

Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi ile İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) müştereken “İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı” konulu ilk milletlerarası tartışmalı ilmî toplantısını 26-28 Nisan 2019 tarihlerinde gerçekleştirmiştir. Bu ilmî toplantıda halka arz edilen tebliğler hakem heyetince incelenmiş ve tebliğcilerin son düzeltmelerinden sonra toplantı metinleri bir araya getirilerek neşredilmiştir.

Bu ilk toplantının bir mütemmimi olarak “İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı-II” konulu ikinci milletlerarası tartışmalı ilmî toplantı 07-08 Aralık 2020 tarihlerinde, yine Muş Alparslan Üniversitesi ve İSAV’ın işbirliğiyle gerçekleştirilmiştir.

Bu milletlerarası tartışmalı ilmî toplantıda ise “Hadis İlminde Usûl Tartışmaları ve Eleştiri; Usûlü’-d-Din’de Akıl-Nakil Tartışmaları; Tasavvufî Düşünce Eleştirel Yaklaşımlar; Müslüman Düşünürlerde Eleştirel Düşünce Dili; İslâm Hukukunda Usûl Tartışmaları; İslâm Hukukunda Mezhepler Arası Eleştiri; İslâm Tarihinde Sosyo-Politik Tartışmalar; İslâm Düşüncesinde Öteki Tasavvurları; Hadis İlminde Problem Alanları; Dil ve Edebiyat; İslâm Düşüncesinde Disiplinler Arası Eleştiri; İslâm Eğitim Anlayışında Eleştiri Ahlakı” ana başlıkları altında konu ele alınmış, yurtiçi ve yurtdışından katılan ilim adamları tebliğlerini canlı yayın üzerinden sunmuş, hakem heyeti tarafından incelenen ve tebliğcilerin son düzeltmelerinden sonra toplantı metinleri bir araya getirilerek bu eserde neşredilmiştir.

İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ ve TAHAMMÜL AHLÂKI-II Klasik Dönem (VII-XII. Asırlar)

İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ ve TAHAMMÜL AHLÂKI-II

Klasik Dönem (VII-XII. Asırlar)



ISBN: 978-625-7320-71-9



9 786257 320719

www.ensarnesriyat.com.tr

siparis@ensarnesriyat.com.tr



BU KİTAP
İSLÂMİ İLİMLER
ARAŞTIRMA VAKFI
TARAFINDAN
HAZIRLANMIŞTIR



Muş Alparslan
Üniversitesi

**İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE
ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ ve
TAHAMMÜL AHLÂKI-II
Klasik Dönem (VII-XII. Asırlar)**





ENSAR NEŞRİYAT TİC. A.Ş.

ISBN : 978-625-7320-71-9

Sertifika No: 17576

İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI
Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 29
Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 100

Kitabın Adı

İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Ahlâkı II

Koordinatör

Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN

Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi

Editörler

Doç.Dr. Teceli KARASU–Doç. Dr. Mahsum AYTEPE

Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi

Sayfa Tertibi

Dr. İsmail KURT

İslâmî İlimler Araştırma Vakfı

Kapak Tasarım

Halil YILMAZ

Baskı, Cilt

Step Ajans Matbaacılık

Göztepe Mah. Bosna Cad. No: 11 Mahmutbey-Bağcılar-İstanbul

Tel: 0212 446 88 46 Faks: 0212 446 88 24

Sertifika No: 45522

1. Basım

Temmuz 2021 / 1000 adet basılmıştır.

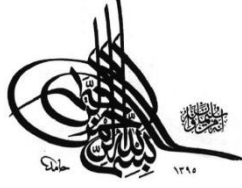
İletişim Adresi:

Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.

Düğmeciler Mah. Karasüleyman Tekke Sok. No: 7 Eyüpsultan / İstanbul

Tel: (0212) 491 19 03 - 04 – Faks: (0212) 438 42 04

www.ensarneyriyat.com.tr – siparis@ensarneyriyat.com.tr



**İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE
ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ ve
TAHAMMÜL AHLÂKI-II
Klasik Dönem (VII–XII. Asırlar)**



Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı

07–08 Aralık 2020

**Muş Alparslan Üniversitesi
1071 Malazgirt Kongre ve Kültür Merkezi**

İstanbul 2021

® Bütün hakları mahfuzdur. Bu kitap İslâmî İlimler Araştırma Vakfı tarafından yayına hazırlanmış olup tebliğlerin ilmi ve fikrî muhteva ile dil bakımından sorumluluğu tebliğ sahiplerine, te'lif hakları İslâmî İlimler Araştırma Vakfı'na aittir. *Kitapta yer alan çalışmalar çift hakem heyetinden geçmiş ve "Kitap bölümü" olarak değerlendirilmiştir.*



Toplantıyı Tertipleyenler:



**Muş Alparslan
Üniversitesi**



**İSLÂMÎ İLİMLER
ARAŞTIRMA VAKFI**

I- MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ İSLÂMÎ İLİMLER FAKÜLTESİ

Muş Alparslan Üniversitesi Külliyesi, 49250- MUŞ
Telefon: 90(0436) 249 49 49 - Fax 90(0436) 249 13 18
e-posta: bilgi@alparslan.edu.tr - web: www.alparslan.edu.tr

II- İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI(İSAV)
Kıztaşı, Kâmil Paşa Sokak, No. 5; Fatih-34080/İstanbul
Tel: +90 (0212) 523 54 57 – 523 74 36 Faks: 523 65 37
Web Sitesi: <http://www.isavvakfi.org> – isav.org.tr
e-posta: isav@isavvakfi.org – isav@isav.org.tr

Kütüphane Bilgi Kartı:

İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Ahlâkı/ editörler: Teceli KARASU-.
Mahsum AYTEPE, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021, 848 s., 16x23,5 cm.
ISBN : 978-625-7320-71-9

1. Kur'ân, 2. Toplum, 3. Fıkıh; 4. Dinî ve Sosyal Hayat; 5. Hukuk Tarihi

İslâmî İlimler Araştırma Vakfı(İSAV)'ın hediyesidir. Para ile Satılmaz.

İÇİNDEKİLER

| | |
|--|------------|
| Takdim | 11 |
| HADİS İLMİNDE USÛL TARTIŞMALARI VE ELEŞTİRİ | |
| Eleştiren ve Eleştirilen Bir Sahabî Olarak Hz. Aişe | 13 |
| <i>Prof. Dr. Bünyamin ERUL</i> | |
| Debûsî'ye Yöneltilen Eleştirilerin Usul Açısından Değeri | 39 |
| <i>Prof. Dr. Recep TUZCU</i> | |
| İmâmiyye Şîası'nın Aşere-i Mübeşşere'ye Yaklaşımı | 73 |
| <i>Arş. Gör. Dr. Abdülalim DEMİR</i> | |
| USÛLÜ'D-DİN'DE AKIL-NAKİL TARTIŞMALARI | |
| Endülüste Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis Çatışması ve Ulemânın Baskıya Maruz Kalmasında Üslubun Etkisi | 91 |
| <i>Doç. Dr. Yusuf ACAR</i> | |
| Ehl-i Hadis ile Mu'tezilî Kelamcılarının Eleştiri Üslubu Üzerine | 129 |
| <i>Dr. Öğr. Üyesi Abdolvastf ERASLAN</i> | |
| Hanbelî - Eş'arî İhtilafının Tahammül Ahlakı Bağlamında Değerlendirilmesi | 147 |
| <i>Dr. Öğr. Üyesi Ahmet YALÇIN</i> | |
| TASAVVUFÎ DÜŞÜNCEDE ELEŞTİREL YAKLAŞIMLAR | |
| Baba Tâhir-i 'Uryân'ın Eserlerinde Bireysel ve Toplumsal Eleştiri | 167 |
| <i>Doç. Dr. Nesim SÖNMEZ</i> | |
| İmam Kuşeyrî'nin Hallâc-I Mansûr'u Müdafaası | 201 |
| <i>Dr. Öğr. Üyesi Mesut YİĞİT</i> | |
| Ebû Nâsr Serrâc'ın (ö. 378/988), Dönemindeki Bazı Tasavvufî Akımlara Yöneltiltiği Eleştiriler | 219 |
| <i>Dr. Öğr. Üyesi Mevlüt ÖZÇELİK</i> | |

MÜSLÜMAN DÜŞÜNÜRLERDE ELEŞTİREL DÜŞÜNCE DİLİ

Gazzâlî'nin Eleştiriye Yaklaşımı ve Mezheb İmâmılarına Yönelik Eleştiri Üslûbu 241

Dr. Öğr. Üyesi Sadrettin BUĞDA

Bir Talebenin Hocasına Eleştirileri: İmâmü'l-Harameyn El-Cüveynî-Ebu'l-Kâsım El-Furanî Örneği 261

Dr. Öğr. Üyesi Mahsum ASLAN

İSLÂM HUKUKUNDA USÛL TARTIŞMALARI

Teravîh Namazının Meşruiyeti Bağlamında İmam Serahsî'nin El-Mebsût'undaki Râfîzîlere Yönelik Olumsuz Tutumun Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı Açısından Sorgulanması 281

Dr. Öğr. Üyesi Eren GÜNDÜZ

İmam Mâlik'in Murââtü'l-Hilâf İlkesine Yaklaşımı: el-Beyân ve't-Tahsîl Örneği 301

Dr. Öğr. Üyesi Şenol SAYLAN

İmam Tahâvî'nin Bazı Fıkîh Görüşleri ve Tercih Sebepleri 319

Öğr. Gör. Dr. Muhammed Hüsnü ÇİFTÇİ

İSLÂM HUKUKUNDA MEZHEPLER ARASI ELEŞTİRİ

İmâmü'l-Harameyn El-Cüveynî'nin Muğîsü'l-Halk Fî Tercîhi'l-Kavli'l-Hakk Adlı Eserinde Ebû Hanîfe'ye Yönelik Eleştirileri 339

Doç. Dr. Yusuf EŞİT

Malikîlerin Şâfiî Eleştirisi: İbnü'l-Lebbâd'ın "Kitabu'r-Redd Ala's-Şâfiî" Adlı Kitap Örneğinde 357

Doç. Dr. Bedri ASLAN

Fıkîhî Eleştiri Bağlamında İbn Abdülber'in Zâhirîleri Eleştirisi 373

Dr. Öğr. Üyesi Rifat YILDIZ

İSLÂM TARİHİNDE SOSYO-POLİTİK TARTIŞMALAR

İlk Dönem Hilâfet Tartışmalarında Abbâsîlerin Konum ve Tutumu (H. 11-132 / M. 632-750) 405

Doç. Dr. Mehmet DALKILIÇ

İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE ÖTEKİ TASAVVURLARI

Klasik Dönem İslâm Düşüncesinde Dünya Merkezli Evren Algısı ve Teolojik Nedenleri 419

Dr. Öğr. Üyesi Ertuğrul CESUR

| | |
|---|-----|
| İbn Hazm'ın Mürcie'den Saydığı Ekollerin İman Tanımlarına Yönelttiği Eleştiriler | 427 |
| <i>Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ARCA</i> | |
| Bâkılânî'nin Nübüvveti İspat Noktasında Berâhime'nin Eleştirilerine Verdiği Cevaplar | 447 |
| <i>Dr. Öğr. Üyesi Ekrem UYSAL</i> | |
| İskenderiye Okulu ve İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkileri | 465 |
| <i>Doktora Öğr. Nesim AYTEPE</i> | |

HADİS İLMİNDE PROBLEM ALANLARI

| | |
|---|-----|
| Tarihten Günümüze Kur'an İle Yetinme Söyleminin Kritiği | 501 |
| <i>Doç. Dr. Recep ASLAN</i> | |
| İbn Kuteybe'nin İhtilafı Hadislere Yaklaşımı -Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadis Eseri Örneğinde- | 516 |
| <i>Doç. Dr. Bayram KANARYA</i> | |
| Kur'an'daki Mübhemâtın İdeolojik Yorumu: Kummî Örneği | 530 |
| <i>Doç. Dr. Mehmet SALMAZZEM</i> | |

DİL VE EDEBİYAT

| | |
|---|-----|
| Klasik Arap Edebiyatında Teorik Bir Eleştiri Olarak Kılıç ve Kalemin Tartışılması: Zeynüddîn İbnü'l-Verdî Örneği | 554 |
| <i>Dr. Öğr. Üyesi Rifat AKBAŞ</i> | |
| IV./X. Asırda Edebî Tenkit Kültürünün Gelişim Serüveni: Sâhib b. 'abbâd'ın el-Keşf 'an Mesâvii Şi'ri'l-Mutenebbî İsimli Risalesi | 576 |
| <i>Dr. Öğr. Üyesi Ahmet YILDIZ</i> | |
| Zünbûriye Meselesi Bağlamında Arap Dilcileri Arasında Meydana Gelen İhtilaflar | 598 |
| <i>Dr. Fatih ULUGÖL</i> | |
| قضية الانتحال في الشعر الجاهل | 620 |
| <i>Arş. Gör. Mehmet Şirin ALADAĞ</i> | |

İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE DİSİPLİNLER ARASI ELEŞTİRİ

| | |
|--|-----|
| Hız. Peygamber'in Kur'an Tefsirine Farklı Bir Bakış | 677 |
| <i>Dr. Öğr. Üyesi Cahit KARAALP</i> | |
| Mu'tezilî Bir Kelâmcının Gözünden Filozofların Yaratma Görüşü: İbnü'l-Melâhimî'nin Eleştirileri | 677 |
| <i>Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sami BAGA</i> | |

Aklî Zorunluluk ve Dinî Meşruiyet Bağlamında: İbn Rüşd'ün Felsefe Savunusu 699

Dr. Öğr. Üyesi Rafiz MANAFOV- Doktora Öğr. Adem AKMAN

Erken Dönem İslâm Filozoflarının İslâm Düşünce Geleneğindeki Yeri721

Prof. Dr. İsmail TAŞ – Arş. Gör. Havva Sümeýra ALTINSOY

İSLÂM EĞİTİM ANLAYIŞINDA ELEŞTİRİ AHLAKI

Fuat Sezgin'in Tespitleri Işığında Müslümanların Geleneğinde Eleştiri Kültürünü Besleyen Temel Dinamikler 735

Prof. Dr. Yusuf BATAR

Dört Halife Döneminde Din Eğitimi 751

Doç. Dr. Mahmut DÜNDAR

Din Eğitiminde Eleştirel Düşünme ve Öz eleştiri 789

Doç. Dr. Teceli KARASU

Nahl 125. Ayetî Bağlamında Hakka Davet Metodu, Hoşgörü ve Eleştiri Ahlakı 815

Dr. Öğr. Üyesi Beşir ÇELİK

ÖZETLER (Türkçe, İngilizce, Arapça)

İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı II 833

The Criticism Culture and Morality of Tolerance in Islamic Thought II

Hata! Yer işareti tanımlanmamış.

الثراث النقدي وأخلاقيات التسامح في الفكر الإسلامي - 2

Hata! Yer işareti tanımlanmamış.

KONU DİZİNİ 843

Katılımcılar

Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT, Muş Alparslan Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. Ali ÖZEK, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı

Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN, Muş Alparslan Üniversitesi

Prof. Dr. Bünyamin ERUL, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Cemil Oruç, İnönü Üniversitesi

Prof. Dr. Emin ÇELEBİ, İnönü Üniversitesi

Prof. Dr. İsmail TAŞ, Necmettin Erbakan Üniversitesi

Prof. Dr. Recep TUZCU, Selçuk Üniversitesi

Prof. Dr. Yusuf BATAR, İnönü Üniversitesi

Doç. Dr. Bayram KANARYA, Van Yüzüncüyıl Üniversitesi

Doç. Dr. Bedri ASLAN, Batman Üniversitesi

Doç. Dr. Mahmut DÜNDAR, Van Yüzüncüyıl Üniversitesi

Doç. Dr. Mahsum AYTEPE, Muş Aplanslan Üniversitesi

Doç. Dr. Mehmet DALKILIÇ, Muş Alparslan Üniversitesi

Doç. Dr. Mehmet SALMAZZEM, Muş Aplanslan Üniversitesi

Doç. Dr. Nesim SÖNMEZ, Van Yüzüncüyıl Üniversitesi

Doç. Dr. Rafiz MANAFOV, Muş Aplanslan Üniversitesi

Doç. Dr. Recep ASLAN, Gaziantep Üniversitesi

Doç. Dr. Teceli KARASU, Muş Aplanslan Üniversitesi

Doç. Dr. Yusuf ACAR, Selçuk Üniversitesi

Doç. Dr. Yusuf EŞİT, Batman Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Abdulalim DEMİR, Muş Aplanslan Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ARCA, Muş Aplanslan Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Abdulvasıf ERASLAN, Batman Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet YALÇIN, Kayseri Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet YILDIZ, Necmettin Erbakan Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Beşir ÇELİK, Siirt Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Cahit KARAALP, Muş Aplanslan Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Ekrem UYSAL, Batman Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Eren GÜNDÜZ, Bursa Uludağ Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Ertuğrul CESUR, Muş Aplanslan Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Mevlüt ÖZÇELİK Amasya Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mahsum ASLAN, Hakkâri Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sami BAGA, Bingöl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Hüsnu ÇİFTÇİ, Marmara Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mesut YİĞİT, Muş Aplanslan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Rıfat AKBAŞ, Van Yüzüncüyl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Rifat YILDIZ, Muş Aplanslan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sadrettin BUĞDA, Muş Aplanslan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Şenol SAYLAN, Trabzon Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz CEYLAN, Muş Aplanslan Üniversitesi
Dr. Fatih ULUGÖL, Diyanet İşleri Başkanlığı
Arş. Gör. Havva Sümevra ALTINSOY, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Arş. Gör. Mehmet Şirin ALADAĞ, Van Yüzüncüyl Üniversitesi
Âdem AKMAN, Doktora Öğrencisi
Nesim AYTEPE, Dokora Öğrencisi

TAKDİM

Yaşadığımız dönemde başta Ortadoğu olmak üzere dünyanın farklı bölgelerinde yaşayan Müslümanlar arasında ihtilaf ve çatışmaların bulunması, insanlığın son umudu olan İslâm'ın, farklı inanç ve kültür mensubu insanlar nezdinde olumsuz bir imajla anılmasına sebep olmaktadır. Temelinde daha çok siyasi ve içtimai nedenlerin olduğu ihtilaf ve çatışmalara dini bir hüviyet kazandırılması, problemlerin teorik alanlara yayıldığını göstermektedir. Yorumun mutlaklaştırılması, düşüncenin tekelleştirilmesi, mezheplerin de neredeyse din kimliğine büründürülmesiyle derinlik kazanan problemler, Müslümanlar arasındaki birlik ve düzeni bozmakta, her türlü şiddet ve tedhişe ortam hazırlamaktadır. Oysa Kur'ân'ın temel ilkelerini ve Hz. Peygamberin sünnetini rehber edinen Müslümanlar, tarihte bir arada yaşamının sayısız örneğini sergilemişlerdir. İslâm medeniyetini mümtaz bir konuma yerleştiren bu örneklerin bugün de tecrübe edilmesi, tarihimizdeki birikimlerin günümüze ayna tutacak şekilde aktarılmasıyla mümkün olabilir.

Bu düşünceden hareketle Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) müştereken "İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı" konulu milletlerarası tartışmalı ilmî toplantıyı 26-28 Nisan 2019 tarihlerinde gerçekleştirmiştir. Bu faaliyet kamuoyunda ve akademisyenler nezdinde büyük ilgi görmüş, yoğun bir katılım olmuştur.

Bu ilmî toplantıda halka arz edilen tebliğler hakem heyeti tarafından yeniden incelenmiş ve tebliğcilerin son düzeltmelerinden sonra toplantı metinleri bu eserde bir araya getirilerek neşredilmek suretiyle ilgilenenlerin hizmetine sunulmuştur.

Tavsiyeler üzerine "İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı-II" konulu ikinci tartışmalı ilmî toplantı 07-08

Aralık 2020 tarihlerinde, yine Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi ile İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) işbirliğiyle gerçekleştirmiştir. Bu toplantıların bir devamı olarak XII. – XIX. Yüzyıl (Modern Öncesi Dönem) ve XIX – XXI. (Modern Dönem ya da Çağdaş İslâm Düşüncesi) yüzyılları içine alacak şekilde iki dönem halinde aynı konunun işlenmesi düşünülmektedir.

07-08 Aralık 2020 tarihlerinde, Muş Alparslan Üniversitesi ve İSAV'ın işbirliği ile gerçekleşen bu tartışmalı ilmi toplantıda “Hadis İliminde Usûl Tartışmaları ve Eleştiri; Usûlü'd-Din'de Akıl-Nakil Tartışmaları; Tasavvufî Düşüncede Eleştirel Yaklaşımlar; Müslüman Düşünürlerde Eleştirel Düşünce Dili; İslâm Hukukunda Usûl Tartışmaları; İslâm Hukukunda Mezhepler Arası Eleştiri; İslâm Tarihinde Sosyo-Politik Tartışmalar; İslâm Düşüncesinde Öteki Tasavvurları; Hadis İliminde Problem Alanları; Dil ve Edebiyat; İslâm Düşüncesinde Disiplinler Arası Eleştiri; İslâm Eğitim Anlayışında Eleştiri Ahlakı” ana başlıkları altında konu ele alınmış, yurtiçi ve yurtdışından katılan ilim adamları tebliğlerini canlı yayın üzerinden sunmuşlardır.

Kitapta tebliği bulunan ilim adamlarına, toplantının her safhasında ve eserin ortaya çıkmasında emeği geçenlere, maddi manevi desteği ve katkısı bulunanlara bu vesile ile teşekkür eder, eserin insanlığa faydalı olmasını Cenab-ı Hak'dan niyaz ederiz.

Prof. Dr. Ali ÖZEK
*İslâmî İlimler Araştırma Vakfı
Mütevelli Heyet Başkanı*

Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT
Muş Alparslan Üniversitesi Rektörü

HADİS İLMİNDE USÛL TARTIŞMALARI VE ELEŞTİRİ

ELEŞTİREN VE ELEŞTİRİLEN BİR SAHABÎ OLARAK

HZ. AİŞE

Bünyamin ERUL*

Giriş

Allah Rasûlü'nün verdiği eğitim ve öğretim sayesinde sahabe arasında eleştirel zihniyetin hayli canlı olduğu herkesin malumlarıdır. Bu zihniyetin en önde gelen siması hiç şüphesiz Hz. Âişe annemizdir. O, keskin zekâsı ve muhakemesi, sahip olduğu öğrenme iştiyakı, gerçeği öğrenebilme adına yapmış olduğu sorma ve sorgulama yeteneği ile daha Hz. Peygamber zamanında bu sahada temayüz etmiştir. Onun Kur'ân, Sünnet, Sîret ve Hadise olan vukufiyeti, aklı, muhakemesi ve ufku sayesinde birçok konuda gerek sahabe ve gerekse tabiun kuşağında ortaya çıkan birçok yanlış anlama, yorumlama ve hatalı aktarma karşısında derhal tashihler yapmasını sağlamıştır. Daha sonraları “*istidrâk*” diye nitelendirilen bu tür tashih ve tenkitleri, kendisinden sonrakiler için iyi bir çıkır açmıştır. Nitekim ilerleyen asırlarda onun bu istidrâkleri, müstakil teliflere konu olmuştur. İlk telifi Ebû Mansûr el-Bağdâdî (ö. 489/1096) yapmış, Bedruddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) ise bu konuda en geniş çalışmaya imza atmıştır. Modern zamanlarda da Hz. Âişe'nin bu yönüne dair çeşitli çalışmalar yapılmıştır.

Aslında Hz. Âişe sadece eleştiren olmamış, hem kendi döneminde, hem de ilerleyen asırlarda çeşitli eleştirilere de maruz kalmıştır. Hz. Peygamber başta olmak üzere, farklı sahabilerden ve sonraki âlimlerden onun bazı görüşlerine yönelik çok farklı eleştiriler ortaya çıkmıştır. İşte biz bu tebliğimizde daha çok Hz. Âişe'ye yöneltilen eleştirileri ele alacağız. Böylece, eleştirenin aynı zamanda eleştirilebileceğini de Hz. Âişe örneğiyle ortaya koymaya çalışacağız.

*Prof. Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis ABD.

Vereceğimiz birçok örnek, İslâm düşüncesinde ne denli canlı bir eleştiri kültürü ve tahammül ahlakı olduğunu açık bir şekilde gösterecektir.

Konuya girmeden evvel hemen belirtmeliyiz ki, oldukça farklı konularda ortaya çıkan karşılıklı istidrâklerde, -ister sahabe olsun, isterse sonraki ulema olsun- kimin haklı ve daha isabetli olduğunu tespitte çalışmayacağız. Zira ehlinin takdir edeceği üzere birçok deliller ileri sürülen ve sahabeden günümüze kadar ihtilaf edilen bir konuda yapılan tartışmaları incelemek ve hangi tarafın daha isabetli olduğuna karar vermek böyle bir tebliğin sınırlarını aşacaktır. Bu tebliğde bizim ortaya koymak istediğimiz husus, sahabe ve tabiine yönelttiği birçok istidrâkiyle meşhur olan Hz. Âişe'ye de çeşitli istidrâklerin yöneltildiğini gösterebilmek ve bu çerçevede bazı noktalara dikkat çekmektir. Tebliğimizde “istidrâk” kavramının kapsamı, sorulan soruya cevap verme, bir hususu idrak etmeye çalışma, itiraz etme, düzeltme, açıklama yapma ve nihayet eleştirme olmak üzere oldukça geniş tutulacaktır.

1. Hz. Peygamber'in, Hz. Âişe'ye Yönelttiği İstidrâkler

Burada ilk önce eş olarak birlikte geçirdiği sekiz yıl boyunca Hz. Âişe'nin, Peygamberimize sormuş olduğu çeşitli sorulara aldığı bazı cevapları zikredeceğiz. Bu soru ve cevaplarda Allah Rasûlü, bazen Hz. Âişe'nin belli bir konudaki yanlış anlayışını, bazen yanlış bir değerlendirmesini, bazen de ondaki ya bir zannı ya da yanlış bir bilgiyi tashih etmektedir.

Hız. Âişe'nin, bizzat Allah Resulü'nden işittiği bir hadisi, konuyla ilgisi bulunan bir ayete aykırı gibi gördüğü için, işin mahiyetini kavrayabilmek kastıyla sorma ve sorgulama yöntemine başvurduğu görülebilmektedir. Nitekim İmam Buhârî (ö. 256/870), Kitâbu'l-İlm'de, “Bir Şey İşitip de Onu Anlayıncaya Kadar (Kaynağına) Başvuran Kimseler” başlığıyla açmış olduğu bir babda, İbn Ebî Müleyke'nin “Hz. Peygamber'in eşi Hz. Âişe, anlayamadığı bir şey işittiğinde, onu öğrenebilmek için o konuda (Hz. Peygamber'e) başvururdu.” şeklindeki bir değerlendirmesini naklettikten sonra şu habere yer vermiştir:

Hız. Peygamber: “Her kim hesaba çekilirse, azap görür.” buyurunca, Hız. Âişe: “Yüce Allah: ‘(Kimin kitabı sağdan verilirse), o, kolay bir hesaba çekilecektir.’ buyurmuyor mu?” (İnşikâk, 84/7-8.) dedim, bunun üzerine o (s): “Bu, ancak (insanların teraziye)¹ çıkarılışıdır; ama kimin hesabı tartışmalı geçerse, o helak olacaktır.” buyurdu.²

Bu haber, Hız. Âişe'nin işittiği bir hadisin mânâsını anlamaya, Sünnet'i, Kitap ile karşılaştırmaya, künhünü kavrayamadığı hususta hemen soru sormaya olan gayretini göstermektedir. Bunu Rasûlullâh'ın (s) huzurunda yapması, bizzat onun izah ve tashihine başvurması, bilgisini arttırmakta ve fikrini geliştirmektedir.³

Hız. Âişe şöyle anlatmaktadır: “Bir gün süt amcam geldi ve yanıma girmek için izin istedi. Ben Rasûlullâh'a (s) sormadan ona izin vermedim. Rasûlullâh (s) geldi ve ona bu hususu sordum. O: “O senin amcandır, ona izin ver!” dedi. “Ey Allah'ın Rasûlü! Beni kadın emzirdi, erkek değil ki?” dedim. O: “O senin amcandır, yanına girsin!” dedi. Bu, hicab emri geldikten sonra idi. (Buradan anlaşıldı ki) Doğumdan dolayı haram (mahrem) olan, emmeden dolayı da haram (mahrem) olmaktadır.”⁴

Diğer taraftan yine Hız. Âişe'nin rivayetine göre birgün Hız. Peygamber, onun yanında tanımadığı birisinin oturduğunu görünce, bundan dolayı yüzünün rengi değişmiş, bundan hoşlanmadığı anlaşılınca, Hız. Âişe onun, sütkardeşi olduğunu söylemişti. Bunun

¹ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hatib (Kâhire: el-Mektebetu's-selefiyye, 1407), c. I: 238.

² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh*, thk. ‘Izzuddîn Dali vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015)3. İlm 35, I. 34; 65. Tefsîr 84/1, VI. 81; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh*, thk. Yâsir Hasen vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2016)51. Cennet 79-80, III. 2204-5; Muhammed b. ‘İsâ et-Tirmizî, *Sünen*, thk. ‘Izzuddîn Dali vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015)46. Tefsîr 76, no: 3337, V. 435; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (İstanbul, 1982), VI: 47, 91, 127, 206.

³ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, c. I: 238; Selahattin el-İdlîbî, *Menhecî nakdi'l-mein 'inde 'ulemâ'i-l-hadîsin'-Nebevî* (Kâhire: Dâru'l-Feth, 2013), 109.

⁴ Buhârî, *Sahîh*, 5239; Müslim, *Sahîh*, 3575, 3579; Ebu Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik Mâlik, *Muvattâ*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî' (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1985), 1276; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 24054, 25823.

üzerine Allah Rasûlü: “Kardeşlerinizin kim olduğuna iyi bakın! Emme (ile oluşan haramlılık) ancak (bebek iken emzirilen) açıklık sebebiyledir!”⁵ diyerek bu konuda onu uyarmıştır.

Hiz. Âişe'nin anlattığına göre bir gün Ümmü Sünbüle Rasûlullâh'a (s) süt getirmiş ama onu bulamamıştı. Hiz. Âişe ona, Rasûlullâh'ın (s) bedevilerin yemeklerini yemekten nehyettiğini söyledi. O esnada Rasûlullâh ve Ebû Bekr çıkageldi. Hiz. Peygamber: “Ey Ümmü Sünbüle, yanındaki nedir?” diye sordu. O: “Ey Allah'ın Rasûlü, size hediye etmek üzere getirdiğim süttür.” Dedi. Rasûlullâh'ın talebi üzerine hem Ebû Bekr, hem de kendisi o süttten içti. Hiz. Âişe: “Ey Allah'ın Rasûlü, bana senin bedevilerin yemeklerini yemediğim haber verilmişti?” dedi. Bunun üzerine Hiz. Peygamber: “Ey Âişe! Onlar bedevi değil, onlar bizim çöldeki ailemiz, biz de onların şehirdeki ailesiyiz. Onlar, davet edildiklerinde, derhal icabet ederler. Onlar bedevi değildir.” diye cevap verdi.⁶

Hiz. Âişe'nin rivayet ettiğine göre Hiz. Peygamber'in “Kim Allah'a kavuşmayı isterse, Allah da ona kavuşmayı ister. Kim de Allah'a kavuşmayı istemezse, Allah da ona kavuşmayı istemez” dediğini işitince ben: “Ey Allah'ın Rasûlü! Hepimiz ölümü istemeyiz?!” dedim. Bunun üzerine o: “Durum böyle değildir. Mümin, Allah'ın rahmeti, rızası ve cenneti ile müjdelendiğinde Allah'a kavuşmayı ister, Allah da ona kavuşmayı ister. Kâfir ise Allah'ın azabı ve gazabı ile müjdelendiğinde, o Allah'a kavuşmayı istemez, Allah da ona kavuşmayı istemez” buyurdu^{7 8}.

Rasûlullâh (s) “İnsanlar, yalın ayak, çıplak ve sünnetsiz olarak haşrolunacaktır” buyurunca ben: “Ey Allah'ın Rasûlü, erkekler ve kadınlar birbirlerine bakarlar?!” diye sorunca o: “O gün durum, bununla ilgilenmekten çok daha çetindir!” buyurdu⁹.

⁵ Buhârî, *Sahih*67. Nikâh, 22, VI. 125-6; Müslim, *Sahih Radâ'*, 32, II. 1078.

⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. VI: 133.

⁷ Bu konudaki farklı rivayetler için Bkz. Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b Bahadır b Abdullah Zerkeşi, *Hiz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 89-90..

⁸ Tirmizî, *Sünen*, 1067.

⁹ Müslim, *Sahih*51. Cenne 56, III. 2194; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. VI: 53, 90; Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen*, thk. 'Imâdu't-Tayyâr vd. (Beyrut:

Hiz. ÂiŖe'nin anlattığına göre Ensar çocuklarından birinin cenazesi Rasûlullâh'ın (s) huzuruna getirildi ve cenaze namazını kıldı. Ben dedim ki: "Ne mutlu ona! O, cennet serçelerinden bir serçedir. Her hangi bir kötülük yapmadığı gibi, kendisine bir kötülük de ulaşmamıştır!" Bunun üzerine o (s) şöyle dedi: "Başka birşey deseydin ya ey ÂiŖe! Zira Yüce Allah, cenneti yarattığı gibi, cennet halkını da yaratmış, onları tâ babalarının sulbünde yaratmıştır. Aynı şekilde cehennemi yarattığı gibi, cehennem halkını da yaratmış, onları da tâ babalarının sulbünde yaratmıştır." ¹⁰

Hiz. ÂiŖe'nin anlattığına göre Allah Rasûlü (s) tam bir ay hanımlarının yanına girmemeye yemin etmişti. Bu şekilde 29 gün kaldı ve ilk bana geldi. Ona: "Sen bir ay girmeyeceğim diye yemin etmemiş miydin?" dedim. Hiz. Peygamber: "Ay, 29 gündür" buyurdu. ¹¹

Allah Rasûlü'nün, eşi ÂiŖe'ye verdiği mezkûr cevaplar, yönelttiği bu düzeltmeler, Hiz. ÂiŖe'nin istidrâkleri gibi, herhangi bir hadisin yanlış alınması veya yanlış nakledilmesi nevinden değildir. Aksine bu istidrâklerden bir kısmı, ondaki yanlış bir bilgiyi veya yanlış kanaati düzeltmeye, onda gördüğü bazı endişeleri gidermeye ve bunları tashih etmeye yöneliktir. Verilen bu örneklerden anlaşılmalıdır ki, Hiz. ÂiŖe serdettiği bu görüş ve kanaatlerinde isabetli değildir ve Allah Rasûlü müdahale ederek onun yanlışlarını ve yanlış anlamalarını düzeltmiştir. O (s) bu tür tashihler yaparken, aslında onun şahsında ümmetine de birtakım ahlaki dersler vermiştir.

2. Sahabenin Hiz. ÂiŖe'ye Yönelttiği Eleştiriler

Fıkıhı, muhakeme gücü ve zekâsı ile ün yapmış olan Hiz. ÂiŖe'nin, bazı noktalarda görüşünde tek kaldığı görülebilmektedir. Bu nedenle sahabeden bazıları Hiz. ÂiŖe'nin bu kabil bazı görüşlerine veya fetvalarına katılmamışlardır. İşte bu kısımda sahabenin Hiz. ÂiŖe'ye yönelttikleri bazı istidrâklerden örnekler verilecektir.

Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2010)37, Zühd 33 h.no: 4229, II: 1429; Buhârî, *Sahih*60, Enbiya, 8, 48, IV:110, 142.

¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. VI: 41 h.no: 24132; Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Sünen*, thk. 'Imadu't-Tayyâr vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2010), 1949.

¹¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. VI: 33 h.no: 24050.

Ümmehâtü'l-müminîn, yetişkin bir erkeğin (radâu'l-kebîr) emmek suretiyle süt bağı oluşturmaları ile ilgili Hz. Âişe'ye olan muhalefetleri bunun için güzel bir örnektir. Sahabeden Sehle bint Suheyl'in kocası Ebû Huzeyfe b. Utbe b. Rabîa, Sâlim'i evlatlık edinmiş, sonra onu kardeşinin kızıyla evlendirmişti. Ancak evlatlık edinmeyi kaldıran ayetler inince, (Ahzâb, 33/4-6) Sehle Hz. Peygamber'e gelerek "Biz Sâlim'i bir evlat gibi görüyorduk ve bizim tek bir evimiz/odamız olduğundan, ben ev içi kıyafeti içerisindeyken bile o yanıma giriyordu, onun durumu ne olacak?" diye sordu. Hz. Peygamber ona: "Onu beş defa emzir ki, süt ile haramlık oluşsun!" buyurdu. Artık bundan sonra Sehle onu sütoğlu gibi görmeye başladı. Hz. Âişe, yanına girmelerini istediği adamlar için bununla amel ediyor, hatta kızkardeşi Ümmü Gülsüm ve kardeşinin kızlarına, yanlarına almak istedikleri erkekleri aynı şekilde emzirmelerini emreliyordu.

Halbuki Hz. Peygamber'in diğer hanımları, bu şekilde emzirme yoluyla insanlardan hiçbir kimsenin yanlarına giremeyeceği konusunda diretiler ve şöyle dediler: "Hayır Vallâhi! Biz Rasûlullâh'ın Sâlim'i emzirmesi konusunda Sehle'ye emrettiği uygulamanın, sadece Sâlim için verilmiş bir ruhsat olarak görüyoruz. Hayır, vallâhi bu şekilde bir emzirme yoluyla bizim yanımıza kimse giremez."¹² Bazı rivayetlerde ise, aralarında Ümmü Seleme'nin de bulunduğu diğer eşler ihtimalli bir ifade ile "Bilemeyiz ki, belki bu yalnızca Sâlim'e has bir ruhsattır." demişlerdir.¹³ Yine kimi rivayetlerden Sehle'nin bu girişiminin, Sâlim'in, yanına girip çıkmasından dolayı Ebû Huzeyfe'nin hissettiği rahatsızlığı gidermeye yönelik olduğu ve böyle bir çözüm yoluyla başarılı olduğu da anlaşılmaktadır¹⁴.

¹² Mâlik, *Muvattâ*, c. Radâ' 12, I: 605-606; Ebû Bekir b. Hemmâm b. Nafi' el-Himyârî es-San'ânî Abdurrezâk, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zami (Beyrut, 1403), c. VII. 459-460, h.no: 13886; Müslim, *Sahîh*, c. Radâ' 31, II: 1078; Nesâî, *Sünen*, c. Nikâh 53, VI: 106.

¹³ Abdurrezâk, *el-Musannef*, c. VII: 459, h.no: 13885; Süleymân b. Eş'as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. 'Amr el-Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. Şuayb Arnavût - Muhammed Kâmil Karabellî (Beyrut: Dâru'r-Risâle el-'Âlemiyye, 2009), Nikâh, 10, h.no: 2061, II: 549-551.

¹⁴ Müslim, *Sahîh*, c. Radâ' 26-30, II: 1076-1078; Nesâî, *Sünen*, c. Nikâh 53, VI: 104-106.

Başka bir rivayette Ümmü Seleme, Âişe'nin yanına giren bülüğ çağına yaklaşmış bir oğlanın kendi yanına girmesini istemediğini söyleyince Hz. Âişe “Allah Resulü'nde senin için örnek yok mu?” diyerek Sâlim'in durumunu hatırlatmıştır¹⁵.

Anlaşılan o ki, Hz. Peygamber'in diğer eşleri Sâlim'in emmesini yalnızca ona has görürken, Hz. Âişe bunu herkes için amel edilebilir nitelikte bir yöntem olarak görmektedir. Her ne kadar kaynaklarımızda, Hz. Âişe'nin bu kanaatte olduğu rivayet edilmekte ise de, doğrusu biz fikhî yönü ile meşhur olan Hz. Âişe'nin bu meselede böyle bir görüşü benimsemiş, onunla amel etmiş ve yeğenlerine de önermiş olabileceğinden emin değiliz. Onun genel fikhî görüşleri ve tenkitçi zihniyeti sebebiyle böyle bir kanaata sahip olması uzak bir ihtimal olarak gözükmemektedir. Nitekim Sâlim'in durumunu muhtasar olarak nakleden Buhârî, Hz. Âişe'nin kanaatine yer vermemiştir.¹⁶ Yine Hz. Âişe'nin bu görüşü benimsediği, kendi rivayetlerinde dile getirilmezken;¹⁷ Urve,¹⁸ Atâ,¹⁹ ve Zuhrî tarafından nakledilmektedir. Hatta Zuhrî, Hz. Âişe'nin ölünceye dek bu doğrultuda fetva vermeye devam ettiğini söylemektedir²⁰. Oysa Hz. Âişe'nin kendi rivayetine göre Hz. Peygamber, onun yanındaki tanımadığı kimsenin onun sütkardeşi olduğunu öğrendiğinde: “Kardeşlerinizin kim olduğuna iyi bakın! Emişme ancak (bebeklik dönemindeki) açlıktan dolayıdır!”²¹ diyerek bu konuda onu uyarmıştır. Dahası sütkardeşliğin, iki yıllık süt emme döneminde olacağına, süttten ayrıldıktan sonraki yıllarda böyle bir kardeşliğin tahakkuk etmeyeceğine dair hem Hz. Peygamberden, hem de sahâbeden birçok rivayet gelmiştir.²² Kur'ân'a²³ ve Sünnet'e vâkıf olan Hz. Âişe'nin,

¹⁵ Müslim, *Sahîh*, c. Radâ' 20-30, II: 1077-1078.

¹⁶ Buhârî, *Sahîh*, c. Nikâh, 15, VI: 122.

¹⁷ Müslim, *Sahîh*, c. Radâ' 26-28, II: 1076-1077; Nesâî, *Sünen*, c. Nikâh 53, VI: 104-105; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI: 39.

¹⁸ Mâlik, *Muvattâ Radâ'*, 12, II. 605-6.

¹⁹ Abdurrezâk, *el-Musannef*, c. VII: 458, h.no: 13883.

²⁰ Abdurrezâk, *el-Musannef*, c. VII: 459, h. no: 13885, VII: 460, no: 13886.

²¹ Buhârî, *Sahîh*, c. Nikâh, 21, VI: 125-126; Müslim, *Sahîh*, c. Radâ', 32, II: 1078.

²² Abdurrezâk, *el-Musannef*, c. VII: 464-5, h.no: 13897-13906; Mâlik, *Muvattâ*, c. Radâ' 4, 6, 14, I. 602-603, 607.

²³ Bakara, 2/233'te “Anneler, çocuklarını emzirmeyi tamamlamak isteyenler için tam iki yıl emzirirler.” buyurulmaktadır. Ayrıca bkz. Lokmân, 31/14; Ahkâf, 46/15.

sütkardeşliğini doğuracak emme döneminden habersiz olduğu düşünülemez. Nitekim o, İbn Ömer'in, oğlu Sâlim'i kız kardeşi Ümmü Gülsüm'e emmesi için gönderdiğinde Sâlim henüz süt emen bir bebektir.²⁴ Keza Hz. Hafsa, Âsım b. Abdullâh b. Sa'd'ı kızkardeşi Fâtıma'ya gönderdiğinde, Âsım henüz süt emen bir bebek olup, bunu yaptıktan sonra onun yanına girip çıkmaya başlamıştır.²⁵ Bu rivayetler de gösteriyor ki, sahabede yaygın olan tatbikat, çocukların henüz bebek iken emzirilmeleri şeklindedir.

Nitekim Subkî (ö. 756/1355), Muhammed b. Halîl el-Endülüsî'nin –Hz. Âişe'nin bu doğrultuda fetva verdiği sahih olarak rivayetlerde gelse de– bu konuda tavakkuf ettiğini ve Hz. Âişe'nin bu şekilde (yetişkinleri) emzirme yoluyla yanına hiçbir yabancıyı almasının vuku bulmadığını yazdığını nakletmektedir²⁶.

Netice olarak biz, Hz. Âişe'nin böyle bir görüşü benimsemesini, bu doğrultuda fetva vermesini –rivayetlere rağmen– uzak bir ihtimal olarak görüyoruz. Şayet bu rivayetleri sahih olarak kabul edersek, bunun onun kişisel bir kanaatinden²⁷ öteye geçemeyeceğini söyleyebiliriz.²⁸

İkinci örneğimiz ise, Hz. Peygamber'in ikinci namazından sonra kıldığı nafil namazla ilgilidir. Bu konuda Hz. Âişe'ye hem Ümmü Seleme'den, hem de Zeyd b. Sabit'ten gelen istidrâkler bulunmaktadır.

Mervan b. el-Hakem, Abdullah b. ez-Zübeyr'e İkinci namazından sonra kıldığı iki rekâtı nereden aldığını sordu. O da, kendisine Ebû Hureyre'nin Âişe'den haber verdiğini söyledi. Mervan durumu öğrenmek için Hz. Âişe'ye birini gönderdi. O: “Bunu bana Ümmü Seleme haber verdi” dedi. Bu defa Ümmü Seleme'ye müracaat edildiğinde ise, o: “Allah, Âişe'ye mağfîret eylesin. Benim haberimi farklı anlamış. Allah Rasûlü (s) Öğle namazını kıldırmış ve benim

²⁴ Mâlik, *Muvattâ Radâ'* 7, I. 603.

²⁵ Mâlik, *Muvattâ Radâ'* 8, I. 603.

²⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, c. IX: 53.

²⁷ Hz. Ali de yetişkinken tedavi amacıyla sütünü içtiği hanım ile evlenmek isteyen birisine “Evlenme!” diyerek nehyediyor bkz. Abdurrezâk, *el-Musannef*, VII: 461, h.no: 13888..

²⁸ Bu mesele ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürafî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-Me'âd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), c. V: 577-593..

günümde bana gelmişti. Hemen hafif iki rekât namaz kıldı. Ben: “Bu iki rekât namaz nedir ey Allah’ın Rasûlü? Yoksa bu namazı kılmakla mı emrolundun?” diye sorunca o: “Hayır, o iki rekât, benim Öğle namazından sonra kılmakta olduğum namazdır. Bugün mescitte yaptığım mal taksimi beni meşgul etti ve o iki rekâtı kılamadan İkinci oluverdi. Ben de kılamadığım o iki rekâtı terk etmek istemedim” dedi. Zaten ben, Hz. Peygamber’in o iki rekâtı ne daha önce, ne de daha sonra kıldığını görmemiştim.”²⁹³⁰ Diğer bir rivayette ise Ümmü Seleme “Allah, Âişe’ye rahmet eylesin! Ben ona Rasûlüllah’ın bu iki rekâtı yasakladığını haber vermedim mi?!” demiştir ³¹.

Hz. Âişe’den gelen başka bir rivayette ise, Hz. Peygamber’in onun yanında da ikindiden sonra iki rekât namazı kıldığını Zubeyr ailesine haber vermiş, onlar da bu namazı kılmaya devam etmişlerdi. Bunu duyan Zeyd b. Sâbit, Hz. Âişe’ye şu eleştiriyi yöneltmiştir: “Allah, Âişe’ye mağfiret etsin. Biz Rasûlüllah’ı Âişe’den daha iyi biliyoruz. Bu, husus şöyle oldu: Öğleye doğru Hz. Peygamber’e bedevilerden bir grup geldi. Oturup ona sorular sordular o da onlara cevaplar verdi. Öğle namazını kıldırdı, sonrasında kıldığı iki rekâtı kılamadan tekrar soru cevap faslı devam etti. Nihayet İkinci namazını kıldırdıktan sonra evine geçti ve Öğle sonrası namaz kılmadığını hatırlayarak İkinci namazından sonra o iki rekât namazı kıldı. Allah, Âişe’ye mağfiret etsin. Biz Rasûlüllah’ı Âişe’den daha iyi biliyoruz. Halbuki Rasûlüllah (s) ikindiden sonra namaz kılmayı yasaklamıştı ³².

Bu rivayetlerde Ümmü Seleme ile Zeyd b. Sâbit, ikinci namazı sonrasında Hz. Peygamber’in iki rekât namazı neden kıldığını çok iyi bilmektedirler. Hz. Âişe ise bu durumu göz ardı etmiş ve adeta diğer namazların ardından kıldığı nafileler gibi iki rekât nafile kıldığını zannederek Ümmü Seleme’den aldığı bilgiyi öylece nakletmiştir. Hz. Peygamber, söz konusu namazı Ümmü Seleme’nin gününde ve onun evinde kılmıştır. Ümmü Seleme’nin sorusu üzerine Hz. Peygamber

²⁹ Abdurrezâk ise o “Bir defadan başka Resulullah’ın aslâ ikindiden sonra namaz kıldığını görmedim...” der Abdurrezâk, *el-Musannef*, c. II: 432, h.no: 3970..

³⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. VI: 299-300.

³¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. VI: 303; Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed ‘Avvâme (Beyrut: Dâru’l-Kible, 2006), II: 133, h.no: 7346.

³² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. V: 185.

durumu izah etmiştir. Olayın şahitlerinden birisi de Zeyd b. Sabit'tir ve o da bu namazın neden kılındığını net bir şekilde izah etmektedir.

Hz. Âişe'ye karşı oldukça ilginç bir istidrâk de Ebû Hureyre'den gelmektedir: Hâkim (ö. 405/1014), *Mustedrek* adlı eserinde rivayet etmiştir: Hz. Âişe, Ebû Hureyre'yi yanına çağırarak: “Ey Ebû Hureyre! Hz. Peygamber'den rivayet ettiğini işittiğimiz bu hadisler de nedir? Sen de, sadece bizim işittiklerimizi işittin, sadece bizim gördüklerimizi gördün?” diye sorunca Ebû Hureyre şöyle cevap verdi: “Ey annem! Ayna, sürme ve Rasûlüllah (s) için süslenmen, seni Rasûlüllah'tan (s.) alıkoyarken, vallahi, beni ondan alıkoyacak hiçbir meşguliyetim yoktu.”³³ ³⁴ Benzer bir haberi, Râmeurmuzî (ö. 360/970) ve İbn Sa'd (ö. 230/845) da eserlerinde nakletmişlerdir ³⁵.

Bu rivayette hem Hz. Âişe'nin Ebû Hureyre'ye itirazı, hem de Ebû Hureyre'nin ona vermiş olduğu cevap, genel olarak hadisleri işitme ve doğru nakletme ile ilgilidir. Kaynaklarımızda daha çok Hz. Âişe'nin Ebû Hureyre'ye yönelttiği istidrâkler rivayet edilmektedir. Zikrettiğimiz bu rivayet ise, neredeyse Ebû Hureyre'nin çok hadis rivayet edişinin farklı tarzda bir izahıdır. Buna göre o, Hz. Peygamber'i genelde evinde izleme imkânı bulabilen Hz. Âişe'nin hilafına, bir erkek olması hasebiyle Rasul-i Ekrem'i daha fazla izleyebilmiş ve böylece daha fazla bilgi sahibi olmuştur.

3. Kadîm Alimlerin Hz. Âişe'ye Yönelttiği Eleştiriler

Hz. Âişe'nin bazı istidrâkleri, çeşitli âlimlerce de tasvip edilmemiş, onun istidrâklerine karşı istidrâkler yapılmıştır. Farklı gerekçelerle onlar, Hz. Âişe'nin görüşlerine katılmayarak onun

³³ Hâkim: “Bu, isnadı sahih bir hadis olup, Buhârî ve Muslim onu rivayet etmemişlerdir.” demiştir. Zehebî (ö. 748/1348) de bunu onaylamıştır. Zehebî'nin naklettiği bir haberde ise, Hz. Âişe cevaben “Belki de öyledir.” demiştir Şemsuddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), c. II: 604.

³⁴ Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrekü ala's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ' (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), c. III: 509.

³⁵ Hasen b. Abdirrahmân er-Râmeurmuzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil beynel-râvî ve'l-vâî*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1971), 555 no:747; Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbu't-tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Üsre, 2002), c. II: 364.

yanıldığını iddia etmişlerdir. Bu çerçevede tespit edebildiğimiz bazı örnekleri şöyle sıralayabiliriz:

Buhârî (ö. 256/870), İbn Ömer'in şöyle dediğini rivayet etmiştir: “Hz. Peygamber Bedir’de (müşrik ölülerin topluca gömüldükleri) çukurun başına varıp ‘Rabbinizin size vadettiği şeyin gerçek olduğunu gördünüz mü?’ dedikten sonra ‘Onlar şimdi benim dediklerimi işitiyorlar’ buyurdu.” Bu hâdise Hz. Âişe’ye haber verilince o: “Hz. Peygamber, ancak ‘Onlar şimdi benim söylediklerimin hak olduğunu biliyorlar’ demiştir” dedi ³⁶.

Bu konuda cumhur Hz. Âişe’ye muhalefet etmiş ve başkalarının rivayetleriyle de uyumlu olduğu için İbn Ömer’in rivayetini kabul etmişlerdir. Bu âlimler, Hz. Âişe’nin Buhârî, Müslim ve başkaları tarafından ‘Siz benim dediklerimi onlardan daha iyi işitemezsiniz.’ şeklindeki hadisi rivayet edenlere yönelmiş olduğu istidrâkinde isabetli olmadığını açıklamışlardır. Onun, ölülerin işitmesine karşı çıkması, tıpkı bilgisi olmadığı halde karşı çıktığı diğer meseleler türündendir. O, bu konuda da ictihad etmiştir ve ictihad eden de isabetli olabildiği gibi yanılabilir de.” ³⁷

Anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber’in ‘Onlar şimdi benim söylediklerimin hak olduğunu mutlaka biliyorlar’ söylediğine dair bir ifade Bedir Vakasına tanıklık eden ve hadisi doğrudan Hz. Peygamber’in lafızlarından işiten sahabilerin rivayetlerinde sabit olmamıştır. Bu cümle, ancak Hz. Âişe’nin rivayetindedir. Görünen o ki, o bunu Hz. Peygamber’in söylediğinden kendi ictihadıyla anladığına dayanarak söylemiştir. Bundan dolayı da (ilgili) Kur’ân ayetini delil getirmiş, bunu doğrudan Hz. Peygamberden işittiğini de zikretmemiştir. O hadisi rivayet eden sahabînin işitmede hata ettiğini zannetmiş ve ona itiraz etmiştir. Oysa onun kaçırıldığı bir husus var ki o da, aynı hadisi Ebû Talha, Hz. Ömer, İbn Mes’ûd ve Abdullah b. Sîdân da rivayet etmişler ve hepsi de Bedir’de bulunmuşlardır ³⁸.

³⁶ Buhârî, *Sahîh*, c. Cenâiz 87, II. 101; Meğâzî 8, 12, V. 9, 21.

³⁷ Yâsir Ahmed eş-Şimâlî, “Simâu’l-Meyyit fî Dav’i’l-Kitâbi ve’s-Sünne”, *Mecelletu Dirâsâti Ulûmi’s-Şerîa ve’l-Kânûn* 24/2 (1997), 232-233.

³⁸ Yâsir Ahmed eş-Şimâlî, *Cem’u’l-Müfterak mine’l-Hadîsi’n-Nebeviyy* (Ammân: Dâru’l-Furkân, 1999), 91.

Suheylî (ö. 583/1187), *er-Ravdu'l-unf* adlı eserinde şöyle demektedir: “Hz. Âişe orada bulunmamıştı. Başkaları ise orada buldukları için Hz. Peygamber’in lafzını daha iyi bellemişlerdir. Nitekim onlar ona ‘Ey Allah’ın Resulü! Kokmuş kokuşmuş bir ceset topluluğuna mı sesleniyorsunuz?’ deyince o (s) ‘Siz benim dediklerimi onlardan daha iyi işitemezsiniz.’ buyurdu.”

Onların bu durumu bilmeleri caiz olunca, işitmeleri de caizdir. Bu, ya ruhun cesede dönmesiyle veya soru esnasında kısmen dönmesiyle (normal) kulaklarıyla işitmek suretiyle gerçekleşir ki bu, Ehl-i Sünnet’in görüşüdür. Yahut sorunun ruha yöneltildiğini söyleyenlere göre bu ruh, kısmen veya tamamen cesede dönmeksizin kalp veya ruh kulağıyla gerçekleşir. Suheylî şöyle der: “Hz. Âişe’nin ‘*Sen kabirlerdekilere işittirebilecek değilsin!*’ (Fâtır, 35/22.) ayetini delil getirdiği rivayet edilmiştir. Oysa bu ayet, tıpkı ‘*Sağıra sen mi duyuracaksın, âmâya sen mi yol göstereceksin?*’ (Zuhuf, 43/40) ayeti gibidir. Yani hidayet eden, kalp kulaklarına öğütü ulaştıran, onları buna muvaffak kılan Allah’tır, sen değilsin. Burada Allah kâfirleri ölümlere ve sağırlara benzetmek suretiyle onları ölü ve sağır diye nitelendirmiştir. Ama dilediği zaman hakikati onlara duyuracak olan Allah’tır, Peygamber ya da başka bir kimse değildir. Dolayısıyla bu ayetin Hz. Âişe’nin görüşüyle iki cihetten ilgisi yoktur:

1. Bu ayet, sadece kâfirlerin imana daveti hakkında inmiştir.

2. Bu ayet, onlara duyuranın Hz. Peygamber olduğunu nefyetmiştir. ve Allah doğru söylemiştir. Onlara dilerse, sadece kendisi duyurabilir ³⁹.

Hz. Âişe’nin bu görüşüne benzer şekilde itiraz eden âlimler arasında Beyhakî (ö. 458/1066), İsmailî (ö. 371/981), Zehebî (ö. 748/1348), İbn Receb el-Hanbelî, İbn Teymiye (ö. 728/1328) ve İbn Hacer (ö. 852/1448) de bulunmaktadır ⁴⁰.

Burada şunu da belirtmeliyiz ki, Hz. Âişe’nin istidrâklerinde gayet isabetli olduğu hâlde, onun hatalı olduğunu söyleyen ve böylece kendileri hataya düşen âlimlerimiz de bulunmaktadır.

³⁹ Abdurrahman Süheylî, *er-Ravdu'l-Ünf* (Kâhire, ts.), c. V: 174-176.

⁴⁰ Ebi'l Abbas Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Matbaatü Melik Fahd, 2004), c. IV: 299; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, c. VII: 213, 443.

Gerek geçmişte ve gerekse günümüzde bazı ilim adamları, Hz. Âişe'nin bazı itiraz ve eleştirilerinde bu şekilde kişisel yorumuyla te'vil cihetine gittiğini söylemişlerdir. Mesela, Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği "Sizden birinizin, karnını irin ve kan ile doldurması, şiirle doldurmasından daha hayırlıdır." hadisini, Hz. Âişe: "O, hadisi (iyi) belleyememiş, Rasûlüllah (s.) ancak: 'Sizden birinizin, karnını irin ve kan ile doldurması, benim hicvedildiğim bir şiirle doldurmasından daha hayırlıdır.' demiştir." şeklinde düzeltmiştir. İbn Vehb (ö. 197/812), Ebû Ubeyd (ö. 224/838) ve Suheyli (ö. 583/1187) Hz. Âişe'nin bu hadisi Hz. Peygamber'in hicvedildiği şiirler hakkında olduğu şekilde te'vil ettiğini söylemişlerdir ⁴¹.

Suheyli (ö. 583/1187) *er-Ravdu'l-unfadli* eserinde şöyle der: İbn Vehb (ö. 197/812) *el-Câmi'* adlı eserinde şunu zikretmektedir: "Hz. Âişe, bu hadisi, Hz. Peygamber'in hicvedildiği şiirler hakkında olduğu şekilde te'vil etmiş ve bunu bütün şiirlere teşmil eden kimsenin kanaatine karşı çıkmıştır."

Suheyli der ki: "Hz. Âişe'nin rivayetine dayanarak bu şekilde söylediğimiz zaman, geriye sadece 'karnını şiirle doldurması' kusuru kalmıştır. Fakat anlatım ya da, lügatta istişhâd bakımından yapılan az (şiir) rivayeti ise, bu nehyin kapsamına girmez." Yine o dedi ki: "Ebû Ubeyd (ö. 224/838), hadisin Hz. Peygamber'in hicvedildiği şiirler hakkında olduğu şekilde te'vil edenlere karşı çıkmakta ve şöyle demektedir: "Bu şekilde hicveden yarım beytin dahi rivayeti haram iken, nasıl olur da, karnın kanla dolması ifadesiyle, bu tür şiirlerle dolmasından söz edilebilir?!" ⁴².

Suheyli dedi ki: "Ama Hz. Âişe ondan daha iyi bilir. Çünkü hikâye (anlatım) cihetiyle bu şiirlerden bir, iki veya daha fazla beyit, Rasûlüllah'ın (s.) zemmedildiği nesir söz gibidir ⁴³ ve aralarında fark

⁴¹ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 174.

⁴² el-Kâsım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Ğaribu'l-Hadis*, thk. Muhammed Abdulmu'îd Hân (Haydarâbâd, 1964), c. I: 36-37.

⁴³ Şiirin, diğer sözler gibi olup, iyisinin iyi, kötüsünün de kötü olduğunu ifade eden bazı zayıf merfû' rivayetler için bkz. Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer Dârekutnî, *Sünen*, 1966, c. IV: 155-156..

yoktur.” Suheylî, böylece kâfirlerin Hz. Peygamber’i hicvettiği bazı şiirleri zikrinden dolayı İbn İshâk’ı mazur görmüştür ⁴⁴.

Zerkeşi’ye (ö. 794/1392) göre ise “Doğru olan, az olsun, çok olsun Hz. Peygamber’in hicvedildiği şeylerin rivayetinin haram kılınmasıdır. Belki de hadis, (hafızasını) böylesi şiirlerle dolduranlara karşı çıkmaktadır. Bu durumda (hicveden) az şiirin zemmedilmediği anlamı da çıkartılamaz. Nitekim şiirin çoğundaki mahzur, azında da aynen mevcuttur. Dolayısıyla Hz. Âişe’nin te’vili inşaallah doğrudur ve Ebû Ubeyd ile Suheylî’nin anladıkları uygun değildir.” ⁴⁵.

Başka bir misal de, Hz. Âişe’nin, ev, kadın ve atta uğursuzluk olduğunu bildiren Ebû Hureyre’nin rivayet ettiği hadise getirdiği şu düzeltmelerin eleştirilmesidir:

a. “Ebû Hureyre iyi ezberlememiş, o girdiğinde Rasûlüllah (s.) “Allah, Yahudileri kahretsin, şöyle derler: Uğursuzluk şu üç şeydedir; evde, kadında ve atta” buyurmuş ama o, hadisin başını işitememiş, sadece sonunu duymuştur.”⁴⁶.

b. “Kur’ân’ı Ebû’l-Kâsım’a indiren (Allah’a) yemin ederim ki, o (s.) böyle söylemiyordu. Fakat Allah’ın Peygamberi şöyle buyurmuştu: ‘Cahiliye insanları şöyle derlerdi: Uğursuzluk; kadında, evde ve attadır’.”⁴⁷.

“Bahis konusu hadis, ileriki asırlarda dahi pek çok ihtilaf ve te’villere mevzu teşkil etmiştir. Hz. Âişe’nin Ebû Hureyre’ye müteveccih bu reddiyesini kabul etmeyenler arasında, mesela İbnu’l-Cevzî (ö. 597/1200), Kastalânî (ö. 923/1517) ve İbn Hacer (ö. 852/1448) vardır. Dayandıkları nokta, adı geçen hadisin isnadlar bakımından sağlam, başka sahabeden de aynı şekilde rivayet ediliyor olmasıdır. Meseleyi Kur’ân zihniyetiyle mütalaa edenler ise, Hz. Âişe’nin görüşüne katılıyorlar...” ⁴⁸.

⁴⁴ Süheylî, *er-Ravdu’l-Ünf*, c. V: 73-74.

⁴⁵ Zerkeşi, *Hz. Aişe’nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, 222-225.

⁴⁶ bû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et Tayâlisî, *Müsned* (Haydarâbâd, 1321), 215, h.no: 1537.

⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. VI: 246, 150, 240.

⁴⁸ HatiBoğlu Mehmed Said, “Hazret-i Aişe’nin Hadis Tenkidciliği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (1971), 64-65.

Hz. Âişe'nin, "Uğursuzluk üç şeydedir." rivayetine karşı çıkmasını, Hattâbî (ö. 388/998) söz konusu hadisleri te'vil ederek uzlaştırmaya çalışmış; İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1200) ise onu itimat edilmez bir itiraz olarak değerlendirmiştir. Ancak gerek Hattâbî'nin ilgili haberi te'vil yoluyla kurtarmaya çalışması, gerekse İbnu'l-Cevzî'nin sırf güvenilir bir cemaat tarafından rivayet edildiği gerekçesiyle bu konuda Hz. Âişe'ye karşı çıkması da ayrıca eleştirilmiştir⁴⁹.

Cahiliyede mevcut olan bâtil inançları ve hurafeleri her vesile ile kaldırmaya çalışan Hz. Peygamber'in, sayılan bu üç hususta uğursuzluk olduğunu söylemesi mümkün olmadığı için, varlığını rivayet eden sahabilerin yanlış veya eksik işittikleri ya da sehven yanlış naklettikleri gibi bir ihtimal ortaya çıkmaktadır.

Aslında bu konuda çeşitli sahabilerden içerikleri birbirinden farklı birçok rivayet gelmektedir⁵⁰ ve bu durum söz konusu rivayette, yorum kargaşası yaşandığını göstermektedir. Zira Hz. Peygamber'in bütün bu birbiriyle çelişkili ifadeleri söylemesini kabul etmek mümkün değildir. Hz. Âişe'nin rivayeti de muhtemelen böyle bir yorumun neticesi olabilir. Şüphesiz, Hz. Âişe itirazında isabetlidir, ancak Hz. Peygamber'in ne söylediği konusunda, belirttiğimiz gibi diğer rivayetleri de dikkate almak zorundayız.

Bir başka örnek de Hz. Peygamber'in, Rabbini gördüğüne dair İbn Abbas'dan gelen rivayetlere⁵¹ Hz. Âişe'nin yaptığı itirazlarına İbn Huzeyme'nin (ö. 311/ 923) yönelttiği eleştirileridir. Hz. Âişe bu meyandaki rivayetlere şu şekilde karşı çıkmıştır:

"Her kim Muhammed'in, Rabbini gördüğünü iddia ederse, büyük bir laf etmiş demektir. Ama o, Cebrail'i (a.s.) kendi sureti ve

⁴⁹ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 174-175.

⁵⁰ Farklı rivayetler için bkz. Zerkeşi, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, 207-211. Bu konuda şu makaleye bakılabilir: İbrahim Sağlam, "Uğursuzluk Üç Şeydedir..." Rivayetinin İsnad ve Metin Yönünden Tahlili", *Kırıkkale İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2/3 (17 Mayıs 2017), 81-108..

⁵¹ Tirmizî, *Sünen*, c. Tefsir 54, h.no: 3279, V: 395.

⁵² Tirmizî bu hadis için "hasen-garîb" demiştir Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrekü ala's-Sahîhayn*, c. I: 65..

yaratılışında ufluğu kaplamış olarak görmüştür.”⁵³. “Her kim ‘Muhammed (s.) Rabbini gördü.’ diye iddia ederse, Allah’a büyük bir iftira atmış olur.” dedi. Mesrûk: “Ey müminlerin annesi! Acele etme ve beni dinle! Allah (c.c.) ‘*Andolsun (Muhammed) onu apaçık ufukta görmüştür.*’ (Tekvîr, 81/23) ‘*Andolsun (Muhammed) onu bir kez daha inerken görmüştür.*’ (Necm, 53/13) buyurmuyor mu?” dedim. Bunun üzerine o, şöyle cevap verdi: “Bu ümmet içerisinde bunu Rasûlullah’a (s.) ilk soran ben oldum ve o şöyle buyurdu: ‘O, ancak Cebrail idi, bu iki kerenin dışında onu yaratıldığı surette görmedim. Onu, semadan inerken bütün büyüklüğüyle yer ile gök arasını kaplamış olarak gördüm.’ Hz. Âişe devamla: “Sen Allah’ın (c.c.) şöyle buyurduğunu işitmedin mi?!: ‘*Gözler O’nu görmez, O gözleri görür. O latîf ve her şeyden haberdardır.*’ (En’âm, 6/103)Yine sen Allah’ın (c.c.) şöyle buyurduğunu işitmedin mi?!: ‘*Allah, bir insanla (karşılıklı) konuşmaz. Ancak vahiyyle yahut perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle dilediğini vahyeder. O, yücedir, hakîmdir.*’” (42. Şûrâ, 51) ⁵⁴.

