



Joseph Schacht'ın Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis Değerlendirmesi: Eleştirel Bir İnceleme

Abdüs Samet Koçak*

Öz

Bu çalışma, Joseph Schacht'ın (ö. 1969) İslam hukuku üzerine geliştirdiği teoriyi “Ehl-i rey” ve “Ehl-i hadis” kavramları ekseninde ele almaktadır. İslam hukukunun doğuşunda dînî referansların, özellikle hadislerin zannedildiği gibi bir etkisinin olmadığını iddia eden Schacht, rey ve hadis kavramlarının bu süreçte kilit rol oynadığını ileri sürmüştür. Ona göre, erken dönem fakihleri hukukî meselelerde daha çok rey ile hüküm vermekte, dinin bu alandaki etkisi sınırlı kalmaktaydı. İmam Şâfiî (ö. 204/820) ile birlikte hadis ve sünnet anlayışı sistemleştirilerek hukukun temel referansları arasına yerleştirilmiştir. Eleştirel metin analizi ve kavramsal tahlil yöntemiyle hazırlanan çalışmada Ehl-i rey'in genelde Iraklı fakihleri, Ehl-i hadis'in ise Medine merkezli âlimleri tanımladığı belirtilmekte ve bu iki ekol arasındaki yöntem farklılıkları incelenmektedir. Ayrıca, Mihne dönemi sonrası bu kavramların siyasî ve kelamî anlamlar kazandığı, özellikle Ehl-i rey'e olumsuz bir anlam yüklediği vurgulanmaktadır. Schacht'ın teorisi, yaşayan gelenek (living tradition) kavramıyla da desteklenmiş, her fıkıh ekolünün kendi içtihatlarını zamanla “Peygamber sünnetine (merfû hadis) dayandırma” çabası olarak ele alınmıştır. Çalışma, Schacht'ın görüşlerini eleştirel bir gözle değerlendirerek onun delil olarak sunduğu kaynakların

* Arş. Gör. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İstanbul/Türkiye, akocak@fsm.edu.tr, orcid.org/0000-0001-9104-7784.

güvenilirliğini ve yorumlarını tartışmakta, özellikle Hanefî ekolünün sünnetle ilişkisinin Schacht tarafından yanlış anlaşıldığını savunmaktadır. Sonuç olarak, Schacht'ın teorisinin İslam hukukunun erken dönemine dair bir katkı sunmuş olsa bile metodolojik bazı zaafılar taşıdığı anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hanefî Mezhebi, Kûfe, Ehl-i rey, Ehl-i hadis.

Schacht's Evaluations of Ahl al-Ra'y and Ahl al-Hadith: A Critical Study

Abstract

This study examines Joseph Schacht's (d. 1969) theory on Islamic law through the concepts of Ahl al-Rayy and Ahl al-Hadith. Schacht argued that religious references, especially hadiths, did not have as much influence on the emergence of Islamic law as it is believed and that the concepts of ra'y and hadith played a key role in this process. According to him, the early jurists ruled on legal issues mostly with ra'y and the influence of religion in this field remained limited. With Shafi'i (d. 204/820), however, the understanding of hadith and sunnah was systematized and placed among the basic references of law. The study defines Ahl al-Ray as the Iraqi jurists and Ahl al-Hadith as the Medina-based scholars and examines the methodological differences between these two schools. In addition, it emphasizes that after the Mihna period, these concepts acquired political and theological meanings, especially Ahl al-Ray was loaded with a negative one. Schacht's theory is also supported by the concept of living tradition and the efforts of each school of jurisprudence "to base their jurisprudence on the Prophet's Sunnah" over time are analyzed. The study critically evaluates Schacht's views discusses the reliability and interpretations of the sources he presents as evidence. Finally, it argues that the Hanafî school's relationship with the Sunnah is misunderstood, concluding that while Schacht's theory contributes to studies on the early period of Islamic law, it contains some methodological weaknesses.

Keywords: Hadith, Hanafi School, Kufa, Ahl al-Ray, Ahl al-Hadith.

1. Giriş

Joseph Schacht Batılı İslam araştırmacıları arasında İslam Hukukunun menşei ve geçirdiği merhaleler hakkındaki çalışmalarıyla tanınmaktadır. Onun İslam hukukunun kökeni ve tarihsel süreçte yaşadığı dönüşümleri açıklama sadedinde ortaya koyduğu teorisi; din, kazâ, rey, amel, sünnet, hadis, Peygamber sünneti, icma, içtihat ve kıyas gibi anahtar kavramlar etrafında şekillenmiştir. Bu teoriye göre Kûfe ve Medine'deki kadim fıkıh okullarında yaşayan bir gelenek halinde hadis ve rivayetlerle ilişkisi olmayan ve dini içerikten uzak bir hukuk sistemi cariydi. Bunları klasik İslam kaynaklarından naklettiği metinlere dayanarak açıklasa da onun bu kavramlara yüklediği manalar geleneksel İslâmî görüşlerle birçok yerde uyuşmamaktadır.

Schacht, bu kavram yorumlarını sadece filolojik veya semantik bir inceleme amacıyla ele almamaktadır. Bilakis ona göre erken dönem İslam kaynakları içerisinde bu kavramların izini sürerek İslam hukukunun mahiyeti, menşei ve gelişimi hakkında bilgi elde edebileceğini düşünmekte ve bu meyanda ilgili kavramları incelemektedir.

Schacht'ın İslam hukukuyla ilgili yorumlarına temel teşkil eden kilit kavramların “rey” ve “hadis” olduğu söylenebilir. Zira o, bu iki kavrama getirdiği tanım ve açıklamalar üzerinden hicrî ilk asırda dinin hukuk alanında bağlayıcı görülmediği sonucuna ulaşmaktadır.

Schacht'ın İslam hukukuna dair yorumları, yalnızca bazı fikhî kavramların filolojik tahlili olarak değil, modern oryantalist tarih yazımının daha geniş kabulleri içinde değerlendirilmelidir. Zira bu yaklaşımda İslâmî ilimlerin teşekkülü çoğu zaman vahiy merkezli bir bilgi düzeninden ziyade, toplumsal şartlar, yerel uygulamalar ve beşerî hukuk üretimi ekseninde açıklanır. Bu nedenle Schacht'ın Ehl-i rey ve Ehl-i hadis tasnifi de yalnızca iki ilmî çevre arasındaki yöntem farkını değil, İslam hukukunun kökenini dinî referanslardan bağımsızlaştırma yönündeki daha geniş bir tarih okumasını yansıtır.

2. Ehl-i Rey

Ehl-i rey kelimesi sözlükte şahsi görüş manasına gelmekle birlikte ıstilahta fikhî konularda nassın bulunduğu ve bulunmadığı durumlarda şer'î hükmü ortaya koymak için harcanan ilmî çalışmaların tamamını ifade etmektedir.¹ Bu şekilde kıyas, içtihat ve istihsanı da içine alan genel bir kavramdır.

1 H. Yunus Apaydın, “Kıyas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 25, Ankara, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2022, s. 528-538.

İslam'ın ilk iki asrında bu kelime Ehl-i rey şeklinde kullanılmışsa da bu tabirden farklı bağlamlarda farklı manalar kastedilmiştir.² Kendileriyle istişare edilen âkil insanlar anlamında zikredildiği gibi fakihler için de olumsuz bir mana içermeyen kullanılmıştır. Fakih anlamıyla kullanıldığında fıkıh ilmini tedvin ve takrir ederken ortaya konan üsluba işaret sadedinde zikredilmiştir. Önce meselelerin hükümlerini ve bu hükümlerin fıkıh sistemi içerisindeki yerini ortaya koyup sonra hadislerden veya sahabe kavline delil getirme şeklindeki üslup kastedilmiştir.³ Bu manasıyla ilk iki asırda ehl-i rey kavramı çoğunlukla Iraklılar için kullanılmıştır. Ayrıca dinî nas kaygısı olmaksızın kendi görüşünü ortaya koyan kimseler ehl-i ehva manasında da kullanılmış, bununla haricîler ve Rafizîler kastedilmiştir.⁴

Ancak Mihne hadisesinden sonra özellikle Iraklı fakihler için olumsuz manada ve itham edici bir kavram olarak kullanılmıştır. Şüphesiz bunda bazı Hanefilerin halku'l-Kuran meselesinde Mutezile'nin görüşünü desteklemelerinin büyük etkisi olmuştur. Bir diğer deyişle Mihne hadisesinden sonra Ehl-i rey kavramı fıkıhla ilgili olan doğal mecrasından ayrılmış, kalamî ve siyasî içerikli bir kavrama dönüşmüştür. İşte bu dönemde özelde Hanefilere, genelde ise Iraklılara karşı amansız bir muhalefet yürütülmüş ve onlar sünnete karşı gelip dini bozmakla itham edilmişlerdir.⁵ Burada temel motivasyon her ne kadar kalamî konularda yaşanan ayrılıkları ortaya koymak olsa da bu sert çatışma ortamından Iraklıların fıkıh mirası da fazlasıyla nasibini almıştır. Sonuç olarak bu hadiselerin Irak fıkıh birikimine olumsuz etkileri olmuş ve bu ekolün çok önemli kaynakları bize ancak, bu olaylardan önce Mâverâünnehir'e aktarılan kitaplar sayesinde ulaşmıştır.⁶

2 Rey kavramının farklı anlamları için bkz. Muhammed Zâhid Kevserî, *Fıkhu ehli'l-İrâk ve hadîsuhum*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1970, s. 14.

