh, bize Resûlü (s.a.v.)'e itaat etmemizi emretmiştir. Ancak bir vasıta olmadan herkesin doğrudan Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ittiba etmesinin imkanı yoktur. Bu durum Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kendi zamanındaki herkes için bile mümkün değildi. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.), onlardan bir kısmını değişik yerlerdeki insanlara emir, vâli, kadı, muallim gibi görevlerle göndermekteydi. Bunlar gittikleri yerlerde, o insanlara Hz. Peygamber (s.a.v.)'den öğrenmiş oldukları şeyleri öğretmekteydiler. Ancak bu doğal olarak kendi dağarcıklarında olan ile sınırlı bulunuyordu. Bu durum Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde yaşa-

miş olan sahâbe için söz konusu olunca, Hz. Peygamber (s.a.v.) ile kendi arasında asırlar boyu zaman geçmiş insanların durumu ne halde olacaktır? Öyle ise bizim Hz. Peygamber (s.a.v.)’e doğrudan ittibada bulunma şansımız yoktur. Bunun için mutlaka bir vasıtaya ihtiyaç bulunmaktadır. İşte bu vasıta ya, “Bize falanca, filanca rivâyet etti ki...” diyerek nakilde bulunan hadis râvîleri olacaktır. Bu durumda ise, bu rivâyetler arasında hangisi sahih hangisi zayıf, sabit mi değil mi... ayrımı yapmak bizim için oldukça zor olacaktır. Haydi diyelim ki bu ayrımı yapma imkanı bulduk, o takdirde de hangi hadisle amel edeceğiz, hangilerini terk edeceğiz? sorusu gündeme gelecektir. Çünkü sahih ve hasen rivâyetler arasında da ihtilaf ve teâruz durumları hep olagelmıştır. Bu durumda bizim bu yolla Hz. Peygamber (s.a.v.)’e ittibada bulunmamız nasıl gerçekleşecektir? Şâyet bu konuda biz hadis imâmıların taklîd edecek olsak, o zaman da bunda taklîd için söz konusu olan en temelli mefsedet ortaya çıkacaktır ki siz ondan, arslan görmüş yaban eşekleri gibi ürküp kaçmaktasınız. Oysa bu yolla tam içine düşmüş olacaksınız.

İkinci olarak, eğer biz muhaddisleri taklîd etme yolunu tercih edecek olursak, bu kez de onlar içinden hangisini tercih edeceğimizi bilemeyeceğiz. Çünkü onlar hadisin sahih, zayıf ve muallel olmasının ölçütleri, cerh ve ta’dil ile ilgili kurallar... gibi en temel hadis usûlü konularında ihtilaf etmişlerdir. Eğer bunlardan herhangi birini tercih etmiş olsak, o zaman biz sizin ifadenizle dînî yaşantımızda kendi irade ve seçimimize ve şehvani arzularımıza tâbi olmuş olacaktık. Kezâ teâruz halindeki hadislerden hangisini uygulamaya koyacaktık, bunlar arasında telife nasıl gidecektik? Bütün bunlar bizim için imkansız olacaktı. Sonra bu muhaddislerin mutlak isâbet etmiş oldukları da söylenemez. Aksine bunların hata etmiş olma ihtimalleri, dînî konularda imâm olmuş ilim irfan sahibi müctehid bir İmâm’ın hata etme ihtimalinden çok daha fazladır.

Ey taklîd karşıtları! Allâh’ı şahit tutarak size sesleniyorum: Yüce Allâh’ın bize yeterli basiret ve maharetimiz olmadan bu zor yolu şart koşması, O’nun ilahî rahmet ve merhametiyle bağdaşır mı? İlim irfan sahibi müctehid bir imâmı taklîd yerine, onları böyle bir yola sokmak daha kolay olabilir mi? Şimdi böyle bir maceraya atılan ve kendi görüşlerinin ya da

kendisi gibi birinin peşinden giden kişi Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ittiba etmiş, müctehid birine taklîd yoluyla uyan kimse ise ittiba etmemiş olacak öyle mi? Eğer bu sorulara, “Evet” diyebiliyorsanız bize de düşen, “İnnâ lillâh ve innâ ileyhi râci’ün” demek olur. Bu durumda Yüce Allâh’tan size gerçekleri göstermesini dilemekten başka yapabileceğimiz bir şey de olamaz. Eğer cevâbınız kocaman bir, “Hayır” olacaksa o zaman gelin bu sevdanızdan vazgeçin ve taklîd yoluna dönün, bir imâma bağlanın ve bizim dediklerimizi siz de deyin.

Onun itirazının ikinci noktası da şudur: “Dînî meseleler konusunda düşünmek ve istidlalde bulunak, işlerin zâyî olması değil aksine düzene sokulmasıdır. Bu tavrın terk edilmesi, hata da isâbet de edebilme ihtimali bulunan kimselere bağlanması asıl işlerin bozulması ve fesada gitmesinin sebebidir.” Bu itiraz da yersizdir. Önce, “Dînî meseleler konusunda düşünmek ve istidlalde bulunak, işlerin zâyî olması değil aksine düzene sokulmasıdır” tespiti katıldığımızı söylemeliyiz. Ancak biz size hemen şunu hatırlatmak istiyoruz ki herkes düşünme ve istidlalde bulunma yeteneğine gerek yaratılış olarak ve gerekse sonradan kazanım itibariyle sahip midir? Bu yeteneğin elde edilmesi için mutlaka bir tahsil gerekli midir? Eğer bu yetenek herkeste yaratılış itibariyle mevcuttur, dersin, bu apaçık olan bir şeyin inkârı ve bile bile inatçılık olur. Eğer ictihâd ehliyeti, tahsili ve zaman içinde kazanmayı gerektirir dersin, bizde o zaman, “Bu melekeye sahip olmak öyle kolay bir iş mi, yoksa oldukça zor ve zaman isteyen bir süreç mi?” diye sorarız. Eğer, “Kolayca elde edilebilen bir husustur” dersin, yine bu, apaçık olan bir hakikate karşı tavrı almak olur. Eğer, “Bunun elde edilmesi ancak zorlukla olabilmektedir” dersin, biz de o zaman, “Peki herkes bu zorluğa katlanabilir mi” diye sorarız. “Evet, herkes bu zorluğa katlanabilir” dersin, biz sana yine apaçık bir hakikate karşı inatla tavrı aldığını söyleriz. Eğer, “hayır, herkes bu zorluğa katlanamaz” dersin, o zaman biz de şöyle deriz. “Peki bu takdirde herkesin ictihâd yapmakla ilzam edilmesi, ictihâd ehliyeti için gerekli olan ve herkesin altından kalkamayacağı bu zorluğu herkese gerekli kılmak değil midir? İnsanlar işini gücünü bırakarak tahsili oldukça zor olan bu sürece kendilerini verdikleri zaman bunların geçimleri ne olacak, işlerine güçlerine kim bakacak, tica-

retle kim uğraşacak. Sizin kabulünüze göre herkes bu ehliyeti elde etmek için uğraşacağına göre kim ekecek, kim biçecek, kim dokuyacak, kim ticaret yapacak...?”

Bu itibarla mukallidin delil olarak ileri sürmüş olduğu bu husus fevkalâde yerindedir, yapılan itiraz yanlıştır ve anlaşıldığı kadarıyla İbn Kayyım delil serdeden mukallidi anlamak niyetinde değildir. Yaptığı itirazlar da onun için temelsizdir.

Üçüncü itiraz noktası olarak şu husûsu ileri sürmüştür:

Herkes Hz. Peygamber (s.a.v.)’i, haber verdiği hususta tasdik etmek ve ona itaat etmekle yükümlüdür. Bu da ancak onun neyi emretmiş, neyi bildirmiş olduğunu bilmekle mümkün olur. Bu durumda bilgi sahibi olmak herkes için vaciptir. Allâh’ın vacip kılmış olduğu bir şey, hiçbir zaman dünya hayatının fesada gitmesinin, iş gücün bozulmasının sebebi olamaz. Aksine bunların ihmalî, böyle bir sonucu doğurur.

Bu cevap da yanlıştır. Biz Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’i tasdik etmenin vacip olduğu ve bunun ancak şer’î hükümleri bilmek sûretiyle mümkün olacağı esasını kabul ediyoruz. Ancak her bir cüzî, şer’î hükmün her zaman için ve ancak ictihâd ve istidlal yoluyla öğrenilebileceği iddianıza katılmıyoruz. Aksine şer’î hükümlere dair bilgi, ictihâd ve istidlal yoluyla elde edilebileceği gibi taklîd yoluyla da elde edilebilir, diyoruz. Buna göre tasdik etmenin gerekliliği, herkese ictihâd ve istidlal yolunu gerekli görmemizi gerektirmez. Kezâ bilgi sahibi olmanın dünya hayatımızın düzene girmesine olumlu katkıda bulunması, herkesin ictihâd yoluyla ilim sahibi olması gerektiği şeklinde bir sonucu doğurmaz.

Böylece itirazının yersiz olduğu da anlaşılmış olur. Onun bu itirazı da yine, mukallidin getirdiği delilden neyi kastedtiğini anlamamaktan kaynaklanmıştır.

Dördüncü olarak şu itirazda bulunuyor: Her kişiye vacip olan bilgi, şer’î hükümlerden ihtiyacı olduğu kadarıdır. Kişinin ihtiyaç duymayacağı hükümleri bilmesine gerek yoktur. Bu kadar bir bilgiye sahibi olmak da insanı işinden ve gücünden alıkoymaz, geçiminden etmez. Sahâbe, her

türlü işlerini eksik bırakmadan yaparlardı; ekinlerini ekerler, hayvanlarına bakarlar, ticaret için seferler düzenlerler, çarşı pazarda alış-veriş yaparlardı. Buna rağmen onlar ulemâ arasında en önde gelenlerdir ve diğerleri onlarla boy bile ölçüşemezler.

Bu cevap da hatalıdır. Çünkü onların bu yüce mevkii, her şeyden önce Hz. Peygamber (s.a.v.)'i ve kendilerine dinlerini öğreten büyük sahabileri taklîd etmelerinin bir bereketi sonucudur. Onlar önceleri taklîd yoluyla da olsa dînî hükümleri öğrenmiş olunca, zamanla kendilerinde ictihâd melekesi de oluşmuştur. Öbür taraftan onlar ilk başlangıçta ictihâda şu anda bizim muhtaç olduğumuz gibi muhtaç halde değillerdi. Sonra onlar ictihâd için, bu iş için gerekli olan sebeplere bizim ihtiyaç duyduğumuz gibi ihtiyaç da duymuyorlardı. Çünkü onlar sünneti biliyorlardı, Arapça'yı selika olarak en iyi şekilde kullanıyorlardı, ictihâd için gerekli diğer donanımlar da onlarda bir şekilde mevcut bulunuyordu. Hal böyle iken herhangi birinin, sahâbeye kıyas edilmesi, kıyas maal'l-fârik (benzemeyen iki şeyin birbirine kıyaslanması) olur. Dolayısıyla onun bu itirazı yersizdir ve yine cehâletten değilse, inatçı tavrından kaynaklanmaktadır.

Beşinci olarak şöyle cevap yetiştirmeye çalışır: Faydalı olan ilim, bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.)'in getirmiş olduğu ilimdir. İnsanların zihinlerinde kurguladıkları varsayımlar, tahmini meseleler ve bilmeceleleri andıran çıkarsamalar söz konusu olan ilim değildir. Onun getirdiği ve bizim herkesin öğrenmesi gerektiğini söylediğimiz ilim son derece kolaydır. Çünkü Yüce Allâh, bir kere Kur'ân için onu kolaylaştırdığını buyurmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünneti ise bilinmekte ve özenle korunmaktadır. Onun usule (temel esaslara) ilişkin hadislerinin sayısı beş yüz kadardır. Bunların ayrıntılarını da dikkate aldığımızda hepsi dört bin kadardır.

Bu cevap gerçekten hayret vericidir. Böyle bir âlim bunu nasıl söyleyebilir anlamak zordur. Hani zamanımızdaki taklîd karşıtı cahillerden biri olsa anlamak kolaydır. Buna rağmen o, ictihâdın hakikati, zorunluluğu ve gerekli şartları konusunda ancak bir cahilin söyleyebileceği türden sözler söylüyor. Onun bu cevâbına reddiye olarak bizzat kendisinin İmâm-ı Şâfiî'den nakletmiş olduğu şu sözler yeterlidir: "Allâh'ın dînî konusun-

da bir kimsenin fetvâ verebilmesi için şu özelliklere sahip olması gerekir. Aksi takdirde o kimsenin fetvâ vermeye kalkışması helâl değildir. Önce Allâh'ın kitabını, nâsihi ile mensûhu ile, muhkemi ile müteşâbihi ile, tevilî ve tenzili ile, Mekki ve Medenîsi ile, ondan ne kastedildiği ile bilmesi gerekir. Bundan sonra Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünnetini bilmesi gerekir. Sünnetin de aynı şekilde nâsihini mensûhunu bilmesi, Kur'ân'a dair bilinmesi gereken konuları aynı şekilde sünnetle de ilgili olarak bilmesi şarttır. Sonra dili bilmek zorundadır. Şiiri bilmelidir. Sünnet ve Kur'ân'ı anlayabilmek için ihtiyaç duyulacak (âlet) ilimlerini bilmelidir. Bu sözü edilenleri hakkaniyet ile kullanmalıdır. Bundan sonra şehir düzleminde gerçekleşen fukaha arasındaki ihtilaflara vakıf olmalıdır. Bunların yanında ayrıca üstün bir zekaya sahip olmalıdır..."

İşte hadis imâmılarından olan İmâm-ı Şâfiî, bir meselede ictihâd ehliyetine sahip olabilmek için bu şartları sıralıyor, buna karşın İbn Kayyım çıkmış, "Kitap ve sünneti bilmek, bunları tahsil etmek, ezberlemek, anlamak insana en kolay gelecek şeydir" diyor. Bu, iddia sahibinin ortaya koymuş olduğu büyük bir cehâlet değilse, o zaman açık bir inatlaşmadır. Yüce Allâh'ın, "*Biz Kur'ân'ı zikir için kolaylaştırdık.*" (Kamer, 54/17) buyurması, onu okuma ve anma konusundadır, ondan istinbatta bulunma ve kıyas vb. yollarla hüküm çıkarma konusunda değildir.

İbn Kayyım sonra mukallidin şu deliline yer verir: İmâmlar, taklîdin caiz olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. Örneğin İmâm Muhammed b. Hasan şöyle demiştir: "Âlimin, kendinden daha âlim olanı taklîd etmesi caizdir. Kendi dengi birisini taklîd etmesi ise caiz değildir." İmâm-ı Şâfiî de taklîdin cevâzını açıkça belirtmiş ve bir yerde, "Ben bunu Hz. Ömer (r.a.)'i taklîden söylüyorum", bir başka yerde, "Ben bunu Hz. Osman (r.a.)'i taklîden söylüyorum", bir başka yerde, "Zeyd'in görüşü ile hükmettim ve feraiz konusunda çoğu kez onun görüşünü esas aldık", başka bir yerde, "Atâ'yı taklîden bu görüşteyiz" demiştir. İşte İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (r.a.), kuyularla ilgili meseleler hakkında, "bu konuda kendisinin sadece daha önceki tâbîfleri taklîd ettiğini" söylemiştir. İmâm-ı Mâlik bilindiği gibi, Medine ehlinin ameli dışına çıkmazdı ve *el-Muvatta'* da bir çok vesile ile bunu açıklamış; kendisinin "uygulamayı bu şekilde gördüğünü", "şehirlerindeki

ilim ehlinin bu uygulama üzerinde olduklarını” belirtmiş ve pek çok yerde de “Kendisine uyulabilecek kişilerden hiçbirinin bunu yapmakta olduğunu görmediğini” ifade etmiştir. İmâm-ı Şâfiî sahâbe hakkında, “Bizim hakkımızda onların görüşü, kendi görüşümüzden daha hayırlıdır” demiştir.

İbn Kayyım bu delile cevâben ilk olarak, “Biz İmâm-ı Şâfiî ve daha başkalarından taklîdi yerdiklerine dair nakillerde bulunmuştuk” diyor. Bu cevap yanlıştır, çünkü biz, bunun, onun yanlış anlamasının bir sonucu olduğunu daha önce görmüş idik.

İkinci olarak şöyle demiştir: Taklîde cevâz verenler, onu men edenlerden daha âlim değillerdir; İmâm Muhammed b. Hasen gibi. Çünkü o, İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.) ve İmâm Ebû Yûsuf’tan daha âlim değildir.

Bu cevap da yanlıştır. Bir kere daha âlim olanlardan taklîdin caiz olmadığı görüşü sabit değildir. Bu sadece, bu iddia sahibinin kendi anlayışıdır. Onun bu (yanlış) anlayışının bizim için bir değeri yoktur. İkinci olarak, en âlim olan kişinin taklîd edilmesi gerekir diye bir şey yoktur. Çünkü bir kimsenin her konuda en bilgili kişi olmasının imkanı yoktur.

Üçüncü itirazı şu şekildedir: Siz, bir İmâm’ın kendisi gibi imâm olan başka birini taklîd etmesine kesinlikle karşı çıkıyorsunuz. Hal böyle iken nasıl oluyor da İmâm-ı Şâfiî’nin ve başkalarının Atâ’yı taklîd etmesini kendinize delil olarak kullanabiliyorsunuz? Onların aynı görüşe kendi ic-tihâdları sonucu varmış olabileceklerini ve bu şekilde bir uygunluğun olabileceğini niye düşünmüyorsunuz?

Bu cevap da yanlıştır. Çünkü bir kere biz bir İmâm’ın kendisi gibi imâm olan bir başkasını mutlak anlamda taklîd edemeyeceğini söylemiyoruz. İctihâdların uygun düşmesi şeklindeki izaha gelince, bu, iddia sahibinin hoşuna gitmeyeceği bir sözü tevile kalkışmasından başka bir şey değildir. Çünkü ifadede uygunluktan değil açıkça taklîdden söz edilmektedir.

Dördüncü olarak ileri sürdüğü şey şudur: Siz İmâm-ı Şâfiî’ye muhalefet etmektesiniz, çünkü siz onun taklîd etmiş olduğu Hz. Ömer, Hz. Osman ve Zeyd (r.a.e.)’i taklîd etmiyorsunuz. Bu da esassız bir sözdür, izahı daha önce geçmişti. Hatırlanmalıdır.

Beşinci olarak karşı çıkışı şu şekildedir: Sözü edilen imâmlar, taklîd ile tâbî oldukları kimselere, hakkında nas bulamadıkları çok az örnekte uymuşlardır. İlim ehlinin yaptığı ve yapılması gerekli olan da budur. Çünkü taklîd, ancak zaruret halinde mubah olabilecek bir şeydir. Kitap, sünnet, sahâbe kavli gibi kaynaklar varken, hükmü delilinden çıkarıp alma imkanı mevcut iken taklîd yolunu tutanlar, helal kesim hayvan varken ancak zaruret halinde mubah olabilecek murdar hayvanı yemeye kalkışan kişi durumundadırlar.

Bu cevap da bâtıldır. Aslında onun bu sözü, âlim olmayanın âlim olanı taklîd etmesinin cevâzını kabul anlamı taşıyor. Bu kabul, onun taklîdin caiz olmadığı şeklindeki iddiasını tamamen yıkacak bir durumdur. Çünkü mukallit biri bir âlimi neden taklîd eder? Önce bakar kendisi dînî hükümleri kitap, sünnet, sahâbe kavli gibi mu‘teber kaynaklardan çıkararak öğrenebilecek durumda değildir. Zira İmâm-ı Şâfi‘’nin yukarıda geçen sözünde de gördüğümüz gibi ictihâd için gerekli şartlara sahip değildir. Bu itibarla da onun kitap ve sünnetten istidlalde bulunmasının imkanı yoktur. Onun hakkında kitap ve sünnet, yok hükmündedir. Nasıl ki hasta bir kişi hakkında tıp kitaplarının varlığı yok hükmünde ise, mukallit hakkında hükümlerin kaynakları da öyledir. İşte bu yüzden mukallit, kendisinin bir âlime uymak zorunda olduğunu bilir.

Şu hale göre itiraz yersiz, delil yerindedir.

Mukallit adına ileri sürülen bir diğer delil de şudur: Yüce Allâh, insanları yaratırken onların doğasına öğrenme durumunda olanların öğreten konumunda olanları taklîd etme özelliği koymuştur. Her fen, sanat ve ilim tahsilinde bu böyledir.

Onun bu delile itirazı şöyle olmuştur: Evet bu tespit doğrudur ve akıllı olan hiçbirinin bunu inkâr etmesi mümkün değildir. Ancak bunun böyle olması, dînin yaşanması konusunda taklîdin sahih olması, deliline bakmaksızın kendisine uyulan kişinin sözünün hüccet sayılması neticesini doğurmaz.

Bu izah da yersizdir. Çünkü öğrencinin öğretmenini taklîd etmesi, kendisini öğretmeninden öğrenmeye çalıştığı şeyi bilmeyen bir kimse, öğret-

meni de bilen bir kimse olarak görmesinin bir sonucudur. Aynı durum mukallit ile müctehid arasında da mevcuttur. Öyle ise bu iki benzer durumda hüküm birinde müspet olunca diğerinde niye olmasın?

Sonra şöyle demiştir: Aksine Yüce Allâh'ın kullarını yaratmış olduğu özellik, iddiada bulunan kimseden, sözünün doğruluğuna karşı bir delil talebinde bulunması şeklindedir. İşte bu yüzdendir ki Allâh, peygamberlerinin doğruluğuna deliller getirmiş, ellerine mucizeler vermiştir. Halbuki ümmetleri, kendilerinin insanların en doğrusu olduğuna dair hep itiraf içinde olmuşlardır. Buna rağmen yine de kendilerine delil getirilmiştir.

Bu sözün yanlışlığı, peygamberler tarihini bilen herkese oldukça açıktır. Çünkü ümmetler, peygamberlerini onun sandığı gibi tasdik etmiyorlar, aksine en şiddetli şekilde yalanlıyorlardı. Bu durumda onlara karşı hüccet (mucize) ikâmesi, sadece onların yalanlamalarını geçersiz kılmak içindi. Onlar peygamberleri tasdik ediyorlar ve delil talebinde bulunmuyorlardı demek, gerçeği görmemek olur. Eğer onun dediği gibi delil talebinde bulunmak gerçekten fitrî bir özellik olsaydı, o zaman peygamberlere îmân edildikten sonra da aynı şekilde bu talebin sürdürülmesi gerekirdi. Tam tersine tasdikte bulunduktan sonra delil talebinde bulunmak fitrat özelliğine ters olmaktadır. Çünkü delil, iki ihtimalden birinin diğerine tercihinin sağlamak içindir. Söz sahibinin doğruluğu ve onu tanınması kişi yanında bir kere ağır basmış ve kişi ona inanmışsa, bundan böyle onun sözlerini tasdik için herhangi bir hüccete ihtiyaç duymayacağı açıktır. Bu itibarla onun, "Allâh'ın fitrat yasası ve dîni, taklîd yanlıları aleyhine olabilecek en büyük delillerden biridir..." şeklindeki sözü mesnetsiz ve yersizdir.

Doğru olan şudur ki gerek fitrat ve gerekse din, taklîde karşı olanların aleyhine hüccettir.

Sonra mukallidin şu deliline yer verir: Yüce Allâh, bedenî güçleri değişik yarattığı gibi zihinsel güçleri de farklı yaratmıştır. Hal böyle olunca herkese, her meselede aynı şekilde hakikatin bizzat delilinden öğrenilmesi gereği gibi yükümlülükte bulunması O'nun yüce hikmet ve adâletine uygun düşmez.

Bu delile itirazı şöyle olmuştur: Biz de bunu inkâr etmiyoruz ve biz, Yüce Allâh'ın, dînin önemli önemsiz her konusu ile ilgili hakikati herkeşe bizzat delilinden öğrenmesi gibi bir yükümlülük getirmediğini kabul ediyoruz. Bizim inkâr ettiğimiz husus, tek bir adamın tartışılmaz otorite kabul edilip, onun verdiği fetvâları bizzat Şâri (s.a.v.)'in nasları gibi hatta onlardan da öncelikli görmek şeklindeki anlayıştır. Bu anlayış sahipleri, bağlı oldukları İmâm'ın söylediği her şeyin mutlaka kitap ve sünnette yeri olduğunu, onun onlarda olmayan bir şeyi asla söylemeyeceğini iddia ederler. Bu bilgisizce tanıklık etmektir. Bu telakkiye göre bunlar, -eğer isâbet eden tek ise- imâmları dışındaki diğer müctehidlerin görüşlerinin isâbet-siz olduğunu söylemiş olmaktadırlar. Eğer hem kendi imâmlarının hem de muhalif olanların görüşünün isâbetli olduğunu kabul ediyorlarsa, bu takdirde de Allâh'ın aynı hükmünde iki zıddın birleşmesi gibi bir muhal durum gerçekleşmiş olacaktır. Bu anlayış Allâh'ın dînini, insanların görüşlerine tâbi kılmaktadır. Bütün bunlar, taklîdin sonucu olmaktadır.

Ve o yine şöyle demiştir: Bizim iddia ettiğimiz şey, herkese vacip olanın Allâh'a karşı takva sahibi olunmasıdır. Bu da ancak dînî hükümlerin bilinmesi ile mümkün olabilir. Şu halde insana vacip olan, gücü yettiğinde İslâm ahkâmını öğrenmeye çalışmasıdır. Bu çabaya rağmen eğer bazı hükümler kendisine kapalı kalırsa, o takdirde emsalleri ne yapıyorsa kendisi de onu yapar. Bu durum, onun ilim ehlinde olmasına ve bilgi sahibi olmadığı o konularda başkasına tâbi olmasına engel değildir.

Bu söz asılsızdır. Çünkü sözünü ettiği şey, ancak müctehid hakkında geçerlidir. Mukallit olan kişiye gelince onun İslâm ahkâmını öğrenebilmesi için gücünün yettiği tek şey ilim ehlinde olanlara sormasıdır. Bu kimselerin boynuna binen yük işte budur. İnsanın görevi, İslâm ahkâmını öğrenmek ve onların gereğini yerine getirmek olduğuna göre, bu kadarı bir âlimin taklîdi yoluyla da mümkündür. Bu durumda icthâdı herkese vacip kılmanın haklı bir gerekçesi ve de imkanı yoktur. Böyle bir şey insanlara takatlerini aşan bir yük yüklemek (teklîfi mâ lâ yutâk) kabilinden olur.

Bizim belli bir mezhep İmâm'ına bağlı olmak anlamında kullandığımız bildik taklîdi, “tek bir adamın tartışılmaz otorite kabul edilip, onun bizzat Şâri (s.a.v.)'in yerine konulması...” şeklindeki nitelemesi oldukça çirkin ve

yanlıştır. Onun ehli taklîde nispetle, onların “imâm her söylediğini mutlaka kitap ve sünnetten söyler” şeklinde bir söyleme sahip oldukları yakıştırması ve bunun bilgisizce onun hakkında tanıklıkta bulunmak olduğu iddiası da aynı şekilde yanlıştır. Çünkü ortada bilgisizce bir tanıklık yoktur, aksine uyulan İmâm’ın ilmine, takvasına, dînî bütün oluşuna duyulan bir güven vardır. Bir imâma uymuş olma, ona muhalif görüş taşıyan diğer müctehidler hatalı bulmak anlamına da gelmez. Mukallide göre, imâmı, söylediklerini mutlaka kitap ve sünnete dayandırmış olarak söyler. Bu doğrudur. Ancak o, bu durumun sadece kendi İmâm’ma özgü olduğunu söylemez, diğer müctehidler için de aynı özelliğin geçerli olduğunu kabul eder. Hal böyle iken bu itham niye?

İki zıddın aynı hükümde bir araya gelmesi eleştirisine gelince, bu değerlendirmeye de yanlıştır. Çünkü mukallit kişi, Allâh’ın hükmünün ikisinden birinin görüşü olduğuna, diğerinin ise görüşünden dolayı mazur olacağına inanmaktadır. O şöyle düşünür: Eğer bizim imâmımız isâbet etmiş ise ne âlâ, yok hata etmiş ise o zaman o ictihâdında mazur olacaktır, biz de onu taklîdimizde mazur olacağız. Çünkü bizim elimizden gelen şey taklîddi ve biz onu yaptık. Onun elinden gelen de ictihâd etmekti, o da onu yapmaya çalışmıştı. Buna göre hem biz hem de o elimizden geleni yapmışız. Taklîdde de bir sakınca yoktur. Onun söz konusu ettiği bunca sakıncalar, tamamen yanlış anlamadan kaynaklanmaktadır.

Sonra mukallidin şu deliline yer verir: Taklîd erbabı olarak bizler, aynen İmâm’ın arkasında ona uyan kimseler gibiyiz. Askerin komutana tâbi olması örneğindeki uyan uyulan, kervan ve kılavuz arasındaki ilişki de bunun benzeridir.

İbn Kayyım bu benzetmeye itiraz olarak şunları ileri sürer: Bir kere siz aynı durumda değilsiniz. Çünkü siz tâbi olduğunuz İmâm’ın peşinde, Hz. Peygamber (s.a.v.) istediği için değil o öyle söylediği için gidiyorsunuz. Eğer öyle olmasaydınız o zaman Hz. Peygamber (s.a.v.) nerede ise siz de orada olurdunuz. Eğer gerçekten siz, imâm arkasındaki cemaat gibi olsaydınız, o zaman size okunan delile uymuş olacaktınız. Halbuki sizin durumunuz öyle değildir.

Bu itiraza cevap apaçık bir şekilde daha önce verilmişti. Oradan hatırlanmalıdır.

Bir başka delili de şudur: Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ashabı, ülkeler fetvetmişlerdi. İnsanlar İslâm'a henüz yeni girmiş bulunuyorlardı. Sahâbe onlara fetvâlar veriyorlardı. Onlar bunu yaparken hiçbir kimse hakkında, "Bu fetvâ konusu hakkında gerçeği öğrenmen için mutlaka delili öğrenmelisin" demiyorlardı.

Cevap olarak şunları söylemiştir: Onlar kendi görüşleri ile fetvâ vermezlerdi, aksine onlar sadece Hz. Peygamber (s.a.v.)'in söylemiş, yapmış ve emretmiş olduğu şeyleri bildirirlerdi. Onların hüküm olarak verdikleri şey aynı zamanda meselenin delili idi.

Cevap olarak diyoruz ki: Onların fetvâları, tamamen Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sözlerini, yapıp ettiklerini nakilden ibaretti şeklindeki tespit bir kere doğru değildir. Onların fetvâlarını bilenler için bu husus son derece açıktır. Öyle olsa bile, nakletmiş oldukları şeyler yalın rivâyetten ibaret değildi, bir şekilde onların içine kendi ictihâdlarını da katmaktaydılar. Çünkü bir olayı nakleden herkes, onu kendi anlayışına göre nakleder. Bu itibarla Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sözünü, fiil ve emrini nakleden kişinin, bunlara bir şekilde kendi anlayışını da katması kaçınılmaz olur. Bu durumda nakilde bulunan kişi bazen isâbet, bazen de hata eder.

Buna göre sahâbe fetvâlarının esasını, "Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sözlerinden, emir ve fiillerinden biz şunu anladık" demek olurdu ve diğer insanlar da bu konuda onlara uyarlardı. Bizim taklîd dediğimiz şey de işte budur. Dolayısıyla bunun delil olarak kullanılması yerindedir, itirazın bir mesnedi yoktur.

Mukallit için getirdiği bir başka delil de şudur: Taklîd şeriatın ve kade-rin gereklerindendir. Taklîd karşıtları, behemehal ona başvurmak zorundadırlar. Çünkü taklîdin dinde yeri olmadığına dair getirmiş olduğu her nakle dayalı delil konusunda onlar, o naklin râvîsini taklîd etmek durumundadırlar. Bir âlimin bu konuda râvîye tâbi olmaktan, hâkimin şahidin sözüne itimat etmekten, sıradan insanların da müctehid âlimi taklîd etmekten başka yapabileceği bir şey yoktur.

O bu delile şöyle itiraz ediyor: Rivâyetler konusunda taklîd din olsaydı, o takdirde ictihâd dînin yasaklarından olurdu. Çünkü iki zıttan birinin varlığı diğèrinin yokluğunu gerektirir.

Sonra kendisi bir varsayımda bulunarak, “Aslında bunun her ikisi de dindendir, ne var ki onlardan biri diğèrinden daha üstündür. Daha üstün olandan daha çok üstün olana dönüş caizdir” denilebilir, der ve buna cevap olarak da şunları söyler: Öyle ama, size göre ictihâd kapısı kapanmıştır. Bu durumda taklîdden ictihâda nasıl geçebileceksiniz ki? Çünkü bu durumda, “daha üstün olandan daha çok üstün olana dönüş caizdir” sözünüzün imkânı bulunmamaktadır.

Onun bu sözü yersizdir. Çünkü hem taklîd hem de ictihâd her ikisi de dînin gereklerindendir. Sonra bunların her ikisinin de caiz olması, iki zıddın bir araya gelmesi kabilinden değildir. Çünkü ictihâd âlim için, taklîd de câhil olanlar içindir. Her ikisinin alanları ayrıdır. Dolayısıyla iki zıddın aynı anda ve yerde bir araya gelmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Bu duruma göre üretilen soru ve verilen cevap yerini bulmuş değildir.

Diğèr yandan o, hadis râvîlerine uymanın Allâh’ın ve Resûlü (s.a.v.)’in emirlerine uymak olduğunu, onun yerilmiş olan taklîd türünden olmadığını söyler.

Buna cevâbımız da şöyle olacaktır: Eğer bu ittiba ise, aynı şekilde bizim imâmımızı taklîdimiz de Allâh’a ve Resûlü (s.a.v.)’e ittibadır. Çünkü âlim olmayan kimsenin, âlim olana uymasının gereğine dair deliller bulunmaktadır. Eğer râvînin rivâyette bulunması, haber kabilinden ise, bizim imâmlarımızın görüşleri de haber kabilinden olacaktır. Çünkü ictihâd ve kıyas sonuç itibariyle dînî hükümleri yoktan koymaz, aksine var olan ancak şu ana kadar bizce belli olmayan bu hükümleri ortaya çıkarır (müsbit değil muzhır). Denilirse ki ictihâdda müctehidin kendi görüşünün bir şekilde hükümde etkisi vardır, biz de aynı şeyin rivâyetlerde de söz konusu olduğunu söylüyoruz. Çünkü râvîler, rivâyetlerini yaygın biçimde mana itibariyle yapmaktadırlar. Bu ikisi arasında bir fark bulunmamaktadır. Rivâyet ile fetvâ arasında fark olduğunu var sayalım, peki hadis İmâm’ının, “Bu, Hz. Peygamber (s.a.v.)’den sabit bir hadistir” demesi ile, müctehidin,

“Bu, Hz. Peygamber (s.a.v.)’den sabit bir hükümdür” demesi arasında ne fark olabilir ki? Kaldı ki muhaddis bu sözünü büyük ölçüde zanna dayandırmaktadır. Müctehid ise bazen doğrudan nassa dayandırmakta bazen de ictihâda dayalı olarak zanna isnat etmektedir. Hal böyle iken muhaddisin sözünü hüccet sayıyor, ona uymayı Hz. Peygamber (s.a.v.)’e ittibada bulunmak kabul ediyorsunuz, müctehide uymayı ise aynı şekilde ittiba saymıyorsunuz. Bu delile uymak değil tam bir keyfilik olmaktadır.

Mukallit adına yer verdiği bir başka delil de şudur: Anlaşıldığı kadarıyla siz taklîde şunun için karşı çıkmaktasınız: Eğer uymuş olduğu kişi ictihâdında hata etmiş ise, taklîd yoluyla ona uyan kişi de doğal olarak hataya düşmüş olacaktır. Bu sakıncayı taklîdi caiz görmemekle ortadan kaldıracığınızı düşünüyorsunuz. Fakat bu kez siz, o kişinin hakikati bulması konusunda araştırma ve değerlendirme (istidlal) yapmasını ve hükümleri bizzat delillerden çıkarmasını gerekli görüyorsunuz. Müctehid olmayan sıradan bir kimsenin, bir âlimin peşine düşerek doğuyu bulmasının ihtimali, kendi başına ictihâd etmeye kalkışarak bulması ihtimalinden çok daha yüksektir. Bu aynen şuna benzer: Bir kimse kendisi için bir mal satın almak istiyor. Ancak o mal hakkında hiçbir bilgi ve tecrübesi bulunmuyor. Böyle birisinin o malı bizzat kendisinin alması mı, yoksa o mal hakkında bilgi ve deneyim sahibi olan bir uzmanın tavsiyesine uyması mı daha isâbetli olur?

Bu delile şöyle karşı çıkmıştır: Bizim taklîde karşı çıkışımız, Allâh’a ve Resûlü (s.a.v.)’e itaat etmekle yükümlü oluşumuz sebebiyledir. Yüce Allâh ve Resûlü (s.a.v.) taklîdi zemmetmiş, taklîdçiliği kitabında yermiştir. Her konuda Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in hakem kılınmasını istemiştir. Arada bir anlaşmazlık konusu olduğu zaman sorunun Allâh’a ve Resûlü (s.a.v.)’e götürülmesini emretmiş, hükmün ancak Allâh’a ait olduğunu buyurmuştur. O’ndan başka rabler edinilmesini ve sözde rablerin kendilerine helal olan şeyleri haram kılmasını, haram olan şeyleri de helal kılmasını, insanların da bu sözde rablere uyarak onları kabul etmesini yasaklamış, Resûlü (s.a.v.)’e indirmiş olduğu şeylerden bîhaber olanların hayvanlar mesabesinde olduklarını ifade buyurmuş, Allâh Resûlü (s.a.v.)’e uymuş olmaları, onun emirlerine tâbi olmaları ve onun buyruklarını kendi halklarına bildirmeleri koşuluyla ulü’l-emre itaat etmeyi vacip kılmış ve ken-

di zâtına yemin ederek şöyle buyurmuştur: *“Hayır, Rabbine andolsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık husûsunda seni hakem kılıp sonra da verdiği hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın (onu) tam ma'nâsıyla kabullenmedikçe îmân etmiş olmazlar.”* (Nisâ, 4/65) Yüce Allâh'm bizden istediği şey, Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'e uyma konusunda, bir mukallidin kendi İmâm'ına uymasından daha güçlü bir bağlılık göstermemiz, Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in emir ve yasaklarına bir mukallidin İmâm'ının sözlerine uymasından daha ileri düzeyde uymamız ve teslim olmamız olmalıdır.

Yüce Allâh, hüküm vermesi için Hz. Peygamber (s.a.v.)'den başkasına başvuran kimseyi zemmetmiştir. Bu onun hayatında sabit bir hüküm olduğu gibi, ölümünden sonra da aynı şekilde geçerli bir hükümdür. Çünkü onun sünneti aramızdadır. Yine Yüce Allâh, Resûlü (s.a.v.)'e indirmiş olduğu şeye çağrılan kimsenin kafa tutması ve ondan yüz çevirmesini yermiş ve o kimse hakkında şöyle buyurmuştur: *“Bu sebeple, onun emrine aykırı davrananlar, başlarına bir belâ gelmesinden veya kendilerine çok elemli bir azap isâbet etmesinden sakınsınlar.”* (Nûr, 24/63) Yine Yüce Allâh, Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in hükmetmiş olduğu bir konuda mü'minlerin, Resûl (s.a.v.)'in verdiği hüküm dışında asla bir seçime gitme haklarının bulunmadığını emir buyurmuştur. (Ahzâb, 33/36)

Bütün bunlar bizim bu konuda geçen sözlerimiz üzerinde düşünenler için -açıktır ki- yersiz ve boş sözlerdir. Yine de konunun açıklık kazanması için ilave açıklamada bulunmak istiyoruz:

Bir kere müctehidlerden birine tâbi olan mukallit, bu haliyle Allâh'ın indirmiş olduğu şeyi elde etmek istemektedir; ondan uzaklaşmayı asla düşünmemektedir. Taklîd karşıtları ile tartışmalı olduğu konuda, meselenin halli için Allâh'a ve Resûlü (s.a.v.)'e değil de müctehide başvurması Allâh Resûlü (s.a.v.)'den başkasını hakem kılmak değildir. Aksine onun yaptığı bu şey, aynı ile Hz. Peygamber (s.a.v.)'i hakem kılmak ve meselenin hallini ona götürmektir. Çünkü mukallit ve taklîd karşıtı anlaşmazlık içindedirler, Kur'ân ve sünnet ise iki şahit durumundadır. Kur'ân ve sünneti bilen müctehid ise, Allâh ve Resûlü (s.a.v.) adına hüküm vermek için tayin edilmiş kadı mesabesinedir. Anlaşmazlık konusunu mukallidin ona götürmesi

şöyle olmaktadır: “Ey Kadı! Taklîd karşıtı olan şu kişi Kur’ân ve sünnetin kendisinin tanığı olduğunu sanıyor. Ben ise öyle olmadığını söylüyorum. Aramızda sen hükmet!” Müctehid şöyle diyor: “Taklîd karşıtı olanın halinden belli ki o Kur’ân’ın lisanını bilmiyor, hadisi de bilmiyor. Bu itibarla onlar senin haklılığına tanıklık etmektedirler. Sen emrolunduğun şeyi açıkla ve cahillerden uzak dur!”

Şimdi madem ki durum böyledir. Öyle ise Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’den başkasını hakem kılmak, sorunların hallini başkasına götürmek, Allâh’ın indirmiş olduğu hükümlerden yüz çevirmek, anlaşmazlık halinde sorunu Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’den başkasına götürmek... gibi iddia sahibinin bu tür yakıştırmaları ne kadar yerindedir siz düşünün. Bunu şu örnekle biraz daha açıklayalım: İbn Abbâs (r.a.) ile Ebû Hüreyre (r.a.) arasında, ateşte pişen yemeğin yenmesi sebebiyle abdestin bozulacağı, cenaze taşımaktan dolayı gusûl abdesti almanın gerekeceği konularında anlaşmazlık vardır. Ebû Hüreyre (r.a.), bu konularda hadis rivâyet ederek İbn Abbâs’ı ilzam etmek istemiştir. Ancak İbn Abbâs (r.a.) kendi görüşünden vazgeçerek rivâyet edilen hadîse dönmemiştir. Bu durumda İbn Abbâs (r.a.) için, “Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’i değil de Tâğût’u hakem kılmış, Allâh’ın indirdiğinden yüz çevirmiş, Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in hükmü karşısında kendi seçiminde bulunmuş” denilebilir mi? Hâşâ böyle bir durum söz konusu olabilir mi? Hal böyle iken bu iddia sahibi, getirmiş olduğu âyetleri taklîdin reddi için nasıl olur da delil olarak kullanabilir? Bu iz’an ve insafa sığar mı? Bu aslında son derece açık bir şeydir ancak taklîd karşıtları bunu akıl edememektedirler.

Sonra şöyle devam eder: Biz mukallitlere soruyor ve diyoruz ki: “Dînî yaşantınızda taklîd yoluyla uymuş olduğunuz imâmınız için, Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in hükmünden hiçbir şeyin gizli kalmaması mümkün müdür?” Eğer bu soruya, “Hayır mümkün değildir” derlerse, o zaman imâmlarını Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman (r.a.e.) gibilerden daha yüksek bir mevkie koymuş olacaklardır. Çünkü bu büyük zevâtm bilemedikleri bazı hükümler vardı. Eğer, “Evet mümkündür” derlerse o zaman Allâh’ı şahit tutarak size soruyoruz: “Allâh ve Resûlü (s.a.v.) bir hükümde bulunmuş olsa ve o hüküm sizin İmâm’ıma gizli kalsa, bu durumda

sizin o hükmü kabul edip etmemek gibi bir seçim hakkınız olabilir mi? Yoksa iş tamamen tercihinizden çıkar da bizzat Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in vermiş olduğu hükümle amel etmek zorunda mı olursunuz? Bu durumda sizin için başka hiçbir şey caiz olmaz mı? Bu soruya yanıt hazırlamalısınız. Cevâbınız da doğru olmalı. Bu sorudan kaçışınız yoktur. Mutlaka cevap verilmelidir.”

Cevap: Biz müctehid için Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in hükmetmiş olduğu şeylerden bazılarının gizli kalabileceğini kabul ediyoruz. Evet böyle bir ihtimal vardır. Yine biz böyle bir durumda hiçbir kimsenin Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in hükmü karşısında bir seçiminin olamayacağı ilkesini de kabul ediyoruz. Ancak biz şunu da diyoruz: Bir mukallit, tartışma konusu bir meselede Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in hükmünün İmâm'ına gizli kaldığını nereden ve nasıl bilebilecektir? Kaldı ki müctehid o konuda fetvâ vermiş olmakla, kendisine bir şeyin gizli kalmamış olduğunu iddia etmiş olmaktadır.

Burada, “Onun Kur’ân ve sünnet hilafına hükmetmiş olması o hususa delalet eder” diyebilirsiniz. Cevâben deriz ki: “Onun Kur’ân ve sünnet hilafına hükmetmiş olduğunu nereden bileceğiz?” Buna da, “Hadis sahihtir ve delaleti de açıktır” şeklinde cevap yetiştireceksiniz. Buna bizim cevâbımız şöyle olacaktır: “Peki hadisin sahih olduğunu nasıl ve nereden bileceğiz?” denilirse ki, “Râvîler sîkadır.” Biz de deriz ki, “Râvîlerin sîka (güvenilir) olduklarını nereden öğreneceğiz?” Cevap olarak, “Falan, filan onları sîka bulmuştur” diyeceksiniz. Biz de, “Onların, râvîlerin sîka olduğu değerlendirmesinde isâbet etmiş olduklarını nereden bileceğiz?” deriz. Haydi bunda isâbet ettiler diyelim, peki râvîlerin rivâyette hata etmiş olmadıklarını nereden bileceğiz. Çünkü sîka olan bir râvî de pek âlâ rivâyette hata edebilir.”

Derseniz ki, “Hadisi falan ve filan sahih bulmuşlardır”, biz de cevap olarak, “Onların bu değerlendirmelerinde isâbet etmiş olduklarını nereden bilebileceğiz?” deriz. Haydi diyelim ki isâbet etmiş olsunlar, o takdirde o hadisin müctehidin görüşü hilafına delalet etmiş olduğunu nereden bileceğiz? Belki müctehid o hadisi görmüştür ve kendince sizden farklı bir

biçimde tevil etmiştir. Haydi delaletinin de açık olduğunu kabul edelim, o hadisin kendisiyle amel edilmesi gerekli bir delil olup olmadığını nereden bileceğiz? Çünkü bu halde de o hadisin mensuh olması ya da daha güçlü bir delil sebebiyle tercihe şayan olmaması (mercu) gibi durumlar söz konusu olabilir...

Bütün bu ihtimaller mevcut iken mukallit bir kişinin tartışmalı bir meselede kalkıp müctehid olan İmâm'ını hatalı bulması ve o konuda İmâm'ının hükmü ıskalamış olduğu yargısına varması nasıl mümkün olabilir?

-Ey taklîd karşıtları!- Allâh'ı şahit tutarak size şimdi soruyorum: Ne dersiniz sizler, bir hadisin sahih mi zayıf mı olduğu, râvîlerin cerh ve ta'dili, hadisin delalet yolları, uygulama biçimi, farklı hadislerin cem ve telifi yolları ve birini diğerine tercih sebepleri... gibi hadis problemlerinde hata ettiğiniz olur mu olmaz mı? Eğer, "Hayır olmaz" dersiniz, o takdirde kendiniz için hatadan korunmuşluk (masumiyet) iddiasında bulunmuş olursunuz, yok "Evet olur" dersiniz, o takdirde müctehid imâma karşı olduğunuz meselede iddia ettiğiniz hadisin sıhhat ve delaleti konusunda yanılmış olduğunuzu, hadisin müctehidin kendi istidlali doğrultusunda mensûh ya da mercûh olmadığını nereden bilebileceksiniz? Eğer dersiniz ki, "Bunu biz kendimiz biliriz." O zaman bizim cevâbımız şu olur: "Müctehid imâm, bu konuda size karşı çıkıyor ve sizin hata ettiğinizi söylüyor. Bu durumda biz onun görüşünü terk edip sizin sözünüze neden itimat edelim? Biz biliyoruz ki o sizlerden daha âlimdir. Hem siz; "Bir deliliniz olmadan hiçbir kimsenin sözünü kabul etmeyiniz" diyorsunuz ve bu halinizle siz kendi sözünüzü hatalı kılmış oluyorsunuz. Neden mi? Çünkü bu durumda eğer biz size uyarak; "Bir deliliniz olmadan hiçbir kimsenin sözünü kabul etmeyiniz" sözünüzü taklîd edecek olsak, o takdirde bizim sizin, "Bu meselede müctehid hata etmiştir, bu hükümde isâbetli olan biziz" şeklindeki sözünüzü reddetmemiz gerekecektir. Eğer sizin görüşünüzün isâbetli, müctehidin görüşünün hatalı olduğu konusundaki sözünüzü bir delil olmaksızın kabul edecek olsak o takdirde de sizin, "Bir deliliniz olmadan hiçbir kimsenin sözünü kabul etmeyiniz" şeklindeki sözünüzü terk etmiş olacağız. Bu durumda bizim size uymamız nasıl mümkün olacaktır? Çünkü ne yapsak sözleriniz arasında çelişki yaşamaktayız. Bu durumda sizin

söylediklerinizi esas alarak sorunu Allâh'a, peygamberine nasıl götürecektir, onları nasıl hakem kılacağız?

Bütün bunlar gösteriyor ki siz yanlış yoldasınız. Sizin tuttuğunuz yol ve usûl, dînin tamamen ihmaline yol açmakta, bizi mutlak dinsizliğe (il-had) ve katıksız zındıklığa götürmektedir. Allâh ve Resûlü (s.a.v.) böyle bir sonuçtan uzaktır. Onlar sizin böyle bir sonuca götürecektir olan yol ve usûlünüzden de uzaktır. Bu usul üzere bina edilecek hükümler, Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in hükümleri değil, olsa olsa heva ve heveslere dayalı hükümler olabilir. Öyle ise böyle bir sonuçtan korunabilmenin yegane yolu ve sığınağı belli bir mezhebe bağlanmak (taklîd) ve bunun özgüvenini yaşamaktır. Allâh, hem bizi hem sizi hidâyete erdirdirsin!

O yine şöyle demektedir: Sizin, "Mukallit bir kişinin, kendinden daha âlim birini taklîd etmesi sûretiyle doğruya isâbeti, kendi ictihâd etmesi sûretiyle isâbet etmesi ihtimalinden daha büyüktür" şeklindeki iddianız boş-tur. Çünkü mukallit kör gibidir, eline gelenin odun mu yılan mı olduğunu bilemez. Taklîdi terk eden kişi ise ictihâd etmiş olmaktadır, bu itibarla da eğer isâbet ederse iki, hata ederse bir ecri olacaktır. Bu durumda mukallidin doğruya isâbeti nerede; görerek, emek ortaya koyarak gayret sarf eden kimsenin çabası nerede? Bunlar birbirine kıyas bile edilemez.

Bu söz tam bir cehâlet, taşkınlık, inatçılık ve husumet örneğidir. Çünkü bu kişi mukallidi kör, taklîdi terk edeni de gören kişi yerine koymaktadır. Halbuki taklîd karşıtı körlük bakımından mukallitten çok daha kötü durumdadır. Eğer görür olmak, onun iddia ettiği gibi taklîdi terk etmekten ibaretse o zaman kendi nefsinin peşine düşen ve tamamen heva ve heveslerine uyan kişi insanların en iyi göreni olmalıdır. Çünkü o, taklîdden tamamen uzak bir anlayışa sahiptir. Eğer taklîd gerçekten körlük ise, o zaman insanlar içinde Hz. Peygamber (s.a.v.)'e en çok bağlı olanlar insanların en kör olmaları gerekirdi. Çünkü onlar her konuda Hz. Peygamber (s.a.v.)'e mutlak bağlı idiler, onun her şeyini olduğu gibi -hiçbir şekilde sorgulama-dan, itiraz etmeden- taklîd etmekteydiler. Asıl gören kişi, hakikati gören kişidir ve mukallit böyle biridir. Kör ise gerçeği görmeyendir, kendi başına hidâyete ermeye kalkışan taklîd karşıtının hali, kör olup da kendi başına

yolunu bulmaya çalışan kimsenin hali gibidir. Oysa mukallit, gören bir kimsenin arkasına düşerek, onun elinden tutarak yolunu bulmaya ve hîdâyetle ermeye çalışmaktadır. Bu durumda gerçek kör mukallit mi, yoksa taklîd karşıtı olan mıdır?

Eğer çaba göstermiş olmak bizatihi sevap almak için yeterli idiyse, mukallit hakka tâbî olma konusunda kendisine düşün çabayı yerine getirmiş olacağından sevaba nail olacaktır. Çünkü o, ictihâd için yetersizliğini bildiğinden kendisine düşen şeyin ancak müctehid âlime uymak olduğunu görmüş ve gereğini yerine getirmiş, bu konuda elinden gelen çabayı ortaya koymuştur. Bu durumda onun günah işlemiş biri gibi sevaptan mahrum olması nasıl mümkün olabilir ki? Eğer çaba göstermenin bizatihi kendisi sevabı gerektirici bir şey değilse, o takdirde geceleyin odun toplayan kişi mesabesinde olan taklîd karşıtı kişinin, ehil olmadığı halde körün dürtükleyerek yolunu bulma çabası gibi ictihâda kalkışması sebebiyle sevap kazanması nasıl mümkün olabilir? Bu apaçık bir tutarsızlık değil midir?

İmâm Ahmed b. Hanbel, İmâm-ı Şâfiî, İbn Mübârek gibi zevâtın sözlerinden ictihâd için gerekli şartları öğrenmiş olan kişi, taklîd karşıtı olanların böyle bir ehliyetten tamamen yoksun oldukları, onların kendi re'yları ile ve doğrudan Kur'ân ve sünnetten anlamaya kalkıştıkları manalarla fetvâ vermeye yeltenmelerinin caiz olmayacağı konusunda en ufak bir kuşku duymaz. Çünkü bunların ilmi, yok hükmündedir. Bu durumda onların gören kimse gibi olmaları ve kalkıştıkları hata yüzünden sevap almaları nasıl mümkün olacaktır? Bu, ictihâda ehil olmayanların ictihâda kalkışmalarının bir âfetidir.

Mukallit yine şöyle demektedir: “Kişi, taklîd etmiş olduğu İmâm'ının isâbet etmiş olduğunu öğrendiği zaman kendisi hakikate daha yakın olur...” O zaman kişi mukallit olmaz ki, aksine delile ittiba etmiş biri olur. Ama doğruya isâbeti hiçbir şekilde bilemezse, o zaman mukallidin, gerçeği elde etme konusunda bütün çabasını ortaya koyan ve elinden geleni yapan taklîd karşıtı olandan hakikate daha yakın olması nereden çıkıyor?

Bu itiraz yanlıştır. Çünkü mukallidin gerçeğe yakın olmasının izahı şudur: O, müctehid olan İmâm'ının rehberliğinde yolu bulmuş olmaktadır.

Onun hakikate isâbeti, İmâm'mm isâbet etmesi, hatası da yine İmâm'ının hata etmesi sebebi iledir. Taklîd karşıtı olup, belli bir imâma uymayı terk eden kişi ise böyle değildir, çünkü o -ehil olmadığı halde- kendi yolunu kendi belirlemeye kalkışmaktadır, onun doğrusu kendi doğrusudur. Müctehid bir İmâm'ın ictihâdında hata etmesi ihtimali, müctehid olmayan bir kimsenin ictihâda kalkışması halinde hata etmesi ihtimaline göre çok azdır, doğruya isâbet etmesi nispeti de yine öyle olmayan bir kimsenin isâbet nispetine göre çok yüksektir. Hal böyle olunca müctehidin arkasına düşen mukallidin gerçeğe olan yakınlığı, taklîdi terk eden ve kendi yolunu kendi belirlemeye kalkışan kişiye nispetle çok daha fazladır. Bu son derece açık bir durumdur. Dolayısıyla bu iddia sahibinin itirazının yersizliği ortaya çıkmış, onun bunu delil olarak kullanmak isteyen mukallidin maksadını anlamadığı bu vesile ile bir daha anlaşılmıştır.

Yine o şöyle demektedir: Ulemânın ihtilafa düştükleri bir konuda doğruya en yakın olan, Allâh'm emrine yapışıp tartışma konusu sorunu Kur'ân ve sünnete götüren kişidir. Tartışmalı konunun çözümünü bunlara götürerek değil de tâbi olduğu İmâm'mm görüşünde arayan ve başka hiçbir kimsenin görüşüne iltifat etmeyen ehli taklîd nasıl olur da doğruya daha yakın olabilir.

Bunlar tam bir laf salatasıdır, asılsız ve yersizdir. Şöyle ki; tartışmalı konuların Allâh'ın kitabına ve Resûlü (s.a.v.)'in sünnetine götürülmesi bizimde kabul ettiğimiz bir ilkedir. Buna kimsenin itirazı olamaz. Ama biz şunu diyoruz: Ulemâ eğer kendi aralarında anlaşmazlığa düşmüşlerse, onların meseleyi Allâh'a ve Resûlü (s.a.v.)'e götürmeleri vaciptir. Ama ulemâ değil mukallitler ve taklîd karşıtları gibi cahiller kendi aralarında anlaşmazlığa düşerlerse, o takdirde meselenin Allâh'a ve Peygamberi (s.a.v.)'e götürülmesi ancak Kitap ve sünneti bilen âlimlere götürülmesi yoluyla olacak, doğrudan bunlara başvurma şeklinde olmayacaktır. Çünkü cahil olanlar, bunları anlayabilecek durumda değildirler. Aksi takdirde cahil olan kişinin, ulemâ arasında hakem olması gibi bir sonuç lazım gelirdi. Böyle bir sonucun sakat olduğu da aşikardır. Dolayısıyla onun sözlerinin bir muğalata olduğu ortaya çıkmıştır. Bu gibi sözlerin sebebi de Kur'ân üzerinde yeterince düşünmemesidir.

O yine şöyle demektedir: Misal olarak vermiş olduğunuz şey, kendi aleyhinize olacak en büyük delillerden biridir. Çünkü bir mal satın almak, ya da bir yola girmek isteyen kişi, bu konuda iki ya da daha fazla kişinin farklı düşünmesi ve kendisine değişik önerilerde bulunması halinde ne yapacaktır? Bu durumda olan kişi, onlardan herhangi birinin sözü üzerine atılacak ve ona uyacak değildir. Aksine tereddüde düşecek ve onların sözleri içinde hangisinin doğru olabileceğini tespit için arayış içine girecektir. Aynı derecede ihtimale açık olan bu sözler içinden birini, sahiplerinin eşit derecede bilgi sahibi olmaları, kendisine nasihat etmiş olmaları ve diyaneten güvenilir olmaları gibi gerekçelerle lâ-‘ale’t-ta‘yin seçecek olsa o kişinin kendisini tehlikeye attığı kabul edilir ve yerilir. Bu tavrı yüzünden haddizâtında isâbet etmiş olsa bile övülmez. Yüce Allâh insanları yaratırken, bu gibi hallerde tereddüt içinde olmayı onların doğasına bir özellik olarak koymuştur. Bunun sonucu, insanlar bu gibi durumlarda bu sözlerden hangisini tercih edeceklerine dair arayış içine girerler ve hariçten bir delil ile bunlardan birini tercih edinceye kadar duraksamada bulunurlar. Hiçbir zaman onlardan birinin görüşüne atlayıp da diğerlerini atmak gibi bir tutum içerisine girmezler.

Bu söz temelsizdir. Çünkü bir misal verildiği zaman bundan amaç, sadece benzetme yönünü ortaya çıkarmaktır. Burada amaçlanan şey cahil olan kimsenin çaresiz âlime uyması gerektiğini ortaya koymaktır ve verilen misalle bu amaç da gerçekleşmiştir. Satın alınacak bir mal ya da tutulacak bir yol hakkında iki ya da daha fazla kişinin farklı şeyler söylemesi meselesinde kişinin ne yapacağı konusuna gelince bu ayrı bir konudur ve misali getirmedeki amaçla ilgisi yoktur. Çünkü bir misal getirildiği zaman benzeyen ile benzetilen arasında her yönden tam bir uygunluk olması gereği aranmaz. Bu itibarla onun bize itirazı, maksadı anlamamaktan kaynaklanan bir husustur ve değeri yoktur.

Verdiğimiz misalden taklîdin zorunlu olduğu anlaşıldıysa deriz ki: İki müctehidin ihtilaf etmesi halinde cahil olan kişinin bunlardan birine uymaktan başka yapabileceği bir şey yoktur. Çünkü onun bu iki müctehidden birisini hatalı bulmak, diğerini isâbetli görmek gibi bir değerlendirmeye kalkışması mümkün değildir. Bu aynen şuna benzer: Bir kimse bir memlekete gitmek istiyor. Oraya giden iki tane de yol vardır. Bu yolları iyi bilen

rehberlerden biri berikini, öbürü de ötekini öğütüyor. Bu durumda yolcunun onlardan birini seçmekten başka yapabileceği yoktur.

İtiraz ederek, “Sizin bu benzetmenize göre her müctehidin ictihâdında isâbet etmiş olması gibi bir sonuç doğmaktadır” diyebilirsiniz. Biz de hayır, doğmaz diyoruz. Çünkü yapılan benzetmede, iki şey arasında her açıdan tam bir benzerlik olması gerekmez. Dolayısıyla, bu benzetmeden hareketle her müctehidin ictihâdında isâbetli olması gibi bir sonuç çıkarmak gerekmez. Bu temsilden bizim maksadımız şudur; Müctehid kişi, doğru yola ermiş ve ictihâdında hata etse bile Allâh’a hidâyet üzere olan bir kimse. Hatalı ictihâda uyan kişi de sonuçta, doğruya isâbet edene uyan gibi Allâh’a vâsıl olmaktadır. Bundan her iki tarafın da ictihâdında isâbet etmiş olması gibi bir sonuç gerekmez. Bu husus iyi anlaşılmalıdır.

Onun, itiraz sadedindeki, “Bunun sonucu olarak insanlar bu gibi durumlarda bu sözlerden hangisini tercih edeceklerine dair arayış içine girerler ve hariçten bir delil ile bunlardan birini tercih edinceye kadar duraksamada bulunurlar...” sözü de isâbetli değildir.

İlk olarak diyeceğimiz şu ki, bu durum iki sözün fayda ve zarar arasında gelip gitmesi halinde söz konusu olur. Bizim konumuz ise öyle değildir. Çünkü burada dînî yaşam söz konusudur ve her iki müctehidin görüşü de ehli taklîd açısından kendisi için aynı derecede faydalıdır.

İkinci olarak, onun dediği alıcı ve yola çıkacak kişinin delil ile tercihte bulunabilecek bir durumda olması halinde söz konusu olabilir. Tâbîf bu durumda bir tercihte bulunma imkanı olur. Sözünü ettiğimiz konu ise böyle değildir. Çünkü mukallit tercih yapabilecek ehliyetinde değildir. Dolayısıyla onun tercihe kalkışması söz konusu olamaz. Onun bu durumda iki görüşten birini -hangisini dilerse- tercih etmekten başka yapabileceği bir şey yoktur. Bu husus da iyi anlaşılmalıdır.

Buraya kadar anlattıklarımız İbn Kayyım’ın mukallit tarafından getirilen delillere karşı itiraz mahiyetindeki cevaplarına reddiye idi. Onun yetiştirmeye çalıştığı itirazî cevapların tümünün yersiz, yanlış olduğu, mukallidin delil olarak kullandığı hususların ise tam ve yerinde olduğu anlaşılmış olmaktadır.

İbn Kayyım'ın Ehli Taklîde Yöneltilmiş Olduğu Genel Eleştiriler ve Cevapları

Geriye onun ehli taklîde yöneltilmiş olduğu genel eleştiriler kalmıştır. Deriz ki:

O mukallitlere karşı şu eleştiriyi yöneltilmiştir: Siz ehli taklîdsiniz. Oysa ictihâdda bulunmak müctehidlerin yapabileceği bir şeydir. Bu durumda siz nasıl oluyor da taklîdin cevâzı ya da gerekliliği konusunda istidlale kalkışıyorsunuz?

Buna şöyle cevap verebiliriz: Bizim istidlale kalkışmamız, hasımlarımızla atbaşı gitmemizin ve dizginleri salmamızın bir sonucudur. Burada özetle denilecek şudur: Eğer biz gerçekten istidlâl ehil değilsek, o zaman bu konuda bir söze gerek yoktur. Yok biz istidlâl ehil isek, diyoruz ki delil, taklîdin vacip olduğuna delalet ediyor. Bizim iddiamız her iki takdire göre de sabit olmaktadır. Yine her iki takdire göre de sizin sözleriniz boş ve anlamsızdır. Dolayısıyla da eleştiri yerini bulmamıştır.

Bu arada bizim size karşı şöyle dememiz mümkündür: Madem biz ictihâd ehli değiliz, o zaman siz bize ictihâd yapmamızı nasıl vacip görüyorsunuz? Eğer aksine biz ictihâda ehil isek, o zaman bizim istidlalimize niye karşı çıkıyorsunuz? Sizin bize karşı çıkışınız, kendi mezhebinizi çürütmektedir. Hem sonra şunu da belirtelim ki mezhebin lehinde istidlalde bulunmak ile, aleyhinde istidlalde bulunmak arasında fark vardır. Mukallit olan kişi, birincisine ehil iken ikincisine ehil değildir. Çünkü mezhep lehinde istidlâlde bulunmak sonuçta imâma muvafakat etmek, mezhebe karşı istidlale kalkışmak ise imâma muhalefet etmek demektir. Mukallit kişi, muvafakat edebilir, ama muhalefet edemez. Çünkü muhalefet etmek, müctehid imâmı hatalı bulmak anlamına gelir. Mukallit ise, bir müçtehidî hatalı bulabilecek düzeyde değildir.

Burada şöyle bir soru yöneltilebilir: “Buna göre mukallit kişinin mezhep doğrultusunda istidlalde bulunması, imâma muhalif diğer müctehidlerle hatalı sayılması anlamı taşır. Buna ne demeli?” Biz buna hayır diyoruz. Çünkü mukallit olarak bizim istidlale kalkışmamızın hareket noktası imâ-

ma yönelik eleştirileri bertaraf etmek ve mezhebi savunmaktır, ona muhalif olanları hatalı göstermek gibi bir niyetimiz yoktur. Bu iki saik arasında görülebileceği gibi önemli fark vardır. Şunu da ifade etmek gerekir ki biz-zat istidlalde bulunmanın kendisi taklîde bağdaşmayacak bir şey değildir. Asıl bağdaşmayacak olan şey, mukallidin istidlalinin hüccet sayılması ve onunla amel etmenin gerekli olmasıdır. Salt istidlalde bulunma, herhangi bir şekilde delil olma anlamı taşımaz. Çünkü mukallit kişiye göre muhalif olan müctehidin görüşü delil açısından ağır basacak olsa, istidlalinin delil olma değeri bulunmadığı için İmâm'ın görüşünü terk edip de muhalif olanın görüşünü alması gerekmemektedir. Buna karşın istidlali delil olacak olsaydı, o zaman kendisine mezhebin görüşünü terk etmesi vacip olurdu. Bu husûsun iyice anlaşılması gerekir.

İbn Kayyım şu eleştiriyi de yöneltmiştir: Siz delile dayalı olarak mı taklîde kani oldunuz yoksa delilsiz mi bunu gerekli görmektesiniz? Birinci ihtimale göre taklîdi terk etmiş ve hüccet ehlinin mezhebini kabul etmiş olursunuz. İkinci ihtimale göre ise sizin taklîdin vacip oluşuna dair delil ikâmeniz nasıl mümkün olabilir ki?

Buna verilecek cevap daha önce de geçtiği gibi, salt istidlalde bulunmanın bizatihi kendisinin taklîde aykırı bir tutum olmamasıdır. Hem taklîd meselesi insanın doğasında olan bir şeydir, ispatı için onun istidlale ihtiyacı da yoktur.

Bir başka eleştirisi şöyledir: Her fırka kendilerinin hak üzere olduğu iddiasındadırlar. Bunun bir istisnası varsa o da ehli taklîddir. Bunların böyle bir iddiası bulunmamaktadır. Eğer böyle bir iddia taşımış olsalar, o zaman kendi iddialarını iptal etmiş olurlardı. Çünkü onlar, mezhebin hükümlerini, kendilerini ilzam eden bir delil ve burhana dayalı olarak benimsemediklerini zaten itiraf etmektedirler. Onların bu konudaki yolları mahza taklîddir. Mukallit olan kişinin hakkı bâtıldan ayırt etmesinin imkanı yoktur.

Bu söz yanlıştır. Çünkü mukallit kişi, her ne kadar hak ve bâtılı bizzat kendisi bilemese de, tâbi olduğu imâmı bilir. O, İmâm'ında hak ve bâtılın bilgisi olduğuna inanır. Dolayısıyla onun hak üzere olmadığı iddiası nereden ve nasıl çıkar? Aksine o böyle bir iddia içindedir. Üstelik onun hak

üzere olduğu iddiası, cahil müctehidin (!) iddiasından daha da güçlüdür. Çünkü mukallit kişinin davasının mesnedi, müctehid İmâm'ın ilim ve ırfa-
fânı iken, bu cahilin iddiası, tamamen kendi kuruntusu ve sözde bilgisidir. Dolayısıyla bu iki dava arasındaki fark, iki bilgi arasındaki fark kadar büyüktür.

Bir başka eleştiriyi de şu şekilde yöneltmiştir: Onlar kendi imâmlarına muhalefet etmişlerdir. Çünkü imâmlar, onlara taklîdi yasaklamıştır.

Bunun cevâbı şöyle olacaktır: Bu, imâmlara bir iftiradır. Eğer onlardan gerçekten böyle bir yasaklama gelmişse, bu asla sıradan cahil insanlara yönelik değil, ictihâda muktedir ilim ehline yönelik ve onların kendilerini taklîd etmemeleri biçiminde olmalıdır. Eğer imâmlar gerçekten taklîde karşı olsalardı, asla fetvâ vermeye kalkışmazlardı.

Bir diğer eleştirisi şöyle olmuştur: Ehl-i taklîd, kitaplarında taklîdin bâtıl ve haram olduğunu yazmaktadırlar. Buna rağmen gereğini yerine getirmemektedirler.

Cevâbı şöyledir: O, bu konuda keşke bir isim verseydi de o kitaba bakıp biz de görseydik. Doğrusu şudur ki, onun bu dedikleri yalan ve hatadır. Kitapta yeri olsa bile, kitaplarda yer alan her şey bizim için bağlayıcı değildir ki. Haydi dediğini bir an için kabul edelim, o takdirde bu sözü -daha önce de geçtiği gibi- ictihâda ehil olan kimselere taklîdin haram olması şeklinde anlamak gerekecektir.

Bir başka ileri sürdüğü husus, tek bir kişiye bağlanıp, her konuda onun görüşlerini hüccet kabul etme şeklindeki bir anlayışın (yani taklîdin), en hayırlı nesil içinde bilinmeyen ve Hicrî dördüncü asırda ortaya çıkan bir bid'at olmasıdır.

Bunun cevâbı da şudur: Bizzat taklîdin bir olgu olarak varlığı en hayırlı nesil içinde de sabit olunca, bunun her konuda tek bir şahsa bağlanma şeklinde oluşunun o dönemde ihtiyaç duyulmadığı, yahut da imkansız olduğu için henüz olmayışı taklîdin cevâzma bir zarar vermez.

Bir başka eleştirisi şöyledir: Mukallitler verdikleri fetvâlarla cinsel ilişkileri, kanları ve malları haram iken helal, helal iken haram kılıyorlar. An-

cak bunun doğru mu yanlış mı olduğunu bilmiyorlar. Bu itibarla onlar çok büyük bir tehlike içindedirler.

Cevâbı şöyle olacaktır: Onlar, bu sözünü ettiğiniz şeyleri kendi heva ve heveslerine uyarak haram ya da helal kılmıyorlar. Onlar bütün bunları müctehid olan âlimin görüşüne dayalı olarak yapıyorlar. Bu haliyle onlar, ehil olmadıkları halde ictihâda kalkışan taklîd karşıtlarının içine düştükleri tehlikeden daha az risk almış olmaktadırlar.

Başka bir eleştiri de şöyledir: Siz taklîd için bunca müctehid içinden bağlandığınız imâmı nasıl seçtiniz?

Cevâbı basittir: Biz onun buna ehil olduğunu gördük ve arkasına düştük. Çünkü onu taklîd etmede bizim dînî yaşamımız için ihtiyaç duyduğumuz şey yeterli bir şekilde bulunmaktadır. Bu aynen tedavi olmak için bunca doktor arasından birini seçmek gibidir. Hastaya, bunca doktor içinden neden bunu seçtin denilemeyeceği gibi, bize de böyle bir soru yöneltilemez. Bunun, görüldüğü gibi başka benzerleri de vardır.

Biz onun, zamanının en âlimi olduğu yahut onun delillerinin diğerlerinin delillerinden daha güçlü olduğu iddiasında da bulunmuyoruz ki, sözü-nü ettiği eleştiri bizim hakkımızda mümkün olsun.

Bir başka eleştirisi şöyledir: Siz İmâm'mızı taklîd etmede ve ona uyarak cinsel ilişkileri, kanları ve malları haram iken helal, helal iken haram kılmada, onları sahiplerinin elinden alıp başkalarına vermede Allâh'ın ve Resûlü (s.a.v.)'in emrine muvafık olduğunuza, ümmetin icmâina ya da sahâbeden birinin görüşüne uygun düştüğünüze inanıyor musunuz? “Evet” dersanız, Allâh'ın Peygamberi (s.a.v.)'in ve bütün ulemânın sakatlığını bildiği bir iddiada bulunmuş olacaksınız. “Hayır” dersanız, o zaman da mesele bitecek.

Cevâbı şöyle olacaktır: Evet biz bu soruya evet diyoruz. Ama senin, “Allâh'ın Peygamberi (s.a.v.)'in ve bütün ulemânın sakatlığını bildiği bir iddiada bulunmuş olduğumuzu” söylemine gelince onun Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'e ve bütün ulemâyâ yapılmış bir iftira ve yalan olduğunu söylüyoruz. Çünkü ulemânın fetvâsı, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminden zamanı-

mıza kadar hüccet olarak kabul edilmektedir. İnsanlar ta o zamandan beri verilen fetvâlarla amel edegelmişler ve onlarla fetvâ konusu şeyi haram iken helal, helal iken haram kılmışlar ve fetvâ ile verilen hükmü Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in hükmü bilmişlerdir. Hal böyle iken Allâh’ın Peygamberi (s.a.v.)’in ve bütün ulemânın bunun sakatlığını bildiği iddiasında bulunmanız nasıl mümkün olabilir?

Bir başka eleştiri şöyledir: Ehli taklîdden her biri bilir ki, kendisi İmâm’ına uymuş ve onun görüşlerine sıkı sıkıya bağlanmıştır. Onun görüşünü, ister kitaptan ister sünnetten, ya da sahâbe kavli yahut kendisi gibinin veya ondan daha âlim olan bir başka kimsenin görüşü ve karşı delili sebebiyle terk etmesi söz konusu bile değildir. Bu son derece şaşılacak bir durumdur.

Cevâbı şöyledir: Mukallidin bunu yapmasının sebebi kendisinin ic-tihâda ehil olmamasıdır. Hükmü, kitap, sünnet gibi kaynaklardan alamayacağına, görüşler arasında tercih yapma gücüne sahip olamadığına göre elbette ki uyduğu imâma tâbi olacaktır. Onun görüşünden vazgeçmemesi, İmâm’ının görüşünü kitap, sünnet ve diğer kaynaklardan üstün tuttuğundan değildir. Dolayısıyla şaşılacak bir durum yoktur.

Bir başka eleştirisi şöyledir: Ey mukallit kişi! Sen uymakta olduğun kimsenin mezhebinin, görüşlerini hiç kâle bile almadığın evvelki ve sonrakilerden gelip geçmiş bunca insanın görüşlerinden daha isâbetli olduğu konusunda gerçekten bilgi sahibi misin? Yoksa böyle bir bilgiye sahip değil misin? Eğer bu soruya, “Evet bilgi sahibiyim” dersen, sakatlığı açık bir şey söylemiş olacaksın. “Hayır bir bilgiye sahip değilim” dersen -ki doğru olanı budur-, o takdirde sana, “Peki o zaman Yüce Allâh’ın huzûrunda, taklîd etmekte olduğun kimsenin sana en ufak faydasının dokunmayacağı, hiçbir günahının ucundan bile tutmayacağı Kıyâmet gününde, insanlar arasında doğru mu yanlış mı olduğunu bilmeden verdiği bunca fetvânın sorgusunu nasıl vereceksin? denilecektir.

Cevâbı şudur: Evet mukallit verdiği fetvânın doğru mu yanlış mı olduğunu bilmiyor, bu konuda bir bilgi sahibi değildir. Ama uymuş olduğu, görüşü ile fetvâ verdiği mezhebin imâmı o meselede tam bir bilgi sahibi-

dir. Kıyâmet gününde o, “Ya Rabbi! Ben müctehid değildim, hükmü kitap, sünnetten çıkaracak, görüşler arasında tercih yapabilecek gücüm yoktu. Bu konuda ben ulemâdan birine sordum ve onun bana vermiş olduğu fetvâ ile hükmettim. Benim elimden gelen bu kadardı ve ben elimden geleni yerine getirme konusunda en ufak bir ihmal göstermedim” diyecektir. İşte onun mazereti bu olacaktır.

Ama kendi re’yi ile ictihâda kalkışan ehliyetsiz kişilerin hali ne olacak, bir de ona bakalım. Hadisleri İbn Hacer, Şevkânî ve emsallerinin değerlendirmesine tâbi olarak reddeden, kendi re’yi ile bazısını kabul edip bazısını terk eden, onları istediği şekilde yorumlamaya kalkışan, kendi değerlendirmesi ya da itimat ettiği kişilerin sözünü esas alarak hadisler hakkında keyfince yorumlar yapan kişinin hali ne olacak? Yarın mahşer gününde Yüce Allâh ona, “Kullarım arasında nasıl hükmettin, gel bakalım! ‘Bu hadis sahihtir, şu zayıftır; bunun ma’nâsı böyledir, şunun ki şöyledir, bu hadis şöyle yorumlanır’ derken neye dayanarak bunu yaptın? diye sorguya çekecek. Peki o kişi, buna ne cevap verecek? O diyecek ki, “Ya Rabbi! Ben bunu İbn Hacer, Şevkânî ve emsallerinin görüşüne dayanarak yaptım.” Kendisine o zaman, “Sen taklîdi haram sayıyor, İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.), İmâm-ı Şâfiî, İmâm-ı Mâlik ve İmâm Ahmed b. Hanbel gibi imâmlara uyulmasını caiz görmüyor, sonra da İbn Hacer, Şevkânî gibileri taklîd ediyorsun, öyle mi?” denecektir. Yok, “Ben bunu kendi re’yim ve ictihâdım ile yaptım” diyecek olursa, o zaman kendisine, “Sen de kim oluyorsun ve senin görüşünün değeri nedir?” denilecektir. “Hani sana göre İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.), İmâm-ı Şâfiî, İmâm-ı Mâlik ve İmâm Ahmed b. Hanbel ve hatta Hz. Ebû Bekir (r.a.), Hz. Ömer (r.a.) ve emsallerinin sözleri bile hüccet değilken, senin görüşün nasıl ve nereden hüccet oluyor ve son ona dayanarak benim kullarım arasında hükmediyorsun? Haramı helal, helali haram kılıyor, insanları tekfir ediyor, onları sapıklıkla suçluyor, kullarımın en hayırlılarını fisku fucurla niteliyorsun!” Şimdi bakın bu cahilin Rabbine vereceği cevâba! Böyle birinin Allâh katında ne mazereti olabilir ki, düşünün!

Bir başka eleştirisi şöyle: Söyle bakalım, uyduğun İmâm’ın hatadan korunmuşluğunu mu iddia ediyorsun yoksa onun hata edebileceği esasını mı?

Birinci ihtimali kabul etmen mümkün değildir, aksine onun batıl olduğunu söyleyeceksin. Buna göre cevap ikinci ihtimal olacaktır. Madem ki sen İmâm'ın hata edebileceğini caiz görüyorsun, o zaman hata etmesi ihtimali bulunan bir kimsenin görüşlerine dayanarak nasıl haramı helal, helali haram kılıyor, hak ve vazifeleri belirliyor, kanları akıtıyor, cinsel ilişkileri helal kılıyor, malları sahiplerinden başkalarının ellerine naklediyorsun.

Bu eleştiriye cevap, bu sorunun aynıyla kendisine yöneltilmesi şeklinde olacaktır. Çünkü biz de sana şöyle diyoruz: Sen kendin için, ya da muhaddislerin ve hadis râvîleri hakkında hatadan korunmuşluk iddiasında mısın, değil misin? Eğer, “Evet” dersen, bunun asılsız olacağı açıktır, çünkü bunun böyle olmadığını sen de söylüyorsun. Eğer, “Hayır” dersen o zaman senin mukallit için söz konusu ettiğin aynı soru olduğu gibi sana yönelmiş olacaktır. Hatta sen ondan daha kötü durumda olacaksın. Çünkü mukallidin tâbi olduğu imâm, senden de, senin muhaddislerinden de, hadis râvîlerinden de ve kendilerine itimat ettiğin kimselerden de daha üstün konumdadır. Peki buna senin cevâbın ne olacaktır?

Bir başka eleştirisi de şöyledir: Taklîd etmekte olduğun kimsenin görüşü ile fetvâ verip hükümde bulunduğun zaman onun hakkında: “Bu, Al-lâh'ın peygamberi ile göndermiş olduğu, kitabı ile indirmiş olduğu, bütün kulları için teşri kıldığı dînidir ve din olarak bundan başkası da yoktur” mu diyeceksin, yoksa, “Allâh'ın kulları için teşri kılmış olduğu dîni, bundan başkasıdır” mı diyeceksin ya da üçüncü bir ihtimal olarak, “Bilmiyorum” mu diyeceksin. Bu üç nitelemeden birini söylemek zorundasın. Birinci iddiada bulunmanın kesinlikle imkanı yoktur. Çünkü mutlak anlamda Al-lâh'ın dînî tektir, ona muhalefet etmenin imkanı yoktur ve bu durumda muhalefetin en hafif derecesi günahkar olmaktır. İctihâdî konularda bunu söylemek imkansızdır. İkincisini asla iddia edemezsin. O zaman seçeneğin mecburen üçüncüsü olacaktır. Yani hüküm verdiğin şey hakkında kocaman bir, “Bilmiyorum” demek zorundasın. Allâh! Allâh! Şaşmamak elde değil. Hal böyle iken nasıl olur da haram olan cinsel ilişkileri helal kılar, kanları akıtır, malları, hak ve hukuku birinden alır ötekine verirsiniz, şunu helal ötekini haram kılarırsınız ve bütün bunları yaparken neye dayandığınızı en fazla, “Bilmiyorum” diye izah edersiniz?

Cevâbı şudur: Sen de fetvâ verip hükümde bulunduğun zaman aynı soru sana yönelecektir. Peki senin cevâbın ne olacaktır? Kaldı ki buna bizim ve-rilebilecek cevâbımız da vardır: Şöyle ki: Bizim hükümde bulunduğumuz şey, uygulama itibariyle Allâh'ın dînidir, bunun fetvâsını bize bir müctehid vermiştir. Ama biz dînin hükmü budur ve bundan başka din adına hüküm yoktur da demiyoruz. Çünkü bizim fetvâmızı veren kişi, sonuçta bir müctehiddir. Müctehid hata da edebilir isâbet de. Bu itibarla bundan başka dînin hükmü yoktur dememiz bize caiz olmaz. Böylece soru temelsiz kalmış olur ve cevâba da mahal kalmaz.

Bir başka eleştirisi şöyledir: Siz Yüce Allâh'ın huzuruna çıkacağınıza ve insanların kanları, malları, ırzları hakkında verdiğiniz fetvâlardan, Allâh'ın dînî hakkında helali haram, haramı helal kılmaktan, hak hukuku belirlemekten sorguya çekileceğinize inanmaktasınız. Peki Allâh size bunları nereden ve nasıl söylediniz diye sorunca siz ne cevap vereceksiniz?

Cevap olarak siz, “biz haram ya da helal kılma, hak hukuku belirleme... şeklinde verdiğimiz bu fetvâları İmâm Muhammed'in *Kitâbu'l-Asl*'ına ya da *el-Müdevvene*'ye, *el-Ümm*'e ve benzeri bir kitaba dayanarak verdik” diyeceksiniz. O zaman Allâh size, “Bunu benim ya da Resûlümün emri üzere mi yaptınız?” diye soracak. O zaman cevâbınız ne olacaktır?

“Bu soruya siz de bizimle aynı şekilde muhatapsınız” derseniz, size şöyle denilecektir: Evet, bu doğrudur, fakat aramızda cevap konusunda fark vardır. Biz şöyle diyeceğiz: “Ya Rabbi! Sen de biliyorsun ki biz kullarından hiçbir kimsenin sözünü, senin kitabın ve Resûlü (s.a.v.)'in sünneti üzerinde örtü kılmadık. Tartışma konusunu kendisine götüreceğimiz, hakem olarak kendisine başvuracağımız, sözlerini senin kelamın, Resûl (s.a.v.)'in ve ashabının sözleri üzerine takdim edeceğimiz hiçbir Allâh'ın kulu olmadı. Bize göre senin vahyin karşısında hiçbir kimsenin sözünün değeri yoktu. Biz sadece senin kitabında olan ve Resûlü (s.a.v.)'in sünnetinden bize ulaşan ile hükmettik, ya da ashabın vermiş olduğu fetvâları esas aldık. Eğer bu ilke ve esastan sapmış isek, Ya Rabbi bu bizim bir hatamız sonucu olmuştur yoksa asla böyle bir kastımız olamaz. Biz senden, senin Resûlün (s.a.v.)'den ve mü'minlerden başka kendimize bir

dost bilmeyiz. Biz dînimizi bölmeyiz, fırkalara ayrılmaya karşıyız (...) Biz tâbi olduğumuz imâmlarımızı sadece bir önder bildik. Bizimle Resûlün (s.a.v.) arasında, onun insanlığa tebliğ etmiş olduğu şeylerin bizlere ulaştırılmasında onları sadece aracı gördük ve onlara bizim tâbi olmamız işte bu kadarla sınırlı olmuştur. Bunu da sen ve senin Resûlün (s.a.v.) bu konuda onlara uymayı, onların senden ve Resûlün (s.a.v.)’den bize bildirmiş oldukları şeyleri alma konusunda onlara tâbi olmayı bize emretmiş olduğun için yaptık. Bunu sadece sana ve Resûlün (s.a.v.)’e itaat için yaptık. Onları asla birer Rab gibi din otoriteleri görmedik. Onların sözlerini nas gibi hüccet saymadık, onların görüşlerine uyanları kendimize dost, karşı çıkanları kendimize düşman bilmedik. Aksine biz onların sözlerini senin kitabına ve Resûlün (s.a.v.)’in sünnetine arz ettik, onlara uygun düşenleri kabul ettik, uygun düşmeyenleri terk etmekte en ufak tereddüt göstermedik. Bu konuda onların, seni ve senin Resûlün (s.a.v.)’i bizden daha iyi biliyor olmaları da bu eleştirel bakışımızın önüne engel olmadı. Biz bu konuda şöyle bir ilke koyduk: Onlardan her kimin görüşü senin Resûlün (s.a.v.)’in sözüne uygun düşerse, o konuda en bilgili olan odur ve onun görüşünün alınması gerekir.” İşte bizim cevâbımız böyle olacaktır. Allâh’ı şahit tutarak şimdi size soruyoruz, siz de bizim gibi misiniz? Huzurunda hiçbir sözün değiştirilemeyeceği ve bâtılın asla terviç edilemeyeceği o günde bu cevâbı aynen siz de verebilecek misiniz?

Cevap: Sizin vermiş olduğunuz bu cevap, kendi usûlünüze göre sizi kurtarmaz. Çünkü siz, “Ya Rabbi! Sen de biliyorsun ki biz kullarından hiçbir kimsenin sözünü, senin kitabın ve Resûlün (s.a.v.)’in sünneti üzerinde örtü kılmadık” dediğiniz zaman Yüce Allâh, “Yalan söylediniz, çünkü siz imâmlarınızı Resûlümün (s.a.v.) sözleri üzerine örtü kılıyor ve onlar hakkında, imâmlarınızın sahih dediklerini sahih, zayıf dediklerini de zayıf sayıyorsunuz. Onların reddettiklerini siz de reddediyor, kabul ettiklerini siz de kabul ediyorsunuz. Bütün bunları yaparken onların hadis değerlendirmelerindeki zan ve kanaatlerini esas alıyorsunuz. Bunu size ben mi emrettim yoksa Resûlüm mü?” Eğer, “Evet” derseniz. Yüce Rab diyecek ki, “Peki o zaman gösterin bakalım hangi nassda, ‘Falanca râvî sîkadır, onun bütün rivâyetlerini kabul edin, filanca râvî zayıftır, onun rivâyet etmiş ol-

duğu hadisleri kabul etmeyin, müsned olanı kabul edin, mürsel olarak rivâyet edileni kabul etmeyin, Buhârî'nin hadislerini her hadîse takdim edin, filan kişinin sahih saydıklarını sahih sayın, falancanın zayıf kabul ettiklerini zayıf kabul edin...' diye bir ifade vardır?"

Size bunlar söylendiği zaman bir bakın bakalım hangi nassı gösterebileceksiniz. Yüce Allâh buyuracak: "Sizler, bu yaptığınız şeyin, kullardan hiçbir kimsenin sözünün, Allâh'ın kitabı ve Resûlü (s.a.v.)'in sünneti üzerinde örtü kılmamak olduğunu iddia ediyorsunuz. Eğer gerçekten bu öyle ise, o zaman bir imâma bağlı kullarımın, imâmlarını benim kelimam ve Resûlümün sünneti üzerine örtü kılmış oldukları iddiasını nasıl ileri sürüyorsunuz? Halbuki onların imâmlarına yaptığı şey, sizin imâmlarımıza yaptığınız şeyin aynıdır."

Hem siz, "Tartışma konusunu kendisine götüreceğimiz, hakem olarak başvuracağımız, sözlerini senin kelamın, Resûlünün (s.a.v.) ve Resûlü (s.a.v.)'in Ashabının sözleri üzerine takdim edeceğimiz hiçbir Allâh'ın kulu olmadı..." diyorsunuz. Bu da yalandır. Çünkü siz meselelerinizi Buhârî'ye, Müslim'e ve benzeri hadis imâmlarınıza götürüyor ve onları hakem kılıyorsunuz. Diyeceksiniz ki; "Biz onlara, sadece vahiy olanı, olmayandan ayırmak için baş vuruyoruz." İyi ama mukallitler de aynı şeyi yapıyorlar ve imâmlarına sadece o konu ile ilgili vahyin ne olduğunu kendilerine öğretmesi için başvuruyorlar. Bu durumda siz, aynen sizin durumunuzda olan insanları nasıl oluyor da, dînî sorunlarını Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'den başkasına götürmekle itham ediyorsunuz?

Siz, "Bize göre vahiy karşısında hiçbir kimsenin sözünün değeri yoktur" diyorsunuz, mukallitler de aynısını söylüyor. Bu konuda siz ve onlar aynı düzeydesiniz. Hatta onlar sizden biraz daha iyice durumdadırlar. Çünkü onlar, kendi heva ve heveslerinin peşine düşmüş olmak konusunda sizden daha emin durumdadırlar. Bu durumda, onların insanların görüşlerini Allâh'ın vahiyine önceledikleri iddiasında nasıl bulunabiliyorsunuz?

Siz, "Biz sadece senin kitabında olan ve Resûl (s.a.v.)'in sünnetinden bize ulaşan ile hükmettik ya da ashabın vermiş olduğu fetvâları esas aldık" diyorsunuz. Mukallitlerin tâbi olduğu imâmlar da öyle yapıyorlardı.

Bu konuda sizin onlardan ne farkınız var ki? Hatta onlar sizden daha iyi durumdadırlar. Çünkü onlar sizden daha âlim ve daha takva sahibidirler. Hal böyle iken onları taklîd edenlere karşı nasıl böyle bir ithamda bulunabiliyorsunuz?

“Biz dînimizi bölmeyiz, fırkalara ayrılmaya karşıyız...” sözünüz de yalandır. Çünkü bölünmelerin tümü taklîdin (belli bir mezhebe bağlılığın) terk edilmesinin bir sonucu olmaktadır. Bu son derece açıktır.

“Biz tâbi olduğumuz imâmlarımızı sadece bir önder bildik...” sözünüze gelince bu konuda mukallitler de aynı durumdadır. Hal böyle iken nasıl oluyor da kendinizi temize çıkarıyor, onları itham altına alıyorsunuz?

“Aksine biz onların sözlerini senin kitabına ve Resûlün (s.a.v.)’in sünnetine arz ettik, onlara uygun düşenleri kabul ettik, uygun düşmeyenleri terk etmekte en ufak tereddüt göstermedik...” sözünüze gelince eğer siz görüşler arasında tercihte bulunmaya ve onları uygulamaya koymaya kâdir müctehidler iseniz, yaptığınız şey ne kadar güzel bir şey! Ama ictihâda ve tenkide kadir olmayan sıradan insanları da aynı şeyi yapmaya nasıl ilzam edebilirsiniz? Heva ve heveslere uyma kapısını açarak, hakikatleri ters yüz ederek kullarımı saptırdınız. Eğer siz müctehid değil iseniz, o zaman taklîdi terk etmeniz ve ictihâda kalkışmanız nasıl caiz olabilir ki?

İşte bunlar Yüce Allâh’ın size yönelteceği sorulardır. Sizin bunlara doğru ve yerinde cevaplar vererek kurtulmanızın imkanı yoktur. Ancak Yüce Rab, size hüsnü niyetiniz ile muamele eder ve sizi cehâletinize bağışlarsa o başkadır. Ehli taklîde gelince onlar şöyle diyeceklerdir: “Ya Rabbi! Biz hükümleri delillerden istinbat ederek öğrenmeye kâdir müctehidler değildik. Kâdir olsak bile biz kendi anlayışımıza itibar etmedik ve kendimizi ve re’yelerimizi itham ile bizden daha bilgili ve takvalı, Allâh’tan korkusu daha fazla olan müctehid imâma sorduk. Biz bunu sırf senin rızan için yaptık, bunda bizim asla nefsanî bir garazımız olmadı.”

Yüce Allâh’tan umulan odur ki, ehli taklîdin vereceği bu doğru ve yerinde cevap O’nun katında makbul olacaktır. Böylece ehli taklîd olanların, taklîd karşıtı olanlara göre Allâh’ın huzurunda çekilecekleri sorguda daha emin ve güven içinde olacakları da ortaya çıkmıştır.

Bir başka eleştirisi şöyle olmuştur: Siz kendiniz itiraf ediyor ve hakkı bizzat kitap ve sünnetteki delilinden öğrenme konusunda âciz olduğunuzu söylüyorsunuz. Bu durumda sizin İmâm'ınızın hak ve hakikate diğerlerinden daha yakın olduğunu nereden ve nasıl bileceksiniz?

Cevâbı şöyledir: Bizim taklîdimizin esası şudur: Biz, imâmımız, hak ve hakikate diğerlerinden daha layık, doğruya isâbeti diğerlerinden daha fazladır diye kendisine uymuyoruz. Bizim ona uymamızın temelinde şu anlayış vardır: O müctehid bir âlimdir. Bu kadarı da bizim için yeterlidir. Bu aynen hasta olduğumuz zaman doktora gitmemiz gibi bir şey. Biz gittiğimiz doktora bütün doktorlar içinde en bilgili ve en uzman olanı diye gitmiyoruz. Sadece bu konuda yeterli tanı ve tedavide bulunabilen bir doktor olduğu için gidiyoruz. Dolayısıyla sizin sorunuzun bir mesnedi bulunmuyor.

Bir başka eleştirisi de şöyle olmuştur: Biz mukallitlere diyoruz ki: Siz selef ve haleften her âlimi taklîd etmeyi, onların birbirini taklîd etmesini caiz görüyor musunuz? Eğer, “Evet” diyorsanız, o zaman imâm olarak gördüğünüz kimseyi taklîd etmeniz ile, başka birini taklîd etmeniz arasında bir fark olmayacak demektir. Hal böyle olunca da o âlimin görüşleri nasıl olur da sizin için mezhep olur ve siz onunla fetvâ ve hüküm verirsiniz? Halbuki siz onların görüşlerine uyma ile başka bir müctehidin görüşüne uyma arasında cevâz bakımından bir fark olmadığını söylüyorsunuz. Buna rağmen öteki değil de berikin görüşleri sizin mezhebiniz oluyor ve siz ötekine değil berikin görüşlerine tâbi oluyor ve onun mezhebini taklîd ediyorsunuz. Eğer ötekinin görüşleri de dinden ise, o zaman siz dinden olan şeyi reddetmiş olmuyor musunuz? Eğer dinden değilse o zaman onun da taklîd edilebilir olduğunu nasıl söyleyebiliyorsunuz? Bu sizin cevap veremeyeceğiniz bir durumdur.

Cevâbı şudur: Biz müctehid olan her âlimin taklîd edilebileceğini söylüyoruz. Ancak herkesin aynı anda herkesi taklîd etmesinin imkanı olamaz. Mümkün olan, bazılarının şu imâmı, bazılarının da öteki imâmı taklîd etmesidir. Zaten olan da budur. Madem ki her müctehidin taklîd edilmesi caiz ise neden bir başka imâmı değil de bu imâmı tercih ettiniz sorusu,

ancak cahil bir kimsenin sorabileceği bir sorudur. Çünkü bir amaca götür-en, birbirine eşit iki yol olsa, oraya gidecek olan kimsenin bu iki yoldan istediğini seçme hakkı vardır ve bu durumda hiçbir kimsenin ona, neden onu değil de bunu seçtin demeye hakkı yoktur. Aynı şekilde bir kimsenin bulunduğu şehirde iki doktor olsa, hastalandığında bunlardan birini tercih etse ve ona gidip muayene olsa, ona niye öteki doktor değil de bu doktoru tercih ettin diye sormanın bir anlamı olmaz.

“Eğer ötekinin görüşleri de dinden ise, o zaman siz dinden olan şeyi reddetmiş olmuyor musunuz? Eğer dinden değilse o zaman onun da taklîd edilebilir olduğunu nasıl söyleyebiliyorsunuz?” sözü cehâletin en koyu bir ifadesi olmaktadır. Çünkü biz şöyle diyoruz: Onlardan her birinin görüşü dînin içindedir. Ne var ki bizim aynı anda onların ikisini de tercih etmemizin imkanı yoktur. Biz onlardan hangisini istesek onu seçebiliriz ve diğ-erinin de aynı şekilde dînin içinde olduğunu kabul ederiz. Bunu biz hastaya nispetle iki doktordan birine gitme, aynı yere götür-en eşdeğer iki yoldan birini tercih etme örneklerinde açıklamış idik. Dolayısıyla bunda herhangi bir sorun olacak husus yoktur.

Kaldı ki mukallit kişi, kendi memleketinde yaygın olarak bilinen mez-hebe bağlanır. Çünkü, orada o mezhebi bilenler çok olduğu için onu öğren-mesi ve uygulaması kolay olur. Kendi ülkesinde bilinmeyen ya da yaygın olmayan bir başka İmâm'ın mezhebine bağlanması kişi açısından zor ve yerine göre imkansız olur. Vakıa da bu şekildedir ve gözlemlerimiz bunun böyle olduğunu doğrulamaktadır. Bu, tâ eski zamanlardan beri hep böyle olmuştur. Mesela Medine ulemâsına bakınız, onların İbn Ömer, Zeyd b. Sâbit (r.a.) gibi Medine'de yaşamış olan âlimlerin görüşlerini esas aldıkla-rını, Mekke'dekilerin İbn Abbâs (r.a.) ve İbnü'z-Zübeyr (r.a.)'in, Irak'ta-kilerin İbn Mes'ûd (r.a.) ve Hz. Alî (r.a.)'in fetvâlarına tâbi olduklarını... görürsünüz. Bu, sözü edilen sahabîlerin görüşlerinin yaşamış oldukları yerde daha çok bilinmesi sebebiyle böyledir. Bu husus iyi anlaşılmalıdır.

Bir başka eleştirisi şöyledir: Taklîd etmiş olduğunuz imâmdan bir me-sele hakkında iki görüş rivâyet edilmiş olsa, siz bu iki görüşten her iki-siyle de amel edilebileceğini kabul ediyorsunuz ve, “Müctehiddir ve bu

konuda kendisinin iki görüşü vardır, bizim bunlardan her birini almamız caizdir, her iki görüş de bizim mezhebimiz olur” diyorsunuz. Peki o takdirde İmâm’ınızın emsali diğer müctehidlerin görüşlerini de aynı şekilde değerlendirdiyseniz de, onları İmâm’ınızın ikinci görüşü gibi kabul etseniz ve onları da mezhebinizin bir parçası saysanız ya? Kim bilir emsaline ya da kendinden daha bilgili olan kimseye ait olan öbür görüş, daha tercihe şayan (râcih), Allâh’ın kitabına ve Resûlü (s.a.v.)’in sünnetine daha yakın olur.

Buna verilecek cevap şudur: İmâmdan başkasının görüşünün tercih edilmesi, onun görüşlerinden birini tercih etmekten ayrı bir şeydir. Aradaki fark da işte budur. Bu itibarla yöneltilen bu eleştiri yerinde değildir. Çünkü taklîdin terki müctehidin yapacağı bir şeydir, mukallidin değil.

Bir başka eleştirisi de şudur: Sizin mezhep içinde temayüz etmiş olan âlimlerinizin (ashâb) yerine göre İmâm’ınızın görüşüne ters bir görüş ileri sürdüğü oluyor yahut onun görüşlerinden hareketle tahricde bulunuyor ve siz onları, “vecih” diyerek mezhepte mu‘teber sayıyorsunuz, onlarla fetvâ veriyor ve gereği ile insanları ilzam ediyorsunuz. Ancak sizin İmâm’ınıza denk ya da ondan üstün bir başka imâm, muhalif bir görüş ileri sürmüş olduğunda, ona en ufak bir iltifatta bulunmuyor, dönüp bakmıyorsunuz bile. Buna ne demeli?

Buna şöyle cevap verilir: Bizim mezhep içindeki yetişmiş âlimlerimizin (ashâb), imâmımıza muhalif olarak söylemiş oldukları, asıl itibariyle imâmınızın diğer bir görüşü olabilir. Bu durumda bunların tercih etmiş oldukları görüş, yine imâmınızın görüşü olur. Aradaki fark işte budur. Mezhep âlimlerimizin bu görüşü, imâmınızın mezhebinden tahric yoluyla çıkarmış olması halinde bu durum zaten son derece açıktır. Bu itibarla itiraz yerinde değildir, bu konuda bir sorun yoktur.

İctihâdın Sona Ermesi Meselesi

O şöyle bir itiraz da yöneltilmiştir: Siz, asırlar öncesinden itibaren ictihâd kapısının kapandığı iddiasındasınız. Bu iddia, yeryüzünde Allâh’ın dînini delile dayalı biçimde ikâme edecek kimsenin olmaması sonucunu gerekti-

rir. Halbuki Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *“Her zaman için ümmetinden bir grup hakkın savunucusu olacaktır”, “Yüce Allâh her yüz yılın başında, bu ümmet için dînî yenileyen birini (müceddid) gönderir.”*

Cevâbı şöyledir: Bu hadislerde, sözü edilen hakkın savunucusu ile müceddidin müctehid olması lazım geldiğine dair bir delil yoktur. Bu durumda hadisten nasıl medet umulabilir ki?

İkinci olarak haydi müctehid olması gerektiğini bir an için kabul edelim, o zaman bu hadisler bizim aleyhimize değil, onun aleyhine olacaktır. Çünkü bu hadisler herkesin müctehid olamayacağı gerçeğini ortaya koymaktadır. Çünkü eğer herkes böyle olacak olsaydı o zaman herkesin hakkın savunucusu ve müceddit olması lazım gelirdi. Bu ise nassın hilafına bir durumdur. Böylece ümmetin bir kısmının müctehidler, diğer bir kısmının da onlara taklîd yoluyla uyanlar olduğu ortaya çıkmış ve taklîd dînî yaşamda bir yol olarak sabit olmuştur.

İctihâdm son bulması meselesine gelince bu tamamen araştırma, inceleme ve derinleşme ile ilgili bir konudur. Bu konu, olumlu ya da olumsuz anlamda kitap ve sünnetle sabit olmuş bir mesele değildir. Bu itibarla bunun bir itiraz konusu edilmesi ancak cehâlettendir. Biz ictihâd kapısının kapanmadığını kabul etsek bile, bu ictihâd iddiasında bulunan herkesin gerçekten müctehid olduğu anlamına gelmez. Evet, ortam müsait olur ve ictihâd için gerekli şartları kendisinde toplayan bir kişi çıkar ve gerçekten bu işe ehil olursa, onun için bir mesele yoktur. Böyle birinin müctehidliğini kabul etsek bile, bundan ancak kişinin kendisinin ictihâd etmesi ve ictihâdının sonucu ile de yine kendisinin amel etmesi gereği ortaya çıkar. O kişinin başkalarını kendi ictihâdı ile ilzama kalkışması mümkün olmaz. Özellikle de o kişi taklîdi inkâr eden ve bir başkasına taklîd yoluyla uymaya son derece karşı çıkan biri olması halinde bu hiç mümkün olmaz. Böyle bir kimsenin insanları kendi mezhebine çağırması, kendi temel görüşünü nakzetmek olur. Çünkü onun en temel görüşü, taklîdin haram olmasıdır. Bu durumda onun insanları kendi görüşünü kabule ve kendisini taklîde çağırması nasıl sahih olabilir?

Böylece -Allâh’a şükürler olsun ki- taklîde dair çoğu konu üzerinde-

ki sözümüzü tamamlamış olduk. Bunun sonucu gördük ki taklîd karşıtlarının dayanabilecekleri ellerinde hiçbir esas yoktur. Bütün sermayeleri cehâletleri ve yaptıkları muğalatadır. Bunlar, bin bir türlü hile ve desise ile cahilleri ve beyinsizleri ayartmakta son derece mahirdirler. Yine burada ictihâdın tamamen bir araştırma, inceleme ve derinleşme işi olduğu da anlaşılmış olmaktadır. Biz ictihâd iddiasında olanların içinde bulundukları hallere baktığımız zaman onların ictihâda hiç de ehil olmadıkların görmekteyiz. Allâh bizi ve onları affetsin!

Taklit ve İctihâd Konusunda Bir İlave

İbn Kayyım, elli ikinci fâide başlığı altında şöyle demektedir: İmâma tâbi olan fıkıh bilginleri, bazı kereler aslında onların rücu etmiş oldukları eski görüşleriyle fetvâ vermektedirler. Açıktır ki, bir görüşten vazgeçilmesi, artık o görüşe sahip olunmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla o görüş, artık o İmâm'ın mezhebi olmaktan çıkar. Bu durumda, müftü, kendince tercihe şayan (Râcih) olması sebebiyle İmâm'mm aslında dönmüş olduğu eski görüşü doğrultusunda fetvâ vermiş olduğu zaman, o müftü bağlı olduğu İmâm'mın mezhebi dışına çıkmış sayılmıyor. Bu durumda o kişi, kendince daha uygun bulması halinde neden dört imâmdan diğerlerinin görüşü ile amel edemiyor ve bu kendisine haram sayılıyor? Burada şöyle denilebilir: Önceki görüş, bir kez de olsa İmâm'ın görüşü olmuştu, asla kail olmadığı bir görüş ise onun gibi değerlendirilemez. Buna şöyle cevap verilebilir: Bu fark, hükümde etkin olabilecek bir fark değildir. Çünkü İmâm'm önceki görüşten döndüğünü açıklamış olması, o görüşün sanki hiç söylenmemiş gibi olmasını gerektirir. Bütün bunlar ilim ehlinin mutlak taklîd ile kendilerini bağımlı görmediklerini ve taklîd ettikleri kimsenin görüşüne muhalif olan görüşleri, sırf ona bağlı oldukları gerekçesiyle terk etmediklerini gösterir. Aksi mutlak taklîd tavrı, İslam'da sonradan ortaya çıkan, yerilen bir tavidir, vahim bir durumdur, pek çok hatanın kaynağıdır ve doğruya asla uygun değildir.

Onun bu görüşü üzerinde durmak gerekir. Çünkü mezhep içinde yetişmiş olan bilginler, bir kere imâmlarının dönmüş olduğu görüşleri ile amel etmezler. Mesela bizim Hanefî imâmlarımızın zikretmiş olduğu nezir (adak)

meselesinde fetvâ, onun sandığı gibi dönülen görüşle değil, sonraki görüşle olmaktadır. *Şâmiyye*'de (İbn Âbidîn) şöyle denilmektedir: “İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.)’den burada zikredilen ayrıntı rivâyet edilmiştir. O, ölümünden yedi gün önce bu görüşe dönmüştür.” *Hidâye*'de şöyle denir: “Bu, İmâm Muhammed’in görüşüdür ve sahih olan da budur. *Muhtâr*, *Mecma*’, *Muhtasarı’n-Nukâye*, *Mültekâ* vb. metin sahipleri gibi Hanefî bilginleri de eserlerinde bu görüşü esas almışlardır. Bu aynı zamanda İmâm-ı Şâfi’nin görüşü olmaktadır. *Fethu’l-kadîr*’de, bunun *Nevâdir*’de rivâyet edilmiş olduğu ve elhi tahkik fakihlerin tercihi bulunduğu belirtilmiştir.

Fetvânın eski görüş üzere olduğu bir an için kabul edilse bile o zaman bu, ondan dönülmüş olduğu için değil, o eski görüşün *Zâhirü’r-Rivâye*’de, dönüldüğü söylenen görüşün ise *Nâdirü’r-Rivâye*’de yer almış olması sebebiyledir.

Böylece anlaşıldı ki, onun kendince binayı kurduğu temel, ortadan kalkmış ve itirazı yersiz kalmıştır.

“Aksi mutlak taklîd tavrı, İslâm’da sonradan ortaya çıkan yerilen bir tavidir, vahim bir durumdur, pek çok hatanın kaynağıdır ve doğruya asla uygun değildir” sözü tamâmiyle havada kalan, delilden yoksun temelsiz sözlerdir. Bunları aynısıyla kendisine iade ediyoruz.

İbn Kayyım, elli dördüncü fâide başlığı altında şöyle demektedir:

Müftünün, mezhebine uygun düşse bile nassın lafzı hilafına fetvâ vermesi haram olur.

Aslında bu söz doğrudur, fakat bununla onun kasdetmiş olduğu şey yanlıştır. Çünkü bu müctehidler in icthâdlarının iptali ve fetvâ vermele-
rinin haram olması gibi bir sonuç doğurur. Bu hüküm için vermiş olduğu örneklerde bu açıkça görülür. Bu söz aynen Hâricîlerin “İni’l-hukmü illâ lillâh” diye, tahkîme karşı çıkmalarına benzer. Söz aslında haktır, ama onunla kastedilen şey yanlıştır.

Bu sözün şöyle tahkik edilmesi gerekir: Müftünün -ki müctehid demektir- bu nassın şu şekilde yorumlanması gerektiğine dair bir inancı ortaya çıktığı zaman, onun o yorumu terk etmesi kendisine haram olur. Bu durumda bir

başkasının görüşüne ters düşmesi ya da nassın lafzına muhalif bulunması gibi bir zanna aldırış edemez. Nas hakkında ihtilaf şu şekillerde olabilir:

Birincisi, biri onun sabit olduğu, diğeri ise sabit olmadığı inancında olur.

İkincisi, biri onun tercih edilmeyen, diğeri tercih edilen olduğunu zanneder.

Üçüncüsü, her ikisi de sübut bulma ve tercihe şayan olma noktasında bir ihtilaf etmezler, ancak onun yorumu konusunda farklı düşünürler. Bu durumda biri, şöyle yorumlar, öteki de başka türlü yorumlar. Bütün bu ihtimaller caiz olmaktadır ve bu konuda ümmetin ittifakı vardır. Hal böyle iken bu gibi noktalarda ulemâya eleştiri yöneltmek, bütün ümmeti birden eleştirmek anlamına gelir. Hatta bu eleştiriden kendisi de nasibini almış olur. Çünkü pek çok örnekte kişinin bizzat kendisinin de böyle bir haramı irtikap etmekten emin olması mümkün olmaz.

O, nassın lafzı hilafına verilen fetvâya misal olmak üzere şöyle demiştir: Örneğin, bir şahit ve yemin ile hüküm verilebilir mi? diye sorulsa ve o da, “Hayır, caiz olmaz” dese, sözünü ettiğimiz duruma düşmüş olur. Çünkü bu konuda Hz. Peygamber (s.a.v.) bir şahit ve yemine dayanarak hüküm vermiştir.

Biz de ona diyoruz ki: Eğer bu konuda müftü sorulan bu soruya cevâz vermemekle bir şahit ile yemine dayanarak hüküm verme nassına muhalefet etmiş ise, siz de buna cevâz vermek sûretiyle; “*Kanıt (beyyine) davacıya, yemin de inkâr edene düşer*” hadisine, bizzat Kitapta yer alan, “*Erkeklerinizden iki de şahit bulundurun. Eğer iki erkek bulunamazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki kadın (olsun).*” (Bakara, 2/282) âyetine muhalefet etmiş olmaktadır. Çünkü bu naslarda bir şahit ve bir yemin gibi herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Bu durumda sizin, başkasını itham ederken verdiğiniz bu fetvâ ile haram irtikap etmediğiniz nereden belli?

Eğer dersenez ki, “Bir şahid ile bir yemine dayanarak hükümde bulunma” yı gerektiren nass, “*Kanıt (beyyine) davacıya, yemin de inkâr edene*

düşer” nassını tahsis etmektedir”, o zaman biz de şöyle deriz: Bu bir tevil-dir. Siz tevilin batıl olduğunu söylüyor ve onu yeriordunuz ve İslâm’da vuku bulan her türlü kötülüğün kaynağının tevil olduğunu söylüyordunuz, oysa şimdi aynısını siz yapıyorsunuz!”

“Biz sadece tevilin mesnetsiz olanına karşıyız, yoksa sahih tevil-e karşı değiliz” dersanız, o zaman biz de şöyle deriz: “Siz kendi tevilinizin sahih, hasmınızın tevilinin bâtil olduğunu nereden bileceksiniz? Acaba elinizde, “Hz. Peygamber (s.a.v.) buyurdu ki, *“Benim bir şahit ve yemin ile hüküm vermem, ‘Kanit (beyyine) davacıya, yemin de inkâr edene düşer’* sözü-mü tahsis etmektedir. Her kim benim sözümü, bundan farklı biçimde tevil ederse o bâtildir” şeklinde bir nas mı vardır? Bu, bizzat Şâri (s.a.v.)’e nass şeklinde bildirilmemiş bir durumsa o zaman siz nasıl ki, *“Kanit (beyyine) davacıya, yemin de inkâr edene düşer”* nassını bir şahit ve yemin ile hükmetme hadisi ile tahsis edebiliyorsanız, bu sizin için caiz oluyorsa, o zaman hasmınızın da bir şahit ve yemin ile hükmetme hadisini, bunun kalıcı dînî bir hüküm olmak üzere değil de geçici bir maslahata mebni bir uygulama olduğu şeklinde yorumlama hakkı bulunacaktır. Biz bu konuyu, elinizdeki bu eserin Kazâ bahsinde zikretmiş olduğumuz hadislerle ele almış ve bunun böyle olduğunu göstermeye çalışmıştık. Oraya bakılmalı.

Geçici maslahata bağlı olarak verilmiş Hz. Peygamber (s.a.v.)’in daha başka yargı örnekleri de vardır. Ka’b ile İbn Ebû Hadred (r.a.) arasındaki hükmü, Zübeyr (r.a.) ile Yahudi arasındaki hükmü bu kabil verilmiş hükümlerdendir. Hal böyle iken bir şahit ve yemin ile verilmiş olan bu hükmün bu kabil hükümlerden olmadığını ve *“Kanit (beyyine) davacıya, yemin de inkâr edene düşer”* nassının tahsisi kabilinden olduğunu nereden bileceksiniz? Bu durumda -sizin muhalefetiniz daha açık bir şekilde ortada iken- nassa (zâhiren) muhalif fetvâ vermenin caiz olmayacağını nasıl söyleyebilirsiniz? Çünkü siz tahsisle amel ediyoruz dediğiniz zaman nassın bir kısmını ihmal etmiş olmaktadır, halbuki hasmımız hiçbir şekilde nassa muhalif bir duruma düşmemekte, aksine her nasla kendi yerinde (yolumsal anlamıyla) amel etmiş olmaktadır.

Buradan da anlaşılıyor ki İbn Kayyım’ın sözü haktır, ne var ki kendi-siyle bâtil kasedilmektedir. Bu ve benzeri yaldızlı sözler, zamanımızdaki

beyinsizleri aldatmakta ve bunun sonucunda onlar taklidden sıyrılmakta, hidâyet önderleri imâmları eleştiriden geri durmamakta ve onların arkasında olmanın verdiği özgüveni kaybetmiş olduklarından habersiz inat ve cehâletle tam bir başıboşluk içinde nereye sürüklenmekte olduklarını bilemez olmaktadırlar. Bu itibarla aman ha bu gibilerin bu tür sûreti haktan gözüken sözlerine aldanmayalım. Bilelim ki bu tür sözlerin dışı hak, içi bâtıldır.

İbn Kayyım, aynı bölümün sonlarında şöyle der: Selefî sâlih, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hadisine, re'yle, kıyasla, yahut istihsanla ya da her kim olursa olsun herhangi bir insanın görüşü ile karşı çıkanlara son derece şiddetli tepki gösterirler, onlara öfke duyarlardı. Onların yüzüne bakmazlar, darbı mesel getirmeye kalkışanları yererler ve hadis karşısında boyun eğmek ve başım gözüm üstüne diyerek teslim olup onları benimsemekten başka hiçbir şeyi asla tecviz etmezlerdi. Onların hadis karşısında duraksamaları, hadisi kabul etmeleri için teamüle, kıyasa, falan ya da filanın görüşüne uygun düşmesi gibi bir düşüncelyi kalplerinden bile geçirmezlerdi. Aksine onlar şu âyetlerin gereği ile amel ederlerdi:

“Allâh ve Resûlü bir işe hüküm verdiği zaman, inanmış bir erkek ve kadına o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur Her kim Allâh ve Resûlüne karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur.” (Ahzâb, 33/36)

“Hayır, Rabbinde andolsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık husûsunda seni hakem kılıp sonra da verdiği hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın (onu) tam ma'nâsıyla kabullenmedikçe îmân etmiş olmazlar” (Nisâ, 4/65)

“Rabbinizden size indirilene (Kur'ân'a) uyun. O'nu bırakıp da başka dostların peşlerinden gitmeyin.” (A'râf, 7/3) Onlar işte bu ve benzeri âyetlere uyarlardı.

Şimdi biz öyle bir zamana düştük ki birine, “Hz. Peygamber (s.a.v.)'den sabit olduğuna göre o şöyle şöyle buyurmuş” desen hemen: “Bunu kim dedi?” diye karşı çıkıyor ve hadisle yüzleşmeden onu devre dışı bırakma çabası içine giriyor. Hadisi rivâyet edenin kim olduğunu bilmemesini, ona muhalefete ve gereği ile amelde bulunmayı terk etmeye gerekçe yapıyor.

Halbuki birazcık insaflı olsaydı, o zaman bu sözün son derece sakat olduğunu anlayacaktı. Böyle bir cehâletle Resûlullâh (s.a.v.)'in sünnetinin reddedilemeyeceğini, bunun asla helal olmayacağını bilecekti. Bundan daha da çirkin olanı, ondan kurtulmak için “icmam, o sünnete muhalif olduğu” iddiasını ileri sürmüş olmasıdır. Bu bütün müslümanlara yönelik bir suizandır ve onları itham altında bırakmaktır. Çünkü onların Resûlullah (s.a.v.)'in sünnetine muhalif biçimde ittifak etmiş oldukları biçiminde bir iddia taşımaktadır.

Böyle bir icma mevcudiyeti iddiasında bulunmaktan daha çirkin olanı, bu hadisle amel eden bir kimsenin olduğunu bilmediklerini ifade etmesidir. Bunun sonucu, kendi cehâlet ve bilgisizliğinin sünnete takdim edilmesi olmaktadır. Allâh'a sığınmak gerekir. İslâm dîninin büyük imâmlarından hiç birinin çıkıp da, “Onunla amel eden biri olduğu bilinmeden Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünneti ile amel edilmez. Hadisin kendisine ulaştığı kişi o hadisle amel eden var mı yok mu konusunda bilgi sahibi olmazsa, o takdirde o hadisle amel etmesi kendisine helal olmaz” dediği duyulmuş değildir.

Derim ki: Bunlar son derece içi boş sözlerdir, tam anlamıyla muğalatadır. Çünkü bütün ümmet, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den rivâyet edildiği iddiası içeren her hadisle amel edilmeyeceği konusunda müttefiktir. Hiçbir hadis, râvînin sadece “Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi” demesiyle hemen devreye sokulmaz. Önce onun üzerinde araştırma yapılır, gerçekten Hz. Peygamber (s.a.v.)'den sabit olup olmadığı, sabit ise, kendisiyle amel edilen türden mi amel edilmeyen türden mi olduğu ortaya konur. Çünkü sabit de olsa hadis mensûh ya da mercûh olabilir ve bu durumda onunla amel edilmez. Bir hadisin sabit ve kendisiyle amel edilen bir delil olması halinde, onun bütün İslâm ümmetine gizli kalması düşünülemez. Bu durumda bütün ümmetin o hadisle amel etmeyi terk etmiş olmalarının bir izahı olamaz.

Dolayısıyla bir kimse bunların araştırılması gerektiğini söylediği zaman, daha işin başında hadisi reddetmiş olmamakta, aksine o, rivâyet edilen şeyin gerçekten Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hadisi olup olmadığının ortaya konulmasını istemiş olmaktadır.

Kişi araştırması sonucunda o hadisle amel eden hiçbir kimsenin olmadığını gördüğü zaman, “Bu hadis sabit değildir yahut bu hadis mensuh ya da mercuhtur” demesi mümkün olacaktır. Çünkü o hadisle amelin terki üzerinde icma bulunmaktadır. Bu itibarla, o kişi, araştırması sonucunda o hadisle amel eden hiçbir kimsenin olmadığını görmesi halinde, o hadisle amelin terki konusunda icma olduğu iddiasında bulunması konusunda mazur sayılacaktır. Bu durumda onunla amel edenin bulunduğunu gösteren sahih ve sabit bir nakille ispat külfeti, ümmetin o hadisle amel etmeyi terk etmemiş olduğunu iddia eden kimseye düşecektir. Sahih bir nakil olmaksızın bu konuda amelin varlığını söylemiş olması, onun yaptığı gibi karşı tarafta olanlara cehâlet isnâdında bulunup suizanda bulunması doğru olmaz.

Okumuş olduğu âyetlere gelince, hiçbir müslüman onların aksini söylemez. Çünkü bir sözün, bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.)’in sözü olduğu sabit ve amel edilmesi gerekli olduğu ortaya konmuş ise, buna rağmen kişi aksini düşünüyor ve yapıyorsa o takdirde bu âyetlerin ifade ettiği mana içine girmiş olur. Halbuki bizim sözünü ettiğimiz konu ile âyetlerin bir ilgisi yoktur. Çünkü bizim burada sorun olarak ele aldığımız şey, bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.)’den hadisin sabit olup olmadığı ve kendisiyle amel edilip edilmediği sorunudur.

“Selefi sâlih, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in hadisine, re’yle, kıyasla, yahut istihsanla ya da her kim olursa olsun herhangi bir insanın görüşü ile karşı çıkanlara son derece şiddetli tepki gösterirler, onlara öfke duyarlardı” sözü tam anlamıyla muğalatadır. Çünkü bir kere durum öyle değildir. Örneğin İbn Abbâs (r.a.), ateşte pişen yemekten dolayı abdest alma ve cenaze taşımaktan dolayı abdest alma gereğini ifade eden Ebû Hüreyre (r.a.) hadisine karşı çıkmıştır. Bu yüzden Ebû Hüreyre (r.a.) kendisine kızmıştır. Eğer Ebû Hüreyre (r.a.)’in kızması onun için bir delil olacaksa, İbn Abbâs’ın reddi de bizim için bir delil olacaktır. Bu, sabit olduğunu kabul ettikten sonra Hz. Peygamber (s.a.v.)’in hadîsini reddetmek değildir. Aksine o, Ebû Hüreyre (r.a.)’in hadisi anlama konusunda hata etmiş olduğu zannıyla hareket etmekte ve bu yüzden o hadislerin Hz. Peygamber (s.a.v.)’den sabit olmadığını düşünmüş olmaktadır. İbn Ömer (r.a.), “*Allâh’ın hanım kullarını mescitlere gitmekten alıkoymayın*” hadîsini rivâyet ettiğinde oğlu iti-

raz etmiş ve, “Allâh’a yemin ederim ki biz onlara engel olacağız” demişti. Bunun üzerine İbn Ömer (r.a.) oğluna kızmıştı. Şimdi onun bu kızması onun lehine bir delil ise, oğlunun -ki o da selefi sâlihtendir- reddi de bizim delilimiz olur. Onun reddi hadisi reddetmek değildi. Aksine o babası İbn Ömer (r.a.)’in hadisi değerlendirmedeki anlayışını reddetmekteydi. Çünkü o, bu yasağı her zaman, mekan ve ortam için genel zannetmişti. Oysa ki oğlu, o hadisin Hz. Peygamber (s.a.v.)’in kendi zamanına mahsus olduğunu düşünmekteydi. Çünkü o zamanda genel ahlakta bozulma yoktu, oysa kendi zamanında ahlak bozulmuştu. Bu itibarla artık kendilerinin onlara izin vermeyeceklerini ifade etmiş oluyordu. Bu anlayışı Hz. Âişe (r.anhâ)’dan rivâyet olunan şu söz de destekler: “Eğer Hz. Peygamber (s.a.v.), kadınların kendisinin arkasından neler ihdas ettiğini bilseydi, onları mes-citlere çıkmaktan alıkoyardı.”

Ayrıca Hz. Âişe (r.anhâ), Hz. Ömer (r.a.) ve oğlu ile Ebû Hüreyre (r.a.)’in rivâyet etmiş olduğu bazı hadisleri reddetmiştir. Hz. Ömer (r.a.) de, Fâtıma bt. Kays (r.anhâ) hadîsini reddetmiştir. Bütün bunlar, onların bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.)’in hadîsini reddetmesi anlamına gelmez. Aksine onlar, râvîlerin hata etmiş olduğu zannıyla o hadislerin aslında sabit olmadığı düşüncesi ile böyle davranmışlardır. Herkes bilir ki selefi sâlih, her önüne gelenin, “Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu” demesini, düşünmeden ve değerlendirmeden kabul etmezdi. Bu itibarla selefi salihin uygulaması onun değil bizim delilimiz olmaya daha elverişlidir. Böylece bize yönelik eleştiri yöneltten bu zâtın söylemiş oldukları şeyin büyük bir kısmının tamamen asılsız, yersiz boş sözler ve sadece bir muğalatadan ibaret olduğu anlaşılmış olmaktadır.