Zerkeşî’nin naklettiğine göre İbn Huzeyme, *Kitâbu’t-tevhîd* adlı eserinde Hz. Âişe’nin bu eleştirilerine: “O (s.) Hz. Âişe’ye ancak aklının alacağı kadar konuşmuştur.”⁵⁵⁵⁶ diyerek onun hatalı olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ona göre Hz. Âişe’nin nefyi bir ilme (hadise) dayanıyor değildir. Hz. Âişe, Hz. Peygamber’den, Rabbini görmediğine dair bir şey nakletmemektedir. Kendisi bu hükme, sadece ayeti te’vil ederek varmıştır.” demiştir ⁵⁷.

⁵³ Buhârî, *Sahîh*, c. Bed’u’l-halk 7, IV: 83; Tefsîr 53,1, VI: 50; Müslim, *Sahîh*, c. İmân 287, I: 159.

⁵⁴ Hadis için bkz. Müslim, *Sahîh*, c. İmân 287, I: 159; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. VI: 49; Tirmizî, *Sünen*, c. Tefsîr 7, h.no: 3068, V: 262-3.

⁵⁵ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme, *Kitâbu’t-tevhîd ve isbâtu sıfâtî’r-rabb ‘azze ve celle*, thk. Abdulazîz b. İbrâhîm eş-Şevhân (Riyâd, 1988), c. II: 556-563.

⁵⁶ Hz. Âişe’nin bu rivayeti ve görüşü ile ilgili eleştirilerin bulunduğu kısımda bu veya bu mealde bir ifade bulamadık. İbn Abbâs’ın sahabe içerisindeki yüksek ilmî mevkii malum olmakla birlikte, kanaatimizce Hz. Âişe, Kur’ân ve Sünnet bilgisini bizzat Hz. Peygamber’den alırken, İbn Abbâs ondan ancak birkaç hadisi duyabilmiştir. Dolayısıyla İbn Abbâs’a nispetle Hz. Âişe’nin, ilmi doğrudan kaynağından alması gibi oldukça önemli bir imtiyazı ve üstünlüğü vardır İbn Huzeyme, *Kitâbu’t-tevhîd ve isbâtu sıfâtî’r-rabb ‘azze ve celle*, c. II: 556-563..

⁵⁷ Zerkeşî, *Hz. Âişe’nin Sahabeye Yöneltilmiş Eleştiriler*, 177-181.

İbn Huzeyme özetle bu itirazında, Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770), "Bizim nezdimizde Âişe, İbn Abbâs'tan daha âlim değildir" dediğini, Hz. Âişe'nin yanlış duymuş olabileceğini, bunu da öfkeli bir zamanda ve güzelce rivayet edememiş olabileceğini, rü'yetin varlığını rivayet eden sahabilerin Allah'a iftira etmelerinin mümkün olamayacağını dile getirmiştir⁵⁸.

Nevevî de (ö. 676/ 1278) bu konuda benzer değerlendirmelerde bulunmuştur. O şöyle demektedir: "Hz. Âişe: "Ben, Hz. Peygamber'in (s) "Ben Rabbimi görmedim" dediğini işittiğini haber vermiş değildir. O, ancak Şûrâ Suresi 51. Ayet ile En'am Suresi 103. Ayetleri tevil ederek bunu söylemiştir. İbn Abbas, başkasının nefyettiği bir şeyin var olduğunu (gördüğünü) söylemektedir ve var olduğunu söyleyenin görüşü, yok olduğunu söyleyenin görüşüne takdim edilir. Velhasıl İbn Abbas ve başkalarından gelen hadislere dayanan âlimlerin çoğuna göre Rasûlullâh (s) İsrâ gecesi Rabbini, iki gözüyle görmüştür. Sonra, Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in Rabbini görmediğini Rasûlullâh'dan (s) naklettiği bir hadisle söylemiyor. Şayet bildiği bir hadis olsaydı o bunu mutlaka söylerdi. O, ancak bazı ayetlerden çıkardığı hükme dayanmaktadır⁵⁹.

İbn Abbas ile Hz. Âişe'den gelen birbirine zıt bu iki görüş daha sonra birçok âlimi uğraştırmaya devam etmiş ve konu enine boyuna tartışılmıştır⁶⁰.

Hz. Âişe'ye yöneltilen bir başka eleştiri de, onun Huzeyfe b. el-Yemân tarafından nakledilen Hz. Peygamber'in ayakta bevlettiğine dair rivayetlere⁶¹ karşı çıkması hakkındadır. Bu konuda Hz. Âişe: "Her kim size Rasûlullah'ın (s.) ayakta bevlettiğini haber verirse, onu tasdik

⁵⁸ İbn Huzeyme, *Kitâbu't-tevhîd ve isbâtu sıfâtî'r-rabb 'azze ve celle*, c. II: 556-563.

⁵⁹ Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîh'i Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1392), c. III: 5-6.

⁶⁰ Geniş değerlendirmeler için bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, c. XIII. 434.

⁶¹ Buhârî, *Sahîh*, c. Vudû 60-62, I: 62; Müslim, *Sahîh*, c. Tahâre 73-74, I: 228.

etmeyin. Zira Rasûlullah (s.) ancak oturarak bevlediyordu.”⁶² diyerek karşı çıkmıştır ⁶³.

İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Hattâbî’ye (388/998) göre Rasûlullâh’dan (s) sabit olan mutad davranışı, onun oturarak bevl etmesi şeklindedir. Bu, tercih edilen ve güzel görülen adetlerdendir. Ama onun ayakta bevletmesi ise belli bir sebep veya zaruretten dolayı yapmış olduğu nadir bir davranıştır.⁶⁴.

Zerkeşî gibi bazı âlimler ise, iki rivayetin arasını uzlaştırmışlardır. Çünkü Hz. Âişe’nin hadisindeki nefy, genellikle ve devamlı yapıldığını gösteren “*kâne*” sîgasıyla varit olmuştur. Huzeyfe’nin hadisinde ise “*kâne*” yoktur. Bu ise, bir kere de olsa, bir fiilin kesin olarak yapıldığını gösterir. Burada kastolunan ise, Hz. Peygamber’in sürekli hâlidir ve Hz. Âişe, Huzeyfe’nin gördüğünü görmemiştir. Dolayısıyla, “Ben Hz. Peygamber’i çömelerek bevlederken gördüm” diyerek karşı çıkışını, kendi görmesine dayandırmaktadır. Aynı şekilde, “ispatın, nefye takdimi” şeklindeki usûl kaidesince gördüğünü anlatan Huzeyfe hadisi, görmediğini rivayet eden Hz. Âişe hadisine takdim edilir ⁶⁵.

Hz. Âişe’nin eleştirisine yöneltilen bir başka eleştiri de şudur: Hz. Ömer ve oğlu Abdullah b. Ömer başta olmak üzere bir grup sahabi Hz. Peygamber’den ölünün ailesinin ağlaması sebebiyle azap çekeceğine dair hadisi rivayet etmişlerdir ⁶⁶. Hz. Âişe ise buna: “Allah, Ömer’e rahmet eylesin. Hayır, vallahi Rasûlullah (s.) Allah’ın bir mümine, birisinin ağlaması sebebiyle azap edeceğini haber vermedi. Lakin o şöyle buyurdu: ‘Allah, ailesinin ağlaması sebebiyle kâfirin azabını artırır.’ Sonra Âişe şöyle dedi: “Size (bu hususta) Kur’ân yetmiyor mu? *Hiçbir günahkâr, başkasının günah yükünü yüklenmez.*” (Necm, 53/38; En’âm, 6/164; İsrâ’, 17/15; Fâtır, 35/18; Zümer, 39/7)

⁶² Tirmizî, *Sünen*, c. Tahâre 8, no: 12, I: 17; Nesâî, *Sünen*, c. Tahâre 25, I: 26; İbn Mâce, *Sünen*, c. Tahâre 14, h.no: 307, I: 112; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrekü ala’s-Sahîhayn*, c. I: 185.

⁶³ Zerkeşî, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, 269-273.

⁶⁴ Ebû Suleyman Hamd b. Muhammed Hattâbî, *Meâlimu’s-Sünen*, ts., c. I: 18-19; Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te’vilü muhtelifi’l-hadis* (y.y.: el-Mektebu’l-İslâmî, 1999), 62.

⁶⁵ Zerkeşî, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, 269-273.

⁶⁶ Buhârî, *Sahîh*, Cenâiz 33, II: 80-1; Müslim, *Sahîh*, c. Cenâiz 23-26, I: 641-643.

Başka bir rivayette ise Hz. Âişe'ye Abdullâh b. Ömer'in, "Ölü, dirinin ağlamasıyla azap görür." dediği hatırlatılınca, şöyle demiştir: "Allah, Ebû Abdurrahmân'a rahmet eylesin, bir şey iştmiş, tam ezberleyememiştir. Rasûlullah (s.) bir Yahûdî cenazesine uğramış, oradaki insanlar da ağlamaktaymış, bunun üzerine o (s.) 'Siz burada ağlaşıyorsunuz, o da azap çekiyor.' demiştir." ⁶⁷.

İbn Kuteybe (ö. 276/889) mezkûr ayetleri ileri sürerek Hz. Peygamber'den nakledilen bu hadise itiraz edenlere verdiği cevapta hadisin sahih olduğunu, Hz. Âişe'nin yaptığı itirazın ise geçersiz olduğunu belirtmekte ve şöyle demektedir: "Hz. Âişe bu hadise karşı çıkmış ve onu söyleyenin yanlış yaptığını belirtmiştir. Oysa bu, Hz. Âişe'nin zannı ve tevilidir. Rasûlullâh'ın (s) hadisine de zan ile karşı çıkmak caiz değildir. Eğer o, Rasûlullâh'tan (s) bir şey rivayet etmiş olsaydı, onun bu sözü kabul edilirdi. Şayet bunu sadece Abdullah b. Ömer tek başına nakletmiş olsaydı, yanıldığı söylenebilirdi. Oysa bunu aralarında Hz. Ömer, Imrân b. Husayn, İbn Ömer ve Ebû Musa el-Eş'arî'nin de bulunduğu sahabeden bir grup nakletmiştir." ⁶⁸

Zerkeşî'ye göre ise Hz. Âişe'nin sözü Kur'ân'ın zahirine muvafıktır. Aynı şekilde onun sözü, Hz. Peygamber'in bir grup ölüye ağlaması⁶⁹, ölülere ağlanmasına karşı çıkmaması hakkında gelen diğer hadislere de uygundur. O (s.) âlemlere rahmet olarak gönderilmiştir, dolayısıyla ölülerin azap çekmesine sebebiyet verecek bir şey yapması veya böyle bir şeyi onaylaması muhaldir. Bu da, Hz. Âişe hadisi için diğer bir tercih sebebidir ⁷⁰.

Kurtubî (ö. 671/1273) Hz. Âişe'nin bu eleştirilerine şöyle bir eleştiri getirmektedir: "Hz. Âişe'nin bu hadise karşı çıkması ve ravileri hakkında hata etmek, unutmak yahut bir kısmını iştip bir kısmını işitmemekle hükmetmesi uzak bir ihtimaldir. Çünkü bu sahabeden bu anlamda hadisleri kesin olarak rivayet edenler çoktur. Dolayısıyla

⁶⁷ Hişâm b. Urve-babasından bkz. Müslim, *Sahih*, c. Cenâiz 25, I: 642; Müslim, *Sahih*, c. Cenâiz 26, I: 643.

⁶⁸ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, 101-103; Nevzat Aşık, *Sahabenin Hadis Anlayışı* (İzmir, 1981), 264-267.

⁶⁹ Çeşitli kaynaklarda Allah Rasûlü'nün, vefat eden oğlu İbrahim'e, kızı Zeyneb'den doğma torununa, Osman b. Mazûn'a, Mûte şehitlerine, Sa'd b. 'Ubâde'ye ağladığı gibi, annesinin kabrini ziyaret ettiğinde de ağladığı rivayet edilmektedir.

⁷⁰ Zerkeşî, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yöneltilmiş Eleştiriler*, 143-145, 185-188.

sahih bir yorum yapma imkânı varken hadisleri reddetmeye gerek yoktur.” Konuyu geniş bir biçimde şerh eden İbn Hacer Kurtubî’den bu yorumu naklettikten sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Bunlar, Hz. Âişe’den gelen farklı tevillerdir. Bunlardan anlaşılmaktadır ki o bu hadisi, başka bir hadis ile değil, aksine sadece Kur’ân’a muarız gördüğünden dolayı reddetmektedir.”⁷¹.

4. Çağdaş Alimlerin Hz. Âişe’ye Yönelttiği Eleştiriler

Hz. Âişe’nin, bazı rivayetler hakkında beyan ettiği kanaatleri, çağımızdaki kimi ilim adamları tarafından tasvip edilmemiştir. Onun açıklıktan öldürdüğü bir kedi yüzünden azap edilen kadın ile ilgili Ebû Hureyre’nin rivayetini “Allah katında bir mümin, bir kedi yüzünden azap çekmeyecek kadar değerlidir, (ama) bu kadın (aynı zamanda) bir kâfir idi”⁷² diyerek düzeltmesi ile ilgili olarak Yusuf el-Karadâvî şöyle der:

“Müminlerin annesi Âişe, hadisin bu sîgasıyla rivayetini, Ebû Hureyre’nin Hz. Peygamber’den işittiğinde, lafzını iyice belleyemediği zannı ile reddetti. Hz. Âişe’nin delili, bir kedi yüzünden mümin bir insana azap edilmesini çok görmesidir. Çünkü Allah yanında mümin, konuşmayan bir hayvan yüzünden cehenneme atılmayacak kadar değerlidir. Allah, Hz. Âişe’yi bağışlasın, burada gayet önemli bir şeyde gafil davranmıştır ki, o da, yapılan işin delalet ettiği husustur. Çünkü açıklıktan ölüncüye kadar kedinin hapsedilmesi, o kadının kalbinin donukluğuna, Allah’ın zayıf yaratıklarına karşı katılgına, merhamet ışıklarının kalbine girmediğine dair en açık bir delildir. Cennete ise ancak merhametli olanlar girer. Allah ancak merhametli olanlara merhamet eder. Eğer o kadın yerdekilere merhamet etseydi, Yüce Allah da ona merhamet ederdi. Şüphesiz bu ve benzeri hadisler, insani değerler açısından İslâm için övünç kaynağı sayılmaktadır. Öyle ki, her canlı mahlûka hizmet ediliyor, her yaş ciğer taşıyan canlıyı gözetmekten dolayı ecir veriliyor...”⁷³

⁷¹ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî bi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, c. III: 1288-1289.

⁷² Ebû’l-Fidâ İbn Kesîr, *Câmi’u’l-Mesânîd*, 1998, c. XXXVI: 306, h.no: 2468; Ali b. Ebî Bekr Heysemî, *Keşfu’l-Estâr an Zevâidi’l-Bezzâr* (Beyrut, 1979), c. IV: 188, h.no: 3506.

⁷³ Yûsuf Karadâvî, *Keyfe Neta’amel Ma’â’s-Sunneti’n-Nebeviyye, Ma’âlim ve Davâbit* (Mansure: Dâru’l-Vefâ, 1990), 46-47.

Bu değerlendirmenin ardından Karadâvî, aynı hadisin, hem İbn Ömer⁷⁴, hem de Câbir⁷⁵ tarafından da rivayet edildiğini,⁷⁶ dolayısıyla Ebû Hureyre'nin bu rivayetinde tek kalmadığını da ifade eder ki,⁷⁷ bizce onun bu değerlendirmesi takdire şayandır.⁷⁸

Şüphesiz, Hz. Âişe burada o kadının kâfir olduğunu kendi kanaati olarak belirtmiştir. Ebû Hureyre'nin rivayeti eksik veya yanlış nakletmesi muhtemel ise de, İbn Ömer ve Câbir rivayetlerinin de aynı doğrultuda olması, aslında hadisin doğru olarak nakledildiğini gösterir.

Burada geçmişte olduğu gibi günümüzde de Hz. Âişe'ye Şîî âlimler tarafından yöneltmiş birçok eleştiri olduğu malumdur. Ancak Şia'nın Hz. Âişe hakkında ileri sürdükleri hususlar, itiraz ve eleştiri olmaktan ziyade iftira ve çok ağır tihamlardan oluştuğu için onları bu meyanda değerlendirmeye almayı uygun görmediğimi belirtmeliyim.⁷⁹

Netice

Hadislerin anlaşılması ve yorumlanması, sahabeden beri süregelen oldukça önemli ve bir o kadar da zor bir iştir. Eda ve tahammül (alma ve nakletme) esnasında yaşanan küçük bir hata, hadisin kabulünü güçleştirebilmekte hatta gereksiz yere reddedilmesine sebep olabilmektedir.

Hız. Peygamber'in evinde ve elinde yetişen, ilmi yönü, rivayeti ve dirayeti ile şöhret kazanmış olan Hz. Âişe dahi, işittiği bazı rivayetleri değerlendirirken oldukça isabetli tenkitlerinin yanısıra, bazen ulemayı şaşırtacak derecede yanlışlıklara düşebilmiştir. Onun

⁷⁴ Buhârî, *Sahîh*, c. Ezân 90, I: 181-2; Müslim, *Sahîh*, c. Birr 133, III: 2022.

⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. III: 335-6; Müslim, *Sahîh*, c. Kusûf 9, I. 622.

⁷⁶ Ayrıca Abdullâh b. Amr tarafından da rivayet edilmiştir Nesâî, *Sünen*, c. Kusûf 20, III. 149..

⁷⁷ Karadâvî, *Keyfe Neta 'âmel Ma 'â's-Sunneti'n-Nebeviyye, Ma 'âlim ve Davâbit*, 46-47.

⁷⁸ Keleş ise, Hz. Âişe'nin hadisi reddetme gerekçesinin Karadâvî'nin dikkatinden kaçtığını söyleyerek onun bu değerlendirmesine katılmamaktadır Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a arzı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 209-210..

⁷⁹ Bu konuda müstakil bir çalışma için bkz. Murtaza el Askerî, *Ehâdisu Ümmi'l-Mü'minin 'Âişe* (Beyrut: et-Tevhîd li'n-Neşr, ts.), I vd.

hem isabetli eleştirileri, hem de eleştirilerinde düştüğü yanlışları, sonraki âlimler tarafından daima tartışılmış ve değerlendirilmiştir.

Yukarıda verdiğimiz örnekler de ortaya koymaktadır ki, nakledilen bir hadisi yeterince araştırıp doğru anlaşılması ve yorumlanması için gerekli çabalar sarfetmeden bir çırpıda reddetmek yahut fevri bir çıkışla hemencecik itiraz etmek Hz. Âişe gibi Allah Rasûlünü en yakından tanıyanları bile hataya düşürebilmektedir. Bu nedenledir ki, hadisleri değerlendirirken, yorumlarken oldukça dikkatli olmak gerekmektedir.

Dönemi gereği Hz. Âişe'nin istidrâklerinde isnad değil, metin kritiği öne çıkmaktadır. Dolayısıyla özellikle günümüzde metin tenkidi yapılırken, ortaya atılan metin tenkidi kıstasları yanlış kullanılmamalıdır. Hadislerin Kur'ân'a arzında dikkat edilmesi gereken birtakım hususlar ve karşılaşılan bazı problemlerin varlığı inkâr edilemez⁸⁰. Bu nedenledir ki, Hz. Âişe'nin Kur'ân'a arz uygulamalarının tümünde de isabetli olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Nitekim bazı ilim adamları ona itiraz etmiş, onun yanlış olduğunu söylemekten geri kalmamışlardır. Karşılıklı istidrâklere bakıldığında, Hz. Âişe'nin daha çok metni ve muhtevayı esas aldığı, ona itiraz eden âlimlerin ise isnadların sahih olmasını ve farklı tariklerden gelmesini öne çıkardıkları anlaşılmaktadır.

Rivayetlere yönelttiği eleştirilerinin bir kısmında Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in söz ve fiiline bizzat şahid olmadığı halde, O'nu en yakından tanıyan birisi olarak, kişisel kanaatine ve tahminine dayalı yorumlar yapmıştır. Özellikle aynı hadis hakkında ondan farklı izahların gelmiş olması veya ona atfen bazı haberlerin nakledilmesi, tevil ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Bu sebeple onun, "Hz. Peygamber böyle dememiştir, dese dese şöyle demiştir" anlamındaki bazı düzeltmeleri, selef âlimlerinin bazıları tarafından tasvip ve kabul görmemiştir.

⁸⁰ Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları* (İstanbul: Kimlik Yayınları, 2017), 186-187, 239-247; Keleş, *Hadislerin Kur'ân'a arzı*, 193-257; Hayri Kırbaçoğlu, *Hadis İliminde Metodoloji Sorunu*, ts., 427-441; Çakin Kamil, "Hadisin Kur'ân'a Arzı Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (1995), 237-262; Yâsir Ahmed eş-Şimâli, "Arzu'l-Hadîs 'ale'l-Kur'ân", *Mecelletu Dirâsâti Ululumi 'ş-Şeria ve'l-Kânûn* 23/2 (1996), 217-236.

Bu itirazlara rağmen Hz. Âişe'nin esas aldığı kriterler, günümüz metin tenkidi çalışmalarındaki vazgeçilmez ölçüleri oluşturmaktadır. Onun bazı istidrâkleri kabul görmese de, metin tenkidi sahasında uygulamış olduğu metodu, kullanmış olduğu kriterleri son derece önemlidir. Hz. Âişe birçok istidrâkinde, metin tenkidinin en güzel örneklerini vererek bu sahada kendisinden sonra gelen nesillere öncülük etmiş, çığır açmıştır.

“Hz. Âişe'nin bir hadisçi olarak esas değerini ortaya koyan hizmeti, zamanındaki ilim adamı sahabilerin fetva ve rivayetlerinde düştükleri hatalara karşı yürüttüğü tashih ve tenkid faaliyetidir. Rasûlullâh'ın vefatından sonra tam kırk yedi sene sürdürdüğü bu ilmi faaliyet, onun Kur'ân ve sünnet bilgisinin ne kadar kuvvetli olduğunu, sahip olduğu muhakeme, tenkid kabiliyeti ve ilmî seviyesini göstermektedir.

Bu tenkid faaliyetleri o devrin ilmî zihniyetini göstermesi bakımından da ayrıca önem taşır. Onun bu tenkidleri yerine göre çok şiddetli olmuştur. Ancak hedef doğru ve sağlam olanın ortaya çıkması, dinin en güzel biçimde anlaşılmasının sağlanması olduğu için daima müsbet sonuçlar vermiştir.”⁸¹

Hz. Âişe vâlidemizin, temelini attığı “muhteva tenkidi” ile sahih Hadis ve Sünnet'in tesbiti, aslında zor ama son derece gerekli bir görevdir. Günümüz hadisçileri için de vazgeçilmez bir yöntem olduğuna inandığımız benzer yaklaşımlarla, Rasûl-i Ekrem'e ait olan Sünnet ve Hadis bilgilerinin daha sağlıklı bir şekilde tesbiti, daha makul bir şekilde anlaşılıp yorumlanması müyesser olacaktır.

Netice olarak, eleştiren ilim adamlarının zaman zaman karşı eleştirilere maruz kalmaları da kaçınılmazdır. Burada önemli olan, doğrunun, hakikatin ortaya çıkması adına ilim ahlâkına yakışır bir tavır koyabilmek, eleştiri kültürüne de, tahammül ahlâkına da sahip olabilmektir. İslâm düşüncesindeki söz konusu ilmi gelenek, Hz. Âişe de olsa bazı yorum ve yaklaşımlarının sonraki âlimlerce eleştirilmesine engel teşkil etmemiş ve birçok âlim tarafından onun görüşleri açık yüreklilikle eleştirilebilmiştir. Bugün ilim adamlarına düşen de, geçmiş ilmi kültürü hatasıyla sevabıyla tekrarlama yerine, görülen birtakım hataların ilmi üslup çerçevesinde eleştirilmesi ve

⁸¹ Nevzat Aşık, *Hazreti Âişe'nin Hadisçiliği* (İzmir, 1987), 6, 69.

böylece hakikatin ortaya çıkmasının sağlanması olmalıdır. Reddiye, eleştiri, itiraz geleneği oldukça güçlü olan bir ilim geleneğinin bugünkü temsilcilerinin de aynı geleneği sürdürmeleri gerekmektedir. Özellikle son yıllarda artan birçok akademik çalışmaya rağmen, nitelikli eleştirilerin adeta yok mesabesinde olduğu herkesin malumudur. İşte bu noktada Hz. Âişe annemiz, hem başkalarını eleştiren, hem de birçok âlim tarafından bazı görüşleri eleştirilen ideal bir örnek teşkil etmektedir. ve ilim erbabı, onun hem eleştirilerinden, hem de eleştirildiği hususlardan istifade etmektedir.

Kaynaklar

Abdurrezâk, Ebû Bekir b. Hemmâm b. Nafi' el-Himyerî es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-A'zami. Beyrut, 1403.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. İstanbul, 1982.

Askerî, Murtaza el. *Ehâdisu Ümmi'l-Mü'minîn 'Âişe*. Beyrut: et-Tevhîd li'n-Neşr, ts.

Âşık, Nevzat. *Hazreti Âişe'nin Hadisçiliği*. İzmir, 1987.

Âşık, Nevzat. *Sahabenin Hadis Anlayışı*. İzmir, 1981.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *Sahîh*. thk. 'Izzuddîn Dali vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer. *Sünen*, 1966.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. 'Amr el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Şuayb Arnavût - Muhammed Kâmil Karabellî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâle el-'Âlemiyye, 1. Baskı., 2009.

Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm. *Ğarîbu'l-Hadîs*. thk. Muhammed Abdulmu'id Hân. Haydarâbâd, 1964.

Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Hâkim en-Nisâbûrî, Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrekü ala's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ'. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.

Hattâbî, Ebû Suleyman Hamd b. Muhammed. *Meâlimu's-Sünen*, Heysemî, Ali b. Ebî Bekr. *Keşfu'l-Estâr an Zevâidi'l-Bezzâr*. Beyrut, 1979.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef*. thk. Muhammed 'Avvâme. Beyrut: Dâru'l-Kible, 1. Baskı., 2006.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhibbuddîn el-Hatib. Kâhire: el-Mektebetü's-selefiyye, 3. Baskı., 1407.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *Kitâbu't-tevhîd ve isbâtu sıfâtî'r-rabb 'azze ve celle*. thk. Abdulazîz b. İbrâhîm eş-Şehvân. Riyâd, 1988.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *Zâdu'l-Me'âd*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 27. Baskı., 1994.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Câmi'u'l-Mesânîd*, 1998.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*. y.y.: el-Mektebu'l-İslâmî, 1999.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. thk. 'Imâdu't-Tayyâr vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2010.

İbn Sa'd, Muhammed. *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kâhire: Mektebetü'l-Üsre, 2002.

İbn Teymiyye, Ebi'l Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmûu'l-Fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Medine: Matbaatü Melik Fahd, 2004.

İdlîbî, Selahattin el-. *Menhecü nakdi'l-metn 'inde 'ulemâ'i'l-hadîsin'-Nebevî*. Kâhire: Dâru'l-Feth, 2013.

Kamil, Çakin. "Hadisin Kur'ân'a Arzı Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (1995), 1. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000797

Karadâvî, Yûsuf. *Keyfe Neta'âmel Ma'â's-Sunneti'n-Nebeviyye, Ma'âlim ve Davâbit*. Mansure: Dâru'l-Vefâ, 1990.

Keleş, Ahmet. *Hadislerin Kur'ân'a arzı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Baskı., 1998.

Kırbaçoğlu, Hayri. *Hadis İlminde Metodoloji Sorunu*, ts.

Mâlik, Ebu Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik. *Muvattâ*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî'. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1985.

Mehmed Said, HatiBoğlu. "Hazret-i Aişe'nin Hadis Tenkidciliği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (1971), 1. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000484

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh*. thk. Yâsir Hasen vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2016.

Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb en-. *Sünen*. thk. 'Imadu't-Tayyâr vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2010.

Nevevî, Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-. *el-Minhâc şerhu Sahîh'i Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392.

Polat, Salahattin. *Hadis Araştırmaları*. İstanbul: Kimlik Yayınları, 2017.

Râmehurmuşî, Hasen b. Abdurrahmân er-. *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâtî*. thk. Muhammed Accâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1971.

Sağlam, İbrahim. “‘Uğursuzluk Üç Şeydedir...’ Rivayetinin İsnad ve Metin Yönünden Tahlili”. *Kırkkale İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2/3 (17 Mayıs 2017), 81-108.

Süleylî, Abdurrahman. *er-Ravdu'l-Ünf*. Kâhire, ts.

Şimâlî, Yâsir Ahmed eş-. “Arzu'l-Hadîs 'ale'l-Kur'ân”. *Mecelletu Dirâsâti Ululumi'ş-Şeria ve'l-Kânûn* 23/2 (1996).

Şimâlî, Yâsir Ahmed eş. *Cem'u'l-Müfterak mine'l-Hadîsi'n-Nebeviyy*. Ammân: Dâru'l-Furkân, 1999.

Şimâlî, Yâsir Ahmed eş-. “Simâu'l-Meyyit fi Dav'i'l-Kitâbi ve's-Sünne”. *Mecelletu Dirâsâti Ulûmi'ş-Şeria ve'l-Kânûn* 24/2 (1997).

Tayâlisî, bû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et. *Müsned*. Haydarâbâd, 1321.

Tirmizî, Muhammed b. 'Îsâ et-. *Sünen*. thk. 'Izzuddîn Dali vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015.

Zehebî, Şemsuddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Zerkeşi, Ebû Abdullâh Bedreddin Muhammed b Bahadır b Abdullâh. *H. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*. çev. Bünyamin Erul. Ankara: Otto Yayınları, 2020.

DEBÛSÎ'YE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLERİN USUL AÇISINDAN DEĞERİ

Recep TUZCU•

Giriş

Debûsî (ö. 430/1039) Mu'tezilenin itikadî konularda esas aldığı kelimî metodun fikhî konularda uygun olmadığı kanaatindedir. Debûsî haberi, külli kaidelere arz metodunu fikirlerinden etkilendiği Irak Hanefilerinden İsa b. Eban (ö. 221/836) ve Cessâs (ö. 370/980) başta olmak üzere usule dair ıstılah ve delillerin tarifi ile taksiminde Semerkant âlimlerinden etkilenmiştir. Onun sayesinde klasik fukaha metodunun zirveye noktasına ulaştırdığı ifade edilebilir. Debûsî fukaha metodunda Irak bölgesi âlimlerinden Kerhî (ö 340/952) ve Cessâs'ın çizgisini takip etmekle birlikte onu sitematik haline getirmiştir. Bu âlimlere göre fıkıh usulü yalnız fıkıhla bağlantılı bir ilimdir. Kelâmla ilgisi bulunmadığı gibi başka bir ilmin dalı da değildir.¹

Debûsî'nin de içinde bulunduğu Hanefî usul âlimleri mezhep içinde yerleşmiş fûrû çözümlerinde çelişmemek için, âhâd haberlerle ilgili külli kaidelere uygunluk ya da asla uygunluk şartı öne sürmüşlerdir. Debûsî'nin sahâbe ravileri taksim ederek fakih olmayan raviye ait âhâd haberi Kur'ân, sabit sünnet, umum belva ve kıyasa yani bu naslardan elde edilen külli kaidelere arz etmesi ile ve muhalif olan rivayeti reddetme yöntemi tenkit edilmiştir. Bununla birlikte Pezdevî (ö.482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090) de haber konusunda onu takip etmişlerdir. Kalam metodunu takip eden Şafî âlimlerden özellikle Sem'ânî (ö.562/1166) ve Gazzâlî (ö.505/1111) buna ilaveten Mâtüridî geleneğe mensup Semerkant âlimlerinden Ebü'l-Yüsr (ö. 493/1100), Semerkandî (ö. 539/1144), Lâmişî (ö. 6./12 asrın ilk yarısında) ve

•Prof. Dr. Selçuk ÜİİF Hadis ABD Öğretim Üyesi recep.tuzcu@selcuk.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-6089-5091>.

¹ Serahsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 200), 1: 2.

Üsmendî (ö. 552/1157) gibi Hanefî âlimlerin tenkitlerinin odak noktasına Debûsî'nin sistematik hale getirdiği usul bulunmaktadır.

Debûsî, Ebû Hanife ve öğrencilerine nispet edilen görüşlerin onlara aidiyetinin sıhhati açısından değerlendirilmesi ve meselelerin dayandığı fûrûdaki asla göre yeni içtihadın verilmesi için külli kaidelere dair *Tesisün-nazar* adlı eserini yazmıştır. Bu eserde icmâlî deliller ile fikhî hükümlere ulaşmak için kullanılacak küllî kaideleri ortaya koymuştur. Debûsî, fûrû meselelerin çözümünde takip ettiği metot, öncelikle genel hukukî prensibin (külli kaide) zikredilmesi daha sonra da bu prensibin uygulandığı meselelerden fûrû örneklerin verilmesi şeklindedir. O, lafızların taksimini dörtlü bir taksimat ile bağlamları açısından sistemleştirmiş, hissî fiil-şer'î fiil ayrımı üzerine çeşitli meseleler bina etmiştir. Ayrıca ehliyet bahsini bir bütün halinde usul ilmüne dâhil edip vücûb ehliyeti-edâ ehliyeti ayrımını da ilk o yapmıştır.²

Debûsî'ye göre Kur'ân'ın beyanı; nas, nassın delâleti, muktezası, işareti ve kıyas yolu ile gerçekleşir. Debûsî, İslâm hukukçularının çoğunluğu tarafından kabul edilen kıyasın, heva ve arzuya göre hüküm koyma olmadığını, kesin bilgi ifade etmese de "Ey akıl sahipleri ibret alın!" âyetinin kapsamına girdiği için haber-i vâhidin de müevvel âyet konumunda olduğunu ifade etmiştir. Bu açıdan haber-i vahidi, Kur'ân, sabit sünnet, umum belvâ ve kıyasa arz ederek fakih olmak ve meşhur olmak gibi belli şartları taşıyan ravilerin haberini kabul etmektedir. Debûsî, sahih kıyasın şartlarını da şöyle sıralamıştır:

1. Aslın hükmü kendine mahsus kılınmış olmamalı,
2. Aslın hükmü kıyasa (genel kurala) aykırı olmamalı,
3. Nastaki şer'î hüküm, değişmeksizin fer'e geçmeli,
4. Aslın hükmü ta'lilden sonra da ta'lilden önceki gibi kalmalıdır.

Debûsî, "Uygun olan vasıfla amel etmek caiz, müessir olan vasıfla amel etmek ise vaciptir" diyerek, kendisinden önce görülmeyen

² Asım Cüneyd Köksal, İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkh" *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul tdv, 2012), 42: 201-210.

bir ayırım yapmış ve kendinden sonra gelen Pezdevî ve Serahsî gibi Hanefî usulcüler üzerinde etkili olmuştur.³

Mütekellim metodunun üzerine oturduğu selefi metot ise Kur'ân'da vaz' edilen ilahi hakikatleri arayıp bulmak için nakle ağırlık vermiştir. Kalam metodunu ilk kullanan Mutezile olmuş, bunu Ehl-i Sünnet âlimleri tevarüs etmiş, fakat ilk dönemlerde nakle daha çok bağlı kalınmıştır. Mu'tezile ise semiyat sahası olduğu halde ahiret ahvali konusunda bile akli hâkim kılmaya ve nakli tevil etmeye başlayınca tartışmalar artmıştır. Bunun üzerine Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), fıkıh usulü alanındaki temel yaklaşımların kelâm alanındaki yaklaşımların uzantısı olması gerektiği anlayışından hareketle fıkıh usulünü kelâmla uyumlu, hatta kelâma bağlı bir ilim haline getirmeye çalışmışlardır. Gazzâlî bu sebeple kelâmı şer'î ilimlerin en üst mertebesine yerleştirip diğer şer'î ilimlerin ona göre cüz'î olduğunu ifade etmiştir.⁴

İbn Rüşd (ö. 520/1126) gibi âlimler de bu anlayışın dayandığı burhan geleneğinin nihayetinde zafere ulaşacağını iddia etmişlerdir. Böylece kalam âlimleri hem his, hem akıl, hem de naklin verilerine itimat eden geniş boyutlu bir metodu benimser hale gelmiştir. Bazı âlimler fukahâ metoduna eleştirileri yanında, keâmî metodu selefin kullandığı şekildedir uzaklaştığı kanaatini izhar etmişlerdir. Bu anlayışın temelinde aklın dini anlama mertebesinden öte fonksiyonu olmadığı, dinde tevil ya da fıkıh alanın ta'lille içtihat yapılabileceği kanaatinin eleştirisi yatmaktadır. Selefi âlimlerden İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) göre ise kalam âlimleri Kur'ân metodundan ayrılmışlar, buna ilaveten ne İslâmiyet'e hizmet edebilmiş ne de filozofların görüşlerini ilzam edebilmişlerdir.⁵

³ Geniş Bilgi için bk. Temel Kaçır, *Hanefî Usulcülerinden Kadı Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Kıyas Nazariyesi* (Ankara: Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2007), 26-126

⁴ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, 2 Cilt (Mısır: by., 1322/1904), 1: 18, 20

⁵ Kalam metodu hakkında geniş bilgi için bkz. Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1401/1981), 80-94; Gölcük, Şerafettin; Toprak, Süleyman, *Kelam* (Konya: Tekin Kitabevi, 1991), 95

1. Tenkitlerin Usul Açısından Değeri

1. Hanefî Âlimlerinin Debûsî'ye Yönelttiği Eleştiriler

Debûsî, meselelerin asıllarını koymada ve mezhep için seçmede tesirli olmuştur. Semerkant âlimlerini usulde diğerlerinden ayıran özellik, delillerinin ve ıstılahlarının mantıkî yöneme dayanmasıdır. Debûsî de bu açıdan kitaplarını bu zikredilen tariflere uygun tasnif etmiştir. Onun bu özelliği Iraklı hocalarından önce Semerkantlı hocalarından dersler almış olduğuna işaret etmektedir. Çünkü Irak Hanefilerinde bu tür ıstılah ve delil tarifleri vasfî olup kitaplarında az zikredilir. Semerkantî ve Lâmişînin usulleri ortaya çıkınca İmam Mâtürîdi ve Semerkant âlimlerinin görüşleri ve bu tutumları da ortaya çıkmıştır.⁶ Semerkandî'ye göre Debûsî'yi takip eden usulcüler Mâtürîdî'nin benimsemiş olduğu kelimeleri prensiplerini dikkate almadıkları için usulde Hanefilerin muhalifi olan Mutezîlenin benimsediği görüşlere meylederler. Bu durum bu söz konusu müelliflerin usulün genel ilkelerinde hata etmeleri sonucunu doğurmuştur, demektir.⁷ Bu eleştiriye rağmen Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*'de kelâmî tartışmalardan uzak durmuş ve daha çok fîrû' merkezli bir usul anlayışı oluşturmaya çalışmıştır.⁸ Debûsî'nin de yer aldığı Hanefî usulcüler manaya delâletinin açıklığı bakımından lafızları zahir, nas, muhkem ve müfesser kısımlarına ayırırken bu lafızların karşıtları olarak da hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbihi zikreder.⁹

Hanefiler arasında cari usulde farklı yönelimler Debûsî'ye değişik tonlarda eleştiriler yöneltilmesine sebep olmuştur. Irak Hanefileri diye de anılan Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve onları takip edenler ile kelamcı İmam Mâtürîdî'nin (ö.333/944) usulünü takip eden

⁶ Buhârî, Keşf, 4: 57; Heysem Abdülhamid, Ali Hazne, *el-İhtilâfu'l-usûliyye beyne medreseteyi'l-İrâk ve Semerkand ve Eseruhâ fî usûli'l-fıkh*, (Ürdün: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Öğretim Fakültesi, 2004), 33.

⁷ Semerkandî, Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Mizânu'l-uşûl fî netâ'icil- 'ukûl*, thk. Abdulmelik Abdurrahman es- Sa'di (Mekke: Matbaatü'l-Hulud, 1987), 1.98-99

⁸ Murtaza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi* (İstanbul: Dem, 2017), 30-41

⁹ Debûsî, *Takvîm*, 1: 268-271; Serahsî, *Uşûl*, 1: 163-170; Hanefiler dışındaki usulcülerin yaptıkları taksim için bk. Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütetekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 216..

Hanefî âlimlerden Ebü'l-Yüsr (ö. 493/1100), Semerkandî (ö. 539/1144), Lâmişî (ö. 6./12 asrın ilk yarısında) ve Üsmendî (ö. 552/1157)'nin usûl eserlerinin sünnet bahisleri mukayese edildiğinde de bu hususta Hanefî usulündeki farklılaşma noktaları aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür:

1.1. Sünnet

Kelamcı usûl yazarlarının hâkim Hanefî usûl geleneğinden ayrıldığı hususlar çoğunlukla itikadla ilişkilendirildiğinden, bu ayrışmanın genel itibarıyla onların kelâmî öncülleri dikkate alan usûl yaklaşımları ile izah edilebileceğini söylemek mümkündür. Hz. Peygamber'in fiillerinin ahkâma delâleti", "sahâbeyi taklid", "Kur'ân'a arz kriteri" ve "fakîh râvî meselesi" bu farklılaşmaların tespit edildiği hususlardır. Irak meşâyihini takip eden Hanefî usûlcüler sünneti tarif ederken sahâbeyi sünnetin kapsamına dâhil etmişlerdir. Ancak Ebü'l-Yüsr, Semerkandî ve Lâmişî sünnet tariflerinde sahâbeyi zikretmemiş ve tâbî olunacak tek kişinin Hz. Peygamber olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca ikinci gruptaki Hanefîler diğerlerinden farklı olarak mutlak sünnet lafzından kastın sadece Hz. Peygamber'in sünneti olduğu görüşünü de benimsemişlerdir. Bu konuda onlar ehl-i hadis ve ulemanın cumhuru ile aynı kanaati paylaşmışlardır.

1.2. Kıyas

Hız. Peygamber'in vasfı bilinmeyen fiillerinin ahkâma delâleti konusunda da Irak ve Semerkant meşâyihine dayandırılan iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Iraklı Hanefilere göre herhangi bir delil bulunmadığında Hz. Peygamber'in fiili mubâhlığa hamledilir. Semerkant meşâyihine göre ise böyle bir fiil amel bakımından vücûba hamledilir, itikad bakımından ise tevakkuf edilir. Sonraki Hanefî usûlcülerin çoğu bu konuda Iraklı Hanefîlerin ibâha görüşünü benimsemiştir. Semerkandî, Lâmişî ve İtkânî ise Semerkant meşâyihinin amelen vâcip olmakla birlikte itikaden tevakkuf etme görüşüne meyletmişlerdir.

1.3. Sahâbe Kavli

Sahâbeyi taklid konusunda da Hanefî usûlcüler tarafından iki farklı yaklaşımın benimsendiği görülmektedir. Hanefî usûlcülerin geneli Berdaî'ye nisbet edilen sahâbeyi taklidin vâcip olduğu ve sahâbe sözünün kıyasa takdim edilmesi gerektiği görüşünü

benimsemişlerdir. Semerkandî ve Lamişî ise İmâm Mâtürîdî'ye atfedilen, fetva derecesine ulaşan bir sahâbînin umumun ihtiyacı olduğu için gizli kalma ihtimali olmayan bir konudaki görüşüne akranlarından biri muhalefet yoksa taklidinin vâcip olduğu görüşünü kabul etmişlerdir.

1.4.Meşhur Haberin Bilgi Değeri

Meşhur haberin ne tür ilim ifade ettiği hususunda da Hanefî usûlcüler arasında bir ihtilaf bulunmaktadır. Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve müteahhir Hanefî ulemâ meşhurun ilm-i yakîn değil ilm-i tüma'nîne ifade ettiği kanaatindedir. Ebü'l-Yüsr, Semerkandî ve Lâmişî'nin ise meşhur haberin yakîni bilgi ifade ettiği kanaatinde oldukları anlaşılmaktadır. Fakat Hanefiler arasındaki bu ihtilaf, sadece meşhur haberi inkâr edenin tekfir edilip edilmeyeceği meselesine tesir etmekte, ahkâm konusunda herhangi bir ihtilafa yol açmamaktadır.

1.5.Manevî inkıta

Hadislerin Kur'ân'a muhalefeti ve arz meselesinde Hanefî mezhebi içinde iki farklı yaklaşım yer almaktadır. Bu meselede özellikle nassa ziyâde yoluyla gerçekleşen Kur'ân'a muhalefet hususu farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Hanefîlerin çoğunluğuna göre nassa ziyâde hüküm, nassın hükmünü nesihtir. İmâm Mâtürîdî ve onu takip eden Semerkant meşâyihine göre ise nassa ziyâde, nassın hükmünü nesh olması da beyân olması da mümkündür. Herhangi bir delil olmadan da hiçbirini tercih edilemez. Ayrıca Irak meşâyihine göre Kur'ân'ın âmm ve zâhir lafızları yakîn ifade ederken Semerkant meşâyihine göre Kur'ân'ın âmm lafızları zan ifade ettiği için haber-i vâhidle tahsîs edilmesi câizdir. Ancak Hanefîler arasındaki âm lafız konusundaki bu ihtilafın âmmın katiyyetinin kabul edilmesinin itikadla ilgili bazı konularda probleme sebebiyet vermesiyle ilgili olduğu görülmüştür.

1.6.Râvînin fakîhliği

Hanefî usûlcüleri bu konuda üç farklı yaklaşımın sergilendiği tespit edilmiştir. İlk olarak Îsâ b. Ebân'ın Ebû Hüreyre özelinde dile getirdiği fakîh olmayan râvînin rivayetini kabul etmeme yönündeki tutum Debûsî ile birlikte giderek yumuşatılarak sonraki Hanefî usûlcülerin geneli tarafından benimsenmiştir. Ancak aynı ilmî çevre ve dönemde yaşamasına rağmen Ebü'l-Yüsr'ün bu yaklaşımı takip

etmediği görülmektedir. Aynı zamanda Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî'nin de fakîh râvî görüşünü benimsemediğini söylemek mümkündür. Sonraki dönem usûlcülerinden Abdülazîz el-Buhârî ve Kâkî ise bu yaklaşımı benimsememekle birlikte açıkça eleştirmişlerdir. Kelamcı usûl yazarlarının sünnet konusunda hâkim Hanefî usûl geleneğinden ayrıldığı hususlar çoğunlukla itikatla ilişkilendirilmektedir. Dolayısıyla bu ayrışmanın genel itibarıyla onların kelâmî öncülleri dikkate alan usûl yaklaşımları ile ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Kelamcı usûl yazarlarının hâkim Hanefî geleneğe alternatif olarak ortaya koyduğu bazı görüşlerde ehl-i hadise ve ulemanın cumhuruna yakın bir tutum sergilediği de görülmektedir.¹⁰

1.7. Kapalı Lafızlar

Fıkıh usulünde lafız taksimi dendiğinde akla gelen ilk isimlerden biri Debûsî'dir. Debûsî, Hanefî mezhebinde lafızları tasnife tabi tutan Cessâs'a (ö. 370/981) nispetle lafız taksimini daha sistemli bir şekilde incelemiştir. Hanefîler tarafından benimsenen tasnife göre manaya delâleti kapalı olan, yani kendilerinden kastedilen mananın anlaşılması için harici bir açıklamaya ihtiyaç duyulan lafızlar *hafî-müşkil-mücmel-müteşâbih* kısımlarına ayrılır.¹¹ Mütakellimîn metodunu benimseyenlerin ise kapalılık bakımından lafızları mücmel ve müteşâbih başlıkları altında inceledikleri görülmektedir.¹² Geneli

¹⁰ Zübeyde Özben Dokak, "Hanefî Sünnet Anlayışında Farklı Bir Çizginin Takibi: Kelamcı Usûl Yazarlarının Farklılaşma Noktaları" *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* (Haziran / June 2019), 23/1: 173-177.

¹¹ Debûsî, *Takvîm*, 1: 268-274; Serahsî, *Uşûl*, 1: 163-170; Muhammed Edib Salih, *Tefsîrû'n-nuşûs fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1993), 1: 229

¹² Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fi Uşuli'l-Fıḫh*, thk. Abdulkadir Abdullah el Anî (Kuveyt: Daru's-Safvet 1992), 1: 450-451; Ali b. Ebi Ali Seyfuddîn Âmidî, *el-İḥkâm fi uşûli'l-aḥkâm* (Riyad: Daru's-Sami'î, 2003), 3: 12; Ali Bardakoğlu, "Delâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9: 120; Hanefî usulündeki Irak Semerkant ayrımı için bk. Murat Sarıtaş, "Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 22-37

mücmel ve müteşabih anlamında kullanırlar. Lafzın kapalılık dercesi ve anlamdaki kapalılık sebebine göre sınıflandırılırlar.¹³

Debûsi, akıl ve naklin müteşabih lafzın anlamının ihtilafında bu ikisi dışında bir manası olduğu görüşündedir. Semerkandî ise, bu görüşü doğru bulmaz ve akıl ve nassın Allah'ın iki delili olduğunu ve bu iki delil arasında çelişki olduğu sonucunu doğuracağı için aklın hilâfına nas varid olmayacağını söyler. Ona göre, eğer akıl ve nas arasında bir çelişki görülüyorsa akıl delilinin gerektirdiği tercih edilir. Çünkü nakil ile gelen ifadenin anlamının kapalı olması, hafz edilmiş olması ya da mecazî anlamda kullanılmış olması gibi sebepler ile hakiki manası dışında kullanılma ihtimali vardır. Akıl delilinin ise değişmeye ihtimali yoktur. Ona göre teşbih, cebr ve kader ile ilgili ayetlerin hepsi bu kapsamda değerlendirilmelidir. Yani bu ayetlerde aklın gerektirdiği doğrulara aykırı bir şey bildirilirse nakil ile gelen ifadenin hakiki anlamı dışında kullanıldığı anlaşılır ve aklın doğru kabul ettiği anlam kabul edilir. Örneğin “الرَّحْمَنُ عَلِي الْعَرْشِ اسْتَوَى” (Taha 20/5) ayetindeki “اسْتَوَى” kelimesi sözlükte ‘bir yerde kalma, karar kılma’ gibi anlamlara gelir. Ancak akıl delili Allah'ın bir mekânla kayıtlanabileceğini kabul etmez. Akıl delili Allah'ın bir mekân ile kayıtlanmasını onaylamayacağı için aklî delil ile sem'î delil arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmak ancak ayette geçen “اسْتَوَى” kelimesi, zahir anlamı dışında, aklın da kabul edebileceği bir manaya hamledilir. Ancak Semerkandî, “اسْتَوَى” kelimesinin hangi manada kullanılması gerektiğini ifade etmemiştir.¹⁴

Debûsî'ye göre müteşâbih lafzın anlaşılmama sebebi, nassın gerektirdiği anlam ile aklın gerektirdiği anlam arasındaki çelişkidir. Semerkandî, müteşâbih lafzın anlaşılmama sebebinin aynı kuvvet derecesinde olan iki sem'î delil arasında zahiren var olduğu görülen çelişkiye bağlar. Ayrıca Debûsî'nin müteşâbih tanımını aktaran ve her ikisi de Allah'ın hüccetleri olan akıl ve naklin birbiriyle çelişmeyeceği gerekçesiyle bu tanımın doğru olmadığını söyleyen Semerkandî, hemen ardından akıl ve nakil arasında bir tenakuz olması durumunda

¹³ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn el-Cüveynî (ö. 478/1085), *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Devha: Câmîatu Katar, 1978), 1: 419-420; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî (Beirut: Müessesetü'r-Risale, ts.), 3: 155-157

¹⁴ Semerkandî, *Mizan*, 1: 515-516

ise aklın gerektirdiği hükmün doğru olduğunu söyleyerek kendisi çelişkiye düşer.

Debûsî'ye göre müteşâbih lafızda akıl ve nas arasında beyan edilmekle birlikte ortadan kaldırılamayacak bir çelişki olduğu için, müteşâbih lafzın manası konusunda ebedî olarak duraksamak ve bu lafız ile kast edilen mana ne ise o mananın hak olduğuna inanmak gerekir. Mükellefin müteşâbih lafzın hak olduğuna inanmak dışında bu lafızla ilgili bir sorumluluğu yoktur.¹⁵ Müteşâbih ayetlerin te'vil edilebileceği görüşünü benimseyen âlimlerden olan Mâtürîdî, kişinin lafzın kullanılma ihtimali olan manalardan birini tercih etmesi te'vil olup, böyle bir lafzın manası hakkında kesin hüküm verilmez. Te'vil edilen lafzın hakiki manasını ise Allah bilir. Kul kesinlik atfetmeden muhtemel manalardan birini tercih eder.¹⁶

Debûsî'ye göre müteşâbih lafzın manası konusunda ebedî olarak tevakkuf etmek ve bu lafız ile kast edilen mana ne ise o mananın hak olduğuna inanmak gerekir. Zira müteşâbih lafız akıl ve nas arasında beyan edilmekle bile ortadan kaldırılamayacak bir çelişki barındırır. Bu sebeple mükellefin müteşâbih lafzın hak olduğuna inanmak dışında bu lafızla ilgili başka bir sorumluluğu yoktur. Semerkandî'ye göre ise müteşâbih lafızla murat edilen ne ise onun hak olduğuna inanılır. Ancak ona göre müteşâbih lafzın zahir manasının murat edilmediğine inanmak lazımdır.

Debûsî'nin de dâhil olduğu Hanefî usulcülerin çoğunluğuna göre hafî, müşkil ve mücmel lafızların kapalılık dereceleri farklıdır. Mücmel lafızdaki kapalılık ancak bu kapalılığı gideren başka bir nas ile ortadan kalkar. Fakat hafî ve müşkil lafızların barındırdıkları kapalılık hafî lafzın üzerinde düşünmekle müşkil lafızda ise o lafzın benzerlerinin manaları da dikkate alarak harici bir nakil olmadan akılla giderilebilir. Dolayısıyla Hanefîler'in çoğunluğuna göre mücmel lafızdaki kapalılık ancak o lafzın beyan eden harici bir nakil ile giderilebilir iken hafî ve müşkil lafızdaki kapalılık bu kapalılığı ortadan kaldıran harici nakli bir delil olmadan akıl ile de giderilebilir. Semerkandî, kapalılığı bakımından lafızları hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih olmak üzere dört gruba ayırmış olsa da hüküm açısından bu

¹⁵ Debûsî, *Takvîm*, 1: 274

¹⁶ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's sünnet*, thk. Mecdi Baslum (Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmîyye 2005), 1: 349

lafızları iki gruba ayırmıştır. O, hafî, müşkil ve mücmel lafzı ayrı ayrı değerlendirmekle beraber hüküm açısından bu üç lafzı tek bir lafız gibi değerlendirmiştir. Ona göre bu lafızlar kat'îlik ifade eden bir delil ile beyan edilirse müfesser lafza dönüşürler. Bu durumda bu lafızlar mutlak ameli ve kat'î bilgiyi gerektirirler. Bu üç lafız eğer kendilerindeki kapalılığı kısmen gideren zannî bir delil ile beyan edilirse müevvel lafza dönüşürler. Bu durumda bu lafızlar ile ifade edilen hüküm ameli gerekirse de kesin bilgi ifade etmezler. Hanefîler'in çoğunluğunun aksine Semekandî hafî, müşkil ve mücmel lafızların aynı kuvvet derecesinde olduğunu söylemiş olur.¹⁷

Mâtürîdîler mutlak lafızla mukayyedin kastedilmiş olabileceğini düşündükleri için Kur'ân'ın mutlak ifadelerinin haber-i vâhidle takyîdini câiz görmeleri sebebiyle de diğer Hanefîlerden ayrılmaktadırlar.¹⁸ Mu'tezile'nin va'îd-i fussâk meselesinde savunduğu görüşe götürdüğü gerekçesiyle gerekçesiyle Semerkant meşâyihî, Irak meşâyihinin savunduğu âmm lafzın fertlerinin tamamına delâletinin kat'î olduğu, dolayısıyla amelî ve itikadî açıdan bağlayıcı olduğu görüşüne karşı çıkmışlardır.¹⁹ Dolayısıyla Semerkant meşâyihinin bu anlayışının kendilerini Mutezile'den ayırıştırma arzusuyla bağlantılı olduğunu söylemek mümkündür. Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508-1115) de kendi bölgelerindeki şeyhlerin umûmun tahsîs, mutlakın ise takyîd edilemeyeceğini söyleyenleri Mu'tezileye nispet ettiklerini, ancak fıkıh usûlü konusunda Iraklılara meyleden biri ortaya çıkınca umûm meselesinde onları takip ettiğini ve Semerkant meşâyihinin görüşünü İmam Şâfiî'ye atfettiğini dile getirmiştir.²⁰

2.Şafî Âlimlerinin Eleştirileri

Hanefî Mezhebine mensup olan ve sonra Şafî olan Sem'ânî, genel olarak eserlerini Debûsî'ye reddiye için yazmıştır. Bu tutmu eserlerin ismine de yansımıştır. Debûsî, *Takvimul-Edille* “delillerin

¹⁷ Abdullah Kavalcıoğlu, “Debûsî ve Semerkandî'nin Fıkıh Usulünde “Kapalı Lafızlar” Konusuna Yaklaşımları ve Görüşlerinin Mukayesesi” *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 /1 (Bahar 2018): 61 – 85.

¹⁸ Semerkandî, *Mizân*, 1: 523; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Claude Salame (Dimaşk: 1993), 2: 779

¹⁹ Sarıtaş, “Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi”, 67.

²⁰ Nesefî, *Tebşıra*, 2: 780.

sırası” ismini verdiği esere karşılık, Sem’ânî buna tepki olarak *Kavâti’u’l-Edille* “delillerin kesilmesi, doğranması” adlı kitabını yazmıştır. Debûsî fur’û’ fıkha dair yazdığı eserine *el-Esrâr fi’l-Usûl ve’l-Fur’û* “Usûl ve fur’û konularındaki sırlar” ismini vermiş, Sem’ânî *el-Istulâm ala’l-Esrâr* “Sırların doğranması” ya da *er-Red Ebû Zeyd Debûsî* “Ebû Zeyd Debûsî’ye Reddiye” diyerek tamamen etki tepki çerçevesinde eserler kaleme almıştır. Semânî’nin Debûsî’yi tenkitleri şu uç sebebe dayandığı söylenebilir:

1. Hadis ilminde uzman olmaması sebebi ile zayıf haberi sahih habere tercihi.

2. Sahabe ve haberi taksim ederek yaptığı taksimatla haberi reddine

3. Haberi vahidleri esas alarak oluşturduğu külli kaidelere, asla yani Kuran, Meşhur haber, umum belva, kıyas ve sahbe kavline arz ile reddetmesi.

Sem’ânî’nin itiraz gerekçelerini doğru anlamak için onun kavramlara yüklediği anlamlar üzerinde durmak gerekir. Sem’ânî’ye göre sahih hadis nedir? Sorusu öncelikle cevaplanması gereken problemdir. Sem’ânî’ye göre sahih hadis: “Resulullah’la sohbeti meşhur bir sahâbenin rivayetini, tâbiûndan adil iki ravinin naklini hadis ehlinin kabulüyle bugüne kadar naklettikleri rivayettir. Hadis ehli arasında bilinen asırlarda iki kişiden ve daha fazlasından yapılan rivayet *sahîh-i mutlâk*, *sahîhu’l-meşhûr* olarak kabul edilmiştir”, demektedir.²¹ Sem’ânî, haberleri konuları itibarıyla da muamele, şahitlik ve dini konular ile ilgili olmak üzere üç kısma ayırmaktadır.²²

Sem’ânî, Debûsî’yi kastederek muhalif olduğumuz kişiler ile aramızdaki bariz fark şudur: “Bizim temel prensibimiz Kur’ân ve Sünnet’i asıl kabul edip bütün meseleleri bu asla bina etmektir. Hiçbir zaman kendimize Kur’ân ve Sünnet’te tasarruf etme hakkı vermedik. Kur’ân ve Sünnet’in hükümlerini nefsimize tabi kılmadık. Bilakis herhangi bir mesele ortaya çıkarsa, o meseleyi Kur’ân ve Sünnet’e arz edip ona muvafık ise kabul eder, şayet muhalif ise reddederiz.”²³ Sem’ânî muhaliflerimiz dediği Debûsî ve Hanefi usulcülerin tespit

²¹ Sem’ânî, *Kavâti’u’l-Edille*, 1: 399.

²² Sem’ânî, *Kavâti’u’l-Edille*, 2: 417.

²³ Sem’ânî, *Kavâti’u’l-Edille*, 2: 411

ettiği fukahâ metodunu temelden reddetmek için şu itirazları yöneltir: “Dini, dini naslar yerine rey ve akıl üzerine kurdular.²⁴ Kur’ân ve Sünnet’i kendi mezhep esaslarına göre yorumlamak için **fikhî** küll-i kaideler ihdas ettiler. Bu esaslarına uymayan Sünnet’i de reddettiler.²⁵ Kur’ân’a arzederek Sünnet’i reddettiler. Sünnet’in ravisi sahâbeyi taksim ederek haklarında kötü zanna kapıldılar.²⁶ Bu yöntemi sadece O (Debûsî) fûrû’-ı fıkıh meselelerinde kullanmadı; Tevhid ve Allah’ın sıfatları, kaza ve kader gibi akaid konularında da kullandı.”²⁷ Sem’ânî, ayrıca Debûsî’yi hadis ilmi konusunda yetersizlikle suçlamakta ve şöyle demektedir: “Debûsî’nin bahşedilen keskin zekâyâ ve nefesine güvenerek her ilme dalmasına, hata yapmasına ve bunun farkına varmamasına sebep olmuştur, demektedir.”²⁸

Sem’ânî, Debûsî’ye yönelttiği itirazlarda hadislerin tespit yöntemine uymadığına dair tenkit görüşlerinde haklıdır. Ancak fakihlerin delildeki maksadı ve değişeni dikkate alarak toplumsal alanı yeniden düzenlemede hadisi ikinci düzeyde yeniden anladıkları unutulmamalıdır. Fukaha metodu toplumsal hayatı yeniden düzenlemeyi ve her çağda makul olan doğru kuralları tespiti hedefleyen bir usuldür. Aksi takdirde kelim metodunun her şeyi çözdüğünün kabul edilmesi gerekir. Sem’ânî, kelâmın değerini takdir edip onu “aslü’l-usûl” diye nitelemek ve Debûsî’ye önemli tenkitleri olmakla birlikte kelim metodunun temel ve kapsam bakımından sınırlı bir ilim olduğun kabul etmektedir. Buna karşılık fikhın işlediği meselelerin sınırsız olduğunu, ayrıca kelamcıları, fıkha yabancı kaldıkları için usul eserlerinde istidlâl tarzından saptıklarını ifade etmek suretiyle fıkıh usulünü kelâma ircâ etme çabalarını da eleştirmiştir.²⁹

²⁴ Sem’ânî, *Kavâtiu’l-edille*, 1: 355.

²⁵ Sem’ânî, *Kavâtiu’l-Edille*, 1.19.

²⁶ Sem’ânî, *Kavâtiu’l-Edille*, 2: 412.

²⁷ Sem’ânî, *Kavâtiu’l-Edille*, 1.355; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Eş-Şifâ’u’l-A’lîl fi Beyâni’s-Şubehi ve’l-Muhil ve Mesâliki’t-Ta’lîl*, 2.bs. (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1999), 9.

²⁸ Sem’ânî, *Kavâtiu’l-Edille*, 1: 369.

²⁹ Sem’ânî, Ebû Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdulcebbar et-Temîmî el-Mervezî (ö. 489), *Kavâtiu’l-Edille fi’l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmâ’îl, 2Cilt (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1418/1997), 1: 17-19.

İmam Ebû Hanife *Fıkhu'l-Ekber*'inde kelam metoduna uygun olarak sadece nakli esas almıştır. Özellikle ibâdet meselelerini tevkifi gördüğü için İmam Malik ve Şafî'nin kıyasa gittiği birçok konuda sahâbenin kavli ve uygulaması yanında selefin aşarına da tabi olmuştur. Bu ayrımı Debûsî'nin de yaptığı görülür. Hanefi âlimleri gibi değişen şartlar ve kültürü gözeten Debûsî, telif ettiği külli kaidelere dayanarak kurucu nesil Ebû Hanife ve öğrencilerinin çözümler ürettiği kanaatindedir. Bu farklı yöntemin çıkışına Kur'ân'ın şir'â, ve minhac yani dünya işleri konusunda insanlarla şura (istişare) önermesinin de vesile olduğunu ifade edebiliriz. Bu nassın hükmü, İslâm dinin farklı kültür ve hayat tarzlarını ve değişen şartlarda ictihadi hükümler sayesinde makulü yaşama imkânı vermekte, İslâm'ı evrensel ve çağlar üstü kılmaktadır. Bu temel sebepler Debûsî, tümevarım yöntemiyle akla değil asl dediği fûrû meselelerin dayandığı naslardan çıkardığı külli kaidelere tabi kılmakta ve içtihadın da nassın maksadını ifade eden bu kaidelere aykırı olmayacağını ifade etmektedir. Vahyi ve aklın temel kabulleri üzerinden dünya işlerinizde istişaresi vahyin emridir. Haberleri hissi fiilî-şerî ayrımı, lafzını değil dinin maksadına uygunluk açısından haberi değerlendirme yöntemiyle farklı kültürleri ait kabulleri dikkate almak gerektiğini ifade etmiştir. Debûsî'ye yöneltilen eleştirilerin temelinde, asl kabul ettiği külli fikhî kaideleri esas alarak haberi vahidi reddi yatmaktadır. Bu eleştiri aslında ikinci asır kurucu âlimlerden Ebû Hanife ve öğrencilerinin tard; haber yerine başka delilleri esas almak yöntemindedir.

2.1. Hadis İlminde Yetersizlik

Semânîye göre Debûsî'nin hadisleri tenkidi doğru değildir. Çünkü hadis ricalinin hallerini ve şaz-mahfuz rivayet ravileri bilmediğini hadisleri tespitin uzmanlık gerektirdiği Debûsî'nin uzman olmadığını dile getirmektedir.

Semânî, Debûsî'yi hadis usulü açısından zayıf rivayetleri delil almakla birçok örnek üzerinden eleştirmektedir: Basmelenin gizli okunması, başlama tekbiri dışında ellerin kaldırılmaması, namazda abdestsizliğini fark eden Hz. Peygamber'in ve sahâbenin namazlarını birlikte iadesi, vitrde ara ve üçüncü rekâtı tek kılmayı yasaklaması,

yüzyirmiyi aşan develerin zekâtı, zekâta kıymeti vermenin mubah olduğu, kadınları ziynet eşyalarından zekât verilmesi emri vs.³⁰

Semâni hadislerin sıhhatini tespit yöntemi açısından eleştirilerinde haklı olsa da hadisleri tespit ve sünnetteki hükmü tespit arasında hedef farkı bulunduğu açıktır. Diğer bir husus müctehid âlimlerin yaşadığı ikinci asırda hükme delil olarak mürsel rivayetleri de delil aldıkları gerçeğidir. Debûsi amele delil alınmakla karineli hale gelen bu haberleri meşhur kabul etmektedir. Bu açıdan Debûsî'ye bu konuda yapılan eleştiriler yersizdir. Ayrıca sünen müellifleri olan muhaddisler de şedidü'da'f olmayan bu rivayetleri karine ile delil aldığı da bir gerçektir.

2.2. Haberi Kur'ân'a Arz

Sem'ânî, Hz. Peygamber'in fiil ve sözlerinin ilahî kaynaklı (53/Necm, 3-4), olduğu kanaatine sahiptir. Bu sebeple ona göre haber sabit olduğunda kabulü için Kur'ân'a arzı gerekmez ve ayrıca haberle Kitâb'ın umum hükmünün tahsisi caiz olur. Amelî sünnetle kabul edilen her şey, haber-i vâhidle de kabul edilir.³¹ Ayrıca ona göre haber-i vâhidi Kur'ân'a arz ederek araştırmak caiz değildir. Kur'ân'a uysa da uymasa da başka bir hüccete arzı gerekmez. “Bağdaş kurarak oturan birisine emrettiğim veya nehiy ettiğim bir mesele sorulduğunda ‘ben bilmiyorum, yalnız Kur'ân'da bulduğumuz şeye tâbi oluruz’ diyenleri bulmayayım”³² hadisi konunun ne kadar hassas olduğunu açıklamaktadır demektir.³³ Haber sabit olduğunda Kur'ân'a arz edilmesi gerekmez diyen Sem'ânî, bu hususta Debûsî'nin meşhûr kabul ederek delil aldığı ölü bir hayvanın derisini tabaklanınca temizlendiğine dair haberi delil almasını örnek vererek tenkit eder: “Oysa ölmüş hayvanın derisinden istifade etmeyi mubah kılan” haberin hükmü “*Siz ölü, kan ve domuz eti haram kılındı... ancak kestikleriniz müstesna*” (5/Mâ'ide, 3) ayetinin hükmüne muhaliftir.