3 Burada önemle belirtmeliyiz ki bu açıklama kıyasa ve kavaid-i külliyyeye aykırılık/istisna teşkil etmeyen ve şer'î hükümlerin çoğunluğunu oluşturan hükümlerle ilgilidir. Kıyas ve kaidelere aykırı olduğu halde nass ile sabit olması veya fakih sahabilerin ameliyle desteklenmesi sebebiyle istisnâ olarak kabul edilen hükümlerin Hanefî mezhebi içerisinde önemli bir yer tuttuğu gözden kaçırılmamalıdır.

4 Geniş açıklama için bkz. Mansur Koçinkağ, "Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadîs Ayrımı", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 10, 2017, s. 53-78.

5 Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, thk. Muhammed b. Sa'îd el-Kahtânî, c. 1, Demmâm, Dâru İbni'l-Kayyim, 1406/1986, s. 374.

6 Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2004, s. 64-67.

3. Ehl-i Hadis

Hadis kelimesi sözlükte sonradan ortaya çıkan manasına geldiği gibi söz manasına da gelmektedir. İstılahta ise Resûlullah (s.a.v)'in sözleri veya onun sözleriyle birlikte ilk üç nesilden gelen rivayetlerin tamamı manasında kullanılmaktadır.⁷ Ehl-i hadis kavramı ilk iki asırda çoğunlukla hadis toplayan ve rivayet eden veya hadisi meslek haline getirmiş ravilere işaret etmek için kullanılmıştır. Bu zümreye ashab-ı hadis de denilmektedir.

Daha sonraları ise hadisleri zikredip üzerine fıkhi çıkarımları anlatma üslubunu kullanan fıkıh mezhepleri anlamını kazanmıştır. Bu yönüyle Malikî mezhebi Ehl-i hadis, Hanefî mezhebi ise Ehl-i rey olarak zikredilmiştir.⁸ İmam Şafiî'nin ise üslup bakımından her ikisini de kullandığı bilinmektedir. Ancak Mihne hadisesinden sonra siyasî ve kelamî bir mahiyette ortaya çıkan Ehl-i hadis kavramı, özelde Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve taraftarlarını genelde ise akaid olsun fıkıh olsun dini meselelerde rivayete dayanmayı önceleyen ve rivayetin olmadığı hususlarda konuşmaktan kaçınanları işaret için kullanılır olmuştur. Bu manasıyla Ehl-i rey kavramının karşısında yer alır.⁹

4. Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis Kavramları Etrafında Tartışılan Temel Üç Mesele

Ehl-i rey ve Ehl-i hadis kavramları çoğunlukla üç bağlamda ele alınmıştır. Bunlar, fikhî meselelerin ortaya konulmasında takip edilen yöntem, amelin (practise) hükümlerin belirlenmesinde hüccet kabul edilip edilmemesi ve Mihne sonrası kelamî ve siyasî meselelerden kaynaklanan kamplaşmadır.

Birinci açıdan bakılınca özellikle hicri II. asrın ilk yarısında Kûfe ekolü Ehl-i rey, Medine ekolü de Ehl-i hadis sayılır. İmam Malik (ö. 179/795) fıkhi meselelerin takririnde rivayet üzerine bina etme yöntemini kullanırken Ebû Hanîfe (ö. 150/767) sistem (Kıyas, Kavaid-i külliyye) üzerine bina edip rivayeti daha sonra delil olarak zikreder.

İkinci açıdan bakılınca Kûfe ekolü de Medine ekolü de ehl-i rey sayılmaktadır. Çünkü Kûfe ekolü sahabi fetvası ile tabiin fukahasının görüşlerini dikkate almakta¹⁰, Medine ekolü de amel-i ehl-i Medine'yi ahkâmın tespitinde hüccet

7 M. Yaşar Kandemir, "Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 15, İstanbul, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997, s. 27.

8 Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, c. 1, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1404/1984, s. 205.

9 Koçinkağ, "Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis Ayrımı", s. 61-63.

10 Bkz. Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, Kuveyt, Vizâretü'l-Evkâf, 1414/1994, s. 140.

saymaktadır.¹¹ Bu tasnife göre İmam Şâfi ile birlikte başlayan/sistemleşen ve merfu hadisi sünnetin tespitinde tek ölçü¹² kabul edip icma olmadıkça sahabi kavli veya Medine ehlinin sabit amelini hüccet saymayan anlayış erbabı Ehl-i hadis olarak isimlendirilmektedir. Bu tasnife göre Kûfe ve Medine ekollerinin aynı kategoride değerlendirildiği görülmektedir.

Mihne hadisesinden sonra gelişen konjonktürde ise Ehl-i rey Iraklı Hanefiler için itham edici şekilde zikredilmiştir. Bu süreçte bu kavramın kullanımı fikhî olmaktan çok siyasidir. Çoğunlukla dinde nass bulunmayan itikâdî konularda kendi reyiyile konuşan insanlar ve bidat ehli manasında kullanılmıştır. Bu açıdan Ehl-i reyın karşıtı o dönemde Ahmed b. Hanbel etrafında kümelenen ve dini meselelerde reyın kullanımına karşı çıkan ve Mihne mücadelesinden zaferle ayrılan Ehl-i hadistir. Burada kullanılan Ehl-i rey ve Ehl-i hadis kavramının Mihne öncesi dönemdeki kullanımlarla karıştırılmamaları önem arz etmektedir. Aynı şekilde bu siyasi mücadele ortamında fukahaya yapılan ithamları Mihne öncesinde yaşamış alimlerin açıklamalarıyla karşılaştırarak ihtiyatla okumak gerekir.

Schacht'ın Ehl-i rey ve Ehl-i hadis ayrımında eleştirilmesi gereken önemli noktalardan birisi, kavramsal düzeyde kurduğu karşıtlığı doğrudan tarihsel ve mezhebî gerçekliğe taşınmasıdır. Hâlbuki rey ile kıyas veya Ehl-i rey ile Ehl-i hadis arasında belirli bir kavramsal ayırmadan söz edilmesi, bu kavramlarla ilişkilendirilen ekollerin fikhî hükümlerinin de bütünüyle karşıt olduğu anlamına gelmez. Eğer Schacht'ın varsaydığı keskin ayırım tarihsel gerçekliği tam olarak karşılasaydı, Hanefî ve Şâfi mezheplerinin fûrû fıkhıta büyük ölçüde kesişmemesi beklenirdi. Oysa fikh tarihî, yöntem farklılıklarına rağmen mezhepler arasında çok sayıda müşterek hüküm bulunduğunu göstermektedir. Bu durum, Schacht'ın kavramlar arasındaki teorik ayrımı tarihsel ekoller arasındaki mutlak bir çatışma şeklinde okumasının metodolojik açıdan sorunlu olduğunu ortaya koymaktadır.

5. Joseph Schacht'ın Ehl-i Rey/Ehl-i Hadis İncelemesinin Mahiyeti ve Amacı

Schacht'ın İslam hukukunun mahiyeti, menşei ve gelişimiyle ilgili teorisi bağlamında Ehl-i rey ve Ehl-i hadis kavramları hakkında zikrettiğimiz üç farklı bakış açısından sadece ikincisi merkezi bir yere sahiptir. Onun özellikle “rey”

11 Bkz. Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâfî eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan, c. 3, Kâhire, Dâru İbni Affân, 1417/1997, s. 270. Ayrıca bkz. Muhammed Avvâme, *Eseru'l-hadisi 'ş-şerîf fi ihtilâfî eimmeti'l-fukaha*, Kahire, Dâru's-selâm, 1407/1987, s. 62-63; Joseph Franz Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Londra, Oxford University Press, 1965, s. 28.