Bu fakir der ki: Hatta onlar Hz. Peygamber (s.a.v.)’in sözünün de hı-lafına olmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) bize, haberi vahid türünden olan rivâyetleri Allâh’ın kitabına ve meşhur sünnete arz etmemizi emretmiş ve şöyle buyurmuştur: “*Benden olduğu iddiasıyla pek çok hadis yayılacaktır. Size bir hadisim geldiği zaman Allâh’ın kitabını okuyun ve onu ona vurun; Allâh’ın kitabına uygun düşüyorsa, onu ben söylemişimdir; Allâh’ın kitabına uygun düşmeyen ise ben söylememişimdir.*” Uygunluk, nassa uygunluğu kapsadığı gibi, naslardan istinbat edilen sonuç-

lara uygunluğu, umum husus bakımından uygunluğu da kapsar. Sehâvî, *Mâkâsîd*'da şöyle demiştir: Üstadımıza bu hadis sorulmuştu. O şöyle cevap verdi: Bu hadis, çok sayıda ancak eleştiriye açık tarikten gelmiştir. Beyhakî, bu rivâyetin tariklerini *el-Medhal* (s. 7) adlı kitabında bir araya toplamıştır.

Derim ki: Rivâyet tariklerinin çok olması, -her biri başlı başına eleştiriye açık olsa da- hadîse güç katar. Bu hadisi, mürsel-sahih bir senetle İmâm Ebû Yusuf da kullanmıştır. Onun esas aldığı tarikte hadis şöyledir: “*Kur’ân ve âdil sünneti kendin için imâm kıl.*” Tahavî şöyle demiştir: “Hasılı rivâyet edilen hadis şer’î hükümlere uygun düşer, Kur’ân ve âsârın açık hükümleri onu tasdik ederse, o hadisin tasdik edilmesi gerekir. Çünkü o hadis, o lafız ile sabit olmamış olsa bile, mutlaka ma’nâsı başka bir lafızla sabit olmuştur. Bilindiği gibi râvînin Hz. Peygamber (s.a.v.)’in hadislerini mana ile rivâyet etmesi caiz kabul edilmektedir. Haberi vâhidlerde yaygın olan budur. Bu durumda bir hadisin Hz. Peygamber (s.a.v.)’in ağzından çıkmış olduğu gibi rivâyet edilmiş olması ancak nadir hallerde olabilir. Kezâ Hz. Peygamber (s.a.v.)’in hadisini anlamayanlar için Arapça dışında bir başka dille ifade etmek de caiz olmakta, kişinin başka bir dille ötekine, “Hz. Peygamber (s.a.v.) sana şunu emretti, bunu yasakladı..” demesi caiz olmakta, bu durumda bunu diyen kişi doğru söylemiş olmaktadır. Ama Hz. Peygamber (s.a.v.)’den rivâyet edilen bir hadis, şeriatın esaslarına zıt düşer, Kur’ân ve meşhur haberler onu yalanlar bir halde olursa, o zaman o rivâyetin reddedilmesi ve Hz. Peygamber (s.a.v.)’in onu asla söylememiş olduğunun kabul edilmesi gerekir. Bu açık bir durumdur.

İşte bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.), bize kendisinden haberi vahid yoluyla rivâyet edilen hadislerin sabit olup olmadığı konusunda bizim araştırma yapmamızı emretmektedir. Eğer ondan rivâyet edilen her sözün hadis olarak kabul edilmesi gerekseydi, o zaman onlar hakkında kimine zayıf, kimine uydurma diye hüküm veren hadis eleştirmenleri ve muhaddislerin, hadisi reddedenlerin başında gelmeleri, onların en büyük hadis karşıtları olmaları gerekirdi. Azıcık aklı olan bir kimsenin asla böyle diyemeyeceği açıktır. Muhaddisler gibi fukaha da hadis hakkında de-

ğerlendirmede bulunmaktadır. Muhaddislerin isnâd tarikine bakarak sahih buldukları bir hadisi onlar, ma'nâsına bakarak, Allâh'ın kitabına ve meşhur sünnete arz ederek zayıf yahut mensuh ya da tevil edilmesi gerekli olduğu hükmüne varabilirler. Bu durumda hiçbir kimsenin onları, hadis karşıtı olmakla eleştirmeye, yahut onların Hz. Peygamber (s.a.v.)'e muhalefet ettikleri ithamında bulunmaya hakkı yoktur. Çünkü onlar, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sözlerinin ma'nâsını en iyi bilenlerdir. Nasıl ki muhaddisler hadisin zâhiri ve senedi konusunda otorite iseler, fukaha da ma'nâsı hakkında öyledir. Bunun iyi anlaşılması, bu konuda gafiye düşülmemesi gerekmektedir.

Önemli Bir Not: (Sahabî Kavlinin Hüccet Değeri)

İbn Kayyım şöyle demektedir:

Nuaym b. Hammâd şöyle der: İbnü'l-Mübârek'ten duydum. O şöyle dedi: İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (r.a.)'i şöyle derken işittim: "Hz. Peygamber (s.a.v.)'den gelen başımız gözümüz üstüne, sahâbeden gelenler arasında onlardan birini alacak şekilde tercihte bulunuruz. Tâbiinden gelenlere gelince, o konuda biz de onlar gibi görüş ortaya koyarız."

Ve yine o, (s. 217'de) şöyle der: Sahabî görüşüne, bir başka sahabînin muhalefet etmemiş olması halinde, -muhalik görüşün yaygınlaşmaması ya da böyle olup olmadığının bilinmemesi gibi bir yolla- bakılır: Ümmetin çoğunluğunun üzerinde olduğu sahabî görüşü, hüccet olur. Hanefî imâm-larının çoğunluğunun görüşü budur. İmâm Muhammed b. Hasen bunu açıkça ifade etmiştir. İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (r.a.)'den bizzat kendi beyanı olarak nakledilen de budur.

Ben derim ki: Bu mutlak olarak böyle değildir. O sahabînin o meselede yanılmamış olacağına dair İmâm'ın zannı galibinin bulunması halinde bu böyledir. Çünkü İmâm'm zannı galibince başka şer'î delillerin bulunması ve sahabî kavline onların ağır basması söz konusu olursa, o takdirde sahabî kavlinin hüccet olması söz konusu olmaz. Sahabînin hatadan masum olmadığına inanılmasına rağmen onun görüşünün hüccet olması tarafının ağır basması, sırf ona karşı duyulan hüsnü zannın bir sonucu olmaktadır.

Başka deliller sebebiyle İmâm'ın nazarında sahabî kavlinin hatalı olduğu yönü ağır basacak olursa, o zaman sahabî hakkında beslenen mücerred hüsnü zannın, görüşünün delil sayılması için yeterli olmayacağı açıktır. Çünkü müctehid hakkında delil olan şey, ictihâdî sonucunda kendisinde oluşan kanaatidir. Onun katında ağır basan, ictihâdî sonucu oluşan kendi kanaati değil de sahabîye duyduğu hüznü zan, onun ilmîne, irfanına, din ve takvasına duyduğu güven ise, bu durumda sahabî görüşü onun hakkında bir hüccet olacaktır. O mesele hakkında sahabînin hata etmiş olduğu, zannı galibince belirmişse, o takdirde kendisi için hüccet olacak şey bu kez sahabî kavli değil, kendisinin bu zannı olacaktır.

Özetle söylemek gerekirse, bir meselede sahabî kavlinden başka bir delil bulunmuyorsa, o takdirde sahabî kavli, kendisi hakkında 'o bu görüşü mutlaka bir delile dayanarak söylemiş olmalı' şeklinde duyulan hüsnü zanna binaen müctehid hakkında hüccet olur. Ama onun görüşünden başka bir delil var ise, o takdirde hüccet, müctehidin zannı galibine-göre doğru olan ne ise odur. Bu bahsin esası da işte budur. Bu konu iyi bilinmelidir.

İbn Kayyım on dördüncü fâide'de şöyle demektedir:

Kendisinin sadece belli bir imâma bağlı olduğunu ilan etmiş olan bir müftüye bir soru sorulsa, soruyu soran kişinin kastı da, kendisinin bağlı olduğu mezhep İmâm'ının görüşünün ortaya konulması olsa, bu durumda bağlılığını ilan etmiş olan o müftü, o İmâm'ın görüşünü bizzat kendisi öğrenmiş olsa, onun bu görüşü ona nispet ederek fetvâ şeklinde başkalarına bildirmesi caiz olur. Ancak bizzat kendisi öğrenmez de bir başkasından duymuş olur yahut o görüşün ona nispet edildiğini ezberlemiş olduğu ya da mütâlaa ettiği müntesiblerine ait kitaplarda görmesi sonucunda elde etmişse, o görüşü doğrudan kendisine nispet etmesi, o görüşün bizzat İmâm'ın görüşü olduğunu belirtmesi helal olmaz. Çünkü mezheplere mensup kitaplarda imâmların görüşleri ve fetvâlarıyla, müntesiblerinin tercihleri ve fetvâları birbirine karışmış haldedir. Dolayısıyla onların kitaplarında yer alan her görüş, bizzat imâmların kendi beyanları değildir. Hatta onlarda yer alanların bir çoğu, imâmların kendi beyanlarına ters düşecek mahiyettedir, bir çoğu onların görüşleri üzere yapılmış olan çıkarımlardır (tahriclerdir).

Bir çoğu onların görüşlerinin lafzı ile bir kısmı ma'nâsıyla fetvâ vermişlerdir. Hal böyle olunca hiçbir kimsenin, "Bu falanın görüşü ve mezhebidir" demesi, o görüş ya da mezhebin gerçekten ona ait olduğunu kesin bir yolla bilmedikçe helal olmaz. Bu durumda müftülerin işi ne kadar zordur ve Allâh huzurunda duruşları ne kadar çetin olacaktır.

Yirminci fâidede de şöyle der: Bu mertebe sahibinin, "İmâm-ı Şâfiî'nin mezhebi budur" demesi haram olmaktadır. Ancak bizzat onun kendi beyanının bulunması yahut görüşünün mezhep içinde çok meşhur bir hal alması ve bu durumda kendinden gelen bir beyana ihtiyaç duyulmaması hali hariçtir. Namazda besmelenin açıktan okunması, sabah namazında kunut okunması, farz oruçlar için niyetin gecedan yapılmasının gerekliliği vb. konular böyledir.

Ancak ona müntesib bulunanların kitaplarında bulunan furua dair görüşlere gelince, onları bizzat onun kendi beyanı ve mezhebi imiş gibi sunması -sadece o kitaplarda yer alıyor diye- caiz değildir. Nice meseleler vardır ki onlar hakkında imâmdan bir beyan ya da dolaylı bir açıklama yoktur, nice mesele vardır ki aslında imâm onun tam aksini söylemiştir, nice mesele vardır ki müntesibleri onu imâma nispet konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bazıları onun imâma aidiyetini iddia ederken, bazıları reddini iddia etmişlerdir. Bu durumda müftünün Allâh katındaki sorumluluğu itibariyle kalkıp da "Bu İmâm-ı Şâfiî'nin mezhebidir, bu İmâm Mâlik ya da İmâm-ı Ahmed'in veya İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (r.a.)'in mezhebidir" demesi nasıl caiz olabilir?

"Bu İmâm-ı Şâfiî'nin mezhebinin gereğidir" şeklindeki sözüne gelince, Allâh'a yeminle söylemek gerekirse, bu kendisini müftü olarak gören herkesten kabul edilebilecek bir durum değildir. Ancak müftü gerçekten işin ehli olur, mezhep sahibinin kaynaklarını, usûlünü, yaklaşım tarzını hem usul hem de furû itibariyle tam olarak kavramış olur, bütün çabasını ortaya koymak sûretiyle elde ettiği hükmün onun usul ve genel kurallarına uygunluğunu görür, ancak bunlardan sonra o hükmün o İmâm'ın mezhebinin bir gereği olduğunu söylerse, o takdirde bir mazereti olabilir ve yapması gereken konuda ehil birinin bütün çabasını ortaya koyması sonucundaki

hükmü ne ise, onunki de öyle olur. Zaten Allâh da ancak insanlara güçlerinin yeteceği kadar bir sorumluluk yükler. (Alıntı bitti.)

Taklit Konusunda İbn Kayyım'a Reddiye

Ben derim ki: Fetvâ konusunda müftünün, görüşlerin isnâd edilen kimselere gerçekten ait olup olmadığı konusunda son derece dikkatli olması gereğini biz de inkâr etmiyoruz. Ancak şunu da söylememiz gerekiyor. Sizler, Buhârî, kitabında rivâyet ettiği için yahut falanca muhaddis sahih bulunduğu için bir rivâyet hakkında, “Bu Hz. Peygamber (s.a.v.)’in sözüdür” diyebiliyorsunuz. Halbuki siz, o rivâyetin nasıl sahih bulunduğunu bilmiyorsunuz. Sizin dayanağınız sadece, onu sahih bulan muhaddisin din ve diyanetine, emanetine, hadis sanatına olan vukufiyetine güvenmenizdir. Sizin bu yaptığınız caiz oluyorsa, o zaman müftünün ait olduğu mezhebe ait fıkıh kitaplarına güveni neden caiz olmasın? Müftü de aynen sizin muhaddislere beslediğiniz gibi onlar hakkında iyi niyet beslemekte ve onların din ve diyanetine, emanetine ve mezhebe dair olan vukufiyetlerine güven duymaktadır. Hata etme ihtimaline gelince bu, her iki alan için de aynı derecede söz konusudur. Çünkü hadis tenkîdi usûlünün tamâmı zannîdir ve imâmlar arasında ihtilâflı bulunmaktadır. Eğer birazcık düşünülecek olsa, bir hadisin Hz. Peygamber (s.a.v.)’e nispetindeki hata ihtimali, müftünün bir hükmü mezhep İmâm’ına nispet etmesi halindeki çok daha fazladır. Eğer bunca hata etme ihtimali doğuran husûsun bulunmasına rağmen bir sözün Hz. Peygamber (s.a.v.)’e nispeti sizce caiz ise, müftünün daha az hata ihtimaliyle bir sözü mezhep İmâm’ına nispet etmesi de evleviyetle caiz olmalıdır.

Taklit Karşıtı, Allâh’ın Dînî Hakkında Taklîdle Konuşuyor

Bu tahkikten de anlaşılıyor ki İbn Kayyım’ın bu fâide’nin baş tarafında söylediği, “Mukallidin Allâh’ın dînî hakkında taklîd etmekte olduğu kişinin sözü olmasından başka hiçbir temeli olmaksızın tamamen taklîde dayalı olarak fetvâ vermiş olması caiz değildir. Bütün selef bu konuda icma etmişlerdir” sözü, mesnetsizdir.

Çünkü bunu diyen kişi de Allâh’ın dînî hakkında hep taklîdle konuşmaktadır. Zira o, “Bu, Allâh Resûlü (s.a.v.)’in sözüdür” dediği zaman ken-

disine desek ki, “Bunu Hz. Peygamber (s.a.v.)’den sen mi işittin?”, cevap olarak mutlaka, “Hayır” diyecektir. Kendisine “Peki o zaman onun Allâh Resûlü (s.a.v.)’in sözü olduğunu nereden söyledin?” desek, mutlaka buna da şu cevâbı verecektir: “Onu falan ve falan rivâyet etti...” Biz ona, “O râvîleri bizzat gördün ve kendin denedin ve onların sîka ve rivâyet için gerekli şartların tümünü kendilerinde toplamış olduklarını gördün mü?” desek, o, “Hayır, aksine falanca onların sîka olduklarını söylemiştir” diyecektir. Sonra biz ona, “O dediğin kişi, hadisin râvîlerini bizzat kendisi görmüş ve değerlendirmesini kendi tecrübesine göre mi yapmış? diye sorsak, mutlaka cevâbı, “Hayır, bir kısmını kendi bilgi ve tecrübesine bir kısmını da başkalarının değerlendirmesine dayanarak yapmıştır” diyecektir. Böylece anlaşılıyor ki onun bazı râvîleri, kendi denemesi bir yana hiç görmeden bile bu konudaki maharet ve ustalığına dayalı olarak cerh ve ta’dilde bulunduğu anlaşılmaktadır. Sonra kendisine, “O kişinin dediklerinin sahih olduğuna dair bir delilin var mıdır?” desek, buna cevâbı da, “Bizim, o kişinin dînine diyanetine, bu alandaki olan otoritesine duyduğumuz güven ve hüsnü zandan başka bir delilimiz yoktur” diyecektir. Biz sonra ona şöyle deriz, “Peki senin o kişiye itimat ederek (Taklîd yoluyla), o kişi de başkalarına itimat ederek bir sözü Hz. Peygamber (s.a.v.)’e nispet etmeniz caiz oluyor da, mukallit kişinin Allâh’ın dînî hakkında aynı yolla fetvâ vermesi neden caiz olmuyor?”

Sizin Allâh’ın dîninde taklîd ile söz söylemeniz ile mukallidin taklîd ile fetvâ vermesi arasındaki fark, hükümde etkin olabilecek bir fark değildir. Sonuç itibariyle her ikisi de taklîd ile söz söylemektedirler. Bu eleştiri sahibinin durumu da, taklîd açısından eleştiri yöneltmiş olduğu mukallidin durumundan farksız olunca, mukallide yöneltmiş olduğu eleştirinin içi boşalmış ve iddiası tamamen yersiz bir hal almış olur. Onun bu anlayışı bütün selefi sâlihe nispet etmesi de aslı olmayan bir iddiadan öte bir şey değildir.

İbn Kayyım, yirmi dokuzuncu fâide’de şöyle demektedir: İmâmlardan hemen hepsi, bazı hükümlerde kendilerinden daha âlim olan bir başkasını taklîd edegelmişlerdir. İmâm-ı Şâfiî, hac ile ilgili bir yerde; “Ben bu hükmü, Atâ’yı taklîden verdim” demiştir. Bir müctehidin bazı konularda

bir başkasını taklîd ile fetvâ vermesi caiz olduğuna göre, mukallidin onun görüşü ile fetvâ vermesi niye caiz olmasın ki? Bu bir tutarsızlık değil midir?

İbn Kayyım, şöyle demektedir:

İmâm-ı Şâfiî demiştir ki: “Eğer benim kitabımda Hz. Peygamber (s.a.v.)’in sünnetine muhalif bir şey görürseniz, benim söylediğimi bırakın ve siz Hz. Peygamber (s.a.v.)’in sünneti ile amel edin.” Bir başka sözü şöyledir: “Bir hadis sahih olarak sabit olmuş ve ben de o konuda bir görüş ileri sürmüşsem, ben o görüşümden rücu edip, o hadîse dönmüş biriyim.” Bir başka sözü de şöyledir: “Eğer Hz. Peygamber (s.a.v.)’den bir hadis sabit olmuşsa, ona aykırı olan benim sözümü duvara çalın!” Bir başka yerde şöyle demiştir: “Eğer ben Resûlullâh (s.a.v.)’den bir hadis rivâyet ederim ve onun doğrultusunda görüşümü ortaya koymazsam bilin ki ben aklıma yitirmişim...” Bu ve benzeri sözler, konuyu apaçık ortaya koymakta ve onun mezhebinin hadisin delaleti olduğunu ve kendisinin ona aykırı asla görüş benimseyemeyeceğini, kendisine böyle bir yakıştırmanın kesinlikle caiz olmayacağını belirtmektedir. İmâm-ı Şâfiî’nin mezhebi işte budur. Buna göre bir kimsenin kalkıp da hadîse muhalif düşecek şekilde İmâm-ı Şâfiî’nin mezhebi budur diye fetvâ vermesi ve hükümde bulunması helal olmayacaktır. İmâm-ı Şâfiî’nin mezhepte tâbii imâmlardan bir çoğu bunu açıkça ifade etmişlerdir. Hatta onlardan öyleleri çıkmıştır ki kendisine İmâm’ın sözlerinden oluşan bir mesele okunduğunda, onun hilafına bir şekilde sahih olarak sabit olmuşsa, “O meseleyi yere çal, o İmâm’ın mezhebi değildir” demiştir. İşte doğru olanı da, bu konuda bir açıklama bulunmasaydı bile kesinlikle budur. Kaldı ki o, bu konuda açık bir şekilde beyanda bulunmuş ve hadîse muhalif görüşü olamayacağını belirtmiştir...

İbn Kayyım’ın bu sözleri yanlıştır. Buna ancak beyinsizler kanabilir. Çünkü bu sözde İmâm-ı Şâfiî’nin kendince hadisin sahih olduğunu ileri süren herkesin sözünün bu şekilde dikkate alınmasına ve kendisinden açık bir şekilde nakledilen görüşünün hilafına delalet iddiasının kabul edileceğine dair herhangi bir onay yoktur. Eğer öyle olsaydı o takdirde bir meselede İmâm-ı Şâfiî’nin aynı anda birbirine zıt iki görüşü olması lazım ge-

lirdi: Örneğin bir hadis birine göre sahih olsa, bir başkasına göre de sahih olmasa, bu durumda hadisin delaleti farklı olacaktır, birine itibarla mesele hakkındaki görüşü şöyle ötekine itibarla da böyle olacaktı. Böyle bir şeyi ancak bir cahil söyleyebilir.

Bizzat İbn Kayyım'ın kendisi, İmâm-ı Şâfiî'den daha önce şöyle bir nakilde bulunmuştu: Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh* adlı eserinde rivâyet ettiğine göre İmâm-ı Şâfiî şöyle demiştir: "Allâh'ın dînî konusunda bir kimsenin fetvâ verebilmesi için şu özelliklere sahip olması gerekir. Aksi takdirde o kimsenin fetvâ vermeye kalkışması helâl değildir. Önce Allâh'ın kitabını, nâsihi ve mensûhu, muhkemi ve müteşâbihi, tevilî ve tenzili ile, Mekkî ve Medenîsi ondan ne kastedildiği ile bilmesi gerekir. Bundan sonra Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünnetini bilmesi gerekir. Sünnetin de aynı şekilde nâsihini mensûhunu bilmesi, Kur'ân'a dair bilinmesi gereken konuları aynı şekilde sünnetle de ilgili olarak bilmesi şarttır. Sonra dili bilmek zorundadır. Şiiri bilmelidir. Sünnet ve Kur'ân'ı anlayabilmek için ihtiyaç duyulacak (âlet) ilimlerini bilmelidir. Bu sözü edilenleri insaf ve hakkaniyetle kullanmalıdır. Bundan sonra şehir düzleminde gerçekleşen fukaha arasındaki ihtilaflara vakıf olmalıdır. Bunların yanında ayrıca üstün bir zekaya sahip olmalıdır. Bütün bu şartları kendisinde topladığı zaman, o takdirde haram ve helâl konusunda konuşması ve fetvâ vermesi caiz olacak, bu şartları taşııyorsa o zaman fetvâ vermesi caiz olmayacaktır."

Müftü için bu şartları ileri sürenler -ki bunlar ancak mutlak müctehidde bulunabilecek şartlardır- her önüne gelenin kendince hadisin sahih olduğunu ve İmâm-ı Şâfiî'nin beyanda bulunduğu mezhebinin aksine delalet etmiş olduğu, dolayısıyla onun görüşünün terk edilmesi gerektiği iddiasında nasıl bulunabilir? İmâm-ı Şâfiî gibi biri, her cahilin sözünü nasıl esas alabilir ve daha önce ilim üzere olan görüşünü terk edip de cehâlet üzere görüş değiştirir? Oysa ki o, müftünün cehâlet ile fetvâ vermesini haram gören bir kimsedir.

Bu en olmaz bir sözdür. Apaçık ortaya çıkmıştır ki o, İmâm-ı Şâfiî'nin sözlerinden ne kasdettiğini anlayamamıştır. Hâşâ İmâm-ı Şâfiî'nin onun

anladığı manayı kasdetmiş olması düşünülemez. Bu onun kendi kuruntusudur. İmâmların sözlerini anlama konusunda durumu böyle olanların, son derece sözleri açık olmasına rağmen ne kasdettiklerini anlayabilecek durumda olmayanlar, acaba Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sözlerini nasıl yerli yerinde anlayabilecekler. Üstelik onun sözlerini anlayabilmek için ancak mutlak müctehidde bulunabilecek özelliklerin, gerekli şartların bulunması gerekmektedir. Bu durumda onlar nerede, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sözlerini anlamak nerede? Bu sözlerin gerçek anlamı şu olmalıdır: Hüc-cet, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sözüdür, benimki değil, benim sözlerimi müstakillen bir hüccet görmeyin, ben Hz. Peygamber (s.a.v.)'e muhalif bir şey söylemiş olmaktan Allâh'a sığınırım, böyle bir durumdan uzağım. İmâm-ı Şâfiî'nin sözünün ma'nâsı işte budur. Bu sözlerden iddia sahibinin ona nispet etmiş, her hadis iddiasında bulunanın sözünü esas alarak kendi görüşünden vazgeçmiş olması gibi bir mananın anlaşılmasının imkanı yoktur.

Bu husus iyi anlaşılmalı ve değerli okuyucularımız bu kişinin ve ona tâbi olanların bu tür sözlere aldandığı gibi aldanmamalıdır, onların peşine düşen beyinsizlerin içine düşmüş olduğu hatadan uzak durmalıdırlar. Bunlar kendi kuruntularınca, "Hadis, müctehid İmâm'ın mezhebin hilafına sahih olduğu zaman, herkesin onun görüşünü terk etmesi gerekir, çünkü o görüş, hadîse muhalif olduğu için o İmâm'ın görüşü değildir, aksine onun mezhebi, sahih olarak sabit olan hadisin ortaya koymuş olduğu husustur. Müctehid mezhebinin sahih olan hadis doğrultusunda olacağı konusunda herhangi bir sözümüz olamaz. Ancak onların şöyle demelerine itirazımız vardır: Çünkü bunu diyen kişi eğer cahil ise, o müctehid bir imâmı hatalı bulma salahiyetine sahip olamaz, müctehid biri ise onun sözünün de hüccet değeri yoktur, zira iki müctehidden her birinin görüşü diğeri hakkında bağlayıcı bir delil olamaz. Denilirse ki, "O halde taklîd kapısı kapanır, çünkü iki müctehidden birinin taklîd edilmesi, diğerrinin hatalı bulunması anlamı taşır" cevâbımız, "Hayır! Hâşâ ve asla!" olacaktır. Taklîd ayrı, hatalı bulmak ayrı bir şeydir. Bunlar bilindiği gibi birbirinin aynı olmadığı gibi biri diğerrinin lazımı da değildir.

Bir Mezhebi Terk Ederek Diğerine Geçmenin Caiz Olmamasının Hikmeti

Böylece bir mezhebi terk ile öbür mezhebe geçme konusunda fukahânın neden cevâz vermediklerinin hikmeti de açıklanmış oldu. Çünkü bu fiil, eğer vazgeçilen mezhebin hatalı bulunması anlamı taşıyorsa, intikalde bulunan kişi buna ehil değildir, tercih şeklinde olmuşsa, o kişi buna da ehil değildir. O zaman intikalin tek bir sebebi kalıyor o da heva ve heveslere uymak ya da dikkate alınmayacak başka bir şeydir. Bu da, özellikle böylesi bir teşebbüsün heva ve heveslere uyma, şehvanî arzuların peşine takılma kapısını aralamaya sebebiyet vermesi halinde asla caiz olmayacaktır. Şöyle denilebilir: “O kişi tercih yapabilecek durumda değilse, o zaman diğerleri içinde uymakta olduğu İmâm’ın mezhebini nasıl seçmiş olmaktadır?” Cevâbımız şöyle olacaktır: “Belli bir müctehidin tercih edilmesi, özel bir delile muhtaç değildir, mücerret kalbin uymak için belirlemiş olduğu imâma meyletmış olması, ona karşı bir şekilde hüsnü zan sahibi olması bu gibi seçimler için yeterli bir sebeptir. Ama fikhî bir meselenin diğer bir meseleye tercih edilmesi böyle değildir, o takdirde tercih için mutlaka bir delile ihtiyaç duyulur. O kişi ise delilden anlayabilecek ve istidlalde bulunabilecek biri değildir. İşte bu aralarındaki fark olmaktadır. Bu husus iyi anlaşılmalıdır.

Bu fakir kul der ki: Bir müctehidin diğerlerine tercih etmenin bir sebebi de o kişinin kendi ülkesinde yaygın olarak bilinir olması, onun mezhebine mensup ulemâya ve kitaplara ulaşmasının kolaylıkla mümkün olması, ötekilerin aynı konumda olmamasıdır. İşte bu sebeple vakıya baktığımız zaman İmâm-ı Şâfiî’nin mezhebinin Mısır ve Hicaz’da, İmâm-ı Mâlik’in mezhebinin Mağrib’de, İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe (r.a.)’in mezhebinin İran, Anadolu, Hindistan, Pakistan vb. yerlerde daha çok yayılmış olduğunu görürüz. Çünkü bu anılan yerlerde o mezhebin içinde yetişmiş ulemâ çoğunlukta olmuş, bunun doğal sonucu olarak da orada yaşayan insanlar o mezhebe bağlılığı daha çok tercih eder olmuşlardır. Allâhu A‘lem!

İbn Kayyım, kırk sekizinci fâidede şöyle demektedir:

Bir kişinin yanında Buhârî ve Müslim’e ait hadis kitapları (Sahihayn)

bulunsa ya da bunlardan sadece biri ya da içindekilere güven duyulan diğer Sünen kitaplarından biri bulunsa bunlarda bulunduğu ile fetvâ verebilir mi? Buna bir kısmı evet verebilir, demişlerdir. Müteahhirin ulemâsından bir kısmı ise “Hayır veremez, çünkü o hadis belki mensuh olabilir, yahut muârızı bulunabilir, yahut ondan asıl delalet ettiği mananın aksini anlayabilir veya mendupluk için olan bir kipi emir sanabilir, aslında tahsis görmüş olan bir lafzı âmm olarak alabilir, kayıtlı olarak anlaşılması gereken bir sözcüğü mutlak olarak değerlendirebilir... Bütün bu ihtimallerle birlikte o kişinin ilim ve fetvâya kalkışması doğru olmaz, mutlaka ilim ve fetvâ ehline sorması gerekir. Diğer bir grup ise şöyle demiştir: Aksine o kişinin böyle bir hakkı vardır, o yanındaki bu hadis kitabından hareketle fetvâ verebilir hatta bu ona gerekir. Çünkü sahâbe kendilerine bir hadis ulaştığı, içlerinden biri kendilerine bir hadis rivâyetinde bulunduğu zaman hemen o hadisle amel ederlerdi, herhangi bir şekilde o hadisi araştırmaya tâbi tutmak, muarızı var mı yok mu, onu aramak gibi bir tavır içine girmezlerdi. Onlardan hiç biri, “Bununla falanca ve filanca amel etmiş midir?” gibi bir soruyu aklından bile geçirmezdi. Eğer böyle yapan birini görseler ona son derece şiddetli tepki gösterirlerdi. Tâbiîn de aynı tavrı takınmaktaydı. Bütün bunlar onların hayatlarını ve siretlerini az çok bilen herkes için zorunlu olarak bilinecek bir husustur. Sünnet ile aramızdaki zamanın uzun olması, aradan bunca zamanın geçmiş olması onu terk etmeyi ve onunla amelden geri durmayı, başkasıyla amel etmeyi asla caiz kılmaz. Eğer Hz. Peygamber (s.a.v.)’in sünnetiyle sahih olduktan sonra amel etmek için, falancaların onunla amel etmiş olması gibi bir şart gerekli olsaydı, o zaman falancaların görüşü, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in sünneti üzerinde ölçüt olur, onun tezkiyesi ve gereği ile amel etmenin şartı olurdu. Bu kadar sakat daha başka bir şey olamaz. Yüce Allâh, ümmet üzerine hüccet olarak Hz. Peygamber (s.a.v.)’i ikâme etmiştir. Onun dışında hiçbir kimsenin hüccetlik durumu yoktur. Yüce Allâh, peygamberine sünnetini tebliğ etmesini emretmiş ve onu tebliğ edene icabette bulunulmasını emretmiştir. Eğer kendisine tebliğ edilen kişi, onunla amel edebilmek için falancanın onunla amel etmiş olmasını şart olarak arasaydı, o zaman sünnetin tebliğinin bir anlamı kalmazdı. Zira falancaların sözü ile yetinmek yeterli olurdu.

Dediler ki: Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünnetinde vuku bulan mensuh sayısı asla on hadisi geçmez. Hatta bunun yarısına bile ulaşmaz. Mensuh hadisle amel etmiş olması halinde hata edeceği varsayımını kabul etsek ve kişinin hadisle amel etmesi halinde bu kabilden hata edeceğini düşünsük, o zamanki hata ihtimali, hiçbir zaman bu endişe ile onları terk etme, hata da edebilen, isâbet de edebilen, çelişkileri olabilen, ihtilafa düşen, bugün bir şey söyleyen yarın o görüşünden dönen, tek bir meselede kendisinden birden fazla görüş nakledilen kimseleri taklîd etmek sûretiyle düşeceği hatadan çok olmayacaktır. Hatadan korunmuşluğu sabit olan Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sözlerini anlamada düşeceği hata ihtimali, falanca fakihin sözlerini anlamada düşeceği hata ihtimaline göre daha az olacaktır. Hadisle amel eden ve onun gereği ile fetvâ veren kişi bu şekilde eğer hata edebilecekse, onun hatasını doğrusunu bilmediği bir İmâm'ın görüşlerine bağlı olarak taklîd yoluyla fetvâ vermesi halinde içine düşeceği hata, birinci ihtimale nispetle kat kat fazla olacaktır.

Doğrusu bu meselede tafsilat vardır:

Eğer hadisin delaleti her duyan kişi tarafından kolayca anlaşılabilir derecede açık ise ve başka bir şeye ihtimali bulunmuyorsa o takdirde kişinin o hadisle amel etmesi ve o doğrultuda fetvâ vermesi caiz olur. Bu durumda o hadisi tezkiye etmek için falanca fakihin ve filanca İmâm'ın görüşüne baş vurmak gibi bir tavır içine girmesi uygun olmaz. Çünkü hüccet olan Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sözüdür. Ona kim olursa olsun başkalarının muhalefet etmiş olması onun hüccet değerini ortadan kaldırmaz.

Ama hadisin delaleti kapalı ise, hadisten muradın ne olduğu anlaşılabilir durumda değilse, o takdirde o hadisle amel etmesi ve fetvâyâ kalkışması caiz olmaz. Bu durumda o kişinin hadisin açıklanması ve nasıl yorumlanması gerektiğini bu konuda uzman olan kimselere sorması gerekir.

Hadisin delaletinin açık olması halinde, örneğin efradına delaleti açık olan âmm, yahut vücuba delaleti açık olan emir, haramlığa delaleti açık olan yasak kipi olması gibi, bu durumda o kişinin o hadisle amel etmesi ve fetvâ vermesi caiz olur mu? Asıl olan, muarız olup olmadığını araştırmadan hadisin Zahirî ile amel etmek onun için mümkün olur mu? Bu konuda

İmâm-ı Ahmed'in mezhebinde üç görüş bulunmaktadır: Cevâz, men ve âmm ile hâs arasını ayırma. Muhassıs delilin olup olmadığını araştırmadan onunla amel etmek caiz olmaz. Emir ve yasak içeren hadislerle gelince, onların bir muarızı olup olmadığına bakmadan onlarla amel edebilir.

Bütün bunlar kişinin bu konularda birazcık olsun bir yeterliliğinin olması, ancak furû ve usûlcülerin koymuş olduğu kurallar ve Arap dili konusunda yetersiz olması halindedir. Kişi, bu kadarcık da olsa bir yeterliliğe sahip değilse o zaman onun yapacağı şey, *“Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun.”* (Nahl, 16/43) âyeti ile, *“Bilmiyorlarsa sorsaydılar ya. Şüphesiz cehâletin ilacı sormaktır”* hadisinde ifade edilen şeydir yani ehline sormaktır. Bir müftüden fetvâ isteyen kişi, müftünün yazmış olduğu kendi görüşüne yahut üstadının görüşüne böyle yukarı doğru İmâm'ma kadar giden görüşe itimat ederek tâbi olması caiz olduğuna göre, sîka râvîlerin ve muhaddislerin kendi kitaplarına dercetmiş oldukları Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sözlerine güvenmesi evleviyetle caiz olmalıdır. Ancak o kişinin hadisi anlamayacak durumda olduğu varsayıldığında, nasıl ki yazılan fetvâyı anlayamayacak kişi, onda ne olduğunu kendisine söylemesi için bir başkasına soruyorsa, o zaman hadisi anlayamayacak durumda olan kişinin de bilen birisine sorması gerekecektir. Başarı Allâh'tandır.

İbn Kayyım'ın Sözündeki Yanlışlığın Açıklaması

İbn Kayyım'ın bu sözünde çeşitli yönlerden yanlışlıklar var:

1- O, ilim adamı olmayan avamdan birisinin kişisel görüşüne dayanarak hadislerle amel etmesinin gerekli/vacip olduğunu, bir nassa dayanarak değil, salt bir görüş, sadece bir kıyas ve ictihâd olarak söylemiştir. Onun kişisel görüşü, ictihâdı ve kıyası ümmete karşı delil de, müctehidin görüşü ve ictihâdı delil değil mi? Bu, bağnazlık ve kavgadan başka bir şey değil. Keşke, kendi görüş ve ictihâdlarına dayanarak, ümmete bazı şeyleri vacip, bazılarını haram kılarken, diğer insanların değil de, Resûlullâh (s.a.v.)'in sözünün delil olduğunu söyleyerek, bunu mukallitlere karşı delil getirip, kendileri hakkında riâyet etmezken dayandıkları delilin ne olduğunu bir bilebilsem! Bunda insafın zerresi var mı? Bunu bir düşün.

Kayıtsız Şartsız Hadisle Amel Etmenin Gerekli/Vacip Olduğunu İddia Edenlere Cevâb

2- İbn Kayyım, kayıtsız şartsız hadisle amel etmenin gerekli olduğunu söyleyenlerin sözünü, onun yanlışlığına dikkat çekmeden vermiştir. Bizim bunu belirtmemiz gerekiyor.

Bu sözde birçok yanlışlık var:

a- Onlar, müctehid olmayanların kendi görüşlerine dayanarak hadisle amel etmesinin gerekliliğine, Sahâbe ve Tâbiun'un yaptıklarını delil gösteriyorlar. Bu geçersiz/batıl bir delil getirmedir. Çünkü Ashab ve Tâbiûn'dan müctehid olan kendi ictihâdıyla, müctehid olmayan da müctehidlerin fetvâsı ile amel ederdi. Onlardan müctehid olmadığı halde kendi ictihâdı ile amel ettiği hiç kimse yok. Bir iddiada bulunanın iddiasını ispat etmesi gerekir. Sahâbelerden kendi görüşü ile amel edenlerin bulunduğu kabul edilse bile, Onlar; "Resûlullâh (s.a.v.)'den başka hiçbir kimsenin sözü ve fiili hüccet/delil değildir" diyorlar. O zaman Sahâbe'nin yaptığı nasıl delil olabilir? Bu iddianın sahiplerinin, ümmetin sıhhatinde ve onların iddialarına delaletinde ittifak ettikleri bir nass'ı (âyet veya hadisi) hüccet göstermeleri gerekir. Oysa bu nerede!

Onların, "Ashab, Resûlullâh (s.a.v.)'den kendilerine bir şey ulaştığında beklemeksizin ve o habere aykırı bir şeyin olup olmadığına bakmaksızın hemen onunla amel ederlerdi" sözünün yanlışlığına da şu haberler delildir:

Ebû Hüreyre (r.a.), İbn Abbas (r.a.)'ya, ateşte pişen et yemekten dolayı abdestin bozulacağı konusunda bir hadis rivâyet etti. Ama İbn Abbas (r.a.) bununla amel etmedi, reddetti. Çünkü Ebû Hüreyre (r.a.)'in hatâ ettiğini biliyordu. Oysa bu hadis, Buhârî ve diğer hadis imâmların, hadisçiler tarîkı/yoluyla rivâyet ettikleri hadislerden daha sahihtir (doğrudur). Çünkü Buhârî, Müslim ve diğer hadis imâmları ile Hz. Peygamber (s.a.v.) arasında aracı çoktur. Oysa Ebû Hüreyre (r.a.) ile Hz. Peygamber (s.a.v.) arasında aracı yoktur. Üstelik Ebû Hüreyre (r.a.) Buhârî'nin râvîlerinden çok daha sîka (güvenilir)dir.

Yine Ebû Hüreyre (r.a.), İbn Abbas (r.a.)'ya, cenaze taşıyana guslün farz olduğu konusunda bir hadis rivâyet etti. İbn Abbas (r.a.), Ebû Hüreyre (r.a.)'in rivâyetinde hata ettiğini düşünerek bunu da kabul etmedi.

H. Ömer (r.a.) de Fatıma binti Kays (r.anhâ)'nın bain talakla boşanan kadının, iddet bekleme süresince kendisini boşayan kocasından nafaka ve barınma hakkının bulunmadığı yolundaki rivâyetini kabul etmemiştir. Oysa bu hadis, Buhârî ve diğer hadis imâmlarının rivâyet edip, sahih dedikleri birçok hadisten daha sahihtir.

Bütün bunlardan ortaya çıkıyor ki, Sahâbe (r.a.e.)'in Hz. Peygamber (s.a.v.)'den kendilerine ulaşan bir haberle, ona aykırı bir rivâyetin bulunup bulunmadığını araştırmadan hemen amel ettikleri yolundaki sözler tümüyle geçersizdir/batıldır.

Tâbiûn'a nispet ettikleri de aynı şekilde geçersizdir. Çünkü İbn Ömer (r.a.)'nın, kadınların camilere gitmelerine izin bulunduğuna dair rivâyeti ile, kendi oğlu amel etmemiş, bu rivâyeti, zinayı ve zina öncüllerini yasaklayan nasslarla çeliştiği için terk etmiştir. Konuyu araştıran birisi bizim bu söylediklerimizin birçok benzerini bulur.

Onların dediklerinin doğruluğu farz edilirse, şöyle denilebilir: Sahâbe ve Tâbiûn'un metodu, rivâyetlerinin metodu değildir. Onlar, kendilerine ulaşan her haberi, fakih veya daha çok fakih olana tebliğ şeklinde rivâyet eden hadisçi değildiler. Aksine onların rivâyetleri fetvâ verme şeklinde idi. Şu bilinen bir gerçek ki, bir âlim bir cahile fetvâ verdiğinde, bu cahil olan kişi kendisine verilen fetvâların aksine fetvâların varlığını araştırmaya muhtaç değildir. Çünkü farklı (aykırı) rivâyetlerin olup olmadığını araştırmak, cahil olan müsteftî (fetvâ soran) nin değil, âlim olan müftünün görevidir. Soru soranlar, aykırı görüşlerin olup olmadığını araştırmak zorunda değildirler.

Hadis kitaplarından birinde gördüğü bir hadisle kendisi amel edip başkalarına farklı bir şekilde fetvâ veren kişi ise böyle değildir. Çünkü açıktır ki o, aykırı hadislerin olup olmadığını araştırmak zorundadır. Demek ki, bunları Sahâbe ve Tâbiûn'a kıyaslamak fasîd (geçersiz/yanlış) bir kıyastır.

Onların sözlerinin yanlışlığını gösteren diğer bir kanıt da şudur: İmâm-ı klarklarma tüm ümmetin icma ettiğı müctehid imâmlar, kendilerinin fetvâyâ ehil olduklarına sözlerine güvendikleri şahsiyetler tanıklık etmedikçe, fetvâ vermeye cür'et etmiyorlardı.

İbn Kayyım bunu Mâlik (rh.a.)'den rivâyet etmiştir. Yine o, Ahmed b. Hanbel (rh.a.)'in, "Müftü, 400 bin hadis ezberlemedikçe fetvâ vermemelidir. Ancak bundan sonra fetvâ verir" dediğini nakleder.

Eğer Sahâbe ve Tâbiun'un âdeti kendilerine gelen her şeyle fetvâ vermek olup, bu haberin senedi sağlam olsaydı anılan imâmlar bunu bilirlerdi. Bunu bilselerdi de asla onlara muhalefet etmezlerdi. Bu açıklamalardan, İbn Kayyım'ın söylediğinin muğalata olduğı açıkça görölmektedir.

3- O diyor ki, zamanın uzunluğu, sünnetle amelî terk etmeye cevâz vermez. Bu sözün muğalâta oluşu şu yöndendir: Sanki o bu sözüyle, hadisle amel etmeyen mukallitlerin bunu, sünnetin üzerinden uzun zaman geçtiğı için yaptıkları izlenimi vermektedir. Bu kesinlikle batıl değersiz bir iddiadır. Bunu hiçbir Müslüman söylemez. Müslümanların hadisle amel etmemeleri, sadece Kendilerine güvenmeyip, imâmlarına güvenmeleridir. Onların bu yaptıkları, İbn Kayyım ve benzeri görüşte olanların yaptıklarına benzer. Bunlar da kendi imâmlarına, onların usullerine ve görüşlerine güvendikleri için Resûlullâh (s.a.v.)'den rivâyet edilen bazı hadisleri terk etmektedirler. Bundan da açıkça görölüyor ki, onların söyledikleri katıksız muğalatadır.

4- Yine o diyor ki; "eğer hadisin sahihliğı belli olduğı halde, bazı insanlar amel edinceye kadar, onlarla amel etmek caiz değilse, bu bazı insanların sözlerinin sünnetlerin üstünde bir miyar (ölçü), sünneti tezkiye eden ve onunla amel için şart olan şeyler olması gerekirdi.

Bu sözün muğalata oluş yönü de şudur: Miyarın anlamı; bir kimsenin kendi görüşünü bağımsız bir hüccet sayması, görüşüne uygun olup, güzel gördüğünü kabul etmesi, aykırı olanı da reddetmesidir. Hiçbir Müslüman Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hadislerine böyle bir şey yapmaz. Hiçbir mukallit de imâmı hakkında böyle bir şeyi kabul etmez. Öyle olunca, herhangi bir insanın sözü sünnetler için nasıl miyar olabilir? Hadislerin manalarını

anlamakta mukallitlerin yaptıkları şey, olsa olsa kendi imâmları sahih saymadıkça hadisçilerin o sözlere itimat etmemeleri gibidir. Şimdi siz, hadisçilerin sözlerini sünnet üzerine miyar mı sayıyorsunuz? Eğer böyle değilse, bazı fakihlerin sözlerini sünnet üzerinde nasıl miyar kabul ediyorsunuz. Aksine siz, kendi görüşlerinizi sünnete karşı miyar saymadığınız halde, kendi görüşlerinizle hadisleri terk ediyorsunuz. Öyle olunca sizin, “mukallitler bazı insanların sözlerini hadisler üzerinde miyar kabul ediyorlar” sözünüz doğru olabilir mi? Bu da gösteriyor ki onların sözleri muğalatadır.

5- Yine onlar diyorlar ki; “Allâh ümmetten her hangi birini değil, Resûlullâh (s.a.v.)’in hüccetliğini kabul etmiştir.”

Bu sözün muğalata oluş yönü de şöyledir: Onlar doğru bir söz söylüyorlar fakat bununla batılı (yanlış) murat ediyorlar. Çünkü hüccet oluş iki yönden olur:

a- Söyleyenin kendisinden dolayı hüccet olma,

b- Hüccet olanın sözünü açıklayıcı olduğu için hüccet olma.

Birinci kısım sadece Allâh (c.c.) için vardır, başkası için söz konusu olamaz. İkinci kısım ise Resûlullâh (s.a.v.) için sabittir. Çünkü onun sözü, Allâh’ın sözünü açıklayıcıdır. Bu, âlimler ve müctehidler için de geçerlidir. Çünkü onların sözleri de Resûlullâh (s.a.v.)’in sözünü açıklayıcıdır. Onlar, hüccetliği diğer insanlardan soyutlayıp sadece Resûlullâh (s.a.v.) için ispat ederken; Resûlullâh (s.a.v.)’in sözünden, yukarda geçen birinci kısmı (Söyleyenin kendi zâtından dolayı olan hüccetlik) kastediyorlarsa, bunun ümmetten her hangi birisinde olmadığını söylerken doğru söylüyorlar. Fakat Hz. Peygamber (s.a.v.) için ispat ederken hata ediyorlar. Bununla birlikte bu söz istediklerini ifade etmiyor. Çünkü hiç kimse, “ümmetin bireylerinin sözünün kendisi için hüccet olduğunu söylemiyor. Eğer her iki yerde de, hüccet olmakla ikinci anlamı kastediyorlarsa, bunu Hz. Peygamber (s.a.v.)’e ispatta doğru söylüyorlar. Mutlak olarak ümmetin fertlerinde bulunmayacağını söylerken ise hata ediyorlar.

Nitekim onlar, hadis imâmların; “bu Resûlullâh (s.a.v.)’in sözüdür, onun sözü değildir” demelerini hüccet sayıyorlar. Daha da ötesi, muha-

liflerine karşı, Resûlullâh (s.a.v.)'in sözü zannettiklerini delil getiriyorlar. Eğer mutlak olarak ümmetin bireylerinde hüccetlik yoksa kendi imâmlarının ve kendilerinin görüşlerini hüccet saymak nasıl caiz oluyor? Bundan açığa çıkıyor ki bu söyledikleri de muğalatadır.

6- Onlar diyorlar ki; Hz. Peygamber (s.a.v.), sünnetinin tebliğ edilmesini emretti ve onu tebliğ edene dua etti. Eğer kendisine sünnet tebliği edilen kişi, bir müctehid onunla amel edinceye kadar amel etmeyecekse, onu tebliğ etmenin hiçbir yararı olmaz. Falan ve falanın sözü ile yetinmek gerçekleşir.”

Bu söz de şu yönlerden muğalatadır:

a- Bunu söyleyen, tebliğin faydasını, sünnet kendisine ulaşan herkesin kendi görüşü ile amel etmesine özgü kılıyor. Ama bu geçersizdir. Çünkü Resûlullâh (s.a.v.)'in sünnetini tebliği emrettiği hadisin içersinde bu fayda ne doğrudan ne de işaret olarak yer almamaktadır. Hele hele tebliği bu faydaya has kılmak hadiste hiç mi hiç yoktur. Aksine Hz. Peygamber (s.a.v.)'in; “Nice fıkıh taşıyıcısı var ki fakih değildir. Nice fıkıh taşıyıcısı onu kendisinden daha fakih olana nakleder” sözü ile işaret ettiği fayda, onu fakih veya daha fakih olmayanın anlaması, fakih olmayanın onunla amel etmesi için bilgilendirmesi, onun da fakihin irşadı ve yol göstermesi ile amel etmesidir. Böylece o, kendi görüşü ile amel edip de, “kişinin kendisine ulaşan her sünnetle amel etmesinin” vacip olduğunu söyleyen bu insanların düştüğü hataya düşmez. Bu hadis onların lehlerine değil aleyhlerine delildir.

Onların söyledikleri kabul edilirse şöyle denilebilir: Tebliğden maksat, kişiye ulaşan her sünnetle amel etmek ise, niçin hadislerin bazılarını alıp bazılarını terk ediyorsunuz? Şâri (s.a.v.)'e tebliğin maksadı konusunda iftira ediyorsunuz? Bu gösteriyor ki onların hadisten anladıkları doğru değildir, hasımlarını ilzam ettikleri şey geçersizdir.

b- İkinci olarak onlar, muhaliflerinin kişinin kendi görüşüne dayanarak hadisle ameli terk edip, her hangi bir kimsenin sözü ile ameli yeterli gördüğünü söylediklerini farz ederek suçluyorlar. En kıt anlayışı olan için bile bu suçlamanın yanlışlığı da çok açık. Çünkü onların ilzam ettikleri ile

ilzam edilen arasında hiçbir ilgi yok. Çünkü İmâm'ının sözü ile yetine-
rek görünüşte bir hadisle amelî terk eden kişi, yine İmâm'ının uyguladığı
başka bir hadisle amel ediyor. Çünkü o inanıyor ki imâmı, bir hadîse, ya
Kur'ân'a veya meşhur bir sünnete aykırı olduğu yahut nesh edildiği ya da
muhaddisler tarafından ehl-i Zahirîn bilmediği bir şekilde tevil edildiği
için aykırı amel etmiştir. Bununla birlikte bu, onlarca da kabul edilen bir
şeydir. Çünkü onlar bir hadisle, Buhârî veya benzeri bir hadis imâmı "bu
hadis sahihtir, sabittir" demedikçe amel etmeyi caiz görmezler. Fakat fı-
kîhçîların sözünün yeterli bulmazlar. Öyle olunca, "falanın ve falanın sözü
ile yetiniyorlar" sözleri nasıl ilzam edici olsun? Demek ki onların bu söz-
leri de muğalatadır.

7- Onlar diyorlar ki; "hadislerde ümmetin ittifakla kabul ettiği nesh sa-
yısı 10 taneye hatta bunun yarısına ulaşmaz. Bir hadisin nesh edildiğini
söylerken hataya düşme ihtimali, sözünde isâbet de hatâ da eden, çelişki
ve ihtilafa düşmesi mümkün olan, bir söz söyleyip sonra dönen, aynı me-
selede kendisinden birçok görüş nakledilen kişiyi taklîdde hataya düşme
ihtimalinden çok daha azdır."

Bu söz de iki yönden muğalatadır:

Birincisi: Karşılaştırmanın gereği şöyle denilmeli idi. "Hadisle amel
eden kişinin, onun nesh edildiğini söylerken hataya düşme ihtimali, bir
mukallidin İmâm'ının, hadisin nesh edildiğini söylerken hataya düşme ih-
timalinden çok daha azdır. Bu açıkça göz boyama ve karıştırmadır. Çün-
kü müctehidin bir hadisin nesh edilmiş olduğu görüşünde olması, hadisle
amel eden kişinin nesh edildiğini söylemesinden çok daha uzak bir ihti-
maldir. Dolayısıyla müctehidi taklîd etmek daha iyidir.

"Müctehid doğru da söyler, hata da eder. Görüşlerinde çelişki ve ihtilaf
bulunabilir. Bir sözü söyleyip sonra döner. Kendisinden birden çok görüş
nakledilir" sözleri doğrudur. Ancak bunun bize bir zararı yoktur. Çünkü
hadîse dayanarak kendi görüşüyle, hadis imâmlarının ve râvîlerin görüşü
ile amel eden de, onun imâmları ve râvîleri de hatasız değiller. Aksine on-
ların hata etme ihtimalleri, müctehidin hata etme ihtimalinden daha fazla.
Demek ki onların söyledikleri katıksız muğalatadır.

İkincisi, onlar bu sözleriyle, mensuh olup olmadığı ihtilaflı olan bir hadisin mensuh olduğunu söylemek hata değildir. Onların yukarıdaki iddialarında mensuhu, “ümmetin ittifakla kabul ettiği” diye kayıtlamaları buna delalet ediyor. Eğer bu dedikleri kabul edilirse, ümmetin hata olduğunda ittifak etmedikleri bir konuda müctehidin hata etmesi hata sayılmamalıdır. Bunun gereği de müctehid için, “o şu görüşünde hata etmiştir” dememektir. Çünkü bir müctehidin, ümmetin yanlışlığında ittifak ettiği bir görüşe sahip olduğu bilinmemektedir. Oysa onlar müctehidlerin, ic-tihâda açık konularda hata ettiğini söylüyorlar, fakat hadîse dayanarak kendi görüşü ile amel eden, mensuh olduğu ihtilaflı olan bir hadisin mensuh olduğunu söylemesini hata saymıyorlar. Bu muğalata ve büyüklenme değil de nedir?

8- Onlar, “Masum olan Peygamber (s.a.v.)’in sözünü anlarken hataya düşme ihtimali, belirli bir fakihin sözünü anlarken hataya düşme ihtimalinden çok daha azdır” diyorlar. Bu da birkaç yönden muğalatadır:

a- Bunlar hadisi, masum olan Peygamber (s.a.v.)’in sözü, fakihin sözünü ise onun kendi sözü sayıyorlar. Fakihin sözünün de, kendi kişisel görüşü olmayıp, hadisin alındığı gibi Resûlullâh (s.a.v.)’den alındığını görmüyorlar. Müctehidin hadisi almasında hata ihtimali bulunduğu gibi, râvînin almasında ve muhaddislerin bir hadisi sahih kabul etmelerinde de hata ihtimali mevcuttur. Çünkü râvîlerin büyük çoğunluğu müctehid değildirler. Hadisi râvînin sözünden anladıkları mana ile naklederler. Bu hadisi alırken hataya düşmeleri ihtimal dışı değildir. Ayrıca râvînin, yalan söyleme ve doğru anlayamama ihtimali de vardır. Öte yandan râvîlerin adil ve güvenilir olduğunu söyleyenler bunu bizzat kendi deneyimlerine dayanarak söylemiyorlar. Nitekim hiç görmedikleri, karşılaşmadıkları râvîlerin güvenilir olduğunu söyleyebiliyorlar. Aksine onlar râvîlerin güvenilirliğini söylerken genelde zanna ve kanaate dayanıyorlar. Oysa onlar da hata etmez değiller. Ayrıca bir hadîse, “sahih” veya “hasen” diyenler, bu sözlerinde sadece zanna dayanıyorlar. Bunlar da hatadan uzak kişiler değiller. Böyle olunca, hadisi kesin olarak masum olan bir zâtın sözü, fakihin sözünü ise ic-tihâdında hata ihtimali var diye onun kendi sözü olarak kabul etmek nasıl doğru oluyor? Üstelik hadisteki hata ihtimali, müctehidin sözündeki

hata ihtimalinden daha fazladır. Çünkü müctehidle Hz. Peygamber (s.a.v.) arasındaki aracı sayısı az. Hadisi tahriç eden ve onu sahih kabul edenle Hz. Peygamber (s.a.v.) arasındaki aracı ise çoktur. Müctehidlerin dönemi Hz. Peygamber (s.a.v.)'e daha yakındır. Müctehid daha anlayışlı ve görüşü daha isâbetlidir.

b- İbn Kayyım hadisle amel edeni, hatadan masum olan Hz. Peygamber (s.a.v.)'in taklîdcisi saymaktadır.

İmâmları taklîd eden kişi, sözünün doğru mu yanlış mı olduğunu bilmediği kişiyi taklîd etmiş olduğu gibi, hadisle amel eden de sözünün doğru mu yanlış mı olduğunu bilmediği kişiyi taklîd etmiş olur. Çünkü o da, “Bu Allâh Resûlü (s.a.v.)'in sözüdür” diyen hadis râvîlerini taklîd etmektedir. Ayrıca o, “falan sîka (güvenilir)dir veya sadûktur (doğru sözlüdür), “hadis sahih'tir, hasen'dir” v.b. sözlerinde hadis imâmlarını taklîd etmektedir. Dolayısıyla cerh, ta'dil ve tashih (sahihsayma) konusunda hadisçiler ihtilafa düştüklerinde, onlardan birisinin sözünü tercih ederken aslında o kendisinin mukallididir. Hadisin delalet ettiği şeyi veya ifade ettiği anlamı seçerken de kendi kendisinin mukallididir. Bu sayılanların hiç birisi de hatadan korunmuş masum değildirler. Öyleyse böyle birisi için nasıl; “o hatadan korunan birisini taklîd ediyor” denilebilir?

c- Fakihin sözünü anlarken hataya düşme ihtimalinin, hadisi anlarken hataya düşme ihtimalinden çok fazla olduğunu söylüyorlar. Bunun geçersizliği ve bir muğalata olduğu son derece açıktır.

9- Onlar; hadisle amel eden ve onunla fetvâ verenin hata etme ihtimalinin düşünülemeyeceğini, sözünün doğru mu yanlış mı olduğu bilinmeyen birisini taklîd edenin hata etme ihtimalinin ise kat kat fazla olduğunu söylüyorlar.

Bu sözün muğalata oluş yönü de açıktır. Hadîse dayanarak kendi görüşüyle amel eden kişinin durumu, tıp kitaplarına dayanarak kendisini ve başkalarını tedavi etmeye kalkıp “ben ilacı Câlinus'tan ve benzerlerinden aracısız alıyorum. Benim, tedavi yöntemini bilen uzman doktorlara ihtiyacım yok. Çünkü onlar Calinus'tan birçok aracı ile alıyorlar” diyen cahil doktorun durumu gibidir. Bu sözün zayıflığı ve tutarsızlığı da açıktır.

Bütün bu araştırma ve açıklamalardan ortaya çıktı ki, ehli olmayan kişilerle hadisi esas alarak kendi görüşü ile amel etmeyi vacip gören bu gurubun söyledikleri tümüyle yanlıştır.

İbn Kayyım'ın Sözünün Yanlışlığını Açıklamaya Tekrar Dönüş

Sadedinde olduğumuz, İbn Kayyım'ın sözünün yanlışlığını açıklamaya tekrar dönüp diyoruz ki;

Onun sözünün yanlış oluş yönlerinden üçüncüsü şudur: O, kendi reyî hüccet olmadığı halde onunla açıklama yapmayı doğru buluyor.

Dördüncüsü: O diyor ki; “Eğer hadisin delaleti açıksa, onu doğru bulan herkes anlıyorsa ve murat edilenden başka bir şeye ihtimali yoksa kişi onunla amel edebilir ve fetvâ verebilir. Bir mezhep İmâm'ının veya fakihin tezkıyesi gerekmez. Aksine, ona muhalefet edenler bulunsa bile hüccet, Resûlullâh (s.a.v.)'in sözüdür. Buna göre, Resûlullâh (s.a.v.)'in, delaleti açık olan sözünün hüccet oluşunda, herhangi bir tahsis yok. O, kayıtsız şartsız hüccettir. Öyleyse bu tahsisin anlamı ne?

Eğer derse ki; “hadis mutlak anlamda hüccettir. Fakat biz delaleti açık olan hadislerle amel etmeyi, ondan başkasında hata bulunma ihtimalinden dolayı tahsis ettik.” Cevâbımız şu olur: “Bu ihtimal her hadis için söz konusudur. Çünkü hata ihtimali sadece sözün delaleti olmayan şeyi delalet edilen olarak anlamaya mahsus değildir. Aksine onun, daha kuvvetli bir hadislerle çelişmesi, nesh edilmiş oluşu gibi başka yönleri de vardır. Dolayısıyla hadisin delaletinin açık oluşu, bu tür hatalardan masum olmasını gerektirmez.

Ayrıca bir hadisin delaletinin hiçbir kimse için kapalı olmayacak derecede açık olduğuna dair hiçbir nass yoktur. Aksine bu, bu cahil insanın görüşüne bırakılmıştır. Onun da, delaleti açık olmayanı açık zannetmesi uzak bir ihtimal değildir. Mesela; “*Kim lâ ilâhe illallâh derse cennete girecektir*” hadîsini görüp de, bunun dışındaki âyet ve hadislerden istifade ile konuyu bilmeyen kişi, bu hadisin delaletinin, lâ ilâhe illallâh demenin kurtuluşa ermek için yeterli olduğunda, başka hiçbir şeye ihtiyaç olmadığına şüphe etmez. Oysa hadisin ne açık ne de gizli olan delaleti bu

anlamda değildir. Aynı şekilde bir kimse bir hadis kitabında; “*Emaneti olmayanın (emanete riâyet etmeyenin) îmânı, ahdîne vefa etmeyenin de dînî yoktur*” anlamındaki hadisi okuduğunda, emanete ihanet edenin ve sözünde durmayanın îmândan çıkmış olacağından şüphe etmez. Oysa hadis bütün ulemânın ittifakıyla, ne açık ne de gizli olarak bu anlama delalet etmemektedir.

Bu açıklama cahile fayda vermez ve ona doğru gelmez.

Beşincisi: “Bilmiyorsanız bilene sorun” mealindeki âyet-i kerimeyi ve “Bilmedikleri zaman sorsalar ya! Şüphesiz bilmeyen çaresizin şifası sormaktır” hadîsini sadece ehil olmayanlara mahsus olarak yorumlamak ve ondan delaleti açık olan nassı anlayıp açıklayabileni kapsam dışına atmak yanlıştır. Çünkü haklarında Allâh Resûlü (s.a.v.)’in; “*Onu öldürdüler, Allâh da onları öldürsün. Bilmedikleri zaman sorsalar ya! Doğruyu bilmeyenin şifası sormaktır*” buyurduğu Ashab, nassı anlamaya bu cahillerden çok daha muktedirler. İbn Kayyım da aynı bunlara, delaleti açık olan nasslarla amel edip fetvâ vermeyi vacip görüyor. Bir İmâm’ın veya fakihin sözünden araştırma yapmalarını istemiyor. Ashab, delaleti hiç kimse için kapalı olmayan, son derece açık olan bir nassla kendi zanlarına göre fetvâ verdiler. Bununla birlikte Resûlullâh (s.a.v.) onları mazur görmedi ve onlardan sorma sorumluluğunu düşürmedi.

Bütün bunlardan açığa çıktı ki; onun iki nassı yüklediği (hamlettiği) anlamlar yerinde değildir. Aksine o nassların hamledilmesi gereken, bir nass’ın tercümesini anlasa bile ictihâda ehil olmayandır. Çünkü anılan Sahâbeler nassın tercümesini bilmiyor değillerdi. Ancak ictihâdda hata ettiler. Çünkü onlar suyun bulunmaması şartının, hastalık, yolculuk, büyük abdest yapıp gelmek ve kadına dokunmaktan her birine bağlı olduğunu zannettiler.

Bununla birlikte Şâri‘ (s.a.v.) onları cahiller olarak kabul etmiş ve kendilerine sormalarını gerekli kılmıştır.

Eğer dersen ki; “Allâh Resûlü (s.a.v.) onların fetvâ vermelerini hoş karşılamadı. Çünkü onlar herkese göre delaleti açık olmayan ve başka bir anlama ihtimali olmayan nassla fetvâ vermişlerdir. Oysa biz, delaleti açık

olan ve hiçbir kimseye göre başka bir manaya ihtimali bulunmayan nassla fetvâ vermelerini gerekli görüyoruz.” Biz de şöyle deriz: Onlar başı yaralı olanın gusletmesinin gerekliliğine; “*Eğer hasta veya yolcu iseniz yahut biriniz büyük abdest bozmuşsanız veya kadınlara dokunmuşsanız ve su bulamazsanız temiz olan toprakla (yeryüzü cinsinden bir şeyle) teyemmüm ediniz*” âyetiyle fetvâ vermişlerdir.

Aksine onlar bu nassın bizim söylediğimizden başka manalara da ihtimali olduğunu biliyorlardı. Öyleyse senin buna itiraz etmen gerekir. O zaman da biz şöyle deriz: “Sen, anılan şartla nassa dayanarak kendisinin fetvâ vermesini gerekli gördüğün cahilin, o fetvâ veren sahâbelerin düştüğü hataya düşmeyeceklerinden, delaleti açık olmayanı açık delaletli zannetmeyeceklerinden, hem kendilerinin sapıp hem de başkalarını saptırmayacaklarından, hem kendilerinin helak olup, hem de başkalarını helak etmeyeceklerinden nasıl emin olabilirsin?”

Bunlardan anlaşıldı ki onun söylediği yanlıştır. Yine bundan anlaşıldı ki, onun gibi bilgili birisi nassları bu kadar yanlış anlayabiliyorsa, hadîse dayanarak kendi reyleri ile fetvâ veren cahiller ne yapar?

O şöyle diyor: “Fetvâ soran kişinin, müftünün yazdığına itimat etmesi caiz olunca bir insanın, sîka râvîlerin yine sîka râvîlerden yazdıklarına itimat etmeleri daha da önceliklidir.”

Bu da yanlış bir düşüncedir. Çünkü müftünün sözünü herkes anlar. Onu anlamakta çok az insan hata eder. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in hadisi ise böyle değildir. Bize göre onları, İbn Kayyım ve İbn Teymiyye gibiler yanlış anlarlar. Onlara göre de İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe (r.a.), İmâm-ı Şâfiî, İmâm-ı Mâlik, Ahmed b. Hanbel, İbrahim et-Teymî ve benzerleri yanlış anlar. Hatta onlardan daha ileri olanlar bile yanlış anlayabilir. Öyleyse müftünün sözü ile Hz. Peygamber (s.a.v.)’in hadisi nasıl eşit olabilir.

Bundan anlaşıldı ki, bu konuda İbn Kayyım’ın söylediklerinin tamâmı yanlıştır, bozuktur. Müctehid olmayan avamın müctehidler taklîd etmesinin gerekli olduğunu söyleyenlerin sözü doğrudur. Açıktır ki, bir müctehidi taklîd eden kişinin hata etme ihtimali, müctehid değilse hadîse dayanarak kendi görüşü ile amel edenin hata etme ihtimalinden daha azdır.

Müctehid olmayanın hatasının aksine, hata etse bile ecir alacağı için müctehidin hatasının hata olmadığını düşünürsek, sadece bu fark bize yeter. Bu söylediklerimi iyi öğren ve değerini bil. Allâh'tan bizi affetmesini, hata ve yanlışla düşmekten korumasını dileriz. Başarı Allâh'tandır.

İbn Kayyım, *İ'lâmu'l-Muvakkîn* adındaki eserinin 49. faidesinde (I, 264) şöyle demektedir:

“Belirli bir mezhep İmâm'ın taklîde müntesib olan birisi başka bir İmâm'm görüşü ile fetvâ verebilir mi?”

Bu sorunun cevâbında iki durum söz konusudur: Fetvâ isteyen kişi ya sadece bir İmâm'm görüşünü soracak. Mesela müftüye; şu konuda İmâm-ı Şâfi'nin görüşü nedir? Diyecek. Ya da müftünün ictihâdı ile bulduğu Allâh'ın hükmünü soracak. Eğer bir İmâm'ın görüşünü sorarsa, müftü onun görüşünü söyleyecektir. Başka birisinin görüşünü ancak o imâma izafe ederek söyleyebilir. Soruyu soran kişi belirli bir müctehidin görüşünü kasdetmeksizin, Allâh'ın hükmünü sorarsa o zaman müftünün kendisine göre doğru olan ve kendi mezhep İmâm'ının veya başka bir İmâm'ın görüşünden kitap ve sünnete daha uygun gördüğü ile fetvâ vermesi gerekir. Bunun dışında başka bir şey yapması caiz değildir. Eğer bunu yapamıyorsa o konuda fetvâ vermeyi bırakması gerekir. Doğru olduğunu bilmediği bir şeyle fetvâ veremez. Öyle olunca, kendi zannına göre doğru olduğunu bildiğinin aksine olan görüş ise ne yapacaktır? Hâkimin veya müftünün bunun dışında bir niyete sahip olması caiz değildir. Allâh onlara, Resûlü (s.a.v.)'i ve onun getirdiğini soracaktır. Belirli bir imâmı ve onun söylediğini değil. Allâh kabirlerinde ve ahirette onlara Resûlü (s.a.v.)'i soracak. İnsana; “Size gönderilen bu zât hakkında ne dersin?” denilecek. Kıyâmet günü onlara, “Siz peygamberlere ne cevap verdiniz?” diye nida edilecek. Hiçbir kimseye ne bir imâm, ne'de bir şeyh sorulacak. Aksine kendisine tâbi olduğu ve kendisine imâm edindiği kişi sorulacak. Öyleyse kişi bu soruya nasıl cevap vereceğine baksın ve doğru cevâbı hazırlasın.

Buna karşılık ben de derim ki: Bu söylenen sadece bir safsatadan ibarettir. Çünkü mukallide göre Allâh'ın hükmü imâm'ın kendisine göster-

diğidir, kendisinin Allâh'ın hükmü sandığı değildir. Çünkü eğer Allâh'ın hükmü, onun kendince Allâh'ın hükmü zannettiği olsaydı o zaman o mukallit olmaz müctehid olurdu. Oysa farz edilen şey bunun aksidir. Çünkü mukallit, mukallit olduğu sürece kendi zannına itimat etmez, İmâm'ın söylediğinin doğru olduğuna inanır. Bu hükmün kaynağını bilmezse, İmâm'ın mezhebinin dışında bir görüşle nasıl fetvâ verebilir?

Eğer derse ki; “Bizim üzerinde durduğumuz mesele bu değil. Bizim sözümüz, kişinin bu meselede İmâm'ının hatalı olduğunu, delil yönünden doğrunun kendi görüşü olduğunu zannetmesi durumu ile ilgilidir.” Biz de şöyle deriz: “Bu şahıs ictihâd yapmaya ehilse bizim konumuzla ilgili değildir. Çünkü bizim sözümüz mukallitle ilgilidir. Eğer ictihâda ehil değilse onun İmâm'ın görüşünü hatalı görüp de, kendisinin sıradan olan zannına itimat etmesi caiz olmaz. Böyle birisi nasıl İmâm'mın mezhebini terk edip de, benim görüşüm Allâh'ın hükmüdür diyebilir?”

Eğer derse ki; O, meselenin hükmünü kitap ve sünnetten bildiği halde başkasının taklîd etmesi nasıl caiz olur? Taklîd ancak bilginin olmadığı durumlarda söz konusudur. Çünkü Allâh (c.c.); “*Bilmiyorsanız bilene (zikir ehline) sorunuz*” buyurmaktadır. Allâh (c.c.), âyette ilim ehline sormayı, bilmeme şartına bağlamıştır. Bizim üzerinde durduğumuz konuda bu şart mevcut değildir. Çünkü bu sözde var sayılan, kişinin Allâh'ın hükmünü kitaptan ve sünnetten biliyor olmasıdır. Biz de şöyle deriz: Âyetteki ilimden maksat, doğru ilimdir. Doğru ilim de ictihâda gücü yetmeyenin değil, müctehidin ilmidir. Çünkü ictihâda ehil olmayanda, hükümlerin delillerini ve kendi hevâsına kapılmadan hüküm çıkarma yollarını bilme, doğru anlayıp doğru görüşü sahibi olma şartları mevcut değildir. Mukallidin ilmi ise doğru ilim değildir.

Derse ki; “Söylediğin, fetvâ verme şartlarını kendisinde toplayan bir İmâm'ın bulunmaması durumunda doğrudur. Fakat imâmlardan ictihâd şartlarını taşıyan birisi bulunursa onun bilgisi, ictihâda ehil bir müctehidin bilgisi gibi doğru olur. Zaten siz de onun ilmini inkâr etmiyorsunuz.” Şöyle cevap veririz: Biz de kabul ediyoruz ki bu müctehidin ilmi doğru ilimdir. Fakat onun ilmi, mukallidin ilminin de doğru olmasını gerektirmez. Çünkü hataya ihtimali olsa da müctehidin zannı hüccettir. Mukallidin zannı ise

doğru bile olsa hüccet değildir. Öte yandan mukallit, ilminin doğru olması durumunda imâma hükmen muvafık ise de, hatasında hükmen muhaliftir. Bunlar birbiriyle çeliştiğinde, ikisi de düşer. Geriye sadece mukallidin görüşü ve zannı kalır. O da hüccet değildir. Müctehidlerden birisini taklîd ederek fetvâ vermesi ise böyle değildir. Çünkü bu durumda mu'teber olan bu mukallidin ilmi değil, müctehidin ilmidir. O da hataya ihtimali olmakla birlikte doğru, mu'teber ve şer'an hüccet olan bir ilimdir.

“Allâh onlara Resûlü (s.a.v.)'i ve O'nun getirdiğini soracak, belirli bir imâmı ve onun söylediğini değil” şeklindeki sözünün cevâbı da şudur: Mukallidin taklîdden maksadı belirli bir imâma uymak değil, Allâh Resûlü (s.a.v.)'e uymaktır. İmâm o Resûl (s.a.v.)'in emir ve yasaklarını, hükümlerini ve şeriatını gösterir.

Eğer sizin için; “Şu hadis sahihtir veya hasendir. Resûlullâh (s.a.v.)'den sabittir, ya da zayıftır, mevzudur, münkerdir. Resûlullâh (s.a.v.)'den sabit değildir” sözünde Buhârî'yi, Müslim'i veya bir başkasını taklîd etmek caiz ise, mukallidin, “benim bilgime ve kanaatime göre bu Resûl (s.a.v.)'in hükmüdür” sözünde müctehid bir imâmı taklîd etmesi niçin caiz olmasın?

İbn Kayyım; “Allâh (c.c.) mukallide belli bir imâmı sormayacak” diyor. Peki, size Buhârî'yi, Müslim'i ve diğer hadis imâmlarım, onların söz ve görüşlerini kanaat ve ictihâdlarını mı soracak?

Bu taklîdden ötürü Allâh'm huzurunda cevâbınız ne olacak? Eğer bunun için sizin bir cevâbınız varsa onu bize de öğretin. Ta ki biz de o cevâbın bizim bir müctehid imâmı taklîdimiz için yeterli bir mazeret olacak mı olmayacak mı bakalım.

Derse ki; “Biz doğru da söylese hatâ da etse belli bir imâmı taklîd etmiyoruz. Aksine doğruyu araştırıyoruz, nerede bulursak onu alıyoruz. Siz ise ister hata etsin ister doğru söylesin belli bir imâmı taklîd ediyorsunuz.” Şöyle cevap veririz: Siz aldığınız görüşün doğru olup, size karşı olan, terk ettiğiniz görüşün doğru olmadığını nereden biliyorsunuz? Çünkü sizin o konuda doğruyu bilmeniz bir yolu yok. Aldığınızın yanlış, terk ettiğinizin doğru olma ihtimaline rağmen bazen birisinin bazen başka birisinin sözünü alırken bu hareketiniz ve yalpalamanız size ne yarar sağlayacak?

Niçin sizi bu telaşa ihtiyaç bırakmayacak ve şeytanın şerri sevdirmeye kapısını size kapatacak bir imâmı taklîd ederek rahatlamıyorsunuz? Her zaman belli bir imâmı taklîdle, bazen birisini bazen başka birisini taklîd etmenin ne farkı var?

Derse ki; bizim inancımıza göre doğru, imâmlarımız delile dayanarak söyledikleri, mukallidin inancına göre ise delilsiz söylediğidir. İşte aradaki fark budur. Şöyle deriz: Eğer siz delil yürütmeye ehilseniz müctehidseniz, bizim sözümüz delil yürütmeye ehil olmayan mukallit hakkındadır. Şâyet ehil değilseniz, delil yürütmeniz halinde durumunuz kendisi tıptan hiç anlamadığı halde, tıbbî delilleri kullanmadan uzman bir tâibin sözünü kabul etmeyen hastanın durumuna benzer. Bunu cahil olandan başka yapan çıkar mı? Onun bu yaptığını hiçbir akıllı över mi?

“Mukallit delil olmaksızın İmâm’ının söylediğini doğru kabul eder” sözünüz yanlıştır, geçersizdir. Çünkü onun delili, İmâm’ın uzmanlığı ve maharetidir. Bununla delil yürütmekle yükümlü olan sadece odur, başkası değil. Görüldüğü gibi bu söz sırf safsatadır. Onun kaynağı; mukallidin delil yürütmesi ve zannıyla, müctehidin delil yürütmesi ve zannının arasında fark olmadığıdır. Hâlbuki mukallidin delil yürütme ve zannı cehâlet, müctehidinki ise hataya ihtimali olsa da doğru bilgidir.

Mukallit yaptığı, ilimsiz fetvâ vermek olduğu halde, delilden çıkararak kendi görüşü ile nasıl fetvâ verebilir? Kendi cehâletine rağmen İmâm’ın hatalı olduğunu nasıl söyleyebilir? Oysa kendi görüşünde hata etmesi, İmâm’ın görüşünde hata etmesinden çok daha baskındır. Bunu bil ve bu gibi aldatmalara kanma. Beyinsizlerin çoğu buna aldandılar, hem kendileri sapıttılar hem de başkalarını saptırdılar.

Müftünün Kendisine Göre Daha Tercihe Şayan Olduğu İçin Başka Bir Mezhebin Görüşü İle Fetvâ Vermesi

İbn Kayyım *İ’lâmu’l-Muvakkîn* adlı eserinin 50. faidesinde (I, 264) şöyle demektedir:

Bir mezhebe mensup olan bir müftü, kendisince daha üstün olduğu için başka bir mezhebe göre fetvâ verebilir mi? Eğer o, nerede olursa olsun

ictihâdda ve deliline uymada bu İmâm'ın yolundan giden birisi ise -ki o gerçek anlamda imâma tâbidir- başka bir mezhebin kendisince daha güçlü olan görüşü ile fetvâ verebilir. Ama eğer o İmâm'ın usulleri ile ictihâd eden (mezhepte müctehid) birisi ise, kendi mezhebinden başka bir mezhebin görüşünü alamaz. Onun, başka bir İmâm'ın görüşü ile fetvâ veremeyeceği söylenmiştir. Eğer isterse başka bir İmâm'ın görüşünü sadece bir nakil olarak nakledebilir.

Doğru olan şudur: Bir mezhep mensubunun yanında, kendi İmâm'ından başka bir İmâm'ın görüşü, delili nedeniyle daha üstünse, onun İmâm'ının usul ve kaidelerine göre tahriç yapması gerekir. Çünkü imâmların hepsi, hükümlerin genel kaidelerinde görüş birliği içindedirler. Onlardan bazıları mecruh (daha zayıf) bir görüş söylemişse, onun usûlü o görüşü reddeder ve daha üstün olan görüşü almayı gerektirir. Her doğru görüş, şüphesiz imâmların kabul ettikleri kaidelere göre çıkartılmıştır. Bu mukayyet (mezhepte) müctehid için o görüşün üstünlüğü ve kaynağının daha doğru olduğu açığa çıkarsa kendi İmâm'ının kaidelerine göre tahriçte bulunur. Ona göre de fetvâ verebilir.

Bu sözler büyük bir muğalatadır. Ona ancak beyinsizler aldanır. Çünkü imâmların üzerinde ittifak ettikleri genel ilkelerden ancak mutlak müctehidler yararlanabilir. “Hadis sahihse bizim mezhebimiz odur” sözü ve benzerleri bu tür ilkelerdendir. Bir imâma mahsus olan kaidelerle kayıtlı mukayyet müctehid için bu mümkün değildir. Kendisi için bu mümkün olmayınca, görevi olmayan bir konuda İmâm'ının mezhebinden çıkması nasıl caiz olur. Bu, mutlak müctehidin görevlerindendir. Bu bir çelişki ve karmaşa değil midir?

Mutlak müctehidlik iddiasında bulunanın durumu, bir tek ictihâdda kendisi ile çelişkili olursa -çünkü aynı kişiyi hem mutlak müctehid hem de mukayyet müctehid yapmaktadır- fetvâlarında ve verdiği hükümlerde onun taklîd edenin, onun fetvâ ve hükümleri ile dinde ictihâd etmeye kalmanın durumu ne olur?

Bununla anlaşılıyor ki, ictihâdda bulunabilmek için dindarlık ve şeriatı bilmenin yanı sıra doğru görüşlü ve doğru anlayışlı da olmak gerekir. An-

layışı ve görüşü doğru olmayan kişi, dindar, geniş bilgi sahibi olsa bile dînî bir konuda ictihâdda bulunamaz. Biz bu sözü söyleyen zâtın dînî gayretini ve geniş ilmini inkâr etmiyoruz ama onun müctehid olmadığını da biliyoruz. Çünkü onu ictihâddaki hataları çoktur.

Bu sözümüzle biz onu küçümsemiyoruz ve kınamıyoruz. Çünkü biz biliyoruz ki o, Allâh ve Resûlü (s.a.v.) için seven onun sünnetine uyan Salih kullardandır. Fakat biz bunu onun hatasını söylemek ve bu gibi sözlerle aldanarak ictihâd konusunda onun yolundan giden, selef ulemâyâ küfreden, onları layık olmadıkları şeylere nispet eden zamanımız cahillerini uyarmak için söylüyoruz.

Bu mukaddimede üçüncü faide olarak kaleme aldığımız “*ed-dî-nü'l-Kayyim*” adındaki risâle burada sona erdi.

DÖRDÜNCÜ FAİDE

Ebû Hüreyre (r.a.)’den, Resûlullâh (s.a.v.)’i; “Bedevî’nin köylü aleyhine şahitlik etmesi caiz değildir” derken işittiği rivâyet edilmiştir. Bu hadisi Ebû Davud ve İbn Mâce rivâyet etmişlerdir. Münzirî, Müslim’in *Sahih*’inde hadisin râvîlerinin hüccet aldığını söylemektedir. Şevkânî de *Neylû’l-Evtar*’da (VIII, 557) İbn Reslan’ın şu sözlerini nakleder: “Bu hadis, bedevîlerden adâleti bilinmeyenlerle ilgilidir. Genelde de onların adil olup olmadıkları bilinmez”

Bu, yerinde bir yorumdur. Çünkü bedevînin adil olduğu bilinirse, sırf bedevî diye onun şahitliğini kabul etmemek dînî kurallara uymaz. Çünkü oturulan yerin, şahitliği kabul edip etmemede etkisi olmaz. Çünkü bunu dînî bir gerekçe ve kural saymak doğru olamaz. Şahitliği kabul etmenin illeti, adâlet konusunda dînin belirlediği bir terim varsa, o adalettir. Yoksa sözlükte anlaşılan adâlete hamledilir. Adâlet bulunduğunda, şahitlik kabul edilir. Bulunmadığında kabul edilmez. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in bedevînin şahitliğini kabul etmemesi, kendisine ihtiyaç duyulan adâletin bulunmama kanaatinden başka bir şey değildir. Nitekim Resûlullâh (s.a.v.) hilal konusunda bedevînin şahitliğini kabul etmiştir.

Külfî Bir Kaidenin Haber-i Vahid’le Tahsisi Caiz Değildir

Bu söz, bir hadis dînî kurallara aykırı olduğunda, uygun bir şekilde yorumlanması gerektiği konusu söylenmiştir. Yorumu müsait olan böyle şaz bir hadisle dînî kuralların tahsisi caiz değildir. Bu, dînî kuralların açık anlamına aykırı hadislere karşı İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe (r.a.)’in uyguladığı bir kaidedir. Meclis muhayyerliği, musarrât (hayvanı sağmayıp sütü biriktikten sonra satılması ile ilgili olan) hadisi vb. hadisler bu kâbiledir.

Buna rağmen o ve benzerleri hadîse aykırı hüküm veriyor diye kınanmakta ve hakaret edilmektedirler. Bu tavır bu insanlara karşı yapılan açık bir haksızlık değil mi?

Bu açıklama ile ortaya çıktı ki doğru olan kurala göre mümkünse haber-i vahit te'vil edilir. (Uygun bir şekilde yorumlanır) Te'vili mümkün olmaz ve dinin genel bir kuralına aykırı olursa terk edilir. Külli bir kaide-nin haber-i vahitle tahsisi ise yanlıştır. Çünkü tahsis ancak, hadis, çeliştiği şeyle aynı kuvvette olursa söz konusudur. Te'vili mümkün olmaz ve külli kaide ile aynı güçte olursa mümkündür. Çünkü tahsis edenle, tahsis edilen aynı güçte olmadıklarında tahsis imkânsızdır. Hadis zayıf olur ve tevile ihtimali bulunursa külli kaide ile aynı güçte olamaz. Tahsis yapılamazsa şu iki şeyden birisini yapmak gerekir: Mümkünse hadisi te'vil etmek, değilse reddetmek. Bu söylediklerimizle, muhaliflerinin İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (r.a.)'i kınadıkları ve kendisine karşı hüccet olarak ileri sürdükleri şeyler reddedilmiş olmaktadır.

BEŞİNCİ FAİDE

Kıyas birçok şer'î hükmün temeli olduğu için, şer'î delillerden birisidir. Zâhirîler kıyası inkâr etmekte ve sıradan insanları yanıltıcı bir takım evham ve şüpheler ortaya koymaktadırlar. Onun için bu şer'î delili korumak ve müctehidlerî bid'atçı ve sonradan hüküm koyucu damgasından korumak için biraz kıyastan bahsedeceğim.

Kıyas İnsanların Yaratılışında Olan Bir Fıtrattır

Biz diyoruz ki; kıyası kafadan inkâr etmek insanın yaratılışında olan fıtratı küçümseme, ona karşı çıkmadır. Çünkü bütün insanlar; çocuklar ve aptallar bile kitap konusunda kıyası delil almaktadırlar. Çünkü kitabı okutan öğretmen, bir çocuğu yaptığını beğenmeyip ceza verdiğinde, diğer çocuklar için bu caydırıcı olur. Onlar, o çocuğun yaptığını yaparlarsa aynen onun gibi cezaya çarptırılacaklarını bilirler. Bu herkesin bildiği şeylerdendir. Bunu apaçık görüne karşı çıkan inatçılar inkâr eder. Bu, kıyasın Allâh'ın insanı yarattığı fıtrat olduğu konusunda en güçlü delildir. Hatta insan diğer canlılardan işleri kendi benzerlerine kıyasladığı, külliya-tı cüz'ıyyattan (bütünü parçadan) ayırdığı için farklıdır. Onun için Allâh (c.c.) kitabında sayılamayacak kadar çok yerde bize bunu göstermektedir. Kullara hüccet olarak bu yeter.

Kıyasın Hüccet Oluşunun Allâh'ın Kitabından İspatı

Kıyasın hüccet olduğuna delalet eden âyetlerden bazıları şunlardır:

“Şüphesiz Allâh katında İsa'nın durumu, Âdem'in durumu gibidir. Al-lâh Âdem'i topraktan yarattı, sonra ona ol dedi. O da hemen oluverdi.”
(Al-i İmran, 3/59)

Bu âyette Allâh (c.c.) bize, Hz. İsa (a.s.)'m yaratılışını, Hz. Âdem (a.s.)'m yaratılışına kıyaslamamızı söylemektedir. İkisi arasındaki ortak nokta, Allâh'm kudretinin kemali ve babaya ihtiyaç duymadan yaratılmalarıdır. Bu, hıristiyanlara karşı da hüccettir. Eğer kıyas hüccet olmasaydı bu âyetin bir anlamı olmazdı. Bir Müslüman bunu kesinlikle söylemez.

“Kendi yaratılışını unutarak bize bir misal getirip şöyle dedi: Bu çürümüş olan kemikleri kim diriltecek? De ki onları ilk defa kim yarattıysa o diriltecektir. Göklere ve yeri yaratan, onların benzerini yaratmaya muktedir değil midir? Elbette muktedirdir...” (Yasin, 36/78)

Bu âyetlerde sonraki doğuş (ahiretteki dirilme) Allâh'ın kudretinin kemâli ortak illetiyle, ilk oluşa, yeşil ağaçtan kırmızı ateşi yaratmaya, göklerin ve yerin yaratılmasına kıyaslanmaktadır. Eğer kıyas olmasaydı bu söz tam olmazdı.

Kıyasın Hüccet Oluşuna Âyeti Delil Getirmeye İbn Hazm'ın Cevâbı

İbn Hazm bu söylediğimize *İhkâmu'l-Ahkâm* adındaki eserinde şöyle cevap vermektedir:

Bu, kıyası delil kabul edenlerin şaşılacak hallerindendir. Keşke bu âyetlerde kıyası gerekli kılan şeyin ne olduğunu bir de ben anlayabilsem! Ya da, mehirin, çalındığında el kesmeyi gerektiren maldan daha az olmaması gerektiğini, zina eden muhsan erkek veya kadının recmedildiği gibi livâtacının (arkadan temasta bulunanın) da recmedilmesi gerektiğini bir anlayabilsem! Onların bu âyetleri kıyasın gereğine delil getirmeleri nerdeyse onları küfre götürür. Çünkü Allâh (c.c.) çürümüş kemikleri tekrar yaratmayı onları ilk kez yarattığı için gerekli görmüyor. Yine Allâh, kâinatı ilk kez yaratmasının, onu tekrar yaratmasını gerektirdiğini haber vermiyor. Kim böyle bir şey olduğunu iddia ederse Allâh'a iftira etmiştir. Bununla birlikte Allâh'ın kemikleri ilk kez yaratması, onları tekrar diriltmesini gerektiriyorsa, o zaman onları ilk kez yok etmesi tekrar yarattıktan sonra da zorunlu olarak yok etmesini de gerektirir.

Bunu kıyası kabul edenler söylemiyorlar. Müslümanlardan Cehm b.

Safvan'dan başka böyle diyen yok. Eğer bu gerekli olsaydı, onları ilk kez yaratıldığı gibi tekrar dünyaya döndürmek gerekirdi. Bu katıksız bir küfürdür ve bunu tenasuhçular (Reankarnasyoncular) dan başka kimse söylemiyor. Sahibini hakkı anlamaktan koparıp, küfre götüren her türlü delil getirmeyi Allâh kahretsin. Onların bu âyeti anlayış şekilleri yanlıştır. Doğrusu âyetin görünen ma'nâsının götürdüğü sonuçtur. O da eşyayı ilk defa yaratanın, ölüleri diriltmeye muktedir oluşudur.

Allâh (c.c.) bunu âyette belirtmiştir. O şöyle buyurur:

"Senin yeryüzünü kupkuru görmek de Allâh'ın âyetlerindendir. Biz oraya suyu indirdiğimiz zaman silkinir ve kabarır. Şüphesiz ona hayat veren Allâh ölüleri de diriltir. Doğrusu O'nun her şeye gücü yeter." (Fussilet, 41/39)

Allâh bununla, her şeye gücünün yettiğini belirtmiştir. Allâh bunu, kendisinin kemikleri erkek ve kadının menisinden meydana getirdiğini bilip ikrar eden, fakat tekrar yaratmaya ve diriltmeye gücünün yettiğini inkâr eden bir topluma karşı söylemiştir. Allâh onlara, kendi gücünün bir şeye yetip bir şeye yetmediğini söylemelerinin yanlışlığını göstermiştir. Bunlardan, hükmü hakkında nass bulunmayan bir şey için, hakkında nass bulunan bir meseleye dayanarak haramlık, helallik, vaciplik ve mubahlık hükmünü vermemizi gerektirecek bir anlam çıkmaz. Bunların hepsi tek konudur. Bazıları diğerlerine kıyaslanmış değildir ve bazıları asıl, diğerleri fer' değildir. Kıyasçıların buna yönelmeleri ve cesaret etmeleri mezhepleri ile uyumludur. Rezil olmaktan Allâh'a sığınırız.

İbn Hazm'ın Muğalatasına Dikkat Çekme

Bu sözdeki muğalata ve yanlış anlama gizli değildir. Çünkü biz, âyetin ma'nâsının, onun açık anlamının gerektirdiği olduğunu kabul ediyoruz. O da şudur: Eşyayı ilk kez yaratmaya muktedir olan, onu diriltmeye ve tekrar yaratmaya da muktedirdir. Fakat biz bunun bir kıyas olduğunu söylüyoruz. Çünkü Allâh, onların inkâr ettikleri yok olduktan sonra diriltmeyi, kabul ettikleri ilk yaratma illeti ile ispat etmektedir. O da kendi kudretinin kemâlidir. Bunun anlamı şudur: "İlk defa yaratmaya muktedir olanın, onun

diğer benzerlerini yaratmaya da muktedir olması gerekir. Bunun özü şudur: İki benzerden birisinin kudret sınırı içinde olması, diğerinin de kudret sınırı içinde olmasını gerektirir. Kıyas bundan başka bir şey mi? Bir şeyi gerekli kılmak, kudrete veya yapmaya aykırı mı?

İbn Hazm'ın; "Allâhü Te'âlâ kemikleri tekrar yaratmayı, onları ilk kez yarattığı için gerekli kılmış değildir" sözü doğrudur. Ama bu bizim iddiamıza zarar vermez. Çünkü biz, tekrar diriltmenin farz olduğunu iddia etmiyoruz. Allâh'ın buna muktedir olduğunu iddia ediyoruz. Bunu da hiçbir Müslüman inkâr etmez. Çünkü ilk defa yaratmaya gücü yetenin, sonradan tekrar yapmaya gücünün yetmesinin gerekliliği, üzerinde icma edilen bir husustur. Bundan açığa çıkıyor ki birbirinin benzeri olan iki şeyin hükmü aynıdır. Bu da, kıyasın ta kendisidir.

Onun, "bunlardan, hükmü hakkında nass bulunmayan bir şey için, hakkında nass bulunan bir meseleye dayanarak haramlık, helallik, vaciplik ve mubahlık hükmünü vermezi gerektirecek bir anlam çıkmaz" sözü anlamsızdır, batıldır. Çünkü birbirinin benzeri olan iki şeyden birisinin hükmü âyetle sabit olunca, hakkında nass olmayan benzerin hükmü de sabit olur. Aslın (hakkında nass bulunan meselenin) vaciplik, haramlık, mubahlık gibi hükümleri zorunlu olarak fer' için de sabit olur. Onu inkâr etmek inatçılıktır. Bir kimse, hükmü hakkında nass olmayan bir meseleye, hakkında nass bulunanın hükmünü vermemiz konusunda nasıl hüküm yoktur, diyebilir.

Belirli Bir Kıyastaki Kusur Kıyasın Aslının da Kusurlu Olmasını Gerektirmez

İbn Hazm'ın, "kıyasta mehrin, çalındığında el kesmeyi gerektiren mal-dan daha az olmaması gerektiğini, zina eden muhsan erkek veya kadının recmedildiği gibi livâtacının (arkadan temasta bulunanın) da recmedilmesi gerektiğini gösteren bir şey yok" sözüne verilecek cevap şudur: Eğer cinsel organla elin birbirinin dengi olduğu sabit olsaydı, birinin hükmü diğeri için de sabit olurdu. Böyle bir denklik yoksa aralarında kıyas yapmak, kıyasın aslında bir ayıp ve kusur olmaz. Aksine iki olay arasında benzerlik olmadığı için sadece bu kıyasta bir kusur olur. Aynı şekilde li-

vatacının zina edenle denk olduğu sabit olsa, birisinin hükmü diğeri için de sabit olur. Bu, kıyasın kendisinde bir kusuru gerektirmez. Aksine iki mesele arasında denklik olmadığı için sadece bu kıyasta bir kusurdur. Bu da bize zarar vermez. Biz kural olarak kıyasın varlığını iddia ediyoruz. Her kıyasın doğru olduğunu değil. Biz de kabul ediyoruz ki, kıyaslamalar içerisinde doğru olanı da vardır, yanlış olanı da. Dolayısıyla İbn Hazm'ın söylediklerinin tamâmı geçersizdir. Bundan anlaşılıyor ki onun söyledikleri beyinsizlerin kabul edeceği göz boyamadan ibarettir. Araştırmacı ve gerçeği arayan kişilerin sözü değildir. İbn Hazm, bizim yukarda kıyasın varlığı için getirdiğimiz delillere, buradakilerin benzeri hezeyanlarla cevap vermektedir. Onun için biz o delillerle ve İbn Hazm'ın cevapları ile sözü uzatmayacağız.

Şu âyetler de kıyasın varlığına delalet etmektedirler:

“Peygamberin hanımları için, babalarına, oğullarına, erkek kardeşlerine, erkek kardeşlerinin oğullarına, kız kardeşlerinin oğullarına mümin kadınlara ve sahip oldukları cariyelere görünmelerinde bir günah yoktur...” (Ahzab, 33/55)

“...Ziynetlerini sadece kocalarına, babalarına, kocalarının babalarına oğullarına, kendi oğullarına, kocalarının oğullarına, erkek kardeşlerine, erkek kardeşlerinin oğullarına kız kardeşlerinin oğullarına, Müslüman kadınlara, sahip oldukları cariyelere, cinsel gücü tükenen erkek hizmetçilere, kadınların cinselliğini anlamayan küçük çocuklara gösterebilirler...” (Nûr, 24/31)

Allâh bu âyetlerde “babaları” ve benzerlerini söyleyerek, amca ve dayı gibi onlar gibileri de aynı hükümde olduğuna işaret etmiştir.

İbn Hazm buna, bizim bu amcalar ve dayılarla ilgili hükmü, babalara ve diğerlerine kıyasla bu iki âyetten çıkarmadığımızı, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Hz. Âişe (r.anhâ)'ya söylediği, *“O senin amcandır, senin yanına girsin”* ve *“Kadın ancak kocası veya çok yakın akrabası (zi rahm-i mahrem) ile yolculuğa çıkabilir”* hadisleri ile bildiğimizi söylemektedir.

Yakın akrabalarının kadınla yolculuğa çıkması caizdir. Onunla yolcu-

luğa çıktıkları zaman onu hayvana bindirmek için kaldıracak, indirecek ve ona bakacaktır. (Bunlar da aralarında evlilik yasağı bulunanların yapabildikleri şeylerdir)

Bu sözler en temelsiz ve en geçersiz sözlerdendir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Hz. Âişe (r.anhâ)'ya söylediği, amcalarla ilgili hükme doğrudan delalet ediyorsa da dayılarla ilgili hükme ancak kıyas yoluyla delalet etmektedir. “Kadın ancak... yolculuğa çıkabilir” sözü, yolculuğa çıkmanın caiz olduğuna delalet etse de kadının ona karşı yüzünü açmasına delalet etmez. Bunu iddia eden kişi apaçık muannittir. Eğer buna delalet ediyorsa yolcu değilken de yüzü açmaya ancak kıyas yoluyla delalet eder. Demek ki İbn Hazm'ın kaçmaya çalıştığı kıyastan kaçış yoktur.

Kıyası İnkâr Edenlere İcma Yarar Sağlamaz

İbn Hazm, benzeri meselelerde icmaı hüccet kabul ettiği halde burada icma ile delil getirmeyi unuttu. Şâyet onu getirseydi, bozuk da olsa yukarıda anılan nassları hüccet getirmesinden daha kuvvetli olurdu. Çünkü biz “bu icma nassa mı dayanıyor yoksa kıyasa mı?” diye sorarız. Eğer kıyasa dayanıyor derse, kıyasın delil olduğu hem nass hem de icma ile sabit olmuş olur. Nassa dayanıyor derse, “nass nerede?” deriz. Eğer, “unuttular” derse bu açıkça saçmamadır. “Gizlediler” derse onların icmaı haram bir şey üzerine gerçekleşmiştir. O da ilmi gizlemeleri ve Allâh'tan ve Resûlü (s.a.v.)'den tebliği terk etmektir. Dolayısıyla icmanın hüccet oluşu baştan geçersiz olur. Eğer derse ki; “İcma nassı açııcıdır. Dolayısıyla bu nassı gizlemeyi ve tebliği terk etmeyi gerektirmez.” Biz şöyle deriz: İcmanın nassı açııcı olduğuna dair elde bir delil yok. Bunu İbn Hazm ve benzerlerinden başka söyleyen de yok. Onların sözleri de delil değildir. Dolayısıyla icmanın nassı açtığı sabit değildir.

Kıyasın hüccet olduğunu gösteren delillerden birisi de şu âyettir:

“Eğer koca karısını (üçüncü kez) boşarsa bundan sonra kadın başka bir koca ile evlenmedikçe ona (önceki kocaya) helal olmaz. İkinci koca da boşarsa ve onlar Allâh'ın sınırlarını koruyacaklarına inanırlarsa birbirlerine tekrar dönmelerinde her ikisine de bir günah yoktur.” (Bakara, 2/230)

Allâh (c.c.) bu âyetle talakı (boşamayı) söyleyerek, onun benzeri olan nikâhı fesh etmeye ve kocanın ölmesine de işaret etmiştir.

İbn Hazm bu söylediğimize şöyle cevap vermektedir: “Hz. Peygamber (s.a.v.) üç talakla boşanmış olan Kurayzalı kadına şöyle dedi: “Rufâa’ya dönmek mi istiyorsun? O senin, sen de onun balcığından (cinsel organından) tatmadıkça hayır, olmaz.”

Bu hadis, yukarıdaki âyetten daha kapsamlıdır ve ondan fazlasını da içermektedir. Dolayısıyla bunu almak gerekir.”

İbn Hazm’ın bu sözü eleştiriye açıktır. Çünkü boşayan kocanın eski karısına dönebilmesi için sonraki kocanın boşamasından başka, onun ölümü veya nikâhın feshi hadiste yer almamaktadır. Öyle olunca âyetten nasıl daha kapsamlı olabilir? Aksine âyetle cinsel organdan tatma şartı yer almamaktadır. Hadis bu şekliyle boşayan kocanın eski karısına tekrar dönebilmesi için ikinci kocanın boşamasını şart koşan âyete aykırı olmaktadır. “Hadis âyete muarız (aykırı) olur” derse biz şöyle deriz: Hadis, cinsel organdan tatmanın dışında bir şeyin şart olmadığına delalet etmiyorsa bu, ondan başka bir şeyin şart olduğuna delalet eder mi? Bu soruya, “evet” derse açıkça inatçılık yapmış ve hileye sapmıştır. “Hayır” derse, hadisin âyetten daha kapsamlı olduğu ve ondan daha fazla şey içerdiği iddiası geçersiz olur.

Özetle söylersek, bu hadiste, karısını üç talakla boşayan kocanın eski karısına dönebilmesi için sonraki kocanın kadınla cinsel ilişki kurduktan sonra onu boşamasından, ölmesinden veya nikâhın fesh edilmesinden başka bir şart yoktur. Bu şart da âyetten anlaşılmaktadır. Ancak âyetle, sonraki kocanın boşamasından başka bir şart yer almamaktadır. Sonraki kocanın ölümünün veya nikâhın hâkim tarafından fesh edilmesinin hükmünü bilmenin kıyastan başka yolu yoktur. Evet, bu hüküm icma ile sabittir. Ancak ölümün ve feshin âyetten ve sünnetten delili bulunmayınca, icma kıyastan başka bir dayanağı kalmaz. Bu konuda icma oluşu, karşı tarafa fayda vermez. Çünkü bu icma, kıyasın yokluğunu değil, varlığını ispat etmektedir.

Bu söylediğimizle, İbn Hazm'ın icmadan delil getirerek; “biz bu hükmü kıyasla değil icma ile veriyoruz” diyerek verdiği birçok cevap reddedilmiş oluyor. Biz icmayı reddetmiyoruz. Sadece, “icma edenler bu hükmü kıyasa göre mi yoksa nassa dayanarak mı verdiler?” diyoruz. Eğer cevap birincisi olursa istenilen gerçekleşmiştir. İkincisi olursa, bir nass göstermeleri istenir, ellerinde de böyle bir nass yoktur.

İbn Hazm'ın İcma Konusundaki Sözünün Çürütülmesi

Bu söylenenlerle İbn Hazm'ın, “icma ancak nassa dayanır” sözü de çürütülmüş oluyor. Bizim yukarda geçen cevâbımızla, onun bu sözünün yanlışlığı gün gibi ortadadır. Bu cevapla, İbn Hazm'm kitabının İcma konusunda söylediği şu sözler de çürütülmüştür: Dediler ki; Eğer icma sadece nassa dayansaydı, nass kaybolmamış, elde mevcut olurdu. Çünkü Allâh (c.c.): “*Zikri (Kur'ân'ı) biz indirdik, onu koruyacak olan da biziz*” (Hicr, 15/9) buyurmaktadır. Böyle bir nass bulunmayınca, demek ki icma nassa dayanmamıştır.

Buna cevap şudur: Bu sözün başı doğru sonu yalandır. Çünkü biz şöyle diyoruz. İcma ancak nassa dayanır. Bu nass kavli, fiilî ve takrîfî olabilir. Bunların hepsi yok olmaktan korunmuş ve nakledilmiştir. Korunmuş ve nakledilmiş olan fiilî, kavli veya takrîfî bir nassa dayanmayan icma iddiası geçersizdir. Çünkü böyle bir icmadan söz etmek, icmanın hüccet oluşunu baştan yok eder. Çünkü bu durumda hüküm icmaa değil nassa dayanmış olur. İcma da hüccet olmaz. Sonra da hakkında kavli, fiilî veya takrîfî bir nass bulunmayan bir meseledeki icma iddiası geçersiz olur. Bu konunun birçok meselesinde bunu bulmak mümkün değildir. “İddet âyetlerinden maksadın zinâ eden kötü kadınlar olduğunda icma vardır” sözü ve benzerleri bu kabildendir. Bunu anla, Allâh en doğrusunu bilir.

Şaşırtıcı (İlginç) Bir Mesele

İbn Hazm ve diğer Zâhirîlerin garipliklerinden birisi de şudur. Bir Müslüman Zimmî (İslam ülkesinde yaşayan gayr-i müslim tebaa) olan karısını üç talakla boşasa ve bu kadın gidip Zimmî bir erkekle evlense ve bunlar cinsel ilişki kursalar sonra adam kadını boşasa, bu kadın ne eski kocasıyla ne de başka birisiyle evlenebilir. Çünkü gayr-i müslimlerin nikâhı

sahih (geçerli) fakat boşamaları batıl (geçersiz) dir. Dolayısıyla bu kadın ikinci koca ile evlendikten sonra başka birisinin onunla evlenmesi helal olmaz. Delilleri şudur: Gayr-i müslimlerin, nikâh gibi, nassın ve icmanın geçerli kabul ettiği tasarruflarının dışındaki tasarrufları geçersizdir. Çünkü cahiliye dönemindeki insanlar nikâhlanıyorlardı ve Hz. Peygamber (s.a.v.) bu nikâhları kabul etti. Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisi de böyle bir nikâh sonucu dünyaya geldi. Bundan anlaşılıyor ki, gayr-i müslimlerin nikâhları sahihtir ve bunun üzerinde icma vardır.

Bu Sözün Tenkidi ve Reddi

Bu sözler, onların cehâletinden başka bir şey değildir. Çünkü cahiliye dönemi insanları nikâhlanıp, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in onların nikâhını kabul ettiği gibi, onlar boşanıyorlardı ve Resûlullâh (s.a.v.) boşamalarını da kabul ediyordu. Bu konuda da icma vardır. Zâhirîlerin buna karşı oluşları delilsiz olduğu için dikkate alınmaz.

“...Onların (müşriklerin) amelleri dünyada da âhirette de boşa gitmiştir.” (Al-i İmran, 3/22) âyetine gelince, bu hükmün onların bütün amellerini kapsamadığı konusunda icma oluşmuştur. Onların amelleri içerisinde geçerli olanlar bulunduğu gibi, geçerli olmayanlar da vardır. Onların boşamalarının bunlardan hangisine girdiği bilinmeyince, onun geçersiz olduğunu delil saymak mümkün değildir. Çünkü âyetteki, “amelleri boşa gitmiştir” hükmünde, onların boşamalarının geçerli veya geçersizliği konusunda net bir şey yoktur. Biz onun hükmünü başka delillerden araştırdık ve geçerli olduğunu öğrendik. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) cahiliye dönemi insanların nikâhlarını ikrar ettiği gibi, boşamalarını da ikrar etmiştir.

Öte yandan boşama da Müslümanla zimmînin eşit olduğu; nikâh, alım satım ve diğer muamelattandır. Öyleyse onun hükmünün de diğerleri gibi olması gerekir. Bir de şu var; İbn Hazm, İslamî hükümlerin, gayri müslimleri, haklarında özel nass bulunmayan konulardaki yaptıklarını olduğu gibi bıraktığını, onların da Müslümanlar gibi şer’î hükümlere muhatap olduklarını itiraf etmektedir. Biliyoruz ki boşamanın geçerliliği İslam’ın hükümlerindendir. Cizye verme konusunda olduğu gibi, boşama konusunda

gayr-i müslimlere ait özel bir delil yoktur. Öyleyse bu konuda onlara ait hüküm, Müslümanlara ait hükümdür.

Boşamaya ait nasslar Müslüman olanla olmayanı ayırmamakta, hepsini kapsamaktadır. Hâs olduğu nass veya icma ile sabit olmayan bir şeyin tahsisi caiz olmaz. “Onların amelleri boşa gitmiştir” âyetinin hükmünün talakı içerdiğine dair bir delil yoktur. Bundan açığa çıkıyor ki Zâhirîlerin söyledikleri batıldır. “*Onların amelleri boşa gitmiştir*” âyetini gayr-i müslimlerin boşamalarının geçersizliğine delil saymak ve bununla boşamayla ilgili nassları tahsis etmek yanlıştır, bozuk bir bakıştır. Gayr-i müslimlerin boşamasının geçersizliği sabit olmayınca, “Müslüman zimmî olan karısını üç talakla boşarsa, sonraki zimmî kocanın boşamasından sonra o kadın kimseye helal olmaz” sözlerinin doğru olmadığı açığa çıkmış olur.

Şu âyet ahkâm âyetlerindendir:

“Ey imân edenler! Mü'min kadınları nikâhlayıp sonra onlarla ilişki kurmadan boşarsanız, onlar üzerinde bekleyecekleri bir iddet hakkınız yoktur.” (Ahzab, 33/49)

Bu âyette Allâh (c.c.) nikâhlanan mümin kadınlara ait hükmü belirterek, gayr-i müslim kadınlara ait hükme de işaret etmiştir. Çünkü mü'min kadınlara iddet beklemenin gerekmeişinin dayanağı, onların imân etmemeleri değil kendileriyle ilişki kurulmamış olmasıdır. Bu konuda da Müslümanlarla gayr-i müslimler eşittir. Gayr-i müslim kadınların hükmü, Müslüman kadınların hükmü gibidir.

İbn Hazm buna şöyle cevap vermektedir: Bu durumda olan gayr-i müslim kadınlara iddetin gerekmeişi kıyas yoluyla değil, icmâ ile sabittir. Yukarıdaki iddia geçersizdir. Çünkü bizim tartışmakta olduğumuz konu icmadır.

Buna karşılık biz de şöyle diyoruz: İcmâ edenler ya gayr-i müslim kadınlara iddet olmadığını bildiren bir nassa dayanarak icma etmişlerdir ya da onları Müslüman kadınlara kıyaslamışlardır. Bu konuda bir nass bulunmadığı için önceki varsayım geçersizdir. İkinci varsayım da kıyasın varlığını ispat etmektedir.

Yukarıdaki hükme İbn Hazm “beraet-i zimmet asıldır” kaidesi ile de cevap vermektedir. Buna göre, hiçbir kimseye nass veya icma olmadan bir görev yüklenmez. Gayr-i müslim kadınların iddet beklemelerini gerekli kılan ne bir nass ne de icma vardır. Öyleyse onlara iddet vacip değildir.

Buna cevâbımız şöyle olur: Allâh (c.c.) boşanan tüm kadınlara iddeti gerekli kılmıştır. Bundan sadece kendileri ile ilişkiye girilmemiş olan mümin kadınları istisna etmiştir. Dolayısıyla nikâhlı gayr-i Müslim kadınlara da iddet gereklidir. Bu konuda nass vardır. Nass yok denilemez.

Eğer derse ki; iddetle ilgili nasslar icma ile, kendileri ile ilişki kurulan kadınlara aittir. İlişki kurulmamış kadınlar buna girmez. Şöyle deriz: Bu icmam dayanağı, gayr-i müslim kadınları Müslüman kadınlara kıyastır. Çünkü âlimler kendileri ile ilişki kurulmayan gayr-i müslim kadınları kıyas yoluyla ittifakla aynı durumda olan mümin kadınlara katınca, iddet âyetlerinden maksadın sadece ilişki kurulan kadınlar olduğunda icma gerçekleşmiş demektir. Kaynağı kıyas olan bu icmada, Zahirîler için delil yoktur. Çünkü onlar kıyası kabul etmiyorlar. Kıyasın geçersiz olması ile icma da geçersiz olur. İcma geçersiz olunca da gayr-i müslim kadınlar iddet âyetine dâhil olarak kalırlar. Eğer o derse ki, icmanın dayanağı kıyas değil nassdır. O zaman biz de ondan nassı isteriz ve icmam dayanağı olan nass nerde? deriz. Onların nass göstermelerine imkân yok. O zaman iddiaları delilsiz kalır ve geçersiz olur. Demek ki kıyas sabittir, onu inkar batıldır.

İtibar (İbret Alma) ve Kıyas İki Ayrı Şey Midir?

Şu âyeti kerime ibret almayı ifade eden âyetlerdendir:

“*Ey akıl sahipleri ibret alınız!*” (Haşr, 59/2)

İbn Hazm buna şöyle cevap verir: Buradaki ibret ve itibar (ibret almak) dan maksat kıyas değil, düşünmedir. Allâh (c.c.) bize gökleri ve yeri yaratmada, asilerin başına gelen şeyde kendi kudretinin büyüklüğünü düşünmemizi emretmektedir. Nitekim Hz. Yusuf (a.s.)’m kardeşlerinin kıssasında da şöyle buyurur: “Şüphesiz Peygamberlerin kıssalarında akıl sahipleri için ibret vardır...” Bir başka âyetle de, “*Hayvanlarda da sizin için ibret vardır*” (Mü’minûn, 23/21) buyurmuştur.

İbn Hazm buradaki ibretin, “onların kıssalarında kıyas vardır” anlamında olmadığını söyler.

Bu dikkate değer bir cevap değildir. Eğer biz âyetlerdeki ibret ve itibarın anlamının bir şey hakkında düşünme olduğunu kabul etsek, bunun mutlak anlamda olduğunu kabul etmeyiz. Aksine o zaman düşünmenin anlamı, bir şeyin durumunu benzerlerine kıyaslamak amacıyla delil getirmek için düşündürmektir. Bu da bizim kıyas dediğimiz şeydir. Biz buradaki ibret almanın anlamının, düşünmek ve akıl erdirmek değil, kıyastır dersek yanlış olmaz. Çünkü ibret alma anlamındaki, “itibar” iki meful (tümleç) alır. Denir ki; bunu şununla ibret aldım. Düşünme anlamına gelen tefekkür ve tedebbür sözcükleri ise iki meful almaz. Dolayısıyla, “itibar” tefekkür ve tedebbür anlamında olamaz. Aksine onun ma’nâsı, “kıyas”tır. Çünkü bunun ma’nâsı, “bunu ona kıyasladım” demektir. Dolayısıyla İbn Hazm’ın cevâbı geçersizdir. Bu âyetlerle kıyasın varlığına delil getirmek doğrudur. Bu konuda daha detaylı bilgi gelecektir.

“Onlara üf deme” âyeti de kıyasın caiz olduğuna delâlet eder. Allâh (c.c.) “üf deme” sözüyle, bizim anaya babaya eziyet vermede buna denk veya ondan daha ağır olan bir şey söylememizin yasak olduğuna işaret etmiştir.

İbn Hazm buna da şöyle cevap vermektedir: Bu âyette, ana babaya üf demenin dışındaki, öldürmenin, dövmenin, sövmenin ve diğer eziyet verici şeylerin haramlığına delalet eden bir şey yoktur. Biz bu fiillerin haram olduğunu aynı âyetin devamındaki ve sonraki âyetteki: “Onları azarlama, onlara güzel söz söyle. Onlara merhamet göstererek tevazû kanadını indir...” çıkarıyoruz. Allâh’ın ana babaya üf demeyi yasak etmesinin, onları dövmeyi, öldürmeyi ve diğer eziyet verici şeyleri yapmayı yasaklama olmadığına delil şudur: Bir kimse birisinin başka birini öldürdüğünü veya kemiklerini kırıncaya kadar dövdüğünü, ona hadler konusunda iftira ettiğini, yüzüne tükürdüğünü söylese ve bunları gören birisi de buna şahitlik etse ve “bu katil veya iftiracı veya döven kişi diğerine üf dedi” dese, hepimize göre ittifakla yalan söylemiştir. İftira etmiştir, yalancı şahitlik etmiştir. Şahitliği kabul edilmez. Bu insanlar, yalan olduğunu kabul ettiğimiz şeyle bizim hükmetmemizi nasıl isteyebilirler?

Bu batıldır, geçersizdir. Çünkü bu itirazın içeriği, âyetteki “üf” sözcüğünün anlamının öldürme, dövme ve iftira etmek olmayışıdır.

Bu da, eşi ilim âleminde görülmeyen bir cehâlettir. Çünkü kıyası kabul edenler öldürmenin, dövmenin ve iftira etmenin “üf” sözcüğünün anlamları içinde olduğunu iddia etmiyorlar. Onlar bunu kıyasın caiz olduğuna delil getiriyorlar ve Allâh’ın “üf” demeyi ana babaya eziyet olduğu için yasak ettiğini, küfretmek gibi, eziyet yönünden daha üstün olanların öncelikle yasaklanmış olacağını söylüyorlar. Onlar öldürme ve dövmeyi, “üf” sözcüğünün sözlük anlamı içine katmıyorlar, bunları ona kıyaslıyorlar.

Bu sözü söyleyen zât, öldürme ve dövmenin “üf” sözcüğünün sözlük anlamının içine girseler, bunların hükmünün kıyasla değil, nassla sabit olduğunu bilmiyor mu? Bundan anlaşılıyor ki bu söz, İbn Hazm’ın hilelerinin en çirkin ve en aşağılarından.

Kıyası kabul edenler daha başka âyetleri de delil getirirler ve İbn Hazm onlara da aynen buradaki gibi hezeyanlarla cevap vermeye çalışır. Onları da söyleyerek sözü uzatmak istemiyoruz.

Kıyasın hüccet oluşu Allâh kelimadan ve insanın fıtratında sabit olduktan sonra aslında bizim başka bir delile ihtiyacımız yok. Ama biz Resûlullâh (s.a.v.)’in hadisleriyle de kıyasın hüccetliğinin sabit olduğunu söylüyoruz. Bu birkaç yönden olmaktadır.

Kıyasın Hüccetliğinin Sünnetle İspatı

Bu hadislerden bazıları şunlardır:

Hiz. Peygamber (s.a.v.) insanları, ahir zamanda gelecek ve şaraba, onu helal saymak için bira diyecek olan bir milletle korkuttu.

Bu hadis kıyasın hüccetliğine şöyle delalet etmektedir:

Bu hadis, helal saymak için şarabın başka isimlerle adlandırılmasının caiz olmadığına delalet ettiği gibi, haram olan başka şeylerin de aynı amaçla kendi isminden başka isimlerle isimlendirilmesinin caiz olmadığına delalet etmektedir. Bu, İbn Hazm’ın da kabul ettiği bir şeydir.

Bu hüküm sadece kıyas yoluyla varılan bir hükümdür. Demek ki kıyas vardır.

Kıyasın hüccet olduğunun delillerinden birisi de şudur:

Hız. Peygamber (s.a.v.) hükümlerin illetlerini ve hükme etki eden müessir vasıfları da söylerdi. Bundan maksadı hükümlerle bu vasıflar arasındaki bağlantıya ve o illet ve vasıfların başka şeylere de geçebileceğine dikkat çekmekti. Hız. Peygamber (s.a.v.)'in şu hadisleri bu kabildendir:

Hurma şırası (Nebîzü't-temr) hakkında; *“güzel bir hurma ve temiz bir su”* dur.

(Başkasına ait bir yere girerken) *“İzin istemek gözden dolayı gerekli görülmüştür.”*

“Size olan merhametten dolayı bunu yasakladım”

Kedi hakkında şöyle demiştir. *“O pis değildir. Sizin etrafınızda dolanıp duran erkek ve dişilerdendir.”*

Başını devesinin ısırdığı ihramlı kişinin başını örtmesini yasaklayıp, ona merhem sürmeyi men ederek bunu onun Kıyâmet gününde telbiye getirerek diriltilmekle illetlendirmiştir.

Kişinin, eşinin halası ve teyzesi ile evlenmesinin yasaklanışına illet olarak, *“Siz bunu yaparsanız, akrabalık bağlarını koparırsınız”* buyurmuştur.

“Üçüncü kişinin yanında iki kişi gizli konuşmasın çünkü bu onu üzer.”

“Birinizin kabına sinek düşerse onu iyice bandırsın. Çünkü onun bir kanadında dert (zehir), diğerinde şifa (panzehir) vardır. Kişi bununla dert olan kanattan korunur.”

“Allâh ve Resûlü (s.a.v.) size eşek etini yasaklamışlardır. Çünkü o pistir.”

Hız. Peygamber (s.a.v.)'e erkeğin cinsel organına dokunmasının abdesti bozup bozmadığı sorulmuş o da; *“O senin bir parçandan başka bir şey değil”* buyurmuştur.

Hız. Hamza (r.a.)'in kızı hakkında, *"O bana helal olmaz. O benim süt kardeşimin kızıdır"* buyurmuştur.

Hız. Peygamber (s.a.v.) ümmetine hükümleri, benzerlerini ve nedenlerini söyleyerek anlatmış, onlara misaller getirmiştir. Ömer (r.a.) ona; *"Ya Resûlallâh (s.a.v.) bu gün çok büyük bir şey yaptım. Oruçlu iken (eşimi) öptüm"* dedi. Hız. Peygamber (s.a.v.):

"Oruçlu iken ağzına su alsan ne olur?" dedi. Hız. Ömer (r.a.); *"bunda bir sakınca yok"* cevâbını verdi. Bunun üzerine Hız. Peygamber (s.a.v.) *"O halde orucuna devam et"* buyurdu.

Eğer bir şeyin mislinin hükmü onun da hükmü olmasaydı, illetler ve gerekçeler hükmü ispatta veya kaldırmakta (nefyde) etkili olmasaydı bu benzetmeyi söylemenin faydası olmazdı. Hız. Peygamber (s.a.v.)'in bunu söylemesi bir şeyin benzerinin hükmünün o şey için de geçerli olduğunu göstermek içindi. Cinsel ilişkiye vesile olan öpmek, içmeye vesile olan ağza su almak gibidir. Ağza su almak oruca zarar vermediği gibi, öpmek de zarar vermez.

Yine Hız. Peygamber (s.a.v.) kendisine; *"Babam çok yaşlı iken Müslüman oldu. Hayvana binmeye gücü yetmiyor. Oysa ona hac farz, ben onun yerine haç edebilir miyim?"* diye sorana kişiye, *"Sen onun en büyük oğlu musun?"* diye sordu. Adam *"evet"* deyince *"Babanın birisine borcu olsa da sen ödesen, bu onun için yeterli olur mu?"* buyurdu. Adam *"evet"* dedi. Bunun üzerine Resûlullâh (s.a.v.): *"Öyleyse onun yerine hacc et"* buyurdu.

Hız. Peygamber (s.a.v.) burada bir hükmü başka bir hükümle anlattı. Bir şeyi kendi benzerine kattı. Bu manayı öncekinden daha üstün bir şekilde güçlendirdi. O da şudur: *"Allâh'a hakkını ödeyiniz. Çünkü o ödemeye daha çok hak sahibidir."*

Şu sahih hadis de kıyasın caiz olduğuna delalet etmektedir. Hız. Peygamber (s.a.v.); *"Sizin birinizin, eşi ile cinsel ilişkide bulunmasında sadaka sevabı vardır"* buyurdu. Etraftakiler: *"Ya Resûlallâh (s.a.v.)! Biz hem şehvetimizi giderip hem de sevap mı alacağız?"* dediler. O da *"Peki şeh-*

vetini haram yolla tatmin etseydin günah olmayacak mıydı?” buyurdu. Sahâbeler “evet” dediler. Hz. Peygamber (s.a.v.) de; *“İşte böyle, sen onu helal yolla tatmin edersen sevap olur”* dedi.

Bu çok açık bir şekilde “kıyası’l-aks el-celi”dir. Bu kıyas; aslın illetinin aksinin varlığı nedeniyle, aslının hükmünün aksini fer’ de ispat etmektir.

Şu sahîh hadis de bu kabildendir:

Bir bedevî Hz. Peygamber (s.a.v.)’e gelip

- “Benim eşim siyah bir çocuk doğurdu, ben onu kabul etmiyorum” dedi. Allâh Resûlü (s.a.v.);

- *Senin develerin var mı?*

- Evet.

- *Renkleri nasıl?*

- Kırmızı.

- *İçlerinde boz olun var mı?*

- Evet var.