³⁰ Geniş bilgi için bkz. Recep Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis -Debûsî Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahî-yat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 282-293.

³¹ Sem'ânî, Ebû Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdulcebbar et-Temîmî el-Mervezî, *el-İstulâm fi'l-Hilâf Beyne'l-İmâmeyn eş-Şâfi'î ve Ebî Hanîfe*, thk. Dr. Nayif b. Nafi' el-Ömerî, 2Cilt (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992), 2: 301; Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, 1.360

³² İbn Mâce, *Sünen*, 2: 912

³³ Sem'ânî, *Kavâtiu'l-Edille*, 1: 369.

Ayetin hükmü kesmekle hayvandan istifadeyi helal kılmaktadır ve başka bir şey onun yerine geçemez. Bu nedenle kesmeden ölen hayvanın derisi pistir ve onu tabaklamak da temizlemez.”³⁴

Burada Kur’ân’a arza karşı çıkan Sem’ânî, Debûsî’yi eleştirirken Debûsî’nin yöntemini kullanmaktadır. Ayrıca Debûsî’nin usulüne, umum-u belvada delil alınan meşhur bir haberin hükmünü, Kur’ân’a ziyade edilebilir. Ancak meşhur kavramı iki usülede aynı anlama gelmemektedir. Birinin meşhur kabul ettiği haberi diğeri yöntemi açısından isnadı zayıf ve ayetin zahirine muhalif görmektedir. Aslında Sem’ânî, itiraz ettiği bir usulü kendi usulünü savunmak için kullanmasıyla ve asl nedir? Sorusunu sormakla bu örnekte ikileme düşmektedir.

Sem’ânî, Debûsî’nin Ebû Hanife ve öğrencilerinden farklı bir yaklaşımda olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiasını şu şekilde temellendirmektedir: “Ebû Hanîfe ve bazı arkadaşları, ‘Haber zannî bilgi vermesi sebebiyle Kur’ân’da hükmü bulunan konuda, haberin hükmü kabul edilmez’ dediler. Debûsî’nin yöntemi ise şunlardır: Haber-i vâhidi Kur’ân’a, sabit sünnete, meşhûr olaya ve umûm-u belvâya arz edilir. Haber bu asıllara uygunsuzsa makbûl, değilse zayıf olur. Ayrıca selef bir olayda ihtilaf etmiş ve delil kabul etmemişlerse o haber zayıf olur.”³⁵ Hadisin Kur’ân’a muhalefeti, ister kitabın aslına, ister umum-hususa ve ister kitabın zahirine olsun fark etmez, bütün durumlarda muhalif olan haber reddedilir.³⁶ Haber-i vâhidin illeti kavrandığında, ona yapılan kıyasın diğeri asıllara yapılan kıyas gibi olacağını kabul etmektedir. Asıl, kat’i bir delille sabit olmamışsa diğeri asıllarla yapılan kıyasın da tercih edileceğini çünkü kesin bilgi ifade edeni, zan ifade edene tercih etmek evla olduğunu belirtir.³⁷

Debûsî’ye göre Kur’ân’ın “erkeklerinizden iki kişiyi şahit gösterin”³⁸ açık hükmüne “Bir şahit ve yeminle hüküm verilebilir”³⁹

³⁴ Sem’ânî, *Kavâtiu’l-Edille*, 1: 126-127

³⁵ Sem’ânî, *Kavâtiu’l-Edille*, 1: 365.

³⁶ Sem’ânî, *Kavâtiu’l-Edille*, 2: 393-394

³⁷ Semânî, *Kavâtiu’l-Edille*, 2: 121; Buhârî, *Keşf*, 3:312.

³⁸ el-Bakara, 2/282

³⁹ Muslim, , Ebû’l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahihu’l-Müslim* (Riyâd: Darü’s-Selâm, 2000), 2: 1337

hadisi muhaliftir.⁴⁰ Ayrıca Fatıma b. Kays'ın "Boşanan kadına mesken ve nafaka hakkı yoktur" sözünü Hz. Ömer'in Kur'an ve sabit sünnete aykırı bulması delildir. Kitap'taki hükümler yakınî olup Sünnettekiler ise şüphelidir. Haber sabit sünnete dönüştüğünde Hanefiler buna tabi olmaktadır. Ancak nassa ziyade olacağı sebebi ile haberi vahidin hükmünü tard etmektedirler. Sem'ânî'ye göre Fatma b. Kays'tan gelen haberin esas alınması gerekmektedir. Oysa bu haber hem Kur'an'a hem de sabit sünnete muhaliftir.

2.2.1. Ziyade Alennas

Debûsî, Kitab'ın genel ifadeleri (umum) zahirleri tıpkı özel ifadeler (hususat) gibi «yakın» ifade ettiğinden bunların haber-i vahidle tahsis ve tearuzunun caiz olmadığını ifade etmiştir.⁴¹ Ebu Mansur Mâtürîdî gibi bazı Semerkandlı Hanefi Hukukçular, genel ifadeleri ve zahirleri zannî sayarak bunların haber-i vahidle tahsis imkânını muhtemel görmüşlerdir.⁴² Hanefilerin bu farklı yaklaşımı fukaha ve kelim metodunun ayırım noktalarından biridir.

Sem'ânî, "Neshin izale ve eski hükmün iptali manasına geldiği herkesçe malumdur. Ayetlerdeki hükmün ise haberden önce ve haberden sonra da sabit olduğu kesindir. Haber gelişinden sonra değişen ayetin hükmü değildir. Bilakis haber ayetin üzerine eklenecek yeni bir beyan yani sünnet hüküm getirir. Kur'an'ın hükümlerinin haberlerle nesh edilmeyeceğine dair ayetin açık bir hükmü vardır. "Biz, bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir."⁴³ Bu ayette Allah, bir ayeti nesh ettiğinde ondan daha iyisini veya benzerini getireceğini bildirmiştir. Sünnetin, Kur'an'ın misli veya benzeri olmadığı herkesçe malumdur."⁴⁴ Bize göre kitabın umumunun haberlerle tahsis edilmesi caizdir. Bunun hakkında sahâbenin icması vardır. Zira sahâbe "Allah, size evlatlarımız hakkında

⁴⁰ Sem'ânî, *Kavâtiu'l-Edille*, 2: 296-297.

⁴¹ Buhari, *Keşf*, 3.729

⁴² Buhari, *Keşf*, 3.729

⁴³ el-Bakara, 2/106

⁴⁴ Bedri Aslan, "Sem'ânî'nin Kevâtiu'l-Edille Adlı Kitabında Âhâd Haber Konusunda Debûsî'ye Yöneltiği Eleştiriler" *Artuklu Akademi Mardin İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1 (-2015) 39-40.

(şunu) tavsiye eder: Erkeğin payı iki kızın payı kadardır”⁴⁵ ayetinin hükmünü, “Biz, peygamberler topluluğu miras bırakmayız.”⁴⁶ hadisiyle tahsis etmişlerdir. Ayrıca sahâbe, “Eşlerinizden kalan malın yarısı sizindir.”⁴⁷ ayetinin hükmünü de Peygamberimiz “Değişik dinlere mensup kişiler, birbirlerine varis olmazlar.”⁴⁸ hadisiyle tahsis etmiştir.

Kur’ân’ı umumunu tahsis ettiği iddia edilen haber sünnet olarak iştihar etmişse bunu Debûsî ve Hanefiler de kabul etmektedir. Ancak Kur’ân’ın zahirine ziyade hüküm selef tarafından delil alınıp uygulamada dikkate alınmamışsa rivayeti, manevi inkıtai sebebi ile redde yönelmişlerdir. Ebû Hanife’nin tard ettiği veya İmam Malik’in amel etmediği halde tespit ettiği rivayetler de bu anlamda değerlendirilebilir.

2.3. Haberi Sünnete Arz

Sem’ânî, sünnete arz ederek haberin reddine şu örneği verir. Debûsî “*Hurma ile hurmayı ölçüsü ölçüsüne denk satılır alınır, fazlası faizdir.*”⁴⁹ Mütevatir sünnete, Sa’d b. Ebî Vakkâs’ın naklettiği “*Yaş hurmayla kuru hurma satışını yasaklayan*”⁵⁰ haberini muhalif bularak reddetmektedir. Hanefiler, yaş hurmayla kuru hurma satışının mubah olması için ‘مثلا بمثل’ *ölçüsü ölçüsüne denk* ifadesini hadise ziyade ettiler. Burada ‘*fazlası riba*’ ifadesi, bilinen eşitlikteki fazlalığa işaret etmektedir ki icmâ ile onda zorluk yoktur. Yaş hurmayla kuru hurmada değişimi bildiren haberde fazlalığın faiz olduğu vehmi, taze ve yeni olduğu için kurumasından dolayıdır. Bu satışta, mubah olan mutad eşitlik aranmaz. Satılanların akit anında eşit olmaları yeterlidir. Bu hadise göre eşitlik olması gerekir; fazlalık bulunan satışı haram kılar. Eşit olmakla, satışın haram olması hadisin hilafıdır. Çünkü birinci

⁴⁵ en-Nisa 4/11

⁴⁶ Ebû Dâvud, *Sünen*, Harâc, 19, 4: 594 (h.no: 2976).

⁴⁷ en-Nisa 4/12

⁴⁸ İbn Mâce, *Sünen*, 2: 912.

⁴⁹ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu ’l-Buhârî* (Dımaşk: Dâru İbni Kesîr, 2002), 35, Selem, 7, 3:46; Muslim, *Sahîh*, 22, Musakat, 15, (h.no: 1588), 2: 1211; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh Abdurrahmân (v. 255/869), *Sunenu ’d-Dârimî*, 2 Cilt (İstanbul: Çağrı yayınları, 2. bs. 1992), 2:571 (h.no: 2581).

⁵⁰ Semânî, *Kavati ’u ’l-Edile*, 1/368.

haberde eşitlik, ikinci haberde de eşit olmayı gerekli kılar. Ziyade edilen hurmanın eşit olduğunu ispat ise haberi nesh eder.⁵¹

Aynı cinsten fakat farklı sıfatta bir maddenin eşit olması satışta beklenmez. Bu nakıs kıyas olur. Bu hususta Debûsî meşhur haberin umum hükmünü haberi vahide kıyas ederek yorumlamaktadır. Debûsî'nin bu tutumu takip ettiği usul açısından daha kuvvetli delili alması adına doğrudur.

2.4. Umum-u Belvâya Arz

Sem'ânî'ye göre, ahad haberle amel edilmesinin vacip olduğuna inandıkları halde umûm-u belvâ hakkında varit olan haberleri kabul etmeyenlerin delilleri şunlardır:

1. Umûm-u belvânın kabulü konusunda nas bulunduğu, haber kabul edilmez.

2. Selefin hükme (amele) delil almadığı bu haberlerin kabulü için elimizde bir delil yoktur.

3. Umûm-u belvâya örnek olan haberler çoğunluk tarafından rivayet edilmesi gerekirken garib olarak nakledilmektedir.

Sem'ânî'ye göre bu iddiaları kabul etmek mümkün değildir. Zira bir nas olsaydı araştırmalardan sonra o nassın görülmesi icap ederdi. Alimler umûm-u belvâya arz edilerek hadislerin kabul edilmemesi hakkında hiçbir nassa rastlamamıştır. İkinci olarak sahâbe âhâd haberleri kayıtsız kabul etmiştir. Hanefilerin getirdikleri üçüncü delil de doğru değildir. Çünkü 'umûm-u belvâ hakkında varit olan haberlerin birçok kişi tarafından rivayet edilmesi gerekir' şeklindeki iddiaları, bu haberlerin hükmü herkesi ilgilendiren cinsten olsaydı kabul edilebilirdi. Fakat umûm-u belvâya giren haberlerin hükmünün bütün insanları kapsamadığı açıktır.⁵²

Debûsî'nin bir haberin, selef döneminde umûm-u belvâda delil alınmamasıyla reddedilmesini eşdeğer görmesi Ebû Hanîfe manevi inkıta' ile eşleştirilebiliriz. Bu durum, Ramazan ayında hava açık olduğu halde, hilalin tek kişi tarafından görülmesi haberinin kabul edilmemesine benzemektedir. Çünkü açık havada diğer insanların da

⁵¹ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I/368, 369. (Bununla ilgili değerlendirmelerinin *el-İstîlâm* adlı eserinde de bulunduğunu söylese de tahkiki yapılan nüshada bulamadık.)

⁵² Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, 2: 361-362

hilali görebileceğini, bu nedenle bir kişinin haberinin yalan olma töhmetinin kaçınılmaz olması dolayısıyla onunla amel edilmez. Hz. Ali'nin imameti hakkında nas bulunduğu yönündeki iddialarının reddedilmesi, umûm-u belvâya muhalif olarak varit olmuştur. Debûsî'ye göre, selefın elinde bir nas sabit olsaydı olay iştihar bulduğu gibi, o dönemde de bu delil meşhur olurdu. Haberin hükmü selef arasında meşhûr olmadığından, “*avret mahalline dokunma*”, “*cenazenin (iki direk arasında) taşınması*” ve “*ateşin değdiği*nden” abdest gerektiği haberlerinin reddedileceğini belirtmektedir. Selef arasında konu ihtilaf edilerek ortaya atıldığında, haberi delil almaktan yüz çevirmeleri onun sübutunun olmadığına ve batıl olduğuna delildir.⁵³

Sem'ânîye göre avret mahalline dokunma konusunda Hanefilerin delil aldığı rivayeti nakleden sahâbe ravisi, Talk b. Alî, Mescid-i Nebevi'nin inşası esnasında gelip Müslüman olmuştur. Ebû Hüreyre'nin ise hicretin yedinci yılında Müslüman olduğuna işaret ederek şu açıklamayı yapmaktadır: “İki rivayet muhalefet ettiğinde; Nebi'nin (sav.) haberlerinden sonuncusu alınır. Sahâbe, Talk'ın haberinin daha önce olduğunu belirttiler. Onunla arada engelsiz dokunmayı kastettiler.”⁵⁴

Sahâbenin İslâm'a giriş tarihleri, hadisin söylenme tarihini tespit etmede bir karine olsa da tek başına bu rivayetin tarihini belirlemede kesinlik bildirmez. Talk b. Ali'nin (ö. ?), Ebû Hüreyre'nin İslâm'a girişinden sonra mezkûr rivayeti duymuş olabileceği ihtimali de vardır. Sem'ânî'ye bir haberi, İslâm toplumunun tamamının bilmemesi söz konusu değildir. Dolayısıyla bir kısım insanların mutlaka haberi bildiğini varsaymış ve toplumun genelince kabul edilen uygulamaya arz edilerek reddedilemeyeceğini savunmuştur.

Ayrıca sahâbe kamuya ait işlerde ihtilaf ettiği zaman içlerinden birinin rivayet ettiği bir haberle amel etmişlerdir. Sahâbe “*iltikâu'l-hitâneyn*” konusunda guslün gerekip gerekmeyeceği hakkında ihtilaf etmiş, Hz. Ömer, Hz. Aişe'ye bir sahâbiyi göndererek konuyu sordurmuştur. O da “*iltikâu'l-hitâneyne gusul vacip olur*” demiştir.⁵⁵ Aynı şekilde Mecusilerden cizye alınmasıyla ilgili Abdurrahmân b.

⁵³ Semânî, *Istulâm*, 2.367.

⁵⁴ Semânî, *Kavâti'u'l-Edille*, 1.107.

⁵⁵ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, 2: 360.

Avf'ın haberiyle de Hz. Ömer amel etmiştir.⁵⁶ Umûm-u belvânın toplumu veya bir topluluğu ilgilendiren ve uygulaması devam eden husus olması dolayısıyla daha meşhur olması gerekirdi. Bu açıdan bu konuda amele muhalif haberin sonradan amele aykırı ortaya çıkması manevi inkıta'ına veya neshine delil olur.

Hanefilerin tahsîsini câiz görmediği ayetler bağlamında Matûrîdilerin bu farklı görüşlerinin pratiğe yansıyor yansımadığını değerlendiren Hüseyin Kahraman da ahkâm konusunda iki grup arasında pratik açıdan pek bir farklılık olmadığı sonucuna varmıştır.⁵⁷ Hanefî usûlcülerin ifade ettiği gibi haberin Kur'ân'ı tahsîs ya da takyîdi değil haberin Kur'ân'ın aslına muhalif olmasıdır. Bu sebeple Kitâb'ın âmmını tahsîs eden veya mutlakını takyîd eden hadislerin Kur'ân'a muhalefet kapsamında ele alınmaması gerekir.⁵⁸

2.5. Ahad Haber'in Kıyasa Arzı

Debûsî “Haber, haddi zatında yakînî bir hüccet olup kıyastan evladır. Fakat râvinin rivayetinde bir şüphe bulunursa, bu şüpheden dolayı haber kıyastan daha aşağı bir derecede olur. Bundan dolayıdır ki kıyasa karşı, rivayetinde şüphe olan haber terk edilir”⁵⁹ demektedir. Hanefîler kıyas terimini Kur'ân, Sünnet, Kur'ân ve Sünnetin genel ruhu anlamında kullanmışlardır.⁶⁰ Ayrıca Ebul-Yusr, Pezdevî ve Kerhî'nin adâlet ve zabt sahibi her râvinin haberi, Kur'ân ve meşhur sünnete muhalif olmadığı sürece kıyasa takdim edilir görüşünü nakletmektedir.⁶¹ Kur'ân, sünnet ve icmâ ile sabit olduğu üzere

⁵⁶ Semâni, *Kavâti'u'l-Edille*, 1: 368-369.

⁵⁷ Hüseyin Kahraman, *Mâtûrîdilikte Hadis Kültürü* (Bursa: Arasta Yayınları, 2001), 154-160.

⁵⁸ Yiğit, *Metin İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usul Anlayışında Sünnet* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 183.

⁵⁹ Sem'âni, *Kavâti'u'l-Edille*, 2: 381

⁶⁰ Hamdi Çilingir, “Hanefilere Göre Haberin Kıyasa Aykırı Olma Durumunda Râvinin Fakih Olma Şartı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2010): 72-73; Mutlu Gül, “Erken Dönem Usul Eserleri Çerçevesinde Hanefî Fukahasının Sahâbe Algısı”, II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - 4 (6-8 Mayıs 2013, Bursa), (İstanbul, 2013), 1012.

⁶¹ Buhârî, *Keşf*, 2: 558; Kâkî, Muhammed b. Muhammed, *Câmiu'l-esrâr fî Şerhi'l-Menâr*, Thk. Fazlurrahman Abdülğa-für el-Efgânî, 5 Cilt (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2005), 3: 673. Bu görüşün Kerhî'ye nispetinin hatalı olduğu ile ilgili bkz. Bedir, Murteza, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet* (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi) (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 237.

kendisinden daha kuvvetli bir delil bulunmadığında kıyas ile amel etmek gerekmektedir.⁶²

Debûsî'nin “Haber-i vâhid, kıyasa takdim edilmez” külli kaidesine karşılık Sem'ânî, rivayetlerin akıl ve kıyasla reddedilemeyeceğini zira Ebû Hanîfe'nin de Ebû Hüreyre'den nakledilen kıyasa aykırı haberi “unutan kişinin yemesiyle orucun durumu” konusunda delil olarak kıyası terk etti⁶³ demektedir. Çünkü Ebû Hanîfe “Bu konuda rivayet olmasaydı kıyasla görüş bildirecektim” demiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin “Allah ve Resûlünden gelen başımız gözümüz üstünerdir” ifadesi onun haberi kıyasa önceliğinin delili olarak görülmektedir.⁶⁴

Debûsî'ye göre de Ebû Hüreyre'nin (ö. 58/678) adaletinde hiç bir şüphe yoktur. Ancak, diğer sahabe tarafından kıyasa aykırı olan haberleri fakih olmaması sebebiyle kabul edilmemiştir. Zira fakih olmayan birisinin herhangi bir hadisi manayla rivayet etme durumu vardır. Fakih olmayan birisi hadisin birçok manasına vakıf olamayabilir. Bu da yanlışlığa (galata) sebep olabilmektedir. Bundan dolayıdır ki âlimlerimiz musarrât⁶⁵ ve arâyâ⁶⁶ hadislerini reddetmişlerdir. Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği “Ateşin dokunduğu şeylerden abdest gereklidir.”⁶⁷ rivayetini İbn Abbas (ö. 67/687) reddetmiştir. Debûsî, İbn Abbas'ın bu hadisi terk etmesinin sebebini Ebû Hüreyre'nin fakih olmaması ve kıyasa muhalif olmasıyla açıklamaktadır.⁶⁸ Debûsî, Ebû Hüreyre'nin zina sonucu doğan çocukla

⁶² Pezdevî, Ebû'l-Hasen Fahrü'l-İslâm, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* (Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphane Merkezi İlm ve Edeb, ts.), 159; Serahsî, *Usûl*, 1: 341; Buhârî, *Keşf*, 2: 554.

⁶³ Sem'ânî, *Kavâtiu'l-Edille*, 1: 365.

⁶⁴ Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahru'l-islâm el-Pezdevî*, 3 Cilt (Beyrut: Dârül-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2: 559.

⁶⁵ Musarrât, sütü bol gözüksün diye satımdan önce birkaç gün sağılmamış süt hayvanını ifade eder. Şükrü Özen, “Musarrât”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 2006) 31: 240-241.

⁶⁶ Gniş bilgi için bkz. Muhammed b. İdris EbûAbdullah eş-Şâfiî, *el-Ümm*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 13937: 21; Şabân, *Usûlü'l-Fıkh*, Çev. İbrahim Kafi Dönmez (Ankara TDV, 2003), 141.

⁶⁷ İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, 2 Cilt (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1953),1: 10

⁶⁸ Sem'ânî, *Kavâtiu'l-Edille*, 2.382

ilgili rivayet ettiği hadis hakkında, Hz. Âişe'nin "Hiç kimse kimsenin günahını yüklemez."⁶⁹ ayetiyle reddetmesini de örnek olarak vermektedir.

Sem'ânî'ye göre de Ebû Hüreyre'den nakledilen 'Ateşin değdiğinden abdest gerekir' hadisini mensuh olmasından dolayı, İbn Abbâs'ın nakletmediği sabittir. Hz. Âişe'nin (r.a.) Ebû Hüreyre'den nakledilen rivayetleri eleştirmesi ve reddetmesi, onun yalan söylediği töhmetini içermemektedir. Zübeyr ve sahâbeden bir topluluk, unutma ve hatalı rivayetleri olur korkusuyla Ebû Hüreyre'nin rivayetinin çokluğunu yadırgamış, Hz. Ömer (r.a.) onun rivayetlerini reddetmiş, Abdullâh İbn Mes'ûd onu ve bir topluluğu, Nebi (sav.)'den çok rivayette bulunmaları nedeniyle hapsedmiş, sonra da serbest bırakmıştır.⁷⁰

Debûsî de bir sahâbenin Hz. Peygamber'e yalan isnad edeceğini söylememektedir. Ancak Hz. Peygamber'le uzun zaman sohbeti bulunan veya daha fakih olan sahâbenin haberini Ebû Hüreyre'ye ercih etmektedir. Sahâbenin kendi aralarında yaptıkları tenkitlerde de görüldüğü gibi, zabt kusurları bulunmaktadır. Bu husu sahâbenin kendi arasında yaşanan ihtilaflarda da dikkate algılandığı bilinmektedir.⁷¹ Sem'ânî bu iddiasıyla, her sahâbenin rivayet nakletme konusunda bilgi ve hafızasının eşit seviyede olduğunu kabul ettiğini dolaylı olarak savunmaktadır ki, bunun yanlış olduğu açıktır.

Bedir'e göre, Hanefî usûl teorisinin, hadisçilerin yaptığı işe bakışlarını özetleyen Ebû Hüreyre prototipine yöneltilen eleştiriler, yedinci asır ve sonrasında Sünnî İslâm mezhepleri, hadis taraftarları ve diğer toplum kesimleri arasındaki uzlaşma ve diyalog ortamında artık sürdürülemez olduğudur. Fakih râvî meselesindeki (muhaddislerin) olumlu yaklaşımı bu anlayışın uzlaşma ortamına olumsuz etkilerine karşı geliştirilmiş olmalıdır.⁷²

Sahâbe ve Halifelerin tutumu da şüphe duydukları konuda habere şahit istemişlerdir. Ayrıca Hz. Aişe'nin (r.a.) Ebû Hüreyre'yi

⁶⁹ Fatır, 35/18.

⁷⁰ Sem'ânî, *Kavâtiu'l-Edille*, 1: 364.

⁷¹ Geniş bilgi için bkz. Erul, Bünyamin, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), s. 8-14.

⁷² Bedir, Fıkıh, Mezhep ve Sünnet, 236-237.

çok rivayette bulunması sebebi ile hatalı rivayetleri bulunduğu ve iyi duymama, anlayamama şeklinde tenkitleri bulunmaktadır.

Gazzâlî, Debûsî'nin kitabında haberin isnadı ve kıyasla haberi reddettiği bu husularda onun kusurlarına işaret edeceğini ve kabul edilebilir delillerle konulara açıklık getireceğini ifade etmektedir.⁷³ Gazzâlî'ye göre Debûsî'nin sözünün özeti: Asıl olmaksızın kıyasın geçerli olmayacağıdır ki bunda bir tartışma olmadığını, onunla arasında bulunan ihtilafın usûl tartışmasından çok fûrû tartışması olduğunu, Debûsî'nin asıl bulunan her konuda kıyası kabul ettiğini, bu hükümlerin ilk defa konulan hükümler olduğunu iddia etmektedir.⁷⁴ Gazzâlî'ye göre fukaha metoduna göre yazılan usûl eserlerinde, kıyasın şartları, kıyasın rükünlerine göre değil sebeplere göre işlenmiştir. Mütekellim metoduna göre yazılan eserler ise kıyasın şartlarını, rükünlerine göre ayrı ayrı ele almıştır.⁷⁵ Nasta illetin ispatının asıl olduğunu ve hükümleri kıyasla sabit kılmanın caiz olduğu gibi, haberle de beyanı caizdir. Hükmün sebeplerini delil almak caiz değilken hükümlerin ta'lili caizdir. Debûsî'ye göre ise bunun hilafına hüküm ve ondan çıkan illete kıyasla değil, sebeplerle hükümleri çıkarılır.⁷⁶

Gazzâlî, Ebû Hanife'nin de kullandığı tard yöntemi hakkında; “Bir yerde vasfın varlığı hükmün varlığını gerektirdiği hâlde, başka bir yerde yokluğu, hükmün yokluğunu gerektirmemesidir; bu, fasid bir kıyas olur.” demektedir. Gazzâlî, illet olan vasıfların münasip ve gayri münasip olduğunu, gayri münasip vasıfların tard, şebah, tard aks, naslardaki lafzî izafetler gibi türlerinin bulunduğunu ifade eder. Bu yöntemlerin arasında derece farkları bulunmaktadır. O, tard ve aks kıyasını fasid metotlar içerisinde sayar.⁷⁷ Tard konusunda hüküm ve illetin birlikte var olup olmaması konusunda bulunan tutarsızlığın; illetin makul, hükme münasip olması ve maslahatı içermesi özelliklerinin aranmasına neden olmuştur. Bu konuda Debûsî, tesir

⁷³ ed-Debûsî'nin görüşlerini tenkileri için bkz. Gazzâlî, *eş-Şifâ*, 9, 12, 142, 146, 159, 177-179,

181, 183, 310, 317, 322-333, 379, 414, 460, 465, 510, 513, 584, 604, 650, 652; Tuzcu, Hanefî Usûlünde Hadis –Debûsî Örneği, 307-314.

⁷⁴ Gazzâlî, *eş-Şifâ*, 283-284.

⁷⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, 324-331.

⁷⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, 9.

⁷⁷ Gazzâlî, *Eş-Şifâ*, 127-128.

kavramını kullanırken⁷⁸ Gazzâlî maslahat kavramıyla bu üç terimi birlikte değerlendirmiştir.⁷⁹ Debûsî'ye göre sahih bir illet elde edebilmek için ittırad yerine tesirin kabul edilmesi daha uygundur. Ona göre hüküm illetle beraber bulunduğu gibi şartla beraber de zikredilmiş olabilir. Dolayısıyla naslarda illet ile şartı birbirinden ayıracak bir delilin bulunması gerekir, bu delil ise vasfın eseridir. Bir hükmün var olmasında şartın herhangi bir tesiri bulunmamakla birlikte illetin tesiri bulunmaktadır.⁸⁰

Gazzâlî, Debûsî'nin ihaleye yönelttiği tenkitlerinde haklı olduğunu fakat ihaleden amaçlarının münasebet olduğu ve bunun da tesir anlayışından farklı olmadığını ifade eder. Debûsî'nin, Ebû Hanîfe ve Şâfi'î'nin yaptığı ta'lillerden yola çıkarak illetin tahsisi konusunda istidlalde bulunduğunu söyler. Gazzâlî, hükmün yokluğuna rağmen, illetin bulunmasının üç şekilde olabileceğini ve bunların, cedelî, icthadî, akli ve lafzî tartışmaları barındırdığını ifade etmektedir.⁸¹ Burada illetin kat'i ve zannî olması arasında bir fark yoktur. Gazzâlî; kat'i illete, musarrât hadisini, zannî illete, âriye hadisini misal vermiştir. Ona göre illet, mansus illette söz konusu olmuşsa, illete bir kayıt getirme anlamı taşır. Böylece daha önce illet olarak zikredilen vasfın, illetin tamamı olmadığı anlaşılır, demektedir. Gazzâlî kıyas için, nasta bulunan hükmü toplayan vasfın illet olduğunu bilmek ve fûrû konularında bu hükmü uygulamak için gerekli olduğunu söylemektedir. Şâri' tarafından konulan nassın, ta'lil sığasıyla gelmesidir. Gazzâlî, Şâri' tarafından konulan nasda zannî hüküm bildiren eş anlamlı fiile sebebi açıklayan "fe" harfi bitişik geldiğinde söz konusu hükme hafi ve celî diye iki tür kıyas yapılacağını söylemektedir. "*Mâ'iz zina etti, recmedildi*", "*Resulullah (sav.) unuttu, secde etti*" ve "*Yahudi cariyesinin kafasını kırdı, Resulullah da onun kafasını kırdı.*" Rivayetlerinde olduğu gibi, ravinin sözünde "fe" dâhil olduğunda da bu kısma girer. Hükmü ifade eden fiilin sebebinin açıklayan "fe" takip ederse bu açıklama raviye ait bir ifade olup, fiildeki hükmü ve sebebinin ravinin anlamış olduğuna delildir.

⁷⁸ ed-Debûsî, Ebû Zeyd Ubetdullah b. Ömer, Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh, Thk. Halil Muiyiddîn el-Meys (Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2001), 304.

⁷⁹ Gazzâlî, Eş-Şifâ, 127-128.

⁸⁰ ed-Debûsî, *Takvîm*, 311.

⁸¹ Gazzâlî, *eş-Şifâ*, 71, 217, 228.

Debûsî'ye göre ravisi fakih olmadığından illetini anlayamadığı için kıyasla reddettiği haberlerin ta'lil sebepleri açıktır ve delil alınır.⁸²

Debûsî'nin kıyasla reddettiği “*Avret mahalline dokunan abdest alsın.*” rivayetinde; abdest almanın illeti dokunma olarak tespit edilmiştir. Bu şekilde sebep olan illet bilindiğinde başka bir delil alınmaz. “*Kim ateşte pişen bir şey yerse abdest alsın.*” ve “*Kim kusar, burnu kanar veya mezisi akarsa abdest alsın.*” rivayetlerinde de durum böyledir. Bu örneklerde münasebet yoktur. Burada haberlerin sığaları münasabete değil, ta'lille anlaşılması gerekmektedir. Biz burada münasabet olduğunda zandaki münasebetin daha açık olacağı ve anlaşılacağını inkâr etmiyoruz.⁸³

Gazzâlî, ikinci türü hafî kıyasta Ebû Hanîfe'nin oruçlu iken ailesi ile cinsel birlikte bulunan kimsenin köle azad etmesi ve musarrat haberlerini ravisi fakih olmadığı ve kıyasa aykırı olduğu için reddetmediğini fakat delil almadığını başka delillere muhalefetiyle tard ettiğini söylemektedir. Debûsî söz konusu haberin hak ve hüküm bildirmediğini, bununla birlikte bir olaya has olduğunu ve sulh teklifi içerdiğini söyleyerek haberi reddetmektedir.⁸⁴

Gazzâlî'ye göre şâri' hükmü vasıf olarak koyar, ta'lille açıklamaz ve bu vasfın haricî delillerle hükümde tesir edip etmediği anlaşılmazsa bu vasfı zikretmek, onun illet olduğunu gösterir⁸⁵ Takririyle birlikte vasfı söylemek istediğinde Nebi (sav.)'nin: “(*Hurma kurduğunda azalır mı*)” sorusuna, evet denildi. Nebi (sav.)'nin: “*O zaman olmaz*” takririnde olduğu gibi. Şâri'in hüküm ve ayrı olan vasfı iki şey arasında zikretmesi durumunda, ayrı bir hüküm olduğu bilinen vacip hükmün, sıfattan ayrı olduğuna tenbih vardır. Bu da iki bölümdür. Durum kısıtlaması “*katil miras alamaz*” haberinde olduğu gibi olup, burada yakınlık ve katil olma birleştiğinde katil miras alamaz. “*Piyadeye bir pay, suvariye iki pay vardır.*” sözünde fazlalığa tesir eden ikisinin arasını ayıran şeydir. Vacibi engelleyen yasak, onun haram olmasının vacibe engel olmasından dolayı bir tenbihtir. Buna

⁸² Gazzâlî, *eş-Şifâ*, 18-19.

⁸³ Gazzâlî, *eş-Şifâ*, 18-20.

⁸⁴ Gazzâlî, *eş-Şifâ*, 22.

⁸⁵ Gazzâlî, *eş-Şifâ*, 23.

örnek “Cuma günü ezan okunduğunda alışverişi bırakarak Allah’ı zikretmeye koşunuz.” ayetidir.⁸⁶

Debûsî, bu görüşünü “bir nassın akla ve dinde yerleşik olan genel kurallara aykırı olarak gelmesi”⁸⁷ şeklinde gerekçelendirmiştir. Ayrıca o da sahih kıyasın şartlarını, kıyasın hangi durumlarda nas olabileceğini ve olmayacağını şu dört gruba ayırarak incelemektedir:

1. Aslın hükmü kendine mahsus kılınmış olmamalı.
2. Aslın hükmü kıyasa aykırı olmamalı.
3. Nastaki şer’î hüküm değişmeksizin fer’e geçmeli.
4. Aslın hükmü ta’lilden sonrada ta’lilden önceki gibi kalmalıdır.⁸⁸

Gazzâlî, Debûsî’nin kıyası nas bulunan konuda delil almasının, şeran muteber olduğu hususunda ittifak edilen bir kuralı (haber-i vahidin şeri delil olduğu) yok kabul etmek mesabesinde olduğunu ve dört konuda kıyasın geçersiz olduğunu şu şekilde açıklar:

a. O, ta’lilde illet birliği arayarak illeti tarifile işe başlar. İlet, bizatihi değil, Şârî’in öyle kılınmış olmasıyla hükme müessir olan veya hükmü gerekli kılan vasıftır. Müessir illetin kaynağı nas ve icmâ olduğunda birden çok illetle ta’lilin mümkün olduğunu ancak ihtiyaç duyulan her ta’lilde illetin tek olma zorunluluğu bulunduğunu, aksi takdirde hükmün illete münasebetinin ortadan kalkacağını ifade eder.⁸⁹ Debûsî, illetin nasta veya onun dışında bulunması konusunda şu örneği verir: “Hz. Peygamber, insanın sahip olmadığı şeyin satışını yasaklamış, fakat selem akdine cevaz vermiştir. Bu ruhsat yapanın malı elde etmemesiyle malüldür. Selem akdine verilen ruhsatta bu illet zikredilmemiştir.⁹⁰

Debûsî’nin “Sebeplerde kıyasın geçerli olmadığını, çünkü hükümler hikmetlere değil, sebeplere tâbidir”⁹¹ sözüne itirazla Gazzâlî, ta’lili mümkün olan şer’î hükümlerde kıyas geçerlidir, diyerek tenkit eder. *Ta’lil*, hükümler ve sebepler şeklinde ikiye ayrılır.

⁸⁶ Gazzâlî, *eş-Şifâ*, 27.

⁸⁷ ed-Debûsî, *Takvîm*, 284.

⁸⁸ ed-Debûsî, *Takvîm*, 279.

⁸⁹ Gazzâlî, *eş-Şifâ*, 14, 243, 266, 303.

⁹⁰ ed-Debûsî, *Takvîm*, 284.

⁹¹ ed-Debûsî, *Takvîm*, 292.

Zina edenin recmi ve hırsızlık yapana had uygulanmasının vacip kılınmasında iki hüküm vardır. Biri “recmin vacip kılınması”; ikincisi, “zinanın recmin vacip kılınmasına sebep zina yapılmasıdır” öyle ise zina, kendinde bulunan illetten dolayı, recmi gerektirmiştir. Livataya zina ismini vermesek bile, aynı illet kendisinde bulunduğundan, onu sebep olarak kabul ederiz, demektir.⁹²

Gazzâlî, Debûsî'nin de sebeplerin ta'liline dayalı kıyasla hüküm verdiğini, oruç bozma kefareti konusunda cinsel ilişkiyi yeme-içmeye kıyası etmesini buna örnek vermektedir. Bu duruma ikinci örnek, Hz. Peygamber'in “*Kadı kızginken hüküm vermesin*” sözünde ‘kızgınlık’ akli dehşete düşürür ve sağlıklı düşünmeye engel olur. Bu durum şiddetli açlık, susuzluk, sıkıntı ve ağrı da mevcuttur. Dolayısıyla bu gibi durumlarda hâkimin hüküm vermekten kaçınması gerekir. Gazzâlî'ye göre, genel kuraldan istisna edilerek özel bir hükme tahsis edilmemesinin gerekçesi, akılla kavranamayan hükme kıyas yapılmasının mümkün olmamasıdır. Bu hüküm ilgili olduğu mahalle sınırlı olup hususiliği kıyasla iptal edilemez. Örnek olarak Hz. Peygamber'in Huzeyme'nin tek başına yaptığı şahadeti kabul etmesi, Ebû Burde'nin oğlak kurban etmesini kabul etmesi, kadınların mehirsiz evlenmesinin caiz olması hükmünün sadece Hz. Peygamber'e ait olması gibi hükümleri zikretmektedir.⁹³

b. Gazzâlî önceki kuraldan gerekçesi anlaşılacak istisna edilen hüküm, istisna edilen hükümle illet birliği olanlar, bu hükme kıyas edilebilir. Bu kıyas türüne de ariye ve musarrat haberlerini örnek olarak zikreder.

c. O, namazların rekât sayısı, nisap miktarları, had ve kefaretlerin miktarları gibi, gerekçesi kavranamayan, ilk defa konmuş müstakil hükümlerde illet bulunmadığından başka şeyler buna kıyas edilemez.

d. Benzeri bulunmayan ilk defa konulan kurallar. Gerekçeleri kavransa dahi bunlara kıyas yapılamaz. Çünkü nas ve icmânın kapsamının dışında bunların bir benzeri yoktur. Yolculuktaki ruhsatlar, zaruret hâlinde murdar hayvanlardan istifade etmek gibi.⁹⁴

⁹² Gazâlî, *eş-Şifâ*, 284.

⁹³ Gazâlî, *age.*, s. 284–290.

⁹⁴ Gazâlî, *eş-Şifâ*, 300-309.

2.6. Haberi Sahabe Kavline Arz

Sem'ânî, sahabe kavli ve sabenin içtihadı konusunda Debûsî'ye şu tenkitleri yapmaktadır: “Haber sabit olduktan sonra sadece sahâbenin ihtilafı sebebiyle haberle ameli terk ve reddetmek gerekmez. Çünkü haber bütün ümmete delil olup sahâbe de bunun dışındaki insanlardan biri olarak onu delil alır. Allah “*Hiçbir inanan erkek ve kadına Allah ve O'nun elçisinin bir konuda hüküm verdiğinde, onların emrettiğinde onlara bir tercih yoktur.*” (33/Ahzâb, 36) ve “*Resulullah'ın emrettiğini yapın, yasakladığından sakının.*” (59/Haşr, 7) ayetleri ümmetten hiçbirini istisna etmeden bağlamaktadır. Biz ashabın içtihatlarını terk ettiklerini rivayet ettik. Bu, Hz. Ömer'in (r.a.) satışta iki tarafın muhayyerliğini bildiren haberde olduğu gibi, haberin iki yönünü göstermektedir. İbn Abbâs'ın mürted hakkında söylediği söz gibi sahâbenin delil ortaya koymadan yaptığı tahsisi de kabul etmeyiz”.⁹⁵

Debûsî, Amr b. Şuayb vasıtasıyla Hz. Peygamber'den (sav.) naklettiği “*Yetimlerin mallarıyla ticaret ederek arttırınız. Zekât onu yok edip gitmesin*”⁹⁶ haberini, sahâbe yetimin malından zekât verilmesi konusunda ihtilaf ettiği delil alınmadığı için sabit olmadığını ve kendisi için de delil olamayacağını belirterek reddetmektedir. Debûsî, Nebi'den (s.a.v.) nakleden “*Talak erkeğe göredir.*” rivayetini delil olarak almamaktadır. Çünkü talakın kadına göre mi erkeğe göre mi olduğu konusunda sahâbe ihtilaf etmiştir. Bu haber sabit olsaydı delil sahbe alırdı. Selef, delil alınmadığına göre sonradan uydurulmuştur diyerek reddetmektedir. Debûsî'nin haber-i vâhidi tenkit babında zikrettiği en son yöntem budur.”⁹⁷

Bu hususta Hanefî âlimler haberin ihtilaf edilen bir konuda hükme delil alınmamasını manevi inkıta olarak görmektedir. Bu fukahanın hükmü tespit açısından önemli bir yöntemidir. Debûsî, sahâbenin ihtilaf ettiği bir konuda haberi delil almamasını mensuh olabileceği gerekçesine de bağlanmıştır. Bu açıdan onun usulü haberin tespitinden çok bir hükme delil alınması açısından bir değerlendirmeyi ifade etmektedir.

⁹⁵ Semânî, *Kavâtı'u'l-Edille*, 2:373.

⁹⁶ Mâlik b. Enes, *Muvatta'u Mâlik*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî, 2 Cilt (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. bs. 1992), 17, Zekât, 6, (h.no: 12-15), I/251.

⁹⁷ Semânî, *İstılâm*, 2.373.

Netice

Debûsî, Irak ve Bağdat'a Semerkantlı bir âlim olarak gelmiş Irak Hanefîlerinin görüşlerini de öğrendikten sonra iki usulü telif etmiştir.

Debûsî, itikad da Semerkant âlimlerinin kullandığı kelimeleri metodunu benimserken, fûrû fıkhında bir asla itibar eden Irak okulunun görüşlerini sistematik hale getirmiştir. Bunu yaparken asâr ve selefin içtihatlarında delil aldıkları nakillerden elde ettiği aslî külli kaidelere bağlı fûrû konuları tespit ederek fukaha metodunu sistematik hale getirmiştir.

Debûsî'den itibaren Hanefî fukahâsı arasında Irak ekolündeki Mutezili kelâmî yaklaşım yerine İmâm Mâtürîdî'nin itikadî ve kelâmî görüşleri benimsemekle birlikte lafzın anlamı konusunda müteşâbih ve mücmeli açıklayan bir nas olmayan konularda Mu'tezilenin yaptığı gibi tevil etmek yerine tevakkuf ederek selefin anlayışını benimsemiştir.

Debûsî, fûrû meselelerini çözümünde asla arz konusunda büyük ölçüde Iraklı hocalarından etkilenmiş olsa da kelimeler dair bazı konularda onlara muhalefet etmiştir.

Debûsî sadece Semerkant ve Irak Hanefîlerinin usul anlayışını telif etmemiş bunları aşarak Hanefî fukahâ usulüne yeni bir yön vermiştir.

İki usul arasında farkın aslında ilk ikinci ve üçüncü asırda haber ve sünnetin tanımı, tespiti okuma farkı ile oluşan usul farkıdır.

Matürîdî geleneğe mensup olan Semekkadî, Lâmişî gibi âlimler Debûsî'yi sünnetin kapsamı, kıyas, sahabe kavlinin delil olması, haber ve sahabenin taksimi, manevî inkıta ve kapalı lafızlardaki kabulleri sebebi ile haberi reddetmesini eleştirmişlerdir.

Debûsî büyük oranda telif ederek kelâmî metodu fukaha metodundan bazı tartışmalarla birlikte kesin olarak itikadî ve fıkhi alan açısından ayırmıştır.

Bu başarısı sebebiyle fukaha usulü Hanefî usulcüler arasında genel kabul görmesi ile sonuçlanmıştır.

İbn Haldun bu sebeple, Debûsî için kıyas konusunu en geniş ele alan ve usulün ihtiyaçları olan bahislerini ve şartlarını tamamlayan, usul kaidelerine oturtan ve meseleleri buna göre düzenleyen kişidir demiştir.

Gazzâlî ve Sem'ânî, Şafîî ile belirgenleşen sünnet anlayışı ve buna bağlı hadisin tespit yönetimini asıl kabul ederek Debûsî'nin hadis bilgisinin yetsizliği ve usulüne külli kaideler üzerine oturmasına bazı eleştiriler yöneltmiştir. İki farklı usul mukaye edildiğinde Debûsî'nin metodunda deliller kuvvet ve sübut dereceleri esas alınmıştır. Külli kaide olarak tespit ettiği asl; yani kıyas, sabit nassa dayanmaktadır. Kıyasa muhalif haberi de yöntemi gereği reddetmektedir.

Gazzâlî bu durumu bu yöntemle (fukaha yöntemiyle) meselelerin çözümünde dillerde dönüp dolaşan bütün alıntılar Kadı Ebû Zeyd Debûsî'nin kitaplarına döner, diyerek aslında onun fukaha usulündeki başarısını ortaya koyar.

Netice olarak Debûsî, asılların sübutunun kuvvet dercesine göre tertip ederek, fûrû meseleleri, tasnif etmiştir. O, usulüne başlamadan ıstılah ve delillerin tarifi ile taksiminde incelikleri güzel bir şekilde ortaya koyması açısından da günümüzde kullanılan terimin ne anlam geldiğini tespit eden akademik anlayışı eserlerine yansıtmıştır. O, fıkıh alanında fukaha metodunu itikat alanında kelam metodunu kullanımını bir zaruret görmektedir.

Kaynaklar

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel. Thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid v.dğr. 45 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1998.

Âmidî, Seyfuddîn Ali b. Ebi Ali. *el-İhkâm fi usûli'l-aşkâm*. Riyad: Daru's-Sami'î, 2003.

Aslan, Bedri. "Sem'ânî'nin Kevâtiu'l-Edille Adlı Kitabında Âhâd Haber Konusunda Debûsî'ye Yönelttiği Eleştiriler" *Artuklu Akademi Mardin İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1 (-2015) 39-40.

Bardakoğlu, Ali. "Delâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1994. 9: 120

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

Bedir, Murtaza. *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi*. İstanbul:Dem, 2017.

Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahru'l-islâm el-Pezdevî*. 3 Cilt. Beyrut: Dârül-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dımaşk: Dâru İbni Kesîr, 2002.

Çilingir, Hamdi. “Hanefilere Göre Haberin Kıyasa Aykırı Olma Durumunda Râvinin Fakih Olma Şartı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2010): 69-83.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn (ö. 478/1085). *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. .Devha: Câmiatu Katar, 1978.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh Abdurrahmân (ö. 255/869). *Sunenu'd-Dârimî*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı yayınları, 2. bs. 1992.

Debûsî, Ebû Zeyd Ubetdullah b. Ömer. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. Thk. Halil Muyyiddîn el-Meys. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2001.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'âs el-Ezdi. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Thk., Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

Edib Salih, Muhammed. *Tefsîrû'n-nuşûs fî'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1993.

Erul, Bünyamin. *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Fahredden er-Râzî. *el-Mahsûl*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî. .Beyrut: Müessesetü'r-Risale, t.y.

Gül, Mutlu. “Erken Dönem Usul Eserleri Çerçevesinde Hanefî Fukahasının Sahâbe Algısı”. II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - 4 (6-8 Mayıs 2013, Bursa). 1009-1022. İstanbul, 2013.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *Şifâ'u'l-Galil fî Beyâni's-Şubehi ve'l-Muhil ve Mesâliki't-Ta'îl*, 2.bs. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, 2 Cilt (Mısır: by., 1322/1904.

Gölcük, Şerafettin- Toprak, Süleyman. *Kelam*. Konya: Tekin Kitabevi, 1991.

Hazne, Heysem. *el-İhtilâfu'l-usûliyye beyne medreseteyi'l-Irâk ve Semerkand ve Eseruhâ fî usûli'l-fikh*. Ürdün: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Öğretim Fakültesi, 2004.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1953.

İltaş, Davut. *Fıkıh Usulünde Mütetekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib. et-Tebyîn. thk. Sâbır Nasr Mustafa Osman. 2 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1999.

Kahraman, Hüseyin. Mâtürîdilikte Hadis Kültürü. Bursa: Arasta Yayınları, 2001.

Kâkî, Muhammed b. Muhammed. Câmiu'l-esrâr fi Şerhi'l-Menâr. Thk. Fazlurrahman Abdülğa-für el-Efğânî. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2005.

Kavalcıoğlu, Abdullah. “Debûsî ve Semerkandî'nin Fıkıh Usulünde “Kapalı Lafızlar” Konusuna Yaklaşımları ve Görüşlerinin Mukayesesi”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 /1 (Bahar 2018): 61 – 85

Kaçır, Temel. *Haneî Usulcülerinden Kadı Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Kıyas Nazariyesi*. Ankara: Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2007), 26-126.

Köksal, Asım Cüneyd- Dönmez, İbrahim Kafi. “Usûl-i Fıkh” *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV yayınları, 2012. 42: 201-210.

Mâlik b. Enes. *Muvattaü Mâlik*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. bs. 1992.

Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vîlâtü ehli's sünnet*, thk. Mecdi Baslum. Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye 2005.

Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. Sahîhu'l-Müslim. Riyâd: Darü's-Selâm, 2000.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebssiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. Thk. Claude Sa-lame. Dımaşk: 1993.

Özben, Zübeyde – Yılmaz, Hayati. “Sahâbe ve Tâbiûnun Rivayette Kullandığı Lafızlar Bağla-mında Sünnetin Kapsamı Tartışması”. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19/35 (Haziran 2017): 27-48.

Özen, Şükrü. “Musarrât”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 2006) 31: 240-241.

Pezdevî, Ebü'l-Hasen Fahrü'l-İslâm. Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi Merkezi İlm ve Edeb, ts.

Sarıtaş, Murat. *Irak ve Semerkant Haneî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle ilgili Yaklaşımın Mukayesesi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.

Sem'ânî, Ebû Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdulcebbâr et-Temîmî el-Mervezî (ö. 489). *Kavâtü 'u'l-Edille fi'l-Usûl*. thk. Muhammed Hasan İsmâ'il. 2Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'lİlmiyye, 1418/1997.

Sem'ânî, Ebû Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdulcebbâr et-Temîmî el-Mervezî (ö. 489). *el-Istılâm fi'l-Hilâf Beyne'l-İmâmeyn eş-Şâfi'î ve Ebî Hanîfe*, thk. Dr. Nayîf b. Nafi' el-Ömerî. 2Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl fi usûli'l-fikh*. Thk. Abdülmelik Abdurrahmân es-Sa'dî. 2 Cilt. Mekke, 1984.

Serahsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî, Nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Şabân, *Usûlü'l-Fıkh*, Çev. İbrahim Kafi Dönmez. Ankara TDV, 2003.

Şâfiî, Muhammed b. İdris Ebû Abdullah. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 13937.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu's-sahîh*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Kâhire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1978.

Topaloğlu, Bekir. *Kelam İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1401/1981.

Tuzcu, Recep. *Hanefî Usûlünde Hadis –Debûsî Örneği-*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahi-yat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.

Özben Dokak, Zübeyde. “Hanefî Sünnet Anlayışında Farklı Bir Çizginin Takibi: Kelamcı Usûl Yazarlarının Farklılaşma Noktaları” *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* (Haziran / June 2019), 23/1: 173-177.

Yiğit, Metin. *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fi Uşuli'l-Fıkh*, thk. Abdulkadir Abdullah el-Anî. Kuveyt: Daru's-Safvet 1992.

İMÂMİYYE ŞÎASI'NIN AŞERE-İ MÜBEŞŞERE'YE YAKLAŞIMI

Abdulalim DEMİR*

Giriş

Sahâbe nesli Kur'ân ve hadisleri Hz. Peygamber'den bizzat olarak sonraki nesillere aktarmada büyük bir görev üstlenmişlerdir. Dini yaşayıp yaşatmak için yaptıkları fedakârlıklarından ötürü Allah'ın ve Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olmuşlardır. Onların dindeki yeri ve misyonu daha ilk asırlardan itibaren konuşulmaya başlanılmış, lehlerinde ve aleyhlerinde çokça görüşler serdedilmiştir. Dine yaptıkları hizmetlerinden dolayı sahâbîlerin mertebeleri, tabakaları ve faziletleri birbirinden farklılaşmaktadır. Onların fazilet sıralaması İslâm'a önce girmekle, önce hicret etmekle, Bedir ve Uhud savaşına katılmakla, Hz. Peygamber'in sohbetinde daha fazla bulunmakla, Onunla birlikte savaşlara katılmakla, ondan hadis rivâyet etmekle, onunla konuşup görüşmekle değişmektedir. Din uğruna sergiledikleri üstün gayretten dolayı bazı sahâbîleri, Hz. Peygamber'in daha dünyada iken cennetle müjdelediği ile ilgili bilgiler hadis kitaplarında rivâyet edilmiştir. Bunların arasında *Aşere-i Mübeşşere*¹ olarak ifade edilenler, Sünnî toplumlarda bir hayli şöhret bulmuştur. Bunun sonucunda onları merkeze alan çokça eser kaleme alınmıştır.

* Dr. Öğr. Üyesi Abdulalim DEMİR, Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, e mail: abdulalimdemir@hotmail.com Orcid İd: 0000-0002-6815-7739.

¹ *Aşere-i Mübeşşere* kavramı Arapçada “on” anlamına gelen “عشر” ile “müjdelenmiş” anlamına gelen “مبشرة” kelimelerinin birleşmesiyle oluşmuştur. İstılâhî olarak *Aşere-i Mübeşşere*, Hz. Peygamber tarafından daha dünyada iken cennetle müjdelenen on sahâbî için kullanılmaktadır. Zaman zaman bu kavramın yerine “el-‘Aşeretü'l-Mübeşşere”, “el-Mübeşşerûn bi'l-Cenne”, “el-‘Aşeretü'l-Meşhûdü lehüm bi'l-Cenne” kavramları da kullanılmaktadır Bkz. Talât Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayınları, 1992), 54-55; Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 32.

Her ilim dalı ilgili mevzuyu farklı bir şekilde ele almıştır. Hadis alanında yazılmış *Müsned*lerin çoğunluğu *Aşere-i Mübeşşere*'ye verdikleri önemden dolayı onlardan rivâyet edilen hadisler ile eserlerine başlamışlardır.² Hadis usûlüne dair eser yazan muhaddisler sahâbe, sahâbe tabakaları, fezâilu's-sahâbe hakkında bilgi verirken *Aşere-i Mübeşşere*'nin fazileti konusuna değinmişlerdir.³ Edebiyat alanında cennetle müjdelenen sahâbileri öven şiirlere ve onların hayatlarını ele alan esere rastlamak mümkündür.⁴ Kelâm sahasında ise bir insanın dünyadayken cennetle müjdelenebilmesinin imkânı nedir? Sorusuna cevaplar aranmıştır.⁵ Bu durum bile mevzunun önemini gözler önüne sermektedir.

Hadis kaynaklarında rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber tarafından daha hayatta iken cennetle müjdelenen on sahâbî şunlardır: Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Osman (ö. 35/656), Hz. Ali (ö. 40/661), Ebû 'Ubeyde b. Cerrâh (ö.18/639), Abdurrahman b. 'Avf (ö. 32/652), Talha b. 'Ubeydullah (ö. 36/656), Zübeyr b. 'Avvâm (ö. 36/656), Sa'd b. Ebû Vakkâs (ö. 55/675) ve

² Örnek olarak Teyâlisî, Humeydî, Ahmed b. Hanbel ve Bezzâr'ın *Müsned*leri verilebilir.

³ Örnek olarak bkz. Osman b. Abdurrahman İbnu's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadis*, thk. Usâme el-Belhî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2010), 162; Ebû'l-Fadl Celaluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takribi'n-Nevâvî*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü Kutubu's-Sakâfe, 2003), 295-296.

⁴ Örnek olarak bkz. Seyyid Ahmed Ali, *el-'Aşeretü'l-Mubeşşerune bi'l-Cenne Kebeşâtun ve Lemehâtun* (Kuveyt, 2009); Mus'ed Hüseyin Muhammed, *el-'Aşeretü'l-Mubeşşerune bi'l-Cenne* (İskenderiyye: Dâru'd-Da've, 2015); Mustafa Aslan, "Güftî'nin Hilye-i Haseneyn ve Aşere-i Mübeşşere'si", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD)* 7 (01 Aralık 2007), 79-106; Muhammed Zâhid Mutlu, *Cennetle Müjdelenen On Sahâbe* (İstanbul: Çığır Yayınları, 2018); Muhammed Mutevelli Şâ'râvî, *Aşere-i Mübeşşere*, çev. Mustafa Özcan (İstanbul: Özgü Yayınları, 2018); Muhammed Salih İvez, *Nigâhi be Zindegi-i 'Aşere-i Mübeşşere Deh Yar-ı Beheştî*, çev. Mahmudî Rauf (Senendec, 1398); Murat Ak, *Türk İslâm Edebiyatında Aşere-i Mübeşşere* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009).

⁵ Örneğin Tahâvî, *Şerhu Akidetu't-Tehâvî*'sinde Bakillânî, *el-İnsâf*'ında Beyhâkî, *el-İtikâd*'ında Aşere-i Mübeşşere konusuna Kelâmî açıdan yaklaşmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Orhan Aktepe, "Kelâm İlmi Açısından Aşere-i Mübeşşere" 39 (2009), 123 vd..

Sa'îd b. Zeyd (ö. 51/671)'dir.⁶ Ashâbtan Sa'îd b. Zeyd'in bir rivâyetinde bu on kişiden Ebû 'Ubeyde b. Cerrâh'ın yerine Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652) ismi zikredilmiştir.⁷

Aşere-i Mübeşşere kavramı bir bütün olarak Kur'ân ve hadislerde geçmemektedir. Hadiste "Aşere" kısmı geçmekte olup "Mübeşşere" kısmı geçmemektedir. Bazı rivâyetlerde "*Kureyş'ten on kişi cennettedir.*"⁸ denildikten sonra tek tek cennetlik olan sahâbilerin

⁶ Ebû Dâvud Süleyman b. Dâvud b el-Cârûd el-Fârisî et-Tayâlisî, *Müsnedu Ebî Davud et-Tayalisi*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1999), c. I: 192; Ebu Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr el-Humeydî, *Müsned*, thk. Hüseyîn Selim Esed (Dımaşk: Dâru's-Sakâ, 1996), c. I:197, h.no: 84; Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed 'Avvâme (Beyrut: Dâru'l-Kible, 2006), c. XVII: 36, h.no: 32609; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), c. III: 174, h.no: 1629; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. III: 177, h.no: 1631; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III: 181, h.no: 1638; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. III: 209 h.no: 1675; Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *el-Behru'z-Zehhâr el-Me'ruf bi Müsnedi'l-Bezzâr*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah, Âdil b. Sa'd, Sabrî Abdulhâlik (Beyrut: Muessetu Ulumi'l-Kur'ân, 2009), c. III: 231 h.no: 1020; Süleymân b. Eş'as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. 'Amr el- Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. Şuayb Arnavût - Muhammed Kâmil Karabellî (Beyrut: Dâru'r-Risâle el-'Âlemiyye, 2009) Sünne, 9, h.no: 4649; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Dâru Risâleti'l-Alemiyye, 2009) Fedâilu Ashâbi'r-Resûl, 8, h.no: 133; Muhammed b. İsâ Ebû İsâ es-Sulemî Tirmizî, *el-Câmi'u's-Sahih Sünenü't-Tirmizî*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Basım Yeri Yok, 1968) Menâkıb, 26, h.no: 3747; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Kitâbu Süneni'l-Kubrâ*, thk. Şuayb Arnavût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001) Menâkıb, 15, h.no: 8138, 17, h.no: 8147, 19, h.no: 8153, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebû Ya'lâ el-Mevsilî*, thk. Hüseyîn Selim Esed (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1990), c. II: 148 h.no: 835; Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebû Ya'lâ el-Mevsilî*, c. II: 259, h.no: 971; Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Sahihu İbn Hibbân bi Tertibi İbn Balabân* (Beyrut: Muessetu'r-Risâle, ts.), c. XV:454 h.no: 6993; İbn Hibbân, *Sahihu İbn Hibbân bi Tertibi İbn Balabân*, XV:463 h.no: 7002.

⁷ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn 'Abdilber, *el-İsti'âb fi Me'rifeti'l-Ashâb* (Beyrut, 1996), c. III: 987; Sami Şahin, *Hadislerde Aşere-i Mübeşşere Dünyada İken Cennetle Müjdelenenler* (Sivas: Asistan Yayınları, 2011), 43; Abdullah Aydınlı - İsmail Lütfi Çakan, "Aşere-i Mübeşşere", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1991), 3/c. III: 547.

⁸ Örneğin bkz. Humeydî, *Müsned*, c. I:197, h.no: 84.

isimleri sayılırken, bazılarında “On kişi cennettir”⁹ denilmiş, bazılarında ise doğrudan *Aşere-i Mübeşşere*’nin isimleri sayılarak cennette oldukları rivâyet edilmiştir.¹⁰

Aşere-i Mübeşşere kavram olarak ilk defa sahâbîlere yapılan ithamlara cevap veren ve onların faziletlerini öne çıkaran *Fedâilü’s-Sahâbe* isimli eserlerde geçmiştir. Bu da tarih olarak daha çok Hicrî III. asrın başlarına tekabül etmiştir. *Aşere-i Mübeşşere* hadisi, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa Ebû Dâvûd et-Tayâlisî’nin (ö. 204/819) *Müsned*’inde geçmiştir.¹¹ Daha sonra İbn Ebî Şeybe’nin (ö. 235/849), *el-Musenef*’inde¹² ve Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) *Müsned*’inde yer almıştır.¹³ Bu kaynaklar, *Aşere-i Mübeşşere*’ye dâhil olanların isnatlarını diğer sahâbîlerin isnatlarından önce eserlerinde aktarmışlardır. Aynı şekilde et-Taberânî’nin (ö. 360/971) *el-Mu‘cemü’l-Kebîr*’i, Ebû Nu‘aym el-İsfehânî’nin (ö. 430/1038) *Hilyetu’l-Evliyâ* ve *Ma‘rifetu’s-Sahâbe* isimli eserleri de aynı sıralamaya riâyet etmiştir.¹⁴

Aşere-i Mübeşşere’ye kaynaklık eden hadis metni, Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim’in (ö. 261/875) *Sahih*lerinde geçmemekle birlikte İbn Mâce (ö. 273/887), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî’nin (ö. 303/915), *Sünen*lerinde geçmektedir. Söz konusu hadis, ilk râvî olarak Sa‘îd b. Zeyd’den¹⁵ kırk altı, Abdurrahman b.

⁹ Örneğin bkz. Ebû Dâvûd, *Sünen Sünne*, 9, h.no: 4649.

¹⁰ Örneğin bkz. Muhammed b. ‘İsâ et-Tirmizî, *Sünen*, thk. ‘İzzuddîn Dali vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle Nâşirün, 2015) Menâkıb, 26, h.no: 3747.

¹¹ Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Davud et-Tayalisi*, c. I: 192.

¹² Ebu Bekir İbn Ebi Şeybe, *Musanef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 1409), c. XVII: 36 h.no: 32609.

¹³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. III: 174, h.no: 1629; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. III, 177, h.no: 1631; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. III: 181 h.no: 1638; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. III: 209 h.no: 1675.

¹⁴ Bkz. Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Teberânî, *el-Mu‘cemu’l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefî (Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994), c. I: 51-156; Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak b. Mûsâ b. Mihrân el-İsfehânî Ebû Nuaym, *Ma‘rifetu’s-Sahâbe*, thk. Âdil b. Yusuf el‘Azâzî (Riyâd: Dâru’l-Vatan, 1998), c. I: 20-149; Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak b. Mûsâ b. Mihrân el-İsfehânî Ebû Nuaym, *Hilyetu’l-Evliyâ ve Tabakâtu’l-Esfîyâ* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), c. I: 28-102.

¹⁵ Ebubekir Tatlı, *Aşere-i Mübeşşere’den Said b. Zeyd’in Hayâtı ve Rivâyetleri* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 4 vd.

Avf'tan¹⁶ altı, İbn Ömer'den iki, Hz. Ali'den bir ve sahâbe râvîsi belli olmayan Humeyd'den bir olmak üzere elli altı tarikle hadis kitaplarında yer almaktadır.¹⁷

Görüldüğü gibi sahâbe râvîsi belli olmayan rivâyet hariç, dört râvîden üçü cennetle müjdelenenler arasında yer alırken bir tanesi yer almamaktadır. O da cennetle müjdelenenlerden olan Hz. Ömer'in oğlu Abdullah b. Ömer'dir (ö. 73/694). İbn Ömer'in râvî olarak naklettiği hadis “*Kureyş'ten on kişi cennettedir*” diye geçmekte ve bu rivâyetin bir varyantında Sa'd b. Ebî Vakkâs yer almamaktadır.¹⁸ Diğer tarikindeyse on kişinin tamamı isim isim geçmektedir.¹⁹ Râvîlere yönelik isnâd değerlendirmesinde söz konusu hadislerin on üçünün sahih, otuz dördünün hasen, beşinin zayıf olduğu ve dördü hakkında da hüküm verilemediği sonucuna varılmıştır.²⁰

Hadis kaynaklarında bu derece yoğun bir şekilde aktarılan rivâyetlerden de anlaşılacağı üzere İmâmiyye Şîası'nın aksine Ehl-i Sünnet'e göre Hz. Peygamber daha hayatta iken mezkûr isimleri cennetle müjdelemiştir.²¹

¹⁶ Zühdü Ünal, *Abdurrahmân b. Avf* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1991), 5 vd.

¹⁷ Salih Saraçoğlu, *Cennetle Müjdelenen Sahâbilerle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 72.

¹⁸ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Teberânî, *el-Mu'cemu's-Sağır*, thk. Muhammed Şukur (Beyrut: Mektebetu'l-İslâmiyye, 1985), c. I: 59.

¹⁹ Teberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, c. XIII: 144, h.no: 13823; Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Teberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, thk. Tarık b. İvazullah b. Muhammed İvazullah - Abulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Beyrut: Mektebetu'l-İslâmiyye, 1985), c. II: 350-351, h.no: 2201.

²⁰ Saraçoğlu, *Cennetle Müjdelenen Sahâbilerle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi*, 71 vd.; Şahin, *Hadislerde Aşere-i Mübeşşere Dünyada İken Cennetle Müjdelenenler*, 114 vd.; Ali Yılmaz, “Aşere-i Mübeşşere Algısının Tarihsel Gerçeklik Perspektifinde Değerlendirilmesi”, *İstem* 29 (29 Aralık 2017), 82 vd.

²¹ Hatice Dülber, “Sosyo-Politik Olayların Aşere-i Mübeşşere Rivayetlerinin Oluşumuna Etkisi”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 4/5 (01 Mayıs 2017), 71-72; Maya Yazığı, “Hâdîth al-'ashara or the Political Uses of a Tradition”, *Studia Islamica* 86 (1997), 164-166; Ali Râd - Seyyid Mehdî Hüseyinî, “Pendâre-i Aşere-i Mübeşşere Nişâne-i Rabîta-i Siyâset ve Ce'li Hadis”, *Ulumu'l-Hadis* 73 (1393), 53-55.