12 Kat'î delillerden olan icmayı burada konu dışı tutarak bu hükme varıyoruz.

kelimesini incelemesi İslam hukukunun -genel ahlaki kaideler dışında- dini referanslara bağlı olup olmadığı konusunun incelenmesiyle ilgilidir. Bir diğer deyişle o, rey kelimesine yüklediği anlamla, hukukun ilk dönem İslam anlayışına göre dinin alanına girmediğini, daha sonra başlayan muhafazakâr akımın hukuku din alanına soktuğunu ispata çalışmıştır.¹³ Ona göre rey ile hüküm vermek mücerret şahsi görüş ile hüküm vermek demektir. O fakihlerin hukuki konularda rey ile (şahsi görüş ile) hüküm verdiğini ispatlamak için nakiller yaparak onların hukuk alanında dini referans kullanmadıklarını, dolayısıyla dinin hukukla ilgilenmediği anlayışına sahip oldukları düşüncesini ispata çalışır.¹⁴

Schacht'a göre bu "rey" II. asrın ortalarından itibaren, özellikle Şâfi'nin sistemleştirdiği hadis-sünnet anlayışı ile birlikte yerini "nassa dayalı yapılan içtihat ve kıyas"a bırakmıştır.¹⁵ Bundan dolayı Schacht, Ehl-i rey kavramını Şâfi öncesi fakihler hakkında kullanmaktadır. Şâfi ve sonrasında, ameli hüccet saymayıp hadis-sünnet anlayışlarını merfu rivayete bina eden fakihleri ise Ehl-i hadis saymaktadır.

Schacht'a göre Ehl-i hadis anlayışı Şâfi ile birlikte baskın olmaya başlamış, bunun sonucu olarak diğer fakihler dahi rey ile ulaştıkları veya amel (practise), "sünnet"¹⁶ ve "icma" gibi isimler altında yaşayan geleneğe (living tradition) dayanarak kabul ettikleri hükümleri hadislere (peygamber sünnetine) bağlamaya çalışmışlardır.¹⁷ O, bu durumu Ehl-i hadis düşüncesinin zaferi olarak değerlendirmekte ancak yine de bu düşüncenin tam bir zafere ulaşmadığını, bu doktrinin ehl-i rey tarafından kabulünün şekli olmaktan öte gitmediğini belirtmektedir.¹⁸ Çünkü ona göre Ehl-i rey, merfu rivayetin hukukun bütün konularında delil oluşu fikrini kabul ettikten sonra bile, Ehl-i hadisin önlerine getirdikleri rivayetlerin önemli bir kısmını; yorumlama, çelişkileri bulma ve bazı konularda hadisle amel edilemeyeceği düşüncesini öne sürme gibi yöntemlerle saf dışı bırakmayı sürdürmüştür.¹⁹

13 Bkz. Schacht, *An Introduction*, s. 19.

14 Schacht, *a.g.e.*, s. 47.

15 Schacht, *a.g.e.*, s. 48.

16 Burada Schacht'ın kendi tarif ettiği ve Peygamber sünneti manasında olmayıp gelenek manasına gelen kavram kastedilmektedir.

17 Schacht, *An Introduction*, s. 50.

18 Schacht, *An Introduction*, s. 36, 60.

19 Joseph Franz Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Londra, Oxford University Press, 1950, s. 28-30; Muhammed Mustafa el-Azamî, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Riyad, King Saud University, 1985, s. 85-86.

6. Schacht'ın İslam Hukuku İle İlgili Kullandığı Anahtar Kavramlar

Schacht erken dönem İslam kaynaklarında kullanılan bazı terimleri yeniden formüle ederek oluşturmaya çalıştığı teoriye o kaynaklardan delil getirme imkanına kavuşmuştur. Bu şekilde görünüşte o, teorisini tamamen erken dönem orijinal İslam kaynaklarına bina etmiştir. Onun Ehl-i rey ve Ehl-i hadis kavramlarına bilinenden farklı manalar yüklemesi de aslında oluşturmaya çalıştığı kapsamlı bir teorinin bir parçası olarak değerlendirilmelidir.

Schacht ilgili teorisini oluştururken yaşayan gelenek (Living tradition), rey, amel (practise), sünnet, hadis, Peygamber sünneti, icma (consensus of ulema), içtihat ve kıyas gibi anahtar kavramlara dayanmıştır.²⁰ Schacht, erken dönem İslam hukuku hakkındaki teorisini oluştururken mezkûr kavramları iç içe ve birbirleriyle bağlantılı şekilde kullanmaktadır. Bundan dolayı onun bu kavramlarla ne kastettiğini daha yakından incelemek önem arz etmektedir.

6.1. Yaşayan Gelenek (Living Tradition)

Joseph Schacht her fıkıh ekolünün kendi yaşayan geleneğinin olduğu ve bu geleneklerin zamanla galip gelen Ehl-i hadis düşüncesine göre yeniden formüle edildiklerini düşünür. Ona göre Ehl-i hadis fikrinin başarıya ulaşmasından önce bu fıkıh ekolleri arasında usule müteallik bir ihtilaf yoktu. Ehl-i hadisin galibiyetinden sonra ise Şafii'nin formüle ettiği peygamber sünneti (merfu hadis) diğer ekollerin yaşayan sünnetinin yerini almıştır.²¹ Schacht'a göre eski fıkıh okulları kendi yaşayan geleneklerini bir şekilde Hz. Peygamber'e nispet ederken²² bir yandan da kendilerine muhalif olarak ortaya atılan hadislerin farklı yöntemlerle etkisini kırmışlardır.²³ Bu durum ona göre Ehl-i hadis anlayışının

20 Schacht, *The Origins*, s. 1-5, 58-80.

21 Schacht kendi ifadeleriyle şöyle demektedir: "The opinions held, and practices inaugurated by persons other than Companions of the Prophet were of course, in Shafi's eyes, of no authority whatsoever. This new concept of sunna, the sunna of the Prophet embodied in formal traditions from him, superseded the concept of 'living tradition' of the ancient schools". Schacht, *An Introduction*, s. 47.

22 Bu konuda önceleri mevkuf ve maktu olan rivayetlerin zamanla senetlerinin mükemmelleştirildiği ve merfu hale getirildiği şeklinde bir teze dayanır. Ona göre aslında yaşayan geleneğe ait unsurlar zaten her bölgenin önde gelen geçmiş otoritelerine nispet ediliyordu. Ancak Şafii'nin sünnet anlayışının revaç bulmasıyla bu bilgiler doğrudan Hz. Peygamber'e nispet edilmeye başlandı.

23 Schacht'ın bu konudaki ifadeleri şu şekildedir: "...The best they could do was to minimize their import by interpretation, and to embody their own attitude and doctrines in other alleged traditions from the Prophet, but this meant that the Traditionists had gained their point...". Schacht, *An Introduction*, s. 35-36.

teoride kabul edilmesinden dolayı ehl-i hadisin bir zaferi olarak görülmektedir. Ancak o eski fıkıh okullarının geçirdiği değişimin sadece teoride kaldığını, esasta ise onların eski yaşayan geleneklerini Hz. Peygamber'e nispet edilmiş olarak veya sonradan ortaya atılan icma konsepti ile meşrulaştırılmış bir şekilde muhafaza ettiklerini düşünmektedir. İşte bundan dolayı Schacht Ehl-i hadisin zaferinden bahsederken hemen arkasından bu zaferin pratikte onların istediği sonucu vermediğine değinir:

Şâfiî'nin, Ehl-i Hadis'in tezine dayanan yeni bir doktrinle eski hukuk ekollerinin yerini alma çabası başarısız olmuş, ancak Şeriat'ın reddedilemez bir İslami temel arayışının mantıksal sonucu olan bu tezi hukuk teorisine hâkim kılmayı başarmıştır. Eski Kûfe ve Medine ekollerini devam ettiren Hanefiler ve Malikiler, pozitif hukuk doktrinlerini Şâfiî'nin ortaya çıktığı dönemdekenden kayda değer bir şekilde değiştirmeden, nihayetinde Şâfiîlerle birlikte hadisçi bir hukuk teorisini benimsediler.²⁴

Schacht'a göre teoride kabul edilen Peygamber sünnetinin tartışılmaz otoritesi pratikte merfu hadislerin yorumlanması gibi yöntemler dışında icma üzerinden de bozulmuş, icma her ekolün temsilcilerine kendi yorumlarını hukuka dahil etme fırsatı sunmuştur. Bundan dolayı o, Şâfiî'nin bu girişiminin pratikte kısa ömürlü olduğunu şu cümlelerle ifade eder:

Bu tanıma için ödenmesi gereken bedel, Peygamber'den gelen geleneklerin ne ölçüde hukukun temeli olarak kabul edileceğinin gelecekte âlimlerin icması tarafından belirlenecek olmasıydı; bu da her bir ekolün temsilcilerini bunu kendileri için (yorumlama gibi yollarla) belirlemekte özgür bırakıyordu ve Şâfiî'nin yaşayan gelenek ve icma yerine Peygamber'den gelen rivayetleri hukukta en yüksek otorite haline getirme girişimi kısa ömürlü oldu.²⁵

24 Schacht, *An Introduction*, s. 59. Metnin orijinal hali için bkz: "Shafi'i's effort to supersede the ancient schools of law by a new doctrine based on the thesis of the Traditionists failed but he succeeded in making this thesis, which was indeed the logical outcome of the search for an irrefutable Islamic basis of the shari'a, prevail in legal theory. Whereas the Hanafis and the Malikis, who continued the ancient schools of Kufa and of Madina, did not change their positive legal doctrine appreciably from what it had been when Shafi'i appeared, they finally adopted, together with the Shafi'is, a legal theory of traditionist inspiration".