- *Bunların nerden geldiğini düşünüyorsun?*

- Ey Allâh’ın Resûlü (s.a.v.) bu bir damara çekmiş.

- *Herhalde bu çocuk da bir damara çekmiş.*

Allâh Resûlü (s.a.v.) adamın çocuğun nesebini reddetmesine izin vermedi.

Hz. Peygamber (s.a.v.), özür sahibi bir kadının özrü devam ederken namazı bırakıp bırakmayacağı soran bir kadına; *“Hayır bu hayız değil, damardan gelen bir kandır”* buyurdu ve bu kan devam ederken namazını kılmasını emretti. Bunun gerekçesinin o kanın hayız kanı olmayıp, damardan gelen bir kan olduğunu söyledi. Bu cevap, iki olay arasındaki ortak ve ayrı noktaları içeren bir kıyastır.

Ümmü Süleym; “Kadın da ihtilam olur mu ya Resûlallâh (s.a.v.)?” de-

diğinde, Hz. Peygamber (s.a.v.) *“Kadınlar erkeklerin benzerleridirler”* demiştir. Bu konuda erkek ve kadının birbirinden ayrılmayan ve aralarında fark bulunmayan benzerler (eşler) olduklarını ifade etmiştir. Bu, biri birinin benzeri olan iki şeyden birisine ait hükmün diğeri için de geçerli olduğunun bilinen sabitelerden olduğuna delalet eder. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in bu gerekçelendirmesinin onun kendi takdiri mi, yoksa şer’î mi yoksa her ikisi de mi oluşu fark etmez. Bu, iki benzerden birisinin hükmünün diğeri de verileceğine delildir.

Hz. Peygamber (s.a.v.)’in; (devesi uyuz olan birisinin, bunun birilerinin uyuz olan devesinden geçtiğini söylemesi üzerine) *“İlk deveyi kim uyuz etti?”* buyurması, ta’ diye (geçişlilik) yoluyla hükmetmenin doğru olmadığını göstermektedir. Çünkü bu, uyuz olan ilk devede doğru değildir. İlkinde doğru olmayınca, aralarındaki denklikten dolayı ikincisinde, üçüncüsünde ve diğerlerinde de doğru olmaz. Aralarındaki benzerlik nedeniyle, birincisine ait hüküm ikinci ve üçüncüsü için de ispat edilir.

“Allâh faizi size yasaklayıp da onu sizden kabul edecek değil”

Hz. Peygamber (s.a.v.) bu sözüyle, geçirilen iki rekât namaz yerine birkaç rekât kılmayı, kıyas yoluyla faiz hükmünde saymıştır.

“Müslüman bir delikten iki kez sokulmaz (ısırlmaz)”

Bu delalet ediyor ki, Müslüman ikinciye, birinciye kıyaslar. Bu, kıyasın doğru olduğu anlamına gelir.

Bu söylediklerimiz, kıyasın caiz oluşunun sünnetten delilleri ve açıklamalarıdır.

İbn Hazm’ın Cevâpları ve Onların Reddi

İbn Hazm bu hadislerin bazılarını görmezden gelirken, bazılarını kendince yorumlamıştır.

“Sen oruçlu iken ağzına su alsan ne olur?” hadisi ile ilgili olarak şöyle der: Kıyası iptal için başka bir delil olmasa sadece bu hadis yeter. Çünkü Ömer (r.a.), öpmenin orucu bozduğunu, cinsel ilişkiye kıyasla zannetmişti. Hz. Peygamber (s.a.v.) ona denkliğin ve benzerliğin, hükümde eşitliği

gerektirmedigini söyledi. Çünkü ağza su almak orucu bozmaz. Fakat su kasten ağza giderse o zaman bozar. Cinsel ilişki orucu bozar, öpmek ise bozmaz. İşte bu, kıyası iptaldir.

Bu sözler geçersiz bir demagojidir. Çünkü biz bu hadiste, Hz. Ömer (r.a.)'in yaptığı kıyasın geçersiz olduğunu kabul ediyoruz. Ama Hz. Peygamber (s.a.v.) bir kıyası geçersiz sayarken, başka bir kıyası ispat etmiştir. Yani sanki demiştir ki; senin öpmeyi cinsel ilişkiye kıyaslamaman yanlıştır, doğrusu onu ağza su almaya kıyaslamaktır. Çünkü hem bir şey içmek hem de cinsel ilişki orucu bozar. İçmek ağızdan olur, cinsel ilişki ise ağızdan olmaz. Ağza su almanın su içmeye yakınlığı, öpmenin cinsel ilişkiye yakınlığından daha fazladır. Ağza su almak orucu bozmayınca, öpmek öncelikle bozmaz. Hadis İbn Hazm'ın zannettiği gibi, kıyasın geçersizliğini değil geçerliliğini ispat ediyor.

İbn Hazm'ın, “Her ikisi de zevk verici olduğu için, öpmek cinsel ilişkiye daha çok benzer” şeklindeki iddiası batıldır, geçersizdir. Çünkü öpmek ve cinsel ilişki lezzet verici şeylerdense, su içmek ve ağza su almak da susuzluğu giderici şeylerdendir ve vücudun içine su girdirme kabilindedir. Çünkü ağız bir yönden vücudun dışı, bir yönden de içidir. Bu yüzden, yüz sözcüğünün kapsamına girdiği halde abdestte yıkanması farz değildir. Gusülde ise farzdır. İbn Hazm Hz. Peygamber (s.a.v.)'in delil getirişinin hakikatini anlamamış, öpmenin cinsel ilişkiye yakınlığının, ağza su almanın içmeye yakınlığından daha fazla olduğunu zannetmiştir. Bu apaçık bir ahmaklıktır. Eğer gerçek onun dediği gibi olsaydı, Hz. Ömer (r.a.)'in kıyası Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kıyasından daha doğru olurdu. Böyle bir şeyi düşünmek son derece yanlıştır. Çünkü bir şeye yakın olan kıyası, ondan daha uzağı ile reddetmenin hiçbir anlamı yoktur.

İbn Hazm'ın Mâlikîlere İtirazı ve Ona Cevap

Sonra İbn Hazm, Mâlikîlere dönmekte ve bu hadisin onlara karşı hüccet (delil) olduğunu söylemektedir. Çünkü onlar, oruçlunun abdest alırken ağza su almasını (mazmaza yapmasını) müstehap görürler, eşini öpmesinin mekruh olduğunu söylerler. Bu onun başka bir ahmaklığıdır. Çünkü onlar abdestte ağza su almak sünnet olduğu için ona müstehap demişler-

dir. İslam, oruçlu olan ve olmayan ayrımı yapmadan buna teşvik etmiştir. Öpmek ise böyle değildir. Çünkü İslam onu teşvik etmemiştir. Aksine o, cinsel ilişkiye götürme ihtimali bilindiği için oruçlu için mekruhtur. Aralarındaki fark budur. Bu fark, senin de açıkça gördüğün gibi Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kıyasında etkili değildir. Böylece İbn Hazm'ın itirazı geçersiz olmuştur.

“*Mü'min aynı delikten iki kez sokulmaz (ısırılmaz)*” hadisine de şöyle cevap verir: Bunda kıyas yok, bu sadece bir sözü bir manadan başka bir manaya nakletmektir.

Bu, onun delil çıkarma yöntemini bilmemesine dayalı bir anlayıştır. Çünkü o zannediyor ki biz delikten başka bir şeyi, hadisteki deliğe kıyaslıyoruz. Oysa gerçek onun zannettiği gibi değil. Hadisin anlamı şu: Bir delikte bir haşere tarafından sokulup bir kez acı çeken müminin, ona kıyas ederek bir daha benzeri bir deliğe yaklaşmaması, onun fitratındandır. Dolayısıyla bu hadisten, kıyasın doğru bir hüküm çıkarma yöntemi olup, bunun müminin fitratı olduğu sabit oluyor.

“*Babanın birisine borcu olsa da ödesen...*” anlamındaki hadisle ilgili olarak da şöyle diyor: Bu hadiste kıyas yoktur, aksine bu açık bir nasstır. Çünkü Allâh (c.c.) şöyle buyurmuştur: “*Eşlerinizin çocukları yoksa bıraktıkları mirasın yarısı sizindir. Eğer çocukları varsa bıraktıkları mirasın dörtte biri sizindir. Bu paylar, yapacakları vasiyetler yerine getirildikten ve borçlar ödendikten sonradır...*” (Nisâ, 4/12)

Borç, hem Allâh'a hem de kullara ait olan hakları içerir. Dolayısıyla bu konu, hakkında nass bulunan konulardandır, kıyasa dayalı meselelerden değildir.

Bu büyük bir beyinsizlik ve vahim bir ahmaklıktır. Çünkü soruyu soran şahıs, ölü adına hac edip edemeyeceğini sormuş, Allâh Resûlü (s.a.v.) de ölü adına hac etmeyi Allâh'a bir borç, soranın haccetmesini de Allâh'a olan borcu ödeme olarak nitelemiştir. Bunu da insanlara olan borca kıyaslayarak söylemiştir. Bunların hepsi, eşekten daha anlayışlı olan herkes için gâyet açıktır. Bununla kıyasın varlığı da çok açıktır. Kıyası inkâr etmekse inatçılıktır.

Hadiste ifade edilen hükmün; “*Eşlerinizin çocukları yoksa bıraktıkları mirasın yarısı sizindir. Eğer çocukları varsa bıraktıkları mirasın dörtte biri sizindir. Bu paylar, yapacakları vasiyetler yerine getirildikten ve borçlar ödendikten sonradır*” âyeti ile sabit olduğu konusundaki sözü de geçersizdir. Çünkü âyetteki “borç” tan maksat, malî borçtur. Oruç, namaz hac gibi borçlar değildir. Çünkü kula olan borç, ölenin bıraktığı mala (terekeye) bağlıdır. Namaz ve benzeri ibâdetler ise böyle değildir. Dolayısıyla âyetle anılan “borç” bu tür hakları kapsamaz.

Âyetteki, “borç” sözcüğünün Allâh’a ve kullara olan her türlü borcu kapsadığını kabul etsek bu yine İbn Hazm’ın iddiasına delil olmaz. Çünkü âyetin anlamı, mirasın ölenin malından borcu ödenip vasiyeti yerine getirildikten sonra taksim edileceğidir. Oysa hadiste ki soruyu soran şahsın sorusu terekede gerekli olan haklar değildir. Onun sorusu, babasının yerine hac edip edemeyeceğidir. Bu da ölen babanın terekesinden değildir. Âyetin onun sorusu ile bir bağlantısı yoktur. Onun için Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisine yöneltilen soruya bu âyetle değil, kıyas yoluyla cevap vermiştir. Eğer hadisteki söz konusu hükmün nass ile sabit olduğunu kabul etsek bu yine bize zarar vermez. Çünkü bizim maksadımız, Allâh Resûlü (s.a.v.)’in nassla değil kıyasla delil getirmiş olmasıdır. Bu da kıyasın hüccet olduğuna delildir.

İbn Hazm’ın İtirazları ve Cevaplar

İbn Hazm ölünün orucunu kaza etmeyi, hacca kıyasla söylemediklerini ifade etmekte ve şöyle demektedir: “Ölünün haccının kazası ile ilgili nass olduğu gibi, orucunun kazası için de nass vardır. Kıyas taraftarları, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in kıyasına da nassına da muhalefet ediyorlar. İnsanların dîninin Allâh’ın dîninden daha gerçek olduğunu söylüyorlar. İnsanlara olan borcu ölenin terekesinden ödedikleri halde, zekâtı ve diğer Allâh haklarını ödemiyorlar.”

Buna şu şekilde cevap veririz: Bir kimsenin borcunu hayatta iken, gücü yettiği halde başka birisi öderse bunun geçerliliğinde hiç kimsenin bir ihtilafı yoktur. Oysa onun yerine başka birisi oruç tutsa veya haccetse bu geçeli olmaz. Bu, Allâh’a olan borcun her konuda kullara olan borç gibi olmadığı konusunda âlimlerin icmaıdır.

Hadisteki, “*Allâh’a olan borç ödenmeye çok daha önceliklidir*” sözü, mutlak değildir ve ifade ettiği mananın tamâmını kapsamaz. Bu, bazı durumlara hamledilir. Bununla, “haccı ve zekatı malının tamâmından eda etmek gerekmez vasiyet etmişse malının üçte birinden eda edilir” diyenler ilzam edilemez, susturulamaz. Onların, “*Allâh’a olan borç ödenmeye çok daha önceliklidir*” sözüne muhalefet ettikleri de söylenemez. Eğer onlar, karşıt görüş sahiplerinin zannınca o hadîse muhalefet ediyorlarsa, muhalifler de; “*Hayatta olan gücü yeten birisinin yerine haccetmek ve namaz kılmak geçerli (sahih) değildir*” hadisine muhalefet etmektedirler. Eğer onların buna verecekleri bir cevâbı varsa bu, bizim için de cevaptır.

Kul Hakları İle Allâh Hakları Arasındaki Fark

Allâh hakları ile kul hakları arasındaki fark şudur: Kul haklarında mal, onların hakkının aynıdır. Allâh haklarında ise aynı değildir, Allâh’ın hakkı ona taalluk etmektedir. Çünkü O’nun hakkı fiildir (yapmaktır). Bir insan ölür de geride mal bırakırsa, o malda insanların hakkı devam eder, Allâh’ın hakkı devam etmez. Onun için kul hakkı Allâh hakkından önde gelir. Bu yönden bakılınca, ölünün bıraktığı terekenin, Allâh’m hakkının kendisi olmadığı, onun alacaklıların ve mirasçıların hakkı olduğu görülür. Bu, kul haklarının Allâh’ın hakkından üstün olduğu için değildir.

Eğer ölen kişi; namaz, zekât veya Allâh’a ait diğer haklardan birisini vasiyet etmiş ve onun insanlara malının tamâmını kapsayacak kadar borcu varsa, Allâh’a ait hakları ödemeye öncelik vermesi başkasına ait maldaki bir tasarruftur. Bu da caiz değildir. Ama insanlara borcu yoksa veya borcu olur da terekesinin tamâmını kapsamıyorsa ve sadece Allâh haklarını vasiyet etmiş ve bu vasiyet, borcu yoksa terekesinin üçte biri, varsa borçlar ödendikten sonra kalanın üçte biri kadarsa yerine getirilir. Çünkü bu başkasının hakkında tasarruf değildir. Bu da işin başka bir yönüdür. Ancak onlar, akıllarının zayıflığı ve ahmaklıkları nedeniyle ve Allâh’m dînini, bu dînin usul ve kaidelerini tam olarak bilmemeleri yüzünden bunu anlayamamışlardır.

Allâh hakkını öne geçiren bu şahıs hâkim olsa ve kendisine birisi gelip, falancadan 10 dirhem alacağı olduğunu iddia etse, davalı da “evet benim

ona 10 dirhem borcum var, 10 dirhem param da var fakat ben ona ödeme-yeceğim. Çünkü onunla, Allâh’a olan kefarete borcumu ödeyeceğim” dese, davalının mazeretini kabul eder mi? Yoksa alacaklıya hakkını ödemesini mi emreder? Eğer davalının mazeretini kabul ederse bu, aklının noksanlığındandır. Kabul etmezse kul hakkını Allâh hakkının önüne geçirmiş olur. Eğer kendisi istediği gibi tasarruf etme yetkisini haiz olduğu halde, Allâh hakkı için tasarruf etmezse, tasarruf yetkisi yokken veya insanların hakkından dolayı kısıtlı iken ne yapacak? Özellikle, ölen kişi kendisi vermemişse ve verilmesini vasiyet etmemişse ne yapacak? Bunlardan açığa çıkıyor ki; zekât, hac ve diğer Allâh haklarını kul haklarının önüne geçirmek cehâlet ve akılsızlığın zirvesidir. Doğrusu, kıyas taraftarlarının söyledikleridir.

Geriye, ölen kişiye ait olan oruç borcunun kazası kalıyor. Bu konu müctehidler arasında ihtilaflıdır. Kıyası kabul eden âlimlerden bir kısmı bunun caiz olduğunu söylerken, bir kısmı caiz olmadığını söylerler. Bunu caiz görenlerin konu ile ilgili bir söylemleri yok. Kabul etmeyenler şöyle diyorlar: Allâh’ın hakkı kulun fiilinin kendisinde, kul hakkı ise malının kendisindedir. Mal ister borçlunun, ister başka birisinin fiili ile bir şekilde hak sahibine ulaşıyorsa borç düşer. Fakat Allâh hakkı eğer zekât gibi mala bağlı bir şeyse, mükellef ister kendisi, ister vekili yoluyla ister kendi malından ister vekilinin malından öderse borç düşer. Çünkü ya kendi malından veya borç alarak başkasının malından ödemekle maksat gerçekleşmiştir. Fakat başka birisi, zekât borçlusunun emri olmadan kendi malından öderse borç düşmez. Çünkü mükellefin kendi fiili bulunmamıştır. Eğer Müslüman’dan istenilen şey, mala yönelik bir şey değilse, başka birisinin yapmasıyla asla düşmez. Çünkü onun kendisinin yapması istenilen şey, başka birisinin yapması ile düşmez.

Ölenin yakınının ölen için yapacağı hac veya tutacağı oruç konusunda varid olan hadis, ondan hakkın düşmesi yönünden değil sevabının kendisine ulaşması yönündendir. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in; “*Babanın borcu olsaydı onu öder miydin?*” buyurması, sevabın ona ulaşmasına teşvik olduğuna yorumlanır. Bunun anlamı şudur: Babanın birisine borcu olsaydı, onu kurtarmak için ödemeye çalışmaz mıydın? Kadın “evet” deyince “Allâh Resûlü (s.a.v.) de babamı sorumluluktan çıkarma konusunda, orucun

veya haccın sevabını ona ulaştırmakla Allâh’a olan borç ödenmeye daha önceliklidir. Böylece o, tutamadığı oruç veya yapmadığı haç için cezaya çarptırılmaya karşı olur” buyurmuştur.

Bu yorum, hadisi açık ma’nâsına almaktan daha uygundur. Çünkü böylece hem nassların arası, hem de ibâdetler konusundaki temel ilkeler gözetilmiş olur. Bu temel ilkeler; ibâdetin emredilmesindeki maksat gerçekleşmeyeceği için, birisinin başkası yerine ibâdet etmesinin yeterli olmaya- cağıdır. Nass, ibâdete kendisi muktedir olan diriler hakkındadır şeklinde yorumlandığı zaman, özellikle yukarıdaki yoruma katılmayanlara diyecek bir şey yok.

Geçen hadislerden birisindeki, “her halde bir damara çekmiştir” cümlesi ile ilgili olarak da şöyle der: Bu ifade, kıyasın geçersizliği konusunda en kuvvetli delillerdendir. Çünkü söz konusu şahıs çocuğun kendi renginde olmayışını, onun nesebini ret için gerekçe saymıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.) ise, benzerliğe dayanan hükmü kabul etmemiş, kırmızı develerin boz deve doğurabileceğini söylemiştir. Böylece, birbirinin benzeri olan şeylerin hükümde eşitlik nedeni olacağı iddiasını kabul etmemiştir.

Bu sözler de akıl zayıflığının ve ahmaklığın eseridir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) birbirinin benzeri olan iki şeyi eşit tutmuştur. Çünkü çocuğun nesebini reddetmenin caiz olmayışına, onun babanın renginden farklı olması ile boz deve doğuran kırmızı develeri bir tutmuştur. Bir damara çekmiş olmada ikisini eşit saymıştır. Böyle olunca akli başında birisi bunun, birbirinin dengi olan iki şeyin hükümde eşit olmasının reddi olduğunu söyleyebilir mi?

“Develerin doğurmaları asıl, insanların doğumları fer’dir denilemez, her ikisi de kendi içinde asıldır. Dolayısıyla insanların doğumu develerin doğumuna nasıl kıyaslanabilir?” sözü, aslın ve fer’in ma’nâsını anlamaktan kaynaklanan beyinsizlikten başka bir şey değildir. Kıyasta iki denk şeyden asıl olan, ister nassa dayansın ister başka bir şeye dayansın hükmü önceden bilinendir. Fer’ ise, hükmü bilinmesi istenilendir. Muhatap tarafından bilindiği için, develerin doğumu asıldır. İnsanların doğumu ise fer’dir. Çünkü onun hükmü develerin doğumundan istifade ile bilinir.

İbn Hazm, asıl ve fer'den, dalların ağacın kökünden çıkmasını anlamakta ve develerin doğumunun asıl, insanların doğumunun fer' olduğunu inkâr etmektedir. Bu, onun aslı ve fer'i bilmediğinden dolayıdır. Onun bu bilgisizliği başka yerlerde de görülmektedir.

Sónra İbn Hazm kıyasın sıhhatine delil getirenleri en çirkin bir şekilde suçlamakta ve şöyle demektedir: “Bu, nübüvvetin kadrini küçümseme ve ona iftira etme yönünden ne kadar korkunçtur!”

Artık anlaşıldı ki bunun tümü onun cehâlet ve cüretindendir.

O, hadîsi şerîfteki “ilkini kim uyuz etti?” cümlesinin, kıyasın doğruluğuna değil, asılsızlığına delil olduğunu söyler ve şu gerekçeyi ileri sürer: Onlar develere uyuzun, önce uyuz olan develerden geçtiğini söylemek istediler. Hz. Peygamber (s.a.v.) bunu reddetti ve yanlış bir zan olduğunu belirtti. Bütün bunların Allâh'tan geldiğini, ayırım yapmaksızın develere ve koyunlara yaptığını haber verdi.

Bu bir hezeyandır. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.)'in yanlış zannı reddettiğini biz de kabul ediyoruz. Fakat biz onun bunu kıyasla yaptığını söylüyoruz. Onun bütün bunların Allâh'ın takdiri ile olduğunu ispat ettiğini de kabul ediyoruz. Fakat bunu da kıyas yoluyla yaptığını söylüyoruz. İbn Hazm'ın zannettiği gibi, bundan Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kıyası geçersiz saydığı nasıl sabit olur?

“*Allâh size faizi yasaklayıp da onu kendisi sizden kabul etmez*” hadîsine de birkaç yönden cevap vermektedir:

1- Bu hadîs sahih değildir. Çünkü Hasen'in İmran b. Husayn'dan hadis duyması konusu hayli tartışmalıdır. Bazıları bunu kabul ederken bazıları kabul etmemektedir.

2- Bu hadîs, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den gelen sahih hadîslere aykırıdır. Çünkü o, Cabir'e devesinin bedelini fazlasıyla vermiştir. Bu, bir namaz yerine iki namaz kaza etmekten daha çok faize benzer.

Bu ikinci itirazına cevap şudur: Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Cabir (r.a.)'e fazladan vermesi, onun hakkı olduğu için değil sırf teberrûdur. Üzerinde

durduğumuz konudaki ikinci namaz ise, hak etme yoluyladır. Dolayısıyla bu faize, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Cabir (r.a.)'e verdiği fazlalıktan daha çok benzemektedir. Onun için, bir namazın yerine iki namazı kaza etmeyi faiz saymıştır. Farzla birlikte nafil kılmaya faiz dememiştir. Dolayısıyla Allâh Resûlü (s.a.v.)'in Cabir (r.a.)'e fazladan verdiği daha çok nafilaye benzemektedir. Onların söyledikleri (bir namaz yerine iki namaz kaza etmek) ise faize daha çok benzer. İbn Hazm'ın söylediği de faizin hakikatini anlamamasına dayanır.

3- Hadis, geçirilen sabah namazının güneş yükseldikten sonra kaza edileceğine delalet etmektedir. Hâlbuki Şâfîler geçen sabah namazının güneş yükselinceye kadar geciktirilmemesi gerektiği görüşündedirler. Yine hadiste, geçmiş namaz için ezan ve kametin olduğu görülmektedir. Oysa Mâlikîler geçmiş namazda ezanın olmadığını söylerler.

Buna verilecek cevap şudur: Onların bu görüşlere sahip olmaları, hadisin onlara göre sahih olmadığı anlamına gelmez. Çünkü onların bu görüşe, hadisin sahih olmayışından dolayı değil de başka bir delille varmış olmaları muhtemeldir. Onlara göre hadisin sahih olmadığını kabul etsek bile, kıyas taraftarları Şâfî ve Mâlikîlerden ibâret değil ki. O hadisi Hanefîler hüccet almış olabilirler.

4- Bu hadis kıyasın geçersizliğine delildir. Çünkü Sahâbeler bir namaz yerine iki namaz kılmak istediler, Allâh Resûlü (s.a.v.), Allâh'ın koyduğu sınırları aşmamaları için onları bundan men etti. Allâh'm emretmediği bir şeyi dîne ilave etmek de Allâh'ın koyduğu sınırlardandır.

Bu ifadeler de onun beyinsizliğinin en açık örneklerindendir. Çünkü bir hükmün iki ayrı delille; kıyasla ve başka bir delille sabit olmasına bir engel yoktur. Bu hükmün kıyastan başka bir delille de sabit olması bize zarar vermez.

İbn Hazm daha sonra şunları söylemektedir: Allâh (c.c.) ribayı (faizi) haram kılmıştır. Ribâ bir yerine iki namaz kılmayı da şâmilidir. Çünkü "ribâ" Arapça da fazlalık anlamındadır.

Biz deriz ki; buna göre, İbn Hazm'm vücûdundaki de dahil her türlü

fazlalığın haram olması gerekir. Çünkü o fazlalık sözlükte riba anlamındadır. Allâh (c.c.) şöyle buyurmaktadır: “*Sen yeryüzünü kuru ve ölü bir halde görürsün. Fakat biz onun üzerine suyu indirdiğimiz zaman titrer ve kabarır (artar)...*” (Hac, 22/5)

Her türlü fazlalık ribâ (faiz) olmayacağına göre, namazı iki kez kılmak nasıl olur da Allâh’ın yasak ettiği faiz kapsamına girer? Eğer derse ki, biz bunı Hz. Peygamber (s.a.v.)’in beyanından anlıyoruz. Biz de şöyle deriz: Hz. Peygamber (s.a.v.), onun Allâh’ın Kur’ân’da yasak ettiği faizin aynı olduğunu söylememiştir. Bunu sadece, bu sözü söyleyen gibi Arapçayı anlamaktan mahrum olanlar böyle anlar. Çünkü herkes bilir ki, Kur’ân’da yasaklanan faiz (ribâ) alım satım ve borç verme gibi muamelâtta olur, başka şeyde olmaz. Namazda, haramlığı nassla sabit olan faize kıyaslanan fazlalık, o haram olan faiz kapsamına girmez.

Daha sonra; “İslam’da fazlalık, bu hadisle yasaklanmıştır. Her duyu sahibi kesin olarak bilir ki, kıyasın varlığını söylemek dîne bir ilavedir ve yasaklanmıştır.”

Bu, istedikleri sonucu almaya yönelik bir ısrar olduğu için geçersizdir, batıldır. Zaten tartışmanın kendisi, kıyasın dîne bir ilave oluşudur. Çünkü biz biliyoruz ki kıyas dîne ilavede bulunmak değildir. Çünkü kıyas, zannî de olsa Allâh’ın hükmünü açığa çıkarıcıdır, Allâh’ın ispat etmediği bir şeyi ispat edici değildir. Böyle diyen birisi ya kıyasın gerçek hüviyetini bilmektedir veya inatçı kavgacıdır ya da aklını yitirmiştir.

Yine İbn Hazm diyor ki; “Bir namaz yerine iki namaz kaza etmenin haramlığı konusunda nass vardır. Fer’in hükmünün nassla sabit olmaması kıyasın şartlarından.” Bu da yanlıştır, çünkü onun hükmü kıyastan önce değil, kıyastan sonra nassla sabit hale gelmiştir. Bu da bizim iddiamıza zarar vermez.

Eğer; “Bu konudaki hüküm kıyastan önce de nassla sabitti. Çünkü namazı iki kez kaza etmek farz ise, bir şey Şâri (s.a.v.) tarafından farz kılınmadıkça farz olmaz. O da burada yoktur. Allâh’ın farz kılmadığı bir şeyin farz oluşu, dîne sonradan bir şey katmak ve ilavede bulunmaktır. Bu da

nassla haramdır. Birisi farz olarak diğeri de nafil olarak kaza edilecekse bu riba kabilinden değildir ve yasak olmaz” derse cevâbımız şu olur:

Dediğini kabul ediyoruz. Fakat bir hüküm iki delille; hem nass hem de kıyasla sabit olabiliyorsa, kıyasın yanında nasstan sarfı nazar edilir ve sanki nass hiç yokmuş gibi kabul edilir. Bu yüzden o hüküm nassla sabit olmuş sayılmaz. Bundan da gerçekte nassla sabit olmayan bir hüküm olması gerekmez. Bu, İbn Hazm’a kapalı ise de akıl sahibi hiç kimseye gizli değildir.

Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in Batıl Bir Şeyi Delil Getirmeleri Düşünülebilir mi?

İbn Hazm daha sonra şöyle diyor: Allâh’tan ve Resûlü (s.a.v.)’den kıyasın varlığı sabitse bile, onlardan sahih (doğru) olan her şey kullardan da sahih olacak değildir. Allâh ve Resûlü (s.a.v.) bazen bize bir şeyi emrediyor veya haram ediyor. Oysa bizim böyle bir yetkimiz yok. Öyle olunca onların kıyasının sahih oluşu, bizim kıyasımızın da sahih oluşuna nasıl delil olur?

Bu da onun görüşünün yanlışlıklarından birisidir. Çünkü bu söz, kıyasın ancak Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’den olması durumunda geçerli olacağı iddiasını içermektedir. Oysa bu, ancak bir delille sabit olur. Çünkü kıyas, hükme varmada delil getirme yollarından birisidir. Eğer bu yol, kendi içinde geçerli ise biz onu delil olarak kullandığımızda niçin yanlış ve geçersiz olsun ki? Eğer batılsa Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in onunla delil getirmeleri nasıl caiz olabilir? Eğer, “Allâh ve Resûlü (s.a.v.) kıyasın şartlarını ve manilerini bilirler, biz ise bilemeyiz” derse biz de şöyle deriz: Bu iddianın özü şu; kıyasın aslı, kendi içinde geçerlidir. Ancak biz ehil olmadığımız için, bizim kıyas yapmamız caiz olmaz. Eğer bu, her türlü kıyası ve herkesi kapsayan genel bir hükümse yanlıştır. Çünkü Allâhü Te‘âlâ kıyası bize karşı hüccet olarak kullanmıştır. Eğer her kıyas bizim aklımızın ve anlayışımızın dışında ise, o zaman bize karşı hüccet olarak yeterli olmaz. Her hangi bir insan, İsâ (a.s.)’ın durumunun Allâh katında Âdem (a.s.)’ın durumu gibi oluşunun aklımızın dışında olduğunu, bizim buna ancak dînî bir nassla öğrenebileceğimizi söyleyebilir mi? Eğer bazı kıyaslar bizim

akıl ve anlayışımızın dışında, bazıları içinde ise, kıyasın tümüyle sahih olmadığı doğru olmaz. Bundan açığa çıkıyor ki, İbn Hazm'ın söylediği bâtıldır.

Kıyas Sadece Allâh'a ve Resûlullâh (s.a.v.)'e Ait Değildir

Bütün bunlardan sonra ona soruyoruz; kitap ve sünnetin manalarını anlamamanın, hakkında nass bulunmayan meselelerde hüküm vermenin yolu nedir? Eğer “Bunun asla yolu yoktur” derse; “*Biz bu kitabı sana her şeyin açık bir beyanı, doğru yolu gösteren bir rehber, bir rahmet ve Müslümanlar için bir müjdeleyici olarak indirdik*” (Nahl, 16/89) âyetine muhalefet etmiş olur. “Her şeyin hükümleri kitap ve sünnette açıkça belirtilmiştir” derse apaçık bilinen bir şeyi inkâr etmiş olur. Çünkü kesin olarak biliniyor ki, eşyanın birçoğunun hükmü hakkında nass yoktur. İbn Hazm bu söylediğini, Kur’ân ve Sünnette bulunan bazı genel ifadelerle, istishâb-ı hal kuralına dayandırıyor. Bütün bunların doğru delil getirme (istidlâl) oluşuna delil yoktur.

Birisi kalkar da bunun Allâh'a ve Resûlü (s.a.v.)'e ait olup, onlardan başka birisinin bu genel ilke ve ifadelerden hüküm çıkarmaya ehil olmadığını, âm (genel anlamlı) sözlerin birçoğunun bazı nasslarla tahsis edildiğini (özel anlama çekildiğini), istishâbın (bir şeyin eskiden olduğu hal üzere devam ettiği hükmü) çoğunun geçersiz olup kendisinde hüküm olmadığını iddia ederse bu, kıyasın Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'e mahsus olduğunun delilsiz iddiasıdır.

Onun kıyası, haram kılma ve farz kılmaya benzetmesi, en yanlış ve en bozuk kıyaslardandır. Çünkü kıyas, delil getirme çeşitlerindendir. Kıyasın çeşitlerini, şartlarını ve engellerini bilmek gerekir. Haram kılma ve farz kılma, başkasına bir sorumluluk yükleme kabilindendir. Bir kimsenin başkasına bir şeyi yükleme yetkisinin olmaması, anlama ve delil getirme yeteneğinde olmamasını gerektirmez. İbn Hazm kendisini delil getirmeye ehil sayar ama haram kılma ve farz kılmaya ehil saymaz.

Bu tür adamlara şaşıyorum. Kendileri için en bozuk kıyası yapmayı caiz görüyorlar, başkaları için doğrusunu caiz görmüyorlar! Bu onların

akıl zayıflığından başka bir şey değildir. Eğer diyorlarsa ki; “Bu onları kendi metotları ile mağlup etmek, açık düşürmektir. Çünkü onlar kıyası uyguluyorlar.” Biz de şöyle diyoruz: Senin yaptığın bu kıyas geçerli mi geçersiz mi? (sahih mi batıl mı?) Eğer geçerlidir derse, kıyasın doğru olduğunu ikrar etmiştir. Geçersiz olduğunu söylerse, bu yaptığının bize göre de geçersiz olduğunu söyleriz. Dolayısıyla onun geçersizliği konusunda onlarla bizim aramızda görüş birliği gerçekleşmiştir. O zaman geçersizliğinde ittifak edilen bir şeyle hasım nasıl susturulur?

İbn Hazm kıyası kabul edenlere karşı bir delil getirip şöyle diyor: Onlar; Hz. Peygamber (s.a.v.)’in, “*İlim yok olmadan önce onu öğrenmeye teşvik etti*” hadîsini delil alıyorlar. Safvan b. Assâl, “Allâh’ın kitabı aramızda iken, biz onu çocuklarımıza öğretirken nasıl kaybolur?” dedi. Hz. Peygamber (s.a.v.) buna öfkelen-di, -öyle ki öfkesi yüzünden belli oluyordu- ve şöyle buyurdu: “*Tevrat Yahudilerin, İncil Hristiyanların elinde değil miydi? Onlar içindekileri terk ettiklerinde bu kendilerine bir fayda vermedi.*”

İbn Hazm bu hadisin kıyası kabul edenler aleyhine en büyük delillerden olduğunu söyler. Çünkü ona göre Hz. Peygamber (s.a.v.) bu hadiste, Kur’ân’ı ve onunla amel etmeyi terk edenleri, ilmi terk edip Yahudilerin ve Hristiyanların yolundan gidenler olduğunu haber vermiştir. Kıyasçılar Kur’ân’ı ve onunla ameli terk ettikleri, kendi fasîd kıyaslarına yöneldikleri için bu niteliktedirler. Rüsvalıktan Allâh’a sığınırız.

Bunların hepsi akılları ve anlayışları değiştirmektir, bozmaktır. Bundan Allâh bizi korusun. Çünkü kıyasın hakikatini bilen herkes onun, Allâh’ın kitabını terk etmek olmayıp, onu açıklamak ve şerh etmek olduğunda şüphe etmez. Oysa İbn Hazm bunu kötü niyetinden/anlayışından dolayı Kur’ân’ı terk etmek sayıyor. Ayrıca yukarıdaki hadiste, kıyası kabul edenlerin Kur’ân’la ameli terk edip Yahudi ve Hristiyanların yolundan gittiğine dair bir şey yok. Bu onun bozuk görüşünden başka bir şey değil.

Hayret ki onlar sırf görüş (rey) olduğu için görüşü kötülüyorlar. Oysa kendileri bozuk görüşleriyle istediklerini ortaya koyuyorlar. Üstelik bir de bunu Hz. Peygamber (s.a.v.) nispet ediyorlar. Bunu yaparken de Allâh’tan korkmuyorlar. Eğer biz desek ki; “Kıyası inkâr edenler, Kur’ân’ı terk edip

Hristiyan ve Yahudilerin yoluna girmişlerdir. Çünkü Kur'ân kıyasla doludur ve hiçbir akıl sahibinin inkâr edemeyeceği şekilde onun varlığını söylemektedir” onların sözünden daha doğru olur. İçerisinde Allâh Resûlü (s.a.v.) tarafından kıyas yapılmışken, hadiste kıyasın iptal edildiği nasıl söylenebilir? Bunu ancak bir cahil veya zındık söyleyebilir.

İbn Hazm şöyle diyor: Biz Allâh'm kitabı ile amel etmeyi terk etmeyi, Yahudilerin ve Hristiyanların yaptığına benzetmenin doğruluğunu inkâr etmiyoruz. Biz sadece, Kur'ânla amel etmeyi terk edenin hükmünün, Yahudi ve Hristiyanların hükmü olduğunu inkâr ediyoruz. Aksi halde Yahudi ve Hristiyanlar için verdiğimiz öldürme, esir etme ve cizye alma hükmünü onlar için de vermemiz gerekir. Bunu da Ezârika'dan başka hiçbir Müslüman söylemiyor.

Bu da bunları söyleyenin aklının bozukluğundan kaynaklanıyor. Çünkü o benzetmeyi kabul ediyorsa, kendisine benzetilen için sabit olan hükmü, benzetme yönünden benzetilen için de ispat etmesi gerekir. Fakat kendisine benzetilen için sabit olan her hükmü, benzetilen için de ispat etmek gerekmez. Mesela “Zeyd Aslan gibidir” dersek, Zeyd için, kuyruğu veya benzeri bir şeyi değil yiğitliği ispat etmiş oluruz. Çünkü bu benzetme bu şeylere yönelik değildir.

Bunlar anlaşıldığına göre deriz ki; Safvan (r.a.), Kur'ân öğrenilip öğretilirken ilmin Müslümanlardan kaybolmasını inkâr edince ve Hz. Peygamber (s.a.v.) onun inkârını yanlış bulup, “*Tevratı Yahudiler, İncili Hristiyanlar okumuyorlar mıydı*” diyerek benzeri bir olayla doğruyu gösterince sanki şöyle demiş oluyordu: “Kur'ân'ı öğrenip öğretir durumda iken ilmin yok olması konusunda Müslümanların durumunu, Hristiyan ve Yahudilerin Allâh'ın kitabını öğretmeleri durumuna kıyasla. Başka konularda değil sadece bu konuda onların durumuna bakarak Müslümanların durumunu öğren. Sadece bu konuda kıyasla ki, Müslümanları öldürme, esir etme ve cizye almanın cevâzı sonucu çıkmasın.

Bundan daha açık kıyas var mı? İbn Hazm'ın inkârından daha batıl (kötü) hangi inkâr var? Onun karşısındakini güya delille bağlamasından (ilzam etmesinden) daha bozuk hangi ilzam var? Onun görüşünden daha

tutarsız hangi görüş olabilir? Çünkü o, benzetmenin doğruluğunu kabul ediyor fakat benzetilenle kendisine benzetilenin aynı hükümde ortak olmalarını inkâr ediyor. Benzetilenle kendisine benzetilenin muayyen bir hükümde ortak olmaları durumunda, her hükümde ortak olmalarını gerekli görüyor.

Bu söylediklerimiz, kıyası kabul edenlerin Allâh Resûlü (s.a.v.)'in hadisindeki delillerindendir. Sen kıyasın geçerliliğine bu delil getirmelerin doğruluğunu ve sağlamlığını, kıyası inkâr edenlerin bunlara karşı verdikleri cevapların yanlışlığını anladın. Ve yine onların nassları ve kıyası ne kadar az anladıklarını gördün.

İşte onların bu cahillikleri, kendilerini hidâyet önderleri, dînin gözde-leri olan âlimlere iftira etmeye sevk etti. Bu cahillik onları, re'yi ve kıyası inkâra yöneltti. Oysa onlar, Allâh'ın dînî konusunda bozuk reyle en çok konuşanlardır. Fakat akıllarının zayıflığı ve zihinlerinin ahmaklığı yüzünden kendi reylerini Allâh tarafından nassla söylenmiş zannediyorlar. Rüşvalıktan Allâh'a sığınırız.

Ashab (r.a.e.)'dan Hiç Kimse Kıyası İnkâr Etmemiştir

Allâh Resûlü (s.a.v.)'den sonra Allâh'ın kitabını ve Resûlü (s.a.v.)'in sünnetini en iyi bilen sahâbeler, kıyasın delil olduğu konusunda icma etmişlerdir. Aralarında bunu inkâr eden yoktur. Haricîler, "Hüküm sadece Allâh'a aittir" diyerek hakem olayına karşı çıktıklarında İbn Abbas (r.a.) onlara karşı kıyası delil getirerek, "Allâh tavşanda, çeyrek dirhemde ve karı koca hakkındaki kendisine ait hükmü insanlara bırakmıştır. O, bir âyette şöyle buyurmuştur: *"Eğer karı kocanın aralarının açılmasından korkarsanız, bir hakem erkeğin bir hakem de kadının ailesinden gönderin..."* (Nisâ, 4/35)

Yine İbn Abbas (r.a.), Haricîler "Emîru'l-müminin = Mü'minlerin emiri" sözcüğünü silmeyi kabul etmediklerinde "Hudeybiye günü Hz. Peygamber (s.a.v.) Allâh'ın elçisi (Resûlullâh (s.a.v.) sözcüğünü sildi" diyerek kıyası kullanmış ve onları susturmuştur. Bunu İbnü'l-Mübârek, İkrime b. Ammâr'dan o, Simâk el-Hanefî'den o da İbn Abbas (r.a.)'dan rivâyet etmiştir. *Î'lâmu'l-Muvakkîn*'de de böyle geçmektedir. İbn Abbas (r.a.), dede

ve kardeşlerin mirasçılığı konusunda kıyasa aykırı davrandığı gerekçe-
siyle Zeyd b. Sâbit (r.a.)’e karşı çıkararak “Zeyd Allâh’tan korkmuyor mu?
Oğulun oğlunu oğul sayıyor, babanın babasını baba saymıyor” dedi. Bu
katıksız kıyastır.

H. Alî (r.a.)’in Kıyası Delil Olarak Kullanması

Muaviye (r.a.)’e, Ammar (r.a.) öldürüldü. Oysa Resûlullâh (s.a.v.):
“*Ey Ammar! Seni ancak isyancılar öldürecektir*” buyurdu denildiğinde,
o, “Onu Hz. Alî (r.a.) öldürdü, çünkü bize karşı gönderdi” dedi. Bu haber
Hz. Alî (r.a.)’ye ulaşınca; “Öyleyse Hamza (r.a.)’i hâşâ Resûlullâh (s.a.v.)
öldürdü” dedi. Kendi yaptığını Hz. Peygamber (s.a.v.)’in yaptığına kıyas-
layarak Muaviye (r.a.)’in sözünü çürüttü.

İbn Hazm’ın Cevâbı ve Onun Reddi

İbn Hazm Hz. Alî (r.a.)’in bu sözünün kıyas olduğunu inkâr ederek,
“Bu, kendisine yardımcı olan iki salih kişinin kendi önünde öldürülmesi
konusunda Hz. Peygamber (s.a.v.)’i örnek almaktır” demektedir. Bu koyu
bir cehâlettir. Çünkü Hz. Alî (r.a.)’in yaptığı, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in
yaptığının aynısı değil, benzeridir. Bu, Allâh Resûlü (s.a.v.)’i kıyasla örnek
almaktır, başka bir şeyle değil. Zaten biz de böyle diyoruz. Eğer bu Hz.
Peygamber (s.a.v.)’i örnek almaksa her kıyasçı onu örnek alıyor. Kıyasçı-
lara karşı lafi geveleyen bu şahsın inkârının hiç anlamı yoktur.

İbn Hazm’ın Hanefî, Şâfiî ve Mâlikîlere Bazı Konularda Karşı Çıkması

İbn Hazm şöyle der: Bu iddia Hanefî ve Mâlikîlerin şu sözlerinin bir
benzeridir: Bir cariyeyi azat edip, azadı mehir yerine tutarak onunla ev-
lenmek fasîddir (caiz değildir). Bunlara karşı Şâfiî dostlarımız, o zaman
Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Safiye (r.anhâ) ile olan nikâhının fasîd olduğunu
söyleyeceklerdir. Eğer Hanefî ve Şâfiîler bunu söylerlerse dinden çıkarlar.
Böyle demezlerse, kendi içlerinde çelişkiye düşerler. Hanefîlerin, “şahit
varken davalıya yemin ettirmek Kur’ân’a aykırıdır” demeleri de bu kabil-
dendir.

Hanefîlere karşı biz, Şâfiîler ve Mâlikîler şöyle diyoruz: “Öyleyse Hz.

Peygamber (s.a.v.)’in bu şekilde hüküm vermiş olması Kur’ân’a aykırıdır.”

Mâlikîlerin; “Sağlıklı bir kişinin, hasta olduğu için oturarak namaz kıldırın İmâm’ın peşindeki namazı fasîddir” şeklindeki sözleri de böyledir.

Onlara karşı da biz, Hanefiler ve Şâfîler şöyle deriz: Öyleyse Hz. Peygamber (s.a.v.)’in irtihâline neden olan hastalığında kıldığı namaz fasit, insanlara ‘İmâm’ınız oturarak namaz kılsa siz de oturarak kılınız’ buyurması da yanlıştır.” Bütün bunlar batıl (geçersiz) midir? Eğer öyle derlerse dinden çıkarlar, demezlerse çelişkiye düşerler. Bunun kıyas olduğunu söyleyen zavallıdır, basireti kapalıdır. Hz. Alî (r.a.)’in, “Öyleyse Hamza (r.a.)’in katili Resûlullâh (s.a.v.)’dir. Çünkü onu savaşa o çıkarmıştır” sözü de bunlara benzer. Burada hangi kıyas var? Keşke kıyasçıların aklı olsa!

İbn Hazm’ın İnkârının Tenkidi

Bunların hepsi kıyastır. Çünkü bunları söyleyenler, “Bizim yaptıklarımız Hz. Peygamber (s.a.v.)’in yaptıkları gibidir” diyerek kendi yaptıklarını, Resûlullâh (s.a.v.)’in yaptıklarına kıyaslamışlardır. Onlar için benzerliği teslim edenleri hüküm bağlar, teslim etmeyenleri bağlamaz. Hz. Alî ve İbn Abbas (r.a.)’ın anılan olayları delil getirmelerinin özü şudur: Bizim bu yaptıklarımız, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in yaptıkları gibidir. Öyleyse onun yaptığı için olan hüküm bizim yaptığımız için de vardır. Böylece iki benzer olayda aynı hükümle amel etmişlerdir. Bu, kıyası kabul edenlerin söyledikleridir.

Bu sözde aslında İbn Hazm kıyasın varlığını kabul etmektedir fakat bunun farkında değildir.

İbn Hazm, İbn Abbas (r.a.)’nın, “emîru’l-müminin” sözcüğünü silmekde Haricilere karşı Hz. Peygamber (s.a.v.)’in de: “Allâh Resûlü (s.a.v.)” sözcüğünü silmesini delil getirişini, kıyas yoluyla değil Hz. Peygamber (s.a.v.)’i örnek almak olduğunu söyler.

Bu onun yapacağı bir iştir. Çünkü bu örnek alma, kendi yaptığını Hz. Peygamber (s.a.v.)’in yaptığına kıyaslamaktan başka bir şey değildir. Zira ikisi de aynı konudadır. Bunun kıyas olduğunu inkâr etmek inatçılıktır.

Yine ona göre, Hz. Alî (r.a.)'in hakem olayı, tavşan hakkındaki ve eşler arasındaki tahkime kıyasla değil, “*Bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz onu Allâh’a ve Resûle (s.a.v.) götürün...*” (Nisâ, 4/59) âyeti ile ameldir. Allâh bu âyette, açıkça dînî konulardaki bir anlaşmazlığın Allâh’ın kitabı ve Resûlü (s.a.v.)’in sünnetinin hakemliği ile çözülmesi gerektiğini açıkça belirtmektedir.

Bu sözler bırak bir ilim adamının ve araştırmacının, akli başında sıradan birisinin bile söyleyeceği bir söz değil, deli saçmasıdır. Çünkü İbn Abbas (r.a.) ve Hz. Alî (r.a.)’in Allâh’m kelimini ve Peygamber (s.a.v.)’in sünnetini hakem aldıklarını biz de kabul ediyoruz. Fakat konu, bu hakem kılmanın yöntemidir. Biz diyoruz ki, onlar Hz. Alî (r.a.) ile Hz. Muaviye (r.a.) arasındaki hakem olayını, tavşan hakkındaki ve karı koca arasındaki hakem olayına kıyaslamışlardır. Bu da Allâh’ın kitabını hakem yapmaktan başka bir şey değildir. Yine onlar yazıdaki “emîru’l-müminin (mü’minlerin emiri)” sözünün silinmesini, müşriklerle yapılan anlaşmadan “Resûlul-lâh (s.a.v.) (Allâh’ın Resûlü (s.a.v.)) sözünün silinmesine kıyaslamışlardır. Bu da sünneti hakem yapmaktır. Bu hakem kılma (tahkim), apaçık gerçekleri inkâra cüret eden inatçıya ne yarar sağlıyor? Biz kıyası kabul edenlere zararı nedir?

Ayrıca İbn Hazm, râvîleri arasında bilinmeyen (meçhul) birisinin varlığını söyleyerek bu olayın doğruluğunu kabul etmiyor. “Çünkü bu olayı, Bükeyr b. el-Eşec hadis aldığı birisinden o da İbn Abbas (r.a.)’dan rivâyet etmiştir” diyor. Bu da onun cahilliğinin göstergesidir. Bu olayı İbn Kayyım, İbnü’l-Mübârek’ten o, İkrime b. Ammar’dan o, Simâk el-Hanefî’den o da bizzat İbn Abbas (r.a.)’dan rivâyet etmişlerdir. Bunların hepsi sîka (güvenilir) râvîlerdir, içlerinde de bilinmeyen birisi yoktur. Bükeyr b. el-Eşec’in rivâyeti buna şahittir.

Varsayalım ki rivâyet doğru değil, Hariciler Hz. Alî (r.a.)’e söylediklerini İbn Hazm’a söyleseler, o ne diyecek? Eğer İbn Abbas (r.a.)’dan rivâyet edilen şeyi söylese bu aynıyla kıyası kabuldür. Başka bir şekilde cevap verecekse onun ne olduğunu açıklasın.

Ebû Saîd (r.a.)’in Kıyası Delil Olarak Kullanması

Ebû Nadra şöyle rivâyet etmiştir: İbn Ömer (r.a.) ve İbn Abbas (r.a.)’a sarfın (parayı para ile değiştirmek) hükmünü sordum. Bunda bir sakınca görmediler. Ben Ebû Saîd (r.a.)’in yanında otururken bir adam geldi ve ona sarfın hükmünü sordu. O da bunun riba (faiz) olduğunu söyledi. Ben, İbn Ömer (r.a.) ve İbn Abbas (r.a.)’nın sözlerinden dolayı buna karşı çıktım. Ebû Saîd (r.a.) şöyle dedi:

Ben sadece Resûlullâh (s.a.v.)’den duyduğumu haber veriyorum. Hurmacı birisi ona bir sa’ (ölçek) cenîb hurması (bir çeşit kaliteli hurma) getirdi. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in hurması onun renginde değildi. O şahsa; “Bunu nereden buldun?” dedi. Adam; “Bundan iki sa’ götürdüm (verdim), ona karşılık bu bir sa’ hurmayı satın aldım. Pazarda bunun fiyatı şu, ötekinin fiyatı şu” dedi. Resûlullâh (s.a.v.); *“Yazık sana! Faizli işlem yapmışsın. Böyle bir şey yapmak istediğinde hurmanı bir mala (paraya) karşılık sat, o malla istediğin hurmayı satın al”* buyurdu.

Ebû Said (r.a.) devamla şöyle dedi: Hurmayı hurma karşılığı satmak mı daha çok faiz olur yoksa gümüşü gümüş karşılığı satmak mı?

Görüldüğü gibi Ebû Said (r.a.) kıyası delil olarak kullanmıştır. Eğer kıyas delil olmasaydı Ebû Said (r.a.) bunu delil olarak kullanmazdı.

İbn Hazm’ın Ebû Said (r.a.) Olayına Cevâbı ve Reddi

İbn Hazm bu olayın Ebû Nadr’ın kişisel tasarrufu olduğunu söyler. Çünkü o Ebû Said (r.a.)’in “Resûlullâh (s.a.v.)’i; altını altınla, gümüşü gümüşle ancak misli misline (eşit olarak) satın. Bazısını bazısından fazla tutmayın derken kulaklarımla duydum” dediğini rivâyet etmiştir. Yine ondan rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.); *“Altını altın, gümüşü gümüş, buğdayı buğday, arpayı arpa, tuzu tuz karşılığında sadece (bedeller) eşit ve peşin olarak satın. Kim bedellerden birisinin fazla olmasını ister veya fazla verirse faiz işlemi yapmış olur. Faizi alan ve veren eşittir”* buyurmuştur.

Ebû Said (r.a.)’in bunu Resûlullâh (s.a.v.)’den duyup da sonra kıyası delil alması imkânsızdır.

Bu, sahih bir haberi delilsiz ve yanlış bir zan ile reddetmektir. Çünkü bir hükmün iki tane illetinin bulunup, bir kez birisinin, başka bir kez de diğerinin delil alınması yadırganacak bir durum değildir. İki haber arasında çelişki yok ki, birisi alınıp diğeri reddedilsin. Ağızlarıyla, “*Bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz onu Allâh’a ve Resûl (s.a.v.)’e götürün...*” deyip, bundan asılsız ve geçersiz görüş ve kıyası anlayanlara bakın! Allâh’ın dînî konusunda kendi kişisel görüşlerini nasıl hakem yapıyorlar ve görüşlerine uyanı kabul, uymayanı karşıtlık iddiasıyla reddediyorlar? Onlardan bunu açıklamalarını isteyen birisi mi var? Siz Ebû Nadra’nın hadîsini, Allâh (c.c.) veya Hz. Peygamber (s.a.v.) onun hakkında “Ebû Nadra’nın hadîsini kabul etmeyiniz, çünkü o hadiste kişisel tasarrufta bulundu” dediği için mi reddediyorsunuz? Yoksa bunu kendi kişisel görüşünüze dayanarak mı yapıyorsunuz?

Eğer cevapları birinci şıksa çok açık bir iftirada bulunuyorlar. İkinci şık olursa, rey-i iptal konusundaki görüşlerini yok sayıyorlar.

İbn Hazm’ın; “Kıyası kabul edenlerin hepsi de, altının altın, gümüşün gümüş karşılığında satılmasını hurmanın hurma karşılığında satılmasına kıyaslamıyorlar. Çünkü onlar tuncun tunç karşılığı satılmasını, hurmanın hurma karşılığında satılmasına kıyaslamıyorlar” sözü gerçek dışıdır. Çünkü bu sözde, gümüşün gümüş karşılığında satılmasını tuncun tunca karşılık satılmasına kıyaslama söz konusudur. Bu da bütün âlimlerin ittifakı ile geçersizdir. İbn Hazm zaten kıyası baştan kabul etmiyor. Bize göre ise; Ebû Saîd (r.a.)’in kıyasının dayanağı Resûlullâh (s.a.v.)’in hurmayı hurma karşılığında fazlalıklı olarak satmayı haram kılmasıdır. Çünkü bu satışta, karşılığı bulunmayan bir fazlalık vardır. Bu incelik, gümüşün gümüş ve altının altınla fazlalıklı olarak satımında daha belirgindir. Çünkü hurma uruz (eşya, ticaret malı) dandır. Altın ve gümüş ise para türündendir. Paraların birbiriyle değişiminde ki fazlalık, eşyanın birbiriyle değişimindekinden daha açık olur. Çünkü uruzdan olan mallar birbiriyle satıldıklarında bedellerden birisinin diğerinden fazla olması caiz olanlar vardır. Paralar ise böyle değildir. Ebû Saîd (r.a.)’in kıyasının illeti bu söylediğimiz olunca, altının altına, gümüşün gümüşe satımında olduğu gibi, tuncun tunca karşılık satışı, hurmanın hurmaya karşılık satışına kıyaslanmaz. Çünkü tunç, altın ve gümüş gibi para

türünden değil, ticaret eşyasıdır. Ayrıca Hanefiler tuncun tunca karşılık satışını da, hurmanın hurmaya karşılık satışına kıyaslıyorlar ve onun hükmüne sokuyorlar. Çünkü onlara göre faiz illeti cins birliği ve ölçülür veya tartılır olmak (cins ve kadr)tır. Bu illet de hem hurmada hem de tunçta mevcuttur. Demek ki onun, “tuncu tunca karşılık satmayı, hurmayı hurmaya karşılık satmaya kıyaslamıyorlar” sözü doğru değildir.

Ma‘mer b. Abdullah (r.a.)’ın Kıyası Delil Alması

Ma‘mer (r.a.), kölesi buğdayı, daha fazla arpaya karşılık sattığında “Onu geri ver. Ancak misli misline eşit olarak alabilirsin. Çünkü ben Hz. Peygamber (s.a.v.)’i gıda maddesi gıda maddesi karşılığında misli misline eşit olarak satılır buyururken dinledim. O zaman bizim gıda maddemiz arpa idi.” Kendisine “Arpa buğdayın dengi değildir” denildi. O da “ben, onun benzeri olmasından korkarım” dedi ve buğdayı arpaya kıyasladı.

İbn Hazm bunun, Ma‘mer (r.a.)’in takvasından olup kesin ve bağlayıcı bir hüküm olmadığını söyler.

Bu itiraz kayda değer bir itiraz değildir. Çünkü bir şeyin kesin ve bağlayıcı olmaması, eşitliğinde kesinliğin bulunmaması durumunda söz konusudur. Eğer iki şey arasındaki eşitlik kesinse, hüküm ve gereklilik de kesindir. “Bu onun takvasındandır” sözü doğrudur. Fakat bunun, kıyasın varlığını söylemeye zararı yoktur. Çünkü onun bu takvasının dayanağı kıyastır. Eğer kıyas bidat olsaydı, onun yaptığı takva olmazdı. Çünkü bidat koymak ve hüküm ihdas etmekte takva bulunmaz.

“Hanefî ve Şâfiîler bu görüşte değiller, onlar arpayı buğday karşılığında fazlalıklı olarak satmayı caiz görüyorlar” sözü, bunu caiz görmeyenlere ve kendisine uyulması vacip olmayan birisinin doğru veya yanlış söylediğine karşı delil olamaz. Bu, bozuk akıl ve yanlış anlayıştan dolayıdır. Çünkü hadis, mutlak olarak kıyasın sahih olduğuna delalet etmektedir. Hanefî ve Şâfiîler de bu görüştedirler. Buğdayı arpaya kıyaslamak olan hâs (özel) kıyasa gelince, Hanefî ve Şâfiîler bunu kabul etmiyorlar. Kıyasın geçerliliğine bunu delil göstermiyorlar. Kıyasın geçerliliğine delil aldıkları şeyi söylüyorlar. Kabul etmediklerini ise kıyasın doğruluğu için delil almıyorlar. Dolayısıyla burada onlara söylenebilecek bir şey yoktur.

“Kendisine uyulması vacip olmayan birisinin doğru veya yanlış yapması delil olamaz” sözüne gelince, eğer bunun doğruluğu kabul ediliyorsa İbn Hazm kendisine uyulacak en son kişidir. Ma‘mer b. Abdullah (r.a.)’in kıyası kabul ettiğini yok sayması konusunda son derecede hatalıdır. Dolaşısıyla nasıl oluyor da Ma‘mer (r.a.)’in sözü delil (hüccet) olmuyor da, İbn Hazm’inki oluyor?

Eğer denirse ki, “o kıyası kendi kafasından inkâr etmiyor, Kur’ân ve sünnete dayanarak inkâr ediyor”, şöyle deriz: Kur’ân’da ve sünnette kıyasın delil olmadığına dair hiçbir bilgi mevcut değildir. Bu tamamen İbn Hazm’ın kişisel görüşüdür. Onun yanlışı Ma‘mer (r.a.)’in yanlışıdan daha fazla, doğrusu, Ma‘mer (r.a.)’in doğrusundan daha azdır. Ma‘mer (r.a.) Al-lâh’ın kitabına ve Resûlü (s.a.v.)’in sünnetine uymakta İbn Hazm’a daha müstehaktır. Kendilerini günahsız ve görüşlerini vahiy zanneden o adamlara şaşarım. Ümmetin kendilerine uymasını ve taklîd etmesini vacip görüyorlar. Fakat masum olmadıkları, söz ve görüşlerinin hüccet olmadığı gerekçesiyle ashaba uymayı haram sayıyorlar. Bu anlayıştan daha kötü bir anlayış, bundan daha çirkin bir görüş olabilir mi?

Ebû Hüreyre (r.a.) ateşte pişen eti yediği zaman abdest alırdı. Bu, İbn Abbas (r.a.)’a söylendi. O da şöyle haber gönderdi: “Temiz bir yağ alıp onunla sakalını yağlasan abdest alır mısın?” bunun üzerine Ebû Hüreyre; “Kardeşim, Hz. Peygamber (s.a.v.)’den bir hadis rivâyet ettiğim zaman onun için mesel getirme” dedi.

Bu olayda İbn Abbas (r.a.), Ebû Hüreyre (r.a.)’e kıyasla cevap vermiştir.

İbn Hazm buna, bu sözün İbn Abbas (r.a.)’nın Ebû Hüreyre (r.a.)’in o konudaki görüşünü sormak olduğunu, kıyas yoluyla cevap vermek olmadığını söyler.

Bu da onun kıt anlayışlılığındandır. Çünkü eğer bu, soru olsaydı Ebû Hüreyre (r.a.) kendisine; “Kardeşim, Hz. Peygamber (s.a.v.)’den bir hadis rivâyet ettiğim zaman onun için mesel getirme” demezdi. Sadece kendi görüşünü söylerdi. Ebû Hüreyre (r.a.)’in sözünde kıyası iptal eden doğru veya yanlış bir yön yoktur. Çünkü onun sözünün anlamı, hadis kıyasla reddedilmez demektir. Bu söz Ebû Hüreyre (r.a.)’in hatasıdır, Hz. Pey-

gamber (s.a.v.)’in emri değildir. İbn Abbas (r.a.) bu hataya dikkat çekerek; sana göre, sıcak yağ sürüldüğünde abdest gerekmiyorsa ateşte pişen etten dolayı abdestin gerektiği yolunda rivâyet ettiğin hadis nasıl sahih olsun? demiştir.

İbn Abbas (r.a.) Hz. Peygamber (s.a.v.)’den; “*Gıda maddesi satın alan birisi onu teslim almadan satmasın*” buyurduğunu rivâyet etmiş sonra da; “*Her şeyin onun gibi olduğunu zannediyorum*” demiştir. İşte bu kıyasıdır.

İbn Hazm buna şöyle cevap vermiştir: Bu kıyas olmayıp, İbn Abbas (r.a.)’nın bir zannıdır. Sahâbeler kendi kişisel görüşlerini kesin görmezler ve onları din olarak kabul etmezler. Oysa kabul edenlere, göre kıyasın hükmü bu değildir. Üstelik Mâlikîler bu görüşte değiller. Kıyasçılar onların kabul etmedikleri bir şeyi nasıl delil sayıyorlar?

Bu da bir hezeyan türüdür. Çünkü İbn Abbas (r.a.)’nın; “Zannediyorum her şey bunun gibidir” sözünün kıyas olduğunda hiç şüphe yoktur. Çünkü o, hakkında nass olmayan bir şeyin hükmünü, aralarındaki ortak illetten dolayı hakkında nass bulunan şeyle ispat etmiştir. Onun maksadı hükmün kesinliğini ifade etmek değildir. Çünkü kıyas zannidir, kati değildir.

Onun, “Onlar kendi kişisel görüşlerini din saymazlardı” sözü geçersizdir. Çünkü haramlık dînin hükümlerindendir. İbn Abbas (r.a.) kıyas yoluyla, gıda maddelerine kıyasla diğer maddelerde de bu haramlığı ispat etmiştir. Dolayısıyla nasıl onlar kendi görüşlerini din saymıyorlardı denilebilir. Eğer İbn Hazm derse ki; “Onlar, halkın kendi görüşlerine uymalarını vacip görmüyorlardı” biz de şöyle deriz. Kıyası kullanan diğer müctehidler de kendi görüşlerini insanlara karşı hüccet yapmıyorlardı. Bu, kıyasın batıl olmasını gerektirmez ki. Çünkü haber-i vahit, onun sahih saymayanlar için delil değildir. Bununla birlikte İbn Hazm haber-i vahid’in hüccet oluşunu inkâr etmiyor.

Onun, “Mâlikîler bu kıyası kabul etmiyorlar” sözünün cevâbı da şudur: Onlar kıyasın aslını inkâr etmiyorlar. Sadece bu konudaki özel kıyasa karşı çıkıyorlar. Delil olarak kabul ettiklerini inkâr etmiyorlar. İnkâr ettiklerini de delil olarak almıyorlar. Demek ki İbn Hazm’ın sözü yanlıştır, hükümsüzdür. Kıyası kabul erdenlerin delili (hücceti) sabittir.

H. Ömer (r.a.)’in Ebû Muse’l-Eşari (r.a.)’e Mektubu

Ömer (r.a.) Ebû Musa Eş’arî (r.a.)’e şöyle yazmıştır; “Sana getirilip de hakkında Kur’ân ve Sünnette hükmü bulunmayan konuyu iyice anla. Sonra işleri bununla kıyasla ve benzerlerini öğren. Sonra da Allâh’a en sevimli ve hakka en yakın olana dayan. Hz. Ömer (r.a.) benzerlere ve denklere kıyaslamasını emretmiştir.”

İbn Hazm’ın Hz. Ömer (r.a.)’in Mektubunu İnkâr Etmesi

İbn Hazm buna, Hz. Ömer (r.a.)’in böyle bir mektubunun sabit olmadığını, bunun ona yapılmış bir iftira olduğunu söyleyerek cevap vermektedir. Gerekçesi şudur: Bu mektup Ömer (r.a.)’den iki senetle rivâyet edilmiştir. Birincisi; Abdülmelik b. Velid b. Maden’den o da babasından rivâyet etmiştir. Abdülmelik metruk (rivâyeti kabul edilmeyen) tur, babası da meçhul (bilinmeyen)dür. İkinci isnat da, Muhammed b. Abdullah el-Allaf Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Verrak’tan o, Abdullah b. Sa’d b. Ebû Abdullah’tan, o da Muhammed b. Yahya b. Ebû Ömer el-Medenî’den rivâyet etmişlerdir. Bunların hepsi meçhuldürler.

Ömer (r.a.)’in Mektubunun İsbatı ve İbn Hazm’ın Tenkidinin İptali

İbn Hazm’ın bu sözü geçersiz bir tenkittir. Çünkü onun; “Abdülmelik metruktur, babası da meçhuldür” sözünü ondan başka hiç kimse söylememiştir. Onun babası sîkadır, İbn Hibban onu sîkalar arasında saymıştır. *İhkamu’l-Ahkâm*’ın hamişinde de böyle denilmektedir. Allâf ve diğer râvîler meçhul iseler de rivâyetlerinde yalnız değillerdir. Onların rivâyetine Abdülmelik’in babasından yaptığı rivâyet de şahitlik etmektedir. Ayrıca İbnü’l Kayyum’da ayrı bir senetle rivâyet etmiş ve şöyle demiştir: “Ebû Ubeyd der ki; Bize Kesîr b. Hişâm Cafer b. Berkan’dan tahdis etti (rivâyet etti).” Ebû Nuaym da; “Cafer b. Bürkân’dan, o Mamer b. el-Basrî’den, o da Ebû Avam’dan rivâyet etmişlerdir. Süfyan b. Uyeynede şöyle demektedir: “Bize İdris Ebû Abdullah b. İdris, Hz. Ömer’in Ebû Muse’l-Eşari (r.a.)’e yazdığı Said b. Ebû Bürde’nin elindeki mektubu haber verdi” bu senette ne meçhul ne de metruk birisi vardır. Hz. Ömer (r.a.)’den rivâyet edilen ondan sabittir, İbn Hazm’m iddia ettiği gibi ona iftira değildir.

Yine İbn Hazm şöyle demektedir: “Ömer (r.a.)’in böyle bir mektup yazdığı gerçekse bile bu bir delil değildir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.)’in sözünden başka kimsenin sözü delil değildir.”

Bu söz kötü anlayıştan (niyetten) kaynaklanmaktadır. Çünkü biz bu haberleri, delil getirmek için söylemiyoruz, aksine Sahâbe (r.a.e.)’in kıyası kabul ettiklerine delil olmak üzere ortaya koyuyoruz. Onlar bunu Allâh’ın kitabından ve Resûlü (s.a.v.)’in sünnetinden almışlardır. Onların anlayışları delil mi değil mi? Bu başka bir konu. Biz şöyle diyoruz: Resûlullâh (s.a.v.)’den başka hiçbir kimsenin sözü delil olmayınca, kıyası inkar etme ve kabul etmeme konusundaki ve kıyasın Kur’ân’a ve Sünnet’e aykırı olduğu iddiasındaki İbn Hazm’ın sözü de delil olmaz.

Bununla İbn Hazm’ın bir çok cahil ve beyinsizi etkilediği görülüyor.

İbn Hazm şunu da söylüyor: “Müctehidlerin Ömer (r.a.)’e muhalif oldukları nice görüş var. Buna rağmen onlar Ömer (r.a.)’in bu sözünü nasıl huccet (delil) alıyorlar?”

Buna cevâbımız şu: Yukarda söylediğimiz gibi biz onu sözünü kıyas konusundaki görüşünü belirtmek için söz konusu ediyoruz. Yoksa onu delil olarak söylemiyoruz. Fakat delil olarak söylesek de doğru olur. Çünkü bu konuda ona aykırı ne bir nass (Âyet-Hadis) ne de başka bir sahâbenin görüşü var. Dolayısıyla onun sözü kabul edilir. Bizim onun bazı görüşlerini kabul etmememiz, onun görüşü delil olmadığı için değil, ondan daha güçlü bir delil bulunduğu içindir. Öte yandan İbn Hazm’ın bu sözü, bize kıyas yoluyla yapılan bir itirazdır. Çünkü o, onun kıyas konusundaki görüşünü diğer görüşlerine kıyaslamıştır. Oysa ona göre kıyas delil değildir. Kabul etmediği bir şeyi bize karşı nasıl delil olarak kullanıyor? Hayret! Bu gösteriyor ki kıyas, insanın fitratında vardır. Öyle ki kabul etmeyenler bile onu delil olarak kullanıyorlar.

İbn Hazm yine diyor ki; Ömer (r.a.)’in Şuyh’a şu şekilde bir mektup yazdığı gerçektir: “Allâh’ın kitabında ve Resûlü (s.a.v.)’in sünnetinde yoksa salihler onunla hüküm vermemiştirler. Böyle bir durumda istersen hüküm ver, istersen geciktir. Bence geciktirmen senin için daha hayırlıdır.” Bu, kıyasla hüküm vermeyi tümüyle terk etmektir.

Bu yanlış anlamaktan başka bir şey değildir. Çünkü bunda temelden kıyası terk etme hükmü söz konusu değildir. Aksine; “istersen o konuda hüküm ver” sözü, kişisel görüşü kullanmaya ve ictihâd yapmaya izin vermektedir. Kıyas da bundandır zaten. Öte yandan, Salihlerin verdiği hükümleri almanın gereğine hükmetmek, onların ictihâdları ve görüşleri, kanaat ve kıyasları ile hükmetmeyi gerekli görmektir. Kıyası tümüyle inkar etmek bunun neresindedir. Açığa çıktı ki bu, İbn Hazm’ın kötü anlayışıdır.

İbn Hazm devamla şöyle der: Hz. Ömer (r.a.)’in; “Hakka en uygun ve Allâh’a en yakın ve en sevimli olana dayan, onunla hüküm ver” sözü, bu mektubun Ömer (r.a.)’e yapılmış bir iftira olduğuna delildir. Çünkü o, kıyasçı çeşitli görüşler bulunduğu bunların hangisinin Allâh’a daha sevimli olduğunu bilemez. Bu onların da, birazcık ilimden nasibi olan hiç kimsenin de kesin olarak bilemeyeceği bir şeydir.

Bu, bu sözü söyleyenin anlayışının kıtlığına delildir. Çünkü bu, çeşitli ihtimallerin eşit olduğu durumda izlenecek bir yöntemdir. Ama görüş ve ihtimallerden birisi kıyasçıya göre diğerlerinden gerçeğe daha yakın ve Allâh’a daha sevimli ise onunla hüküm verecektir. Zannî konularda, ahad haberlerde ve onların delalet yönlerinde olduğu gibi kesin bilgi şart değildir, salt bir zan yeterlidir.

Yine o diyor ki; Biz sadece doğruyu ve yanlış (hakkı ve batılı) biliriz. Hakka daha çok benzeyen, hak olabileceği gibi batıl da olabilir. Batılla da hüküm vermek helal değildir. Eğer bir şey haksız onun için “Bu kendi gubunda olanların ve benzerlerinin hakka en uygun olanıdır” demek caiz olmaz. Aksine hak için, “bu şüphesiz haktır” denilir, “bu hakka benziyor” denilmez. Demek ki kıyas şüphesiz batıldır, bu mektup da şüphesiz asılsızdır.

Bu söz şüphesiz geçersizdir, risaletin (peygamberliğin) yalanlanmış olduğuna delalet etmez. Aksine bu sözü söyleyenin anlayışsızlığına, Allâh’ın dînî konusunda konuşmaya ehil olmadığına, bunun için mahcur (kısıtlı) olduğuna delalet eder. Bu sözü söyleyen şahıs, hakkın şüphesiz Allâh’ın ve Resûlü (s.a.v.)’in söylediği olduğunu bilmiyor mu? Onun uygun gördüğü ve ictihâd ettiği şeyin Allâh’ın ve Resûlü (s.a.v.)’in sözüne uygun olması dolayısıyla hak olması muhtemel olduğu gibi, Onların söz-

lerine aykırı olup, batıl olması da muhtemeldir. Bizim görüş ve ictihâd-larımızdan da, Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in sözlerine benzer olanlar, hakka uygundur. Onun için, “şüphesiz haktır” denilemez. Çünkü, ictihâdda hata edilmiş olma ihtimalinden dolayı, onun Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in sözü olduğu kesin değildir. Ömer (r.a.)’in muradı budur. Bu dediklerimizle, İbn Hazm’ın söyledikleri savuşturulmuş, risaletin yalanlanmış oluşuna delil getirdiği şeyin geçersizliği ve kıyasın hak olduğu sabit olmuştur.

Sonra İbn Hazm kendisine dönüp şöyle demektedir: Birisi dese ki; “adil olan vahit haberle hüküm verdiğiniz zaman bunun kesin olarak hak olduğunu söyleyebilirmisiniz? Ya da “o batıldır” veya “o hakka benziyor” mu dersiniz? Bu bize karşı söylediğiniz şeyin kendisi.” Şöyle deriz: “Adil birisinin muttasıl olan haberi ve İki adil şahidin şahitliği Allâh katında haktır, kesindir.” Şu kadar var ki biz şöyle diyoruz: Adâletinde ittifak edilen kişi tarafından nakledilen, senedi sahih olan her haber, şahitliğin aksine Allâh katında haktır. Bizim dışımızdakiler ise şöyle derler: “Haber veren veya şahitlikte bulunan her şahıs, Allâh katında mutlak haktır veya mutlak batıldır” der. “Bu hakka benziyor, hakka başkasından daha çok benziyor” demesi caiz değildir. Biz kıyasçılar hakkındaki görüşlerine müracatta, onlara uyacak değiliz. Biz sadece, Ömer (r.a.)’den rivâyet ettikleri, “Onların hakka en çok benzeyeni (en yakın olanı)” sözü hakkında konuşuyoruz. Biz bu sözün, Hz. Ömer (r.a.)’den rivâyetinin yalan olduğunu göstermek için onun yanlışlığını söyledik.

İbn Hazm’ın bu sözleri, ne dediğini bilmeyen deli sözüne daha çok benziyor. Çünkü o önce, “Adil birisinin muttasıl olan haberi ve iki adil şahidin şahitliği Allâh katında haktır, kesindir” diyor. Adâletinde ittifak edilen bir şahısla, ihtilaf edilenin arasını ayırmıyor. Aynı şekilde haberle şahitliğin arasını da ayırmıyor. Sonra, “adâletinde ittifak edilen adil kişi tarafından nakledilen haber, şahitliğinin aksine Allâh katında haktır” deyip, sâdece adâletinde ittifak edilen bir kişinin naklettiği haberin hak olduğunu söylüyor. Şahitlikle haberi ayırıyor. Bu çelişkili bir sözdür. Sonra da ayırım yapmaksızın kendisi dışındakilerinin görüşünü nakledip, “kıyas konusunda onların görüşüne uyacak değiliz” diyor. Bunun ne anlama geldiğini de bilmiyor.

Benim anladığım kadarıyla o, adil bir kişinin haberinin bize göre hak olduğunu, bizden başkalarına göre ise hak da batıl da olabileceğini, ne bize ne de başkalarına göre hakka benzer olmadığını kastediyor. Onun söyledikleri bize karşı yöneltilmiş bir eleştiri değil. Eğer maksadı bu ise, onun, “hakka benziyor” sözü hakkındaki söyledikleri reddedilmiyor.

Buna cevap şudur: Biz ona, vahit haber ve şahitliklerle karşı çıkmıyoruz, onun bize söylediklerine verdiğimiz cevâbı veriyoruz. Bize göre vahit haberle kıyas arasındaki fark şudur: Haber-i vahit zannî de olsa nasstır. Nass için de, “bu hakka benziyor/hakka yakındır” denilmez. “Bu, zanni olarak haktır” denilir. Kıyasa gelince, o nass değil bir ictihâd ve görüştür. Nassa uygun da olabilir, aykırı da. Nassa aykırılıktan uzak olup, ona uygunluğa yakın olan her hangi bir kıyasa, “hakka başka görüşlerden daha yakın (daha benzer)” denilir, “o mutlak haktır” denilmez.

İbn Hazm’ın; “Adil birisinin, râvîleri kesintisiz (müsned) sahih olan haberi Allâh katında kesin doğrudur” sözü yalandır, Allâh’a iftiradır. Bununla ilgili bir nass gelmiş değildir. Buna herhangi bir delil de delalet etmemektedir. Çünkü bir kişi görünüşte adil fakat Allâh katında adaletsiz olabilir. Ayrıca olabilir ki adil olan birisi de unuttur, vehme kapılır, rivâyeti almada hata edebilir. Onu da duyduğu gibi aktarır. Öyle olunca bunun rivâyet ettiği Allâh katında nasıl kesin olarak hak olur?

Evet o bize göre zannî olarak haktır. Çünkü biz onun adâletini zedeleyici ve hatasına delalet edecek bir şey görmedik.

H. Ömer (r.a.)’in H. Ebûbekir (r.a.)’i Kıyas Yoluyla Halifelğe Tercih Etmesi

H. Ömer (r.a.), Sakîfe günü Ensar’a şöyle dedi: “Allâh Resûlü (s.a.v.)’in, dîninizin en büyük rûknü olan namazında razı olduğu kişiye siz de halifeliğinizde razı olunuz.” H. Ömer (r.a.) bu sözyle, halifeliği namaz imâmlığına kıyaslayarak, Ebûbekir (r.a.)’in halifeliğini tercih etmiştir.

İbn Hazm buna, bu işin helal olmayan batıl bir şey olduğunu söyleyerek cevap vermektedir. O şöyle der: Ebû Bekir (r.a.)’in halifelik için öne geçirilmesinde, Resûlullâh (s.a.v.)’in onu namazda öne geçirmesinden baş-

ka delil bulunmasaydı, Ebû Bekir (r.a.) halifeliğe Hz. Alî (r.a.)’den daha öncelikli olmazdı. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) son gazvesi olan Tebük seferinde Medine’de yerine Hz. Alî (r.a.)’i bırakmıştı. Halifeliği, hem ah-kâmı hem de namaz kılmayı kapsayan halef bırakmaya kıyaslamak, sadece namaz için halef yapmaya kıyaslamaktan daha üstündür.

Bu, geçersiz bir cevaptır. Çünkü bu seferde Hz. Alî (r.a.)’i sadece kadınlara ve çocuklara halef bırakmıştı. Ebû Bekir (r.a.)’e ve Ömer (r.a.)’e değil. Ebûbekir (r.a.)’i halef bırakması ise, Hz. Alî (r.a.) ve başkaları üzerine idi. Onu Hz. Alî (r.a.)’in üzerine halef yapması, halifeliğe ondan daha layık olduğuna delalet eder. Hz. Alî (r.a.)’i halef bırakması ise onun halifeliğe Ebûbekir’den daha layık olduğuna delalet etmez. Eğer bu sözü söyleyenin dediği doğru olsaydı, Ensar, Ömer (r.a.)’in bu kıyasına karşı çıkar, onun kıyaslamasını kabul etmezlerdi. Bunu yapmadıklarına göre onun söylediği geçersiz bir kıyaslamadır, söyleyenin akıl zayıflığına, kıyası usûlüne göre yapmaktan ne kadar uzak olduğuna delalet eder.

Sonra şöyle demektedir: Eğer derlerse ki, “Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Hz. Ebû Bekir (r.a.)’i yerine namaza geçirmesi onun son yaptığıdır” şöyle denilir: Başarı Allâh’tandır. Allâh Resûlü (s.a.v.) Tebük seferine giderken Hz. Alî (r.a.)’i yerine halife bıraktıktan sonra onun derecesi düşmemiş, aksine artmıştır. Resûlullâh (s.a.v.), Hz. Alî (r.a.)’in Tebük seferinden sonra kendisinde meydana gelen bir kusurdan dolayı değeri düştüğü için, Ebû Bekir (r.a.)’i namazda yerine geçirmiş değildir. Yine onun Tebük seferinde Hz. Alî (r.a.)’i Medinede yerine bırakması, o Ebû Bekir (r.a.)’den daha üstün olduğu için değildir. Ebû Bekir (r.a.)’i namazda yerine geçirmesi de Hz. Alî (r.a.)’in değerini düşürmez.

Sonra o sözün sahibine şu söylenir: Tamam, kabul ettik ki, Tebük günü halife seçilmesinden sonra Hz. Alî (r.a.)’in kadir ve değeri geçen zaman içinde azalmamıştır. Ancak şunu bilirsin (veya öğrendin) ki, onun o gün halife seçilmesi, onun Ebû Bekir (r.a.) ve Ömer (r.a.) üzerinde de halife olmayı hakkettiğine delâlet etmez. Çünkü o günkü istihlâf (halife seçilmesi) (Medine’de kalan) kadınlar ve çocuklar üzerindeydi, Ebû Bekir (r.a.) ve Ömer (r.a.) gibilerinin üzerinde değildi. Ebû Bekir (r.a.)’in istihlâf’ı ise hem Hz. Alî (r.a.), hem de diğerlerinin üzerindeydi.

Sözün sahibi ondan sonra şunu söylemiştir: “Ensâr (Medineli Müslümanlar) kendi rey ve görüşlerini ancak Allâh Resûlü (s.a.v.)’in nassından dolayı terk ederlerdi, kendilerine dışarıdan gelip sığınan ve misafir olan muhacirlerin rey ve görüşü için terk etmezlerdi. Çünkü onlar evin sahibi, varlıklı ve İslâm’a öncekilerin çoğundan evvel müslüman olmuş kimselerdi. Ve Müslüman olurken dünyanın şarkının ve garbının onlara muhalefet ve düşmanlık etmelerine aldırmamış ve bütün Araplarla savaşarak isteyecek veya istemeyerek Müslümanlığa boyun eğmelerini sağlamışlardı.”

Ancak bu ihticâc batıldır. Çünkü -tarihen sabittir ki- onların elinde bir nass yoktu. Nass olarak yalnız Ebû Bekir (r.a.)’in namaz imâmlığına seçilmiş olması vardı. Ömer (r.a.) de onlara bu nassı hatırlatmış ve imâmet-i kübrâ’yı (büyük imâmlığı, halifeliği) ona kıyas etmiştir. Ensar da onun bu kıyasına inkıyad etmiş (boyun eğmiş, onu kabul etmiş)lerdir. Bu konuda bu nass’tan başka bir nass bulunduğunu iddia eden bir kimse yalancıdır ve işin hakikatini bilmeyen bir cahildir. Vakia burada bir nass vardır. Hz. Âişe (r.anhâ)’nın rivâyetine göre, Allâh Resûlü (s.a.v.) kendisine, “*Babanı ve kardeşini çağır, onlara bir kitap (yazı, belge, senet, vesika, ahit) yazayım*” demiştir. Bu hadis, Ebû Bekir (r.a.)’in istihlafı (halife seçildiği) yönünde bir nasstır. Ancak, o gün henüz bu nass bilinmiyordu. Onun için, ashabın Ebû Bekir (r.a.) üzerinde icmâ etmeleri bu nass üzerine değil, Ömer (r.a.)’in kıyası üzerine binâ edilmiştir. Maksat da bunu anlatmaktır. En çok şu söylenebilir: Ömer (r.a.)’in kıyası nassa müvafakat etmiştir. Bu ise zarar verici bir şey değildir. Çünkü demek istediğimiz, Sahâbe’nin imaret (emirlik, halifelik) konusunda kıyasla amel ettikleridir. Ve bu amel sabit olmuştur. Hakikatte bu konuda bir nassın da bulunması bu gerçeği değiştirmez. Kaldı ki, bu nass da kıyasa muhalif değil, ona müvafık olmuş ve onu teyid etmiştir.

Ondan sonra sözün sahibi (İbn Hazm), Âişe (r.anhâ)’nın hadîsini tam metin olarak irad etmiştir. Âişe (r.anhâ) şöyle demiştir: “Allâh Resûlü (s.a.v.), hastalığında bana şunu söyledi: “*Bana babanı ve kardeşini çağır, ben onlara bir kitap yazayım. Çünkü korkarım ki, birisi (halife seçilmek için) temennide bulunur /üimde kapılır veya birisi, ben bunun için daha evlâyım*” der. Ancak Allâh da, mü’minler de Ebû Bekir’den başkasına razı

olmazlar.” Ve kendisi şu yorumu eklemiştir: “Allâh Resûlü (s.a.v.)’in bu sözü söylemesi, annem ve babam kendisine fedâ olsunlar, vefat edeceği hastalığının başladığı gün olmuştur. Biz bundan anlıyoruz ki, kitap yazımı perşembe günü, yani Allâh Resûlü (s.a.v.)’in irtihalinden dört gün önce söz konusu olmuştur. Nitekim, Ömer (r.a.), biz bu konuda bir şey hatırlamıyoruz, dediğinde, İbn Abbas (r.a.) bu hadisi rivâyet etmiştir. Böylece sabit olmuştur ki, sözü edilen kitap hastalığın başında sözü edilen kitaptır ve o kitap Ebû Bekir (r.a.)’in istihlâfı hakkındadır.

Ancak bu yorumda nazar vardır. Çünkü Âişe (r.anhâ)’nın hadisinde Perşembe günü sözü edilmemiş, İbn Abbas (r.a.)’nm hadisinde de bu kitabın Ebû Bekir (r.a.)’in istihlâfı konusunda olduğu ve Allâh Resûlü (s.a.v.)’in Âişe (r.anhâ.)’ya söylediği kitap olduğu belirtilmemiştir. Dolayısıyla bunun böyle olduğunu söylemek İbn Hazm’ın kendi görüşüdür ve kendisi bu görüşünü Allâh Resûlü (s.a.v.)’i nassı olarak takdim etmiştir. Bu da onun rey ve görüşünün sahîf (basit, tahkiksiz, tutarsız) ve zihninin az işler olduğuna büyük bir şahittir.

Sonra; Âişe (r.anhâ) hadisinden anlaşılan şudur: Allâh Resûlü (s.a.v.) Ebû Bekir (r.a.)’i istihlaf etmek (halife seçmek) istemiş, fakat Allâh’ın da, mü’minlerin de Ebû Bekir (r.a.)’den başkasına razı olmayacaklarını bildiği için bu seçimi yapmamıştır. Çünkü kendisi bunu bildikten sonra Ebû Bekir (r.a.)’i seçmek istemesi anlamsız olur. Eğer İbn Hazm dese ki, “Evet o bunu bilmiştir. Fakat aynı zamanda bilmiştir ki, Ebû Bekir (r.a.)’in imâmetinin sahîh olduğu konusunda ihtilaf vaki olacak ve Şia taifesi bunu inkâr edeceklerdir. Bu sebeple onları da aydınlatmak ve irşad etmek istemiştir.” Biz deriz; bu batıl bir varsayımdır. Çünkü Şia taifesi bununla Ebû Bekir (r.a.)’in halifeliğini kabul edecek değillerdi. Onları Allâh’ın kitabı bile hidâyet etmemişken, Allâh Resûlü (s.a.v.)’i kitabı mı hidâyet edecekti? Bundan anlaşılıyor ki, kitap meselesi Şia’yı aydınlatmak ve onların muhalefetini yatıştırmak için veya Ebû Bekir (r.a.)’in istihlâfı için olmamıştır. O, bilmediğimiz bir konuyla alakalı olmuştur. Allâh Resûlü (s.a.v.)’i kendisi bu konunun ne olduğunu açıklamadığı için, insanların bununla ilgili olarak söylediği şeyler kendi rey ve görüşlerinden ibarettir. Ve bu rey ve görüşlerin sahîh ve doğru olduğuna delâlet eden bir huccet de yoktur. Bundan do-

layı İbn Abbas şunu söylemiştir: “Allâh Resûlü (s.a.v.)’i yazmak istediği kitabın yazılmaması bizim için büyük bir musibet olmuştur.” Çünkü, İbn Hazm’ın iddia ettiği gibi, eğer bu kitap yazılmış olsaydı, İbn Abbas onu bilecekti, Ömer (r.a.) de onu hatırlayacaktı. Çünkü Allâh Resûlü (s.a.v.) o sözü söylerken kendisi de orada hazırды.

Râfızilerin bu kitapla ilgili olarak, “Allâh Resûlü (s.a.v.), Hz. Alî (r.a.)’i istihlaf etmek istemişti” demeleri ise en büyük batıldır. Çünkü Allâh Resûlü (s.a.v.), bu hadiste, “*Allâh ve mü’minler, Ebû Bekir (r.a.)’den başkasına razı olmazlar*” diyerek Ebû Bekir (r.a.) ismini tasrih etmiştir. Ve eğer kendileri (râfıziler), Âişe (r.anhâ)’nın hadîsini kabul etmezlerse, o zaman iddiaları bütün bütün mesnedsiz olur. Bunların iddiası, “Allâh Resûlü (s.a.v.) Ebû Bekir (r.a.)’i istihlaf etmek istedi” diyenlerin iddiası kadar bile tutarlı değildir. Çünkü berikilerin hiç değilse bazı şahidleri vardır. Bu şahidler ise, Âişe (r.anhâ)’nın hadisi, Ebû Bekir (r.a.)’in imâmlığa seçilmesi, sahâbenin onun imâmlığı üzerinde icmâ etmesi ve Hz. Alî (r.a.)’in Allâh Resûlü (s.a.v.)’i kendisini halife seçtiğini veya seçmek istediğini söylememesidir. O bunu söylememiştir. Çünkü kitap kıssasında olun lehine olan bir husus mevcut olmamıştır. Bu yorum İbn Abbas (r.a.)’nın hadisiyle ilgilidir. Âişe (r.anhâ)’nın hadisinde ise istihlaf yapıldığına dair bir sarahat yoktur. Onda olan, Allâh Resûlü (s.a.v.)’i istihlaf etmek istediği ve fakat, Allâh’ın ve mü’minlerin bundan başkasına razı olmadıklarını düşününce (veya bilince) ondan vazgeçtiğidir. Bu sebeple bu hadis istilafın olduğuna değil, Allâh Resûlü (s.a.v.)’i bu istihlafa razı olduğuna dair nass durumundadır. İstihlâfın fiilen vaki olması ise Ömer (r.a.)’in ictihat etmesi ve sahâbenin ona uymalarıyla olmuştur. Bunun böyle olduğunun bir delili de, istihlaf etmesi kendisinden istenince Ömer (r.a.)’in söylediği şu sözdür: “Ben istihlaf etsem (halifeyi seçsem), benden daha hayırlı olan (Allâh Resûlü (s.a.v.)) da istihlaf etmiş (Ebû Bekir (r.a.))’i namaz kıldırmak için seçmiş)tir. Ben istihlaf etmesem, benden daha hayırlı olan da istihlaf etmemiş (halife seçmemiş)tir.” Bu söz, Ömer (r.a.)’den bir tasrihtir ki, Allâh Resûlü (s.a.v.) Ebû Bekir (r.a.)’i açıkça halife seçmemiş, onu mü’minler seçmişlerdir. Ancak şu vardır ki, Allâh Resûlü (s.a.v.)’in Ebû Bekir (r.a.)’i namaz için seçmesi ve Âişe (r.anhâ) hadisinde mü’minlerin Ebû Bekir (r.a.)’den başkasına razı

olmayacaklarını söylemesi, bir yönüyle Ebû Bekir (r.a.)'i seçme yönünde ümmeti bilgilendirme ve irşat etme anlamını taşır. Huccet ile sabit olan, bu söylediğimizdir.

İbn Hazm'ın Hilâfetin Namaz İmâmlığına Kıyas Edilmesine İtirazı

İbn Hazm şunu söylemiştir: “Hilâfetin namaz imâmlığına kıyas edilmesi fasîddir. Çünkü hilâfetin illeti/gerekçesi, namazın (veya namaz imâmlığının) illeti/gerekçesi değildir (İkisinin illeti aynı değildir). Çünkü namaz imâmlığım orduları sevk ve idare edemeyen, idarenin dînî hükümlerini bilmeyen, üstün sıfatları olmayan, yalnızca kiraati düzgün olan herkes, arap, mevlâ ve köle üstlenebilir; hilafeti ise, kiraati kuvvetli olsa veya olmasa, ancak Kureyş kabilesinden olan, bir ölçüde soy şerefi olan, siyaset ve idareyi iyi bilen bir kimse üstlenebilir. Bu sebeple namaz kıldırmak hilafete tâbidir, hilâfet namaz kıldırmaya tâbi değildir. Durum bu iken, asıl olan imâmet, yani hilafet, ona tâbi olan ve onun bir fer'i durumunda olan namaz imâmlığına nasıl kıyas edilebilir? Kıyası huccet olarak görenlerin yanında da bu kıyası yapmak caiz midir?

Hilâfetin İmâmete Kıyas Edilmesinin Gerekçesi

Bu itirazın cevâbı şudur: Bu itirazı yapmak, kıyasın fasîd olduğunu değil, itirazı yapanın aklının fasîd olduğuna delâlet eder. Bu kıyas nasıl fasîd olur ki, ümmet onu tashih etmiş, sahih ve doğru bulmuştur? İtirazı yapan ise, bu kıyasın mahiyetini bilmediği için bunu yapmıştır. Onun için biz diyoruz ki: Bu kıyasın yapılması şundan dolayı olmuştur: Halifenin Kureyş soyundan olması prensibi sabit görülüp Ensar'ın, “Bizden bir emîr, sizden bir emîr olsun” şeklindeki teklifleri reddedilince, Kureyşli olan birinin halife seçilmesi gerektiği kesinleşti. Ancak orada hem Kureyşli, hem de hilafete ehil olan bir çok kimse vardı. Abbas, Ali, Ömer, Abdurrahman ibn Avf (r.a.e.) ve daha başkaları bunlardandır. Aşhab, bunlardan hangisinin hilafete daha layık olduğu üzerinde düşündüler ve gördüler ki, Allâh Resûlü (s.a.v.), Ebû Bekir (r.a.)'i namaz kıldırmak için istihlaf etmiştir. Sonra düşündüler, bu istihlaf öyle rast geldiği için mi olmuş, yoksa Ebû Bekir (r.a.)'deki bir özellik ve üstünlükten dolayı mı olmuştur? Gördüler ki, bu rast geldiği için olmamıştır. Çünkü Âişe (r.anhâ), (Ebû Bekir (r.a.) yufka

yürekli, seni mihrapta görmeyince ağlar) diyerek Ömer (r.a.)’i istihlaf etmesi için birkaç kere ona müracaat etmiş, fakat kendisi her seferinde; *“Ebû Bekir (r.a.)’e söyleyin, namazı kıldırsın”* demiş ve en sonunda kızarak; *“Siz Yusuf’u şaşırtan kadınlar taifesindensiniz, Ebû Bekir’e söyleyin, namazı kıldırsın”* demiştir.

Bu durum delâlet eder ki, bu istihlaf rastgele olmamış, Ebû Bekir (r.a.)’deki bir hususiyet ve özellikten dolayı olmuştur. Sonra düşünmüşler, bu hususiyet namaz imâmlığıyla sınırlı bir özellik midir, yoksa genel midir? Ve görmüşler ki, bu hususiyet namaz imâmlığıyla sınırlı bir özellik değildir. Çünkü Ashab içinde, Ebû Bekir (r.a.) gibi imâmlık yapmaya ehil olan çok kimseler verdi ve hatta bu yönde onu geçenler de vardı. Bunun böyle olduğunu İbn Hazm da kabul etmiştir. Çünkü kendisi şunu söylemiştir: “Allâh Resûlü (s.a.v.)’i bilgisi dahilinde Ebû Huzeyfe’nin mevlası Sâlim (r.a.), muhacirlerin büyüklerine imâmlık yapardı, Ömer (r.a.) de içlerindeydi. Fakat halife olmak onun gibileri için caiz değildi. Namaz imâmlığında ise hepsinden daha ehildi. Çünkü kendisi hem hafız, hem de en iyi okuyandı. Emîr’in yanında veya ev sahibiyile birlikte olmadıkları zaman Ebû Zerr, Ubeyy ibn Ka’b, Mu’âz ibn Cebel, Zeyd ibn Sabit ve İbn Mes’ûd (r.a.e.) da namaz imâmlığına daha layıktılar. Çünkü bunlar da hafızdılar ve Kur’ân’ı daha iyi okurlardı.”

Bu da delâlet eder ki, Ebû Bekir (r.a.)’in namaz imâmlığına istihlafi, kendisi namaz kıldırmaya diğerlerinden daha layık olduğundan dolayı değildir. Bundan anladılar ki, Allâh Resûlü (s.a.v.) bu istihlafa ümmetini/ashabını Ebû Bekir (r.a.)’i halife seçmeye irşat etmiş, (bunu işaret ve ima etmiş)tir. Çünkü kendisi hilafetin görevlerinden biri olan namaz kıldırmayı âdet üzere halifenin (ve sultanın ve emîrin) seçildiği irtihal hastalığında ona tevdi etmiştir. Ve Ebû Bekir (r.a.) aynı zamanda halife olmanın şartlarını da haizdi. Kendisi Kureyşliydi, olgun bir yaştaydı, akıllı tam ve kâmil-di, tecrübe sahibiydi, idare işlerine vakıftı, cesur ve girişkendi, görüşleri isâbetliydi, ilmi çok, hilmi büyüktü.

İşte kıyasın gerekçeleri bunlardı, gerekçe mücerret namaz imâmlığı değildi. Onun için, itiraz sahibinin kıyasın hangi öğelerden oluştuğunu dü-

şünmeden yaptığı itiraz geçerli değildir. Çünkü -söylediğimiz gibi- yapılan kıyas ve istidlâl, yalnız namaz imâmlığı değildir. Buna zikrettiğimiz hususlar da dahildir. Bu hususlar ise, toplu halde Ebû Bekir (r.a.)’den başkasında bulunmamıştır. Bu böyle olduğu için kendisi istihlafa daha çok layık olmuştur. Böylece kıyas ehlinin hucceti sabit olmuş, İbn Hazm’ın itirazı ve iddiası batıl olmuştur.

Şaşılacak şeydir ki, İbn Hazm şunu söylemiştir: “Ensar’ın kendi görüşlerinden dönüş yapmaları, unutmış oldukları bir nasstan dolayı olmuş, Ömer (r.a.)’in kıyasından (halifelîği imâmlığa kıyas etmesinden) dolayı olmamıştır.” Ve kendisi bu sözüne şahid olarak Ubade ibn Samit (r.a.)’den onun şunu söylediğini rivâyet etmiştir: “Ensar, Allâh Resûlü (s.a.v.)’e, “hilafet için ehil olanla çekişmeme şartıyla biy’at verdiler.” Enes ibn Malik el-Ensârî (r.a.) de Allâh Resûlü (s.a.v.)’den onun şunu dediğini rivâyet etmiştir: “İmâmlar/halifeler Kureyş’tendirler.” Ancak kendisinin bu hadislerle istişhad etmesi onun aklının basitliğinden ve zihninin kapalılığından kaynaklanmıştır. Çünkü Ubade (r.a.) hadisinde “İmâmlar Kureyş’tendirler, diğer Ensar’dan değildirler” şeklinde bir ifade yoktur. Enes (r.a.) hadisinde de onun bunu Allâh Resûlü (s.a.v.)’den dinlediğine dair bir açıklama yoktur. Bu sebeple muhtemeldir ki, kendisi onu Sakife gününde Ebû Bekir (r.a.)’den duymuştur. Ve böylece onu Allâh Resûlü (s.a.v.)’den mürsel olarak rivâyet etmiştir. Onu Allâh Resûlü (s.a.v.)’den de duymuş olsa, hadiste kendisinin onu Ensar’a haber verdiğiğine dair bir delâlet yoktur. Durum bu iken kendisi (İbn Hazm) nasıl, “Onlar nassı bilirlerdi, fakat unutmuşlardı” diyebilmiştir? Onun yaptığından daha acayip bir şey var mı, bir taraftan, “Nasstan başkasında huccet yoktur” demiş, bir taraftan da kendine göre fasîd bir rey oluşturmuş ve onu muhaliflerine karşı huccet olarak kullanmış ve bununla onları ilzam etmeye çalışmıştır? Maamafih, Ensâr’ın, “İmâmlar Kureyş’tendir” hadîsini duyduklarını ve fakat unuttuklarını kabul etsek bile, bu hadiste Ebû Bekir (r.a.)’in halife seçilmesi gerektiğine dair bir açıklama yoktur. Halbuki tartıştığımız konu, her hangi bir Kureyşlinin değil, Ebû Bekir (r.a.)’in halife seçilmesidir. İşte Ömer (r.a.), onun namaz kıldırmak için seçilmiş olmasını, halife olarak da seçilmesi gerektiği için huccet olarak ileri sürmüş ve onunla ihticâc etmiştir.

İbn Hazm, Ensâr'ın Allâh Resûlü (s.a.v.)'i Ebû Bekir (r.a.)'in hilâfetini tasrih ettiğini bildiklerini ifade eden bir rivâyet zikretmezken, nasıl, "Onlar Ömer (r.a.)'in reyinden değil, nassın varlığından dolayı kendi görüşlerinden döndüler" diye bilmiştir? Fakat Zâhîrîler böyledirler. Reyleri fasid, zihinleri geridir. Bununla birlikte cüretlidirler, diledikleri yerde Allâh Resûlü (s.a.v.)'i ashabını da hataya nisbet eder ve bid'atçılıkla itham ederler, Allâh'ın dîninde hoşlarına gideni söyler, Allâh Resûlü (s.a.v.)'in ashabına iftira eder ve ellerinde bir huccet yokken, çıplak bir zanla onlar hakkında, "nassı bilirlerdi, fakat unutmışlardı" iddiasında bulunurlar. "Ve Allâh Resûlü (s.a.v.)'i sözlerinden başka kimsenin sözünde huccet yoktur" derler. Fakat kendi söz ve görüşlerini huccet görür ve herkesin onlara uymasını isterler; uymayanları ise, "Allâh'ın indirdiğine uymadılar" diyerek tekfir ederler, tefsik ederler, tebdî' ederler. Halbuki dedikleri şeyler kendi fasid vehimleri ve revaçsız hurafeleridir. Hal bu iken, hiç kimse onların sözlerine uyarak; "Ömer (r.a.)'in ve diğer ashabının reyî ümmet için huccet değil, kendi hurafeleri, zanları ve vehimleri huccettir" der mi?

İbn Hazm; Ebû Avane'den, Davud ibn Abdullah'tan, Humeyd ibn Abdurrahman el-Himyerî'den... onun şunu söylediğini rivâyet etmiştir: "Ebû Bekir (r.a.), Sa'd ibn Ubâde (r.a.)'e, "Ey Sa'd; sen bilirsin ki, sen de hâzırken Allâh Resûlü (s.a.v.), "İmâmlar Kureyş'tendir. İnsanlar berr olsalar onlar da berr olurlar; insanlar facir olsalar onlar da facir olurlar" dedi. Sa'd (r.a.), "Evet, doğru söyledin" dedi." Ancak bu rivâyette ya hata vardır, ya da Sa'd (r.a.) bu hadisten Ebû Bekir (r.a.)'in anladığı manadan başka bir mana anlamış ve "imâmlar" sözcüğünü emîr ve halifeler değil, fiil ve görüşlerine uyulan kimseler ma'nâsına hamletmiştir. Çünkü eğer rivâyet sahih olsa ve Sa'd (r.a.) de ondan Ebû Bekir (r.a.)'in anladığı manayı anlamış olsa, kendisi herkesten çok ona uyardı. Halbuki, kendisi herkesten çok Ebû Bekir (r.a.)'in hilâfetine karşı çıkmıştır. İbn Hazm'ın kendi sözünden anlaşıldığı üzere Sa'd (r.a.)'in Allâh Resûlü (s.a.v.)'e isyan ettikleri farz edilse bile, yine bu rivâyette huccet yoktur. Çünkü o gösterir ki, Sa'd (r.a.) imaret ve hilâfetin Kureyş'te olacağını bilmiştir, fakat bundan diğer Ashab ve Ensâr'ın da bunu bilmeleri lazım gelmez. Bunu bilseler bile, hususiyle Ebû

Bekir (r.a.)'in halife olması gerektiğini bilmemişlerdir. Tartışma konusu olan ise budur.

Kendisi daha sonra şunu söylemiştir: “Rey ve kıyas ehlinin şaşılacak hallerindedir ki, kendileri hilafet konusunda “Ebû Bekir (r.a.)'in halife seçilmesi nassa değil, rey ve kıyasa dayandırılmıştır” derler, ondan sonra da taklîdin ispatı konusunda Allâh Resûlü (s.a.v.)'in “Benden sonraki ikiliye, Ebû Bekir (r.a.) ve Ömer (r.a.)'e uyun” dediğini iddia ederler. Halbuki bu hadis sahih ise, o Ebû Bekir (r.a.)'in hilâfeti konusunda nasstır, sahih değil ise, o zaman da taklîdin ispatı konusundaki, huccetleri batıl olur.”

Bu batıl bir sözdür. Çünkü Ebû Bekir (r.a.) ve Ömer (r.a.)'i taklîd etmenin emredilmesi, Ebû Bekir (r.a.) ve Ömer (r.a.)'in halife olacakları/olmaları gerektiği anlamında nass değildir. Çünkü dînin hükümlerinde taklîd edilen/ kendisine uyulan bir şahsın emîr ve halife olması şart değildir. Bu böyle olsa bile, bundan Ebû Bekir (r.a.)'in Ömer (r.a.)'den önce halife olması gerektiği ma'nâsı çıkmaz. Durum bu iken, nasıl bu hadîse dayanarak halifenin Ömer (r.a.) değil, Ebû Bekir (r.a.) olması gerektiği söylenebilir? Bununla İbn Hazm'ın bu sözünün batıl olduğu ve onu söylemesinin kendi anlayışındaki bozukluk ve zihnindeki katılıktan ileri geldiği sabit olmuştur. Bakın, İbn Ömer (r.a.) (fıtır sadakası konusunda) şunu söylemiştir: “İnsanlar, iki müd buğdayı bir sa' arpayaya denk tutmuşlardır” bu kıyas değil midir? Ve bu kıyası Allâh Resûlü (s.a.v.)'in ashabı yapmışlardır.

İbn Hazm buna şöyle cevap vermiştir: “İbn Ömer (r.a.) bu sözü kabul anlamında değil, red ve inkâr anlamında söylemiştir. Çünkü kendisinden rivâyet edildiğine göre İbn Miclez; İbn Ömer (r.a.)'ya, “Allâhü Te'âlâ bolluk vermiştir. Buğday da hurmadan üstündür” demiş, İbn Ömer (r.a.) “Benim ashabım, bir yolda gittiler, ben de o yolda gitmek istiyorum” diye karşılık vermiştir.

Ben derim ki; İbn Ömer (r.a.)'nın bu sözünde red ve inkâr ma'nâsı yoktur. Kendisi sadece ihtiyat etmek ve öncekilere uymak istediğini söylemiştir. Bu sözden inkâr ma'nâsım çıkarmak acayip bir şeydir. İbn Hazm şunu da söylemiştir: “İyad ibn Sa'd şunu demiştir: “Ben Ebû Said el-Hudri'ye fıtır sadakasını sordum. Kendisi, “Ben Allâh Resûlü (s.a.v.) zamanında

yaptığım gibi bir sa' hurma, bir sa' kuru üzüm veya bir sa' katı yoğurt veririm" dedi. Ben, "Veya iki müd buğday?" dedim. Kendisi, "Hayır; bu Muvâviye (r.a.)'in takdiridir. Ben ne onu kabul ederim, ne de onunla amel ederim" dedi."

Ben derim ki; bu sözde de red ve inkâr yoktur. Çünkü Ebû Said, "Bu yanlış" dememiş, "ben onu kabul etmem" demiştir. Kabul etmemek ise, yanlış bulmaktan dolayı olabildiği gibi, ihtiyattan dolayı da olabilir. Çünkü rey ve görüş yanlış da, doğru da olabilir. Nass ise hep doğrudur. Onun için nassa uymak ihtiyata daha uygundur. Sözde bu ihtimaller bulunduğu için, İbn Hazm'ın onu kendi görüşü için huccet olarak ileri sürmesi doğru değildir.

İbn Abbas (r.a.)'mın Dişleri Parmaklara Kıyas Etmesi

İbn Abbas (r.a.)'ya, "Sen ön dişleri (diyet konusunda) azı dişleri gibi mi görüyorsun?" denildiğinde, kendisi şunu söylemiştir: "Görmüyor musunuz, bütün parmakların diyeti eşittir?" Bu söz, dişleri parmaklara kıyas etmektir.

İbn Hazm buna şu şekilde cevap vermiştir: "Bu sözde kıyasın ispatı değil, iptali vardır. Çünkü soru soranlar, "Faydaları farklı olduğu için, kıyasın gereği odur ki, dişlerin diyetleri de farklı olsun." demiş. İbn Abbas (r.a.) ise bu kıyası iptal ederek, "Parmakların da faydaları farklıdır, fakat diyetleri eşittir" demiştir. Bu söz, illetleri iptal etmektir. İletleri iptal etmek ise kıyası iptal etmek demektir. Çünkü kıyas iki şey arasındaki müşterek illete (fayda, zarar, cins, değer vs.) dayanır. Dolayısıyla bu hadis, kimse illetlerle oyalanmasın diye kıyası iptal etmiş ve nassı öne çıkarmıştır.

Bu yorum, söz sahibinin idrakinin bozukluğundan ve aklının sahafetinden (zayıflığından) kaynaklanmıştır. Çünkü İbn Abbas (r.a.)'nın burada dişleri parmaklara kıyas ettiği açıktır; onu ancak bütünüyle anlama kabiliyetinden yoksun olan anlamaz. Sonra kendisi, "Bu söz kıyası iptal etmiştir" derken, mutlak kıyası kasetmişse, dediğimiz gibi, bu iddia batıldır. Çünkü İbn Abbas (r.a.) dişleri parmaklara kıyas etmiştir ve eğer soranların kıyasını iptal etmeyi kasetmişse, bu da ona fayda vermez. Çünkü biz de her türlü kıyasın sahih olduğunu iddia etmiyoruz. Kezâ o, "bu sözde illet-

lerin iptali vardır” derken, eğer mutlak olarak illetlerin iptalini kasetmişse, bu iddia batıldır. Çünkü İbn Abbas (r.a.) kıyas etmiştir, kıyas da müşterek illete dayanır. Ve eğer o özel bir illetin iptalini kasetmişse, bu da ona fayda vermez. Çünkü biz de her türlü illetin sahih olduğunu söylemiyoruz.

Hak ve gerçek olan odur ki, İbn Abbas (r.a.)’nın bu sözünde soru soranların düşündüğü kıyasın fasîd olduğuna dair bir tembih ve uyarı, bunun yanında sahih olan kıyasa da irşat ve delalet etmek vardır. O sözle şu söylenmek istenmiştir: “Dişlerin diyetini telef edilen şeylerin parasal değeri üzerine değil, parmakların diyeti üzerine kıyas etmeniz lazımdır. Çünkü diyetin diyet üzerine kıyas edilmesi onun kıymet ve parasal değer üzerine kıyas edilmesinden daha yakın bir kıyastır. Çünkü parasal kıymet ve değer örf üzerine bina edilmiş, diyet ise şeriat üzerine bina edilmiştir. İkinci olarak; diler parasal değeri olan diğer şeylerden çok parmaklara yakındır. Bu sebeple onların parmaklara kıyas edilmesi daha evladdir.” İbn Abbas (r.a.)’m sözünün ma’nâsı bu olduğu için, onda kıyası iptal etmek değil, ispat etmek vardır.

Bundan sonra İbn Hazm şunu söylemiştir: “Kıyas, herkesçe kabul edildiği üzere, hakkında nass bulunmayan hakkında nass bulunanın hükmüne tâbi kılmak veya hükmü hakkında ihtilaf bulunan hakkında icma bulunanın hükmüne tâbi kılmaktır. Nass ise hem parmaklarda, hem de azı dişlerinde vardır. Parmaklarda da icmâ yoktur. Çünkü Ömer’in bu konuda ihtilâf ettiği sabittir.” Kendisi, “Baş parmakta on beş deve, şehadet (veya işaret) parmağıyla orta parmakta onar deve, yüzük parmağında dokuz, küçük parmakta yedi deve vardır” demiştir. Hal bu iken nasıl parmaklar asıl kabul edilir ve nasıl dişlerin onlara kıyas edilmesi sahih olur?

Bazen Bir Hükmün Değişik İletleri/İspat Cihetleri Olur

Yukarıdaki açıklama, sahibinin idrâkinin bozukluğundan ve zihninin katılığından kaynaklanmıştır. Çünkü bir hükmün bazen değişik illetleri/ispat cihetleri bulunur. Meselâ bir hüküm hem kitap, hem sünnet, hem icmâ, hem kıyas yoluyla sabit olabilir. Bu sebeple, hükmün kitapla sabit olması onun sünnetle de sabit olmasına veya onun sünnetle sabit olması icmâ ile de sabit olmasına zarar vermediği (engel oluşturmadığı) gibi, onun sünnet-

le sabit olması da kıyasla sabit olmasına zarar vermez (engel oluşturmaz). Aksine, hükmün nassla da sabit olması kıyası daha da güçlendirir. Bu konudaki nassın sahih olması, yapılan kıyasın batıl olmasını gerektirmez. Görmez misin, kendi yanında nass bulunmadığı için bir müctehid kıyas etse, ondan sonra o konuda nass da bulunsa, yapılan kıyas batıl mı olur? Hayır. Aksine, onunla kıyasın doğru yapıldığı sabit olur ve böyle o daha fazla güç kazanır. Kezâ, üzerine kıyas yapılanın hükmünün icmâ halinde olması şartı da yoktur. Bunun şart olduğu husûsunda icmâ bulunduğunu iddia etmek de yalandır. Çünkü, hükmü konusunda ihtilâf edilen bir şeye kıyas etmek de sahihtir. Ancak şu vardır ki, böyle bir kıyas, aslın hükmü konusunda ihtilaf eden için bağlayıcı bir huccet oluşturmaz. Dolayısıyla İbn Hazm'ın dediği batıldır ve kıyas ehlinin ihticâcı sahihtir.

İbn Hazm'ın İbret ve İtibar Sözcüklerinin Manâsı Hakkındaki Yorumunun İptali

Yaptığımız açıklamayla İbn Hazm'ın, “Kıyas ibret ve itibar değildir.” ve Sorudaki “Niye itibar etmediniz?” sözünün ma'nâsı, “Niye dişlerin hükmünü parmakların hükmüne bakarak anlamaya çalışmadınız. Ona bak-saydınız, bunu da anladınız” demesinin de batıl olduğu ortaya çıktı. Bu adam bilmez mi ki, onun dediği bu şeye biz kıyas diyoruz. Çünkü kıyas bundan başka bir şey değildir. Lafızları farklı görüp manalarının da farklı olduğunu zannetmesi onun cehâletinden dolayıdır. Bu böyle iken İbn Hazm, “*Ey göz sahipleri; itibar edin, ibret alın!*” (Haşr, 59/2) âyetiyle kıyasın huccet olduğu konusunda ihticâc edenlere iyice dil uzatmıştır. O şunu demiştir: “Lügatte itibar kıyas ma'nâsında değildir. Kıyası bu manaya taşıyanlar kendileridir. Bunların yaptığı şuna benzer: Bazı göz açık hayvan satıcıları köye şehir ismini verir, ondan sonra alıcıyı aldatmak maksadıyla yemin ederek, bu hayvan daha dün falan şehirden getirildi” derler. Âyetin ma'nâsı da şudur: Allâhü Te'âlâ, gökleri ve yeri yaratmasındaki büyük kudretinde ve âsilerin başına getirdiği musibetlerde tefekkür etmemizi emretmiştir.” Bu söz de cehâletin ifadesir. Çünkü biz de kabul ediyoruz ki, Allâhü Te'âlâ bunu bize emretmiştir. Fakat konu şudur: Allâhü Te'âlâ niçin bu tefekkürü yapmamızı emretmiştir? Sırf tefekkür olsun diye mi, yoksa başka bir şey için mi? O şey ise olay ve görülen şeylerle benzerleri

için istidlâl etmektir. Diğer bir ifadeyle, İbn Hazm'ın kendisinin İbn Abbas (r.a.) hadisinde söylediği gibi, bir şeyle başka bir şeyi anlamaktır. İtibar/ibret almak budur ve bu da kıyasın aynısıdır. Bu sebeple onun, "lügatte itibar kıyas ma'nâsında değildir" demesi batıl bir sözdür.

Daha sonra kendisi şunu söylemiştir: "Kıyasın iptali konusunda tek başına bu âyet yeterlidir. Çünkü âyetin başı şöyledir: *"Ehl-i kitap kâfirlerini birinci sürgün sırasında yurtlarından çıkaran Allâh'tır. Siz onların çıkacaklarına ihtimal vermemiştiniz; onlar da kalelerinin kendilerini Allâh'a karşı koruyacağını zannetmişlerdi. Fakat Allâh'ın emri beklemedikleri bir şekilde gelip onları yakaladı. Ve Allâh kalplerine korku düşürdü. Bunun üzerine onlar evlerini kendi elleriyle ve mü'minlerin elleriyle yıkıp tahrip ettiler. Ey bu manzarayı gören göz sahipleri; bundan itibar edin ve ibret alın."* (Haşr, 59/2) Kendin de duyduğun gibi, Allâhü Te'âlâ bu âyetle mü'minler beklemezken, kâfirler de hiç düşünmezken kâfirleri kendi ev ve diyarlarından çıkardığını tasrih etmiştir. İşte bu âyetle nass halinde ve yakînî bir şekilde sabit olmuştur ki, Allâhü Te'âlâ'nın hükümleri beklentilerin ve hesapların dışında cereyan ediyor. Kıyas ise, nass ve icmâin olmadığı yerde kıyasçıların düşündükleri ve hesapladıkları bir şeydir. Böylece bu âyet, kıyası iptal konusunda son derecede açık bir nass ve huccettir."

İbn Hazm'ın bu yorumu, en yalan ve en batıl olan bir yorumdur ve o bu sözcünün Allâh'a, O'nun Resûlü (s.a.v.)'e ve mü'minlere iftira etmekte cüretli olan bir kimse olduğuna en açık bir delildir. Çünkü âyetle bütün mü'minlerin ve bütün kâfirlerin ve hatta Peygamberin de bunu beklemediklerine ve ummadıklarına dair bir ifade yoktur. Yalnızca, mü'minlerin de kâfirlerin de böyle bir sonucu beklemediklerine delâlet vardır. Bu ifade tarzı ise bütün hepsi için kullanıldığı gibi, onlardan bir kısmı için de kullanılır. Nitekim kâfirlerden de sadece hisar ve kalelerde yaşayanlar -yerlerinin sağlam olduğunu zannederek- bu sonucu beklememişlerdir. Bunlar ise kâfirlerin ancak bir kısmıdır.

Sonra bu âyetle bu hususî zannın yanlış olduğuna delâlet vardır, onda mü'minleri ve kâfirleriyle bütün insanların her zaman ve her konudaki zannlarının yanlış olduğuna delâlet yoktur. Böyle bir delâlet olmadığına göre,

âyet, bu sözcünün iddia ettiği gibi, nasıl kıyasın batıl olduğuna delâlet eder ve nasıl kıyasın iptali konusunda en açık huccet olur? İşte bu kavmin (Zahirîlerin) nasslarla ihticâc etmelerinin hali budur. Yemin ederim, kıyas ve reyle ihticâc eden imâmların buldukları hükümler, bu kavmin nasslarla ihticâc ederek buldukları hükümlerden aynı nasslara daha yakındırlar. Sorumluluk yönünden de onlar daha iyi durumdadırlar. Çünkü onların nihaî durumu (en kötü hali), ictihâdlarında hata etmektir. Bunların yaptığı ise, nassları bozmak ve tahrif etmektir. Bu ise çok daha şen'idir. Ve onların nasslarla istidlallerinin çoğu bu kabildendir.

Onun şu sözü de rey ve görüşünün sefahet ve tufahetini (değersizlik ve saçmalığını) açıkça gösterir: “Eğer bu âyetten kıyas ma'nâsı çıkarsa o zaman şöyle demek lazımdır: Allâhü Te'âlâ, *“Evlerini kendi elleriyle ve mü'minlerin elleriyle yıkıyorlar, ey göz sahipleri ibret alınız”*” sözüyle bizim de buna kıyas ederek kendi evlerimizi kendi ellerimizle ve mü'minlerin elleriyle yıkmamız lazımdır.”

Açıktır ki, bunu söylemek katıksız bir sefahet ve cehâlettir; onu bir âlim değil, vasat derede aklı olan bir kimse de söylemez. Onun için, eğer İbn Hazm ilim ehlinde sayılmasa ve sefihlerin (aklı az olanların) onun sözlerine aldanmaları tehlikesi olmasa, onun bu sefahetlerine cevap vermekle meşgul olmak vakti zâyi etmek olurdu.

Bu sözcü bilmemiş mi ki, Allâhü Te'âlâ'nın, *“Ey gözleri olanlar; itibar edin, ibret alın”* demesi, küfürleri sebebiyle Yahudilerin başına gelenleri örnek göstererek insanları küfrün, Allâh ve Resûlü (s.a.v.) ile muharebenin akibetine karşı uyarmak içindir. Bu böyle iken, “İbret alın” cümlesinin ma'nâsı nasıl kendi evlerinizi kendi ellerimizle ve kâfirlerin elleriyle yıkın demek olur? Bunu ancak bunamış bir cahil söyleyebilir.

İşte bu geçenler, kıyas ehlinin kitaptan, sünnetten, icmâ'dan, sahâbenin amellerinden ve fitratın delâletinden alınmış huccetleri cümlesindendir. Sen bu huccetlerin kuvvet ve metanetini, kıyası inkâr edenler tarafından verilen cevapların ise çürüklük ve sehafetini görüp öğrendin. Böylece kıyasın huccet olduğu sabit oldu ve müctehidlerin eteği dinde bid'a ve yeni şeyler uydurma, Allâh'm koyduğu sınırları aşma ve şeriatin vacip kılmad-

ğı şeyleri bu vesileyle vacip kılma ve onun haram ettiği şeyleri helâl etme ve sefih akıllıların onlara nisbet ettikleri benzeri şeyleri yapma itham ve töhmetinden beri oldu (temizlendi). Hamd âlemlerin Rabbi Allâh içindir.

Kıyasın Batıl Olduğunun Delilleri ve Bunların Cevâbları

Geriye, kıyası iptal edenlerin huccetlerine cevap vermek ve onların kafaları karıştıran yaldızlı sözlerinin hakikatini ortaya çıkarmak kaldı.

Kıyası nefy, inkâr ve iptal edenler şunu söylemişlerdir: Allâhü Te‘âlâ, Muhammed (s.a.v.)’i ins ve cinne peygamber ve elçi olarak gönderdi. Kendisinin onları ilk davet ettiği ve onlardan istediği şey, lâ ilâhe illallâh demek, Allâh dışındaki bütün mabudları, put ve sanemleri terk etmek ve kendisinin Allâh’ın Resûlü (s.a.v.) olduğunu kabul etmektir. Bu aşamada dinde şeriat adına bunun dışında ne bir hüküm, ne de bir haram yoktu, her şey mubahtı. Ondan sonra Allâhü Te‘âlâ aşamalı bir şekilde şeriatın emir ve icaplarını indirdi; emrettiği şey vacip, nehyettiği şey haram oldu, güzel gördüğü şey mendup, çirkin gördüğü şey mekruh oldu. Bunların dışında kalan şeyler ise, daha önce olduğu gibi mubah oldu.

Bu böyle iken, rey ve kıyasa niçin ihtiyaç duyulsun? Bunun böyle olduğunu kabul ettikten sonra icabı konusunda nass bulunmayan bir şeyi vacip kılan veya nehyi konusunda nass bulunmayan bir şeyi haram eden, Allâh’ın izin vermediği şeyleri dîne sokmuş ve söylememesi gereken şeyleri söylemiş olmaz mı? Bunu İbn Hazm, *el-Ahkâm* kitabında söylemiştir.

“Onun cevâbı şudur: Bu söz cehâlet ve safsata ehlinin sözüdür, tahkik ehlinin sözü değildir. Çünkü bu söze göre şu batıl şeyler lazım gelir: Muhammed aleyhissalatu vesselâm’ın bi’setinden önce küfür ve şirk mubahtı. Sonra Allâhü Te‘âlâ onu peygamber olarak gönderip insanlara tevhid ve risaleti ikrar etmelerini farz kılınca küfür ve şirk haram oldu. Fakat bunun dışında zulüm, katl, zina, malların gaspı, hırsızlık ve çirkin oldukları bilgisi insanların fitratına yerleştirilen ve hiçbir semavî şeriatla helâl olmayan benzeri şeyler önceki aslî ibâhe ve helâllık üzerinde kaldı. Bu şeyleri ancak katmerli bir cehâlet sahibi söyleyebilir. Hak olan odur ki, Allâhü Te‘âlâ Muhammed aleyhissalatu vesselâm’dan önce müteaddit peygam-

berler gönderdi ve onların diliyle insanlara bazı şeyleri vacip, bazı şeyleri haram kıldı, onlar için bazı şeyleri güzel, bazı şeyleri çirkin buldu, bazı şeyleri de serbest ve mubah etti. Muhammed aleyhissalatu vesselâm'ın bi'setinden önce insanlar bu hükümler üzerindeydiler. Onun bi'setinden sonra da bu hükümlerden ancak O'nun nesh ettiği hükümler nesh oldu, diğerleri ise oldukları şekilde kaldılar. Bu böyle olduğu için, İslâm'ın ibtidasında (başlangıcında) her şeyin mübah olduğu iddiası sahih değildir.