İmâmiyye Şîası Rivâyet Kaynaklarına Göre Aşere-i Mübeşşere

Şîa'ya göre sahâbe arasında îmân-ı kâmile sahip olanlar olduğu gibi îmânı zayıf olan kimseler de bulunmaktaydı. İmândan bînasib olanlar olduğu gibi, takvalı olarak dünyadan göçenler de vardı. Menfaatperestler olduğu gibi âdil kimseler de vardı. Zâlim ve asiler olduğu gibi îmânlı ve hakka riâyet eden, amel ehli bilgiler de vardı. Bidatçı, cahil ve münâfıklar olduğu gibi sözüne sâdık Sıddıklar da vardı.²² Kısacası Şîi âlimler, sahâbîlerin de diğer insanlar/râvîler gibi artı ve eksik yönlerinin bulunduğunu deliller getirmek suretiyle ispatlama yoluna gittiler. Bundan dolayı Sünnî toplumlarda büyük bir meşruiyet zeminine ve şöhrete sahip olan *Aşere-i Mübeşşere* konusuna İmâmiyye Şîası'nın yaklaşımı Ehl-i Sünnet'inkinden farklılık arz etmesi izahtan varestedir. Hal böyle olunca onların konuyla ilgili tasavvurlarını delilleriyle serdetmek bütüncül bir bakış açısı için önem arz etmektedir. Yapılan taramalar sonucunda Şîi mezhebinin temel hadis kaynakları olarak kabul edilen *Kütüb-i Erbaa*'da *Aşere-i Mübeşşere* ile ilgili herhangi bir rivâyetin geçmediği tespit edilmiştir. Bu da mezkûr rivâyetlerin onların belirledikleri sıhhat şartlarına uymadığından eserlerine almamış olmaları mümkündür.

Şîa'nın *Aşere-i Mübeşşere*'ye yaklaşım tarzının temelini Süleym b. Kays'ın (ö. 76/696) *Kitabında* aktardığı iddia edilen şu rivâyet, oluşturmaktadır: Cemel savaşı esnasında Basra'da Hz. Ali; Zübeyr ve Talha'ya çağrıda bulunarak "Hz. Peygamber'in Cemel ve Nehravân savaşına katılanlar mel'ûndur" dediğini bilip bilmediklerini sorması üzerine Zübeyr,

– "Biz, cennetle müjdelenmişken nasıl mel'ûn oluruz?" sorusuna Hz. Ali,

– "Eğer sizin cennet ehlinden olduğunuzu bilseydim sizlere savaş açmazdım." şeklinde mukabelede bulununca Zübeyr,

– Sen Resûlullah'ın Uhud savaşında "Talha'ya cennet vacib oldu." dediğini duymadın mı? "Yeryüzünde yürüyen bir şehide bakmak isteyen Talha'ya baksın!" Ayrıca "Resûlullah'ın, 'Kureyş'ten on kişi cennettedir.' dediğini duymadın mı?" sorularına Hz. Ali,

²² Muhammed es-Semâvî Ticânî, *Gerçek Sünnet Ehli Şîa*, çev. Resul Nur (İstanbul: Asr Yayınları, 2015), 375.

–“Onlar kimlerdir?” diyerek Kureyş’ten cennetle müjdelenenlerin isimlerini öğrenmek isteyince Zübeyr; Ebû ‘Ubeyde b. Cerrâh ve Sa‘îd b. Zeyd’in de aralarında bulunduğu dokuz kişinin ismini saydı. Bunun üzerine Hz. Ali,

– “Sen dokuz kişinin ismini saydın, onuncusu kimdir?” sorusuna Zübeyr;

– “Onuncusu sensin.” diye cevap verince Hz. Ali,

– “Sen de ikrar ettin ki ben cennet ehli bendim. Ama kendin ve arkadaşların için iddia ettiğin hakkında ise Allah’a yemin ederim ki onlardan bir kısmı cehennemde en alt tabakasındaki bir kuyudadırlar. Eğer dediğim doğru değilse, Allah, sana zafer nasip edecek ve kanımı senin elinle döktürecek. Eğer dediğim doğruysa Allah, sana ve ashâbına karşı bana zafer nasip edecektir.” Konuşmalar sonrasında Süleym’in aktardığına göre Zübeyr ağlayarak arkadaşlarına dönmüştür.²³

Süleym’in aktardığı mezkûr rivâyet, İmâmiyye Şîası’nın *Aşere-i Mübeşşere*’yi cennetlik olarak kabul etmediğini ortaya koymaktadır. Bu bakış açısı İmâmiyye mezhebinde değişmeden devam edegelmiştir. Örneğin, Hz. Osman’ı şehid eden grubun içerisinde Talha’nın da olduğunu iddia eden *el-Kâfi* şârihi Muhammed b. Sâlih el-Mâzenderânî (ö. 1081/1671), sözlerine şöyle devam etmektedir. “هو من العشرة المبشرة عندهم O, onlara (Ehl-i Sünnet’e) göre Cennet ile müjdelenenlerdendir.”²⁴ Onun bu sözü de gösteriyor ki *Aşere-i Mübeşşere* inancı Sünnîlere mahsustur ve Şîîler tarafından kabul görmemektedir.

Şeyh Mufid (ö. 413/1022), Ehl-i Sünnet kaynaklarında geçen *Aşere-i Mübeşşere* hadisini hem senet hem de metin tenkidine tabi tutarak, uydurma olduğunu şu şekilde iddia etmiştir: Hadisi rivâyet eden Sa‘îd b. Zeyd kendisini başkaları üzerinden temize çıkarmak için mezkûr hadisi uydurduğunu, böyle bir şey yapanın da şehadetinin asla

²³ Süleym b. Kays Hilâlî, *Kitâbu Süleym b. Kays Esrârü Âli Muhammed*, thk. Muhammed Bâkır ez-Zencânî (Kum: Neşru’l-Hâdî, 1378), c. II: 798-799; Mirzâ Habîbullah Hâşimî Hûî, *Minhâcu’l-Bera’e fî Şerhi Nehcü’l-Belâğa* (Tahrân: Mektebetü’l-İslâmiyye, 1400), c. IV: 229.

²⁴ Muhammed Sâlih b. Ahmed el-Mâzenderânî, *Şerhu’l-Kâfi*, thk. Ebû’l-Hasan eş-Şa‘rânî (Tahrân: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1424), c. V: 184.

kabul edilemeyeceğini belirtmektedir. Aklî delil olarak da ma'sûm olmayan, kendisinden iyilik ve kötülük sâdır olan kimselerin cennetle müjdelenmelerinin akla mugayir olduğunu; Allah'ın da akla mugayir bir şey yapmayacağını ileri sürmektedir. Devamında Mufid, şayet bu hadis sahih olsaydı; Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman Allah'ın azabından emin olurlardı. Oysaki onlar vefat edecekleri sırada büyük bir tedirginlik yaşamışlardır.²⁵ Hz. Ebû Bekir'in vefat edeceği sırada yok olmak için feryat ettiği, Hz. Ömer'in toprak olmasını temenni edip annesinden doğduğuna pişman olduğu ve Hz. Osman'ın da öldürüldüğü ehlince malumdur. Bütün bunlar gösteriyor ki halk, onların Hz. Peygamber tarafından cennetle müjdelendiğini bilmemiş, onlar da yaptıkları kötülüklerden dolayı Allah'ın azabından emin olmamışlardır.²⁶ Böylelikle Mufid, Süleym ile gelişen anlayışı kendince temellendirmeye çalışıp devam ettirmiştir.

Sahâbîler arasındaki ihtilaflara değinen İbn Tâvûs (ö. 664/1266) onların birbirlerinin kanlarını döktüklerini, Talha ve Zübeyr'in meşru halifeye biat ettikten sonra ona başkaldırdığını; Hz. Ali'nin, Hâşimoğullarının, sahâbenin ve tabîinin ileri gelenlerinin kanını helal gördüğünü, onların yüzünden binlerce Müslümanın kanının döküldüğünü belirttikten sonra *Aşere-i Mübeşşere* hadisini “*Kim bir mü'mini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir. Allah, ona gazap etmiş, lânet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.*”²⁷ ayetine arz ederek Kur'ân ayetiyle çeliştiğini ileri sürerek reddetmektedir. Ayrıca o da Müfid gibi Sa'îd b. Zeyd'in kendisini temize çıkarmak için böyle bir hadis uydurduğunu iddia etmektedir.²⁸ Dolayısıyla İbn Tâvûs siyasi olayları merkeze alan bir okuma üzerinden hadisi reddetme yoluna gittiği söylenebilir.

'Allâme el-Hillî (ö. 726/1325); Hz. Ebû Bekir'in ölüm döşeğindeyken, “Keşke annem beni doğurmasaydı. Keşke kerpiç içerisindeki bir saman çöpü olsaydım” şeklinde sözler söylediğini, bu

²⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân b. el-Muallim el-Ukberî el-Bağdâdî el-Mufid, *el-İfsâh fi'l-İmâme* (Kum: Muessetu'l-Bi'se, 1413), 72.

²⁶ el-Mufid, *el-İfsâh fi'l-İmâme*, 72; Mehmet Salih Arı, *İmâmiye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2011), 73.

²⁷ Nisâ 4/93.

²⁸ Ali b. Mûsâ İbn Tâvûs, *et-Tarâif fi Me'rifeti Mezâhibi't-Tevâif* (Kum: Metbaatu'l-Hiyâm, 1400), c. II: 522-523.

da Ehl-i Sünnet'in naklettiği gibi Hz. Peygamber'in "Ölmek üzere olan herkes mutlaka cennet veya cehennemdeki yerini görür" demiştir. Ona göre Hz. Ebû Bekir ölümden sonra varacağı yeri gördüğünden dolayı yaptıklarından pişmanlık duymuş ve hesaba çekilmeyen bir varlık olmak istemiş olabilir.²⁹ Ayrıca el-Hillî Hz. Ömer'in de vefat edeceği sırada söylemiş olduğu rivâyet olunan "Keşke kavmimin için bir koç olsaydım da beni besleselerdi. Sonra onlara en sevimli olan kişiler gelselerdi. Beni kesip yarı etimi kavurup yarısını da tuzlayıp kurutsalardı. Böylece beni yeselerdi. Keşke ben bir tutam at saç olsaydım da beşer olmasaydım" şeklindeki sözlerinin Kur'ân'ın inkârcıların durumunu tasvir ettiği *Kâfir keşke ben daha önce toprak olsaydım!*³⁰ âyetiyle uyuştüğunu belirtmektedir.³¹ el-Hillî bu çıkarımıyla Hz. Ömer'i kâfirlerle eşdeğer tutmuştur. Dolayısıyla el-Hillî de kendisinden önceki Şîî âlimler gibi *Aşere-i Mübeşşere* rivâyetini kabul etmemektedir. Ayrıca Ca'fer-i Sâdık'a dayandırılan bir rivâyete göre kıyamet gününde en şiddetli azaba duçar olacak olan yedi kişiden ikisinin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer olacağı rivâyeti³² de Süleym ve ondan sonra gelen Şîîlerin cennetle müjdelenen sahâbîlere yaklaşım tarzının temelini oluşturmuştur.

Süleym, Ebû 'Ubeyde b. Cerrâh'ın akibeti için "O, ölümüne yakın cehennemle müjdelenenlerden birisi olduğunu rüyasında görmüştür."³³ derken Abdurrahmân b. Avf için de "O, câhiliye ölümü üzerine ölmüştür."³⁴ iddialarıyla onların dünyada iken cennetle müjdelenenlerden olmadığını ileri sürmüştür. Ayrıca Kummî'nin Câ'fer-i Sâdık'a dayandırdığı bir rivâyete göre de Hz. Peygamber, kendisinden sonra halifelik işini Gadîr-i Hum'da Hz. Ali'ye verdiği

²⁹ Cemâlüddîn el-Hasen b. Yûsuf b. Ali b. Mutahhar Allâme el-Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme* (Kum, 1379), 99-10.

³⁰ Nebe', 78/40

³¹ Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Esfiyâ*, c. I: 52; Allâme el-Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, 102.

³² Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyîn İbn Bâbeveyh, *el-Hisâl*, thk. Ali Ekber Ğaffârî (Kum: Câmîu'l-Muderrisin, 1403), c. II: 346; Seyyid Hâşim b. Süleymân Bahrânî, *el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Kum: Müessesetü'l-Bi'se, 1415), c. V: 811; Muhammed Bâkır b. Muhammed Tâkî el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1403), c. XXX: 176.

³³ Hilâlî, *Kitâbu Süleym b. Kays Esrâru Âli Muhammed*, c. I: 188.

³⁴ Hilâlî, *Kitâbu Süleym b. Kays Esrâru Âli Muhammed*, c. II: 825.

sırada onun hizasında münâfıklardan yedi kişilik bir grubun bulunduğunu iddia etmektedir. Kummî, bu yedi kişinin Falân, Falân,³⁵ ‘Abdurrahmân b. ‘Avf, Sa’d b. Ebî Vakkâs, Ebû ‘Ubeyde, Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe ve Muğîre b. Şu‘be’den müteşekkil olduğunu belirtmektedir.³⁶ Bu rivâyet cennetle müjdelenen sahâbîlerin yarısını münâfıklıkla itham etmektedir.

Muhammed el-Bâkır el-Meclisî (ö. 1110/1700), *Aşere-i Mübeşşere* hadisini kabul etmemekte, hadisin zayıflığı ile ilgili bazı gerekçeler ileri sürmektedir. Gerekçelerini maddeler halinde şu şekilde sıralamak mümkündür.

1) Süleym b. Kays’ın rivâyet ettiği hadiste Cemel savaşında Hz. Ali ile Talha ve Zübeyr arasında geçtiği iddia edilen konuşmada Hz. Ali’nin *Aşere-i Mübeşşere*’den olan bir kısım sahâbîler için cehennemlik iddiasında bulunduğunu kaydetmektedir.

2) *Aşere-i Mübeşşere* hadisini rivâyet eden üç kişiden ikisinin - Sa’îd b. Zeyd ve Abdurrahman b. Avf- *Aşere-i Mübeşşere*’den olduğunu onların kendilerini temize çıkarmak için böyle bir hadis uydurmuş olabileceğini ileri sürmektedir.

3) Ma’sûm olmayan, kendisinden kötülük ve iyilik sadır olan bir kişi için “cennetliktir” demek Meclisî’ye göre câiz değildir. Ayrıca o, onların bir kısmının büyük günahlar işlediğini iddia etmektedir.

4) Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman siyaseten en zor zamanlarında bile muhatap kitlelerini ikna etmek için hiçbir yerde kendilerinin *Aşere-i Mübeşşere*’den olduklarına dair bir beyanda bulunmamışlardır.³⁷

5) Mezkûr hadisin uydurulmuş olduğuna delil olarak da Ensâr ve Muhâcirin ileri gelenlerinin bir kısmının Hz. Osman’ı öldürmeye kast etmiş olduğunu, bir kısmının da bu işe rıza göstermiş olduğunu iddia etmiştir. Hz. Osman, öldürüldükten üç gün sonra ancak defnedile-

³⁵ Meclisî (ö. 1111/1698), Kummî’nin belirttiği yedi münâfıktan isimlerini “Falan, Falan” diye zikrettiği kimselerin “Ebû Bekir ve Ömer” olduğunu söylemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. el-Meclisî, *Bihâru’l-Envâr*, c. XXXVII: 119..

³⁶ Ali b. İbrâhim Kummî, *Tefsîru’l-Kummî* (Dâru’l-Kitâb, 1363), c. I: 301; el-Meclisî, *Bihâru’l-Envâr*, c. XXXVII: 119.

³⁷ Ayrıca bkz. Mirzâ Habîbullah Hâşimî el-Hûî, *Minhâcu’l-Berâ’e fi Şerhi Nehcü’l-Belâğa* (Tahrân: Mektebetu’l-İslâmiyye, 1400), c. IV:230.

bilmiştir. Ayrıca Hz. Osman'ın kanını talep eden Ümeyyeoğulları onun cennetliği ile ilgili hiçbir delil getirmemişlerdir. Eğer cennetliklerden olsaydı, onu öldürmek için silahlananlardan olan Talha'nın kâfir olması gerekecekti ki Ehl-i Sünnet bunu asla kabul etmemektedir.

6) Hz. Ömer'in Huzeyfe b. Yemân'a (ö. 36/656) münafıklar listesinde isminin olup olmadığını sürekli sormasını da Meclisî, *Aşere-i Mübeşşere* hadisinin butlânına delil olarak sunmaktadır. Ona göre Hz. Ömer cennetliklerden olsaydı böyle bir soru sorma ve şüphe içerisinde olmasına gerek kalmazdı.³⁸ Bütün bu maddeler de göstermektedir ki Meclisî de kendisinden önceki Şîa âlimlerinin *Aşere-i Mübeşşere* tasavvuru devam ettirmiştir.

Hâşimî el-Hûî (ö. 1324/1906-07) de Meclisî gibi bu hadisin uydurma olduğuna dair Süleym b. Kays'ın rivâyetine dikkat çekmektedir.³⁹ Ayrıca el-Hûî, bu hadisin uydurma olduğuna delil olarak da Hz. Ömer'in Zübeyr için "köpek" demesini getirmektedir. O, köpeklerin cennete giremeyeceğinden hareketle de mezkûr hadisin uydurma olduğunu iddia etmektedir.⁴⁰ Abbâs Kummî (ö. 1359/1940), *Sefînetu'l-Bihâr* isimli eserinde Zübeyr ve Talha'dan bahsederken "Ehl-i Sünnet'in iddiasına göre *Aşere-i Mübeşşere*'dendir" tabirini kullanmaktadır.⁴¹ İbn Bâbeveyh (ö. 381/991), *Aşere-i Mübeşşere* konusuna itikâdî açıdan yaklaşmakta ve hadisin itikâda taalluk etmediğini, dolayısıyla inkâr edenin kâfir olmayacağını belirtmektedir.⁴²

Talha ve Zübeyr'in daha önce kendisine biat ettikleri Hz. Ali'ye karşı savaşmasına rağmen Ehl-i Sünnet'in onları *Aşere-i Mübeşşere*'den saymasına itiraz eden çağdaş Şîi yazar Abdullah Hasan hadisi "*Kim bir mü'mini kasten öldürürse onun cezası ebediyyen cehennemde kalmaktır.*"⁴³ âyetine arz ederek reddetmektedir. Ayrıca "*Eğer Peygamber bize isnat ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı,*

³⁸ el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, c. XXXI: 255-258.

³⁹ Hûî, *Minhâcu'l-Berâ'e fi Şerhi Nehcü'l-Belâğa*, c. IV:229.

⁴⁰ Hûî, *Minhâcu'l-Berâ'e fi Şerhi Nehcü'l-Belâğa*, c. V:92.

⁴¹ 'Abbâs Kummî, *Sefînetu'l-Bihâr* (Kum, 1414), c. V: 323.

⁴² Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ el-Kummî İbn Bâbeveyh, *Uyuni Ahbari'r-Rızâ* (Tahrân: Neşri-i Cihân, 1420), c. II: 191.

⁴³ Nisâ 4/93

mutlaka onu kudretimizle yakalar sonra da onun şah damarını mutlaka keserdik. Hiçbiriniz de bu cezayı engelleyip ondan savamazdı."⁴⁴ âyetlerinden hareketle Hz. Peygamber'in Kur'ân'a muhalif bir şey söylemeyeceğini belirtip mezkûr hadisin Hz. Peygamber tarafından söylenmediğini onun adına uydurulmuş olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁵ Ancak kim tarafından hangi maksatla uydurulduğuna dair bilgi aktarımında bulunmamaktadır.

Mezkûr Şîî kaynaklarında da görüldüğü üzere Şîa, *Aşere-i Mübeşşere*'den olan sahâbîleri ve onları öven rivâyetleri sert bir dille tenkid etmektedir. Şîa âlimleri içerisinde ilgili rivâyetin uydurma hatta efsane olduğu yönünde kanaat bildirenler bulunmaktadır.⁴⁶ 'Atâî el-İsfehânî'ye göre böyle bir hadis dört halife döneminde hiç gündeme gelmemiş, Emevîler döneminde uydurulmuştur.⁴⁷ Meclisî, Hz. Ali dışında kalan dokuz kişiyi münafıklıkla itham etmiştir.⁴⁸ Bazı Şîî kaynaklarda Hz. Ali'nin *Aşere-i Mübeşşere*'den olduğu kabul edilen yedi sahâbî için cehennem en alt tabakasında ateşten bir tâbût içerisinde azap gördüklerini söylediği rivâyet edilmiştir.⁴⁹ Mezkûr rivâyetlerin hepsi göstermektedir ki İmâmiyye Şîası on sahâbînin cennetlik olduğu ile ilgili rivâyetleri kabul etmemektedir. Onları buna iten etkenlerin başında Hz. Peygamber'in vefatından sonra *Aşere-i Mübeşşere*'ye dâhil olan bazı sahâbîler arasında meydana gelen siyasi olaylar üzerinden okuma yapmalarındır. Şöyle ki: Hz. Ali'nin, Hz. Ebû Bekir'e sonradan biat etmesi, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Fâtıma arasında cereyan eden Fedek arazisi meselesi, Hz. Osman'ın şehâdetiyle neticelenen siyasi çalkantılar, Zübeyr b. 'Avvâm ve Talha b.

⁴⁴ Hakka, 69/44-47

⁴⁵ Abdullah Hasan, *Munâzarâtun fi'l-Âkâidi ve'l-Ahkâm* (Kum, 1427), c. II:94-95.

⁴⁶ 'Atâî el-İsfehânî, *Aşere-i Mübeşşere* ile ilgili hadisin efsane olduğu iddia ederek Ehl-i Sünnet kaynaklarından yola çıkarak bir eser kaleme almış ve eserine *Efsane-i 'Aşere-i Mübeşşere ber Esâs-i Menâbi'-i Ehl-i Sünnet* ismini vermiştir. Yazar eserinde baştan sona kadar Hz. Peygamber'in böyle bir hadis söylemediğini kendince ispatlamaya çalışmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed 'Abbâs Atâî İsfehânî, *Efsane-i 'Aşere-i Mübeşşere ber Esâs-i Menâbi'-i Ehl-i Sünnet* (Kum: İntişârât-ı Hz. 'Abbâs, 1393), 28 vd..

⁴⁷ Atâî İsfehânî, *Efsane-i 'Aşere-i Mübeşşere ber Esâs-i Menâbi'-i Ehl-i Sünnet*, 38.

⁴⁸ el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, c. XXXV: 276-277.

⁴⁹ Hazâz er-Râzî, *Kifâyetu'l-Eser fi'n-Nas ale'l Eimmeti'l-İsnânâ 'Aşer* (Kum: Dâru'l-Beydâr, 1401), 115; el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, c. XXXVI: 324.

‘Ubeydullah’ın Hz. Ali ile Cemel savaşında karşı karşıya gelmeleri, Zübeyr ile Talha’nın şehit edilmesi, Cemel, Sıffin ve Nehrevân savaşlarında sahâbîlerin birbirlerini katletmeleri, Sıffin savaşından sonraki siyasi manevralar, hakem olayı, Hz. Ali’nin şehadeti, Hz. Hasan’ın hilâfetten feragat etmesi, Muaviye’in hilâfeti, Muaviye’in Yezid’i veliaht seçmesi, Hz. Hüseyin’in şehadeti ve Tevvâbun hareketi gibi olaylar Şîa mezheplerin sahâbe anlayışlarında önemli rol oynamıştır. Ayrıca onlara göre Hz. Peygamber daha vefat etmeden önce birçok yerde ve en son Gadîr-i Hum’da nass yolu ile kendisinden sonra imâmın Hz. Ali olduğunu belirtmiş ve bu minvalde sahâbeden biat almıştır. Başta *Aşere-i Mübeşşere* olmak üzere Sahâbenin ileri gelenleri Hz. Peygamber’in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir’i halife seçmek suretiyle Onun bu emrini yerine getirmemiştir. Onlar, Hz. Ali’ye vermiş oldukları biatlerini bozmuş, bunun sonucunda da adalet vasıfları ortadan kalkmıştır.⁵⁰ Şîa böyle bir tasavvurla sahâbîlere yaklaştıklarından *Aşere-i Mübeşşere* hadisini ve Hz. Ali dışındaki cennetle müjdelen diğer sahâbîlerin faziletleriyle ilgili rivâyetleri kabul etmemektedirler.

Netice

Aşere-i Mübeşşere sahâbîleri Müslümanlar katında son derece önemli bir konuma sahiptirler. Bunda onların Kur’ân’ın nüzulünü müşahede etmeleri, Allah’ın ve Hz. Peygamber’in emir ve yasaklarının ilk muhatabı olmaları, Hz. Peygamber’in eğitiminde yetişmeleri, İslâm dini için canlarıyla mallarıyla bedel ödemeleri, dini yaşamak ve yaşatmak için terk-i diyar etmeleri, Kur’ân ve Sünneti sonraki kuşaklara aktarmak için çaba göstermelerinin çok büyük bir etkisi bulunmaktadır. Bununla birlikte Kur’ân’a göre dünyada kişi ismi verilerek cennetle müjdelemek zor görünmektedir. Kur’ân, hangi amellerin cennete götüreceği, hangi amellerin cehenneme götüreceği ile ilgili bilgi aktarımında bulunmaktadır. Sahâbenin birçok faziletli davranışı olduğu gibi insan olmaları hasebiyle kendilerini hataya sevk eden bazı insânî zaafılara da sahip olmuş olmaları tabiidir. Hz. Peygamber, sahâbîlerinin moral ve motivasyonu artırmak, yaptıkları bazı fiillerden hoşnut olduğunu belirtmek ve onları takdir etmek için

⁵⁰ Abdulalim Demir, *İmâmîyye Şîası Hadis Kaynaklarına Göre Sahâbe Tasavvuru* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 76 vd.

cennetle müjdelemiş olabilir. Cennetle müjdelenenler de bu hadisleri diğer sahâbîlere üstün gelme aracı olarak kullanmamıştır. Bu da ilgili hadislerin teşvik için söylemiş olma ihtimalini güçlendirmektedir.

Hız. Peygamber'in hadisleri incelendiğinde onun cennetle müjdelediği sahâbîlerin sayısının ondan fazla olduğu görülecektir. On kişinin ön plana çıkması ve şöhret bulması İslâm dinine yaptıkları hizmetlerin yanı sıra Hız. Peygamber'in vefatından sonra meydana gelen siyasi olaylarda aktif rol almalarından kaynaklanmış olabilir. Şîa'nın da onlara yönelttiği tenkidlerin merkezinde siyasi olaylar yer almaktadır.

Hız. Peygamber'den sonra onun otoritesini kimin temsil edeceği konusu, sahâbîler arasında olduğu gibi onlardan sonra gelen İslâm ekolleri arasında da bitmeyen tartışmalara neden olmuştur. Şîa, Hız. Ali'yi nassın gereği olarak Hız. Peygamber'in otoritesinin yegâne temsilcisi olarak görmüştür. Şîa bu tutumu nedeniyle sahâbîlere çeşitli eleştiriler yöneltmiş, onların adalet vasfını sorgulayarak güvenilir râvîler olmadığını ileri sürünce, Ehl-i Sünnet, Şîilerin eleştirilerine cevap vermek ve mezkûr isimlerin tenkid edilmesinin önüne geçmek için cennetlik vasıflarını ön plana alarak onları müdafaa etmiş olması mümkündür. Nitekim temel Şîî rivâyet kaynaklarının *Aşere-i Mübeşşere* hadisine yer vermemesi kanaatimize göre onların arasında cereyan eden siyasi olayların etkisi altında kalmalarından kaynaklanmıştır. Bunun sonucunda ne onların cennetle müjdelenmelerine inanmış, ne ele aldığımız konuda ne de başka konularda -Hız. Ali hariç- onlardan vârid olan hadisleri kabul etmişlerdir.

Tarih boyunca Ehl-i Sünnet ve Şîa mezhepleri sahâbîler üzerinden birbirlerine çok sert tenkidler yöneltmişlerdir. İslâm ümmetinin birlik ve beraberliği için her iki ekol tahammül ahlakına sahip olmalı, birbirlerini yaralayıcı eleştiri kültüründen vaz geçmelidir. Olanların kucaklayıcı ve birleştirici bir üslup kullanmaları ümmetin faydasına olacaktır. Farklı düşünce yapısına sahip olan âlimler; Kur'ân, sünnet, akıl ve tarihi verilere uymayan rivâyetler üzerinden birbirlerini ve sahâbîleri cerh etmekten ictinab etmelidir. 'Ulemanın uhuvvet inancını güçlendiren fikirler etrafında bir araya gelmeleri insanlığın yararına olacaktır.

Kaynaklar

Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.

Ak, Murat. *Türk İslâm Edebiyatında Aşere-i Mübeşşere*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Aktepe, Orhan. "Kelam İlmi Açısından Aşere-i Mübeşşere" 39 (2009).

Ali, Seyyid Ahmed. *el- 'Aşeretü'l-Mubeşşerune bi'l-Cenne Kebesâtun ve Lemehâtun*. Kuveyt, 2009.

Allâme el-Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen b. Yûsuf b. Alî b. Mutahhar. *Minhâcu'l-Kerâme*. Kum, 1379.

Arı, Mehmet Salih. *İmâmiye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*. İstanbul: Düşün Yayınları, 1. Baskı., 2011.

Aslan, Mustafa. "Güfti'nin Hilye-i Haseneyn ve Aşere-i Mübeşşere'si". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD)* 7 (01 Aralık 2007), 79-106.

Atâî İsfehânî, Muhammed 'Abbâs. *Efsane-i Aşere-i Mübeşşere ber Esâsi Menâbi'-i Ehl-i Sünnet*. Kum: İntişârat-ı Hz. 'Abbâs, 2. Baskı., 1393.

Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 4. Baskı., 2011.

Aydınlı, Abdullah - Çakan, İsmail Lütfî. "Aşere-i Mübeşşere". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 3. İstanbul, 1991.

Bahrânî, Seyyid Hâşim b. Süleymân. *el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Kum: Müessesetü'l-Bi'se, 1. Baskı., 1415.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-. *el-Behru'z-Zehhâr el-Me'ruf bi Müsnedi'l-Bezzâr*. thk. Mahfuzurrahman Zeynullah, Âdil b. Sa'd, Sabrî Abdülhâlik. 1-13 Cilt. Beyrut: Muessetu Ulumi'l-Kur'ân, 1. Baskı., 2009.

Demir, Abdulalim. *İmâmiyye Şîası Hadis Kaynaklarına Göre Sahâbe Tasavvuru*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.

Dülber, Hatice. "Sosyo-Politik Olayların Aşere-i Mübeşşere Rivayetlerinin Oluşumuna Etkisi". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 4/5 (01 Mayıs 2017), 64-73.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. 'Amr el-Ezdi es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Şuayb Arnavût - Muhammed Kâmil Karabellî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâle el-'Âlemiyye, 1. Baskı., 2009.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak b. Mûsâ b. Mihrân

- el-İsfehânî. *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Esfiyâ*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak b. Mûsâ b. Mihrân el-İsfehânî. *Ma'rîfetu's-Sahâbe*. thk. Âdil b. Yusuf el'Azâzî. 7 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1. Baskı., 1998.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *Müsnedü Ebû Ya'lâ el-Mevsilî*. thk. Hüseyîn Selim Esed. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 2. Baskı., 1990.
- Hasan, Abdullah. *Munâzarâtun fi'l-Âkâidi ve'l-Ahkâm*. Kum, 2. Baskı., 1427.
- Hâşimî Hûî, Mirzâ Habîbullah. *Minhâcu'l-Berâ'e fi Şerhi Nehcü'l-Belâğa*. Tahrân: Mektebetu'l-İslâmiyye, 4. Baskı., 1400.
- Hazâz er-Râzî. *Kifâyetu'l-Eser fi'n-Nas ale'l-Eimmeti'l-İsnânâ 'Aşer*. Kum: Dâru'l-Beydâr, 1. Baskı., 1401.
- Hilâlî, Süleym b. Kays. *Kitâbu Süleym b. Kays Esrârü Âli Muhammed*. thk. Muhammed Bâkır ez-Zencânî. 3 Cilt. Kum: Neşru'l-Hâdî, 1. Baskı., 1378.
- Hûî, Mirzâ Habîbullah Hâşimî el-. *Minhâcu'l-Berâ'e fi Şerhi Nehcü'l-Belâğa*. Tahrân: Mektebetu'l-İslâmiyye, 4. Baskı., 1400.
- Humeydî, Ebu Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr el-. *Müsned*. thk. Hüseyîn Selim Esed. Dimaşk: Dâru's-Sakâ, 1996.
- Hüseyin Muhammed, Mus'ed. *el-'Aşeretü'l-Mubeşşerune bi'l-Cenne*. İskenderiyye: Dâru'd-Da've, 2015.
- İbn 'Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İsti'âb fi Me'rîfeti'l-Ashâb*. Beyrut, 1. Baskı., 1996.
- İbn Bâbeveyh, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ el-Kummî. *Uyuni Ahbari'r-Rızâ*. Tahrân: Neşr-i Cihân, 1. Baskı., 1420.
- İbn Bâbeveyh, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyîn. *el-Hisâl*. thk. Ali Ekber Ğaffârî. 2 Cilt. Kum: Câmiu'l-Muderrisîn, 1403.
- İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekir. *Musannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef*. thk. Muhammed 'Avvâme. Beyrut: Dâru'l-Kible, 1. Baskı., 2006.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân bi Tertibi İbn Balabân*. 18 Cilt. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 2. Baskı.,
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*.

- thk. Şuayb Arnavut. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Risâleti'l-Alemiyye, 1. Baskı., 2009.
- İbn Tâvûs, Ali b. Mûsâ. *et-Tarâif fi Me'rifeti Mezâhibi't-Tevâif*. 2 Cilt. Kum: Metbaatu'l-Hiyâm, 1. Baskı., 1400.
- İbnu's-Salâh, Osman b. Abdirrahman. *'Ulûmu'l-hadîs*. thk. Usâme el-Belhî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2010.
- İvez, Muhammed Salih. *Nigâhi be Zindegi-i 'Aşere-i Mübeşşere Deh Yar-ı Beheştî*. çev. Mahmudî Rauf. Senendec, 1398.
- Koçyiğit, Talât. *Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1. Baskı., 1992.
- Kummî, 'Abbâs. *Sefînetu'l-Bihâr*. Kum, 1. Baskı., 1414.
- Kummî, Ali b. İbrâhim. *Tefsîru'l-Kummî*. Dâru'l-Kitâb, 3. Baskı., 1363.
- Mâzenderânî, Muhammed Sâlih b. Ahmed el-. *Şerhu'l-Kâfi*. thk. Ebû'l-Hasan eş-Şa'rânî. Tahrân: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 1. Baskı., 1424.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Tâkî el-. *Bihâru'l-Envâr*. 110 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2. Baskı., 1403.
- Mufîd, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân b. el-Muallim el-Ukberî el-Bağdâdî el-. *el-İfsâh fi'l-İmâme*. Kum: Muessetu'l-Bi'se, 2. Baskı., 1413.
- Mutlu, Muhammed Zâhid. *Cennetle Müjdelenen On Sahâbe*. İstanbul: Çığır Yayınları, 2018.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-. *Kitâbu Süneni'l-Kubrâ*. thk. Şuayb Arnavût. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı., 2001.
- Râd, Ali - Hüseyinî, Seyyid Mehdî. "Pendâre-i Aşere-i Mübeşşere Nişâne-i Rabita-i Siyâset ve Ce'li Hadis". *Ulumu'l-Hadis* 73 (1393).
- Saraçoğlu, Salih. *Cennetle Müjdelenen Sahâbilerle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Suyûtî, Ebû'l-Fadl Celaluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*. thk. Muhammed Avvâme. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Kutubu's-Sakâfe, 1. Baskı., 2003.
- Şahin, Sami. *Hadislerde Aşere-i Mübeşşere Dünyada İken Cennetle Müjdelenenler*. Sivas: Asistan Yayınları, 2. Baskı., 2011.
- Şâ'râvî, Muhammed Mütevevelli. *Aşere-i Mübeşşere*. çev. Mustafa Özcan. İstanbul: Özgü Yayınları, 2018.

Tatlı, Ebubekir. *Aşere-i Mübeşşere'den Said b. Zeyd'in Hayâtı ve*

Rivâyetleri. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Tayâlisî, Ebû Dâvud Süleyman b. Dâvud b el-Cârûd el-Fârisî et-. *Müsnedu Ebî Davud et-Tayalisi*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1999.

Teberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-Evsat*. thk. Tarık b. İvazullah b. Muhammed İvazullah - Abulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmiyye, 1985.

Teberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefî. 15 Cilt. Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1. Baskı., 1994.

Teberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemu's-Sağîr*. thk. Muhammed Şukur. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmiyye, 1. Baskı., 1985.

Tîcânî, Muhammed es-Semâvî. *Gerçek Sünnet Ehli Şîa*. çev. Resul Nur. İstanbul: Asr Yayınları, 4. Baskı., 2015.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ Ebû İsâ es-Sulemî. *el-Câmi'u's-Sahih Sünenü't-Tirmizî*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 7 Cilt. Basım Yeri Yok, 1968.

Tirmizî, Muhammed b. 'İsâ et-. *Sünen*. thk. 'İzzuddîn Dali vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015.

Ünal, Zühdü. *Abdurrahmân b. Avf*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1991.

Yazigi, Maya. "Hadîth al-'ashara or the Political Uses of a Tradition". *Studia Islamica* 86 (1997), 159-167. <https://doi.org/10.2307/1595809>

Yılmaz, Ali. "Aşere-i Mübeşşere Algısının Tarihsel Gerçeklik Perspektifinde Değerlendirilmesi". *İstem* 29 (29 Aralık 2017), 79-101.

USÛLÜ'D-DİN'DE AKIL-NAKİL TARTIŞMALARI

ENDÛLÛSTE EHL-İ RE'Y VE EHL-İ HADİS ÇATIŞMASI VE ULEMÂNIN BASKIYA MARUZ KALMASINDA ÛSLUBUN ETKİSİ

Yusuf ACAR*

Giriş

Kesbî ihtilaf şeklinde adlandırdığı inanç ve düşünce ayrılıklarının tıpkı kadın-erkek ya da Arap-Türk gibi cinsler ihtilafı kadar tabîi olduğunu dile getiren Batalyevsî (ö.521/1127), Müslümanların inanç ve düşünce bakımından farklılaşmasının tamamen ed-Dîn'in yapısından ve dilinden, yani dînî metinlerin yapısından ve bunların yorumlanma yöntemlerinden kaynaklandığı görüşündedir. Bu tespit daha ziyade Ehl-i Sünnet içi ihtilâflar için söz konusudur. Zira Şi'a ve Hâricîler gibi siyasî ve de Cebriyye ve Mu'tezile gibi teolojik temayüllü grupların zuhurunda, İslâm coğrafyasının ve demografik yapısının çok hızlı bir şekilde genişlemesi neticesinde bir takım eski-yeni inanç ve kültürlerle karşılaşması gibi harici sebeplerin de büyük etkisi olduğu muhakkaktır.

Herhangi bir kategorizeye ve yargılamaya başvurmaksızın anlamacı ve bütüncül bir yaklaşımla varlık, hakikat ve ihtilâf konularını ele alan bu Endülüslü âlime göre, insanların hem fiziksel hem de inanç-düşünce bakımından farklı yaratılması, tek olan hakikate götüren yolların ve çözümlenmelerin de farklı olmasını gerekli kılar. Dolayısıyla içinde yaşadığımız dünyada bizi harmoniye ulaştıracak ve farklılıkları ortadan kaldıracak tarzda bu hakikatin künhünü kavrama imkânına sahip olamayız. Hem fizikî varlığımızda, hem de mizaçlarımızda mevcut olan farklılığın tamamen ortadan kaldırılması,

* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi.

ancak bu bedenlerin başka bedenlere nakledilmesi ve karakterlerin de yok edilmesiyle mümkündür ki, bu da ancak ahirette mümkündür.¹

Bu zaviyeden bakınca farklılıklara bize düşen, farklılıkları ortadan kaldırmaya çalışmak değil, Kur'ân'ın "Göklerin ve yerin yaratılması ile sizin dillerinizin ve renklerinizin farklı olması, O'nun âyetlerindedir."² şeklinde dikkat çektiği gibi hem cinsler hem de kesbler ihtilafını korumaktır. İşte tam da bu noktada farklılıklar arasındaki diyalogların ve münasebetlerin niteliği ön plana çıkmakta, inanç ve düşünce ayrılıklarının kamplaşmaya ya da sosyo-kültürel çeşitliliğe dönüşmesini büyük oranda eleştiri kültürü ve tahammül ahlâkı belirlemektedir. Etkileri bakımından İslâm düşünce tarihinde fevkalade bir önemi haiz olan Endülüs medeniyetinin özellikle kuruluşundan itibaren klasik dönemde yaşadığı tecrübeyi hadis ilimleri perspektifinden değerlendirmeyi amaçladığımız bir çalışmamızda³, İslâm dünyasının doğusundaki gibi yıkıcı ve yaralayıcı nitelikte olmasa da, ehl-i re'y ve ehl-i hadis çatışmasının İberyâ'da da yaşanması dikkatimizi çekmişti. İşte bu tebliğde, Endülüs'te ehl-i re'y ve ehl-i hadis çatışması ile ulemânın üslubunun bu çatışmadaki etkileri konu edinilmektedir.

I. Siyasî ve Sosyo-Kültürel Panorama

Hız. Ömer döneminde Amr b. el-Âs kumandasında başlayan (22/643) ve Ukbe b. Nâfi' öncülüğünde 62/682 yılında fethedilen İfrikiyye coğrafyası, hem sahabe ve tâbiûnun eğitim-öğretim faaliyetleri hem de Müslüman olan yerlilerin doğuya yaptıkları rihleler

¹ Geniş bilgi için bkz. Yusuf Acar, "İnanç ve Düşünce Ayrılığına Yol Açan Sebepler Üzerine Anlamacı ve Bütüncü Bir Yaklaşım: Batalyevsî ve et-Tenbîh Adlı Risalesi", Marife, Kış 2011 S. 77-106. Batalyevsî'nin eserinin tam adı şöyledir: et-Tenbîh ale'l-Esbâb elletî Evcebeti'l-İhtilâf beyne'l-Müslimîn fi Ârâihim ve Mezâhibihim ve İ'tikâdâtihim / Düşünce, Mezhep ve İnançta Müslümanlar Arasında Görüş Ayrılığını Gerektiren Sebepler Üzerine Mülâhaza".

² 30 Rûm 22.

³ Söz konusu kitap çalışmamız, *İbn Abdilber'in Hadis-Sünnet Anlayışı ve Endülüs Hadisçiliği* adıyla (Konya 2015) yayımlanmıştır.

sayesinde kısa sürede İslâmî ilimler açısından ciddi bir müktesebata ulaşmıştır⁴.

Kuzey Afrika otuz yıl gibi kısa bir sürede yeni fetihlere çıkacak olgunluğa erişmiş ve Emevîlerin bölge valisi Musa b. Nusayr (ö.98/716) ile komutanı Târik b. Ziyâd (ö.102/720) öncülüğünde Portekiz ile İspanya'dan oluşan ve Müslümanlarca Endülüs⁵ olarak adlandırılan İber yarımadasının fethi (91-95/710-714) gerçekleşmiştir. Bu fethi on yedi kadar tâbiûnun da iştirak ettiği kaydedilmektedir⁶.

Bir müddet (96-139/714-756) Şam Emevî Devletine bağlı vâililer tarafından yönetilen Endülüs, daha sonra emirlikle başlayıp halifelikle neticelenen müstakil bir Endülüs Emevî devleti hüviyetine bürünmüş (139-423/756-1031) ve bu merkezî otoritenin dağılmasıyla da küçük şehir devletleri diyebileceğimiz “Mülûkü't-Tavâif” (423-483/1031-1090) dönemini yaşamıştır⁷.

Fetihten sonra Endülüs'ü yönetmek üzere halifeliğin merkezi olan Suriye'den gelen Emevî valileri ve memurları, tabii olarak

⁴ Mağrib'in fethi ve İslâmlaşma süreci hakkında geniş bilgi için bkz. Harekât, İbrahim, “Mağrib”, DİA, İstanbul 2003, XXVII, 314-318; Kurt, Ali Vasfî, *Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî*, İstanbul 1998, s. 39-58.

⁵ Bu kelimenin Endülüs veya Endelüs şeklinde okunması arasında her hangi bir tercih yapılmamakla birlikte Türkçemize daha ziyade Endülüs olarak yerleşmiş, Arapça kaynaklar ise Endelüs kullanımını terih etmişlerdir. Kelimenin menşei hakkında; İspanyollardan önce buraya hakim olan Vandallar'a nispetle Vandalucia denmesinden, Nuh (as) tufanından sonra buraya yerleşen kavmin adının el-Endeliş olmasından, Hz. Peygamber'in bizzat bu ismi kullanmasına kadar pek çok görüş ileri sürülmektedir. Bkz. Hamevî, Şihabüddin Yâkût b. Abdillâh (ö.626/1229), *Mu'cemü'l-büldân*, Neşr. Dâru Sâdir, II. Baskı, Beyrut 1995, I, 262; Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları* (Siyasî Tarih), TDV Yayınları, Ankara 2013, s. 63-64; Dadan, Ali, “Endülüs Adının Kökeni Üzerine”, İSTEM, Konya, Yıl: 2009, Sayı: 14, ss. 373-375.

⁶ Endülüs'ün fetih süreci ile ilgili geniş bilgi için bkz. Özdemir, *Endülüs Müslümanları* (Siyasî Tarih), s. 52-59; Özdemir, Mehmet, “Endülüs”, DİA, İstanbul 1995, XI, 211-225; Haccî, Abdurrahman Ali, *et-Târîhu'l-Endelüsî mine'l-fethi'l-İslâmî hattâ sükûti Kırnata*, III. Baskı, Dımaşk 1987, s. 155-156. Haccî, fetihle birlikte Endülüs'e geçen on yedi tâbiûn ismini tek tek saymıştır. Özdemir ise, bir sahabi ile dört tâbiûn ismi zikreder ve içlerinden yalnızca Haneş es-San'ânî'nin Endülüs'te kalarak Sarakusta'ya defnedildiğini ifade eder.

⁷ Bkz. Özdemir, *Endülüs Müslümanları* (Siyasî Tarih), s. 61-182; Özdemir, Mehmet, “Endülüs”, DİA, XI, 211-215.

beraberlerinde Suriye'nin ilmini ve kültürünü de getirmişlerdir. Dolayısıyla fethin ilk yılları itibariyle, otuz yıl gibi kısa bir sürede Kayravan merkezli oluşan İfrikıyye İslâm kültürü ile Suriye ilmî birikiminin Endülüs'te birleştiğini söylemek mümkündür.

Endülüslü Müslümanlar başlangıçta ulûmü'ş-şerîa ile dil ve edebiyat alanına yoğunlaşmışlar, Emevî idaresinin yerleşmesi ve siyasî istikrarın sağlanmasından sonra diğer ilimlere de yönelmişlerdir⁸. İslâmî ilimlerde ise Endülüslü öğrencilerin önceliğinin fıkıh olduğu ve bunu hadisin takip ettiği, rivâyete dayalı bir şekilde başlayan tefsir ilmine yönelimin ise daha sonra gerçekleştiği kabul edilmektedir⁹. Endülüs Müslümanları en parlak dönemlerini hicrî IV. Asırda yaşamış, henüz Ezher ve Nizâmiye medreseleri kurulmamışken, 400.000 yazma eseri muhtevası bir kütüphanesi de bulunan Kurtuba medresesi de bu dönemde ortaya çıkmıştır¹⁰.

Endülüs kültür tarihini etkileyen bir takım süreçler vardır. Bunları; Mâlikî mezhebinin ve hadisin Endülüs'e giriş keyfiyeti, rihleler sayesinde Doğu İslâm dünyasında yapılan çalışmaların yarımadaya taşınması, Mâlikîliğin hâkimiyeti ve hadis-rey tartışmaları şeklinde özetlemek mümkündür.

Mâlikîlik, Endülüs'te hep hâkim konumda olmuş ve yarımada'nın tarihiyle adeta bütünleşmiştir. Fetihden sonra yaklaşık bir asır boyunca yani Şam Emevî Devletine bağlı Vâliler Dönemi ile Bağımsız Endülüs Emevî Devletinin ilk yıllarına (96-220/714-835) kadar Endülüs'e, tabii olarak Suriye fıkıh ve Sünnet geleneği, yani bir anlamda Evzâî'nin görüşleri hâkim olmuştur¹¹. Nitekim Kâdî'l-

⁸ Tuleytulî, Kâdî Ebu'l-Kâsım Sâid b. Ahmed el-Endülüsî (ö.462/1070), *Tabakâtü'l-ümmem*, Nşr. el-Eb Luis Şeyho el-Yesû'î, Matbaatü'l-Katalokıyye, Beyrut 1912, s. 62, 64. Endülüs'ün tabii ilimler tarihini kaleme aldığı bu eserinde Tuleytulî, hicri üçüncü asrın ortalarından itibaren siyasî istikrarın sağlandığını, nitekim fetih sonrası müspet ilimlerde ilk öne çıkan bilginin Valensiyalı Ebû Ubeyde (ö.304/916) olduğunu ifade etmektedir.

⁹ Bkz. Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları* (Kültür ve Medeniyet), TDV yayınları, Ankara 2013, s. 164.

¹⁰ Bkz. Hitti, Philip K., *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, Çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1980, III, s. 831-841.

¹¹ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endülüsî ez-Zâhirî (ö.456/1064), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Daru'l-Âfâk, Beyrut ts., II,

cemâa¹² (Kâdî'l-kudât) görevini sırasıyla üç Suriyeli deruhte etmiş¹³, her üçü için de ‘Suriyelilerden rivâyet yapardı’ vurgusu yapılmış, özellikle Sa’sa’ hakkında “Evezâî ve Şamlıların mezhebini, Mâlik ve arkadaşlarından hoşlanmazdı” derkenarı düşülmüştür¹⁴.

Endülüs adına ilmi seyahatler, başlangıçta Mısır ve Hicaz bölgeleriyle sınırlı kalmışken, Bakî ve İbn Vaddâh ile birlikte dönemin hadis adına en hareketli merkezleri olan Suriye ve Irak’a yönelmiş, oradan da Şam ve Bağdat’a da uzanabilmiştir.

Endülüs âlimlerinin Mısır-Hicaz merkezli rihleleri, daha İmam Mâlik hayattayken Muvatta’ın Endülüs’e ulaşması ve Mâlikî mezhebinin orada yayılması sonucunu doğurmuştur. Bunda İbn Haldûn’un ifadesiyle, “İraklıların yaşadığı hadâradan ziyade, Medîne’de eskiden beri süren bedevî yaşam biçimine daha yakın olan Endülüs ve Mağrib halkı, ilmin ana yurdu olan Medîne’deki Mâlik ve öğrencilerinin fıkıh öğretilerini kendilerine uygun bulmaları¹⁵ etkili olmuştur.

54; Dabbî, Ebu Cafer Ahmed b. Yahya b. Ahmed ed-Dabbî el-Endülüsî (ö.599/1203), *Buğyetü'l-mültemis fi târihi ricâli ehli'l-Endülüs*, Nşr. Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, Kahire 1967, s. 218; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz (ö.748/1347), *Târîhu'l-İslâm*, Thk. Ömer Abdisselam et-Tedmirî, II. Baskı, Beyrut 1993, IX, 498; Fierro, Isabel, “Hadisin Endülüs’e Girişi”, Çev. Murat Gökalp, AÜİFD, 47 (2006), sayı: 2, ss. 237-258, s. 142; Mesud, Muhammed Halid, “Endülüs İslâm Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış”, Çev. Muhammed Tayyib Kılıç, İSTEM 2009, Yıl: 7, Sayı: 14, ss. 403-433, s. 404-405; Boynukalın, Ertuğrul, “Evezâî ve Fikhî Mezhebi”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIII, Sayı: 23 (2011/1), ss. 1-33, s. 10. İbn Hazm, bütün Endülüs halkının önceleri Evezâî mezhebine tabi olduğunu ve daha sonra tamamen Mâlikîliğe döndüğünü söyler.

¹² Bu adlandırma ve görev, I. Abdurrahman’ın Kurtuba Emirliğini kurmasıyla ihdas olunmuştur. Bkz. Huşenî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hâris el-Endelüsî (ö.361/972), *Kudâtu Kurtuba ve ulemâi İfrikiyye*, Nşr. İzzet Attâr el-Huseynî, II. Baskı, Kahire 1994, s. 28.

¹³ Bunlar sırasıyla: Muâviye b. Sâlih (ö.172/788), Mus’ab b. İmrân el-Hemedânî (ö.?) ve Sa’sa’a b. Sellâm’dır (ö.192/807).

¹⁴ İbnü'l-Faradî, Ebu'l-Velid Abdullâh b. Muhammed b. Yusuf (ö.403/1013), *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, Nşr. İzzet Attâr el-Hüseynî, II. Baskı, Kahire 1988, I, 240.

¹⁵ İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed el-İşbilî (ö.808/1405), *et-Târîh* (Divânü'l-mübededei ve'l-haber fi târihi'l-Arab ve'l-Berber), Thk. Halil Şahade, II. Baskı, Beyrut 1988, I, 568.

Kâdı İyâd, Muvatta'ı bizzat İmam Mâlik'ten rivâyet eden 60 kadar râvînin isimlerini tek tek saymış ve bunların içerisinde 15 tanesinin Endülüslü olduğuna işaret etmiştir¹⁶. İbnü'l-Faradî, Kâdı İyâd'ın 'Muvatta'ı bizzat İmam Mâlik'ten dinlediler' dediği bu 15 Endülüslünün biyografilerinde her birinin İmam Mâlik'le sema'nını teyit etmiş, lakin 'Mâlik'ten Muvatta'ı dinledi' kaydını yalnızca el-Ğâzî, Şebtûn ve Yahyâ b. Yahyâ için koymuştur. Diğer taraftan Kâdı İyâd, hem el-Ğâzî hem de Şebtûn için 'Muvatta'ı Endülüse ilk getiren kişi' ifadesini kullanmaktadır¹⁷.

Muvatta'ın Endülüs'teki rivâyetleri arasında önce Şebtûn ve Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî nüshaları ön plana çıkmış, daha sonra Yahyâ b. Yahyâ rivâyeti yaygın hale gelmiştir. Bunun başlıca sebepleri ise, Mâlik'ten Muvatta'ı ahzeden son râvî olan Yahyâ b. Yahyâ'nın hem kendi nüshasını diğer nüshalarla mukabele etmesi hem de Şebtûn'un kabul etmediği başkadılık görevini üstlenmesidir¹⁸.

İmam Mâlik'in mezhebinin, Endülüs'e el-Muvatta ile birlikte girmeye başladığı, fakat hâkimiyetini daha ziyade *el-Müdevvene* ya da "Mesâil fihri" sayesinde kurduğu tespiti yapılmaktadır¹⁹. Mâlik'in öğrencilerinden Muhammed b. Beşîr (ö.198/814) ile birlikte Kâdı'l-cemâa görevi, bir daha değişmemek üzere Mâliki fukaya geçmiş, Yahyâ b. Yahyâ ile birlikte bütün kadıların belirlenmesi ve azli baş kadılara verilmiş, III. Abdurrahman döneminde de (300-320/912-932) devletin resmi mezhebi olarak Mâlikilik ilan edilmiştir²⁰. Hatta İbn

¹⁶ Bkz. Kâdı İyâd, Ebu'l-Fadl el-Kâdı İyâd b. Musa (ö.544/1149), *Tertibü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik*, Thk. Said Ahmed A'râb, Mağrib 1983, II, 86-89.

¹⁷ Kâdı İyâd, *Tertib*, III, 114, 117. el-Ğâzî aynı zamanda Nâfi' kıraatini de Endülüs'e götürmüştür.

¹⁸ İbnü'l-Faradî, *Târih*, I, 182-83.

¹⁹ Çavuşoğlu, Ali Hakan, *Irak Mâliki Ekolü*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, İstanbul 2004, s. 101.

²⁰ İbn Hazm, Hanefî mezhebinin Ebü Yusuf ve Mâlikiliğin de Yahya b. Yahya'nın kadılık görevleri sayesinde devlet eliyle yayıldığı tespitini yapmaktadır. Bkz. İbn Hazm, Ebü Muhammed Ali b. Ahmed el-Endülüsi ez-Zâhiri (ö.456/1064), *Rasâil*, Thk. İhsan Abbâs, Beyrut 1987, II, 229. Ayrıca bkz. Humeydi, Ebü Abdillâh Muhammed b. Fettuh el-Ezdî (ö.488/1095), *Cezvetü'l-muktebes fi zikri vülâti'l-Endülüs*, Nşr. ed-Dâru'l-Mısıryye, Kahire 1996, I, 383; Kâdı İyâd, *Tertib*, III, 382. Mâlikî mezhebinin Endülüs'e girişi ve kısa zamanda orada yayılışı hakkında geniş bilgi için bkz. Cîdî, Ömer el-Cîdî, *Muhâdarât fi târihi'l-mezhebi'l-Mâlikî fi'l-*

Hazm, tıpkı Ebû Yusuf'un başkadılık görevine getirilmesiyle en ücra köşelere kadar Hanefiliğin yayıldığı gibi, Yahyâ el-Leysî'nin başkadılığıyla birlikte de bütün Endülüs'e Mâlikiliğin hâkim olduğunu, yani bu iki mezhebin devlet eliyle yayıldığını ileri sürmüştür²¹.

II. Fıkıh-Hadis İlişkisi

Gerek telif gerekçesinden²² gerekse muhtevastan anlaşılan odur ki Mâlik'in *Muvatta*'ı, hicrî III. asırda tasnif edilen *Kütüb-i sitte* tarzı bir hadis kitabı hüviyetinde tasarlanmış değildir. Zira Mâlik indinde *Sünnet*, hadislerden elde edilebileceği gibi, sahabe ve tâbiün neslinden Medine'de yaşamış olan fıkıh otoritelerinin kararlarından, Medine halkının uygulamalarından, ulemanın ittifakından ya da müctehidin kıyas ve maslahat gibi araçlarla yaptığı kişisel yorumlarından da elde edilebilir²³. Zaten *Muvatta*'ın içeriğindeki rivayetlerin aidiyet açısından niteliği de bu duruma işaret etmektedir. Dolayısıyla *Muvatta*'ın, hem şekil hem de muhteva olarak, Mâlik'in

ğarbi'l-İslâmî, Ukkâz 1987, s. 24 vd.; Cidî, Ömer el-Cidî, *Mebâhis fi'l-mezhebi'l-Mâlikî bi'l-mağrib*, I. Baskı, 1993, s. 33-37.

²¹ Bkz. İbn Hazm, *Rasâil*, II, 229.

²² Küfe, Basra ve İslâm coğrafyasının başka yörelerinde devletten tamamen bağımsız ve sivil bir inisiyatif ile yürütülen fıkıh tartışmaları büyük bir kaosa dönüşmüş, soy, evlilik ilişkileri ve mülkiyet gibi konular tam bir açmaz haline gelmiş, bir yörede serbest olan soy ve aile ilişkileri bir başka yörede yasak kabul edilir olmuştur. Bürokratlarının tavsiyesi üzerine Abbasilerin II. Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr, zamanının saygın şahsiyetlerinden birisi olan Mâlik'e gelerek bu kriz durumundan kurtulmak için kendisine yardım etmesini, Medine'deki dağınık hukuk materyallerini yazmasını ve bir kitapta toplamasını ister. Halifeden gelen bu istek üzerine Mâlik, *Muvatta*'ını oluşturmaya karar verir. Bkz. İbn Mukaffa, Ebu Muhammad Abdullah (ö. 142/759), *Rasâilü'l-Bulağâ*, Nşr. Muhammed Kürd Ali, Mısır 1954, s. 126; İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî (ö.463/1071), *el-İntikâ fi fadâili's-selâseti'l-fukahâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., s. 40-43; İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasen (ö.571/1176), *Keşfu'l-Muğatta fi Fadli'l-Muvatta*, (Dârakutni'nin Ehâdisü'l-Muvatta isimli eseriyle birlikte yayım), Nşr. Zâhid el-Kevserî, Mısır 1946, s. 47-56. Ayrıca geniş bir değerlendirmeye bkz. Guraya, Muhammed Yusuf, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım*, Çev. Mehmet Emin Özafşar, Ankara 1999, 20-22.

²³ Guraya, *Sünnetin Neliği*, s. 137; Özafşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara 1999, s. 45-61.

yukarıda ifade edilen hadis ve Sünnet anlayışının bir hamulesi olduğunu söylemek mümkündür.

Şüphesiz İmam Mâlik'in hadis ve Sünnet anlayışı ile fikhî görüşleri, Muvatta ile sınırlı değildir. Nitekim mezhebin teşekkül döneminde Mâlik ve öğrencilerinin fikhî görüşlerini bir araya getirmek amacıyla pek çok çalışma yapılmış ve neticede ortaya çıkan *el-Müdevvene*, Mâlikîlerin bütün fikhî faaliyetlerinde esas aldıkları temel kaynak haline gelmiştir. *el-Müdevvene*'nin omurgasını teşkil eden İbnü'l-Kâsım'ın en belirgin özelliklerinden biri, fikhî düşünce ve faaliyetlerini tamamıyla Mâlik'in ve öğrencilerinin fütüyâ birikimi üzerine inşa etmesidir²⁴.

Hadisin Endülüs'e ilk defa, Emevî Devletinin ilk kadıları arasında yer alan Suriye kökenli Muâviye b. Sâlih (ö.172/788) ile Sa'sa'a b. Sellâm (ö.192/807) tarafından getirildiği kaydedilmekte ve her iki hadisçi için de *أول من دخل الأندلس بالحديث / Hadisi Endülüs'e getirenlerin ilki* ifadesi kullanılmaktadır²⁵. Özellikle Kütüb-i sitte ricali arasında yer alan²⁶ Muâviye b. Salih, İbn Vehb'ten (ö.197/812)

²⁴ Çavuşoğlu, Ali Hakan, “el-Müdevvenetü'l-kübrâ”, XXXI, 470-471.

²⁵ Bkz. Huşenî, *Kudât*, s. 31; İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 240; Humeydî, *Cezve*, s. 244; İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasen (ö.571/1176), *Târîhu Dımaşk*, Thk. Amr b. Ğarâme el-Umerî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995, XXIV, 78-79.

²⁶ Biyografisi için bkz. Huşenî, *Kudât*, s. 30-37; İbnü'l-Faradî, *Târîh*, II, 137-39; Humeydî, *Cezve*, s. 339-42; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz (ö.748/1347), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Nşr. Dâru'l-Hadis, Kahire 2006, VII, 158-63; Nühânî, Ebu'l-Hasan Ali b. Abdullah en-Nübâhî el-Cüzâmî el-Endülüsî (ö.792/1564), *el-Merkabetu'l-'Ulyâ fimen Yestehikku'l-Kadâ' ve'l-Feteyâ = Târîhu Kudâti'l-Endelus*, (nşr. Lecnetu 'İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî fi Dâri'l-Âfâki'l-Cedîde), Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrût 1403/1983, s. 43. Zehebî'nin “Muâviye b. Sâlih'in Emevî hanedanıyla birlikte Dımaşk'tan Endülüs'e kaçtığı” şeklindeki ifadesine ihtiyatla yaklaşılması gerekir. Zira Huşenî ve İbnü'l-Faradî gibi erken dönem Endülüslü tarihçiler, Muâviye b. Sâlih'in 125 yılından önce İsbiliye'ye geldiği hususunda hemfikirdirler. Kaynaklarda Muâviye b. Sâlih'in vefat tarihi 158, 168 ve 172 şeklinde farklılık arz etmekle birlikte, hem cenaze namazına I. Hişam'ın da iştirak ettiği bilgisi hem de Buhârî başta olmak üzere hadisçilerin “Muâviye 168 yılında hac yaptı” şeklindeki ifadelerinden onun 172 yılında veya daha sonra bir tarihte vefat etmiş olabileceğini kuvvetlendirmektedir. Bkz. Huşenî, *Kudât*, s. 35; İbnü'l-Faradî, *Târîh*, II, 139. Kütüb-i sitte müellifleri içerisinde yalnızca Buhârî, Muaviye'den rivayette bulunmamıştır. İmam Mâlik'in de kendisinden bir hadis rivayet ettiği ifade edilen Muaviye, İbn Hazm'a göre zayıf bir râvidir. Bkz. İbn

Vâkıdî'ye (ö.207/823) ve Süfyâneyn ile İbnü'l-Kattân'a (ö.198/813) varıncaya kadar meşhur hadisçilerin kendisinden hadis rivâyet ettikleri birisidir.

Gerek uzun süre Kurtuba'da başkadılık/kâdı'l-cemâa görevini yapan Muâviye'nin gerekse benzer görevler icra eden halefi Sa'sa'a'nın sahip oldukları hadis birikiminden Endülüslülerin yeterince yararlanamadığı anlaşılmaktadır. Zira Endülüslü Muhammed b. Vaddâh (ö.287/900) doğuya yaptığı 12 yıllık ilk ilim yolculuğunda (218-230 yılları arasında) Yahyâ b. Maîn'in "Endülüs'te Muâviye b. Salih'in hadislerini derlediniz mi?" sorusuna olumsuz cevap vermiş ve bunun üzerine de İbn Maîn "Vallahi çok büyük bir ilmi birikimi zayi etmişsiniz" demiştir²⁷. Aynı şekilde İbn Vaddâh'ın öğrencisi Muhammed b. Abdülmelik b. Eymen de (ö.300/912) rihlesi esnasında ders okuduğu İbn Ebî Hayseme'nin (ö.279/892) "Endülüs'e giderek Muâviye'nin kitaplarındaki metodu incelemeyi isterdim" şeklinde hayıflanmasına şahit olmuştur. İbn Eymen İberyâ'ya döner dönmez Muâviye'nin kitaplarının peşine düşmüş, fakat ailesinin ilgisizliği yüzünden kitapların kaybolduğu gerçeğini öğrenmiştir²⁸. Bu yüzden de Endülüs hadis tarihi üzerine çalışmalar yapan Fierro, bu iki hadisçinin "Endülüs'e hadisi ilk getiren" kişiler olarak nitelendirmelerinin tamamen kurgusal bir durum olduğunu ifade eder²⁹. Öte yandan sayıları az da olsa Endülüslü öğrencilerin bu iki muhaddisten hadis dersleri okudukları vaki olduğundan bu iki hadisçiyi sırf bu gerekçelerle 'Endülüs hadisçiliğinin öncüleri olarak

Hazm, *Rasâil*, I, 425, 435. Fakat matbu Muvatta nüshasında böyle bir rivayete rastlayamadık.

²⁷ Huşenî, *Kudât*, s. 30. Ayrıca bkz. İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö.852/1448), *Tehzibü't-Tehzib*, Matbaatü Dâirati'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, I. Baskı, Hindistan 1326, X, 211.

²⁸ Huşenî, *Kudât*, s. 31. Ayrıca bkz. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, X, 211. Mustafa Öztoprak tarafından kaleme alınan "Endülüs'te Hadis İlminin Gelişim Aşamaları" adlı makalede, İbn Hacer'in söz konusu nakline dayanılarak, Endülüs'e giden ve Muâviye'nin kitaplarını bulan kişinin İbn Ebî Hayseme (ö.279/893) olduğu şeklinde sunulan bilgi, tercümedeki dikkatsizlikten kaynaklanan hatalı bir bilgi olsa gerekir. Bkz. Marife, Yıl: 12, Sayı: 2, Konya 2012, ss. 183-197, s. 186.

²⁹ Bkz. Fiero, "Hadisin Endülüs'e Girişi", s. 239-241.

kabul etmemeyi fazla cüretkâr' bulan değerlendirmeye katılıyoruz³⁰. Tıpkı Bakî ve İbn Vaddâh gibi talebelerin ada dışına rihle öncesinde ilk müracaat kaynakları olan el-A'şâ diye meşhur Muhammed b. İsâ el-Meâfirî de (ö.222/836) Endülüs'teki ilk hadisçiler arasında ismi zikredilmeyi hak edenlerdendir.

Endülüs'te kitlelere camilerde hadis okunması-okutulması ve rivâyetlerin tedvin-tasnif edilmesi, başka bir ifadeyle hadisin görünür hale gelmesi, Abdülmelik b. Habîb es-Sülemî el-İlbîrî (ö.238/852) ile birlikte başlamıştır³¹. İbn Habîb, Sa'sa'a b. Sellâm'ın yanı sıra Mâlik'in Endüslüslü öğrencilerinden Muvatta'ı dinledikten sonra Mısır-Hicaz bölgesini dolaşarak hem Mâlik'in İbnü'l-Mâcişûn (ö.212/827) gibi Medineli ve Asbağ b. el-Ferac (ö.225/840) gibi Mısırlı öğrencileri ile görüşmüş hem de Esed b. Mûsa (ö.212/827) ve İbrahim b. el-Münzir (ö.236/850)³² gibi muhaddislerden hadis dersleri almıştır.