25 Schacht, *a.g.e.*, s. 59-60. Metnin orijinal hali için bkz. "The price that had to be paid by this recognition was that the extent to which traditions from the Prophet were in fact accepted as a basis of law was in the future to be determined by the consensus of the scholars, which left

Yaşayan gelenek bazı farklı unsurlar içermektedir. Bu unsurların formüle edilişi ve öncelik sırası ekolden ekole değişiklik göstermektedir. Ancak Ehl-i hadis ekolüne aykırı olmak itibariyle aralarında bir fark yoktur. Zira her ekolün yaşayan geleneği her ne kadar şeklen²⁶ farklı olsa da öz itibariyle merfu sünneti değil o bölgenin alimlerinin uygulamalarını, şahsi çıkarımlarını ve örfleri içermektedir.²⁷ Mesela Iraklılar yaşayan geleneğe dayandıkları konularda dahi amel terimini kullanmazlar. Bu konuda Schacht şöyle söylemektedir:

Iraklılar, doktrinlerinin fiili idari prosedürü onayladığı durumlarda bile ‘amal,’ ‘uygulama’ terimini neredeyse hiç kullanmazlar. Ebû Yûsuf’un, her ne kadar kendi sünnet anlayışı da aynı olsa da, Evza‘î’nin uygulama kavramına karşı çıktığını gördük.²⁸

Schacht’ın ileri sürdüğü “yaşayan gelenek” geçmişe dönük olarak ‘practice’ (عمل), ‘well-established precedent’ (سنة ماضية) ve ‘ancient practice’ (أمر قديم) gibi unsurları içermektedir. Schacht bu konuda şöyle söylemektedir:

...Bu teorinin ana fikri, yetkili temsilcilerinin değişmez doktrini tarafından temsil edilen ‘okulun yaşayan geleneği’ idi. Bu fikir, İslam’ın ikinci yüzyılıının tamamı boyunca eski okullardaki hukuk doktrininin gelişimine hâkim olmuştur. Kendisini geriye dönük ve eşzamanlı olmak üzere iki açıdan sunar. Geriye dönük olarak sünnet ya da ‘uygulama’ (عمل) ya da ‘köklü emsal’ (سنة ماضية) ya da ‘eski uygulama’ (أمر قديم) olarak görünür. Bu ‘uygulama’ kısmen yerel toplumun gerçek adetlerini yansıtır, ancak aynı zamanda teorik veya

the representatives of each school free to determine it for themselves (by interpretation, and so forth), and Shafi‘i’s attempt to erect the traditions from the Prophet, instead of the living tradition and the consensus, into the highest authority in law was short-lived in its effect”. Ayrıca benzer bir ifade için bkz. Schacht, *The Origins*, s. 94-95.

26 Schacht, *An Introduction*, s. 36.

27 Schacht şöyle söyler: “They disliked all human reasoning and personal opinion which had become an integral part of the living tradition of the ancient schools and which had, indeed, been a constituent element of Islamic legal thought from its very beginnings.” Schacht, *An Introduction*, s. 34-35. Başka bir yerde de şöyle der: “We therefore find him (Shafi‘i) hardly ever influenced in his conscious legal thought by material considerations of a religious or ethical kind, such as had played an important part in the doctrines of Awza‘î, Malik, Ibn Abi Layla, and Abu Hanifa”, Schacht, *An Introduction*, s. 46.

28 Schacht, *The Origins*, s. 76. Metnin Orijinal hali için bkz. “The Iraqians hardly use the term ‘amal’, ‘practice’, even where their doctrine endorses actual administrative procedure. We have seen Abu Yusuf inveigh against Awza‘î’s concept of practice, although his own idea of sunna comes down to the same.”

ideal bir unsur da içerir, böylece normatif sünnet, olması gerektiği gibi kullanım anlamına gelir.²⁹

“Yaşayan gelenek” kavramı zamandaş olarak her ekolün alimlerinin çoğunluğunun kabul ettiği reye dayalı hükümlerden oluşan icma unsurunu içermektedir. Schacht bu konuyu şöyle ifade etmektedir:

Her nesilde ulaşılan doktrinin ortak paydasını temsil eden alimlerin bu icması, her ekolün yaşayan geleneğinin eşzamanlı yönünü ifade eder.³⁰

6.2. Sünnet ve Amel Kavramları

Yukarıda belirttiğimiz üzere “yaşayan gelenek” Schacht'ın teorisinde zamandaş ve geçmişe dönük olarak iki kısımda incelenmektedir. Geçmişe dönük olan kısmı “amel” veya “sünnet”, “sünnet-i mâdiye” ve “emr-i kadim” kavramlarıyla ifade edilmiştir. Sünnet kelimesi sözlükte adet, yol, yöntem, kaide, şekil ve tarz gibi manalara gelmektedir.³¹ Bu kelime sözlük anlamında İslam öncesinden itibaren kullanılmıştır. Kur'ân'da ve hadislerde birçok defa farklı şekillerde geçer. Burada bizi ilgilendiren kısmı Müslümanların Hz. Peygamber'e uyma zorunluluğunun bir sonucu olarak ortaya çıkan ıstilahî kullanımdır. Bu manada sünnet Hz. Peygamber'den bize intikal eden dini içerikli her hükmü kapsar.

Joseph Schacht ise sünnetin lügat manasını, kaynaklarda gördüğü sünnet kullanımlarının tamamına teşmil etmeye çalışır. Ona göre ilk kaynaklarda gördüğümüz ya da bize birinci asır alimlerinden nakledilen sünnet kullanımları yerleşik uygulama ve gelenek (living tradition)'ten başka bir şey değildir. O bu konuya şöyle işaret eder:

29 Schacht, *An Introduction*, s. 29-30. Metnin orijinal hali için bkz. “...The central idea of this theory was that of the ‘living tradition of the school’ as represented by the constant doctrine of its authoritative representatives. This idea dominated the development of legal doctrine in the ancient schools during the whole of the second century of Islam. It presents itself under two aspects, retrospective and synchronous. Retrospectively it appears as sunna or ‘practice’ (‘amal) or ‘well-established precedent’ (sunna madiya) or ‘ancient practice’ (amr kadim). This ‘practice’ partly reflects the actual custom of the local community, but it also contains a theoretical or ideal element so that it comes to mean normative sunna, the usage as it ought to be”.

30 Schacht, *a.g.e.*, s. 30. Metnin orijinal hali için bkz. “This consensus (ijmâ‘) of the scholars, representing the common denominator of doctrine achieved in each generation, expresses the synchronous aspect of the living tradition of each school”.

31 İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, Dâru Sâdır, 1414, “s-n-n” maddesi.

Eski hukuk ekolleri, mezhebin kabul edilmiş doktrininde ifade edilen, toplumun ideal uygulaması olarak eski sünnet veya ‘yaşayan gelenek’ kavramını paylaşıyordu.”³²

Iraklılar amel kavramını kullanmayıp³³ sünnet kavramını kullanırken Medineliler az da olsa amel kavramını kullanır.³⁴ Ancak neticede ikisi de living tradition’ı ifade eder. Bu anlatıma göre sünnet kavramını “Peygamber sünneti” manasında ilk kullananlar Iraklı fakihler olmuştur. Bir diğer deyişle Peygamber sünnetinin hukuki konularda delil olabileceği düşüncesi ilk defa Irak’ta ortaya çıkmıştır. Bu düşüncenin ortaya çıkmasıyla kendi görüşlerini bir otoriteye dayandırmak için kasıtlı olarak hadis uyduran muhalif bir grubun doğmasına sebep olmuştur.³⁵ Ancak Peygamber sünnetini merfu rivayete indirgeyen ilk kişi İmam Şâfiî olmuştur. Schacht bu konuda şöyle der:

...Henüz sadece Peygamber’den gelen rivayetlerde somutlaşmamıştı, ancak Iraklılar ‘Peygamber’in sünneti’ olarak adlandırarak Peygamber’in otoritesini iddia eden ilk kişiler olmuşlardı. Kadim ekollerde doktrinin sürekli gelişimi, Şâfiî’den önceki dönemde rivayetlerin, özellikle de Peygamber’den gelenlerin gelişimini geride bırakmış ve Şâfiî ortaya çıktığında kadim ekoller yükselen rivayet dalgasına karşı savunmaya geçmişti. Doktrin ve rivayetler arasındaki bu zıtlık Şâfiî’ye fırsat vermiştir; Şâfiî ‘Peygamber’in sünnetini’ Peygamber’den gelen rivayetlerin içeriğiyle özdeşleştirmiş ve bu rivayetlere ilk kez değil ama ilk kez tutarlı bir şekilde üstün bir otorite tanımış, böylece kendisinden önceki doktrinin sürekli gelişiminden kendisini koparmıştır.³⁶

32 Schacht, *The Origins*, s. 80. Metnin orijinal hali için bkz. “The ancient schools of law shared the old concept of sunna or ‘living tradition’ as the ideal practice of the community, expressed in the accepted doctrine of the school”.