Ve bu sözün sahibine şu sorulur: Bu söylediğini Allâhü Te'âlâ'nın bir nassından mı öğrendin, yoksa onu kendin mi uydurdun? Eğer onu bir nass-tan öğrendinse, o nass nerededir? Ve eğer onu kendin uydurduysa, Allâh'ın dîninde rey ve şahsî görüşe göre konuşmayı nasıl caiz gördün, halbuki sen reyi inkâr etmiş ve onun Allâh'a karşı söz söylemek ve şariat icat etmek olduğunu söylemişsin? Bu sözün o yaptığını, o yaptığın bu sözünü iptal edici ve bozucu mahiyettedirler.

Ona şu da söylenir: İcap, tahrir ve ibaha arasındaki fark nedir ki sen icap ve tahrir nassa ihtiyaç duyarlar, ibaha ise nassa muhtaç değildir, demişsin? Böylece kıyasa ihtiyaç ve zaruret olmadığı sözü üzerine bina edilen saray, o sözün batıl olmasıyla yıkılmıştır.

Sonra ona şunu söylüyouz: Sen, "Allâh'ın vacip kıldığı şey vacip, haram kıldığı şey haram, güzel bulunduğu şey mendup, çirkin gördüğü şey mekruh, bunların dışındaki şeyler de mubah olduğunu söylemişsin." Bu sözün doğrudur. Ancak bundan kıyasın gerekmediği ve ona ihtiyaç olmadığı ma'nâsı çıkmaz. Çünkü kıyas yeni bir hüküm icat etmez, o, Allâhü Te'âlâ'nın sabit olan bir hükmünü ortaya çıkarır. Çünkü Allâhü Te'âlâ, bazı hükümleri nassların lafzıyla, bazılarını da onların ma'nâsıyla açıklamıştır. Meselâ, Kendisi şöyle buyurmuştur: *"İsa'nın Allâh yanındaki misali Adem'in misali gibidir. Âdem'i topraktan şekillendirdi ve ona ,”Ol!” dedi, o da oldu."* (Âl-i İmrân, 3/59) Bu âyet, İsa'nın uluhiyetini (onu Âdem'e benzetmek sûretiyle) iptal ettiği gibi, onun dışındaki mahlukların uluhiyetini de iptal etmiştir. Halbuki bu ikinci hüküm âyetin lafzında zikredilmiştir. O, âyetin ma'nâsından çıkarılmıştır. Böylece kıyas, nassın lafzıyla değil, ma'nâsıyla sabit olan bir hükmü ortaya çıkarma ameliyesidir. Bu kadarı ilim ehli arasında tartışmasızdır. Onu inkâr eden ise ya cahil veya

geri zekâlıdır. Bundan fazlasında ihtilaf edilmiştir. Ancak bu ihtilaf kıyasın aslının sabit olduğuna zarar vermez. Çünkü âlimler nassın ma'nâsıyla ihticâc etmenin ayrıntılarında ihtilaf ettikleri gibi, onun (nassın) lafzıyla ihticâc etmenin ayrıntılarında da ihtilaf etmişlerdir. Çünkü onlardan bir kısmı, lafzın umumuyla/genelliğiyle ihticâc etmiş ve ona muhalif olanı tevil etmişlerdir. Bir kısmı ise muhalif olanı Zahirî üzerinde yürütmüş ve nassın umumunu ona göre tahsis etmişlerdir. Nasslarla ihticâc etmekte bu ve benzeri şekillerde ihtilaf edilmiştir. Buna göre, eğer manayla ihticâc etmekte görülen ihtilaf, bu ihticâcî iptal ederse, nassın lafzıyla ihticâc etmekteki ihtilafın da lafızla ihticâcî iptal etmesi lazım gelir. Böylece nass hem ma'nâsı, hem de lafzıyla batıl ve hükümsüz olur. Bunu ise Müslüman olan hiçbir kimse söylemez.

Ve şunu söylemişlerdir: "Kıyas, birleştirici (müşterek) bir illet (sebeup veya delil veya vasıf bulunmadan sahih olmaz. Bu müşterek ise nassla sabit değildir. O yalnızca bir zandır. Zan ise en büyük yalandır ve o hakkın yerini tutmaz."

Biz deriz ki; bunu söylemek Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'e iftira etmek ve sözü tahrif etmek (kendi yerinden kaydırmak)tır. Çünkü eğer bu dediğiniz doğru olsa, o zaman "Bu hadis sahihtir, bu zayıftır, bu nassın medlûludur, bu medlûl değildir." gibi şeyler söylemek de batıl olur. Çünkü bunlar da zandır ve sizin ifadenizle zan en büyük yalandır ve o hakkın yerini tutmaz. Fakat siz bu türlü zanda bulunurken onun batıl olduğunu söylemiyorsunuz, o halde niçin müctehidlerin zanlarına batıl diyorsunuz, bu ayrımı niçin yapıyorsunuz? Ve siz müctehidlerin zanlarını reddederken, kendi zannınıza göre bunların batıl olduğuna hükmediyorsunuz. Çünkü Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in bunlarla ilgili nassı ve tasrihi yoktur. Buna göre, sizin, "zan hakkı ifade etmez ve o en büyük yalandır." sözünüz sizin kendi hükmünüz için de geçerlidir.

Ve şunu söylemişlerdir: "Eğer, sırat'm selâm üzerine kıyas edilmesi, uymasından ve hükmünden nehyedildiğimiz ve bize, "o hakkın yerini tutmaz" denilen zandan değilse, dünyada bu türlü bir zan yoktur." Biz deriz ki; "siz bu kıyasın batıl olduğuna nassla mı, yoksa zanla mı hükmettiniz? Eğer bunu nassla yaptıysanız, sırat'm selâm üzerine kıyas edilmesinin

batıl olduğunu ifade eden nass nerededir? Ve eğer onu zanla yaptıysanız, siz kendiniz zannın hakkın yerini tutmadığını ve onun en büyük yalan olduğunu söylemişsiniz. Buna göre zannınızın hak ve sahih olduğuna nasıl hükmedebilirsiniz? Bu sefihlere şaşılır. Kendileri önce bir asıl (ve kural) vazederler ve onu abartıp Allâh tarafından indirilmiş bir vahiy derecesine çıkarırlar. Ondan sonra da kendileri ona muhalefet ederler ve bu muhalefeti de Allâh'ın bir vahyi olarak görürler ve bu çelişkilerini açık veya dolaylı olarak Allâh'a nisbet ederler ve O'na iftirada bulunurlar. Allâh çelişkilerden ve onların iftiralarından münezzehtir. İşte bu çelişki de onların iddialarının batıl olduğuna delâlet eder.”

Ve şunu söylemişlerdir: “Allâh ve O'nun Resûlü (s.a.v.), hükümleri kendileri açıklamak sûretiyle bizi kıyastan müstağni kılmışlardır. Çünkü Allâhü Te‘âlâ, “*Biz Kur ‘ân’da bir eksik bırakmadık.*” (En‘âm, 6/38), “*Biz Kur ‘ân’ı sana indirdik ki, kendilerine indirileni insanlara açıklayasın.*” (Nahl s. 44), “*Bugün sizin için dininizi tamamladım.*” (Mâide, 5/3) buyurmuştur. Allâh Resûlü (s.a.v.) de, “*Dininizi size tebliğ edip dıyırdum mu?* (As-habın, evet, demeleri üzerine de) *Allâhım; şahid ol*” demiştir.

Bunun cevâbı şudur: Zikrettiğiniz bu nasslarda kıyasa ihtiyaç olmadığına dair bir açıklama ve delâlet yoktur. O sizin kendi uydurduğunuz zannınızdır. Ve siz itiraf etmişsiniz ki, zan hakkın yerini tutmaz ve o en büyük yalandır. Bu itibarla bu huccetiniz fasîddir. Tâbiatıyla biz Allâh'ın kendi dînini tamamladığını ve Allâh Resûlü (s.a.v.)'in onu açıklamış olduğunu ve tebliğde kusurlu davranmadığını herkes gibi kabul ediyoruz, fakat şunu söylüyoruz: Tamamlama ve açıklama genel kavramlardır ve bunların muhtelif şekilleri vardır. Bir şeyin hükmünü nassla bildirmek ve insanları onun benzerlerinin de aynı hükme tâbi olduğuna irşad etmek de bir tamamlama ve açıklama şeklidir. İşte tamamlama ve açıklama şekline kıyas denir. Buna bir misal vermek gerekirse, meselâ rivâyet edildiğine göre, Allâh Resûlü (s.a.v.) bir davada bir şahidin şهادeti ve dava sahibinin yeminiyle hükmetmiştir. Bu hüküm bir davayla ilgili olduğu için cüz'î bir hükümdür, küllî ve genel değildir. Fakat fakîhler bunu genelleştirerek bir şahid ve bir yeminle hükmetmenin caiz olduğunu söylemişlerdir. Çünkü diğer davalar da onun yemin ve bir şahidle hükmettiği davanın benzeridirler. Bu sebep-

le, Allâh Resûlü (s.a.v.), bu hükmüyle kıyâmete kadar benzer davaların hükmünü açıklamıştır. Bu hüküm bir kıyastır. Ve zahir ehli bu hükmü inkâr etmezler. Peki, o zaman kıyası inkâr etmeleri nasıl caiz olabilir?

İbn Hazm'ın Sözünün İptali ve Kıyasın Nassla İspatı

İbn Hazm, buna cevap sadedinde şunu söylemiştir: “Biz bunu (bir şahid ve yeminle hükmedilmesini) kıyas yoluyla söylemiyoruz, aksine, onu nassla söylüyoruz. Çünkü Allâhü Te‘âlâ, *“Allâh’ın elçisinde sizin için güzel bir örnek vardır.”* (Ahzâb, 33/21) buyurmuştur.”

Bu cevap fasiddir. Çünkü Allâh Resûlü (s.a.v.) bu hükmü belli ve cüz’î bir davada vermiştir. Siz ise onu genelleştiriyor ve başka davalarda da geçerli sayıyorsunuz. Bu ne çeşit peygambere uymaktır? Ve eğer bu ona uymaksa, bunun böyle olduğuna hükmetmek kıyas yoluyladır. Böylece kıyas nassla sabit olmuş olur. Çünkü o zaman nassın ma’nâsı şu olur: “Allâh’ın Resûlü (s.a.v.) bir meselede bir şeyle hükmederse, siz onun benzeri meselelerde de o hükümle hükmedin. Çünkü benzerlerin hükmü aynıdır.” Bu ise kıyas yapın demekten başka bir şey değildir. Böylece kıyas nassla sabit oldu ve verilen cevap defoldu.

İbn Hazm şunu söylemiştir: “Bize sadak’ın hükmünü bildirmek isterken, sadaktan söz etmeyip çalınması halinde eli keseceğimiz mal miktarını açıklayan ve bununla öncekine işaret eden veya (oruçlu iken) yemenin hükmünü bildirmek isterken, bunun yerine cinsel ilişkisinin hükmünü açıklayan veya (riba babında) cevizin hükmünü bildirmek isterken, bunun yerine tuzun hükmünü açıklayan veya (avlamak babında) hatayla bunu yapmanın hükmünü bildirmek isterken, kasıtlı olarak onu yapanın hükmünü açıklayan bir kimsenin sözünde tebliğ ve beyan yoktur. Ve insanları onun kasdettiği manayı anlamakla mükellef tutmak teklif-i mâlâ yutak’tır. Gaybı bilmek ve kinayeden mana çıkarmak zorunda bırakmaktır ve hükmü yalancı olan zanla bulmaya sevk etmektir. Allâh da, onun Resûlü (s.a.v.) de bunu yapmaktan münezzehtirler.”

Bunun cevâbı şudur: Bu sözü cehâlette son sınırdaki olan veya kasıtlı olarak kafaları karıştırmak isteyen başka söylemez. Çünkü kıyas ehli, “Allâh Resûlü (s.a.v.) tuz sözüyle cevizi, cinsel ilişkiden yemeyi, ka-

sıtlıdan hatalıyı, çalınması halinde elin kesildiği malın miktarıyla sadakı kasdetmemiştir. Fakat bununla aynı zamanda sadakın hükmüne de işaret etmiştir. Kezâ, tuzdan tuzu kasdetmiş, fakat tuzun hükmünü açıklamak sûretiyle aynı zamanda onun benzerlerinin de hükmüne işaret etmiştir. Ceviz de, ribanın haramlığında illet taam olmaktadır, diyenlerin yanında tuzun bir benzeridir. Kendisi cinsel ilişkiden cinsel ilişkiyi kasdetmiştir, fakat (kefareret babında) cinsel ilişkinin hükmünü açıklamakla yeme ve içmenin hükmüne de işaret etmiştir. (Avlama cezaları babında) kasıtlı avlayanın hükmünü açıklayarak onunla hatayla avlayanın hükmüne de ima etmiştir. Bu sebeple bunlarda teklif-i mâlâ yutak ve İbn Hazm'ın zikrettiği diğer şeyler yoktur. Çünkü insanlar iki sınıftırlar. Bir sınıfı bu işaret ve imalardan anlarlar, bir sınıfı ise anlamazlar. Anlayanlar için bu işaret ve imalarda teklif-i mâlâ yutak yoktur. İbn Hazm ve emsali kimseler gibi anlamayanlar ise bunları direkt olarak anlamakla mükellef tutulmamışlardır. Bunlar, "*Kendiniz bilmiyorsanız, bilen ilim ehline sorup öğrenin.*" (Enbiyâ, 21/7) Âyetiyle anlayan ilim ehlini taklîd etmekle mükellef tutulmuşlardır. İlim ehlini taklîd etmek de teklif-i mâlâ yutak değildir. Böylece, yukarıdaki açıklamalarda ne ilim ehli için, ne de cahiller için teklifi-i mâlâ yutak yoktur. Durum bu olduğu için de İbn Hazm'ın sözü havada kalmıştır.

Ve o şunu söylemiştir: "Eğer kıyas ehli deseler ki, "Biz Kur'ân ve Sünnette bulunmayan bir hükmü (vahiy kabul edip gökten) indirmiyoruz. Biz şunu diyoruz." Bazı hadîselerin hükmü nassla bulunur, bazılarının hükmü ise delille bilinir." Biz de onlara şunu deriz: "Sözünü ettiğiniz delil, eğer yalnız bir mana taşırsa, bu sizin değil, bizim dediğimize gelir. Ve eğer delil iki veya daha fazla mana ve ihtimal taşırsa, o takdirde ortaya iki durum çıkar. Ya orada başka bir nass bulunur ve bu nass o delilden neyin kastedildiğini açıklar veya bu şekilde bir icmâ bulunur. Bu da bizim sözümüze gelir. Çünkü bu durumda o delil de nass olmuş olur; ya da orada Allâh'ın muradını açıklayan bir nass veya icmâ bulunmaz. Bu ise anlamayı zorlaştırmak ve hükümleri birbirine karıştırmak olur. Allâhü Te'âlâ bunu yapmaktan münezzehtir. Ve kimsenin Allâh Resûlü (s.a.v.)'i diliyle son derecede açıklanmış olan Allâh'ın dînine böyle bir karışıklık ve belirsizliği nisbet etmesi helâl değildir.

Bunun cevâbı şudur: İbn Hazm'ın bu sözü cehâlet ve kafaları karıştırmaktan ibarettir. Çünkü iki mana ve ihtimali taşımak, yalnız delil konusunda değil, nass konusunda da söz konusudur. Çünkü meselâ, Allâh Resûlü (s.a.v.): “*Beyyine (şahid, ispat) dava edene, yemin etmek ise inkâr edene âittir*” demiştir. Bu nass da iki ihtimal taşır. Birisi onun genel bir hüküm olması, diğeri de onun hususî ve özel (bir davayla ilgili) olmasıdır. Bu böyle iken, onun şu veya bu olduğunu açıklayan celî bir nass da varid olmamıştır. Rivâyet edildiği üzere, Allâh Resûlü (s.a.v.)’i yemin ve bir şahitle hükmetmesi de celî bir nass değildir. Çünkü bunun da has veya âmm olması muhtemeldir. Dolayısıyla bu nasslar da Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in muradını açıklamamışlardır. Onu açıklayan bir icmâ da mevcut değildir. Buna göre, Allâh’ın dîninde karışıklık ve belirsizlik mi vardır? Bu olmadığına ve olmaması gerektiğine göre, İbn Hazm’ın yukarıda söylediği batıldır. Ve biz ona şunu deriz: “Allâh Resûlü (s.a.v.), başka manaya gelme ihtimali bulunmayan bir nassla kıyasın batıl olduğunu söylemiş midir?” Eğer kendisi, “Evet” derse, biz, “O nassı getir, göster” deriz. Ve eğer, “Yok” derse, o zaman kendi mantığına göre Allâh Resûlü (s.a.v.) ümmetini karışıklık ve belirsizlik içinde bırakmış olur. Halbuki o bunu yapmaktan münezzehdir. Kendisinin buna cevâbı ne ise, bizim de onun yukarıda söylediğine cevâbımız odur.

İşin tahkik ve hakikati şudur: Allâh Resûlü (s.a.v.)’in açıklaması bazen ihtimalleri ve tartışmayı keser. Bu durumda nassa muhalefet etmek kibirlenmek ve hakka karşı gelmek olur; bazen de onun açıklamasında ictihâd etme yeri bulunur. Bunun böyle olması ise karışıklık ve belirsizlik değildir, ümmet için genişlik sağlamak ve onları sıkışmaktan ve darda kalmaktan kurtarmaktır. Ancak İbn Hazm ve benzerleri bu inceliği anlayamamışlar, onu tahkik ehli anlamışlardır. Allâh, sayılarını çoğaltsın.

İbn Hazm’ın Teşâbühün (Benzerliğin) Huccet Oluşunu İnkâr Etmesi

İbn Hazm şunu söylemiştir: “Eğer kıyas taraftarları, Teşâbüh (olayların veya şeylerin birbirine benzemesi), Allâhü Te’âlâ’nın muradını belirleyen delillerden biridir” deseler, biz onlara şunu deriz: Bu iddia sahih bir delile muhtaçtır. Fakat bu iddiayı doğrulayan ne bir nass, ne de icmâ yoktur. Böy-

le bir iddia ise bi'l-icmâ batıldır. Allâhü Te'âlâ'nın muradının ne olduğu konusunda teşâbühü delil saymakla belli bir âlimin sözünü delil saymak arasında fark yoktur. Bunların ikisi de batıldır ve Allâhü Te'âlâ'nın dînine iftiradır. Sonra, teşâbühü delil sayanlar, hükmü gerekli kılan teşâbühün ne olduğu husûsunda ihtilâf etmişlerdir. Onlardan bazıları, onun (olaylar veya şeyler arasındaki) etkili sıfatın müşterek olması olduğunu söylemişler, bazıları onun başka bir şey olduğunu söylemişlerdir. Ve bunlar da delile dayanmayan tehakkümler (kendi kendine hüküm vermeler) dir.

Bazı Ayrıntılarında İhtilâf Edilse de Teşâbüh Huccettir

Bunun cevâbı şudur: Teşâbüh'ün delillerden olduğunu müslümanlardan hiçbir kimse inkâr etmiyor, eblehler ve çocuklar da inkâr etmiyorlar, hatta İbn Hazm ve emsali de inkâr etmiyorlar. Biz bunları kıyasın huccetleri (veya huccet olduğu) bahsinde açıkladık. Dolayısıyla teşâbühün delil olduğunu inkâr etmek ya cehâlet veya kibirlenmektir. Geriye bir şey kalır ki, o da şudur: Âlimler teşâbühün nasıl ve neyle oluştuğunu farklı bir şekilde izah etmişler ve bu hususta ihtilaf etmişlerdir. Ancak bu zarar verici bir şey değildir. Çünkü herkes Allâh Resûlü (s.a.v.)'i sözünün huccet olduğu husûsunda ittifak etmişken, bazıları mursel huccet değildir, demişler; müsnedlerin de kesin olarak Allâh Resûlü (s.a.v.)'i sözleri olup olmadığında ihtilâf etmişlerdir. Bazıları, onlar kesin olarak Allâh Resûlü (s.a.v.)'in sözleridir, demiş ve onlarla ihticâc etmiş, bazıları ise onlar da kesin değildir, demiş ve onlarla ihticâc etmemiştir. Ve bu ihtilâflar Allâh Resûlü (s.a.v.)'in sözünü huccet olmaktan çıkarmamıştır. Bu böyle iken, teşâbühün ayrıntılarındaki ihtilaf nasıl onu huccet olmaktan çıkarır?

İbn Hazm'ın Âyetlerle İstidlâli ve Bunun Cevâbı

Bundan sonra İbn Hazm şunu söylemiştir: “Allâhü Te'âlâ şöyle buyurmuştur: *“Allâh ve Resûlü'nün önüne geçmeyin.”* (Hucurât, 49/1), *“Bilgi sahibi olmadığın bir şeyin peşine düşme. Kulakla duyulan, gözle görülen, zihinden geçenden sorulursunuz.”* (İsrâ, 171/36), *“Biz kitapta eksik bir şey bırakmadık.”* (En'âm, 6/38), *“Rabbin unutkan değildir.”* (Meryem, 19/64) buyurmuştur. Bu nasslar (âyetler), kıyası ve nass olmaksızın dinde konuşmayı iptal etmişlerdir.

Bunun cevâbı şudur: Bu söz, akıl sahiplerinden çok delilerin sözüne benziyor. Çünkü öğrendiğin gibi, kıyas Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in mevcut olan hükmünü ortaya çıkarmaktır, Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’i aşıp hüküm icad etmek değildir. Bu sebeple, onun zikrettiği âyetler kıyası iptal etmiyor. Kaldı ki, onun zikrettiği, “*Bilgi sahibi olmadığın bir şeyin peşine düşme*” âyeti onun kendisini kapsıyor. Çünkü o bilgi sahibi olmadan kıyası iptal etmenin peşine düşmüştür. Halbuki, yukarıda açıkladığımız gibi, kıyasın huccet olduğu kahir delillerle sabit olmuştur.

İbnî Hazm şunu söylemiştir: “Eğer kıyas ehli deseler ki, Bunların kıyası inkâr etmeleri, geçen âyetlerle nehyedilen bilmeden konuşmaktır, bilgi sahibi olmadan bir şeyin peşine düşmektir, Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in önüne geçmektir.” Onlara deriz ki, bizim kıyası inkâr etmemizin ilim, nass ve yakın ile konuşmak olduğunu göstereceğiz. Bakın, Allâhü Te‘âlâ neler buyurmuştur:

a- “*Allâh, hiçbir şey bilmediğiniz bir durumda sizi annelerinizin karından çıkarır.*” (Nahl, 16/78) Bu âyetin nassıyla kesin ve yakîn sabit olmuştur ki, insanlar hiçbir şey bilmeden dünyaya gelmişlerdir.

b- “*Size kendinizden bir peygamber gönderdik; size âyetlerimizi okuyor, sizi (maddî ve manevî yönlerden) temizliyor, size kitap ve hikmeti öğretiyor ve size bilmediklerinizi öğretiyor.*” (Bakara, 2/151) Bu âyetin nassıyla kesin ve yakîn sabit olmuştur ki, Allâhü Te‘âlâ peygamberini bize bilmediklerimizi öğretmek için göndermiştir. Buna göre zorunlu olarak, Allâh Resûlü (s.a.v.)’in dînimizle ilgili olarak bize öğrettiği şeyler haktır, bize öğretmediği şeyler batıldır ve bunları dîne sokmak haramdır.

c- “*Şeytan size yalnızca kötülüğü, aşırılığı ve Allâh hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi emrediyor.*” (Bakara, 2/169)

d- “*De ki, benim Rabbim aşırılıkları, bunların açık ve gizli olanlarını, günahları, haksızlık ve taşkınlığı, kendisinin haklarında ispat edici vahiy indirmedeği putları O’na ortak koşmanızı ve bilmediğiniz şeyleri O’nun adına söylemenizi haram kılmuştur.*” (A’raf, 7/33) Bu âyetlerin nassıyla sabit olmuştur ki, Allâhü Te‘âlâ bizi hiçbir şey bilmediğimiz halde dünyaya getirmiş, ondan sonra kendisi (ve dîni) hakkında bilmediğimiz şeyleri

O'nun adına söylememizi haram etmiştir. Böylece sabit olmuştur ki, Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in bize öğrettiklerinin dışında Allâh dîninde kıyasla veya kıyassız konuşmak; tıpkı anka kuşunu, gulyabaniyi ve simyayı konuşmak, ilhamla amel etmek gibi batıldır, şirk, İblis'in emridir. Hak olan ise Allâh'ın ve Resûlü (s.a.v.)'in bize öğrettikleridir. Bizim bunlardan başka bir şeyi din adına konuşmamız haramdır. Allâh ve Resûlü (s.a.v.) bize kıyası emretmedikleri için o da haramdır ve bir şeytan işidir. Onun için kesinlikle kıyası terk etmek vaciptir.”

Bu geçenler İbn Hazm'ın sözleridir. Ve aklı, gözü olan hiç kimseye gizli değildir ki, onun bütün bu söyledikleri bilgi olmadan söz söylemek ve ilim sahibi olmaksızın Allâh hakkında konuşmaktır. Çünkü kendisinin zikrettiği nasslardan hiç birinde kıyasın haram olduğunu ve onun şeytanın işi olduğunu gösteren bir ima ve işaret yoktur. Bu söyledikleri onun kendi batıl zannı ve fasîd görüşüdür. Allâhü Te‘âlâ bizi onu mübtelâ kıldığı bu cünundan (delilikten) korusun.

Daha da şaşılacak olan şudur ki, kendisi simyayı, ankayı, gulyabaniyi konuşmayı, ilhamla amel etmeyi şeytanın işi ve Allâh adına konuşma saymıştır. Halbuki bunlar din işlerinden değildirler, onlar İbn Hazm'm kendi varlığı cinsinden şeylerdir. Ve bir kimse, “İbn Hazm'ın var olduğunu söylemek, Allâh adına konuşmaktır ve haramdır. Çünkü Allâh ve Resûlü (s.a.v.) onun var olduğunu bize haber vermemişlerdir” dese, şübhesiz ki onun bu sözü katıksız bir cünun olur. Tıpkı onun gibi, İbn Hazm'ın bunu söylemesi de şübhesiz ve katıksız bir cünundur.

Kendisi şunu söylemiştir: “Kıyasın batıl olduğu konusunda başka delil bulunmasa bile, onun hak olduğu konusunda delilin bulunmaması onun batıl olduğuna delildir.” Bu söz ve iddia öncekinden daha büyük bir cünundur. Çünkü kıyası kabul edenler, onu delilsiz olarak kabul ettiklerini söylememişler, aksine onu delil ve huccetlerle ispat etmişlerdir. İbn Hazm'ın bunların delilini inkâr etmesi de, bunların onun delilini iptal etmesinden daha iyi bir durumda değildir. Kaldı ki, kıyasın meşruiyeti için hiçbir delil bulunmasa bile, onu kabul edenlere itiraz yöneltilemez. Çünkü İbn Hazm'ın kendi usûlüne göre de, Allâh Resûlü (s.a.v.)'in emrettiği şey vacip, neh-

yettiği şey haram, emir ve nehy etmediği şey ise mubahtır. Bu asl'a göre kıyasın da mubah olması lazımdır. Çünkü o, Allâh Resûlü (s.a.v.)'i emir veya nehy etmediği bir şeydir. Bundan farklı bir şey söylemek ise Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'ne iftiradır. Fakat İbn Hazm, bu aslı unutmuş ve kendi kafasına göre söylediğini söylemiştir. Bu kavmin (Zahirîlerin) nasıl dö-küldüğüne bak; kendileri usul koyarlar, ondan sonra kendileri onlara mu-halefet ederler. Ve kafalarından attıkları şeyin Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in nassı olduğunu söylerler. Ve bu söylemle Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in önüne geçerler. Nefsimizin şerlerinden ve amelimizin kötülüklerinden Allâh'a sığınıyoruz.

İbn Hazm şunu söylemiştir: “Allâhü Te‘âlâ, *“Yoksa onlara göre Al-lâh’ın ortakları mı vardır ki, bunlar onlar için Allâh’ın izin vermediği şey-leri dîne sokarlar?”* (Şurâ, 42/21) buyurmuştur.” Bu nass’tan kesin olarak anlaşılıyor ki, Allâh’ın tasrih edip açıkça söylemediği bir şey, O’nun izin vermediği bir şeydir ve o Allâh’ın dînine sokulmuş gayr-i meşru bir şeydir. Kıyas da böyle bir şeydir. Dolayısıyla kıyas da gayr-i meşru ve haramdır.” Halbuki kendisi başka bir yerde de, “Allâh ve Resûlü (s.a.v.) tarafından va-cip veya haram olduğu tasrih edilmeyen bir şey mubahtır” demiş ve bunun için şu âyet ve hadisle ve daha başkalarıyla ihticâc etmiştir. Âyet: *“Çare-siz kaldığınız durumlar hariç olmak üzere Allâh, size haram ettiği şeyleri açıklamıştır.”* (En‘âm, 61/119) Hadîs-i şerîf: *“Size emrettiğim şeyi gücünüz yettiğince yerine getirin, size nehyettiğim şeyden de tam olarak sakının.”*

Bu farklı sözler çelişki ve dökülme değil midir? Tâbiatıyla bu çelişki Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’den değildir, İbn Hazm’m kendi kendisindendir. Bunun kaynağı ve menşei ise, onun Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’e karşı cür’e-tidir. Sonra kendisi, “Kıyas, Allâh’ın izin vermediği bir şeydir; o, Allâh’m izin vermediği bir şeyi O’nun dînine sokmaktır. Dolayısıyla haramdır” derken, bununla ilgili olarak Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’den bir hüccet getir-memiştir. Yalnızca kendi nefsinden fasîd bir zan oluşturmuş ve varsayımlarını onun üzerine bina etmiştir.

Kendisi şöyle demiştir: “Allâhü Te‘âlâ kendi kelâmını sıfatlandırırken şunları söylemiştir: *“O her şeyi açıklamıştır.”* (Nahl, 16/89), *“Biz onu oku-*

duğumuz zaman sen onun okunuşuna uy. Sonra onu açıklamak da bizim üzerimizdedir.” (Kıyâmet, 75/8), *“Onlara indirileni kendilerine açıkla.”* (Nahl, 16/ 44) Allâhü Te‘âlâ bu nasslarla şeriatı açıklamayı, kimsenin rey ve görüşüne veya kıyasa bırakmadığını, onu kendisinin ve Resûlü (s.a.v.)’in sözleriyle açıkladığını, bunların dışında kalan şeylerin ise dalalet, batıl ve dîne tuzak kurmak olduğunu bildirmiştir.”

Onun bu hucceti de batıldır ve onunla ancak cehâlet veya kibir sahibi bir kimse ihticâc eder. Çünkü, “sonra onu açıklamak bizim üzerimizdedir.” Âyeti eğer Allâh Resûlü (s.a.v.)’i açıklamasını da nefyediyorsa, o, *“İnsanlara indirdiğimizi onlara açıklayasın”* âyetiyle çelişki oluşturuyor ve eğer onun açıklamasını nefyetmiyorsa, diğer insanların açıklamasını nasıl nefyediyor? Bu ikinci âyet için de aynı şey söylenebilir. Dolayısıyla bu âyetlerle Allâhü Te‘âlâ’nın ve O’nun Resûlü (s.a.v.)’in açıklaması dışındaki açıklamalar nefyedilmemiştir. İbn Hazm’ın bunu iddia etmesi ise batıldır.

Bundan sonra biz bu iftiracıya şunu diyoruz: “Sen, “Kıyas haramdır, rey haramdır, falan şey haramdır” derken, Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in sözlerini mi tekrarlıyorsun, yoksa onları mı açıklıyorsun, yoksa kendi tarafından mı söylüyorsun? Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in sözünü tekrarlamaya imkân yoktur. Çünkü Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in böyle bir sözü yoktur. Ve sen, “Ben bunu kendi tarafımdan söylüyorum, Allâh’ın izin vermediği bir şeyi dîne karıştırıyorum ve Allâh’a iftira ediyorum” da demiyorsun. Onun için ister istemez “Ben Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in sözünü açıklıyorum” diyeceksin. Öbür yandan da diyorsun ki, Allâh kendi dînini açıklamayı kimsenin rey ve görüşüne bırakmamıştır. Peki, bu durumda sen bu açıklama yetkisini nereden bulmuşsun? Böylece kendi ifadenle sen Allâh’a iftira eden, O’nun dînini değiştiren, O’nun ve Resûlü (s.a.v.)’in sözlerini tahrif eden bir kimse durumuna düşmüşsün. Allâh bizi böyle bir duruma düşmekten korusun.”

İbn Hazm şunu söylemiştir: “Allâhü Te‘âlâ, *“Onlara, kendilerine okunan bir kitabı göndermemiz onlara yetmez mi?”* buyurmuş ve (Ankebut, 29/51) bununla Kur’ân’ı okumakla yetinmenin vacip olduğunu bildirmiştir. Bunun ma’nâsı ise Kur’ân’ın Zahirîni almak, onun lafzının ifade ettiğinden başka bir mana aramamak ve hakkında nass bulunmayan her türlü tevil ve tefsiri red ve iptal etmektir.”

Bunun cevâbı şudur: Bu yorumun kendisi hakkında nass ve icmâ bulunmayan bir tevil ve tefsirdir ve dolayısıyla kendi ikrarıyla batıl ve geçersizdir. Bu iftiracı bilmez mi ki, eğer Kur’ân’ın okunması ve onun lafzı yeterli olsaydı, o zaman Allâh Resûlü (s.a.v.)’i açıklamasına da ihtiyaç olmazdı. Dolayısıyla onun bu yorumu Allâh Resûlü (s.a.v.)’in açıklamasını da inkâr ve iptal anlamını taşıyor. Onun için onun bu yorumu Kur’ânı batıl bir şekilde tevil etmek ve ma’nâsını saptırmaktır. Âyetin doğru olan ma’nâsı şudur: “Kendilerine okunan bu kitabın indirilmesi risâlet davasının ispatı için yeterli delildir.” Onun ma’nâsı, “Kur’ânı okumak onlar için yeterlidir, onun dışında bir şeye ihtiyaç yoktur; ne Kur’ânda tefekkür etmek, ne de onunla amel, etmek gerekli değildir” demek değildir. Çünkü Kur’ânı okumak yeterli olsa, onun lafzı ve Zahirîyle de amel etmek vacip olmaz. Çünkü amel tilavet ve okumak değildir. Böyle bir şey söylemek ise batıldır, zındıklık ve ilhattır. Allâh bizi bundan korusun.

Bundan sonra İbn Hazm, kıyası iptal etmek üzere ihticâc ettiği başka âyetler de zikretmiştir. Ancak bu âyetleri tahrif etmiş ve manalarının dışına çıkarmıştır. Onun için biz onları zikretmekle sözü uzatmak istemiyoruz.

İbn Hazm’ın Bu Âyetlerle İhticacının Özeti ve Bunun Cevâbı

İbn Hazm’ın bu âyetlerle ihticâcının özeti şudur: Kendisi kendi zannına uyarak iddialarda bulunmuş ve bunları delilin suğra’sı (küçük önermesi) yapmış, ondan sonra âyetleri zikrederek delilin kübra’sı (büyük önermesi) yapmış ve bunlardan fasîd neticeler çıkararak onları Allâhü Te’âlâ’ya nisbet etmiştir.

Bunun cevâbı ise şudur: Onun suğra’ları nass değildirler, kübra’larının manaları da onun tevil ettiği gibi değildir. Dolayısıyla bunlardan şer’î bağlayıcı bir delil çıkmaz. Onun âyetlerle ihticâcının hulâsâsı budur. Bunu bil.

İbn Hazm’ın Hadislerle İhticacı ve Bunun Cevâbı

Bundan sonra İbn Hazm, bir kısım hadislerle ihticâc etmiştir. Onlardan bazıları şöyledir:

a- “Allâh Resûlü (s.a.v.), bir Seyra hullesi (cübbesi) göndermişti. Ömer (r.a.) gelip, “Ya Resûl Allâh (s.a.v.); sen bana o hulle’yi göndermişsin, hal-

buki sen öylesi için, “Bunu ancak ahirette nasibi olmayanlar giyer” demiştin” dedi. Allâh Resûlü (s.a.v.), “*Ben onu sen giyesin diye değil, başka türlü ondan faydalanasın, diye gönderdim*” dedi.” İbn Hazm, buna şu yorumu eklemiştir: “Bu hadiste kıyasın iptali vardır. Çünkü Allâh Resûlü (s.a.v.), “Ömer’in haram olan hulleyi giymekle ondan başta türlü faydalanmayı eşit tutmasını inkâr etmiş (yanlış bulmuş)tur.”

Yeminim olsun, bu açık bir iftiradır. Çünkü hadiste Ömer (r.a.)’in hulleyi giymekle ondan faydalanmayı eşit tuttuğuna ve Allâh Resûlü (s.a.v.)’i onu yanlış bulduğuna dair bir iz ve eser yoktur. Bu İbn Hazm’ın (Allâh onu affetsin.) kendi batıl zannıdır. Hadisin ma’nâsı ise şudur: Ömer (r.a.), Allâh Resûlü (s.a.v.)’i o hulleyi kendi giymesi için gönderdiğini zannetmiş ve bu yüzden tereddüt yaşamıştır. Çünkü kendisi Allâh Resûlü (s.a.v.)’in bu türlü ipekli elbiseleri erkekler için haram ettiğini duymuştu. Bu sebeple gelip işin aslını öğrenmek istemiştir. Allâh Resûlü (s.a.v.) de ona bunu açıklamış ve onun tereddüdünü gidermiştir. Burada bu iftiracının iddia ettiği gibi, ne kıyas vardır, ne de onun iptali söz konusudur.

b- Allâh Resûlü (s.a.v.), Üsâme (r.a.)’e bir Seyra hullesi göndermiş ve Usame (r.a.) onu giymişti. Allâh Resûlü (s.a.v.) hulleyi onun üzerinde görünce hoşnutsuzluk gösterdi ve şunu söyledi: “Üsâme giymeyi başka türlü faydalanmaya kıyas etmiş, onunla karıştırmıştır.” Allâh Resûlü (s.a.v.)’i bunu inkâr etmesinde (yanlış bulmasında) da kıyasın iptali vardır.

Fakat bu da büyük bir bühtandır. Çünkü hadiste, Üsâme (r.a.)’in öyle bir kıyas yaptığına dair bir iz yoktur. Olan ise şudur: Üsâme (r.a.), ipek giymenin haram olduğunu bilmezdi, bu yüzden mubah zannederek onu giymiştir. Ya da haram olduğunu bilirdi, fakat Allâh Resûlü (s.a.v.) bu elbiseyi kendisine gönderince, haramlık hükmünün kalktığını zannetmiştir. Allâh Resûlü (s.a.v.), bu iki halde de onun zannının yanlış olduğunu göstermiştir.” Olayın mahiyeti budur ve bunda kıyasın iptali diye bir şey yoktur.

İşte bak, bu sefihler böyle aslı olmayan şeyler uydururlar ve ondan sonra helâllik ve haramlık hükümlerini onların üzerine bina ederler. Bununla birlikte de nass ehli olduklarını, yalnızca Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in

dedikleriyle hükmettiklerini iddia ederler ve müctehidler kötüleyerek onların Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’den bir hüccet olmaksızın kendi rey ve zanlarıyla konuştuklarını söylerler. Halbuki bunlar, o müfterilerden çok iyi bir durumdadırlar. Çünkü kendileri reyleriyle söyledikleri zaman, “Bu bizim reyimizdir” derler; onlar ise kendi reyleri için, “Bu Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in nassıdır” derler. Sonra; bunların reyleri onların reylerinden sahih olmaya daha yakındır, onlarınki ise sıhatten çok uzaktır. Nitekim, bu bahisleri takip edenler bunun böyle olduğunu görüyorlar. Onun için, kötüledikleri müctehidler bu iddiacı müfterilerden çok iyi bir durumdadırlar.

İbn Hazm şunu söylemiştir: “Bu iki hadis için iki şeyden birini söylemek lazımdır. Ya Allâh Resûlü (s.a.v.), elbiseyi bu iki sahabiye gönderdiğine göre, haram da olsa, onu giymeleri gerekirdi, denecektir. Bunu demek ise küfürdür (?) Ya da Allâh Resûlü (s.a.v.), onlara belli bir elbisenin haram olduğunu söylemişti, onlar da haramlığın bu belli elbiseyle sınırlı olduğunu zannetmiş ve hata etmişlerdi, yani kıyas etmişlerdi, denecektir. Hak olan budur ve hadisleri bundan başka bir şekilde yorumlamak helâl değildir.”

Bunun cevâbı şudur: Sen gördün ki, bu iki olayda da kıyas yoktur; sadece elbisenin gönderiliş gayesinin tayininde hata etmek vardır. Onun için, bu hadislerde ne olumlu, ne olumsuz bir şekilde kıyasa dair bir hüküm yoktur.

İbn Hazm, yine ihticâc sadedinde şunu söylemiştir: “Allâh Resûlü (s.a.v.) şöyle demiştir: “Allâhü Te‘âlâ bazı şeyleri farz etmiştir, onları zâyi etmeyin; bazı had ve sınırlar koymuştur, onları aşmayın; bazı şeyleri nehyetmiştir, onları işlemeyin; unutmaktan dolayı değil, size olan merhametinden dolayı bazı şeylerden de söz etmemiştir; siz de bunları kurcalamayın.”

Fakat sen bilirsin ki, bu hadiste ne olumlu, ne olumsuz kıyastan söz edilmemiştir. Hal bu iken bu hadisten kıyasın batıl olduğu ma’nâsı nasıl çıkarılabilir? Hatta birisi, bu hadis kıyası ispat ediyor, dese, onun dediği, hadis kıyası iptal ediyor, diyenin dediğinden daha iyi bir durumda olur.

İbn Hazm şu hadisle de ihticâc etmiştir: “Benim ümmetim yetmiş küsur fırkaya bölünecektir. Ümmetim için fitnesi en büyük olan fırka ise kendi reyleriyle kıyas yapan ve bu sûretle haram olanı helâl eden ve helâl olanı haram eden taifedir.”

İbn Hazm, daha sonra şunu söylemiştir: “Kıyas ehlinden bazıları demişler ki, bu hadislerde kendi reyyle kıyas edenler kötülenmiştir. Hakkında nass bulunan şeye teşabüh ve benzerlikle kıyas edenler ise kötülenmiştir. Biz de deriz; bu farkı nerden çıkardınız? Bunu söylemekle yalan ve uydurma olan iddianıza yeni bir unsur ilâve etmekten başka ne yapmış oldunuz? Bu sözünüz, batıl olan görüşünüzü daha da açık hale getirmiştir.”

Bunun cevâbı şudur: sen bu sözlerinle ispat edemediğin iddiaları arkaya dizmişsin. Asıl yalan ve uydurma olan bunlardır, kıyas ehlinin dediği değildir. Sözünü ettiğin fark, sana gizli kalmıştır. Çünkü Allâh kalbini mühürlemiş, anlama kabiliyetini köreltmıştır. Fakat o fark, selim kalp sahiplerine açıktır. Çünkü kendi reyyle kıyas ederek Allâh’ın helâl ettiğini haram, haram ettiğini helâl eden kimse Allâh’a ve O’nun Resûlü (s.a.v.)’e karşı gelmiş, baş kaldırmış ve cephe almış olur. Hakkında nass bulunmayan hakkında nass bulunan üzerine kıyas eden ise, Allâh’ın hükmünü tefsir etmiş ve açıklamış olur. Ve bu Allâh’a ve O’nu Resûlü (s.a.v.)’e itaat ederken, önceki onlarla mücadele eder. İtaat edenle isyan eden ve karşı gelen bir olurlar mı? Eğer buna “evet” desen, açık küfre düşersin. “Hayır” desen, iddian batıl olur.

İbn Hazm’ın Ashâb’ın Eserleriyle İhticac Etmesi ve Bunun Cevâbı

İbn Hazm, ashâbın eserleriyle de ihticâc etmiş ve şunları söylemiştir:

a- Ebû Hüreyre (r.a.), İbn Abbas (r.a.)’a şöyle demiştir: “Allâh Resûlü (s.a.v.)’den sana bir hadis geldiği (bir hadis duyduğun, öğrendiğin) zaman, ona benzerler uydurma.” Ebû Hüreyre (r.a.)’in bu sözü, kıyasın iptali konusunda bir nasıttır.

Bunun cevâbı şudur: Bu yorum Ebû Hüreyre (r.a.)’e iftiradır. Çünkü Ebû Hüreyre (r.a.)’in sözünün ma’nâsı şudur: “Sana bir hadis geldiği zaman, onu kıyasla reddetme.” Ve hiç şübhe yoktur ki, hadisi kıyasla red-

detmek batıldır. Dolayısıyla Ebû Hüreyre (r.a.), İbn Abbas (r.a.)'ı (bilinen ma'nâsıyla) mansus olmayanı mansus olan üzerine kıyas etmekten nehyetmemiştir. Ebû Hüreyre (r.a.)'ın bunu yapmasının sebebi de odur ki, kendisi İbn Abbas (r.a.)'ın hadisi rey ve kıyasla reddettiğini sanmış (veya duymuş) tur. Fakat bu zan (veya duyum) yanlış olmuştur. Çünkü İbn Abbas (r.a.) hadisi kıyasla reddetmemiş, hakkında hadis olmayanı da hakkında hadis olanın üzerine kıyas etmiştir.

Sonra, farz-ı muhal Ebû Hüreyre (r.a.)'ın bu sözünde kıyası reddetme ma'nâsı bulunsa bile, İbn Abbas (r.a.)'ın kıyas yapması onun meşruiyetini ispat eder. Çünkü İbn Abbas, Ebû Hüreyre (r.a.)'den daha çok âlim ve ondan daha büyük bir fakihdir. Bu durumda nasıl Ebû Hüreyre (r.a.)'ın sözü huccet olur da İbn Abbas (r.a.)'ın sözü ve fiili huccet olmaz? Bu hakka karşı kibirlenmek ve ona düşmanlık etmek değil midir?

b- Semure şunu rivâyet etmiştir: “Allâh Resûlü (s.a.v.) şunu söyledi: *“Kendi çocuğuna Yesar, Ribah, Necih ve Eflah isimlerini koyma. Çünkü sen, “O evde mi? “diye sorarsın. Evdekiler, “O evde yoktur” derler.*” “Ben dört isim söyledim. Siz bunlara ilâve yapmayın.” Semure ibn Cündüb bu sözyle kıyası caiz görmediğini ifade etmiştir.”

Bu iddia da batıldır. Çünkü bu hadiste kıyası caiz görmemekten söz edilmemiştir. Onda olay şey ise, bu dört isme ilâve yapılmasının nehyedilmesidir. Çünkü Semure, “Siz bu söylediklerine ilâve yapmayın” demiştir, söylediklerime başka isimleri kıyas etmeyin, dememiştir. Bu ikisi arasında ise açık fark vardır ve bu fark, anlama kabiliyeti dumura uğramış, zihni donmuş olan Zahirîlerden başkasına gizli değildir.

c- Ubeyd ibn Firuz demiştir ki, ben Berâ ibn Âzib (r.a.)'ın rivâyet ettiği Allâh Resûlü (s.a.v.)'i şu hadîsini kendisinden dinledim: *“Dört türlü kusura hayvan udhiye için yeterli değildirler ”* Ve hadisin tamâmını zikretti. Ben kendisine, “Bunlara ilâve olarak, hayvanın boynuzunda veya kulağında bir eksiklik olması içime sinmiyor” dedim. Berâ şu karşılığı verdi: *“İçine sinmeyi bırak, fakat onu kimseye haram etme.”*

Bunun cevâbı şudur: Bu hadiste kıyasın iptali olayı yoktur. Çünkü Berâ, “Bu dediğin kıyastır, kıyas ise haramdır ve Allâh'a iftiradır” gibi bu had-

dini aşanların söyledikleri hezeyanlardan bir şey söylememiş, kıyası onun şahsı için caiz görmüş, fakat onu mansus gibi insanlar için bağlayıcı hüccet durumuna getirmemesini tembihlemiştir. Onun için, “İçine sinmeyeni bırak, fakat onu kimseye haram etme” demiştir. Onun için Berâ kıyası iptal etmemiş, aksine tashih etmiştir. Kaldı ki bu kıyas da değildir. Çünkü ayıplardan bütününüyle hali olan bir hayvanın, udhiye için ayıplı olandan efdal olduğu icmâ ile sabittir.

d- İbn Abbas (r.a.) şunu söylemiştir: “Cahiliyet ehli bazı şeyleri yerler, bazı şeylerden de iğrenir ve onları yemezlerdi. (Yemediklerine de haram derlerdi.) Ondandır sonra Allâhü Te‘âlâ kendi peygamberini gönderdi, kendi kitabını indirdi ve helâl ettiğini helâl, haram ettiğini haram etti. O’nun helâl ettiği şey (ebede kadar) helâldir ve O’nun haram ettiği haramdır. O’nun sukût etti şeyler ise bağışlanmıştır.”

Bunun cevâbı şudur: Bu eserde kıyasın tahrimi (haram edilmesi) veya tahlili (helâl edilmesi) yoktur. Onun için bu konuda onunla ihticâc etmek geçersizdir. Ayrıca soruyoruz: Söyleyin, bakalım, kıyas Allâh’ın helâl ettiğinden mi, haram ettiğinden mi, yoksa hakkında sükût ettiğinden midir? Eğer “o birincidendir veya üçüncüdüdür” dersiniz, kendinizle çelişkiye düşersiniz (çünkü bunlar kıyasın haram olduğunu ifade etmezler). Ve eğer, “o ikincidendir” dersiniz, biz deriz; “Onun haram edildiğinin delili neredir?” Bunun delili bulunmadığına göre siz kendi reyinizle nasıl “o haramdır” dersiniz? Kaldı ki, İbn Abbas (r.a.)’ın kıyası kabul ettiği ve kullandığı sahih olarak sabit olmuştur. Bunu daha evvel kıyasın hüccetleri bahsinde de söyledik. Bu böyle iken, onun sözünü onun kasdetmediği ve razı olmadığı şekilde tevil etmek ve yönlendirmek batıl bir gayrettir. Allâh bizi dünya ve ahiret zilletinden korusun.

e- Hasan şunu söylemiştir: “Ömer (r.a.), Medine sokaklarından birinde yürürken, arkadan gelen bir adam onun ayağına bastı ve çarışını söktü. Ömer (r.a.) bir anlık kızgınlıkla kamçısını kaldırıp adama vurdu. Adam, “Ya emîrel’ mü’ minîn; beni dövdün, bana vurdun, bana zulmettin. Allâh’a yemin ederim, bunu kasıtlı olarak yapmadım” dedi. Ömer (r.a.) kamçıyı ona uzattı ve, “Al, kısas yap” dedi. Yanlarında olan bazıları adama, “Emîrül’ mü’ minîn’i bağışla” dediler. Ömer (r.a.), “Hayır, vallâhi, ben bağışla-

mak istemiyorum. O yazılmış ve hıfz altına alınmıştır. Fakat kabul edersen, sana bundan daha hayırlı olanı söyleyeyim: “*Kim onu sadaka etse, bu kendisi için kefarete olur.*” (Mâide, 5/45) Adam, “Ben sadaka ettim” dedi. Ondan sonra Ömer (r.a.)’e köleler geldi ve kendisi adama onlardan bir hizmetçi verdi. Bu olayda Ömer (r.a.) bağışlamayı kefarete kıyas etmemiş ve onları bir saymamıştır. Halbuki kıyasçılara göre ikisinde de illet aynıdır. Onun için nassın Zahirînden ayrılmamak lazımdır.

Bunun cevâbı şudur: Bu olayda kıyasın iptali yoktur. Ömer (r.a.), bağışlama ve sadaka etmeyi ayrı şeyler olarak görmüş ve sadakayı bağışlamak-tan daha hayırlı bulmuştur. Adam da bunlardan birincisiyle razı olmamış, daha üstün olan ikincisini tercih etmiştir. Durum bu iken, nasıl “Ömer (r.a.) kıyası caiz görmedi” denebilir? Adam, bağışlamaya razı olsaydı, o zaman da kıyas olayı olmazdı. Çünkü, “*Kim onu sadaka etse, bu kendisi için kefarete olur*” âyeti yanında, bağımsız bir nass olarak, “*Sabredip bağışlayan, irade gücü gerektiren hayırlı işlerden birini yapmış olur.*” (Şurâ, 42/43) âyeti de vardır.

Eğer desen ki, bağışlamak ile sadaka etmek arasında ne fark vardır? Ben derim; bağışlamak karşılık almayı terk etmektir. Sadaka etmek ise, hakkını başkasına vermektir. Dolayısıyla sadaka etmek kavramında bağışlamakta olmayan bir fazlalık vardır. Bağışlamak hakkını düşürmek için nass değildir, sadaka etmek ise bunun için nasstır. Ömer (r.a.) bu farka işaret ederek, “o yazılmış ve hıfz altına alınmış” demiştir. Bunun ma’nâsı şudur: “Senin hakkın sabit olmuştur. Onun için bu hakkın iskatına nass halinde delâlet etmeyen bir sözle yetinmem, senden bunda nass olan sözü söylemeni isterim” demektir. Bu, Ömer (r.a.)’in anlama keskinliğindendir.

f- Leys ibn Ebû Süleym; Mücahid’in şunu söylediğini rivâyet etmiştir: “Ömer (r.a.), mükâyele’yi nehyetti.” Mücahid, mükâyele’nin mukayese demek olduğunu söyledi.

Bunun cevâbı şudur: Leys ibn Ebû Süleym, Zahirîlerin yanında zayıftır; Bu durumda onun rivâyetiyle nasıl ihticâc edebilirler? Bu rivâyetin sahih olduğu kabul edilse bile, biz şunu deriz; Mükâyele sözcüğünden mukayese kastedildiğine dair delil yoktur. O, Mücahid’in kendi reyi ve tefsiridir. On-

dan mukayese kastedilse bile, bunun şer'î mukayese demek olduğuna dair de delil yoktur. Zahir olan ise, onun bu manalarda olmaması, İbn Hazm'ın tahminleri türünden tahmin ve vehim yapmak, ilimsiz konuşmak ve batıl zanda bulunmak ma'nâsında olmasıdır. İbn Hazm'ın kıyas etmek Allâh'a iftira etmektir demesi de böyle bir şeydir. Onun için bu eserde kıyasın iptali için hüccet yoktur.

g- Rivâyet edildiğine göre Ömer (r.a.) şunu söylemiştir: "İşler rayına konmuş, sünnetler yerli yerine oturtulmuştur. Bundan sonra (din adına) kimsenin ilâve bir şey söylemesine ihtiyaç bırakılmamıştır. Meğer ki, bir kimse bile bile sapma yolunu seçsin."

Bunun cevâbı şudur: Bu sözde kıyasın iptali yoktur. Çünkü kıyası şer'î bir hüccet olarak görenlere göre, o (kıyas) da işleri rayına koymanın ve sünnetleri yerli yerine oturtmanın bir parçasıdır.

h- Rivâyet edildiğine göre İbn Mes'ûd (r.a.)'a, üç talakla boşanmış bir karı-koca geldiler. İbn Mes'ûd (r.a.) şunu söyledi: "Allâhü Te'âlâ nasıl boşanacağınızı açıklamıştır. Kim ona göre boşansa, onun fetvâsı vardır. (Çünkü her seferinde bir talakla boşanma olursa, iki kere onun fetvâsı vardır.) Kim, ona muhalefet etse, Allâh'a yemin ederim, bizim O'na muhalefet etme gücümüz yoktur." İbn Mes'ûd (r.a.) bu sözüyle nassta bulunmayan bir şeyi Allâh'a karşı muhalefet olarak görmüş ve bu konudaki açıklamanın yapılmış ve tamamlanmış olduğunu haber vermiştir. Bu da kıyasın iptali demektir.

Bunun cevâbı şudur: Bu sözde hiçbir şekilde kıyasın iptali yoktur. Bunu söylemek İbn Mes'ûd (r.a.)'a iftira etmektir. Onun sözünün ma'nâsı şudur: "Allâhü Te'âlâ meşrû olan talak şeklini bildirmiştir. Siz bu talak şekliyle boşanırsanız, onun hükmü açıktır. Fakat siz bu talak yolundan sapmış, başka talak şekilleri uydurmuşsunuz. Bunların hükmünün ne olduğunu anlamak ictihâd etmeyi gerektirir. İctihâd etmekte ise hem kendini yormak vardır, hem de onun hatalı olma ihtimali mevcuttur. Biz bunları göze alamıyoruz. Onun için, hükmü açıklanmış olan talak yolundan sapmayın." O sözün ma'nâsı budur ve bu manadan kıyasın iptalini anlamak için insanın Zahirîler gibi cehâlette veya kendini beğenmekte çok ileri olması lazımdır.

İbn Hazm, nasıl, “İbn Mes‘ûd (r.a.), nassta olmayan her hükmü Allâh’a karşı muhalefet saymış” diyebilir ki, kendisi (İbn Mes‘ûd (r.a.)), “Olan hiç bir vak’a yoktur ki, hükmü nassta bulunmasın” demiştir? Buna göre, nassta bulunmayan bir vak’a nasıl oluşur ki, onun hükmü Allâh’a karşı muhalefet oluştursun? Bunları söylemek açıkça dökülmektir.

1- İbn Mes‘ûd (r.a.) şunu söylemiştir: “Gelen her sene geçen seneden daha kötü olacaktır. Ben, bunu yağmur, bolluk veya emîrler açısından söylemiyorum. Seneler geçtikçe iyileriniz ve ulemânız azalacak ve onlardan sonra bir kavim gelecek, bu kavim kendi reyiyile kıyas yapacak ve İslâmı yaralayıp yıkılmasına yol açacaktır.”

Bunun cevâbı şudur: Bu sözdeki kıyastan maksat, nasslar üzerine bina edilen meşru kıyas değildir, rey üzerine bina edilen kıyastır. Nitekim bizim zamanımızda da Avrupa mukallidleri bu kıyası yapmakta ve dînî yaralayıp onun yıkılmasına yol açıyorlar. Bu kıyas Rabbanî âlimlerin kıyası değildir. Bu, geri zekâlî veya kavgacı kimseler dışında herkesin yanında açık olan bir gerçektir. Bunun delili de odur ki, İbn Mes‘ûd (r.a.) bir çok meselede kıyasa göre hüküm ve fetvâ vermiştir. Onun müfevvida kadın konusundaki kıyası da meşhurdur.

i- İbn Ömer (r.a.)’dan onun şunu söylediği rivâyet edilmiştir: “İlim üç şeydir. Bunlar konuşan kitap (Kur’ân-ı Kerîm), yaşanmış/geçmiş sünnet ve “Bilmiyorum” demektir.”

Bunun cevâbı şudur: Bu eserde kıyasın iptali yoktur. Çünkü kıyas kitap ve sünnetten istihraçtır (hüküm çıkarmaktır); o bunların dışında olan bir şey değildir.

j- İbn Ömer (r.a.); Cabir ibn Zeyd’e şunu söylemiştir: “Ya Cabir; Sen Basra fakîhlerindensin. Haliyle senden fetvâ sorulacaktır. Sen konuşan kitap ile yaşanmış/geçmiş sünnetten başka bir şeyle hükmetme (fetvâ verme).” Bu söz nass derecesinde kıyas, rey ve taklîdi menetmiştir.

Bunun cevâbı şudur: Bu yorum cehâletten kaynaklanmıştır. Çünkü, söylediğimiz gibi, kıyas, kitap ve sünnetin dışında olan bir şey değildir. Dolayısıyla kıyasla fetvâ vermek kitap ve sünnetle fetvâ vermektir. Kezâ

ictihâd olan rey, istibnât ve (ehil olanı) taklîd etmek de kitap ve sünnetten alınmışlardır. Onun için yukarıdaki eserde bunlar iptal edilmemişlerdir.

k- Rivâyet ettiğimize göre, Abdullah ibn Ebû Evfa (r.a.), “Allâh Resûlü (s.a.v.) yeşil testi nebizini nehyetti” dedi. Ona, “Ya beyaz testi nebizi?” diye soruldu. Abdullah, “Bilmiyorum” dedi. “Eğer İbn Ebû Evfa (r.a.) nazarında kıyas caiz olsaydı, “Yeşil ile beyaz arasında ne fark vardır?” derdi. Fakat o, nassın yanında durmuş ve onu aşmamıştır. İşte caiz olan yalnızca budur.

Bunun cevâbı şudur: Bu sahabinin “Bilmiyorum” demesi, Allâh Resûlü (s.a.v.)’in bunu nass olarak nehyedip etmediğini bilmiyorum, demektir. O, İbn Hazm’ın iddia ettiği gibi, “ben bunun hükmünü bilmiyorum” demek değildir. Fakat onun ma’nâsı bu demek bile olsa, sahabinin “bilmiyorum” demesi, kıyası nefy ettiğine delâlet etmez. Çünkü onun nihâî ma’nâsı odur ki, kendisi kıyas etme yönünü bulamamış ve bu yüzden kıyas etmemiştir. Bu ise kıyas etmenin prensip olarak batıl olduğuna delâlet etmez. İşte cahillerin anlama durumu budur ve kendileri buna rağmen, dinde reyle bir şey söylemediklerini, reyle fetvâ vermenin haram olduğunu söylerler. Yeminim olsun, bunlar reyle fetvâ verenlerden daha kötü bir durumdadırlar. Çünkü reyle fetvâ verenlerin reyleri kitap ve sünnete uygundur, bu cahillerin reyleri ise bozuk ve fasîddir.

m- Rivâyet ettiğimize göre Muâviye (r.a.) şunu söylemiştir: “Bana ulaşıyor ki, içinizden bazıları Allâh’ın kitabında olmayan ve Allâh Resûlü (s.a.v.)’den rivâyet edilmeyen sözler uyduruyorlar. Bunu yapanlar en cahillerinizdir.”

Bunun cevâbı şudur: Bu sözde kıyasın iptali yoktur. Çünkü Muaviye (r.a.)’in bu sözüyle kimleri ve neyi kasdettiği, bu kimselerin ictihâd ehli olup olmadıkları, uydurdukları sözlerin ne olduğu bilinmiyor. Bunlar bilinmezken, nasıl, “bu söz kıyası iptal etmiştir” denebilir? Zahir olan odur ki, Muaviye (r.a.) bu sözüyle Allâh Resûlü (s.a.v.)’den onun yakın ashabının bilmediği hadisleri rivâyet eden bazı kimseleri kötölemiştir.

n- Rivâyet ettiğimize göre Mu’âz ibn Cebel (r.a.) şunu söylemiştir: “İle-ride fitneler olacaktır. Mal çoğalacak ve Kur’ân okuma yaygınlaşacaktır.

O kadar ki, herkes; erkek, kadın, küçük, büyük, mümin, münafık onu okuyacaktır. Adam okuyacak, fakat kimsenin dikkatini çekmeyecektir. Kendi kendine onu, “yüksek sesle ve alenî okuyacağım” der. Böyle okur, yine kimsenin dikkatini çekmez. Bunun üzerine mescitte bir köşeye yerleşir ve orada Allâh’ın kitabında ve O’nun Resûlü (s.a.v.)’in sünnetinde olmayan şeyler söyler. Bu tiplerden sakının! Çünkü (niyetleri bozuk olduğu gibi) sözleri de bid‘at ve dalâlettir.”

Bunun cevâbı şudur: Bu sözde Rabbanî âlimler olan müctehidlerin kıyası zemmedilmemiş, âvam tabakasını kendilerine çekmek ve riyaset kazanmak sevgisi olan heva ve heves ehlinin uydurdıkları bid‘at ve batıllar zemmedilmiştir. Şaşılacak şeydir ki, bunlar (Zahirîler) kıyası (kıyaslamayı) kötülerler, fakat Allâh’ın rızasına talip olan Rabbanî âlimleri heva ve heves ehli olan şaşkın ve taşkınlara kıyas ederler. Ve bu batıl kıyası (kıyaslamayı) kendileri için bir hüner ve marifet sayarlar. Allâhım! Cehâlet ve kibirlenmekten sana sığımıyoruz.

Bu geçenler, İbn Hazm’ın kıyası iptal etmek için ihticâc ettiği sahâbe eserleridir. Fakat gördüğün gibi, bütün söyledikleri cehâlet ve fasîd tevil-lerden ibarettir. Biz sahâbeyi şeriatin hüccetlerinden biri olan kıyası iptal etmekten tenzih ediyoruz.

İbn Hazm’ın Tâbiîlerin Eserleriyle İhticac Etmesi ve Bunun Cevâbı

İbn Hazm, bundan sonra tâbiîlerin ve onlardan sonra gelenlerin eserleriyle ihticâc etmiştir:

a- İbn Sîrin şunu söylemiştir: “Kıyas etmek uğursuzluktur. İlk kıyası İblis etmiş ve ondan dolayı helâk olmuştur. Güneşe ve aya da kıyaslar yoluyla ibâdet edilmiştir.”

Bu eserde İbn Hazm için huccet yoktur. Çünkü bu eserde sözü edilen kıyas müctehidlerin kıyası değildir; o İblis’in ve güneşle aya tapanların kıyasıdır. Bu türlü kıyas ise Müslümanların icmasıyla batıldır. Bizim hak bildiğimiz kıyas ise müctehidlerin kıyasıdır. O müctehidler ki, hedef ve maksatları, nefislerinin zanlarına ve batıl vehimlerine değil, Allâh’ın hükümlerine uymaktır. Peki bu iki kıyas türü bir olurlar mı?

b- Şureyh şunu söylemiştir: “Sünnet, sizin kıyasınızı geçmiştir.”

Bu eserde de hüccet yoktur. Çünkü kıyas iptal edilmemiş, sünnetin kıyastan önce geldiği ifade edilmiştir. Bunu da kimse tartışmıyor.

c- Şa‘bî; Davud el-Evdî’ye şunu söylemiştir: “Benden üç şeyi hıfzet. Çünkü önemlidirler. Birincisi; sana bir şey sorulduğunda eğer doğru cevap verirsən, ondan sonra, “sen ne dersin?” deme. (Çünkü bu söz şübhe kapısını açar. Ve hak kimsenin ne deyip ne demediğine bakmaz.) İkincisi; sana bir şey sorulduğu zaman, bir şeyi bir şeye kıyas etme. Çünkü bunu yaparsan, helâli haram, haramı helâl edebilirsin. Üçüncüsü; sana bilmediğim bir şey sorulsa, “Bilmiyorum, bu konuda ben de senin gibiyim” de!”

Bunun cevâbı şudur: Bu eserde kıyasın iptali yoktur. Onun nihaî ma‘nâsı, hataya düşmek korkusuyla mümkün mertebe kıyas yapmaktan sakınmaktır. Bunun böyle olduğunu Şa‘bî’nin Mesruk’un söylediğini rivâyet ettiği şu sözdür: “Ben ayağımın kaymasından korktuğum için bir şeyi bir şeye kıyas etmem.” İbn Hazm bu sözü de ihticâc maksadıyla rivâyet etmiştir. Bu rivâyet gösterir ki, Şa‘bî’nin sözü de Mesruk’tan alınmıştır. Ancak Mesruk, kıyası haram etmemiş, kayma ve yanlışla korkusundan dolayı onu terk etmiştir.

ç- Şa‘bî şunu da söylemiştir. “Kıyas yapmaktan sakının. Canımı elinde tutan Allâh’a yemin ederim ki, mukayese yaparsanız, helâli haram, haramı helâl edeceksiniz. Bunun yerine, Allâh Resûlü (s.a.v.)’in Ashabından gelen eserlere uyun.”

Bu eserde Allâh Resûlü (s.a.v.)’i Ashabına uyulması ve onların sözlerinin kıyaslara tercih edilmesi teşvik edilmiş, önerilmiştir. Bu eserde kıyasın haram kılınması asla yoktur. Onun için, bu eser kıyasın haramlığına hüccet değildir. Aksine o, İbn Hazm’ın aleyhinde bir hüccettir. Çünkü bu söz ashabin söz ve eserlerine uymayı teşvik etmiştir. İbn Hazm ise bunu kabul etmemiş, “Ashabin sözleri hüccet değildir” demiştir.

d- Şa‘bî şunu söylemiştir: “Sünnet kıyaslara göre vazedilmemiştir.”

Bu sözde de hüccet yoktur. Çünkü hiç kimse, “Sünnet kıyaslarla vazedilmiştir” demez. Ancak sünnetin kıyaslarla vazedilmemiş olması, kıyasın batıl olmasını gerektirmez.

e- Rivâyet ettiğimize göre, Şa‘bî, Salih ibn Müslim’e şunu söylemiştir: “Siz eserleri bırakıp kıyaslara uyduğunuz zaman helâk olursunuz. Şu çenesi düşükler, beni mescide gitmekten soğuttular.”

Bu eserde de hüccet yoktur. Çünkü Şa‘bî bununla eserleri bırakıp kıyaslarla yetinmeyi zemmetmiştir. Biz de bunu övmüyoruz. O, müctehid âlimlerin değil, heva ve bid‘at ehlinin işidir. Şa‘bî’nin bu sözü bundan önceki sözünün de izahıdır. Onun daha açık olan bir sözünü de İbn Kayyım, Mücahid tarikıyla rivâyet etmiştir. Burada Şa‘bî şunu söylemiştir: “Cehâletin ilim, ilmin cehâlet sayıldığı zaman yaklaşıyor.” Kendisine, “Bu nasıl olur?” diye sorduklarında da şöyle demiştir: “Biz Allâh Resûlü (s.a.v.)’den gelen sünnetlere ve onun ashabından gelen eserlere uyardık. Fakat insanlar şimdilerde bunları bırakıp kıyasa uyuyorlar.”

Bu söz, sünnetleri ve eserleri terk edip kıyasa ve reye uymayı zemmetmiştir. O, özü sünnet ve eserlere uymak olan müctehidlerin kıyasını zemmetmemiştir. Ve bu söz de İbn Hazm ve benzerlerinin aleyhinde huccettir. Çünkü onlar Allâh Resûlü (s.a.v.)’i sünnetinden başkasında, yani eserlerde huccet yoktur” derler.

f- Asmaî; Akîl (veya Ukayl) ibn Ahmed’in kıyası iptal ettiğini rivâyet etmiş ve onun bu görüşü İyas ibn Muaviye’den aldığını söylemiştir.

Bunda da hüccet yoktur. Çünkü bu sözdeki kıyas da müctehidlerin kıyası değil, nefis ve heva ehlinin kıyasıdır.

g- Cafer ibn Muhammed (r.a.), Ebû Hanîfe (r.a.)’e şunu demiştir: “Allâh’tan kork, kıyas etme. Yarın Kıyâmet gününde biz ve muhaliflerimiz Allâh’ın huzurunda duracağız ve biz, “Allahü Tebâreke ve Te‘âlâ şunu söyledi, Allâh Resûlü (s.a.v.) şunu söyledi” diyeceğiz; sen ve Ashabın ise, “Duyduk, fakat (uymadık), kıyas ettik” diyeceksiniz. Allâh da o zaman yaptığınız tevillerin karşılığını verecektir.”

Bunun cevâbı şudur: Bu sözün senedinde bilinmeyen kişi (veya kişiler) vardır. İbn Kayyım da bu sözü bundan daha uzunca rivâyet etmiştir. Onun rivâyetinde şu da vardır: “Cafer (r.a.); Ebû Hanîfe (r.a.)’e, “Allâh’tan kork, dînî kendi reyinle kıyas etme. Bil ki, ilk kıyas yapan İblis’tir. Allâ-

hü Te‘âlâ, ona A‘dem (r.a.)’a secde etmesini emretti. Fakat kendisi, “Ben ondan üstünüm. Çünkü beni ateşten yarattın, onu ise topraktan yarattın” dedi.” Rivâyet bu minval üzere gider. Allâhü Te‘âlâ, Cafer ibn Muhammed (r.a.)’i bu türlü hurafeleri ağzına almaktan korumuştur. Sonra, rivâyetin kendisinde de onun batıl olduğuna delâlet vardır. Bu da, - bu rivâyete göre- Cafer’in Ebû Hanîfe (r.a.)’in kıyasını İblis’in kıyasına kıyas etmesidir. Bu ise batıl bir kıyastır. Hal bu iken, Cafer nasıl batıl bir kıyasla sahih olan bir kıyası -müctehidin kıyasım- iptal etmeye kalkar? Ve nasıl bu fasîd kıyas, müctehidin sahih kıyas yapmasını haram etmesini caiz kılar? Onun için bu rivâyet batıldır. O sahih bile olsa şunu deriz: Cafer ibn Muhammed, Ebû Hanîfe (r.a.)’in kendi reyiyile nasslara karşı geldiğini zannetmiş ve bunu kötölemiş, o mutlak kıyası kötölememiştir. Onun şu sözü de buna delâlet eder: “Biz, “Allâh ve Resûlü (s.a.v.) şöyle dediler” diyoruz, sen ve ashabın ise, “Duyduk, fakat kendi reyimize uyduk” diyorsunuz.”

Buna göre, Cafer (r.a.)’in sözünde İbn Hazm için hüccet yoktur. Çünkü nassları kıyasla reddetmeyi hiç kimse caiz görmemiş, Ebû Hanîfe (r.a.) haydi haydi onu caiz görmemiştir. Cafer ibn Muhammed (r.a.), bunu zannetmişse, o gerçeği yansıtmayan kendi zannı ve ictihâdıdır. Müctehid ise bazen isâbet eder, bazen hata eder. Ve biz kesin olarak biliriz ki, rivâyetin doğru olması halinde kendisi bu zannında hata etmiştir.

h- Ubeyd ibn Umeyr şunu söylemiştir: “Allâhü Te‘âlâ hiçbir şeyi unutmaz ve unutmamıştır. Dolayısıyla O’nun veya Resûlü (s.a.v.)’in demediği bir şey O’nun af ve rahmetine mazhardır. O şeyi kurcalayıp durmayın.”

Bunun cevâbı şudur: Bu sözde kıyasın iptali yoktur. Çünkü şer‘î kıyas Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in demedikleri şeyleri kurcalamak değil, Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in dediklerini anlamaya çalışmaktır. Bu farkı bil!

1- Malik ibn Enes şunu söylemiştir: “Allâh Resûlü (s.a.v.)’i Veda hac-cmda söylediği şu söze uyun: “Ben size iki şey bıraktım; onlara uyduğunuz müddetçe dalaletе düşmezsiniz. Onlar Allâh’ın kitabı ve O’nun Resûlü (s.a.v.)’in sünnetidir.”

Bunun cevâbı şudur: “Bu sözde kıyasın iptali yoktur. Çünkü eğer bu olsaydı, İmâm-ı Malik’in kendisi kıyasla fetvâ vermezdi. Halbuki İbn Hazm

da kitabının değişik yerlerinde, İmâm-ı Malik'in kıyasla fetvâ verdiğini itiraf etmiş ve onun bir çok meselesini onun yaptığı kıyasa ırcâ etmiştir. Mâlik kıyası kabul ettiğine ve onunla fetvâ verdiğine göre, onun sözünü kendisinin kasdetmediği ve razı olmadığı bir manaya hamletmek caiz değildir.

Bu açıklamalarla İbn Hazm'm ihticâc ettiği diğer şeylerde de onun için hüccet bulunmadığı anlaşılmıştır. Meselâ kendisi şunu söylemiştir: "Allâh Resûlü (s.a.v.) peygamberlerin imâmı ve âlemlerin efendisi olmasına rağmen, (yeni) bir şey sorulduğu zaman cevap vermez, onunla ilgili vahyin inmesini beklerdi." Ve Medine'de veya Mikat'ın gerisinde ihrama giren bir kimse hakkında şunu söylemiştir: "O kimse, Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'e muhalefet etmiş olur. Ben onun için dünyada fitne, âhirette de elim bir azaptan korkuyorum. Sen Allâhü Te'âlâ'nın şu âyetini duymadın mı: *"O'nun emrine (ve sünnetine) muhalefet edenler, fitneye veya elim bir azaba uğramaktan korksunlar."* (Nûr, 24/63) Bundan sonra da kendisi Mikat hadîsini zikretmiştir. Fakat bunlarda kıyasın iptali yoktur. Birinci misalde, kendi reyiyle söz söylemek nefyedilmiş, ikinci misalde de Allâh Resûlü (s.a.v.)'e muhalefet etmek haram kılınmıştır. Kıyas ise ne kendi reyiyle söz söylemek ve hüküm uydurmaktır, ne de Allâh Resûlü (s.a.v.)'e muhalefet etmektir.

j- Veki' ibn Cerrah; Yahya ibn Salih'e şunu söylemiştir: "Ey Ebû Zekeriya; Rey'den sakın. Çünkü ben Ebû Hanîfe (r.a.)'ın şunu söylediğini kendisinden duydum: "Mescidde abdest bozmak, kıyas yapmaktan daha ehvendir."

Bu sözde de hüccet yoktur. Çünkü Ebû Hanîfe (r.a.); kıyas ve şer'î reyle meşhur olmuştur. Böyle iken, kendisi nasıl mutlak kıyas ve reyi kötüler? Onun için, kendisinin kötülediği, şer'î olmayan kıyaslar ve reylerdir. Bunu biz de söylüyoruz. Buna göre, Ebû Hanîfe (r.a.)'ın ve Veki'in sözlerini bundan başka bir manaya çekmek, değerlendirme bozukluğundan dolayı değilse, nedendir?

k- Rivâyet ettiğimize göre Ebû Hanîfe (r.a.) şunu söylemiştir: "Hüküm verirken, kıyastan sakınmayan bir kimse fıkıhtan bir şey anlamamıştır."

Bu rivâyette de hüccet yoktur. Çünkü kastedilen, mezmum olan kıyastır. Bu ise bir nassa dayanmaksızın mücerret rey ile hüküm vermektir. Memduh olan kıyas kastedilmemiştir. Bu ise nassa dayanan kıyastır.

İbn Hazm daha sonra, İmâm-ı Malik ve Ebû Hanîfe (r.a.)'in kıyası kabul ettiklerini ve onu kullandıklarını düşünerek oluşan çelişkiye şu şekilde cevap vermiştir: “Bu iki imâmdan birbirinden farklı sözler rivâyet edilmiştir. Onun için sözleri nassla ölçülür; nassa uyan sözleri kabul edilir, uymayan sözleri ise reddedilir. Kıyası zemmeden sözleri nassa muvafık olandır ve makbul olanlar bunlardır.

Bunun cevâbı şudur: Onların sözleri arasında fark ve ihtilaf yoktur. Bütün sözleri nassa muvafıktır. Onun için birini kabul edip diğerini reddetmeyi gerektiren bir durum söz konusu değildir.

Daha sonra şunu söylemiştir: “İmâm-ı Malik ve Ebû Hanîfe (r.a.), kıyası müteahhirlerin (sonrakilerin) algıladığı şekilde algılamamışlardır. Çünkü bunlara göre kıyas, illetleri bulmak ve onlar arasında tercih yapmaktır. İmâm-ı Malik ve Ebû Hanîfe (r.a.)'e göre ise, kıyas reydir ve onun sıhhati garantili değildir. Tahavî de *İhtilâfû'l-Ulemâ*'da bu farka dikkat çekerek şunu söylemiştir: “Ebû Hanîfe demiştir ki, bizim ilmimiz reydir. Onun için, bize ondan daha hayırlısını getiren olursa, biz onu benimseriz.” Veya buna benzer bir şey demiştir. Kıyası kullanan müteahhirler ise, böyle dememişler ve kendi kıyaslarından (sonuçlarından) vazgeçemeye razı olmamışlardır. İmâm-ı Malik ve Ebû Hanîfe (r.a.)'in asrındaki diğer fakîhler de kıyası onların anladıkları manada anlamışlardır.”

Bunun cevâbı şudur: Öncekilerin ve sonrakilerin kıyası arasında fark yoktur. Fark bulunması İbn Hazm'ın kendi iddiasıdır. Çünkü illetleri bulup aralarında tercih yapmaksızın kıyas oluşmaz. Öncekiler bunu yapmadan nasıl kıyas etmişlerdir? Ayrıca, haber (hadis ve eser) karşısında (bunların bulunması durumunda) kıyası (ve onun sonucunu) terk etmeye müteahhirler (sonrakiler) de karşı çıkmamışlardır. Kezâ, müteahhirler de kıyasın garantili ve kesin olduğunu söylememişlerdir. O zaman aralarında ne fark vardır?

Yukarıda geçenler, İbn Hazm'ın rivâyet edip ihticâc ettiği tâbiîlerin ve

onlardan sonrakilerin sözleridir. Ve sen gördün ki, hiçbirinde huccet yoktur. Onlarda huccet bulunduğu İbn Hazm'ın kendi zanni ve fasîd reyidir.

İbn Hazm'ın İcmâ İle İhticâc Etmesi ve Bunun Cevâbı

İbn Hazm, bundan sonra icmâ ile ihticâc etmiş ve şunları söylemiştir:

a- Ashab ve daha sonraki fakîhler, bazı meselelerde icmâ etmişlerdir. Ve bu meseleler, bütün kıyas şekillerine muhaliftirler. Bu hal, kıyasın terk edildiği anlamında bir icmâdır.

Bunun cevâbı şudur: İbn Hazm, bu meselelerin neler olduğunu açıklasaydı, biz onlara bakardık. Fakat kendisi onları açıklamamıştır. Biz de, bütün kıyas şekillerine muhalif oldukları halde üzerine icmâ edilen meselelerin neler olduğunu bilmiyoruz. Eğer kendisi, “Bütün kıyas şekillerine muhalif olan bazı meseleler hakkında nass varid olmuştur. Öğle namazının dört rek'ât, sabah namazının iki rek'ât, akşam namazının üç rek'ât olması ve daha başka şeyler bu meselelerdendir” derse, biz şunu deriz: Bu söz, kıyasın ma'nâsını ve muhalefetin ne olduğunu anlamamaktan kaynaklanan yanlış bir sözdür. Çünkü kıyas, aralarındaki müşterek bir illetten dolayı aslın hükmünü fer'e de ispat etmek (sabit ve geçerli kılmak)tır. Namazlar ve benzerleri ise kendileri asıllardır; onlar için üzerine kıyas edilecek ayrı asıllar ve müşterek illetler yoktur. Bu böyle iken bunlar nasıl kıyasın bütün şekillerine muhalif olurlar? Çünkü muhalefetin ma'nâsı, ortada bir asıl ve asıl ile fer' arasında belli bir hükmü gerektiren müşterek bir illet bulunması ve buna rağmen, bu hükme uyulmayıp başka bir hüküm ispat edilmesidir. Zikredilen meselelerde ise böyle bir olay yoktur. Muhtemeldir ki, İbn Hazm, muhalefetin ma'nâsının hükümlerin illetlerinin reyle bilinmemesi olduğunu zannetmiştir.

Dînin Kemâli ve Tamamlığı Kıyası Nefyetmeyi mi Gerektirir?

İbn Hazm şunu söylemiştir: “*Bütün Müslümanlar Allâhü Te'âlâ'nın, “Bugün dîninizi kemale erdirdim, tamamladım.” (Mâide, 5/3) Ve, “Bu kıtapta eksik bir şey bırakmadık.” (En'âm, 6/38) âyetlerine inanmış ve onların hak olduğu husûsunda icmâ etmişlerdir. Bu, aynı zamanda kıyasa ihtitâç kalmadığı ma'nâsında bir icmâdır.*”

Bu söz, çirkin bir cehâletin ifadesidir. Çünkü Müslümanlar, dînin kemale erdirildiği ve eksik bir şey bırakılmadığı husûsunda icmâ etmişlerdir. Fakat bu sözcüklerin manaları konusunda ihtilâf etmişlerdir. Müslümanların ekseriyeti, söz konusu kemâl ve tamamlığın, vahyi alan Allâh Resûlü (s.a.v.)'i ve vahyi bilen ulemânın açıklamalarına ihtiyaç duyduğunu söylemişlerdir. Şaz bir taife ise, bunun Allâh Resûlü (s.a.v.)'i açıklamalarına ihtiyaç duyduğunu, fakat onun dışında hiç kimsenin açıklamalarına ihtiyaç duymadığını söylemişlerdir. Bu taifenin söylemi bu şekilde farklı görünse de hakikatte onlar da ekseriyetle ittifak halindedirler. Çünkü kendileri de Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in sözlerini nassa dayandırmadıkları şekillerde tefsir etmişlerdir. Böylece bu iki taifenin ittifakıyla, Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in sözlerinin de açıklamaya ihtiyaç duyduğu sabit olmuştur. Dînin kemali ve tamamlığı bi'l-icmâ Allâh Resûlü (s.a.v.)'i açıklamasına münafi olmadığı ve Müslümanların lafzî ihtilafla birlikte hakikatte aynı noktada olmaları itibarıyla bi'l-ittifak Allâh Resûlü (s.a.v.)'den başkasının da açıklamalarına ters düşmediği sabit olunca, açıklamalara ihtiyaç olmadığı şeklinde bir icmâ söz konusu olmaz. Böyle bir icmâ söz konusu olmayınca, kıyasa ihtiyaç olmadığı yönünde de bir icmâ oluşmaz. Çünkü kıyas da, onu kabul edenlere göre, bir açıklamadır. Hatta biz, kıyasın zorunlu olduğu husûsunda icmâ oluşmuş, desek, İbn Hazm'ın dediğinden daha doğru bir şey söylemiş oluruz. Onun için, kendisinin cahillere yutturmaya çalıştığı sözlerinin bir değeri yoktur.

Sonra kendisi şunu söylemiştir: “Ashabdan hiçbir kimsenin kıyas sözcüğünü söylediği sabit olmamıştır.”

Bunun cevâbı şudur: Kıyasın sözcüğü ve ismi sabit olmasa da onun ma'nâsı sabit olmuştur. Ve bunu kıyasın huccetleri bahsinde açıkladık. Gerekli olan da isim ve lafız değil, manadır. Ma'nâsı varsa, kıyas lafzının telaffuz edilmemesi ne zarar verir?

Sonra kendisi şunu söylemiştir: “Tâbiîlerden de, iki mesele arasında müşterek bir illet bulmak şeklinde kıyas sabit olmamıştır. Ve bu yapılmadan da kıyas sahih olmaz.”

Bunun cevâbı şudur: Tâbiîlerden kıyasın ma'nâsı ve lafzı sabit olduğuna

göre, bunu nasıl yaptıkları önemli değildir. Dolayısıyla Ashab ve tâbiîn'in kıyası terk etmekte icmâ ettikleri iddiası yalan ve batıldır. Öncekilerin kıyası daha sonra bilinen istılahlara göre yapmamaları, hadislerin de ilk dönemde müteahhirlerin istılahlara göre rivâyet edilmemesine benzer. Eğer ilk kıyasların bu istılahlara göre yapılmaması kıyasın batıl olduğuna delalet ederse, hadislerin bu istılahlara göre rivâyet edilmemesinin de bu rivâyetin batıl olduğuna delâlet etmesi lazımdır. Bu ise bi'l-icmâ batıldır. Öyleyse bunu gerektiren önceki farz da batıldır.

İbn Hazm'ın icmâ delilleri bunlardır ve sen onların batıl olduğunu gör-dün.

İbn Hazm'ın Kıyasın Batıl Olduğuna Akılla İhticâc Etmesi ve Bunun Cevâbı

İbn Hazm, bu konudaki aklî delillerini zikretmiş ve şunları söylemiştir:

a- İnsanlar icmâ etmişler ki, şeriatın tamâmının nassla sabit olmuş olması mümkündür; ve icmâ etmişler ki, onun tamâmının kıyasla sabit olmuş olması mümkün değildir. Şeriatın tamâmının kıyasla sabit olması mümkün olmadığına göre, onun bir kısmının da kıyasla sabit olması mümkün değildir. Çünkü bütün için sabit olan bir hüküm, kısım için de sabittir. Bu zarurî burhan türündendir. Bu tıpkı şunun gibidir: Bütün can taşırılsa, onların bir kısmı da zorunlu olarak can taşır.

Bunun cevâbı şudur: Bu söz safsata ve muğalatadır. Onun delil olmakla bir ilgisi yoktur. Çünkü öyle bütünler vardır ki, hükümleri bir kısımları için zorunlu olmak şöyle dursun, hiç sabit olmaz. Meselâ bütün on parçadan mürekkepse, parçalardan her birinin de on parçadan mürekkep olması lazım gelmez. Bu böyle iken, kendisi nasıl, bütün için sabit olan hüküm parça ve cüz' için de sabittir, diyebilir? Biz bu safsatacıya şunu da söyle-riz: "Sen şeriatın tamâmının Allâh Resûlü (s.a.v.)'i açıklamalarından ibaret olmasının mümkün olmadığını inkâr etmiyorsun. Peki buna dayanarak şeriatın bir kısmının da onun açıklamalarından ibaret olmasının mümkün olmadığını söylüyor musun? Bunun tamâmı için kabul ettiğin bu hükmü onun bir kısmı için kabul etmediğine göre, nasıl, bir şeyin tamâmına sabit

olan hüküm,onun cüz'ü için de zorunlu olarak sabittir,diyorsunuz? Bu cehâletin kaynağı, mecmuî olan kül (bütün) ile efradî olan külli (bütünü) bir birinden ayıramamaktır. Halbuki bunlar birbirinden ayırırlar. Efradî olan kül için sabit olan bir hüküm, mecmuî olan kül için sabit değildir. Bunun aksini iddia etmek katıksız bir cehâlettir. Allâh bizi ondan korusun.

b- Kıyas ehli, bir şeyin haram veya helâl olduğunda ihtilaf ettiklerinde, biz onlara, “Kim bunu helâl veya haram etmiştir?” diye sorsak, eğer, “Allâh ve Resûlü (s.a.v.) etmişler” deseler, yalan söylemiş olurlar, kıyas hükmünde onların muhalifleri de onları tekzip ederler. Ve eğer, “Biz ettik” deseler, şeriat ihdas ettiklerini itiraf etmiş olurlar.

Bunun cevâbı şudur: Zahir ehli (Zahirîler) bir hükümde ihtilâf edip bazıları helâl, bazıları haram dediklerinde, biz de onların bize sordukları gibi sorarız. Onların buna cevâbı ne olursa, bizim de cevâbımız odur. Bu onları susturmak içindir. İşin tahkiki ise şudur: Kıyas ehli bir hükümde ihtilaf edip bazıları ona haram, bazıları ona helâl dediklerinde, haram diyenlerin sözünün ma'nâsı şudur: “Benim zan ve ictihâdıma göre Allâh bunu haram etmiştir; fakat ben yanılmış olabilirim ve o şey helâl olabilir.” Haram diyenlerin sözünün ma'nâsı da şudur: “Benim zan ve ictihâdıma göre Allâh bunu helâl etmiştir; fakat ben yanılmış olabilirim ve o şey haram olabilir.” Bu böyle olduğu için, muhalifler arasında çekişme yoktur, birbirini tekzip etmek yoktur, Allâh'a iftira etmek yoktur ve kendi tarafından şeriat ihdas etmek yoktur.

c- Siz itiraf ediyorsunuz ki, kıyasın kimisi sevap, kimisi hatadır. Hata ve sevap olanları birbirinden ayırma imkânınız da yoktur. O halde hepsi hatadır.

Bunun cevâbı şudur: “Hata ve sevabı birbirinden ayırma imkânınız yoktur” derken, eğer bunun Allâh yanında böyle olduğunu kastediyorsanız, bu doğrudur, fakat bu zarar vermez. Çünkü Allâhü Te'âlâ insanlara güçlerini aşan mükellefiyette bulunmamıştır. Bu ayırma da gücümüzü aşan bir şeydir. Fakat eğer kendi zan ve ictihâdınıza göre bu böyledir, diyorsanız bu batıldır. Çünkü kıyas eden herkes, hata olmasına ihtimal vermekle birlikte yaptığı kıyası sevap görür ve doğru bulur. Ve biz ancak bu kadarla

mükellef tutulmuşuz. Böylece başta söylediğiniz ve huccet dediğiniz şey batıl olmuş oldu.

Sonra biz şunu soruyoruz: Siz kendi aranızda bir hadisin tashihinde veya tefsir ve tevilinde ihtilaf ettiğinizde, hepinizin sözü sevap olur mu? Kendileri buna, “evet” diyemezler. Çünkü bazılarının sözü sevap, bazılarının hata olur. Peki bu hata ve sevapları bir birinden nasıl ayırırsınız? Eğer deseniz ki, bizim dediğimiz Allâh yanında sevap, muhaliflerimizin dediği de O’nun yanında hatadır, bu Allâh’a iftira etmek ve O’nun adına konuşmak olur. Çünkü elinizde bunun için huccet yoktur. Ve eğer deseniz ki, biz Allâh yanında hangisinin sevap ve hangisinin hata olduğunu bilmiyoruz; biz sizin mantığınıza göre deriz ki, hata ile sevab birbirinden ayıramadıkları zaman hepsi hata olur. Ve böylece yaptığınız hadis tashihleri ve tefsirleri külliyen batıl olur. Böyle bir sonucu söylemek ise zındıklık ve ilhaddır. Allâh bizi ondan korusun.

İbn Hazm, bizim soracağımız bu soruyu sezmiş ki, kendi kendine şöyle demiştir: “Eğer kıyas ehli bize deseler ki, “bütün haberler (hadisler, eserler, rivâyetler) size göre hak mıdır, yoksa içlerinde hak olan da batıl olan da vardır?” Biz deriz: sîkaların rivâyetiyle Allâh Resûlü (s.a.v.)’e ulaşanlar haktır.

Bunun cevâbı şudur: Siz bir hadisin sîkaların rivâyetiyle Allâh Resûlü (s.a.v.)’e ulaşp ulaşmadığında ihtilaf ettiğinizde hak ile batılı birbirinden nasıl ayırırsınız? Sonra sîkaların rivâyet ettiği her haber de hak değildir. Çünkü sîka bazen rivâyette yanılır. Buna göre siz onun yanılıp yanılmadığını nasıl anlarsınız? Sonra bazen mürsel de haktır. Bazen terk edilen bir râvî hakikatte sîkadır. Bazen, rivâyetteki hatadan dolayı sîkanın rivâyetiyle muttasıl olan hadis batıldır. Bu hale göre, siz nasıl sîkaların rivâyetiyle Allâh Resûlü (s.a.v.)’e ulaşan haber haktır, bu şekilde ona ulaşmayan haber ise batıldır, diyebilirsiniz? Bu sizin ağzınızla söylediğiniz ve fakat Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in nassıyla teyid edilmeyen geçersiz bir söz değil midir? Hal bu iken, yukarıda verdiğiniz cevap nasıl sahih olur?

ç- Bir mesele iki meseleye benzediği zaman, siz ona iki meseleden birinin hükmünü veriyorsunuz, diğerinin hükmünü vermiyorsunuz. Bu ise

kıyası bozar. Çünkü kıyas, eğer hak ise, o meseleye iki meselenin de hükmünü vermeniz lazımdır. Ve eğer batıl ise, o meseleye hiçbirinin hükmünü vermemeniz lazımdır.

Bunun cevâbı şudur: Bir meselenin, hükümleri farklı olan iki meseleye birlikte müessir bir şekilde benzemesi caiz değildir. Fakat sen şunu söylemişsin: “Siz (asgarî) sadak miktarını, bir uzvun heder olması illetiyle çalınması halinde elin kesildiği malın miktarına kıyas etmişsiniz. Fakat uzvun heder olması içki haddinde de vardır. O halde, niçin sadakı buna kıyas etmemişsiniz? Kaldı ki, sadak meselesi içki haddine daha çok benzer. Çünkü nikâhta kadınlık uzvu kesilmez (sadece bekâret izale edilir). Nasıl ki, içki haddinde de sırt kırılmaz. Hırsızlıkta ise el kesilir.

Sadak Meselesî Kıyasla Değil, Sünnetle Sabit Olmuştur

Bunun cevâbı şudur: Sadak meselesi kıyasla değil, sünnetle sabit olmuştur. O da Allâh Resûlü (s.a.v.)’in şu sözüdür: “*On dirhemden aşağı sadak yoktur.*” Bu meseledeki kıyas, hükmü ispat etmek için değil, haberi/hadisi takviye etmek içindir. Takviye etmek de şöyle olmuştur: Biz, uzuv ve organlarda on dirheme tekabül eden var mıdır, diye baktık ve gördük ki, hırsızlık olayında el, on dirhem karşılığındadır. İşte bununla sadak haberi kuvvet buldu. Sadakı içki içme olayında sırtın (dövülmesinin) mübah kılınmasına kıyas etmek ise sahih değildir. Evvelâ, “*On dirhemden aşağı mehir yoktur*” hadisi bu kıyası reddeder. Fakat bu hadis, onun hırsızlık sebebiyle elin (kesilmesinin) mübah kılınmasına kıyas edilmesini destekleyip takviye eder. Bu fark yeterlidir. İkincisi; sadak hırsızlık nisabına daha çok benzer. Çünkü ikisinde de uzvun mal ile mübadelesi vardır. İçki haddinde ise mal mübadelesi yoktur. O, mübadeleden hali olan bir cezadır. Çünkü had, başkasının içkisini içmekle vacip olduğu gibi, kendi içkisini içmekle de vacip olur. Kişinin kendi içkisiyle kendi sırtı arasında ise mübadele yoktur. Had, mübadele olmayıp haram bir fiilin cezasıdır.

Muhtemeldir ki, kıyası meneden bir kısım selef, bunu sırf İbn Hazm gibi kıyasın ne olduğunu bilmeyen basiretsiz kimselerin bu işe tevessül etmesini önlemek istemişlerdir.

Kaldı ki, biz bir kıyasta hata etsek bile, kıyası prensip olarak nefyetmek nasıl sahih olur? Görmüyor musunuz, siz haberlerin tashih ve taz'ifinde ve nassların tevil ve tefsirinde çokça hata ediyorsunuz, fakat buna rağmen haberlerin ve nassların huccet olduğunu inkâr etmiyorsunuz. Bunu bil.

d- Kıyas ehli birbirine zıt gidiyor ve birbirinin kıyasını reddediyorlar. İki şey birbirine zıt olunca, ikisi de düşer. İki hadisin birbirine zıt olması ise bu kuralı bozmaz. Çünkü böyle bir durumda hadislerden birisi mensuktur. Kıyaslardan birisi ise mensuh değildir.

Bunun cevâbı şudur: Siz kendi aranızda haberlerin tashih ve taz'ifinde ihtilaf ediyor ve nâsih ile mensuh'un tayininde zıtlıyor ve birbirinizin görüşünü reddediyorsunuz. Buna göre, iki taraf zıtladığınız için, iki taraf da düşmüş oluyorsunuz. Fakat siz bunu söylemiyorsunuz. Burada bir tarafta nesh bulunduğunu söylemek de sizi kurtarmaz. Bu mantıkla siz kendi binanızı kendi ellerinizle yıkmış ve mü'minleri sizinle mücadele etmek zahmetinden kurtarmış oldunuz.

e- Bazen birinci rivâyetinde bir râvînin şahidliği/rivâyeti reddedilir, ikinci rivâyetinde şahidliği/rivâyeti kabul edilir. Bunun aksi de olabilir. Yani, onun ikinci hali birinci haline kıyas edilmez. Bir kimsenin hali kendi haline kıyas edilemediğine göre, başkasının haline nasıl kıyas edilebilir? Bu kıyas, kıyasın fasîd olduğunu gösterir.

Bunun cevâbı şudur: Bu, kıyasın fasîd olduğunu değil, aklın fasîd olduğunu gösterir. Çünkü bir kimsenin iki halinin birbirine kıyas edilmemesi aralarında illet ortaklığının bulunmamasından dolayıdır. Bir kimsenin başka bir kimseye kıyas edilmesi ise aralarında ortak bir illetin bulunmasından dolayıdır. İşte bu fark vardır ve fark olunca kıyas sahih olmaz.

f- İbn Hazm, "Allâh'ın bizi kıyasa uymakla mükellef tutması caiz midir?" diye sormuş ve ona şu cevâbı vermiştir: "Şu iki âyet inmeden önce bu caizdi. Birincisi, *"Allâh bir kimseye gücünün üstünde mükellefiyet vermez."* (Bakara, 2/286); ikincisi, *"Allâh dinde üzerinize zorluk koymamıştır."* (Hac, 22/78) O zaman bu üzerimize ağır bir yük koymak gibiydi. Nasıl ki, bizden öncekilerin üzerine de bu ağır yük konmuştur. (Bakara, 2/286) Ve

nasıl ki, Allâhü Te‘âlâ, “*Allâh isteseydi, sizi sıkıntıda bırakırdı.*” (Bakara, 2/220) demiştir. Fakat bu iki âyet indikten ve Allâh bizi kehânet ve zanlarla hükmetme mükellefiyetinden kurtardıktan ve kendi hakkında bilmediğimiz şeyleri söylememizi nehyettikten sonra, artık O’nun bizi kıyasa uyumakla mükellef tutması caiz değildir. Çünkü Allâh’ın sözü hakdır ve O, verdiği sözden dönmez.”

Bu hezeyanın cevâbı şudur: İbn Hazm; kıyası kehânet, zan ve Allâh hakkında bilmediğimiz şeyi söylemek cinsinden saymıştır. Fakat onu ancak akıl ve hisleri bozulmuş deli bir kimse böyle sayabilir. Bu cahil bilmez mi ki, Araplarda kâhinler, zanna göre konuşanlar ve Allâh hakkında bilmedikleri şeyleri söyleyenler vardı ve onlar şimdi de vardır. Peki bunlar, kendilerini güçlerinin yetmediği şeylerle mi mükellef tutuyorlar ve kendi üzerlerine kaldıramadıkları yükleri mi koyuyorlardı? Bunu söyleyenden daha cahil, akılsız ve düşüncesiz kimse var mıdır? Allâh’tan bizi cehâlet ve hamakatın rüsvalığından korumasını diliyoruz. Sonra, “Allâhü Te‘âlâ’nın (yukarıdaki âyetleri indirmeden önce de) bizi kendisi hakkında bilmediğimiz şeyi söylemek, O’na iftirâ etmek ve kehânet yapmakla mükellef tutması caiz olabilir mi? Allâh bunu kendisi zemmetmiş, akıl da bunu böyle görmüştür.

g- Kıyas dinden olsa, kıyas ehli hadîse en çok uyan kimseler olurlardı. Halbuki onlar hadisten en çok kaçanlardır.

Bunun cevâbı şudur: “Kıyas dinden olsa kıyas ehli hadîse en çok uyan kimseler olurlardı”, demek, tıpkı, hadis dinden olsa hadis ehli Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’e en çok uyan kimseler olurlardı, demek gibidir. Halbuki bunlar, bir taraftan hadisle amel ettiklerini söylerken, bir taraftan da hadisleri Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in kasetmedikleri manalara hamletmişlerdir. Görmüyor musun, bunlar, “Allâh Resûlü (s.a.v.), şer’î kıyası falan hadiste, meşru rey ile ictihâd etmeyi falan hadisle haram etmiştir.” türü asılsız hezeyanlar söylemişlerdir? Biz hiç şübhe etmiyoruz ki, bütün bu söyledikleri sözleri saptırmak ve manalarını bozmaktan ibarettir. Ve Allâh Resûlü (s.a.v.), şer’î kıyası ve reyle ictihâd etmeyi haram etmemiştir. Çünkü kendisi de ictihâd eder ve bazen hata ederdi, ondan sonra da Allâhü Te‘âlâ

indirdiği âyetlerle o hataları düzeltirdi. Eğer bu söylediğimizde şüphe ediyorsan, şu âyetleri oku: “*Bu aşamada peygamberin (düşmanı) esirler halinde elinde tutması doğru değildi.*” (Enfâl, 8/67), “*Allâh seni affetsin; niye onlara izin verdin?*” (Tevbe, 9/43), bunlar olmuşken biz soruyoruz: Allâh Resûlü (s.a.v.) bunları nassla mı, yoksa ictihâdla mı yaptı? Sen, “Onları nassla yaptı” diyemezsin. Çünkü öyle olsaydı, Allâhü Te‘âlâ yanlış bulmaz ve peygamberi uyarmazdı. Onun için ister istemez, “İctihâdla yaptı” diyeceksin. Ve bu sûretle kendilerinin rey dedikleri (ve inkâr ettikleri) ictihâdın huccet olduğu nassla ve Allâh Resûlü (s.a.v.)’in fiiliyle sabit olmuş oldu. Ve bununla, “*Allâh Resûlü kendi hevasıyla konuşmaz, konuştuğu ona yapılan vahiydir.*” (Necm, 53/3) âyetini, onun hiçbir şeyi ictihâdla söylemediği ve bütün söylediklerinin vahiy olduğu şeklinde tevîl etmenin de batıl olduğu anlaşıldı.

Aslî Berâatla Hükmetmek Şer’î Huccetlerden Sonra Gelir

h- İbn Hazm şunu söylemiştir: “Kıyas ya aslî beraata uygun olur veya ona muhalif olur. Ona uygun olması halinde, onda fayda yoktur (o fazla ve gereksiz bir şeydir); ona muhalif olması halinde ise aslî beraat önce gelir. Çünkü aslî berâat yakîndir, kıyas ise zandır. Prensip olarak yakîn zanna râcihtir.

Bunun cevâbı şudur: Bu ihticâc haber-i vahidle bozulur. Çünkü haber-i vahid aslî berâata uygun olsa, onda fayda yoktur (o fazla bir şey olur); o aslî berâata muhalif olsa, aslî berâat önce gelir. Çünkü yakîn zanla zail olmaz. Haber-i vahid ise yakîn değil, zan ifade eder. Bilhassa bu hadisle amelde ihtilaf edilmişse bu böyledir. Böylece İbn Hazm’ın dediği şeyin bir aldatmaca ve göz boyama olduğu ortaya çıkmış oldu.

Doğru olan şudur: Şer’î deliller ister kat‘î ve ister zannî olsunlar, aslî berâat onlardan sonra gelir. Onun için, hüküm bunlarla sabit olduğu sürece, aslî berâatla ihticâc etmeye ihtiyaç yoktur (ve bu doğru da değildir). Çünkü şer’î delil ister kıyas olsun veya başka bir şey olsun, aslî berâata takdim edilir. Bunun sebebi ise, bizim şer’î delillerle mükellef olmamızdır. Onun için, neyin emredildiği veya neyin nehyedildiği konusunda şer’î delillere bakmamız lazımdır. Hüküm bunlarla sabit olduğu takdirde onu

söyleriz. Hüküm bunlarla sabit olmadığı durumda da aslî berâati öne süreriz. Onun için, İbn Hazm'ın "aslî berâat yakîn ifade eder" demesi batıl bir sözdür. Mükellefiyette asıl olan şer'î delillerdir. Bunu bil.

i- Allâh Resûlü (s.a.v.), "Bana sözlerin şümüllü, kapsamlı ve toplayıcı olanları verildi" demiştir. Toplayıcı sözler, küllî lafızlar demektir. Buna göre, küllî (veya âmm) bir lafızla hükümleri açıklamak, bir şeyin hükmünü açıklayıp onunla diğer bir şeyin (veya şeylerin) hükmüne delâlet ve işaret etmekten daha iyidir. Meselâ, Allâh Resûlü (s.a.v.), "*Ölçüle ölçülen ve teraziyle tartılan şeyleri ancak iki tarafın eşit olması şeklinde satın*" demek, altı maddenin hükmünü belirleyip diğer maddeleri bunlara kıyas edilmeye terk etmekten daha iyidir.

Bunun cevâbı şudur: Eğer kıyas sahih olmasaydı, Allâh Resûlü (s.a.v.), altı maddenin hükmünü hasır ifade eden bir üslupla bildirecekti. Meselâ şunu söyleyecekti: "Bu altı maddeyi ancak eşit bir şekilde satın; diğer maddeleri ise dilediğiniz şekilde satın." Veya şöyle diyecekti: "Ribâ sadece bu altı maddede vardır. O, başka maddelerde yoktur. Onun için, onları bunlara kıyas etmeyin." Fakat kendisi böyle dememiştir, bu da kıyasın sahih olduğuna delâlet eder.

Allâh Resûlü (s.a.v.)'in Her Şeyin Hükmünü Tasrih Etmemesinin Sır ve Hikmeti

Allâh Resûlü (s.a.v.)'in sizin istediğiniz şekilde değil, kendi ihtiyar ettiği şekilde söylemesinin sır ve hikmeti ümmete kolaylık sağlamaktır. Çünkü kendisi, kıyasla açıklanan her şeyi açıklasaydı, insanlar sıkıntı yaşarlardı. Sonra bu sır ve hikmet yalnız kıyasî şeylerde değil, Müslümanların helâl veya haram olduğunda ihtilaf ettikleri her konuda söz konusudur. Meselâ, onlardan bazıları "falan hüküm mensuhtur" demişler, diğer bazıları, "o mensuh değildir" demişlerdir. Ve "o mensuh değildir" diyenler şunu söylemişlerdir: "Eğer o mensuh olsaydı, neden Allâh Resûlü (s.a.v.), "Ben onu falan hükümle nesh ettim. Bundan sonra onunla amel etmeyin" dememiştir? "Nesh iddia edenler bu soruya ne cevap verirler? Kezâ, "Bu hüküm falan şeylere mahsus ve onlarla sınırlıdır" diyenlere karşı muhalifleri şunu söylemişlerdir: "Bu dediğiniz doğru ise, niçin Allâh Resûlü

(s.a.v.), “Bu söylediğim genel bir hüküm değildir, sınırlı ve mahsustur ve falan şeyler bunun dışındadırlar” dememiştir. ?” Tahsis iddia edenler bu soruya ne karşılık verirler?

j- İbn Hazm şunu söylemiştir: “Kıyas taraftarları, “Kıyasta müşterek bir illet bulunması lazımdır” demişler. Halbuki asıldaki hüküm, muallél (bir illete dayandırılmış) olması da, muallél olmaması da muhtemeldir. Muallél olması halinde, illeti öğrenmeye bir yol bulmamız da bulmamamız da muhtemeldir. İletti öğrenmeye bir yol bulduğum takdirde, illetin o olmaması veya onun illetin bir parçası ve bir yönü olması da muhtemeldir. İletin açık olması durumunda da, onun fer’de bulunmaması muhtemeldir. İletin fer’de de bulunması halinde, onun hükmünün başka bir sebepten dolayı öncekinden farklı olması muhtemeldir. Bu kadar belirsizlik taşıyan bir şey (kıyas), nasıl Allâh’ın açıklayıcı huccetlerinden ve kullarına emrettiği hükümlerin açık olan delillerinden olabilir?

Bunun cevâbı şudur: Kıyas eden müctehid, iki şey arasında mevcut olan müşterek illeti bulduktan ve o illetin fer için de geçerli olduğunu tespit ettikten sonra kıyas eder. Yukarıdaki istidlâl ile bu kıyas nasıl nefyedilebilir? Sonra İbn Hazm’ın zikrettiği ihtimaller haberlerde de vardır. Çünkü kendilerinin, “Bu haber/hadis sahihtir, muttasıldır, muârizi yoktur, mensuh değildir” dedikleri hadisin sahih olmaması muhtemeldir. Çünkü sîka gördüğünüz bir râvî sîka olmayabilir; sîka olması halinde hadisi yanlış veya eksik duymuş olabilir, hadisi tam duymuş olması halinde de onu olduğu gibi aktarmayabilir. Bu da tamam ise, hadis muttasıl olmayabilir; muttasıl olması halinde, onun ma’nâsı zahirlerin anladıkları şekilde olmayabilir, onun ma’nâsının bu olması halinde, hadîse muâriz olan (karşı olan) aynı kuvvette veya daha kuvvetli başka bir hadis bulunabilir; böyle bir durumda hadislerden hangisinin nâsih ve hangisinin mensuh olduğu bilinmeyebilir. Peki, insanlar üzerinde huccet saydığınız, bu kadar ihtimaller taşıyan bir hadis nasıl Allâh’ın onlar üzerinde açık hucceti ve beyanı olabilir? Bu soruya ne cevap vereceksiniz? Eğer hadis hakkındaki bu soruya bir cevap verebilerseniz, biz de kıyas için onunla cevap vereceğiz. Ve bizim cevâbımız daha sahih olacaktır. Çünkü kıyastaki ihtimaller, haberdeki ihtimallerden daha azdır.

k- Aslın hükmünü fer'e geçirmek sûretiyle kıyas etmek, aslın hükmünün nass olmadan sabit olmadığı noktasında kıyas etmekten daha evlâ değildir.

Bunun cevâbı şudur: Bu söz bir cehâlettir. Çünkü aslın hükmü nass olmadan sabit olsa, bu ancak rey ile olabilir. Halbuki mücerred rey ile hüküm sabit olmaz. Çünkü bunun olması halinde, Allâh'ın hükmüne ve Peygamber'in gönderilmesine ihtiyaç kalmaz. Bu ise batıldır. Fer'de ise bu sakınca mevcut değildir. (Çünkü onun hükmü asıl vesilesiyle nassa dayanır). Asıl ile fer' arasında bu fark bulunduğu göre, yukarıdaki kıyaslama nasıl yapılabilir? İşte selefın nehyettiği kıyas türü bu karakuşî kıyaslardır, kıyas yapmaktan nehyedilenler de bu kıyasları yapanlardır. Bunu bil.

Sonra; bir asıl olmadan kıyas sahih olmaz. Asıl için (başka) bir asıl bulunmadığı için de, onun hükmü için nassa ihtiyaç vardır. Fer' için ise, ona kıyas edilecek bir asıl vardır. Bu sebeple ikinci bir nassa ihtiyaç yoktur. Fer' için de bir nass bulunduğu durumda ise, kıyasa ihtiyaç yoktur, kıyas yapmak sahih de değildir. Bu durumda nass kıyastan daha evlâdır veya kıyastan daha muvafıktır, demek de anlamsız olur.

1- Kıyas huccet olsaydı, o Allâh Resûlü (s.a.v.) zamanında da huccet olurdu. O zaman huccet olmadığına göre, daha sonra da huccet değildir.

Bunun cevâbı şudur: Sana kim, kıyasın Allâh Resûlü (s.a.v.) zamanında huccet olmadığını söylemiştir? Evet, nassın olduğu yerde kıyas huccet değildir. Ve bu Allâh Resûlü (s.a.v.) zamanına da mahsus değildir, o bütün zamanlarda böyledir.

Hüküm, Vasfa mı, İsme mi Menut'tur (Bağlıdır)?

m- İbn Hazm şunu söylemiştir: "Hükümün sizin bulduğunuz vasfa bağlı (menut) olduğundan emin değiliz. Muhtemelen o, şâri'in (Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in) tasrih ettiği isme bağlıdır (menuttur). Sizin söylediğiniz ise zan ve tahmindir.

Bunun cevâbı şudur: Hiçbir nass'ta hükümün, şâri'in zikrettiği isme menut (bağlı) olduğu açıklanmamıştır. Bu sizin zan ve tahmininizdir. Böylece zan ve tahminde sizinle eşit durumdayız. Fakat bizim zannımız akıl ve

nakle daha yakındır. O akla daha yakındır, çünkü sözden anlayan herkes bilir ki, sözün hükmü isimlere değil, manalara ve illetlere menuttur. Çünkü meselâ bir kimse diğer bir kimseye, “Bize sövme!” dese, ikinci şahıs bundan anlar ki, sözcü sadece sövülmemsini istemiyor ve istemediği şey sövmekle sınırlı değildir; kendisi sövme ismi ve lafzıyla her türlü eziyet ve haksızlığın yapılmamasını istiyor. O nakle de daha yakındır. Çünkü meselâ, “*Zinâya yaklaşmayın, çünkü o fâhiş bir günahtır.*” (İsrâ, 17/32) âyetinde zinanın nehyedilmesi onun yalnızca zina olmasından dolayı değildir, aynı zamanda onun fâhiş bir günah olmasından dolayıdır. Böylece anlaşılıyor ki, haramlık hükmü zinanın ismine değil, onun vafına (fâhiş olmasına) menuttur. Bu böyle olduğu için, hükmün isme menut olduğunu söyleyenler, aklı da, nakli de reddetmiş oluyorlar. Fakat buna rağmen, kendilerinin nasslara kıyası kabul edenlerden daha çok uyduklarını iddia ediyorlar.

Kıyas (Etmek), Haram Olan Zanna Uymak Mıdır?

n- Zahirîler şunu söylemişlerdir: Kıyas (etmek), zanna uymaktır. Halbuki Allâhü Te’âlâ, kendisinin emrettiği haller dışında zanna uymayı haram etmiştir.

Bunun cevâbı şudur: Nasslardan da, kendi sözlerinden de anlaşılıyor ki, zannın bir kısmına uymak haramdır, bir kısmına uymak ise vaciptir. Peki, kıyasın uyulması haram olan zan türünden olduğuna dair deliliniz nedir? Böyle bir deliliniz olmadığına göre, kıyası haram olan zandan saymanız zanna uymaktır. Zanna uymak da sizin itirafınızla haramdır. Demek ki, siz zanna uyarak kıyası haram saymakla kendi itirafınızla haram işliyorsunuz.

Eğer deseniz ki, “Kıyasın uyulması vacip olan zandan olduğuna dair sizin deliliniz nedir? “Biz deriz; biz delillerimizi bu bahsin başında zikrettik. Onları gör, onlar cehâlet ve inat illetine şifadırlar. Burada şu kadarını söyleyelim: Delilsiz veya delilin hilafına olduğu zaman zanna uymak haramdır. Fakat delile dayandığı zaman, ona uymak vaciptir. Kıyasın meşru olduğuna dair zan ise delilsiz veya delilin hilafına değildir, o delile dayanır. Bu sebeple ona uymak vaciptir. Ondaki yanılma ihtimali ise, tıpkı hadisleri tashih ve tevildeki yanılma ihtimali gibi bağışlanmıştır.

o- Asıl ve fer'in birbirine benzemeleri, asıl gibi fer'in de nassla sabit olmasını gerektirir. Onun için, fer'in sübut bulmasının da asıl gibi nassa dayanması lazımdır. Bu da kıyasın batıl ve lüzumsuz olduğunun en açık delillerindendir.

Bunun cevâbı şudur: Bu söz cehâlet ve sefahettir. Çünkü aslın nassla sabit olması, müşterek bir illetten dolayı değildir ki, fer' de aynı illetten dolayı nassla sabit olsun. Onun nassla sabit olması, kendisine mahsus olan ve fer'de bulunmayan bir manadan dolayıdır. Onun için bu istidlâl ile kıyasın batıl ve lüzumsuz olması sabit olmaz, böyle bir mantık Kuran kişinin aklının fasîd ve bozuk olması sabit olur.

ö- Zahirîler şunu söylemişlerdir: "Hükmün vasfa taalluk etmesi (on-dan dolayı olması) iki mahzur doğurur. Birincisi, ismin ilga edilmesi (hiç hükmünde görülmesi), ikincisi de bu durumda aslın asıl ve fer'in fer' olmamasının lazım gelmesidir. Çünkü isim ilga olup ortada yalnız vasf kalınca, iki şey (asıl ve fer') manevî umumun iki ferdi haline gelirler. Manevî umum da lafzî umum gibidir. Lafzî umumda bazı fertler asıl, bazıları fer' olmadıkları gibi, manevî umumda da bu böyledir."

Bunun cevâbı şudur: Bu şekilde bir mantık yürütmek cehâlet ve saf-satadır. Çünkü Allâhü Te'âlâ zinâyı aşırı bir günah olması illetiyle haram kılmıştır. Bunun böyle olmasıyla zinâ ismi ilga olmuş mudur? Eğer, "evet" deseniz, kâfir olursunuz. Ve eğer, "hayır" deseniz, haramlığın illeti açıkça söylendiği halde, zinâ ismi ilga olmadığına göre, illetin açıkça söylenmediği yerde isim nasıl ilga olur? Manevî umumun lafzî umuma kıyas edilmesi de fasîd bir kıyastır. Çünkü lafzî umumda fertler müsavidirler. Bu sebeple, bazılarını asıl, bazılarını fer' yapmak sahih değildir. Çünkü bu tahakküm ve keyfilik olur. Manevî umum ise böyle değildir. Onun bazı fertleri nassta ismen zikredilmiş, bazıları ise bu şekilde zikredilmemiştir. Onun için, ismen zikredilenler asıl, diğerleri de fer' olurlar.

p- Şunu söylemişlerdir: "Şübhe yoktur ki, hükümleri âmm olan lafızlarla açıklamak, onları kıyasla açıklamaktan evlâdır. Bu böyle iken, şâri' (Allâhü Te'âlâ), hikmeti kusursuz olmasına rağmen, nasıl açık olan birinci tarz beyandan gizli olan ikinci tarz beyana meyleder?"

Bunun cevâbı şudur: Siz kendiniz itiraf etmişsiniz ki, Allâh'ın kitabı açıklamaya muhtaçtır. Açıklamaya muhtaç olan şey ise, gizli olan şey demektir. Peki, bu sefer biz soralım, Allâhü Te‘âlâ, hikmetinin tam ve kusursuz olmasına rağmen, neden açık olan beyandan gizli olan beyana meyletmiştir? Bu soru sizin sonunuzu getirdi ve iddianız batıl oldu.

r- İlet olmak için bazı vasıfları tayin etmek keyfiliktir ve ilimsiz konuşmaktır.

Bizim cevâbımız şudur: Asıl bu söz ilimsiz konuşmaktır. Çünkü bazı vasıflar hükmü gerektirirler, bazıları onu gerektirmezler. Bu husûsu yalnız âlimler değil, cahiller de bilirler. Bu böyle olunca, hükmü gerektiren vasıf illet olur, diğerleri illet olmazlar. Bunu söylemek nasıl bir keyfilik ve ilimsiz konuşmaktır? Bunu bir misal ile açıklayalım: Bir kimse diğerine, “Bana sövme!” dediği zaman, herkes anlar ki, bu sözdeki nehyin menat’ı (illeti) sövmenin eziyet verici ve küçük düşürücü olmasıdır, sövmenin lafzı ve savt’i gibi şeyler değildir. Allâhü Te‘âlâ da, “*Zinâya yaklaşmayın!*” derken, bu nehyi zinanın aşırı bir günah olmasıyla illettendirmiştir, bu fiilin başka vasıflarını zikretmemiştir. Bu da göstermiştir ki, nehyin menat ve illeti zinânın aşırı bir günah olmasıdır, onun cinsel ilişki vesaire olması değildir.

Eğer desen ki, bazı yerlerde menat’ın tayininde ihtilaf edilmiştir. Biz deriz, buradaki ihtilaf, nassın tevil ve tefsirindeki ihtilaf gibidir. Bu ihtilâf, prensip olarak tevil ve tefsirlerin fasîd olmasını gerektirmediği gibi, metân tayinindeki ihtilaf da bütün kıyasların fasîd ve batıl olmasını gerektirmez.

s- İbn Hazm şunu söylemiştir: “Aslın hükmü nesh olduğu zaman fer’in hükmü de nesh olur mu? Eğer “Hayır” deseniz, biz, “Hüküm asıl için sabit değilken, fer’ için nasıl sabit olur?” deriz. Ve eğer “Evet” deseniz, biz de şunu deriz: “Nass âmm olduğu zaman, onun bazının (muhtevasından bir kısmın) nesh olması, diğer bazısının nesh olmasını gerektirmez. (Veya; onun bazısının hükümden ihraç edilmesi, hükmü diğer bazısından da kaldırmaz). Bu durumda, hükmün asılda nesh olması, nasıl onun fer’de de nesh olmasını gerektirir?”

Bunun cevâbı şudur: Aslın hükmü, fer'in hükmünün delili (ve varlık sebebidir). Asıl nesh olunca, fer'in hükmünün delili (ve varlık sebebi) kalmaz. Bundan dolayı o da yok olur. Âmm ise böyle değildir. Çünkü kapsamına giren bütün fertlerin delili âmm'ın kendisidir. Âmm ise hükmün bazı fertlerden kalkmasıyla yok olmaz. Bu böyle olunca da, delil yerinde kaldığı için, diğer fertlerin hükmü de kalır. Bu budur. Fakat Allâh bir kimseye nur yermezse, onun için nur yoktur.

ş- Asıl iki şeyi kapsar. Bunlardan birisi hükmün kendisidir, diğeri de ondaki iletir. Ve bunlardan birinin nesh olması, diğerinin de nesh olmasını gerektirmez. Çünkü, aslın hükmünün nesh olması, ondaki illetin de nesh olduğuna delâlet etmez. Ve bu illet, aslın hükmünün nesh olmasından sonra da kaldığına göre, buna rağmen fer'in hükmü nasıl nesh olur?

Bunun cevâbı şudur: Bu sözü ancak cahil veya muğalatacı söyler. Çünkü hükümler iki çeşittir. Bazı hükümler, birbirinden bağımsızdırlar. Bazıları da biri diğerinin üzerine bina edilirler. Birinin nesh olmasından diğerinin neshi gerekmeyen hükümler birinci çeşit hükümlerdir, ikinci çeşit hükümler değildir. Çünkü ikinci hükmü iktiza eden birinci hükmün neshi, zorunlu olarak, iktiza ettiği ikinci hükmün de nesh olmasını gerektirir. Aksi takdirde, onun muktazi ve müessir olmasının anlamı kalmaz. Bunun olabileceğini ise ancak cahil veya muğalatacı olan söyleyebilir. İkinci hükmün nesh olması da birinci hükmün nesh olmasını gerektirir. Çünkü eser gidince müsessir de gider.

t- Kıyas sahih olsaydı, Allâh Resûlü (s.a.v.) ümmetine şunu diyecekti: *“Size bir şey emrettiğim veya sizi bir şeyden nehyettiğim zaman, onun benzerini ona kıyas edin.”* Halbuki o böyle bir şey dememiştir. Bundan da kıyasın sahih olmadığı anlaşılır.

Bunun cevâbı şudur: Kıyas etmek fitrî olan ve fitratın dürtmesiyle yapılan işlerdendir. Bu sebeple onu ayrıca tasrih etmeye ihtiyaç yoktur. Fakat kıyas sahih olmasaydı, o takdirde, onun yapılmamasını tasrih etmek vacip olurdu. Ve o durumda Allâh Resûlü (s.a.v.) şunu diyecekti. *“Size bir şey emrettiğim veya sizi bir şeyden nehyettiğim zaman, onun gibi olan veya ondan daha ileride olan başka bir şeyi ona kıyas etmeyin. Hatta ben*

size, “anne ve babanıza üff demeyin” desem, sizi yalnız üff demekten nehyetmiş olurum. Bunun dışında kalan şeyler ise, meselâ onları dövmek, öldürmek, onlara sövmek ve galiz tâbirler kullanmak, bağırıp çağırmak ve benzeri eziyetler vermek, bunları ayrıca söylemediğim müddetçe size helâldırlar.” Fakat o bunu dememiştir. Bu ise kıyasın sahih olduğuna delâlet eder. Allâh Resûlü (s.a.v.), kıyas konusunda ümmetini Allâh’ın onları üzerinde yarattığı fitratla başbaşa bırakmıştır. Bu fitratı değiştirmedigi gibi, kıyasın delilleri bahsinde öğrendiğin gibi, onu teyid etmiş ve daha da kuvvetlendirmiştir.