İbn Habîb, kendisinden önce Endülüs'te yaygın olan ve tamamen Mâlik ile öğrencilerinin Muvatta temelli fetvalarına dayanan İbnü'l-Kâsım'ın mesâil fıkhi (el-Müdevvene) yerine, aynı muhtevayı İbn Lehî'a (ö.174/790), Leys b. Sa'd (ö.175/791) ve Esed b. Musa (ö.212/827) gibi hadisçilerin rivâyetleriyle desteklemeye çalışmıştır. Diğer yandan da İbn Habîb, Muvatta'ı oluşturan fikhî içerikli

³⁰ Bkz. Polat, Selahattin, "İbn Rüşd Zamanına Kadar Endülüs'te Hadis İlimi", İbn Rüşd Kongresi Tebliğleri, Kayseri 1993, ss. 163-186, s.166.

³¹ Nitekim Kâdi İyâd, İbn Habîb'in 300 civarında öğrenciyle birlikte camiden çıktığını nakleder. Bkz. Kâdi İyâd, *Tertîb*, IV, 124. Zehebî de "İbn Habîb, Endülüs'te hadisi ilk ızhâr eden kimsedir/ *ابْنُ حَبِيبٍ أَوَّلُ مَنْ أَظْهَرَ الْحَدِيثَ بِالْأَنْدَلُسِ*" ifadesini Ahmed b. Muhammed b. Abdilber'in (ö.338/949) *et-Târih* adlı eserinden nakletmektedir. Bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 106. Bu ifadeyi tıpkı Tahsin Görgün gibi, "Bir ilmi disiplin olarak hadisi ilk defa Endülüs'e getiren kişi" şeklinde de anlamak mümkündür. Bkz. Görgün, Tahsin, "İbn Habîb es-Sülemî", DİA, İstanbul 1999, XIX, 511. Fakat Fierro'nun yaptığı gibi "hadisi Endülüs'e ilk getiren" şeklinde tercüme etmenin bir zorlama olduğu açıktır. Bkz. Fierro, "*Hadisin Endülüs'e Girişi*", s. 239, 244.

³² İbnü'l-Münzir'in nisbeti Endülüs Kaynaklarında el-Cüzâmî şeklinde yer almış, fakat Doğulu kitaplarda olduğu gibi el-Hızâmî olmalıdır. Nitekim İbnü'l-Faradî'nin eserinde bir başka vesileyle bu nisbet Hızâmî şeklindedir. Bkz. İbnü'l-Faradî, *Târih*, I, 107. İbnü'l-Münzir, Buhârî ile Nesâî ve İbn Mâce ricalindedir. Biyografisi için Bkz. İbnü'l-Faradî, *Târih*, I, 312-15; Humeydî, *Cezve*, s. 282-84; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, X, 689-91; Görgün, "İbn Habîb es-Sülemî", DİA, XIX, 510-13.

rivâyetlerin dışında kalan terğîb - terhîb, vera ve zühd gibi alanlara dair rivâyetlerle de ilgilenmiş ve bunları tasnif etmiştir. Bu itibarla İbn Habib, Endülüs'e hadis literatürünü asıl getiren kişi olarak kabul edilmelidir³³.

İç isyanların bastırılmasıyla siyâsî istikrarın görece olduğu ve Evzâî mezhebi etrafında şekillenmiş Suriye fıkıh geleneğini benimseyen kadılar yerine³⁴ Mâlikiliğin resmi mezhep haline geldiği bir dönemde ilmi faaliyetlerini sürdüren İbn Habib, Bakî b. Mahled ve İbn Vaddâh başta olmak üzere pek çok Endülüslü hadisçinin yetişmesinde etkili olmuştur. Bununla birlikte, İbn Habîb'in *hadis bilgisinin olmadığı, hadislerin sahihini sakiminden ayırt edemediği ve genellikle rivâyetlerinin icâzete dayandığı, hatta müellifleriyle görüşmüş olmakla birlikte kendilerinden kitaplarını okumadığı halde İbnü'l-Münzir ve Esed b. Musa gibi müelliflerin eserlerinden icâzet yoluyla nakilde bulunduğu* yönünde eleştiriler de mevcuttur³⁵.

İbnü'l-Faradî'nin (ö.403/1013) ifadesiyle *Endülüs'ün tam bir hadis yurdu haline gelmesi* ise Bakî b. Mahled (ö.276/889)³⁶ ve

³³ Bkz. Fierro, "Hadisin Endülüs'e Girişi", s. 243-44. İbn Habîb'in *el-Vâdiha* adlı eserinin serüveni ve mezhep içindeki rolüyle ilgili bkz. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 110 vd. İbn Habîb'e ait olan *Edebü'n-nisâ ile Eşrâtü's-sâ'a* adlı risaleler ise matbudur.

³⁴ Evzâî mezhebinin Endülüs'te 220/835 yılına kadar varlığını sürdürdüğü kabul edilir. Bkz. Boynukalın, "Evzâî ve Fıkîhî Mezhebi", s. 10.

³⁵ İbnü'l-Faradî, *Târih*, I, 313-315; Kâdı İyâd, *Tertîb*, IV, 123. Hatta Kâdı İyâd, Bâcî ve İbn Hazm'dan nakledilen bir bilgiye dayanarak, İbn Abdilber'in İbn Habîb'i yalancılıkla itham ettiğini söylemiştir. İbn Habîb'in en zayıf kitabı olarak ise *Ğarîbü'l-hadîs* adlı eserini gösteren Kâdı İyâd, hatalarla dolu ve Ebû Ubeyd'in eserinden kötü bir intihal olduğunu ileri sürer. Bkz. Kâdı İyâd, *Tertîb*, IV, 127, 129. Ayrıca bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 103-106. Zehebî de İbn Habîb'i değerlendirenken, İbn Hazm ve İbn Seyyidinnâs gibi Endülüslü muhaddislerin 'ليس وبعضهم اتهمه بالكذب / وأنه صحفي لا يدرى الحديث بثقة' gibi cerhlerine yer vermiştir. Bkz. Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz (ö.748/1347), *Mizânü'l-İtidâl fî nakdi'r-ricâl*, Thk. Ali Muhammed el-Bücâvî, I. Baskı, Beyrut 1963, II, 652. İbn Hazm'ın bir başka ifadesi ise, "bütün hadisleri zayıfır/hâliketün" şeklindedir. Bkz. İbn Hazm, *Rasâil*, I, 434.

³⁶ Biyografisi için bkz. İbnü'l-Faradî, *Târih*, I, 107-109; Humeydî, *Cezve*, s. 177-79; Dabbî, *Buğye*, s. 245-47; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIII, 285-96; Kandemir, M. Yaşar, "Bakî b. Mahled", DİA, İstanbul 1991, IV, 541-542; Umerî, Ekrem Ziya, (Mukaddime) *Bakî b. Mahled el-Kurtubî ve mukaddimetü Müsnedih*, I. Baskı,

Muhammed b. Vaddâh (ö.287/900)³⁷ sayesinde olmuştur³⁸. Bu iki hadisçi, Endülüs'te İbn Habîb'in yanı sıra Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî ve el-A'şâ'dan hadis dersleri aldıktan sonra Kayravan, Mısır, Hicaz, Suriye, Irak ve hatta Türkistan'a kadar uzanan geniş bir coğrafyayı içine alan ve yirmi yılı aşan uzun rihleler gerçekleştirmişlerdir. Oysa o zamana kadar ilim yolculukları, birisi haccın önemi ve diğeri de Emevî-Abbasî çekişmesi olmak üzere iki faktörden dolayı³⁹ Mısır ve Medine ile sınırlı kalıyor, tabii olarak Endülüs'teki hadis kültürünü de bu iki bölgedeki hadisçilerin rivâyetleri teşkil ediyordu.

Meşyahası iki yüz elliyi aşan İbn Vaddâh⁴⁰, Kütüb-i sitte müellifleriyle çağdaş olduğundan onlarla pek çok müşterek hocaya sahiptir⁴¹ ve İbn Ebî Şeybe'nin *Müsned*'i gibi pek çok kaynak eseri

Medine 1984, s. 33-62; Reîsuddin, Ebû Nuaym Muhammed, “Bakî İbn Mahled el-Kurtubî ve Müslüman İspanya'daki Hadis Edebiyatı Çalışmalarına Katkısı”, Çev. Ahmet Uyar, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl: 2001, Sayı: 11, ss. 409-417.

³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Vaddâh b. Bezî' el-Kurtubî'nin biyografisi için bkz. Huşenî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hâris el-Endelüsî (ö.361/972), *Ahbâru'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*, Thk. Mario Louis Avila - Louis Molina, Madrid 1992, s. 122-32; İbnü'l-Faradî, *Târîh*, II, 17-19; Humeydî, *Cezve*, s. 94; Dabbî, *Buğye*, 133-34; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIII, 445-46; Kandemir, Yaşar, “İbn Vaddâh”, DİA, İstanbul 1999, XX, 435-436. Nuri Muammer tarafından *Muhammed b. Vaddâh el-Kurtubî müessisü medraseti'l-hadis bi'l-Endelüs mea Bakî b. Mahled* adıyla yapılan hacimli bir çalışma 1983 yılında (Rabat: Mektebetü'l-Maârif) yayımlanmıştır. Esra ŞENOCAK da Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde 2008 yılında *Muhammed b. Vaddâh'ın Hayatı ve Hadisçiliği* adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır. İbnü'l-Faradî'nin eserinde Bezî' kelimesi tashifen “Bezîğ” şeklinde yer almıştır.

³⁸ İfade şöyledir: *بمحمّد بن وضّاح وبقي بن مخلد صارت الأندلس دار حديث*. Bkz. İbnü'l-Faradî, *Târîh*, II, 18.

³⁹ Bkz. Fierro, “*Hadisin Endülüs'e Girişi*”, s. 245-46; Kurt, *Endülüs'de Hadis*, s. 118, 126-127.

⁴⁰ İbnü'l-Faradî, *Târîh*, II, 17-18. İbnü'l-Faradî, İbn Vaddâh'ın Endülüs dışındaki hocalarının sayısını 175 olarak verir. Fierro ise İbn Vaddâh'ın toplam 265 hocadan ders okuduğunu ifade eder. Bkz. Fierro, “*Hadisin Endülüs'e Girişi*”, s. 248. İbn Vaddâh'ın hocalarının tam listesi için bkz. Muammer, Nuri, *Muhammed b. Vaddâh el-Kurtubî müessisü medraseti'l-hadis bi'l-Endelüs mea Bakî b. Mahled*, Rabat 1983, s. 58 vd.

⁴¹ Bkz. Muammer, *Muhammed b. Vaddâh*, s. 70-81.

Endülüs'e taşımıştır⁴². Eserlerinden de anlaşılacağı üzere o, rical ilminde otorite sayılacak kadar temayüz etmiş, Mizzî değilse bile, İbn Hacer onun cerh-tadil bilgisinden çokça yararlanmışır⁴³.

Bakî b. Mahled ise toplamda otuz beş yılı bulan ilmi seyahatlerinde bir taraftan Yahyâ b. Bükeyr (ö.231/845) ve Ebû Musab'dan (ö.242/856) Muvatta'nın doğudaki rivâyetlerini ve Sahnûn'dan Muvatta'nın yorumunu (el-Müdevvene'yi) dinlemiş, diğer yandan da 284 hadisçi ile mülaki olmuştur. Bakî b. Mahled, İbn Hanbel ve İbn Ebî Şeybe ile uzun süre birlikte olmuş⁴⁴ ve İbn Maîn ile Kâsım b. Sellâm gibi pek çok otorite ile görüşerek⁴⁵ onların eserlerinin yanı sıra Şâfiî'nin kitapları gibi doğuya ait ilmi müktesebatının pek çoğunu ilk defa Endülüs'e getirmiştir⁴⁶. Nitekim bugün elimizde matbu halde bulunan *Târihu Halîfe b. Hayyât*'ın râvîsi de Bakî b. Mahled'dir⁴⁷.

Bakî'yi Endülüs hadis tarihinde asıl özel ve önemli kılan özelliği, *el-Müsned/el-Musannef* ve *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı telif eserleridir. Taberî Tefsiri de dahil olmak üzere İslâm tarihinde Bakî'nin tefsirinin bir benzerinin yazılmadığını söyleyen İbn Hazm, 31.000 civarında hadis rivâyeti içeren el-Müsned/el-Musannef'in de gerek muhteva gerekse güvenilirlik açısından Abdurrazzâk ve İbn Ebî Şeybe'nin eserleri gibi önceki türdeşlerinden çok daha değerli olduğu kanaatindedir⁴⁸.

⁴² İbn Hayr, Ebû Bekr Muhammed el-İşbîlî (ö.575/1179), *Fehrese*, Thk. Muhammed Fuad Abdûlbaki, I. Baskı, Beyrut 1998, s. 106, 114, 115, 203, 205, 207, 234, 241, 266.

⁴³ İbn Hacer elli civarında râvînin değerlendirmesinde İbn Vaddâh'ın bilgisine başvurmuştur. Mesela bkz. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 71, 77, 167, 235, 277, 289, 414, IX, 371, 425, 438, X, 75, 164. Mizzî sadece bir yerde İbn Vaddâh'ın otoritesine atıf yapmıştır. Bkz. Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman (ö.742/1341), *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, Thk. Beşşar Avvad Maruf, I. Baskı, Beyrut 1980, XXVI, 399.

⁴⁴ Bakî, İbn Ebî Şeybe'ye mülakî olduğunda henüz o Musannef'ini tamamlamamış ve Bakî, Musannef'in bir nüshasını istinsah etmek için burada kalma süresini uzatmıştır. Bkz. İbnü'l-Faradî, *Târih*, I, 108-109.

⁴⁵ İbnü'l-Faradî, *Târih*, I, 108.

⁴⁶ İbnü'l-Faradî, *Târih*, I, 108-109.

⁴⁷ Hem Ekrem Ziya Umerî'nin hem de Süheyl Zekkâr'ın tahkikleriyle yayımlanan *Târihu Halîfeti İbn Hayyât, Bakî b. Mahled* rivayetine dayanmakta ve her iki muhakkik de eserin başka bir rivayetine rastlanılmadığını ifade etmektedirler.

⁴⁸ Bkz. İbn Hazm, *Rasâil*, II, 178-79. Bakî'nin el-Müsned'inin yalnızca indeks günümüze intikal etmiş ve Ekrem Ziya Umerî tarafından *Bakî b. Mahled el-Kurtubî ve mukaddimetü Müsnedih* adıyla 1984 yılında yayımlanmıştır.

İbn Vaddâh ile Bakî'nin Endülüs'te gerek birer râvî olarak gerekse tasnif faaliyeti olarak hadis adına ortaya koydukları gayretler kısa zamanda makes bulmuştur. Nitekim İbnü'l-Faradî "Bakî, Endülüs'ü hadis ve rivâyetle doldurdu"⁴⁹ derken, Ebû Abdülmelik b. Abdilberr de "Bakî, Endülüs'te hadisi çoğaltan ve yayan kimselerin ilkiydi"⁵⁰ tespitinde bulunmaktadır.

Şüphesiz İbn Vaddâh ve Bakî ile çağdaş olan ve hadis faaliyetlerinde bulunan Yahyâ b. İbrahim b. Müzeyyen (ö.259/)⁵¹, Muhammed b. Yusuf b. Matrûh (ö.271/)⁵², Kâsım b. Muhammed b. Kâsım es-Seyâr el-Beyyânî (ö.278/892)⁵³, Muhammed b. Abdisselâm el-Huşenî (ö.286/899)⁵⁴, İbn Ebrûl el-Cühenî (ö.287/900)⁵⁵ ve Kâsım b. Sâbit b. Hazm el-Avfî (ö.302/915)⁵⁶ gibi başka âlimlerin katkısını da unutmamak gerekir⁵⁷.

Bunlar içerisinde özellikle Süfyân b. Uyeyne ile Kâsım b. Sellâm'ın eserlerini yazmak suretiyle Endülüs'e getiren, Nesâî'nin (ö.302/914) es-Sünen'ini müellefenden tehammül eden, Yemen'e rihlenin olmadığı bir dönemde Abdurrazzâk'ın öğrencileriyle Mısır'da görüşen el-Huşenî'nin hadise büyük hizmetleri olmuştur⁵⁸. Nesâî, İbnü'l-Cârûd (ö.307/919) ile el-Bezzâr'ı (ö.292/905) Endülüslüleriyle buluşturan ve Ğarîbü'l-hadis alanında Endülüs'te ilk telifte bulunan el-Avfî de fevkaleda bir hadisçidir⁵⁹.

İbn Vaddâh ve Bakî, kendileri olmadan Endülüs hadis tarihi düşünülemez derecede bir önemi haizdirler. Zira bu iki hadisçi

⁴⁹ İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 108.

⁵⁰ Bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIII, 290.

⁵¹ Biyografisi için bkz. İbnü'l-Faradî, *Târîh*, II, 178.

⁵² Biyografisi için bkz. Huşenî, *Ahbâr*, s. 116-18; İbnü'l-Faradî, *Târîh*, II, 11.

⁵³ Biyografisi için bkz. Huşenî, *Ahbâr*, s. 301-305; İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 397-99.

⁵⁴ el-Huşenî'nin 240 yılından önce çıktığı rihle 25 yıl sürmüştür. Biyografisi için bkz. Huşenî, *Ahbâr*, s. 132-37; İbnü'l-Faradî, *Târîh*, II, 16-17; Humeydî, *Cezve*, s. 68-69.

⁵⁵ İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 20-21.

⁵⁶ Biyografisi için bkz. İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 402-403.

⁵⁷ Geniş bilgi için Bkz. Muammer, *Muhammed b. Vaddâh*, s. 99.

⁵⁸ Bkz. Huşenî, *Ahbâr*, s. 132-37; İbnü'l-Faradî, *Târîh*, II, 16-17.

⁵⁹ Bkz. İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 402-403. Avfî genç yaşta vefat ettiğinden *ed-Delâil fi şerhi ğarîbi'l-hadis* isimli eserini tamamlayamamış ve eksik kısımlarını babası ikmal etmiştir. Kâsım b. Sellâm'ın metoduyla kaleme alınan ve ondan daha hacimli olan bu eser, Muhammed b. Abdullah'ın tahkikiyle 2001 yılında Riyad'da 3 cilt halinde yayımlanmıştır.

öncülüğünde oluşan hadis meclisleri ve okumaları sayesinde yüzlerce öğrenci yetişmiştir. Elhasıl Muâviye b. Sâlih ve Sa'sa'a b. Sellâm ile birlikte Endülüs'e giren hadis ve rivâyet kültürü, Abdülmelik b. Habîb ile toplumda varlığını hissettirmiş, İbn Vaddâh ve Bakî sayesinde de hem çoğalmış hem yaygınlık kazanmıştır.

Bakî ve İbn Vaddâh'ın getirdiği ilimler neticesinde, İbnü'l-Faradî'nin ifadesiyle her ne kadar itizâlî görüşleri eleştirilse ve hatta bidatçilikle suçlansa da İbn Meserra (ö.346/957) gibi âlimler yetişmiş ve bu sayede "Endülüs topraklarında hüküm süren taklid ve teslimiyet metoduna dayalı tek düze ilim anlayışından" çıkış sağlanmıştır⁶⁰. Bununla birlikte İlk dört asırda hukukun teorik ve felsefi yönüne fazla ilgi duymayan fukaha, mezhebin usul ve esaslarına dair çalışmalar ortaya koyamamışlar, bu alandaki çalışmalar ancak Huşenî ile birlikte IV. asrın sonlarına doğru yapılabilmektedir⁶¹. Mâlikî fukaha aynı zamanda hem 'doğuda yanlış inançlar' üreten felsefeye (siyasi otorite fukahanın gücünü kırmak için felsefeyi desteklemiş) karşı çıkmış⁶², hem de Eş'arî geleneğine mesafeli durmuştur⁶³.

İster Muvatta olsun isterse Mâlik ve öğrencilerinin Muvatta dışında derlenen ve *mesâil fikhî* olarak adlandırılan fetva ve görüşleri olsun, İmam Mâlik kaynaklı bilgilerin tamamı Endülüs'te, hadis ile değil, fıkıhla ilişkilendirilmiştir. Nitekim *Muvatta'ı doğrudan İmam Mâlik'ten rivâyet eden Endülüslülerin hiç birisi hadisçi olarak görülmemiştir*. Muvatta râvîlerinden yalnızca el-Ğazî b. Kays'ın (ö.199/815) telmih yoluyla da olsa hadisçi özelliğine işaret edilmiştir⁶⁴. Oysa Muvatta'da, maktû' haberler ve Mâlik'in fetvalarının yanı sıra, hatırı sayılır miktarda tedvîn edilmiş hadis malzemesinin de bulunduğu bir vakiadır.

Sözü edilen bu Endülüslü Muvatta râvîleri hakkında yapılan değerlendirmeler oldukça dikkat çekicidir. Yahyâ el-Leysî'ye göre

⁶⁰ İbnü'l-Faradî, *Târih*, II, 42.

⁶¹ Mesud, Muhammed Halid, "Endülüs İslâm Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış", Çev. Muhammed Tayyib Kılıç, İSTEM 2009, Yıl: 7, Sayı: 14, ss. 403-433, s. 413-14.

⁶² Mesud, "Endülüs İslâm Hukuk Tarihi", s. 413.

⁶³ Özdemir, *Endülüs Müslümanları* (Kültür ve Medeniyet), s. 182.

⁶⁴ Huşenî, *Ahbâr*, s. 291. İbnü'l-Faradî ve Kâdı İyâd da dahil olmak üzere diğer kaynaklar sadece onun Muvatta'ı ezberlediği ve ezberlettiğini ifade etmişlerdir. Bkz. İbnü'l-Faradî, *Târih*, I, 387; Kâdı İyâd, *Tertîb*, III, 114.

“Sünnetlerin (ilmü’s-sünen) ve helâl-haram konularının bilgisi ile fikhın ve hükümlerin inceliklerini Endülüs’e ilk taşıyan kimse” Şebtûn’dur. Yahyâ’nın ‘ilmü’s-sünen’ ifadesiyle kastettiği şeyin de yine hadislerden ziyade, Mâlikî çevrelerdeki uygulamalar olduğu, aynı cümlenin devamında verdiği örnekten anlaşılmaktadır⁶⁵. Dabbî’nin Şebtûn tanıtımında kullandığı spot cümle ise şudur: “Mâlik b. Enes’in fikhını Endülüs’e ilk getiren kimse olan Şebtûn gelinceye kadar Endülüslüler Evzâî mezhebine tabi idiler.⁶⁶”

Muvatta’ın diğer bir râvîsi Kar’ûs’un, râvîlik yönüne ve vera-fazilet sahibi olduğuna dikkat çekilmesine rağmen “Mâlik ve arkadaşlarının mezhebine göre mesail fikhını bilir, fakat hadis ilmine dair hiçbir şey bilmezdi⁶⁷” şeklinde değerlendirilmesi de oldukça çarpıcıdır.

Tüm zamanların en yaygın Muvatta nüshasının râvîsi durumundaki Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî hakkında Endülüs kaynaklarında geçen “Endülüs’ün fakihî İsa b. Dinar, âlimi İbn Habib ve akıllısı/âkili da Yahyâ b. Yahyâ’dır’ deyişinde de Yahyâ’nın hadisçiliğine değil, başka özelliğine vurgu vardır⁶⁸. Hatta İbn Abdilber, fiziken ve ahlaken İmam Mâlik’e benzettiği Yahyâ’yı “hadisi derinlemesine bilmezdi/lem yekün lehû basarun bi’l-hadis” şeklinde tavsif etmektedir⁶⁹. Mâlik’in yanı sıra Sevrî’den de rivâyette bulunan, üstelik Mâlik’in de kendisinden rivâyette bulunduğu bir diğer Muvatta râvîsi Yahyâ b. Mudar’ın tebarüz eden özelliği ise, “Tefenni yapacak kadar âlim ve re’y taraftarı⁷⁰” olmasıdır.

Muvatta’ın Medinelî râvîsi Mutarrıf b. Abdillâh’ın Muvatta rivâyetini Endülüs’e getirmesi yanında Mâlik’in diğer öğrencileriyle

⁶⁵ Kâdî İyâd, *Tertîb*, III, 117. Yahya şöyle der: “O, istiskâda elbiselerin ters çevrilmesindeki Sünneti ilk öğretendir. Kâdî’l-cemâa Mus’ab b. Imrân buna karşı çıktı, lakin ben daha sonra çıktığım rihlede Mâlik ve Leys b. Sa’d ile karşılaşım ve elbiselerin ters çevrilmesi Sünnetinin onlar indinde yaygın bir bilgi olduğunu gördüm.”

⁶⁶ Dabbî, *Buğye*, s. 218.

⁶⁷ İbnü’l-Faradî, *Târih*, I, 413; İbn Hayyân, Ebû Mervân Hayyân b. Halef el-Kurtubî (ö.469/1076), *el-Muktebes min enbâi’l-Endelüs*, Thk. Mahmud Ali Mekkî, Kahire 1390, s. 214; Kâdî İyâd, *Tertîb*, III, 325.

⁶⁸ İbnü’l-Faradî, *Târih*, I, 374.

⁶⁹ İbn Abdilber, *el-İntikâ*, s. 60. Ayrıca bkz. Kâdî İyâd, *Tertîb*, III, 383.

⁷⁰ İbn Faradî, *Târih*, II, 174.

de görüşen Yahyâ b. İbrahim b. Müzeyyen (ö.259/873) hakkındaki ifadeler de diğer Muvatta râvîlerinden farklı değildir: “Muvatta hafızıydı ve Muvatta fikhını bilirdi. Utbî (ö.255/869) ve Ahmed b. Halid (ö.322/934) ile istişare halindeydi. *Tefsîru'l-Muvatta, Tesmiyetü'r-ricâlî'l-mezkûrîn fi'l-Muvatta ve el-Müstakıyye* (Muvatta'nın illetlerini tespit) gibi çok güzel eserler te'lif etti. *Fakat onun hadis konusunda bilgisi yoktu.*⁷¹” Hâlbuki İbn Müzeyyen, İbn Habîb'ten sonra Muvatta üzerinde ciddi çalışmalar yapan ve eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla Mâlikîliği mesâil fikhî üzerinden ziyade Muvatta üzerinden anlamlandırmaya çalışan birisi olarak görünmektedir.

Bütün bu değerlendirmelerden anlaşılan odur ki Muvatta, hicrî III. asır ortalarına kadar Endülüs'te hadîs edebiyatının bir parçası olarak değil, Mâlikî mezhebinin iki fıkıh kitabından birisi şeklinde görülmektedir. Diğer kaynak ise, Mâlik ve öğrencileri tarafından fikhî suallere verilen cevaplara dayanılarak oluşturulan *el-Müdevvene* tarzı kitaplardır.

III. Re'y-Hadis Çatışması ve Bu Tartışmalarda Sergilenen Üslup

Hadis-fıkıh ilişkisinin İbn Habîb ile birlikte yeni bir safhaya girdiğini söylemek yanlış olmaz. Çünkü o, Endülüs'e ulaşan ilk üç Muvatta râvîlerinden Muvatta'ı dinlemiş ve Mâlikîliğin Mısır (İbnü'l-Kâsım) ile Medine (İbnü'l-Mâcişûn) ekollerini Muvatta dışı hadislerle zenginleştirmeye çalışmıştır⁷². Yani bir anlamda *el-Vâdiha fi's-sünen ve'l-fikh* adlı eseri vasıtasıyla İbn Habîb, el-Müdevvene'nin muhtevasını, Mâlikî olmayan hadisçilerin rivâyetleriyle desteklemeye çalışarak mezhebin rivâyetle bağına kurmaya gayret etmiştir. Ayrıca daha önce ifade ettiğimiz gibi Muvatta'ı oluşturan fikhî içerikli rivâyetlerin dışında kalan terğîb - terhîb, vera ve zühd gibi alanlara dair rivâyetlerle de ilgilenmiş ve bunları tasnif etmiştir. Lakin İbn Habîb, ne hadisçileri ne de fukahayı memnun edebilmiştir.

Yahyâ el-Leysî başta olmak üzere fukaha'nın İbn Habîb'e yönelik tepkisi, onun *el-Müdevvene* kültüründe var olan fetvaların aksi

⁷¹ İbn Faradî, *Târîh*, II, 178; Kâdı İyâd, *Tertîb*, IV, 239.

⁷² Bkz. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 110-14.

yönünde fetvalar vermesi yanında⁷³, fıkıh ve hadis ilimlerinde kendilerinden daha ileri düzeyde bir seviyeye ulaşması ve halkın onun ilmine ve rivâyetlerine teveccüh göstermesinden dolayı bir tür kıskançlık şeklinde açıklanmaktadır⁷⁴. Nitekim ilimde şöhreti yayılınca siyasi otorite tarafından fetva ve müşavere heyetinde görev yapmak üzere Kurtuba'ya davet edilmiş, heyetin başkanı olan ve sıkça müşavere ve münazarada bulunduğu Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî ile aralarında husumet derecesine varan bir rekabet başlamıştır. Yahyâ b. Yahyâ'nın vefatı üzerine de müşavere ve fetva riyâsetini İbn Habîb üstlenmiştir. Bu görev de fukaha nezdinde kıskançlığı artırmıştır, zira üç yüz kadar öğrenciye camide onun okuttuğu kitap da Muvatta'dan başkası değildi⁷⁵. Ulema arasında yapılan tartışmalarda İbn Habîb, yine İmam Mâlik'i referans göstermekle birlikte, o zamana kadar fukaha nezdinde mevcut olmayan müdellel kaynakları da kullanarak belirli bir üstünlük sağlamış, bu sebeple de meslektaşlarının hoşnutsuzluğuyla karşılaşmıştır⁷⁶.

İbn Habîb'e karşı Endülüs ulemasında oluşan rahatsızlıkta, akranlarına göre daha fazla ilmi birikime sahip olma duygusunun verdiği aşırı özgüvenin ve buna bağlı olarak sergilenen "küstah" tavrın da etkili olduğu görülmektedir. Zira hem ehl-i hadisten addedilen İbn Vaddâh'ın yaptığı nakilde hem de bir tarihçi olarak İbnu'l-Faradî'nin değerlendirmesinde İbn Habîb için "dili sivriydi" veya "küstahtı" şeklinde Türkçeye terceme edebileceğimiz "طويل اللسان" ifadesi yer almaktadır⁷⁷.

Yahyâ ile aralarındaki rekabetten dolayı İbn Habîb, Yahyâ'nın desteklediği Kâdı İbn Ma'mer'e dahi muhalif davranmış, Kâdının kararları kendi görüşü doğrultusunda cereyan etmeyince de öfkelenerek doğru dürüst fetva veremediği gerekçesiyle Kâdı İbn

⁷³ Mâliki fıkıh kitaplarında bol miktarda yer alan bu tür fetvalar için mesela bkz. İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Hafîd (ö.595/1198), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Dâru'l-Hadis, Kahire 2004, I, 60, II, 15, 209, III, 181.

⁷⁴ İbn Hayyan, *el-Muktebes*, s. 185; Kâdı İyâd, *Tertîb*, IV, 123, 129.

⁷⁵ Kâdı İyâd, *Tertîb*, IV, 124.

⁷⁶ Kâdı İyâd, *Tertîb*, IV, 126, 129.

⁷⁷ İbn Faradî, *Târîh*, I, 315.

Ma'mer'i siyasi otoriteye şikâyet etmiş ve azlini sağlamıştır⁷⁸. Diğer taraftan İbn Habîb'in, Yahyâ'nın güçlenen otoritesini kırmak için yöneticilerden gelen işbirliği teklifine karşı kendisinin her zaman haktan yana olacağını belirtmesinin de tam bir âlim duruşu olduğunu⁷⁹ söylemek hakşinaslık olur.

Şüphesiz İbn Habîb'e takınılan olumsuz tavırda, İmam Mâlik'ten nakledilen "Bu kitaplardakine, yani el-Muvatta'a dikkatinizi veriniz ve başkalarıyla onu karıştırmayınız⁸⁰" şeklindeki tembihi gibi başka saiklerin de etkisi vardır. Ne yöneticilerin ne de ulemanın İbn Habîb'e karşı herhangi bir fizikî şiddet ya da baskı uyguladığına dair bir kayda rastlanmaması, işin sevindirici yanıdır.

Hadis zaviyesinden İbn Habîb'e yöneltilen "Medîne Mâlikî ekolünün fıkhnı ezbere bilir fakat hadisten anlamazdı" şeklindeki tenkitler ile rivâyet usulleri bakımından yeterli donanıma sahip olmadığı ve bu yüzden de makbul bir hadisçi olarak görülmediği yönündeki iddialar ise bahs-i diğerdır⁸¹. Zira İbn Habîb'in hadisçiliğine yönelik eleştiriler, belirli oranda da olsa onun Endülüs Mâlikîliğini ilk kez Muvatta dışı rivâyetlerle karşı karşıya getirdiği ve Endülüs'ü hukukî nitelikli olmayan rivâyetlerle (zühd ve vera vs.) tanıştırdığı hakikatini değiştirmez.

Endülüs'te gerçek anlamda fıkıh-hadis karşılaşması ve çatışması şüphesiz hicrî 3. asrın ikinci yarısından itibaren başlamıştır⁸². Bu karşılaşma, Bakî ve İbn Vaddâh başta olmak üzere İbn Müzeyyen, Muhammed b. Yusuf b. Matrûh, İbnü's-Seyâr Kâsım b. Muhammed, Muhammed b. Abdisselâm el-Huşenî ve Kâsım b. Sâbit el-Avfî gibi birbirlerine muasır çok sayıda hadisçi sayesinde olmuştur. Bu karşılaşmayı İbnü'l-Faradî şu ifadelerle dile getirir: "Bakî ve İbn Vaddâh'tan önce Endülüs'te Mâlik ve arkadaşlarının görüşlerinin hıfzı hâkimdi/galıptı, bu iki hadisçiyle birlikte Endülüs tam bir hadis ve

⁷⁸ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, s. 191.

⁷⁹ Bkz. Kâdı İyâd, *Tertîb*, IV, 131.

⁸⁰ Kâdı İyâd, *Tertîb*, III, 327.

⁸¹ Bkz. Yusuf Acar, *İbn Abdilber'in Hadis-Sünnet Anlayışı ve Endülüs Hadisçiliği*, Konya 2015, s. 57.

⁸² Çalışmalarını *erken dönem Endülüs hadis tarihi* üzerinde yoğunlaştıran Fierro, bu karşılaşmayı 'Ehl-i re'y-Ehl-i hadis İhtilafı' şeklinde sunmaktadır. Bkz. Fierro, "Hadisin Endülüs'e Girişi", s. 249.

isnad yurdu haline geldi. Fakat Endülüs fukahası bu duruma karşı koydular⁸³.”

Bakî ve İbn Vaddâh neslinin İbn Ebî Şeybe'den Şâfiî'ye ve Ebû Ubeyd'e varıncaya kadar doğunun rivâyet ve dirâyet alanındaki müktesebatını Endülüs'e taşımaları, hem sosyal ve dini hayatta hem de devlet yöneticileri nezdinde oldukça etkin bir konumda olan fukahayı son derece rahatsız etmiştir.

Mesail fikhî merkezli Mısır İbnü'l-Kâsım çizgisini benimseyen Endülüs Mâlikîliğine, İbn Habîb'in yaptığı 'Medîne'nin Muvatta ve delile dayalı İbn Mâcişûn Mâlikîliği' aşısının tutmadığı⁸⁴, Bakî b. Mahled'in çağdaşı fukahanın genel tutumundan anlaşılmaktadır. Zira bu dönem fukahanın kâhir ekseriyeti, İmam Mâlik ve öğrencilerinin fetvalarını ezberleyen, hadislerle ilişkileri Muvatta ile sınırlı olan ve taklide dayanan bir ilmi formasyona sahipti⁸⁵. Nitekim o döneme ilişkin İbn İ'zârî (ö.695/1296), doğu seyahatinden yüklü miktarda eserlerle dönen Bakî b. Mahled'in, taklit ve re'y ashabı olan Kurtuba fukahasını çok öfkelenirdiğini, Bakî'yi kıskandıkları için Sultanın huzurunda onu kötülediklerini ve bid'atçilikle suçlayarak kitlelerin ondan nefret etmesi yönünde çaba sarf ettiklerini, hatta Bakî'yi ilhâd ve zındıklıkla itham ettiklerini, üstelik aleyhinde şahitlik yapmaya hazır olduklarını söyleyerek idamını istediklerini ve bunun için gerekli olan her şeyi yaptıklarını anlatır.⁸⁶

İbn İ'zârî'den önce Endülüs düşünce ve kültür hayatına dair Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin (ö.543/1148) yaptığı tespitler ise çok daha kapsamlı ve çarpıcıdır:

“Taklit, onların dini ve iktidâ da yakînleri oldu. Her ne zaman birisi Doğudan bir bilgi getirirse, kendisini gizlemedikçe ya da bilgilerini Mâlikîliği destekleyecek şekilde kullanmadıkça, Endülüslüler onun bu bilgiyi yaymasını engellediler ve onunla alay ettiler. Bakî b. Mahled onlardan birisidir. Arkasından gelen İbn

⁸³ İbnü'l-Faradî, *Târih*, I, 108.

⁸⁴ Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 114.

⁸⁵ Özdemir, *Endülüs Müslümanları* (Kültür ve Medeniyet), s. 181; Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 116.

⁸⁶ İbn İ'zârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Marrâkuşî (ö.695/1296), *el-Beyânü'l-muğrib fî ahbâri'l-Endelüsi ve'l-Mağrib*, Thk. G. S. Kolin- E. Levi Provençal, III. Baskı, Beyrut 1983, II, 109-10.

Vaddâh da tıpkı onun gibidir. Fakat Bakî, ölünceye kadar ötelenmiş ve yalnızlığa mehcûr edilmiştir. Sahnûn ve Yahyâ el-Leysî gibi Mâlik'in öğrencilerinin rahle-i tedrisinde bulunan İbn Vaddâh, Bakî'ye yardım etmek istemiş ve böylece o da devlet himayesi sayesinde faaliyetlerine devam edebilmiştir. Bu durum kalıcı hale gelmiş ve böylece, birkaç kişinin şahsında canlı kalabilen hadis ilmi hariç, bütün ilimler ölmüştür...⁸⁷

Biyografî kitaplarında “fıkha hâkimdi, lakin hadis bilmezdi” cümlesi, dönemin önde gelen fukahasının ayırt edici özelliği olarak yer almaktadır.

Doğu seferlerinden yeni bilgilerle dönen hadisçiler oldukça ihtiyatlı bir tavır sergilemelerine rağmen fukahanın tepkisinden kurtulamamışlardır. Nitekim Bakî b. Mahled'in Endülüs'te sergilediği tavır bizzat oğlu Ahmed şu şekilde özetler: “O, üyesi olduğu şûrâ meclislerinde bazen kesin delillere vakıf olmasına rağmen, şûrâda kararların Mâlikî mezhebine göre alındığını bildiğinden, ne Mâlik'in mezhebinden farklı bir mezhebe yönelmiş ne de onun arkadaşlarına muhalefet ederek düşmanlık yapmıştır. Fakat onun hakikatte metodu/mezhebi, hadis ve tahkiktir/nazardır. Bakî, hakikatin, Mâlik'in mezhebi dışında zuhur etmesi durumunda, ehl-i ilmden hiç kimseyi taklit etmezdi.⁸⁸” İbn Hazm'ın Bakî tanıtımı daha nettir: “O, hiç kimseyi taklit etmez, (deliller arasında) seçici davranır/mütehayyir, İbn Hanbel'in özelliğini yansıtır ve Buhârî-Müslim'in kulvarında yürürdü.⁸⁹”

İmam Mâlik ve ashabının görüşleriyle sınırlı ilim anlayışlarıyla yıllardır halk ve devlet ricali nazarında tahakküm kuran fukaha, bir taraftan öğrencilerini hapisle cezalandırmak suretiyle Bakî'yi yalnızlaştırmaya çalışırken⁹⁰, diğer yandan da onu bid'at, ilhâd ve zındıklıkla suçlayarak idam edilmesi için yönetime müracaat etmişler, böylece ciddi bir baskı oluşturmuşlardır.

⁸⁷ İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Kâdı Muhammed b. Abdillâh el-İşbilî (ö.543/1148), *el-Avâsım ve'l-kavâsım* (en-Nassu'l-kâmil), Thk. Ammâr Tâlibî, Dâru't-Türâs, Mısır ts., s. 366.

⁸⁸ Huşenî, *Ahbâr*, s. 55.

⁸⁹ İbn Hazm, *Rasâil*, II, 179.

⁹⁰ Bkz. Huşenî, *Ahbâr*, s. 57.

Bakî'nin en çok tepki çeken yönü, insanlara İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef'i/Müsned*'i ile İmam Şâfiî'nin *ihtilâfû'l-hadis* ve *ğaribü'l-hadise dair (Kitabu'l-Ümm)* eserlerini okutması olmuştur⁹¹. Elli yılı aşkın Kurtuba kadılığı yapan ve hakkında 'bağnaz, hadisten anlamaz ve düşmanca tavırlı'⁹² gibi sıfatlar kullanılan Esbağ b. Halil'in (ö.273/886), "Tabutum bir domuz başı konmasını, İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inin konmasına tercih ederim" şeklindeki ğaliz ifadeleri, Bakî'nin maruz kaldığı baskının boyutlarını göstermesi bakımından son derece dikkat çekicidir. Aynı satırlarda Kāsım b. Asbağ'ın, bu cümlelerinden ve Bakî etrafında oluşturduğu nefret halkasından dolayı hocası Asbağ b. Halil'e beddua ettiği de nakledilir. Zira Kāsım b. Asbağ, Bakî'ye karşı yürütülen baskı kampanyası ve hocası Esbağ b. Halil'in izin vermemesi sebebiyle, imkânı olduğu halde Bakî'nin rahle-i tedisinde bulunamamıştır⁹³. Hatta bu zatın, yalnızca Bakî gibi hadisçilere değil, kendi mezhebi içerisinde İbnü'l-Kāsım çizgisinden farklı düşünen herkese karşı aynı tepkiyi gösterdiği, sırf savunduğu görüşleri destekleme adına hadis bile uydurduğu tevatür derecesinde yaygındır⁹⁴. Üstelik bu Kādî yalnız da değildir, çünkü Ahmed b. Hâlid ile Muhammed b. Hâris ve Ebû Zeyd gibi fıkıhçılar da kendisine destek vermişlerdir⁹⁵.

Doksan yıllık ömrünün elli yılını Kurtuba kadısı olarak geçiren ve ilim tahsil ettiği bütün hocaları Muvatta ravilerinden ibaret olan Esbağ b. Halil, biyografik eserlerde âbid ve müttakî birisi olarak tanımlanır⁹⁶. Pekiyi, böylesi bir zat nasıl olur da hadisçilere karşı yukarıdaki tavrı sergiler ve o çirkin ifadeleri kullanır? Anlaşılan o ki, sorumluluk makamında bulunduğundan bir taraftan Hıristiyanlarla iç içe yaşayan Müslüman ahaliyi mümkün mertebe ihtilaflardan uzak tutma refleksi, diğer yandan ise salt Muvatta'daki hadisler ve el-Müdevvene kültürüyle sınırlı ilmî formasyonu, kendisini Muvatta dışı rivayetlere karşı oldukça mesafeli durmaya hatta red cephesi

⁹¹ Huşenî, *Ahbâr*, s. 58.

⁹² İbnü'l-Faradî, *Târih*, I, 93-94; Kâdı İyâd, *Tertib*, IV, 251.

⁹³ İbnü'l-Faradî, *Târih*, I, 94; Kâdı İyâd, *Tertib*, IV, 252; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIII, 202.

⁹⁴ İbnü'l-Faradî, *Târih*, I, 93; Kâdı İyâd, *Tertib*, IV, 251.

⁹⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIII, 287.

⁹⁶ Mesela bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIII, 203.

oluşturmaya sevk etmiştir. Dolayısıyla ihtilaf konuları ne kadar keskin olursa olsun, tarafları gerilimlere ve çatışmalara sürükleyen unsurların başında, ilmî ihtilaflarda sergilenen tutumun ve benimsenen üslûbun geldiği Bakî-Esbağ örneğinde bir defa daha görülmüş olmaktadır.

Tam da ülkeyi terk etmek üzere olan Bakî'nin imdadına yöneticiler yetişmiştir. İnceleme neticesinde söz konusu kitapların faydalı olduklarına karar verilmiş, hatta devletin kütüphanesi için de bir nüsha istinsah ettirilmiş, Bakî'nin hadis faaliyetleri böylece bir anlamda devlet güvencesi altına alınmıştır⁹⁷. Arkasından da devlet, Baki'ye itibarını iade etmiştir⁹⁸. Böylece devlet, iktidar sahiplerinin din ile ilişkisi sorgulanır hale geldiği gerekçesiyle siyasi otoriteye (I. Hakem'e) karşı halk ayaklanması (203/818) tarzında gelişen Rabad isyanına, fukahânın öncülük etmesini⁹⁹ ahd-i zihnisinde tuttuğundan, fukaha baskısını kırmak için Bakî gibi hadisçiler ile fukaha arasında bir denge siyaseti kurmaya çalışmıştır. Bu sayede Bakî, her ne kadar sosyal ve psikolojik şiddete maruz kalsa da fizikî bir şiddete uğramaktan kurtulmuştur.

Bakî ile aynı zaman diliminde yaşayan ve İbn Uyeyne'nin Musannef'i, İbn Hişâm'ın Sîre'si ve el-Fellâs'ın Târih'i gibi doğuya ait pek çok eseri Endülüs'e getiren Muhammed b. Abdisselâm el-Huşenî (ö.286/899)¹⁰⁰ ise, mevcut bilgilerimiz dâhilinde fizikî olarak baskıya maruz kalan ilk Endülüslü olmuştur. Zira el-Huşenî, fukahânın siyasi otorite nezdindeki baskısı marifetiyle kısa süreli hapis cezasına çarptırılmıştır. Onun tepki çeken faaliyeti ise, Ebû Ubeyd'in *Nâsîhü'l-Kur'ân ve Mensûhih* adlı eserini ilim ehlinin hizmetine sunmasıdır¹⁰¹.

Endülüs'ün en önemli ve erken dönem tarihçilerinden İbnu'l-Faradî, ilmî meziyetlerini sıraladıktan sonra Huşenî hakkında şu

⁹⁷ Huşenî, *Ahbâr*, s. 58; İbnü'l-Faradî, *Târih*, I, 108; İ'zârî, *Beyânü'l-muğrib*, II, 110.

⁹⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, s. 356.

⁹⁹ Kar'ûs, İsa b. Dinar, Yahya el-Leysî ve Yahya b. Mudar gibi fukahânın Rabad isyanında halkı kıskırttıkları, insanın bastırılması üzerine de kaçtıkları, fakat Yahya b. Mudar'ın 140 elebaşıyla birlikte idam edildiği, bir kısmının hapse atıldığı ifade edilir. Bkz. İbnü'l-Faradî, *Târih*, I, 374, 414, II, 174, 177; İbn Hayyân, *el-Muktebes*, s. 214; Kâdı İyâd, *Tertîb*, III, 126-27, IV, 107; Bkz. özdemir, *Endülüs Müslümanları* (Siyasi Tarih), s. 98-99, *Endülüs Müslümanları* (Kültür ve Medeniyet), s. 71-72.

¹⁰⁰ Huşenî, *Ahbâr*, s. 132-37; İbnü'l-Faradî, *Târih*, II, 16-17; Humeydî, *Cezve*, s. 68-70

¹⁰¹ Huşenî, *Ahbâr*, s. 57-58, 134.

değerlendirmeyi yapmıştır: “O, kibirli ve sert birisiydi ve de yöneticilerden uzak dururdu/وكان صارماً أنوفاً منقبضاً عن السلطان”¹⁰². Huşenî'nin, kâdılık görevini kabul etmeme konusunda ısrarla mücadele edenlerden birisi olduğu, Sultanın yardımcıları görev emrini tebliğ etmeleri üzerine çok şiddetli bir tepki göstererek görevden kaçındığı, bütün alttan almalara ve Sultanın hışımıyla korkutmalara rağmen geri adım atmadığı anlatılır. Bu bilgileri veren tarihçilerin ifadesine göre o, sonunda Sultandan gelen ölüm fermanının kendisine okunması üzere sarığını çıkartıp boynunu uzatmış ve kesinlikle görevi kabul etmeyeceği görülünce de affedilmiştir. Affedilen Huşenî'nin dilinden şu ifadeler dökülmüştür: “Göklerin ve yerin korkudan dolayı emaneti reddettiği gibi ben de kadılığı reddettim, yoksa yönetime karşı olduğumdan değil! Benim bir oğlum var ve ben onu seviyorum, benim bir oğlum var ve ben onu seviyorum.”¹⁰³.

Huşenî'nin hapisle cezalandırılması, kâdılık göreviyle ilgili değil, güvenlikten sorumlu olan bir işgüzar idarecinin marifetiyle olmuştur. Kadılık görevini reddedişi, Sultan nazarında olmasa bile devlet ricalinin pek hoşuna gitmemiş olacak ki, münasebetsiz bir yönetici Huşenî'ye “Hz. Peygamber'in hadislerinde nâsîh-mensûh vardır diyormuşsun öyle mi?” diye sormuş, o da “Avama verdiği fetvalarla sen bu gibi hususları bilemezsin, elbette hadiste nâsîh-mensûh vardır” cevabını verince çok kızmış ve Huşenî'yi hapse atmıştır¹⁰⁴.

Bu iki vaka dışında fukaha ya da siyasi otorite tarafından hadisçilere uygulanmış anlamlı bir baskının varlığını gösteren başkaca örnekler mevcut değildir. Aksine hem Bakî'ye hem de Huşenî'ye ısrarla kadılık teklif edilmiş, lakin her ikisi de bu talebe olumsuz cevap vermişlerdir¹⁰⁵. Hatta saray yönetiminin, “Ey İbn Vaddâh! Bize Hz. peygamber'den gelen müsned hadislerle fetva ver, bizim re'ye ihtiyacımız yok¹⁰⁶” ve “Ey Bakî! İlmini neşret, dağarcığındaki hadisleri rivâyet et, insanların meclislerinde bulun ki senden

¹⁰² İbnü'l-Faradî, *Târîh*, II, 16, 17.

¹⁰³ İbnü'l-Faradî, *Târîh*, II, 17; Huşenî, *Ahbâr*, s.134; Nühânî, *Târîhu Kudâti'l-Endelus*, s. 13.

¹⁰⁴ Huşenî, *Ahbâr*, 134.

¹⁰⁵ Huşenî, *Kudât*, s. 19, *Târîh*, s. 134; İbnü'l-Faradî, *Târîh*, II, 17.

¹⁰⁶ Huşenî, *Ahbâr*, 130.

yararlanınsınlar¹⁰⁷” gibi beyanlarla hadisçileri himaye altına aldığı bile söylenebilir.

Her ne kadar Bakî'nin mizaç ve üslubuna dair herhangi bir olumsuz ifade aktarılmamış olsa da bu iki hadisçinin kullandıkları üslupların ve takip ettikleri yöntemlerin de fukahanın kendilerine gösterdiği tepkilerde etkili olmuş olabileceği ihtimal dâhilindedir.

Fukahanın tepkisinin Bakî ve Huşenî'ye yönelmesi ve bu iki hadisçiyle sınırlı kalmasında üslubun da etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim aynı dönemde, ne Mâlikî mezhebine mensup olmakla birlikte İbnü'l-Kâsım'ın mesâil ve şurut eksenli çizgisini bırakıp Irak Mâlikî ekolünün temsilcilerinden Kâdı İsmail'in delil ve tahkik metodunu benimseyen Ebû İshâk İbrahim b. Hüseyñ (ö.249/863)¹⁰⁸ gibi fıkıhçıların, ne de ilmî müktesebat bakımından Bakî ile aynı niteliği haiz olan İbn Vaddâh gibi hadisçilerin eziyet gördüklerine şahit oluyoruz. Hatta Mâlikiliğin Endülüs'teki yaygın versiyonuna muhalif oldukları halde İbn Vaddâh ile Kâsım b. Muhammed b. Kâsım es-Seyyâr'ın, üslupları ve metotları sayesinde yaşlıları Bakî ile Huşenî'nin maruz kaldıkları duruma düşmedikleri görülmektedir.

Muhammed b. Vaddâh'ın, tıpkı Bakî gibi, İbn Ebî Şeybe ile görüşüp Müsned'i ahzettiğini, Sevrî ve İbnü'l-Mübârek gibi erken dönem musanniflerinin eserlerini Endülüs'e taşıdığını, Bakî ile çok sayıda ortak hocaya sahip olduklarını daha önce ifade etmiştik. Fakat İbn Vaddâh'a fukadan her hangi bir eleştiri yapıldığına dair bir bilgi yoktur. Gerçi İbn Vaddâh da hadisçilerce, müteşeddît oluşu, sıkça “Bu, Nebi'nin sözünden değildir/ليس هذا من كلام النبي” cümlesini kullanışı ve bu ifadeyi kullandığı pek çok rivâyetin, sahihler arasında yer alışı sebebiyle tenkitlere maruz kalmıştır¹⁰⁹.

İbn Vaddâh'ın biyografilerinde yer alan “محتسبا في نشر علمه” cümlesi¹¹⁰, “İlmîni neşrederken hasbî davranırdı” anlamına gelebileceği gibi “hesaplı davranırdı” manasına da kullanılmış olabilir ki, kanaatimizce bu ikinci anlam daha elyaktır. Zira öğrencisi Ahmet

¹⁰⁷ Kâdı İyâd, *Tertîb*, II, 193; Humeydî, *Cezve*, s. 11; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, X, 356; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIII, 288.

¹⁰⁸ Kâdı İyâd, *Tertîb*, IV, 243-44.

¹⁰⁹ Huşenî, *Ahbâr*, s. 131; İbnü'l-Faradî, *Târîh*, II, 18.

¹¹⁰ İbnü'l-Faradî, *Târîh*, II, 18.

b. Ubâde, İbn Vaddâh'ı şöyle tasvir eder: "İhtilaf durumunda İbn Vaddâh'ın insanlara karşı sergilediği dikkatli tavrı, tıpkı her hastalığı her durumda en iyi şekilde tedavi eden şefkatli bir doktora benzetirim. Doğrusu, yanına gelenler ehl-i re'y iseler, onlara re'ye uygun, fakat ehl-i hadîs iseler, onlara da hadîse uygun bir cevap verirdi.¹¹¹" Dolayısıyla İbn Vaddâh, hâkim olan ilmî anlayış karşısında realist davranarak ılımlı bir hadisçi tavrı sergilemiştir. Bu arada onun, 'Bakî'nin aleyhinde şahitlik yapmaya hazır olduğu¹¹²' yolundaki kanaate katılmamız mümkün değildir. Çünkü Bakî aleyhinde şahitlik talebini İbn Vaddâh net bir şekilde reddetmiş, fakat kendisinin de Bakî gibi hapsedileceği tehdidi karşısında mecburen şahitlikte bulunmuştur.¹¹³ 'Bakî'nin bazı münker rivâyetleri naklettiği' tezine dayanan bu şahitlik sebebiyle iki hadisçi arasında ciddi bir soğukluk meydana gelmiş ve bu durum öğrencilere kadar yansımıştır.¹¹⁴

Kâsım b. Muhammed b. Kâsım es-Seyyâr da (ö.277/891) tıpkı İbn Vaddâh gibi realiteyi dikkate almış ve bu tavrıyla fukahanın tepkisini üzerine çekmekten kurtulmuştur.¹¹⁵ Oysa es-Seyyâr,

¹¹¹ Huşenî, *Ahbâr*, s. 126.

¹¹² Bkz. Fierro, "Hadisin Endülüs'e Girişi", s. 250, 252. Fierro bu kanaatte olup ifadesi şöyledir: "Esbağ b. Halil, Bakî'ye karşı bid'at, ilhâd ve zındıklık suçlamalarında bulunup onun idamını istemek sûretiyle baskı kampanyası başlatan Mâlikîlerden birisiydi. Birçok kişi bu suçlamaları teyid etmişlerdir. Onlardan biri olan İbn Vaddâh, Bakî'yi menâkîr nakletmekle suçlamıştır... İbn Vaddâh'ın, yargılanması sırasında Bakî'nin aleyhine şahitlik etmeye hazır olduğunu daha önce görmüştük. Bu tavrı, kendisinin de suçlanacağı korkusunun ya da Bakî'ye karşı bir düşmanlık yahut kıskançlığın ürünü olarak açıklanabilir. Fakat bu, kendisi aynı zamanda bir Mâlikî olan ve Endülüs'te hâkim olan hukukî uygulamaya son vermek istemeyen "ılımlı" bir hadisçinin tavrı olarak da açıklanabilir." Fierro bu bilgiler için yine kendi araştırmalarından birisini referans gösterir. İlk kaynağın ise Huşenî olduğu aşikârdır. Şayet makalede bir terceme hatası yoksa bu ifadeler sorunludur. Huşenî'nin ifadelerinden, Asbağ b. Halil kaynaklı zındıklık ve ilhad gibi ağır suçlamaları İbn Vaddâh'ın da teyit etmesi ve onun aleyhte şahitliğe hazır olması gibi bir durumun çıkartılma imkânı yoktur.

¹¹³ Huşenî, *Ahbâr*, s. 57.

¹¹⁴ İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 109.

¹¹⁵ Biyografisi için bkz. Huşenî, *Ahbâr*, s. 301-305; İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 398. Es-Seyyâr'ın cenaze namazını İbn Vaddâh'ın kıldırması da bu iki ilim adamı arasında belirli bir yakınlığın olduğunu gösterir. Hadiste hâzik ve fıkıhta zayıf olan İbn Vaddâh'ın aksine Kâsım b. Muhammed her iki branşta da mütebahhirdir. İbn

Şâfiî'nin Mısırlı öğrencileri el-Müzenî (ö.264/877), Rebî' b. Süleyman (ö.270/883) ve Mâlikî mezhebine mensup olmakla birlikte ilmi kazanımını büyük çapta Şâfiî'den elde eden Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilhakem (ö. 268/882)¹¹⁶ gibi âlimlerin metotları ile hilaf ilminin başyapıtlarından olan İbnü'l-Münzir'in (ö.318/930) *el-İşrâf*'ını da Endülüs'e taşıyan kimsedir.¹¹⁷ es-Seyyâr'ın, Mâlikî mezhebine aykırı konuları ve delilleri derlemeye ve öğrenmeye aşırı düşkün olduğu, fakat muhalefetten çekindiği ve durumu idare ettiği, tepkilerden çekinmeseydi ilk rihlesinde Doğu'nun ilmini Endülüs'e taşıyabileceğini söylediği aktarılır.¹¹⁸

Netice itibariyle Bakî ile Huşenî'ye karşı gösterilen olumsuz tavrın, yalnızca 'Mâlikîliğe aykırı rivâyetler içeren eserleri Endülüs'e taşımak ve bu rivâyetlere göre fetva vermek' şeklinde gerekçelendirilemeyeceği kanaatindeyiz. Bu tür olaylarda, aynı dönemde yaşayan ilim adamları arasında her daim görülebilecek olan çekememezlik ve sosyo-ekonomik statü kaybı endişesi gibi duygular ile üslup ve metot farklılıklarının da göz önünde bulundurulması gerektiğini düşünüyoruz.

Kadı İbn Zerb (ö.381/991) ile hadisçi el-Asîlî (ö.392/1002) arasında cereyan eden sürtüşmenin ise tamamen çağdaşlar arasında olabilecek çekememezlik ya da geçimsizlik türü münferit bir olay olduğu anlaşılmaktadır. Zira her ikisi de şûrâ üyeliği vesilesiyle birlikte çalışmışlar ve İbn Zerb'in vefatıyla da riyaseti el-Asîlî devralmıştır. Bu çekişmede de üslûbun etkisi açıkça görülmektedir. Zira el-Asîlî'nin fevrî ve sert birisi olduğu bilgisi de mevcuttur.¹¹⁹

Vaddâh hakkındaki bu niteleme için bkz. Huşenî, *Ahbâr*, s. 127; İbnü'l-Faradî, *Târîh*, II, 19.

¹¹⁶ Bkz. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 57.

¹¹⁷ Mukayeseli İslâm hukuku tarihi açısından son derece önemli bir eser olan el-İşrâf, ilk devirlerden itibaren hilaf ilminin en fazla referans alınan kaynağıdır. Bu eser hakkında bir değerlendirme için bkz. Candan, Abdurrahman, "İbnü'l-Münzir'in Hayatı, Hilaf İlmine Katkıları ve el-İşraf ala Mezahibi Ehli'l-İlm Adlı Eseri", İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 9, Yıl: 2007, ss. 177-192.

¹¹⁸ Huşenî, *Ahbâr*, s. 303. İfade şöyledir: مخالفة من محمد يتحفظ تحفظا شديدة من مخالفة المالكية بالاندلس ويجبن عن ذلك ويداري فيه وكان يقول: لو كتبت في الرحلة الاولى لادخلت علم المشرق بالاندلس.

¹¹⁹ Bkz. İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 290 (وكان حرج الصدر، ضيق الخلق); Kâdî İyâd, *Tertîb*, VII, 140-42.

Ebu'l-Velîd el-Bâcî (ö.474/1081), Buhârî mütaalarının birinde, Hudeybiye musalahası esnasında Hz. Peygamber'in okuma-yazma bildiğini söyleyince, bunun Kur'ân'daki 'Ümmi Peygamber' mucizesini inkâr anlamına geleceğini iddia eden bazı çağdaşları tarafından tekfîre varan ithamlara maruz kalmıştır. Her ne kadar Bâcî 'Hz. Peygamber'e o anda mucizevi bir şekilde okuma-yazma öğretildi' demek istediğini anlatan müstakil bir savunma risalesi kaleme alsada bu olayın, Endülüs ulemasının Bâcî'ye mesafeli davranmasına yol açtığı ifade edilmektedir.¹²⁰ Fakat Bâcî'nin ciddi bir tecride ya da baskıya maruz kaldığına dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. Zaten yöneticilerle münasebetleri gayet iyiydi ve şehir hükümdarlarının/mülûku't-tavâif aralarındaki anlaşmazlıkları hallederek birleşmelerini sağlamak için elçi sıfatıyla gayret gösterdi.

İlim adamında üslubun ve davranış tarzının ne denli önemli olduğunu, aynı şehirde yaşayan ve benzer ilmi müktesebata sahip olan çağdaş şu üç âlim üzerinden tespit etmek de mümkündür: İbn Abdilber (368-463), İbn Hazm (384-456) ve Ebu'l-Velîd el-Bâcî (403-474). Her üçü de hem hadisçi hem de fıkıhçılardır. İbn Abdilber ve el-Bâcî hem birbirlerinden sitayişle söz etmişler hem diğer ulema nezdinde saygın bir konum edinmişler ve hem de yöneticilerle herhangi bir sorun yaşamamışlardır¹²¹. Babası vezir olduğu için gençlik yıllarını müreffeh bir şekilde sarayda aristokrat bir çevrede geçiren ve ardından taht kavgaları sebebiyle ailesiyle birlikte sıkıntılı hayata maruz kalan İbn

¹²⁰ Bkz. Kâdî İyâd, *Tertîb*, VIII, 121-24.

¹²¹ İbn Beşkûvâl'den itibaren biyografi kitaplarında, Bâcî'den hadis rivâyet edenler arasında İbn Abdilber'in de adının geçmesi ilginçtir. Hatta Zehebî, "İki hafız, Bâcî'den hadis rivâyet etmiştir: Doğu'nun hafızı Hatîb ve Batı'nın hafızı İbn Abdilber" demektedir. TDV İslâm Ansiklopedisinde de İbn Abdilber, Bâcî'nin yetiştirdiği öğrenciler arasında zikredilmiştir. Fakat Humeydî, Kâdî İyâd ve Dabbî gibi İbn Beşkûvâl öncesi âlimler böyle bir bilgi vermemektedir. Üstelik yaşları itibarıyla de bu pek mümkün görünmemektedir. İbn Abdilber'in eserlerinde Bâcî rivâyetine de rastlanmadığına göre bu bilginin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Bkz. İbn Beşkûvâl, Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik (ö.578/1183), *es-Sıla fî târîhi eimmeti'l-Endülüs*, Nşr. İzzet el-Attâr el-Huseynî, II. Baskı, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1955, s. 199; İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed (ö.681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zaman*, Thk. İhsan Abbas, Nşr. Dârü's-Sadr, I. Baskı, Beyrut 1994, II, 409; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIV, 56; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, III, 246; Amet Özel, "Bâcî", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/baci> (30.04.2020).

Hazm ise, otuz üç yaşına kadar siyasetle ilişkisini sürdürmüştür. Fakat bu tercihi onu, kısa süreli olmak üzere üç kez vezirlik görevi almasına ve buna mukabil üç defa da tevkif edilmesine ve sürgün edilmesinin yanı sıra ailecek evlerinin ve kitaplarının da yakılıp yağmalanmasına sebep olmuştur.¹²² Anlaşılan o ki İbn Hazm, âlim olması ve fikirleri sebebiyle değil, siyasi kimliğinden dolayı birtakım baskılara maruz kalmıştır. Nitekim Mâlikîliğin katı bir şekilde hüküm sürdüğü Endülüs coğrafyasında İbn Hazm, Zâhirî Mezhebine sistematik bir karakter kazandırmış ve bu mezhebi diriltirek sonraki asırlara taşımıştır. Aynı zamanda bir hadis hâfızı olan İbn Hazm'ın, "bir kısım çok sert çıkışları ve bazı tuhaf iddiaları"¹²³ olmasına rağmen fikirlerinden dolayı herhangi bir baskı gördüğüne dair elimizde bilgi mevcut değildir.

İlmin bir gereği olarak gördüğü için hem çağdaşlarıyla birçok konuda ilmî tartışmalara girişen hem de "Selefimizi severiz, ama bizim için gerçek onlardan daha değerli ve daha üstündür"¹²⁴ diyerek kendinden önceki âlimleri eleştirmekten geri durmayan İbn Hazm'ın, mezhep imamları da dahil olmak üzere tenkit ettiği kimselere karşı bazen hakaret derecesinde ağır ve sert ifadeler kullandığı, kavgacı bir kişilik sergilediği görülür.¹²⁵

Netice

Endülüs'teki fıkıh-hadis tartışmalarında taraflar için kullanılan kavramlara da dikkat edilmesi gerekmektedir. Zira Endülüs'te ehl-i re'y denilince, daha çok fıkıhla uğraşan ve fikhî hükümleri 'âsar ve hadis' ile ilişkilendirmek yerine Mâlik ve öğrencilerinin fetvalarına dayandıran Mâlikî fukahası anlaşılmalıdır. Ehl-i hadis ise, Mâlikî fikhini Muvatta'ın yanı sıra, başka rivâyetlerle de destekleme

¹²² Bkz. Güler, Zekeriya, "Endülüs'te Bir Hadis ve Fıkıh Âlimi: İbn Hazm", İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikîsi Dergisi, 2009, cilt: VII, sayı: 14, ss. 155-171; Apaydın, H. Yunus, "İbn Hazm", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ibn-hazm#1> (30.04.2020).

¹²³ Bzk. Şener, Abdulkadir, *İslâm Hukuku Dersleri-I*, İzmir 1987, s. 62.

¹²⁴ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endülüsî ez-Zâhirî (ö.456/1064), *et-Takrîb li haddi'l-mantik ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzî'l-âmmiyye ve'l-emsileti'l-fikhiyye*, thk. İhsan Abbâs, I. Baskı, Beyrut 1900, s. 160.

¹²⁵ Geniş bilgi için bkz. Güler, "Endülüs'te Bir Hadis ve Fıkıh Âlimi: İbn Hazm", ss. 155-171; Apaydın, "İbn Hazm", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ibn-hazm#1> (30.04.2020).

eğiliminde olan ve ehl-i re'yi taklitçilikle itham eden kimselerdir. Yani bu ayırım, tamamen mezhep içerisindedir.

Endülüs *ehl-i re'yi* ve *ehl-i hadisi* arasındaki tartışmalar söz konusu olunca, *hadislere karşı mesafeli duran ve daha çok mesail, şurût, re'y veya mezhep fıkhı olarak adlandırılan anlayış ile Mâlikîliği yeniden Muvatta'da görülen hadis-fıkıh dengesine oturtmak isteyen çabaların* anlaşılması gerektiği kanaatindeyiz. Yani burada tarafların her ikisi de Mâlikîdirler. Bu iki anlayış arasındaki tartışmaların hadis adına başlatıcısının İbn Habîb olduğu, III. asrın ikinci yarısında Bakî ve İbn Vaddâh kuşağı sayesinde ve biraz da siyasi otoritenin desteğiyle geliştiği, İbn Abdilber ve Ebu'l-Velîd el-Bâcî ile de olgunlaştığı söylenebilir¹²⁶.