33 Schacht, *The a.g.e.*, s. 76.

34 Schacht bu konudaki ifadeleri şu şekildedir: “The Medinese, on the other hand used this concept only rarely, whereas the Iraqians, in their turn, hardly used the term ‘amal for practice’”. Schacht, *An Introduction*, s. 33.

35 Mustafa Azami sünnet konusundaki görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir: “These ancient schools of law gave birth to an opposition party, religiously inspired, that falsely produced detailed information about the Prophet in order to establish a source of authority for its views on jurisprudence”. Azamî, *On Schacht’s Origins*, s. 2.

36 Schacht, *An Introduction*, s. 80. Metnin orijinal hali için bkz, “...It was not yet exclusively embodied in traditions from the Prophet, although the Iraqians had been the first to claim for it the authority of the Prophet, by calling it the ‘sunna of the Prophet’. The continuous development of doctrine in the ancient schools was outpaced by the development of traditions, particularly

Aslında Schacht, Iraklıların sünneti delil olarak kabul ettiği hususundaki bilgileri göz ardı edememiş ve kendi teziyle uyumlu olacak şekilde bu bilgileri yorumlamıştır. Iraklılarla Şâfiî arasındaki ihtilaf, sünnetin tespitinde merfu hadisin yanında sahabe kavli gibi başka delillerin de kabul edilip edilmemesi iken Schacht bu ihtilafı bir kurgu ile Peygamber sünnetinin hüccet olup olmamasına çevirebilmiştir.

6.3. İcma ve Kıyas Kavramları

Sözlükte görüş birliği manasına gelen icma ıstılahta alimlerin bir konuda aynı görüşte olması manasında kullanılmıştır. Schacht'a göre icma başta her ekolün kendi alimlerinin ortak kanaati iken Şâfiî ile birlikte cemaatin genel kabulü olan noktalarla sınırlandırılmıştır. O bu konuda şöyle demektedir:

Şâfiî, Peygamber'den gelen rivayetleri tereddütsüz takip edebilmek için, eski ekollerin yaşayan geleneğini somutlaştıran âlimlerin icmaı ilkesini reddetmiş ve kendi icma fikrini toplumun genelinin oybirliğiyle kabul ettiği doktrinle sınırlandırmıştır. Klasik teori, Müslümanların genel icması ile aynı şekilde yanılmaz olarak kabul ettiği âlimlerin icması kavramına geri döndü. Ancak bu arada Şâfiî'nin Peygamber'den gelen rivayetlere kazandırdığı statüyü dikkate almak zorunda kaldı ve âlimlerin icmasının yaptırımını Şâfiî'nin sünneti Peygamber'den gelen rivayetlerin içeriğiyle özdeşleştirmesine kadar genişletti. Böylece Şâfiî'nin 'yaşayan gelenek' ilkesinden kopuşunun temel sonucu, daha sonraki bir aşamada bizzat yaşayan geleneğin bir parçası haline gelmiştir.³⁷

those from the Prophet, in the period before Shafi'î, and the ancient schools were already on the defensive against the rising tide of traditions when Shafi'î appeared. This contrast between doctrine and traditions gave Shafi'î his opportunity; he identified the 'sunna of the Prophet' with the contents of traditions from the Prophet to which he gave, not for the first time, but for the first time consistently, overriding authority, thereby cutting himself off from the continuous development of doctrine before him. If the 'living tradition' diverges constantly from traditions, this shows that the traditions are, generally speaking, later".

37 Schacht, *An Introduction*, s. 59. Metnin orijinal hali için bkz. "Shafi'î, in order to be able to follow the traditions from the Prophet without reservation, rejected the principle of the consensus of the scholars which embodied the living tradition of the ancient schools, and restricted his own idea of consensus to the unanimous doctrine of the community at large. The classical theory returned to the concept of the consensus of the scholars, which it considered infallible in the same way as the general consensus of the Muslims. But it had to take into account the status which Shafi'î had meanwhile won for the traditions from the Prophet, and it extended the sanction of the consensus of the scholars to Shafi'î's identification of the sunna with the

Kıyas sözlükte iki benzer şeyin karşılaştırılması manasına gelirken ıstılahta ise “hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek”³⁸ manasına gelir. Schacht’a göre Kûfe ve Medine gibi kadim fıkıh okullarında şahsi görüşlerden ibaret olan içtihat ve rey, daha sonraki dönemde Şâfiî’nin etkisiyle naslara dayanmak zorunda olan kıyasla sınırlanmıştır. O bu iki kavram üzerinden de Şâfiî öncesi ile sonrasını ayırır. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı eserinde bu süreci, hukukî düşüncenin bireysel takdire dayalı serbest bir “yaşayan gelenek” (living tradition) evresinden, nebevî otoriteyle disipline edilmiş sistematik bir kıyasa (systematic analogy) geçişi olarak niteler.³⁹ Ona göre Şâfiî, re’yi yalnızca bir nassa dayalı kıyas formunda meşru kabul ederek kadim fıkıh okullarının “geniş takdir yetkisini” ve “keyfi” olarak nitelendirdiği re’y kullanımını kısıtlamıştır. Schacht’ın *An Introduction to Islamic Law* eserinde de vurguladığı üzere, bu dönüşüm sonucunda fıkıh, ferdî akıl yürütme zemininden uzaklaşarak klasik dört delil (Kitap, Sünnet, İcmâ ve Kıyas) hiyerarşisiyle sınırlandırılan teknik bir sürece dönüşmüştür.⁴⁰ Nitekim o, “Ashâb al-Ra’y” maddesinde, Şâfiî’nin bu metodolojik müdahalesiyle ehl-i hadisin görüşlerini fıkıhın merkezine yerleştirdiğini ve Iraklıların re’y esaslı yaklaşımını teorik olarak mahkûm ettiğini ileri sürer.⁴¹

7. Değerlendirme

Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı eserinde “living tradition” kavramı çerçevesinde amel, sünnet, rey gibi kavramları açıklamak için uzunca alıntılar yapmakta ve cahiliyeden itibaren semantik olarak geçirdiği merhaleleri açıklamaya çalışmaktadır. Schacht burada e silentio⁴² deliline dayanarak temel İslam kaynaklarındaki birçok nakli ya güvenilmez bulmakta ya da daha sonraki bir tarihte ortaya çıktığını iddia etmektedir. Onun burada en çok itimat ettiği tarihlendirme metodu nakledilen bilgilerin erken dönem musannef eserlerde geçip geçmediğine bakarak hangi tarihte ortaya çıktığını tespit etmek şeklindedir. Bu düşünce rivayetlerin sözlü olarak aktarıldığı ve ancak tasnif eser

contents of traditions from the Prophet. The main result of Shafi’i’s break with the principle of ‘living tradition’ thus became itself part of the ‘living tradiion’ at a later stage”.