Ta’lil’in İptali (Hükümlerde İlet Bulunmasının İnkârı) ve Bunun Kısaca Reddi

u- İbn Hazm şunu söylemiştir: “Allâhü Te’âlâ hiçbir sûretle bir şeyi bir illetten dolayı yapmaz ve bir hükmü bir illetten dolayı vazetmez. Fakat kendisi veya O’nun Resûlü (s.a.v.), “Falan şey falan illetten (sebepten) dolayıdır” derlerse, biz o zaman anlarız ki, Allâhü Te’âlâ o şeyi zikredildiği yerde o illet ve sebepten dolayı yapmış veya vaz’etmiştir. Ancak, biz bunun alanını kendimiz tarafından genişletemeyiz ve o illet ve sebebin zikredilmeyen yerlerde de bulunduğunu söyleyemeyiz. Bu, kendi inandığımız ve Allâh’ın kullarını inanmaya davet ettiğimiz ve Allâh yanında hak olduğunu kesin olarak söylediğimiz dînimizdir.”

Bunun cevâbı şudur: Bu dîniniz, Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in söyledikleri bir nass mıdır, yoksa kendi görüşünüz müdür? Eğer, “O nasstır” deseniz, biz şunu deriz: Peki, Allâh’ın bir şeyi illetle yapmadığını ve vazetmediğini ve tasrih edildiği yerlerde de illet ve sebebin o yerlere mahsus ve onlarla sınırlı olduğunu, onları aşmadığını ve benzer şeyleri kapsamadığını açıklayan nass nerededir? Eğer, “Bu bizim rey ve görüşümüzdür” deseniz, o zaman da biz deriz ki: Kendi rey ve görüşünüzü nasıl din haline getirirsiniz? Halbuki, rey ve görüşün din olmadığını, dinde yeri bulunmadığını, hars ve tahminden ibaret olduğunu, Allâh’ın dînî hakkında bilmeden konuşmak olduğunu, uyulması haram olan zan olduğunu söyleyen ve benzer hezeyanları sıralayan da sizlersiniz. Bu çelişki ve dökülme değil midir? Kendileri çelişki ve dökülmelerin (tehâfütlerin) de dinde bulunmadığını ve

dinle alakasının olmadığı tasrih etmişlerdir. Öyleyse, burada söyledikleri de dinden değildir ve dinle alakası yoktur. Ta'lil'in iptalini red babında da sözün özeti budur.

Ta'lil'in İptali Babında Geniş Açıklama

Bu baptaki geniş açıklama ise şöyledir: İbn Hazm; illet, sebep, gaye, alâmet ve garaz (maksat) sözcüklerini birbirinden ayırmış ve şunları söylemiştir:

“İllet, öyle bir sıfattır ki, zorunlu bir sonuç doğurur ve bulunduğu şeyden hiç ayrılmaz. Ateşin yakma (veya yanma) illeti, karın soğutma (veya soğuma) illeti olması bunun örneklerindedir. Çünkü ateşle yakmak ve karla soğutmak birbirinden ayrılmazlar ve biri diğerinden önce veya sonra değildir.

Sebeup, öyle bir şeydir ki, iradesi olan bir varlık (insan), ondan dolayı bir iş yapar. Fakat istese, yapmaz. Kızgınlığın intikam almaya sebep olması bunun örneğidir. Çünkü insan kızınca intikam almaya kalkışır; fakat istese bunu yapmaz. Bu böyle olduğu için, sebep, sebep olduğu işi zorunlu olarak ortaya çıkarmaz. Ve sebep öncedir, sebep olduğu iş ondan sonradır.

Garaz, öyle bir şeydir ki, fâil ondan dolayı harekete geçer ve fiiliyle onu (oluşturmayı) kasteder. Garaz (m tahakkuku), zorunlu olarak fiilden sonradır. Kızgınlığım yatıştırmanın intikam almanın garazı olması bunun örneğidir.

Alâmet, öyle bir şeydir ki, iki insan (veya insanlar) onun ma'nâsı üzerinde anlaşılır ve onlardan biri onu gördüğü zaman, üzerinde anlaştıkları manayı anlar. Allâh Resûlü (s.a.v.)'i perdeyi kaldırmayı İbn Mes'ûd (r.a.) için giriş iznine ve Habeşlileri birkaç lahza seyretmeyi, onların mescitteki etkinliklerine alâmet yapması bunun örneklerindendir.

Bundan sonra İbn Hazm, Allâhü Te'âlâ'nın bir işi illetten dolayı (illet üzerine) yapmadığını ve vaz'etmediğini iddia etmiş ve bunun için şöyle ihticâc etmiştir: “Allâhü Te'âlâ bir işi illetten dolayı yapsa, o illeti de ya başka bir illetten dolayı veya illetsiz olarak yapmış/yaratmış/kasdetmiş olur. İkinci durumda Allâhü Te'âlâ'nın bir işi (veya işleri) illetsiz olarak

yaptığı sabit olur. Birinci durumda, biz önceki iki şıklı ihtimali yenileriz. Ve bunun üzerine yan sonsuz illetler birbirini kovalar gider (yani teselsül lazım gelir), ya da illetler, Allâhü Te‘âlâ’nın bir illetten dolayı yapmadığı/yaratmadığı/kasdetmediği bir illette son bulurlar. İkinci şık, aradığımız sonuçtur ve iddiamızı ispatlar (yani Allâh işleri illetsiz yapar, yaratır.) Çünkü Allâhü Te‘âlâ’nın bazı işleri illetle (illet üzerine), bazılarını da illetsiz yaptığını söylemek tahakkümdür. Böylece sabit oldu ki, kendisi hiçbir şeyi illetle yapmaz/yaratmaz, illet kasdetmez.”

Bunun cevâbı şudur: Bu söz hadis ehlinin değil, felsefe ve ilhad ehlinin sözlerine benzer. Çünkü hadis ehlinin hucceti, “Allâhü Te‘âlâ şöyle dedi, Allâh Resûlü (s.a.v.) şunu söyledi” tarzındadır. İbn Hazm’ın bu ihticâmda ise bu tarz bir şey yoktur. Bu sebeple, o hadis ehlinin usul ve ölçülerine göre fasîd bir ihticâttır. Sonra o felsefe ehlinin usûlüne göre de fasîddir. Çünkü fiilerin bazen hükmü gerektiren illetleri bulunur, bazen de bulunmaz. Meselâ öğle namazının dört rek’at olmasını gerektiren bir illet yoktur. Ve meselâ Allâhü Te‘âlâ’nın ortaksız olarak varlığı tevhidin vacip olmasını ve şirkin haram olmasını gerektirir. Onun için bunu söylemek, yukarıda sözü edilen tahakküm değildir.

Eğer desen, “illetin varlığını kabul etmek, zorunluluğu kabul etmeyi gerektirir. Çünkü eğer Allâhü Te‘âlâ’nın fiileri için illet bulunsa, O’nun bu fiillerde irade ve ihtiyarı kalmaz (ateş ve kar misallerini hatırlayın). “Biz deriz; eğer illetin varlığı zorunluluğu gerektirirse, o zaman illet hiç yok demektir, o zaman ne Allâh’ın fiillerinde, ne de insanların fiillerinde illet yok, demektir. Hatta ateş yakmanın, kar da soğutmanın illeti olmamış olur. Fakat illetin (en azından bazı şeylerde varlığını) kabul ettiğinize göre, bu delâlet eder ki, illetin zorunluluğu mucip olması gerekmez. Böylece’ soru düşmüş oldu.

Özetlersek; illetleri kabul edenler, onların zorunluluğu gerektirdiğini söylemezler. Eğer desen ki, zorunluluğu gerektirmeyenler illet değil, sebeptirler. Biz deriz; bu tartışma isim ve lafız tartışmasıdır. Onun için bunlara ister illet deyin, ister sebep deyin, fark etmez.

Sonra; Zahirîlerin bu konudaki sözleri saptırmaktan ibarettir. Çünkü il-

letleri kabul edenlerin sözü Allâhü Te‘âlâ’nın fiilleriyle değil, insanların fiilleriyle ilgilidir. Allâhü Te‘âlâ’nın fiilleriyle ilgili olarak ise şunu söylerler: Allâhü Te‘âlâ her şeyde bir alaka (veya özellik ve hususiyet) yaratmıştır. Bu alaka ise, kendisine uygun olan bir eserin oluşmasını gerektirir. Ateşin yanmayı, karın soğumayı gerektirmesi bunun örneğidir. Bu eserler bazen tekvinî eserlerdir ve tekvinle ilgilidirler. Bazen de teşri’ eserlerdir ve teşri’ ile alakalıdırlar. Tekvin de teşri’ de Allâhü Te‘âlâ’nın fiilleridirler. Buna göre, bir kimse tekvinî fiillerde illetleri kabul ettiği halde, teşri’ fiillerde onları inkâr etse, tahakküm etmiş olur ve ne şeriat, ne de akıl ci-hetinden burhanı ve müberrir’i olmayan bir görüş ortaya atmış olur. Böylece tebeyyün etti ki, İbn Hazm’ın illetleri iptal etmek için yaptığı ihticâc bütünüyle safsatadır ve ancak cahil olanlara yutturulabilir.

Bundan sonra İbn Hazm şunu söylemiştir: “Allâhü Te‘âlâ kendi zâtını sıfatlandırırken, *“O’na yaptıklarından dolayı soru sorulmaz; onlara ise yaptıkları sorulur.”* (Enbiyâ, 21/23) Allâhü Te‘âlâ bu âyetle kendisiyle bizim aramızda fark bulunduğunu ve kendi fiillerine “Niçin, neden” sorusunun girmedğini haber vermiştir. O’nun hükümleri ve fiilleri için “niçin, neden” sorusunun caiz ve varid olmaması, bunlar için sebep ve illet bulunmadığına delâlet eder.”

Bunun cevâbı şudur: Bu söz nassla ihticâc değil, nassı tahrif etmek ve yerinden kaydırmaktır/saptırmaktır. Çünkü, yukarıdaki âyetle itiraz ve inkâr anlamındaki soru kastedilmiş, istifham ve işin hakikatini öğrenmek anlamındaki soru kastedilmemiştir. Bundan dolayıdır ki, melekler soru sormuş ve *“Yerde, orada bozgunculuk yapacak ve kan dökecek insanları mı yaratacaksın? Biz seni tesbih eder, sana hamd eder ve seni takdis ederiz.”* (Bakara, 2/30) demişlerdir. Müctehidler de Allâhü Te‘âlâ’ya, itiraz ve inkâr anlamında, “Niye buna hükmettin?” demezler. Yaptıkları şey, nasslarda tefekkür etmektir. Bu ise emredilen bir şeydir. Nitekim bir âyetle, *“Niçin Kur’ân’da tefekkür ve tedebbür etmiyorlar?”* (Nisa, 4/82, Muhammed, 47/24) denilmiş ve buna teşvik edilmiştir. Onun için suâl âyetinde, İbn Hazm’ın iddia ettiği gibi, sebep ve illetleri iptal etmek yoktur. Bilmem ki, neden bu kimseler âyetleri tahrif etmeyi, sözleri saptırmayı kendileri için mübah görürler de, müctehidler için sebep ve illetleri bulmaya çalışmaları-

nı mahzurlu sayarlar? *“Ağızlarından çıkan söz ne kötü bir sözdür! Onlar sadece yalan söylerler.”* (Kehf, 18/5) Allâhü Te‘âlâ bizi dünya ve âhîret rüsvâlığından korusun.

Ondan sonra İbn Hazm şunu söylemiştir: “Allâhü Te‘âlâ’nın fiil ve hükümlerinde hiçbir türden illet yoktur. Çünkü illet ancak, irade dışında ve zorunlu olarak yapılan işlerde bulunur. Allâhü Te‘âlâ ise fâil-i muhtardır.

Bunun cevâbı şudur: Bu sözün batıl olduğu İbn Hazm’ın kendi itirafıyla sabit olmuştur. Çünkü kendisi de ateşin yakmak ve karın soğutmak için illet olduklarını söylemiştir. Yakmak ve soğutmak ise Allâhü Te‘âlâ’nın fiilleridir. Böylece Allâhü Te‘âlâ’nın fiilleri için illet bulunduğu kendi itirafıyla sabit olmuştur.

O şunu söylemiştir: “O’nun kendisinin, “Ben bunu şu sebeple veya garazla yaptım” dediği işler dışında Allâhü Te‘âlâ’nın fiilerinde ve hükümlerinde sebepler ve garazlar (maksatlar) da yoktur.”

Bunun cevâbı şudur: Allâhü Te‘âlâ’nın kendisi bazı fiileri için sebep ve garaz isbat ettiğine göre, demek ki, O’nun fiilleri için sebep ve garaz ispat etmek, O’nun dilediği şeyi yaptığı ve istediği şeye hükmettiği gerçeğine aykırı değildir. Dolayısıyla, Allâhü Te‘âlâ’nın kendisinin açıklamadığı yerlerde de fiilerinde sebep ve garaz bulunduğunu söylemek, *“O dilediği şeyi yapar ve istediği şeye hükmeder”* âyetine aykırı değildir. Bunun nihâî hükmü şudur: Bu sebep ve garazları iddia edene, “Sen, Allâhü Te‘âlâ’nın falan fiili dediğin sebep ve garazla yaptığını nereden bildin?” diye sorulabilir. Fakat, bu soru sebepleri ispat eden kadar onları inkâr edene de müteveccih olur ve sebepleri inkâr edene de, “Sen Allâhü Te‘âlâ’nın falan fiili falan sebep ve garazla yapmadığını nereden bildin?” diye sorulabilir. Çünkü ispat da, nefy de iddiadılar ve iddialar delil isterler. Ancak delili bilmemek nefyin delili değildir. Çünkü bir çok şey var oldukları halde, biz onların varlığının delillerini (ve hatta bizzat varlıklarını) bilmiyoruz. Onun için, ispat eden (vardır, diyen), varlığın deliline de sahiptir (sahip olması lazımdır), nefyeden (yoktur, diyen) ise varlık hakkında delile sahip olmamaktan başka bir delile sahip değildir (o ise delil değildir). *“Bilenlerle bilmeyenler bir olurlar mı?”* (Zümer, 39/9) İbn Hazm’ın bu iddiası da böyle çöktü.

İbn Hazm şunu söylemiştir: “İddia ettiğiniz gibi şeriatlerde illet helallik ve haramlığı gerektirseydi, bu hükümlerin hiç değişmemesi lazım gelirdi. Çünkü illetler değişmezler. Onun için meselâ sarhoşluk hamr’ın haram edilmesinin illeti olsaydı, bunun hiçbir zaman helâl olmaması gerekirdi. Halbuki o önceki (bir kısım) şeriatlerde de, İslâmiyetin ilk döneminde de helâldi.”

Bunun cevâbı şudur: Size göre (de) ateş, yakmanın illetidir. Fakat bununla birlikte bazen yakma olayı gerçekleşmez. Nasıl ki, Allâhü Te‘âlâ, “*Ey ateş! İbrahim için berd (soğuk) ve selâm (selâmet) ol.*” (Enbiyâ, 21/69) buyurmuştur. “Bunlar aklî illetlerdir” dediğiniz illetlerin hali bu olduğuna göre, şer’î illetler hakkında iddia ettiğiniz şey (adem-i tahalluf) nasıl sahih olabilir? Eğer dense ki, “Yakmanın gerçekleşmemesi Allâhü Te‘âlâ’nın emriyle olmuştur.” Biz de deriz: Hamırda haramlığın gerçekleşmemesi de Allâhü Te‘âlâ’nın emriyle olmuştur. Aralarında ne fark vardır?

İbn Hazm şunu söylemiştir: “Kıyas taraftarlarından birisi şunu demiştir: “İllet, ancak Allâhü Te‘âlâ onu illet yaptığı zaman illet olur.” Bu söz, kıyasçıların illet hakkında söylediklerini terk etmelerini, kıyası bırakmalarını ve nassa dönmelerini gerektirir.”

Bunun cevâbı şudur: “Bunu söylemek dediğin şeyi gerektirmez. Onu gerektirdiğini söylemek, söz sahibinin ne demek istediğini anlamamanızdan kaynaklanmıştır. Çünkü siz bu sözden, “İllet, ancak Allâhü Te‘âlâ onun illet olduğunu tasrih ettiği zaman illet olur” ma’nâsını anlamışsınız. Halbuki, söz sahibinin muradı (kastedtiği mana) bu değildir. Onun muradı şudur: “İlletlerin etki ve tesir etmesi Allâhü Te‘âlâ’nın onları öyle yaratmasından ve öyle istemesinden dolayıdır. Etki ve tesir onlarda doğal olan (doğadan gelen) ve otomatik olarak kendi mahiyetlerinden kaynaklanan ve bu yüzden hiç tahalluf etmeyen (geri kalmayan, iptal olmayan) bir şey değildir. İlletin ma’nâsı bu olduğu için, “eğer sarhoş etmek (sarhoşluk vermek) hamr’ın haram olmasının illeti olsaydı, o her zaman haram olurdu” denmez ve bundan dolayı illetler hakkındaki söylemi terk etmek de gerekmez.

İbn Hazm şunu sormuştur: “Bir adam ölüm anında veya hal-i haya-

tında, “Benim falan kölemi azat edin. Çünkü o siyahîdir” dese, onun bütün siyahî kölelerini azat etmek mi gerekir? Eğer, “Evet” deseniz, icmâa muhalefet etmiş olursunuz; eğer, “Hayır” deseniz, bu sefer de kıyası terk etmiş olursunuz.”

Bunun cevâbı şudur: Bu fasîd bir kıyastır. Çünkü siyahî olmak azat edilmeyi gerektirmez. Bu ne nasslarda, ne de başka sözlerde bunu gerektirmez. Onun için İbn Hazm’ın bunu illet olarak göstermesi, hezeyan türünden bir gayrettir. Şer’i illetleri bu türlü hezeyanlara kıyas etmek, hakîm’in fiilini sefih’in fiiline benzetmek nasıl sahih olabilir? Bundan sonra biz bu sefihlere şunu sorarız: “Bir kimse kölesine, “Bu yemeği kaldır, götür; ben onun kokusundan hoşlanmıyorum” dese ve köle onu kaldırıp götürse, ondan sonra aynı kokudaki başka bir yemeği getirip bıraksa, köle te’dip edilmeye (azarlanmaya) müstahak olur mu, yoksa olmaz mı? “Eğer, “Evet, olur” deseler, “kıyası kabul etmiş olurlar. Eğer, ”Yok, olmaz” deseler, akıllı insanların zümresinden çıkıp deliler sınıfına dahil olurlar.

Soru Sormanın Nehyedilmesi Kıyas Etmenin Nehyedildiği Anlamında Mıdır?

İbn Hazm, illetlerin iptali için, Allâhü Te‘âlâ’nın Peygambere soru sorulmasını nehyetmesi ve kendi kelâmından anladıkları manayla yetinmelerini istemesiyle ihticâc etmiştir.

Bunun cevâbı şudur. “Bunu söylemek, sözleri tahrif etmek ve kendi mana ve mecralarından kaydırmaktır. Çünkü Allâhü Te‘âlâ, insanları Allâh Resûlü (s.a.v.)’e soru sormaktan nehyetmemiş ve onlara kendi kelâmından anladıkları manayla yetinmelerini emretmemiştir. O yalnızca şunu söylemiştir: *“Bazı şeyleri sormayın ki, onların açıklanması sizi üzer.”* (Maide, 5/101) Dolayısıyla burada nehyedilen soru sorma, bazı özel konularla ilgilidir. Bu konular, gizli kalmasında yarar bulunan ve açıklandıkları zaman üzüntü veren konulardır. Kaldı ki, bu âyetteki nehy genel de olsa, o kıyasın iptali ma’nâsına gelmez. Çünkü soru sormanın nehyedilmesiyle kıyas yapmanın nehyedilmesi arasında bir bağ ve bağlantı (telâzüm, mülâzeme) yoktur. Bu açık ve zahir olan bir şeydir. Ancak, böyle şeyler de aklı az ve fikri sığ olanlara gizli kalır.

İbn Hazm, bundan sonra şu âyetle ihticâc etmiştir: “*Ve ta ki, kalplerinde hastalık olanlar (münafıklar) ve kâfirler şöyle desinler, “Allâh bunu misal vermekle neyi murat etmiştir?”*” (Müddessir, 74/31)

Bu ihticâc tutarsızdır. Çünkü bu âyette kıyas ve ta’lil (illeti geçerli kılmak) nehyedilmemiştir. İbn Hazm’ın, “Bu âyet delâlet eder ki, Allâhü Te’âlâ’nın muradının illetini sormak dalâlettir.” sözü de yalan ve iftiradır. Çünkü, “Allâh neyi murat etmiştir?” sözü, Allâhü Te’âlâ’nın muradının illetini değil, bizzat muradını sorgulamaktır. Onun için bu âyete göre, Allâhü Te’âlâ’nın muradının illetini değil, muradını sorgulamanın dalalet olması lazım gelir. Allâhü Te’âlâ’nın muradını sorgulamanın caiz olduğunu ise ancak mulhidler ve zındıklar söylerler. Kaldı ki, Allâhü Te’âlâ onların bu sözünü onunla bir şey anlamak istedikleri için değil, onu küçümseme ve istihzâ etme maksadıyla söyledikleri için zemmetmiştir.

İbn Hazm, “*Allâh istediğini yapar*” (Hud, 11/127) ve, “*O’nun yaptıkları sorgulanmaz.*” (Enbiyâ, 21/23) âyetleriyle ihticâc etmiştir.

Fakat bu ihticâc mutlak bir hezeyandır. Çünkü Allâhü Te’âlâ’nın istediğini yapması ve O’nun yaptıklarının sorgulanmaması ile kıyas ve ta’lilin sahih olması arasında bir münafat (olmamazlık) yoktur.

İbn Hazm, İblis’in sözünü nakleden, “*Rabbiniz sizi bu ağaçtan melekleşmemeniz veya cennette kalıcı olmamanız için nehyetmiştir.*” (A’râf, 7/20) âyeti ve yine onun sözünü aktaran, “*Ben Âdem’den daha hayırlıyım (ondan üstünüm). Çünkü beni ateşten, onu çamurdan yarattın.*” (Sâd, 38/76) âyetiyle ihticâc ederek, kıyas ve ta’lil İblis’in mezhebidir” demiştir.

Biz bu cahile şunu deriz: “Sen, İblis’in “melekleşmemeniz veya cennette kalıcı olmamanız” sözünü ağaçtan yemenin nehyedilmesine illet yaptığını nerden bilirsiniz? Onu bu nehye sebep veya garaz yapmış olması da mümkün değil midir? Sen ise sebep ve garazları inkâr etmiyorsun; yalnızca illetleri inkâr ediyorsun. Bu böyle iken, illetleri kabul etmek nasıl İblis’in mezhebi olur?

Eğer desen ki, biz sebep ve garazları yalnızca tasrih edildikleri yerlerde kabul ediyoruz. Başka yerlerde kabul etmiyoruz. Biz deriz; o zaman neden

Âdem (a.s.), “Bu söylediğin, tasrih edilmeyen bir sebep ve garazdır. Bu türlü sebep ve garazları söylemek ise senin mezhebindir, benim mezhebim değildir” dememiştir? Âdem (a.s.) bunu söylemediğine göre, demek ki, o yalnız İblis’in mezhebi değildi, Âdem (a.s.)’ın de mezhebiydi. Ve o akıl sahibi olan bütün evladının da mezhebidir. Âdem (a.s.)’ın hatası ise, düşmanı olan İblis’in sözüne inanıp itimat etmesiydi. Çünkü Allâhü Te‘âlâ onun kendisine düşman olduğunu söylemiş ve ona inanmaması tembihinde bulunmuştu. Bundan dolayıdır ki, Allâhü Te‘âlâ Âdem (a.s.)’ı illet, sebep ve garazları kabul ettiği için değil, kendisi nehyettiği ve uyardığı halde İblis’in sözüne inanması ve uymasından dolayı muâhaze etmiştir. Bu demektir ki, Âdem de illetleri kabul etmiştir, ancak ağaçtan nehyedilmesinin illetinin İblis’in dediği şey olduğunu tahmin etmekte yanılmıştır. Biz de her ta’lil’in (şu bunun illetidir, demenin) isâbetli olduğunu söylemiyoruz. Bu konuda Âdem ile İblis arasındaki fark da şudur: İblis bile illetin söylediği şey olduğunu söylemiştir, Âdem ise illetin o olduğunu zannederek ona inanmış ve uymuştur.

İblis’in, “Ben ondan daha hayırlıyım/üstünüm” demesi ise şer’î kıyas babından değildir, o fasîd bir istidlâl şeklidir. Çünkü, “Ben ondan hayırlıyım.” sözü davadır, “Beni ateşten, onu çamurdan yarattın.” sözü de delildir. Bunları mantık kalıbıyla iki mukaddime (önerme) ve netice/sonuç şeklinde söylersek, İblis’in demek istediği şudur: “Sen beni ateşten, Âdem’i çamurdan yarattın. Ateşten yaratılan çamurdan yaratılardan daha hayırlıdır. Öyleyse ben Âdem’den daha hayırlıyım. Hayırlı ve üstün olan ise kendi altında olana secde etmez.” Görüldüğü gibi bu bir mantık kıyasıdır, şer’î kıyas değildir. İbn Hazm ise, mantık kıyasını inkâr etmemiş, onu burhan olarak kabul etmiş ve kullanmıştır; fakat şer’î kıyası inkâr etmiştir. Böylece o İblis’in mezhebini mezhep edinmiş, salih ve muttakilerin mezhebini red ve inkâr etmiştir. Sonra; kendisi, İblis’in yaptığı gibi, yalan ve asılsız/geçersiz mukaddimeler dizerek fasîd sonuçlar elde etmeye çalışmış, bu türlü kıyaslar yapmıştır. Kendisi bu cihetten de İblis’in mezhebini benimsemiştir. Onun suret-i haktan görünmesinin üzerindeki perde böylece kalkmış oldu. Allâhü Te‘âlâ’ya hamd olsun.

Kendisi, sadaka vermekle emredilen alaycı bir kavmin sözünü nakle-

den, “*Allâh istese, it’am edeceği (yedireceği, doyuracağı) fakirleri biz mi it’am edeceğiz?*” (Yâsin, 36/47) âyetiyle ihticâc etmiş ve şunu söylemiştir: “Bu âyet ta’lil’i reddetmiştir. Çünkü onlar, “Allâh fakirlerin yedirilmesini isteseydi, kendisi onları yedirir, onları yedirmeyi bize emretmezdi” demek istemişlerdir. Allâhü Te‘âlâ, bu sözlerinden dolayı onları zemmetiğine göre, demek ki, O’nun emirlerini ta’lil etmek (illete bağlamak, gerekçelendirmek) caiz değildir; onları zahir manaları üzerinde kabul etmek ve onlara boyun eğip uymak lazımdır.”

Bunun cevâbı şudur: Bu söz, sefahet ehlinin sözleri cümlesindendir. Çünkü o kavim bu sözleriyle Allâhü Te‘âlâ’nın emir ve fiilini ta’lil etmişlerdir (Allâh bu emri şu illetten dolayı vermiştir, dememişlerdir.); onlar bu sözleriyle Allâh Resûlü (s.a.v.)’i yalanlamışlardır. Çünkü sözlerinin ma’nâsı şudur: “Muhammed (s.a.v.)’in Allâh’a nisbet ettiği sadaka verme emri yalandır. Çünkü Allâh’ın bunu emretmeye ihtiyacı yoktur. Onları yedirmek isteseydi, kendisi onları yedirebilirdi. Kendisi onları yedirmediğine göre, demek ki, kendisi onların yedirilmesini istememiştir. Kendisi istemediği bir şeyi de bize emretmez. “Ya da o söz Allâhü Te‘âlâ’ya karşı bir itirazdır. O zaman da onun ma’nâsı şudur: “Allâh onları kendisi yedirmeye kadir iken, niye bunu bize emrediyor?” ma’nâsı bu olan bu sözde ta’lil nerdedir ve bu âyet ta’lil’i nasıl iptal etmiştir? Âyet onların Allâh Resûlü (s.a.v.)’i tekzip etmelerini veya Allâhü Te‘âlâ’nın emrine itiraz etmelerini red ve iptal etmiştir.

İbn Hazm, “*Yahudilere zulümlerinden dolayı, kendilerine helâl edilen bazı temiz şeyleri haram kıldık.*” (Nisâ, 4/160) âyetiyle ihticâc ederek şunu söylemiştir: “Allâhü Te‘âlâ, Yahudilerin zulümlerinden dolayı bazı temiz şeyleri/gıdaları onlara haram etmiştir, fakat bizim zulmümüzden dolayı onları bize haram etmemiştir. Bu durum delâlet eder ki, zulüm helâl olan şeylerin haram edilmesinin illeti değildir; o sadece bir sebeptir ve etkisi nassın konusuyla sınırlıdır, onu aşmaz.

Bunun cevâbı şudur: Bu ihticâc da İbn Hazm’m sefâhetini/ akıl azlığını yansıtır. Çünkü biz zulmün özel olarak temiz şeylerin haram edilmesi-nin illeti olduğunu söylemiyoruz. Zulüm, Allâhü Te‘âlâ’nın hiddet ve ga-

zabının illetidir. Bu da Yahudilerle sınırlı ve onlara mahsus ve özel değildir. Hiddet ve gazâp da azap ve belânın illetidir. Bu da Yahudilere mahsus değildir. Fakat bu illetin (hiddet ve gazâbın) muktezası (onun gerektirdiği azap ve belâ) bazen vaktinde gerçekleşir, bazen de bir maniden dolayı gerçekleşmez. Mani de, tevbe ve pişmanlık gibi ya muktezayı ıskat edici olur. Ya da bir süreye kadar geciktirici olur. Mani olmadığı için mukteza gerçekleştiği zaman da o, hikmet ve halin gerektirdiği şekilde şu veya bu sûrette gerçekleşir. Bu böyle iken, nass mahalli dışında ta'lil'in iptali bu âyetin neresindedir?

İbn Hazm, “*Ayakkabılarını çıkar, çünkü sen mukaddes vadi olan Tuva'dasın.*” (Tâhâ, 20/12) âyetiyle ihticâc etmiş ve şunu söylemiştir: “Mukaddes vadide olmak Musa için ayakkabılarını çıkarmayı vacip kılmışsa da, o bunu başkaları için vacip kılmamıştır.”

Bunun cevâbı şudur: Sen buradaki emrin nedb ve edeb için değil, vücub için olduğunu nereden bildin? Sonra; mukaddes mekânlarda ayakkabılarını çıkarma edebini kim menetmiştir? Bunlar böyle olmadığına göre, bu âyet-te ta'lil'in iptali yoktur.

İbn Hazm, “Kâfir olanlar, “*Allâh bunu misâl vermekle neyi kasdetmiştir?*” diyorlar” (Müddessir, 74/31) âyetiyle ihticâc etmiş ve şunu söylemiştir: “Bu âyet tek başına, dinde ta'lil'in helâl olmadığına dair delil olarak yeterlidir.” Ve kendisi Allâh Resûlü (s.a.v.)'i; “*Tırnaklar, Habeşlilerin bıçaklarındandır*” sözüyle ihticâc ederek şunu söylemiştir: “Kıyas yapılsa, bu hadîse göre, Habeşlilerin hakikî bıçaklarıyla da kesim yapmanın caiz olmaması lazım gelir. Halbuki bu bi'l-icmâ batıldır.”

Bunun cevâbı şudur: Bu hadiste Allâh Resûlü (s.a.v.) şunu demek istemiştir: “Ben sizi parmaklarınızda duran tırnaklarla kesim yapmanızı nehyettim. Çünkü bu kesim değil, boğmaktır. Onlarla ancak, kesim yapmakla boğmayı birbirinden ayırmayan Habeşistan ehli kesim yapar.” Dolayısıyla bu hadiste Habeşlilerin normal bıçaklarıyla kesim yapmanın caiz olmadığına dair bir delâlet yoktur. Çünkü bir aletin Habeşlilerin bıçağı olmasıyla onunla kesim yapmanın caiz olmaması arasında bir münasebet yoktur.

İbn Hazm, Buhari'nin Enes'ten rivâyet ettiği şu hadisle ihticâc etmiştir: "Allâh Resûlü (s.a.v.), bir akşam yatsı namazını gecenin yarısına kadar geciktirdi. Ondan sonra onu kıldırmak üzere hücre-i saâdetten çıkınca, cemaate şunu söyledi: "Haberiniz olsun ki, diğer insanlar uyumuşken siz namaz için beklediniz. Ve siz bu sûretle namazı bekledikçe namaz içinde oldunuz." Ve şunu söylemiştir: "Allâh Resûlü (s.a.v.), namazı beklemeyi (onu beklemenin sevabını kazanmayı) yatsı namazını geciktirmenin sebebi yapmıştır. Halbuki siz, aynı şeyi ikindi ve akşam namazlarını geciktirmek için sebep görmüyorsunuz."

Bunun cevâbı şudur: Allâh Resûlü (s.a.v.), namazı beklemeyi yatsı namazını geciktirmenin sebebi yapmamıştır. Geciktirmenin başka sebebi olmuştur. Bu sözle ise şu uyarıda bulunmak istemiştir: Namazı bekleme meşakkatiniz boşa gitmemiştir. Çünkü şer'i bir asıl ve prensip olarak namazı bekleyen bir kimse (sevap kazanma yönünden) namaz içinde sayılır. Hangi namaz olursa olsun, bu böyledir. Dolayısıyla İbn Hazm'm, "Allâh Resûlü (s.a.v.), namazı beklemeyi yatsı namazını geciktirmenin sebebi yapmıştır" sözü batıldır. Ve namazı beklemek yatsı namazını geciktirmenin sebebi olmadığına göre, o başka namazları geciktirmenin sebebi de değildir.

Bu zikrettiklerimiz, İbn Hazm'm ta'lil'in iptal için ileri sürdüğü huccetlerdir. Fakat gördüğün gibi, kendisi için bunların hiçbirinde huccet yoktur. Huccet zannettiği şeyler evham ve tahminlerden, bilmeden konuşmaktan, Allâh'a, O'nun Resûlü (s.a.v.)'e ve mü'minlere iftira etmekten, nassları yerlerinden kaydırmaktan ve manalarını bozmaktan ibarettir. Allâhü Te'âlâ bizi bu yanlışları yapmaktan korusun. Ve kendisi Musa (a.s.)'m çobanını affettiği gibi onu da affetse, bu bizim istediğimiz ve umduğumuz şeydir. Aksi takdirde, durum ciddidir. Allâhü Te'âlâ bizi de onu da affetsin.

Kıyas babında sözlerin özü bu söylediklerimizden ibârettir.

İbn Hazm'ın Bazı Cüz'î ve Hususî Kıyaslar Üzerindeki Sözlerine Genel Bir Cevab

Bundan sonra İbn Hazm, bazı cüz'î ve hususî kıyasları eleştirmiştir. Bunun genel bir cevâbı şudur: Kendisinin eleştirdiği bu kıyasların hepsinin

batıl olduğunu kabul etsek bile, bundan prensip olarak kıyasın batıl olduğu sonucu çıkmaz. Nasıl ki, bir çok huccetin batıl olması, huccet kavramının batıl olduğu neticesini vermez. Onun için, bazı kıyasları iptal ederek onunla kıyasın iptaline ulaşmayı ummak, muhal bir şeyi ummaktır. Onun bu mantığına göre, bir kimse haberlerin çoğunun zayıf olduğunu ispat edince, bunu genelleştirip “bütün haberler zayıftır” diyebilmesi veya nasslar için yapılan tevil ve tefsirlerin bir kısmının fasîd olduğunu açıklayınca, “nasslar için yapılan bütün tevil ve tefsirler fasîddir” diyebilmesi lazımdır. Bunu demenin ise dînî yıkmaya yönelik ilhad ve zındıklık olduğu gizli değildir. Bu konuda genel cevaptan sonra tafsilatlı cevaplara geçiyoruz.

İbn Hazm şunu söylemiştir: “Allâh Yahudilere lâ‘net etti. Çünkü iç yağı onlara haram edilmişti. Kendileri ise onu yemediler, fakat satıp parasını yediler.” Halbuki, yemesi haram edilen şeyin satışı da haramdır. Onlar ise bunu haram saymadılar.

Bunun cevâbı şudur: Bu hadiste yemesi haram olan şeyin satışının da haram olduğu açıklaması yoktur. Ve bir şeyi yemenin haram olması onu satmanın haram olmasını gerektirmez. Hadiste Yahudilerin inadına dikkat çekilmiştir. Çünkü iç yağın hem yemeleri, hem de satmaları haram edilmişti; kendileri ise haramı yemekle sınırlandırıp satmayı kendilerine mübah ettiler. Çünkü iç yağı onlar için bizdeki ölü hükmündeydi. Yemesi haram olan her şeyin satışı da haramdır, diyen İbn Hazm; kölelerin, kaptırların, eşeklerin satışına ne der? Bunları yemek bi'l-icmâ haram iken, satışları da bi'l-icmâ helâldir. Dolayısıyla burada kıyasın hükmü geçmez. Çünkü yemesi haram olan her şeyin satışı haram değildir. Allâh Resûlü (s.a.v.) şunu söylemiştir: “Allâh Yahudi ve Hristiyanlara lanet etti. Çünkü onlar peygamberlerinin kabirlerini mescidler haline getirdiler.” Ve Müslümanlar bundan, kabirleri mescid haline getirmenin kendileri için de haram olduğunu anlamışlardır. Bununla kıyas ve ta'lil'in sahih olduğunu itiraf etmişlerdir.

İbn Hazm şunu söylemiştir: “Allâh Resûlü (s.a.v.) istihaze için, “*O bir damar kanıdır*” demiştir. Kıyası kullananlara göre, vücuttaki bütün damarların kanının da istihaze hükmünde olması lazım gelir.”

Bunun cevâbı şudur: Bizim yanımızda istihazenin damar kanı veya başka bir şey olmasından dolayı onun özel bir hükmü yoktur. Her namaz için gusûl yapmanın veya iki namazı birleştirmenin müstehap görülmesi ise, istihazeye mahsus olan bir manadan dolayıdır. O da istihazenin hayz olması ihtimali, hayzın ise büyük abdestsizlik olmasıdır. Bu böyle olduğu için, bundan dolayı kıyası terk etmemiz gerekmez.

İbn Kayyım'ın Kıyas Ehliyle Kıyası Nefyedenler Arasındaki Muhâkemesi (Karşılaştırma Yapması, Hakemlik Etmesi)

İbn Kayyım, kıyası inkâr eden zahir ehliyle kıyası kabul eden kıyas ehli arasında muhâkeme/karşılaştırma yapmış ve şunu söylemiştir:

“Kıyası nefy ve inkâr edenler; nasslara sarılmakta, onları savunmakta, onları korumakta ve rey, kıyas, ictihâd gibi şeyleri onların önüne geçirmemekte iyi etmişler, batıl kıyasları reddetmekte, kıyas ehlinin kıyas konusundaki çelişkilerini açıklamakta, onların daha iyi olan delilleri bırakıp kıyası tutmalarını eleştirmekte güzel davranmışlar; fakat dört şeyde de hata etmişlerdir.

Kıyası Nefy ve İnkâr Edenlerin Hataları

Birincisi; sahih olan kıyası reddetmeleridir. Hükmün illetinin açıkça belirtildiği ve bunun hükmün genelleştirilmesinin gerektiğini açıklamak anlamında olduğu yerlerdeki kıyas böyledir. Meselâ hiçbir akıl sahibi, Allâh Resûlü (s.a.v.)’i, Abdullah ibn Mes’ûd (r.a.)’e, “Falana sövme, çünkü o Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’i sever.” sözünün, “Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’i sevenleri sövmeyin” ma’nâsında olduğunda, onun, “Allâh ve Resûlü (s.a.v.) sizi eşek etini yemekten nehyediyorlar; çünkü eşek eti ricstir” sözünün, “Allâh ve Resûlü (s.a.v.) sizi rics/necis/pis/zararlı olan şeyleri yemekten nehyediyorlar.” hükmünde olduğunda, “*Ölü, akan kan ve domuz eti helâl değildirler; çünkü bunlar rics ’tirler*” (En’âm, 6/145) âyetinin rics olan bütün şeylerin helâl olmadığı anlamında olduğunda, kezâ Allâh Resûlü (s.a.v.)’i, “*Kedi necis değildir; o sizinle ihtilat halinde yaşayanlardanır*” sözünün, “Sizinle ihtilat halinde yaşayanlar necis değildirler” hükmünde olduğunda şübhe etmez. Ve yine hiç kimse, birisinin başkasına, “Bu yemeği yeme; çünkü o zehirlidir” demesinin, zehirli olan bütün yemekleri yememenin

gerektiği anlamında olduğunda, veya “Bu sıvıyı içme; çünkü o sarhoşluk vericidir” demesinin, sarhoşluk veren bütün sıvıları içmemenin gerektiği ma’nâsında olduğunda, kezâ, “Bu kadınla evlenme; çünkü o facire’dir” demenin, facire olan bütün kadınlarla evlenmemenin gerektiği husûsunda uyarı hükmünde olduğunda şübhe etmez.

İkincisi; nassları anlamaktaki kusurlarıdır. Çünkü nassların delâlet ettiği nice hükümler vardır ki, kendileri bunları anlamak istememiş ve görmezden gelmişlerdir. Bu hatalarının sebebi ise, nassların delâletini lafzın zahirîyle sınırlandırmaları, imâ, tenbih, işaret ve örfü hesaba katmamalarıdır. Onun için meselâ kendileri, “*Anne ve babana, öf!*” deme” (İsrâ, 17/23) âyetinin dövme, sövme ve ihaneti de kapsadığını anlamamış, âyetin hükmünü “öf” lafzını söylemekle sınırlandırmışlardır. Böylece nassların hüküm ve mana alanını daraltmışlardır ve onları güdükletmişlerdir.

Üçüncüsü; istishab’a hakkettiğinden fazla mana yüklemeleri ve onun gerektirdiklerini kesin görmeleridir. Bu hatalarının sebebi ise, istishab’ı bozan nassları bilmemeleridir. Fakat bilmemek olmamak demek değildir.

Dördüncüsü; sahih olduklarına dair delil gösterilmedikçe, Müslümanların bütün akid, şart ve muâmelelerinin batıl olduklarına hükmetmeleridir. Buna göre, herhangi bir şart, akit veya muâmelenin sahih olduğuna dair delil ikâme edilmedikçe, istishab’ın delâletiyle onun batıl olduğuna hükmetmişlerdir. Bundan dolayı, Allâh’tan gelen bir delil ve burhan bulunmadığı halde, sırf istashaba dayanarak Müslümanların çoğu muâmelelerini, akitlerini ve şartlarını bozmuşlar ve onları şaşırtıp mağdur etmişlerdir. Ulemânın ekseriyeti ise bunların aksine, muâmelelerde asıl olanın sıhhat olduğunu, onların fesadına delâlet eden bir delil bulunmadıkça onların sahih ve geçerli olduğunu söylemişlerdir. Doğru olan da budur.

İbn Kayyım’a Göre Kıyas Ehlinin Hataları

İbn Kayyım’a göre, kıyas ehli de beş yerde hata etmişlerdir.

Birincisi; nassların hadîselerin hükümlerini açıklamakta eksik ve yetersiz olduklarını zannetmeleridir. (Bu zandan dolayı kendilerini kıyas yapmaya mecbur hissetmişlerdir.)

İkincisi; çoğu nasslara rey ve kıyas gerekçesiyle muhâlefet etmeleridir.

Üçüncüsü; çoğu (veya bir çok) şeriat hükümlerinin mizan ve kıyasa muhalif olduğunu zannetmeleridir. Onlara göre mizan ve kıyas ise adalettir. Dolayısıyla bu hükümlerin adâletin hilafına olduğu zehabına kapılmışlardır.

Dördüncüsü; Şâri'in (Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in) mu'teber ve geçerli saydığı hakkında bilgi bulunmayan illetleri ve vafısları mu'teber saymaları, buna mukabil, Şâri'in mu'teber saydığı illetleri ve vasıfları ilga ve iptal etmeleridir.

Beşincisi; kıyasta çelişki yaşamalarıdır (bazen kıyasa muhalif görüşler benimsemeleridir.)

İbn Kayyım, bu mukayese ve muhakemeden sonra şunu söylemiştir: "Kıyas etmek sahih olmakla birlikte, nasslar ona ihtiyaç bırakmamıştır. Çünkü bunlar şeriatî açıklamak için yeterlidirler."

Âdil Olmayan Muhâkeme

Ancak bu yapılan, âdil olmayan bir muhâkeme ve hakemliktir. Çünkü -mümkün oldukça- nasslarla yetinmek, onları savunmak ve onları kıyas ve taklîd'in önünde tutmak kıyası nefyedenlere mahsus bir yaklaşım değildir. Aksine, kıyas ehli bu bapta başı çekenlerdir. Kıyası nefyedenler ise onların yaklaşımlarını tekrarlamışlar ve buna sadece nassları tahrif etmeyi ve nasslardan hüküm çıkarmak için bir takım fasîd asıl ve ölçüler uydurmayı eklemişlerdir. Nitekim İbn Kayyım'ın kendisi de bunların bir kısmına işaret etmiştir. Kezâ batıl olan kıyasları reddetmek de kıyası nefyedenlere mahsus olan bir şey değildir. Bu konuda da kıyas ehli öndedirler. Görmüyor musun, İbn Hazm, Ebû Hanîfe (r.a.)'in şunu söylediğini nakletmiştir: "Mescitte abdest bozmak, bana göre kıyas edenlerin bir kısım kıyaslarından daha ehvendir." Batıl olan kıyasları reddetmek husûsunda bu sözden daha ağırı bulunabilir mi? Kıyası nefyedenler ise buna sadece fasîd görüşleriyle sahih olan kıyasları iptal etmeyi eklemişlerdir. Onun için, İbn Kayyım bu muhâkemede hata etmiştir.

İbn Kayyım'ın Kıyas Ehlini Hatalı Bulmasının Cevâbı

İbn Kayyım'ın, “Kıyas ehli de beş yerde hata etmişlerdir” sözü onun kendi hatasıdır. Çünkü;

1- Kıyas ehli nassların bütün hadîselerin hükümlerini kapsamadığını söylerken, nasslardaki hükümlerin kıyası gerektirmeyecek derecede ayrıntılı olmadıklarını kasetmişlerdir, kıyası gerektirecek şekildeki icmâlî kapsamayı kasetmemişlerdir. Ve ne İbn Hazm, ne de İbn Kayyım, bunun aksine, nasslarda tafsîlî açıklamanın bulunduğunu ispat edememişlerdir. Onun için, bunu söyledikleri için Kıyas ehline hata nisbet etmek doğru değildir.

2- Kıyas ehlinin çoğu nasslara muhalefet ettiklerini söylemek batıl bir sözdür. Bunu söylemenin kaynağı da bu nisbeti yapan ve yakıştıranların algı yetersizliğidir.

3- Kıyas ehlinin çoğu (veya çok miktarda) şariat hükümlerinin mizan ve kıyasın hilafına olduğunu zannettiklerini söylemek, hak bir söz olup onunla batıl kasdedilmiştir. Çünkü bunun ma'nâsı bu hükümlerin adalet hilafına olmaları demek değildir; onun ma'nâsı şudur: Şâri (s.a.v.)' bu hükümlerde bildiğimiz veya bilmediğimiz bir durumdan dolayı kıyasın muktezasını (gerektirdiğini) terk etmiştir. Fakat bunun böyle olması, o hükümlerin adalete muhalif olmasını gerektirmez. Aksine, şâriin sözü ve hükmü kıyas ehlinin ve onlara iyilik ve dürüstlikle uyanların yanında adâletin kendisidir.

4- Kıyas ehlinin, Şâri (s.a.v.)'in itibar etmediği illetlere ve vasıflara itibar ettikleri, buna mukabil, şariin itibar ettiği illetleri ve vasıfları ilga ve iptal ettikleri iddiası ise algı eksikliğinden ve su-i zandan kaynaklanmıştır. Müslümanlar hakkında böyle bir su-i zan nasıl yapılabilir? Evet; müctehid, bazen hakikî illetin tayininde hata edebilir. Nasıl ki, muhaddis de zayıf veya mevzu olan bir hadisi tashih ederken veya sahih olan bir hadisi taz'if ederken hata yapabilir. O bu hatayı yapmışken, kendisi için, “Allâh Resûlü (s.a.v.)'in sözünü reddetmiş veya söylemediği bir sözü ona nisbet etmiştir” denmez. Müctedin durumu da bunun gibidir. Biz muhaddisleri de, mücte-

hidleri de bu hataları kasıtlı olarak yapmış olmaktan tenzih ederiz. Ancak onlar da beşerdirler ve isâbet de ederler, hata da ederler. İsalet ettikleri yerde sevap alırlar, hata ettikleri yerde de mazur sayılırlar.

5- Kıyasta çeliştiklerini (kıyası savundukları halde bazen onu terk etiklerini ve onun hilafını benimsediklerini) söylemek ise, eğer algı yetersizliğinden kaynaklanmışsa, üzerinde durmaya değmez. Fakat eğer doğruysa, şu bilinmelidir ki, onlar da hatadan masum değildirler. Ve onların kıyasta çelişkiye düşmeleri, kıyası nefyedenleri kendi usüllerinde çelişkiye düşmeleri gibidir. Çünkü bunlar kıyası zemmetmişler, fakat kıyası kullanmışlar, reyi kötülemişler, fakat kendi reyleriyle amel etmiş ve onu şâri'e nisbet etmişler, zan ve tahmini haram etmişler, fakat zan ve tahminle hükmetmişler ve bunlar gibi çelişkileri yaşamışlardır. Kaldı ki, kıyas ehlinin çelişkileri kıyası nefyedenlerin çelişkilerinden daha hafif ve ehvendir. Çünkü kıyas ehli, "Kıyasımız bizim reyimizdir, hata ve sevap ihtimalini taşır" derler; kıyası nefyedenler ise, kendi reyleri için "*O, kendi hevasıyla konuşmaz: onun söylediği, vahyedilen bir vahiydir.*" (Necm 53/3) âyetini okurlar. Aralarında bu kadar büyük bir fark vardır.

Bununla zahir oldu ki, İbn Kayyım'ın iki taife arasında yaptığı muhâke-me ve hakemlik, âdil olmamıştır. Allâh bizi de, onu da affetsin.

Bunlar, kıyas babında söyleyebileceğimiz bir özettir. Ve sen bundan anladın ki, kıyas şer'î bir asıldır ve onu nefy ve inkâr edenlerin elinde yalan ve uydurulmuş bir takım iddialardan başka bir huccet yoktur. Kezâ, nassların bütün hadîselerin hükümlerini açık bir şekilde ve tafsîlî olarak kapsadığını iddia edenlerin de elinde bir huccet ve delil yoktur.

ALTINCI FAİDE

Eksik kimselerin Ebû Hanîfe (r.a.)'e ta'nda bulundukları hususların en büyüklerinden birisi, onun rey'i kabul etmesidir. Bu konunun tahkiki ve hakikati şudur: Rey ne mutlak olarak memduh'tur (övülendir), ne de mutlak olarak mezmum'dur (kötülenendir). Aksine, onun bir kısmı memduh ve bir kısmı mezmum'dur. Memduh olan rey, şer'î bir huccete dayanan reydir; mezmum olan da şer'î bir huccete dayanmayan reydir. Bu taksimle reyi inkâr edenlerin onun iptal ve zemmiyle ilgili olarak rivâyet ettikleri haberlerle, reyi kabul edenlerin onun tashihiyle ilgili rivâyet ettikleri haberleri barıştıırıp birleştirmek gerekir. Biz burada, hak olanın ortaya çıkması için iki taifenin delillerini zikredeceğiz.

Kıyas Ehlinin Huccetleri

a- Rey'i kabul edenlerin huccetlerinden birisi şudur:

1-Allâh'ın kitabı ve Allâh Resûlü (s.a.v.)'i sünnetiyle amel etmek vaciptir.

2- Rey ve ictihâd kullanmadan (bunları anlamak) ve bunlarla amel etmek ise mümkün değildir. Onun için rey ve ictihâd kullanmak vaciptir.

Bu kaziyenin birinci önermesinde Müslüman olan hiçbir kimsenin ihtilafı yoktur. İkinci önermenin doğru olduğu da müşahede ile sabittir. Çünkü nassların çoğu bir çok manaya gelebilir. Onun için, bir tefsirci onu bir manaya hamleder, diğer bir tefsirci onu başka bir manaya hamleder. Bunun bir misali şudur: Kıyası nefyedenler şunu söylemişlerdir: “Allâhü Te'âlâ'nın; *“O istediğini yapar ve dilediğe hükmeder”* âyeti ve, *“Allâh'ın yapıkları sorgulanmaz”* âyeti ta'lil (illet ve neden arama) ve kıyasın nefyine delâlet

ederler.” Kıyası kabul edenler ise şunu söylemişlerdir: “Bu âyetler kıyas ve ta’lilin nefyine delâlet etmezler. “Ve bu nasslar/âyetler bu iki görüşten birini tasrih etmemiştir. Allâh Resûlü (s.a.v.)’in, Benu Kureyze’ye gönderdiği ashabına söylediği de böyledir. Çünkü kendisi onlara, “İkinci namazını Benu Kureyze’de kılın” demiştir. Ashabdan bazıları, “Güneş batsa da biz ikinci namazını ancak Benu Kureyze’de kılabiliriz” demişler, hadisi o şekilde tefsir etmişler; bazıları ise şunu söylemişlerdir: “Allâh Resûlü (s.a.v.) bunu kassetmedi. Yalnızca sür’atli gitmemizi istedi. Demek istedi ki, güneş batmadan önce Benu Kureyze’ye yetişecek ve ikinci namazını da orada edâ edecek şeklide çabuk gidin.” Ve her bir taife hadisi anladığı şekilde uyguladı. Ondan sonra, yaptıklarını Allâh Resûlü (s.a.v.)’e anlattılar. Kendisi taifelerden birinin hata ettiğini ve yanlış yaptığını söylemedi. Çünkü onun sözü bu manalardan birini tasrih etmemiştir ve dolayısıyla iki manaya da gelebilirdi.

Allâhü Te’âlâ, *“İster onlar için istiğfar et, ister istiğfar etme. Sen onlar için yetmiş kere istiğfar etsen, Allâh yine de onları affetmeyecektir.”* (Münafikun, 63/6) buyurmuştu. Allâh Resûlü (s.a.v.), bu âyetten, münafıklar için istiğfar etmekten ve üzerlerinde cenaze namazı kılmaktan neyhedilmediğini anlamıştı. Ömer (r.a.) ise, bunları yapmaktan nehyedildiğini anlamıştı. Âyetin lafzı ise iki manaya da mütehammildir. Çünkü o manalardan birini tasrih etmemiştir. Bu da delâlet eder ki, (bir manayı tayin etmek için) nasslar rey ve kıyas kullanılmasından müstağni değildirler. Onun için, rey ve ictihâdî inkâr ve iptal edenler, göz önünde olan bir hakikati görememiş ve kendi kendisini aldatmış olur. Çünkü o kendisinin bile nassların mütehammil olduğu manalardan birini tayin etmek için rey ve kıyas kullanmaktan müstağni olmadığını bildiği halde, onu inkâr eder. Böyle bir inkâra sapan ise akıllıların zümresinden çıkar, delillerin ipine dizilir.

b- Kıyas ehlinin bir hucceti de şudur: Allâhü Te’âlâ, kendi peygamberine, *“İşlerde onlara danış”* (Âl-i İmrân, 3/69) demiştir. Müslümanlar için de, *“İşleri aralarındaki meşverete göredir.”* (Şurâ, 42/38) buyurmuştur. Meşveret ise, rey ve ictihâd gerektirir.

İbn Hazm buna şu cevâbı vermiştir: Bu âyetler helâl ve haram mevzu-

larmda değildir. Onlar, hadd-i zâtında mübah olan ve yapmak isteyeninin istediği şekilde yapabileceği işler hakkındadır. Emîr seçmek, vali ve görevli tayin etmek, orduyu techiz etmek, harp ve sulh yapmak gibi idarî ve dünyevî işler kastedilmiştir.

Fakat onun bu tefsir ve yorumu rededilmiş ve şöyle denmiştir: Söz konusu olan işler, isteyeninin istediği gibi yapabileceği ihtiyarî işler değil, üzerine sevap ve ikap terettüp eden, yapanın övüldüğü veya zemmedildiği işlerdir. Bu işler dîne ve Müslümanlara zarar verecek şekilde yapılırsa, yapan da, yaptıran da zem ve ikaba müstahak olurlar. İstişare eden şunu demek ister: “Bana bir fikir verin ki, işi ona göre yaptığımda zem ve ikaba müstahak olmayayım.” Fikir verenler de şunu demek isterler: “İşi sana verdiğimiz fikre göre yaparsan, kanaatimizce doğru olanı yapmış, zem ve ikaba müstahak olmamış olursun.” Bu ise, din işlerinde rey ve ictihâd kullanmak demektir.

Görmez misiniz, Allâh Resûlü (s.a.v.), Bedir esirleri hakkında ashabına danıştı. Ve Ashabdan bir taife, onları öldürmesini işaret ettiler; bir taife ise fidye alıp onları serbest bırakmasını teklif ettiler. Bu mesele, yapmak isteyeninin istediği şekilde yapabileceği mübah işlerden miydi? Hayır; o bir din işiydi ve onu hak ve doğru olan şekle göre yapmak ve bunun aksinden sakınmak vacipti. Bunun böyle olduğunun delili de şu âyetteki tehdittir: *“Eğer, daha önce yazılmış bir kader olmasaydı, fidye alma cihetini tercih ettiğinizden dolayı elim bir azap sizi yakalayacaktı.”* (Enfâl, 8/68) Bunun böyle olduğu zahir ve açıktır. Fakat gabi olanlar açık hakikatleri de anlamazlar. Dolayısıyla İbn Hazm’ın cevâbı düştü ve huccet doğrulandı.

c- Kıyas ehlinin bir hucceti de şudur: Allâh Resûlü (s.a.v.), Amr ibnû'l-Âs (s.a.)’e şunu söylemiştir: *“İki kişi arasında hükmederken isâbet etsen, on sevap alırsın; ictihâd edip hata etsen, bir sevap alırsın.”* Allâh Resûlü (s.a.v.), bu sözünde reyle hükmetmeyi caiz kılmıştır. Çünkü hata etmek ancak reyde olur.

İbn Hazm, buna şu cevâbı vermiştir: “Bu hadis, kıyas ehlinin lehinde değil, aleyhinde bir huccettir ve büyük bir huccettir. Çünkü açıkça belirtilmiştir ki, rey ve ictihâda göre hükmeden, hata edebilir. Din işinde hatalı

hüküm vermek ise haramdır. Ve Allâhü Te‘âlâ hiçbir zaman hatayı geçerli kılmamıştır. Onun için, kıyas ehlinin bu hadîse sarılmaları boşunadır.”

Bu cevaptaki muvaffakiyetsizlik gizli değildir. Çünkü Allâh Resûlü (s.a.v.), bu hadiste reyle ictihâd etmeye izin vermiş ve hata yapılması halinde de bir sevap vaat etmiştir. Bu sözcü ise, “Din işinde hatalı hüküm vermek haramdır. Ve Allâhü Te‘âlâ hiçbir zaman hatayı geçerli kılmamıştır” demeye kalkmıştır. Onun bu yaptığı, Allâh Resûlü (s.a.v.)’e karşı gelmek ve onu tekzip etmek değil midir? Bunu yapmaktan Allâh’a sığınıyoruz.

ç- Onların bir hucceti de şudur: Ebû Avn’ın Haris ibn Amr’dan, Humus halkından bazı kimselerden, Mu‘az (r.a.)’in ashabından... rivâyet ettiği-ne göre, Allâh Resûlü (s.a.v.), Mu‘az (r.a.)’i Yemen’e göndermek istediği zaman, ona, “*Hükmetmek durumunda kaldığın zaman nasıl hükmedeceksin?*” dedi. Mu‘az (r.a.), “Allâh’ın kitabıyla hükmedeceğim” dedi. Allâh Resûlü (s.a.v.), “*Allâh’ın kitabında çözüm göremezsen, ne yapacaksın?*” dedi. Mu‘az (r.a.), “Allâh Resûlü (s.a.v.)’i sünnetiyle hükmedeceğim” dedi. Allâh Resûlü (s.a.v.), “*Ne Allâh’ın kitabında, ne de Allâh Resûlü’nün sünnetinde çözüm göremezsen ne yapacaksın?*” dedi. Mu‘az (r.a.), “İctihâd edeceğim ve aklımın erdiğiyle hükmedeceğim” dedi. Allâh Resûlü (s.a.v.), onun verdiği bu cevaplardan hoşlandı ve şunu söyledi: “Allâh Resûlü (s.a.v.)’i elçisini, onun razı olduğu/olacağı çözüm şekillerine hidâyet eden Allâhü Te‘âlâ’ya hamd olsun.”

İbn Hazm’ın Mu‘az (r.a.) Hadîsini Ta’n Etmesi ve Bunun Cevâbı

İbn Hazm şunu söylemiştir: “Bu haberle ihticâc etmek caiz değildir. Çünkü o sakıt (sahih olmayan) bir haberdir. Çünkü Haris ibn Amr meçhul bir râvîdir. Kendisi de haberi meçhul kimselerden rivâyet etmiştir.” İbn Kayyım bu ta’nı redderek şunu söylemiştir: “Mu‘az (r.a.)’in ashabının meçhul olmaları zarar vermez. Çünkü onun ashabı arasında yalancı, mecruh ve töhmetli bir kimse yoktur. Onun ashabı Müslümanların fadıl ve hayırlı olan taifesindendirler. Bu sebeple, ilim ehli onların rivâyetlerini nakletmekte tereddüt etmemişlerdir. İlâve olarak, bu hadisin bayrağını taşıyan Şu‘be gibi bir şahsiyettir. Hadis imâmlarından bazıları kendisi için şunu söylemişlerdir: “Sen bir hadisin isnâdında Şu‘be’yi gördüğün zaman,

o hadîse dört elle sarıl.” Ben derim ki; bu sûretle Haris’in meçhul olmasıyla ta’nda bulunmak da defolmuş oldu. Çünkü Şu’be’nin hadisi sahih bulması, İbn Hazm’ın ve kendisinin taklîd ettiği Buhari’nin eleştirilerini hükümsüz bırakmıştır.

İbn Kayyım şunu söylemiştir: “Ebû Bekir el-Hatib demiştir ki, bir görüşe göre, bu haberi Ubade ibn Nesiyy; Abdurrahman ibn Ganem’den, Mu’âz (r.a.)’den rivâyet etmiştir. Ve bu isnat muttasıldır, ricali de sîka olmakla tanınmışlardır. Kaldı ki, isnat durumundan kat-i nazar, ilim ehli bu haberi nakletmiş ve onunla ihticâc etmişlerdir. Böylece biz bu haberin onların yanında sahih olduğunu anlıyoruz. Nasıl ki, “Varis’e vasiyet yoktur.” hadîsinin de, isnâd cihetiyle sabit olmadığı halde, ilim ehlinin onu kabul etmeleriyle sahih olduğunu anlıyoruz.” Hatib’in ve İbn Kayyım’ın bu sözleriyle, bu haberle ihticâc edilebileceği sabit olmuş ve İbn Hazm’ın râvîlerin meçhul olmasıyla ettiği ta’n (ve itiraz) da sakıt olmuştur.

İbn Hazm şunu söylemiştir: “Bu haberin mevzu ve batıl olduğunun delili şudur: Allâh Resûlü (s.a.v.), gece gündüz Allâhü Te’âlâ’nın, “*Size Rabbinizden indirilene (Kur’ân’a) uyun.*” (A’râf, 7/30), “*Bugün size dininizi ikmal ettim.*” (Mâide, 5/3), “*Kim Allâh’ın koyduğu ölçü ve sınırları aşarsa, kendi nefesine zulmetmiş olur.*” (Talak, 65/1) âyetlerini okuduğu halde, nasıl dinde reyle hükmetmeye razı olur. Üstelik kendisi de şunu söylemiştir: “Âhir zamanda âlimler kalmayınca, insanlar cahil kimselere uyarlar ve bu cahiller onlara reyle fetvâ verirler, böylece hem kendileri sapar, hem de onları saptırırlar.”

Fakat İbn Hazm’ın bu itirazı reddedilerek, onun ihticâc ettiği âyetlerin ve hadisin, Mu’âz (r.a.) hadîsinin mevzu olduğuna delâlet etmediği söylenmiştir. Çünkü Kur’ân ve Sünnet’in her şeyi icmalen açıklamış olmaları, herkesin onlarda her şeyin hükmünü açık ve mufasssal bir şekilde bulmalarını gerektirmez. Bunun böyle olduğu açıktır ve bu böyle olduğu için, âyet ve hadisle ihticâc ederek Mu’az (r.a.) hadîsinin batıl olduğunu söylemek batıl bir sözdür ve o İbn Hazm’ın reyidir. Ve eğer reye göre söz söylemek batıl ise, onun bu reyi ve cevâbı da batıldır. Çünkü o bunu kendi reyiyle söylemiştir. Ve eğer reye göre söz söylemek batıl değilse, onun bu sözü

yine batıldır. Çünkü kendisi bununla reye göre söz söylemenin batıl olduğunu söylemiştir. Halbuki bu batıl değildir. Böylece, kıyas ehlinin hucceti sabit, onun cevâbı ise batıl oldu.

İbn Hazm şunu söylemiştir: “Bu hadisi Ebû İshak eş-Şeybânî de Ebû Avn’dan rivâyet etmiş ve fakat onun rivâyetinde Mu‘az (r.a.), “İctihâd edeceğim ve aklımın erdiğiyle hükmedeceğim” dememiş, “Bütün gücümle hak ve doğru olanı arayacağım” demiştir. Hak ve doğru olanı aramak ise, onu şeriatin kaynakları olan Kur’ân ve Sünnette aramak demektir.”

Bunun cevâbı şudur: “İctihâd edeceğim ve aklımın erdiğiyle hükmedeceğim” sözüyle “Bütün gücümle hak ve doğru olanı arayacağım” sözü arasında muhalefet ve ayrılık bulunduğunu iddia etmek asılsız bir iddia ve batıl olan rey ve icthâdla konuşmaktır. İbn Hazm’ın, “Hak ve doğru olanı aramak, onu şeriatin kaynakları olan Kur’ân ve Sünnette aramak demektir” sözü de batıldır ve nassı tahrif etmektir. Çünkü Mu‘az (r.a.) bu sözü, Allâh Resûlü (s.a.v.)’in, “Çözümü Allâh’ın kitabında ve Allâh Resûlü (s.a.v.)’i Sünnetinde bulamadığın zaman ne yapacaksın?” sorusuna karşı söylemiştir. Allâh’ın kitabından ve Allâh Resûlü (s.a.v.)’i Sünnetinden (ve bir rivâyette, ve salihlerin hükümlerinden) sonra rey ile icthâd etmekten başka bir şey kalmaz. Çünkü kendisi Allâh Resûlü (s.a.v.)’i sünnetine Allâh’ın kitabında çözüm bulamadığı zaman inmiş, salihlerin verdikleri hüküm örneklerine Allâh Resûlü (s.a.v.)’i sünnetinde çözüm bulamadığı zaman inmiş, bu üç kaynakta da çözüm bulamadığı zaman nasıl tekrar çözümü Allâh’ın kitabında ve Allâh Resûlü (s.a.v.)’i sünnetinde arayabilir?

Eğer dense ki, Allâh’ın kitabında, Allâh Resûlü (s.a.v.)’in sünnetinde ve salihlerin hüküm örneklerinde çözüm nass halinde bulunmadığı zaman, naas olmayan bir delâlet çeşitiyle çözümü yine onlarda aramak lazımdır. Mu‘az (r.a.)’ın, “Hak ve doğru olanı bütün gücümle arayacağım” demesi de bu manadadır. Biz deriz; “İctihâd edeceğim” demek de bu manadadır. Çünkü gizli olan gerçeği şer’î kaynaklarda aramak, rey ve icthâd kullanmadan gerçekleşmez. Bu böyle olduğu için, Şu‘be’nin rivâyeti ile Ebû İshak eş-Şeybânî’nin rivâyeti arasında mana bakımından fark yoktur. Olan fark ise, yalnızca ifade tarzında ve kullanılan kelimelerdedir. Böylece İbn

Hazm'ın bu iki rivâyet arasında muhalefet bulunduğunu iddia etmesi, batıl olan reyle söz söylemekten ibarettir.

İbn Hazm şunu söylemiştir: “Bu haber sahih olsa, Mu‘az (r.a.)’in sözünün ma’nâsı şu olur: “Bütün gücümü sarf ederek, çözümü Kur’ân ve Sünnette arayacağım ve buluncaya kadar aramayı sürdüreceğim.”

Bunun cevâbı şudur: Bu söz batıldır. Çünkü eğer Mu‘âz (r.a.) bunu demeyi kasetseydi, Allâh Resûlü (s.a.v.)’in, “*Allâh’ın kitabında ve Allâh Resûlü’nün sünnetinde bulamazsan ne yapacaksın?*” sorusuna karşı, “Salihlerin hüküm örneklerine göre hükmedeceğim” demeyecek, şöyle diyecekti: “Ben çözümü Allâh’m kitabında ve Allâh Resûlü (s.a.v.)’in sünnetinde bulamazsam, aramayı terk etmeyeceğim ve çözümü buluncaya kadar onu yine onlarda arayacağım. Ve ben çözümü/hükmü nass halinde Allâh’ın kitabında veya Allâh Resûlü (s.a.v.)’in Sünnetinde buluncaya kadar bir şeyle hükmetmeyeceğim.” Kendisi bunu demediğine göre, İbn Hazm’m onun dediğini bu manaya getirmesi tahriftir, tefsir değildir.

İbn Hazm şunu söylemiştir: “Sonra; bu haber sahih olsa, eğer reyle ictihâd etme izni Mu‘az (r.a.)’e mahsus olsa, o takdirde yalnız Mu‘âz (r.a.)’in ictihâdlarına uymak sahih olur; başkalarının ictihâdlarına uymak sahih olmaz. Halbuki kıyas ehli bunu böyle demiyorlar. Ve eğer ictihâd etme izni herkes için olsa, o zaman da reyle yapılan bütün ictihâdların isâbetli, sahih ve makbul olması lazım gelir. Bu ise hem akla, hem de kıyas ehlinin sözüne muhaliftir. Çünkü bu durumda kimsenin ictihâdını ayrıca başka bir huccetle teyid etmeye çalışmasına ihtiyaç kalmaz. Çünkü kendisi emredildiği gibi ictihâd etmiştir. Çünkü kıyas ehlinin kendisiyle ihticâc ettikleri haberde yalnızca ictihâd etmek vardır; bu ictihâdı ayrıca ispat etme gerekliliğinden söz edilmemiştir. Onun için, ictihâd ettikten sonra ona ayrıca huccet veya tercih eklemeye çalışmak caiz değildir. Sonra, herkes ictihâdında isâbet ettiği için, birine uymak diğer birine uymaktan daha evlâ olmaz. (Bu sonuçlar ise doğru değildirler; demek ki, haber de ya sahih değil veya tefsiri doğru değildir.) Sonra; Allâh Resûlü (s.a.v.)’in Mu‘az (r.a.)’in kendi reyyle bir şeyi helâl etmesini veya haram etmesini veya kendi reyyle olmayan bir hakkı vermesini veya olan bir hakkı almasını

caiz ve mübah görmesi muhal olan bir şeydir. Müslüman olan bir kimsenin bu muhali düşünmesi de caiz değildir.”

Bunun cevâbı şudur: İctihâd etme izni bütün müctehidler kapsar, o Mu‘az (r.a.) ile sınırlı ve ona mahsus değildir. Fakat bunun böyle olmasından bütün müctehidlerin ve tek tek her bir müctehidin ictihâdında isâbet etmesi lazım gelmez. Çünkü izni kullanmak veya emre uymak bir şeydir, isâbet etmek ayrı bir şeydir. İbn Hazm’ın izne veya emre uymaktan isâbet etmenin lazım geldiğini zannetmesi ise fasîd bir zandır. Ve onun bu zan üzerine bina ettiği, kimsenin ictihâdını başka huccetlerle takviye etmesinin veya onu savunmasının gerekmediği ve hatta doğru olmadığı zannı da fasîddir. Çünkü fasîd üzerine bina edilen bir şey de fasîddir.

Onun, “İctihâdlardan birini tercih etmek de hadiste zikredilmemiştir. Onun için, hadis sahih ise, ictihâdlar arasında tercih yapmak da doğru değildir” demesi de fasîddir. Çünkü hadiste ictihâd zikredilmiştir. İctihâdın olduğu yerde haliyle tercih etmek de söz konusudur. Bu sebeple onun ayrıca zikredilmesine gerek yoktur.

Onun, “Allâh Resûlü (s.a.v.)’in Mu‘az (r.a.)’in kendi reyiyile helâl ve haram etmesini mübah kılması muhaldır” demesi de telbis’tir (kavramları karıştırmaktır). Çünkü muhal olan, peygamber olmayan Mu‘az (r.a.)’in durduk yerde/direkt bir şeyleri helâl ve haram etmesi, hak ve hukuk vazetmesidir. Bu ise, hadisin ma‘nâsı değildir. Hadisin ma‘nâsı ise, nasslardan ve şer‘î kaidelerden istinbat ve ictihâd yoluyla helâl ve haram hükümlerini çıkarmaya çalışmaktır. Bunu yaparken yanlışlık da yapılabilir. Bu ise muhal değildir.

İbn Hazm şunu söylemiştir: “Süfyan ibn Uyeyne demiştir ki, rey ile ictihâd etmek, ilim ehliyle meşveret etmektir, o kendi reyiyile söz söylemek ve hüküm kesmek değildir. Bu batıldır.”

Bunun cevâbı şudur: Eğer bu sözün ma‘nâsı, “rey ile ictihâd etmek ilim ehliyle meşveret etmekten ibarettir ve onunla sınırlıdır” demekse, o bil’be-dâhe (açık bir şekilde) batıldır. Çünkü ictihâd etmek bazen bu şekilde olur, bazen de direkt olarak bir nassı tefsir etmek ve onun ma‘nâsını belirlemeye çalışmak şeklinde olur. Ve eğer onun ma‘nâsı, “rey ile ictihâd etmek bazen

de bu şekilde olur” demekse, onda sıkıntı yoktur. Çünkü ilim ehliyle meş-veret etmek de, doğru olan reye ulaşmanın bir yoludur.

Onun iddiasının aksine, Allâh Resûlü (s.a.v.)’i, *“Dünya işlerinizi siz benden daha iyi bilirsiniz; âhiret işiniz ise bana aittir”* sözünde de ictihâdin nefyedildiği ma’nâsı yoktur. (çünkü ictihâd etmek kendi başına teşride bulunmak değildir; o şeriatı tefsir etmektir.) Böylece İbn Hazm’ın sesi kesildi ve kıyas ehlinin hucceti sabit oldu.

Abdullah ibn Mes’ûd (r.a.) Çok İctihâd Etmıştır

d- Kıyas ehli, İbn Mes’ûd (r.a.)’nın söylediği rivâyet edilen şu sözle de ihticâc etmişlerdir: “Bir hadîse vuku bulduğunda eğer onun hükmü Allâh’ın kitabında yoksa, o konuda Allâh’ın Resûlü (s.a.v.)’in sünneti ve salihler’in (yani hulefa-i raşidin’in) geçmiş hükmü de mevcut değilse, kişi onun için ictihâd etsin ve, “Benim bir reyim var, fakat ben korkuyorum” desin. Çünkü helâl açık, haram açıktır, bunların arasında bir de müştebihât (hem helâle, hem harama benzeyen) şeyler vardır. (Bunların helâl veya haram oldukları ancak ilim ve ictihâdla belirlenebilir). Fakat ihtiyat kabilinden, şübhelendiğin şeyleri terk et. Ve sana hükmünü bilmediğin bir hadîse geldiğinde, utanmaksızın, “Bilmiyorum” de!”

İbn Hazm, bu habere cevap vermek sadedinde şunu söylemiştir: “Bu haber, İbn Mes’ûd (r.a.)’in sözü olarak sahih değildir. Çünkü Şu’be onu Umâre ibn Umeyr’den, Hureys ibn Zahir’den... şöyle rivâyet etmiştir: “A’miş dedi ki, sanırım İbn Mes’ûd (r.a.) şunu söyledi: Bundan açıkça anlaşılıyor ki, A’miş o sözün İbn Mes’ûd (r.a.)’e ait olup olmadığına şüphe etmiştir.”

Bu söz açık bir mükâbere’dir (hakkı kabul etmekten kaçmak ve ki-birlenmektir). Çünkü A’miş bu sözün İbn Mes’ûd (r.a.)’e ait olduğunda şübhe etmemiştir. Kendisi, “Sanırım, Hureys, İbn Mes’ûd (r.a.)’in bunu söylediğini söyledi” demiştir. “Sanırım” sözcüğü ise şübhe için değil, zan için kullanılır. Zan da rivâyetin sahih olmasına zarar vermez. Sonra, bu zan o sözün İbn Mes’ûd (r.a.)’e âit olmasıyla ilgili değil, Hureys’in, bu sözü rivâyet ederken, “dedi/söyledi” fiilini kullanmasıyla ilgilidir. Çünkü râvî, birinden bir sözü rivâyet ederken, duruma göre “dedi/söyledi”, “duydum/

dinledim”, “Bize haber verdi”, “Bize anlattı.” gibi istilâhî fiiller kullanır. A‘meş, Hureys’in İbn Mes‘ûd (r.a.)’in sözünü rivâyet ederek, “dedi” fiilini kullandığını zannettiğini söylemiştir. Bundan A‘meş’in Hureys’in rivâyetini tam zapdetmediği ma‘nâsı çıkarılsa bile, bunun zararı yoktur. Çünkü A‘meş o sözü Umare ibn Umeyr’den, Abdurrahman ibn Yezid’den, İbn Mes‘ûd (r.a.)’den... Zan sözcüğünü kullanmadan da rivâyet etmiştir. Kezâ, A‘meş onu Kasım ibn Abdurrahman’dan, babasından, İbn Mes‘ûd (r.a.)’den de zan sözcünü kullanmadan rivâyet etmiştir. Bu rivâyetler de varken, farz-i muhal onun Hureys’in rivâyetini tam zapdetmemesinin ne zararı olur? Bu gerçek açık bir şekilde delâlet ediyor ki, İbn Hazm kibir göstererek İbn Mes‘ûd (r.a.)’den üç sahih tarikile rivâyet edilen bu sahih haberi bile reddetmiştir. Onun söylediği şey de işe yaramayan bir bahanedir. İbn Hazm’ın misali denize düşen ve boğulmamak için her ot parçasına yapışan kimsenin misali gibidir.

İbn Hazm şunu söylemiştir. “Bu haber (İbn Mes‘ûd (r.a.)’nın sözü) sahih bile olsa ma‘nâsı şudur: “Kişi ictihâd etsin, yani kendisini yorsun ve o hadîsenin sünnetteki hükmünü bulsun” demektir. Ma‘nâsının bu olduğuna haberdeki, “Benim bir reyim var, fakat ben korkuyorum” demesin. “Cümlesi de delâlet ediyor. Çünkü İbn Mes‘ûd (r.a.), bu cümleyle, “Kimsenin benim bu konuda bir reyim var” demesini ve ona göre fetvâ vermesini nehyetmiştir. Kezâ, onun “Helâl açık, haram açıktır, bunların arasında bir de müştebihât (hem helâla, hem harama benzeyen) şeyler vardır. Şübhelendiğin şeyleri terk et. Ve sana hükmünü bilmediğin bir hadîse geldiğinde, utanmaksızın, “Bilmiyorum” de!” sözü bu manayı teyid eder. Demek ki, İbn Mes‘ûd (r.a.) bu haberle vera’ göstermeyi ve çözümünü nasslarda aramayı emretmiştir.”

Bu yorumun tahrif ve sapıtma olduğunda akıllı olan hiç kimse şübhe etmez. Çünkü haberin lafzı, “Benim bir görüşün var, fakat ben korkuyorum, desin” şeklindedir; “demesin!” şeklinde değildir. Haberin ma‘nâsı ise şudur: “Kişi reyîyle ictihâd etsin ve ondan sonra şunu söylesin: “Bu nass değil, reydir ve ben onda hata ettiğimden korkuyorum.” Bu da şu demektir ki, müctehid isâbet de, hata da edebilir. Onun için kesin konuşmaması gerekir. Kesin söylenecek olanlar ise, nasslarla açık bir şekil-

de sabit olan helâller ve haramlardır. Müteşabih olanlarda ise kesinlik yoktur. Ondan dolayı da bunlarda ictihâd eden müctehidin ihtiyatı elden bırakmaması ve şübhe ettiği şeyi bırakıp şübhe etmediği şeyi söylemesi gerekir. Bu böyle olduğu için, haberde İbn Hazm'm, "İbn Mes'ûd (r.a.) bu sözüyle reye göre fetvâ vermeyi nehyetmiştir." şeklinde yaptığı yoruma delâlet eden bir taraf yoktur. Hem sonra İbn Mes'ûd (r.a.), meşhur müfavvîda olayında olduğu gibi, rey ile fetvâ verdiği ve, "Ben reyimle söyledim. Eğer isâbet ettimse, o Allâh'tandır ve eğer hata ettimse, o benden ve şeytandandır" dediği halde, rey ile fetvâ vermeyi nasıl nehyeder? Dolayısıyla doğru olan, bizim yaptığımız yorumdur. İbn Hazm'm yorumu ise açık bir tahrif ve saptırmadır. Saptırmaktan ve saptırmaktan Allâh'a sığınıyoruz.

Haber, İbn Hazm'ın dediği gibi, haber, "demesin!" şeklinde de olsa onun ma'nâsı şudur: "Rey ile ictihâd etsin ve hadîsenin hükmünü şer'î delillerden istinbât etsin. (O zaman emin olur. Bunu yapmayıp da) "Benim bir görüşüm var, fakat ben onu söylemekten korkuyorum" demesin" (Çünkü fetvânın güven verici olması lazımdır.) Bu manada da İbn Hazm için huccet yoktur.

Zayıf kul der ki; Nesaî bu haberi el-Müctebâ'da (30572) şu lafızla rivâyet etmiştir: "İctihâd etsin ve "Ben korkuyorum, ben korkuyorum" demesin. Bu lafız da, nassın olmadığı yerde İbn Mes'ûd (r.a.)'ın ictihâd edilmesini ve korkup çekimserlik gösterilmemesini emrettiğini açıkça ifade ediyor.

e- Kıyas ehli, Ubeydullah ibn Ebû Yezid'in İbn Abbas (r.a.) ile ilgili rivâyet ettiği şu haberle de ihticâc etmişlerdir: "İbn Abbas'a bir şey sorulduğu zaman, o şey Kur'ân'da varsa, onu söylerdi; Kur'ân'da değil, Allâh Resûlü (s.a.v.)'i sünnetinde varsa, onu söylerdi; bu ikisinde değil, Ebû Bekir (r.a.) ve Ömer (r.a.)'in hükümlerinde varsa, onu söylerdi; bunlardan hiç birinde yoksa, kendi reyile söylerdi."

İbn Hazm buna şu cevâbı vermiştir: "Ubeydullah, İbn Abbas (r.a.)'ın bunu kendisine haber verdiğini söylememiştir. Dolayısıyla söylediği şey, onun kendi zannıdır. Ve o yanlış bir zandır. Çünkü İbn Abbas (r.a.)'dan

sabit olan, onun Ebû Bekir (r.a.) ve Ömer (r.a.)'i taklîd etmekten nehyettiğidir.”

Bu yorum, İbn Hazm'ın kötü algısının bir tezahürüdür. Çünkü Ubeydullah, rivâyet ettiği haberi zan üzerine değil, bilgi üzerine ve görgü şahidi olarak söylemiştir. İbn Abbas (r.a.)'ın Ebû Bekir (r.a.) ve Ömer (r.a.)'in taklîd edilmesini nehyetmesi de bu sonucu değiştirmez. Çünkü kendisi, mutlak olarak değil, mesele hakkında nass veya daha kuvvetli bir görüş bulunduğu zaman bunu nehyetmiştir. Çünkü, taklîd ancak nass veya daha kuvvetli bir görüş bulunmadığı zaman caizdir. Onun için bu durumla önceki haber arasında bir münafat yoktur.

f- Kıyas ehli, Şa‘bî’den rivâyet edilen şu haberle de ihticâc etmişlerdir: “Ömer (r.a.) Kadı Şureyh’e şunu söyledi: “Sana bir olay geldiğinde eğer onun hakkında Allâh’ın kitabında ve Allâh Resûlü (s.a.v.)’in sünnetinde bir hüküm bulamazsan, sen muhayyersin; istersen ictihâd et ve olayı kendi reyinle çöz ve istersen bundan çekin ve çözümünü geciktir. Fakat ben çekinmeyi senin için daha hayırlı buluyorum.” Haberin bir lafzı da şöyledir: “... İstersen ictihâd et ve istersen bana danış. Fakat ben danışmanı senin için daha hayırlı buluyorum.”

İbn Hazm buna şu cevâbı vermiştir: “Nice meseleler vardır ki, fakîhler onlarda, Ömer’e, İbn Mes‘ûd (r.a.)’a ve İbn Abbas (r.a.)’a muhalefet etmişlerdir. Dolayısıyla bu meselede de (reyle ictihâd etme meselesinde) onlara muhalefet etseler, bu da muhalefet ettikleri cümlesinden olur ve onların bazı hükümleri taklîd edilmek açısından bazısından daha evla değildir.” Bu söz açık bir cehâlettir. Çünkü biz burada taklîdin gerekli olduğunu anlatmıyoruz. Delil getiriyor ve diyoruz ki, dînî Allâh Resûlü (s.a.v.)’den alan Aşhab büyükleri reyle fetvâ verirler ve reyle fetvâ vermeyi caiz görürlerdi. Bu sabittir. Fetvâlarının huccet olması veya olmaması ise ayrı bir konudur. Fakat biz onların fetvâlarına uyuyoruz. Bunu da taklîd için değil, fetvâlarının ve sözlerinin delillere uygun olamadığından dolayı yapıyoruz. Ve hiç şübhe yoktur ki onları taklîd etmek, İbn Hazm ve kendisi gibi sefih ve akılsız olan kimseleri taklîd etmekten bin kat iyidir. Kaldı ki, bu meselede (reyle ictihâd etme meselesinde) onları taklîd etmek, bütün söylediklerinde onları taklîd etmeyi de gerektirmez. Çünkü bu meselede onlara

muhalif olan kimse yoktur. Diğer sözleri ise böyle değildir. Böylece İbn Hazm'm cevâbının boş ve batıl olduğu, kıyas ehlinin huccetinin ise sahih ve sağlam olduğu ortaya çıktı.

İbn Hazm şunu söylemiştir: “Bir kısım sahâbeden riâyât edilen reyle fetvâ verme olayı, Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in hükmünü haber vermek veya sulh yapmak şeklinde olmuştur, yoksa kendileri tarafından kesin hüküm vermek ve başkalarını da ona uymak zorunda bırakmak şeklinde olmamıştır.”

Bu söz batıldır. Çünkü kendisi ya bunu onlardan/sahâbeden nakletmiş, öyle söylemiş veya kendi mücerret reyile söylemiştir. Onlardan nakle-derek söylemişse, senedini açıklaması ve ispat etmesi lazımdı. Ve o bunu yapmamıştır. Kendi reyile söylemişse, onun bu sözü de reyle konuşmak ve hükmetmektir. Kendisinin sahâbenin fetvâlarını kendi reyile yorumla-ması caiz ise, başkasının Allâh Resûlü (s.a.v.)'in fetvâlarını yorumlaması neden caiz olmasın?

Sonra, kendisinin, “onların fetvâları, Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in hük-münü haber vermek veya sulh yapmak şeklinde olmuştur” demesi, ona bir fayda sağlamaz. Çünkü bunların Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in hükmünü ha-ber vermek şeklinde olması matlubu ifade ve itiraf etmektir. Çünkü kıyas ehline göre, reyle ictihâd etmenin sahih olması için, onun Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in hükmünü ictihâd yoluyla istinbat edip haber vermek şeklinde olması lazımdır. Bunun sulh yapmak şeklinde olduğunu söylemek ise ba-tıldır. Onların fetvâlarını gözden geçirenlerce bunun böyle olduğu gizli değildir. Görmez misin, onlar ancak nass veya sözüne itimad edilen bir kimsenin sözü bulunmayan yerde reyle ictihâd etmiş ve fetvâ vermişlerdir. Sulh yapmak ise bununla sınırlı değildir. Bu da gösteriyor ki, onların fet-vâları sulh yapmak şeklinde olmamıştır.

İbn Hazm'ın, “onların fetvâları kendileri tarafından kesin hüküm ver-mek ve başkalarını da ona uymak zorunda bırakmak şeklinde olmamıştır” demesi de batıldır. Çünkü meselâ kadı, ictihâd edip hüküm verdiği zaman, onun hükmü kesin olur ve davacıları bağlar. Mamafih, İbn Hazm'ın dediği kabul edilse bile, o bize zarar vermez. Çünkü tartışma konusu, reyle fetvâ

vermenin caiz olduğu meselesidir, verilen fetvânın kesin hüküm ifade etmesi ve herkesin onu Allâh ile Resûlü (s.a.v.)’in hükmü gibi kabul etmesi, ona boyun eğip teslim olması meselesi değildir. Üstelik, bunu biz de söylemiyoruz.

Ve biz soruyoruz: İbn Mes‘ûd (r.a.)’nın müfavvıda hakkındaki hükmü/fetvâsı nassı haber vermek/nakletmek veya sulh yapmak şeklinde mi olmuştur? Ve o bağlayıcı olmamış mıdır? Kezâ, mirasta dedeyi baba yerine koyanın ve koymayanın sözleri de sulh yapmak şeklinde mi olmuş, yoksa bağlayıcı mı olmuştur? Kezâ, feraiz’de avlı kabul eden ve etmeyenin hüküm ve fetvâları nasıl olmuştur? Bütün bunlar hüküm şeklinde ve bağlayıcı olmuştur. Ömer’in müşrike (veya müşerreke) hakkında söylediği “Bu bizim (kendisi hakkında) hükmettiğimiz üzere, o bizim (kendisi hakkında) hükmettiğimiz üzeredir” sözü de buda delâlet eder. Bunu anla!

g- Kıyas ehli, İbn Kayyım’ın şu rivâyetiyle de ihticâc etmişlerdir: “Ebû Bekir (r.a.), şunu söyledi: “Ben kelâle hakkında kendi reyimi söyleyeceğim. O doğru ise, Allâh’tandır, hata ise benden ve şeytandandır. Benim reyime göre kelâle, öldüğü zaman geride vâlid’i ve veledi olmayan kim-sedir.” Ömer (r.a.) halife olunca, şunu söyledi: “Ben Ebû Bekir (r.a.)’in dediği bir şeyi reddetmekten Allâh’a karşı haya ediyorum.”

h- Kendileri, İbn Kayyım’ın şu rivâyetiyle de ihticâc etmişlerdir: “İki sahabî sefere çıkmışlardı. Namaz vakti geldi ve yanlarında su yoktu. Kendileri o şekilde namaz kıldılar. Ondan sonra henüz vakit varken su buldular. Bunun üzerine onlardan birisi namazını îade etti, diğeri ise îade etmedi. Kendisine haber verdiklerinde Allâh Resûlü (s.a.v.), ikisinin de yaptığını doğruladı. Ancak namazını îade etmeyene, “Sen sünneti uygulamışsın ve namazın sana yetmiştir” îade edene ise, “Sana iki kere namaz kılmanın sevabı hasıl olmuş” demiştir. Bu hadîse de reyle fetvâ vermenin ve reyle amel etmenin caiz olduğuna delildir. Çünkü bu sahabiler reyleriyle amel etmişler ve Allâh Resûlü (s.a.v.), onları bunu yapmaktan nehyetmemiş, aksine onların yaptığını kabul etmiş ve onları övmüştür. Bu aynı zamanda delildir ki, sahâbenin fetvâları sulh yapmak şeklinde olmamış, kendileri onları şer’î hüküm olarak görmüşlerdir.

1- Kıyas taraftarları, İbn Kayyim'ın *İ'lâmü'l-Muvakkîn*'de Hz. Alî (r.a.)'den rivâyet ettiği şu sözle de ihticâc etmiştir: "Akıl sahipleri yanında hak mukayese etmek ve karşılaştırmakla bilinir." Ve kendisi şunu söylemiştir: "Ashab, Allâh Resûlü (s.a.v.) hayatta iken bir çok meselede ictihâd etmişler ve kendisi onları bundan dolayı kötülememiştir. Örneğin, Ahzab günü onlara ikindi namazını Benu Kurayza'da kılmalarını emretmişti. Onlar ise bu sözde ictihâd ederek bir kısmı namazlarını yolda kıldılar ve "Allâh Resûlü (s.a.v.) namazımızı tehir etmeyi kasdetmedi, çabuk gitmemizi kasdetti. Bir kısmı ise yolda namaz kılmadılar ve ancak Benu Kurayza'ya yetiştikten sonra gecikmeli olarak kıldılar. Bunlar sözün lafzına bakıp böyle anladılar. Öncekiler ise sözün mana ve maksadına baktılar ve öyle anladılar. Lafza bakanlar zahir ehlinin selefi durumundadılar, mana ve maksada bakanlar da kıyas ve mana ehlinin selefidirler." İbn Kayyim, bu minval üzere uzunca konuştuğundan sonra şunu söylemiştir: "İbn Mes'ûd (r.a.) de müfavvıda kadın olayında ictihâd etmiş ve, "Ben bu meselede kendi reyimle söylüyorum" demiştir. Allâhü Te'âlâ da onu sevap olan görüşüne muvaffak etmiştir.

Yukarıda zikrettiklerimiz, rey ve ictihâdla fetvâ vermenin caiz olduğunu söyleyenler için delildirler. Bunu nefy ve inkâr edenlerin yaptıkları da bu konuda büyük bir delildir. Çünkü kendileri rey ve ictihâdı haram sayarken, yine kendileri çok kere rey ile fetvâ verirler. Kendileri bunu itiraf etmezler ve nassa göre konuştuklarını söylese de hakikat budur ve bu da rey ve ictihâdın bazı durumlarda kaçınılmaz olduğunun tescili hükmündedir. Ancak bunlar re'yi açıkça kabul edenlerden daha kötü durumdadırlar. Çünkü hem iddia ettiklerinin aksini yaparlar, hem de yaptıklarının nass olduğunu söylerler. Re'yi açıkça ve samimî olarak kabul edenler, İbn Mes'ûd (r.a.)'ın onları irşad ettiği gibi, "Rey ile söyledik ve yanlış olmasından korkarız" derler. Ötekiler ise, reylerini vahiy zannederler ve yanlışmış olabildiklerine ihtimal vermezler. Ancak bu fasîd zanları görüşlerini rey olmaktan çıkarmadığı gibi, yanlışmaya ihtimal vermemeleri de görüşlerinin yanlış olmasını önlemez. Onun için kendileri iki taifenin kötü olanıdır.

Rey, ictihâd ve kıyası kabul edenlerin huccetlerini -ki bunlar sabit ve

sahih huccetlerdir- böylece özetledikten sonra şimdi de bunları inkâr edenlerin huccetlerine bakalım.

Kıyası Nefyedenlerin Huccetleri ve Bunların Cevâbı

Kıyası nefy ve inkâr edenlerin huccetlerine gelince, İbn Hazm şunu söylemiştir: “Biz reyin iptali konusunda, muhaliflerin gürültü kopardıkları eserlerden daha sahih olanlarını rivâyet etmişiz. Ancak biz bunları burada ihticâc için zikretmeyeceğiz. Çünkü Allâh Resûlü (s.a.v.)’den ve ihtilaf edilmeyen kesin ictihâddan başka bir şeyde huccet yoktur. Biz bunları, bizi eserlerle ilzam etmek isteyen muhalifleri ilzam etmek için zikredeceğiz. Ve bunlar onları ilzam edecektir. Çünkü onlar eserlerle ihticâc ederler. Binaen aleyh, zikredeceğimiz eserler de onların aleyhinde olan huccetlerdir. Bir kimse bir şeyi lehninde olduğu zaman kendisi için delil olarak kabul ederse, o kendi aleyhinde olduğu zaman da onu delil olarak kabul etmek zorundadır. Bunu kabul etmezse, kendi kendisiyle çelişmiş ve dinde delilsiz tahakküm etmiş olur.”

Ben derim ki; İbn Hazm’ın bu sözü de reyle hükmetmektir. Çünkü kendisinin, “Allâh Resûlü (s.a.v.)’den ve ihtilaf edilmeyen kesin ictihâddan başka bir şeyde huccet yoktur” sözü için ne kitap, ne sünnet, ne de söylediği şekildeki bir icmâda delil yoktur. O zahir ehlinin mesnedsiz bir vehim ve varsayımdır. Kezâ onun, “Bir şeyi bir yerde huccet gören bir kimse, onu başka bir yerde de huccet görmek zorundadır” demesinin de kitapta, sünnette ve icmâ’da delili ve mesnedi yoktur. Bu da zahir ehlinin vehmi ve uydurmasıdır. Çünkü bir şey bazen huccet iken bazen de huccet değildir. Meselâ haber-i vahid (prensipten) huccettir. Fakat onun karşısında meşhur veya mütevatir gibi daha kuvvetli bir hadis olursa delil olmaktan çıkar. Bu böyle iken, nasıl “bir yerde huccet olan her yerde huccet olur” denebilir?

İbn Hazm, Ebû Bekir es-Sıddık (r.a.)’in şu sözüyle ihticâc etmiştir: “Ben Allâhü Te‘âlâ’nın kitabından bir âyete O’nun irade etmediği bir manayı versem, hangi yer beni üstünde taşır ve hangi gök beni altında barındırır?”

Fakat kendisi için bu sözde huccet yoktur. Çünkü bir âyete Allâhü Te‘âlâ’nın irade etmediği bir manayı vermekten maksat, O’nun sözünü

tahrif etmek ve kasıtlı olarak yanlış mana vermektir. Rey kullanmak demek olan ictihâd (veya ictihâd demek olan rey kullanmak) ise buna dahil değildir. Çünkü müctehide göre, verdiği mana Allâhü Te‘âlâ’nın irade ettiği manadır, O’nun irade etmediği mana değildir. Onun için kendisinin bu bapta bu sözle ihticâc etmesi sözü tahrif etmek ve saptırmaktır. Bunu yapmaktan Allâh’a sığınıyoruz.

Kendisi, yine Ebû Bekir es-Sıddık (r.a.)’in şu sözüyle ihticâc etmiştir: “Allâh’ın kitabındaki bir âyeti rey ile veya bilmediğim halde tefsir etsem, hangi yer beni üstünde taşır ve hangi gök beni altında barındırır?

Fakat onun için bu sözde de huccet yoktur. Çünkü Ebû Bekir es-Sıddık (r.a.)’in burada “reyle “mi, yoksa “bilmediğim halde” mi dediği belli değildir; söz şübheli bir şekilde rivâyet edilmiştir. Rivâyete şübhe girince de onunla ihticâc etmek batıl olur. Şaşılacak şeydir ki, kendisi İbn Mes‘ûd (r.a.)’ın sözünde, A‘meş, “Sanırım, râvî onu dedi” sözcüğüyle rivâyet etti diye “sanırım” sözcüğünü şübhe ifadesi olarak değerlendirmiş ve böyle bir şübhe bulunmadığı halde onu reddettiği halde, bu rivâyetteki şübheyi görmezden gelmiş ve var olan şübheden dolayı bu sözü reddetmemiştir. Ebû Bekir es-Sıddık (r.a.)’in “rey ile” dediğini kabul etsek bile, onun ma‘nâsı sözü tahrif etmektir, onun üzerinde ictihâd etmek değildir. Çünkü kendisi kelâle hakkında kendi reyîyle söylemiş ve söylediğinin kendi reyî olduğunu da tasrih etmiştir. Bu delâlet eder ki, kendisi rey sözcüğünden bile bile bozmayı ve tahrif etmeyi kasdetmiştir. Nasıl ki, kendisi bundan önceki rivâyetteki, “Allâhü Te‘âlâ’nın kasdetmediği bir mana” sözüyle de bunu kasdetmiştir. Ayrıca muhtemeldir ki, kendisi “rey ile” sözcüğünden ilim sahibi olmadan demeyi kasdetmiştir. Nitekim önceki rivâyette de “bilmediğim halde” demiştir.

Kendisi, rivâyet ettiği Ömer (r.a.)’in şu sözüyle ihticâc etmiştir: “Ey insanlar; Allâh Resûlü (s.a.v.)’in reyî sevabdı. Çünkü reyî ona Allâh gösterirdi. Bizim reyimiz ise zan, tahmin ve tekellüftür.”

Bunun cevâbı şudur: Bu söz Zührî’nin Ömer (r.a.)’den rivâyetidir. Zührî’nin Ömer (r.a.)’den rivâyeti ise münkai’dır. (Çünkü Zührî, Ömer (r.a.)’e yetişmemiş ve onu görmemiştir.) Kendi mezhebi böyle değilken, münkati

olan bu rivâyetle nasıl ihticâc etmiştir? Eğer kendisi, “Biz bu rivâyetle sizin mezhebiniz üzerine ihticâc ettik” dese, o zaman şunu deriz: Bu sözde Allâh Resûlü (s.a.v.)’in reyinden başka reyde huccet bulunmadığına dair bir delâlet yoktur. Bu sözün nihaî ma’nâsı şudur: Allâh Resûlü (s.a.v.)’i reyi vahiydi, başkasının reyi ise vahiy değildir. Ve bunun böyle olmasından, başka reylerin külliyyen batıl olmaları ve onlarla hiç ihticâc edilmemesi lazım gelmez. Bu nasıl lazım gelir ki, hadislerin tenkit ve kritiğinde kullanılan ölçü ve usullerin çoğu rey ve zarlardan oluşur. Halbuki kendisi de, başkası da bu ölçü ve usulleri kullanmışlar ve hadislerin sahih olup olmadıkları konusunda onlarla ihticâc etmişlerdir. Onun için, Ömer (r.a.)’in bu sözünde kendisi için huccet yoktur.

Kendisi Ömer (r.a.)’in şu sözüyle de ihticâc etmiştir: “Dininizde rey kullanmaktan sakının!”

Bunun cevâbı şudur: Rey iki çeşittir. Birisi mücerret reydir; birisi de şariate dayanan reydir. Kıyas etmek, nassı şer’î veya lugavî bir huccetle bir manaya göre tefsir etmek, meselâ kur’ sözcüğünü bu sûretle temizlik hali veya kanama haliyle açıklamak ikinci çeşittendir. Ömer (r.a.)’in sözündeki rey ise birinci çeşittendir. Çünkü ikinci çeşit reyi Ömer (r.a.)’in kendisi de kullanmış ve onu kötülememiştir. Eserleri araştıranlar bunun böyle olduğunu bilirler. Nitekim, biraz yukarıda rivâyet edildiği gibi, kendisi Şureyh’a, “İstersen, kendi reyinle ictihâd et” demiştir. Ebû Bekir es-Sıddık (r.a.) de: “Ben bunu kendi reyimle söyledim” demiştir. Ömer (r.a.) de bu hususta onu Taklîd etmiştir. İbn Mes’ûd (r.a.) de bunu yapmıştır. Onun için, Ömer (r.a.)’in bu sözünde reyin mutlak olarak reddedilmesi yönünde huccet yoktur.

İbn Hazm’ın, Memduh (Övülen) ve Mezmum (Kötülenen) Reyler Arasındaki Farkı İnkâr Etmesinin İptali

Muhalliflerimiz şunu söylemişlerdir: “Âlimler, şer’î bir asla dayanmayan reyle hükmetmeyi kötülemişler. Kendisiyle hükmettikleri rey ise, Kur’ân ve sünnette dayandırılan reydir.” Biz onlara dedik ki, bu sizin iddianızdır. Eğer kimsenin bu iddiayı tashih ettiğini/doğruladığını görmüşseniz, dedığınız sizin olsun. Fakat böyle bir şey görmemişseniz, o zaman demek ki,

yalan söylüyorsunuz. Sonra biz kendimiz baktık ve hiçbir sahabiden böyle bir ayrıma delâlet eden ve sözde Kur’ân’a veya sünnete dayandırılan rey ile diğer reyler arasında fark olduğunu gösteren, Ömer (r.a.)’e nisbet edilen yalan bir risaleden başka sahih bir kelime göremedik. Aksine, bütün ashabın fark gözetmeksizin reyi zemmedip kötülediklerini gördük. Ve kendileri reyle hükmettikleri (hükmetmek zorunda kaldıkları) zaman da onu kalıcı ve bağlayıcı bir hüküm ve kanun haline getirmemişlerdir. Nitekim Harise ibn Madrib’ten onun şunu söylediği rivâyet edilmiştir: “Şam halkından bazı kimseler Ömer ibnü’l-Hattab (r.a.)’e geldiler ve ona; “Bizim at ve köle cinsinden bazı mallarımız vardır. İstiyoruz ki, bunlardan zekât verelim ve temizlenelim” dediler. Ömer (r.a.), “Benden önceki iki büyüğümün yaptıklarını yapın” dedi. Ve ondan sonra bu konuyu tekrar Ashabla istişare etti. Alî (r.a.) şunu söyledi: “Onların teklif etikleri şey güzeldir. O malların zekâtı alınabilir. Fakat bu kanun haline getirilip bundan sonra muttarit/devamlı uygulanmaması lazımdır.”

İbn Hazm’ın bu sözü batıldır. Çünkü biz, şer’î delillerden alınan reyle mücerret rey arasında fark bulunduğunu söyledik ve bu farkı kıyas bahsinde ve biraz yukarıda açık aldık. Ve âlimlerin bununla ilgili sözlerini de naklettik. Onun için, Allâh seni kör edip gözlerini ve kalbini bağlamış da sen göz ve basiret sahibi olan herkesin gördüğü açık bir gerçeği görmiyorsan, bu bizi ilgilendirmez. Sonra ona şunu diyoruz: Eğer rey, senin iddia ettiğin gibi, bütünüyle mezmum ve kötü ise, o zaman onun kanun haline getirilmesiyle getirilmemesi (ve meselâ bir sefer uygulanması) arasında ne fark vardır? (Batıl olan bir şeyle muvakkat ve bir sefer amel edilebilir mi?) O zaman, rey, kanun haline getirilse de getirilmese de kötü olmuş olur. Onun için, reyin mutlak olarak kötü olduğunu söylemek ve ondan sonra kanun haline getirmeden onunla amel etmeyi istihsan etmek (doğru ve güzel bulmak) çelişki ve tutarsızlıktır.

İbn Hazm, Ömer (r.a.)’den rivâyet ettiği şu sözle de ihticâc etmiştir: “Rey sahiplerinden uzak durun. Hadisleri hıfzeta gümeye güçleri yetmemiş, bu yüzden reyle konuşup hükmetmeye yönelmişlerdir. Ve bu sûretle hem kendileri sapmış, hem de başkalarını saptırmışlardır.”

İbn Hazm için bu sözde de huccet yoktur. Çünkü bununla kastedilenler, hadisleri hıfz edip manalarını anlamaya çalışmayan ve onları hareket noktası haline getirmeyen ve kendi reylerini dinde asıl kabul eden kimselerdir, nassları hıfz eden ve kendi reylerini değil, onları asıl kabul eden müctehid âlimler değildirler. Ömer (r.a.), bu sözle nasıl bu müctehidleri kasdetmiş olabilir ki, kendisi de o müctehidlerdendir ve hem ictihâd edip kendi reyiyle fetvâ vermiş, hem de Ebû Bekir (r.a.)'in kelâle hakkındaki reyini ve Hz. Alî (r.a.)'in atlardan zekât alınması hakkındaki reyini taklîd etmiştir. Onun için, onun sözünü İbn Hazm'ın yaptığı şekilde tevil etmek, sözü tahrif etmek, mana ve maksadından uzaklaştırmaktır. Allâhü Te'âlâ bizi bunu yapmaktan korusun.

İbn Hazm, Hz. Alî (r.a.)'den rivâyet ettiği şu hadisle de ihticâc etmiştir: “Din reye göre olsaydı, mestin altını mesh etmek üstünü mesh etmekten daha evlâ olurdu. Halbuki ben, Allâh Resûlü (s.a.v.)'i onun üstünü mesh ettiğini gördüm.”

Onun için bu sözde de huccet yoktur. Çünkü Alî (r.a.)'in demek istediği şudur: “Rey, dinde bağımsız ve başlı başına bir asıl ve delil değildir. Bu sebeple insanların nassları bırakıp kendi reylerine uymaları caiz değildir.” Kendisi, “Dinde ictihâd etmek hiç caiz değildir” demek istememiştir. Bunu nasıl diyebilir ki, kendisi de rey ve ictihâda göre fetvâlar vermiş ve meselâ -biraz yukarıda geçtiği gibi- “At ve kölelerden sahiplerinin rıza ve teklifleri üzerine zekât almak güzel bir şeydir. Fakat onu kanunlaştırmamak lazımdır” demiştir. Onun için, İbn Hazm'ın Alî (r.a.)'in bu sözüyle ihticâc etmesi batıldır. Şaşılacak şeydir ki, kendisi bir taraftan reyle hükmetmeyi iptal etmiş, bir taraftan da kendi batıl reyiyle ihticâc etmiştir. Bu çelişkiden başka bir şey değildir.

İbn Hazm, Alî (r.a.)'den rivâyet ettiği şu sözle de ihticâc etmiştir: “Kadılar/hâkimler üç kısımdır: İki ateşte, biri cennettedir. Bilerek haksız ve yanlış hüküm veren kadı ateştedir; hakkı istediği halde hata eden kadı da ateştedir. Hakkı isteyen ve ona isâbet eden kadı ise cennettedir.” Katade şunu söylemiştir: “Ben Ebû'l-Âliye'ye, “Hakkı istediği halde hata eden kadı niye ateştedir?” dedim. “Hükmetmeyi bilmediğine göre kadı olması lazımdı” dedi.”

İbn Hazm için bu sözde de huccet yoktur. Çünkü Alî (r.a.), bu sözüyle hakkı istediği halde hata eden her kadıyı kasdetmemiş, Ebü'l-Âliye'nin de tefsir ettiği gibi, hükmetmeye ehil olmayan ve buna rağmen kadılık yapan ve bilgisizliği sebebiyle hata eden kadıyı kasdetmiştir. Bu sözün ma'nâsının bu olduğunu İbn Hazm'm da rivâyet ettiği gibi, Arâk ibn Mâlik'in Ömer ibn Abdulaziz (r.a.)'in sorusuna cevap olarak söylediği şu söz de tefsir ediyor: “Kadılar üçtür: Biri o adamdır ki, kadılık bilgisi yoktur, bu sebeple helâli haram, haramı helâl eder. Bu adam ateştedir. Biri de o adamdır ki, kadılığı üstlenir, kadılık bilgisi de vardır; hakka uyar, heva ve hevese uymaktan sakınır. Bu adam istikâmet üzere gittiği müddetçe Al-lâh da ona yardımcı olur. Fakat istikâmetten meylederse, o da öncekilerin akıbetine uğrar.”

Bunun böyle olduğuna Allâh Resûlü (s.a.v.)'den rivâyet edilen şu hadis de delâlet ediyor: “Kadılar üçtür: İkisi ateşte, biri cennettedir. Hakkı bilen ve onunla hükmeden cennettedir. İnsanlar arasında bilmeden hükmeden ateştedir; hakkı bilen ve fakat ondan sapan da ateştedir.” Bu hadisi İbn Hazm da rivâyet etmiştir. Bu hadis Ömer (r.a.)'in şu sözünün de kaynağıdır: “Dalâleti hidâyet (yanlış doğru) zanneden ve ona (dalalet/yanlış) bilerek uyan ve bu sûretle helâk olan bir kimse için mazeret yoktur; hidâyeti dalalet (hakkı batıl) zanneden ve bu sebeple onu terk eden kimse için de mazeret yoktur.” Bunu da İbn Hazm rivâyet etmiştir.

Hasılı; Kimsenin bilgisizce hükmetmesi caiz değildir, bilmeyenin -kendisi ehil ise- ilmi nasslarda araması, -ehil değilse- ilim ehlinde sorup öğrenmesi vaciptir. Yukarıdaki rivâyetlerin ma'nâsı budur. Bu sebeple, onlarda, İbn Hazm'm zan ve iddia ettiği gibi, ictihâd ve reyle fetvâ vermeyi nefyetme olayı yoktur.

Şaşılabacak şeydir ki, İbn Hazm şunu söylemiştir: “Bu sözler, Allâh Resûlü (s.a.v.)'in, “*Hakim ictihâd edip hata ettiği takdirde, ona bir sevap vardır*” hadisine muhalif değildirler. Çünkü bu hadis hak ve doğru olanı bilmeyen hakkındadır. Yukarıda zikrettiğimiz Arâk ibn Mâlik ve Ömer (r.a.)'in sözleri ve hatta bunların anlamını taşıyan hadis, hakkı bilen ve fakat kendi batıl rey ve yalancı zannını yakînen bildiği hidâyet ve nura tercih eden hakkındadırlar.” Bu söz de doğru değildir. Çünkü hakkı bilen ve fakat

bir sebeple onun hak olmadığını zanneden ve kendisi müctehid olup zannetme yetkisine sahip olan bir kimse, zannı yakîne üstün tutmuş sayılmaz. Çünkü hak onun ictihâd ve nazarında hak değildir. Onun için bu kimse “Hâkim ictihâd edip hata ettiği takdirde, ona bir sevap vardır” hadîsinin kapsamına girer; kendisi önceki sözlerin kapsamına girmez. Çünkü bunlar, gördüğün gibi, cahil olup cehâletle hükmeden hakkındadırlar, âlim olup ictihâd eden ve ictihâdında hata edenle ilgili değildirler. Bir kimse ictihâd ehli olmasa ve hakkı bildiği halde ictihâd edip onun hak olmadığını zannetse, bu da bu sözlerin kapsamına girer. Fakat bunun böyle olması -şartlarına uygun olan- rey ve ictihâdın huccet olduğunu nefyetmez. Çünkü biz, ehil olmayan değil, ehil olan tarafından yapılan ictihâdın huccet olduğunu söylüyoruz. Bu yüzden İbn Hazm için bu rivâyetlerde de huccet yoktur.

Kendisi İbn Abbas (r.a.)’dan rivâyet ettiği şu sözle de ihticâc etmiştir: “Bir kimse bir fetvâ verip onunla ta’miye yapsa, onun günahı kendisine ait olur.” Ta’miye ise, fetvâda hata yapmak ve yanlış yapılmasına yol açmaktır.”

Bu sözde de İbn Hazm için huccet yoktur ve ma’nâsı da kendisinin söylediği gibi değildir. Çünkü ta’miye hata yapmak değil, kasten yanlışla sevk etmektir. Böyle bir kasıt olduğu takdirde elbette ki yapılan yanlışın günahı o kimseye ait olur. Yanlış yapılanın günahı nasıl kasıt olmaksızın hatalı fetvâ verene âit olur ki, Allâh Resûlü (s.a.v.), “*Hâkim ictihâd edip hata ettiği takdirde ona bir sevap vardır*” demiştir.

İbn Hazm, Sehl ibn Kuneyf’ten rivâyet ettiği şu sözle de ihticâc etmiştir: “Ey insanlar; reylerinizi dîninize arz ediniz (dininiz ölçülerine vurup doğru olup olmadıklarını öğreniniz). Ben Ebû Cendel gününü hatırlıyorum. Gücüm olsaydı, o gün Allâh Resûlü (s.a.v.)’in emrini reddederdim.”

İbn Hazm için bunda huccet yoktur. Çünkü bu sözde rey ve ictihâdın huccet olduğu nefyedilmemiş, reyin her zaman doğru olmadığı, Ebû Cendel olayında olduğu gibi, bazen yanlış olduğu ifade edilmiştir. Allâh Resûlü (s.a.v.) de hakimın reyinde hata etmesini sevabı mucip olduğunu söylemişken, bu söz nasıl reyin huccet olmadığına delil olabilir? Eğer dense ki, sevabı mucip olan, hata etmek değil, hakkı ve doğruyu bulmak için cehd

sarf edilmesidir. İctihâd da bu demektir. Biz deriz ki; bu söylenen lafzî bir tartışmadır ve neticeyi değiştirmez. Çünkü hatalı olan müctehid, mazur ve mecur'dur (ona ecir ve sevap verilir); bunun şu veya sebepten olması bir ayrıntıdır. Günah sakıt olduktan ve sevap sabit olduktan sonra bu ayrıntının kıymeti yoktur.

İbn Hazm, İbn Abbas (r.a.)'den rivâyet ettiği şu sözle de ihticâc etmiştir: "Kur'ân'ı kendi reyîyle tefsir eden, ateşteki yerine hazırlansın!"

İbn Hazm için bu sözde de huccet yoktur. Çünkü İbn Abbas (r.a.)'ın kendisi Kur'ân'ı kendi reyî ve ictihâdıyla tefsir etmiştir. Onun için, kendisi bu sözle ictihâd ehlini kasdetmemiş, İbn Hazm ve benzeri cehl ve heva ehlini kasdetmiştir. Çünkü kendisi çok kere, "Bu âyet, taklîdin batıl olduğuna delâlet ediyor; şu âyet reyî nefy ediyor; falan âyet kıyasın batıl olduğunu gösteriyor; öteki âyet ta'lîl'in batıl olduğuna işaret ediyor" gibi reddedilmesi uzun süren herzeler savuruyor. Halbuki, bu herzelerine dair âyetlerde hiçbir iz ve işaret yoktur. İşte Kur'ân'ı reyîle tefsir etmek bu ve benzeri şeylerdir. İbn Abbas (r.a.)'nın maksadı da budur. Nitekim kendisi aynı maksatla şunu da söylemiştir: "Bir kimse Allâh azze ve celle'nin kitabında bulunmayan, Allâh Resûlü (s.a.v.)'den de rivâyet edilmeyen bir fikir oluştursa, Allâh'la karşılaştığı zaman ne halde olacağı bilinmez."

İbn Hazm, Ömer (r.a.)'den rivâyet ettiği şu sözle de ihticâc etmiştir: "Ey insanlar! Reylerinizi dîne arz ediniz (onun ölçüleriyle ölçünüz). Ben bir kere kendi reyimle Allâh Resûlü (s.a.v.)'in emrini reddettim. Vallâhi ictihâd etmiş ve bunda kusur etmemiştim. Bu Ebû Cendel günündeydi. Mütareke belgesi yazılırken, Allâh Resûlü (s.a.v.), "*Bismillâhirrahmânirrahîm, yazın*" dedi. Müşrikler, "Biz, bismikellahumme, yazacağız" dediler. Allâh Resûlü (s.a.v.), onların ısrarını görünce, bunun yazılmasına razı oldu. Fakat ben razı olmadım. Bunun üzerine bana dönüp, "Ey Ömer; görüyorum ki, ben razı olduğum halde, sen razı olmuyorsun!" dedi.

Ancak bunda da İbn Hazm için huccet yoktur. Çünkü onun ma'nâsı da Sehl ibn Humeyf'in rivâyeti gibidir.

Kendisi İbn Mes'ûd (r.a.)'den rivâyet ettiğine göre, İbn Mes'ûd (r.a.),

zifaf yaşamadan kocası ölen müfavvıda kadın hakkında şunu söylemiştir: “Ben onun için kendi reyimi söyleyeceğim. Doğru olsa, o Allâh’tandır, Allâh birdir ve ortağı yoktur; yanlış olsa benden ve şeytandandır. Allâh ve Resûlü (s.a.v.) ondan beridirler. İbn Hazm bununla ve yine İbn Mes‘ûd (r.a.)’dan rivâyet ettiği şu sözle de ihticâc etmiştir: “Ey insanlar; sizden kim bir ilim bilirse onu söylesin ve kim bilmezse, bilmediği şey için, “Bilmiyorum” desin. Çünkü kişinin bilmediği şey için, “Bilmiyorum” demesi de onun için ilimden sayılır. Nitekim Allâhü Te‘âlâ da Peygamberine -ve tâbîi ondan sonra hepimize- şunu emretmiştir: *“De ki, ben tebliğden dolayı sizden her hangi bir ücret istemiyorum ve ben tekellûf de etmiyorum (bilmediğim bir şeyi bilmiş gibi davranmıyorum, üzerime vazife olmayan bir şeyi de yapmıyorum.”* (Sad, 38/186)

İbn Hazm için, bunlarda da huccet yoktur. Aksine, İbn Mes‘ûd (r.a.)’in müfavvıda kadın hakkında söylediği söz, reyle fetvâ vermenin huccet olduğuna delâlet eder. Onun için İbn Hazm’m şu yorumu batıldır: “Ömer’den, İbn Mes‘ûd (r.a.)’den ve İbn Abbas (r.a.)’dan rivâyet ettiğimiz yukarıdaki eserler, onların, -gerçekten kendi sözleriyle- “Kişi kendi reyiyile icthâd etsin” demekten ne kasdettiklerini açıklar ve bunun dinde reye göre söz söyleyip fetvâ vermek olmadığına, aksine, bir sorun karşısında kalınca Kur’ân’da ve sünnette mevcut olan çözümü ve hakkı bulmak için cehd ve çaba göstermesi gerektiğine delâlet eder. Bu yorum batıldır, çünkü sözü edilen sahabilerden rivâyet edilenler, bunun aksini gösterirler. Kendisinin de itiraf ettiği gibi, İbn Mes‘ûd (r.a.) müfavvıda kadın hakkında söylediğini Kur’ân ve sünnette nass halinde görmemiş, kendi reyiyile icthâd ve istinbat etmiştir. Ömer (r.a.); Şureyh’de şunu demiştir: “Sen Allâh’ın kitabında, Allâh Resûlü (s.a.v.)’i sünnetinde ve sâlihlerin örnek hükümlerinde nass bulamadığın zaman, kendi reyinle icthâd et.” Yine Ömer (r.a.), kâtibinin bir fetvâ ve hükmün (başına veya sonuna) yazdığı “Bu, Allâh’ın gördüğü ve Ömer (r.a.)’in gördüğü hükümdür.” Yazısına tepki göstermiş ve şunu söylemiştir: “Sen ne kötü yazmışsın! O, doğru ise Allâh’tandır, hata ise Ömer (r.a.)’dendir.” Bu eseri de İbn Hazm kendisi için huccet olmak üzere rivâyet etmiştir. Fakat dediğimiz gibi, bu rivâyetlerde onun için huccet yoktur. Çünkü bunlar açıkça delâlet ederler ki, bu söz sahibi

sahabilerin yanında/nazarında reyle ictihâd etmenin ma'nâsı, Kur'ân ve sünnette nass halinde mevcut olan hükmü buluncaya kadar zihnî çapa sarf etmek değildir. Nitekim biz İbn Abbas (r.a.)'dan da onun "Kur'ân'da, sünnette ve salihlerin fetvâlarında nass halinde bir çözüm bulamadığı meselelerde kendi reyyle fetvâ verdiğini" rivâyet ettik. Bu da delâlet eder ki, İbn Abbas (r.a.)'nın yanında/nazarında reyle ictihâd etmenin ma'nâsı, İbn Hazm'ın dediği gibi, çözümü nass halinde Kur'ân'da ve sünnette arayıp bulmak değildir.

İbn Hazm, Ebû Musa el-Eş'arî (r.a.)'den rivâyet ettiği şu sözle de ihticâc etmiştir: "Gündüz gecedен açıkça ayrıldığı ve netleştiği gibi, hak (doğru olan çözüm) netleşmedikçe kâdının hükmetmesi doğru değildir." Ve kendisi şunu söylemiştir: Bu söz Ömer (r.a.)'e ulaştığı zaman, "Ebû Musa doğru söylemiştir" diyerek onu tasdik etmiştir. İşte bu da gösterir ki, sahabiler, zan olan reye göre söz söylemeyi (fetvâ vermeyi, hükmetmeyi) caiz görmemişler ve delâlet eder ki, haber-i vahid onların yanında ilim ve kesinlik ifade ederdi." Fakat onun bu ihticâcı batıldır. Çünkü Allâh Resûlü (s.a.v.), "*Hakim ictihâd ettikten sonra hata da etse, ona sevap vardır*" demiştir. Halbuki hak, gündüz gibi ortaya çıktıktan sonra hata ihtimali kalmaz. Onun için -bu söz sahih ise- onun ma'nâsı İbn Hazm'ın anladığı gibi, hüküm verirken hak ve doğrunun bu şekilde ortaya çıkmış olması şart değildir. Dolayısıyla, Ebû Musa'nın sözünü, Allâh Resûlü (s.a.v.)'in sözüne muhalif olmayan bir manaya hamletmek ve şöyle demek lazımdır: Hak olanı (nasslarda) iyice arayıp şeriate göre hüküm vermeye yeterli olan ölçüde aydınlık ve belirginlik sağlamadıkça, hâkimin acele edip veya kendi heva ve hevesine uyup karar (ve fetvâ) vermemesi lazımdır. Fakat bu aydınlık ve belirginlik hala hata ihtimalini taşıyan bir derecededir. Bu böyle olduğu için, İbn Hazm'ın bu eserle rey ve zannın huccet olmadığı yönünde ihticâc etmesi sahih değildir. Onun, "haber-i vahid onların yanında ilim ve kesinlik ifade ederdi." sözü de fasîd bir temel üzerine fasîd bir bina dikmek cinsindendir. Çünkü bu söz, zan ve reyle hükmetmenin caiz olmadığı varsayımı üzerine bina edilmiştir. Bu varsayım ise sabit değildir.

İbn Hazm, İbn Mes'ûd (r.a.)'in şu sözüyle de ihticâc etmiştir: "Zaman içinde âlimler yok olacak ve geriye kendi reyyle söz söyleyen (fetvâ ve-

ren, hükmeden) bir kavim kalacaktır.” Şa‘bî de, “Allâh, “Benim reyime (görüşüme) göre” sözüne lânet etsin!” demiştir.

Fakat, İbn Hazm için bu sözlerde huccet yoktur. Çünkü âlimler yok olduktan sonra geriye yalnız cahiller kalır. Cahillerin rey ve görüşlerinin mezmum ve batıl olduğunda ise söz yoktur. Tartışılan ise, müctehid âlimlerin rey ve ictihâdlarıdır. Hal bu olduğuna göre, İbn Hazm için burada nasıl bir huccet bulunabilir? Kezâ, aynı sebepten dolayı onun için Şa‘bî’nin sözünde de huccet yoktur.

Bundan sonra İbn Hazm şunu söylemiştir: “Allâh’a yemin ederim; sahâbe’den hiçbir kimse kendi reyi ve ictihâdıyla fetvâ vermemiştir. Gördüğün gibi, hükmü sünnette bulmaya çalışmış ve kendi yanında bulunmadığı durumda da onu başkasının yanındakine bina etmiştir. Sonra, bu şekilde oluşturduğu reyden de korkmuş ve onun sorumluluğunu üzerinden atmıştır. Tâbiîler de böyle yapmışlardır. Fakat bugün bir takım kimseler çıkmışlar, kendi oluşturdukları reyi din haline getirmişler ve bunlar kendi reyleriyle Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in sözünü ve hükmünü iptal etmeye çalışıyorlar.