Bakî, Huşenî, İbn Vaddâh ve Kâsım b. Muhammed es-Seyyâr'ın açtığı yolda pek çok hadisçi yetişmiştir. el-Avfi (ö.302/914), Kâsım b. Asbağ (ö.340/951), el-Asîlî (ö.392/1002) ve İbn Abdilber bunlardan yalnızca birkaçıdır. Bu kuşağın en belirgin özelliği, başta Irak Mâlikîlerinin temsilcilerinden Kâdı İsmail (ö.282/895)¹²⁷ kanalıyla olmak üzere, mezhebin fikhî delillerini Endülüs'e taşımak ve taklidi bırakıp delile ve tahkike göre hareket etmektir. Zira bu hadisçilerin pek çoğu için *ehli'l-hucce ve'n-nazar* ifadesi de kullanılmıştır.¹²⁸

Endülüslü âlimler biyografisinin en değerli ve kapsamlı eserlerinden birisi olan *Târîhu ulemâi'l-Endelüs* adlı eserin müellifi olan İbnü'l-Faradî'nin, eserinin telif gerekçelerinin ilk sırasına, 'ulemadan re'y ezberciliği ağır basanlar ile hadis ve rivâyetin otoritesine teslim olanların isimlerini ve nesep-künyelerini zikretmek' şeklinde bir cümle yerleştirmesi son derece manidardır.¹²⁹

İbnü'l-Faradî başta olmak üzere erken dönem Endülüs kaynaklarının, rivâyet ya da dirâyet bağlamında, hadisle belirli bir

¹²⁶ Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 117-19.

¹²⁷ Kâdı İsmâil'in (ö.282/895) öncülük ettiği Irak Mâlikîliğinin beş temel özelliğinden birincisi Mâlik ve öğrencilerinin görüş ve rivayetlerinin derlenmesi, ikincisi ise özellikle tercih edilen görüşlerin nakli deliller açısından gözden geçirilip akli delillerle güçlendirilmesidir. Geniş bilgi için bkz. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 190.

¹²⁸ Bkz. İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 102-103, 129, 398, 402, 403, 406-408, II, 142.

¹²⁹ İbnü'l-Faradî, *Târîh*, I, 9 *وَمَنْ كَانَ يَغْلِبُ عَلَيْهِ* وَمَنْ كَانَ الْحَدِيثُ وَالرَّوَايَةُ: أُمَّلَكَ بِهِ، وَأَغْلَبَ عَلَيْهِ جَفَّظَ الرَّأْيَ مِنْهُمْ؛ وَمَنْ كَانَ الْحَدِيثُ وَالرَّوَايَةُ: أُمَّلَكَ بِهِ، وَأَغْلَبَ عَلَيْهِ

seviyede ilgisi olan âlimler hakkındaki mütealalarını genel olarak üç kategoride değerlendirmek mümkündür.

1. Muvatta hafızı, Muvatta ve mesail fikhını bilen, rey ezbercisi gibi sıfatlarla anılan ve “hadisi derinlemesine bilmezdi/lem yekün lehû basarun bi’l-hadis” şeklinde ifadelerle hadis bilgilerinin olmadığı vurgulananlar: Muvatta râvîleri Kar‘ûs¹³⁰, Yahyâ el-Leysi¹³¹, Yahyâ b. Mudar¹³² ile İbn Habîb¹³³ ve Muvatta’ın ricali hakkında çalışmalar da yapan İbn Müzeyyen¹³⁴ gibi âlimler.¹³⁵

2. Hadisi bilen, tariklerine ve illetlerine vakıf olanlar: İbnü’s-Sağîr Davud b. Cafer¹³⁶, Bakî, İbn Vaddâh¹³⁷, İbn Ebrûl¹³⁸, el-Avfi¹³⁹, el-Beyyânî¹⁴⁰, Ebû Abdilmelik İbn Abdilber (ö.332/)¹⁴¹, İbn Meserra (ö.346/)¹⁴² ve el-Asîlî¹⁴³ gibi hadisçiler. Aynı zamanda bu kategorideki ulemanın pek çoğu için ‘fikha hâkimdi’ nitelemesi de ilave edilmektedir.¹⁴⁴

3. Hadis bilgisine sahip olmakla birlikte, taklidi terkeden, nazar ve hüccet metodunu benimseyen ve Şâfiî mezhebine meyledenler:

¹³⁰ İbnü’l-Faradî, *Târîh*, I, 413; İbn Hayyân, *el-Muktebes*, s. 214; Kâdı İyâd, *Tertîb*, III, 325. Kar‘ûs için kullanılan ifade şöyledir: وكان علمه المسائل على مذهب مالك وأصحابه، ولا علم له بالحدِيث.

¹³¹ İbn Abdilber, *el-İntikâ*, s. 60. Ayrıca bkz. Kâdı İyâd, *Tertîb*, III, 383. İbn Abdilber’in kullandığı ifade şöyledir: ولم يكن له بصر بالحدِيث.

¹³² İbn Faradî, *Târîh*, II, 174. وكان عالماً متقنناً صاحب رأي.

¹³³ İbnü’l-Faradî, *Târîh*, I, 313-315; Kâdı İyâd, *Tertîb*, IV, 123, 127, 129. Ayrıca bkz. Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, XII, 103-106, *Mizânü’l-İ’tidâl*, II, 652.

¹³⁴ İbn Faradî, *Târîh*, II, 178; Kâdı İyâd, *Tertîb*, IV, 239.

¹³⁵ Hadis bilgisi yoktu denilen diğer ulema için bkz. İbnü’l-Faradî, *Târîh*, I, 88, 93, 129, 243, 283, 312, 324, 397, II, 7, 33, 36, 53.

¹³⁶ Bkz. İbnü’l-Faradî, *Târîh*, I, 169-70; Kâdı İyâd, *Tertîb*, III, 346.

¹³⁷ İbnü’l-Faradî, *Târîh*, II, 18. وكان محمد بن وضاح عالماً بالحدِيث، بصيراً بطرقه متكلماً على علمه.

¹³⁸ İbnü’l-Faradî, *Târîh*, I, 20.

¹³⁹ İbnü’l-Faradî, *Târîh*, I, 119, 403.

¹⁴⁰ İbnü’l-Faradî, *Târîh*, I, 408.

¹⁴¹ İbnü’l-Faradî, *Târîh*, I, 50.

¹⁴² İbnü’l-Faradî, *Târîh*, II, 162.

¹⁴³ İbnü’l-Faradî, *Târîh*, I, 290.

¹⁴⁴ Aynı kategoride değerlendirilen diğer hadisçiler için bkz. İbnü’l-Faradî, *Târîh*, I, 38, 70, 72, 111, 136, 148, 175, 195, 232, 262, 274, 275, 300, 322, 367, 391, 404, 409, II, 28, 30, 37, 62, 69, 80, 141, 158. Bu grup âlimler için genel olarak kullanılan ifade şudur: وكان عالماً بالحدِيث، حافظاً له، بصيراً بعلمه، إماماً فيه.

İbnü's-Seyyâr Kāsım b. Muhammed¹⁴⁵, Bakî'nin öğrencilerinden Ebu'l-Hıyâr Harun b. Nasr (ö.302/)¹⁴⁶ ile Ebû Ali Hasen b. Sa'd (ö.332/)¹⁴⁷ gibi hadisçiler.¹⁴⁸

Şâfî mezhebine meyilli oldukları vurgulanan hadisçiler için, 'Taklidi terk etmek ve hüccet-nazar metodunu benimsemek' nitelemesinin, ayırt edici bir özellik şeklinde kullanılmasının oldukça manidar olduğunu söylemek gerekir. Yani Şâfîliğin, Endülüs'te taklidin muhalifi bir mezhep olarak algılandığına şahit olmaktayız. Zira 'Taklidi terketmek ve hüccet-nazar metodunu benimsemek' ifadesi, ikinci grup hadisçilerden yalnızca el-Asîlî, Bakî ve Bakî'nin sadık öğrencilerinden Ebû Süleyman el-Kurtubî (ö.320/932) ile Kāsım b. Ahmed et-Tuleylî (ö.311/923) gibi çok az sayıdaki hadisçiler için kullanılmıştır¹⁴⁹. Daha da ilginç olan, Zâhirî mezhebinin benimseyen Ebu'l-Hakem Münzir b. Saîd el-Bellûtî'nin de (ö.355/966) taklidi terk ederek nazar ve hüccet metodunu benimsediğinin belirtilmesidir.¹⁵⁰

Endülüs'teki hadis-fıkıh karşılaşmasının ya da çatışmasının, İslâm dünyasının Doğu'sunda yaşanan mihne ve haşeviye vakaları gibi¹⁵¹ keskin ve sancılı geçmediği açıktır. Doğu'nun hadis ve sünnet literatürünü ilk defa İberyâ'ya taşıyan İbn Habîb ve Bakî gibi hadisçiler başlangıçta, siyasi otorite nezdindeki hâkimiyetini kaybetme

¹⁴⁵ İbnü'l-Faradî, *Târih*, I, 398-99,

¹⁴⁶ İbnü'l-Faradî, *Târih*, II, 166.

¹⁴⁷ İbnü'l-Faradî, *Târih*, I, 129.

¹⁴⁸ Bu grupta addedilen diğer ulema için bkz. İbnü'l-Faradî, *Târih*, I, 44, 59, 296, II, 182. Kullanılan ifade genel olarak şöyledir: *وكان يذهب مذهب الحجة والنظر، وترك التقليد، ويميل إلى مذهب الشافعي*

¹⁴⁹ İbnü'l-Faradî, *Târih*, I, 103, 402.

¹⁵⁰ İbnü'l-Faradî, *Târih*, II, 142. *وكان مذهبه في الفقه مذهب النظر والاحتجاج، وترك التقليد وكان* عالماً باختلاف العلماء، وكان يميل إلى رأي داود بن علي بن خلف العباسي ويحتج له

¹⁵¹ Doğu İslâm dünyasında Süfyânî (195/810) isyanıyla birlikte baş gösteren kalkışma hareketlerinin en azından bir kısmında ve neticede oluşan otorite boşluğunu gidermek için ortaya çıkan sivil insiyatiflerin içerisinde hadisçilerin bulunması, devletin mihne politikasıyla neticelenmişti. Mihne olaylarının temelinde esas itibariyle 'devletin güvenliğinin ve sosyal-dini yapılanmalar arasında belirli bir dengenin sağlanması' politikası olduğu tespit edilir. Her ne kadar mihnenin failleri yöneticiler ve madurları da hadisçiler olsa da, daha sonra hadisçiler tarafından Hanefi fakihler ve Mutezile hatta bazı hadisçiler mihnenin kışkırtıcıları ve destekçileri olarak gösterilmiştir. Bkz. Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, s. 43-55.

endişesi ve mezhep taassubu gibi sebeplerle fukahanın direnciyle karşılaşmış, fakat fıkıhçıların Rabad isyanına öncülük etmelerini ahd-i zihninde tutan siyasetin sırf denge adına hadisçilerden yana tavır alması, gerilimin düşük seviyede kalmasını temin etmiş görünmektedir.

Takriben sekiz asırlık Endülüs İslâm kültür tarihinin büyük kısmı siyasi açıdan istikrarsızlıkla geçmesine rağmen siyasetin bir baskı aracı olarak kullanılmamış olmasının, istenmeyen durumlarla karşılaşmanın yüzlerce hadisçi arasından yalnızca birkaç âlim ile sınırlı kalmasında etkili olduğunu düşünüyoruz. İşin içerisinde Doğu'dakine benzer bir siyasi baskı olmayınca da Endülüs'te mihne ve haşeviye benzeri olumsuz vakalar yaşanmamıştır. Dolayısıyla Bakî, Huşenî, el-Asîlî ve İbn Hazm gibi hadisçilerin yaşadıkları bazı nahoş durumlar, çağdaşlar arasında olabilecek çekişmeler ile büyük oranda bunların ve/veya muhataplarının benimsediği üsluptan ve takındıkları tavırdan kaynaklanmıştır. Elhasıl, Bakî hariç tutulursa, sırf düşüncelerinden dolayı Endülüs coğrafyasında ulemanın anlamlı bir baskıyla karşılaşmadığı söylenebilir.

Kaynaklar

Acar, Yusuf, İbn Abdilber'in Hadis-Sünnet Anlayışı ve Endülüs Hadisçiliği, Konya 2015.

Apaydın, Yunus, "İbn Hazm", DİA, İstanbul 1999, XX, 41.

Boynukalın, Ertuğrul, "Evzâî ve Fıkhî Mezhebi", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIII, Sayı: 23 (2011/1), ss. 1-33.

Candan, Abdurrahman, "İbnü'l-Münzir'in Hayatı, Hilaf İlmine Katkıları ve el-İşraf ala Mezahibi Ehli'l-İlm Adlı Eseri", İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 9, Yıl: 2007, ss. 177-192.

Cîdî, Ömer el-Cîdî, *Muhâdarât fî târihi'l-mezhebi'l-Mâlikî fî'l-ğarbi'l-İslâmî*, Ukkâz 1987.

_____, *Mebâhis fî'l-mezhebi'l-Mâlikî bi'l-mağrib*, I. Baskı, 1993.

Nübhanî, Ebu'l-Hasan Ali b. Abdullah en-Nübâhî el-Cüzâmî el-Endülüsî (ö.792/1564), *el-Merkabetu'l-'Ulyâ fimen Yesteħıkku'l-Ƙađâ' ve'l-Feteyâ = Târîhu Ƙuđâti'l-Endelus*, (nşr. Lecnetu 'İhyâit-Turâşi'l-'Arabî fî Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde), Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrût 1403/1983.

Çavuşoğlu, Ali Hakan, *Irak Mâlikî Ekolü*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, İstanbul 2004.

_____, "el-Müdevvenetü'l-kübrâ", DİA, İstanbul 2006, XXXI, 470-471.

Dabbî, Ebu Cafer Ahmed b. Yahya b. Ahmed ed-Dabbî el-Endülüsü (ö.599/1203), *Buğyetü'l-mültemis fî târihi ricâli ehli'l-Endülüs*, Nşr. Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Kahire 1967.

Dadan, Ali, "Endülüs Adının Kökeni Üzerine", İSTEM, Konya, Yıl: 2009, Sayı: 14, ss. 373-375.

Fierro, Isabel, "Hadisin Endülüs'e Girişi", Çev. Murat Gökalp, AÜİFD, 47 (2006), sayı: 2, ss. 237-258.

Görgün, Tahsin, "İbn Habib es-Sülemî", DİA, İstanbul 1999, XIX, 510-513.

Guraya, Muhammed Yusuf, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım*, Çev. Mehmet Emin Özafşar, Ankara 1999.

Güler, Zekeriya, "Endülüs'te Bir Hadis ve Fıkh Âlimi: İbn Hazm", İSTEM, Yıl: 7, Sayı: 14, Konya 2009, ss.155 -171.

Haccî, Abdurrahman Ali, *et-Târihu'l-Endelüsî mine'l-fethi'l-İslâmî hattâ sükûti Kırnata*, III. Baskı, Dımaşk 1987.

Hitti, Philip K., *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, Çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1980.

Hamevî, Şihabüddin Yâkût b. Abdillâh (ö.626/1229), *Mu'cemü'l-büldân*, Neşr. Dâru Sâdır, II. Baskı, Beyrut 1995.

Harekât, İbrahim, "Mağrib", DİA, İstanbul 2003, XXVII, 314-318.

Humeydî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Fettuh el-Ezdî (ö.488/1095), *Cezvetü'l-muktebes fî zikri vülâti'l-Endülüs*, Nşr. ed-Dâru'l-Mısıryye, Kahire 1996.

Huşenî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hâris el-Endelüsî (ö.361/972), *Kudâtu Kurtuba ve ulemâi İfrikiyye*, Nşr. İzzet Attâr el-Huseynî, II. Baskı, Kahire 1994.

_____, *Ahbâru'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*, Thk. Mario Louis Avila - Louis Molina, Madrid 1992.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî (ö.463/1071), *el-İntikâ fî fadâili's-selâseti'l-fukahâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Kâdı Muhammed b. Abdillâh el-İşbîlî (ö.543/1148), *el-Avâsım ve'l-kavâsım* (en-Nassu'l-kâmil), Thk. Ammâr Tâlibî, Dâru't-Türâs, Mısır ts.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasen (ö.571/1176), *Târîhu Dımaşk*, Thk. Amr b. Ğarâme el-Umerî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995.

_____, *Keşfu'l-Muğatta fî Fadli'l-Muvatta*, (Dârakutnî'nin Ehâdisü'l-Muvatta isimli eseriyle birlikte yayım), Nşr. Zâhid el-Kevserî, Mısır 1946.

İbn Beşküvâl, Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik (ö.578/1183), *es-Sıla fî târihi eimmeti'l-Endülüs*, Nşr. İzzet el-Attâr el-Huseynî, II. Baskı, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1955.

İbnü'l-Faradî, Ebu'l-Velid Abdullâh b. Muhammed b. Yusuf (ö.403/1013), *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, Nşr. İzzet Attâr el-Huseynî, II. Baskı, Kahire 1988.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö.852/1448), *Tehzibü't-Tehzib*, Matbaatü Dâirati'l-Meârifî'n-Nizâmîyye, I. Baskı, Hindistan 1326.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed el-İşbilî (ö.808/1405), *Dîvânü'l-mübtede ve'l-haber fi târihi'l-arab* (Mukaddime ya da Târihu İbn Haldûn şeklinde maruf), Thk. Halil Şahhâde, II. Baskı, Beyrut 1988.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed (ö.681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zaman*, Thk. İhsan Abbas, Nşr. Dâru's-Sadr, I. Baskı, Beyrut 1994.

İbn Hayr, Ebû Bekr Muhammed el-İşbilî (ö.575/1179), *Fehrese*, Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, I. Baskı, Beyrut 1998.

İbn Hayyân, Ebû Mervân Hayyân b. Halef el-Kurtubî (ö.469/1076), *el-Muktebes min enbâi'l-Endelüs*, Thk. Mahmud Ali Mekkî, Kahire 1390.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endülüsi ez-Zâhirî (ö.456/1064), *Rasâil*, Thk. İhsan Abbâs, Beyrut 1987.

_____, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Daru'l-Âfâk, Beyrut ts.

_____, *et-Takrîb li haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emsileti'l-fikhıyye*, thk. İhsan Abbâs, I. Baskı, Beyrut 1900.

İbn İ'zârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Marrâkuşî (ö.695/1296), *el-Beyânü'l-muğrib fi ahbâri'l-Endelüsi ve'l-Mağrib*, Thk. G. S. Kolin- E. Levi Provençal, III. Baskı, Beyrut 1983.

İbn Mukâffa, Ebu Muhammad Abdullah (ö. 142/759), *Rasâilü'l-Bulağâ*, Nşr. Muhammed Kürd Ali, Mısır 1954.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Hafîd (ö.595/1198), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Dâru'l-Hadis, Kahire 2004.

İbnü'l-Faradî, Ebu'l-Velîd Abdullah b. Muhammed b. Yusuf (ö.403/1013), *Târihu ulemâi'l-Endelüs*, Nşr. İzzet Attar el-Hüseynî, II. Baskı, Kahire 1988.

İbnü'l-I'mâd, Şihâbüddin Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed el-Akkerî (ö.1089/1678), *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, Thk. Abdulkadir-Mahmud el-Arnâvut, I. Baskı, Beyrut 1986.

Kâdı İyâd, Ebu'l-Fadl el-Kâdî İyâd b. Musa (ö.544/1149), *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*, Thk. Said Ahmed A'râb, Mağrib 1983.

Kandemir, M. Yaşar, "Bakî b. Mahled", DİA, İstanbul 1991, IV, 541-542.

_____, “İbn Vaddâh”, DİA, İstanbul 1999, XX, 435-436.

Kurt, Ali Vasfi, *Endülüs’de Hadis ve İbn Arabî*, İstanbul 1998.

Mesud, Muhammed Halid, “Endülüs İslâm Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış”, Çev. Muhammed Tayyib Kılıç, İSTEM 2009, Yıl: 7, Sayı: 14, ss. 403-433.

Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman (ö.742/1341), *Tehzîbü’l-Kemâl fi esmâi’r-ricâl*, Thk. Beşşar Avvad Maruf, I. Baskı, Beyrut 1980.

Muammer, Nuri, *Muhammed b. Vaddâh el-Kurtubî müessisü medreseti’l-hadis bi’l-Endelüs mea Bakî b. Mahled*, Rabat 1983.

Özafşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara 1999.

Özel, Ahmet “Huşenî, Muhammed b. Hâris”, DİA, İstanbul 1998, XVIII, 421-22.

_____, “Bâcî”, DİA, İstanbul 1991, IV, 414-15.

Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları* (Siyasî Tarih), TDV Yayınları, Ankara 2013.

_____, *Endülüs Müslümanları* (Kültür ve Medeniyet), TDV Yayınları, Ankara 2013.

_____, "Endülüs", DİA, İstanbul 1995, XI, 211-225.

Öztoprak, Mustafa, “Endülüs’te Hadis İlminin Gelişim Aşamaları”, Marife, Yıl: 12, Sayı: 2, Konya 2012, ss. 183-197.

Polat, Selahattin, “İbn Rüşd Zamanına Kadar Endülüs’te Hadis İlmi”, İbni Rüşd Kongresi Tebliğleri, Kayseri 1993, ss. 163-186.

Reisuddin, Ebû Nuaym Muhammed, “Bakî İbn Mahled el-Kurtubî ve Müslüman İspanya’daki Hadis Edebiyatı Çalışmalarına Katkısı”, Çev. Ahmet Uyar, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl: 2001, Sayı: 11, ss. 409-417.

Şener, Abdulkadir, *İslâm Hukuku Dersleri-I*, İzmir 1987.

Tuleytulî, Kādî Ebu’l-Kâsım Sâid b. Ahmed el-Endülüsî (ö.462/1070), *Tabakâtü’l-ümem*, Nşr. el-Eb Luis Şeyho el-Yesû’î, Matbaatü’l-Katalokiyye, Beyrut 1912.

Umerî, Ekrem Ziya, (Mukaddime) *Bakî b. Mahled el-Kurtubî ve mukaddimetü Müsnedih*, I. Baskı, Medine 1984.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz (ö.748/1347), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Nşr. Dâru'l-Hadis, Kahire 2006.

_____, *Mîzânü'l-İ'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, Thk. Ali Muhammed el-Bücâvî, I. Baskı, Beyrut 1963.

_____, *Tezkiratü'l-huffâz*, Nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut 1998.

_____, *Târîhu'l-İslâm*, Thk. Ömer Abdisselam et-Tedmirî, II. Baskı, Beyrut 1993.

EHL-İ HADİS İLE MU‘TEZİLÎ KELAMCILARIN ELEŞTİRİ ÜSLUBU ÜZERİNE

Abdulvasıf ERASLAN*

Giriş

İslâm Medeniyetinin eleştiri kültürü içerisinde tahammül sınırlarını ortaya koyan tartışmaların en önemlilerinden biri, Mu‘tezilî kelamcılar ile hadisçiler arasındaki münakaşalardır. Bu eleştirilere kelam, hadis ve tarih kaynaklarında yer verilmiş, konuyla alakalı müstakil çalışmalar vücuda getirilmiştir. Reddiye geleneğinin bir kısmını oluşturan bu çalışmalar, araştırmacılar tarafından çeşitli şekillerde incelemeye tabi tutulmuştur. Bu çalışmada ise Mu‘tezilî kelamcılar ile hadisçilerin muhaliflerini eleştirmeye yönelik kaleme aldıkları bazı eserler inceleme konusu yapılmıştır.

Hadisçiler ile Mu‘tezilî âlimlerin eleştirilerinde kullandıkları üslup, farklı iki başlık halinde ele alınmıştır. Her iki gurubun eleştirileri incelenirken siyasi ve itikadî kimliğin eleştiri kültürü üzerindeki etkisini görebilme adına farklı nitelikte eserler tercih edilmiştir. Siyasi kimliğiyle ön plana çıkan ve itikadî tartışmalara müdahil olan hadisçilerden Ahmed b. Hanbel ve *er-Red Ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika* adlı eseri seçilmiştir. İdari bir göreve sahip olmayan hadisçilerden ise Buhârî ve *Halku ef'âli'l-ibâd* adlı eseri tercih edilmiştir.

Mu‘tezilî kelamcılardan resmi/idari bir göreve sahip olanlardan el-Câhız (ö. 255/869) ve *er-Risâle fi'n-Nâbite* ile *er-Risâle fi't-Teşbih* isimli eserleri tercih edilmiştir. Mu‘tezilî kelamcılardan siyasi göreve sahip olmayan ve eserleri günümüze ulaşanlar içerisinde tercihte bulunmakta hayli zorlandığımızı ifade etmek isteriz. Zira Mu‘tezilî gelenek içerisinde eserleri günümüze ulaşan âlimlerin sayısı sınırlıdır.

* Dr. Öğr. Üyesi. Batman Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, abdulvasiferaslan@gmail.com, ORCID iD 0000-0002-5061-1112

Bunların içerisinde de resmi veya idari bir görev üstlenmeyen neredeyse yok denecek kadar azdır. Dolayısıyla bu kategorideki eseri seçerken farklı yol takip etmek durumunda kaldık. Şöyle ki; her ne kadar resmi bir görev üstlenmiş olsa da bu göreve atanmadan önce yazılan bir esere sahip âlimlerden birinin tercih edilebileceğini düşündük. Bu duruma uygun Mu'tezilî kelamcılardan biri Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) ve istifade edilebilecek eseri *el-Muğni*'dir. Kâdî, bu eserini resmi göreve atanmadan önce Râmeürmüz'de Ebû Muhammed Abdullâh b. el-Abbâs er-Râmeürmüzî Mescidi'nde imla ettirmiştir.¹ Daha sonraları medrese arkadaşı olan Büveyhî hükümdarı Müeyyidüddeve'nin veziri Sâhib b. Abbâd (ö. 385/996) onu Rey şehrine çağırmiş ve resmi kadılık görevine atamıştır.²

Bu iki gruba dâhil ettiğimiz âlimlerin eserleri incelenmiş, bunlarda yer alan fikirlerden ziyade tarafların birbirine yönelik hitap cümleleri üzerinde durulmuştur. Bu ifadelerin tahammül sınırlarıyla alakası kurularak müelliflerin sahip oldukları itikadî görüş, siyasi/idari görev yönleriyle bu ifadeler arasında nasıl bir ilişkinin bulunduğu ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu sayede mevcut tartışmalarda eleştiri ve tahammül adabını şekillendiren unsurların neler olabileceği ve ilmi tartışmalarda itikadî konular, siyasi düşünce ve tarafgirliğin tahammül sınırlarının şekillenmesinde ne denli rol oynadığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

1. Hadisçilerin Eleştiri Üslubu

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), muhaliflerinin görüşlerini tenkid etmek üzere *er-Red Ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika* adlı eseri kaleme almış, *Zenadika'nın*³ görüşlerini tenkid ederken ayet, sebab-i nüzul ve

¹ Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed Kerame el-Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn, (Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile içerisinde)*, (thk. Fuâd Seyyid), Tunus: Dâru't-Tûnusiye, 1974, 366.

² Abdulvasıf Eraslan, *Mu'tezilede Haber Teorisi* Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020, 37-38.

³ “*Âlemin kadîm olduğunu ileri süren, Allah'ı yahut Allah'ın birliğini ve âhireti inkâr ettiği halde inanmış gibi görünen kimseleri ifade eden bir terimdir.*” Mustafa Öz, “Zındık” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 44/390.

Arap dil kurallarından⁴ istifade etmek suretiyle ilmi bir metod takip etmiştir.⁵ İbn Hanbel, rüyetu'llah⁶ ve halku'l-Kur'ân⁷ konularında Cehmiyye'yi tenkid ederken hadisle istiṣhad yoluna da başvurmuş, pek çok ayeti açıklarken sıkça teville muracaat etmiştir. Bu kapsamda (لا تدرکه الابصار) “Gözler onu göremez”⁸ ayetine “ahirette değil dünyada” şeklinde açıklık getirmiştir.⁹

Çeşitli konularda Zenâdika'yı tenkid eden İbn Hanbel eleştirilerinde kullandığı ifadeler, tartışmanın konusu ve konunun dindeki yerine göre farklılık arz etmiştir. Bu durum, eleştiride tahammül sınırlarının hep aynı düzeyde kalmamasını da beraberinde getirmiştir. Örneğin; İbn Hanbel bazı ayetlerin anlaşılması konusunda Zenâdika'yı eleştirirken daha dingin olan şu ifadelere yer vermiştir: “Zenadika şöyle dedi, ayetlerin birbiriyle çeliştiğini zannettiler/sandılar, Kur'ân'a itirazda bulundular (فشكوا في القرآن),”¹⁰ “Bu nasıl muhkem olabilir diye itirazda buldukları diğer bir ayet de şudur...”¹¹ İbn Hanbel, Zenadika'nın Kur'ân'da çelişkiler bulunduğuna dair görüşlerini tenkid ederken de eleştiri dozunu aynı seviyede tutmuştur.¹² Dolayısıyla İbn Hanbel'in Kur'ân hakkında Zenâdika eleştirisinin ilmi bir üslup çerçevesinde olduğu görülmektedir.

Müteşabih ayetlerin anlaşılması konusunda İbn Hanbel'in ifadeleri daha sert olmuştur. Konuyla alakalı ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair pek çok ayeti örnek gösterdikten sonra Cehm'in ve Şîa'nın da insanları müteşabih ayet ve hadisleri tartışmaya davet ettiğini, bu şekilde sözleriyle sapıttıklarını ve insanları da saptırdıklarını ifade etmiştir. İbn Hanbel, bu eleştirisinde Cehm için “Allah'ın düşmanı” lafzını kullanmıştır. (عدو الله)¹³

⁴ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, thk. Sabrî b. Selâmet Şâhîn Riyad: Mektebetu'l-Melik Fehd el-Vatanî, 2003, 92.

⁵ Örneğin bk. İbn Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 63, 79.

⁶ Bk. İbn Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika* 132.

⁷ İbn Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 166.

⁸ Enâm, 6/103.

⁹ İbn Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 78.

¹⁰ bk. İbn Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 60, 61, 62, 72, 76, 84.

¹¹ İbn Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 64, 69, 85.

¹² İbn Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 67, 69, 72,

¹³ İbn Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 92-93.

İbn Hanbel'in muhatabına eleştiri yönelttiği diğer bir husus da te'vil ile alakalıdır. Cehm'in Kur'an ayetlerini olması gerektiği şekliyle te'vil etmediğini ve Hz. Peygamber'in hadislerini yalanladığını ifade etmiştir.¹⁴ Ayrıca Cehm'in Allah'ın Kur'an'da, Hz. Peygamber'in de hadislerinde nitelendirdiği gibi Allah'ı nitelendirmenin kişiyi küfre götüreceğini ve Muşebbihe fırkasına dahil edeceğini iddia ettiğini dile getirmiştir. İbn Hanbel, Cehm'in bu düşüncesiyle pek çok kişiyi saptırdığını, Cehmiyye dinini uydurduğunu¹⁵ ve sözlerinin kişiyi sapkınlığa ve küfre sevk ettiğini ifade etmiştir. O, bu eleştirisinde muhatabın ifadesine eş değer bir şekilde karşılık vermiştir. Zira ifade ettiğine göre ilk olarak Cehm onu tekfirle itham etmiştir.¹⁶

İbn Hanbel ile muhatabı arasında tartışma konusu olan önemli hususlardan biri de Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı mevzusudur. İbn Hanbel, Cehm'in görüşlerini tartıştıktan sonra "Allah bizi ve sizi saptıranların fitnelerinden korusun" şeklindeki temenniyle konuyu tamamlamıştır.¹⁷

Eleştiri konusu olan diğer bir husus da Allah tasavvuru ile alakalıdır. İbn Hanbel'in ifadesine göre Hıristiyanlar ve Cehmiyye Hz. İsa konusunda Allah'a yalan isnat etmiş¹⁸ ve insanların kafalarını karıştırmışlardır.¹⁹ Bu bağlamda Hıristiyanlardan bir gurubu Zenâdika olarak nitelemesi dikkat çekicidir. (زندقة النصارى)²⁰

İbn Hanbel, rüyetullah konusunda muhaliflerini eleştirirken daha sert ifadelere yer vererek eleştirinin dozunu artırdığı ve tahammül sınırlarını zorladığı görülmektedir. Onun şu ifadesi bu durumu net bir şekilde ortaya koymaktadır: "Cehm ve Şîa Rablerine bakmayacaklarını, onu göremeyeceklerini iddia etmektedir. Onların Rabblerinden mahrum kalacaklarını ümit ederiz. Zira Allah kâfirler

¹⁴ İbn Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 100.

¹⁵ İbn Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 97-98.

¹⁶ İbn Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 100.

¹⁷ İbn Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 117.

¹⁸ İbn Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 126.

¹⁹ İbn Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 127, 161.

²⁰ İbn Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 95.

için şöyle buyurmuştur: (كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحُورُونَ)²¹ kâfir Allah'tan mahrum kalıyorsa ve mümin de Allah'tan mahrum kalıyorsa, müminin kâfirden ne üstünlüğü kalabilir ki?" Bu ağır eleştiriden sonra İbn Hanbel şu duayla konuyu tamamlamıştır: Bizi Cehm ve Şîa gibi yapmayan, ittiba edenlerden eyleyip bidatçı yapmayan Allah'a hamd olsun."²²

İbn Hanbel, Cehm'i tenkid ederken zaman zaman diyalektik metodunu da kullanmıştır. Gaipteki muhatabına soru yönelttikten sonra "şayet şöyle derse kâfir olur" şeklinde cevaplar vererek tahammül sınırını ortaya koyan ifadelere yer vermiştir.²³

İbn Hanbel, Allah'ın her yerde olduğuna dair görüşü reddettikten sonra "Allah hakkında düşünen, Kitab ve Sünnete muhalefetten yüz çeviren, muhâcir ve ensârın görüşü olan âlimlerin görüşünü benimseyen, şeytanın dini olan Cehm ve Şîa'nın dinini terk eden kimseye Allah rahmet etsin" ifadelerini kullanmıştır.²⁴

Görüldüğü gibi İbn Hanbel müteşabih ayetlerin anlaşılması, Kur'an mahlûk olup olmaması, Allah tasavvuru ve rüyetullah gibi konularda muhatabını eleştirirken daha sert bir üslup kullanmıştır.

İbn Hanbel ile aynı asırda yaşayan hadisçilerden Buhârî ise ilim tahsil etmek isteyen herkese bildiğini esirgemeyen bir yapıya sahiptir. Öğrenmek isteyen kişilerin ilim peşinden gitmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda kendisinden ilim dinlemek için Buhârî'yi ayağına çağıran idarecilere iltifat etmemiştir.²⁵ Çalışmalarında hedeflediği amaç doğrultusunda bir yol takip eden Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd* adlı eserinde de buna riayet etmiştir. Çeşitli itikadi konulara dair rivayetlere yer verdiği bu eserinde ilmi prensiplere uymaya dikkat etmiştir. Amacı, görüşünü destekleyen rivayetleri derlemek olduğundan konuyla alakalı pek çok kesimden nakilde bulunmuştur. Mu'tezilî ve Kaderî olan pek çok râvînin hadislerine yer

²¹ "Ve gerçek şu ki onlar, o gün elbette rablerinden mahrum kalacaklardır." Mutaffifin, 83/15.

²² İbn Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 133-134.

²³ Bk. İbn Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 155, 157.

²⁴ İbn Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 171.

²⁵ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, thk. Abdurrahmân Umeyra Riyâd: Dâru'l-Ukâz, ts. Muhakkikin notu 21.

vermiş olması bunun göstergelerinden birisidir.²⁶ Bâb başlıklarında görüşünü hissettirse de bunu doğrudan ifade etmeyen Buhârî, çeşitli konularda tahamül sınırlarını zorlayan ifadelerin bulunduğu pek çok rivayete yer vermiştir. Bunlar âlimlerin konuyla alakalı görüşlerini yansıtan sened zincirine sahip rivayetlerden oluşmaktadır.²⁷ Örneklik teşkil etmesi açısından bunlardan bir kısmını buraya almak istiyoruz.

Buhârî'nin eserinde yer verdiği konulardan biri Kur'ân'ın yaratılma meselesidir. Kur'ân'ın mahlûk olmadığına dair âlimlerden nakledilen rivayetleri derlemiştir. Bu rivayetlerin içerisinde tahammül sınırlarını aşan pek çok ifade bulunmaktadır. Örneğin; Ebû Muhammed Abdullah b. İdrîs (öl. 192/808) Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu söyleyen kimseyi lanetlemiştir. Yezîd b. Hârûn (öl. 206/821), böyle bir kişinin zındık olduğunu, tövbeye davet edileceğini, kabul etmemesi durumunda öldürüleceğini söylemiştir. Ebû Bekir b. Ayyâş (öl. 193/809) bu kişileri lanetlediğini ve bunların kâfir olduğunu²⁸ ifade etmiştir. Ayrıca bunların arkalarında namaz kılınmayacağına,²⁹ şahitliklerinin kabul edilmeyeceğine, nikâhlanmayacaklarına ve kestikleri hayvanların etlerinin yenmeyeceğine³⁰ dair rivayetlere yer verilmiştir. Buhârî, âlimler tarafından aktarılan Cehmîyye ve Allah'ın arşa istivasını kabul etmeyen düşüncenin Yahudi, Hıristiyan ve şirkten daha tehlikeli olduğuna dair pek çok rivayete de yer vermiştir.³¹

Buhârî'nin aktardığına göre Cehm ile âlimler arasındaki tartışma konusu sadece itikadî konularda olmamıştır. Bazı amelî fikhî konularda da Cehm'in eleştirildiğine dair rivayetler aktarılmıştır. Örneğin; Buhârî meçhul sigayla Cehm'e bir kişinin cinsel birliktelik yaşanmadan önce boşanan kadının iddeti konusunun sorulduğunu, onun da Allah'ın kitabına muhalif olarak iddet beklemesi gerektiği yönünde bir açıklamada bulunduğunu aktarmıştır.³²

²⁶ Bkz. Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis* Ankara: OTTO Yayınları, 2012, 181.

²⁷ Bk. Buhârî, *Halku ef'âli'l- 'ibâd*, 85-106.

²⁸ Buhârî, *Halku ef'âli'l- 'ibâd*, 30.

²⁹ Buhârî, *Halku ef'âli'l- 'ibâd*, 33, 34.

³⁰ Buhârî, *Halku ef'âli'l- 'ibâd*, 35.

³¹ Bk. Buhârî, *Halku ef'âli'l- 'ibâd*, 31, 37.

³² Buhârî, *Halku ef'âli'l- 'ibâd*, 32.

Buhârî pek çok rivayette Cehmiyye'nin yanı sıra Murcie, Mu'tezile, Zenâdika, Rafiziyye, Müşebbihe,³³ Harûriyye,³⁴ Muattıla³⁵ ve bazı şahısların tenkitlerinde dair rivayetler aktarmıştır.³⁶ Dolayısıyla her ne kadar kişi ve fırkaları zikretmiş olsa da Buhârî'nin asıl amacının fikirler olduğu söylenebilir.

Buhârî, halkul-Kur'ân konusundan sonra kulların fiilleri dâhil Allah'ın her şeyin (acizlik ve tembellik) yaratıcısı olduğu ve bunların kader çerçevesinde meydana geldiğine dair rivayetlere yer vermiştir.³⁷ Sayıca fazla olmayan bu rivayetlerden sonra en faziletli amellerin hangileri olduğu, müezzinliğin fazileti, İslâm ve imanın ne olduğu Kur'ân okurken sesi güzelleştirme gibi muhtelif pek çok konuya dair rivayetlere yer vermiştir.³⁸ Buhârî eserinde konuyla ilgili hadisleri sevk ettikten sonra görüşünü beyan edecek açıklama ve yorumlarda bulunmamıştır. O, hadisçi kimliğini ön planda tutarak konuyla ilgili görüş ve düşüncelerini yansıtan rivayetleri senedleriyle birlikte aktarmıştır. Dolayısıyla bu durum onun "öteki"ye olan tahammül sınırını ortaya çıkmasını zorlaştırmıştır.

2. Mu'tezilî Kelamcıların Eleştiri Üslubü

Câhız, Nâbite³⁹ kavramını kendi döneminde ortaya çıkan Emevi Devletini tekrar diriltmeye çalışan Muaviye taraftarları için

³³ Buhârî, *Halku ef'âli'l- 'ibâd*, 43.

³⁴ Buhârî, *Halku ef'âli'l- 'ibâd*, 39.

³⁵ "İlk dönemlerde Allah'ın zâtını sıfatlarından soyutlayanları ifade eden muattıla sonraları Allah'ın varlığını tanımayan, tabiatın yaratıcının tasarrufundan bağımsız varlığını sürdürdüğünü ileri sürenler için de kullanılmıştır", Mustafa Sinanoğlu, "Muattıla", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları, 2005, 30/330.

³⁶ Bk. Buhârî, *Halku ef'âli'l- 'ibâd*, 34. Buhârî, Muattıla'dan söz ederken konu başlığını "Âlimlerin Allah'ın kelamını değiştirmeye çalışan Muattıla hakkında söyledikleri" şeklinde atmıştır. Buhârî, *Halku ef'âli'l- 'ibâd*, 29.

³⁷ Bk. Buhârî, *Halku ef'âli'l- 'ibâd*, 47.

³⁸ Örneğin bk. Buhârî, *Halku ef'âli'l- 'ibâd*, 50-58, 68.

³⁹ "İnanç konularını aklî bakımdan temellendiremeyen, yaşadıkları devirde olup bitenlerden habersiz, hadiseleri değerlendirecek birikime sahip bulunmayan veya dinî metinlerin sadece lafız yönünü göz önüne alıp ona kabaca anlam veren kesimleri nitелеmek üzere daha çok inanç konularında aklî delillendirmeye büyük önem veren Mu'tezile tarafından kullanılmıştır." İlyas Üzümlü, "Nâbite", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 32/263.

kullanmıştır. Bunlara reddiye olarak, Mihne olayının baş aktörlerinden olan Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ebû Duâd'a (öl. 240/854) arz etmek üzere *er-Risâle fi'n-Nâbite* isimli eseri yazmıştır.⁴⁰

Sünneti reddetme düşüncesini küfür sebebi olarak gören Câhız, Nâbite fırkasını yaşadığı dönemin bidatçisi şeklinde nitелеmektedir. Nâbite'nin; Muviye'ye dil uzatmanın bidat, ona kızmanın, Sünnete muhalefet olduğu yönündeki anlayışını eleştirmiş⁴¹ onlarla Râfizîleri sahip oldukları düşüncelerden ve Emevî ailesini tekfir etmemelerinden⁴² dolayı tekfir etmiştir.⁴³

Câhız'ın eleştirdiği Nâbite veya Müşebbihe, Allah hakkında teşbihe düşen, her ne sebeple olursa olsun yöneticilerin kötülemesini doğru bulmayan bir yaklaşıma sahiptirler.⁴⁴ Rü'yetin keyfiyetsiz olduğunu söyleyenleri tekfir etmekte ve Kur'ân'ın mahlûk olmadığını söylemektedirler.⁴⁵ Câhız'ın Nâbite'yi tenkit ettiği konulardan biri de onların, yöneticilerin Arap kökenli olması gerektiği yönündeki anlayışlarıdır.⁴⁶

Câhız, muhaddisler kavramını (المحدثون) kullanarak bunların da tescim ve teşbihe düştüklerini, ayetleri gerektiği gibi tevîl etmediklerini ve pek çok rivayeti de olması gerektiği gibi anlamlandırmadıklarını ifade etmektedir.⁴⁷ Ayrıca Câhız, Kur'ân'ın yaratılmadığını söyleyenlerin, kendilerini (kelamcılar) hevâ sahibi olarak nitelendirdiklerini haber vermekte, ashâbu'l-hadisın mukallid olduğunu dile getirmektedir.⁴⁸

Câhız “hadis” ve bunun çoğulu olan “ehâdis” kelimesini eserlerinin farklı yerlerinde çeşitli anlamlarda kullanmıştır.⁴⁹ Örneğin

⁴⁰ Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî Ebû Osmân el-Câhız, *er-Resâilü'l-Edebiyye* Beyrut: Dâru'l-Hilâl, 2003, 145.

⁴¹ Câhız, *Resâilü'l-Câhız*, 2/11, 12.

⁴² Câhız, *Resâilü'l-Câhız*, 2/20.

⁴³ Câhız, *Resâilü'l-Câhız*, 2/11, 2/12, 2/18, 3/296.

⁴⁴ Câhız, *Resâilü'l-Câhız*, 2/15.

⁴⁵ Câhız, *Resâilü'l-Câhız*, 2/18.

⁴⁶ Câhız, *Resâilü'l-Câhız*, 2/21, 22.

⁴⁷ Câhız, *Resâilü'l-Câhız*, 1/289, 1/261.

⁴⁸ Câhız, *Resâilü'l-Câhız*, 3/298.

⁴⁹ Hz. Peygamber'den aktarılan söz için kullanımına dair bk. Câhız, *er-Resâil*, 1/287, 4/233. Câhız, *el-Mehâsin ve'l-Eddâd*, Beyrut: Dâru'l-Hilâl, 2003, 15; Câhız, *el-Buhâlâ*, Beyrut: Dâru'l-Hilâl, 1999, 105, 134.

el-Muğîra b. Fezer hakkında bilgi verirken aktarılan tarihi bilgiler için “hurafe olaylar” kavramına yer vermiştir. (من أحاديث الخرافات) şeklindeki haberlerin ise ancak ilim sahibi olmayan cahil kimseler için anlam ifade edebileceğini aktarmıştır.⁵⁰

Eserlerinde pek çok hadise yer veren⁵¹ Câhız, zaman zaman bazı rivayetleri çeşitli açılardan eleştirmiştir. Ancak Câhız’ın eleştirileri daha çok hadislere karışmış eski kültürlere dair aslı olmayan sözlere olmuştur.⁵² Örneğin, felç hastalığının peygamberin yakalandığı hastalıklarından biri olduğu yönündeki rivayeti tenkid ederken şöyle demiştir: “Bu sözün isnadını bilmiyorum. Bu konuda sika ravilerin rivayetlerine ihtiyaç duyarız.⁵³ Hz. Peygamber ile ilgili konularda sahih olan rivayetlere müracaat edilmesi gerekir.⁵⁴ Câhız, raviler ile ilgili değerlendirmelerde de ehl-i hadisin verilerini kullanmıştır.⁵⁵ Akyüz’ün de ifade ettiğine göre Câhız bazı haber, tarihi olay ve rivayetler konusunda hadisçilere müracaat edilmesi gerektiğini ifade etmiş ve bazı hususlarda hadisçilerin tanıklığına ve yorumlarına ihtiyaç duyduğunu ortaya koymuştur.⁵⁶

Kelerin öldürülmesi ve Hz. İbrâhîm ateşe atıldığında kelerin bunu söndürmeye çalıştığı şeklindeki rivayetlerin cahil kişilerin işi olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷ Ashâbu’l-ahbâr⁵⁸, ashâbu’l-ahbâr ve’l-

⁵⁰ Câhız, *el-Burşân ve’l-‘urcân ve’l-‘umyân ve’l-hûlân*, Beyrut: Dâru’l-Cil, 1990, 378, 380; *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, 1/7, 174, 232, 2/80, 2/134, 3/05, 3/205, 4/319; Câhız, *el-Heyevân* Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424 7 Cilt, 7/468, 7/479, 4/358; *el-Buhalâ*, Beyrut: Dâru’l-Hilâl, 1999, 93, 94.

⁵¹ Câhız, *el-Heyevân*, 7/15, 26; Câhız, *er-Risâilü’s-Siyâsiyye* Beyrut: Dâru’l-Hilâl, ts, 1/356, 398. Örneğin *el-Beyân ve’t-Tebyîn* isimli eserinde bir dil ve ifade harikası olan Hz. Peygamber’in hadislerine yer vermiştir. Krş. Hüseyin Akyüz, *el-Câhız’ın Hadis-Sünnet Anlayışı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014, 219-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, 2/12-27.

⁵² Akyüz, *el-Câhız’ın Hadis-Sünnet Anlayışı*, 219.

⁵³ Câhız, *el-Burşân*, 438.

⁵⁴ Câhız, *el-Heyevân*, 7/15.

⁵⁵ Câhız, *el-Heyevân*, 7/468, 7/479. Örneğin Ebû Ali el-Esvârî et-Temîmî’nin ehl-i hadis’e göre sika olmadığını aktarmıştır. Bk. Câhız, *el-Heyevân*, 7/471.

⁵⁶ Akyüz, *el-Câhız’ın Hadis-Sünnet Anlayışı*, 209-210.

⁵⁷ Câhız, *el-Heyevân*, 4/401.

⁵⁸ Câhız, *Burşân*, 85| Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, 1/271, 282, 283, 287, 2/14; *el-Heyevân*, 6/327; *Resâilü’s-Siyâsiyye*, 32, 371, 393, 451.

âsâr⁵⁹, ashâbu'l-âsâr⁶⁰ gibi ifadelerle çokça yer veren Câhız'ın, "Ashâbu'l-ahbâr'ın cahillerinden" ifadesi bu kişilerin tamamını cahil olarak nitelemediğini göstermektedir.⁶¹ Aynı zamanda Câhız'ın ashâbu'l-hadis'i sevâdu'l-a'zam ve cumhur arasında zikretmesi de bunun bir göstergesidir.⁶²

Câhız, Haşeviyye'nin ashab-ı hadis başta olmak üzere çoğunluğun (halkın genelinin, fakihlerin ve) kendileri gibi düşündüğü düşüncesini reddetmekte; sadece hevâ ehlinin kendileriyle aynı görüşe sahip olduğunu ifade etmektedir.⁶³ Bu da ehl-i hadisin Haşevî ve diğer fırkalardan ayrı olduğunu göstermektedir. Câhız'ın ifade ettiğine göre Haşeviyye, sayısal açıdan Haricîlerden daha az olan bir gruptur.⁶⁴ Câhız *er-Risâle fi't-Teşbîh*'te de Ömer b. Abdülazîz'in "Haşeviyye" ile ilgili "قیح الله هذه الوجوه، لا تُعرف إلا عند الشرّ." ifadesini kullanmıştır.⁶⁵ Kanaatimizce bu da Câhız tarafından hadisçilerin bu gruba dâhil edilmediğini göstermektedir. Dolayısıyla bu kavramın doğrudan ehl-i hadis ile eş değer kullanımı çok da isabetli görülmemektedir. Nitekim Diyanet İslâm Ansiklopedisi'nin ilgili maddesini yazan Yurdağür, Haşevi kavramı için; "sıhhatine bakmaksızın hadisleri Hz. Peygamber'e atfeden, bütün rivayetleri hadis telakki eden ve bunların zâhirinden hareketle dinî bir anlayış ortaya koyan ehl-i hadîsten bazı kimseler ile teşbih ve teccîm inancını savunanlardan oluşan gruba verilen isim"⁶⁶ şeklinde tanımlanmıştır. Özellikle bu kavramın siyasi olarak Mu'tezile karşıtı bir düşünceye sahip insanlar için kullanıldığı göz ardı edilmemelidir. Bununla birlikte ehl-i hadis veya ashâbu'l-hadis kavramının sabit bir fırka veya bir grup için kullanılmadığı da göz önünde bulundurulduğunda ehl-i hadisin söz konusu muhalifler

⁵⁹ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 290.

⁶⁰ Câhız, *er-Resâilü'l-Edebiyye*, 166.

⁶¹ Câhız, *Bursân*, 85.

⁶² Bk. Câhız, *er-Risâilü's-Siyâsiyye*, 1/356.

⁶³ Câhız, *er-Resâil*, 3/297.

⁶⁴ Câhız, *er-Resâil*, 3/298.

⁶⁵ Câhız, *er-Resâil*, 1/283; Haşevi kavramının belirli bir fırkadan ziyade bir zihniyet telakkisine sahip insanlar için kullanılan bir isim olduğuna dair bk. İsa Koç, Haşeviyye Zihniyeti, IV. *Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı IV*, İstanbul, 2015, 215-231, 223 vd.

⁶⁶ Metin Yurdağür, "Haşeviyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları, 1997, 16/427.

içerisinde yer alanlardan sadece bir kısmı oldukları söylenebilir. Câhız halku'l-Kur'ân hakkında yazdığı risalesinin başında karşıt düşünceye sahip olan grupları zikretmiştir. Bunlar; Rafiziler, Hadisçiler, Haşeviyye, inkâr edenler, münafıklar ve Nazzâm'ın ashabıdır. ⁶⁷ Dolayısıyla bu durum da hadisçiler ile Haşeviyye veya Nabitenin aynı kimseler olmadığını göstermektedir.

Muhalliflerinin karşıt görüşe sahip olmasını onların acziyetlerine bağlayan ⁶⁸ Câhız, delil olmadan kimseyi tekfir etmeyeceklerini, töhmet ehli dışında kimseyi imtihan etmeyeceklerini ifade etmiştir. (فنحن لم نكفر إلا من أوسعناه حجة، ولم نمتحن إلا أهل التهمة) ⁶⁹ Akabinde karşıt görüşe sahip olan kişilerin tekfir etmede aceleci davrandıklarını ifade etmiş ve İbn Ebî Duad ile karşı görüşe sahip olan tarafın diyaloglarına yer vermiştir. Kendi düşüncelerini Kur'ân ve hadisle delillendirdiğini ifade etmiştir. ⁷⁰ Câhız, bu risaleyi Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu ifade etmek üzere karşı görüşe sahip olanlara reddiye olarak değil, zayıf kişilere inatçılıklarını göstermek, yalanlarını ortaya koymak için yazdığını ifade etmiştir. ⁷¹

Son dönem Mu'tezilî kelamcılardan olan Kādî Abdülcebâr da ashâbu'l-hadis, Haşevî, ehlü'l-hadis ashâbu'l-ahbâr ⁷² kavramlarına yer vermiştir. Bunları muradif değil, farklı anlamlarda kullanmıştır. ⁷³ Örneğin Kur'ân'ı ta'n/tenkit edenler arasında Ğulat, avamdan bir tabaka ve ashâbu'l-hadisi de saymıştır. ⁷⁴

Kādî, ehl-i hadisi çeşitli konularda eleştirse de bunun övgü ifade eden bir kavram olduğunu benimsemiş, öyle ki kendilerinin de ehl-i hadis olduklarını ifade etmeye çalışmıştır. Bu doğrultuda muhaliflerinin kendilerini ehl-i hadis olarak kabul etmemesi yönündeki eleştirileri kabul etmemiştir. Ona göre Mu'tezile'nin ehl-i hadisten kabul edilmemesinin durumu; fıkhıta meşhur

⁶⁷ Câhız, *er-Resâil*, 3/287.

⁶⁸ Câhız, *er-Resâil*, 3/289.

⁶⁹ Câhız, *er-Resâil*, 3/292.

⁷⁰ Câhız, *er-Resâil*, 3/296.

⁷¹ Câhız, *er-Resâil*, 3/297.

⁷² Kādî Abdülcebâr, el-Hemedânî. *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhidi ve'l-'Adl*. thk. Hıdır Muhammed Nebhâ. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012, 17/236.

⁷³ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 16/152-154, 160

⁷⁴ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 16/307-308

olmamalarından dolayı bazı kimselerin ehl-i hadisi fıkıh ehlinden görmemesi gibidir. Kādî'ya göre, kelamcıların hadis rivayeti konusunda bu denli ön plana çıkmamalarının sebebi tarihsel süreçte fazlasına ihtiyaç bırakmayacak derecede hadis alanında eserlerin yazılmış olmasıdır. Dini konularda öğüt almak için bunları yeterli gören Kādî, kendi zamanında kişinin salt anlamda hadisi işitmesiyle senetle işitmesi arasında bir fark görmemektedir.⁷⁵

Mu'tezilî âlimlerin sanedin sahih olanını ve olmayanını bildiklerini ifade eden Kādî, Mu'tezile'nin az hadis rivayet etmiş olmasının hadisleri bilmemelerinden kaynaklanmadığını ifade etmiştir. Ona göre bunun sebebi yalan, unutkanlık, değişiklik ve yanılığın karışabildiği ahad haberlerin hüccet (katî delillerden) olmamasıdır.⁷⁶

Hadis rivayetini bir zorunluluk olarak gören Kādî, Kitâbu'l-Mesâbih'te yer alan riayetlerin pek çoğuna Fazlu'l-İtizâl isimli eserinde yer vermiştir.⁷⁷ Nitekim Ebû Alî, İbn Râvendî'yi tenkid ederken Mu'tezile mezhebine mensup pek çok hadisçinin bulunduğunu ifade etmiştir. Ancak hadis rivayet edilirken hadis alınan kişinin gerçekten o hadisi bir önceki raviden duyup duymadığı bilinmediğinden bundan sakınmak gerekir. Zira kişi yalana düşmekten emin olamadığından kabih bir iş yapabilir.⁷⁸ Dolayısıyla Kādî, hadis rivayetinin teemmül ve tedebbürsüz bir şekilde yapılmasına karşı çıkmaktadır. Nitekim ona göre bu şekilde okunan Kur'ân-i Kerim mekruh ise bu şekildeki hadis rivayeti evleviyetle mekruh olur. Nitekim Şu'be gibi âlimlerin ehl-i hadisi kötülerle/kınamaları da bizzat hadisin kendisinden değil metotlarının yanlışlığından ve sahih olan ile olmayanı iyi ayıklamamalarından kaynaklanmaktadır.⁷⁹

Kādî, ehl-i hadisi inançlarına zıt olan rivayetleri aktardıkları gerekçesiyle eleştirmiştir. Kur'ân'ın her bir suresi için ayrı ayrı sevabın bulunduğu yönündeki rivayetler, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın herhangi bir suresini öğrettiği gibi teşehhüd duasını öğrettiği,

⁷⁵ Kādî Abdülcebbar, el-Hemedânî, *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*. nşr. Fuâd Seyyid. Tûnus: Dâru'l-Kütübi't-Tûnusiyye, 1974, 194.

⁷⁶ Kādî Abdülcebbar, *Fazlu'l-i'tizâl*, 195.

⁷⁷ Bk. Kādî Abdülcebbar, *Fazlu'l-i'tizâl*, 234,

⁷⁸ Kādî Abdülcebbar, *Fazlu'l-i'tizâl*, 194

⁷⁹ Kādî Abdülcebbar, *Fazlu'l-i'tizâl*, 194.

Peygamber hayatta iken Kur'ân'ın bir grup tarafından korunduğu, İbn Abbâs'tan gelen besmele inmeyene kadar surelerin başı ve sonunun bilinmediklerine dair rivayet, Peygamber'in bazı insanları farklı şehirlerdeki insanlara Kur'ân okumak ve sünneti öğretmek üzere gönderdiğine dair rivayetler Kādî'nin hadisçileri eleştirdiği hususlar arasında yer almaktadır. Kādî, hadisçilerin cahillik ettiklerini ve bilmeden bu rivayetleri aktardıklarını söylemektedir.⁸⁰ Kādî, Mücessime ve Haşevîyye'nin Allah'ın cisim olduğu iddialarını ve "Allah Adem'i kendi suretinde yaratmıştır" şeklindeki haberleri reddetmektedir.⁸¹ İfade ettiğine göre Mu'tezile, Zeydiyye, Hariciler ve Murcie'nin çoğunluğu Allâh'ın gözle görülemeyeceğini müdafaa ederken; Haşevîler ve ashâbu'l-hadîs ise Allâh'ın dünya gözüyle değil ahirette görülebileceğini savunmaktadırlar.⁸²

Kādî, Haşevîlerin peygamberlerin büyük günah işlemelerini iki durumda caiz gördüklerini ve bu konuda aslı olmayan haberlere itimat ettiklerini söylemektedir. Onların sözlerinden birisi; "Hz. Dâvûd'un Uriya'nın karısına ilgi duyduğu ve ona âşık olduğu"na dair sözdür. Bir diğeri de "Mısır kralının karısı, kendisine ilgi duyduğu gibi Hz. Yusuf da ona ilgi duydu" sözüdür. Kādî, bunların batıl olduğunu, bi'setten önce de sonra da peygamberin büyük günah/yüz kızartıcı suç işlemelerinin caiz olmadığını savunmuştur.⁸³ Kādî'nin ifadesine göre Haşevîyye'nin Hz. Peygamber'in kıraatinde putları zikrettiği ve şfaatlerinin umulacağı bunun akabinde müşriklerin sevindiğine dair haberin hiçbir aslı yoktur. Bu tür haberlerin ancak mülhidlerin sinsiliği olabileceğini ifade etmiştir.⁸⁴

Kādî'nin ashâhu'l-hadisi en çok eleştirdiği hususlardan biri Kur'ân'ın sıhhati ve tespiti konusudur. Ona göre ashâbu'l-hadis Kur'ân'ın sıhhatini bildiklerini iddia ediyorlar. Fakat cahillikleri

⁸⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 16/155

⁸¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, nşr. thk. Muhammed Umâra, (Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd içinde), Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1987, 53.

⁸² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4/140-141.

⁸³ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Ta'lik: Ahmed b. el-Hüseyn b. Ebî Hâşim, tsh. Semîr Mustafâ Rabâb), Beyrût: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabiyye, 2012, 387.

⁸⁴ Kādî Abdülcebbar, *Tenzihu'l-Kur'ân Ani'l-Metâin*, thk. Madr Muhammed Nebhâ, Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008, 292.

yüzünden onu tanıma yolunun ahad haberler olduğunu zannetmiş ve bu konuda farklılıkların bulunabileceğine cevaz vermişlerdir.⁸⁵ Kādî, Haşevî ve ehl-i hadisin çoğunluğunun Kur'ân'ın tespiti hakkında şu iddiada bulunduğunu söyler: Kur'ân ahad haberlerle alınmıştır. Osman b. Affan kalplerde ve gönüllerde parça parça şeklinde bulunan Kur'ân'ı cem' etti. Ömer ve Osman birer ve ikişer ayetleri topladılar. Öyle ki onları Mushaf'ta tedvin ettiler. Yayıldıktan sonra da Mushaf'ları kayıt altına aldılar. Akabinde de onu telif ettiler. Kādî, ehl-i hadisin "Kur'ân ayetlerinin Hz. Ömer ve Osman döneminde birer ve ikişer olarak sahabeden toplandığına, bunları Mushaf'a ilave etmek üzere içtihatla bulduklarına" inandıklarını söylemektedir.⁸⁶ Kādî, böyle düşünen hadisçileri/ehl-i hadisi dinde fitneye sebep olmak ve nübüvvetin Kur'ân'la ispatına zarar vermekle itham etmiştir. Kur'ân'ın nakli konusunda mevcut bütün durumlardan söz ettikten sonra hadisçileri ve Haşevîleri Kur'ân'ın tespiti noktasında ihtilafa cevaz vermelerinden dolayı eleştirilerine devam etmiştir. Mağazi, peygamberler, ahkâm gibi pek çok konuyla alakalı naklin bulunmasına karşın, Kur'ân'ın bu denli nakledilmediğinin kabul edilmesi, ashâbu'l-hadis Kādî tarafından az akletmekle/düşünmekle itham edilmesine neden olmuştur.⁸⁷ Kur'ân'ın tespitine dair yanlış düşüncelerin inkârcılar vasıtasıyla Haşevîlere geçtiğini düşünen Kādî'ya göre, eğer Kur'ân'ın sübutu ile ilgili herhangi bir ihtilaf olmuş olsaydı, Tahkim esnasında Kur'ân işaret edildiğinde her iki grup bunu kabul etmezdi.⁸⁸

Kādî'nın Haşevîleri eleştirdiği bir diğer konu ise Kur'ân'ın ezberlenmesine yönelik rivayetlerdir. Ona göre Kur'ân'ı ezberleyenlerin sayısının dört veya beş kişi olduğuna dair rivayetler gerçekten uzaktır. Bu rivayetlerde zikredilen sayılar olsa olsa Ensar'dan Kur'ân'ı ezberleyip onu öğretenlerin sayısı olabilir. En basitinden bu sayının içerisinde sahabenin büyüklerinden Kur'ân'ın hükümlerini bilen ve Kur'ân'ı ezberlemekle ön plana çıkan Hz. Ebu Bekir, Ömer ve Ali bile yoktur.⁸⁹

⁸⁵ Kādî Abdülcebbar, el-Muğnî, 16/154.

⁸⁶ Kādî Abdülcebbar, el-Muğnî, 16/152.

⁸⁷ Kādî Abdülcebbar, el-Muğnî, 16/156.

⁸⁸ Kādî Abdülcebbar, el-Muğnî, 16/160.

⁸⁹ Kādî Abdülcebbar, el-Muğnî, 16/158.

Kādî'nin ehl-i hadisi eleştirdiği diğer bir husus da Kur'ân'ın mütevatirle değil ezberle korunmuş olması yönündeki iddiasıdır. Kādî'nin bu konuyla alakalı ifadeleri şu şekildedir: “İnsanlar cahilliklerinden dolayı Kur'ân'ın mütevatiren değil, sadece ezberleyenler yoluyla nakledildiğini zannetmişlerdir. Hâlbuki durum böyle olmayıp Kur'ân mütevatiren nakledilmiştir. Kur'ân'ın özellikleri diğer metinlerden farklı olduğundan küçük bir çocuk bile Kur'ânı ezberlememesine rağmen O'nu şiirlerden ve diğer metinlerden ayırabiliyordu.”⁹⁰ Bu konuda da Kādî, muhalifleri olan ehl-i hadisi eleştirirken “cahilliklerinden dolayı” ifadesini kullanmıştır.

Görüldüğü gibi Kādî Abdülcebâr hem seleflerine hem de muhaliflerine yönelttiği eleştirilerde daha ılımlı bir üslup kullanmıştır. Tartışma konuları farklılık arz etse de hitap cümlelerinde hakaret ve ithamdan uzak olmuştur.

Netice

Bu çalışmada Mu‘tezilî kelamcılar ile ehl-i hadisin muhaliflerine yönelik eleştirilerinde tahammül sınırlarını yansıtan bazı eserler incelenmiştir. Bu eserlerde muhaliflerin birbirlerini tenkit etme üslubu üzerinde durulmuş ve bir birlerine yönelik hitapları incelenmiştir. Bunların içerisinde muhalif düşüncüyü tenkit etmeye hasredilen çalışmalarda sert, konu izahatı yapılan eserlerde daha ılımlı bir üslubun kullanıldığı görülmüştür. Âlimlerin birbirlerine yönelik eleştirilerinde zaman zaman tahammül sınırlarını aşan bazı ifadelerle karşılaşmıştır.

İbn Hanbel halkla iç içe olduğundan, ötekiyle mücadelesi daha canlı ve hareketli bir zeminde gerçekleşmiştir. Hem söz hem de fiili olarak “diğer”le etkileşim halinde olduğundan eleştiri dozu üst seviyede olmuştur. Bunun neticesince tahammül sınırlarını aşan bazı ifadeler hem onun hem de muhatabının kullandıkları üsluba yansımıştır. İbn Hanbel'in Kur'ân hakkında Zenâdika eleştirisi ilmi bir üslup çerçevesinde meydana gelmesine rağmen, müteşabih ayetlerin anlaşılması, Kur'ân mahlûk olup olmaması, Allah tasavvuru ve rüyetullah gibi konularda ilmi üslubu aşan bir sertlikte olduğu görülmüştür.

⁹⁰ Kādî Abdülcebâr, el-Muğnî, 16/158.

Buhârî ise tartışmalardan kendini soyutlayarak bu tür polemiklere girmemeye çalışmıştır. Bu durum, onun “diğer”ini eleştirmesinde daha yumuşak bir üslup kullanmasını sağlamıştır. Sadece karşı tarafın delillerini çürütmeye yönelik rivayetleri aktarmakla yetinmiş, muhatabı değerlendirme ve doğrudan onunla iletişime geçebilecek bir hitap tarzını tercih etmeyerek rivayetleri ön planda, kendisini arka planda tutmuştur. Her ne kadar bu rivayetler içerisinde tahammül sınırlarını aşan ifadelere rastlansa da birer nakil olmalarında ötürü, bunların Buhârî’ye mal edilmesinin doğru olmayacağı kanaatindeyiz.