38 H. Yunus Apaydın, *Kıyas*.

39 Schacht, *The Origins*, s. 98, 120-128.

40 Schacht, *An Introduction*, s. 114.

41 Joseph Schacht, “Ashâb al-Ra’y”, *The Encyclopedia of Islam*, c. 1, Leiden, Brill, 1960, s. 692.

42 E silentio, belli bir anlatıya aykırı olan bir kaynak ve/ya veriyi görmezden gelerek sessizliğe mahkum etmektir. Genellikle karşıt ve aykırı verinin düşmanlar tarafından uydurulduğu iddia edilerek bu sessizliğe mahkum etme gerçekleştirilir.

kaleme alan kişinin kitabında bulunduğu varsayımına dayanmaktadır. Mesela bu teze dayanarak, İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714) ile ilgili aktarılan bir bilgi onun döneminde kaleme alınmış bir eserde geçmediği için Schacht tarafından kolayca güvenilirmez sayılabilmektedir. Halbuki rivayetin “haddesena”, “ahberana” gibi senetlerle elimizdeki esere nakledilmiş olması onun sözlü olarak aktarıldığını göstermez. Aksine birçoğu yazılı kaynaktan aktarılan bilgiler o dönemin isnat sistemine uygun olarak bu ifadelerle aktarılmıştır. Bu alanda yapılan birçok çalışma dediğimiz hususu ispat etmiştir.⁴³

Bundan dolayı aslında bu kavramların gerçek manalarını ortaya çıkarma konusunda çok yetersiz bir kaynak havuzuna dayanmaktadır. Mesela o Hanefî mezhebinin kendi doktrinini dayandırdığı Nehâî'den yapılan rivayetlerin büyük çoğunluğunun sahih olmadığını belirtmesine⁴⁴ rağmen, Nehâî ve onun hocalarının fıkıh anlayışı üzerine ciddi kurgular yapar. Bu kurguyu Nehâî ve hocaları tabakasından aktarılan –ve Schacht'ın sahih gördüğü- birkaç hukuki metnin sırf üslubuna ve meseleleri izah etme biçimine bakarak yapar. Aslında o, şekli unsurlardan yola çıkmakta ve üsluptaki değişimi din ve hukuk anlayışındaki bir değişim şeklinde anlamaktadır. Iraklı alimlerin rivayeti daha az zikretmeleri ve merfu rivayete dayanarak hüküm verdikleri bir konuda dahi rivayeti zikretmek yerine fetva olarak muhatablarına aktarmayı tercih etmiş olmaları Schacht tarafından ciddi manada yanlış anlaşılmıştır. Bu konuda Iraklı alimlerden yapılacak çok nakil bulunmakla birlikte bu çalışmanın sınırları çerçevesinde sadece Nehâî'nin bir soruya verdiği cevabı aktaracağız:

Hatib Bağdadi'nin senediyle Hasan b. Abdullah en-Nehâî'den rivayet ettiğine göre o şöyle demiştir: İbrahim Nehâî'ye ‘Fetva verdiğin her konuda (hadis) işittin mi?’ diye sordum, o da ‘Hayır’ dedi. Ben de ‘(hadis) işitmediğin konularda mı fetva veriyorsun?’ deyince şöyle cevap verdi: ‘duyduğum kadar hadis duydum, duymadığım konular gelince de duyduklarıma kıyas ettim’.⁴⁵

Bu rivayette Nehâî örneğinde görüldüğü üzere tabiin dönemindeki fakihlerin fetvalarının bir kısmı kendilerine ulaşan hadislere dayanmaktadır. Ancak çeşitli sebeplerle bunları fetva formunda sunmuşlardır.

43 Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, Ankara, Otto Yayınları, 2019, s. 85-88; Muhammed Mustafa Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, Indianapolis, American Trust Publication, 1977, s. 73-74.

44 Schacht, *An Introduction*, s. 32.

45 Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî, c. 1, Riyad, Dâru İbni'l-Cevzî, 1417/1996, s. 498.

Schacht'a göre, İslam'ın ilk asrında hukuk dinin konusu sayılmadığı için, hukuk alanına giren hadislerin tamamı hukukun dinin konusu yapıldığı II. asırda uydurulmuştur. Bu varsayımdan yola çıkarak merfu hadis şeklinde hadis kitaplarında karşımıza çıkan hukuki içerikli hadisleri reddeder. Nitekim ona göre, Peygamber sünnetinin Şafî'nin teorisinin kabul görmesiyle birlikte "living tradition" yerine geçmesinden sonraki yıllarda⁴⁶ aslında sahabilere ve daha sonraki ekol temsilcilerine ait olan görüşler, senetlere yapılan müdahalelerle merfu hadis formuna sokulmuştur. Ancak hadislerin senetlerinin zamanla mükemmelleştirildiği/merfu hale getirildiği şeklindeki tez ispatlanabilmiş değildir. Tam tersine bu alanda yapılan birçok çalışma senetlerin Şafî öncesi literatürde olduğu şekliyle III. asırdaki kitaplara aktarıldığını göstermiştir.⁴⁷ Schacht bu konuda bulduğu -II. asırda merfu değilken III. asır eserlerinde merfu olarak görülen- bazı örnekleri iyice incelemeyen bütün hadis literatürüne şamil olacak şekilde genelleştirmiştir.⁴⁸

Schacht'ın İslam hukuk tarihi ile ilgili çalışmalarında şu hususlar göze çarpmaktadır:

- a. İslam hukukunun menşeinin beşeri olduğu faraziyesini ispat için ehl-i rey/ehl-i hadis ayrımı konusunda yeni bir yaklaşım ortaya koymuştur.⁴⁹
- b. Rey bir kavram olarak çok erken dönemlerden itibaren kullanılmış, Şafî ile Iraklılar ve Medineliler arasında usule müteallik ihtilaf oluşmuş ancak Schacht bu ihtilafı farklı bir kurgu ile sunmuştur.
- c. Erken dönem Hanefî/Mâlikî kaynaklarındaki sahabi ve tabiin fetvaları ile amel-i ehl-i Medine gibi kavramların Hz. Peygamber'in sünnetini ispata giden deliller /karineler olduğunu gösteren metinleri ya göz ardı etmiş ya da zorlama bir teville tabi tutmuştur.
- d. Erken dönem fıkıh mezheplerinin birbirlerine reddiye olarak kaleme aldıkları eserlerdeki ifadeleri –çoğu zaman bağlamı dışında anlamlandırarak- üzerinden karşı tarafın fıkıh anlayışını belirlemeye çalışmıştır.

46 O, bu konuda III. asırdaki hadis eserleri ile II. asırdaki hadis eserlerini kıyaslar.

47 Mesela bkz. Rahile Yılmaz, "İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin 'İlelü'l-hadis' Adlı Eserinde Vasledilmekle İletli Saydığı Mürsel Rivâyetler", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008; Rahile Yılmaz, "Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivâyetler", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014.

48 Schacht, *The Origins*, s. 165-166; Azamî, *On Schacht's Origins*, s. 166.

49 Schacht, "Ashâb al-Ra'y", c. 1, s. 692.

Bu noktada ayrıca Schacht'ın erken dönem reddiye ve hilaf literatürünü okuma biçimine de dikkat çekmek gerekir. Erken dönem mezhepler arası tartışma metinleri değerlendirilirken metnin türü ve bağlamı dikkate alınmalıdır. Zira reddiye, hilaf, münazara, fetva, kazâ ve ders takriri aynı ifade mantığına sahip değildir. Bir fakihin polemik bağlamında kullandığı bir cümle, onun bütün usûl anlayışını temsil eden genel bir ilke gibi okunamaz. Bu nedenle Ebû Yûsuf'un Evzâî'ye, Şeybânî'nin Ehl-i Medine'ye veya Şâfiî'nin eski fıkıh ekollerine yönelttiği eleştiriler, tarafların sünneti hukukî delil kabul edip etmediği meselesine doğrudan indirgenmemelidir. Bu metinler daha çok hangi rivayetin, hangi amel türünün veya hangi fikhî kabulün tercih edileceği konusundaki usûl farklılıklarını göstermektedir.

Schacht'ın bağlamı dışında anladığı bazı misallere değinmek istiyoruz. Schacht, Ebû Yûsuf'un Evzâî'ye yaptığı eleştiriye, onun amel unsurunun sünnetin tespitinde kullanılmasına karşı çıktığı şeklinde anlar. Schacht bu konuda şöyle der:

Iraklılar, doktrinlerinin fiili idari prosedürü onayladığı durumlarda bile 'amal,' 'uygulama' terimini neredeyse hiç kullanmazlar. Ebû Yûsuf'un, her ne kadar kendi sünnet anlayışı aynı olsa da, Evzâî'nin uygulama kavramına karşı çıktığını gördük.⁵⁰

Ebû Yûsuf, Evzâî'yi birçok konuda amele uyduğu için eleştirmiştir. Şimdi Ebû Yûsuf'un, Evzâî'ye bu konuda neden karşı çıktığına bakalım:

وَأَمَّا قَوْلُ الْأَوْزَاعِيِّ عَلَى هَذَا كَانَتْ أَيْمَةُ الْمُسْلِمِينَ فِيمَا سَلَفَ فَهَذَا كَمَا وَصَفَ مِنْ أَهْلِ الْحِجَازِ أَوْ رَأَى بَعْضُ مَشَايِخِ الشَّامِ مِمَّنْ لَا يُحْسِنُ الْوُضُوءَ وَلَا التَّسْهُدَ وَلَا أَصُولَ الْفَقْهِ صَنَعَ هَذَا فَقَالَ الْأَوْزَاعِيُّ بِهَذَا مَضَّتِ السَّنَةُ

“Evzâî'nin ‘Müslümanların geçmiş imamları bu görüş üzerineydiler’ şeklindeki sözü ise ya Hicaz kaynaklı ya da Evzâî doğru bir şekilde ne abdesti ne teşehhüdü ne de usul-i fikhî bilen bazı Şamlı meşayihin böyle yaptığını görmüş sonra da geçmiş sünnet budur demiştir. (بهذا مضت السنة)⁵¹”

50 Schacht, *The Origins*, s. 76. Metnin orijinal hali için bkz. “The Iraqians hardly use the term ‘amal,’ ‘practice’, even where their doctrine endorses actual administrative procedure. We have seen Abi Yusuf inveigh against Awzâî’s concept of practice, although his own idea of sunna comes down to the same”.