Bunun cevâbı şudur: İbn Hazm bu sözüyle cahilleri kandırmaya çalışmıştır. Çünkü Müslümanlar içinde reyini din haline getirip onunla Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in sözünü ve hükmünü iptal etmeye çalışan kimse yoktur. Aslı olmayan bu şey, onun kötü algısından ve Müslümanlar hakkında su-i zan etmesinden kaynaklanmıştır. Çünkü Müslümanların rey ve ictihâd konusunda tuttıkları yol, sahâbe ve tâbiînin yoludur. Bunlar da onlar gibi, kitap ve sünneti dînin aslı olarak kabul ediyor ve kendi reylerini hata ve sevaba açık olan bir durumda görüyorlar. Bu husus kendi sözlerinde nass halinde ve açık bir şekilde belirtilmiştir. Bu durumu cahil, inkârcı ve kibirli olanlardan başka bir kimse inkâr etmiyor. Bundan dolayıdır ki, müctehidlerin çok yerde şunu söylediklerini görüyorsun: “Bu meselede kıyasın hükmü şudur; fakat mevcut olan nasstan dolayı biz onu terk ettik.” Ve sen hiçbir yerde onların şunu söylediklerini göremezsin: “Bu meselede Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in hükmü şudur. Fakat biz onu rey ve kıyastan dolayı terk ettik.” Onun için İbn Hazm’m yorumu batıldır. Onun bu kötü yoru-

munun sebebi de reyinin/görüşünün bozukluğu, zihninin katılığı, ictihâd ve reyin hakikatini anlayamayışı ve müctehidlerin ictihat etmekteki maksatlarını kavrayamayışıdır.

İCTİHÂDIN ÇEŞİTLERİ

İctihâd bazen nassta olur, bazen de nass yokken olur. Onun bu iki tür-lüsü de sahâbede mevcuttur. Birinci türün misali onların, Allâh Resûlü (s.a.v.)’i, “*İkinci namazını Benü Kurayza’da kılın*” sözündeki ictihâdla-rıdır. Çünkü onlardan bir kısmı bu sözü şöyle yorumlamıştı: “Allâh Resû-lü (s.a.v.), Benü Kurayza’ya yetişmeden önce namaz kılmamızı nehyetti. Onun için vakit çıksa da önce oraya yetişmemiz lazımdır.” Bir kısmı ise onu şöyle açıkladılar: “Allâh Resûlü (s.a.v.), bizi namaz kılmaktan nehyet-medi, sadece çabuk gitmemizi istedi.” Ve öncekiler namazlarını geciktirir-ken, bunlar namazlarını vaktinde yolda kılıp edâ ettiler. Ve bunların farklı görüş ve yaklaşımları Allâh Resûlü (s.a.v.)’e ulaştı ve kendisi hiç birinin yanlış yaptığını söylemedi.

Nassın olmadığı durumda reyle ictihâd etmenin de üç hali vardır: Birin-cisi; daha sonra, yapılmış olan ictihâda muvafık ve uygun olan bir nassın bulunmasıdır. İkincisi buna muhalif olan bir nassın bulunmasıdır. Üçüncü-sü ise ne muvafık, ne de muhalif olan bir nassın bulunmamasıdır. Bunlar-dan birinci halin misali İbn Mes‘ûd (r.a.)’in müfavvıda kadın hakkındaki ictihâdı ve hükmüdür. İkincinin misali, Ömer (r.a.)’in cenin diyeti hak-kındaki şu sözüdür: “Hamel ibn Malik’in hadisi olmasaydı, biz bu konu-da farklı hükmedecektik.” Üçüncünün misali de Ebû Bekir (r.a.)’in kelâle hakkındaki, “Ben bu konuda kendi reyimle hükmediyorum” sözüdür.

Bu arada bir ictihâd türü daha vardır. Bu türden olmak üzere, Ehû Hü-reyre (r.a.)’in, “Ateşin değdiği yemekten dolayı abdest almak gerektiği” rivâyetine karşı İbn Abbas (r.a.), farklı ictihâd etmiştir. Âişe (r.anhâ), “*Ölü, ehlinin onun üzerinde ağlamalarıyla azâb edilir*” hadîsine farklı yorum getirmiştir. İbn Ömer (r.a.)’in, “Allâh’ın kadın kullarını Allâh’ın mescid-lerinden menetmeyiniz” hadîsine karşı onun oğlu tavrı almıştır. Dinleyen bu tür ictihâdı nassı redd etme şeklinde algılamak, hakikatte o râvîyi hatalı bulmaktan ibarettir. Ve kendileri bu tavrı nassı reddetme şeklinde algıla-

dıkları için Ebû Hüreyre (r.a.), İbn Abbas (r.a.)'a, İbn Ömer (r.a.) de kendi oğluna tepki göstermişlerdir.

Şu anda aklımıza gelen ictihâd türleri bunlardır ve bütün bu türler sahâbe'de ve tâbiîn'de mevcut olmuştur. Fakat bu böyle iken, İbn Hazm yemin ederek sahâbilerden ve tâbiîlerden hiç kimsenin reyle ictihâd etmediğini söylemiştir. Ve hiç şübhe yoktur ki, bu yalan bir yemin olmuştur. Allâh, sahibini affetsin.

İbn Hazm'ın Kendisine Fayda Vermeyen, Zarar Veren Delillerle İhticac Etmesi

İbn Hazm şu rivâyetle ihticâc etmiştir: “İbn Ömer (r.a.)'e, hakkında kendisine bir hadis ulaşmayan bir şey sorulduğu zaman, “İsterseniz, size zannımı söyleyeyim” derdi.”

Bu rivâyette İbn Hazm için değil, bizim için huccet vardır. Çünkü o, nassın bulunmaması halinde Allâh'ın dîninde zannını söylemenin caiz olduğuna delâlet eder. Bu ise, İbn Hazm'ın bunun caiz olmadığını söylemesini ve; “*Zan, hakkın yerini tutmaz.*” (Yunus, 10/36) âyetiyle ihticâc etmesini iptal eder.

İbn Hazm, İbnü'z-Zübeyr (r.a.)'in anlattığı şu kıssa ile ihticâc etmiştir: “Yemin ederim; ben Osman ibn Affan (r.a.)'in yanındaydım, orada Şam ehlinde bir topluluk da vardı. Habib ibn Mesleme el-Fihri de onlardandı. Haccı temettü' şeklinde ifâ etmekten söz edildi; Osman (r.a.) şunu söyledi: “İfrad haccma niyet edin ve hac aylarında yalnız haccedin. Umreyi geciktirseniz ve sonra onun için de ikinci bir sefer gelip Kâbe'yi ziyaret etseniz, bu sizin için daha efdal olur. Allâh'a yemin ederim, şimdi bunun için imkânlar da artmıştır.” Hz. Alî (r.a.), onun bu sözüne karşı şunu söyledi: “Allâh'ın kendi kitabında kullarına tanıdığı bir ruhsatı ve Allâh Resûlü (s.a.v.)'in bir sünnetini yok sayıp insanlara zorluk çıkarmak ve onların hazır gelmişken umreyi de yapmalarını nehyetmek mi istiyorsun? Halbuki bu ruhsat ve bu sünnet uzak yerlerde ikâmet edenler için bir kolaylıktır. “Ve ondan sonra kendisi temettü' haccma niyet etti ve o niyetle ihrama girdi. İnsanlar, Osman (r.a.)'in sözünü duyunca, gelip ona, “Sen gerçekten temettüyü nehyetmiş misin?” diye sordular. Kendisi şu karşılığı verdi: “Ben

onu nehyetmedim. Dediğim yalnızca bir reydi, ona işaret ettim. İsteyen onu tutar, isteyen tutmaz.”

Bilmiyorum, İbn Hazm için bu kıssada nasıl bir huccet vardır? Çünkü bu kıssa, yalnızca Alî (r.a.) ve Osman (r.a.)’in umreyi hac aylarından sonraya bırakmak konusunda farklı rey sahibi olduklarına ve Osman (r.a.)’in, “Kendi reyinin nass gibi bağlayıcı olmadığını” söylediğine delâlet eder. Bu hususlar reyle ictihâd etmenin caiz olduğunu söyleyenlerce de kabul edilmiştir. Durum bu iken, bu kıssa nasıl bunların aleyhine ve İbn Hazm gibilerinin lehine huccet olur?

İbn Hazm, İbn Sîrin’in şu sözüyle de ihticâc etmiştir: “Allâh Resûlü (s.a.v.)’den sonra bilmediği şey konusunda Ebû Bekir (r.a.) kadar çekimserlik gösteren kimse yoktu. Ebû Bekir (r.a.)’den sonra da Ömer (r.a.) kadar çekimserlik gösteren yoktu. Bu böyle iken, Ebû Bekir (r.a.)’e bir mesele geldi ve kendisi onunla ilgili ne Allâh’ın kitabında, ne de Allâh Resûlü (s.a.v.)’in sünnetinde bir eser göremedi. Bunun üzerine kendi reyile ictihâd etti ve şunu söyledi: “Bu benim reyimdir. Doğru ise, o Allâh’tandır; hata ise o bendendir ve ben ondan dolayı Allâh’a istiğfar ediyorum.”

Bu olayda İbn Hazm için huccet yoktur, aksine o kendi aleyhine bir huccettir. Çünkü o, rey ile ictihâd etmenin caiz olduğuna delâlet ediyor. İbn Hazm ise bunu kabul etmiyor.

Kendisi Ebû Hüreyre (r.a.)’in rivâyet ettiği şu hadisle de ihticâc etmiştir: “Allâh Resûlü (s.a.v.) şunu söyledi: Bu ümmet bir müddet Allâh’ın kitabıyla amel edecek; sonra bir müddet O’nun Resûlü (s.a.v.)’in sünnetiyle amel edecek; ondan sonra rey ile amel edecek. Rey ile amel ettiği zaman da sapıp dalalete düşecek.”

İbn Hazm için bu hadiste de huccet yoktur. Çünkü bu hadis sahih olmayabilir. Çünkü ona göre, ümmet bir müddet yalnız Allâh’ın kitabıyla amel edecek, ondan sonra bir müddet yalnız Allâh Resûlü (s.a.v.)’in sünnetiyle amel edecektir. Bu ise yaşanan gerçeği yansıtmıyor. Fakat o, bir teville göre sahih bile olsa, bize zarar vermez. Çünkü biz de Allâh’ın kitabını ve Allâh Resûlü (s.a.v.)’i sünnetini bırakıp yalnız reyle amel

etmeyi caiz görmüyoruz. Çünkü bizim caiz gördüğümüz rey ve kıyas, kendi başına hüküm koyan değil, kitap ve sünnetin mana ve mefhumunu yansıtır.

Kendisi Ömer ibnü'l-Hattab (r.a.)'in şu sözüyle de ihticâc etmiştir: “Geçerli olan, Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in ortaya koydukları şeydir. Yol ve sünnet budur. Siz hatalı olan reyi bu sünnetin yerine geçirmeyiniz.”

Bu sözde de İbn Hazm için delil yoktur. Çünkü o rey ile ictihâd etmeyi nefyetmemiş, sadece hatalı olan reyi ümmet için sünnet haline getirmekten nehyetmiştir. İctihâd etmekle hatalı olan reyi sünnet ve yol haline getirmek ise ayrı şeylerdir. Biz bunlardan birincisini kabul ediyor, ikincisi ise reddediyoruz.

Kendisi Şa'bî'nin şu sözüyle de ihticâc etmiştir: “Bir topluluk Zeyd ibn Sabit (r.a.)'e gelip ona bazı şeyler sordular ve onun verdiği cevapları yazdılar. Ondan sonra da ona, “Bunları anlatmamıza izin veriyor musun?” dediler. Zeyd (r.a.), “Mazur görün, ben buna izin vermiyorum. Çünkü reyime göre söylediğim bu şeyler hatalı olabilirler” dedi.”

İbn Hazm için bunda da huccet yoktur. Çünkü bu kıssa reyle ictihâdı nefyetmiyor, ispat ediyor. Bu ictihâdın hatalı olması ihtimali de bize zarar vermiyor. Çünkü biz de bunu kabul ediyoruz, inkâr etmiyoruz.

İbn Hazm şunu rivâyet etmiştir: “Cabir ibn Zeyd'e, “İnsanlar senden duyduklarını yazıyorlar” denildi. Kendisi, innâ lillâh ve innâ ileyhi râciûn, dedikten sonra şunu söyledi: “Onlar, yarın ondan dönebileceğim bir reyi yazmış oluyorlar.”

İbn Hazm için bu sözde de huccet yoktur. Çünkü bu söz, Allâh'm dîninde ictihâd etmeyi nefyetmiyor, aksine, onu ispat ediyor. İctihâdın hatalı olma ihtimalinin bulunması da, bildiğin gibi, bize zarar vermiyor. Sonra, reyden dönme ihtimalinin bulunması onun yazılmasına mani ise, onunla fetvâ vermeye ve onu şifahî olarak anlatmaya da mani olması lazımdır. Onun için Cabir ibn Zeyd'in fetvâ verip şifahî olarak anlattığı reyin yazılmasına tepki göstermesi mantıklı değildir. Bu sebeple bu rivâyetin sahih olmadığı da anlaşılıyor. Fakat her şeye rağmen bunda İbn Hazm lehine bir

delâlet yoktur. Hayret edilecek şeydir ki, İbn Hazm, ne muhaliflerine zarar veren, ne de kendisine fayda veren bu türlü rivâyetleri büyük bir iştihayla kaydetmiştir. Bu da onun cehâletinin ve algı yetersizliğinin ne derecede olduğunu gösteriyor.

Kendisi, Ömer ibn Abdulaziz (r.a.)'in şunu yazıp yayınladığını rivâyet etmiştir: “Allâh Resûlü (s.a.v.)'in sünneti karşısında kimsenin rey beyan etme hakkı ve yetkisi yoktur.”

Bu bize zarar vermiyor. Çünkü biz de öyle düşünüyor ve onu söylüyoruz. Ve o İbn Hazm'a da fayda vermiyor. Çünkü bu söz, sünnete karşı rey kullanmayı nehyetmiş, mutlak sûrette rey ve ictihâdı nehyetmemiştir. İbn Hazm'ın Rabia'nın söylediğini rivâyet ettiği sözün ma'nâsı da budur. Rabia, kaybolan kocanın karısı için şunu söylemiştir: “Kocanın öldüğü ortaya çıkıncaya kadar karıya onun malından nafaka verilir; ondan sonra da kendisi onun terikesine varis olur. Ancak bu söylediğim reydir. Bu konuda sünnet varsa, geçerli olan odur.” İbn Hazm için bunda da huccet yoktur.

İbn Hazm, Salih ibn Müslim'in şunu söylediğini rivâyet etmiş ve onunla ihticâc etmiştir: “Ben bir nikâh meselesi için Şa'bi'nin reyini sordum. Kendisi şu cevâbı verdi: “Onu hadiste ara. Ben sana reyimi söylesem, üzerine toprak serp.”

Bunda da İbn Hazm için huccet yoktur. Çünkü bu sözün ma'nâsı da şudur: “Ben şer'î bir asla dayandırmadan, tamamen kendime âit bir rey ve görüş söylesem, ona itibar etme” dolayısıyla bu sözde ictihâdı nefyetme durumu yoktur. Şa'bi nasıl ictihâdı nefyeder ki, kendisi ictihâd etmiş ve görüşler öne sürmüştür? Ayrıca, kendisi nass olmayan yerde rey ve ictihâdla fetvâ veren İbn Mes'ûd (r.a.), Hz. Alî (r.a.) ve benzeri sahabileri en iyi tanıyan bir kimsedir.

İbn Hazm, Velid ibn Ferid'in şunu anlattığını rivâyet etmiş ve onunla ihticâc etmiştir: “Ben Evzâi'den dinledim, kendisi şunu söyledi: İnsanlar seni dinlemeseler de sen öncekilerin eserlerine uy; süsleyip püsleseler de sen adamların reylerinden sakın.”

İbn Hazm için bunda da huccet yoktur. Çünkü Evzâi bu sözde, selef'i

taklîd ve takip etmeyi tavsiye etmiş, selefe muhalefet eden ve buna rağmen muhalefetlerini nasslarla ve bizzat selevin sözleriyle örtmeye çalışan ve onları tahrif eden ve benzeri bid'atlar uyduran İbn Hazm gibi rey ve icthâd inkârcılarının parlak ve süslü görünüşlü reylerinden sakınmayı emretmiştir.

İbn Hazm şunu söylemiştir: "Eyyüb es-Sahtiyânî'ye, "Niye reye itibar etmiyorsun?" diye sorulmuş. Eyyüb şu cevâbı vermiş: "Hammad'a, "Niye reye itibar etmiyorsun?" diye sorulmuş, kendisi, "Ben batıldan iğreniyorum" diye cevap vermiştir."

İbn Hazm için bunda da huccet yoktur. Çünkü bu iki zâtın kasdettiği rey, batıl olan reydir. Bu rey, icthâdı inkâr edenlerin ve nefse uymak anlamında olan reye uyanların reyidir; mutedillerin reyî değildir. Bunlar, İbn Hazm gibi reyî inkâr edenlerle zamanımızdaki Avrupa mukallidi mülhidler gibi heva ve hevesi rey yerine geçirip ona uyanların ortasında duranlardır.

İbn Hazm şunu söylemiştir: "Rabî' ibn Haysem şöyle demiştir: "Sakının, bir şey için, "Allâh onu haram etmiş veya nehyetmiş" demeyin ki, Allâh azze ve celle, "Yalan söyledin, ben onu haram etmedim ve nehyetmedim" demesin. Ya da, "Allâh onu helâl etmiş veya emretmiş" demeyin ki, Allâh azze ve celle, "Yalan söyledin, ben onu helâl etmedim ve emretmedim" demesin."

İbn Hazm için bunda da huccet yoktur. Çünkü bu sözde hakkında kesin bir nass bulunmayan bir şey için kesin bir dille onun helâl veya haram olduğunun söylenmemesi gerektiği ifade edilmiştir. Onda icthâdı nefyetme durumu yoktur. Çünkü müctehid, kesin bir dille konuşmaz; yalnızca, "Zannederim veya gördüğüm odur ki bu böyledir" der. O böyle dediği için de Allâhü Te'âlâ tarafından tekzip edilmez. Çünkü o gerçeği söylemiş olur.

İbn Hazm şunu söylemiştir: "eş-Şâfiî şöyle demiştir: "Reyle iştigal eden bir kimse mecnun gibidir. Mecnun bir şeyle eğlenir, fakat tedavi görüp aklı başına gelince onu terk eder."

İbn Hazm için bunda da huccet yoktur. Çünkü biz kesin bir ilimle biliyoruz ki, eş-Şâfiî, İbn Hazm ve taifesi gibi her türlü reyî, hatta müctehid-

lerin de reyini reddetmemiştir. Çünkü kendisi İbn Hazm'm taifesinden değildir, kendisi rey kullanan, fetvâ veren ve kıyas eden müctehidlerdendir. Onun için İbn Hazm'ın onun sözünü kendi istediği manaya çekmesi onun sözünü tahrif etmek ve ma'nâsını saptırmaktır.

İbn Hazm şunu söylemiştir: "Ahmed ibn Hanbel demiş ki, bu reyle iş-tigal edenler arasında nerede ise kalbinde bozukluk bulunmayan bir tek kimse göremiyorsun."

İbn Hazm için bu sözde de huccet yoktur. Çünkü Ahmed ibn Hanbel ictihâd eder ve reyle fetvâ verirdi. Onun için onun sözünde, İbn Hazm'ın iddia ettiği gibi, ictihâd ve reyî mutlak şekilde nefyetme olayı olmaz.

İbn Hazm şunu söylemiştir: "Ahmed ibn Hanbel demiş ki, "İmâm-ı Şâ-fî'nin reyî, İmâm-ı Malik'in reyî, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (r.a.)'in reyî, üçü de reydir ve yanımda hepsi eşittir. Huccet ancak eserlerdedir."

İbn Hazm için bunda da huccet yoktur. Çünkü biz şunu diyoruz: İmâm-ı Ahmed de müctehidlerdendi. Ve bize göre bir müctehidin reyî diğer bir müctehid için bağlayıcı bir huccet değildir. Onun için, İmâm-ı Ahmed gerçeği söylemiştir. Ve onun bu sözü bizim bahsimizin dışındadır. Bu sebeple o İbn Hazm için huccet değildir. Çünkü İmâm-ı Ahmed, İbn Hazm'ın iddia ettiği gibi, ictihâdın ve rey kullananın caiz olduğunu nefyetmemiştir.

İbn Hazm şunu söylemiştir: "Sahnun demiş ki, "Ben, kendisiyle kan-ların döküldüğü, ırzların helâl edildiği ve hakların tespit edildiği reyin ne demek olduğunu (şeriatte nasıl bir değer ifade ettiğini) bilmiyorum. Fakat biz İmâm-ı Malik'i salih bir kişi olarak gördük ve onun reylerine uyduk."

İbn Hazm için bu sözde de delil yoktur. Çünkü eğer Sahnun, reyle fetvâ vermeyi caiz görmüyor idiyse, neden onunla fetvâ veren İmâm-ı Malik'e uymuştur ve onunla fetvâ veren İmâm-ı Malik'i nasıl salih bir kimse olarak görmüştür? Bundan anlaşılıyor ki, sözünün ma'nâsı İbn Hazm'ın anladığı gibi değildir; onun ma'nâsı şudur: Rey şer'î bir asla dayanmazsa onunla kanları dökmek, ırzları helâl etmek ve hakları tespit etmek caiz değildir. fakat İmâm-ı Malik'in reyî gibi, şer'î usul ve nasslara dayanırsa, onunla bu şeyler yapılır. Biz de bundan dolayı İmâm-ı Malik'i reylerine

uyduk. Çünkü biz onun salih bir kimse olduğunu bildik ve onun bir asla dayanmaksızın rey izhar etmeyeceğine inandık. Bundan anlaşılıyor ki, İbn Hazm Sahnun'un sözünü yanlış anlamıştır ve bu onun algısının kötü olmasından ve zekâsının geri olmasından kaynaklanmıştır. O kadar ki, bazen son sözünün ilk sözünü iptal ettiğinin bile farkında değildir.

İbn Hazm şunu söylemiştir: “Yahya ibn Yahya; İbn Vehb’e gelir ve bir fetvâ söz konusu olunca, “Bu nereden ?” diye sorardı. İbn Vehb, “İbnü’l Kasım’dan” derdi. Bunun üzerine, Yahya ibn Yahya, “Allâh’tan korkun. Bu fetvâların çoğu reydir” derdi.”

İbn Hazm için bunda da huccet yoktur. Çünkü bu sözde reyle fetvâ vermenin caiz olmadığı söylenmemiştir; ictihâda dayanan fetvâlarda ihtiyat edilmesi gerektiğine işaret edilmiştir. Bilhassa tam ehil olmayan kimsele-
rin reylerine karşı ihtiyatın gerektiğini de kimse inkâr etmemiştir.

İbn Hazm şunu söylemiştir: “Ebû Seleme ibn Abdurrahman; Hasan Basrî’ye şunu demiştir: Bana ulaştığına göre sen reyinle fetvâ veriyorsun. Reyinle fetvâ verme; indirilen kitap veya Allâh Resûlü (s.a.v.)’den gelen sünnet varsa, ona göre fetvâ ver.”

İbn Hazm için bu sözde de huccet yoktur. Çünkü Ebû Seleme’nin Hasan’ı reyle fetvâ vermekten nehyetmesi, bunun caiz olmamasından dolayı değil, ihtiyat ve vera’nın daha selâmetli olmasından dolayıdır. Görmez misin, İbn Mes’ûd (r.a.) müfavvıda hakkında reyiyile fetvâ vermekten imtina etmiş ve şunu söylemiştir: “Allâh Resûlü (s.a.v.)’den ayrıldıktan bu yana bana sorulanlar arasında bana bunun kadar ağır gelen bir mesele olmadı. Benden başkasına gidin.” Meselenin sahipleri bir ay kadar gidip geldiler ve sonunda ona, “Sana sormasak kime soralım? Sen bu şehirde Allâh Resûlü (s.a.v.)’in Ashabının temsilcisisin; senden başkasını bulamıyoruz” dediler. Ve kendisi ancak bundan sonra yumuşamış ve şunu söylemiştir: “Ben mesele hakkında oluşturabildiğim reyimi söyleyeceğim. O doğru olsa Allâh’tandır, hata olsa benden ve şeytandandır; Allâh ve Resûlü (s.a.v.) ondan beridirler.” Bunu İbn Hazm’ın kendisi rivâyet etmiştir. Ve bu delâlet eder ki, İbn Mes’ûd (r.a.) reyle fetvâ vermeyi haram görmüyordu, fakat ihtiyat ve vera’dan dolayı ondan sakınmak istiyordu. Ebû Sele-

me'nin Hasan'a dediği şey de bunun gibidir; kendisi reyle fetvâ vermeyi haram etmemiş, ihtiyat gereği ondan sakınmayı tavsiye etmiştir.

İbn Hazm şunu söylemiştir: “Şa‘bî demiştir ki, Allâh Resûlü (s.a.v.)’in Ashabının size getirdiklerini alın; reynizden olanları ise çöpe atın.”

Bu da İbn Hazm lehine huccet değildir; aksine onun aleyhinedir. Çünkü bildiğin gibi, Allâh Resûlü (s.a.v.)’in ashabı reyle fetvâ verirlerdi. Şa‘bî de bu sözyle onlardan gelene uyulmasını istemiştir. Sonuç itibarıyla kendisi bu sözyle reyle fetvâ vermeyi caiz görmüştür. Onun, “Reynizden olanları ise çöpe atın” demesi ise, reyle fetvâ vermeyi caiz görmemesinden dolayı değildir, hitap ettiği kimseleri rey ve ictihâd ehli görmemesinden dolayıdır. Ya da sözünün ma’nâsı şudur: “Reyler Allâh Resûlü (s.a.v.)’in Ashabının size ilettiklerine muhalif iseler, onlara itibar etmeyin.”

İbn Hazm şunu söylemiştir: “Şakik ibn Seleme şunu demiştir: “Benim reyim, görüşüm” diyenlerle oturup kalkmayın. Şabî’nin şunu söylediği rivâyet edilmiştir: “Benim reyim, görüşüm” diyenler yüzünden nerede ise mescidi ve cemaati terk edeceğim.”

Bunda da İbn Hazm için huccet yoktur. Çünkü bu sözlerde reyle fetvâ vermenin mutlak olarak caiz olmadığına dair delâlet yoktur; reyi hüküm çıkarmak için bağımsız bir asıl ve ölçü haline getirip sünneti terk edenlerin zemmedilmesi vardır. Nitekim Osman ibn Salih şunu söylemiştir: “Bir adam Malik’e gelip bir meseleyi sordu. İmâm-ı Malik, “Allâh Resûlü (s.a.v.) şöyle demiştir” dedi. Adam, “Sen ne diyorsun, senin görüşün nedir?” dedi. Malik, şu âyeti okudu: *“Allâh Resûlü’nün emrine/sünnetine muhalefet edenler, kendilerine bir fitne veya elemli bir azabın isâbet etmesinden korksunlar.”* (Nûr, 24/63) Bunu da İbn Hazm rivâyet etmiştir. İşte bu kıssa Şekik’in ve Şa‘bî’nin reyi kötöleyen sözlerini tefsir ediyor. Onları, İbn Hazm’ın ibn Şihab’tan rivâyet ettiği şu söz de tefsir ediyor: “Sünnetin önünü açın. Onları reylerle geri plana itmeyin.” Çünkü bu söz de delâlet eder ki, orada reyle nasslara karşı koyan bir topluluk vardı. Nasıl ki, bizim zamanımızda da Avrupa mukallidleri bunu yapıyorlar. İmâmlar bunları zemmetmişler ve “Benim görüşüm, senin görüşün” diyenler de bunlardır.

İbn Hazm şunu söylemiştir: “Eban dedi ki, babam reyle fetvâ vermeyi terk etmeye ve yalnız hadislerle fetvâ vermeye karar vermişti. Fakat bu kararını uygulayamadan vefat etti.”

İbn Hazm için bunda huccet yoktur. Çünkü Eban’ın babasının yapmak istediği şey, reyle fetvâyı haram etmek değil, kendisi için ihtiyat yolunu seçmektir.

İbn Hazm şunu söylemiştir: “Urve ibnü’z-Zübeyr (r.a.) dedi ki, İsrailoğulları istikâmet üzereydiler; ta ki, başka milletlerden esir ettikleri kimse-lerin çocukları dîne el attılar ve onu reyle tefsir ve tevil ettiler ve bu sûretle istikâmetini bozup onları saptırdılar.”

İbn Hazm için bunda da huccet yoktur. Çünkü burada da kastedilen rey mezmum olan reydir, mahmud olan değildir.

Müctehidlerin reyi ise mahmud olan reydir. Çünkü bu rey Sahâbe’den ve Tâbiîn’den de sabit olmuştur (sahih olarak rivâyet edilmiştir); hatta Al-lâh Resûlü (s.a.v.)’den de sabit olmuştur. Onun için Urve (r.a.)’ın kasdet-tiği rey bu değildir.

İbn Hazm şunu söylemiştir: “Bir adam, Salim ibn Abdullah, İbn Ömer (r.a.)’e bir şey sordu. Salim, “Ben bu konuda bir şey duymadım” diye ce-vap verdi. Adam, “Allâh seni sevindirsin, bana kendi reyini/görüşünü söy-le” dedi. Salim, ”Hayır” dedi. Adam gitti ve bir müddet sonra tekrar geldi ve ona, “Ben senin reyine razıyım” dedi. Salim şu cevâbı verdi: “Şimdi bak, diyelim ki, ben sana kendi reyimi söyledim ve sen gittikten sonra ben onun yanlış olduğunun farkına vardım, ben ne yapacağım?”

Bu kıssada da reyle ictihâd nefyedilmemiş, sadece fetvâ verirken ihtiyat yolunu seçmenin daha selâmetli olduğuna vurgu yapılmıştır. Bunu biz de inkâr etmiyoruz.

İbn Hazm şunu söylemiştir: “Süfyan ibn Uyeyne dedi ki, insanların dînî hayatı itidal ve istikâmet üzereydi. Ta ki, Kûfe’de Ebû Hanîfe (r.a.), Basra’da el-Leysî, Medine’de Rabia reyle ictihâd edip onu bozdular.” İşte bunlar- Allâh bizi de, onları da affedip bağışlasın, rey kapısını açtılar, ic-tihâdlarında ona dayandılar ve Allâh Resûlü (s.a.v.)’in hadislerine karşı

kıyası kullandılar. Bu olay âlimin zellesidir. (âlimin zellesi ise, hadiste denildiği gibi, âlemin helâk olmasıdır.)

Bu eserde de İbn Hazm için huccet yoktur. Çünkü İbn Uyeyne'nin söylediği kendi reyidir ve onun reyi ne huccettir, ne de bizi bağlar. O huccet değildir; çünkü o bir ictihâddır. İctihâd ise doğru da, yanlış da olabilir. Ve biz onun bu reyine bakınca onu fasit/ yanlış bulduk. Çünkü biz Ebû Hanîfe (r.a.)'in reyinde dînin itidal ve istikâmetini bozan bir şey görmedik; aksine biz onun eksik olanların bilmediği şeyler bildiğini gördük. İnsanlar bilmedikleri şeye düşmandırlar. İbn Uyeyne'nin bu reyi/görüşü bizi bağlamaz da. Çünkü biz onun reyinin sahih olduğunu kabul etmemişiz.

İbn Hazm'm, "Bunlar rey kapısını açtılar" sözü de gerçeği yansıtmıyor. Çünkü rey kapısını açan Allâh Resûlü (s.a.v)'dir. Kendisi Bedir esirleri hakkında kendisinin ve ashabının reyiyle hükmetmiş, ashabının, "Benu Kurayza'da namaz kılın" sözündeki ictihâdlarını doğru bulmuş ve münafık Abdullah ibn Übeyy'in cenaze namazını kendi ictihâdıyla kılmak istemiştir. Ve aktarılması uzun sürecek daha başka örnekler de vardır. Kendisinden sonra bu kapıyı açan, kendi halifesi olan Ebû Bekir es-Sıddık (r.a.)'dir. Çünkü kendisi, "Ben kelâle hakkında kendi reyimi söyleyeceğim" demiştir. Ondan sonra da aynı yolu Hz. Ömer, Osman, Ali, İbn Mes'ûd, İbn Abbas (r.a.e.) ve diğer sahabiler izlemişlerdir. Ve biz bunların söz ve eserlerinden yukarıda misaller verdik. Ondan sonra aynı yolu tâbiîler izlemişlerdir. Durum bu iken, "İbn Hazm'ın bu kapıyı ilk açan Ebû Hanîfe (r.a.) ve falanlardır" demesi nasıl doğru olabilir? Bunu söylemek idrâk yetersizliği ve basiret eksikliği değil midir? Allâh bizi de, onu da affetsin.

İbn Hazm şunu söylemiştir: "Malik dedi ki, rey ashabından uzak durun. Çünkü onlar sünnetin düşmanlarıdır."

İbn Hazm için bu sözde de huccet yoktur. Çünkü İmâm-ı Malik, bununla müctehidleri kasdetmemiştir. Çünkü kendisi de onlardandır. O bu sözüyle, zamanımızdaki Avrupa mukallidleri gibi, reylerini dinde esas ve temel yerine koyan, kendi reylerine uyanı kabul eden, uymayanı reddeden kimseleri kasdetmiştir. Çünkü sünnetin düşmanları bunlardır. Müctehidler ise rey ve ictihâdlarıyla Şâri'in (Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'in) muradını

anlamaya ve ona uymaya çalışmışlardır. Onun için kendileri sünnetin düşmanları değil, dostları, sevenleri ve koruyucularıdır. Allâhü Te‘âlâ bizleri de onlardan eylesin.

İbn Hazm şunu söylemiştir: “Malik dedi ki, ben beşerim, hata da yapar, isâbet de ederim. Onun için reyimi inceleyin; kitap ve sünnete uygun olanını alın, kitap ve sünnete uymayanı terk edin.”

İbn Hazm için bu sözde de huccet yoktur. Aksine, o kendi aleyhinedir. Çünkü bu söz, İmâm-ı Malik’in reyle ictihâd ettiğine ve onu caiz gördüğüne (ve bir kısım ictihâdlarının doğru olduğuna inandığına) delâlet eder. Onun “Ben beşerim...” sözü bütün müctehidlerin ve bütün Müslümanların sözüdür. Çünkü bunlardan hiçbir kimse, reyinin dinde esas olduğunu ve onunla Allâh’ın kitabının ve Allâh Resûlü (s.a.v.)’i sünnetinin terk edilebileceğini söylememiştir. Bunu söylemek, bilindiği gibi, açık bir küfürdür. Allâh bizi de, diğer Müslümanları da ondan korusun. Onun için kendileri şunu söylemişlerdir: “Bizim bu reyimiz zandır. Kitaba ve sünnette uyanını alın, uymayanı bırakın.” Fakat bu söz kitabı ve sünneti bilmeyenlere söylenmemiştir. Çünkü kitabı ve sünneti bilmeyen bir kimse neyin onlara uyduğunu ve neyin uymadığını nasıl bilebilirler? Bu sebeple o söz yine kitap ve sünneti bilen müctehidlere söylenmiştir, İbn Hazm, İbn Kayyım ve benzeri eksiklere söylenmemiştir. Bunlar sünnetler için, ilaçları ve bitkileri toplayan ve fakat onların özellikleri hakkında bilgileri olmayan ve onların nerede ve nasıl kullanılacaklarını bilmeyen eczacılar ve bitki satıcıları gibidirler. Bizim zamanımızdaki bir takım cahiller ise, hem ictihâdı zemmedeler, hem de ictihâd etme iddiasında bulunurlar, hem reyi kötülerler, hem de reyle konuşurlar, hem taklîdi haram sayarlar, hem de İbn Hazm gibi eksikleri taklîd ederler.

İbn Hazm, İmâm-ı Malik’in sık sık şu âyeti okuduğunu rivâyet etmiştir: “*Biz sadece zannediyoruz; biz yakîn sahibi değiliz.*” (Câsiye, 45/32) İbn Hazm için bunda da huccet yoktur. Aksine, bu onun aleyhinedir. Çünkü bu delâlet eder ki, İmâm-ı Malik zanna göre söylerdi ve söylediği hem kendisi, hem de ona uyanlar için huccet olurdu ve kendisi, İbn Hazm’ın iddia ettiği gibi, bunu dîne muhalif ve aykırı görmezdi. İmâm-ı Malik’in bu hali bütün müctehidlerin halidir. Hepsisi de kendi reylerine zan demişler ve onun

kesin gerçek olduğunu iddia etmemişlerdir. Fakat yine de onların zannı ile cahillerin zannı ayrı şeylerdir. Onların zannı, şairin şu beyitte tasvir ettiği gibidir:

Zeki olan, senin hakkında zanneder

Fakat zannı, görmüş ve duymuş gibidir.

Cahillerin zannı ise, şu âyette bildirildiği gibidir: “*Dediler ki, biz sadece zann ediyoruz; yakîn sahibi değiliz.*” (Casiye 45/32)

İbn Hazm şunu söylemiştir: “Ka’nebî şunu anlatmıştır: “Ölüm hastalığında Malik ibn Enes (r.a.)’i ziyaret ettim. Selâm verip oturdum. Onun ağlamakta olduğunu gördüm. “Niçin ağlıyorsun?” dedim. Bana şunu söyledi: “Ey Ka’neb’in oğlu; niçin ağlamayayım? Ağlamaya benden daha çok müstahak olan kim vardır? Allâh’a yemin ederim; fetvâ verdiğim her mesele için bana yalancı haddi vurulsaydı, daha çok hoşuma giderdi. Benden öncekiler söylediklerini söylemişlerdi, bunlar benim için de yeterliydi. Onun için keşke bunlara ilâve olarak bir şey söylemeseydim!”

İbn Hazm için bunda da huccet yoktur. Çünkü İmâm-ı Malik’in son hastalığında ağlaması, Ömer (r.a.)’in o durumdaki ağlaması gibidir. Onun İbn Ka’neb’e söylediği de, Ömer (r.a.)’in İbn Abbas (r.a.)’ya söylediği gibidir. Fakat Allâhü Te‘âlâ bir kimseye nur ve anlayış vermezse, onun nûru ve anlayışı olmaz. Allâhü Te‘âlâ minnet ve rahmetiyle bu ağlamayı ve bu pişmanlığı hepimize nasip etsin. Ve eğer Allâhü Te‘âlâ, âlimleri zemmetmek ve fakîhlere her türlü ta‘n ve itirazda bulunmak ve batıl bir fikri ısrarla savunmak için karaladığı sayfalardan dolayı ağlayıp pişmanlık duysaydı, bu kendisi için çok şey ifade edecekti. Allâhü Te‘âlâ bizi de, onu da affetsin.

Allâh Resûlü (s.a.v.)’in, “Onlar İçin İster İstiğfar et, İster İstiğfar Etme” Âyeti Hakkındaki İctihâd

İbn Vehb şunu söylemiştir: “İmâm-ı Malik bana dedi ki, Allâh Resûlü (s.a.v.) Müslümanların imâmı ve âlemlerin seyyidiydi. Bu böyle iken, kendisine bir şey sorulduğu zaman cevap vermez ve inecek olan vahyi beklerdi.”

Ben derim; evet; fakat kendisi inen vahiy üzerinde ictihâd ederdi. Nasıl ki, *“Onlar için ister istiğfar et, ister istiğfar etme. Sen onlar için yetmiş kere istiğfar etsen, Allâh yine de onları affetmez”* (Tevbe, 9/80) âyeti indikten sonra kendisi ictihâd etmiştir. Onun bu ictihâdı şöyle olmuştur: Kendisi, inen bu âyet üzerinde şöyle düşünmüştür: Allâhü Te‘âlâ bu âyette beni o münafıklara istiğfar etmekten menetmemiş, sadece istiğfarın onlara fayda vermeyeceğini bildirmiştir. Durum bu olduğuna göre, ben onlara istiğfar edeceğim. Çünkü bu nehyedilmemiştir, onu yapmak da bana zarar vermez. Onlara fayda verip vermeyeceğine gelince, zahire göre fayda vermez. Fakat uzak bir ihtimal de olsa, fayda verebilir de. Çünkü sözün siyakı fayda vermemekte zahirdir, fakat nass değildir. Çünkü “istiğfar etsen de, etmesen de” sözü, istiğfarın o kimselere mutlak sûrette fayda vermeyeceğine delâlet etse de, “yetmiş kere de istiğfar etsen.” sözü belli bir sayı ve sınır getirmiştir. Yetmiş sayısı da, siyak ve örfe göre çokluktan kinaye ise de, nass değildir. O, asıl vaz’ı ve konumu itibarıyla belli bir sayıyı ifade eder. Onun için ben, burada murat yetmiş sayısıdır, demiyorum. Çünkü zahir olan, onun çokluktan kinaye olmasıdır. Fakat onun sayı ifadesi olması da muhtemeldir. Ben de bu ihtimale binaen yetmişden fazla istiğfar edeceğim. Bu onlara fayda vermese de bana da zarar vermez. Çünkü ben onlar için istiğfar etmekten nefyedilmemişim; aksine bunu yapmak veya yapmamak benim tercihime bırakılmıştır. Çünkü, *“Onlar için ister, istiğfar et ve ister istiğfar etme”* denmiştir.” Allâh Resûlü (s.a.v.)’in bu âyet üzerindeki ictihâdının hakikati budur. Onun için şöyle bir soru varid olmaz: “Allâh Resûlü (s.a.v.), bu âyetten nasıl yetmişden fazla olan istiğfarın ilgili kimselere fayda vereceğini anlamıştır? Halbuki âyetin siyak, münasebet ve akışına göre buradaki yetmiş sözcüğü belli sayı için değil, çokluk ifadesi içindir. “Çünkü Allâh Resûlü (s.a.v.)’in kendisi de bu sayıdan çokluk ma’nâsını anlamıştır. Fakat bu sayı bu manada nass değil, zahir olduğu için, uzak bir ihtimal de olsa, sayı ma’nâsı da muhtemeldir. Allâh Resûlü (s.a.v.) istiğfar etmek için bu uzak ihtimali seçmiştir. Çünkü bunun faydası olmasa da zararı da yoktur, diye düşünmüştür.

Netice olarak, kendisi istiğfar etmek ve namaz kıldırmak istemiştir. Ömer (r.a.) ise, âyetten Allâh Resûlü (s.a.v.)’in istiğfar etmekten neh-

yedildiğini anlamış ve bu sebeple Allâh Resûlü (s.a.v.)’in Abdullah ibn Übeyy’in cenaze namazını kıldırmasına muhalefet etmiştir. Allâh Resûlü (s.a.v.), Ömer’in âyetten bu manayı anlamasına itiraz etmemiş ve fakat kendi anlayış ve ictihâdından da geri dönmemiştir. Allâhü Te‘âlâ da ikisinin anlayış ve ictihâdını doğrulamış ve hiçbirine bundan dolayı itapta bulunmamıştır.

Bu misal de gösteriyor ki, Allâh Resûlü (s.a.v.) inen âyetlerin ma’nâsı üzerinde ictihat etmiştir; onun ashabı da ictihâd etmişlerdir. Ve bazen ictihâdları farklı olmuştur. Fakat ne kendisi onları bundan nehyetmiştir, ne de Allâhü Te‘âlâ bunu yasaklamıştır. Ancak istiğfar âyetinden sonra şu âyet indirilmiştir: (Tevbe, 9/84) Bu âyet, ya önceki âyette verilen muhayyerlik hükmünü nesh etmiş, ya da onu açıklamış ve orada da muhayyerlik bulunmadığı, orada da kinaye yoluyla istiğfarın nehyedildiği ifade edilmiştir.

Bu ictihâdın bir benzeri de ashabın Allâh Resûlü (s.a.v.)’in, “*Benu Kurayza’da namaz kılın*” sözü üzerindeki ictihâdlarıdır. Ve Allâh Resûlü (s.a.v.), bu sözü farklı şekilde algılamalarına rağmen, onlardan hiçbir tarafı yanılmamış, yanlış anladığını ve yanlış uyguladığını söylememiştir. İşte vahyin indiği dönemde bu örneklerde görüldüğü gibi, hem Allâh Resûlü (s.a.v.), hem de Ashab tarafından ictihâd edilmiştir. Peki, vahiy inip her şeyi açıklamasının mümkün olduğu bu dönemde ictihâd etmek caiz olursa, bu imkânın ortadan kalktığı daha sonraki dönemlerde bu caiz olmaz mı? İşte bununla, ictihâdı inkâr edip müctehidlerin aleyhinde konuşanların haksız bir inat içinde oldukları ortaya çıkmış oluyor. Vahyin indiği dönemde Allâhü Te‘âlâ, kendi âyetleri üzerinde ictihâd edenleri kötölememiş ve yanlışlıklarını bildirmemişken, Allâh Resûlü (s.a.v.) de onlara karşı aynı müsamahayı göstermişken, bunlar hangi yetkiyle ictihâda ve müctehidlere karşı müsamahasızlık gösteriyor ve niçin onları içlerine sindiremiyorlar? Ve kendileri bunu yaparken bir taraftan da reye değil, vahye uyduklarını iddia ediyorlar. Halbuki burada yaptıkları vahye değil, reye uymaktır. Allâhü Te‘âlâ bizi basiretsizlikten korusun. Allâhım! Bize hakkı hak ve batılı batıl olarak göster ve hakka uyup batıldan sakınmayı nasip et.

Bu açıklamayla İbn Hazm’ın İmâm-ı Malik’in yukarıdaki sözü üzerine söylediği şu söz ve yorumunun da batıl olduğu ortaya çıkmıştır: “Dini ken-

disinden öğrendiğimiz Allâh Resûlü (s.a.v.) için bunu söyleyen bir kimse, ondan sonra vahiyle sabit olan hükümleri bırakıp rey ve kıyas kullanır mı? Bunu yapmaktan Allâh’a sığınıyoruz.” İbn Hazm bu sözüyle Malik’e tarizde bulunmuş (zımnen onu kötülemiş) ve şunu demek istemiştir: İmâm-ı Malik bir taraftan Allâh Resûlü (s.a.v.)’in sorulan (veya oluşan) meselelere karşı ictihâd etmediğini, incecek olan vahyi beklediğini söylerken, bir taraftan da kendisi ictihâd etmiş, rey ve kıyas kullanmıştır. Ancak bu tariz batıldır. Çünkü Allâh Resûlü (s.a.v.), kıyas ve ictihâda mahal olmayan işlerde vahyi beklemiş ve inen vahiy üzerinde de ictihâd etmiştir. İmâm-ı Malik de vahiy indikten sonra ve ictihâd etmeye mahal olan yerlerde ictihâd etmiş, rey ve kıyas kullanmıştır. Onun için İmâm-ı Malik’in sözü ile fiili arasında çelişki oluşmamış ve kendisi itirazı, tarizi gerektiren bir durumun içine girmemiştir. Burada da İbn Hazm’ın sahifü’r-re’y, belidü’z-zihn olduğu kendini göstermiştir.

İbn Hazm şunu rivâyet etmiştir: “Said ibn Abdulaziz’e bir mesele sorulduğu zaman, cevap vermeden önce şunu söylerdi: “Lâ havle velâ kuvvete illâ billâhi’l-azîm, bu benim rey ve görüşümdür. Rey ve görüş ise doğru da, yanlış da olabilir.”

Bu rivâyet, İbn Hazm lehine değil, aleyhine bir huccettir. Çünkü bu onun dediği şey değil, bizim dediğimiz şeydir. İbn Hazm’ın akıl ve fehmine şaşılır, kendisi aleyhine olan şeyi kendi lehine zanneder ve hasmına dönüp kendisini helâk edecek olan silahla saldırır.

İbn Hazm şunu söylemiştir: “Tahavî, Ebû Hanîfe (r.a.)’in şunu dediğini zikretmiştir: “Bizim ilmimiz reydir. Fakat bize ondan daha hayırlı olanı getiren olursa, onu kabul ederiz.”

Ben derim; evet, Ebû Hanîfe (r.a.) de, onun Ashabı da bunu söylemişlerdir, onun mukallidleri ve ona uyanlar da bunu söylüyorlar. Bunda İbn Hazm için nasıl bir huccet vardır? Sonra imâm, bize daha hayırlısını getiren derken, İbn Hazm gibi kimseleri kasdetmemiş, kendi seviyesinde hadisleri bilen, sahih ve sakîm olanı ayıran, sağlam ve çürüğü temyiz eden kimseleri kasdetmiştir.

İbn Hazm şunu söylemiştir: “Mâlik şöyle dedi: “Bir kimse bu dinde, öncekilerin bilmediği yeni bir şey uydurursa, Allâh Resûlü (s.a.v.)’in risalet görevine ihanet ettiğini söylemiş olur. Çünkü kendisi Allâhü Te‘âlâ’nın dilinden, “*Bugün size dîninizi ikmal ettim*” (Mâide, 5/3) demiştir. Yeni uydurulan şey dinden ise bu söz gerçeği yansıtmamış olur. Onun için, selef döneminde dinden olmayan bir şey bugün de dinden değildir.”

Ben derim; bu sözde de İbn Hazm için huccet yoktur. Çünkü İmâm-ı Malik bununla bid‘at uydurmayı kötölemiş, ictihâd etmeyi kötölememiştir. Bu ikisi ise, İbn Hazm anlamasa bile, bir birinden ayrı şeylerdir. Ve ictihâd Allâh Resûlü (s.a.v.)’i döneminde de yapılmıştır. Kendisi ictihâd etmiş, ashabı ictihâd etmiş ve kendisi onları bundan dolayı kötölememiştir. Kendi döneminden sonra da Ashab ictihâd etmişler ve bundan dolayı kimse kimseyi kötölememiştir. Ondan sonra tâbiîler de ictihâd etmişlerdir. İctihâd etme olayı bu şekilde devam etmiş ve sonunda zahir ehli denilen bid‘atçı bir fırka zuhur etmiştir. Bunlar şeni (iğrenç) bid‘atlar uydurmuşlar ve ictihâd, rey, istinbât, kıyas ve taklîd gibi dinde yeri ve meşruiyeti bulunan şeyleri inkâr etmiş ve aleyhinde atıp tutmuşlardır. Ve bunları reye dayanarak yapmışlardır. Böylece sözde reyden kaçarken rey batağına düşmüşlerdir. Çünkü sahih olan reyî fasîd ve hatta batıl olan reyle iptal etmeye kalkmışlardır. Rey ve ictihâd, İslâm ümmeti yanında üzerinde icmâ edilen bir konudur. Zahirîler ise icmâ ehli değildirler. Kaldı ki, onlar da sözde muhalefet etseler de yaptıklarıyla bu icmâı teyid etmişlerdir.

İbn Hazm şunu rivâyet etmiştir: “Abdullah ibn Ahmed ibn Hanbel dedi ki, ben babama şunu sordum: “Bir kimse bir şehirde olsa ve başına bir şey gelse, o şehirde de hadisin sahihini ve zayıfını ayıramayan bir hadisçi ile bir rey sahibi bulunsa, kendisi onlardan hangisine soracak?” dedim. Babam şu cevâbı verdi: “Muhaddise sorsun, rey sahibine sormasın. Zayıf hadis bile Ebû Hanîfe (r.a.)’in reyinden daha kuvvetlidir” dedi.”

Ben derim; İbn Hazm için bunda da huccet yoktur. Çünkü bu söz Ahmed’in kendi reyidir. Rey huccet değilse, onun sözü de huccet değildir. Sonra onun bu reyî delil yönünden de fasîddir. Çünkü Ebû Hanîfe (r.a.)’in reyî çoğu kere kat‘î delillerden, meşhur hadislerden, sabit ve sahih olan

haber-i vahidlerden alınmış ve süzülmüştür. Zayıf olan bir hadis, bu türlü bir reyden nasıl daha kuvvetli olabilir? İbn Hazm bilmemiş mi ki, Ömer (r.a.) zayıf bulduğu Fatıma bintu Kays'ın haberini/rivâyet ettiği hadisi terk edip ictihâd etmiştir. İbn Abbas (r.a.) da zayıf bulduğu Ebû Hüreyre (r.a.) hadîsini terk edip ictihâd etmiştir. Onun için İmâm-ı Ahmed'in bu sözü mutlak rey ile ilgili değildir, o da daha önce açıkladığımız manadadır.

İbn Hazm şu yorumu yapmıştır: “Ahmed doğru söylemiştir. Çünkü Allâh Resûlü (s.a.v.)’den kendisine ulaşan ve kendisinin zayıf olduğunu bilmediği bir hadisle amel eden bir kimse, Allâhü Te‘âlâ’nın emri üzerine O’nun Resûlü (s.a.v.)’e itaat etmeyi kastedtiği için, yakînî bir şekilde ücret ve sevap alır. Ebû Hanîfe (r.a.) veya İmâm-ı Malik’in reyîyle amel eden bir kimse ise, Allâh’ın emretmediği bir şeyle amel etmiş olur. Bu ise taat değil, masiyettir.”

Bu yorum batıldır ve onu ancak bir cahil söyler. Çünkü Allâhü Te‘âlâ ilim ehline sormamızı emretmiştir. Ve bunun zımnında onların söylediklerini tasdik etmemizi ve gereğince amel etmemizi istemiştir. Beri tarafta ise sahih ve sakîm’i birbirinden ayırmayan ve gece odun toplayan kimse gibi duyduğu her sözü hadis zanneden bir kimsenin rivâyetiyle amel etmemizi emretmemiştir. Bu böyle iken, bu cahilin rivâyetine itimat etmek nasıl taat olur? Ve ilim ile ictihâdına güven duyulan bir âlimin fetvâsına itimat etmek nasıl masiyet olur? Zihnî çarpıklıktan ve hak ile batılın yerini değiştirme şaşkınlığından Allâh’a sığınıyoruz.

Buraya kadar olanlar, zahir ehlinin naklî huccetleridir ve sen onların halini gördün.

İctihâdın İptali İçin İleri Sürülen Aklî Huccetler ve Bunların Cevâbı

Bundan sonra İbn Hazm konuyu akıl cihetiyle ele almış ve şunları söylemiştir:

“Dinde kendi reyî ile hükmedip bir şeyi helâl veya haram eden ya da vacip kılan kimseye sorulur: “Bu reyin ne olduğunu bize söyle. O senden midir, yoksa Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’den midir?” Eğer ikincisini söylesen, yalancı ve müfteri olursun. Çünkü söylediğin şeyi ne Allâh, ne de O’nun

Resûlü (s.a.v.) söylememiştir. Ve eğer birincisini söylersen, sen helâl edici, haram edici ve şeriat koyucu olmuş olursun. Bunun da ne demek olduğunu bilirsin. Sen bununla, sahibinin yalnız Allâh olduğu din ve şeriatte O'na rağmen bazı hükümler icat etmiş ve kullarını bunlarla sorumlu hale getirmiş olursun. Günah olarak da bu sana yeterlidir.”

Bunun cevâbı şudur: Bu huccetin aynısı senin için de geçerlidir. Çünkü biz de sana sorarız: “Sen reyin batıl olduğunu söylüyorsun. Bu kendi adına mı, yoksa Allâh ve Resûlü (s.a.v.) adına mı söylüyorsun? İkinci durumda sen Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’e iftira etmiş olursun. Birinci durumda da sen dinde Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in koymadığı hükümleri koymuş ve onlara rağmen dîne ilâve yapmış olursun. Sen buna ne cevap verirken, biz de sana aynı cevâbı veririz. Ve şunu söyleriz: Biz delil itibarıyla (delâleti ve işaretiyle) Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’den haber veriyoruz ve yine de istidlâlde hata yapabildiğimizi kabul ve itiraf ediyoruz. Yani biz şunu deriz: “Bu bizim yanımızda, zan ve ictihâdımıza göre Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in hükmüdür.” Ve bu söz, doğru bir sözdür, aslına uygundur, onda ne yalan, ne de iftira yoktur. Böylece bizimle ilgili şüphe zail olmuş ve müşkül hallolmuş oldu. Şimdi biz sana soruyoruz: “Senin bir çok meselede istishab kullanman senden midir, yoksa Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’in emrinden midir?” Eğer ikincisini söylersen, Allâh ve Resûlü (s.a.v.)’e iftira etmiş olursun. Çünkü bunu Allâh ve Resûlü (s.a.v.) emretmemişlerdir. Ve eğer birincisini söylersen, sen Allâh’ın dîninde helâl edici, haram edici ve şeriat koyucu olmuş olursun.

İbn Hazm şunu söylemiştir: “Ashab, reyle fetvâ verirken, “o haktır” dememiş ve kimseyi ona uymakla mükellef tutmamışlardır; onu zan bilmiş ve onun yanlış olma ihtimaline karşı Allâhü Te’âlâ’dan afv dilemiş ve istiğfar etmişlerdir. Ya da onu Müslümanlar arasında sulh yapmak şeklinde söylemişlerdir. Bu sebeple, onlardan gelen böyle bir fetvâyla ihticâc etmek helâl değildir.”

Bu söz de batıldır. Çünkü kabul edildiği üzere, Ashab reyle fetvâ vermişlerdir. Fetvâ vermek ise, şeriatin hükmünü haber vermek demektir. Bununla sabit olmuş olur ki, onlar Allâh’ın hükmünü rey ve zanla haber verirlerdi. Ve bu hükmü batıl ve masiyet olarak görmezlerdi. Çünkü eğer

onu böyle görselerdi, onu haber vermezlerdi. Onların istiğfar etmeleri ise, reyle fetvâ vermenin batıl ve masiyet olmasından dolayı değil, hata etmiş olma ihtimalinden dolayıdır. Onun için bu istiğfar bize zarar vermez. Kaldı ki, onlar her zaman bundan istiğfar etmemişler, verdikleri fetvâya kalplerinin oturmadığı zaman bunu yapmışlardır. Kalplerinin oturduğu zamanlarda ise, fetvâlarına karşı en sahih hadisleri bile reddetmişler ve râvî'nin hata ettiğini söylemişlerdir. Nitekim, Ömer (r.a.), bu sebepten dolayı Fatıma bintü Kays'ın hadîsini/rivâyetini, İbn Abbas (r.a.) da Ebû Hüreyre (r.a.)'in hadîsini/rivâyetini reddetmişlerdir. Bunun başka misalleri de vardır.

İbn Hazm'ın, “Onlar, kimseyi fetvâlarına uymakla mükellef tutmamışlardır” sözü de batıldır. Çünkü onlar rey ve ictihâdla fetvâ verirlerdi. Fetvâ vermek de mükellef tutmak demektir. Hüküm dışındaki fetvâlarla mükellef tutmamaları ise, fetvânın şeriatin emri olmadığından dolayı değildir, ictihâdlarda genişlik olmasından dolayıdır. Yani, fetvâ soran, birkaç sahabiye (veya âlime) sormuşsa, kalbinin oturduğu ve gönlünün açıldığı sözü tercih edip ona göre amel edebilir. Nasıl ki, haber-i vahidlerde de bu genişlik söz konusudur. Bu sebeple, bir kimse onlardan birini, diğer bir kimse ise diğerini tercih edebilir. İbn Hazm'ın mantığına göre, haber-i vahid bağlayıcı olmadığına göre huccet olmaması lazımdır. Bu ise batıldır.

İbn Hazm'ın, “Ashab verdikleri fetvâya hak dememişlerdir” sözü de batıldır. Çünkü eğer onlar verdikleri fetvâya hak dememişlerse, demek ki, ona batıl demişlerdir. Bu ise batıldır. Eğer İbn Hazm, “Yani onlar, verdikleri fetvânın yakîn ve kesin hak olduğunu söylememişler, zan olduğunu ve hata ihtimali bulunduğunu söylemişler” dese, biz de deriz: Bu bize zarar vermez. Çünkü kendileri bu zannı ya ona şer'î bir hüküm demek için yeterli görmüşler veya görmemişlerdir. Eğer yeterli görmüşlerse, dediğimiz sabit olmuş olur; ve eğer yeterli görmemiş ve buna rağmen fetvâ vermişlerse, o zaman aslı olmayan bir hükmü şeriate nisbet etmiş olmaları lazım gelir. Bu ise batıldır.

İbn Hazm'ın, “Onlar, insanlar arasında sulh yapmak maksadıyla fetvâ verirlerdi.” Sözü de delil ile desteklenmeyen mücerred bir iddia ve ispat edilmeyen bir reydir. Onların bazı sözleri sulh amacına yönelik olsa bile, fetvâları böyle değildir. Çünkü fetvâ vermek, şeriatin hükmünü haber ver-

mektir. Fetvâ sormak da bu hükmü öğrenme isteğidir. Sulh için ise fetvâ sormaya gerek yoktur. Onun için İbn Hazm'ın bunları birbirine karıştırması yanlıştır.

İbn Hazm şunu söylemiştir: “Rey ehlinin, bir sahabi'nin reyle fetvâ vermeyi tasvip ettiğine dair bir rivâyet getirmeleri mümkün değildir. Ve eğer günün birinde onlardan biri reyle bir fetvâ vermişse, illâ ki ondan teberri de etmiştir. Nitekim İbn Mes'ûd (r.a.) de müfavvıda kadın konusunda bunu yapmıştır.”

Bu söz de batıldır. Çünkü eğer kendisi bununla “Hiçbir Sahabî'nin reyle fetvâ vermeyi caiz gördüğü sabit olmamıştır” demek istemişse, İbn Mes'ûd (r.a.)'in eseri ve diğerleri onu tekzip ederler. Eğer, “sahabinin verdiği fetvânın doğru olduğunu iddia ettiği sabit olmamıştır” demek istemişse, bu da batıldır. Çünkü eğer sahabiler verdikleri fetvânın batıl olduğunu görselerdi, o şekilde fetvâ vermeye cesaret etmezlerdi. Ve eğer, “sahabi kendi verdiği fetvânın sahih, başkasının verdiği fetvânın batıl olduğunu iddia etmemiş” demek istemişse, bu bize zarar vermez. Çünkü biz de onu söylüyoruz ve şu diyoruz: Rey ve zan olması haysiyetiyle bir müctehidin verdiği fetvânın kesin doğru olduğunu, ona muhalif olan fetvânın ve reyin ise kesin batıl olduğunu iddia etmesi caiz değildir. Fakat müctehid, kendi rey ve icthâdını doğruya en yakın bir zan gördüğü için, onun üzerinde ısrar edebilir. Nitekim, Ömer (r.a.), Kur'ân'ı toplama meselesinde ve Fatıma bintü Kays'ın rivâyetini reddetmekte ısrar etmiştir.

Bu tafsil ve tahkikle sabit oldu ki, reyin hepsi (her türlü) mahmud (övülen) değildir, kezâ hepsi mezmum (kötülenen) de değildir. Onun bazıları (bir kısmı) şeriatçe mahmud ve matluptur; bazıları da mezmum ve metrûktur. İbn Hazm'm, “Reyin hepsi mezmumdur.” sözü de batıldır.

(Faide) İstihsân, İstinbât ve Rey'in Tahkiki

Bil ki, İbn Hazm şunu söylemiştir: “İstihsân, istinbât ve rey, aynı manaya tekabül eden müteradif kelimelerdir. Lafızları farklı ise de hepsinden kastedilen mana birdir. Bu mana ise, hâkimin akıbette veya hal-i hazırda daha yararlı gördüğü hüküm ve karardır. Bu, onun kendi reyiyile vardığı bu manayı istihsan etmesi (güzel bulması) ve bu manayı reyiyile

istinbat/istihraç etmesi (nasslardan anlaması, çıkarması) demektir. Malikiler ve Hanefiler istihsân'ı (bir asıl ve ölçü olarak) kabul etmişler, Şâfiîlerle Hanefilerden Tahavî ise onu inkâr etmişler (kabul etmemişler) dir. İstinbât, bir manayı o mana için konulmamış olan bir lafızdan çıkar-maktır. Çünkü onu kabul edenlere göre istinbât kıyastır. Kıyas ise onlara göre budur.”

İbn Hazm'ın bu sözleri çelişkilidir. Çünkü önce istihsan, istinbat ve reyin/kıyasın aynı şeyler olduğunu söylemiş, ondan sonra rey ve kıyas ehlinin istihsanın ma'nâsında ihtilaf ettiklerini nakletmiştir. Bu ise, bunların yanında istihsanın rey ve kıyastan ayrı olduğuna delâlet eder. Bu çelişki ve dökülme değil midir? Ondan sonra, istinbatın kıyasla aynı şey olduğunu söylemiştir. Bu söz de batıldır. Çünkü, ehli yanında kıyas istinbattan daha hass ve özel olan bir şeydir. Çünkü istinbat, şer'î hükmü gizlilik ve incelik taşıyan bir delilden çıkarmaktır. Bu da bazen kıyas yoluyla olur, bazen de başka bir yolla olur. İbn Hazm başka bir yerde de şunu söylemiştir: “Bizimle hasmımız arasında ihtilaf konusu olan istinbat, hakkında Kur'ân ve sünnet nassı bulunmayan bir din ve şeriat hükmünü çıkarmaktır.” (Nerden çıkarmaktır?) Bu söz ve tarif de batıldır. Çünkü istinbat'ın bir kaynak'dan çıkarılması lazımdır. Mehaz ise kitap ve sünnettir. O halde kitap ve sünnet olmadan bizimle kendisi arasında ihtilaf konusu olduğunu söylediği istinbat nasıl olur?

İbn Hazm, bu konuları basiretsiz bir şekilde ve ihtilaf noktalarını ortaya çıkarmadan işlemiştir. Hem kendisi yanılmış, hem de başkalarını yanıltmıştır.

Hak olan odur ki, istihsan, hakkında nass veya eser bulunduğu için bir şeyi güzel saymak, güzel bulmak demektir. Çünkü müctehidler çok kere şunu söylemişlerdir: “Bu meselede kıyasın hükmü şudur. Fakat hakkında nass veya eser bulunduğu, ya da celi olan kıyasın hilafına olan bir kıyasın gereği olduğu ya da avam şöyle dursun, bir kısım havassın zihninin de almadığı çok ince bir vecihle şer'î bir aslın medlûlu olduğu için onun aksini istihsan ettik.” Bunun misali Kur'ân'ı toplama olayıdır. Ömer onu istihsan etti; Ebû Bekir ise ilk aşamada onu inkâr etti (münker ve kötü buldu, ka-

bul etmedi). Fakat sonunda Allâhü Te‘âlâ, Ömer (r.a.)’in kalbini ona açtığı gibi, Ebû Bekir (r.a.)’in kalbini de açtı. İstihsan, (yakın veya uzak, açık veya gizli) şer’î bir delil olmadan olmaz; o bir kimsenin mücerred reyyle olmaz. (Bu sebeple onu inkâr etmenin bir gerekçesi yoktur) Onu inkâr edenler de onun hakikatine muttali olmadıkları için bunu yapmışlardır.

İstinbât ise, bir hükmü şer’î bir delilden delâlet yollarından biriyle çıkarmaktır. Nasıl ki, Allâh Resûlü (s.a.v.), “*Onlar için ister istiğfar et, ister istiğfar etme; sen onlar için yetmiş kere istiğfar etsen, Allâh yine de onları affetmeyecektir*” âyetinden münafıklar için istiğfar etmenin ve cenaze namazlarını kılmanın caiz olduğu hükmünü istinbat etmiştir. Ömer ise aynı âyetten bunları yapmanın caiz olmadığı ma’nâsını istinbat etmiştir. Âyette bu iki mananın da ihtimali vardır. O bu manalardan hiç birinde nass değildir. Onun için Allâhü Te‘âlâ bu iki istinbatı da doğrulamıştır. Ve Ashabdan bazıları Allâh Resûlü (s.a.v.)’i “*İkinci namazını Benu Kurayza’da kılın*” sözünden yolda bu namazı kılmanın caiz olmadığı ma’nâsını istinbat etmişler; bazıları da bunlara muhalefet ederek sözün ma’nâsının bu olmadığını, Allâh Resûlü (s.a.v.)’in yalnızca sür’atli ve çabuk gitmelerini murat ettiğini söylemişler ve bu manayı istinbat etmişler, Allâh Resûlü (s.a.v.) da onların farklı olan istinbatlarını doğrulamış ve hiçbir tarafın yanıldığını söylememiştir. Bu örneklerden de anlaşılıyor ki, istinbat da istihsan gibi şer’î bir mana ve hüküm çıkarmadır. Ve yine anlaşılıyor ki, müctehid’in hata ettiğini mutlak sûrette söylemek ve uyarıda bulunmak vacip değildir. Evet, o bir âlim zellesi ise o takdirde uyarmak ve açıklamak vaciptir.

Rey ise, emîr’ül-mü’minîn Ali ibn Ebû Talib (r.a.)’in, “Allâh’ın Kur’ân üzerinde bir kişiye verdiği fehm ve anlamadır” sözüyle tarif ettiği kalbî/zihnî bir anlayış ve algılayıştır. Böylece sabit oldu ki, istihsan, istinbat ve rey manaları ve kapsamları ayrı olan terimlerdir. İbn Hazm’in, “Üçü de aynı şeylerdir” demesi ise anlama eksikliğinden neşet etmiştir. Ve sabit oldu ki, bu üçü de şer’î hususlardır. Onların şer’î olmadıklarını söyleyen ise onların hakikatini anlayamamıştır. Onların hakikati ise bizim tarif ettiğimiz gibidir. Bize hakikatleri oldukları gibi gösteren Allâhü Te‘âlâ’ya hamd olsun.

Reyin hakikati, Kur’ân üzerinde kişiye verilen bir fehm ve anlama ol-

duğu için mezzum değildir. Onu zemmedip kötüleyen ise bunu su-i fehminden dolayı yapmıştır. Çünkü fehmler/ anlama ve algılama kabiliyetleri farklıdır. Nasıl ki, görme kabiliyetleri de farklıdır. Buna göre uzak ve ince olan bir şeyi, görme kuvveti fazla olduğu için gören bir kimse, onu göremeyene haber verdiği zaman, göremeyen ya onu kendisi gibi zannederek sözünü tekzip ve reddeder, ya da onun farklı olduğunu düşünüp, görme kuvveti zayıf olduğu için kendisi göremediği halde, taklîd yoluyla sözünü tasdik ve kabul eder. Bunun gibi, ashabımız da, işleyen bir fehmi sayesinde Kur'ânda ve sünnetlerde başkasının anlayamadığı ve farkına varamadığı manaları ve incelikleri fark etmiş ve anlamışlardır. Bunun karşısında diğerleri iki fırkaya ayrılmışlardır. Bir fırka kendi fehmlerinin eksiklik ve yetersizliğini ölçü zannedip onları tekzip etmişler, bir fırka da onların fehmlerinin kuvvetini ve reylerinin isâbetini kabul ederek, kendileri bizzat anlayamasalar da onları taklîd etmişlerdir. Bununla da ortaya çıkmış oluyor ki, Zahirîlik meslekinin menşei, fehmi ve algı eksikliği ve basiret zayıflığıdır. “Cins cinse meyleder” deyiminde de işaret edildiği gibi, Zahirîler gibi fehmi eksikliği ve rey sığılığı olanlar da onları taklîd ederler. Ve bunların hepsi eşekten daha anlayışsız ve derinliksizdirler; ne söz anlarlar, ne de gerçekleri kabul ederler. Onların kemal zannettikleri şey hakikatte kusur ve eksiklik, kusur ve eksiklik saydıkları şey de hakikatte kemal ve tamamdır. Bizimle bunların hali de bunun gibidir.

(Faide) İctihâdın Tahkiki

Emîrü'l-müminîn ve râşid halifelerin dördüncüsü Ali ibn Ebû Talib (r.a.)'in işaret ettiği fehmi, dinde fıkıh demektir. Allâh Resûlü (s.a.v.) de İbn Abbas (r.a.)'a duâ ederken bunu istemiş ve, “Allâhım; buna dinde fıkıh ver ve ona tevil ilmini öğret” demiştir. Bu fehmi ve fıkıh, ictihâd etme kuvvetidir. Bu kuvvet bazen bir kimsede bulunur, fakat onun gerektirdiği ilmî birikim tam olmadığı için, kendisine fiilen ictihâd etme müyesser olmaz. Bazen de ilmî birikim ve diğer şartlar da tamamlandığı için, kişi fiilen ictihâd eder. Bazen bir kimsede fehmi ve fıkıh yetersiz olur, fakat ictihâdın diğer şartları kendisinde bulunur ve bu kimse buna bakıp aldanır ve kendisini müctehid zanneder; insanlar da ona aldanıp kendisini müctehid zannederler. Halbuki onda fehmi ve fıkıh yetersiz olduğu için o müctehid

değildir. O, (Kur'ân'da verilen misalle) kitap yükü taşıyan eşek gibidir. Bazen bir kimsede ilmî birikim ve araştırma gibi alet ve şartlar da eksik olur ve kendisi buna rağmen kendisini müctehid zanneder. Bu öncekiden daha ebleh ve eşekten daha beterdur. Bunlar için vacip olan, hakikî bir müctehidi taklîd etmek iken, kendileri icthâd etmeye kalkınca, hem kendilerini, hem de başkalarını dalalet düşürürler. Ashab ve tâbiîlerin rey ehli deyip zemmettikleri kimseler de bunlardır.

İbn Hazm'ın İctihâd üzerindeki Sözleri

İbn Hazm şunu söylemiştir: İctihâd (etmek), bir olayın hükmünü nassta veya icma'da aramak, ya da nass veya icma delilinde aramaktır. Bazı kimseler, cehâletleri sebebiyle, delil deyişimizden bizim nass ve icmanın dışına çıktığımızı, nass ve icmadan başka delil kabul ettiğimizi zannetmişlerdir. Diğer bazıları da kıyas ve delilin aynı şeyler olduklarını zannetmişlerdir. Fakat iki taife de fahiş bir şekilde yanılmışlardır. Çünkü bize göre delil de nasstan ve icmadan alınır. Bu sebeple o bunlardan ayrı ve onların dışında bir şey değildir.

İbn Hazm'ın Delilleri Tasnifi

İbn Hazm şunu söylemiştir: “İcmadan alınan deliller dört kısımdır. Ve onların hepi icmanın çeşitleridir, onun kapsamı altındadırlar, ondan hariç değildirler. Bu deliller; her birinin hükmü farklı olmakla birlikte hâlin (vaziyetin, hükmün) istishabı, söylenenin en azı, bir sözü (veye şeyi) terk etmekte icmâ ve Müslümanların genel statüsünün aynı olduğunda icmadır. Nasstan alınan deliller de yedi kısımdır. Ve onların hepsi nassın kapsamı içindedirler, ondan ayrı ve hariç değildirler. Bunlar şöyledir:

Bir; nass halinde olan iki mukaddime (önerme), nass olan bir neticeyi sonuç verir. Meselâ, “Sarhoşluk veren her şey hamırdır ve her hamır haramdır” desek, nass olan bu iki mukaddimeden “Sarhoşluk veren her şey haramdır” sonucu çıkar ve bu sonuç da nass olur.

İki; nassta şarta bağlanan bir hüküm bulunsa, bu delâlet eder ki, şart tahakkuk ettiği zaman, hüküm de ister istemez tahakkuk eder. Meselâ, Al-lâhü Te‘âlâ, “*Onlar küfür ve şirki terk etseler, daha önceki günahları ba-*

ğışlanır.” (Enfâl, 8/38) Bu kat’î olarak delâlet eder ki, küfür ve şirki terk edip îmân edenlerin geçmiş günahları affedilir.

Üç; mansus olan bir mana, onun aksi olan bir manaya da ters taraftan delâlet eder. Meselâ Allâhü Te‘âlâ, “*İbrahim, çok tevbe eden halîm bir kimseydi*” buyurmuştur. Bu âyet (Tevbe, 9/114) İbrahim (a.s.)’ın halîm olduğu ma’nâsında nass olduğu gibi, onun sefih olmadığı ma’nâsında da nasstır. Çünkü halîm sefih olmayan demektir.

Dört; bir kaç hüküm (veya alternatif) zikredilse ve ondan sonra biri hariç diğerleri nefyedilse, nefyedilmeyen sabit olur. Meselâ, “Bu şey ya haramdır, ya farzdır, ya da mubahtır. Fakat o ne haramdır, ne de farzdır” dense, onun mubah olduğu sabit olur.

Beş; birer derece aşağı inen birkaç kaziye zikredilse, en baştaki en son-dakinin de üstünde olur. Meselâ, “Ebû Bekir (r.a.), Ömer (r.a.)’den efdaldır, Ömer (r.a.) de Osman (r.a.)’den efdaldır” dediğin zaman, Ebû Bekir (r.a.) Osman (r.a.)’den de efdal olmuş olur.

Altıncısı mantıktaki akistir. Meselâ, “Sarhoşluk veren her şey haramdır” dediğin zaman, bu delâlet eder ki, bazı haramlar sarhoşluk vericidirler.

Yedincisi, birkaç manayı istilzam eden lafızdır. Meselâ “Zeyd yazıcıdır” desen, bu söz Zeyd’in yazı yazmayı bildiğine delâlet ettiği gibi, istilzam tarikiyle onun hayat sahibi olduğuna, elinin sağlam olduğuna ve yazma edevatının bulunduğu da delâlet eder. Ve meselâ, “Her canlı ölümü tadacaktır.” Âyeti, kendi genel ma’nâsı yanında, Zeyd’in ve Amr’ın da ölümü tadacaklarına delâlet eder.”

İbn Hazm şunu da söylemiştir: “His ve akıl da delillerdendir. Çünkü şeriat onları da delil saymıştır. Dolayısıyla onlarla sabit olan şey de nassla sabit olmuş olur.” İbn Hazm’ın bu konuda yazdıklarının özeti budur.

İbn Hazm’ın Kelâmının Reddi ve Kritiği

1- İbn Hazm’ın şer’î delilleri zikrettiği sayıda hasretmesi (sınırlandırması), nass ve icma ile veya nass ve icma delilleriyle sabit olmamıştır. O kendisinin salt reyî ve görüşüdür. Böyle olunca da onda huccet yoktur.

Çünkü o reydir ve rey İbn Hazm yanında huccet değildir. Ve çünkü İbn Hazm'ın kendisi zikrettiği delillerden başkasıyla da ihticâc etmiştir. Biz kıyas ve rey bahsinde onun bu ihticâclarından örnekler verdik. Dolayısıyla onun delilleri kendine göre hasretmesi fasîd ve geçersiz bir tasarruftur.

2- İbn Hazm, icmâ kavramını o şekilde tarif etmiş ki, onun tarifine göre, işleyenin dinden çıkacağı açık küfür gibi şeylerden başka hususlarda icmâ oluşmaz. Çünkü ona göre, icmân oluşması için bütün âlimlerin konu hakkındaki görüşlerinin bilinmesi lazımdır. Bütün âlimlerin görüşlerinin tek tek bilinmesi de mümkün değildir. Hal bu olunca, onun herhangi bir meselede icmâ ile istidlâl ve ihticâc etmesi sahih değildir. Meğer ki, o mesele sahibini dinden çıkaran ve “zaruriyât-i dîniyye” denilen kesin, açık ve bedihi, avam ve havas bütün Müslümanların bildiği bir şey olsun.

3- Kendisi yarı açık, yarı kapalı bir şekilde demiştir ki, icmân bir nassa dayanması, nassın da bilinmesi lazımdır. Onun için bir kimse bir konuda icmâ iddia ettiği zaman (veya kendisi bunu iddia ettiği zaman) o konudaki nassı da açıklaması lazımdır. Aksi takdirde istidlâl sahih olmaz. Ancak, nassı açıkladıktan sonra hüküm nassın kendisiyle sabit olur ve icmaa ihtiyaç kalmaz. Dolayısıyla İbn Hazm'ın icmaı tarif etmesi, hakikatte onu inkâr etmektir. Kendisinin inkâr ettiği bir delille istidlâl etmesi ise çelişki ve dökülmedir.

4- Biz, buna rağmen İbn Hazm'ın icmâ ile istidlâl etmesini sahih görsek bile, onun zikrettiği istishap ve diğerlerinin icmân çeşitleri olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü bunlar, delil olup olmadıkları üzerinde ihtilaf edilen şeylerdir. Bir taife onları kabul etmiş, bir taife ise kabul etmemiştir. Bu ihtilafa rağmen, bunlarda icma bulunduğunu söylemenin ma'nâsı nedir? İbn Hazm, bütün sahâbenin istishabı kabul ettiklerine dair açık sözlerini bize nakledebilir mi? Hatta onlardan bin kişinin, hatta on kişinin nasslarını gösterebilir mi? Ya da kendisi veya herhangi bir Zâhirî, istishabı kabul etmeyi tekfir edebilir mi? Onların buna cüret edebileceklerini zannetmiyorum. Durum bu iken, istishabın icmaa dahil olduğunu söylemek nasıl sahih olabilir? Doğrusu odur ki, istishap ve diğerleriyle istidlâl etmek icmâ ile değil, reyle istidlâl etmektir.

5- İbn Hazm'ın kesin delil dediği ve nasstan alındığını söylediği birinci kısım delili nasstan alınan kesin delil olmayıp, rey ve ictihâd mahsulu olabilir. Onun için, bu delil kısmının kesin bir şekilde nasstan alındığını söylemesi sahih değildir. Bunun ispatı şöyledir: Bizim “Sarhoşluk veren her şey hamırdır. Her hamır da haramdır” sözümüz, “Sarhoşluk veren her şey haramdır.” Neticesini ancak o zaman verir ki, eğer iki mukaddime’deki (önermedeki) hamır sözcüğünün ma’nâsı bir ve aynı olsun. Fakat onun böyle olduğuna dair ne nass, ne icmâ, ne hiss, ne de aklî delili yoktur. Aksine, zahir olan odur ki, “Sarhoşluk veren her şey hamırdır.” Sözümüzün ma’nâsı, “Sarhoşluk veren her şey hamır gibidir” demektir. Bu tıpkı, “Zeyd aslandır” dediğinde onun ma’nâsının “Zeyd aslan gibidir.” olması gibidir. Bizim, “Her hamır ise haramdır.” sözümüzdeki hamrın ma’nâsı ise hakikî hamırdır. Bu böyle olunca da sözü edilen netice çıkmaz. Çünkü ortak terim (olan hamır) sözcüğü iki mukaddimede tekerrür etmemiş olur. Bu sebeple bu istidlâl nassın bir çeşidi değil, reyin bir çeşidi durumundadır. İbn Hazm’m en çok güvendiği ve burhan (kesin delil) dediği delilin hali bu ise, artık onun diğer delillerinin halini kendin düşünebilirsin.

İbn Hazm'ın davasını iptal etmek için bu açıklama yeterlidir. Fakat biz daha fazla açıklık getirmek maksadıyla şunları da söyleyeceğiz:

İbn Hazm'ın ikinci kısım delili de rey cinsindendir. Çünkü hüküm bir şarta bağlandığı zaman, o şartın fiilin kendisi mi, yoksa başka bir şey mi olduğu, fâil’in (veya hükmün) genel mi, yoksa özel ve hususî mi olduğunu tayin etmek reydir (rey iledir). Ve bu tayini yapmadan istidlâl etmek sahih olmaz. Böylece bu istidlâl da nassa değil, reye dayanmış olur. Meselâ, “Onlar (küfür ve şirkten) dönseler, geçmişleri affedilir” âyetiyle dönenlerin hepsinin geçmişlerinin affedileceği husûsunda istidlâl edebilmek için, bağışlamanın şartının (sebebinin) yalnızca dönmek olduğunu, fâilin veya durumun hususiyeti olmadığını, kastedilen faillerin de belli kimseler olmayıp genel olduğunun söylenmesi lazımdır. Bunu söylemek ise hata ve sevap ihtimali olan bir reydir. Böylece buradaki istidlâl da nassla değil, reyle olmuş olur. Görmez misin, bir kimse, “Zeyd yarın bana gelse, ona şu ikramda bulunurum” dese, bu vaad herkese şamil genel bir vaad olmaz. Dolayısıyla; “Onlar dönseler, geçmişleri affedilir” âyetiyle de belli bazı

kimseler kastedilmiş olabilir. Bu ihtimal olunca da bu âyetle dönen herkesin bağışlanacağı husûsu için istidlâl etmek tam olmaz.

İbn Hazm'ın üçüncü kısım delili de reye dayanır. Çünkü bu delille istidlâl etmek iki varsayıma mütevakıftır. Birincisi; bu lafzın ma'nâsı budur, başkası değildir. İkincisi; ikinci lafız birinci lafzın eş anlamlısıdır. Bu iki varsayım nassla sabit olursa, ihticâc tam olur; aksi takdirde ihticâc rey çizgisinde kalır. Meselâ, "*İbrahim çok tevbe eden halîm bir kimseydi*" âyetinin, "O sefih değildi" ma'nâsına delâlet etmesi için, halîm sözcüğünün akıllı demek olduğu ve akıllı sözcüğünün de sefih olmayan demek olduğunun kabul edilmesi lazımdır. Bu iki varsayımdan birisi kabul edilmediği takdirde, istidlâl sahih olmaz. Çünkü meselâ, bir kimse, "*Zeyd selimdir*" dese, bir başkası da bununla onun hasta olmadığı ma'nâsı için istidlâl etse, bu istidlâl tam olmaz. Çünkü selim sözcüğünden yılan tarafından sokulmuş ma'nâsı da kastedilmiş olabilir. İhtimalin olduğu yerde de istidlâl olmaz.

İbn Hazm'ın dördüncü delili de reye dönüktür. Çünkü o da iki varsayım üzerine bina edilir. Birincisi; hükmün zikredilenlerle sınırlı olmasıdır. İkincisi; biri tanesi hariç, diğerlerinin hepsinin batıl olmasıdır. Bu varsayımlardan birisi kabul edilmediği takdirde, sözü edilen delil rey haline gelir.

Onun beşinci delili de reye dönüktür. Çünkü onunla istidlâl etmek, haricî bir mukaddimeyi ilâve etmeyi gerektirir. Bu mukadimme ise nass değilse, o zaman delil nass ve rey karışımından oluşur. Meselâ, "*Ebû Bekir (r.a.) Ömer (r.a.)'den afdaldır, Ömer (r.a.) Osman (r.a.)'den afdaldır*" dediğin zaman, bu sözden Ebû Bekir (r.a.)'in Osman (r.a.)'den afdal olduğu nassla sabit değilse, reye dayanan bir hüküm olmuş olur. anla!

Beşinci delil de reye dayanır. Çünkü bu delil de ancak kaziyenin aksinin bulunduğu ve bulunması gerektiği varsayımına bağlıdır. Bu husus ise nassla sabit olmamıştır. Eğer desen ki, "kaziyenin aksinin bulunduğu nassla sabit olan akîl huccetle sabittir. Dolayısıyla o nassla sabit olmuş olur." Biz deriz ki; akîl huccet olduğu nassla sabit ise, reyin huccet olduğu da nassla sabittir. Bu şekilde cevap vererseniz, rey aleyhindeki bütün hezeyanlarınız boşa gitmiş olur.

Yedinci delil de reye dönüktür. Çünkü bu delil şu mana bu mananın

içindedir varsayımına dayanır. Bunun böyle olduğu ise her zaman nassla sabit olmaz. O zaman bu reye dayanır. Bu delil bazen doğru olur. Meselâ, yazar olmasıyla bir kimsenin hayatta olması için istidlâl etmek böyledir. O bazen de yanlış olur. Meselâ, Allâhü Te‘âlâ’nın işiten ve gören olmasıyla onun bizdeki gibi kulaklarının ve gözlerinin olması için istidlâl etmek böyledir. Gizli değildir ki, bu istidlâl batıldır.

Bu Bahsin Özeti

Böylece sabit oldu ki, İbn Hazm’ın nassın ve icmain kanatları altına soktuğu deliller onların altında değildirler. Aksine, onlar hata ve sevap olmaya mütehammil olan (ihtimali bulunan) rey ve ictihâdlardan ibarettirler. Sabit oldu ki, İbn Hazm’ın kendisi de, itiraf etmese ve farkına varmasa bile, reyin huccet olduğunu kabul etmiştir. Ve sabit oldu ki, İbn Hazm’ın ictihâd tarifi için söylediği şey batıldır. Hak olan ise şudur: İctihâd; şer’î bir hükmü sahih olan bir me haz’dan alma yerinden çıkarmak için kuvvet harcamak ve çaba sarf etmektir. Sahih olan me haz ise kitap, sünnet ve icmâ ile istihsan ve kıyas gibi şer’î delillerden alınan onlara dayandırılan reydir. Bu rey, kişiye Kur’ân üzerinde verilmiş bir anlayış ve algıdır. Onu efradını câmi, ağıyarını mâni lafızlarla zaptetmek de mümkün değildir. Sahih bir me haz’dan alınmayan /ona dayanmayan rey ise geçersizdir. Allâh sana da bize de hidâyet versin, hidâyetimizi arttırsın. Allâh doğru olanı en iyi bilendir.

YEDİNCİ FAİDE

İbn Hacer'in Rüyası ve Yorumu

İbn Hacer, *el-Mecamü'l-Müesses* kitabında şunu söylemiştir: “Ben İbn Burhan'ı ölümünden sonra rüyada gördüm ve kendisine, “Sen ölmüş müsün?” dedim. Kendisi, “Evet” dedi. Ben, “Allâhü Te‘âlâ sana nasıl muâmele etti” dedim. Rengi değişti ve ben onun bayılacağını zannettim. Sonra kendisini topladı ve “Biz şimdi iyi durumdayız. Fakat Allâh Resûlü (s.a.v.), sana sitemkârdır” dedi. Ben, “Niye?” dedim. İbn Burhan, “Çünkü sen Hanefîlere meylediyorsun” dedi. Ben hayret ve şaşkınlık içinde uyandım ve düşündüm ki, ben çok kere Hanefîlere, “Ben sizin mezhebiniz üzerinde olmayı çok isterdim” demiştim, onlar neden diye sorunca da ben, “Çünkü sizin mezhebinizde furû', sağlam asıllar üzerine bina edilmişlerdir” demiştim. Ve bunu söylemiş olduğumdan dolayı istiğfar ettim.” (*Hamîşu Zeyl-i Tezkiretü'l-Huffaz*, 328)

Ben derim ki; İbn Hacer'in bu sözü delâlet eder ki, kendisi, bir dönem Hanefî mezhebini Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirî mezheplerine tercih etmiş ve onlardan daha sağlıklı bulmuştur. Çünkü bu mezhebin asılları (usul ve kavâid'i) nasslarda derinlemesine tefekkür etmenin ve isâbetli rey'kullanmanın sonunda oluşturulmuştur, o mezhebin furu'u da bu sağlam ve muhkem asılların üzerine bina edilmiştir. İbn Hacer'in bu itirafı, zamanımızda türeyen ve kendilerini hadis ehli olarak tanıtan taifeye karşı bir huccettir. Sonra bunlar, taklîdin haram olduğunu söylerken, çoğu meselelerde İbn Hacer'i taklîd ediyor ve onun sözleriyle ihticâc ediyorlar.

Eğer denilse ki, “İbn Hacer, bu tercihten dönmüştür. Dolayısıyla, dönmüş olduğu bir tercihte sizin lehinize bir huccet yoktur.” Biz deriz ki; ken-

disi bu tercihten dönmemiştir. Çünkü bu tercihi dikkatli tefekkür, tedebbür ve teemmülden sonra yapmıştır. Ondan sonra da bunun yerine başka bir şey koymamıştır. Onun dönmesi ise, gördüğü rüyaya aldanmasından dolayı olmuştur. Fakat bu rüyada huccet yoktur. Çünkü şeriatte böyle bir rüyanın huccet olduğuna delâlet eden bir şey yoktur. Zahir olan odur ki, şeytan İbn Burhan sûretinde ona görünmüş ve onu aldatmıştır.

Gördüğü şeyin şeytanî bir rüya olduğuna delâlet eden bir husus odur ki, Allâh Resûlü (s.a.v.), ancak günah işlemekten dolayı sitem eder. İbn Hacer ise, Hanefî mezhebine meyletmekle günah işlememişti. Çünkü kendisi bu mezhebi Allâh Resûlü (s.a.v.)'e uymak açısından daha sağlıklı bulmuştu. Sonra, Allâh Resûlü (s.a.v.) İbnu Burhan'dan nasıl razı olur ve onu kendisine yaklaştırır ki, bu adam Zahirîlerdendir. Ve Zahirîler çok yerde nassları mana ve maksatlarından uzaklaştırmışlar, onları ilgisiz olan manalara tevcih etmek sûretiyle açıkça Allâh ve Resûlü (s.a.v.)'e iftira etmiş ve yalan söylemişlerdir.

Eğer denilse ki, “Adamın niyeti iyi olduğu için Allâh Resûlü (s.a.v.) ondan razı olmuştur. Çünkü bir âlim olarak onun maksadı, Allâh Resûlü (s.a.v.)'e mümkün olan en güzel şekilde uymaktı. Onun yolu şaşırması ise cehâletinden ve algı yetersizliğinden ileri gelmiştir. Bu yüzden mazur görülmuş olabilir. Biz deriz ki; İbn Hacer'in mazur görülmesi daha evlaydı. Çünkü niyeti de iyiydi, tercihi de doğrudu. Onun için diyoruz ki, galib-i zanna göre, bu rüya şeytanî bir rüyadır. Ve bunun böyle olması halinde, İbn Hacer'in tahkike dayanan tercihi huccettir, gördüğü asılsız bir rüyadan dolayı dönüşü huccet değildir.

İbn Hacer'in Hanefîlere Yüklenmesinin Kaynağı

Muhtemeldir ki, bu rüya İbn Hacer'in Hanefîlere yüklenmesinin kaynağını oluşturmuştur. Buna ilâve olarak da esasen onun tâbiat ve mizacında fazl ve kemal ehlini küçültme meyli vardır. *Hamişu Zeyli't-Tezkire* sahibi; İbn Şahne'nin *Mukaddimetu Şerhi'l-Hidâye* kitabından naklen şunu söylemiştir: “İbn Hacer, *Tarih* kitabında kendi şeyhlerini (kendilerinden hadis rivâyet ettiği kimseleri), sevdiklerini, dostlarını ve özellikle Hanefîleri çok eleştirmiştir. Kendisi, bunların bulabildiği ve çoğu

insanların hali olmadığı zellelerini ve kusurlarını açıklamış, onların güzelli ve faziletlerini ise mecbur kalmadıkça göz ardı etmiştir. İbn Hacer, Hanefîler konusunda, Zehebî'nin hem onlar, hem de Şâfiîler konusunda takip ettiği yolu takip etmiştir. O kadar ki, Sübkî, "herhangi bir Şâfiî veya Hanefî'nin tanıtıcı mahiyette olan tercümesini Zehebî'nin sözünden almak doğru değildir," demiştir. İşte tıpkı bunun gibi, önceki veya sonraki bir Hanefî'nin tercümesini İbn Hacer'in sözünden almak da doğru değildir.

İbn Hacer'in Rüyasının Zıddı Olan Bir Rüya

Elimizde, İbn Hacer'in rüyasının zıddı olan rüyalar da vardır.

Birisi şudur: Nevevî, *Tehzibü'l-Esmâi ve'l-Lügât* kitabında Hatib'den nakletmiştir; Hatib kendi senediyle Ebû Reca'dan rivâyet etmiştir; Ebû Reca da Mahmeveyh'ten duymuştur. Ebû Reca, Mahmeveyh'in ebdaldan olduğunu kaydettikten sonra duyduğunu şöyle anlatmıştır: Mahmeveyh dedi ki, ben İmâm-ı Muhammed ibnü'l-Hasen'i rüyada gördüm ve ona, "Ey Ebû Abdullah; ne buldun?" dedim. Dedi ki, "Rabbim bana, "Ben seni azab etmek için sana bu kadar ilim vermedim" dedi." Ben ona, "Ebû Yusuf'a ne oldu?" dedim. İmâm-ı Muhammed, "Ebû Yusuf benim üstümdedir" dedi. Ben, "Ebû Hanîfe (r.a.) ne oldu?" dedim. İmâm-ı Muhammed, "O, Ebû Yusuf'un da çok üstündedir" dedi. (Bkz: el-Fadıl el-Lüknevî, *Mukaddimetu'l-Ta'likî'l-Mumecced*) Bu rüyayı Sem'ânî de *el-Ensâb*'da rivâyet etmiştir.

Birisi de şudur: *el-Cevâhirü'l-Mudîa* sahibi; Abdurrahman ibn Muhammed ibn Muhammed ibn Rıdvân tercümesinde Ma'ruf el-Kerhî'den onun şunu anlattığını rivâyet etmiştir: "Dün gece rüyada cennete girmiş gibi oldum. Orada bir saray gördüm, odaları ipekli halılarla döşenmiş, pencereleri atlas perdelerle örtülmüş ve inci gibi vildanlarla süslenmişti. "Bu güzel saray kimindir?" diye sordum. "O, Ebû Yusuf Yakub bin İbrahim el-Ensârî'nin sarayıdır" dediler. Ben, gıpta ve hayretimi gizleyemeyerek, "Sübhane'llâh! Kendisi neyle bunu Allâh yanında hakketmiştir?" dedim. "İnsanlara din ilmini öğretmesi ve buna mukabil onlardan gördüğü eziyetlere sabretmesiyle" dediler.

Birisi de şudur: *Mukkadimetu Câmiü'l-Mesânid* sahibi; Fadl ibn Halid'in şunu anlattığını rivâyet etmiştir: "Ben Ebû Hanîfe (r.a.)'e buğzediyordum. Bir gece Allâh Resûlü (s.a.v.)'i rüyada gördüm; bana şunu söyledi: "Ebû Hanîfe (r.a.)'in sözü Lokman'ın sözü gibidir, hatta ondan üstündür." Bu rüyayı gördükten sonra artık Ebû Hanîfe (r.a.)'i sevdim.

Bu ve benzeri rüyalar, İbn Hacer'in rüyasının zıddıdır. Bunlar böyle iken İbn Hacer'in rüyasında huccet yoktur.

Zayıf kul der ki; İbn Hacer gibi hafız bir muhaddisin, rüyanın kısımlara ayrıldığını bildiği halde, gördüğü rüyayla istidlâl etmesine şaşılır. Çünkü rüyalardan bir kısmı hadisü'n-nefs'tir (nefsin kuruntusudur) ve bir kısmı şeytandandır. Bi'l-icmâ bu iki rüya çeşitlerine itibar edilmez. Rüyalardan bir kısmı melektendir ve bir kısmı Rahman'dandır. Bu ikisi de tâbir gerektirirler. Çünkü bunlar genellikle işaret ve kinâye şeklindedirler. Bundan dolayıdır ki, Allâh Resûlü (s.a.v.) Ashâbının gördüğü rüyaları tâbir ederdi. Hadis kitaplarına bakanlar, bunun örneklerini orada görürler. Ne var ki, bu rüyaları yanlış tâbir etme ihtimali mevcuttur. Fakat, o peygamberin rüyası ise ve onu kendisi tâbir etmişse, onda yanlışlık olmaz.

Rüyaların durumu bu iken, İbn Hacer nerden bildi ki, gördüğü rüya, hadisü'n-nefs değil veya şeytandan değildir, nasıl kestirdi ki, o melektendir veya Rahman'dandır? Kabul edelim ki, bunu bildi, fakat onun tâbirinin kendi aklına gelen Hanefîlerin tezyif edilmesi olduğunu nasıl bildi? Ve bu tâbirin hak ve sevap olduğuna nasıl emin oldu? Meselâ kendisi rüyasını, kendisinin zikrettiği gerekçelerle Hanefîlere meylederken Şâfiî mezhebine tarizde bulunduğu ve bu mezhebin usul ve kurallarının sağlıklı olmadığını imâ ettiği için Allâh Resûlü (s.a.v.)'in sitemine maruz kaldığı şeklinde tâbir etseydi daha evlâ olurdu. Çünkü, hak olan mezheplerden birine meyletmek, kişinin ihtiyarı dışındadır ve kişi kudreti dışında olan böyle bir meyilden dolayı itap ve siteme maruz kalmaz. Fakat, bir mezhebe tarizde bulunmak veya bir müctehidi tezyif etmek, kişinin ihtiyarıyla olan bir şeydir ve kişi ihtiyarıyla yaptığı böyle bir hatadan dolayı itap ve siteme maruz kalır.

İbn Hacer'in Hanefî mezhebine meyletmesinin Şâfiî mezhebine tariz ve

tezyifte bulunmak anlamını taşıdığının delili odur ki, kendisi Hanefîlere, “Ben sizin mezhebiniz üzerinde olmayı çok isterdim” demiştir. Bu söz ise, kendisinin Şâfiî mezhebini bırakıp Hanefî mezhebine geçmek istediği ve bu mezhebi medih zımında önceki mezhebi zemmettiği anlamını taşır. Ve kendisi, yalnızca Hanefî mezhebine meylettiği için değil, bu sözünden dolayı itaba maruz kalmıştır. Çünkü birini yüceltmek ve birini alçaltmak anlamında bir mezhebi diğer bir mezhebe tercih etmek ve bir müctehidi diğer bir müctehidden üstün görmek müctehid olanın işidir, o mukallidlerin işi değildir. İbn Hacer de müctehid değilken müctehid olanın işini yapmaya kalkmıştır.

SEKİZİNCİ FAİDE

İcmâ Oluşmasında Zahirîlerin Muhalefetine İtibar Edilmez

Zaif kul der ki; tahkik ehline göre, icmâ oluşmasında kıyası nefyeden Zahirîlerin sözü ve muhalefeti nazar-ı itibara alınmaz. Gerçi yerdeki dö-küntüye talip olan da vardır, fakat ona da itibar edilmez. Ebû Bekir el-Ces-sas kendi *Usul*'unda şunu söylemiştir: “Şeriatin usullerini tanımayan, kı-yası, reyi ve ictihâdı kabul etmeyen kimselerin, meselâ zahir ehlinin imâmı Davud el-İsfahanî, Kerâbisî ve benzerlerinin muhalefetine değer verilmez. Çünkü bunlar biraz hadis öğrenmişlerse de, ictihâd etme yolları hakkında, olayları ve furûu usule ircâ etme ve üzerlerine bina etme konusunda bilgi ve marifet edînememişlerdir. Bu sebeple bunlar da muhalefetine değer ve-rilmeyen amî (sıradan insan) derecesindedirler. Çünkü kendileri de bunun gibi olayları usul ve nasslar üzerine bina etme konusunda cahildirler. Da-vud, aklın huccetlerini de nefyetmiştir. Onun şunu söylediği meşhurdur: “Göklerde, yerde veya içimizde akıl yoluyla Allâhü Te‘âlâ’nın varlığına ve birliğine delâlet eden deliller yoktur. Allâhü Te‘âlâ’nın varlığı ve birli-ği ancak peygamberin haber vermesiyle bilinir. “Kendisi bunu söylerken, peygamberin haberinin doğru olduğunu anlamanın, onun haberiyle Mü-seylyme gibi yalancıların haberini birbirinden ayırmanın, onun doğru, bun-larınsa yalancı olduklarını bilmenin yolunun da akıl ve aklın delilleri ve aklın gözüyle yerde ve gökte sergilenen mucize ve kudret eserlerini gör-mek olduğunu düşünememiştir. Ve Allâhü Te‘âlâ’yı tanımadan kimsenin peygamberi tanımasına imkân olmadığını bilememiştir. İşte aklının miktar-ı ve ilminin meblağı/yekûnu bu olan bir kimse nasıl ilim ehlinen sayılır ve nasıl onun muhalefetine değer verilir? Üstüne üstlük, kendisi Allâhü Te‘âlâ’yı tanımadığını itiraf etmiştir. Çünkü, “Allâhü Te‘âlâ’yı delillerle

tanımıyorum” demesi, O’nu tanımadığının itirafıdır. Bu sebeple kendisi amî’den daha cahil ve hayvandan daha değersizdir. Böyle bir kimsenin muhalefeti, kendi asrındaki ilim ehlinin ittifakını etkilemediği gibi, kendi asrından öncekilerin icmâını da hiç etkilemez. Biz bu sözü, Nakil usûlünü, ictihâd yollarını ve fıkıh kıyaslarını tanımayan herkez için de söylüyoruz. Bu kabil kimseler aklî ilimlerde bir miktar pay sahibi olsalar da onların muhalefetine dönüp bakılmaz. Onlar, muhalefetlerine itibar edilmemesi cihetiyle cahil bir amî derecesindedirler.”

Allâhü Te‘âlâ, Cessas’ı ilminden dolayı hayırla mükâfatlandırsın. Kendisi, bir parça sertlik gösterse de, bu akılsız taifeyi iyice deşifre etmiştir. Ve kendisi onları en iyi tanıyanlardandır. Çünkü zaman itibarıyla onların imâmlarına (Davud ez-Zâhirî’ye) yakın olmuş, onların büyük davetçileriyle de aynı asırda yaşamıştır. Onun bunları bu şekilde deşifre etmesi ise, dînine karşı duyduğu gayretten dolayıdır. Çünkü bu cahillerin dînimizle eğlendiklerini görmüş ve kendisini onları en açık sözlerle eleştirmekle memur ve mükellef görmüştür. Bu türlü insanlara karşı yumuşak davrananlar, dîne zarar vermiş, onlara da fayda vermemiş olur. Sertlik ve şiddetle mukabele etme cihetiyle İmâmü’l-Haremeyn de Cessas’ı izlemiştir. Bu İmâm da Zahirîye taifesini tümüyle kastederek eleştirmiştir. Onun eleştirilerini yalnız İbn Hazm ve ondan sonra gelenlerle ilgili görenler, tarihi bilmemiş olurlar. Çünkü İmâmü’l-Haremeyn’in yaşadığı asırda İbn Hazm’ın ismi henüz Şark’ta (Asya’da) duyulmamış, görüşleri de yayılmamıştı.

İlim Ehlinin İbn Hazm Hakkında Söylediklerinden Bir Demet

İbn Hazm’ı eleştirmekte en çok nefes tüketen, kendi memleketlisi olan Ebû Bekir ibnû’l-Arabî’dir. Kendisi *el-Kavâsım ve’l-Avâsım* kitabında (67, 98/2) Zahirîye hakkında şunu söylemiştir:

“Zahirîye taifesi, boş olmalarına rağmen kendilerini dolu zanneden bir taifedirler. Bunlar, bizim konuşmadığımız bir dil ve üslupla konuşmuşlardır. Yaklaşımlarını Haricilerden örnek almışlardır. O Hariciler ki, Sıffin günü Ali (radıyAllâhu anhu) hakeme razı olunca, “Hüküm yalnız Allâh’m-dır, Hakem yalnız Allâh’tır” dediler ve hak olan bu sözle batılı (fitne ve

fesat çıkarmayı) kasdettiler. Bunlar önce batın'ı denediler; ondan sonra da zahir'e yöneldiler. Bu fikri Mağridte (Endülüs'te) yayan ve ona revaç kazandıran, İşbiliye kırsalından olan ve İbn Hazm ismiyle bilinen akılsız bir adamdır. Kendisi önce Şâfiî mezhebine asıldı, ondan sonra Davud'a intisap etti, daha sonra da hepsini terk etti ve kendisinin imâm olduğunu söyleyip kendi başına bir yol tuttu; ondan atıp tuttu, asıp kesti, kaldırıp indirdi, hükmedip şeriat icat etti ve Allâh'ın dîninde olmayanı ona nisbet etti ve âlimler hakkında söylemediklerini onlara söyleterek onları küçültmeye ve insanları onlardan soğutmaya çalıştı.”

İbnü'l-Arabî, bundan sonra bu kişinin ibret alınacak yanlışlıklarını ve çılgınlıklarını ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır. İbnü'l-Arabî'nin ilim çokluğu, dindeki metanetini ve nakildeki emanetini (emin oluşunu) da cahil olmayanlardan başka herkes bilir ve kabul eder.

Hafız Ebü'l-Abbas Ahmed ibnü'l-Haccac Yusuf el-Lübbî el-Endelusi de kendi *Fihrist* kitabında İbn Hazm için şunu söylemiştir: “Şübhe yoktur ki, bu adam hafızdır (çok miktarda hadis hıfzetmiştir). Fakat kendisi hadislerin manalarını anlamada ve izah etmede çok kere isâbet kaydetmemiş ve muvaffak olmamıştır. Çünkü kendisi kendisini hiçbir kayıtle sınırlı görmeksizin aklına gelen her şeyi din adına söylemiştir. Bu tespitim doğru olduğuna delâlet eden örneklerden birisi odur ki, kendisi ilâhî kudretin muhal olan şeylere de taalluk ettiğini söylemiştir. Halbuki, bunu zerre kadar akli olan bir kimse söylemez.”

Bu miskin *el-Fasl* kitabında söylediği bu husus (ilâhî kudretin muhal olan şeylere taalluk ettiği husûsu) üstünde şenaat bulunmayan bir şenaattır. Hafız el-Lübbî kendi *Fihrist*'inde bu görüşü en güzel şekilde reddetmiş ve çürütmüştür. Ondan sonra da şunu söylemiştir: “Zann-i galip odur ki, bu türlü hezeyanların ve küfrün aklının normal işlediği ve zihninin bulanmadığı zamanlarda İbn Hazm'dan sadır olmaları mümkün değildir. Anlaşılan odur ki, kendisinde Sokrat ve Bokrat'ın tedavi etmekten aciz kalacakları ciddî bir akıl hastalığı ve zihin karışıklığı vardır. Ve bunların atağa kalktığı zamanlarda kendisinden bu türlü hezeyanlar sadır olmuştur.

Şiir:

Senin deliliğin de deli olmuştur. Ben bulamam ki.

Deliliğin deliliğini tedavi eden tâbibi.

Bundan sonra el-Lübbî; İbn Hazm'ın eşarî ve ashabı için söylediklerini enine boyuna çürütmüştür. Birden fazla ilim ehli, İbn Hazm'ın atalarının İsbiliye kırsalında yaşayan Hıristiyanlar olduğunu ve kendisinin bunu gizlemek için Emevilerin mevlâlarından olan bir İranlıya intisap ettiğini söylemişlerdir. Kendi nesebini bile doğru söylemeyen bir kişiden başka yerlerde doğru söylemeyi beklemek de anlamsızdır. Bu kişiyi ilimdeki sınırlı çizgisinde durduran ilk âlim de, bilinen münazaralarıyla Ebü'l-Velid el-Bacî'dir.

İbn Hazm'ın görüşlerini red sadedinde şu kitaplar da telif edilmiştir: 1- Ebû Bekir ibnü'l-Arabî/ *en-Nevâhi anid-Devâhi*; 2- Ebû Bekir ibnü'l-Arabî/ *el-Ğurre fir-Reddi ale'd-Durre*; 3- Ebü'l-Huseyn Muhammed ibn Merzuk el-İşbilî/ *el-Muallâ fir-Reddi ale'l-Muhallâ*; 4- Hafız Kutbüddin el-Halebî/ *el-Kadehu'l-Muallâ Fi'l-Kelâmi Alâ Ba'di Ahâdisi'l-Muhallâ*. Çokça esef edilecek bir husustur ki, İbn Hazm gibi kimselerin kitapları basılmıştır da, bunların batıllarını eleştiren ve deşifre eden bu türlü kitaplar basılmamıştır. Böyle bir şey, ilme hizmet etmeyi yasaklamayan ve şeriatî nesepleri bile mechul olan bir takım cahillere karşı koruma duyarlılığını yitirmeyen bir ülkede sindirilebilecek bir kusur değildir.

Çok kimse Davud'un da şu mealde olan sözler söylediğini rivâyet etmişlerdir: "Bizim elimizdeki Kur'ân muhdestir; Kadim olan ise, *Levhü'l-Mahfuz*'da olan Kur'ân'dır." Zahirîlerin imâmı ve fikir babası olan Davud'un bunu söylemesi, onun dînin usûlünü ne kadar bildiğinin ve sünnete ittiba etme iddiasının ne derece samimî olduğunun ölçüsünü veriyor. Çünkü kendisinin Kur'ân hakkındaki bu sözüne ne Kur'ân, ne de Sünnet temas etmemiştir, hiçbir sahâbi de o konuda bir şey söylememiştir. Bu durumda onun bu sözü kendisinin uydurduğu bir bid'at değil midir? Sonra; *Levhü'l-Mahfuz*'da yazılı olan Kur'ân eğer lafzı, nakşî ve ibaresiyle kadim olsa, *Levh*'in de kadim olması lazım gelir. Halbuki hiçbir müslüman *Levh*'in kadim olduğunu söylememiştir. Ve eğer, onun kasdettiği *Levh*'teki

Kur'ân'm tazammun ettiği kelâm-i nefsi ise, bu elimizdeki Kur'ân'da da böyledir. O zaman ikisi arasında ne fark vardır? Sen anlarsın; Zahir ehli ise anlamazlar.

İbn Hazm da İmâm'ının çizgisinde ise de, Cassas'ın kitaplarını okuyup mütalaa etmesi sayesinde akla karşı takındığı tutumu biraz daha iyidir. Bundan dolayı, *el-Ahkâm* kitabında, Cessas'ın, *Usul*'ünden yararlanarak aklın delilleri için bir fasıl da ayırmıştır. Bunu oradan aldığını, iki faslı karşılaştırınca anlamak mümkündür. Ve eğer Cessas, Davud'un aklî delillerden uzaklaşmasını dokundurucu bir sertlikle eleştirmeseydi, İbn Hazm'ın da aklı başına gelmez ve kendisi de aynı çizgide devam edip giderdi. Fakat kendisine sağladığı bu önemli faydaya rağmen, İbn Hazm İmâm'mın intikamını almak için Cessas'a da saldırmış, fakat bir sonuç elde edememiştir.

Ve İbn Hazm, ilim ehli arasında darb-i mesel haline gelen ilâhî kudretin taalluku konusundaki sözünü söylemeseydi, biz usûlüddin itibarıyla onun İmâm'ından çok daha iyi bir durumda olduğunu söyleyebilirdik. Furu'da ise kendisi Davud'dan daha iyi değildir. İkisnin de durgun suda bevl etmenin (işemenin) hükmü konusundaki görüşleri meşhurdur. Reşad ve doğruluk yoluna hidâyet eden ilim değil, Allâhü Te'âlâ'dır. Biz de hidâyeti O'ndan biliyor ve O'ndan istiyoruz.

Biz bu faideyi üstad Zahid el-Kevserî'nin el-İşfak *Alâ Ahkâmi't-Talak* kitabından özetledik ve burada bütün söylediklerimizde o kitabı esas aldık ve ona dayandık. Doğruyu en çok bilen Allâh'tır.

DOKUZUNCU FAİDE

Telfik Meselesinin Tahkiki

İki görüşü birleştirmek demek olan telfik de taklîd bahsiyle ilgilidir. Ve bu meselede de âlimlerin izah ve yorumları vardır. Bu sebeple, kitabın faydasını arttırmak maksadıyla *Mukaddime*'ye Tekmil tarzında bu meseleyi de buraya derç etmeyi uygun bulduk.

Bu meselenin tahkikine Habip Ahmed el-Kiranevî'nin Hindce yazdığı bir yazısını özetleyerek başlayacağız. Anlaşılmamaktan ve sıkıcı bir şekilde uzatmaktan sakınmak için de bazı yerlerde arttırma, eksiltme ve atlama gibi tasarruflarda bulunacağız.

Âlimlerin Telfik Meselesinde İhtilâfı

Bir asırdaki müctehid âlimler bir meselede iki görüş belirtmişlerse, onlardan sonra gelen bir müctehid bunlara üçüncü bir görüş ekleyebilir mi, ekleyemez mi? Bu hususta ihtilâf edilmiştir. Süllemü's-Sübut sahibi şunu söylemiştir: Bir asırda müctehidler iki görüş belirtmişlerse, çoğunluğa göre, daha sonra bunlara üçüncü bir görüş eklemek caiz değildir. Bir taifeye göre bu mutlak olarak caizdir. Âmidî ve Râzi'nin ihtiyar ettikleri görüş ise şudur: Üçüncü görüş, ilk iki görüşün ittifak ettikleri hususları değiştirirse, o memnudur. Bunu yapmazsa, onda beis yoktur.”

et-Tenkih sahibi şunu söylemiştir: “Sahabiler iki görüşte kalmışlarsa, bize göre bu, üçüncü bir görüşü nefyetmek üzerinde icmâ etmek olur. Sahabilerden başkaları bunu yapmışlarsa, bazı meşayihimize göre hüküm yine budur. Fakat bazıları bu hükmü sahabilerle sınırlı tutmuşlardır. Çünkü -bunlara göre- onların bilmediklerini daha sonrakilerin bilmesi muhtemel değildir.”

et-Takrir Şerhü't-Tahrir sahibi şunu söylemiştir (2/106,107): “Mesele: Bir asırdaki âlimler bir mesele hakkında iki görüş üzerinde icmâ etseler, çoğunluğa göre daha sonra bunlara üçüncü bir görüş eklemek caiz değildir. Bunu İmâm er-Razi *el-Maâlim* kitabında, Bahr, Hasan’dan rivâyetle *Nevâ-diru Hişam* kitabında, *Şâfiî Risâlesi*’nde söylemişlerdir. Bir kısım Hanefiler ise yalnızca sahabilerin görüşlerine ekleme şeklinde olduğu zaman üçüncü bir görüşün ilave edilmesinin caiz olmadığını söylemişlerdir. Âmidî, İbnü’l-Hacib ve Râzi *el-Maâlim* kitabı dışındaki yazılarında şunu söylemişlerdir: “Üçüncü görüşün, daha önceki iki görüşün üzerinde ittifak ettikleri hususları değiştirmesi caiz değildir, üzerinde ittifak etmedikleri hususlarda farklılık getirmesi ise caizdir.” İbn Burhan ve İbnü’s-Sem’anî’nin dediklerine, Zahirîlerden bir taife ve Hanefilerden bazıları ise şunu söylemişlerdir: “Üçüncü bir görüş ihdas etmek (oluşturmak) mutlak olarak caizdir. Yani, ister iki görüş üzerinde icmâ edenler sahabi olsunlar, ister onlardan sonrakiler olsunlar ve ister üçüncü görüş, önceki görüşlerin icmâ noktalarını değiştirsın ve ister ihtilaf ettikleri noktaları değiştirsın, fark etmez. “Üzerinde icma ettikleri sabit olmayan iki görüşün bir asırdaki âlimlerden nakledilmesi ise, bunlara üçüncü bir görüşün ilâve edilmesine hiç mani değildir. Zahir olan budur.” Maksudın dışına çıkan bazı ibarelerini atladığımız alıntılar burada bitmiştir. Bu alıntıların özeti ve hasılı da şudur: Bu meselede dört görüş vardır.

1- Üçüncü bir görüş ihdas etmek (oluşturmak) mutlak olarak caiz değildir.

2- Sahabiler iki görüş söylemişlerse, bunlara üçüncü bir görüş eklemek caiz değildir. Başkaları bu görüşleri söylemişlerse, onlara ilâve yapmak caizdir.

3- İki görüşün ittifak ettikleri hususlarda yeni bir görüş caiz değildir, ittifak etmedikleri hususlarda ise caizdir.

4- Üçüncü bir görüş ihdas etmek mutlak olarak caizdir.

Şerhü't-Tahrir’in ibaresine göre, bazı Hanefiler ikinci görüşe meyletmişlerdir. Ve yine ona göre, bir asır ehlinde yalnızca iki görüşün nakledilmesi icmâ anlamında değildir; icmanın oluşması için onların bu iki görüşte

icma ettiklerinin açıkça bilinmesi lazımdır. Onun için tartışmaya ve farklı görüşlere konu olan, bir asır ehlinden yalnızca iki görüşün nakledilmiş olması değil, onların bu iki görüşte icma etmiş ve meseleyi o iki görüşle sınırlandırmış olmaları halidir.

Birinci Görüşün Delili ve Onun Cevâbı

Birinci makale'ye (görüşe) meyledenler şöyle ihticâc etmişlerdir: Âlimlerin iki görüşle sınırlı kalmaları ve onları geçmemeleri, doğru olanın iki görüşten biri olduğunda ve bunları aşmadığında icma etmeleri anlamındadır. Bu icmâ, her ne kadar üçüncü bir görüşün oluşmamasından hasıl olan otomatik bir sonuç ise de huccettir. Nasıl ki, bir görüş üzerinde icmâ etmeleri de, ikinci bir görüşün oluşmamasından hasıl olan otomatik bir sonuç olsa da huccettir. Bu iki halde de oluşan icmaa uymak vaciptir ve ona muhalefet etmek haramdır. Çünkü icmâ mü'minlerin yoludur. Mü'minlerin yoluna uymamak ise âyetin sarahatiyle haramdır. (Nisâ, 4/115) Bu huccette nazar vardır. Çünkü doğru olanın birisi olduğu iki görüşte icmâ etmek hakikaten icmâ değildir, o ancak şekil ve sûrette icmadır. Çünkü iki görüşün sahipleri birleşmemişler ve her biri hak olma iddiasında kendi başına kalmıştır. Hakikî icmâ oluşmayınca da, üçüncü bir görüş ihdas etmek mü'minlerin yolundan dışarı çıkmak ve ümmete muhalefet etmek değildir. Kabul edelim ki, o da icmâdır; fakat her bir görüş en azından rakip görüşün sahiplerine göre doğruluğu şübheli ve hataya mütehammil olduğu için, iki görüş sahiplerine göre de hata ve sevap olması muhtemel olan üçüncü bir görüş ihdas etmek caizdir.

Sonra bunun caiz olmadığını söylemek, icmain istikrar bulmasından önce üçüncü bir görüş ihdas edilmesiyle de çelişir. Çünkü ilgililer iki görüş halinde ihtilaf ettiklerinde, şâyet bir taraf kendi görüşünü hatalı bulup üçüncü bir görüş ihdas etse, bunu yapması caiz midir, değil midir? Bunu sormaya gerek de yoktur. Çünkü o bi'l-ittifak caizdir. Onların daha önce iki görüş üzerinde icma etmiş olmaları buna engel olmaz. Burada bu böyledir.

Ve bunlar şöyle ihticâc etmişlerdir: Üçüncü görüş ihdas etmek, ilk iki görüşü hatalı bulmak anlamındadır. Halbuki ümmet ilk iki görüşte icma

etmiştir. Bu sebeple üçüncü görüş ihdas etmek ümmete muhalefet etmek ve mü'minlerin yolundan çıkmak olur. Bu ise caiz değildir.

Buna da şu cevap verilmiştir: Caiz olmayan, bütün ümmeti ittifak ettiği şeyde hatalı bulmaktır, onları mutlak şekilde hatalı bulmak değildir. Üçüncü görüş ihdas etmekte de bu son durum söz konusudur. Fakat bu cevap gerçeği yansıtmıyor. Çünkü ümmeti hatalı bulmanın caiz olmadığını bildiren deliller geneldir. Çünkü olmayan şey, ümmetin hataya düşmesidir. Üçüncü görüş ihdas etmek ise, ister istemez ümmetin hataya düştüğü ma'nâsını taşır. Bu sebeple o caiz değildir.

Bir ahabap buna şöyle cevap vermiştir: “Ümmet iki görüşe ayrıldıklarında, o görüşlerden her birinin temsilcileri kendi hasmını zannen, kendi kendisini de ihtimalen hatalı bulur. Üçüncü görüş ihdas etmek de onlardan her birini kendini ve diğerini hatalı bulmakta tasdik etmek olur. Onlardan yalnız birini veya ikisini birlikte bu şekilde hatada tasdik etmek ise caizdir. “Bu cevap da tatmin edici değildir. Çünkü, iki tarafı birlikte hatada tasdik etmek, ümmetin tekml halde hataya düşmüş olması anlamını taşır. Bu ise şeriatçe caiz değildir. İki tarafı birlikte hatalı bulmak veya hatada tasdik etmek bir tarafı hatalı bulmak veya hatada tasdik etmek gibi değildir. Öncekini buna kıyas etmek sahih değildir.

Şöyle de denilmiştir: “Üçüncü bir görüşü inkâr etmekte (münker bulmakta, kabul etmemekte) ittifak etmeleri, bu görüşün olmaması (oluşmaması) şartına bağlıdır. Bu görüş olunca (oluşunca), inkâr üzerindeki ittifak zail olur. “Fakat bu söz, vicdanî icmanın durumuyla bozulur. Çünkü böyle bir şey onda da mümkündür. Buna göre, bu icmanın da muhalif bir görüşün ihdas edilmesine mani olmaması gerekir. *el-Minhac*’ta denildiği gibi, icmaa muhalif bir görüş ihdas etmek aklen caizdir, fakat şer’an caiz değildir, şeklinde bir fark bulmaya çalışmak da tutarlı değildir. Çünkü buradaki şey orada da söylenebilir. Bu sebeple böyle bir fark koymak tehakküm (keyfi hüküm) olur.

İkinci görüşün birinci cüz’ü üzerindeki söz, birinci görüşte geçtiği gibidir. İkinci cüz’ü ise ahababa göre sahihtir. Bize göre ise, birinci görüşteki aynı gerekçe ile batıldır.

Üçüncü görüş üzerindeki kısa açıklama birinci görüşte geçtiği gibidir. Geniş açıklama ise şöyledir: *et-Tevdih ve't-Telviḥ* kitabıyla bunun haşiye-lerinde şöyle denmiştir: “İki görüş şer’î bir hükümle ilgili olup bir yerde ortaklaşıyor ve birleşiyorlarsa, onlar hakikatte bir görüştürler ve icma oluştururlar. Bu durumda üçüncü bir görüş icmân iptalim gerektirir. Bu da caiz değildir. İki görüş bir yerde ortaklaşıp birleşmiyorlarsa, üçüncü görüşünün ihdasında beis yoktur. Bu kuralı böylece tahrir ettikten sonra iki görüşün nerede ortaklaştıklarına ve nerede ortaklaşmadıklarına (veya bir yerde ortaklaşıp ortaklaşmadıklarına) bakmak lazımdır.”

Biz bunu şöyle açıklıyoruz: İki görüş bir hükümde ortaklaşıp birleşiyorlarsa, üçüncü görüş batıl olur. İddet meselesinde ve kardeşlerle birlikte olan dedenin hissesi meselesinde bu böyledir. Çünkü iki görüş de iddetin ay hesabıyla tamamlanmadığında ve dedenin mahrum bırakılmayacağında birleşiyorlar. Bu hususlar iki görüşte de bir ve aynıdırlar. İki görüş bir hükümde birleşmiyorlarsa, o hükümde üçüncü bir görüş batıl olmaz. Riba meselesinde bu böyledir. Çünkü ribanm illeti bir görüşe göre aynı cinsten ve ölçülür olmaktır, bir görüşe göre de aynı cinsten ve taam olmaktır. Gizli değildir ki, üçüncü görüş, aynı cinsten olmanın ribanm illetinden olmadığı şeklinde olsa icmaa muhalif olur. Çünkü illetin bir cüz’ünün ölçülür olmak veya taam olmak husûsunda ihtilaf vardır, fakat aynı cinsten olmanın illetin bir cüzü olduğunda ihtilaf yoktur.