Mu‘tezilî âlimlerden Câhız ve Kādî Abdülcebbâr eserlerinde pek çok hadis rivayetine yer vermişlerdir. Kādî Abdülcebbâr “ehl-i hadis” kavramının övgü ifade ettiğini kendilerinin de bu gurupta yer aldıklarını ifade etmiş olması önem arz etmektedir. Câhız; Muâviye, Nâbite ve Rafizileri eleştirmede zaman zaman sert bir üslup kullanırken (tekfir etme gibi) ashâbu’l-hadisi eleştirirken “mukallid” kavramı gibi daha yumuşak bir üslup kullanmıştır. Kādî Abdülcebbâr ise eleştirilerinde daha ılımlı bir dil kullanmış, onun bu eleştirisi ehl-i hadisten bazılarını cahillikle itham etmekten öteye gitmemiştir. Hakaret ifade eden Haşevî kavramının hem Câhız hem de Kādî tarafından “ehl-i hadis”le müradif kullanılmadığı ve az sayıda kişilerin oluşturduğu bir gurubun anlayışını tenkit etmek üzere kullanıldığı anlaşılmıştır.

Kaynaklar

Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale 'z-Zenâdika ve 'l-Cehmiyye*. thk. Sabrî b. Selâmet Şâhîn. Riyad: Mektebetu'l-Melik Fehd el-Vatanî, 2003.

Akyüz, Hüseyin. *el-Câhız'ın Hadis-Sünnet Anlayışı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Buĥârî, Muhammed b. İsmâil. *Halku ef'âli 'l- 'ibâd*. thk. Abdurrahmân Umeyra. Riyâd: Dâru'l-Ukâz, ts.

Câhız, Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî Ebû Osmân. *el-Buhalâ*. Beyrut: Dâru'l-Hilâl, 1999.

Câhız, Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî Ebû Osmân. *el-Burşân ve 'l- 'urcân ve 'l- 'umyân ve 'l-ĥûlân*, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1990.

Câhız, Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî Ebû Osmân. *el-Heyevân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

Câhız, Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî Ebû Osmân. *el-Mehâsin ve 'l-Eddâd*. Beyrut: Dâru'l-Hilâl, 2003.

Câhız, Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî Ebû Osmân. *er-Resâilü 'l-Edebiyye*. Beyrut: Dâru'l-Hilâl, 2003.

Câhız, Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî Ebû Osmân. *er-Risâilü 's-Siyâsiyye*. Beyrut: Dâru'l-Hilâl, ts.

Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed Kerame. *Şerhu 'l-Uyûn*, (*Fadlu 'l-İtizal ve Tabakâtu 'l-Mu 'tezile* içerisinde), thk. Fuâd Seyyid. Tunus: Dâru't-Tûnusiye, 1974.

Eraslan, Abdulvasıf. *Mu 'tezilede Haber Teorisi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.

Hansu, Hüseyin. *Mu 'tezile ve Hadis*. Ankara: OTTO Yayınları, 2012.

Kādî Abdülcebbâr, el-Hemedânî. *Şerhu 'l-Usûli 'l-Hamse*. Ta'lik: Ahmed b. el-Hüseyin b. Ebî Hâşim, tsh. Semîr Mustafâ Rabâb. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabiyye, 2012.

Kādî Abdülcebbâr, el-Hemedânî. *el-Muġnî fi Ebvâbi 't-Tevhidi ve 'l-Adl*. thk. Hıdır Muhammed Nebhâ. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012.

Kādî Abdülcebbâr, el-Hemedânî. *el-Muhtasar fi Usûli 'd-Dîn*. nşr. thk. Muhammed Umâra, (Resâilü'l-Adl ve 't-Tevhîd içinde). Kâhire: Dâru'ş-Şurûk, 1987.

Kādî Abdülcebbâr, el-Hemedânî. *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*. nşr. Fuâd Seyyid. Tûnus: Dâru'l-Kütübi't-Tûnusiyye, 1974.

Kādî Abdülcebbâr, el-Hemedânî. *Tenzîhu'l-Kur'ân Ani'l-Metâin*, thk. Madr Muhammed Nebhâ. Beyrût: Daru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 2008.

Koç, İsa. “Haşviyye Zihniyeti” IV. *Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı IV*. 215-231. İstanbul, 2015.

Öz, Mustafa. “Zındık” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/390-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Sinanoglu, Mustafa. “Muattıla”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/330-331. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Üzüm, İlyas. “Nâbite”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/263-264. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yurdagür, Metin. “Haşviyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/426-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

HANBELÎ - EŞ‘ARÎ İHTİLAFININ TAHAMMÛL AHLAKI BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Ahmet YALÇIN*

Giriş

İslâm, itikat ve ibadet ile ilgili açık nasların bulunduğu durumlarda ictihada yer bırakmamış olsa da Müslümanlar arasında muamelata dair bazı uygulamalar ve itikadî konuların anlaşılması hususunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. İslâm düşünce tarihi boyunca benzer konularda farklı görüşler ileri süren kişiler bulunmuş ve bu durum düşünce okullarının oluşumuna zemin teşkil etmiştir. Farklı görüşler benimsemenin sebepleri hususunda çeşitli gerekçeler sıralamak mümkündür. Nasların yapısı ve kültürel olarak anlayış farkı bu duruma neden olabildiği gibi siyasi bir meselenin itikadî alana taşınması da inanç farklılaşmasına yol açabilmektedir. Zamanın değişmesiyle anlayış da değişebilmektedir. Bununla birlikte farklı mizaçlara sahip kişiler arasında ihtilaf ortaya çıktığında, farklı tepkilerin gösterilmesi beklenen bir durumdur. İhtilaflar karşısında sergilenen tavır, bireysel ve kolektif farklılıklara tahammül konusunda fikir vermektedir.

Nasları değerlendirme ve yorumlama biçimleri mezheplerin teşekkülünde etkili olmuş, mezhep görüşleri, her mezhebin kurucu ya da kurucularının tatbik ettiği usule göre nasları okuması üzerine teraküm etmiştir. Haricî, Mu‘tezilî, Şîî ya da Sünnî, her kesimin kendine has usullerinin varlığından söz edilmektedir. Sünnî kesim içerisinde bulunan farklı düşünce okullarının da kendilerince sistemleştirdikleri yöntemlerini görmekteyiz. Sünnî düşüncenin itikadî okulları olan Maturîdîler ve Eş‘arîler, nasları anlama yönteminde farklı yaklaşımlara sahip oldukları için birbirinden ayrı düşünceler ortaya koymuş ve neticede iki düşünce sistemi olarak karşımıza çıkmıştır.

* Dr. Öğr. Üyesi, Kayseri Üniversitesi, Develi İslâmî İlimler Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı.

Aynı şekilde Sünnî kesim içerinden gelen Hanbelîler de ortaya koydukları nasları anlama ve yorumlama metotları ile diğer Sünnî topluluklardan farklı bir duruş sergilemişlerdir. Birer toplumsal yapı olan mezheplerin kendi aralarında rekabet halinde olduklarını söylemek mümkündür. Ehl-i Sünnet olarak değerlendirilen kesimler arasındaki yaklaşım farklılıklarını birer zenginlik kabul etmek mümkün olduğu halde, farklı anlayışların birbirlerine tolerans ile yaklaşmanın ötesinde düşünce çeşitliliğini reddettiğine dair tarihte örnekler vardır. Hanbelîler ve Eş'arîler arasında yaşanan çekişme bahsettiğimiz duruma uygun bir misal olarak nitelenebilir.

Hanbelîler ve Eş'arîler arasındaki tartışmanın temelinde her iki anlayışa ait yöntemin belirleyici rolü vardır. Bu durum doğal olarak ihtilafa neden olmuştur. Hanbelî-Eş'arî çekişmesi, İbn Teymiye ile taraftarları ve karşıtları arasında yaşanan tartışmalarda tezahür etmiştir. İbn Teymiyye'nin yazdığı *Akîdetü'l-Hameviyye*, verdiği bazı fetvalar, mutasavvıfların çeşitli düşünce ve davranışlarına karşı takındığı eleştirel tavrın muhataplarda meydana getirdiği etkiler, farklılıklara tahammül gösterebilmek ve Müslümanlar arasında eleştiri kültürünün gelişimi açısından dikkat çekici veriler ihtiva etmektedir. Çalışmamızda genelde Hanbelî-Eş'arî, özelde ise İbn Teymiyye ve muhalifleri üzerinden dönemsel olarak ötekine karşı gösterilen tahammül/tahammülsüzlüğün ulaştığı seviye ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Bu sayede aynı kaynaktan beslenmesine rağmen, temelde usûl ayrılığı sebebiyle ortaya çıkan farklı anlayış biçimlerine ötekileştirici bir bakış yerine, karşıdakini anlamaya yönelik bir perspektif geliştirilmesinin önemini vurgulanmaya çalışılacaktır.

Hanbelîlik

Hanbelîlik, Hz. Peygamber ile nesep bağı olduğu belirtilen¹ ve 164/781 yılında Bağdat'ta doğan Ahmed b. Hanbel'e (v. 241/855) izafe edilen mezheptir. Ahmed b. Hanbel hadis ilmine ilgi duymuş, devrinin bilinen hadisçileri olan Heysen b. Beşir, Abdurrahman b. Mehdî, Ebû Bekir b. Ayyaş'a talebe olduğu gibi Yemen, Hicaz, Basra ve Suriye'deki muhaddislerden hadisçilerden istifade etti. Yahya b. Maîn

¹Kadı Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Tah. Ahmed Ubeyd, Mektebetü'l-Arabiyye, Dımeşk 1350, 3. Ferrâ burada Ahmed b. Hanbel ile Hz. Peygamber arasındaki nesep bağını detaylıca anlatmaktadır.

ile ders arkadaşlığı ederek Yahya b. Said el-Kattân, Süfyan b. Uyeyne ve Vekî b. Cerrah gibi hocalardan hadis dinledi. İmam Şâfiî ile görüşüp ilmi fıkıh ve usulünü öğrendi. Abdürrezzak, Yezid b. Harun ve daha pek çok kimseden hadis aldı. Bu hadislerin bir milyona ulaştığı söylenmiştir. Kırk yaşında hadis yayma işine başladı. Müslim, Tirmizî, Ebu Dâvud, Ali b. el-Medîni, Nesâî ve Yahya b. Main kendisine talebe oldu. Yumuşak huylu, halim selim ve sakin bir kişi olduğundan bahsedilen Ahmed b. Hanbel'in yoksullara değer veren, zühd sahibi, halife ve umrerâdan ihsan kabul etmeyen ve mihne döneminde çok zulüm görmüş biri olduğu kaydedilmiştir.² Halifenin emriyle imtihan edilen ve istenilen cevabı vermeyerek hapsedilen dört kişi içinde Ahmed b. Hanbel de vardır.³ Abbasî halîfesi Me'mun (v. 218/833), halku'l-Kur'ân konusunu kabul etmemesi halinde Ahmed b. Hanbel'i ölümle tehdit etmiş, ancak ömrü yetmeyerek kendi vefat etmiştir.

Yerine gelen Mu'tasım'ın önünde kendini kaybedecek derecede darp edilen Ahmed b. Hanbel, metânetini koruyup, "*bana Allah'ın Kitab'ı ve Rasûl'ünün Sünnet'inden delil getirin*" diyerek görüşünü savundu. Hapsedildi ve zincire vuruldu. Vâsık döneminde, Ahmed b. Hanbel'in fikri değişmeyeceği anlaşıldığından ev hapsinde tutuldu, başka bir müdahalede bulunulmadı. Vâsık ölünce yerine gelen Mütevekkil, halku'l-Kur'ân fikrinden vazgeçti.⁴ Fakih ve muhaddisliği ile bilinen ve bu sahada çeşitli telifâtı bulunan Ahmed b. Hanbel,⁵ Mu'tezile kaynaklı Kur'ân'ın mahlûk oluşu fikrine karşı tavrı sebebiyle daha da tanındı ve görüşünü benimseyenler arttı. Allah'ın Kitab'ından

²Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, ts., 4: 415; Mustafa Hilmi, *Menhecü Ülemâi'l-Hadis ve's-Sünne*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2005, 121; Ferhat Koca, *Ahmed b. Hanbel*, TDV Yay., Ankara 2014, 19-22; Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Yay., İstanbul 2006, 160-178.

³Ebu'l-Fazl Salih b. Ahmed b. Hanbel, *Sîretü Ahmed b. Hanbel*, Tah. Fuad b. Abdülmün'im, Ahmed, Dâru's-Selef, Riyad 1995, 48; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Trc. Ethem Ruhi Fığlalı, Sarkaç Yay., Ankara 2010, 248.

⁴Ebû Abdullah Hanbel b. İshak b. Hanbel, *Zikru Mihneti'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Tah. Muhammed Nağaş, b.y. 1983, 11-15.

⁵İbn Nedim, Muhammed b. Eshak Ebî Yakub'l-Verrâk, *Fihrist*, Tah. Rızâ-Teceddüd, ts. b.y., 285.

ve Hz. Peygamber'in Sünnet'inden delil getirilmesini istemesiyle⁶ selefin konu edinmediği bir meselenin itikadî bir öneminin olmadığını belirtmiş oldu. Büyük bir fitne olarak görülen Mu'tezile'nin baskı günlerinin sona ermesinde onun direnci etkili olmuştur. Gördüğü baskılar sonucu ona olan rağbet arttı ve müspet ifadelerle anılır oldu. Talebesi ve meşhur muhaddis Ali el-Medinî onun hakkında: "*Allah bu dini iki kişiyle üstün kıldı, gâlip getirdi. Bunun bir üçüncüsü yoktur. İrtidat günlerinde Hz. Ebû Bekir ile, Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşü fitnesi günlerinde de Ahmed b. Hanbel ile*" diyerek övgü ifade etmiştir.⁷ Müsnedi yazdıktan sonra Bağdat'ta vefat etti. Ahmed b. Hanbel'e, Sünnet'in Kitap üzerine hüküm vereceği hususu sorulunca, bunun doğru olmadığını, Sünnet'in Kitab'ı tefsir ve tebyin edeceğini söylemiştir. Onun nazarında din, Kitap ve Sünnet ilminden ibarettir. Bunun için, rey ile fıkıhtan uzak kalmıştır. Mecburen bir konuda kendi görüşünü beyan ettiği zamanlar bunun yazılmasına müsaade etmemiştir. Kuteybe b. Saîd'in (v. 240/854) "*Ahmed b. Hanbel'i seven bir kimse gördüğünde bil ki o kimse Sünnet'i seven biridir*" diyerek onu övdüğü bildirilmiştir.⁸

Ahmed b. Hanbel'in Abbasî dönemi mihne uygulamaları neticesinde parlayan şahsiyeti etrafında siyasî ve itikadî bir mezhep olarak teşekkül eden Hanbelîlik mezhebinin⁹ tedvini bağlamında, ilk olarak Ahmed b. Hanbel'in talebesi Kevsec (v. 251/865) hocasının

⁶İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, Tak. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, 6: 5-6; Muhammed Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, Haz. Mevlüt Karaca, Hisar Yay., İstanbul 2011, 219; Koca, *Ahmed b. Hanbel*, 23-25.

⁷Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tekiretü'l-Huffaz*, Tah. Şeyh Zekerıyya Umeyrât, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2007, 1: 16.

⁸Hatib el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Kifâye fi İlmî'r-Rivâye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1988, 15; İbn Teymiyye, Takiyyüddin, *Şezerâtü'l-Belatîn*, Dâru'l-Kalem, Beyrut ts., 283-284; Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdurrauf, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fi Terâcimi's-Sâdeti's-Sûfiyye*, Tak. Ahmed Ferid, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2008, 1: 406-409; Ebu'l-Berekât Hayreddin Numan b. Mahmud Efendi Âlûsî, *Cilâu'l-Ayneyn bi Muhakemeti'l-Ahmedeyn*, Tah. Dani b. Münir, Mektebetü'l-Asrıyye, Beyrut 2006, 204; Nedevî, Ebu'l-Hasan, *Tarihu Davet-i Azimet-İslâm Önderleri Tarihi*, Trc. Yusuf Karaca, İstanbul 1992, 1: 129-150; Koçyiğit, Talat, "*Kitâbü'l-ilel ve Marifeti'r-Rical*" *Mukaddimesi*, Ankara 1963, 8-9.

⁹Muhyettin İğde, *Siyasî-İtikadî Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, İFAV, İstanbul 2016, 9-10, 256.

cevaplarını bir araya getirmiştir.¹⁰ Daha sonra Ebû Bekir Esrem (v. 260-261/874), Ahmed b. Hanbel'in büyük oğlu Sâlih (v. 266/879), Davud es-Sicistânî (v. 275/889), Ebû Hâtim er-Râzî (v. 277/890) başta olmak üzere talebeleri onun fikhî mütalaalarını toplamıştır.¹¹ Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Harun el-Hallal (234-311/848-923) tarafından, *el-Câmî* adıyla Ahmed b. Hanbel'in görüş ve fetvalarının derlenmesi neticesi bunlar zamanla unutulup kaybolmayarak Hanbelîliğin bir mezhep hüviyeti kazanmasını sağlanmıştır. Hanbelî mezhebinin teşekkülündeki mühim rolü sebebiyle mezhebin asıl kurucusunun Hallal olduğu söylenmektedir. O, ileriki dönemde Hanbelî mezhebi âlimlerinin temel kaynağı konumunda olmuştur.¹² Ebû'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdillâh el-Hırakî el-Bağdâdî (v. 334/946), Hanbelî mezhebinin ilk klasik fıkıh metni sayılan *Muhtasar*'ı yazmıştır.¹³ Hanbelî mezhebi Ahmed b. Hanbel'den bir asır sonra temel eserleri ve mensupları ile tam bir fıkıh mezhebi hüviyetini almıştır.

Eş'arîlik

Mutezile içinde yetişen Ebû'l Hasan el-Eş'arî'nin (v. 324/935-936) ortaya koyduğu kelâmî fikirler etrafında meydana gelen oluşum IV. asırdan itibaren bir kelâm mezhebi olarak tezahür etmiştir. Eş'arî, üvey babası Ebû Ali el-Cübbâî'nin (v. 303/916) tesiri ile mensubu olduğu Mu'tezile mezhebinden Allah'ı zorunluluk altında bırakan düşünceye bir itiraz¹⁴ olan ihve-i selâse¹⁵ meselesi sebebiyle ayrılarak Ahmed b. Hanbel'in temsil ettiği selef mezhebine geçtiğini ilan etmiş, sıfatlarla ilgili Mu'tezilî fikirlere cesur eleştiriler getirmiştir.¹⁶ Ehl-i

¹⁰Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffaz*, 2: 83.

¹¹Ferhat Koca, *Selefi Söylem-Hanbelî Mezhebi*, Ankara Okulu, Ankara 2011, 53-54.

¹²Koca, *Selefi Söylem-Hanbelî Mezhebi*, 56; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, TDV Yay., Ankara 2013, 532-533; İğde, *Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, 142-146.

¹³Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Tah. Şuayb el-Arnaûd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986, 15: 363-364; Koca, *Selefi Söylem-Hanbelî Mezhebi*, 58; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 534-535.

¹⁴Mehmet Kalaycı, *İmâm-ı Eş'arî ve Eş'arîlik*, Anadolu Yay., Ankara 2019, 52-53.

¹⁵Allah'ı zorunluluk altına sokan vücut görüşünün eleştirisi için kullanılan sembolik bir örnektir. Detayı için Bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 422; Mehmet Bulut, *İhve-i Selâse*, DİA, 22: 6.

¹⁶Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Tah. Muhammed Abdülkadir el-Fâdilî, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2014, 1: 76.

Hadis imamlarla yakın münasebet kurması neticesi, Ahmed b. Hanbel ve selevin yolunu benimseyip, hadis üstatlarına tâbî olduğunu yazdığı *el-İbâne* adlı eseriyle ömrünün sonuna doğru kendi akâid mezhebini ortaya koymuştur. O, Ahmed b. Hanbel ve Ashâbü'l-Hadis'e yakın olsa da onların yöntem olarak kelâm ve cedelden uzak durma ilkesi Eş'arî'nin ayrıldığı nokta konumunda olmuştur. O, kelâm metodunu kullanmış ve Ehl-i Hadis'in kelâmcıları arasında zikredilmiştir. Onun meşhur talebeleri Ebü'l-Hasan Bâhilî (v. 370/980) ve Ebû Abdillâh b. Mücahid ve bu ikisinin talebelerinden Ebû Bekir Muhammed Bâkılânî (v. 403/1013), Ebû İshak İbrahim İsfarayînî (v. 418/1027) ve İbnu Furek (v. 406/1015), Eş'arî düşüncüyü yaşatmış ve geliştirmiştir.¹⁷ Eş'arîliğin gelişmesi ve yaygınlık kazanmasında vezir Nizâmü'l-mülk'ün kurduğu *Nizamiye Medreselerinin* etkisi büyüktür. Bu sayede İnan, Irak ve Şam bölgesine yayılması kolaylaşmıştır. Bu medreselerde Şâfiî âlimlerin bulunması Şâfiî ve Eş'arî imtizâcını doğurmuştur.¹⁸

Eş'arî düşünce, Şâfiî ve Mâlikî gibi Ehl-i Hadis çevrelerde yaygınlık kazanmış ancak Ehl-i Hadis'in önemli temsilcilerinden biri olan Hanbelîler arasında neşvünema bulamamıştır. Bunun sebebi ise Eş'arî'nin mihne uygulamalarının baş aktörü Mu'tezile içerisinde çıkması olarak açıklanmaya çalışılmıştır.¹⁹

Mâlikî mezhebine mensup olan Ebû Bekr el-Bâkılânî (v. 403/1013) daha çok Bağdat'ta yaşamıştır.²⁰ Eş'arî'nin öğrencileri İbn Mücahid et-Tâi ve Ebü'l-Hasan Bâhilî'ye talebe oldu.²¹ Hocalarından

¹⁷ Abdülkahir Bağdâdî, b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü'l-Asrıyye, Beyrut 1995, 364; Mehmet Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, Düşün Yay., İstanbul 2013, 73.

¹⁸ Muhammed Zahid Kevserî, *Mezheplerin Doğuşuna Bir Bakış*, Trc. Seyit Bahçıvan, Selçuk ÜİFD, sayı 12, Konya 2001, 41-42; Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 191; Ethem Rûhi Fıglalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Birleşik Yay., İstanbul 1999, 76-77; Emrullah Yüksel, *Mâturîdîler ve Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, Düşün Yay., İstanbul 2012, 32.

¹⁹ Namık Kemal Okumuş, *Tekfir ve Te'vil Arasına Sıkıştırılmış Düşünce Özgürlüğü Serüvenimiz*, İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı, Ensar Neşriyat, İstanbul 2019, 2: 281, 8 nolu dipnot.

²⁰ Henry Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, Trc. E. R. Fıglalı-Sabri Hizmetli, Pınar Yay., İstanbul 1999, 193.

²¹ Şerafeddin Gölcük, Bâkılânî, DİA, 4: 531.

Eş'arîliği öğrenen Bâkîllânî, Eş'arîliğin Irak Mâlikîlerince benimsenmesinde önemli rol oynadı. İlerleyen dönemde Mâlikîler arasında Eş'arîliğin yerleşmesi, başka bir Mâlikî olması yanında Eş'arî-Şâfiî kelâm ve fıkıh âlimlerine talebe olan İbn Tûmert'in (v.524/1130) verdiği dersler sayesinde gerçekleşmiş, Kuzey Afrika'daki Mâlikî çevrelerde Eş'arî düşünce yayılma imkânı elde etmiştir.²² Zamanla Malikî âlimler Eş'arîliğe öyle tutundu ki aksi görüşler karşısında Eş'arî duruşun önemli temsilcileri haline geldiler. Buna Şam Malikî medresesi ve Mısır Mâlikîleri misal olarak gösterilebilir.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebi olarak görülen Eş'arî düşüncüyü bazı âlimler kuvvetlendirirken bazı kimseler Eş'arî'nin görüşlerine Kitap ve Sünnet'in ötesinde aşırı bağlılık gösterdi. Bu aşırı bağlılık sonucu Eş'arî mezhebinden az da olsa uzaklaşmayı sapıklık ya da dinden çıkma olarak telakki edenler zuhur etti.²³

Hanbelî ve Eş'arîlerin Nasları Değerlendirme Biçimi

Hanbelîlik, esas itibariyle Ashabü'l-Hadis olarak isimlendirilen topluluğa dayanmaktadır. Ashâbü'l-Hadis'in Allah ve Rasûlü'nün sözlerini öğrenmek, onları konuşmak, onlar üzerine tefekkür ve onlarla istidlâl etmek şeklinde ortaya çıkan anlayışının şekillenmesinde önemli bir etken, İslâm'ın ana kaynakları olan Kitap ve Sünnet'e muhalif olarak gördükleri, kelâmcıların aklî yöntemlerinin ve sûfiyyenin vicdânî yaklaşımlarının olduğu söylenebilir. Ashâbü'l-Hadis onları, kendi görüşlerine muvafık bir Sünnet bulurlarsa hemen alan, buldukları Sünnet kendi görüşlerine muhalif olursa ondan yüz çeviren ya da te'vil etmek suretiyle onu tahrif eden kimseler olarak görmektedir.²⁴

Hicrî III. asırdan itibaren Hicaz ehli tabir edilen Ashâbü'l-Hadis içerisinden çıkan bazı fukahânın adına nispet edilerek, nesilden nesile intikal etmesi neticesinde Ashâbü'l-Hadis anlayışını temsil eden fıkıh mezhepleri teşekkül etmiştir. Mâlikîler, Şâfiîler, Hanbelîler ve

²² Eyyüp Said Kaya, *Mâlikî Mezhebi*, DİA, 27: 524; Arif Aytakin, *İbn Tûmert*, DİA, 20: 425.

²³ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 191-192. Ebu Zehra, bu bilgiyi Gazzâlî'nin "Feysal et-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka" eserinden nakletmektedir.

²⁴ Mustafa Hilmi, *Menhecü Ülemâi'l-Hadis ve's-Sünnet*, 24.

Zâhirîler (Dâvudîler) diye dört ayrı grup olarak varlığını sürdüren bu mezhepler, Ashâbü'l-Hadis'in sistematik temsilcileri olarak isimlendirilebilir.²⁵

Ashâbü'l-Hadis, Malik b. Enes (v. 179/795), Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (v. 204/820), Süfyân es-Sevrî (v. 161/778), Ahmed b. Hanbel ve Davud b. Ali b. Muhammed el-İsfahânî (v. 297/910) gibi önderler ve bunların takipçilerinden müteşekkil idi. Bu şekilde isimlendirilmeleri, onların bütün gayretlerini hadis tahsili ve haberlerin nakline ayırmaları, hükümleri naslar üzerine binâ etmeleri, bir haber ya da eser bulunduğunda celî ya da hafî kıyasa müracaat etmemeleri sebebiyle idi.²⁶ Konu itikat olduğunda Hanbelî mezhebinin genel görüşü; nasların zâhirine sıkıca tutunmayı yeterli görmek ve mümkün merteye te'vilden sakınmaktır.

Eş'arîler ise İmam Eş'arî'nin Mu'tezile'nin kurduğu kelâmî sistemi kullanmakla beraber sıfatların kabulü, ru'yet ve ilâhî kelâm gibi tevhidle alakalı konularla insanın fiillerini Allah'ın yaratması, hayır ve şerrin Allah'tan geldiği, teklîf-i mâlâ yutâk'ın caiz görülmesi gibi konularda Mutezileye muhalefet etmiştir. Eş'arî ile Mu'tezile arasındaki tartışmalar tevhid ve adl konularında yoğunlaşmıştır. İmam Eş'arî Mu'tezile yolundan vazgeçerek Ashabü'l-Hadis'e katıldığını ilan etmiştir.²⁷ Ancak kelâm konularını izah ederken ortaya koyduğu üslubuna bakarak, Eş'arî yöntem olarak Mu'tezile çizgisinden tam olarak kopmuş denilemez.²⁸ Bu şekilde Mu'tezileyle olan ilişkisini kısaca ifade etmeye çalıştığımız Eş'arîlik tarihsel süreçte farklı âlimlerin de katkılarıyla teşekkülünü sürdürmüştür.

Eş'arî düşüncenin naslar karşısındaki tutumunu en sarih biçimde ortaya koyan kişiler, aynı zamanda Eş'arî anlayışının belirginleşmesinde de önemli yeri olan Bâkıllanî, İbn Füreke ve Ebû

²⁵İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zâhirî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Tah. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Cil, Beyrut ts., 2: 271; Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitabiyat, Ankara, 2002, 56.

²⁶Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1: 170; Dehlevî, Şah Veliyyullah, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, Trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul 2003, 1: 439.

²⁷Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, 65-66.

²⁸Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 75-79.

İshak el-İsferâyînî gibi kimselerdir.²⁹ Eş‘arî âlimlerden İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî kudret ve istitâat gibi konulardaki izahları Ashâbü’l-Hadis tarafından kabul edilemeyecek derecede filozofların görüşleriyle benzeşmektedir.³⁰ Özellikle haberi sıfatlardan bahseden ayetlerin anlaşılmasında Eş‘arîye ait, nakilde geçtiği gibi kabul etmek veya te’vil etmek yönünde farklı görüşlerin bulunduğu ifade edilmektedir.³¹ Eş‘arîler arasında müteşâbih naslara yaklaşım konusunda ittifak edilen temel bir ilkenin olduğunu ifade etmek güçtür. Eş‘arî ile İbn Küllab’ın fikirleri sonraki dönem Eş‘arîlerinde iki ayrı yaklaşımın doğmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla Eş‘arî düşüncedeki şahıslar arasında haberi sıfatların anlaşılması konusunda farklılıklar görmek mümkündür. İbn Füreke (v.406/1015) Bağdâdî (v.429/1038) ve Cüveynî (v.478/1085) gibi Eş‘arîler haberi sıfatları te’vil etmişlerdir.³² Bu âlimlerin haberi sıfatlar konusundaki tutumu, Ashâbü’l-Hadis ile zamanla aranın açılmasına temel teşkil etmiştir. Tarihsel süreçte Hanbelîler ile Eş‘arîler arasında ihtilaf vücuda gelmiştir.³³

Eş‘arînin selef yolunu benimsediğini ilan etmesi ile Ashâbü’l-Hadis’e yakınlaştığını söylesek de ilerleyen tarih içerisinde Hanbelî ve Eş‘arî mezheplerine mensup şahıslar, müteşâbih naslar karşısındaki gösterdikleri tutumları ile iki anlayış arasında farklılaşmanın boyutunu ortaya koymuştur. Bu farklılaşma zamanla derinleşerek ihtilafa dönüşmüştür.

Tarihî Seyirde Hanbelî-Eş‘arî İhtilafı

Hanbelî ve Eş‘arî mezhebi mensubu kimselerin müteşâbihler konusunda farklı yaklaşımlar sergilemeleri sebebiyle bu iki akımın birbiri ile münasebeti daha çok bu düzlemdeki tartışmalar üzerinde olmuştur. Hanbelî ve Eş‘arîler arasındaki fikrî farklılaşma, sosyolojik tabanı bulduğu bazı dönem ve mekânlarda erk ve tahakküm vesilesi olmuş, birbirini İslâm dışı görece kadar derin görüş ayrılığına dönüşmüştür. Eş‘arîler, Hanbelîleri Allah'a cisim isnat etmekle

²⁹ Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 193.

³⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 78-79.

³¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 80.

³² Keskin, *İmam Eş‘arî ve Eş‘arîlik*, 188; Abdülazîm ed-Dîb, *İmâmü'l-Harameyn Cüveynî*, DİA, 8: 143.

³³ Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 226.

suçluyor, kendileri de Hanbelîler tarafından Mu'tezile metodu kullanarak sefelin fikirlerine aykırı düşmekle itham ediliyorlardı.³⁴

Halife Mütevekkil'in, kendisinden önceki halifelerin Mu'tezile mensuplarına gösterdiği ilgiden vazgeçmesi ile başlayan süreçte Abbasî devlet idaresinde Mu'tezile'nin gücü zayıflarken hadisçilerin gücü arttı. Bunların başında gelen Hanbelîlerin hilâfet merkezinde nüfuzları o derece arttı ki devlet içinde devlet gibi hareket etmeye başladılar.³⁵

Hanbelîler, ilerleyen süreçte mihnenin acısını çıkartır türden davranışlara giriştiler. Abbâsî yönetiminin kendilerine gösterdiği müsamaha ve elde ettikleri güç sayesinde 323/935 senesinde Bağdat'ta korku salmışlar, fitne çıkaranlar şeklinde nitelenerek genel asayiş bozacak hareketlere girişmişler; menhiyat mekânlarına baskınlar düzenliyor, buldukları içkileri döküyor, şarkıcıları darp edip sazlarını kırıyor, alım-satımını engelliyor, yolda bir adamı başka bir kadın ve çocukla yürür gördüklerinde hesaba çekiyorlar, aykırı bir durum tespit ettiklerinde güvenlik güçlerine teslim ve şahitlik ediyorlardı. Bunların önünde kimse namazda açıktan besmele çekemiyor, beğenmedikleri Şâfiîleri darp etmekten çekinmiyorlardı. Onların korkusundan Eş'arîlerin cuma namazına gidemedikleri olmuştur. Bu faaliyetleri devrin halifesi Râzî Billah tarafından bir emirnâme gelene dek devam etmiştir.³⁶

Büyük Selçuklular devrinde Eş'arîliğe bakış önemli dönüşümler geçirmiştir. Tuğrul bey'in (v. 455/1063) veziri Amîdülmülk Kündürî (v. 456/1064) zamanında minberlerden Eş'arîlere lanet okunurken³⁷ Eş'arîlerin Nizâmülmülk yanında mevki elde etmesiyle ibre Hanbelîlerin aleyhine dönmüştür. Bu kez Eş'arî vaiz Ebu'l-Kâsım el-Bekrî el-Mağribî 475 senesinde Nizâmiye Medresesinde verdiği derslerinde Hanbelîleri "Süleyman kâfir olmadı ve lakin şeytanlar

³⁴Nedevî, *Tarih-u Davet-i Azimet*, 2: 41; Muhammed Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, Trc. Nusreddin Boilelli vd., İslâmoğlu Yay., İstanbul 1988, 154.

³⁵Ebû Abdullah Hanbel b. İshak b. Hanbel, *Mihnetü Ahmed b. Hanbel*, 17.

³⁶İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 7: 113-114; Muhammed b. el-Muhtar eş-Şankatî, *Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Sünnî-Şii İlişkileri*, Trc. İdris Çakmak, İlimyurdu Yay., İstanbul ts., 85.

³⁷Süleyman Uludağ, *Tefazânî'nin Şerhü'l-Akâid'in Girişi*, Dergah Yay., İstanbul 2017, 49.

kâfir oldu”³⁸ ayetini okuyarak kötölemeye başladı. O, Ahmed b. Hanbel kâfir olmadı lakin ashabı kâfir oldu diyordu. Bu sözleri üzerine Hanbelîler ile onun taraftarları arasında kavga çıktı.³⁹ İlerleyen dönemde bu kez de Hanbelî âlim Ebu'l-Vefâ b. Akîl (v.513/1120) derslerinde Eş‘arîliğe şiddetli tenkitler yöneliyordu, onun tesiriyle de Bağdat’ta fitne hadiseleri meydana gelmiştir.⁴⁰ Hanbelî-Eş‘arî ihtilafı uzun zaman bazen alevlenerek, bazen de küllenerek bu minval üzere devam etmiştir.

Memlukler idaresindeki Kahire ve Şam’da Sünnî mezheplerden birer kadı tayin edilmiştir. Böylece bu şehirlerde aynı anda dört kadı kudat görev yapmaya başlamıştı.⁴¹ 670 senesine gelindiğinde Hanbelî-Eş‘arî çekişmesi yöneticilere şikâyet olarak tezahür etti, Şam’daki Hanbelî kadısı Şebîb, Haşevî olmakla itham edilmiş, (670/1273) düzenlenen meclis neticesi görevinden azledilerek iki sene tutuklu kalmıştır. Ondan sonra uzun süre Hanbelî kadı tayin edilmemiştir.⁴²

Bu dönemde Hanbelî-Eş‘arî çekişmesinin en açık tezahürü Şam’da Hanbelîlerin önde gelen ismi İbn Teymiyye ile muhalifleri arasında gerçekleşmiştir. Genel olarak tenkid yönü öne çıkan İbn Teymiyye, naslar ile çeliştiğini düşündüğü düşünce ve uygulamalara ciddi eleştiriler getirmiştir. Şîî Allâme Hillî’nin görüşlerine reddiye yazan İbn Teymiyye tarihi kökeni eskilere dayanan Hanbelî-Eş‘arî münakaşasında taraf olarak yerini almıştır.

İbn Teymiyye’nin Eş‘arîlerle Münasebeti

İbn Teymiyye öncesi ve onun yaşadığı asır, klasik dönem İslâm fırka ve mezheplerinin teşekküllerini tamamladıkları, her mevkide çeşitli mücâdele ve tartışmaların yaşandığı bir dönem görüntüsü

³⁸ Bakara Suresi, 2/102.

³⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 8: 428; Ümüt Toru, *Eş‘arîlik-Hanbelîlik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları*, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, 22/1, Sivas 2018, 287.

⁴⁰ Laoust, *İslâm’da Ayrılıkçı Görüşler*, 227.

⁴¹ İbn Kesîr, İbn Kesîr, Ebî'l-Fidâî İsmâil, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 2007, 15: 403, 406; Makrîzî, Takiyyüddin Ebi'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir el-Ubeydî, *es-Sülûk li Ma'rifeti Dîveli'l-Mülûk*, Tah. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, 2: 31-32; Laoust, *İslâm’da Ayrılıkçı Görüşler*, 270.

⁴² Makrîzî, *es-Sülûk*, 2: 79. 678 senesinde Şam’da Hanbelî bir kadı tayin edildiği bilgisi için Bkz. Makrîzî, *es-Sülûk*, 2: 121.

vermektedir. Mezhep taassubunun ve aşırı yorumların Müslümanlar arasındaki ayrılığı derinleştirdiği, diyalektik bir tartışma zemininden uzak, karşılıklı itham ve ilzamlar, kısır çekişmeler ile ilim ehlinin meşgul olduğu devirde Şîî-Sünnî ayrımının, Eş'arî ve Hanbelî münakaşasının derinleştiği ve gulat Şîîlerin çeşitli faaliyetlerinin görüldüğü bir dönemdir.⁴³

Hanbelîlerin, çoğunluk olan Eş'arîlere muhalefet ettiği bir zamanda İbn Teymiyye ailesi sebebiyle doğal olarak muhalefet saflarında konumlanan bir kişiliktir.⁴⁴ İbn Teymiyye, muhalifi olan Eş'arîler ile müteşâbih meselelerden Allah'ın sıfatları ile alakalı olarak tartışmıştır. Eş'arîler, Allah'ın hayat, ilim, kudret, irade, kelâm, semî ve basar olmak üzere yedi sıfatı olduğunu ispat ettikten sonra Allah'ın sıfatlarını zâtî, fiilî ve haberî olarak ayırır, tenzil, ityan, halk, rızâ, gadab ve benzeri gibi tenzih edilmesi gereken havâdis cinsinden sıfatları fiil sıfatları olarak sayarlar.⁴⁵

İbn Teymiyye, müteşâbih ayetlerin Eş'arîler tarafından te'vil edilmiş şekline karşı çıkmıştır. İbn Teymiyye'nin bu karşı çıkışının gerekçesi te'vilin Eş'arîlerce aşırı kullanıldığını düşünmesidir. Aşırı te'vil yapılmasına karşı oluşu kendisinin "*Allah'ı cisim olarak kabul ettiği*" ithamına maruz kalmasına yol açmıştır. Bu konuda o kadar ileri gidildi ki İbn Teymiyye'nin Şam'daki Emevî Camii minberinin basamağından bir alt basamağa inerek, "*ben nasıl indiysem Allah Teâlâ da işte böyle iner*" dediği kaydedilmiştir.⁴⁶ İbn Battûta'nın yer verdiği bu rivayetin sıhhati tarihsel olarak tartışmalıdır. Ayrıca İbn Battûta Eş'arî düşünce mensubu bir Mâlikî olarak Şam'da kaldığı süre içerisinde İbn Teymiyye aleyhtarlarının kümelenildiği Mâlikî medresesinde ikamet etmiştir.

İbn Battûta Şam'da bulunduğu sırada bir cuma günü camiye gittiğini, İbn Teymiyye'nin minberden insanlara vaaz ettiğini, vaazı içinde mezkûr cümleyi sarf ettiği ve buna o esnada camide olan Mâlikî fakih İbn Zehra'nın itiraz ettiğini, bunun üzerine halkın kalkıp bu zatı

⁴³ Ahmet Yalçın, *Selefi Düşüncenin Tarihsel Gelişiminde İbn Teymiyye*, 112.

⁴⁴ Yalçın, *Selefi Düşüncenin Tarihsel Gelişiminde İbn Teymiyye*, 142.

⁴⁵ Mustafa Hilmi, *Menhecü Ülemâi'l-Hadis ve's-Sünnet*, 228; Kalaycı, *İmâm-ı Eş'arî ve Eş'arîlik*, 150.

⁴⁶ İbn Battûta, *Rihlet-ü İbn Battûta-Tuhfetü'n-Nazar fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr*, Tah. Şeyh Muhammed Abdül Mün'im el-Uryân, Beyrut 1992, 1: 111-112.

el ve nâlinler ile dövüklerini gördüğünü söyler. İbn Teymiyye'nin Şam'daki Hanbelî fakihlerinin büyüklerinden olduğunu, ancak onun aklında bir 'şey' olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷

İbn Teymiyye'nin Hama ehlinin isteği üzerine yazdığı *Akîdetü'l-Hameviyye* Eş'arîler tarafından şikâyete konu oldu. Emir Seyfeddin Câğân onun tarafını tutunca akideyi yeren kimselerin çoğu gizlendi, akîdeye karşı olanların bir kısmı dövüldü, geri kalanlar da sustular. Takip eden bir cuma günü Kadı İmâmüddin Kazvînî yanında bir cemaatle İbn Teymiyye ile buluşup *Akîdetü'l-Hameviyye* eserinin bazı yerlerini tartıştılar. Bu tartışmada İbn Teymiyye çok kelâmdan sonra muhataplarının sorularını cevaplamış, aleyhine oluşan sert havayı yumuşatmış, ortamı sakinleştirmişti.⁴⁸

Memluk Sultanın isteği üzerine İbn Teymiyye, Nâib Efrem gitmemesini söylemesine rağmen (705/1305) Ramazan'ın yirmi ikisinde Mısır'a girdi. Orada toplanan bir mecliste konuşmasına fırsat verilmedi. Şems b. Adnan, onun "*Allah, hakîkaten arşın üzerindedir, Allah harf ve ses ile konuşur*" dediğini iddia etti. Kadı İbn Mahlûf el-Mâlikî cevap vermesini istedi. Kendisini hesaba çeken topluluğa hitap eden İbn Teymiyye, kadı Mahlûf tarafından susturulmak istendiğinde İbn Teymiyye, hakkında hüküm verecek kişinin Mâlikî kadısı olduğunu öğrenip: "*Sen benim hasmım olduğun halde nasıl benim hakkımda hüküm vereceksin?*" deyince, kadı sinirlenip onu meşhur Cüb zindanına hapsedtirdi. İbn Teymiyye'nin başına gelenler sebebiyle Mısır'da Hanbelîler çok hakir görüldü. Mısır'a birlikte gittiği Kadı Sasrâ, kadılık görevi ile Şam'a yeniden döndüğünde yanında İbn Teymiyye'yi yeren, onun akîdeye muhalefet ettiğini bildiren ve onun mezhebinde olanların kendisine muhalefet etmeleri gerektiğini aksi halde malları ve kanlarının helal olacağını bildiren bir mektubu okudu.⁴⁹

⁴⁷ İbn Battûta, *Rihle*, 1: 111-112.

⁴⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 15: 613-614; Nedevî, *Tarih-u Davet-i Azimet*, 2: 60-65; Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, 37.

⁴⁹ İbnü'l-Devâdârî, Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek, *Kenzü'd-Dürer ve Câmiu'l-Gürer*, Tah. Bernad Radtke, Kahire 1982, 9: 137-138, 144; Baybars, Rukneddin Baybars el-Mansûri ed-Devâdâr, *Zübdetü'l-Fikra fî Târîhi'l-Hicra*, Tah. Donald S. Richards, Neşerâtü'l-İslâmiyye, Beyrut 1998, 386; İbnü'l-Verdî, Zeynüddin Ömer b. Muzaffer, *Târîhu İbnü'l-Verdî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, 2: 246; İbn

Ramazan bayramı gecesinde Mısır nâibi Emir Seyfeddin Sellâr'ın emri ile Şâfiî, Malikî, Hanefî kadıları ve fukahâdan bir cemaat ile İbn Teymiyye'nin hapisten çıkarılması görüşüldü (706/1306). Akîdenin bir kısmından rucû etmesi ile yükümlü tutulması şart koşulunca İbn Teymiyye huzura gelmeyi reddetti ve toplantı bir sonuca varamadan dağıldı.⁵⁰

İbn Teymiyye ve muhalifleri arası sürekli hasmâne gitmedi, Melik Mansur Kalavun yeniden saltanat makamına gelince⁵¹ Mısır ve Şam kadılarını İbn Teymiyye ile bir mecliste buluşturup barıştırdı. İbn Teymiyye de "*bana eziyet eden herkese hakkımı helâl ettim*" dedi.⁵²

İbn Teymiyye, 718/1318 senesinde talak konusunda verdiği fetvası sebebiyle hapsedildi.⁵³ Kadı'l-kudat Şemseddin b. Müslim, İbn Teymiyye'yi talakla yemin meselesindeki fetvasını terk etmesi yönünde ikaz etti (719/1319). İbn Teymiyye onun tavsiyesini kabul etmesi yanında sultan, talakla yemin meselesinde fetva vermekten men eden bir mektup gönderdi.⁵⁴ İbn Teymiyye, sonraki zamanda talak fetvasını yeniden vermeye başlayınca Dâru's-Saâde'de bir meclis toplandı ve kaleye hapsedilmesi kararlaştırıldı. Beş ay on sekiz gün kaldıktan sonra sultanın fermanıyla çıktı.⁵⁵

726/1326 senesi geldiğinde tekrar sultanın fermanı tutuklandı ve kalenin bir burcuna hapsediltilerle fetvadan men edildi. Bu sefer gerekçe "*enbiyânın ve sâlihlerin kabirlerini ziyâret maksadıyla sefere*

Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 16: 45-46; Makrîzî, *es-Sülûk*, 2: 401; Nedevî, *Tarih-u Davet-i Azimet*, 2: 105-106; Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, 59-60; Kadı İbn Mahluf el-Mâlikî, İbn Teymiyye aleyhine ümerâyı tahrik eden bir kişi olarak zikredilmektedir. Bkz. Makrîzî, *es-Sülûk*, 2: 401.

⁵⁰İbnü'd-Devdâdârî, *Kenzü'd-Dürrer*, 9: 146; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 16: 51-53; Makrîzî, *es-Sülûk*, 2: 410-411; Nedevî, *Tarih-u Davet-i Azimet*, 2: 106-108.

⁵¹Makrîzî, *es-Sülûk*, 2: 447.

⁵²Birzâlî, İmam Hafız Müerrihi'l-İslâm Muhammed b. Yusuf, *el-Vefeyâtü li'l-Birzâlî*, Beyrut 2005, 67; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 16: 75-76; Nedevî, *Tarih-u Davet-i Azimet*, 2: 130-133; Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, 77; Mustafa Hilmi, *Menhecü Ülemâi'l-Hadis ve's-Sünne*, 213.

⁵³Makrîzî, *es-Sülûk*, 3: 6.

⁵⁴Makrîzî, *es-Sülûk*, 3: 35-36; Birzâlî, *el-Vefeyât*, 463, 465; İbnü'l-Verdî, *Târîh*, 2: 259; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 16: 132; Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, 87..

⁵⁵İbnü'l-Verdî, *Târîh*, 2: 261-262; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 16: 148; Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, 88-89.

çıkmayı men ettiğine" dâir bir fetvasıydı. İçinde İbn Kayyım el-Cevzî'nin (v. 751/1350) de bulunduğu arkadaşlarından bir grup da tutuklandı.⁵⁶ İbn Teymiyye, kişinin gittiği yerdeki kabirleri ziyâret etmesine değil, sırf kabir ziyâreti için uzak diyarlara sefer etmesine karşı fetva vermiş, kişinin yanında bulunan bir kabri ziyâret etmesinin müstehab ve mendub olduğunu söylemiştir.⁵⁷ Kalede yazdıkları halk nazarında itibar görünce İbn Teymiyye'nin kitap, evrak, okka ve kalemi de elinden alındı. Kitaptan ve mütalaadan men edildi. İbn Teymiyye'nin kendisine cahil dediği, Takî b. Ahnaî b. Mâlikî onu sultana şikâyet etmiş ve bu sebeple kitapları müsâdere edilmişti.⁵⁸ Zilkâde ayının yirmisinde pazartesi gecesi Şam kalesinde hapsedildiği odada 728/1328 vefat etmiştir.

Netice

İslâm toplumunun ana bünyesinde yer alan Hanbelîler ve Eş'arîler arasında, farklı dönemlerde ihtilaf zuhur etmiş, çatışmaya varan hadiseler yaşanmıştır. Bu ihtilafın arka planında, mihne döneminde Mu'tezile'nin özellikle hadis taraftarlarına yaşattığı zorbalık ve İmam Eş'arî'nin daha önce Mu'tezilî olması şeklinde izah yapılsa da, ihtilafın temelindeki nedenin Hanbelî ve Eş'arî düşüncenin dinin naslarını anlamada farklı usuller benimsemiş olması daha isabetli gözükmektedir. Zamansal olarak iniş çıkışlar gösteren ihtilafın en ciddi tezahürlerinden biri Takiyyüddin İbn Teymiyye ile muhalifleri arasında vuku bulmuştur. İbn Teymiyye, Eş'arîlerin müteşâbihleri te'vil ediş şekillerine muhalefet etmiştir. İbn Teymiyye'nin akîdevî konularda yazdıklarına da Eş'arîler karşı çıkmış, onun hesaba çekilmesi ve fikirlerinden dönmesi için yöneticiler nezdinde girişimlerde bulunmuşlar, Mısır'a sürülüp hapse atılmasını sağlamışlardır. İbn Teymiyye'nin sürgün sonrasında verdiği talak fetvası da yine aleyhine şikâyete bahane olmuş, önce fetvadan men edilmiş, ardından Şam kalesinde tecrit edilmiş, burada vefat etmiştir.

⁵⁶İbn Teymiyye'nin ashabından olan kişilerin tutuklanıp hapsedilmesi 725/1325 senesinde Şihabüddin Ahmed b. Muhammed b. Mürrî el-Balbekî el-Hanbelî'nin Kahire'de tutuklanması ile başlamıştır. Bkz. Makrîzî, *es-Sülûk*, 3: 81.

⁵⁷İbnü'l-Verdî, *Târîh*, 2: 270; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 16: 190-192; Makrîzî, *es-Sülûk*, 3: 89; Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, 90-92.

⁵⁸İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 16: 208; Nedevî, *Tarih-u Davet-i Azimet*, 2: 151-152; Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, 94.

Bu yaşananlar, Müslüman kesimlerin geçmişte meydana gelen acı tecrübelerden yeterince ders çıkarmayı başaramadığını göstermektedir.

Dini algılama şekilleri olarak tarihsel süreçte teşekkül eden mezhepler, mezhebi bizzat dinin kendisi gibi yorumlayan kimselerin sergilediği fanatizm neticesinde karşılıklı düelloya tutuşmuş kesimler olarak gözükmesi, kendilerine mezheplerin nispet edildiği kimselerin dahi arzu ettiği bir durum değildir. Çoğunlukla mezhepte müçtehid kimseler, muhataplarındaki hatalı gördükleri hususları dile getirmenin/tenkid etmenin ötesinde bir girişimde bulunmamıştır. Toplum içerisinde bilgi düzeyi yetersiz, mezhebi algılama biçimi sağlıklı ve İslâm'a bütüncül bir bakış açısı elde edememiş müntesipler üzerinden değerlendirme yapmak şüphesiz isabetli olmayacaktır.

Farklı düşünce ve fetvaya, dinin naslarına aykırı olmadığı sürece saygı gösterilmesi esastır. Naslara getirilen yorumlar ve fikrî farklılaşmalara dayanan ayrışma durumlarında karşılıklı tahammülsüzlük istenmeyen neticeleri doğurmakta, başlangıçta düşünsel olan bir ihtilaf zamanla bunun ötesine geçebilmekte, kavgaya dönüşebilmekte ve ortaya çıkan kargaşada onarılması çok zor yaralar açılabilir. Bu bağlamda ayetler ve sahih hadis rivayetleri ile bir açıklamaya ihtiyaç olmaksızın bildirilen, ilk nesil Müslümanlar tarafından bahis konusu edilmediği halde sonraki dönemlerde ortaya çıkan ihtilafları, inanca taalluk etmeyen görüş ve anlayış farkı olarak değerlendirmek tahammül ahlakına daha uygun olacaktır.

İslâm iman ve itikadını bilinçli bir şekilde yıpratma maksatlı hareket ve düşünceler dışında Müslümanlar farklı anlayış ve tutumları birbirini anlamaya yönelik gayretler ve tahammül ile karşılaşmalıdır. Müteşâbihlerin anlaşılması ya da bir fetva ile alakalı incelikler müzakere edilmeden doğrudan itham, ilzam ve şikâyet yoluna gidilmesi ilerleyen zamanda pişmanlıklara sebep olabileceği hesap edilmelidir.

Kaynaklar

Abdülazîm ed-Dîb, *Îmâmü'l-Haremeyn Cüveynî*, DÎA, 8: 143.

Abdülkâhir Bağdâdî, b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1995.

Akoğlu, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Yay., İstanbul 2006.

Aytekin, Arif, *İbn Tûmert*, DÎA, 20: 425.

Baybars, Rukneddin Baybars el-Mansûrî ed-Devâdâr, *Zübdetü'l-Fikra fî Târîhi'l-Hicra*, Tah. Donald S. Richards, Neşerâtü'l-İslâmiyye, Beyrut 1998.

Birzâlî, İmam Hafız Müerrihi'l-İslâm Muhammed b. Yusuf, *el-Vefeyâtü li'l-Birzâlî*, Beyrut 2005.

Bulut, Mehmet, *İhve-i Selâse*, DÎA, 22: 6.

Dehlevî, Şah Veliyyullah, *Hucetullâhi'l-Bâliğa*, Trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul 2003.

Ebû Abdullah Hanbel b. İshak b. Hanbel, *Zikru Mihneti'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Tah. Muhammed Nağaş, b.y. 1983.

Ebu Zehra, Muhammed, *Mezhepler Tarihi*, Haz. Mevlüt Karaca, Hisar Yay., İstanbul 2011.

Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, Trc. Nusreddin Bolelli vd., İslâmoğlu Yay., İstanbul 1988.

Ebu'l-Berekât Hayreddin Numan b. Mahmud Efendi Âlûsî, *Cilâu'l-Ayneyn bi Muhakemeti'l-Ahmedeyn*, Tah. Dani b. Münir, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2006.

Ebu'l-Fazl Salih b. Ahmed b. Hanbel (v. 265/878), *Siretü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Tah. Fuad b. Abdulmün'im Ahmed, Dâru's-Selef, Riyad 1995.

Fığlalı, Ethem Rûhi, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Birleşik Yay., İstanbul 1999.

Gölcük, Şerafeddin, *Bâkullânî*, DÎA, 4: 531.

Hatib el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 14 cilt, Beyrut ts.

İbn Battûta, *Rihlet-ü İbn Battûta-Tuhfetü'n-Nazar fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr*, Tah. Şeyh Muhammed Abdül Mün'im el-Uryân, Beyrut 1992.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zâhirî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Tah. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Cîl, Beyrut ts.

İbn Kesîr, Eb'l-Fidâi İsmâil, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 20 cilt, Beyrut 2007.

İbn Nedim, Muhammed b. Eshak Ebî Yakub'l-Verrâk, *Fihrist*, Tah. Rızâ-Teceddüd, ts. b.y.

İbn Teymiyye, *Şezerâtü'l-Belatîn*, Dâru'l-Kalem, Beyrut ts.

İbnü'd-Devâdârî, Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek, *Kenzü'd-Dürer ve Câmiu'l-Gürer*, Tah. Bernad Radtke, Kahire 1982.

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, Tak. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

İbnü'l-Verdî, Zeynüddin Ömer b. Muzaffer, *Târîhu İbnü'l-Verdî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.

İğde, Muhyettin, *Siyasî-İtikadî Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, İFAV, İstanbul 2016,

Kadı Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Tah. Ahmed Ubeyd, Mektebetü'l-Arabiyye, Dımeşk 1350.

Kalaycı, Mehmet, *İmâm-ı Eş'arî ve Eş'arîlik*, Anadolu Yay., Ankara 2019.

Kaya, Eyyüp Said, *Mâlikî Mezhebi*, DİA, 27: 524.

Keskin, Mehmet, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, Düşün Yay., İstanbul 2013.

Kevserî, Muhammed Zahid, *Mezheplerin Doğuşuna Bir Bakış*, Trc. Seyit Bahçıvan, Selçuk ÜİFD, sayı 12, Konya 2001.

Koca, Ferhat, *Ahmed b. Hanbel*, TDV Yay., Ankara 2014.

Koca, *Selefi Söylem-Hanbelî Mezhebi*, Ankara Okulu, Ankara 2011.

Koçyiğit, Talat, *"Kitâbü'l-ilel ve Marifeti'r-Rical" Mukaddimesi*, Ankara 1963.

Kutlu, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitabiyat, Ankara, 2002.

Laoust, Henry, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, Trc. E. R. Fığlalı-Sabri Hizmetli, Pınar Yay., İstanbul 1999.

Makrîzî, Takiyyüddin Ebi'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir el-Ubeydî (v. 845/1441), *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, Tah. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

Muhammed b. el-Muhtar eş-Şankitî, *Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Sünnî-Şiî İlişkileri*, Trc. İdris Çakmak, İlimyurdu Yay., İstanbul ts.

Mustafa Hilmi, *Menhecü Ülemâi'l-Hadis ve's-Sünneti fi Usûlü'd-Din*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdurrauf, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fi Terâcimi's-Sâdeti's-Süfiyye*, Tak. Ahmed Ferid, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2008.

Nedevî, Ebu'l-Hasan, *Tarihu Davet-i Azimet-İslâm Önderleri Tarihi*, Trc. Yusuf Karaca, İstanbul 1992.

Okumuş, Namık Kemal, *Tekfir ve Te'vil Arasına Sıkıştırılmış Düşünce Özgürlüğü Serüvenimiz*, İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı, Ensar Neşriyat, İstanbul 2019.

Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, TDV Yay., Ankara 2013.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Tah. Muhammed Abdülkadir el-Fâdilî, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2014.

Uludağ, Süleyman, *Teftazânî'nin Şerhü'l-Akâid'in Girişi*, Dergah Yay., İstanbul 2017.

Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Trc. Ethem Ruhi Fığlalı, Sarkaç Yay., Ankara 2010.

Yalçın, Ahmet, *Selefi Düşüncenin Tarihsel Gelişiminde İbn Teymiyye*, Kimlik Yay., Kayseri 2019.

Yüksel, Emrullah, *Mâturîdiler ve Eş'ariler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, Düşün Yay., İstanbul 2012.

Zehebî, *Kitâbü Tezkireti'l-Huffâz*, Tah. Şeyh Zekeriyya Umeyrât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Tah. Şuayb el-Arnaûd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986.

TASAVVUFÎ DÜŞÜNCEDE ELEŞTİREL YAKLAŞIMLAR

BABA TÂHİR-İ ‘URYÂN’IN ESERLERİNDE BİREYSEL VE TOPLUMSAL ELEŞTİRİ

Nesim SÖNMEZ*

Giriş

Edebî eserler, yazıldıkları dönemlerin siyasî, sosyal, kültürel, ahlaki ve fikrî özelliklerini taşımaları bakımından büyük bir öneme haizdirler. Edebiyatın önemli konuları arasında sayılan eleştiri; ferdin ve toplumun ahlâkî, felsefî, dinî değer yargıları, gelenekleri ve kültürleriyle yakın ilişki içerisinde bulunmaktadır. Eleştiri, içerik bakımından her toplumun kültür ve edebiyatının en eski türleri arasında yerini almıştır. Her ne kadar Yunan ve Roma gibi medeniyetlerin konuyla ilgili kültürlerinin bir kısmı günümüze kadar ulaşmışsa da birçok medeniyetin bu husustaki birikimi zamanla yok olup gitmiştir. Örneğin parlak bir medeniyete sahip Nil Vadisi, Mezopotamya ve diğer bölge halklarının ne tür bir eleştiri anlayışı ve tarzına sahip olduklarını bugün bilgimiz dâhilinde değildir.

Edebi eleştiri Batı toplumu ile doğu toplumu arasında farklılık göstermektedir. Şöyle ki Batı toplumunda eleştiri çoğunlukla çirkin, yanlış ve gülünç âdetler ile hâdiselerin mahiyetini zarafet ve maharetle ortaya koymak olarak anlaşılmış ve böylece eleştiri, edebî bir tür olmanın yanında kendisine sosyal bir fonksiyonun yüklendiği bir edebi tür haline gelmişken doğu edebiyatlarında eleştiri, genellikle ön plana çıkmış ama sosyal karakteri bulunmayan gerçek kişilerin yerilmesine

* Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü, nesimsonmez@gmail.com.

dayanmakta ve daha çok şahsi kinin ortaya konulduğu bir edebi türü olarak görülmektedir¹.

Söz konusu meselenin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için konumuz ile alakalı olan hiciv ve hezl kavramlarının içerdiği anlamları vererek tarihi seyirleri hakkında kısa bilgi vermekte fayda vardır.

Konumuz olan eleştiri ile alakalı edebiyat tarihi seyri içerisinde en çok kullanılan kavramlar hiciv ve hezl kavramlarıdır. Her ne kadar ilk başta hiciv ile hezl kavramları birbirlerinden farklı birer tür olarak görülmüşse de aslında birbirlerinden çok da farklı yönleri bulunmamaktadır².

Hiciv kelimesi Arapça asıllı bir kelime olup mazisi “hecâ” müzarisi “yehcû” olan filin mastarı olarak gelen ve “hecv” veya “hicâ” şeklinde okunan bir isimdir. Hiciv, sözlükler de “Bir lafzı, harflerini sayarak ve heceleyerek okumak; serzeniş, yermek, zem, sövgü, alay ve maskaraya almak; bir insan veya hayvan yahut nesnenin kusurlarını saymak, kendisini kötölemek, yermek, serzenişte bulunmak, sövmek, boş ve anlamsız söz söylemek...” şeklinde anlamlandırılmaktadır³.

Hiciv kelimesinin edebî ıstılah olarak sözlüklerde “methin zıddı” şeklinde tanımlanmıştır⁴. Çağdaş sözlük ve ansiklopedilerde de ise “Bir kişinin veya toplumun ayıp ve kusurlarını sayıp dökmek, onu yermek⁵; şiir konularından biri olan hiciv, ferdin, cemaatin ve bir âdetin şeklini yahut hayat veya varlığının görüntüsünü çirkin göstermektir”⁶ şeklinde tanımlanmıştır.

Yukarıda geçen tanımlamalar göz önünde bulundurularak kısaca hiciv kelimesini “içerik bakımından lirik edebiyatın türlerinden biri olup “methin zıddı”, “şiir ve nesir diliyle bir şeyin veya bir kimsenin

¹ Hasan, Çiftçi. *Klâsik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 14.

² Çiftçi, *Klâsik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri*, 29.

³ Mecdu'd-Dîn Muhammed b. Yakûp el-Fîrûz Âbâdî, *el-Kâmûsü'l-Mûhît*, (Kahire: Daru'l-Hâdis, 2008), 1678.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l'Arab*, Bulak 1299-1308/XV, 353; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye*, (Beirut: 1979), VI/2539.

⁵ *Lisânu'l'Arab*, XV/353; İsmail Durmus, “Hiciv”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), XVII/447.

⁶ Mişal 'Asî - Emil Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-mufasssal fi'l-luga ve'l-edeb*, (Beirut: 1987), 1281.

yerilmesi, kusur ve kötülüklerinin sayılması; ister iddia, ister gerçek olsun bir şeyin varlığındaki çirkinliklere yapılan her türlü işaret ve vurgudur”⁷ şeklinde tanımlamak mümkündür.

Hiciv kelimesi Arapçadan, Farsça, Kürtçe ve Türkçeye geçmiştir. Ama günümüz Kürtçesinde hiciv kelimesi yerine daha çok “rexne” kelimesi kullanılmaktadır.

Hiciv kavramından bahsedildiğinde akla gelen kavramlardan birisi de hezl kavramıdır. Çünkü bu kavram Farsça da genel itibariyle hiciv kavramı ile aynı anlamda kullanılmaktadır⁸. Hiciv kelimesi gibi hezl kelimesi de Arapça kökenli bir kelime olup mazisi “hezele” ve hezile” müzarisi ise “yehzilu” ve “yehzeli” şeklinde gelen fiilin mastarıdır. Sözlükte “birini zayıflatmak veya birinin zayıflaması; çok zayıf olmak, bir deri bir kemik kalmak, cılız ve zayıf olmak; şaka yapmak yahut birine takılmak, birine şaka yapmak; (isim olarak) yararsız söz; manası kastedilmeyen kelime; ciddinin zıddı; yani ne hakiki ne de mecazî anlamı kastedilen lafız; ciddi sözün karşıtı anlamlarına gelmektedir⁹. Edebî bir terim olarak da hezl, “içinde birinin zemmedildiği ve kendisine uygun bulunmayan şeylerin nispet edildiği şiir yahut içinde ahlâk ve edebe aykırı anlamların yer aldığı söz, ciddinin aksine şaka ve eğlenme amacıyla, içerisinde kaba, ahlâka ve edebe aykırı mazmunların kullanıldığı şiir ya da nesir vb...” anlamlara gelmektedir¹⁰.

Doğru toplumunda hicivin ortaya çıkma tarihi ise köklü bir edebiyata sahip olan Arapların cahiliye dönemine dayanmaktadır. Daha sonraları İslâm dininin gelişi ile birlikte bir edebi tür olarak hiciv yaygınlaştı. Arap edebiyatının tesiri ile bu edebi tür önce Farslara¹¹, onlardan da Türkler, Kürtler ve diğer milletler arasında yayılmaya başlandı.

⁷ Tâhir-ül Mevlevî, *Edebiyat Lugatı*, (nşr. Kemal. Edib Kürkçüoğlu), (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994), 53.

⁸ Çiftçi, *Klâsik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri*, 34.

⁹ Seyyid es-Serif el-Curcânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, (Beyrut: tsz.), 113; İsmail Durmus, “Hezl: Arap Edebiyatı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), XVII/305-306; *Kâmûsü'l-Mühit*, 1692-1693.

¹⁰ Çiftçi, *Klâsik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri*, 34.

¹¹ Hiciv ve hezelin Araplardan Farslara geçtiğine dair bkz. Hasan Çiftçi, 113-114.

Eleştiri, beslendiği kaynaklar ve amaçladığı hedefler açısından benzerlikler göstermesine rağmen her milletin sosyal ve kültürel yapısı, dolayısıyla edebî gelenekleri onu belirli bir çerçeveye sokmaktadır.

Edebi bir tür olarak eleştiri, X ile XI. Yüzyılda sistematik olarak gelişmiş değildir. Yaptığımız araştırmalar neticesinde bu dönemde konu ile alakalı müstakil eserlere rastlayamadık. Ancak şairler, telif ettikleri eserlerinin bazı bölümlerinde eleştiri türünde şiirler yazmışlardır. Araştırmamızın konusu olan Baba Tâhir-i Uryan, kaleme aldığı “Dubeyti” adlı manzum eserindeki bazı dubeytilerde sosyal eleştiriyi yer vermiştir. Biz bu dubeytileri irdeleyeceğiz.

1. BABA TÂHİR-İ ‘URYÂN

Birinci bölümde kısaca Baba Tâhir-i ‘Uryan’ın hayatından bahsedildikten ten sonra eserleri tanıtılacaktır.

1.1. Hayatı

Baba Tâhir, İnan’ın Hemedân şehrinde yaşamış şâir ve tasavvuf ehli bir şahsiyettir.¹² Baba Tâhir’in hayatı ile alakalı elimizde yeterli kaynak bulunmamaktadır. Şairin hayatı hakkında bilgi veren eserler arasında da bir birliktelik bulunmamaktadır. Aşağıda da aktaracağımız gibi şiirlerinde bazen Lori bazen de Hemedânî mahlasını kullanması onun bugünkü İnan’ın Loristan bölgesinde yaşayan Kürtlere mensup olduğu ve memleketinin de Hemedan şehri olduğunu göstermektedir.