51 Ebû Yûsuf Yakub bin İbrahim el-Ensârî, *er-Red ‘alâ siyeri’l-Evzâî*, Haydarabad, Lecnetu ih-yai’l-mearifi’n-nu’maniyye, ts., s. 21.

Bu misalde açıkça görülmektedir ki Ebû Yûsuf sünnetin tespitinde amelin kullanılmasına değil, kaynağı belirsiz amelin veya fakih olmayan kişilerin amellerinin kullanılmasına karşı çıkmaktadır. Aslında Ebû Yûsuf'un sünnetin belirlenmesinde amele nasıl fonksiyon yüklediği yine Evzâ'î'yi eleştirdiği diğer bir sözünde açıkça görülmektedir:

وَالرَّوَايَةُ تَزْدَادُ كَثْرَةً وَيَخْرُجُ مِنْهَا مَا لَا يُعْرَفُ وَلَا يُعْرَفُ أَهْلُ الْفِقْهِ وَلَا يُوَافِقُ الْكِتَابَ وَلَا
السُّنَّةَ فَإِنَّكَ وَشَادَّ الْحَدِيثِ وَعَلَيْكَ بِمَا عَلَيْهِ الْجَمَاعَةُ مِنَ الْحَدِيثِ وَمَا يُعْرَفُ الْفَقَهَاءُ وَمَا
يُوَافِقُ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ فَمَسَّ الْأَشْيَاءَ عَلَى ذَلِكَ فَمَا خَالَفَ الْقُرْآنَ فَلَيْسَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَإِنْ جَاءَتْ بِهِ الرَّوَايَةُ

Rivayetler iyice çoğalmakta ve arasından bilinmeyen, fakihlerin bilmediği Kitap ve sünnete uymayanlar çıkmakta. Şaz hadislerden kaçın! Cemaatin amel ettiği, fukahanın bildiği, Kitap ve (Meşhur) Sünnet'e uyan hadisleri al, diğerlerini de bunlara kıyas et. Zira Kur'an'a aykırı olan (söz) rivayet yoluyla gelmiş olsa da Resûlullah (s.a.v)'den değildir.⁵²

Aslında Ebû Yûsuf burada Kûfe ekolünün hadisleri kabul konusundaki yöntemlerini izah etmektedir. Özellikle “Cemaatin amel ettiği⁵³, fukahanın bildiği” ifadesi onun fakihlerin ameli ve kabulüne mazhar olan hadislerle ameli tavsiye ettiği, fakihlerin bilmediği ve amel etmediği hadislerle amele karşı çıktığını gösterir.⁵⁴ Buradan yola çıkarak aslında onun sünnetin tespitinde ameli dikkate aldığı ancak bu amelin sahabilerin veya fakihlerin (büyük ihtimalle tabii'in) ameli olmasını şart koştuğu ve sadece Müslüman halkın o uygulamayı yapıyor olmasını muteber görmediğini anlayabiliriz. O aslında bunu başka bir yerde açıkça ifade etmiştir:

أَلَيْسَ يُؤْخَذُ فِي الْحُكْمِ فِي الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ بِمِثْلِ هَذَا أَنْ يَقُولَ لَمْ يَزَلِ النَّاسُ عَلَى هَذَا فَأَكْتَرُ
مَا لَمْ يَزَلِ النَّاسُ عَلَيْهِ مِمَّا لَا يَجِلُّ وَلَا يَنْبَغِي

Helal ve haram hükümleri konusunda ‘insanlar eskiden beri bu şekilde amel ediyorlar’ gibi bir söz esas alınmaz, zira insanların (halkın) yapmakta oldukları şeylerin çoğu helal olmayan ve yapılması uygun olmayan şeylerdir.⁵⁵

52 Ebû Yûsuf, *er-Red*, s. 31.

53 Burada “بما عليه الجماعة” kelimesi ile fakihleri kastettiği açıktır. Daha açık ifade ettiği diğer misaller için bkz. Ebû Yûsuf, *er-Red*, s. 21, 91.

54 Bu manada açıklamalar aslında İsa b. Ebân ve Şeybânî'nin ifadelerinde de görülür. Dolayısıyla bu Ebû Yûsuf'a has bir görüş değildir.

55 Ebû Yûsuf, *er-Red*, s. 76.

Burada da fakih olmayan toplulukların amelini dikkate almaması gerektiğini söylemiştir. Bu açıdan Ebû Yûsuf'un görüşleri amel konusunda Schacht'ın savunduğu gibi çelişik değildir. Schacht Ebû Yûsuf'un kendi ekolü çerçevesinde de adını koymadan ameli dikkate aldığını ancak Evzâ'î'ye karşı çıktığını iddia etmektedir. Bu kanaate Ebû Yûsuf'un kullandığı “şaz” kavramını yanlış anlaması dolayısıyla ulaşılmış gözükmektedir. Schacht şaz kavramını tamamen amelle ilişkili okumaktadır. Aslında Ebû Yûsuf bu kavramla fakihlerin bilmediği hadisleri kastetmektedir. Schacht Iraklıların bu kavrama dayanarak bazı hadislerle ameli reddetmelerini, hadislerin etkisini azaltmak için kullandıkları birtakım metotlardan birisi olarak zikreder.⁵⁶ Halbuki Ebû Yûsuf şaz hadisin karşılığı olarak mutlak manada ameli değil (فَعَلَيْكَ مِنَ الْحَدِيثِ بِمَا تَعْرِفُ الْعَامَّةُ وَإِيَّاكَ وَالشَّاذَّ مِنْهُ) “Çoğunluğun bildiği hadise uy, sakın şaz olanı kabul etme!”⁵⁷ diyerek fakihlerin bilip amel ettiği diğer hadisleri önermektedir. Başka bir yerde de şaz hadis kavramını Kur'an'a aykırı hadis manasında kullanmaktadır.

وَقَدْ بَلَّغْنَا مِنْ هَذَا مَا قَالَ الْأَوْزَاعِيُّ وَهُوَ عِنْدَنَا شَاذٌّ وَالشَّاذُّ مِنَ الْحَدِيثِ لَا يُؤْخَذُ بِهِ لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يُجَلِّ إِلَّا نِكَاحَ الْأَرْبَعِ فَمَا كَانَ مِنْ فَوْقِ ذَلِكَ كُلِّهِ فَحَرَامٌ مِنَ اللَّهِ فِي كِتَابِهِ⁵⁸

Evzâî'nin bu konuda dedikleri bize ulaştı. Bize göre o şazdır. Şaz hadis ile amel edilmez. Çünkü Allah teâlâ ve tebâreke yalnızca dört kişi ile nikahlanmayı helal kıldı. Bunun üstü ise Kitap'ta belirtildiği üzere Allah katında haramdır.

Özetle Ebû Yûsuf, şaz kavramı ile fakihlerin bilmediği, amel etmediği, Kur'an'a aykırı olan rivayetleri kastetmektedir. Peygamber sünnetinden ve rivayet ilimlerindeki “şaz” mefhumundan bağımsız bir şekilde, sırf bölgedeki fakihlerin ameline aykırı olan hadisleri kastetmemektedir. Bölgelerdeki fakihlerin mezhepleri o bölgelerde sistemleşen mezheplerin temelini oluşturmuştur. Wael B. Hallaq da *Bölgesel Ekollerden Ferdî Hukuk Mezheplerine? Bir Yeniden Değerlendirme* adlı çalışmasında Schacht'ın “Şâfiî ile gerçekleşen devrim” teorisini eleştirerek bölgesel ekollerin o bölgede yaşamış olan fakihlerin mezheplerine dayandığı kanaatini ortaya koymuştur.⁵⁹

Sonuç itibariyle Şâfiî ve diğerleri arasında sünnetin tespit metodu hususunda bir ihtilaf vardır. Ancak sünnetin hücciyeti hususunda ihtilaf yoktur. Bununla birlikte, Şâfiî diğerlerinin hüccet saydığı sahabi/tabiiin kavli, amel-i ehl-i

56 Schacht, *The Origins*, s. 28-30; Azamî, *On Schacht's Origins*, s. 85-86.

57 Ebû Yûsuf, *er-Red*, s. 24.

58 Ebû Yûsuf, *er-Red*, s. 105.

59 Wael B. Hallaq, “Bölgesel Ekollerden Ferdî Hukuk Mezheplerine? Bir Yeniden Değerlendirme”, çev. Halit Özkan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45/1, 2004, s. 331, 352.