İki görüşün iştiraki için bir misal de iki erkekle yatmış bir kadından doğan çocuğun nesebi meselesidir. Bu meselede iki görüş çocuğun nesebinin ancak bir erkek için sabit olduğu husûsunda iştirak etmiş ve birleşmişlerdir. Bu meselede üçüncü bir görüş ihdas edip çocuğun nesebinin iki erkek için de sabit olduğunu veya ikisi için de sabit olmadığını söylemek batıldır. İki görüşün ayrılığı için bir misal ise mutad yerlerden çıkmayan necaset meselesidir. Çünkü iki görüş de bu necasetten temizlenmenin vacip olduğu noktasında ittifak etmişlerse de, Hanefîlerin görüşü abdest almanın da vacip olduğu şeklindedir, Şâfiîlerin görüşü ise necasetin temizlenmesinin yeterli olduğu şeklindedir. Bu mesele üzerinde bir üçüncü görüş, hem abdest almayı, hem de temizlenmeyi gerekli görmezse, batıl olur. Çünkü birleşme noktasına dokunmuş olur. Fakat ikisinin de vacip

olduğunu söylese batıl olmaz. Çünkü birleşme noktasına ve icma yerine dokunmamış olur.

Bu misaller de gösteriyorlar ki, “iki görüş bir hükümde birleşirlerse, üçüncü görüş icmanın iptalini gerektirir,” sözü mutlak değildir.

İki görüş arasında ihtilâf konusu olan hüküm birden fazla yerle alakalı ise, iki görüşün ihtilafı üç şekilde tasavvur edilebilir.

1- Görüşlerden biri hükmün belli bir sûrette (halde) sabit olduğu, başka bir sûrette (halde) ise sabit olmadığı şeklinde olmasıdır. Bunun misali, Ebû Hanîfe (r.a.)’in mutad yerlerin dışında çıkan necasetle abdestin bozulduğunu, fakat kadına dokunmakla onun bozulmadığını söylemesi, Şâfiî’nin ise bunun aksini söylemesidir. Böyle bir durumda bu şeylerden hiç biriyle abdestin bozulmadığını söylemek, üzerinde icmâ edilen şer’î bir hükmü iptal etmek olmaz. Eğer dense ki, “Bu iki görüş şer’î bir hükümde birleşiyorlar; o da namazın (şu veya bu sebepten dolayı) caiz olmamasıdır. Meselâ hacamat yaptıran ve kadına dokunan bir kimsenin namazı bi’l-icmâ sahih değildir. Fakat bize göre bunun sebebi hacamat yaptırmak (kan aldırma)tır; İmâm-ı Şâfiî’ye göre ise onun sebebi kadına dokunmaktır. Onun için ademin şümülünü söylemek (yani iki halde de abdestin bozulmadığını söylemek) şer’î bir hüküm -namazın bozulması- üzerinde vaki olan icmâ bozmak olur.” Benim aklıma gelen cevap şudur: Sözü edilen durumda namazın bi’l-icmâ bozulduğunu söylememek lazımdır. Çünkü bize göre namaz hacamat yaptırmaktan dolayı, Şâfiî’ye göre ise dokunmaktan dolayı sahih değildir. Dolayısıyla bu iki hüküm birbirinden ayrıdır ve birinin diğeriyle alakası yoktur. Çünkü İmâm-ı A’zâm Ebû Hanîfe (r.a.)’in çıkışta hatalı olması, dokunmada isâbetli olması, Şâfiî’nin ise çıkışta isâbetli, dokunmada hatalı olması mümkündür. Fakat zahire göre namazın bozulmasında ihtilaf yoktur, ihtilaf bozulma cihetinde ve sebebindedir. Onun için (sonuç itibarıyla) iki hüküm (iki görüş) birleşiktirler, aralarında ayrılık yoktur, ayrılık hükmün illetinde ve sebebindedir.

2- Görüşlerden birisi hüküm iki sûrette (halde) de sabit olduğu, ikincisinin ise onun iki sûrette de sabit olmaması şeklinde olmasıdır. Birinci duruma şümülü vücud, ikincisine ise şümülü’l-adem denir. Bu iki şümül

bir tek şer'î hükümde birleşirlerse, onlardan ayrılan üçüncü bir görüş icmâî bozucu olur. Meselâ, İmâm-ı A'zâm Ebû Hanîfe (r.a.)'e göre ne babanın, ne de dedenin baliğa olan kızı nikâhı kabul etmeye zorlama yetkisi yoktur. Şâfiîye göre ise, bunlardan her birinin zorlama yetkisi vardır. Bu misalde babanın zorlama yetkisinin olduğunu, dedenin ise bu yetkisinin olmadığını söylemek (caiz değildir) Çünkü baba ile dede arasındaki eşitlik şer'î bir hükümdür. Çünkü şeriate göre babanın olmaması durumunda dede onun gibidir. Ve eğer iki şümul bir tek hükümde birleşmezlerse, ilk iki görüşten ayrılan üçüncü bir görüş icmâî bozucu olmaz. Nikâhı bazı kusurlar sebebiyle fesh etmenin caiz olması, bazıları sebebiyle ise bunun caiz olmaması (yani iki görüşün bu konuda farklılık göstermesi) bunun bir misalidir. Çünkü bu misaldeki eşitlik (iki görüşün de genel anlamıyla nikâhı ayıplar sebebiyle fesh etmenin caiz olması), şer'î bir hüküm olarak görülmemiştir.

3- İki görüşten birinin hükmün bir sûrette (halde) sabit olduğu, bir sûrette de sabit olmadığı şeklinde olması, diğer görüşün ise onun iki sûrette de sabit olduğu şeklinde olmasıdır. Bu şıkta iki görüş bir sûrette hükmün sabit olduğunu söylemekte birleşirler. Ya da ikinci görüşün hükmün iki sûrette de sabit olmadığı şeklinde olmasıdır. Bu şıkta ise iki görüş hükmün bir sûrette hükmün sabit olmadığını söylemekte birleşirler. Bu durumda üçüncü bir görüş, üzerinde icmâ edilen husûsu iptal etmek olur. Bunun misali Kâbe'nin içinde namaz kılmaktır. Biz burada farzı da nafil de kılmanın caiz olduğunu söylüyoruz. Şâfiî ise farzı değil, nafil kılmanın caiz olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla nafil kılmanın caiz olduğu husûsunda iki görüş ittifak etmişlerdir. Bu böyle için, iki namazı orada kılmanın caiz olmadığını veya nafil değil, farzın caiz olduğunu söylemek icmain hilafmadır.

İtirazlar ve Cevaplar

Bir ahbab, iddet meselesinde söylenen şu söze itiraz etmiştir: “İki görüş iddetin aylarla tamamlanmadığı husûsunda birleşmişlerdir. Bu sebeple, onun aylarla tamamlandığını söylemek icmâî bozucu olur.” Onun itirazı şöyledir: “İki görüşten her biri ictihâd olduğu için hatalı olması muhtemeldir. Bu durumda aylarla iddetin tamamlandığını söyleyen görüşün de sevap olması muhtemel olur. Sevap olma ihtimali olan bir görüş

ise icmaı bozucu olmaz. Çünkü icmanın aksi ve zıddı sevap olma ihtimalini taşımaz.”

Bunun cevâbı şudur: İki görüşten her birinin hata ihtimalini taşıması, aralarında müşterek olan husûsun da hata ihtimalini taşımasını gerektirmez. Çünkü iki görüş iddetin aylarla tamamlanmadığı husûsundaki ittifakları hata ihtimalini taşımaz. Bu sebeple onun aylarla tamamlandığını söylemek icmaı bozmak ve ümmeti hataya düşmekle suçlamak olur. Bu da caiz değildir.

Ahbab, iki erkekle yatan kadının çocuğu meselesinde söylenen şu söze de itiraz etmiştir: “İki görüş çocuğun nesebinin onlardan birisi için ispat edilmesi (sabit görülmesi) ve nesebin birisi için sabit olmasının diğeri için de sabit olmasını nefyettiği hususlarında birleşmişlerdir.” Onun itirazı ise şöyledir: “Nesebin sabit olmasını bir tek şey saymak doğru değildir. Çünkü onun anlamı (ve nisbet edilen erkeğin şu veya bu olması sebebiyle) her bir görüşe göre başkadır.”

Bunun cevâbı şudur: Çocuğun nesebini bir erkek ispat etmek (sabit görmek), bir tek hükümdür. Çünkü bu hüküm nesep kavramıyla alakalıdır, o erkeklerle alakalı değildir. Sonra bir görüş hükme nesep derken, ötekisi mülk deseydi (o şekilde görüp o şekilde değerlendirseydi), o zaman iki hüküm oluşurdu. Fakat iki görüş de hükme nesep dediklerine göre, onların bu nesebin hangi erkek için sabit olduğunda ihtilaf etmeleri hükmü ikileştirmez. Burada değişen nesep değil, nesebin taallukatı ve ayrıntısıdır.

Ahbab şunu söylemiştir: “Ebû Hanîfe, nesebin iki erkek için de sabit olmasını caiz görmüştür. Bu sebeple ona göre, nesebin bir erkek için sabit olması, onun diğer erkek için de sabit olmasını nefyetmez.”

Bunun cevâbı şudur: Ebû Hanîfe (r.a.) nesebin iki erkek için de sabit olduğunu söylememiştir. Kendisi, ikisinin de iddia etmesi ve birini haklı çıkaran bir delil ve ispatın bulunmaması halinde çocuğun ikisine de ilhak edileceğini söylemiştir. Bunun ma'nâsı da onun çocuğu ikisinin de çocuğu yapmış olması demek değildir. Bunun ma'nâsı, kişinin kendi ikrarı ve itirafıyla bağlanması demektir. Buna göre iki erkek de onun kendi çocuğu olduğunu ikrar ve itiraf ettiğine göre, çocuk her birine tam bir veled gibi

varis olur. Fakat kendileri ona iki baba gibi değil, yalnız bir baba gibi varis olurlar. Halbuki Ebû Hanîfe (r.a.), çocuğun nesebini her biri için sabit görseydi, onları bir baba gibi değil, iki baba gibi ona varis ederdi.

Ahbab, mutad yolların dışında çıkan necaset/pislik meselesinde söylenen şu söze itiraz etmiştir: “İki görüş temizlenmenin vacip olduğu husûsunda ittifak etmişlerdir. Ebû Hanîfe (r.a.) abdest almanın gerektiğini, Şâfiî de çıkış yerinin yıkanması gerektiğini söylemiştir. Üçüncü bir görüş, ademin şümulu şeklinde olsa, yani ne abdestin, ne de yıkamanın vacip olmadığı şeklinde olsa, batıl olur” şeklindedir.

Bunun cevâbı şudur: Mahreci (çıkış yerini) yıkamanın vacip olduğu hükmünde icma yoktur. Çünkü Ebû Hanîfe (r.a.) buna muhalefet etmiştir. Abdest almanın vacip olduğu hükmünde de icma yoktur. Çünkü Şâfiî buna muhalefet etmiştir. Bu ikisinden hiç birisi üzerinde ittifak oluşmadığına göre, onlardan birinin icma ile sabit olduğunu söylemek nasıl doğru olabilir? En çok söylenebilecek olan şudur: Ortada bir hüküm vardır ve o hüküm her bir görüşe farklı fertlere göre taalluk eder. Açıktır ki, bundan da fertlerden birisi üzerinde icma oluşması lazım gelmez.” Bu cevap Teftezanî’nin *et-Telviḥ* kitabından alınmıştır.

Ancak bu cevapta şu kusur vardır: Bu felsefî bir tahlildir, fakîhler böyle tahlillere iltifat etmez ve değer vermezler. İki görüş tathir’in temizlenmenin vacip olduğu husûsunda ittifak ettiklerine göre, aklî olmasa da şer’î anlamda bir hüküm üzerinde ittifak etmiş olurlar. Sonra; ahbabın itirazı misali zayıflatıp çürütebilir, o istidlali ve hükmü çürütmez. Bunların arasındaki farkı anla. Bu açıklamalarla ahbabın irad ettiği ve sözü boş yere uzattığı itirazlarına cevap verilmiş oldu.

Ahbab, hacamat yaptıran ve kadına dokunanın abdesti hakkında söylenen şu söze de itiraz etmiştir: “Bu kişinin namazının bi’l-icmâ batıl olduğu söylenemez. Çünkü bize göre batıl olmanın sebebi hacamat yaptırmaktır, Şâfiîye göre ise, sebep kadına dokunmaktır. Bu iki hüküm de birbirinden ayrıdır.” Onun itirazı şöyledir: “Bu durum iki erkekle yatan kadının durumu ve tâbiî yolların dışında çıkan necasetten dolayı temizlenmenin durumu gibidir. Çünkü bunlardaki ihtilaf da oradaki gibidir.”

Bunun cevâbı şudur: Bu itiraz, Sadrü’ş-Şeria’ya yönelebilir. Çünkü, “Bu kişinin namazı için “bi’l-icmâ batıldır” denemez. Çünkü iki hüküm birbirinden ayırdırlar” diyen odur. Zahir olan ise şudur: Bu namazın batıl olduğunda ihtilaf yoktur. İhtilaf, batıl olmanın sebebindedir. Onun için iki hüküm müttehiddirler (birdirler) ve aralarında hiçbir gayrılık yoktur. Gayrılık illet ve sebeptedir. (Çünkü sebep ya şu veya budur). Buna da Teftezanî işaret etmiştir. Sonra; ihtilaf yerinin gaylılığı (farklı ve ayrı olması) hükmün de farklı ve ayrı olmasını gerektirmez. Onun için, iki görüş de çocuğu adamlardan birine nisbet etmekte ve gayr-i tâbîî yerden çıkan necasetten dolayı temizlenmenin vacip olduğunda ittifak etiklerine göre, hükmün mahallî ve sebebi ayrı da olsa, bir hüküm üzerinde icmâ tahakkuk etmiş olur.

Ahbab şu söze de itiraz etmiştir: “İki şümul (şümülu’l-vücut veya şümülu’l-adem) bir şer’î hüküm üzerinde -meselâ babanın ve dedenin velâyette müsavi olduklarında- ittifak etikleri takdirde, bunları birbirinden ayırmak yönündeki üçüncü bir görüş icmaı bozmuş olur (ve dolayısıyla caiz değildir). Durum böyle olmadığı takdirde ise, üçüncü bir görüşte, meselâ bazı kusurlar yüzünden nikâhı fesh etmenin caiz olduğunu, bazıları yüzünden ise bunun caiz olmadığını söylemekte beis yoktur. “Onun itirazı şöyledir: “Velâyette müsavi olmakla feshi caiz kılmakta müsavi olmak arasında fark yoktur. Bu böyle iken, bu müsavatlardan birini şer’î hüküm saymak, diğerini ise şer’î hüküm saymamak kabul edilmez. “Bunun cevâbı şudur: Bu ikisi arasındaki fark açıktır ve bu fark şeriat hakkında en az miktarda bilgisi olan bir kimseye gizli değildir. Çünkü, babanın olmaması durumunda dedenin velâyette onun gibi olmasıyla ilgili nass varid olmuştur. Ayıpların feshi caiz kılmakta müsavi oldukları hakkında ise nass varid olmamıştır. Bundan dolayı birincisi şer’î hüküm olmuş, diğeri ise şer’î hüküm olmamıştır. Bu cevâba Sadrü’ş-Şeria işaret etmiştir.

Ahbab, şu söze de itiraz etmiştir: “Kâbe’nin için ne farz, ne de nafilenin caiz olmadığını, ya da nafilenin değil, farzın caiz olduğunu söylemek icmain hilafınadır. Çünkü nafilenin caiz olduğu üzerinde ittifak edilmiştir.” Onun itirazı şudur: “Bu sözün batıl oluşunun sebebi, onun mürekkep/bileşik olan icmaı bozması değil, müfret/tekil olan icmaı bozmasıdır. Çünkü nafilenin onda caiz olması tekil olan icma ile sabittir.” Bunun cevâbı şu-

dur: Bu itiraz delilden yoksun olan bir iddiadır. Sonra o misalle ilgilidir, genel değerlendirmeyi etkilemez.

Kendisi riba meselesindeki şu söze de itiraz etmiştir: “Ribanın illeti (Hanefilere göre) ölçülür olmak ve aynı cinsten olmaktır, ya da (Şâfilere göre) taam olmak ve aynı cinsten olmaktır. Bu iki görüş, şer’î olan bir hükümde birleşmezler. Onun için üçüncü bir görüş ihdas etmek caizdir. Tâbiî yolların dışında çıkan necaset meselesinde ise iki görüş bir hükümde birleşirler. O da temizlemenin vacip olmasıdır.” Onun itirazı şöyledir: “Temizlenmelerden birinin vacip olmasını şer’î bir hüküm kabul edip illetlerden birini böyle kabul etmemek tahakkümdür. Çünkü eğer temizlenmenin vacip olması iki yıkamanın (necaset yerini yıkamanın ve abdest almanın) arasında müşterek bir mefhum/mana ve hüküm ise etki yapmanın vacip olması da iki illet arasında müşterek bir mefhumdur. Bu itibarla ikisi arasında fark yoktur.”

Bunun cevâbı şudur: Temizlemenin bir tek şey olması veya şer’î bir hüküm olması gizlenmeyecek kadar açık olan bir husustur. Çünkü temizleme kavramı, iki türlü temizlemeyi birleştiren bir kavramdır. Ve çünkü temizlemenin vacip olduğu husûsunda nass vardır. Aynı cinsten ve ölçülür olmakla aynı cinsten ve taam olmanın bir tek şey olması ise zahir ve açık değildir. Zahir olan ise, bunların iki şey olmalarıdır. Çünkü onları birleştiren bir kavram yoktur. Onların mefhum olarak bir oldukları kabul edilse bile, bu hakikî birlik olmaz, mecazî birlik olur. Kaldı ki, onlar bir bile olsalar, bu şer’î bir hüküm değildir. Çünkü bu ne nassta/âyette, ne de sünnette varid olmamıştır.

O şunu da söylemiştir: “Üçüncü bir görüşün ihdas edilmesi, bazı hallerde, imâmların riba oluştuğunda ittifak ettikleri bazı durumlarda da icmain iptal edilmesini gerektirir.” Bunun cevâbı, hacamat yaptıran ve kadına dokunan kimsenin namazı meselesinde söylediğimiz şeydir. Orada dedik ki, bu kimsenin namazının batıl olmasında hilaf ve ihtilaf yoktur. Hilaf ve ihtilaf batıl olmanın cihetinde ve sebebindedir. Tıpkı bunun gibi, bütün imâmlara göre içinde riba illetinin tahakkuk ettiği bir akdin fasid olmasında ittifak vardır. Hilaf ve ihtilaf ise fasid olma cihetinde ve sebebindedir. Bu böyle olduğu için iki hüküm arasında gayrılık yoktur, gayrılık illettedir.

Sadrü's-Şeria'nın, "Bizim yanımızda hüküm aynı cinsten ve ölçülür olmaktan dolayı caiz olmamaktır; bizim haricimizdekilerin yanında ise hüküm aynı cinsten ve taam olmaktan dolayı caiz olmamaktır. Bu iki hüküm ise birbirinden farklı ve ayrıdır" demesinde de nazar vardır. Çünkü hüküm caiz olmamaktır. Bu birdir ve bunun üzerinde ittifak edilmiştir. Gayrilik ve ikilik ise illettir. Ve daha önce söylediğimiz şu sözü de hatırla: "Üçüncü bir görüş, aynı cinsten olmayı illetin bir cüz'ü saymazsa icmaa muhalif olur. Çünkü bütün görüşler (daha önce iki görüş denilmişti) aynı cinsten olmayı illetin bir cüz'ü olarak görmüşlerdir." Bu hususa da Teftezanî tenbihte bulunmuştur.

Böylece biz, ahababın bu konudaki itirazlarına cevap vermiş olduk. Ve tekrar söylemek gerekirse, üçüncü bir görüş, üzerinde icmâ edilen görüşü veya görüşleri iptal ederse, o reddedilir. Ve biz iddia ediyoruz ki, üçüncü bir görüş geçen bütün sûretlerde üzerinde icma edilen görüşün veya görüşlerin ya bir cüz'ünün veya tamâmının iptal edilmesini gerektirir. *Bahrü'l-Ulûm* sahibi şunu söylemiştir: "Bil ki, bu söz, cumhurun üzerinde ittifak ettiği görüşe muhalif değildir. Çünkü onlar da icmaı iptal ettiği gerekçesiyle üçüncü bir görüşün ihdas edilmesini menetmişlerdir." Bu demektir ki, zikri geçen kitabın müellifi de bu görüşe iştrak etmiştir. Ancak kendisi, aralarında birleştiren bir mefhum bulunmadığı iddiasıyla bazı cüz'î sûretlerde üçüncü görüşten dolayı icmam iptal edildiğini kabul etmemiştir. Bu ise ayrı bir konudur.

Özetle; misali cerh etmek, prensibi yaralamaz. Gizli değildir ki, ahababın cumhura yönelttiği itirazların çoğu misali cerh etmek şeklindedir. Prensipler üzerinde konuşurken misallerin cerh edilmesi yöntemi ise geçerli değildir. Onun için, üçüncü görüşün ihdası konusunda hak ve doğru olan cumhurun görüşüdür. Delilin teyid ettiği de bu görüştür. Onun için, ahababın, "üç görüşün batıl olduğu ortaya çıktı ve üçüncü görüş ihdas etmenin mutlak olarak caiz olduğu görüşünün en kuvvetli mezhep olduğu sabit oldu" demesi merduttur. Nasıl merdut olmasın ki? O bir meselede ümmetin iki kısma ayrılmasını ve her bir kısmın da hatalı olmasını istilzâm eder (gerektirir, bu sonucu doğurur). İki kısmı birlikte hataya nisbet etmek ise bütün ümmeti hataya nisbet etmektir. Bu da muhaldır. Eğer dense ki,

“muhal olan, ümmetin ittifak ettiği bir konuda hata etmesidir. İki kısmın ittifak etmedikleri bir konuda hata etmeleri ise muhal değildir.” Biz deriz ki; hüküm iki görüşün haricinde değildir. İki görüşü birlikte hatalı bulmak da ümmeti tekmil olarak hatalı bulmak demektir. Eğer dense ki, “Ümmetin iki görüş halinde ihtilaf etmesi, ictihâd etmeyi caiz gördüklerinin delilidir. Üçüncü görüş de ictihatıdır. Dolayısıyla onun da caiz olması lazımdır.” Biz deriz ki; bu, ictihâd etmenin onlardan sonrakiler için değil, onlardan olması şartıyla caiz olduğuna delildir.

Eğer dense ki, “Hepimiz kabul etmişiz ki, sahabiler bir meselede iki delille istidlâl etmişlerse, onlardan sonra gelenlerin bunun için üçüncü bir delille istidlâl etmeleri caizdir. Üçüncü görüş de bunun gibidir” Biz deriz ki; Bunlar ayrı şeylerdir. Açıklaması ise iki cihettedir.

Bir; üçüncü bir delil ile istidlâl etmek, ümmetin (veya ashabın) üzerinde icmâ ve ittifak ettiği hükmü teyid ve tek'id eder, onu bozmaz. Üçüncü görüş ise, yukarıda anlattığımız gibi, o hükmü bozar.

İki; onların bir delil üzerinde ittifak etmeleri, başka bir delili menettikleri üzerinde ittifak ettikleri anlamını taşımaz. Fakat bir hüküm üzerinde ittifak etmeleri, farklı bir hükmü menettikleri üzerinde ittifak ettikleri anlamını taşır. Böylece ikisi birbirinden ayrıldılar.

Eğer dense ki, “Üçüncü görüş ihdas etmenin caiz olduğunun delili, ümmetin bizzat üçüncü görüş ihdas etmeleri ve buna itiraz etmemeleridir. Meselâ onlar koca ve ebeveyn veya karı ve ebeveyn meselesinde bu şekilde ihtilaf etmişler. İbn Abbas (r.a.), “Koca veya karı kendi hissesini aldıktan sonra anne mirasın tamâmı üzerinden üçte bir alır” demiş, cumhur, “Bunlar hisselerini aldıktan sonra anne kalanın üçte birini alır” demişler, tâbiîler bu görüşlere bir üçüncü görüş daha ilâve etmişler. İbn Sîrin koca ve ebeveyn misalinde İbn Abbas (r.a.) gibi, karı ve ebeveyn misalinde cumhur gibi söylemiş, Şurayh ise bunun aksini söylemiş, yani koca ile birlikte olursa anneye kalanın üçte biri, karı ile birlikte olursa tamâmın üçte biri vardır, demiştir.”

Biz deriz ki; üçüncü görüşün ihdas edilmesi, mümkündür ki, sahâbenin iki görüş üzerinde istikrar ve icmâ etmesinden önce olmuştur. Çünkü

İbn Sîrin ve Şurayh sahâbeye muâsırdılar. Buna göre, ya bütün sahâbe değil, onlardan bir kısmı iki görüş üzerinde istikrar etmişlerdir, ya da onların tamâmı bunlar üzerinde istikrar etmişlerdir. Eğer bir kısmı istikrar etmişlerse, onlara muhalefet etmek icmaa muhalefet etmek değildir. Eğer tamâmı istikrar etmişlerse, muhalefet ya onların henüz iki görüşte ittifak ve icma etmelerinden önce olmuş veya bundan sonra olmuştur. O bundan önce olmuşsa, meselâ İbn Sîrin'in kendisi de icmada yer alan bir kimsedir. Bu sebeple onun muhalefeti icmaı bozmak değildir. Ve eğer o bundan sonra olmuşsa o makbul değil, merduttur. Bunun aksini iddia eden varsa, onu ispat etmesi lazımdır. Onun ispat etmek ise, diken tarlasını geçmek kadar zordur. Kaldı ki, Ebû Sevr'den başka hiçbir fakîh, İbn Sîrin'in bu görüşüne iltifat etmemiştir. el-Muvaffak da *el-Muğni*'de şunu söylemiştir: “İbn Sîrin'in söylediği görüş, sahâbenin müsavi tuttukları bir meseleyi tefrik etmek ve ikileştirmektir.” (7/21)

Ahbabın, “*Bahrü'l-Ulum*'un *et-Teysir*'den nakil ve hikâye ettiğine göre, İmâm-ı Şâfiî ve İmâm-ı Muhammed'in üçüncü görüş ihdas etmeyi mutlak olarak menettikleri sözü ise bana göre doğru değildir” demesi de doğru değildir. Kendisinin *İ'lâmü'l-Muvakkîn* kitabından naklettiği Şâfiî'nin bazı ibarelerinde de onun için huccet yoktur. Çünkü kendisi, “Sahâbelerin görüşleri müteaddit olduğu zaman ne yapmak lazımdır?” sorusuna şu cevâbı vermiştir (er-Risâle, 82): “*Kitaba, sünnete, icmâa veya sahih olan kıyasa dönmek lazımdır.*” Bu söz ise, sahâbenin görüşlerinden dışarı çıkmanın değil, onların görüşlerinden birini bu ölçülere göre tercih etmenin caiz olduğu anlamındadır.

el-Âmidî, *el-Ahkâm* kitabında şunları söylemiştir: “Bir asrın ulemâsı bir meselede iki görüş üzerinde ittifak etmişlerse, onlardan sonra gelenlerin üçüncü bir görüş ihdas etmeleri caiz midir? Bu hususta ihtilaf edilmiştir. Cumhur, bunun caiz olmadığını söylemişlerdir. Bazı Şiiler, bazı Hanefiler ve bazı Zahirîler ise bunun caiz olduğunu söylemişlerdir.” Âmidî'nin bu sözlerinin açık olan ma'nâsına göre, önceki fakîhler bunun caiz olmadığına ittifak etmişlerdir. Ancak daha sonra gelen bazı Hanefî fakihleri bu fıkre muhalefet etmişlerdir. Buna göre *Bahrü'l-Ulûm*'un dediği de doğrudur. (2/347)

Telfik İcmâî Bozarsa, O Câiz Değildir

Bunları öğrendikten sonra bil ki, müctehidlerin görüşlerini telfik etmek (birinin içine katmak ve birleştirmek), icmâî bozucu mahiyette ise, caiz değildir. O bu şekilde değilse, caizdir. Buna namazdan misal verirsek; abdest aldıktan sonra hem hacamat yaptıran ve hem de kadına dokunan bir kimsenin namazı bi'l-icmâ batıldır. Kezâ, hacamat yaptırmak husûsunda İmâm-ı Şâfiî'nin görüşüne, Fatiha'nın rükün olmadığı husûsunda ise Ebû Hanîfe (r.a.)'in görüşüne uyan ve bir âyet okumakla yetinen kimsenin de namazı bi'l-icmâ batıldır. Bu namaz, İmâm-ı Şâfiî'ye göre Fatiha terk edildiği için, Ebû Hanîfe (s.a.v.)'e göre ise abdestsiz kılındığı için batıldır.

Telfik'in bir ameldeki hükmü budur. Amelde değil, yalnızca söz ve ic-tihâd planında ise, telfik caizdir. Bu sebeple meselâ bir müctehid, hacamat konusunda İmâm-ı Şâfiî (r.a.)'in görüşünü, kadına dokunmak ve hacamat yaptırmak konusunda da Ebû Hanîfe (r.a.)'in görüşünü daha kuvvetli bulup tercih edebilir ve bunu yapmak caizdir. Kezâ bir amelde değil, fakat iki ayrı amelde de telfik caizdir. Onun için, bir kimse meselâ öğlende hacamat yaptırdıktan sonra abdestini yenilemeden ve Fatiha'yı okuyarak namaz kılrsa, ikindide ise hacamattan sonra abdestini yenilese ve bu sefer de Fatihayı okumayıp bir âyet okumakla yetinse iki namazı da sahih olurlar. Çünkü, öğrendiğin gibi, iki görüş bir hükümde birleşmedikleri takdirde üçüncü görüş icmaı iptal etmiş olmaz. Fakat telfik bir tek amelde olsa, iki görüş, illet ve gerekçeleri ayrı da olsa, onun batıl olduğu üzerinde icma etmiş olurlar.

Ahbabın, “İki görüşü telfik etmek icmaı iptal etme ma'nâsını taşımaz ve telfik yapanın müctehid olup olmaması da fark etmez” demesi ise merduttur. Biz bu sözün batıl olduğunu, daha fazlası olmayacak şekilde açıkladık ve onun bu reyinin geçersiz olduğunu söyledik. Ahbap şunu da söylemiş-tir: “Mukallidin telfik yapması müctehidin telfik yapmasından da evlâdır. Çünkü müctehid telfik yaparken, iki görüşü de hatalı bulur. Bu ise ümmeti hatalı bulmaktır. Mukallid ise kimseyi ne hatalı, ne de isâbetli bulmak iddiasında değildir. Kendisi sadece amelde işine yarayan tercihi yapar ve bir sefer bunun sözünü, bir sefer ötekinin sözünü tutar. Bu sebeple kendisi icmaa muhalet etmiş ve mü'minlerin yolundan çıkmış olmaz.” Bu sözün

cevâbı şudur: gerçi Mukallid sözlü olarak icmaa muhalefet etmez, fakat bazı durumlarda amel halinde ona muhalefet etmiş olur. Çünkü kendisi bir tek amelde iki zıt görüşü telfik edip birleştirdiği takdirde, yaptığı amel iki görüşe göre, dolayısıyla icmaa göre batıl olmuş olur. Ve eğer kendisi buna rağmen bu amelin sahih olduğuna itikat etse, icmai amelen iptal etmiş, itikaden de ona muhalefet etmiş ve onu hiçe saymış olur.

Ahbab şunu söylemiştir: “Bir şahıs veya mezhebe bağlanmadan önceki Müslümanların haline bakmak, telfikin onlarda yaygın olduğunu gösterir. Ve hiç kimse bunu inkâr etmemiş (münker ve yanlış bulmamış) ve icmaa muhalefet etmemek gerekçesiyle onların teflikten sakınmaları gerektiğini söylememiştir. Onun için, bir âlime bir mesele sorulduğu zaman, o mesele hakkında kendi bildiğini açıklamış ve soru sahibinin bundan önce, aynı meseleyi başka bir alime sorup sormadığını sormamış ve sormuşsa farklı iki görüşten telfik oluşacağını ve bunun da icmai bozacağını söylememiştir. Bununla sabit olmuştur ki, taklîd şeklinde telfik caizdir ve bunun cevâzı üzerinde icma oluşmuştur. Bu durumda telfikin caiz olmadığını söylemek icmai iptal etmek olur.”

Bunun cevâbı şudur: Bir şeyin üzerinde icmanın oluşmuş olması bu türlü zanlarla sabit olmaz. Çünkü zahir olan odur ki, Müslümanların avam sınıfı yalnızca kendi memleketlerinin ve şehirlerinin veya köylerinin âlimlerine sorarlardı. Bu âlimler ise birbirleriyle az ihtilâf ederlerdi. Onun için meselâ Hicaz âlimleri bir ekol, Irak âlimleri bir ekol oluşturmuşlardır. Bu durumda bunların görüşlerini telfik etmek, kendilerinin ittifak ettikleri icmai bozucu mahiyette olmazdı. Sonra onlar bir amel için bir âlime sorar, başka bir amel için gerekirse başka bir âlime sorarlardı, bir amel için kapı kapı dolaşıp bütün âlimlere sormazlardı ki, onların görüşlerini harman etmekten, hiçbirbirine göre sahih olmayan ucube bir amel ortaya çıkarmış olsunlar. Bunu iddia eden varsa, ispat etmesi lazımdır. Sen ise yukarıda öğrendin ki, iki görüşü telfik etmek /birleştirmek ancak bir tek amelde veya bir tek işte olduğu zaman icmai bozar; o iki amelde veya iki işte olduğu zaman icmai bozmaz.

Ahbab şunu söylemiştir: “Şöyle demek lazımdır: Bir âlimi veya mez-

hebi taklîd etmek vacip ligayrihidir. Telfik ise bu vacibi terk etmektir. Bu itibarla o caiz olmaz. Fakat eğer zaruretten dolayı taklîdi terk etmek caiz ise, o zaman telfikin de caiz olması lazım gelir. Çünkü onun caiz olmaması kendisinden dolayı değil, bir vacibi (Taklîdi) terk etmekten dolayıdır. Buna göre vacibi (Taklîdi) terk etmek caiz olduğu zaman, telfik de caiz olur.” Bunun cevâbı şudur: Burada bir fasîd bir fasîd üzerine bina edilmiş (bir fasîd bir faside delil yapılmış)tır. Çünkü telfikin caiz olmaması, bazı hallerde icmaı bozduğu içindir. Buna göre, o icmaı bozarsa batıldır, bozmazsa batıl değildir. Bir âlim veya mezhebe uymanın vacip olması ise, bununla alakası olmayan ayrı bir konudur. Allâh daha iyi bilir.

Müsellemü's-Subut ve Fevâtihu'r-Rahamut İbaresinin Tahkiki

Müsellemü's-Subut ve Fevâtihu'r-Rahamut kitabında şöyle denilmiştir: “Şu söylenmiştir: “Her mezhebe (bütün mezheplere) uymanın caiz olması halinde üzerinde icma edilen hükme ters düşme ihtimali vardır. Çünkü farklı mezheplerin görüşlerinden oluşan bir netice, hiç kimsenin caiz görmediği bir netice olabilir. Böyle bir netice ise bi'l-icmâ batıldır. Meselâ bir kimse nikâh akdinde İmâm-ı A'zâm Ebû Hanîfe (r.a.) ve İmâm Şâfiî'nin görüşlerine uyarak sadakı terk etse, İmâm-ı Malik'in görüşüne uyarak şahidleri terk etse ve İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (r.a.)'in görüşüne uyarak veliyi terk etse (nikâhı bunlarsız kıysa), bu nikâh bi'l-ittifak batıldır. Bize göre şahid bulunmadığı için, diğerlerine göre de veli bulunmadığı için böyledir.” Buna karşı ben şunu diyorum: “Böyle bir şey varid değildir. Çünkü meseleler bir değildir. Halbuki üçüncü görüşün nefyedilmesi için meselenin hakikaten veya hükmen bir olması lazımdır. Hem sonra söylenen şey varid olsa, her zaman aynı müftünün fetvâ vermesi lazım gelir. Aksi takdirde, söylenen durum oluşabilir.” (s.629) Buna bizim cevâbımız şudur: Hacamât yaptıran ve kadına dokunan misalinde şunu söyledik: Burada zahir olan, hükmün bir olmasıdır. O da namazın bil'icma batıl olmasıdır. Kezâ burada da zahir olan, nikâhın bilâ- ihtilâf batıl olmasıdır. İhtilâf ise illettedir (batıl olmanın sebebinin tespitindedir). Onun için hükümde ihtilaf yoktur, ihtilaf batıl olma cihetindedir.

“Söylenen mahzur gerçek olsa, her meselede aynı müftünün fetvâ vermesi lazım gelir” sözü de varid değildir. Çünkü vacip olan, bir amelde (bir

meselede) bir görüşle amel etmektir, her zaman ve her meselede aynı görüşle amel etmek değildir. Onun için selef, bir tek amelde farklı görüşleri telfik etmezlerdi, bir hadîsede bir görüşle amel ederler, ikinci hadîsede ise isteseler başka bir görüşle amel edelerdi. Ve onlar kendi şehirlerinin (veya köylerinin) âlimlerine müracaat ederlerdi, bunlar ise birbirine muhalif değil, birbiriyle uyumluydular.

Telfikle Oluşturulan Hükümün Batıl Olması

ed-Dürr'de şöyle denmiştir: “Teflikle oluşturulan hüküm bi'l-icmâ batıldır.” İbn Âbidin bunun şerhinde şunu söylemiştir: “Buradaki hükümden maksat, caiz olmak, sahih olmak gibi vad'î (şer'î) hükümdür. Bunun misali şudur: Abdestli olan bir kimsenin vücudundan kan aksa ve kendisi bir kadına dokunsa ve sonra namaz kılsa, bu namaz ancak Şâfî ve Hanefî mezheplerinin telfikiyle sahih olabilir. Telfik ise batıldır; dolayısıyla bu namaz sahih değildir.” Ve İbn Âbidin bir aradan sonra da şunu söylemiştir: “Bundan ortaya çıkan sonuç şudur: Bir kimsenin hiç ayrılmamacasına bir tek mezhebe bağlı kalması ve onunla amel etmesi vacip değildir. Ve kendisi daha önce kendi mezhebine uyararak yaptığı bir amelin aksini/zıddını başka bir imâmı taklîd etmek sûretiyle yapabilir, yani birbiriyle bağlılığı bulunmayan ayrı iki ameli birbirine zıt olan farklı görüşlere göre yapabilir. Fakat bir imâma veya mezhebe uyararak yaptığı bir ameli (veya işi) başka bir imâma veya mezhebe uyararak iptal edemez. Çünkü yapılan bir amel, kadının hükmü gibi sabit kalır ve bozulmaz.”

İbn-i Âbidin şunu da söylemiştir: “Fakat amelden sonra taklîd etmek caizdir. Meselâ bir kimse kendi mezhebine göre namaz kılsa ve onun sahih olduğunu zannetse, fakat onun kendi mezhebine göre batıl olduğu, başka bir mezhebe göre ise sahih olduğu anlaşılrsa, bu mezhebi taklîd edip kılmış olduğu namazla yetinmesi caizdir. Nitekim *el-Bezzaziye*'de şöyle denmiştir: “Rivâyet edildiğine göre, Ebû Yusuf hamamda gusledip o gusülle Cuma namazını kıldı ve ondan sonra hamamın kuyusunda ölü bir farenin bulunduğu haberini aldı. Bunun üzerine şunu söyledi: “Biz bu meselede Medineli kardeşlerimizin görüşüne uyuyoruz. Çünkü onlara göre su iki kulleye ulaşırsa, artık necis olmaz.”

ed-Dürr'de şöyle denmiştir: "Zaruret halinde taklîd etmekte beis yoktur. Ancak, taklîd ederken, taklîd ettiği İmâm'ın o meseledeki bütün şartlarına uymak lazımdır. Çünkü daha önce de söylediğimiz gibi, telfik ile hüküm oluşturmak (veya oluşturulan hüküm) bi'l-icmâ batıldır."

İbni Âbidin şunu söylemiştir: "İmâm-ı Şâfiî, cem-u takdim için üç şart ön görmüştür. Bunlar, vaktin namazını önce kılmak, bu namazdan çıkmadan önce cem' niyeti getirmek ve iki namaz arasına uzun sayılan bir fasıla koymamaktır. Cem-u te'hîr için de önceki namazın vakti çıkmadan önce cem' niyeti getirmeyi şart koşmuştur. (Bkz: *en-Nehr*) Kendisi, imâma da uysa Fatiha okumayı rükün saymış, avretine veya bir kadına dokununca abdestini tazelemeyi şart koşmuştur. Onun için namazda Şâfiî mezhebini taklîd eden kimse, bu şartlara ve onun ön gördüğü diğer şartlara riâyet etmek zorundadır." Allâh daha iyi bilir." (1/397)

Tahtavî, *Merâkî'l-Felâh Haşiyesi*'nde şunu söylemiştir: "İmâm-ı Şâfiî, yolculukta özür olmaksızın da iki namazı takdim ve tehir etmeyi caiz görmüştür. Ona göre, önceki namazın vaktinde mola vermiş olan için takdîm, o vakitte hareket halinde olan için de te'hîr evlâdır. Çok kere misafir bunu yapmak ihtiyacını duyar; bilhassa hac yolunda olan için bu daha büyük bir ihtiyaçtır. Onun için, *el-Bahr* ve *en-Nehr*'de denildiği gibi, bu konuda taklîd etmekte beis yoktur. Ancak, bunu yaparken bu İmâm'ın genel olarak namaz için ve özel olarak takdim ve tehir için ön gördüğü şartlara uymak zorunludur. Çünkü telfik ile yapılan bir amel, *ed-Dürr*'ün dibacesinde söylendiği gibi, bi'l-icmâ batıldır. Onun için İmâm-ı Şâfiî'yi namazda veya cem'de taklîd eden bir Hanefî, imâma da uysa Fatiha'yı okuyacak, kendi avretine ve kadına dokunmayacak, necasetin en azından da sakınacaktır. Ancak, telfik ile yapılan amelin bi'l-icmâ batıl olduğu iddiasını tekrar gözden geçirmek lazımdır. Çünkü İmâm Malik'in mezhebinde en sahih olan görüş, ihtiyaçtan dolayı telfik'in caiz olması, fakat külfet ve mükellefiyetten kurtulmak için ruhsatları kollamayı adet haline getirmenin caiz olmasıdır." (s.103)

Ben derim ki; bu sözden de anlaşılıyor ki, telfik ile yapılan amelin batıl olduğu husûsunda İmâm-ı A'zâm Ebû Hanîfe (r.a.), İmâm-ı Şâfiî ve İmâm-ı Ahmed'in mezhepleri ittifak etmişlerdir. İmâm-ı Malik'in mezhe-

binde ise o hususta iki rivâyet vardır. En sahih olanına göre, ihtiyaçtan dolayı telfikın caiz olmasıdır. Ancak şunu söylemek de mümkündür: Bilakis, en sahih olan rivâyet, cumhurun görüşüne ve üç mezhebe uyan rivâyettir, bunlara muhalif olan rivâyet değildir. Allâh daha iyi bilir.

Bahsin Tetimmesi

el-Âmidî, *el-Ahkâm* kitabında şunu söylemiştir: “Âmî (avam) olan bir kimse bir hadîsenin hükmü konusunda bir müctehide uyar ve onun görüşüyle amel ederse, ondan sonra bu hükmü geçersiz sayıp başka bir müctehidin görüşüne dönüş yapamaz. Bu bi'l-ittifak caiz değildir. Bundan sonraki bir hadîsede, başka bir müctehide uyup uyamayacağı konusunda ise ihtilaf edilmiştir. Kimileri bunu menetmiş, kimileri ise caiz görmüşlerdir. Hak olan da budur. Çünkü âmi olan bir kimsenin her bir hadîse için ayrı bir âlimden fetvâ sormasının caiz görüldüğü husûsunda sahabilerin icmaı hasıl olmuştur. Ve seleften hiçbir kimsenin âmi için bu hususta bir sınırlandırma getirdiği nakil ve rivâyet edilmemiştir. Halbuki bu menedilmiş olsaydı, bilhassa sahabilerin susmaları ve onu inkâr etmemeleri (münker ve yanlış olduğunu söylememeleri) caiz olmazdı. Hem sonra her hadîsenin hükmü ona aittir. Ve nasıl ki, birinci hadîsede belli bir hükme uymak ancak sormanın neticesinde vacip olursa, ikinci hadîsede de belli bir hükme uymak yine sormanın neticesinde vacip olur.” Ve Âmidî sözünün sonunda şunu söylemiştir: “Muhtar olan görüş odur ki, bir hadîsenin hükmünde bir mezhebe uyarken, o hadîseyle taalluku olan hadîselerde de o mezhebe uymak lazımdır. Fakat o hadîseden ayrı ve bağımsız olan hadîselerde böyle bir lüzum ve gereklilik yoktur.” (4/319)

Müselle mü's-Subut'ta şöyle denilmiştir: “Doğruya en yakın olan görüş odur ki, bir kimse kalbinin kararıyla amel ederse, kalbi değişmedikçe o amelden dönmez. Çünkü kalbin kararı bir durumu racih görmektir. Racih olanı terk etmek ise makul'un (ve meşruun) hilafıdır.” (s. 628)

ONUNCU FAİDE

İmâm Muhammed bin Hasan eş-Şeybânî'in *İnhâü's-Seken'e İlâve Edilen Tercüme Kısmı*

Zayıf kul der ki; Fıkıh tarihi şahidlik ediyor ki, önde gelen imâmların mezheplerinde telif edilen *Müdevvene*, *Huccet* ve *Ümm* gibi kitaplar, büyük İmâm Ebû Abdullah Muhammed ibnü'l-Hasen eş-Şeybânî (r.a.)'nın kitaplarının ışığında telif edilmişlerdir. Ve katıksız taklîd dönemleri başlamadan önce onun kitapları her mezhepteki fakîhlerin elinde dolaşmış, kendileri onları okumuşlar, onlardan faydalanmışlar ve onları dikkat çeken özellik ve üstünlüklerinden dolayı takdir etmişlerdir. Bu kitaplar, zaman itibarıyla önde olmalarına rağmen tâbir ve ifade tarzında güçlü olmak, anlatımda açık olmak, temelleri sağlam koymak, istihraçta dakîk ve derin gitmek, meseleleri daha sonra gelenler şöyle dursun, kendi tabakasının ehli olan çoğu fakîhlerin bilgisinden de kaçan delillerle teyit etmek, bablarda meseleleri çoğaltmak gibi meziyetlerle ayrıcalık kazanmışlardır. Ve bütün bunlar müelliflerinin Arapça ilminin sırlarına tam anlamıyla vakıf olduğunu ve şeriatin inceliklerini keşf etmekte yed-i beydâ (beyaz el) sahibi olduğunu göstermişlerdir. Ve bütün bunlara rağmen, fakîhlerin görüşlerini tartışıp değerlendirenken kendisini gösterme şehvetinden, tek kişilik ve benlik iddiasından ve şaz olan fikirlere sapmaktan uzak durmuştur. Ve doğruluğu kendi yanında sabit olan görüşleri savunurken, laf cambazlığı yapmaktan ve ortalığı kılûkal (dedikodu) ile karıştırmaktan sakınmıştır. Halbuki, fıkha intisap eden çoğu müellifler bunu yapmaktan sakınamamışlardır. Kendisi, kendisini öne çıkarmak yerine şeylerinin/hocalarının kendi üzerindeki haklarını ve iyiliklerini dile getirmiş, onların iyiliğine bir karşılık olması için onların söz ve görüşlerini yüceltmıştır. İlminin genişliği onu

gururlandırmamış, aksine ihlas ve tevazuunu arttırmıştır. Allâhü Te‘âlâ da bundan dolayı onu mükâfatlandırarak ilmini ve mesaisini bereketlendirmiştir. Ve bunun sonunda onun kitapları bütün mezheplerde tedvin edilen kitapların özü ve ruhu haline gelmiş ve asırlar geçtikçe onun kitaplarından faydalanma devam etmiştir.

İmâm Muhammed’in ilme başlaması ve İmâm-ı A‘zâm Ebû Hanîfe (r.a.) ile ittisal kurması şöyle olmuştur: Kendisi on dört yaşına geldiğinde başına gelen bir meseleyi sormak için İmâm-ı A‘zâm Ebû Hanîfe (r.a.)’in meclisine (rahle-i tedrisine) gelmiş ve sorusunu şöyle sormuş: “Bir kimse gece vakti yatsı namazını kıldıktan sonra ihtilâm olsa, namazını iâde eder mi?” Ebû Hanîfe (r.a.), “Evet” demiş. Bunun üzerine sessizce kalkmış ve yatsı namazını mescidin bir köşesinde iâde etmiştir. Bu, onun Ebû Hanîfe (r.a.)’den öğrendiği ilk ilim olmuştur. Ve Ebû Hanîfe (r.a.), onun namazını iâde etmekte olduğunu görünce, hoşuna gitmiş ve yanmdakikere, “Bu çocuk inşâallah iflâh olacak ve geleceği parlak olacaktır” demiştir.

Bu olay üzerine Allâhü Te‘âlâ dînin fıkhnı öğrenme sevgisini onun kalbine atmış ve kendisi hayran kaldığı o meclise tekrar gelmiştir. İlim öğrenmek istediğini söyleyince, Ebû Hanîfe ona, “Önce Kur‘ân-ı Kerîm’i hıfzet” demiştir. Çünkü Kur‘ân-ı hıfzetmek zihinlerin arınmasında ve fehmin güçlenmesinde büyük bir etkiye sahiptir. Ebû Hanîfe (r.a.) mesleği üzerinden fıkıh öğrenmek isteyenin de bunlara büyük ihtiyacı vardır.

İmâm Muhammed uzun olmayan bir müddet sonra babasıyla tekrar gelmiş ve, “Kur‘ân-ı Kerîm’i hıfzettim” demiştir. Ondan sonra bir mesele daha sormuştur. Ebû Hanîfe, “Bunu başkasından mı öğrendin, yoksa kendin mi düşündün?” diye sormuş. İmâm Muhammed, “Kendim düşündüm” diye cevap vermiş. Ebû Hanîfe (r.a.) ona, “Yaşın küçüktür, ama sorduğun soru büyüklerin sorusudur” demiş ve, “İlim meclisimize katıl ve bize gelip gitmeye devam et” diyerek onu talebeliğe kabul etmiştir.

Bundan sonra İmâm Muhammed bütün varlığıyla ilim öğrenmeye yönelmiş, Ebû Hanîfe (r.a.)’in meclisinin müdavimi olmuş ve mecliste sorulan veya gündeme gelen meselelerin cevaplarını anında yazmış ve onları kitaplaştırmıştır.

Kendisi bu şekilde dört sene Ebû Hanîfe (r.a.)'e talebelik ettikten sonra, üstadı vefat etmiş ve kendisi bundan sonra fıkhnı Ebû Hanîfe mezhebi üzerinden Ebû Yusuf yanında tamamlamıştır. Kendisi hadisi de önce Ebû Hanîfe (r.a.) ve Ebû Yusuf'tan dinlemiş, ondan sonra bunu ilerleterek Kûfe, Basra, sonra Medine, Mekke ve Şam'daki meşayih/ hadis râvîlerini dinlemiştir. Ve kendisi Ebû Hanîfe (r.a.) ve Ebû Yusuf'tan öğrendiği ilme Evzaî, Sevrî ve İmâm-ı Mâlik'in ilmini de eklemiştir. Kendisi bu gayretli çalışmasının sonunda fıkıhta ulaşılabilen bir seviyeye gelmiş ve taassuba yakalanmamış olan ilim ehlinin itiraf ve ittifakıyla tefsir ve hadiste güçlü, fıkıhta huccet haline gelmiştir.

İmâm Muhammed'in kitapları her tarafa ulaşp şöhreti bütün iklimlere yayılınca, insanlar onun yanında **fıkıh öğrenmek** için yakın ve uzak her yerden akın edip gelmeye başladılar. Çünkü o artık, ictihâd mertebelerinin en yükseğine ulaşmıştı. Fakat **buna rağmen**, onun fıkıh ilminde kendisine hocalık etmesine karşı vefa göstererek Ebû Hanîfe (r.a.)'e olan intisap ve bağlılığını sonuna kadar sürdürdü. Ve bu tevazuu ve vefa duygusu, onun mertebesine gölge düşürmedi, aksine bilenlerin gözünde onu daha da yükseltti.

İmâm Muhammed'in Ashabı ve Talebeleri

İmâm Muhammed'den ilim öğrenip âlimlik payesine ulaşanların hepsini zikretmek zordur. Bu sebeple biz burada onun Ashab ve tilmizlerinden birkaçını zikretmekle yetinecek ve bununla onun kendi asrındaki müctehidlerin şeyhi ve büyüğü olduğunu göstereceğiz.

- Ebû Hafs el-Kebir el-Buharî Ahmed ibn Hafs el-İclî. Buharî, ilim seferlerine çıkmadan önce reyy ehlinin fıkhnı ve es-Sevrî'in *el-Cami'* kitabını bundan öğrenmiştir. Bundan dolayı da kendisi *Sihah* ve *Sünên* sahipleri arasında fıkıh ilminde ve fehm kabiliyetinde temeyyüz etmiş ve hepsinin üstüne çıkmıştır. Nitekim, onun *el-Cami' u's-Sahih* kitabı da buna şahidlik etmektedir.

- Ebû Süleyman Musa ibn Süleyman el-Cüzcanî. Bu zâtın çalışması sayesinde *Zahirü'r-rivaye* üzerindeki altı kitap yerin doğu ve batı taraflarında yayılmıştır.

- Dört mezhebin imâmlarından ve İslâmın rûkûnlerinden olan Ebû Abdullah Muhammed ibn İdris eş-Şâfiî.

- Büyük İmâm ve Müctehid Ebû Ubeyd Kasım ibn Selâm el-Harevî.

- Amr ibn Ebû Amr el-Harranî.

- Muhammed ibn Samâa et-Temimî.

- Ali ibn Ma'bed ibn Şeddad er-Rakkî. Bu zat, *el-Cami' u's-Sağir* ve *el-Camiu'l-Kebir*'i rivâyet edenler cümlesindendir.

- Muallâ ibn Mansur er-Razî.

- Ebû Bekir ibn Ebû Mukatil.

- Sahnun'un şeyhi ve Mâlikî mezhebinin müdevvini (kitaplaştıranı) Esed ibnü'l-Fırat el-Kayrevanî.

- İbn Cerir'in şeyhi Muhammed ibn Mukatil er-Razî.

- Cerh ve ta'dil imâmı Yahya İbn Maîn el-Gatafanî.

- Ali ibn Müslim et-Tusî.

- Musa ibn Nasr er-Razî.

- Şeddad ibn Hakîm el-Belhî.

- Hasan ibn Eyyub er-Rakkî.

- İbn Cebele.

- Ebü'l-Abbas Humeyd.

- Ebü't-Tevbe Rebi' ibn Nafi' el-Halebî.

- Ubeydullah ibn Ebû Hanîfe ed-Debusî.

- Ebû Yezid Amr ibn Yezid el-Cürmî.

- Mus'ab ibn Abdullah ibnü'z-Zübeyr.

- Eyyub ibnü'l- Hasan en-Nişaburî.

- Halef ibn Eyyub el-Belhî.
- Ali ibn Subayh.
- Akîl ibn Anbesa.
- Ali ibn Mehran.
- Amr ibn Müheyr.
- Kadı Yahya ibn Eksem.
- Âl-i Şebib'in müeddib'i (eğitmeni) Ebû Abdurrahman el-Müeddib.
- Ali ibnü'l-Hasan er-Razî.
- Hişam ibn Ubeydullah er-Razî.

- *el-Muvatta'* kitabını İmâm Muhammed'den rivâyet eden Ebû Ca'fer Ahmed ibn Muhammed ibn Mehran et-Tesevî.

- *el-Keysaniyyat* kitabını ondan rivâyet eden Şuayb ibn Süleyman el-Keysanî.

- *el-Cürcaniyyat* kitabını ondan rivâyet eden Ali ibn Salih el-Cürcanî.

- *es-Siyerü'l-Kebir*'i ondan rivâyet eden İsmail ibn Tevbe el-Kazvinî.

- *en-Nevâdir*'i ondan rivâyet eden Ebû Bekir İbrahim ibn Rüstem el-Mervezî.

- Buhari'nin Şam'daki şeyhlerinden olan Ebû Zekeriya Yahya ibn Salih el-Vahazî, el-Humsî.

- *el-Hucec Alâ Ehli'l-Medine*'yi ondan rivâyet eden ve *el-Hucecü'l-Kebir* ve *el-Hucecü's-Sağir* kitaplarının ve *er-Reddu Alel-Müreysî* ve *'ş-Şâfî Fi Şurut-i Kabuli'l-Ahbâr* kitabının müellifi Ebû Musa İsa ibn Eban el-Basrî.

- *el-İlel* kitabının müellifi Süfyan ibn Sahban el-Basrî.

- Onun kendisinden ve kendisinin ondan rivâyette bulundukları Muhammed İbn Ömer el-Vakîdî. Bu, birbiriyle aynı asırda yaşayanların bir birinden rivâyet etmeleri cümlesindendir.

İmâm Muhammed'in İmâm-ı Malik'e Rihlet Etmesi ve Ondan (Hadis ve Fıkıh) Dinlemesi

İmâm-ı Malik'in *el-Muvatta'* kitabı Halife el-Mehdi döneminin başında yayılıp şöhrat bulunca, İmâm Muhammed bu imâma rihlet etti ve üç sene onun yanında kaldı. Kendisi bu süre içinde, kendisi tarafından ifade edildiği gibi, İmâm-ı Mâlik'in ağzından yediyüz müsned hadis dinledi ve daha önceki rihletlerinde dinlediklerine ilâve olarak Medine'nin diğer şeyhlerinden de dinlemeler yaptı.

İmâm-ı Muhammed'in Muvatta'ı En Güzel Muvatta'dır

İmâm-ı Malik'in *el-Muvatta* kitabı yirmi iki tarikle rivâyet edilmiştir ve bu rivâyetler fazlalık ve eksiklik itibarıyla birbirinden farklılık gösterirler. Dârekutnî, *İhtilafü'l-Muvattaât* ve *İttifakuha* adıyla yazdığı bir kitapta bu farklılıklardan bir kısmına işaret etmiştir. İmâm Muhammed'in rivâyet ettiği *Muvatta'* ise en güzel olan *Muvatta'* olmasa bile en güzle olanlardandır. Kendisi onu Merv'de orijinal lafzıyla üç sene boyunca dinlemiştir. İlim ehlinin İmâm Muhammed'in *Muvatta'*ını önemli bulduklarının bir delili odur ki, onun rivâyet ettiği *Muvata'* meşhur olmuş, fakat İmâm-ı Şâfiî ve diğer İmâm-ı Malik talebelerinin rivâyetleri meşhur olmamıştır. Onun için ilim ehlinin elinde yalnızca Yahya el-Leysî rivâyeti veya İmâm Muhammed ibnü'l-Hasen rivâyetiyle gelen *Muvatta'* tedavül etmiştir.

İlim Ehlinin Çoğunun İmâm Muhammed'i Bazı Şeyhlerinden Üstün Tutmaları

Evet; ilim ehlinin çoğu İmâm Muhammed ibnü'l-Hasen'ı hem hadiste ki, hem de fıkhîteki şeyhlerinden/hocalarından üstün tutmuşlardır. Hâfız ibn Ebü'l-Avvam es-Sa'dî şunu söylemiştir: “Ben Tahavî'nin şunu söylediğini kendisinden dinledim: “Ben Muhammed ibn Sinan'ın şunu söylediğini kendisinden duydum: “Ben İsa ibn Süleyman'ın şunu söylediğini kendisinden duydum: “Yahya ibn Eksem, Me'mun ile birlikte Mısır'a gitmek üzere (Şam'a veya Bağdad'a) uğradığında Yahya ibn Salih el-Vehazî ile karşılaştı. Bu âlim, Buhari'nin Şam'daki şeyhlerindendi. İbn Eksem buna, “Ey Ebû Zekeriyâ; Malik ibn Enes mi, yoksa Muhammed ibnü'l-Hasen mı

daha uyanıktı?” diye sordu. Yahya ibn Salih şu cevâbı verdi: “Muhammed ibnü’l-Hasen derin bir uykuya dalmış halde iken bile oturmuş ve bütün dikkatini toplamış halde olan İmâm-ı Malik’ten daha uyanıktı.”

İbn Ebü’l-Avvam şunu söylemiştir: “Ebû Cafer et-Tahavî bana şunu söyledi: “Ben İbrahim ibn Ebû Davud el-Bersî’nin -kendisi sîkadır- şunu söylediğini kendisinden dinledim: “Ben Yahya ibn Salih el-Vehazî’nin şunu söylediğini kendisinden dinledim: “Ben yol arkadaşı olarak Muhammed ibnü’l-Hasen’la haccettim. Kendisine, “Falan kitabını okumak sûretiyle bana rivâyet et” dedim. Kendisi, “Sana göre, ben mi sana okusam, yoksa sen mi bana okusan bana daha kolay gelir?” dedi. Ben, “Kendim okusam sana daha kolay gelir” dedim. İmâm Muhammed, “Hayır, dedi, ben okusam bana daha kolay gelir. Çünkü ben sana okusam yalnız gözlerimi ve dilimi çalıştırırım. Sen bana okusan, o zaman zihnimi de çalıştırmam lazımdır. Halbuki bu sırada zihnim çok yorgundur.” Bu latif ve ince kıssayı Zehebî de İmâm Muhammed için ayırdığı cüz’de aktarmıştır.

İbn Ebü’l-Avvam; Tahavî’den, İbrahim ibn Ebû Davud’dan... onun (İbrahim ibn Ebû Davud’un şunu söylediğini rivâyet etmiştir: “Ben Yahya ibn Ebû Salih el-Vehazî’den şunu söylediğini dinledim: “Ben Muhammed ibnü’l-Hasen’la hac yolculuğu yaptım. Ben Mina’da Halid ibn Abdullah (Ebü’l-Heysem el-Vasitî) yi gördüm ve onun yanına gittim. Hadis talebeleri onu tanıyınca kendileri de gelip toplandılar ve bir izdiham oluştu. Kendisi bana şunu söyledi: “Bunlar hadis rivâyeti için bu gayreti gösteriyorlar. Fakat muhtemelen onlara bir fıkıh meselesi sorulsa, cevap veremezler” dedi. Ben, “Allâh sana hayır versin, sor, içlerinde cevap veren biri olabilir” dedim. Kendisi bir mesele sordu ve onu hemen ben cevapladım. Cevâbımı güzel buldu ve bana, “Bunu kimden öğrendin?” diye sordu. Ben, “Muhammed ibnü’l-Hasen’dan öğrendim ve kendisi de hactadır” dedim. Bana, “Biz buradan kalkınca beni onun çadırına götür, kendisine selâm vereyim” dedi. Oradan kalkınca kendisini Muhammed ibnü’l-Hasen’a götürdüm. Muhammed onu görünce ayağa kalktı ve ikisi birbirine azamî saygı ve ilgi gösterdiler.” Bu kıssa da Muhammed’in gerçek muhaddislerin yanındaki büyük değerini gösteriyor. Fakat hadisi fikhını bilmeden sadece rivâyetleri dizmekten ibaret sanarlar, varsınlar dediklerini desinler.

Muhaddislerin İmâm Ebû Yusuf ve İmâm-ı Muhammed'in Fıkına Şiddetli İtina Göstermeleri

Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffaz* kitabında şunu söylemiştir: “Ebû Ali el-Hafız şunu söylemiştir: “Ebû Ya‘lâ el-Musilî el-Hafız, İmâm Ebû Yusuf’un kitaplarını Ali ibn Bişr el-Velid’ten dinlemekle meşgul olmasaydı, Basra’da Süleyman ibn Harb ve Ebû'l-Velid et-Tayalesî’yi idrak eder ve onlarla buluşurdu.” Bu söz delâlet ediyor ki, İmâm Ebû Yusuf’un kitapları o kadar çoktur ki, onları dinlemek Ebû Ya‘la’yı âli sened aramaktan meşgul etmiştir. Halbuki muhaddisler arz (aktarma) ve dinlemeyi çok çabuk yaparlardı. Bazıları Buhari’nin *el-Cami*’ kitabını üç günde bitirirlerdi. Bu da, “Ebû Yusuf’un yalnız *el-Emâli* kitabının üçyüz cüz (cilt) olduğu yolundaki söylentiye doğruluyor. Çünkü onun kitapları bu şekilde olmasalar, onları dinlemek onu uzun zaman meşgul etmez ve kendisi sözü edilen muhaddislere gidip âli senedlerle hadis alabilirdi. Fakat Ebû Ya‘lâ, İmâm Ebû Yusuf’un kitaplarını dinlediği için âli senedleri kaçırdığına aldırmamıştır. Çünkü âli senedlerle kaçırılan hadisleri nâzil senedlerle elde etmek mümkündür. Fakat fıkıh kaçırılırsa, onu ne âli, ne de nâzil senedlerle elde etmek mümkün değildir. Bu kıssa ayrıca, hafız olan muhaddislerin İmâm Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed’in fıkına gösterdikleri itinaya da delâlet ediyor. Çünkü bu ikisinin fıkında hem rivâyet, hem de dirâyet vardır.

Sözünü ettiğimiz Ebû Ya‘lâ, Cezire’nin muhaddisi ve *el-Müsnedü'l-Kebir*’in sahibidir. Hadisi Ali ibnû'l-Hıbr, Yahya İbn Maîn, Yahya el-Hamanî ve daha pek çok meşayih’tan (şeyhlerden) dinlemiştir. Kendisi şeyhlerinin mu‘cemini üç cüz’ (cilt) halinde yazmıştır. Ebû Hâtim, Ebû Ali en-Nişaburî, Hamza ibn Muhammed el-Kinanî, Ebû Bekir el-İsmailî ve pek çok meşâhir (meşhur kimseler) de ondan hadis dinlemişlerdir. İbn Hibban onu tevsik etmiş ve onu dakiklik ve dindarlıkla vasıflandırmıştır. Hâkim de şunu söylemiştir: Ben Ebû Ali el-Hafız’ın Ebû Ya‘lâ’ya hayranlık duyduğunu ve onun hadisleri hıfz etmesine ve rivâyetinde dikkat ve titizlik gösterdiğine hayran olduğunu gördüm. Hafız ibn Hacer de, “O sîka ve güvenilen bir kimsedir” demiştir.” (Bu paragraf, Zehebî’nin *et-Tezkire*’sinden alınmıştır, 2/249)

Esed ibn Fırat, 172 senesinde memleketi olan Kayrevan’dan çıkıp şarka

gelmiş ve Medine’de *el-Muvatta*’ı Mâlik’ten dinlemiştir. Bu arada Malik’in ibn Kasım ve diğer ashabı, onu Malik’ten meseleler sormaya teşvik ederlerdi. Çünkü İmâm-ı Malik ona yakınlık duyar ve ashabı içinde yalnız onun sorduğu meselelere cevap verirdi. Çünkü kendisi bunun için uzak bir memleketten gelmişti. Fakat Esed soru sormakta ileri gidince, Malik sıkılmaya başladı ve bir gün olan, “Sen, ‘böyle olsa şöyle olur, şöyle olsa böyle olur’ tarzındaki ilmi istiyorsan, Irak’a git” dedi. Esed bu sözden etkilendi ve ayrıca yalnız İmâm-ı Malik’in yanında kalmakla pek çok ilim ehliyle karşılaşmaktan ve onlardan ilim almaktan mahrum kalacağını düşündü ve Irak’a gitti. Orada İmâm Ebû Yusuf ile karşılaştı. Ve onun talebi üzerine kendisinin İmâm Malik’ten rivâyet ettiği *Muvatta*’ını ona emanet verdi. İmâm Ebû Yusuf onu okudu ve Esed’in rivâyetiyle *Muvatta*’daki hadisleri gördü. Esed de orada Ebû Yusuf, Esed ibn Amr el-Beceli, İmâm Muhammed ibnü’l-Hasen ve Ebû Hanîfe (r.a.)’in diğer ashabından hadis dinledi ve fıkıh öğrendi.

İmâm-ı Muhammed’in İlmi Öğretmekteki Sabrı ve Talebelerine İnfak ve İsarı

Esed, en çok İmâm Muhammed ibn Hasen’e gidip geldi. İlk yanına gittiğinde ona, “Ben garip bir kimseyim, beni geçindirecek param da azdır; senden hadis dinlemek ve ilim öğrenmek ise uzun sürer; seni meşgul eden talebelerin de çoktur; ben ne yapayım?” dedi. İmâm Muhammed, “Gündüz Iraklılarla birlikte derse katıl, gece de yanımda kal, sana özel ders vereyim” dedi. Esed dedi ki, “Ben geceleri onun yanında kalırdım; derse başladığımızda içinde su bulunan bir kap bırakırdı ve okumaya başlardı. Vakit ilerleyip benim uyukladığımı gördüğünde avucuna su doldurur ve yüzüme serperdi. Ben de uyanır ve kendime gelirdim. Biz bu minval üzere okumaya devam ettik ve ben ondan dinlemek ve öğrenmek istediklerimi kendisinden aldım.” İmâm Muhammed, onun parasının bittiğini öğrendiğinde onun geçimi ile de ilgilendi. Bir gün onun sebil suyundan içtiğini görünce, hemen seksen dinar çıkarıp kendisine verdi. Esed Irak’tan ayrılmak istediği zaman da onun yol masrafını karşıladı. Bunun hikâyesi uzundur ve ibretâmiz olması sebebiyle *Maâlimü’l-İmân fi Tarihi Kayrevan* kitabının ikinci cildinde tafsilatlı bir şekilde zikredilmiştir. Bu hikâyeyi okuyunca

insan talebelerine ilim öğretmekte Muhammed ibnü'l-Hasen kadar sabır gösteren ve infak ve masrafta onları kendinden önce düşünen ilim ehlinin az olduğunu görür.

Esed, Irak rihletiyle ilgili olarak şunu da anlatmıştır:

“Biz bir gün İmâm Muhammed’in ders halkasındaydık. Bir adam çıkıp geldi ve safları yararak önüne çıktı ve kendisine bir şey söyledi. İmâm Muhammed irkilmiş bir halde ve yüksek sesle, “İnnâ lillâhi ve innâ ileyhi râciûn! Bu çok büyük bir musibettir. Malik ibn Enes vefat etmiştir, hadiste Emîrû'l-mü'minîn vefat etmiştir” dedi. Böylece Malik'in vefat ettiğini öğrendik ve Malik ibn Enes'in vefatından duyduğumuz hüzünle saflarımızda dalgalanmalar oluştu. Bundan sonra insanların Malik'in hadislerine karşı rağbetleri arttı ve İmâm Muhammed onları rivâyet ettiği gün saflarda oturacak yer kalmaz ve mescid dolardı. Diğer günlerde ise ancak özel talebeler gelirlerdi.” Bu şundandı ki, Iraklı âlimlerin bildikleri hadisler rivâyet edilmiş ve ilgililer tarafından takip edilip öğrenilmişti. Ayrıca, Iraklılar istedikleri zaman o hadislerin temsilcilerini yanlarında hazır bulurlardı. Hicret diyarının imâmı Malik ibn Enes ise vefatı üzerine gündemlerine yeni girmişti. Bu sebeple artan bir rağbetle onlar Muhammed ibnü'l-Hasen gibi bir bilenden onun hadislerini öğrenmek istediler. İmâm Muhammed'in Malik'i övmesi ve ona karşı büyük takdir hislerini belirtmesi de bu rağbet ve isteği arttırmıştı. Malik'in hadislerini dinlemek için gösterilen bu tehalük ve yığılmanın sır ve sebebi budur.

Esed, İmâm Muhammed'den alabildiği kadar ilim aldıktan sonra Irak'tan ayrıldı ve memleketine (Tunus'a) giderken yol üzerinde Medine-i Münevvere'ye uğradı. İmâm Muhammed ibnü'l-Hasen'den öğrendiği meseleleri Malik'in ashabına sormak ve bunların Malik'in mezhebindeki hükümlerini öğrenmek istemişti. Fakat orada aradığını bulamadı ve kendisine Mısır'a gidip oradaki Malik ashabıyla görüşmesi salık verildi. Kendisi bu sefer Mısır'a gitti ve Abdullah ibn Vehb'i ziyaret etti. Ona, “Bu bendekiler Ebû Hanîfe (r.a.)'ın kitaplarıdır” dedi ve onların Malik mezhebindeki karşılıklarını öğrenmek istediğini söyledi. İbn Vehb, bunu yapmaktan çekindi. Bunun üzerine Esed, İbnü'l-Kasım'a gitti. İbnü'l-Kasım onun talep ve is-

teğini yerine getirdi ve ona Malik'in görüşlerini aktarırken kesin bildikleri için, "Malik böyle dedi" şeklinde kesinlik ifade eden, şübhe ettikleri için ise, "Zannederim, sanırım." gibi şübhe ifade eden tâbirler kullandı. Esed, buradan aldığı ilmi de yanındakine ekleyerek memleketine döndü ve bu ilimler sayesinde orada ilmin riyaseti kendisine geçti. Bu açıklama, Ebû İshak eş-Şirazi'nin *Tabakatü'l-Fukahâ* kitabındaki lafzıdır. *Neylü'l-İbtihac Bi Tatrizi'd-Dibac* sahibinin lafzı ise şöyledir:

"Esed, İbn Vehb'e gelip Ebû Hanîfe (r.a.)'in meselelerine (görüşlerine) Malk'in mezhebine göre cevap vermesi talebinde bulundu. İbn Vehb bundan çekindi. Ondan sonra kendisi İbnü'l-Kasım'a gitti. İbnü'l-Kasım onun talebini karşıladı ve bir mesele hakkında Malik'in kendi sözü varsa, onu söyledi, aynı mesele hakkında onun sözü yoksa şunu söyledi: "Ben Malik'ten falan mesele hakkında şunu söylediğini dinledim. Senin meselen de o meseleye benziyor." Esed'in Irak ve Mısır'dan getirdiği bu ilim, Sahnun *Müdevvene*'sinin malzemesini oluşturmuştur. Bu *Müdevvene* yazıldıktan sonra İbnü'l-Kasım bazı şeyleri onun müellifine tashih ettirmiştir."

İbn Ebû Hatim'in *el-Cerh ve't-Ta'dil* kitabının dördüncü cildinde Abdurrahman ibnü'l-Kasım tercümesindeki lafzı ise şöyledir: "Esed, Muhammed ibnü'l-Hasen'dan bazı meseleler sormuştu. Ondan sonra Mısır'a gitti. Ve orada bulunan Abdullah ibn Vehb'ten bunlara Malik mezhebine göre cevap vermesi talebinde bulundu. Malik'in görüşü varsa onu; yoksa kendi görüşünü söylemesini istedi. Fakat İbn Vehb, buna yanaşmadı. Bunun üzerine İbn Vehb, Abdurrahman ibnü'l-Kasım'a gitti. İbnü'l-Kasım onun talebini yerine getirdi ve geniş açıklamalar yaptı. Şimdi insanların konuştuğu meseleler bu şekilde oluşmuştur." İbn Abdülberr de *el-İntika*'da bu kıssayı bu lafızla anlatmıştır.

İbn Rüşd'ün *el-Mukaddemât* kitabındaki lafzı ise şöyledir: "İbn Sahnun kitabına malzeme toplamak için İbnü'l-Kasım'a gitti. İbnü'l-Kasım ona *Müdevvene*'deki meseleleri ve daha başkalarını anlattı. Bununla Malikilerin ilminin tedvini oluşturuldu. *Müdevvene*, Malik'in *Muvatta*'ından sonra onun mezhebi için ikinci kaynak haline geldi. O diğer divanlardan önce ortaya çıkmıştır. Rivâyet edildiğine göre, Allâhu Te'âlâ'nın kitabın-

dan sonra en sahih din kitabı Malik'in *Muvatta'*ıdır; *Muvatta'*dan sonra fıkıhta en faydalı divan *Müdevvene'*dir. Fıkıh ehli yanında *Müdevvene*, Sibeveyh'in Nahv ehli yanındaki kitabı gibidir. Onun fıkıhtaki yeri, Fatiha'nın Kur'ân'daki yeri gibidir, o başkasının yerine geçer, fakat başkası onun yerine geçmez.

Müdevvene başlangıçta Irak ehlinin mezhebi üzerine yazılmıştı. Onu yazan Esed ibnü'l-Fırat, ondan bazı meseleler çıkararak Malik'e sormak istedi. Fakat Medine'ye geldiğinde Malik vefat etmişti. Bunun üzerine Eşheb'e gitti ve meseleleri ona sormak istedi. Eşheb açıklamaya girince, bilgiçlik taslayarak, "Malik şu meselede hata etmiştir; Malik bu meselede hata etmiştir" diye başladı. Esed bundan hoşlanmadı ve onu bırakıp İbnü'l-Kasım'a gitti. İbnü'l-Kasım önce onun talebine cevap vermekten çekindi, fakat kendisi ısrar etti ve gidip geldi. Sonunda Allâhü Te'âlâ İbnü'l-Kasım'ın kalbini bu işe açtı ve kendisi teklifi kabul etti. Bunun üzerine, Esed meseleleri tek tek sordu. İbnü'l-Kasım onu Malik'ten duymuşsa, "Ben Malik'ten duydum, bu mesele hakkında şunu söyledi" dedi. Ona dolaylı olarak Malik'ten bilgi gelmişse, "Ben bu mesele hakkında Malik'ten bir şey duymadım, fakat bana ulaştığına göre kendisi şunu söylemiştir" dedi. Bu şekilde de bir bilgiye sahip değilse, "Ben bu mesele hakkında Malik'ten bir şey duymadım; bana ondan bir bilgi de ulaşmadı. Benim kendi görüşüm ise şöyledir" dedi. *Müdevvene* bu sûretle tamamlandı ve revize edildi. Esed kendi memleketine döndüğünde Sahnun onu kendisinden almak istedi, fakat Esed vermedi. Sahnun bir yolunu bulup müdevveneyi eline geçirdi ve onu istinsah etti (kendisi için bir nüshasını/kopyasını yazdı). Ondan sonra onu alıp Mısır'a gitti ve İbnü'l-Kasım'a arz etti. İbnü'l-Kasım onu gözden geçirip bazı yerlerini düzeltti, bazı görüşlerinden dönüş yaptı ve rivâyet iznini kendisine verip onu Sahnun'a geri verdi. Esed ibnü'l-Fırat'a da yazıp kendi elindeki *Müdevvene*'yi Sahnun'un getirdiği yeni duruma göre tashih etmesini istedi."

Bu şu demektir: Esed, Hanefî fikhî üzerindeki kitapları İmâm-ı Muhammed'den alıp İbnü'l-Kasım'a götürmese ve ondan bunların Mâlikî mezhebindeki karşılıklarını ondan istemeseydi, ne Esed, soracağı meseleler bulabilir, ne de İbnü'l-Kasım onlara Irak ehlinin tertibi üzerine te-

ker teker cevap verebilirdi. Onun için, “Sual, ilmin yarısıdır” diyen doğru döylemiştir.

Tahavî şunu söylemiştir:

“Ben ibn Ebû Umran’ın şunu dediğini kendisinden dinledim: “Ben Ebû Abdullah Muhammed ibnü’l-Hasen ibn Ebû Malik’in şunu dediğini kendisinden dinledim.” Ben bir gün Bısr ibnü’l-Velid’i babamın yanında gördüm. Kendisi Muhammed ibnü’l-Hasen’dan söz açtı ve onu eleştirdi. Babam ona şunu söyledi: “Ya Eba Velid; bunu yapma! İmâm Muhammed’in kitapları insanların elinde dolaşıyor. Kendisi o kitaplarda meseleleri sormuş ve cevaplarını vermiştir. Biz senden cevap da istemiyoruz; sadece onun sorduğu sorulara benzer bir soru sorabilsen, biz ona da razı oluruz.” Hasan ibn Malik, İmâm Ebû Yusuf’un en faziletli ve en fakîh ashabındandır.”

Bu kıssanın bir benzeri de kâmil ve inşafî bir imâm olan İbn Süreyc’ten meşhur olmuştur. İmâm-ı Şâfiî’nin en zeki talebesi olan İbn Süreyc, cahil bir adamın Ebû Hanîfe (r.a.)’i eleştirdiğini duymuş ve ona şunu söylemiştir: “Ey adam; Sen Ebû Hanîfe (r.a.)’i mi eleştiriyorsun? Halbuki, muhalifleri ilmin dörtte üçünü onun için kabul etmişler, o ise onlara onun dörtte birini bile kabul etmemiştir.” Adam, “Bu ne demektir?” diye sormuş. İbn Süreyc onu şöyle açıklamıştır: “İlim sual ve cevaptan ibarettir. İlk olarak sorular soran Ebû Hanîfe (r.a.)’dir. Böylece ilmin yarısını elde etmiştir. Sonra o sorulara cevaplar vermiştir. Muhalifleri onun bu cevapların yarısında hata ettiğini, yarısında ise isâbet ettiğini söylemişlerdir. Böylece ilmin yarısı olan cevâbın da yarısını elde etmiş ve bu sûretle toplam olarak ilmin dörtte birine sahip olmuştur. Geriye ilmin dörtte biri kalmıştır. Onu da hem kendisi, hem de muhalifleri kendileri için iddia etmişler ve ne kendisi onu onlara vermiş, ne de onlar onu kendisine vermişlerdir” denildiğine göre, Ebû Hanîfe (r.a.)’in meseleleri beş yüz bin meseleye ulaşmıştır. Ashabının yazdığı kitaplar da bu rivâyetin doğru olduğuna şahidlik ediyorlar. (Bkz: *Câmiü’l-Mesânid*, 1/35) Nitekim, Esed ibn Fûrat da Sahnun’un tedvin ettiği *Müdevvene*’nin aslını oluşturan meseleleri İmâm-ı Muhammed’in yazdığı kitapların ışığında yazıp tamamlamıştır.

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (r.a.) ve İmâm-ı Malik'in Mezhepleri Arasındaki İlişki

Burada şunu belirtmekte de beis yoktur ki, iki mezhep arasındaki ilişki, Esed'in İmâm-ı Malik mezhebini İmâm-ı Muhammed'in kitapları ışığında tedvin etmiş olmasından ibaret değildir. Bundan daha önemlisi odur ki, İmâm-ı Ebû Hanîfe (r.a.) hac ve ziyaret için Medine'ye her geldiğinde kendisi ile Malik ilmi müzakere eder ve birden fazla ilim ehlinin dediğine göre, fıkıh ve hadis üzerinde yoğunlaşan bu müzakereler şafak sökünçeye kadar sürerdi. Kadı İyad, *el-Medârik*'in başında şunu söylemiştir: “Leys ibn Sa'd, İmâm-ı Malik'i ter içinde görünce ona, “Terlediğini görüyorum” demiş. İmâm-ı Malik, “Evet, demiş, İmâm-ı Ebû Hanîfe (r.a.) ile tartıştık; o gerçekten fakîhtir.”

İbn Ebû'l-Avvam el-Hafız; Yusuf ibn Ahmed el-Mekkî'den, Muhammed ibn Hazım el-Fakîh'ten, Muhammed ibn Ali es-Saîğ ibn İbrahim ibn Muhammed'den, İmâm-ı Şâfiî'den, Abdulaziz ed-Deraverdî'den... rivâyet ettiğine göre, İmâm-ı Malik, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (r.a.)'in kitaplarına bakar ve onlardan yararlanırdı. Nitekim, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (r.a.)'in fezâilî babında da bu husus rivâyet edilmiştir. Ve sen *el-Ümm*'de bazı meseleler görürsün, İmâm-ı Şâfiî onlar hakkında ed-Deraverdî'den bir rivâyet nakletmiş ve “İmâm-ı Malik bu rivâyeti İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (r.a.)'den almış” demiştir. Tahavî de, Deraverdî'nin şunu söylediğini rivâyet etmiştir: “İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (r.a.)'in üzerinde görüş beyan ettiği meselelerden altmış bin kadarı Malik'in yanındaydı. Bunu Mes'ud ibn Ebû Şeybe *Kitabü't-Ta'lim*'inde Tahavî'den nakletmiştir. Bunlar gibi daha çok rivâyetler vardır, fakat bu kitap onları sayıp dökme yeri değildir.

Zikri geçen Esed, önceleri İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (r.a.) ve İmâm-ı Malik'in mezheplerini birlikte Afrika'da yaymaya çalışmış, sonraları ise yalnız İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (r.a.)'in mezhebini yaymıştır. Ve onun çabasıyla bu mezhep Mağrip diyarında yayılmış ve Endülüs hududuna kadar ilerlemiştir. Böylelikle Afrika halkının çoğu bu mezhebe girmiş ve ibn Badis dönemine kadar bu hal devam etmiştir. Esed ibn Fırat'ı Kadı İyad *el-Medârik* kitabında, İbn Ferhun da *Tabakatü'l-Malikiyye*'de tanı-

mışlardır. *Maâlimü'l-Îmân fî Tarihi Kayrevan* sahibi ise, onu daha geniş bir biçimde anlatmıştır. Bu Esed, Saykaliyye'yi fetheden ve İslâmı orada neşreden adamdır. Ve kendisi H.213/828 senesinde de orada vefat etmiştir.

İki mezhep arasındaki bu sıkı ilişkiden dolayı, Mağrip/Afrika halkı bu ikisini iki deniz kabul ediyor, diğer mezheleri onlardan ayrılmış birer nehir olarak görüyorlar. Ve onlarla yetinip diğerlerinden istiğna gösteriyorlar. Ayrıca, iki mezhebin mensupları arasında da sadık bir kardeşlik bağı vardır. O kadar ki, Mâlikî mezhebinden olan bazı büyük fakihler şunu söylüyorlar: “Bir mesele/hadîse hakkında İmâm-ı Malik'ten bir rivâyet bulunmazsa, İmâm-ı A'zâm Ebû Hanîfe (r.a.)'in görüşüne uyulur.”

İmâm-ı Şâfiî'nin İlim Talebindeki Rıhlet ve Yolculukları

İmâm Muhammed ibn İdris eş-Şâfiî, Mekke iken Müslim ibn Halid ez-Zencî'de fıkıh okudu. Ondan sonra on dört yaşında iken Medine'ye rıhlet etti ve *Muvatta'*ı İmâm-ı Malik'in ağzından dinledi. Bu arada İmâm-ı Malik'in rakîbi olan İbrahim ibn Muhammed el-Eslemî'yi de dinledi. Ondan sonra Mekke'ye döndü ve orada Süfyan ibn Uyeyne'yi dinledi. Ondan sonra, geçim sıkıntısı çektiği için bazı valilerin yanında çalışmak üzere Yemen'e rıhlet etti. H.184/800 senesinde Abbasilere karşı Alevilere meylettiği ithamıyla Irak'a sevk edildi. Orada ithamın asılsız olduğu ortaya çıkınca, artık işe dönmek yerine fıkını ilerletmek istedi ve Muhammed ibn Hasan'dan faydalanmaya başladı. Gece ve gündüz ondan ayrılmamacasına ona bağlandı ve onun telif ettiği kitapları kendisi için yazdı. Ondan şifahî olarak dinleyip yazdığı kitaplar bir deve yükü kadar çoğaldı. Ve bu vesileyle kendi itibarı ve şöhreti de artmaya başladı. Böylece asılsız bir ithama maruz kalıp işini kaybetme musibeti kendisi için çok büyük bir nimete inkılap etti. Bağdad'a gelişinin başlarında emanet olmak üzere İmâm Muhammed'den istediği kitap vaktinde eline geçmeyince ona şu beyitleri yazdı:

Görenin gözlerinin onun gibisini görmediğine

Onu görenin ondan öncekileri görmüş gibi olduğuna söyle

İlim, onu ehlinden esirgemeyi yasaklar; böyle biline

Onu ehline verir ümidi var, ümid ediyoruz böyle

İmâm Muhammed bu beyitleri alınca, o kitabı hemen ve emanet değil, hediye olarak ona gönderdi. İbnü'l-Cevzî bu kıssayı bu lafızla Tahavî'den naklen *el-Müntazam* kitabında rivâyet etmiştir. İbn Abdülberr de onu sene-diyle birlikte *Camîu Beyani'l-İlim* kitabında zikretmiştir.

es-Saymürî şunu söylemiştir: Bize Ebû İshak en-Nişaburî haber verdi, bize Muhammed ibn Yakub el-Esam haber verdi, Rebi' ibn Süleyman ha-ber verdi, dedi ki, eş-Şâfiî bu beyitleri Muhammed ibnü'l-Hasen'e yazmış, Muhammed de onun istediği kitapları hemen ona göndermiştir. Bilindiği üzere, eş-Şâfiî, ihtiyaç için insanlara dalkavukluk eden ve övgüler dizen şairlerden değildi. Onun için kendisi Muhammed'e bu övgüyü yazarken, kalbinde ona karşı duyduğu samimî hisleri dile getirmiştir. Şâfiî daha önce Malik'i, Veki'i, ibn Uyeyne'yi ve benzeri büyük âlimleri görmüştü. Ve kendisi bu beyitlerde İmâm Muhammed ibnü'l-Hasen gibisini görmediği-ni itiraf etmiş ve onun kendisinden önce gelen Ebû Hanîfe (r.a.) ve İmâm Ebû Yusuf'u temsil ettiklerini -ki kendisi bunları görmemiştir- açıklamış-tır.

Eş-Şâfiî'nin "Ben Muhammed'ten bir deve yükü kitap kadar ilim aldım dediği" doğrudur ve bunu İbn Ebû Hatim rivâyet etmiştir. O şunu söyle-miştir: Bize Rebi' haber verdi, dedi ki, ben İmâm-ı Şâfiî'den şunu dediğini dinledim: "Ben Muhammed ibnü'l-Hasen'den bir deve yükü kadar kitap aldım; o kitapları ondan yalnızca ben dinledim." Ve (İbn) Ebû Hatim şunu söylemiştir: "Bize Ahmed ibn Ebû Süreyc er-Râzi haber verdi, dedi ki, ben İmâm-ı Şâfiî'den şunu dediğini dinledim: "Ben Muhammed ibnü'l-Ha-sen'in kitapları için altmış dinar harcadım."

İmâm-ı Şâfiî'nin İmâm Muhammed'den bu kadar kitabı yalnız kendi-sinin dinlemesi çok mühim bir şeydir. Çünkü kendisinin, İmâm Muham-med'in diğer talebeleriyle birlikte dinlediği kitaplar buna dahil değildir. Bu demektir ki, kendisi bu kadar kitabı tek başına ve kendisine tahsis edi-len derslerde dinlemiştir. İmâm Muhammed onunla hususî olarak ilgilen-miştir. Nitekim kendisi daha evvel Esed ibn Fırat ve Ebû Ubeyd gibi asrın imâmları için de bunu yapmıştır.

İmâm Muhammed'in, bilhassa gelecek va'deden talabeleriyle bu ka-

dar yakından ilgilenmesi ve ilmini onlara aktarmak için bu büyük sabri göstermesi, başkasında göremediğimiz bir fedakârlık ve feragattır. Bunun bir tek istisnası vardır. O da İmâm-ı A'zâm Ebû Hanîfe (r.a.)'in talebelerine ilim aktarmak için gösterdiği büyük fegakârlık ve feragattır. İmâm-ı Muhammed'in böylece Şâfi'ye çok büyük iyilikleri geçmiştir. Kendisi de bunu itiraf etmiş ve şunu söylemiştir: "Fıkıhta üzerimde en çok hakkı ve minneti olan hocam, Muhammed ibnü'l-Hasen'dır." Bu sözü Hatib; Hasan ibn Muhammed el-Hallâl'dan, Ali ibn Amr el-Harirî'den, Ali ibn Muhammed en-Nahâî'den, Ahmed ibn Hammad'dan, Süfyan'dan, Müzenî'den, İmâm-ı Şâfi'den... rivâyet etmiştir.

Uydurulmuş Hayalî Tartışmalar

es-Sem'ânî, Büveytî'den, İmâm-ı Şâfi'den... onun şunu söylediğini rivâyet etmiştir: "Allâhü Te'âlâ bana iki kişinin aracılığıyla yardım etti. Hadiste İbn uyeyne, fıkıhta da İmâm-ı Muhammed ile bunu yaptı." Sem'ânî, Rebi'den, İmâm-ı Şâfi'den... onun şunu söylediğini rivâyet etmiştir: "İlimde ve dünyalıkta hiç kimsenin İmâm Muhammed kadar üzerimde hakkı ve minneti yoktur." Ve kendisi sık sık ona dua eder ve merhamet dilerdi. Zehebî; İdris ibn Yusuf el-Karati'den yaptığı rivâyetleri topladığı bir cüz'de/risalede onun Şâfi'den şunu işittiğini rivâyet etmiştir: "Ben Al-lâh'ın kitabını İmâm Muhammed kadar iyi bilen kimse görmedim. Sanki onun üzerine inmişti."

Bütün bunlar, İmâm-ı Şâfi'nin İmâm Muhammed'i çok takdir ettiğine ve ona büyük saygı duyduğuna delâlet ediyorlar. Ve bunlar İmâm Muhammed ile İmâm-ı Şâfi arasında geçtiği söylenen tartışmaların da asılsız, hayalî ve uydurulmuş olduğunu gösteriyorlar. Bu tartışmaları Hatib, kendi *Tarih (Tarih-u Bağdad)* kitabında bazen isnatsız, bazen birleştirilmiş (montajlanmış) isnâdlarla zikretmiştir. Bunların uydurulmuş olduğunun bir delili de onların, talebenin müşküllerini üstadından sormasının mutad ve mahut uslubu dışında yansıtılmasıdır. Bunlar nasıl uydurulmuş olmaz ki, İbn Ebû Hatim'in rivâyetine göre İmâm-ı Şâfi şunu söylemiştir: "Ben İmâm Muhammed'e bağlandım, onun ilmini yazdım ve ondan Hanefilerin görüşlerini öğrendim. Kendisi dersten kalkıp gittiğinde ben onun talebe-

leriyle tartışırdım. Bir gün bana, “Bana ulaştığına göre sen talebelerimle tartışıyorsun. O zaman gel benimle meselâ şahid ve yemin konusunda tartışalım” dedi. Ben, teeddüp edip çekindim. Fakat kendisi ısrar etti ve mecburen o konuları kendisiyle konuştum. Hoşuna gitti ve beni Halife Harun Reşid yanında övdü. Halife de bana iltifat ve ikramda bulundu.

Bu kıssada da İmâm Muhammed’in bir talebesi olarak nasıl onu takdir ettiğini ve Emîrü’l-müminin’in dikkatini üzerine çektiğini görüyoruz. Bu durum, aralarında geçen konuşmanın iki hasım gibi değil, hoca ile talebesi arasında geçen ilim müzakeresi türünden olduğuna delâlet ediyor. Şâfiî’nin bütün sözlerinde yansımaları bulan İmâm Muhammed’e karşı edebi de bunun başka türlü olmasına manidir. Onun için aralarında sert ve kırıcı tartışmaların geçtiğini söyleyen ve bu yönde hayalî hikâyeler uyduranlar, Şâfiî’ye iyilik edelim derken ona kötülük etmişlerdir. Cahilin dostluğu da böyle olur.

İmâm-ı Şâfiî’nin İmâm Muhammed ibnü’l-Hasen’i Övmesi

İmâm-ı Şâfiî’nin, Muhammed ibnü’l-Hasen’i samimî ve içtenlikle çok kere medh ve sena ettiği sahih isantlarla rivâyet edilmiştir. Bununla ilgili rivâyetler Hatib’in *Tarih*’inde, Ebü’l-Avvam’ın kitabında, Sumeyri’nin kitabında, Nevevi’nin *et-Tehzib*’inde, Zehebî’nin teliflerinde tedvin edilmişlerdir. el-Kürdî’nin kitabında ise daha fazlası vardır. Bu rivâyetler meşhur oldukları için onları birada serd etmeye de gerek yoktur. Bunlara bakarak denebilir ki, İmâm-ı Şâfiî, İmâm Muhammed ibnü’l-Hasen’i övdüğü kadar imâmlardan hiç kimseyi övmemiştir. Bu da, hayalî tartışmalar uyduranları tekzip eden en büyük delildir.

İbnü’l-Avvam kendi senediyle şunu rivâyet etmiştir: “Malik ibn Enes, bir gün hadis ashâbı yanındayken, “Şark tarafından bize ilim ve mana taşıyan kimse gelmiyor” dedi. Cemaatin içinde Muhammed ibnü’l-Hesan de vardı. Gözü ona ilişti ve “Şu genç hariç” dedi. Halbuki o zamana kadar İbnü’l-Mübârek, Vekî’, Abdurrahman ibn Mehdi gibi ünlü alimler de gelmişlerdi. Malik bu sözyle Muhammed’i onlardan üstün tutmuş oluyordu.

İbnü’l-Avvam, kendi senediyle eş-Şâfiî’nin şunu söylediğini rivâyet et-

miştir: “Ben Allâh azze ve celle’nin kitabını Muhammed ibnü’l-Hasen’dan daha iyi bilen kimse görmedim.” Ve o şunu da söylemiştir: “Muhammed ibnü’l-Hasen Kur’ân’ı tefsir ettiği zaman, o kendi diliyle inmiş gibi konuşan başka bir kimse görmedim/duymadım.”

İbnü’l-Avvam şunu rivâyet etmiştir: “Bir adam el-Müzenî’ye, “Muhammed şunu şöyle demiştir” dedi. Müzenî, “Hangi Muhammed?” diye sordu. Adam, “Muhammed ibnü’l-Hasen” dedi. Müzenî, “Kulağa ses, kalbe ilim dolduran Muhammed’e merhabalar olsun!” dedi. Ondan sonra da, “Benim de, İmâm-ı Şâfiî’nin de dediği budur” diye ekledi.

es-Sumeyrî kendi senediyle eş-Şâfiî’nin şunu söylediğini rivâyet etmiştir: “Ben, helâl ve haramı, illetleri, nâsih ve mensuhu Muhammed ibnü’l-Hasen’dan daha iyi bilen bir kimse görmedim.” Ve o şunları da söylemiştir: “Ben Malik ve Muhammed ibnü’l-Hasen’in bana üstad/hoca olduklarını itiraf ediyorum.”, “İnsanlar fakîhleri tanısalardı, Muhammed ibnü’l-Hasen gibisini görmediklerini anarlardı. Ben fıkıhı ondan daha iyi bilen ve onu daha rahat anlatan başka bir kimsenin meclisinde oturdum. Kendisi büyüklerin farkına varamadıkları fıkıh inceliklerini hisseder ve dile getirirdi.” Ve şunu söylemiştir: “Ben Muhammed ibnü’l-Hasen’in ilminden bir deve yükü kitap yazdım. Ondan olmasaydı, zihnim ilme açılmazdı. Bütün insanlar Irak âlimlerine borçludurlar. Bütün Iraklılar Kûfe âlimlerine borçludurlar. Bütün Kûfeliler Ebû Hanîfe (r.a.)’e borçludurlar.”

el-Müzenî, Muhammed ibnü’l-Hasen’in ashabı/talebeleri için şunu söyledi: “Vallâhi, onlar konuştukları zaman kulakları doldururlar, fakîhlerin zihinlerine takılanları çözerlerdi.” Kendi ashabı ona baktılar, bunun üzerinde de şunu söyledi: “Allâh’a yemin ederim, eş-Şâfiî benim bu söylediklerimden daha fazla söylerdi.” eş-Şâfiî şunu söylemiştir: “Ben Muhammed ibnü’l-Hasen’dan daha fesahatli bir kimse görmedim.” Ve o şunu söylemiştir: “Ben kime bir mesele sordumsa, yüzü değişti. Bunun tek istisnası Muhammed ibnü’l-Hasen’dir.”

Hatib, kendi senediyle İmâm-ı Şâfiî’nin şunu söylediğini rivâyet etmiştir: “Ben Muhammed ibnü’l-Hasen’dan daha akıllı bir kimse görmedim.” O şunu söylemiştir: “Muhammed ibnü’l-Hasen bir meseleyi açıkladığı

zaman, sanki ona vahyedilene söylerdi, önce söylemesi gerekeni sonraya bırakmaz, sonra söylemesi gerekeni öne almazdı.” Bir adam ona, “Fakîhler bu meselede sana muhalefet etmişlerdir” deyince, kendisi şunu söylemiştir: “Sen Muhammed ibnü’l-Hasen dışında fakîh gördün mü ki, bunu diyorsun? Muahhmed ibnü’l-Hasen ise gözü ve gönlü doldururdu.” Bu ve benzeri çok şeyi Nevevî *et-Tehzib*’de, Zehebî de bu konuya tahsis ettiği cüz’de zikir ve rivâyet etmişlerdir. Zehebî, şunu da rivâyet etmiştir: “İbnu Kâs en-Nehâî; Ahmed ibn Hammd ibn Süfyan’dan, Rebi’dan, İmâm-ı Şâfiî’den... onun şunu söylediğini rivâyet etmiştir: “Ben Muhammed ibnü’l-Hasen’dan daha akıllı, daha fakîh, daha zahid, daha müttakî, daha güzel konuşan, istediğini daha iyi anlatan bir kimse görmedim.” Zehebî şunu söylemiştir: “Bu sözü Ahmed ibn Hammad’tan başkası rivâyet etmemiştir.” Ben derim ki; Ahmed ibn Hammad’ın rivâyet etmesi yetmez mi? Kimse onu rivâyetinde cerh etmemiştir. Üstelik bu rivâyetin şahidleri/benzerleri de vardır.

el-Kürdî’nin *Menâkıb* kitabında İmâm-ı Şâfiî’nin şunu söylediği rivâyet edilmiştir: “Ben ilk kere gördüğümde Muhammed hücrede oturmuş, insanlar etrafını doldurmuşlardı. Yüzüne baktım, en güzel yüzlü inanlardandı. Alnı fil dişi gibi beyazdı. Sonra elbisesine baktım, giyim kuşamı en güzel olan insanlardandı. Ona ihtilafı olan bir meseleyi sordum ve gevşeyeceğini, dilinin dolanacağını zannettim. Fakat üzerinden ok gibi geçti. Görüşü kuvvetliydi, dilinde de bir yanılma olmadı.

Bu kitapta onun şunları söylediği de rivâyet edilmiştir: “Ben helâli, haramı, nâsih’ı, mensuhu Muhammed’ten daha iyi bilen görmedim.”, “Fetvâ tekniğini Muhammed ibnü’l-Hasen’dan daha iyi bilen görmedim. Fetvâ verdiği zaman da sanki söyledikleri ona ilham edilirdi.”, “Ben Muhammed gibi hikmetle koşan, hoşlanmadığı konuşmaya tahammül eden kimse görmedim.”

İlim Ehlinin İmâm Muhammed’i Övmeleri

es-Sümeyrî kendi senediyle Ebû Ubeyd’in şunu söylediğini rivâyet etmiştir: “Ben Allâhü Te‘âlâ’nın kitabını Muhammed ibnü’l-Hasen’dan daha çok bilen görmedim.”

el-Kürdî'nin *Menâkıb* 'inde Muhammed ibn Mesleme'nin şunu söylediği rivâyet edilmiştir: "Muhammed ibnü'l-Hasen geceleri üç cüz'e/parçaya bölmüşü. Bir cüz'de uyur, bir cüz'de namaz kılar, bir cüz'de de ders verir. Çok az uyurdu. Ona "Niye uyumuyorsun?" dediklerinde şunu derdi: "Ben nasıl uyuyayım, Müslümanlar biz uyanığız diye uyuyorlar ve onlar, kapımız açtık, bir hal olsa hemen bize yetişebilirler, diye düşünüyorlar? "İşte âlim, fakih dediğin budur; din ve İslâm hizmeti de budur. Bizim gibi dinar ve dirheme tapan, nefesine esir olan, dünyayı seven kimsler ise bu işten uzaktırlar. Allâhım! dînini Muhammed ibnü'l-Hasen gibi gerçek âlimlerle teyid et. Âmin!

Hatib'in *Tarih* 'inde kendi senediyle İsmail ibn Hammad ibn Ebû Hanîfe (r.a.)'ın şunu söylediği rivâyet edilmiştir: "Muhammed ibnü'l-Hasen yirmi yaşında iken Kûfe mescidinde ilim meclisi vardı."

Zehebî kendi cüz'ünde şunu rivâyet etmiştir: "Muhammed ibnü'l-Hasen aşkın bir zekâ ve mükemmel bir akla sahipti. Siyadet her halinde kendini gösterirdi. Ve kendisi çok Kur'ân okurdu."

Tahavî şunu söylemiştir: Ben Ahmed ibn Umran'ın şunu dediğini kendisinden dinledim: "Muhammed'in bir gün ve bir gecelik hizbi Kur'ân'ın üçte biriydi."

Ebu Hâzim şunu söylemiştir: Bekr ibn Muhammed el-Ammî'nin şunu dediğini kendisinden dinledim. "İbn Samaa ve İsa ibn Eban meşhur oldukları güzel namaz kılmayı Muhammed ibnü'l-Hasen'den öğrenmişlerdi." Zehebî'nin rivâyetleri burada sonlandı.

İbn Ebü'l-Avvam, kendi senediyle Yahya İbn Maîn'in şunu söylediği rivâyet etmiştir: "Ben *el-Cami 'u s-Sağir* 'i İmâm Muhammed'den duyarak yazdım." Bu söz, ed-Durî'nin ondan rivâyeti olarak İbn Maîn'in *Tarih* 'inde zikredilmiştir. Bu kitap, Dimeşk/Şam ez-Zahirîyye kütüphanesinin mahtutatı (hat halindeki kitapları) arasındadır.

İbn Ebü'l-Avvam şunu rivâyet etmiştir: Talebeleri onun yanında Muhammed ibnü'l-Hasen'in meselelerini okuduklarında Hasan ibn Malik şunu söylemiştir: "Müdakkik olmasına rağmen Ebû Yusuf bile bu kadar

tahkik etmez ve meseleleri böyle bir titizlik içinde senetlerle desteklemeye çalışmazdı.” Bu meselelerin sened ve isnâdları İbn Ebû'l-Avvam'ın kitabında zikredilmiştir.

İmâm-ı Ahmed'in İmâm-ı Muhammed'in Kitaplarına Fazla Alaka Duyulmasını Menetmesinin Yorumu

Hatib şunu söylemiştir: “Bana Hallâl haber verdi, bize Ali İbn Amr haber verdi, bize Ali İbn Muhammed en-Nehâî haber verdi, dedi ki, bize Ebû Bekir el-Karatisî haber verdi, dedi ki, bize İbrahim el-Hazeli haber verdi, dedi ki, ben İmâm-ı Ahmed”, “Bu ince meseleler sana nerden geldi? “dedim. İmâm-ı Ahmed, “Muhammed İbnü'l-Hasen'in kitaplarından” dedi.” Bu rivâyet, İmâm-ı Ahmed'in İmâm Muhammed'in kitaplarını çok mütalaa ettiğine delâlet eder. Fakat buna rağmen kendisi âlimlerin bu kitaplara fazla alaka duymalarından hoşlanmazdı. Bu türlü bir alakanın Allâh'ın kitabı ve Allâh Resûlü (s.a.v.)'i sünneti için olması gerektiğini düşünürdü. Bunların dışındaki söz ve kitaplar için ise bir kere gözden geçirmenin yeterli olduğuna inanırdı. Onun için, kendisi İmâm Muhammed İbnü'l-Hasen'in kitaplarını dinlemek üzere Ebû Süleyman el-Cüzcanî'ye gitmekte olan Musa İbn Hizam'la köprü başında karşılaşınca ona şunu söylemiştir: “Sizlere hayret ediyorum; Sizlere Allâh Resûlü (s.a.v.)'i hadîsini rivâyet edenleri terk etmişsiniz; size reyî söyleyenlere yönelmişsiniz.” Musa, “Ey Ebû Abdullah; bu demektir? “deyince de şunu söylemiştir: “Ne mi demektir? Yezid İbn Harun, Humeyd'den, Enes'ten, Allâh Resûlü (s.a.v.)'den.. diyerek hadisi rivâyet ediyor. Bu kişi ise Muhammed'ten, Yakub'dan, Ebû Hanîfe (r.a.)'den... diyerek reyî aktarıyor.” Bu kıssa, *Mihnetu Ahmed İbn Hanbel* kitabındadır.

Şübhe yoktur ki, bu söz, anlama ve ictihâd etme açısından Ahmed İbn Hanbel derecesinde olanlar için doğrudur. Çünkü bu kimseler için kitapları bizzat mütalaa etmek, gidip fıkıh üstadlardan öğrenmek ve rivâyet etmek ihtiyacından müstağni kılar. Fakat bu derecede olmayanlar fıkıh üstadlardan öğrenmeye muhtaçtırlar. Nasıl ki nahvî ve diğer ilimleri de bu şekilde öğrenmek durumundadırlar. Ancak, yine de fıkıhla uğraşmak sıratıbarıyla Allâh'ın kitabını hıfz etmek ve O'nun Resûlü (s.a.v.)'in sünnetini

iyice öğrenmekten sonra olmalıdır. Bu demektir ki, İmâm-ı Ahmed bu sırayı gözetmeyen ve Muhammed ibnü'l-Hasen gibi fıkıh ağırlıklı alimlerin derslerine katılıp hadis öğrenimini ve rivâyetini terk edenleri yermiştir. Bunu yalnız İmâm-ı Ahmed değil, hiçbir hanefî ve hiçbir Müslüman doğru bulmaz.

Âsım ibn İsam es-Sakafî'nin rivâyet ettiği kıssanın ma'nâsı da budur: Âsım şunu söylemiştir: Ben Ebû Süleyman el-Cüzcanî'nin yanındaydım, ona Ahmed ibn Hanbel'in mektubu geldi. Ahmed şunu yazmıştı: "Sen Muhammed'in kitaplarını rivâyet etmekten vazgeçersen, biz gelip senden hadis dinleriz." Ebû Süleyman, onun mektubunun arka sayfasına şunu yazdı: "Senin bize gelmen, bizi yükseltmez; bize gelmemen de bizi alçaltmaz. Keşke yanında bu kitaplardan birkaç katı daha olsaydı ve ben onları Allâh için ve ilim hizmeti için rivâyet etseydim." Bu kıssayı el-Kerderî rivâyet etmiştir. Ahmed, Yahya ibn Salih el-Vehazî'ye de böyle bir mektup göndermiş ve ondan da da böyle bir cevap almıştır. Bu teklife karşı bazı ashabından ise daha sert bir karşılık almıştır. Bu ona şunu söylemiştir: "Ebû Hanîfe (r.a.)'in bir tek sözü, senin gibi birisinin dünya dolusu sözünden daha faydalıdır." Bunu İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb-u Ahmed* kitabında zikretmiştir.

Gerçektir ki, Ahmed ibn Hanbel, talebelik döneminde üç sene Ebû Yusuf yanında fıkıh okumuş ve ondan hadis dinlemiştir. Ve onun ilminden üç valiz dolusu kitap yazmıştır. Bunu Hafız ibn Seyyid'in-nas *Şerhü's-Siyre* kitabında, başkaları da başka kitaplarda zikretmişlerdir. İmâm-ı Ahmed, Hatib'in yukarıda zikrettiğimiz sözünden anlaşıldığı gibi, Muhammed'in kitaplarından da faydalanmıştır. Fakat kendisi hadis gibi fıkıhın da falandan falandan şeklindeki isnâdlarla rivâyet edilmesini ve hadis rivâyetine verilen önemin buna da verilmesini doğru bulmamıştır. Bu onun samimi inancından ve görüşünden kaynaklanmıştır. Bu sebeple, Ebû Yakup İshak ibn Mansur'un kendisinden öğrendiği bazı fıkıh meselelerini Horasan'da rivâyet ettiğini duyunca, şiddetle tepki göstermiş ve, "şahid olun, ben o görüşlerimden döndüm" demiştir. Bunu da ilim ehlinde müteaddid kimseler zikremişlerdir.

Halbuki, İshak ibn Mansur'un Ahmed ve İbn Raheveyh'den rivâyet ettiği meseleleri topladığı kitabı, bu meselerle ilgili en güvenli kitaplardan sayılabilir. Onun için Tirmizî de *el-Cami'* kitabında Ahmed ve İbn Raheveyh'in fikhî görüşlerini zikrederken bu kitaba dayanmıştır. Ahmed'in, "görüşlerimden döndüm" demesi ise, onları yanlış bulması ve onları iptal etmesi anlamında olmamış, fıkıh ve fetvâ için bu yöntemin uygulanmasını doğru bulmamasından dolayı olmuştur. Onun diğer fakîhlerin de fıkıh kitaplarını bu yöntemle rivâyet etmelerini ve hadis rivâyetini bırakıp gece gündüz "falan böyle dedi, falan şöyle dedi." Tarzındaki sözlerle fikhî aktarmalarını ve öğrenmelerini doğru bulmaması da aynı sebepten dolayı olmuştur. Ona göre, fıkıhla bu şekilde meşgul olmak, Allâhü Te'âlâ'nın kitabını hıfz etmekten ve Allâh Resûlü (s.a.v.)'i sünnetini öğrenmekten sonra gelmelidir.

Daha sonra zühd ve ilâhî korku (haşyetüllah) İmâm-ı Ahmed'e galip gelince, kendisi sorumluluk mulahazasıyla hadis rivâyetini de terk etti. Onda bu değişme onun vefatından on üç sene önce başlamıştır. Bunu Ebû Talib el-Mekkî ve diğerleri zikretmişlerdir. Muhaddisler arasında, hadis rivâyetinin sorumluluğundan korkup toplamak için ömürlerini tükettikleri hadisleri yakanlar ve kitaplarını yıkayanlar da az değildir. Ahmed de diğerleri de, yaptıklarının sorumluluğunu üzerlerine aldıktan sonra rey, rivâyet, fıkıh ve hadis konularında diledikleri görüşü tercih edip benimseyebilir ve bu konularda başkalarına örnek olmayı istemeyebilirler. Fakat onlardan önce ve sonra gelen diğer imâmlar kendi üzerlerine vacip gördükleri şeyi yapmışlar ve bizim için örnek ve üsve-i hasene olmuşlardır.

Sen bilirsin ki, birinci asırda râvîlerin çoğu hadislerin yazılmasını ve kitaplaştırılmasını doğru bulmamışlardır. Tefsir, fıkıh ve diğer ilimler için de aynı tutumu göstermişlerdir. Fakat ondan sonra imâmlar, bütün ilimleri tedvin etmişler, hepsini öğretmişler ve hepsini rivâyet yoluyla aktarmışlardır. Müslümanların kahir ekseriyeti de bu gelişmeyi doğru bulmuş ve onaylamışlardır. Bir kimse, hadis ve hadis ilminin, usûlün, tarih, terâcim ve ricâl isimlerinin, fıkıh ve diğer şer'î ilimlerin tedvin edilmemiş olması halinde ne olacağını tasavvur ettiğinde, ümmetin bu yönelişini doğru bulmakta bir lahza tereddüt etmez.

Şunu söylemek istiyoruz: İmâm-ı Ahmed'in Ebû Hanîfe (r.a.) ve ashabı ve onların kitapları hakkında su-i zan ettiğini düşünmemek lazımdır. O bunu yapmaktan uzaktır. Onun İmâm Muhammed'in kitaplarını dinlemeye fazla alaka gösteren insanları bundan çevirmek istemesinin ma'nâsı ise yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibidir. Bunun böyle olduğunun bir delili de İbnü's-Sem'ânî'nin *el-Ensab* kitabında rivâyet ettiği şu kıssadır: "Ahmed, "Üçün görüşü bir meselede ittifak ederse, ötesini aramak doğru değildir." "Üç kimlerdir?" diye sordular. İmâm Ahmed, "Kimler olacak; Ebû Hanîfe (r.a.), Ebû Yusuf ve Muhammed'dir. Ebû Hanîfe (r.a.) kıyası en iyi bilendir; Ebû Yusuf hadis ve eserleri en iyi bilendir; Muhammed de dili (Arapçayı) ve dil ilimlerini en iyi bilendir" dedi."

Hasılı; İslâm dîninde kendilerine uyulan imâmlar, bir tek ailenin fertleri gibi davranmışlardır. Onun için İmâm-ı Malik'in Medine mescidinde Ebû Hanîfe (r.a.)'i övdüğünü ve onun kitaplarından faydalandığını, Muhammed ibnü'l-Hasen'in Medine'ye gidip *Muvatta*'ı Malik'ten dinlediğini, İmâm-ı Şâfiî'nin *Muvatta*'ı İmâm-ı Malik'ten dinlediğini ve fikhî İmâm Muhammed'den aldığını, İmâm-ı Ahmed'in Ebû Yusuf ve İmâm-ı Şâfiî'de okuduğunu ve İmâm Muhammed'in kitaplarından yararlandığını görürsün. Onlar bu his ve duygu içinde hareket ettikleri için de ilmin bereketine nail olmuşlardır. Bu imâmların birbirinin aleyhinde rivâyet edilen sözleri ise kendi sözleri değil, din düşmanlarının uydurup onlara izafe ettikleri yalanlardır. Fakat onların saf ve sadedil bir kısım mensupları bu yalanları gerçek sanıp inanmış ve onlardan etkilenmişlerdir. Ve asıl onlar, birbirinin aleyhinde sözler söylemişlerdir. Bu husûsu daha iyi öğrenmek için el-Bâcî'nin *Muvatta*'şerhi olan *el-Münteka*'daki ed-Daü'l-addâl hadîsinin açıklamasını oku. (7/300) Ebü'l-Velid el-Bâcî ise hadis, fıkıh ve usûlüddin'de büyük yeri olan bir âlimdir. Malik'in mezhebinde büyük bir rükündür. •

İmâm Muhammed ibnü'l-Hasen'in Bütün Mezhebler Üzerinde Hakkı ve Minneti Vardır

Umulur ki, sen anlamış oldun ki, İmâm Muhammed ibnü'l-Hasen'in bütün mezhepler üzerinde hakkı ve minneti vardır. İmâm Muhammed; İmâm-ı A'zâm Ebû Hanîfe (r.a.)'in mezhebini tahrir edip (kitaplaştıırıp)

neşreden kimsedir. *Zahirü'r-rivaye* diye bilinen kitapları bu mezhebin temeli ve esası durumundadır. İmâm-ı Malik mezhebinde *Müdevvene*'nin aslı olan *Esediyye* (Esed ibn Fırat'ın kitapları ve yazıları), daha önce denildiği gibi, Muhammed'in kitaplarının ışığında yazılmışlardır. İmâm-ı Şâfiî, kadîm ve cedîd görüşlerini, fikhî Muhammed'de okuduktan, onun kitaplarını nüsha edip yazdıktan ve ondan aldıklarını aldıktan sonra yazmıştır. Ahmed ibn Hanbel, bazı meselelere İmâm Muhammed'in kitaplarından cevap vermiştir. Daha sonra gelen fakîhler de bu yolu izlemişlerdir. Bu, bir üstünlüktür ki, Allâhü Te'âlâ onu dilediğine ve layık bulduğuna verir.

İmâm Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed'in Arasında Soğukluk Oluşması

(Tenbih) İbn Ebû Avvâm el-Hafız; Tahavî'den, Ebû Hazim'den, Bekr ibn Muhammed el-Ammî'den, Muhammed ibn Semaa'dan... onun şunu söylediğini rivâyet etmiştir: "Muhammed ibnü'l-Hasen'in Sultanla ilişkiye girmesinin sebebi şudur: Sultan, Rakka kadılığına tayin edeceği bir adam hakkında İmâm Ebû Yusuf'la istişare etti. İmâm Ebû Yusuf, "Ben bunun için Muhammed ibnü'l-Hasen'den daha layık bir adam bilmiyorum. Fakat kendisi Kûfe'dedir, dilerseniz onu oradan alıp getirin." dedi. Bunun üzerine onu oradan alıp getirdiler. Kendisi (bundan rahatsızlık duyduğu için) Ebû Yusuf'a, "Beni neden onlara önerdin?" dedi. Ebû Yusuf şunu söyledi: "Sultan Rakka için tayin edeceği bir adam hakkında benimle danıştı, ben de seni söyledim. Bununla ümid ettim ki, bizim ilmimizin bu havalide neşrini nasip eden Allâhü Te'âlâ, senin vasıtanla onun Rakka ve havasiline de neşrini nasip eder." İmâm Muhammed, "İyi de beni bunun için getirdiklerini daha önce bana haber verecek kadar yanında değerim yok muydu?" dedi. Ebû Yusuf, "Onlar karar verip seni getirmişler, ben seni getirseydim, haber verirdim" dedi.

Ondan sonra İmâm Ebû Yusuf da ona refakat ederek birlikte (baş vezir) Yahya ibn Halid ibn Bermek'e gittirler. Yahya, İmâm Ebû Yusuf'u kendi yanına oturttu, İmâm Muhammed ise daha aşağıda oturdu. İmâm Ebû Yusuf, "İşte Muhammed budur, onu size getirdim" dedi. Yahya kadılık teklif etti, İmâm Muhammed reddetti, Yahya ısrar etti ve işi tehdit ve korkutma

derecesine kadar ileri götürdü ve İmâm-ı Muhammed'i kabul etmek zorunda bıraktı. Bu olay üzerine İmâm Muhammed ile İmâm-ı Ebû Yusuf arasında soğuma ve kırılma oluştu. Zehebî de bu olayı kendi *Cüz*'ünde anlatmıştır. Dolayısıyla aralarında oluşan soğuma ve kırılmanın tek sebebi budur. Çünkü İmâm Muhammed, Ebû Hanîfe (r.a.)'in yolunu izleyerek kadılık meşguliyetinden uzak bir şekilde kendisini ilim ve talim hizmetine vermek istiyordu. İmâm Ebû Yusuf'un aracı olduğu bu fiilî durum ise onu bundan menetmişti. Kendisi bundan şiddetli üzüntü duydu ve İmâm Ebû Yusuf'un vefatına kadar onunla konuşmadı. Nitekim bu türlü kırgınlıklar Osman (r.a.) ile Abdurrahman ibn Avf (r.a.), Hasan ve İbn Sîrin ve diğer büyükler arasında da yaşanmıştır. İmâm Muhammed'in İmâm Ebû Yusuf'un cenazesinde hazır bulunmadığı şeklinde yapılan rivâyetin sebebi ise, bize göre, Muhammed'in Kadılık görevini yaptığı Rakka'da olmasıydı. İmâm Ebû Yusuf ise başkadi olarak Bağdat'taydı ve orada vefat etmişti. Bu durumda Muhammed onun cenazesinde nasıl bunabilirdi?

İmâm-ı Serahsi'nin Soğukluğun Sebebi Olarak Zikrettiği Kıssanın Asılsız Olması

Bununla anlaşıldı ki, İmâm Serahsi'nin *Şerhü's-Siyer*'de (*el-Mebsut*'ta) soğukluğun sebebi olarak zikretti kıssa asılsızdır, onu bazı kıssacılar senedsiz bir şekilde rivâyet etmiş ve yaymışlardır. Bu kıssaya göre, ilim ehli İmâm Muhammed ibnü'l-Hasen'in etrafında toplanmışlar, fıkıh arayanlar onun meclisini doldurmuşlar, İmâm Muhammed'in şöhreti Reşid'e ulaşmış, Reşid de Muhammed'i kendine yaklaştırmak ve onunla sohbet meclisleri kurmak istemiştir. Bu hal ise, İmâm Ebû Yusuf'u kızkandırmış ve kızdırmıştır. Bunun üzerine kendisi Reşid'i Muhammed'den uzak tutmanın yolunu aramış ve ona, "Muhammed selisü'l-bevl'dir (küçük âbdestini tutamıyor), bu sebeple uzun sohbe tahammül edemiyor, demiş; İmâm Muhammed'e ise Reşid'in çabuk bıktığını, onun için onun meclisinde çok durmamak gerektiğini söylemiştir. Bu uydurma ve mantık dışı kıssa bu minval üzere uzayıp gidiyor. Onun mantık dışı olması şundadır: İmâm Ebû Yusuf; geniş olan şöhretine, çok olan ilmine, metin ve sağlam olan imânına, kalabalık olan talebelerine ve Ebü'l-Kasım el-Âmirî'nin rivâyet ettiği üzere tek başına üç yüz cüz' (cilt) tutan *Emâli* kitabına rağ-

men, kendi tilmizi ve talebesi olan Muhammed'i cemaatinin çokluğundan dolayı nasıl kıskanır? Halbuki, talebesi olması hasebiyle onun bu durumu kendisi için iftihar ve övünme vesilesiydi. Sonra, kadılığa tayin edildiği tarihe kadar kendisi Bağdat'ta değildi. Ebû Yusuf ise Bağdattaydı. Kendisi burada onun talebelerinin ve ona gidip gelenlerin çokluğunu nasıl gördü ve niçin kıskandı? Sonra, hiç olmayan bir hastalığı nasıl uydurdu? Kendisi o kadar akılsız mıydı ki, kendi şöhet ve itibarını bununla riske etti ve tehlikeye attı. Çünkü Reşid, bir tâbip ve hatta bir çok tâbip görevlendirip Muhammed'i muâyene ettirip ona bir çare bulmalarını emredebilirdi ve onlar onda böyle bir hastalık bulunmadığına dair kendisine rapor verebilirlerdi. Dahası; kıssada Reşid'in İmâm Muhammed'i sevdiğine dair bir şey zikredilmemiştir. Sonra, Rakka Abbasoğulları halifelerinin yaz payıtları iken ve oradaki kadının halifelere yakın olacağını bile bile, İmâm Ebû Yusuf İmâm Muhammed'i kıskanmışsa, nasıl onun oraya kadı tayin edilmesini teklif etmiş ve uygun görmüştür? Hepsinden öte, bu kırgınlıktan sonra bile, İmâm Muhammed, İmâm Ebû Yusuf'tan bir şey rivâyet ettiği zaman, hep, "Bana sîka olan haber verdi" derdi. Halbuki, İmâm Ebû Yusuf'un (Bizans oyunlarını andıran) bu türlü bir komplo kurmuş olması halinde, Muhammed bunu söyler miydi, söylese bile doğru olur muydu?

İşte bunun gibi, yalanlar genellikle onların uydurma olduklarını deşifre eden unsurları da içlerinde taşırlar. Onun için, doğru olan, İmâm Serahsi'nin senedsiz olarak rivâyet ettiği bu uydurma kıssa değil, Ebû'l-Avvam el-Hafız'ın senedli olarak zikrettiği şeydir. İmâm Serahsi gibi fazıl ve alim bir zâtın, kapatıldığı hapishanenin penceresinden böyle bir yalanı talabelerine imlâ etmesi (yazdırması) ona yakışmamıştır. Çünkü bu kıssanın aslı yoktur; onu yalan ve uydurmaları hoş vakit geçirtmek için icat eden kıssacılar icat etmişlerdir. Bu yalan kıssa başka mezheplerin kitaplarında bile yer almamıştır. Halbuki onun aslı olsaydı, İmâm Serahsi'den önce onlar onu yayarlardı. Bu da gösterir ki, bu kıssa asılsızdır. Gerçekten bu kıssa her taraftan dökülen ve sırtan açık bir yalandır.

Muhtemeldir ki, İmâm Serahsi'nin buradaki özrü; onun hapiste olup kitaplardan uzak bulunması, bu kıssanın daha önceki bir okumaktan zihnine takılmış olması ve imlâ ettiği zaman onu araştırıp sahih olup olmadığını

anlama imkânından mahrum olmasıdır. Biz İmâm Serahsi'yi ilim dağlarından bir dağ olarak tanıyor ve onun bahislerindeki ilmî tahlillerini biliyor, bu sebeple özü bulunmadan bu uydurma kıssaya ebedi ömürlü olan kitabında yer vermesine ihtimal vermiyoruz. Fakat, Şâfiî rahimehüllah'ın dediği gibi, Allâhü Te'âlâ kendi kitabından başka bir kitabın tümüyle sahih olmasına izin vermemiştir. Kaldı ki, bu kıssanın başka biri tarafından onun kitabına sokulmuş olması da uzak bir ihtimal değildir. Nitekim, dess'ten (kitabına birileri tarafından yalan karıştırılmasından) selâmette kalmış âlim sayısı oldukça azdır. Allâh doğruyu en iyi bilendir.

İmâm-ı Şâfiî'ye İzâfe Edilen İki Yalan Rihlet

(Tenbih) Burada İmâm-ı Şâfiî'ye izâfe edilen iki rihlet vardır, ikisi de yalan ve uydurmadır. Onlardan birisi, meşhur yalancı Abdullah ibn Muhammed el-Belevî'in rivâyet ettiği rihlettir. Bu kişinin *Mizan* ve *Lisan* kitaplarında tercümesi vardır. Dârekutnî onun için, "Hadis uydurur" demiş, Hafız da, "Bu kişi İmâm-ı Şâfiî'nin rihletini geniş bir şekilde rivâyet eden kişidir. Rivâyetindeki çoğu şeyler uydurmadır" demiştir. Bu rivâyetteki en açık yalan ise onun şu sözüdür." İmâm Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed, İmâm-ı Şâfiî'yi öldürmesi için Reşid'i tahrik edip kışkırttılar." Bu söz iki sebeple yalandır. Birincisi; İmâm-ı Şâfiî Bağdat'a geldiği zaman, İmâm Ebû Yusuf vefat etmişti. Böyle olunca da İmâm-ı Şâfiî'nin onunla görüşmesi ve onda kıskançlık uyandırması olayı gerçekleşmemiştir. Fakat yalancının hafızası zayıftır, kendisi tarih de bilmez. İkincisi; sözü edilenler, kendilerine ve hiç kimseye karşı bir suç işlememiş olan bir müslümanın öldürülmesine çalışmayacak kadar takva sahibi olan ve Allâh'tan korkan kimselerdir. Onların ilimdeki mevkileri, saygınlıkları ve meşhur olan din-darlıkları böyle bir şey yapmalarını kesinlikle menedicidir. Sahih olan tarihlerle bizim anladığımız odur ki, İmâm Şâfiî'nin ilk rihletinde Bağdat'a gelmesi H.184/800 senesinde olmuştur. İmâm Ebû Yusuf ise bu tarihten iki sene önce vefat etmiştir. Onun için kendisi bu gelişinde Muhammed'le karşılaşmış ve onun yanında kalarak kendisinden ilim öğrenmiştir. İkisi daha evvel Hicaz'da tanışmışlardı." Bu ifade olduğu gibi İbn Hacer'e aittir.

İmâm Muhammed'den bilinen odur ki, daha önce de söylendiği gibi,

kendisi Şâfiî'ye karşı her türlü yakınlığı göstermiş ve ona her yönüyle yardımcı olmuştur. İmâm Şâfiî'den de İmâm Muhammed ibnü'l-Hasen için söylediği takdîr-kâr sözleri bir başkası için de söylediği rivâyet edilmiştir. Bu gerçekler, bu kıssanın yalan ve uydurma olduğunun en büyük delilidirler.

İftiracının açık olan iftira ve yalanına kılıf giydirmek için uydurduğu, "Ebû Yusuf ve Muhammed İmâm-ı Şâfiî'yi kıskanıyorlardı" sözü ise iftiranın en olmazıdır. Çünkü bunun mümkün olmadığını ortada olan hal ispatlıyordu. Söylenildiği tarihte İmâm-ı Şâfiî henüz ilim talebesiydi ve ilim peşindeydi. Kendisinin henüz ilimde ne şöhreti, ne de yazılmış bir kitabı ve eseri vardı. Hatta kendisi daha sonra yazdığı kitaplarında Malik'ten dinlediği *Muvatta'* kitabının bir kısmını İmâm Muhammed ve başkaları tarikıyla Malik'ten rivâyet etmiştir. Aradan o kadar asırlar geçmesine rağmen, Muhammed ve başkalarının rivâyet ettikleri *Muvatta'* nüshaları gibi, Şâfiî'nin de rivâyet ettiği bir *Muvatta'* nüshası görülmemiştir. Bu gösteriyor ki, yaşının küçük olması sebebiyle kendisi Malik'ten dinlediklerini iyice hıfzedememiş ve onları vaktinde zaptetmeye çalışmamıştır. Durum bu iken, ilmin imâmları neyin üzerinde onu kıskanmışlar? Sonra, kıskanmışlarsa, İmâm-ı Şâfiî nasıl gelip İmâm Muhammed'in şefkatine sığınmış ve bir deve yükü kadar ilmi onun dilinden öğrenmiştir? Dahası; dost ve düşmanın ittifakla söyledikleri gibi, İmâm Muhammed ibnü'l-Hasen zulme karşı en büyük mücadeleyi veren ve zalimlere karşı sesini en çok yükselten kimsedir. Onun tek bir duruşu bile bunu ispat etmeye yeterlidir. Reşid, bir talibî (Hz. Alî (r.a.)'in neslinden olan bir adam) için eman belgesi vermiş, fakat ondan sonra pişman olmuş ve o belgeyi iptal etmek ve o adamı öldürmek istemişti. Reşid'in niyetini öğrenen İmâm Muhammed, Reşid'in meclisinde talibîye verilen emanın sahih olduğunu ve bozulamayacağını, dolayısıyla onu öldürmenin haram olduğunu cesaretle söylemiştir. Halbuki, kendilerini meclisin heybetine kaptıran diğer âlimler susmuş ve lâl kesilmişlerdir. Ve onun bu cesur yaklaşımı, Rakka kadılığından azledilmesine ve ondan sonra resmî fetvâ vermesinin menedilmesine de sebep olmuştur. Bu çarpıcı olay bile İmâm Muhammed'in eteğinin bu türlü kirli yalanlardan pak ve temiz olduğuna delil değil midir?

Has ve âmm herkes, sîka ve sebt râvîlerin rivâyetiyle Muhammed ibnü'l-Hasen'in İmâm-ı Şâfiî'ye ilim öğretmek ve onu geçindirmek için gösterdiği fedakârlık ve ferağatı bilmişken ve hiç kimsenin fıkıh ilminde İmâm Muhammed kadar onun üzerinde minneti yokken ve İmâm Muhammed ona yardım konusunda yed-i beydâya sahipken, bunca iyiliği kötülüğe çevirecek bir davranışın içine girdiğini iddia etmek yalanın en büyüğü ve en mantıksız olmaz mı? Onun için, bu yalanı uydurmak iki mezhep düşmanının da işi değilse, en çirkin bir taassup değil midir? Biz Beyhâkî'den bu açık iftirayı ve olmayan rihleti *Şâfiî Menâkıbı* adını verdiği kitabına koyup orada ebedileştirmesini kendisine yakıştırmadık ve dindarlığının buna nasıl izin verdiğini de anlayamadık. Çünkü kendisi Belenî'nin nasıl bir yalancı olduğunu ve onun uydurduğu yalanın nasıl tarihle ve tarihî gerçeklerle çeliştiğini çok iyi bilirdi. Beyheki'nin bu yalanı kitabına alması, İbnü'l Cüveynî, Ebû Hamid et-Tusî ve Fahrüddin er-Razî gibi ilmî şöhreti olan ve fakat rivâyetleri doğru ve yalan esasî üzerinden tasnif etme huyları bulunmayan kimseleri de inandırmış ve mezhep taassuplarını kamçılamıştır.

Bu rihletin ve bu olayın yalan ve uydurma olduğunu tasrih eden ve kesin bir dille söyleyen İbn Hacer'den önce de Mes'ud ibn Şeybe *et-Ta'lim* kitabında söylemişlerdir. Çünkü Belevî'nin ne mal olduğu eskiden beri bilinmiştir. Doğru yola hidâyet eden ne ilim, ne de akıldır, yalnızca Allâhü Te'âlâdır.

İkinci Rihlet

İkinci rihlet ise Batin'in İbnü'l-Münzir'den rivâyetidir. Bu rivâyet, önce Hindistan'da İmâm-ı Şâfiî'nin *Müsned'* ile birlikte basıldı. Ondan sonra normalleştirme ümidiyle bazı ibareleri değiştirilerek Mısır'da tekrar basıldı. Bazıları da onu roman üslubu içinde yenileyerek o şekilde bastılar. Bu rivâyet, Hindistan baskısında kaynak gösterilmeden Suyuti'ye nisbet edilmişti. Bazı yazmalarda ise yine kaynak göstermeksizin Şa'rani'ye nisbet edilmiştir. Mısır baskısını yapanlar ise daha ileri giderek onu Şâfiî'nin kendisine nisbet ettiler ve onun kendi kalemıyla yazıldığını ileri sürdüler. İki baskıda da bunun Rebi' el-Cizi'nin İmâm-ı Şâfiî'den rivâyeti olduğunu söylediler. Fakat H.256 senesinde ölen el-Cizi'nin bunu İmâm-ı Şâfiî'den nasıl rivâyet ettiğini anlatmadılar.

Doğru olan odur ki, ne İmâm-ı Şâfiî'nin, ne Rebi'in, ne İbnü'l-Münzir'in bu yalanla bir ilişkisi yoktur, onu İbnü'l-Münzir'den sonra gelen birisi uydurmuş ve ona bu şekilde sahte bir senet ilave etmiştir. Seneddeki Batın ve Kevvaz da mechul kimselerdir. Bunlardan sonra el-Farisi'ye kadar olan râvîlerin halini de Allâh bilir. Fakat, metindeki tutarsızlık sened üzerinde durmaya ve râvîlerin hallerini anlamaya ihtiyaç bırakmamıştır.

Açık Yalanlar

Bu rivâyetteki yalanlardan birisi, Abdullah ibn Abdülhakîm, Eşheb, ibnü'l-Kasım ve hatta Leys ibn Sa'd'ın 164 senesinden *Muvatta'*ı Şâfiî'nin okuması sûretiyle Malik'ten dinledikleri iddiasıdır. Bu kişilerin Malik'le buluşma tarihlerinin uydurulan tarih olmadığı ilim ehline bilinmektedir. Sonra, Rebi', İmâm-ı Şâfiî'nin ömrü boyunca Leys ile karşılaşmadığını en iyi bilenlerden biridir. Şâfiî'nin Mısır âlimi olan Leys ile buluşamadığına çok üzüldüğü de sahih olarak rivâyet edilmiştir.

Yalanlardan birisi, İmâm-ı Şâfiî'nin Irak rihletinin *Muvatta'*ı İmâm-ı Malik'ten dinledikten sonra 164 senesinde vaki olduğunun iddiasıdır. Bu tarih de tamamen hayalî olup gerçek tarihe muhaliftir. Çünkü yukarıda İbn Hacer'den naklettiğimiz gibi, Şâfiî'nin ilk sefer Irak'a gitmesi 184 senesinde ve İmâm Ebû Yusuf'un vefatından iki sene sonra vukû bulmuştur. Onun için, İmâm-ı Şâfiî'nin bu rihlette İmâm Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed'le buluştuğu, onların yanında ileri derecede dünyevilik gördüğü, onlarla tartışmalara girdiği, Ebû Hanîfe (r.a.)'in kitabı olan *el-Evsat'*ı Muhammed ibnü'l-Hasen'in kitaplığından ondan habersiz alıp bir gecede ezberlediği, tartışma sırasında bu kitaptan nakiller yapmasının Muhammed'i kızdırdığı ve kendisinin bundan sonra onu kendi kitaplarına yaklaştırmadığı iddiaları tümüyle uydurmadılar ve yalan üzerine bina edilmişlerdir.

İmâm Şâfiî'nin İran şehirlerine rihlet edip onları dolaştığı iddiası da açık yalandır. Ve bu şehirlerin tarihlerini yazanlardan hiç kimse, İmâm-ı Şâfiî'nin oralara gittiğini yazmamıştır. Onun H.171 senesinde Reşid'in

hilafetinin başında tekrar Bağdad'a gittiği, orada kendi kadîm görüşlerini içeren *ez-Za'feranî* veya *el-Hucce* adlı kitabını akşamdan sabaha kadar yazıp bitirdiği iddiası da katmerli yalandır. Çünkü Za'feranî H.195 senesinde *el-Hucce* kitabını Şâfi'de okuduğu zaman henüz on beş yaşındaydı ve bıyığı çıkmamıştı. Bu demektir ki, Za'feranî H.171 senesinde henüz doğup dünyaya gelmemişti. Peki, İmâm-ı Şâfi onun için ve onun adıyla bir kitabı bu tarihte nasıl telif eder? Evet gerçekten yalancının tarihle bir derdi yoktur.

Sonra İmâm-ı Şâfi'nin sözü edilen sene Bağdat'tan ayrılıp Haran yoluyla Mekke'ye dönmesi, tilmizlerinden birinin ona binlerce dinar hediye etmesi ve kendisinin bu büyük serveti onu (Bağdat'ta) karşılayan Evzaî, İbn Uyeyne ve Ahmed ibn Hanbel gibi ilim ve hadis ehline tevzi edip vermesi de hayal ürünü bir yalandır. Çünkü Evzaî H.157 senesinde ve İmâm-ı Şâfi yedi yaşında iken vefat etmiştir. İbn Uyeyne, Ebû Hanîfe (r.a.)'in vefatından sonra Kûfe'den Mekke'ye hicret etmiş ve ondan sonra Hicaz'dan hiç ayrılmamıştır. Ahmed ibn Hanbel de o tarihte henüz yedi yaşlarında bir çocuktur.

Sonra; uydurulan yalana göre, İmâm-ı Şâfi, İmâm-ı Malik'le tanıştığında Malik'in yanında ancak sultanların yanında bulunabilen servet ve saman görmüş ve Malik bütün bu serveti -kendisini çok sevdiği için- İmâm-ı Şâfi'ye hediye etmiş, Şâfi de bu azîm serveti Mekke'ye getirmiş, onun hepsini Mekke halkına dağıtmış, kendi evine döndüğünde yanında bir çarık bağı dahi kalmamış, onun bu isar ve cömertliği Malik'e ulaştınca, Malik çok sevinmiş, ondan sonra kendisi Şâfi'ye senelik bir gelir bağlamış ve on bir sene bu geliri muntazaman kendisine ulaştırmıştır. Yalan böyle. Ancak, Malik 179/712 senesinde vefat etmişken H.171 ile Malik'in vefat ettiği sene arasına nasıl on bir sene yerleşmiştir? Fakat dediğimiz gibi, yalancının hesapla işi yoktur. Çünkü o yalan uydururken hesap ve kitabı unuttur. O unutsa da biz unutmuyoruz ve onun için diyoruz ki, bütün bunlar yalandırlar ve böyle yalanları ancak Makamat üzerindeki *Şerhü's-Şüreyşî*'de kendisinden söz edilen Humus İmâm'ın karakterinde olanlar uydurabilir.

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (r.a.) ve İmâm-ı Malik Arasındaki Üstünlük Mukayesesi

Bu münasebetle, aslı olmadığı halde olmuş gibi anlatılan bir kıssaya daha işaret etmekte beis yoktur. Bu kıssaya göre güya İmâm Muhammed ibnü'l-Hasen ve İmâm-ı Şâfiî, Ebû Hanîfe (r.a.) ile Malik arasında üstünlük mukayesesi konusunda tartışmışlardır. Bu kıssayı ibn Abdülberr *el-İntika* kitabında iki tarikteki iki lafızla rivâyet etmiştir. Ebû İshak eş-Şirazî onu *Tabakatü'l-Fukahâ* kitabında başka bir lafızla rivâyet etmiştir. Ebû İsmail el-Herevî *Zemmü'l-Kelâm* kitabında dördüncü bir lafızla rivâyet etmiş, İbnü'l-Cevzî de *Menâkıb-u Ahmed* kitabında beşinci bir lafızla rivâyet etmiştir. Hatib ise, “çamuru daha da cıvıklaştırmış” ve kıssayı öncükilerin hepsinden daha çirkin bir lafızla aktarmıştır. Ve kendisi bunun Yunus ibn Abdü'l-A'lâ'nın rivâyeti olduğunu iddia etmiştir. Ve ikisi de Yunus ibn Abdü'l-A'lâ'nın rivâyeti oldukları halde sen bu rivâyeti İbn Abdülberr'in rivâyetiyle karşılaştırdığın zaman, Hatib'in rivâyetin nassıyla nasıl oynadığını ve onu tahrif edip değiştirdiğini gizlenmez biçimde gözlerinle görürsün. İbn Abdülberr *el-İntika*'da (s. 24) şunu söylemiştir: Bize Halef ibn Kasım haber verdi, bize Hasan ibn Raşî haber verdi, bize Muhammed ibnü'r-Rebi' ibn Süleyman ve Muhammed ibn Süfyan ibn Said haber verdiler, bize Yunus ibn Abdu'l-A'lâ haber verdi, dedi ki, Şâfiî bana şunu dedi: “Bir gün Muhammed ibnü'l-Hasen'le müzâkere ederken aramızda söz döndü, dolaştı ve ben ona, “Allâh hakkı için söyle, bizim sahibimiz -yani Malik- Allâh'ın kitabını bilir miydi?” dedim. Kendisi, “Allâh hakkı için bilirdi” dedi. Ben, “Allâh Resûlü (s.a.v.)'in ashabının farklı söz ve görüşlerini bilir miydi?” dedim. Kendisi, “Bilirdi” dedi. Bu rivâyetin üzerinde toz yoktur. Çünkü bu rivâyetle Ebû Hanîfe (r.a.)'den ve onunla İmâm-ı Malik arasındaki üstünlükten söz edilmemiştir.

Ebu Âsım Muhammed ibn Ahmed el-Âmirî'nin *el-Mebsur*'taki rivâyeti ise bu bapta en açık ve en güzel olanıdır. Onu Mes'ud ibn Şüceybec *et-Ta'lim* kitabında rivâyet etmiştir. Bu rivâyetin nassı şöyledir: “İmâm-ı Şâfiî, İmâm Muhammed'e, “Malik mi, Ebû Hanîfe (r.a.) mi daha âlimdi?” diye sordu. Muhammed, “Neyin âlimi?” dedi. İmâm-ı Şâfiî, “Allâh'm kitabının âlimi” dedi. Muhammed, “Ebû Hanîfe (r.a.)” dedi. İmâm-ı Şâfiî,

“Onlardan hangisi Allâh Resûlü (s.a.v.)’in sünnetini daha iyi bilirdi?” diye sordu. Muhammed, “Ebû Hanîfe (r.a.) manaları, İmâm-ı Malik ise lafızları daha iyi bilirdi” dedi. İmâm-ı Şâfiî, “Hangisi sahâbenin söz ve görüşlerini daha çok bilirdi?” diye sordu. İmâm Muhammed, buna cevap vermek yerine Ebû Hanîfe (r.a.)’in telif ettiği *İhtilâfî’s-Sahâbe* kitabını çıkarıp ona gösterdi.” Kıssa bu minval üzere sürüp gidiyor.

Bu rivâyet, Muhammed ibnü’l-Hasen’in her zaman hem İmâm-ı A‘zâm Ebû Hanîfe (r.a.)’i, hem de İmâm-ı Malik’i yüceltmesiyle uyumlu olan bir rivâyettir. Ve bu rivâyetin dışında olup İmâm Muhammed’in İmâm-ı Malik’i küçülttüğüne ve onu görmezden geldiğine delâlet eden bütün rivâyetler kesinlikle batıl ve yalandırlar. Başka nasıl olabilir ki, İmâm-ı Şâfiî bile İmâm-ı Malik’in yanında sekiz ay kalmışken, İmâm Muhammed üç sene kalmıştır. Sonra İmâm-ı Şâfiî’nin İmâm-ı Malik ve Medine ehli hakkındaki bazı sözleri İmâm Muhammed’in onlar hakkındaki sözlerinden daha katı ve daha serttir. Bunu anlamak istersen, Muhammed ibnü’l-Hasen’in *el-Hucec* kitabındaki sözleriyle İmâm-ı Şâfiî’nin *el-Umm* kitabındaki ve İbn Hacer’in *Menâkıbü’s-Şâfiî* kitabındaki sözlerini karşılaştır. O zaman ikisinden hangisinin tartışma edebine daha çok uyduğunu görürsün. Bu böyle iken, akıllı bir insan nasıl İmâm-ı Şâfiî’nin İmâm-ı Malik’e daha çok saygı duyduğu, İmâm Muhammed ibnü’l-Hasen’in ise hürmette kusurlu davrandığı iddiasını kabul edebilir? Onun kitapları ortadadır ve bunlar kendisinin âlimlere karşı edepi davrandığı ve hasımlarına karşı bile hürmet gözettiği husûsunda şahid-i adl durumundadırlar. Peki, o herkese karşı böyle iken, kendi şeyhlerine karşı başka türlü olabilir mi? Allâhu a’lem.

Bu bahis, üstad Muhammed Zahid el-Kevserî’nin *Büluğu’l-Emânî fi Siyreti’l-İmâm Muhammed ibnü’l-Hasen eş-Şeybânî* kitabından özetlenmiştir. Daha fazla bilgi isteyen o kitaba müracaat etsin. Onun müellifi -Allâhü Te‘âlâ ömrünü uzatsın- gerçekten konuyu doyurmuş ve faydasını çoğaltmıştır.

ONBİRİNCİ FAİDE

Müteferrik Meseleler

Belli Bir Mezhebe Bağlanmanın Tahkiki

Şerhü'l-Mühezzebe sahibi şunu söylemiştir: “Âmî olan bir kimsenin belli bir mezhebe bağlanması ve onun hem azimet, hem de ruhsatlarını birlikte yaşaması lazım mıdır? Bu hususta İbn Burhan'ın rivâyet ettiği iki vech/görüş vardır. Bir veche/görüşe göre âmî için bu lazım değildir. Nasıl ki, ilk asırda da Müslümanlar yalnız bir âlimi taklîd etmekle sınırlı kalmamışlardır. Bir veche/görüşe göre ise âmî için bu lazımdır. Ebü'l-Hasan el-Keyâ doğru olanın bu vech/görüş olduğunu kesin bir dille söylemiştir. Bu hüküm, âmî gibi, ictihâd mertebesine ulaşmamış fakîhler ve diğer ilim sahipleri için de geçerlidir. Bu vechin gerekçesi de şudur: Herhangi bir mezhebe uymak caiz olsa, insanlar her bir mezhebin ruhsatlarına uyarlar, haram gören mezhep yerine helâl gören mezhebi, vacip gören mezhep yerine caiz gören mezhebi seçerler. Bu ise, mükellefiyetten kaçıp kurtulması sonuç verir. İlk asırda ise bu böyle değildi. Çünkü henüz mezhepler oluşmamıştı ve bir âlim bütün sorulara cevap verecek ve tüm ihtiyaçları karşılayacak durumda değildi. Belli bir mezhebe uymak ve ona bağlı kalmak gerektiğine göre, biz mezhep seçerken takip edilmesi gereken yol ve yöntemi bir nebze açıklamak istiyoruz.

Evvelâ, mezheb seçiminde mücerret şehvet ve hevese göre hareket etmek ve babaların tâbi oldukları mezhebi körü körüne tercih etmek doğru değildir. Aşhabdan ve onlardan sonraki ilk âlimlerden her hangi birinin mezhebine bağlı kalmak da sağlıklı değildir. Bunlar, daha sonra gelenlerden daha çok âlim de olsalar bu böyledir. Çünkü kendileri ilmi tedvin

etmek, onun usul ve furûunu zapt altına almak için gerekli zaman ve fırsatı bulamamışlardır. Onun için onların efradını cami, ağyarını mani, sınırları ve ölçüleri tayin edilmiş mezhepleri olmamıştır. Bu işi onlardan sonra gelen ve sahâbelerle tâbiîlerin görüşlerini bir araya getiren, olan ve olması muhtemel olan sorunlara cevap hazırlayan, kurdukları mezheplerin usul ve furûunu açıklayan İmâm-ı A'zâm Ebû Hanîfe (r.a.), İmâm-ı Malik gibi imâmlar yapmışlardır.

İmâm-ı Şâfiî ise bu imâmlardan sonra gelmiş ve bunların daha öncekilerin görüşlerine bakıp seçim yaptıkları gibi, bunların görüşlerine bakıp seçim yapma imkânını bulmuş, bu görüşler üzerinde derince düşünmüş, ölçüp biçmiş, kuvvetli ve zayıf olan yanlarını bulup ortaya çıkarmış ve racih olanları tercih etmiştir. Kendisi öncekilerin temel kaide ve kuralları tesis ettiklerini gördüğü için de bu işle meşgul olmamış, daha ziyade seçim yapma, tercih, tekmil ve tenkih etme işine yönelmiş ve mesaisini bu cihette sarf etmiştir. Bunun yanında, marifeti ve ilimlerdeki ehliyeti ve tercih etme yeteneği de kendisinden öncekileri aşmıştır. Kendisinden sonra gelenler de onun ulaştığı seviyeye ulaşamamışlardır. Bütün bunlardan dolayı onun mezhebi, uymak ve taklîd etmek açısından diğer mezheplerin önüne çıkmıştır. Buna ilâve olarak, bu mezhepte ölçülü olmak ve imâmlardan hiçbirini küçültmemek ve hafife almamak gibi meziyetler de vardır. Bu hususları düşününce İmâm-ı Şâfiî mezhebinin tercih edilmeye daha evlâ olduğu ortaya çıkar.” (1/55)

Fakat bu söylenen şey sahih olsa, Ahmed ibn Hanbel'in mezhebini tercih etmek daha evlâ olur. Çünkü kendisi İmâm-ı Şâfiî'den sonra gelmiş ve onun öncekilerin mezheplerini tahlilden geçirdiği gibi, kendisi de onun mezhebini tahlil etmiş, kuvvetli ve zayıf yanlarını bulmaya çalışmış ve tercihte bulunmuştur. Bunun yanında marifeti ve ilimlerdeki ehliyeti, bilhassa hadis ilmindeki ihtisası, hafızlığı, sahâbenin ihtilaflarını çok iyi bilmesiyle temayüz etmiş ve İmâm-ı Şâfiî'nin de üstüne çıkmıştır. Bunu insafî olan hiçbir kimse inkâr etmez ve görmezden gelmez.

Asrın sonra olması nasıl üstünlük sebebi olabilir ki, zaman geçtikçe insanlar vahiy asrından daha çok uzaklaşmışlar, fakîh ile Allâh Resûlü (s.a.v.)

arasındaki ilim münasebeti zayıflamış, daha önce kesinlik ifade eden şeyler, şüphe taşır hale gelmişler, bir çok şeydeki yakîn terddüde dönüşmüştür. Onun için, uzak olmak lehte değil, aleyhte bir avantajdır. Çünkü zaman itibarıyla Allâh Resûlü (s.a.v.)'e yakın olanlar, ilmi onun ashabından veya ashabının ashabından taze olarak almışlar ve kendi beldelerinde adet ve amel haline gelmiş sünnetlerden daha fazla miktarda bulmuşlardır. Gizli değildir ki, Allâh Resûlü (s.a.v.)'e yakın olanlardan onun hadîsini almak, daha sonra haber-i vahid haline gelmiş rivâyetleri almaktan daha çok güven vericidir. Çünkü bu rivâyetlerin sağlıklı bir şekilde zapdedilip edilmediği, hadisin olduğu gibi mi, yoksa yalnızca ma'nâsıyla mı rivâyet edildiği, bunu yapanın manayı doğru anlayıp anlamadığı kestirilemez.

Asrın sonra olması mezhep seçmede tercih sebebi olursa, İmâm-ı A'zâm Ebû Hanîfe (r.a.) ve iki ashabının (İmâm Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed'in) mezhebini tercih etmek gerekir. Çünkü İmâm Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed hadislerin tedvin ve mezheplerin tahrir edildiği döneme ulaşmışlar, İmâm-ı A'zâm Ebû Hanîfe (r.a.) öncekilerin mezhep ve görüşlerini hazır bulduğu gibi, kendileri de onun mezhep ve görüşlerini hazır bulmuşlar ve Ebû Hanîfe (r.a.)'in yaptığı gibi, bunlar da onun mezhep ve görüşlerini tahlil edip süzgeçten geçirmişler, eleştirdiklerini eleştirmişler, seçtiklerini seçmişler, tercih yapmışlar, onun tesis ettiği usul üzerine furu' bina etmişler, eksik olanları tamamlamışlardır. Marifetleri ve ilimlerdeki ehliyetleri de kemal noktasına ulaşmıştır. Ve bu sebeple İmâm-ı A'zâm Ebû Hanîfe (r.a.)'in görüşlerinin yarısında ona muhalefet etmiş ve alternatif görüşler üretmişlerdir. Ebû Hanîfe (r.a.)'in yerleşen mezhebi de böylece hem onun, hem de bu ashabının söz ve görüşlerinden oluşmuştur. Bir kimse Ahmed'in, "Bir meselede üçün görüşleri birleştiği zaman, muhalif olan bir görüşe bakılmaz. Bu üç İmâm-ı A'zâm Ebû Hanîfe (r.a.), İmâm Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed'dir. İmâm-ı A'zâm Ebû Hanîfe (r.a.) kıyası en iyi bilen, İmâm Ebû Yusuf eserleri en iyi bilen, İmâm Muhammed de Arapçayı ve dili en iyi bilendir" sözünde teemmül etse, İmâm-ı A'zâm Ebû Hanîfe (r.a.) ve ashabının mezhebine uymanın daha evlâ olduğunu anlar.

Ancak hak olan odur ki, dinde kendilerine uyulan imâmların hepsi hidâyet ve istikâmet üzerindedirler. Onun için hangi beldede hangi mez-

hep daha yaygınsa ve o mezhep adına fetvâ verip görüş beyan âlimler çoğunlukta ise, âmî olan kimselerin o mezhebe uymaları vaciptir. Bunların bulundukları yerde yaygın olmayan ve ulemâsı bulunmayan mezhebe uymaları ise caiz değildir. Çünkü böyle bir yerde âmilerin uydukları bu mezhebin hüküm ve görüşlerini tam olarak ve doğru bir şekilde öğrenip uygulamaları zorlaşır. İnşâllâh hak ve doğru olan budur.

Eğer bir beldede bütün mezhepler yayılmış ve hepsinin yeterli miktarda sözcüsü ve ulemâsı mevcutsa, âmîler istedikleri mezhebi taklîd edebilirler. Hepsi de onlar hakkında eşit durumdadırlar. Bu kimseler isteseler, belli bir mezhebe bağlanmaksızın ihtiyaç vaki oldukça diledikleri alimlere sorup meselelerini çözebilirler. Nitekim selef-i salih de bunu yapmışlardır. Ancak bunu yaparken bir tek amelde telfik yapmamaları (farklı görüşleri birleştirmemeleri) ve kendi nefislerine uyan ruhsat ve kolaylıkları araştırıp onlara uymamaları şarttır. Çünkü telfik yapmak ve kolay olan ruhsatları araştırıp dînin aslı onlarmış gibi yalnız onlara uymak mükellefiyetten kaçmaktır. Bu ise nassla ve icma ile haramdır.

İmâmîların “Bir Hadis Sahih ise, Benim Mezhebim Odur” Sözlerinin Ma’nâsı

Şerhü’l-Mühezzeb’te İmâm-ı Şâfiî’nin şunu söylediği rivâyet edilmiştir: “Benim kitaplarımda Allâh Resûlü (s.a.v.)’in sünnetine muhalif bir söz görürseniz, benim sözümü bırakın, Allâh Resûlü (s.a.v.)’in sünnetine uyun.” Ve o şunu da söylemiştir: “Bir hadis benim sözüme muhalif ise, hadis-le amel edin, benim sözümü bırakın” veya, “benim mezhebim odur” Bu mana farklı lafızlarla sahih olarak rivâyet edilmiştir.”

Nevevî bundan sonra şunu söylemiştir: Ashabımız tesvip meselesinde, hastalık mazeretiyle ihramdan çıkma meselesinde ve daha başka meselelerde İmâm-ı Şâfiî’nin bu tavsiyesine uymuşlar ve onun görüşüne muhalefet etmişlerdir. Ancak İmâm-ı Şâfiî’nin bu tavsiyesi ve sözü o demek değildir ki, sahih bir hadis gören her hangi bir kimse, “Bu İmâm-ı Şâfiî’nin mezhebidir” diyecek ve ona göre amel edecektir. Bu izin ve ruhsat, belki de emir mezhepte ictihâd etme yetkisine sahip olanlar içindir. Bu yetkiye sahip olmanın şartları da yukarıda geçti. Bir şart da şudur: Kendi anlayışı-

na göre hadisi sahih bulan kimse, İmâm-ı Şâfiî'nin bu hadisi görmediğini veya onun sahih olduğunu fark etmediğini en azından kuvvetli zan planında bilmesi lazımdır. Böyle bir zan ve kanaati oluşturmak ise, ancak İmâm-ı Şâfiî'nin bütün kitaplarını ve yakın ashabının bunlar üzerinde yazdıkları şerh ve yorumları okumakla mümkündür. Bu, az sayıda kimselerin yerine getirebilecekleri ağır bir şarttır. Onun için, önüne gelen herkesin bu sözlerden kendine yetki çıkarması caiz değildir. Bu şartı koşmamızın sebebi ise şudur: İmâm-ı Şâfiî (r.a.), sahih gibi görünen çok hadisi görmüş ve bilmiş olmasına rağmen, onlarda gizli illetler bulunduğuna, neshedildiklerine, tahsis edildiklerine veya tevil edilmeleri gerektiğine dair elinde delil bulunduğu için onları terk etmiştir.

Şeyh Ebû Amr (İbnü's-Salah) rahimehüllah şunu söylemiştir: “İmâm-ı Şâfiî'nin dediğiyle (hadis **sahih** olsa, benim görüşümü bırakın, ona uyun, sözüyle) amel etmek kolay bir iş değildir. Çünkü âmî şöyle dursun, her fakîhin bile huccet gördüğü bir hadisle kendi başına amel etmesi caiz değildir. Meselâ, sahih olan bir hadiste Allâh Resûlü (s.a.v.), “*Hacamât yapan da, yaptiran da oruçlarını bozmuşlardır*” buyurmuşken, İmâm-ı Şâfiî sahih olduğunu bildiği halde bu hadisi terk etmiştir. Çünkü onun yanında bu hadis mensuktur ve kendisi bunu söyleyip delilini de göstermiştir. Hadisin sıhhatine bakıp onun mensuh olduğunu bilmeyen kimi Şâfiîler bile, maalesef bu kabil hadislere uymuşlar ve tâbiatıyla yanlış yapmışlardır.”

Şeyh Ebû Amr sözünün devamında şunu söylemiştir: “Şâfiî olan bir kimse, mezhebine muhalif olan bir hadis görse, kendisinde mutlak olarak veya o bap ve bahiste, ya da o meselede ictihâd etme yetkisi varsa (bu üç şekilden biriyle ictihâd etme şartları ve sıfatları kendisinde mevcutsa), tek başına o hadisle amel edebilir. Eğer kendisinde bu yetki yoksa ve fakat sahih bulduğu hadîse muhalefet etmek de kendisine ağır gelirse, eğer İmâm-ı Şâfiî'den başka bir imâm o hadisle amel etmişse, bu onun kendi mezhebinin ve İmâm'ının görüşünü terk edip hadisle amel etmesi için bir mazeret oluşturur.” Nevevî, bu söze şu notu düşmüştür: “Ebû Amr'ın bu dediği güzeldir ve çözüm şekli de budur. Allâh daha iyi bilir.” (1/64)

Ben derim ki; bu bizim de yukarıda İbn Kayyım'a karşı söylediğimizin aynısıdır.

Reddû'l-Muhtar'da İbn Şahne'nin *Hidâye Şerhi*'nden iktibasla şöyle denmiştir: “İbn Abdülberr, “Hadis sahih ise o benim de mezhebimdir” sözünü İmâm-ı A‘zâm Ebû Hanîfe (r.a.) ve diğer imâmlardan nakletmiştir. İmâm-ı Şa‘rânî de onu dört imâmdan nakletmiştir. Ancak gizli değildir ki, hadisle amel etmek ancak nasslardan iyi anlayan, onların muhkem ve men-suhları hakkında yeterli bilgisi olan kimseler içindir. Ve bu kimseler delile bakıp onunla amel etseler, onların amelini mezhebe nisbet etmek sahihtir. Çünkü kendileri mezhep sahibinin izniyle bunu yapmış olurlar. Ve hiç şübhe yoktur ki, mezhep sahibi de eğer görüşünün zayıf ve delilin/hadisin kavi olduğunu bilseydi, kendi görüşünü bırakıp delile uyardı. Fakat mezhep İmâm’ın görüşünün zayıf olduğu bilinmezse onu terk etmek caiz değildir. Bundan dolayıdır ki, İbnü’l-Hemmam, İmâm-ı A‘zâm Ebû Hanîfe (r.a.)’in görüşünü bırakıp İmâmeyn’in (Ebû Yusuf ve Muhammed’in) görüşüne göre fetvâ verenleri eleştirmiş ve, “İmâm’ın görüşünden ancak delilinin zayıf olduğu bilindiği takdirde dönülebilir” demiştir.

Bir Mezhebten Başka Bir Mezhebe Geçmek

Şa‘rânî *Mizan*'da şunu söylemiştir: “Büyük âlimler, hiçbir asırda bir mezhepten diğer bir mezhebe geçen bir kimseyi kötülememişlerdir. Ancak onlar, bunu yapanın mezhebini terk ettiği imâmı eleştirmemesi gerektiğini belirtmişlerdir. Bunun dışında ona başka bir şey lazım geldiğini söylememişlerdir. İmâm İbn Abdülberr şöyle demiştir: “Hiçbir İmâm’ın kendi ashabına belli bir mezhebe bağlı kalmaları gerektiğine ve diğer mezheplere uymayı doğru bulmadığına dair bir söz bize intikal etmemiştir. Aksine, onlar, insanları birbirine fetvâ vermelerinde ve diledikleri mezhebi iltizam etmekte serbest bırakmışlardır. Çünkü onlara göre bütün mezhepler (dört mezhep) ve icthâd ehlinin görüşleri hak ve hidâyettirler. “İbn Abdülberr şunu da söylemiştir: “Allâh Resûlü (s.a.v.)’i hiçbir hadiste ümmetinden bir kimseye bir mezhebe uyup diğer mezhepleri batıl bilmeyi emrettiğine dair bize bir rivâyet gelmemiştir. Bu şundandır ki, bütün müctehidler isâbet etmişlerdir.” el-İrakî (Hafız) da şunu söylemiştir: “Sahâbe; Ebû Bekir (r.a.) ve Ömer (r.a.)’den fetvâ isteyen ve onların verdikleri fetvâyla amel eden bir kimsenin daha sonraki bir meselede onlardan başkasından fetvâ isteyebileceği ve bununla amel edebileceği ve

bunun inkâr edilecek (eleştirilecek) bir tarafının bulunmadığı husûsunda icmâ etmişlerdir. Âlimler de Müslüman olan bir kimsenin hiçbir tercih yapmaksızın dilediği alimi veya mezhebi taklîd edebileceği husûsunda icmâ etmişlerdir. Bu iki icmaı inkâr edenler, inkârlarını ispat etmek ve delil ibraz etmek zorundadırlar.”

Bir Mezhepten Başka Bir Mezhebe Geçmenin Şartları

Mâlikî mezhebinin büyüklerinden olan İmâm ez-Zenatî şunu söylemiştir: “Karşılaşılan hadîselerde bütün mezhepleri taklîd etmek ve bütünüyle bir mezhepten diğer bir mezhebe geçmek caizdir. Ancak bunun için üç şarta uymak lazımdır. Birinci şart; bir amelde icmaa muhalif olan bir sonuç doğuracak şekilde iki görüşü **birleştirmemektir**. Onun için meselâ hem sadaksız, hem velisiz, hem şahidsiz **nikah** sahih değildir. Çünkü böyle bir nikâhı caiz gören olmamıştır. İkinci şart; uyduğu görüşün veya taklîd ettiği mezhebin diğerlerinden **üstün olduğuna inanmaktır**. Üçüncü şart; şartları kendisinde tahakkuk **etmeyen ruhsatlara uymamaktır**.” Bundan sonra kendisi Suyutî’den naklen **bir mezhepten diğer bir mezhebe geçen Mısır âlimlerinin isimlerini zikretmiş ve bunu yaptıklarından dolayı ne Suyutî, ne kendisi onları eleştirmemiştir**.

Suyutî şunu söylemiştir: “Biz âlimlerimize yettiğimizizde onlar Mâlikî iken Hanefî veya Şâfiî olan, ondan sonra Hanbelî olan bir kimseyi fazla eleştirmezlerdi. Ancak bunu mezheplerle oynamak şeklinde yapanları şiddetle eleştirirlerdi.”

Hanefîlerden *Cami ‘ü’l-Fetâvâ* sahibi şunu söylemiştir: “Hanefî olan bir kimse için Şâfiî mezhebine geçmek veya bunun aksini yapmak caizdir. Fakat bu geçişi külliyyen yapmak lazımdır. Bir tek meselede ise bunu yapmak caiz değildir. Onun için meselâ, Hanefî olan bir kimsenin vücudundan kan aksa, kendisinin Şâfiî mezhebinin taklîd ederek onu yıkamadan namaz kılması sahih değildir. Bu şekilde namaz kılsa, namazı batıl olur. (Çünkü Hanefî mezhebinde bir miktar kan affa tâbi ise de onunla abdest olur; Şâfiî mezhebinde ise kan abdesti bozmaz, fakat onu yıkamak vaciptir.) Bazıları ise şunu söylemişlerdir: Âmî olan bir kimsenin bir mezhepten başka bir mezhebe geçmesi caiz değildir. (Çünkü bunun mezhepten mezhebe geç-

mesi bir tercih sebebiyle değildir, tamamen keyfidir. Dinde keyfilik ise bi'l-icmâ memnu ve haramdır.)

Suyutî, ayrıntılı bir fetvâsında şunu söylemiştir: “İlim ve fazilette birbirinden üstün de olsalar, müslümanların bütün imâmlarının Rablerinden gelen hidâyet üzerinde olduklarına inanmak lazımdır. Başkasının İmâm'ını küçültücü mahiyette kendi İmâm'ını üstün görmek caiz değildir. Nitekim peygamberlere karşı tutumumuzun da böyle olması vaciptir. Bilhas- sa imâmların ve mezheplerin birbirinden üstünlüğü iddiasıyla tartışmaya girmek, birbirine ve bunlara saygı dışı ifadeler kullanmaktan şiddetle sakınmak lazımdır. (Çünkü bir imâm ve mezhebin üstünlüğünü savunmanın sevabı, ötekine saygısızlık etmenin vebalına denk gelmez.) Kendileri ümmetin en hayırlısı olmalarıyla birlikte saygı hududu içinde kalmak şartıyla furu'da sahâbe arasında da ihtilâf vaki olmuştur. Ve onlardan birinin kendi görüşüne muhalefet eden birine düşmanlık ettiği, onunla kırıcı tartışma yaptığı veya kesin bir dille onun yanlış olduğunu söylediği hakkında bize bilgi ulaşmamıştır. (Ben derim ki; sahâbe doğru ve kesin bildikleri konularda birbirini uyarmışlardır. Bu dînen de zorunlu olan bir görevdir. Ancak, bunu yaparken birbirini kırıp dökmemişlerdir.) Hadiste de, “Ümmetimin ihtilâfı rahmettir. O önceki ümmetler içim azaptı veya, helâketti” denilmiştir.

Şa'rânî şunu söylemiştir: “Kendisine bir mezhepten başka bir mezhebe intikal etmenin hükmü sorulduğu zaman, Celâlüddin es-Suyutî'nin kendi el yazıyla verdiği cevâbı gördüm. O cevap şöyledir: “Benim söyleyeceğim odur ki, bunun birkaç hali vardır. Birincisi; kişinin mezhebini değiştirmesine âmil olan etkenin dünyaya ait bir mulahaza olmasıdır. Meselâ bunu bir vesileyle kendisini layık gördüğü servet ve refaha kavuşturacak bir vazife almak, bir maaşı kazanmak, sultana ve diğer dünya büyüklerine yakınlık temin etmek için yapmaktır. Bunu yapan kimse âmî ise, onun hükmü Ümm-ü Kays'ın muhacirinin hükmü gibidir. O kimse fakîh bir kimse ise ve bu işi nefsinin mezmum olan şehvet ve istekleri için yapsa, onun durumu daha ağırdır. İkincisi; kişinin mezhep değiştirmeyi dînî bir maksat için yapmasıdır. Meselâ fakîh olan bir kimse, diğer bir mezhebin kendi mezhebinden üstün olduğunu görse, onun delillerini daha açık, ispatlarını daha

kuvvetli bulsa, Râfîi'nin de dediği gibi, duruma göre bu kimsenin bunu yapması vacip veya caizdir. Ve fakih olmayan bir kimse kendi mezhebini öğrenmek istediği halde, onun anlaşılmasını zor bulsa, diğer bir mezhebi anlamasının daha kolay olacağını ümit etse, bu kimsenin mezhep değiştirmesi ihtilafsız bir şekilde vaciptir. Çünkü dînini başka bir mezhepte daha iyi öğrenmek kendi mezhebinde cahil kalmaktan ve ibâdetini sağlıklı bir şekilde ifa etmemekten çok daha iyidir. Üçüncüsü; mezhebini değiştirmenin ne dînî, ne de dünyevî bir maksadının bulunmamasıdır. Hiçbir maksadı olmayan bir âmî'nin bu durumda mezhebini değiştirmesi caizdir. (çünkü âmî'nin mezhepten anladığı yalnızca isimdir. O ismin de şu veya bu olması önem taşımaz.) Fakîh olan bir kimsenin bunu yapması ise mekruh veya haramdır. Çünkü bu kimse önceki mezhebin fikhını öğrenmiştir. İkinci bir mezhebin fikhını öğrenmesi ise zaman alacaktır. Dolayısıyla ya bir mezhepte âlim iken, geçeceği diğer bir mezhepte cahil kalacak ya da onun ilmini tahsil edinceye kadar gerektiği kadar amele vakit ayıramayacaktır. Bazen de yeni mezhebi öğrenmeden önce ölecek ve hem ilimde, hem de amelde eksik bir durumda bu imtihan dünyasını terk edecektir. Halbuki önceki mezhebinde böyle bir riziko yaşamayacaktır. Onun için bundan sakınması evlâdır.”

Şa'rânî şunu da söylemiştir: “Bir kimse ilimde kemâl mertebesine ulaşmadığı sürece kendi İmâm'ının görüşünün tercih edildiğini itikat etmesi vaciptir. İmâmü'l-Haremeyn, İbnü's-Sem'ânî, Gazalî, Keyâ Herasî ve daha başkaları açıkça ifade etmişler ve kendi talebelerine, “Kendi İmâm'ınız olan eş-Şâfiî'nin mezhebine bağlı kalmanız üzerinize vaciptir. Ondan başka bir mezhebe geçmek için Allâh yanında geçerli olan bir özrünüz/mazeretiniz yoktur” demişlerdir. Ancak, bu hüküm, taassuptan uzak olan herkesin kabul edeceği gibi, İmâm-ı Şâfiî ve onun mezhebiyle sınırlı değildir. Aksine, herhangi bir imâmı veya mezhebi taklîd eden kimsenin de kendi imânına ve mezhebine bağlı kalması ve onun üstünlüğüne inanması vaciptir. Kendisi ilimde kemal mertebesine ulaşmaya kadar bu böyledir. Onun için, bir mezhebin diğer bir mezhepten üstün olduğunu ilmî delillerle anlayacak seviyeye gelmedikçe bir mezhepten diğer bir mezhebe intikal etmek memnudur (yasaktır).”

Bu böyle iken, Suyutî'nin âmî olan bir kimsenin ne dînî, ne de dünyevî bir maksadı olmaksızın mezhebini değiştirebileceğini söylemesi ise, muhtevası olmayan bir varsayımdır. Çünkü maksatsız hareket eden insan çok nadir bulunur. Nadir olan da madum (olmayan) hükmündedir. Görülen odur ki, bir âmî, mezhebini ancak dünyevî bir maksat için veya kendisini ilgilendiren bir meselede diğer mezhepte gördüğü kolaylık veya ruhsat için değiştirir. Nefsin isteklerine göre mezhep değiştirmek ise dinle oynamak ve onu hafife almak anlamını taşır. Bu ise nass ve icmâ ile haramdır.

Onun için zahir olan görüş odur ki, bizim bu zamanda belli bir mezhebe bağlı kalmak ve mezhep değiştirmekten sakınmak hem âmî, hem de fakîh olan için vaciptir. Ancak müctehid olan veya ictihâd derecesine yaklaşan kimseler bundan hariçtirler. Ne var ki, bizim zamanımızda kendisi için bu ilmî seviyeyi kim iddia edebilir, iddia etse de kime inandırabilir? Daha evvel İbnu Cerir et-Taberî bunu iddia etti, fakat kimseye kabul ettiremedi, es-Suyutî iddia etti, onun da iddiası reddedildi. İddialarının nasıl karşılanacağını bilmeyen bir kimse ise cahildir ve böyle bir şey iddia etme hakkına sahip değildir. Allâh daha iyi bilir ve doğru olan yola hidâyet eden O'dur.

Amr ibn Şuayb'ın Babasından Dedesinden... Rivâyetiyle İhticâc Etmenin Tahkîki

Şerhü'l-Mühezzeb 'de şöyle denmiştir: "Musannif (*Mühezzeb*'in sahibi) Amr ibn Şuayb'ın babasından dedesinden... rivâyetiyle çok yerde ihticâc etmiş ve kendisi *el-Lümâ* ' kitabında ve diğer ashabımız bu rivâyetle bu şekilde ihticâc etmenin caiz olduğunu tasrih etmişlerdir. Bunun sebebi ise şudur: Amr, Şuayb'ın oğlu, Şuayb, Muhammed'in oğlu, Muhammed de Abdullah ibn Amr'ın oğludur. Dolayısıyla Amr'ın yakın dedesi Muhammed'dir ve bu zat tâbiîdir. Onun uzak dedesi ise Abdullah ibn Amr'dır. Abdullah da sahabidir. Buna göre eğer seneddeki "dedesinden" sözcüğünden maksat, Muhammed ise, (sened tâbiîde bittiği için) hadis mürseldir ve onunla ihticâc edilmez. Fakat ondan maksat Abdullah ise, hadis muttasıldır ve onunla ihticâc edilir. Sened bu belirsiz halde kaldığı zaman, iki ihtimal de variddir ve bu durumda hadisle ihticâc edilmez. Ancak şu kesindir ki, Amr, Şuayb ve Muhammed'in üçü de sîkadırlar, Şuayb'ın

hem Muhammed'den, hem de Abdullah'tan simâ' (semâ') ettiği (hadis dinlediği) de sabittir. Bu konudaki doğru budur ve onu muhakkıklar ve cumhur söylemişlerdir. Ebu Hatim ibn Hibban ise, Şuayb'ın Abdullah'a yetişmediğini söylemiştir. Ancak Dârekutnî ve daha başkası bu görüşü iptal etmişler ve Şuayb'ın Abdullah'tan da dinlediğini söylemiş ve onu ispat etmişlerdir.

Bu böyle bilindikten sonra, bilinsin ki, alimler bu senedle bu şekilde ihticâc edilip edilmeyeceği hakkında ihtilaf etmişlerdir. Muhaddislerden bir taife onu menetmişlerdir. Nasıl ki, ashabımızdan musannif ve başkaları da bunu menetmişlerdir. Muhaddislerin ekseriyeti ise onunla ihticâc etmenin sahih olduğunu söylemişlerdir. Sahih ve muhtar olan görüş de budur. Hafız Abdülğani ibn Said el-Mısrî kendi isnâdıyla şunu rivâyet etmiştir: “Bu senedle ihticâc edilip edilemeyeceği Buhari'ye soruldu. Kendisi şu cevâbı verdi.” Ben; Ahmed ibn Hanbel, Ali ibnü'l-Medîni ve İshak ibn Raheveyh'in Amr ibn Şuayb, babasından, dedesinden... senediyle ihticâc ettiklerini gördüm. Müslümanlardan hiç kimse de bu senedi terk etmemiştir.”

Hafız Abdülğani'den başkaları da bu kıssayı zikretmişler ve farklı olarak, Buhari'nin, “Bu söylediklerimden başka kim vardır ki?” dediğini rivâyet etmişlerdir.

Hasan ibn Süfyan; İshak ibn Raheveyh'in “Amr ibn Şuayb, babasından, dedesinden.. senedi, tıpkı Eyyup, Nafi'den, İbn Ömer (r.a.)'dan... senedi gibidir. “dediğini rivâyet etmiştir. Bu benzetmenin İshak gibi birisi tarafından yapılmış olması çok önemli ve anlamlıdır. *Musannif* ise, *el-Lümâ*'da ashabımızın görüşüne uyarak bu senedle ihticâc edilemeyeceğini söylemiştir. Fakat *el-Mühezzeb*'i tasnif ettiği zaman onunla ihticâc edilebileceği görüşü onda kuvvet kazanmıştır. Nitekim hadis ehlinde muhakkık olanlar ve ekser fakihler de bunu söylemişlerdir. Bunlar ise bu ilmin uzmanlarıdır ve bu ilim onlardan alınır. Aslında bu konuda muhaddislerin imâmı olan Buhari'nin sözü tek başına da yeterlidir. Onun delili ise, zahire göre, Amr'ın dedesinden kastedilenin hadis rivâyet etmekle meşhur olan büyük dedesi Abdullah ibn Amr olmasıdır.” (1/65)

Mürsel Hadisle İhticac Etmenin Tahkiki

Yine *Şerhü'l-Mühezzeb*'te şöyle denmiştir: “Bize göre (Şâfi mezhebinde) mürsel hadis ile ihticâc edilmez. Bu muhaddislerin ekseriyetine, fakihlerden bir cemaata, usul sahiplerinin cumhuruna göre de böyledir. Hakim Ebû Abdullah onu Said ibnü'l-Müseyyeb, İmâm Malik ve hadis ehli topluluğundan da rivâyet etmiştir. İmâm-ı A'zâm Ebû Hanîfe (r.a.), meşhur görüşüne göre İmâm-ı Malik, İmâm-ı Ahmed, fakihlerin bir kısmı veya ekseriyeti ise onunla ihticâc etmişlerdir. Gazalî de bu görüşü çok büyük sayıdaki alimlerden nakletmiştir. Ebû Ömer ibn Abdülberr ve daha başkaları şunu söylemişlerdir. “Ancak, irsal yapan râvî, sîka olmayanlardan rivâyet etmekten sakınmıyorsa, onun mürseliyle amel etmenin caiz olmadığına ihtilaf yoktur. Bizim mutlak olarak mürseli reddetmemizin delili ise şudur: İsmi zikredilen mechul râvînin rivâyeti/hadisi, halinin mechul olmasından dolayı reddedildiğine göre, mürsel rivâyetin/hadisın de reddedilmesi lazımdır. Çünkü kendisinden rivâyet edilen ve ismi zikredilmeyen râvînin hali de mechuldur.” (1/60)

Ben derim ki; Hayır, bundan bu lazım gelmez. Çünkü isnâd eden (râvînin ismini zikreden), değerlendirme işini başkasına (dinleyene, okuyana) bırakır, irsal eden (râvînin ismini zikretmeyen) ise, rivâyetin sahih olduğuna hükmetmenin sorumluluğunu kendi üzerine alır. Çünkü, adil ve sîka olan, “Allâh Resûlü (s.a.v.) şunu söyledi” dediğinde bu hadisin sahih olduğunu tekeffül eder. Onun için, zahir olan odur ki, bu kimse bunu söylerken hadisin Allâh Resûlü (s.a.v.)'e ait olduğunu bilir veya kuvvetlice zanneder. Çünkü, kendisi onun Allâh Resûlü (s.a.v.)'i sözü olmadığını kuvvetlice zannetse, dînî sorumluluğu onu bu şekilde nakil ve rivâyet etmesine izin vermez. Çünkü o takdirde, kendisi hem Allâh Resûlü (s.a.v.)'e iftirada bulunmuş, hem de dinleyenleri aldatmış olur. Bunun böyle olması ise, kendisinin sözünü etmediği râvîyi ta'dil ettiği ve onun doğru haber verdiğini bildiği veya kuvvetlice zannettiği anlamını taşır.

Nevevî, bundan sonra mürseli kabul etmek için İmâm-ı Şâfi'nin ön gördüğü şartları zikretmiştir. Biz bunları birden fazla yazdık. Nevevî bundan sonra şunu söylemiştir: “Mezhebimizle meşgul olanların çoğuna ve hatta zamanımız insanların ekseriyetine göre, İmâm-ı Şâfi (r.a.) Said

İbnü'l-Müseyyeb'in mürseli dışında mutlak olarak mürsel ile ihticâc etmemiş (ve bunun caiz olmadığını söylemiş)tir. Fakat doğru olan odur ki, kendisi yalnızca kendisinin zikrettiği şartlara uygun olmayan mürselle ihticâc etmemiştir. Allâh daha iyi bilir; hamd O'nadır, nimet, fadl ve minnet O'ndandır." (s. 63)

Ben derim ki; fakat İbn Ebû Hatim, *el-Merâsil* kitabında şunu rivâyet etmiştir: "Bize babam haber verdi, Yunus İbn Abu'l-A'lâ es-Sadeî'den duydum, dedi ki, Muhammed ibn İdris eş-Şâfiî şunu söyledi: "İbnü'l-Müseyyeb'in münkatii (mürseli) dışındaki münkatiler bir şey değildir." Bu rivâyet, İmâm-ı Şâfiî'nin İbnü'l-Müseyyeb'in mürselini şartsız olarak kabul ettiğini teyid ediyor. Allâh doğru olanı daha iyi bilir.

İcmâ'nın Huccet Olduğunun Tahkiki

İcmânın huccet olduğu, ümmet fukahâsının üzerinde ittifak ettiği konulardandır. Ve onlar bunu üçüncü delil saymışlardır. Hatta, fıhiktan uzak olmalarına rağmen, Zahirîler bile sahâbe icmânının huccet olduğunu kabul ve itiraf etmişlerdir. Bundan dolayı İbn Hazm, üç taklakla boşamanın vaki olduğunu inkâr etmeye imkân bulamamıştır; o da ister istemez cumhurun görüşüne uymuştur. Dahası; çoğu âlimler, ümmet icmâmı inkâr edenin mutlak sûrette kâfir olduğunu söylemişlerdir. Ve yine bundan dolayı müftünün mütekaddim (ilk asır) ulemâ cemaatinin sözlerine muhalif fetvâ vermemesini (onun geçerliliği için) şart koşmuşlardır. İcmâ bu öneme sahip olduğu için, ilim ehli İbn-i Ebû Şeybe'nin kitabı ve İbn Münzir'in İcmâî gibi sahâbe, tâbiî ve tebe-i tâbiîlerdeki icmâ ve ihtilâf konularını açıklayan kitaplara özel bir ilgi göstermişlerir. Ve delil delâlet etmiştir ki, bu ümmet toplu halde hata yapmaktan mahfuzdur (korunmuştur) ve onlar âdildirler ve hakkın şahidleridirler.

İlim ehli icmâdan söz ettikleri zaman, onunla kendi kabulleriyle ictihâd etme mertebesine ulaşmış olan ve kendilerini Allâh'm haramlarını işlemekten meneden vera' ve takvaya sahip olan kimselerin icmâ ve ittifakını kastederler. Onun için icmâm oluşması husûsunda kendi kabulleriyle ictihâd etme mertebesine ulaşmayan bir kimsenin muvafakat ve muhalefetine itibar edilmez. Bu kimse salih ve vera' sahibi de olsa bu böyledir. Kezâ

fasıklığı veya ehl-i sünnet akidesinin dışına çıktığı sabit olan bir kimsenin de icmân oluşmasında söz ve görüşüne itibar edilmez. Çünkü o bu haliyle insanların üzerinde hakkın şahidi olma mertebesine sahip değildir. Kaldı ki Şîî ve Haricî gibi bid'at ehli, ehl-i sünnetin rivâyet ettikleri hadis ve eserlere itibar etmezler. Bu durumda onların kendilerini ictihâd derecesine çıkaracak kadar hadis ve eserleri bilmeleri (ve onlarla amel etmeleri) nasıl mümkün olur? Bu ümmetin âlimleri her asırda ilimde payı olanların hal tercemelerini tedvin etmiş, birbirleriyle yarışırcaasına ilimleri yazıp tescil etmiş ve ümmetin din ve dünya işlerinde bilmeleri vacip olan şeyleri açıklamak için bunca emek vermiş ve bütün bunları “şahidin gaibe tebliğ etme” emrine uymak ve “hakkı söyleme taahhud ve misakinin” gereğini yerine getirmek için yapmışken, her asırda onlardan o asrın müctehidlerinin kimler olduğunu, bu yüksek dereceye kimlerin ulaştığını ve icmâ'ı oluşturmak için kimin ne söylediğini bilen bir cemaat ve topluluğun bulunmaması adeten muhaldır. Onun için herhangi bir asırda fakihlerin cumhurunun bir görüş üzerinde ittifak ettikleri bilgisi yayılır ve icmâ konusunda ehil ve uzman olan kimseler bu görüşe muhalefet eden bir kimsenin bulunduğunu bilmediklerini söylerlerse, akıllı olan bir kimse, bu görüş üzerinde icmâ oluştuğunda şübhe etmez. Usul imâmı olan muhakkıklar da bu görüşe dayanıp icmâ oluştuğuna hükmederler. Bunun yanında, bu görüşe muhalefet eden bir fakîhin bulunduğu, fakat görüşünü açıklamadığı veya görüşünün nakledilmediği ihtimali ise batıldır. Çünkü ictihad etme şartlarını haiz olan bir müctehid üzerinde vacip olan ilk şey, ilim ehlinin bir meselede hata ettiklerini bildiği zaman kendi görüşünü açıklamak, delilini göstermek ve hak bildiğini bunlara karşı sesli bir şekilde cumhura duyurmaktır. Bu kimsenin kendi evinde gizlenmesi veya bir mağaraya kapanıp kendini kaybetmesi ve bu sûretle Müslümanlardan ayrı ve hakkı açıklamaktan uzak ve sesi soluğu kesilmiş bir halde yaşaması caiz değildir. Çünkü, haksızlık karşısında hakkı söylemeyen bir kimse dilsiz şeytandır. Bu kimsenin ilimdeki durumu ne olursa olsun, kendisi bunu yaptığı takdirde, ictihâd etme mertebesine sahip olmak şöyle dursun, normal şahidlik etme yetki ve ehliyetine de sahip olmaz. Ve birkaç mangırlık davadaki şahidliği de reddedilir. Âlimlerin, hakkı söylemiş olan bir müctehidin söz ve görüşünü tescil edip nakletmemeleri ise adeten imkânsızdır.

Şevkânî'nin İcmâî İnkâr Etmesinin Reddi

İcmâm ma'nâsı bu şekilde anlaşıldıktan sonra, onun etrafında laf cambazlığı yaparak icma konusunda onun huccet olması, mümkün olması, vaki olması, bilinmesinin mümkün olması, taşınmasının mümkün olması veya olmaması gibi hususlar üzerinde ayrı ayrı değerlendirme yapmanın gerektiğini söylemenin ma'nâsı yoktur. Bu da gizli değildir. Onun için Şevkânî'nin üç talakla boşama bahsinde, "Hak olan, icmanın huccet olmadığı ve hatta onun vaki de olmadığıdır." Sözü, müctehid olmak şöyle dursun, ilim kokusunu bile almamış bir insanın sözüdür. Kitap ve sünnete muhalif olarak nikâhta belli kadın sayısını gerekli görmeyen bir kimse -ki, Allâme Abdulhayy *Tezikerü'r-Raşid*'de (s. 479) onu yalanlamıştır- Müslümanların icmâî aleyhinde dilediğini söylemiştir. Fakat bu yanlış görüşte ona uyan ve mukteda bih olan imâmları kulağının arkasına atan kimse -her halde Şevkânî- ondan daha kötü bir haldedir ve yolunu daha çok şaşırmıştır.

Velhasıl; icmâm ma'nâsı her bir meselede Allâh Resûlü (s.a.v.)'i sayısı yüz bini bulan ashabının hepsinin ismini yazmak ve her birinden aynı hükümü teyid eden bir söz rivâyet etmek değildir. İcmâm oluşması için, hakikatte sayısı yirmiyi geçmeyen müctehid sahabilerden bir konuda birbirini teyid eden görüşlerin rivâyet edilebilmesi ve onlardan birinin bu görüşlere muhalefet ettiğinin sahih bir rivâyetle sabit olmaması yeterlidir. Hatta bazı yerlerde onlardan bir veya ikisinin muhalefet etmesi de icmanın oluşmasına zarar vermez. Bu işin uzmanı olan imâmlar bu gibi yerleri de gerekçeli bir şekilde açıklamışlardır. İcmâm oluşma tarzı tâbiîler ve onlara tâbi olanların asırlarında da bu şekilde olmuştur. Bazı icmâ türlerinde, konu hepsini ilgilendirdiği için, avam ve havas birlikte ittifak etmişlerdir. Meselâ sabah namazının iki, öğlenin dört, akşamın üç rekât olmaları konusundaki icmâ bu türdendir. Bazı türlerinde ise, yalnız havas, yani müctehidler ittifak etmişlerdir. Meselâ, ziraat ürünlerinde ve meyvelerde zekâtın vacip olduğu, hala ile onun kardeşinin kızını birlikte nikâh etmenin haram olduğu bu türdendir. Ancak bu icmâ türü önceki türden aşağı değildir. Çünkü avamın havas'a ıstırak etmeleri havas'm huccetlerine yeni bir huccet eklemesiz. Bazı icmâ türlerinin zannî olması da icmam huccet olmasına zarar vermez.

İcmâî İnkâr Etmenin Hükümü

Yakînî olan icmâ türünü inkâr etmek küfürdür. Haber-i meşhur derecesinde olan icmâî inkâr etmek, dalalet ve bid'atçılıktır. Bunun altında olan icmâî inkâr etmek ise sahih olan haber-i vahidleri inkâr etmek gibidir. Zannî olan delillerle, fukahâ'nın cumhuruna göre amelî hükümlerde ihticâç edilir. Ve bunun delilleri vardır. Bunları görmek isteyen, allâme üstad el-Kevserî'nin "*el-İşfak fî Ahkâmi't-Talak*" kitabına baksın. Kendisi bu konuyu çok güzel bir şekilde açıklamış ve aydınlatmıştır.

İcmâ Babına Taalluk Eden Bir Faide

Şerhü'l-Mühezzeb'de şöyle denmiştir: "Muhtar olan görüşe göre, sahâbe asrında yetişen ve onlar tarafından icmâ oluşturulmadan önce ictihâd etme derecesine ulaşan tâbiînin görüşü dışında onların icmâ oluşmaz. Bu husus, ashabımızın çoğunun görüşüdür. Bu görüş Hanefilere, çoğu Hanbelîlere ve ekser mütekellimlere (Kelâm âlimlerine) de nisbet edilmiştir. Mütekellim ashabımızdan bazıları ve Hanbelîlerden el-Kadî, böyle bir tâbiîn görüşüne itibar edilmez, demişler. Hak olan ise, onun görüşüne itibar edilmesidir. İkinci görüş, ciddî bir şekilde zayıftır. Çünkü tâbiî neslinin bir çok fakîhi sahâbe asrında vefat etmişlerdir. Alkame, Mesruk, Şureyh, Süleyman ibn Rabia, Esved, Said ibnü'l-Müseyyeb, Said ibn Cübeyr, İbrahim en-Nehâî ve daha pek çokları bunlardandır. Sonra sahâbe asrı ile tâbiîn asrı içiçedirler. Çünkü tâbiîn asrı hicretten de önce başlamıştır. Allâh Resûlü (s.a.v.) yaşarken onu görmeden îmân edenler, meselâ ilk akabe ehlinin eliyle Müslüman olan (ve vefat eden) Medine, Yemen, Bahreyn, Amman, Taif, Habeşistan ve diğer yerlerin Müslümanları tâbiîlerdendirler. Onun için, asırları da içiçe iken, bu tâbiîlerden ictihâd etme derecesine ulaşanların icmâ oluşmasında, sahâbe neslinin inkıraz bulduğu hicrî yüzüncü yıla kadar görüşlerine itibar edilmediğini söylemek muhal bir şeydir." (10/48,49)

Bir İki Muhalifin Bulunması Halinde İcmâm Huccet Olup Olmadığının Tahkiki

Usûl âlimleri, bir iki muhalifin bulunması halinde icmâm oluşup oluşmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bütün mezheplerin ekser ulemâsı,

bir kişinin muhalefeti halinde bile icmân oluşmadığını söylemişlerdir. Çünkü o takdirde, bütün ümmet bir görüşte birleşmemiş ve bundan dolayı da hatadan masum olma derecesine ulaşmamışlardır. Halbuki hatadan masum olma garantisi bütün ümmetin icmâna verilmiş, onların bir kısmının icmâna verilmemiştir. Bundan dolayıdır ki, Ebû Bekir es-Sıddık (r.a.), zekât vermeyenlerle savaşmak gerektiği konusunda tek başına diğer sahâbeye muhalefet etmiştir. Hak da onun tarafında olmuş ve diğerleri de onun görüşüne dönmüşlerdir. İbn Mes‘ûd (r.a.) ve İbn Abbas (r.a.) da birkaç ferâiz meselesinde diğer bütün sahâbeye muhalefet etmişler ve onların muhalefeti nazar-i itibara alınmıştır.

Bunun böyle olması, icmâî nassların açık delâletine dayandıranların anlayışına göre zahir ve açıktır. Bu Şâfi‘î’nin ve ashabından çoğunun anlayışıdır. Çünkü İmâm-ı Şâfi‘î, icmânın huccet olduğu konusunda âyetlerin delâletine dayanmıştır. Bu âyetlerden birisi şudur: *“Doğru olan kendisine apaçık belli olduktan sonra peygambere karşı gelen ve mü’minlerin yolundan başka bir yol izleyeni biz sapıklık içinde bırakırız ve sonunda onu alıp cehenneme atarız.”* (Nisâ, 4/115) denildiğine göre, kendisi icmâ için bir delil ararken Kur’ân-ı Kerim’i üç kere okuyup hatmetmiş ve bu geçen âyeti bulmuştur. Ve bu âyet onun en başta ihticâc ettiği âyettir. Reşid, icmâm huccet olduğuna dair ondan bir Kur’ân delili isterken de kendisi bu âyeti zikretmiştir. İmâm-ı Gazâlî ise bu konuda öncelikle, “ümmetim hata üzerinde icmâ etmez” gibi hadislerle ihticâc etmiştir. Çünkü bunlar lafız itibarıyla konuya daha açık delâlet ederler. Kadı Ebû Bekir ibnü’l-Bakıllanî de bunu yapmıştır. Bunların anlayışına göre, (ictihâd etme yetkisi olan) bir tek kişi bile muhalefet ettiği takdirde, geriye kalanlara bütün ümmet denmez. Öyle olunca da, masumyet vadeden nasslar bunları kapsamaz.

Bazıları ise, icmâî nassların açık delâletine değil, adetin hükmüne göre, bir delâlet ve alamet bulunmadıkça halkın bir görüşte icmâ etmelerinin mümkün olmadığı anlayışına dayandırmışlardır. İmâmü’l-Haremeyn ve İbnü’l-Hacib gibi kimseler bu anlayış üzerinde gitmişlerdir. Bu anlayışa göre, bir kişinin büyük bir çoğunluğa muhalefet etmesinin icmân oluşmasını engellediğini söylemek zordur. Çünkü bu kişiye rağmen, bağlayıcı ve birleştirici bir delil bulunmadıkça büyük bir çoğunluğun bir görüşte icmâ

etmeleri adeten muhal olan bir şeydir. Bu böyle iken, bir kişinin muvafakat veya muhalefet etmesi icmaı etkilemez. Ancak sahih olan anlayış, İmâm-ı Şâfiî ve Ashab'ın (kendi talebeleri) ekseriyetinin anlayışıdır. Bu da icmanın huccet olduğunu nassların delâletine dayandırmaktır. Onun için de bir veya iki kişinin muhalefeti icmanın oluşmasını engeller.

İbn Cerir et-Taberî bu anlayışa muhalefet etmiş ve “İcmâ oluşmuşsa, muhalîfin de ona dönmesi vaciptir” demiştir. Hanefilerden Ebû Bekir Ahmed ibn Ali er-Razî, Mütezile'den Huseyn el-Hayyat, Malikilerden İbn Cerir ibn Mendad da Taberî'nin bu görüşünü paylaşmışlardır.

Ancak benim Hanefilerin kitaplarında gördüğüm odur ki, Ebû Bekir er-Razî bu konuda şu açıklamayı yapmıştır: Eğer cemaat, muhalif için ictihâd etme yetkisini tanımışlarsa, onun muahlefeti icmaı etkiler. İbn Abbas (r.a.)'nın avl meselesindeki muhalefeti bu türdendir. Cemaat onun için bu yetkiyi tanımamışlarsa, onun muhalefeti zarar vermez. İbn Abbas (r.a.)'nın fazlalık ribası ve mut'a nikâhı meselelerindeki muhalefetleri de bu türdendir. Çünkü ümmet, hakkında açık nass bulunan bu iki meselede ictihâd etme yetkisini kimseye tanımamıştır. Bu söz Ebû Abdullah el-Cürcanî'ye nisbet edilmiştir. es-Sefenay *Şerhü'l-Hidâye*'de şunu söylemiştir: “Şemsü'l-Eimme es-Serahsî demiştir ki, bizim yanımızda (mezhebimizde) en sahih olan görüş, Ebû Bekir er-Râzi'nin işâret ettiği görüştür. Bu görüşe göre, icmaı oluşturanlar, muhalefet eden için ictihâd etme yetkisini tanımışlarsa, onun muhalefetine rağmen icmâ oluşmaz. Fakat ona bu yetkiyi tanımamış ve onun görüşünü inkâr etmişlerse (münker bulmuşlarsa), on-suz da icma oluşur.” (Özetle, *Şerhü'l-Mühezzeb*, 10/42)

Nassa Eklenen Fazlalığın Nassı Nesh Etme Anlamında Olmadığının Tahkiki

Hanefilerin nassa eklenen fazlalığın nassı nesh etme anlamında olduğu görüşünde oldukları yaygınlık kazanmıştır. Fakat onlar bu görüşü fazlalığın nassın lafzının ifade ettiği mefhumu defettiği durumlar için söylemişlerdir. *Şerhü'l-Mühezzeb* sahibi bunu tasrih etmiştir. (10/55) Fakat nassın nefy veya ispat cihetiyle dokunmadığı fazlalıkta nesh etme olayı yoktur. Bunun misâli, şu âyettir: “*Erkeklerinizden (mümin erkeklerden) iki şahid*

tutun. İkisi erkek olmazsa, şahdiler (en azından) bir erkek ve şahidlik edebilecek iki kadın olsunlar. Onlardan biri unutursa diğeri ona hatırlatsın.” (Bakara, 2/282) Bu âyet iki şahidden daha aزیyla yetinmenin caiz olmadığını açıkça ifade eder. Çünkü lügat bilen herhangi bir kimsenin bu âyeti dinlerken anladığı ve doğru olduğunda şübhe etmediğı mana, şahid olarak iki erkek veya bir erkekle iki kadından daha azını kabul etmenin menedilmiş olmasıdır. Onun için nass üzerine ilâve edilen fazlalığın nesh olduğunu söyleyenler, bir şahid ve yeminle haükmetmenin caiz olduğunu ifade eden haberle/hadisle amel etmenin Kur’ân’ın nassını nesh etmek olduğunu ve bu sebeble caiz olmadığını söylemişlerdir.

Bunun nesh anlamında olduğu şundandır: Bu haberle/hadisle amel etmek, âyetin gerektirdiğini terk etmek ve Allâh’ın emrettiğı sayıdan daha aزیyla yetinmektir. Dolayısıyla bir adamın şahidliğini kabul eden, Allâh’ın iki şahid tutmak tarzındaki emrine muhalafet etmiş olur. Bunu yapmak, başka bir cihetten daha âyetin ma’nâsma muhalefet etmektir. O ciheti de “Bunu yapmanız (bu şekilde şahid tutmanız) Allâh’ın nazarında adâleti daha iyi sağlayıcı, şahidliği daha sağlamlaştırıcı ve sizi şübheden daha çok uzaklaştırıcıdır” cümlesi ve, “Onlardan biri unutursa diğeri ona hatırlatsın” cümlesiyle ifade edilmiştir. Bu demektir ki, şahidlerin iki tane olmasından maksat; ihtiyat yapmak, hak sahibine daha çok güven vermek, doğabilecek şübhe, şaşma, unutma ve suçlamanın önünü kesmektir. Bir şahid ve yeminle hükmetmek ise, bütün bu manaları anlamsızlaştırmak ve ortadan kaldırmaktır. Onun için bununla hükmetmek âyete muhalafet etmektir.

Ancak bir parça akıllı olan için gizli değildir ki, iki erkek veya bir erkek ve iki kadın şahit tutulması, erkeklerin muttali olduğu konularla ilgilidir. Onun için, erkeklerin muttali olmadığı doğum ve benzeri konular, âyetin mefhumuna dahil değildir, ondan hariçtir. Dolayısıyla ebenin tek başına doğum konusunda şahidliğinin kabul edilmesi, nass’ın/Kur’ân’ın üzerine ilâve yapmak değildir. Şâfiî ise bunun böyle olduğunu söylemiş, bir çok ashabı da ona uymuşlardır. Hafız da *Fethu’l-Bari*’de ona uymuş ve Hanefîlerin bir çok yerde nassın/Kur’ân’ın üzerine ilâve yaptıklarını iddia etmiştir. Halbuki Hanefîlerin yaptıkları ilavelere nass/Kur’ân ne olumlu,

ne de olumsuz bir şekilde temas etmemiştir. Böyle bir ilâve ve ziyade ise onların menettiği türden değildir.

İhtilâf Edilen Bir Meselede Hak/Doğru Bir Tanedir

İbn Ebû'l-Avvam el-Hafız; Tahavî'den, Süleyman ibn Şuayb el-Key-sanî'den, babasından.. onun şunu söylediğini rivâyet etmiştir: “Muhammed ibnû'l-Hasen bir dersi bize imlâ ederken şöyle dedi: “Âlimler bir meselede ihtilaf edip bir fakîh onun helâl, diğeri onun haram olduğunu söylese, her ikisi de ictihâd etme yetkisine sahip ise Allâh azze ve celle yanında doğru olan onun ya helâl veya haram olmasıdır, yani doğru bir tanedir. Bir şey bir tane iken o Allâh azze ve celle yanında hem helâl, hem de haram olmaz. Onun yanında doğru olan bunlardan yalnızca biridir. İctihâd etme yetkisi-ne sahip olan bir kimse, kendi görüşüne göre Allâhü Te‘âlâ yanında hak ve doğru olanı bulmak için ictihâd etmekle emrolunmuştur. Eğer ictihâdıyla bu hak ve doğru olanı bulsa, emrolunduğu şeyi yapmış ve hakkı bulmuş olur. Fakat eğer kendi görüşüne göre Allâh yanında hak ve doğru diye yanlış olanı bulsa, yine emrolunduğu şeyi yapmış olur ve bundan dolayı da sevap alır. Onun için bir kimsenin, “Bir fakîh ferî helâl, biri haram etmiş ve ikisi de Allâh yanında doğrudur. Bu nasıl olur?” dememesi lazımdır. Çünkü Allâhü Te‘âlâ yanında doğru bir tanedir. Fakat müctehidler ictihâd etmişler ve kendi ictihâdlarını söylemişlerdir. Bazıları ictihâdlarında hata etmiş iseler de, ictihâd etme emrini yerine getirmişler ve üzerlerine düşeni yapmışlardır. Fakat Allâhü Te‘âlâ yanında eşyada doğru olan bir tanedir. Bu söylediklerim Ebû Hanîfe (r.a.) ve Ebû Yusuf’un söyledikleridir; biz de aynı sözleri söylüyoruz.” (*Büluğ’l-Emânî*)

Bu açıklama, Ebû Hanîfe (r.a.) ve ashabının musavvibe'den olmadıklarına delâlet ediyor. Bu böyle iken, onların bu taifeden olduklarını imâ edenler hata etmişlerdir.

Şerhü'l-Mühezzeb'te Tahavî'nin şu sözü nakledilmiştir: “Bir meselede senedi kat‘î ve delâleti kesin olan bir nass bulunsa, o meselede ictihâd etme yeri yoktur. Orada hak nassa göredir ve kesindir. Ancak bir müctehid o nassı görmemiş olabilir veya görmüş de mütevatir saymamış olabilir. Çünkü nassı mütevatir saymak kişiden kişiye (kendi ölçü ve kriterlerine

göre) değişebilir. Bir müctedid, nassı görmemiş veya kendi ölçülerine göre mütevatir (sahih) saymamışsa, o muhalefetinde mazur olabilir. Fakat onun muhalif olan görüşüyle amel etmek caiz değildir. Bu görüşte kendisi uyulmaz ve ona göre hüküm verilmişse bozulur.” (1/46)

Bu zikredilen, keşif ashabından bazısının söylediklerine muhalif değildir. Dediklerine göre kendileri şeriatı bir deniz gibi görmüşler, müctehidlerin mezheplerini o denizden ayrılan kanallar gibi görmüşler ve her bir müctehid için çapına göre böyle bir kanal görmüşlerdir. Ancak bu keşif bütün müctehidlerin bütün meselelerde Allâh yanında isâbetli olmalarını gerektirmez. Onun nihaî hükmü şudur: Şartları dahilinde ictihâd eden her müctehid, Allâh yanında makbuldur ve hakkı bulmak için sarf ettiği emekten dolayı me’curdur (sevap kazanır) ve kendisi, onu taklîd eden ve mezhebine uyan kimseleri Allâh’ın rızasına ulaştırır ve onlara cenneti kazandırır. Bu hususlarda tartışma yoktur. Çünkü müctehid bazı meselelerde hata etse bile, mazurdur ve emcurdur. O, vasil ilallahtır, kendisine uyanları da vasil ilallah derecesine çıkarır.

“Her müctehid nasıl mazur ve mecur olabilir” dememek lazımdır. Çünkü Allâh Resûlü (s.a.v.) sahîh hadiste şunu söylemiştir: “Hâkim ictihâd edip hata ettiği takdirde ona bir ecir vardır, isâbet ettiği takdirde ona iki ecir vardır.” Bu hadis, Amr ibnü’l-As (r.a.) ve Ebû Hüreyre (r.a.)’in rivâyetleriyle müttefekun aleyhtir. Ukbe ibn Âmir (r.a.) ve Abdullah ibn Amr (r.a.) de bu meâlde hadis rivâyet etmişlerdir. Müctehidin hem hata hem de isâbet hallerinde mecur olması, onun Allâhü Te‘âlâ yanında makbul olduğuna ve kendisine uyanları cennete götürdüğüne (onlara cennetin yolunu gösterdiğine) delâlet eder. Hem sonra, gerçek bir müctehidin isâbetleri hatalarından (doğruları yanlışlarından) daha çok olması gerekir. Kural olarak da çoğun hükmü tümün hükmü gibidir. Allâhu A’lem.

Bu söz, bu mukaddimenin son sözü ve misk-i hitam’ı olsun. Allâhü Te‘âlâ’ya hamd ve bütün insanların efdalı efendimiz Muhammed aleyhis-salatu vesselâm’a salat ve selâm olsun, onun âline, ashabına, zevcelerine ve zürriyetine de olsun. Salatın en kıymetlisi, selâmın en içten olanı hepsinin üzerine olsun.

Bu kitabın müsveddesi, Efendimizin hicretinden sonra 10 Cemaziye'l-âhir 1357/1938 senesinde tamamlandı. Kıyâmete kadar Allâh'a hamd ve sena, Resûlü (s.a.v.)'e salat ve selâm olsun.

Bu kitabın telifi, bütün hayırlarda önde ve öncü, unutulmaz hizmetlerin sahibi, ümmetin hakîmi, karanlıkların dağıtıcısı, çok sayıda menkıbenin sahibi, hâfız, huccet, sîka, sebt, muhaddis, müfessir, fakîh, veli, büyüğümüz, mevlâmız Muhammed Eşref Ali et-Tehanevî'nin murakabesi ve gölgesi altında gerçekleşti. Allâhü Te'âlâ bereketli olan ömrünü uzatsın, onun nurunu, cemalini ve behasını arttırsın, âlemleri onun kudsî nefeslerinden faydalandırsın, irşad isteyenlerin kalplerini onun temiz olan nefesinin nurlarıyla aydınlatsın. Amin, Amin. Ben bir kere "amin" demeye razı olmam, bin kere amin!

Hamd, salih amellerin kendi izzeti, celâli ve nimetiyle tamamlandığı Allâhü Te'âlâ içindir ve O'nun için olsun.

İ‘LÂÜ’S-SÜNEN’İN BAZI CİLTLERİNDE VAKİ OLAN EVHAMLARIN GİDERİLMESİ

1- Ben dördüncü ciltte, “Bildığım iki Yahya ibn İsmail vardır. Onlardan birisi Vasitî’dir, diğeri Küfî’dir. Bağdadî olan İsmail’in bunlardan biri mi, yoksa üçüncü bir zat mı olduğunu bilmiyorum” dedim. Ondan sonra *Keşfü’l-Estâr* kitabına baktım ve gördüm ki, kendisi Vasitî olan İsmail’dir. Ahmed onu övmüş ve kendisi makbul bir râvîdir. (s.114) Kendisi Ebû Davud’un hadis rivâyet ettiği ricaldendir. Ebû Davud ise ancak sîka olanlardan hadis rivâyet etmiştir.

2- Ben beşinci ciltte namazda ayakları ‘saff’ etmenin keraheti babında, “Ayakları saffetmenin ma‘nâsı ikisini birlikte dikmektir” dedim. Fakat bu böyle değildir. Onun ma‘nâsı, ayakları bitıştirmektir. Buna ‘safn’ da denir. Doğrusu odur ki, kerahet babında saff ile safn aynı şeylerdir. Buna, bazı hadis lafızlarında saff yerine safn sözcüğünün kullanılmış olması da delâlet eder. İşte namazda mekruh olan budur; yani, ayakta duruken ayakları bitıştirmek, aralarında bir açıklık bırakmamaktır.

Mecmau’l-Bihar’da şöyle denmiştir: “Safn edenin namazı babındaki hadis bunu yapmayı nehyetmiştir. Safn eden, ayaklarını bitıştirenidir. O, ayağını geriye katlayandır, diyen de olmuştur. Nitekim at da ayağını böyle katlar. Şu hadis de bu manadadır: “Ben İkrime’yi namaz kılarken gördüm, ayaklarını safn etmişti.” İkrime bunu bir özürden dolayı yapmıştır. Ayakların arasını açıp onları dikmek ise mekruh değildir, aksine sünnettir.

Teravuh sözcüğü ise iki manada kullanılır. Birincisi, ayakların arasını açmaktır. Tahavî’nin sözü de buna delâlet eder. Çünkü kendisi namazda sünnet olanın uzuvları bir birinden ayırmak olduğunu söylerken ayaklar

arasında da muravaha'yı (teravuhu) zikretmiştir. Ve bunun sünnet olduğunda da ihtilâf yoktur. İkincisi, yana meyletmeksizin sıra ile ağırlığını bir ayağının üzerinde yoğunlaştırmaktır. (Uzun süren namazlarda) bu da sünnettir. Fakat bu yoğunlaştırmanın ayaklarını dik (düz) tutmak, onlardan birini kaldırmamak veya kıvrırmamak şeklinde olması lazımdır. Çünkü bunlar, hadiste nehyedilen safn'dırlar.

Teravuh'un bir ma'nâsı daha vardır. O da durmaksızın sağa sola meyletmektir. Nasıl ki, bazıları bunu zikir halinde yaparlar. Bilgisiz bazı kim-seler onu namazda da yaparlar. Fakat bu hareket namazda mekruhtur. *Şer-hü'n-Nükâye*'de şöyle denmiştir: "Namazda ayaklar arasında tervih etmek bir mazeret bulunmazsa mekruhtur." (Şarih, bununla ayaklarını dikmeden (düz tutmadan), onlardan birini kıvrırmak sûretiyle diğer ayağın üzerine yoğunlaşmayı kasdetmiştir.) Kezâ fasıla vermeden sağa sola meyletmek de mekruhtur.

Velhasıl; İbn Mes'ûd (r.a.)'in müstehab saydığı şey, ayakların arasını açmaktır. Onun mekruh dediği saff ise ayakları bitıştirmektir. Allâh en doğrusun bilir.

3- Altıncı ciltte, İmâm-ı Ahmed'in *Muvatta*'daki bir hadisin senedin-de, "İsmail ibn İbrahim'den, Leys'ten, Atâ'dan" demişken, ben, "Zannıma göre bu İsmail ibn Aliyye'dir" dedim. Ondan sonra İmâm Muhammed'in *el-Hucec* kitabını gözden geçirdim ve gördüm ki, kendisi "İsmail ibn İbrahim el-Basrî'den, Halid el-Hazza'dan," ve "İsmail ibn İbrahim el-Bas-rî'den, Eyyub es-Sahtiyânî'den" diye rivâyetler yapmıştır. Halid el-Hazza ve Eyyub es-Sahtiyânî'den rivâyet eden de İsmail ibn Aliyye'den başkası değildir. Ve gizli değildir ki, Eyyub es-Sahtiyânî'den rivâyet eden bir kim-senin Leys ibn Ebû Süleym'den rivâyet etmesi de uzak bir ihtimal değildir. Dolayısıyla benim zannettiğim şey, inşaallâh hakikattir. Bunu demek istedim.

4- Yine altıncı ciltte şunu söyledim: "Ve eğer o el-Münkarî ise bu da yedinci tabakanın sîkalarındandır. Nitekim *et-Takrib*'de de böyle denmiştir. Zahir olan da budur." Şimdi derim ki, hayır; o, Hafs ibn Süleyman el-Esedî veya Ömer el-Bezzaz el-Kûfî el-Mukri'dir. Ahmed ibn Hanbel, ed-Danî ve

daha başkaları onu tevsik etmişler, daha başkaları da onun hakkında konuşmuşlar. el-MünKârî ise Hasan'la sınırlı bir râvîdir, ondan başkasından rivâyet etmemiştir. Allâh en doğrusunu bilir.

5- Yine altıncı ciltte şunu söyledim: “(Bir büyük musibet için kunut okurken) elleri kaldırmak da kaldırmamak da caizdir. İster kunut rukudan önce okunsun ve ister ondan sonra okunsun bu böyledir. Fakat nazar'ın muktezası, kunut rukudan sonra okunursa elleri kaldırmamaktır. Eğer dense ki, “nass varken nazar ve kıyas geçerli değildir. O halde, nazara göre nasıl ellerin kaldırılmaması tercih edilir? Çünkü Allâh Resûlû (s.a.v.)’i, (Bi’r-i Mauna’da bir miktar) ashabını öldürenlere sabah namazında kunut okuyup beddua ederken ellerini kaldırdığı sabit olmuştur?” Ben derim ki; bu yalnız bir hadiste sabit olmuştur. Enes (r.a.)’den rivâyet edilen bu hadisin çoğu tariklerinde de ellerin kaldırılmasından söz edilmemiştir. Buna göre muhtemeldir ki, Allâh Resûlû (s.a.v.) bunu ancak bir iki kere yapmış, onu devamlı sürdürmemiştir. Bu durumda ise yalnız cevâz sabit olur, istihbab sabit olmaz. Bundan dolayıdır ki, ikisi de sabah namazında kunut okumaya kail iken, İmâm-ı Malik ve İmâm-ı Şâfiî elleri kaldırmayı müstehap görmemişlerdir. *Şerhü’l-Mühezzeb*’in bu konudaki ibaresi şöyledir:

“Kunutta elleri kaldırmak hakkında nass yoktur. Mezhebin gerektirdiği ise onların kaldırılmamasıdır. Çünkü Allâh Resûlû (s.a.v.) yalnız üç yerde ellerini kaldırmıştır. Ve çünkü kunut namazdaki bir duadır. Bu dua için elleri kaldırmak ise müstehap değildir. Nitekim teşehhüd duasında da bu böyledir. *et-Ta’lik* sahibi ise ellerin kaldırılacağını rivâyet etmiştir. Fakat birinci görüş bana göre daha sahihtir.” (3/493)

Şerhü’l-Mühezzeb’te şu da söylenmiştir: “Elleri kaldırmamak musan-nif’in (eş-Şirazî’nin), Kaffal’ın ve Bağavî’nin de tercihidir. İmâm-ı Haremeyn onu ashabın çoğundan da rivâyet etmiştir. Bunlar tercih sebebi olarak, secde ve teşehhütte olduğu gibi namazdaki dualar için ellerin kaldırılmayacağını göstermişlerdir. Fakat Şâfiîlerin müteahhir ulemâsı bunun müstehap olduğunu söylemişlerdir.” (2/500) Yukarıda “*Eller ancak yedi yerde kaldırılır*” hadisi geçti. Kunutun bu hadiste zikredilen yerlerin için-

de olup olmadığı hakkında ise farklı rivâyetler vardır. rivâyetler farklı oldukları yerde de nazarla onlardan birini diğerine tercih etmek caizdir.

6- Yedinci ciltte şunu söyledim: “Şeyhim bu görüşte bana muvafakat etti, fakat ondan sonra döndü ve teheccüd namazının müekked sünnet olduğunu söyledi. Çünkü -ona göre- bu namaz müstehap ise de, Allâh Resûlü (s.a.v.)’in ona devam etmesi, onu müekked sünnet haline getirmiştir.

Ben derim ki; *Şerhü’n-Nükaye*’nin ibaresi de, onun yalnızca müstehap olduğunu tekid ediyor. O ibare ise şöyledir: “Sünnet iki kısımdır. Bir kısmı, onunla amel edilmesi hidâyet ve terk edilmesi dalâlettir. (Sünnetü’l-Hüdâ denilen) bu sünnet İslâm’ın şâiri ve alâmetleri türünden olandır. Bir kısmı da onunla amel edilmesi fazilet, terk edilmesi ise hareşsizdir. (Sünnetü’z-Ziyade denilen) bu sünnet, gece namazı kılmak gibidir.” (84/1)

Bu ibare açıkça ifade ediyor ki, teheccüdü terk etmek hareşsizdir, yani haram veya mekruh değildir. Buna göre o müekked sünnet değildir. Çünkü müekked sünneti terk eden tadlil edilir (dalaletle nisbet edilir). *Şerhü’l-Mühezzeb*’in ibaresi ise, onun müekked sünnet olduğunu teyid ediyor. Onun ibaresi de şöyledir: “Meselenin hükmüne gelince, gece kıyâmı müekked sünnettir. Onun böyle olduğu üzerinde kitap, sünnet ve ümmetin icmâi ittifak etmişlerdir. Gece kıyâmıyla ilgili *Sahihayn*’da ve diğer kitaplarda varid olan hadisler zikredilmeyi gerektirmeyecek kadar meşhur ve sayılmayacak kadar çokturlar. Ashabımız ve başkaları şunu söylemişlerdir. “Sebebi olmayan gece namazı, bu şekildeki gündüz namazından efdaldır. Gecenin az da olsa namazdan hali bırakılmaması uygundur, ancak her zaman bütün geceyi kalkmak da mekruhtur.” (4/44)

Ancak zahir olan odur ki, Nevevî, müekked sünnet derken, onunla gece namazının farz namazlardan önce ve sonraki revatip derecesinde müekked olduğunu kasdetmemiştir, onunla gündüz kılınan diğer nafileleri kasdetmiştir. Ve gece namazının bu nafilere efdal olduğu da tartışmasızdır. *Mühezzeb*’in metni de bunun kastedildiğine delildir. O da şöyledir: “Ratip olmayan sünnet, insanın gece veya gündüz fazladan kıldığı namazlardır. Bunların efdal olanı da gece kılınanıdır. Çünkü Ebû Hüreyre (r.a.)’in rivâyetine göre Allâh Resûlü (s.a.v.), “*Farz namazlardan sonra en efdal olan*

gece namazıdır.” (4/34) Nevevî şunu söylemiştir: “*el-Ümm* ve *el-Muhtasar*’da tasrih edilen sahih görüşe göre, vitre de teheccüd (namazı) denir. Bir veche göre ise ona teheccüd (namazı) denmez. Vitir teheccüitten başkadır.” (4/48)

Ben derim ki; Şâfiîlerdeki sahih görüşe göre vitre teheccüd denildiğine göre, Şâfiî’nin, “Gece namazı müekked sünnettir.” Sözü yalnızca vitrin müekked olduğuna delâlet eder. Biz de bunun müekked sünnet, hatta vacip olduğunu söylüyoruz. Buna göre, yatsı farzını, ondan sonra ratibi (iki rek’at yatsı sünnetini) kılan ve ondan sonra da üç rekât vitir kılan bir kimse gece namazı kılmış olur. Bunu *İ’lâ*’da da söyledim. Allâh en doğrusunu bilir.

7- *İ’lâ*’nın şu anda hatırlayamadığım bir yerinde, “Vekkad ibn İyas’ı tanımıyorum” dedim. Bunu deyişim çok acayip olmuştur. Çünkü bu râvî *et-Tehzib*’in ricalindendir. Nesaî ve *el-Merâsil*’de Ebû Davud ondan rivâyet etmişlerdir. Süfyan Sevrî, “Onda beis yoktur” demiş, Ebû Hatim, “O salihidir” demiş, İbn Adiy, “Umarım, onda beis yoktur” demiş, İbn Hibban onu sîkalar arasında zikretmiş, daha başkaları ise hakkında konuşmuşlardır. (Bkz: *et-Tehzib*, 11/122) *et-Takrib*’te de şöyle denmiştir: “Kendisi altıncı tabakadandır, hadisi yumuşaktır.” (s.230) Özetle, Vekkad ibn İyas hakkında farklı değerlendirmeler yapılmış ve bizim aslımıza göre onun hadisi hasendir.

8- *İ’lâ*’nın birkaç yerinde “Leys’ten, Ata’dan” senedindeki Leys’in Mısırlı İmâm Leys ibn Sa’d olduğunu söyledim. Fakat o bu değildir. O, sîka olup olmadığı konusunda ihtilâf edilen Leys ibn Ebû Süleym’dir. Bu kişi Atâ’dan yaptığı rivâyetiyle tanınmıştır. İbn Sa’d bu kişiden fazla rivâyet etmemiştir. Fakat “Leys’ten, Atâ’dan” denince, kastedilen Leys ibn Süleym’dir. Allâh daha iyi bilir.

9- Sekizinci ciltte Ömer (r.a.)’in “Cuma namazı iki rekâttır, Fıtır (Ramazan bayramı) namazı iki rekâttır, Edha (Kurban bayramı) namazı iki rekâttır” hadîsinin tefsirinde şunu söyledim: “Ömer (r.a.)’in, “Edha namazı iki rekattır” sözünün ma’nâsı, bu sayı o namazın en az miktarıdır, demektir. Çünkü bundan fazlası da varid olmuştur.” Bu da bir yanılma-

dır. Çünkü edha (kurban) bayramının namazı iki rekâtıdır, ondan fazlası hakkında rivâyet yoktur. Hakkında iki rekâtıdan fazla olduğu rivâyeti varid olan ise duha (kuşluk) namazıdır. Muhtemeldir ki, onu yazarken zihin edha (kurban bayramı) namazından duha namazına kaymıştır. Uyumayan ve unutmayan zat-ı ecell ve a'lâyı tesbih ediyoruz.

10-·Sekizinci ciltte, “Hafa, uyluklara sarılan yaka olduğunu, milhaka nın da peştamal/etek olduğunu söyledim. Bu iki açıklama da vehim ve zihin kaymasıdır, gerçek dışıdır. Çünkü hafa, lügaten de, örfen de peştamal/etek demektir. Eğer dense ki, buna göre kefen giydirmeye peştamal/etek ile başlanmış olur; halbuki mezhebe göre önce entari, ondan sonra peştamal giydirilir. Bunun cevâbı şudur: Allâh Resûlü (s.a.v.), bereket için kendi kızına kendi hafasını, yani peştemalini giydirmelerini istemiş ve “Bunu onun vücûduna giydirin” demişti. Şeyhayn’ın rivâyeti böyledir. *Resâilü'l-Erkân*’da da bu böyle rivâyet edilmiştir. (s.153) Durum bu iken, mübarek olan kefenin ölünün cesedine dokunması için önce giydirileceği tâbîdir. Fakat ölüye birbirine tercihi olmayan kefenler giydirildiği zaman, entari giydirmekle başlamak evlâdır.

Velhasıl; kefenlerden birisi bereketinden dolayı tercih edilmezse, entari ile peştamal/etek arasında tertip ifade eden bir nass yoktur. Onun için, tertibi kıyas ve örfe göre belirlemek caizdir. Nitekim şimdiki tertibi de Müslümanlar ‘halefen an selef’ birbirinden görüp almışlardır. Fakat bana göre racih olan, hadisin Zahirîne uymak için peştemalla başlamaktır. Bununla birlikte, fakîhlerin dedikleri gibi, entari ile başlamak da caizdir.

11- Ben sekizinci ciltte Ali ibnü'l-Huseyn’in Ali’den rivâyet ettiği bir hadisi (metinde) zikrettim; onun hakkı ise metinde değil, haşiyede zikredilmektir. Çünkü hadis zayıftır. Ben de onu bir şey için ihticâc etmek maksadıyla değil, bazı kimselerin onunla ihticâcını reddetmek maksadıyla zikrettim. Fakat yine de onun yeri metin değil, haşiyeydi. Allâh bilgini ve hidâyetini arttırsın. Ahbabın bu hadisin mevzu olduğuna hükmetmesi ise batıldır. Çünkü Hafız İbn Hacer, onu *el-Telhisü'l-Habir*’de zikretmiş ve onunla kabir ziyaretinin kadınlar için de caiz olduğu husûsunda ihticâc etmiştir. Ve kendisi bu hadisi eleştirmemiş, sükût etmiştir. Halbuki ken-

disi mevzu olan şöyle dursun, zayıf olan hadis için de sükût etmemiştir. kaldı ki, onun gibi bir kimsenin mevzu olan bir hadisle ihticâc etmesi asla mümkün değildir. Zehebî de bu hadisin zayıf olduğunu söylemenin ötesine gitmemiştir. el-Aynî de *Şerhü'l-Buhari*'de bu hadisle ihticâc etmiş ve şunu söylemiştir: “En sahih olan görüş, ruhsatın (kabir ziyareti ruhsatının) hem erkekler, hem de kadınlar için sabit olmasıdır. Çünkü seyyide Fatıma radiyAllâhu anha her Cuma günü amcası Hamza (r.a.)'in kabrini ziyaret ederdi. Âişe (r.anhâ) da Mekke'de iken kardeşi Abdurrahman'ın kabrini ziyaret ederdi. Ve sabit olmuştur ki, Allâh Resûlü (s.a.v.) bir kaç kere Uhud şehidliğine gitmiş, orada yatan şehidlerin üzerinde namaz kılmış ve onlar için dua etmiştir.” Fakat Fatıma'nın şehidlerin seyyidi olan amcasının kabrini kendisiyle sınırlı olan bir hususiyetten dolayı ziyaret etmiş olması da uzak bir ihtimal değildir.

Bilâl Kıssasının Sıhhati Konusundaki İhtilâf

12- Bu ciltte Ebü'd-Derdâ (r.a.)'in rivâyet ettiği Ömer (r.a.)'in Beytül-Makdis'ten dönüş hadisini de zikrettim. Bu hadis hakkında iki hafızın reyini bir biriyle çelişkilidir. Hafız Takıyyüddin es-Sübkî, onun senedini tecvit etmiş (ceyyid olduğunu söylemiş) ve *Şifâü's-Sikam* kitabında onunla ihticâc etmiştir. es-Sübkî'nin tilmiz ve talebelerinden olan hafız İbn Hacer ise, bu hadisin mevzû olduğuna hükmetmiştir. Kendisi *el-Lisan*'da İbrahim ibn Muhammed ibn Süleyman ibn Bilâl ibn Ebü'd-Derdâ'nın hal tercemesinde (1/108) şunu söylemiştir: “İbn Asakir bu râvînin hal tercemesini yazmış, ondan sonra onun rivâyetinden örnek olmak üzere onun babasından, dedesinden, Ümmü'd-Derda'dan, Ebü'd-Derdâ (r.a.)'den... rivâyet ettiği Bilâl'in Şam'a rihlet etmesi, sonra Medine'ye dönmesi, orada ezan okuması ve onu duyanların hep birlikte ağlaması ve şehrin onların ağlamasıyla sarsılması kıssasını zikretmiştir. Ancak bu kıssa açık bir şekilde mevzûdur.” Hafız Suyutî de *Zeylül-Lüâli*'de onun görüşünü paylaşmıştır. (s.104) Sonra Molla Alî el-Kârî de kendi *Mevduât* kitabında onlara uymuştur. (s.88)

Sübkî'nin Teyid Edilmesi

Sübkî'yi hafız Ebü Muhammed Abdulganî el-Makdisî'nin *el-Kemâl* kitabında Bilâl (r.a.)'in hal tercemesindeki şu sözü teyid ediyor: “Rivâyet

edildiğine göre, Bilâl (r.a.), Allâh Resûlü (s.a.v.)’den sonra ancak bir kere ezan okumuştur. Kendisi Allâh Resûlü (s.a.v.)’i kabrini ziyaret etmek için Medine’ye geldiğinde sahâbe ondan ezan okumasını rica etmişler, o da onları kırmamış, okumaya başlamış, fakat hıçkırıkları artınca tamamlayamamıştır.

Bu kıssayı hafız Ebü’l-Haccac el-Mizzi de *Şifai’s-Sikam* kitabında zikretmiştir. Kezâ Hafız ibnü’l-Esir *Üsdü’l-Ğabe*’de kesin bir dille onu rivâyet etmiştir. (2/208) Zehebî de kendi dönemindeki muhaddisler de bu kıssanın mevzu olduğunu söylememişlerdir. Kıssanın râvîsinden Ahmed ibn Adiy, Ebû Emed el-Hâkim ve Ebû Bekir ibnü’l-Mukri rivâyette bulunmuşlardır. Ebû Bekir ibnü’l-Mukri (veya Zehebî), onu Ebû İshak künyesiyle zikretmiş ve vefat tarihini H.232 olarak göstermiştir. Bir râvî ismi, künyesi, babasının ve dedesinin isimleriyle bilindiği takdirde, o artık meçhul değildir ve bu fennin (hadis kiritiğinin) uzmanlarından birisi dolaylı bir şekilde bile olsa onu tevsik ettiği takdirde, o sîka sayılır. Dolaylı bir şekilde tevsik etmekten maksat ise, râvînin dahil bulunduğu isnâdı tashih etmek, tecvit etmek veya tahsin etmektir. Nitekim, hadis usulu mukaddimesinde Hafız’ın bu husustaki sözünü zikrettik. Sübkî de bu kıssanın isnâdını ancak onun râvîlerini tek tek inceledikten sonra tecvit etmiştir. Bunu *Şifai’s-Sikam*’da görmek mümkündür. (s.40)

Hafız ibn Hacer’e gelince, onun tutumundan anlaşılan odur ki, kendisi mücerret zevkine dayanarak kıssanın mevzu olduğuna hükmetmiştir. Çünkü kendisi kıssayı vazedeni tayin etmemiş, onun râvîlerinden hiçbirini de bunu yapmakla itham etmemiştir. Zevke dayandırılan bir hüküm ise, ancak aynı zevki paylaşanlar için bir değer ifade eder.

Ahbabın Bilâl (r.a.) Kıssasının Mevzu Olduğuna Dair Hucceti

Ahbab, kıssanın mevzu olduğunu şu sözlerle ispatlamaya çalışmıştır: “Bilâl gibi Hz. Alî (r.a.) de Medine’den rihlet etmiş, Kûfe’ye gitmişti, kezâ sahâbeden büyük bir kalabalık da rihlet etmişlerdi. Buna rağmen Allâh Resûlü (s.a.v.) rüyada onlara levme etmemiş, Medine’yi ve kendisini bırakıp gittikleri için sitem etmemiş ve bunu vefasızlık saymamıştır. Bunları niçin yalnız Bilâl (r.a.) için yapsın? Bilâl (r.a.)’in diğer meşhur sahabile-

re üstünlüğü veya kendisiyle sınırlı bir hususiyeti mi vardı? Sonra; Bilâl (r.a.)'in yanaklarını kabrin toprağına sürmesi, Hasan ve Hüseyin'in ondan ezan okumasını rica etmesi, Medine'nin onun ezan okumasıyla sarsılması, hiç dışarı çıkmayan genç kız ve gelinlere kadar bütün halkın dışarı çıkıp "Allâh Resûlü (s.a.v.) dirilip geldi mi?" diye sorması kıssanın batıl olduğuna delâlet ederler. Çünkü Bilâl (r.a.)'in ezan okuması Medine halkı için yeni bir şey değildi, onlar onun sesine alıştılar. Bu böyle iken onun sesiy-le Medine'nin çalkalanması için bir sebep yoktur. Kıssanın sahih olduğunu kabul etsek bile, bu olay Bilâl (r.a.) ile sınırlıdır. Bu sebeple, onu ileri sürerek Allâh Resûlü (s.a.v.)'i kabrini ziyaret etmek için uzak yerlerden şedd-i rihâl etmenin caiz olduğu söylenemez, o buna delil yapılamaz.

Ahbaba Reddiye

Bir kere rüyanın tespit edilmiş kuralları yoktur ve onun neden ve niçinlerini mantıkla izah etmek mümkün değildir. Bundan dolayı meselâ bariz bir hususiyeti olmayan ve hiç önemsenmeyen bir kimse Allâh Resûlü (s.a.v.)'i rüyada görür, fakat parmaklarla gösterilen büyük alimler ve meşhur veliler onu görmezler. Bu böyle iken, rüyanın niçin ve nedenini sorgulamak akıl azlığına ve ilim yetersizliğine delâlet eder. Ahbabın, Bilâl (r.a.)'in yüzünü kabrin toprağına sürmesini garipsemesi de anlamsızdır. Çünkü bunun bir benzeri meselâ Ebû Eyyub el-Ensarî'den de rivâyet edilmiştir. Hakim, kendi *Müstedrek*'inde Davud ibn ebû Salih hadîsini şu şekilde rivâyet etmiştir. "Mervan bir gün oradan geçerken, bir adamın yüzünü kabrin üzerine koyduğunu gördü, onu yakasından tutup çekti ve ona, "Ne yaptığını biliyor musun?" dedi. Adam, "Evet, biliyorum" dedi ve döndü. Adam Ebû Eyyub el-Ensari (r.a.)'in. Mervan'a bakıp şunu söyledi: "Ben Allâh Resûlü (s.a.v.)'in kabrine geldim, senin kapına gelmedim. Ben Allâh Resûlü (s.a.v.)'den duydum, dedi ki, dînin ehli ona sahip çıktıkları zaman ağlamayın, fakat ehil olmayanlar ona sahip çıktıklarında ağlayın." Hakim, bu eserin isnâdının sahih olduğunu söylemiş (4/515), Zehebî de kendi *Telhis* kitabında onu teyid etmiştir.

İbn Mâce ve Beyhakî, şunu rivâyet etmişlerdir: "Ömer (r.a.) bir gün Allâh Resûlü (s.a.v.)'in mescidîne gelirken Mu'az ibn Cebel (r.a.)'in onun

kabri yanında oturup ağladığını gördü. Ona, “Neden ağlıyorsun?” dedi. Mu‘az (r.a.), “Allâh Resûlü (s.a.v.)’den duyduğum bir hadisi hatırladım da ondan dolayı” dedi. (Bkz: *el-Mişkât*, 2/455) Allâh Resûlü (s.a.v.)’in kendisinin de annesinin kabri başında ağladığı sahih senetle sabit olmuştur.

Gizli değildir ki, sevgide derinleşmek, kişiyi sevdiğinin bazen önünde, bazen kabrinde yüzünü toprağa sürer hale getirir. İnsanlar sevgi ve duygu zemininde farklı tepki gösterirler. Kimileri duygularını gizleyebilirler, kimileri ise onları gizleyemez ve açığa vururlar. Duygu ehlinde birisi ne güzel söylemiştir:

Ben, Leylânın evinin önünden geçerken

Şu duvarı, bu duvarı öperim

Beni sermest eden evin kendisi değil,

Evde oturanın sevgisidir.

Bununla birlikte biz, seddü’z-zerâi’ kabilinden avam halkı sevgi teza-hürü yapmaktan menediyoruz. Çünkü onlar sınırı korumasını bilmezler, taşkınlık yaparlar.

Ahbabın, “Medine’nin çalkalanması ve evden hiç çıkmayanların dışarı koşması... anlamsızdır” demesi ise, kalbi boş, heyecansız ve ruhsuz insanların söyleyebileceği bir sözdür. Bu insanlar sevginin hakikatını bilmezler, onu yalnızca söz olarak telaffuz ederler. Sevginin hakikatını ancak kalbi sevgi oklarıyla delik deşik olmuş, ruhû sevgi ateşiyle yanıp tutuşmuş, sevgililerin ayrılığı ve eyyamın terslikleriyle inleyen, sabır ve sebâtı tükenmiş olan gerçek sevenler duyabilir ve anlayabilirler. Doğru; Medine ehli Bilâl (r.a.)’in ezanını çok duymuşlardı ve ona aşinaydılar. Fakat o zaman Allâh Resûlü (s.a.v.) hayatta ve aralarındaydı. Bilâl (r.a.) ezandan sonra kamet getirir ve kendileri onun arkasında saf bağlayıp namaz kılarlardı. Selâm verdikten sonra da onlara dönüp doğan bir güneş gibi mescidi nûr ve ışıkla aydınlatırdı. Onların alışık oldukları hal buydu. Ondan sonra Allâh Resûlü (s.a.v.) irtihâl edip gitmiş ve şehrin üstüne bulut gibi hüzmün, yalnızlık ve yetimlik çökmüştü. Bilâl (r.a.) de bu acıya dayanamayıp şehri terk edip Şam’a rihlet etmiş ve sesi kesilmişti. Aradan yıllar geçmiş, Bilâl

(r.a.) ziyaret için geri gelmiş, hep durduğu yere çıkmış ve Allâh Resûlü (s.a.v.) için okuduğu ezanı aynı sesle okumaya başlamış ve Medine'nin yaralı halkı, sevgilinin hayatta olduğu dönemdeki sesi duymuşlar, o dönemin bütün hatıraları bir an hepsinin kalbinde volkan gibi fişkırmış, sevgi ateşi şiddetlenip yeniden ruhlarını yakmaya başlamış, visâl ve kavuşma günleri ulaşılmaz bir ufukta onlara cennet manzarası gibi görünüp göz kaş etmeye başlamışken, o î mânlı sahâbe nesli ağlamaz ve sokaklara düşmez de ne yapar? Hayır, bu kadar değil, yer yarılsa, dağlar çökse, kalpler parçalanıp kan kesilse, göğüsler yarılp ruhlar kafesten uça ya yine çok değil, yine olmayacak şey değil, yine şaşılacak şey değildir. Fakat soğuk mizacı, buz tutmuş ruh sahibi kimseler bu şeyleri uzak görürler.

Şiir:

Biz Minâ Hıf'te iken birisi çağırdı

Farkında olmadan kalbin heyecanlarını coşturdu

Leylânın ismiyle birisini çağırmıştı

Bu isimle, göğsümde olan sabır kışunu uçurdu

Ahbabın, “Kıssanın **sahih** olduğunu kabul etsek bile, bu olay Bilâl (r.a.) ile sınırlıdır ve ona ait **bir** hususiyetten dolayıdır” demesinin cevâbı da şudur: Hususiyetler **ancak** **delil** ile sabit olurlar. Ve eğer bu, diğer insanlardan ayrı olarak yalnız Bilâl (r.a.)’a mahsus bir şey olsaydı, Ömer (r.a.) ve onunla beraber olan sahâbe, bunu söyleyip açıklayacak ve bu işte Bilâl (r.a.) gibi yapılamayacağı, onun taklîd edilemeyeceğini söyleyeceklerdi. Fakat onlar böyle bir şey söylememiş, böyle bir uyarıda bulunmamışlardır. Onun için, bunun (şedd-i rihal edip uzak yerlerden Allâh Resûlü (s.a.v.)’i kabirini ziyaret etmenin caiz olmasının) Bilâl (r.a.)’e mahsus olan bir’ hususiyet olduğunu söylemek batıldır.

Buna göre, şâyet Hafız ibn Hacer de ahbab gibi kıssayı uzak bir ihtimal olarak görmüş, aklına sığdıramamış ve bu yüzden onun asılsız olduğunu söylemişse, ona hitabımız da ahbaba hitabımız gibi, ona vereceğimiz cevap da ahbaba verdiğimiz cevap gibidir. Fakat kendisi, muhakkıklar nazarında makbul ve geçerli olan bir sebepten dolayı böyle demişse, biz onu

kendisiyle tartışmayız. Çünkü kendisi hadis ilminin ehil ve erbabı kimse-lerdendir. Bunu göz önünde tutarak ihtiyat gereği ben bu kıssayı Hindçe tercemeden çıkardım ve onuncu cildin metninden de ihraç ettim. Fakat kendim hala kıssasın asılsız olduğuna kanaat etmiş değilim. Allâh'tan di-lerim, bu konuda bana açık bir ilham versin, basiretimi daha iyi açsın ve gerçeği kalbime gösterson. Şu da vardır ki, Allâh Resûlü (s.a.v.)'in kabrini ziyaret etmek için şedd-i rihal etmenin caiz olması Bilâl (r.a.) kıssasına da-yanmaz, onun kendi delilleri vardır ve bu deliller kuvvetlidirler. Bunlardan bazısını inşâallâh yerinde zikredeceğiz.

(Tenbih) Ben, sözü edilen kıssanın Tahavî'deki ricâlinden bazısını ta'dil ve bazısını cerh ettim, bazısı için de; "Onları tanımıyorum" dedim. Bütün bunları *Keşfü'l-Estâr an Ricâli Me'âni'l-Âsâr* kitabının basımından önce yaptım. Şimdi bu kitap basılmıştır. Değerlendirmelerimin doğru ve yanlış olan yanlarını da, diğer bir çok şey gibi, bu kitaba bakıp öğrenmek mümkündür.

(Tenbih) Ben Taberanî, Bezzar ve Ebû Ya'lâ'nın bazı hadislerini tas-hih ve bazılarını tahsin ederken, Ebû Süleyman'ın *Cem'ül-Fevâid* kita-bında bunları sükûtle geçiştirmesine dayandım. Fakat şimdi Mısır'da *Mecmaü'z-Zevâid* basılmıştır. Onun için, bu hadislerin gerçek durumlarını öğrenmek için bu kitaba bakılmasını isterim. Umarım, hatâ ettiğim yerler çok olmamıştır.

Tariklerin Çok Olması Tercih Sebebi Midir?

Âlimler, bir hadisin tariklerinin çok olmasının tercih sebebi olup olma-dığında ihtilâf etmişlerdir. Hanefîlerin çoğu ve Şâfiîlerin bir kısmı ikin-ci görüşe kail olmuşlar ve şunu söylemişler: "Bu vesileyle haber-i vahid olmaktan çıkıp tevatür veya şöhret derecesine ulaşmadıkça, tariklerin çokluğu bir hadisin diğer bir hadîse tercih edilmesine sebep oluşturmaz." Şâfiîlerin çoğu ve ashabımızdan Ebû Abdullah el-Cürcanî ve Ebû Hasan el-Kerhî ise birinci görüşe kail olmuşlardır.

Müsellemlü's-Subut ve şerhinde şöyle denilmiştir: "Ebû Hanîfe (r.a.) ve İmâm Muhammed'e göre bir hadis onu rivâyet edenlerin çokluğuyla diğer

bir hadîse tercih edilmez. Diğer üç imâm gibi çoğu âlimler ise, bunun aksini söylemişlerdir. İmâm Muhammed de bunların görüşündedir. Bunlara göre, hadis bu vesile ile şöhret derecesine çıkmasa bile delillerin ve râvîlerin çokluğuyla rüchaniyet kazanır.

Râvî'nin Fakîh Olması Tercih Sebeplerindendir

Râvî'nin fakîh olması konusunda el-Hâzîmî şunu söylemiştir: “Tercih sebeplerinin yirmi üçüncüsü, **iki** hadisin râvîleri hızf ve itkan yönleriyle eşit de olsalar, onlardan birini rivâyet edenlerin fakîh olmaları, hüküm manalarını lafızların kılıfından **çık**arabilecek bilgiye sahip olmalarıdır. Fakîhlerin rivâyet ettikleri hadîse karşı kalbin duyduğu itminan ve güven daha fazladır.”

Ali ibn Hâşâr şunu söylemiştir: “Veki’ bize sorup, “Şu iki isnâddan hangisi daha çok hoşunuza gider: A‘meş’ten, Ebû Vail’dan, Abdullah’tan (İbn Mes‘ûd (r.a.)’den) **mi**, yoksa Süfyan’dan, Mansur’dan, İbrahim’dan, Alkame’dan, Abdullah (r.a.)’den mi?” dedi. Biz (senedin daha kısa olmasını göz önünde tutarak), “A‘meş’ten, Ebû Vail’dan, Abdullah (r.a.)’dan” dedik. Kendisi, “Sübhanellah! A‘meş ve Ebû Vail şeyhtirler. Halbuki Süfyan fakîhtir, Mansur fakîhtir, İbrahim fakîhtir, Alkame fakîhtir. Fakîhlerin birbirine aktardığı hadis, şeyhlerin bir birbirine aktardığı hadisten daha hayırlıdır” dedi.” Bu eseri, *Hakîm Marifetu Ulumi’l-Hadis* kitabında rivâyet etmiştir.

et-Tedrib’te de şöyle denmiştir: “Tercih (bir hadisi bir hadîse tercih etmenin) sebeplerinden üçüncüsü, râvînin fakîh olmasıdır. Hadis ister lafızıyla ve ister yalnız ma‘nâsıyla rivâyet edilmiş olsun bu böyledir. Çünkü fakîh, zahir ma‘nâsına hamledilmesi mümkün olmayan bir hadis duyduğu zaman, onun hakikî ma‘nâsını araştırır (meselâ şeyhine sorar) ve hadisteki müşkülâtı çözecek manayı bulur. Âmî olan, *Müsellemü’s-Sübut Şerhi*’nin deyiimiyle fakîh olmayan ise bunu yapamaz, o yeni duyarsa ancak onu nakleder.

Bu sebep, aynı zamanda daha çok fakîh olanın daha az fakîh olana tercih edilmesinin de sebebidir. Bu böyle olunca, fıkıhı daha çok olanın

rivâyeti de fıkıhı ondan daha az olanın rivâyetine tercih edilir. *Fethü'l-ka-dir* sahibi, İmâm-ı A'zâm Ebû Hanîfe (r.a.)'in Evzaî ile yaptığı münazarayla zikrettikten sonra şunu söylemiştir: İmâm-ı A'zâm Ebû Hanîfe (r.a.), râvîlerinin fakîh olmalarıyla, Evzaî de isnâdlarının âli olmasıyla üstün gelmişlerdir.

Râvînin fakîh olmasının tercih sebebi olması bizde ağırlık kazanan görüştür. *Hilyetü'l-Mücellâ Şerhu Minyeti'l-Musalla*'da da bu böyle söylenmiştir.

İmâm-ı A'zâm Ebû Hanîfe (r.a.) ve Evzaî Arasındaki Münazara

Fakîhler arasında şöhret bulan İmâm-ı A'zâm Ebû Hanîfe (r.a.) ve Evzaî arasındaki münazara şöyle olmuştur:

İmâm-ı A'zâm Ebû Hanîfe (r.a.) ve Evzaî, Mekke'de buğdaycılar pazarında buluşmuşlar; Evzaî, İmâm-ı A'zâm Ebû Hanîfe (r.a.)'e, "Size ne oluyor, niye namazda rukûa giderken ve rukûdan kalkarken ellerinizi kaldırmıyorsunuz?" diye sormuş. Ebû Hanîfe (r.a.), "Çünkü Allâh Resûlü (s.a.v.)'den o hususta sahih bir şey/hadis varid olmamıştır" diye cevap vermiş. Evzaî, "Nasıl sahih bir şey varid olmamış; Zührî bana Salim'den, babasından... rivâyet etti ki, Allâh Resûlü (s.a.v.) namaza girdiği zaman, rukûa gittiği zaman ve rukûdan kalktığı zaman ellerini kaldırırdı" dedi. Ebû Hanîfe (r.a.), "Bize de Hammad, İbrahim'den, Alkame'den, Esved'ten, Abdullah ibn Mes'ûd (r.a.)'den rivâyet etti ki, Allâh Resûlü (s.a.v.) ellerini yalnız namaza girerken kaldırırdı. Ondan sonra bu hareketi namaz içinde tekrarlamazdı." Evzaî, "Ben sana Zührî'den, Salim'den, babasından... haber veriyorum, sen ise bana Hammad'dan, İbrahim'den... haber veriyorsun?" dedi. Ebû Hanîfe (r.a.), "Hammad Zührî'den, İbrahim de Salim'den daha fakîhtir. Alkame de fıkıhta İbn Ömer (r.a.)'dan aşağı değildir. İbn Ömer (r.a.)'mn sohbeti (sahabi oluşu) ve bunun üstünlüğü vardır, fakat o ayrı bir konudur. Esved de fıkıhta Abdullah ibn Ömer (r.a.)'dan (veya Abdullah ibn Mes'ûd (r.a.)'den) çok ileridir" dedi. Bunun üzerine Evzaî sustu.

Münazaranın İsnâdı

Allâme el-Leknevî *el-Ecvibetü'l-Fadîle*'de şunu söylemiştir: “Avâm arasında yaygın olan odur ki, yapılan bu münazaranın ne sahih, ne de zayıf hiçbir senedi yoktur. Hatta *ed-Dirâsât* sahibi şunu söylemiştir: “Bu hikâye havada duruyor; onu bir senede bağlayanı görmedim.” Fakat böyle değildir. Çünkü el-Üstad diye bilinen Ebû Muhammed Abdullah ibn Muhammed ibn Yakub ibnü's-Hâris el-Harisî el-Buharî ki, kendisi Ebû Hafs es-Sağir ibn Ebû Hafs *el-Kebir*'in tilmizidir ki, o da İmâm Muhammed ibnü'l-Hasen'in tilmizidir, kendi *Müsned*'inde şunu söylemiştir: “Bize Muhammed ibn İbrahim ibn Zehhad er-Razî haber verdi, bize Süleyman ibnü's-Şazekûnî haber verdi, dedi ki, ben Süfyan ibn Uyeyne'den duydum, dedi ki, Ebû Hanîfe (r.a.) ve Evzaî Mekke'de buğdaycılar pazarında buluşmuşlar ve...” hikâye böyle başlayıp yukarıdaki gibi bitmiştir.

Bunu es-Seyyid Mürteza el-Hüsyenî “*Ukudü'l-Cevahiri'l-Münife fi Edilleti'l-İmâm-ı Ebî Hanîfe*” kitabında nakletmiştir. (s.210,214)

el-Harisi ise meşhur bir hafızdır; Zchebî onu *Tezkiretü'l-Huffaz*'da Kasım ibn Esbağ tercemesi içinde zikretmiştir. Oraya bakılabilir. Allâh en doğrusunu bilir.

Vel-Hamdu lillâhi Rabbil'âlemîn