Medine gibi hususları şer’i bir delil olarak tanımadığı için, diğer ekollerin merfu hadisi bırakıp –diğerini racih gördükleri durumlarda- diğer delillerle amel ettikleri konularda onların şer’î delil olan sünneti sebepsiz yere terk ettiklerine hükmetmiştir. Bu Şâfiî’nin onların yaptıkları içtihadın neticesi hakkındaki düşüncesidir ve kendi sistemi açısından tutarlıdır. Çünkü diğer deliller ona göre sünneti ispat eden vesileler değildir. Şâfiî’ye göre sahabi/tabii kavli merfu bir rivayete dayandığı ispat edilmemiş ve icmaya da konu olmamışsa birer reyden ibarettir.

Şâfiî’nin bu eleştirisinden yola çıkarak onların aslında sünneti hukuki konularda delil sayılmadıkları ve dolayısıyla kutsal hukuk (şeriat) düşüncesine sahip olmadıklarını söylemek doğru değildir. Kaldı ki, Şâfiî onları temelde sünneti delil saymamakla değil, sünnetin tespiti hususunda hüccet olmayan unsurları da hüccet olan merfu rivayetle birlikte kullanmaları hatta çoğu zaman diğer unsurları fukahanın bilmediği (haber-i hassa) merfu rivayetlere tercih etmelerinden dolayı eleştirmiştir. Ayrıca onların görüşlerinin diğer bir kısmının merfu rivayete eskiden beri uygun olması, öte yandan ne Şâfiî ne de daha sonra gelen takipçilerinin onları bu konularda eleştirmemiş olması, Schacht’ın öne sürdüğü e silentio delili gereğince onların tüm fikhî meselelerde Peygamber sünnetini delil olarak görmedikleri şeklindeki iddianın kabulünü mümkün kılmaz. Ne var ki Schacht bu tür rivayetlerin tamamının fikhî görüşlerden sonra ortaya çıktığı yönündeki ön kabule dayanarak bu rivayetlerin eskiler tarafından delil olarak kullanılmadığını savunur. Ama Ebû Hanîfe’yi eleştirenlerin belli konularda onu sünnete aykırı davranmakla itham ettikleri halde onun Hz. Peygamber’in sünnetini hukuk sahasında bağlayıcı görmediği kazıyyesini ispatlama yoluna gitmemişlerdir. Bu eleştiri edebiyatında Ebû Hanîfe hadisi bilmemekle, sahabi/tabii kavlini, kıyası veya Kurân’ın umum lafızlarını⁶⁰ merfu rivayete tercih etmekle itham edilmiş ancak onun hadisleri temelde hüccet saymadığı iddia edilmemiştir. Nitekim Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, Ebû Yûsuf ve İsa b. Ebân gibi alimler çok erken bir dönemde kendi ekollerinin hadislerle amel konusunda yöntemlerinin Şâfiî’den farklı olduğunu, farklı usullerle tercih yaptıklarını, sünnetin tespitinde merfu rivayeti tek delil olarak kabul etmediklerini hem teorik planda hem de mesele mesele izah etmişlerdir.

60 Umum lafızların haber-i vahid ile tahsisini caiz görmediğinden dolayı bu eleştiri yapılmıştır. Bkz. Abdüs Samet Koçak, “Ebû Yûsuf’un Kitabul-asarındaki İletli Hadislerin Hanefî Mezhebinin Hadis Kabul Kriterleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2018, s. 24, 46.

Bütün bunlara rağmen Schacht amel ve reyin Peygamber sünnetinden bağımsız olduğu konusunda ısrar eder. Bunu ispat etmek için fakihlerin ve kadıların şer'î hüküm kapsamı dışına çıkan bazı durumlarda kendi reyleri ile karar verdiklerini ileri sürer. Halbuki o hükümlerin uygulandığı hallerin sınırlanması, dinin o konularda bağlayıcı sayılmadığını göstermez. (Hırsızın elinin kesilmediği istisnâî durumu Schacht delil olarak kullanmıştır.) Şer'î hükümlere bazı şartlar altında sınırlama getirilmesi uygulaması Kur'an'dan bilinen bir husustur. Mesela Kur'an'da hastalar,⁶¹ baskı ve zorlama altında bir haramı işleyenler,⁶² savaş emri olduğu halde imkanları kısıtlı olanlar⁶³ istisna edilmiştir. İstisnaların olması o emrin bağlayıcı olmadığını göstermez. Bunun gibi bazı istisnaların da sahâbiler tarafından Kur'an ayetleri dışındaki delillerden öğrenilmiş olması gayet tabiidir.

Bu gibi naslardan çıkarılan kaidelere binaen Medine'de kıtlık yılında Hz. Ömer tarafından açlıktan hırsızlık yapanlara had cezası uygulanmamıştır. Genel kaidelerin yanı sıra naslardaki bir kelimenin manasını ve dolayısıyla kimleri/neleri kapsadığını belirlemede lügat ve kullanım esas alınmıştır. Mesela belli bir kıymeti haiz olmayan eşyanın çalınması hırsızlık olarak değerlendirilmemiş ve had cezasına tabi tutulmamıştır. Dolayısıyla İslam hukukunda nasların kayıtlanması gerçeği inkar edilemez bir durumdur.

Kaynakça

Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, thk. Muhammed b. Sa'îd el-Kahtânî, Demmâm, Dâru İbni'l-Kayyim, 1406/1986.

Apaydın, H. Yunus, "Kıyas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 25, Ankara, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2022.

Avvâme, Muhammed, *Eseru'l-hadîsi's-şerîf fi ihtilâfi eimmeti'l-fukahâ*, Kahire, Dâru's-selâm, 1407/1987.

el-Azamî, Muhammed Mustafa, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, Indianapolis, American Trust Publications, 1977.

_____, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Riyad, King Saud University, 1985.

Bedir, Murteza, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2004.

61 Bakara, 2/184.

62 Bakara, 2/173.

63 Nisa, 4/95.

el-Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4 cilt, Kuveyt, Vizâretü'l-Evkâf, 1414/1994.

Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrahim el-Ensârî, *er-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâ'î*, nşr. Rıdvan Muhammed Rıdvan, Haydarabad, Lecnetu ihyâi'l-me'ârifî'n-nu'mâniyye, ts.

Hallaq, Wael B., “Bölgesel Ekollerden Ferdî Hukuk Mezheplerine? Bir Yeniden Değerlendirme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Halit Özkan, c. 45, sy. 2, 2004.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî, 2 cilt, Riyad, Dâru İbni'l-Cevzî, 1417/1996.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, Dâru Sâdır, 1414.

Kandemir, M. Yaşar, “Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 15, İstanbul, TDV Yayınları, 1997.

Keveserî, Muhammed Zâhid, *Fıkhu ehli'l-İrâk ve hadîsuhum*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1970.

Koçak, Abdüs Samet, “Ebû Yûsuf'un Kitabul-Asar'ındaki İletli Hadislerin Hanefî Mezhebinin Hadis Kabul Kriterleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2018.

Koçinkağ, Mansur, “Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadîs Ayrımı”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 10, 2017.

Schacht, Joseph Franz, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Londra, Oxford University Press, 1950.

_____, “Ashâb al-Ra'y”, *The Encyclopaedia of Islam*, c. 1, Leiden, Brill, 1960.

_____, *An Introduction to Islamic Law*, Londra, Oxford University Press, 1965.

Sezgin, Fuat, *Buhârî'nin Kaynakları*, Ankara, Otto Yayınları, 2019.

Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan, 7 cilt, Kâhire, Dâru İbni Affân, 1417/1997.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, 2 cilt, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1404/1984.

Yılmaz, Rahile, “İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin ‘İlelü'l-hadîs' Adlı Eserinde Vasledilmekle İletli Saydığı Mürsel Rivâyetler”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008.

_____, “Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivâyetler”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014.

Araştırmacıların Katkı Oranı

Araştırmanın her aşamasından yazar sorumludur.

Çatışma Beyanı

Araştırmada herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