Baba Tâhir’in doğum ve ölümleri hakkında kaynaklarda çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Rıza Kuli Han Hidayete göre Baba Tâhir, Hemedân’da yaşayan ve Uryan lakabıyla halk arasında tanınan, döneminin önemli filozof, bilgin ve ariflerden olup 401/1010 tarihinde

¹² Tahsin Yazıcı, “Baba Tâhir-i Uryan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), IV/370; Selim Temo, *Kürt Şiiri Antolojisi*, (İstanbul: Agora Kitaplığı Yayınları, 2013), II/1332; Ali Tenik, *Tarihsel Süreçte Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2015), 180; Ahmet Faruk Çelik, “Baba Tâhir-i Hemedânî Divanının Mehdî-i Hamîdî Nüshasında Geçen Dobeytileri ve Türkçe Tercümesi”, *Doğu Esintileri: İnanoloji, Fars Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 3 (2015), 247.

vefat etmiştir.¹³ Bazı araştırmacılara göre ise Baba Tâhir'in aşağıdaki dubeytisinde geçen “elifqed”, “behr” ve “elf” kelimelerini ebced hesabıyla hesaplayarak kendisinin doğum tarihini bulduklarını söylemişlerdir. Bu araştırmacılara göre elif boylu anlamına gelen “elifqed”, deniz anlamına gelen “behr” ve Tâhir kelimelerinin her biri ebced hesabına göre 215 sayısını vermektedir. “Elf” kelimesinin karşılığı olan 111 sayısı ile daha önce bulunan 215 sayısı toplandığında 326/936 tarihi elde edilmektedir. Elde edilen bu tarihi şairin doğum tarihi olduğunu söylemektedirler.¹⁴

Dubeytinin Lorcası ve Türkçe Tercümesi

Mû an behr em ke der zerf âmedestem

Ben o denizim ki küp içinde geldim

Çû nuqte ber serê herf âmedestem

Nokta gibi harfin üstüne geldim

Be her elfî elifqeddî ber âye

Her bin yılda bir elif boylu biri gelir

*Elifqedd em ke der elf âmedestem.*¹⁵

Ben o elif boyluyum ki bu “bin”de geldim

Reşid Yasemî de Baba Tâhir'in yukarıda verdiğimiz dubeytiye dayanarak doğumu ile alakalı 390/999 ve 391/1000 tarihlerini vermektedir.¹⁶

Baba Tâhir ile alakalı bugün elimizde bulunan en eski kaynak Râvendî (ö.603/1207)'nin *Râhetü's- Sudûr ve Ayetü's-surûr* adlı

¹³ Rıza Kuli Han Hidayet, *Mecmau'l-Fusehâ*, (Tahran: Nşr. Muzahir Mustafa, İntişârât-ı Emîn Kebîr, 1381 hş.), II/1197; Ahmet Takane, *Baba Tâhirî Hemedâni Jıyan û Berhemî*, (Erbil: Aras Yayınları 2008), 13.

¹⁴ Aladdin Secâdî, *Mêjûyê Edebî Kurdî*, (Senendec: İntişaratê Kurdistan, 1389 hş.), 180; Maruf Haznedâr, *Mêjûyê Edebî Kurdî*, (Erbil: Aras Yayınları 2001), I/185.

¹⁵ Kadri Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, (İstanbul: Avesta Yayınları 2013), 171.

¹⁶ Reşid Yasemî, “Baba-i Şâirân”, *Baba Tâhîrnâme: Hefde Güftâr ve Güzine-i Eş'âr*, Der., Pervîz Azkaî, (Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1375 hş.), 53; Müessese-i Dâirâtü'l-Mearif el-Fıkhü'l-İslâmî, *Danışname-i Cihan-i İslâm*, Kitabhâne-i Medrese-i Fekâhet, b.y.y., t.y., I/29.

eseridir. Râvendî, 599/1203 tarihinde Arapça olarak telif ettiği bu eserinde Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in hayatından bahsederken onun Hemedân'a geldiği sırada, dönemin ünlü evliyelerinden olan Baba Tâhir, Baba Ca'fer ve Şeyh Hamşâ ile karşılaştığını söyler. Ardından da Baba Tâhir ile aralarında geçen meşhur konuşmayı aktarmaktadır.¹⁷ Sultan Tuğrul Bey'in Hemedân'a geliş tarihi, 447/1055'tir. Bu bilgiye göre Baba Tâhir, söz konusu tarihte yaşamaktadır. Ancak bazı araştırmacılar Tuğrul Bey ile Baba Tâhir'in buluştuğuna dair bilgiyi eleştirmektedirler.¹⁸

Baba Tâhir'in doğum tarihinde olduğu gibi ailesi hakkında da bugün elimizde aydınlatıcı bilgiler mevcut değildir. Kendisine ait olduğu kesin olmayan bir dubeytide babasının adının Ferîdûn olduğu iddia edilmektedir. Söz konusu dubeyti şöyledir:

Dubeytinin Lorcası ve Türkçe Tercümesi

Ezîza merdî ez namerdî nayî

Azizim! Mertlik çıkmaz namert olandan

Fixân û nale ez bîderdî nayî

Feryat ile figan çıkmaz dertsiz olandan

Heqîqet şînew ez Pûr Ferîdûn

Sen Feridun'un oğlundan işit hakikatleri

Ke şu 'le ez tennurê serdî nayî¹⁹

Ki alev çıkmaz soğuk tandırdan

¹⁷ Geniş bilgi için bkz: er-Râvendî, Necmeddin Ebû Bekir Muhammed b. Süleyman, *Râhetu's-sudûr ve Âyetu's-sürûr fî târihi'd-devleti's-Selçûkiyye*, (Çev., İbrahim Emin eş-Şevârubî, (Kahire: el-Meclisu'l-a'lâ li's-sekâfe el-Meşrû'u'l-kavmî li't-terceme, 1960), 160-161; Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 194; Kadir Özköse, "Selçuklu Toplumunda Tasavvufî Hayatın Sosyo-Kültürel, Siyasal ve Dini Sahaya Etkisi", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II-1, (2014), 16.

¹⁸ Bkz. Hidayet, *Mecmau'l-fusehâ*, 1197; Mehmed Emin Zeki Bey, *Kürd ve Kürdistan Ünlüleri (Meşâhîrê Kurd û Kurdistan)*, (Çev., M. Baban M. Yağmur, S. Kutlay), (Ankara: Öz-Ge Yayınları, 2005), 74-75; Ahmet Takane, *Baba Tahîri Hemedânî Jîyan û Berhemî*, 18.

¹⁹ Yıldırım, *Baba Tahîrê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, 352.

Kaynaklarda “Bîbî Fatîma” adında bir kız kardeşinin olduğu bilgisi geçmektedir.²⁰ Kesin olmamakla beraber Baba Tâhir 447/1055? tarihinde Hemedân şehrinde vefat eder.²¹

1.2. Adı

Klasik dönemin birçok şairi, şiir yazarken genellikle mahlas kullanmaktadırlar. Baba Tâhir’in dubeytileri incelendiğinde adının Tâhir olduğu ve bu adı ayrıca mahlas olarak da kullandığı da anlaşılmaktadır.²² Aşağıda verilen dubeytinde görüleceği gibi şair, “Tâhir” ismini kendisine hem ad hem de mahlas olarak kullanmıştır.

Dubeytinin Lorcası ve Türkçe Tercümesi

Xwudawenda be fıryadê dilum res

Yetiş ya Hudâ! Feryattır kalbimin sesi

Kesê bêkes tûyî mû mande bêkes

Kimsesizim, sensin kimsesizlerin kimsesi

Heme goyend Tâhir kesî nedâre

Diyorlar ki “Tâhir”in kimsesi yoktur

*Xwuda yarê men e çî hacetî kes*²³

Dostum Allah’tır, ne gerek başka birisi!

Dilî dîrum çû murxe paşikeste

Gönlüm kanadı kırık kuşa benziyor

Çû keştî ber lebe derya nişeste

²⁰ Şeyh Muhammed Hal, “Baba Tâhir-i Hemedani Meşhûr Be Uryan”, *Govarî Korî Zanyârî Kurd*, V-3, (Tahran: 1977), 30-31; Georg Léon Leszczynski, “Baba Tâhir Uryan’ın Rubailer ve İlahi Aşkım Gözyaşları”, *Ezidi, Kızılbaş, Yaresan Kürtler Belgelerle Kürdistan’da Gizli Dinler*, (Haz., Mehmet Bayrak, Çev., Salman Kanar), (Ankara: Özge Yayınları 2014), 129.

²¹ Hamid Abdülmecid Selefî, Tahsin İbrahim Doski, *Mu‘cemu’ş-şu‘erai’l-Kurd*, (Erbil: Spirez Yayınları, 2008) 47-49; Geniş Bilgi İçin Bkz. Yazıcı, “Baba Tâhir-i Uryan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), IV/370; Selim 370-371.

²² Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, 13.

²³ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, 141.

Gemi gibi denize oturuyor
Heme goyend ke Tâhir tar binewaz
Diyorlar ki; “Tâhir davul çal!”
*Seda çûn mîheded tarê şikeste?*²⁴
Kırık davuldan ses çıkar mı?

1.3. Mahlası

Şairimiz Baba Tâhir’in şiirlerinde kendisi için beş ayrı mahlas kullandığı şiirlerinden anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi olan “Tâhir” ismini hem kendisine ad hem de mahlas olarak kullandığını yukarıda ifade etmiştik. Diğer mahlasları ise şunlardır.

1.3.1. Baba Mahlası

Baba lakabı bazı mutasavvıflara, tarikat şeyhlerine, bu şeyhlerin tayin ettiği halifelere ve meczûb diye tanımlanan bireyler için kullanılan bir unvandır. Bu unvana kavuşmuş şahıslar genel olarak belli bir olgunluğa erişmiş kişilerdir ve halk nezdinde saygı görürler.²⁵ Baba Tâhir tasavvuf şeyhi olması hasebiyle baba lakabını kendisine mahlas olarak kullandığını aşağıda örnek olarak vereceğimiz gazelinden açıkça anlaşılmaktadır. Baba Tâhir şöyle diyor:

Dubeytinin Lorcası ve Türkçe Tercümesi

Mû ez rûzê ezel Tâhir bizadem
Ben ezelden beri tahir (pak) doğdum
*An ez rûnam Baba Tâhir estem*²⁶
Bu nedenle ismen Baba Tâhir oldum

1.3.2. ‘Uryan Mahlası

‘Uryan mahlasını Baba Tâhir’in çokça kullandığı bir mahlastır. Kelimenin aslı Arapça olup sıfat olarak elbisesiz, örtüsüz, soyunmuş,

²⁴ Kadri Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, 285.

²⁵ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (Ankara: Otto Yayınları 2014), 61.

²⁶ Kadri Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, 15.

arınmış, kurtulmuş ve çıplak anlamına gelmektedir.²⁷ Bu lakabı, genel olarak her kalender şeyhi için kullanılmıştır.²⁸ Şu dubeyti de şairin ‘Uryan lakabını mahlas olarak kullandığını görmekteyiz.

Dubeytinin Lorcası ve Türkçe Tercümesi

Nezûnem rût û ‘Uryanum kî kerde

Bilmiyorum beni kim çırılçıplak yapmış

Xwudim cellad û bî cûnum kî kerde

Celladım benim kim canımı almış?

Bide xencer ke ta sîne kunem çak

Bir hançer verin de yarayım sinemi

Bebînem işq ber cûnum çi kerde²⁹

Ki göreyim aşk bana neler yapmış

Kavramsal olarak Baba Tâhir’in neden ‘Uryan lakabını kullandığı üzerinde çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bu yorumlardan bazıları şunlardır:

Baba Tâhir dünya malına kıymet vermeyip ondan el etek çekip, çok soğuk bir iklime sahip olmasına rağmen Hamedân şehrinde ömrünün büyük bir kısmını kulübe ve mağaralarda geçirip bir derviş hayatı yaşadığını ifade etmek için bu lakabı kullanmıştır.³⁰

²⁷ Kamûsü’l-Muhit, 1084; Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, Nşr., Ahmet Cevdet, (İstanbul: Kapı Yayınları 2013), 934; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Haz. ve Yayınları Aydın Sami Güneçyal, (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları 2007), 1122.

²⁸ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süfilik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyılları)*, (İstanbul: Timaş Yayınları 2016), 72; Abdulkemir Çelenk, *Baba Tâhir-i ‘Uryân’ın Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 13.

²⁹ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, 286.

³⁰ Abdülhuseyn Zerîn Kûb, *Tarih-i Merdûm-i İnan Ez Zebân-ı Sâsâniyân Tâ Pâyan-ı Âl-i Büveyh*, (Tahran: Müessese-i İntişârât-ı Emir Kebîr, 1377 hş.), II/500-501; Baba Merduh Rûhânî, *Târîh-i Meşâhîr-i Kurd Urefâ-Ulemâ-Udebâ-Şuarâ*, Haz., Muhammed Macid Merduh Rûhânî, (Tahran: Çâp Surûş, 1386 hş.), I/65-66; Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, 16.

Bu lakab, el yazmalarında yanlışlıkla “Uryan” şeklinde kayıt altına alınmıştır. Hâlbuki bu kelimenin doğru şekli “azad” ve “şerif” anlamına gelen “aryan” dır.³¹

Başka bir görüşe göre dış görünüşüne önem vermeyip üstü başı yırtık bir halde çarşı ve pazarlarda dolaştığı için kendisine bu lakabı kullanmıştır.³²

Baba Tâhir ile alakalı aktarılan bir menkıbeye göre kendisi kış mevsiminde medresenin bahçesinde bulunan havuzun buzlarını kırıp sabaha kadar içinde kaldığı için bu lakabı kullanmıştır.³³

1.3.3. Lori Mahlası

Baba Tâhir’in kullandığı bir başka mahlas da “Lor” mahlasıdır. Kendisinin aslen Lor olması ve yaşadığı bu bölgenin de Loristan diye adlandırılması hasebiyle bu mahlası kullandığı ifade edilmektedir.³⁴ Loristan diye adlandırılan bölge batısında Irak, doğusunda Rûdsezar, güneyinde Huzistan, kuzeyinde de Hersin ve Nihavend şehirlerinin bulunduğu İran’ın bir eyaletidir. Bölgenin kuzeybatı ve güneybatısında uzanan ve rakımı yüksek sıra dağları ile çevrilidir.³⁵

Bu bölgede yaşayan halkların büyük bir kısmını Lorlar teşkil etmektedir. Ancak bu halkın hangi etnik kökene sahip olduğu ve hangi dili konuştuğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ünlü Kürt Tarihçisi Şerefhan Bidlisi (1543?-1643?) Şerefname adlı Farsça eserinde Lorların bir Kürt topluluğu olduğunu ifade ederek Kürtleri “Kurmanç, Lor, Kelhor ve Goran” diye dört ana guruba ayırmaktadır.³⁶ Kürt ve Fars tarihi, edebiyatı, coğrafyası ve kültürü hakkında

³¹ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, 16.

³² Rûhânî, *Târih-i Meşâhîr-i Kurd*, I, 65-66; Mustafa Fehrayî, *Baba Tâhir-i Hemedanî, Meşâhîr-i İrani 21* (Tahran: 1387 hş.), 9; Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, 16.

³³ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, 16; Çelenk, *Baba Tâhir-i ‘Uryân’ın Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 14.

³⁴ Abdülhuseyn Zerîn Kûb, *Tarih-i Merdûm-i İran*, 500; Zeki Bey, *Meşâhîru’l-Kurd*, 132.

³⁵ Rıza Kurtuluş, “Luristan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), XXVII/227; Sami Öngör, *Coğrafya Sözlüğü*, (İstanbul: Maarif Basımevi, 1959), 520.

³⁶ Emir Şerefhan Bidlisi, *Şerefname tarihi mufassselli Kurdistan*, (Haz. Muhammed Abbasi), (Tahran: Neşr-i Hedis, tsz.), 23-24.

araştırmalar yapan ünlü Rus doğu bilimci Vladimir Minorsky (1877-1966) Lor halkının Kürt olduklarını Mes'ûdî (ö. 345/956)'ye ye dayandırarak söylemektedir.³⁷ Bu tespiti sadece Mes'ûdî değil başka tarihçiler de eserlerinde yapmışlardır. Örneğin Yakut el-Hamevî (ö. 626/1299) “Mu'cemu'l-Buldân” adlı eserinde Lorların İran'ın Loristan bölgesinde yaşayan Kürtler olduğunu vurgulamaktadır.³⁸ İbn Havkal (ö.377/978) da Loristan bölgesinde yaşayan halkın kahir ekseriyetinin Kürtlerden olduğunu,³⁹ Ünlü coğrafya bilgini Ebû'l-Fidâ (ö.732/1331) da Loristan bölgesini tarif ederken şöyle diyor: “Lor, Huzistan'ın bir nahiyesidir, bu bölgede Loristan diye adlandırılan bir dağ da bulunmaktadır. Loristan veya Lor Dağı, Tustar ile Huzistan arasında olup altı günlük mesafededir. Bu dağlarda çoğunlukla büyük Kürt toplulukları ve onların hükümdarları yaşamaktadırlar.”⁴⁰

Osmanlı döneminin ünlü şahsiyetlerinden olan şemseddin Sâmi (ö.1321/1904) “Kamûsu'l-Alam” adlı ansiklopedik eserinde Loristan ve Lor halkı hakkında şunları kaydetmektedir: “Lur veya Lor bölgesi İran'ın Huzistan ile Isfahan şehirleri arasındaki yerin adıdır ve Kürt kavimlerinden birinin ismiyle adlandırılmaktadır. Bu bölgeye Lorlar'dan dolayı Loristan denilmektedir. Bölge Kuzeyde Kürdistan, Doğuda Irak-ı Acem, Güneyde Huzistan, Batıda ise Osmanlı ile komşudur. Halkının büyük bir kısmı Kürtlerin Lorî koluna mensuptur. Ancak bunlar gerek dil gerekse huy ve karakter açısından diğer Kürtlerden bir hayli farklıdırlar.”⁴¹

³⁷ V.Minorsky, “Lur”, The *Encyclopaee Diyanet İslâm Ansiklopedisi Of İslâm*, E.J.Brill, Leiden, 1986, V/821.

³⁸ el-Hamevî Ebû Abdillâh şihâbüddin Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemu'lbuldân*, (Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1397), V/16.

³⁹ İbn Havkal Ebu'l-Kâsım İbn. Havkal en-Nasîbî, *Kitâbu sûreti'l-arz*, (Leiden: Matbaâ-yı Brill, 1938), 257.

⁴⁰ Ebû'l-Fidâ, 'İmâdu'd-Dîn İsmail b. Muhammed b. Ömer, *Takvîmu'l-buldân*, Nşr., M. Le Baron Mac Guckin De Slane, (Paris: Dâru't-Tıbâ'ati's-Sultâniyye, 1840), 313.

⁴¹ şemseddin Sâmi, *Kamûsu'l-a'lâm*, (İstanbul: İstanbul Mihran Matbaası, 1316), VI/4011-4013; Tenik, *Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2015), 180.

Ziya Gökalp (1876-1924) ve diğer bazı araştırmacılar da Lorları Kürt milletinin bir parçası olarak görmekte ve bu lehçe ile Baba Tâhîr-i Uryan'ın dubeytlerinin bulunduğunu kabul etmektedirler.⁴²

Bazı görüşlere göre de Loristan atabeyleri ilk başta Kürt hanedanlığı iken daha sonra Türkleşmişlerdir.⁴³ Ancak bu görüşün milliyetçi duygularla söylendiğini dolayısıyla gerçekliklerden uzak olduğu kanaatini taşımaktayız.

1.3.4. Hemedanî Mahlası

Hemdân, İran'ın batısında bulunan bir şehrin adı ve bu ilin merkez olduğu eyaletin de adıdır. Hemedan, Elvend adındaki dağın eteğinde kurulmuş, bazı akarsular tarafından sulanan verimli bir ovada yer almaktadır. Şehrin rakımı 1800m olup üç tarafı dağlarla çevrilmiş bir şehirdir.⁴⁴

Baba Tâhîr, Hemedân şehrinde doğduğu, büyüdüğü ve vefat ettiği Hemedan, kendisi için çok önemli bir şehirdir. Dolayısıyla ona Baba Tâhîr-i Hemedânî de denilmiştir.⁴⁵ Aşağıdaki dubeytinde de görüleceği kendisi Hemedânî mahlasını kullanmıştır:

Dubeytinin Lorcası ve Türkçe Tercümesi

Mû an espîdebaz em Hemedanî

Ben Hemedânlı beyaz şahinim

Lane der kûh darem der nihanî

Dağın tepesine yuvamı kurmuşum

Be balê xwud perem kûhan be kûhan

Kanatlanıyorum dağdan dağa

Be çengê xwud kerem nexçîrbani⁴⁶

Pençelerimle avcılık yapar olmuşum

⁴² Ziya Gökalp, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, (İstanbul Kaynak Yayınları 2011), 30-31; Necm Selman Mehdi el-Feylî, *el-Feyliyyûn*, (Irak: Dârû Aras Li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 2009), 146-147.

⁴³ Yılmaz Öztuna, "Lûristan Atabeyleri", *Türk Ansiklopedisi*, (Red., Yılmaz Öztuna ve bşk.), (Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1976), XXIII/100.

⁴⁴ Tahsin Yazıcı, "Hemedan", *Türkiye Diyanet İslâm Aansikkopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), XVII/183.

⁴⁵ Fehrayî, *Baba Tâhîr-i Hemedânî*, 11.

⁴⁶ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, 350.

Hemedân şehrinin eteğinde kurulduğu Elvend Dağı, Baba Tâhir'in hayatında önemli bir yere sahiptir. O, belli zaman dilimleri dâhilinde ömrünü burada geçirmiş ve şiirlerinde bu dağdan bahsetmiştir. Mesela bir dubeytisinde şöyle der:

Dubeytinin Lorcası ve Türkçe Tercümesi

Beşum be Elwend daman mû neşanum

Gideyim Elvend eteklerinde oturayım

*Damen ez her dû gîtî haweşanum*⁴⁷

Her iki âlemden elimi eteğimi çekeyim

1.4. Vefatı

Baba Tâhir'in doğum tarihi gibi vefat tarihi hakkında da kesin bilgi elimizde mevcut değildir. Maruf Haznedar'a göre Baba Tâhir'in vefat tarihi 401/1010'dür.⁴⁸ *Râhet's-sudûr* adlı eserde geçen bilgiler göz önüne alındığında ise onun 447/1055 tarihinde ya da daha ileri bir tarihte vefat etmiş olması muhtemeldir.⁴⁹ Baba Tâhir, doğduğu şehir olan Hemedanda vefat eder ve şehrin kuzey batısında bulunan Bûn-i Bâzâr mahallesindeki bir tepenin üzerine defnedilir.⁵⁰ Baba Tâhir'in mezarının yanında iki mezar daha bulunmaktadır. Bu mezarlardan birisinin onun sütanesi Fatıma'ya diğerinin ise Hacî Mîrza Ali adında bir erkeğe ait olduğu rivayet edilmektedir.⁵¹

1.5. Tasavvuf Anlayışı ve Yaresanlığı

Baba Tâhir, şair kimliğinin yanında tasavvuf ehli bir veli olarak da bilinmektedir.⁵² Bununla beraber Yaresânîlerin yani Ehl-i Hakk'ın

⁴⁷ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, 19.

⁴⁸ Maruf Haznedâr, *Mêjûyê Edebî Kurdî*, (Erbil: Aras Yayınları 2001), I, 185.

⁴⁹ Yazıcı, "Baba Tâhir-i Uryan", 370-371; Ahmet Takane, *Baba Tâhirî Hemedânî Jıyan û Berhemî*, 14.

⁵⁰ Müessese-i Dâiratü'l-meârif el-Fıkhü'l-İslâmî, *Danışname-i Cihan-i İslâm*, I, 28; Yazıcı, "Baba Tâhir-i Uryan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), IV/370.

⁵¹ Şeyh Muhammed Hal, "Baba Tâhir-i Hemedani Meşhûr Be Uryan", *Govarî Kori Zanyârî Kurd*, V-3, (Tahran: 1977), 30-31; Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, 21.

⁵² Çelik, "Baba Tâhir-i Hemedanî", 252-253.

kutsal metin olarak kabul ettikleri “Serencâm” adlı kitapta kendisinden bahsedilmiştir.⁵³

Ehl-i Hak genel olarak Batı İran’da yayılmış ve hâlen varlığını sürdüren Şîi eğilimli bir fırkadır.⁵⁴ Bâtînî ve Gnostik bir inanç sistemine sahip olan bu fırka özellikle Kürtler, Farslar, Araplar ve Türkmenler arasında taraftar bulmuştur. Kurucusunun Baba Hoşin adında bir zat olduğu kabul edilmektedir. Fırkanın önemli ikinci ismi ise Sultan İshak (Sultan Sehak)’tır.

Bu fırka ana hatlarıyla dört dönemde incelenmektedir:

I. Şeriat dönemi: Hz. Âdem ve Hz. Muhammed dönemini kapsayan dinsel yasaların olduğu dönemdir.

II. Tarikat dönemi: Hz. Ali ile Şah Hoşin arasında geçen dönemdir. (661-1029).

III. Mârifet dönemi: Şah Hoşin ile Sultan İshak arasında geçen dönemdir (1270-1400).

IV. Hakikat dönemi: Sultan İshak’tan günümüze kadarki dönemdir.⁵⁵

Ehl-i Hak inancının temeli, ulûhiyetin sürekli olarak yedi beden içerisinde tecelli ettiği esasına dayanmaktadır. Önceleri yaratıcı Hâvendigâr’ın içinde gizli olan ulûhiyet cevheri daha sonra Hz. Ali’nin bedeninde tecellî etmiştir. Bu tecellîlerin her bir zinciri bir büyük melek başlar. İşte Baba Tâhir bu inanişâ göre ulûhiyetin yedi tecellisinden üçüncüsü olan Şah Hoşin’in yanında bulunan meleklerden biridir.⁵⁶

⁵³ Yazıcı, “Baba Tâhir-i Uryan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), IV/370.

⁵⁴ Minorsky, “Ehl-i Hak”, *İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1979), IV/201.

⁵⁵ İsrâfil Babacan, *Ehl-i Hak Baba Tâhir Uryan: Zerdüşť*, Haz., Ömer Uluçay, (Adana: Gözde Yayınları 2010), 103.

⁵⁶ Heinz Halm, “Ehlê Haq”, *Alevilik ve Kürtler: İnceleme-Araştırma ve Belgeler*, (Der., Mehmet Bayrak, Çev., Zafer Avşar), (Wuppertal: Özge Yayınları 1997), 470-471; İsrâfil Babacan, “Ehl-i Hak”, *Ehli Hak Baba Tâhir Uryan: Zerdüşť*, 135-136; Çelenk, *Baba Tâhir-i ‘Uryân’ın Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 21.

Ehl-i Hak mensuplarının bu inanç sistemi onların hulûl ve tenasüh anlayışını benimsediklerini göstermektedir.⁵⁷

Ancak Baba Tâhir'in eserlerine bir bütün olarak bakıldığında başta reenkarnasyon (tenasüh) olmak üzere Ehl-i Hak inancında önemli bir yeri olan aşırı görüşlerin olmadığı görülmektedir.⁵⁸

Baba Tâhir'in eserlerine bakılarak onun tasavvufi anlayışı ile alakalı bir kanaate varmak mümkündür. Örneğin aşağıda vereceğimiz dubeytilerine bakarak bir fikir sahibi olabiliriz.

Dubeytinin Lorcası ve Türkçe Tercümesi

Mû an rind um ke namim bî qelender

Ben bir rindim ve ismen kalenderim

Ne xan dîrum ne man dîrum ne lenger

Ne bir yuvam var ne de bir lengerim

Çû roz aye begerdem girdê koyet

Gündüz dolaşırım evinin etrafında

*Çû şev aye be xîştan wanehem ser*⁵⁹

Gece olunca baş altına taş sererim

Şew tarest û gurgan mîzenend mêş

Gece karanlık, kurt saldırıyor sineğe

Du zulfûnut hemayîl kun bûre pêş

İki zülfü hamayli yap buyur gel öne

Ez an kuncê lebut bûsî be mû de

Dudak ucundan bir öpücük ver bana

*Bego: Rahê Xwuda dadem be derwêş*⁶⁰

De ki: Bunu Allah için verdim dervişe

⁵⁷ İsrâfil Babacan, *Ehli Hak Baba Tâhir Uryan: Zerdüşt*, 136; Abdulkerim Çelenk, *Baba Tâhir-i 'Uryân'ın Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 21.

⁵⁸ Abdulkerim Çelenk, *Baba Tâhir-i 'Uryân'ın Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 21.

⁵⁹ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, 136.

⁶⁰ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, 143.

Baba Tâhir yukarıda aktarmış olduğumuz dubeytilerinde kendisini “kalender”, “rind” ve “dervîş” olarak tanıtmaktadır.

1.6. Menkıbeleri

Menkıbe kelimesi Arapçada “nekabe-yenkabu” fiilinin ism-i zaman ve ism-i mekânı olup çoğulu menakıptır. Sözlükte “dar yol, dağ geçidi, bir kimsenin erdem ve kahramanlıklarını anlatan hikâye, epos ve menkıbe” anlamlarına gelmektedir.⁶¹ Genel olarak menkıbelerin aslı yoktur, olsa dahi bunlar abartılı bir şekilde söylenmiş hikâyelerden ibarettir.⁶² Bu bağlamda Baba Tâhir’e atf edilen menkıbelerden bazıları şunlardır:

Baba Tâhir medreseye başlamadan önce Hemedân’da odun alıp satmakla uğraşmaktaydı. Bir ara Hemedân’daki medreseler ve o medreselerde okuyan fakiler (talebeler) onun dikkatini çeker, bu sebeple ilme merak sarar. Baba Tâhir, medreseye gidip okumaya karar verir, medresedeki tahsil hayatının ilk gününde bahçedeki havuzun başında toplanan talebelere “Siz burada ne yapıyorsunuz?” diye sorar. Öğrenciler onun bu sorusuna mizahi bir cevap verirler ve derler ki “Zihnimizin açılması için her gece bu havuza kırk sefer girip çıkarız.” Talebelerin bu cevabını gerçek zanneden Baba Tâhir gece havuzun üstünde bulunan buz tabakasını kırıp kırk defa havuza girip çıkar. Bunun sonucunda göklerden gelen manevi bir işaret alıp zihni tekâmüle erer. Sabah olduğunda talebelerle ilmi münazaralar yaparak herkesi hayretler içinde bırakır. İçine girmiş olduğu bu durumu izah etmek için de şu meşhur Arapça vecizeyi söyler: “امسیت کردیا و اصبحت عربیا” yani “Kürt olarak geceledim, Arap olarak sabahladım”. Baba Tâhir’in yaşadığı bu olay neticesinde vücudu kimsenin yanında oturamayacağı kadar ateşlenir. Bundan ötürü de kendisine “uryan” yane çiplak lakabı verilir.⁶³

⁶¹ *Kâmûsu 'l-Muhit*, 1639.

⁶² Geniş bilgi için bkz. Haşim Şahin, “Menâkıbnâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), XXIX/112-114.

⁶³ Cevad Maksûd, *Şerh-i Ahvâl ve Âsâr Dûbeytîhâ-yi Baba Tâhir-i Uryân*, (Tahran: Silsile-i İntişârât-ı Âsâr-ı Millî, 1354 hş.), 46-47; Şeyh Muhammed Hal, “Baba Tâhirî Hemedânî Meşhûr be Uryan”, *Kovari Zanyari Kurd*, V, 13-15; İzzetin Mustafa Resul, *Mêjûyi Edebi Kurdî*, (Suleymaniye: Le ser erkê Farûkî Mela Mistefa, 2012), I/97-98.

Denildiğine göre Baba Tâhir, Hemedân'ın karı ve soğuğu ile meşhur Elvend dağında kendisine bir kulûbe yapar ve orada yaşamaya başlar. Kendisine ilâhi vecd hali geldiğinde vücudunun ısısı o kadar artar ki bu sıcaklığın etkisiyle oturduğu yerdeki karlar erir suya dönüşür.⁶⁴ Bir diğer rivayete göre de Baba Tâhir'in astroloji ile alakası olan bir kız yeğeni vardı. Kafasına takılan bir yıldızın nerede olduğu konusunda bayağı kafa yorar ancak, herhangi bir netice elde edemez. Bir gün amcası Baba Tâhir'e gidip meseleyi açmak ister. Elvend dağında bulunan amcasına gider, amcası o esnada yerde yüzükoyun bir halinde Allah'a ibadetle meşguldür. Yeğeni, içinden der ki bu vaziyet şeriata uygun değildir. Ama dayısının bu hareketi niçin yaptığını da merak eder. Allah Teâla yardımıyla Baba Tâhir, yeğenin içinde geçenleri bilir ve ona şunu söyler. "Sevgili yeğenim! Bu vaziyette uyumak mekruhtur ancak, ben uyanığım." Daha sonra yeğenin sorusunu sormasına izin vermeden o, altmış adımlık bir çizim çizerek "senin aradığın şey budur" der. Yeğeni böylece sorusunu sormadan cevabını alır.⁶⁵

Anlatılır ki Loristanlı Şah Huşin bir gün dostlarıyla atlara binip Hemedan'a giderler. Şah ve arkadaşlarıyla Hemedan'a girdiklerinde şehrin ileri gelenleri onları karşılar ve her biri onları misafir etmek için büyük bir gayret sarf ederler. Şah: "Atımın dizginini serbest bırakıyorum, kimin kapısında durursa ona misafir olacağız" der. Atı, gider Baba Tâhir'in bulunduğu Tekke'nin önünde durur. Şah, Baba Tâhir'i dünya malını ne kadar sevdiğini öğrenmek için ona para ve mücevherat teklif eder ancak Baba Tâhir ona, "Ben senin sevginin ve cemalinin dışında hiçbir şey istemem" der. Şah ona "Seni denemek istedim; eğer teklifimi kabul etseydin iyiler zümresinden ayrılmış olurdu" der.⁶⁶

1.7. Eserleri

Baba Tâhir'in arkasında bıraktığı eserleri nazım ve nesir diye iki guruba ayırarak incelemek mümkündür. Bunlar da nazım olanlar

⁶⁴ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, 28.

⁶⁵ Maksûd, *Şerh-i Ahwâl ve Âsâr ve Dübeytîhâ-yi Baba Tâhir-i Uryân*, (Tahran: Silsile-i İntişârât-ı Millî, 1384 hc.), 54-55.

⁶⁶ Fehrayi, *Baba Tâhir-i Hemedanî, Meşâhîr-i İrânî*, 19; Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, 29.

gazel, kıta ve dubeytilerden oluşan şiirleri ve tasavvufi kavramlara ilişkin vecize şeklinde Arapça yazdığı el-Kelîmâtü'l-Kisâr adlı eseridir. Bu eserler aşağıda ayrıntılı bir şekilde irdelenecektir.

1.7.1. Dubeytileri

İki beyitlik anlamına gelen “dubeyti”, edebiyatta dört mısradan meydana gelen şiirlere verilen addır.⁶⁷ Klasik edebiyatın nazım çeşitlerinden olan dubeyti önceleri rubai ve terane ile aynı anlamda kullanılmıştır, sonraları bu kavramlar anlam bakımından birbirlerinden uzaklaşmaya başlamışlar ve kendi başlarına birer nazım birimi olmuşlardır.⁶⁸

Dubeytilerin kafiye düzenleri genel olarak aaba şeklinde gelmektedir. Aruz kalıbı ise çoğunlukla Hezec Bahrinin “Mefâilun, mefâilun, feûlun” kalıbı ile yazılmaktadır⁶⁹. Bu nazım türünden amaç az söz ile çok şeyi etkili bir üslup ile söylemektir. Konu bakımından bu nazım biriminde herhangi bir sınırlama söz konusu olmadığından hayata dair her şey konu olarak seçilebilir. Şair ilk iki dubeytinde konuya giriş yapar, asıl fikrini ise üçüncü ve dördüncü dubeytinde ortaya koyar. Şair, bu nazım biriminde çok nadiren mahlas kullanır.⁷⁰

Dubeyti nazım biriminin ilk temsilcileri Kürt Edebiyatında Baba Tahir-i Uryan, Fars Edebiyatında Ömer Hayyam (ö. 1135) Türk Edebiyatında ise Azmizade Haleti (ö. 1630) kabul edilmektedir.⁷¹

Baba Tahir’in dubeytileri 19. Yüzyılın ikinci yarısından sonra peyder pey toplanarak bir divançe şeklinde yayınlanmıştır. Birçok yayınevi tarafından bu dubeytiler yayınlanmıştır.⁷²

Baba Tahir, dubeytilerini Arûz vezninin Hezec bahrinin “*Mefâilun mefâilun feûlun*” kalıbıyla yazmıştır. Şair dubeytilerinde

⁶⁷ Mürsel Öztürk, “Rubai”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDF Yayınları, 2008), XXXV/176-177; Abdurrahman Adak, *Teşeyên Nezmê Di Edebiyata kurdî ya klasik de*, (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2019), 622-623.

⁶⁸ Azizi Gerdi, *Serwa*, (Erbil: Aras Yayınları 1999), 264.

⁶⁹ Adak, *Teşeyên Nezmê Di Edebiyata kurdî ya klasik de*, 626.

⁷⁰ Öztürk, “Rubai”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), XXXV/176-177.

⁷¹ Karataş Turan, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Sütun Yayınları 2011), 493-494; Adak, *Teşeyên Nezmê Di Edebiyata kurdî ya klasik de*, 623.

⁷² Geniş bilgi için bkz. Mehmet Nur, Yavuzer, *Baba Tahir Di Wêjeya Kurdî De*, Teza Lîsansa Bilind, Zanîngeha Yüzüncü Yılê, (Van: 2016).

hece ölçüsünü de kullanmıştır. İstisnalar olmakla birlikte on birli hece ölçüsünü kullanmıştır. Dubeytilerin kafiye yapısı genel olarak “aaxa” şeklindedir. Bazı şiirlerinde nadirattan da olsa “aaaa” kafiye şeklini de kullanmıştır. Aşağıda verilen dubeytide hem kafiye düzeni hem de arûz kalıbı gösterilmiştir.

Ze ma nê la/ le za rûn hef/ te yî bî

Ke fes le new/ be ha rûn hef/ te yî bî⁷³

+ - - - + - - - + - -

Mefaîlun/ Mefaîlun/ Feûlun

Genel olarak Baba Tâhir’in dubeytilerinin konusu aşk, tasavvuf, ahiret hayatı ve tabiidir, dolayısıyla lirik tarzında yazılmıştır. Onun şiirlerinde aşk ve aşkın yakıcılığından bahsedilmektedir. Bu yönüyle Baba Tâhir, yanan ve yakan bir âşıktır. Her ne kadar vahdetü’l-vücut fikri İbn Arabi (ö. 1240) ve Sadreddin Konevi (ö. 1274) ile ete kemiye bürünmüşse de Baba Tâhir’in şiirlerinde bu fikrin emarelerini görmek mümkündür. Şair duygularını dile getirirken gerek doğa gerekse tasavvufî sembolleri çokça kullanmıştır. Örneğin Baba Tâhir şiirlerinde bülbül, ceylan, şahin, baykuş, hüma vb. fauna (hayvan) sembollerini birçok yerde kullanmıştır. Baba Tâhir’in şiirlerinde flora (bitki) sembolizmi de ağırlıklı olarak yer almaktadır. Bu bağlamda onun şiirlerinde servi, çam fıstığı, ardıç, şimşir ve çınar gibi ağaç türleri ile gül, gonca, diken, sümbül, nilüfer ve yasemin gibi çiçek türleri sıklıkla geçmektedir. Baba Tâhir’in dubeytilerinden iki tanesini aşağıda örnek olarak verdik:

Dubeytinin Lorcası ve Türkçe Tercümesi

Tenê mîhnetkêşî dîrum Xudaya

Eziyet çeken bir benim var Allahım

Dilê hesretkêşî dîrum Xudaya

Hasret çeken bir kalbim var Allahu

Zi şoqê mesken dadê xerîbî

Gurbette yer yurt özleminden dolayı

Be sîne ateşî dîrum Xudaya⁷⁴

Sinede yanan bir ateşim var Allahım

⁷³ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, 62.

⁷⁴ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, 100.

Behar ayî be her şaxî gulî bî
Bahar geldi her dal üzerinde bir gül
Be her baxî hezaran bilbilî bî
Her bağ içerisinde binlerce bülbül
Be her merzî niyarem pa nihaden
Hangi sınıra ayak basarsam basayım
Mebada ez mû beter sûteditî bî⁷⁵
Olmasın benim gibi bir kalbi yanık

1.7.2. Gazel

Gazel, Arapça bir kelime olup “kadınlarla aşk üzerine tatlı ve hoş sözler ile sohbet etmek” anlamına gelmektedir.⁷⁶ Edebi kavram olarak da gazel, “uzunluğu beş ile on beş beyit arasında değişebilen, ilk beyitin dizeleri birbiriyle, sonraki beyitlerin ikinci mısraları birinci beyitle aynı kafiyeli, özellikle aşk, güzellik, içki konularını lirik bir biçimde işleyen bir nazım biçimi”dir.⁷⁷

Bugüne kadar farklı nüshalara göre Baba Tâhir’in dört gazeli tespit edilmiştir. Ancak gazellerinin bazı beyitlerinin birbirleri ile karıştırıldığı dolayısı ile hangi beyitlerin hangi gazele ait olduğu tam bir netlik kazanmış değildir.

Baba Tâhir’in gazellerinden birinin ilk beyti ile son beyti şöyledir:

Gazelin Lorcası ve Türkçe Tercümesi

Mû an sûteditî bêpa, ser estem

Ayaksız başsız bir kalbi yanırım

Ke dil stûre zi eşqê dilber estem

Kalbimin yanması yârin aşk derdinden

Menem Tahir ke der xuma be tûşî

Benim Tâhir ki derde maruz kalmışım

⁷⁵ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, 296.

⁷⁶ *el-Qamûsu'l-Muhîṭ*, 1186.

⁷⁷ Nesim Sönmez, *Dîwana Şêx Muşerrefê Xînikî*, (Diyarbakır: Seyda Yayınları 2019), 30.

*Muhammed ra kimîne çaker estem*⁷⁸

Neşem Muhammed'e hizmet etmekten

1.7.3. Bent

Klasik edebiyatta bent, "Bir şiiri meydana getiren bölümlerden her birine verilen ad"dır. Benttin tamamı aynı vezinle yazılır ve mısra sayısı belli değildir.⁷⁹ Baba Tâhir de klasik edebiyatın bu türü ile şiir yazmıştır. Örnek olarak aşağıda bir bendin ilk bölümü verilmiştir.

Bentin Lorcası ve Türkçe Tercümesi

Ger ej zer ewnihî eywanî ej gil

Eğer toprak eyvanı altın ile sıvasan

Be perçîneş kerî wanûşe û wil

Perçin yerine gül ve menekşe eksen

Ger ew beşneş nihî an dar şimşad

Her tarafına şimşad ağaçları diksen

Ger ew rûneş kerî awaci bilbil

Orada bülbüllerin ötmesini sağlasan

Serencaman beşi be ya beherzî

Neticede gideceksin, orada bırakırsın

*Yayê te gûr wî mawayê te gil*⁸⁰

Yerin toprak kapar, orada yatacaksın

1.7.4. el-Kelimâtu'l-Kısâr

el-Kelimâtu'l-Kısâr Baba Tâhir tarafından Arapça kaleme alınmış ve tasavvufun temel konularının ele alındığı bir eserdir. Eser, şekil bakımından kısa ve özlü cümlelerden oluşmakta ancak içerik bakımından derin irfani ve felsefi anlamlar içermektedir. Bu eser, ariflerin ve mutasavvıfların ilgiyle okudukları ve üzerine şerhler yazdıkları bir eserdir. Aynulkudât Hemedânî'ye ait olan şerh ile müellifi meçhul bir şahsa atfedilen şerhi örnek

⁷⁸ Baba Tahirê Uryan, *Dubeyti*, 155; Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, 49-50.

⁷⁹ İskender Pala, *Kitab-ı Aşk*, (İstanbul: Alfa Yayınları 2005),165.

⁸⁰ Baba Tahirê Uryan, *Dubeyti*, Çev., Sabah Kara, (İstanbul: Nûbihar Yayınları 1998), 155; Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, 42-43.

olarak göstermek mümkündür⁸¹. Esere daha sonra Molla Sultan Gunâbâdî tarafından biri Arapça diğeri de Farsça olmak üzere iki şerh yazılmıştır⁸². Baba Tâhir'in bu eseri yirmi üç bâbdan oluşmakta, konu itibariyle eserde tasavvuf ilminin inceliklerine değinilmiş ilim, marifet, ilham, feraset, akıl, nefis, sekr, muhabbet vb. birçok kavram ele alınarak söz konusu kavramların var ise zıt anlamları ile birlikte açıklanmıştır. Baba Tâhir, bu konuları el-Kelimâtu'l-Kısâr adlı bu eserinde 421 veciz sözde açıklamıştır⁸³.

Eserde geçen özlü sözlerden bazıları:

“el-‘ilmu tacu'l-‘arifi, ve'l-Ma‘ rifetu tacu'l-‘âlimi”⁸⁴ (İlim arifin, marifet ise âlimin tacıdır).

“Kâbûlu'l-medhi bi'n-nefsi şirkun, ve bi'l-hakki tevhidun”⁸⁵ (Nefisten dolayı övünmeyi kabul etmek şirk, Hakk'tan dolayı kabul etmek ise tevhittir.). “et-tasavvûfu ihlaku'l-emvali”⁸⁶ (Tasavvuf, malı yoketmektir.). “en-Nâsu selâsetun, ‘arifun, ‘alimun ve mürîdun. Fe emme'l-‘arifu fe hüve li Rabbihi dûne hazzîhi, ve emme'l-‘alimu fe hüve li ‘ilmihi ma‘a hazzîhi, ve emme'l-‘muridu fe hüve li muradihi bi r'uyeti hazzîhi”⁸⁷ (İnsan üç çeşittir: ârif, âlim ve murid. Ârif, rabbine bağlıdır hazzına değil; âlim, hazzıyla beraber ameline bağlıdır; mürîd ise hazzına bakarak muradına bağlıdır.). “el-‘ilmu yeħmiluhu, ve'l-vecdu yedħuluhu, ve'l-ħekiyketu tedyinuhu, ve'l-ma‘rifetu tu'nisuhu”⁸⁸ (İlim kişiyi –hedefine doğru- taşır, vecd –hedefe- dâhil eder, hakikat- onu Hakk'a- yaklaştırır, ma‘rifet ise –onu Hakk ile- yoldaş eder.).

⁸¹ İbrahim Ahmed Şıvan, *Gotekurtekanê Baba Tâhirî Hemedânî*, (Erbil: Çaphaneyî Zankoyî Selehâddin, 2006), 3.

⁸² Yazıcı, “Baba Tâhir-i Uryan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), IV/371.

⁸³ İbrahim Ahmed Şıvan, *Gotekurtekanê Baba Tâhirî Hemedânî*, 274.

⁸⁴ Şıvan, *Gotekurtekanê Baba Tâhirî Hemedânî*, 26.

⁸⁵ Şıvan, *Gotekurtekanê Baba Tâhirî Hemedânî*, 245.

⁸⁶ Şıvan, *Gotekurtekanê Baba Tâhirî Hemedânî*, 247.

⁸⁷ Şıvan, *Gotekurtekanê Baba Tâhirî Hemedânî*, 263.

⁸⁸ Şıvan, *Gotekurtekanê Baba Tâhirî Hemedânî*, 12.

2. BABA TÂHİR-İ ‘URYÂN’IN ESERLERİNDE BİREYSEL VE TOPLUMSAL ELEŞTİRİ

2.1. Aşırı Dünya Sevgisine Yapılan Eleştiri

Toplumlar, bireysel ve sosyal meselelerde ölçülü olunması yönünde bireyleri eğitir ve karşılıklarına örnek alınması gereken rol modeller sunarlar. İnsanlar, bazen ihtiraslarının kurbanı olup, arzularına gem vuramazlar, sonunda bu ihtiraslar onlarda tutku haline gelir. Dünyaya büyük bir tutku ile bağlananların, dünyayı doğru dürüst tanıyamamalarından kaynaklanmaktadır. Bazı insanlar bu yanlış düşüncelerinden dolayı eleştirilmişlerdir. Klasik edebiyat şairleri de zaman zaman insanlarda gördükleri bu yanlış tavırları düzeltmeleri için uğraşmışlar ve onların bu nakıs düşüncelerden sıyrılmalarını öğütlemişlerdir. Bu türden uyarılarda bulunan klasik dönem şarhlarından birisi de Baba Tâhir’dir. O, bir şiirinde insanları şöyle uyarmaktadır:

Bentin Lorcası ve Türkçe Tercümesi

Ger ej zer ewnihî eywanî ej gil
Eğer toprak eyvanı altın ile sıvasan
Be perçîneş kerî wanûşe û wil
Perçin yerine gül ve menekşe eksen
Ger ew beşneş nihî an dar şimşad
Her tarafına şimşad ağaçları diksen
Ger ew rûneş kerî awaci bilbil
Orada bülbüllerin ötmesini sağlasan
Serencaman beşî be ya beherzî
Neticede gideceksin, orada bırakırsın
Yayê te gûr wî mawayê te gil⁸⁹
Yerin toprak kapar, orada yatacaksın

⁸⁹ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, 42-43.

Dünyayı tanımadan ona çokça güvenenlere, aslında onun bir hayalin yansıması olduğunu göremeden ona bağlananlara, dünya metâna hiç ayrılmayacaklarmış gibi yapışıp kalanlara, onun için aşırı derecede çalışıp çabalayanları Baba Tâhir şu şekilde uyarmaktadır:

Dubeytinin Lorcası ve Türkçe Tercümesi

Çira azurdehalî ey dil, ey dil

Niye eziyet çekmekte sin ey gönül

Mudam ender xeyalî ey dil, ey dil

Hep hayallerin içindesin ey gönül

Berew kuncî nişîn şukrê Xuda kun

Git bir köşeye çekil, Allah'a şükret

Ke şayed kamyabî ey dil, ey dil⁹⁰

Belki orada rahat edersin ey gönül

Fani dünyaya bu kadar yapı ve ihtişamı konduranların, onun ne olduğunu tam olarak kavramamış olmaları, onların cahilliğinden gelmektedir. Dünyanın zevklerinin dahi sıkıntı ve eziyet veren yönlerinin olduğunu görememek, dünya ile adeta nikâhlanıp ondan bir gün ayrılacağını hiç hatıra getirmemek, dünyanın insanları yutup yok etmek için çabaladığını fark edememek büyük gaflettir. Dünyanın, tüm ağırlıklarını koyarak kendilerini hissettirme sevdasında olan beylere bile kalmamıştır. Bir zamanlar kişiyi yetiştirip yaşatabilmek için her olanağı sunan dünya, sonra da aynı kişileri öldürüp ortadan kaldırmak için takındığı acımasız çehresini iyi tanımak gerekir. Dünyayı sonsuz, insânı dünyada ebedî mukîm sanmak, dünyaya yanlış bir anlam yüklemek demektir. İbret nazarından yoksun olup da dünyayı çokça önemseyenler ve onun cazibesine kapılıp ebedi sananlara Baba Tâhir şöyle seslenmektedir:

Dubeytinin Lorcası ve Türkçe Tercümesi

Dunya xan bî û merdum mihman bî

Dünya bir handır, misafirdir insan

⁹⁰ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, 153.

Îmroz lale bî û ferda xezan bî

Bugün laleler vardır, yarın hazan

Sîyeh çalî kunen nameş nehend gûr

Mezar adıyla derin bir çukur kazarlar

Be mû wacen ke înet xan û man bî⁹¹

“Evin bu” diye sana ederler beyan

Tüm öğelerin, kendilerine biçilmiş belli bir kıymeti vardır. Bu kıymetin üzerinde bir kıymet verildiğinde, o öğe farklı bir konuma oturtulmuş olur ve bu durum, yadırganır. Verilen kıymetin ölçüsünü belirleyen, toplumun kültürüdür. Bir ineğin kıymeti, birçok toplumda aynıdır, fakat Hindistan’da bu kıymetin farklı bir boyut kazanması, o insânların inançları, gelenek-görenekleri, dilleri, kısaca kültürleriyle yakından ilgilidir.

Her toplumda da dünya kıymetlidir, zira hayat dünya üzerinde sürmektedir. Hayatın borçlu olduğu bir öğe kıymetsiz kılınmaz elbette, fakat dünyanın kıymeti de her toplumda olması gerektiği kadardır. Olması gereken miktarı belirleyen de toplumun yaşantısı, yani kültürüdür. Bazı kültürlerde yaşanabilecek hayatın tek olduğu dünya, bazı toplumlarda yaşanacak iki mekândan sonsuz olan değil de sonlu olan, yani daha az kıymetli olandır. Durum böyle olunca ve yaklaşımlar değişkenlik arz edince, dünyaya yaklaşım da ona göre şekillenmeye başlamıştır. Dünyayı yaşanabilecek tek mekân olarak görenlerin dünyaya biçtikleri değerle dünya yurdu yanında, öldükten sonra da farklı bir yurdu mekân tutacağını düşünenlerin dünyaya biçtikleri kıymet elbette farklı farklı olmuştur.

Klasik edebiyat şairlerinin yetişmiş olduğu zaman ve mekânda İslâm dininin, kişilerin hayatında hissedilir bir belirleyiciliği vardır. İslâm inancında ahîret âleminin varlığı ve bu yurdun varlığının getirmiş olduğu yükümlülükler, kişilerin dünyaya tutku derecesinde bağlanmaları önünde bir engel olmuş ve bu inanç, bireylerini dünyanın aşırı alayışı ve çekiciliğine karşı frenleyen öğretilerle uyarmıştır. Böyle bir dünya görüşü ve hayat felsefesinin hüküm sürdüğü ortamda, dünyaya tutku derecesinde bağlanıp yalnızca dünyaya talip olanlar,

⁹¹ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, 367.

eleştirilerin merkezine yerleştirilmiş ve toplumca tasvip edilmeyen bu yaklaşımlar yerilmiştir.

Dünyalıkların bir gün elden çıkacağını bilmeden canhıraş bir şekilde dünyalık isteyenlerle dünyayı tanıyamadan dünya ve dünyalıklardan yana muhteris olan insânlar, gözlerini açıp dünyayı doğru tanımaları gerektiğini Baba Tâhir şu dubeytisi ile uyarmaktadır:

Dubeytinin Lorcası ve Türkçe Tercümesi

Dunya xan bî û merdum mihman bî

Dünya bir handır, misafirdir insan

Îmroz lale bî û ferda xezan bî

Bugün laleler vardır, yarın hazan

Sîyeh çalî kunen nameş nehend gûr

Mezar adıyla derin bir çukur kazarlar

Be mû wacen ke înet xan û man bî⁹²

“Evin bu” diye bana ederler beyan

Şan şöhret peşinden koşmanın boş bir çaba olduğunu bilmeyenler ve kalbinde hastalık olup da durumunu düzeltme yoluna gitmeyenler, zararlarının ne olduğu konusunda iyi düşünmelidirler.

2.1. Maddî Olanı Mânânın Önüne Geçirme Yapılan Eleştiri

Toplumlarda maddî ve manevî olana biçilen değerler tabiki farklı farklıdır. Mânâ zenginliğinin daha yüce olduğu toplumlarda, maddî olanları yüceltenler ortaya çıktıklarında, bu insânların yerleşik kültüre ters düşen bu davranışlar eleştiri konusu olmuş ve onların yapmış oldukları bu nahoş davranışlar eleştirilmiştir.

Baba Tâhir, insâmı insân yapan öğelere uzak durup maddî olanakların çokluğu ve fazlalığıyla şeref bulacaklarını düşünenlerin bu düşüncelerini beğenmediğini ve tasvip etmediğini, şu öğütleriyle göstermektedir:

⁹² Kadri Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, 367.

Dubeytinin Lorcası ve Türkçe Tercümesi

Be gûrîstan guzer kerdem sebahî

Bir sabah uğradım ben kabristana

Şinîdem nale û fixan û ahî

Kulak verdim inilti, feryat ve figana

Şinîdem kelleyî ba xak mîguft

Duydum bir kelle toprağa dedi ki

Ke in dunya nemîrzed be kahî⁹³

Bu dünya değmez bir çöp samana

Baba Tâhir, dünyadan ve onun ağırlıklarından kurtulup hafiflemeyenlere de ayrı bir öğüdü, dolayısıyla ayrı bir uyarısı vardır. Mal biriktirmekle ters orantılı olan Allah'a yakınlığı bilmeden, mal-mülk biriktirme hırsından vazgeçemeyip Allah'tan uzaklaştığının farkında bile olmadan malının çokluğuyla övünüp iftihar edenleri uyaran Baba Tâhir, bu görüşleriyle, yaşamış olduğu toplumun klâsik yaşantısına ve dünya görüşüne de bir ayna tutmaktadır.

2.2. İlâhî Olana Yabancı Kalmaya Getirilen Eleştiri

Klasik edebiyat şairlerinin yetişmiş oldukları coğrafyalarda insan hayatı üzerinde belirleyici bir rol üstlenen dinî hayat, Tasavvuf edebiyatının da oluşmasına kayda değer bir katkı sunmuştur. Özünde sevgi ve hoşgörüyü dayalı bir dünya oluşturma çabası yatan Tasavvuf edebiyatının tesiri, klasik edebiyat şairleri üzerinde de etkili olmuş ve bu dönemdeki birçok şair aynı zamanda birer mutasavvıftırlar.

Şairler, ilâhî olanı ulvî kabul edilmişler ve büyük düşünebilmenin bir tezahürü olarak görmüşlerdir. İlâhî olandan uzaklaşmayı, Allah'ın buyrukları dışına çıkmamanın, toplumun yerleşik inanç sistemi ve değer yargılarına ters düşüp çeliştiğinden eleştirmişlerdir.

İslâm inancında kulun itaatkâr olması öngörülmüş, asi kullar ise zem edilmişlerdir. İnançların insan hayatı üzerinde belirleyici olduğu klasik edebiyatta, Allah'ın hoşuna gitmeyen asilik, kulun da hoşlanmadığı bir durum olarak algılandığından şairler tarafından eleştirilmiştir.

⁹³ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, 390.

Önünde eğilinmesi gerekene eğilmeyip serkeşlik edenlerin, en alçaklar önünde eğilmeye mecbur bırakılacaklarını bilmeleri gerekir. Sıkıntıları kabul edip onlarla da yaşayabilmek yerine, sıkıntılardan hep kaçan insanların bu asi ruh halleri eleştirilmiştir.

Yaşayanlar için her şeyin bir gün son bulacağını bile bile varlık iddiasında bulunanların, fikirlerinde yanıldıklarını anlamalarına mani görünen şey, onların serkeş yapılarıdır.

İnanç sisteminin getirmiş olduğu yükümlülüklerin dışında kalma, bunlara uzak durma eleştirilerin temelini oluşturmuştur. Toplumun çoğu tarafından kabul görüp tatbik edilen uygulamaları yok sayıp kendilerine göre bir yaşam standardı belirlemeye çalışanların bu eylemleri, aykırı olarak algılandığından hem yerilmiş hem de tavsiye niteliğinde önerilerde bulunulmuştur.

Günahkârlığın tevbeyle bir basamak olduğunu bilmeden günahkâr insanları, mahdut yapılarındaki mahdut kafalarıyla yargılayıp mahkûm eden, toplumdaki tecrîd edilmelerine sebep olanların bu kaba ve cahilane davranışları yerilir:

Dubeytinin Lorcası ve Türkçe Tercümesi

Te ke naxwandeyî ilmê semawat

Sen ki semavat ilmini okumamışsın

Te ke naburdeyî reh der xerabat

Sen ki harabata doğru yol alamamışsın

Te ke sûd û zîyanê xwud nezânî

Sen ki ayırt edemiyorsun kâr zararını

Bî yarûn key resî! Heyhat, Heyhat⁹⁴

Heyhat ki heyhat, yara nasıl ulaşırsın!

Baba Tâhir, gerçek ve samimi olmayan, gerçek anlamda sevilmesi gerekeni bilmeden, sevdiklerini sananların bu yanlış sanıları, gerçeklerden uzak kalışlarına bağlar.

⁹⁴ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, 102.

2.3. Toplumun Tevekkülsüz Oluşuna Yapılan Eleştiri

Toplumun genelinde yaygın olan genel dinî kanaatlere göre, insanoğlu yapmış olduğu her fiile hâkim değildir. Kişi, çalışır, uğraşır, bir şeyler ortaya koyar, ama belli bir noktadan sonra o işin istendik şekilde sonuçlanmasında etken olma vasfını yitirip edilgen olur ve takdiri Allah'a bırakır. Bu düşünce klasik edebiyat şairlerinin yaşamış oldukları çağlarda tüm toplumca kabul gören genel kanaatlerdir ve bu düşüncelere aykırı hareket edilmesi de bu nedenden dolayı eleştiri konusu olmuştur.

İşlerin yalnızca kendilerinin kurmuş oldukları hile, düzen ve dubaralarla döneceğini sanıp Allah'ın takdir edip etmemesini hesaba katmayı unutanların içine girmiş oldukları bu yanlış davranışları ve zenginliğin, çalışmak yanında Allah'ın bir lütfu olduğunu anlamadan, sadece çalışarak da zengin olunacağını düşünenlerin bu düşüncelerinde yanlışlıklarını Baba Tâhir onlara hatırlatmaktadır:

Dubeytinin Lorcası ve Türkçe Tercümesi

Bebendem şal û mîpoşem qedek ra

Entarimi giyip şalımı bağlayayım

Benazem gerdişê çerx û felek ra

Feleğin nasıl döndüğüne bakayım

Begerdem abê deryaya seraser

Gezeyim deniz sularını baştanbaşa

*Beşoyem her dû destê bënemek ra*⁹⁵

Nankörün her iki elini yıkıyayım

Netice

Klasik edebiyat şairlerinin kahirekseriyeti yaşadıkları toplumun içinde bulunduğu sosyala ve bireysel bozulmayı kendi lisanlarıyla eleştirmişler ve insanlara, yazmış oldukları şiirlerle doğru yolu göstermeye çalışmışlardır. Araştırmamızın konusu olan çalışmanın neticesinde aşağıdaki sonuçlara varılmıştır:

⁹⁵ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, 99.

Klasik edebiyat şairleri her ne kadar yüksek zümreye hitap etmişlerse de yaşadıkları toplumla yakından alakadar olmuşlar ve topluma adeta bir mürşid olma misyonunu yerine getirmişlerdir.

Araştırmamızın konusu olan Baba Tahir, Klasik Kürt Edebiyatının şu ana kadar tespit edilmiş en kadim şairidir. Doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmemekle beraber onuncu yüzyılın ikinci yansı ile on birinci yüzyılın ilk yarısında yaşamış büyük bir mutasavvıf ve şairdir. O, eserlerini Kürtçenin Lori lehçesiyle yazmıştır. Günümüze ulaşmış eserlerinden Dubeytiler, gazeller ve bentleri Kürtçe'nin Lori lehçesiyle, el-Kelimatu'l-Kisar adlı eserini de Arapça kaleme almıştır.

Baba Tahir, şiirlerini hem arûz kalıbıyla hem de hece vezniyle yazmıştır. Şiirlerinin konusu genel olarak ilahi aşk ve tasavvuftur. el-Kelimatu'l-Kisar adlı eseri ise özlü sözlerden oluşmaktadır. Baba Tâhir, bu eserde insanlara veciz ifadelerle öğütlerde bulunmuş ve onlara doğru yolu işaret etmiştir.

Baba Tâhir, şiirlerinde toplumun kokuşmuşluğunu görmüş, yaşadığı toplumu uyarmış ve onlara yol göstermiştir. O, sosyal eleştiriden ziyade bireysel eleştiriye daha çok önem vermiştir. Eserlerinde kendi şahsında gerek bireylerin gerekse toplumun içinde buldukları yanlış davranışları dile getirerek onları uyarmıştır.

Kaynaklar

Abdulhuseyn Zerîn Kûb, *Tarîh-i Merdûm-i İran Ez Zebân-ı Sâsâniyân Tâ Pâyan-ı Âl-i Büveyh*, Tahran: Müessesese-i İntişârât-ı Emir Kebîr, 1377.

Adak Abdurrahman, *Teşeyên Nezmê di edebiyata kurdî ya klasik de*, İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2019.

Baba Merduh Rûhânî, *Târîh-i Meşâhîr-i Kurd Urefâ-Ulemâ-Udebâ-Şuarâ*, (Haz., Muhammed Macid Merduh Rûhânî), Tahran: Çâp Surûş, 1386.

Baba Tahirê Uryan, *Dubeyti*, (Çev., Sabah Kara), İstanbul: Nûbihar Yayınları, 1998.

Babacan İsrâfil, *Ehl-i Hak Baba Tâhir Uryan: Zerdüş*, (Haz., Ömer Uluçay), Adana: Gözde Yayınları, 2010.

Cebecioğlu Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Otto Yayınları, 2014.

Cevad Maksûd, *Şerh-i Ahwâl ve Âsâr ve Dübeytîhâ-yi Baba Tâhir-i Uryân*, Tahran: Silsile-i İntişârât-ı Millî, 1384.

Çelenk Abdulkerim, *Baba Tâhir-i 'Uryân'ın Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Çelik Ahmet Faruk, “Baba Tâhir-i Hemedanî Divanının Mehdî-i Hamîdî Nûshasında Geçen Dobeytîleri ve Türkçe Tercümesi”, *Doğu Esintileri: İranoloji, Fars Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, Erzurum, 3, (2015), 247-293.

Çiftçi Hasan, *Klâsik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

Devellioğlu Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, (Haz. ve Yayınları, Aydın Sami Güneçyal), Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2007.

Durmus, İsmail, , “Hezl: Arap Edebiyatı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 17/305-306, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Durmuş İsmail, “Hiciv”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 17/447, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Ebü'l-Fidâ, ‘İmâdu’d-Dîn İsmail b. Muhammed b. Ömer, *Takvîmu'l-buldân*, (Nşr., M. Le Baron Mac Guckin De Slane), Paris: Dâru't-Tibâ'ati's-Sultâniyye, 1840.

el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemu'lbuldân*, Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1397.

Emir Şerefhan Bidlisi, *Şerefname Tarihi Mufesseli Kürdistan*, Haz. Muhammed Abbasi, Tahran: Neşr-i Hedis, tsz.

er-Râvendî, Necmeddin Ebû Bekir Muhammed b. Süleyman, *Râhetu's-sudûr ve Âyetu's-sürûr fî Târîhi'd-devleti's-Selçûkiyye*, (Çev., İbrahim Emin eş-Şevârubî), Kahire: el-Meclisu'l-a'lâ li's-sekâfe el-Meşrû'u'l-kavmî li't-terceme, 1960.

Georg Léon Leszczynski, “Baba Tâhir Uryan’ın Rubaileri ve İlahi Aşkın Gözyaşları”, *Ezidi, Kızılbaş, Yaresan Kürtler Belgelerle Kürdistan’da Gizli Dinler*, (Haz., Mehmet Bayrak, Çev., Salman Kanar), Ankara: Özge Yayınları, 2014.

Gerdi Azizi, *Serwa*, Erbil: Aras Yayınları, 1999.

Gökalp Ziya, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, İstanbul: İstanbul Kaynak Yayınları, 2011.

Hamid Abdulmecid Selefi, Tahsin İbrahim Doski, *Mu‘cemu’ş-şu‘erai’l-Kurd*, Erbil: Sıpirez Yayınları, 2008.

Heinz Halm, “Ehlê Haq”, *Alevilik ve Kürtler: İnceleme-Araştırma ve Belgeler*, (Der., Mehmet Bayrak, Çev., Zafer Avşar), Wuppertal: Özge Yayınları, 1997.

İbn Havkal, Ebu’l-Kâsım İbn. Havkal en-Nasîbî, *Kitâbu sûreti’l-arz*, Leiden: Matbaâ-yı Brill, 1938.

İbn Manzûr, *Lisânu’l’Arab*, Bulak, 1299-1308.

İbrahim Ahmed Şivan, *Gotekurtekanê Baba Tâhiri Hemedânî*, Erbil: Çaphaneyî Zankoyi Selehâddin, 2006.

İskender Pala, *Kitab-ı Aşk*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2005.

İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, es-Sihâh tâcu’l-luga ve sihâhu’l-‘Arabiyye, Beyrut: 1979.

Kara Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Kurtuluş Rıza, “Loristan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27/447, İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

M. ‘Asî - E. B. Ya’kûb, *el-Mu‘cemu’l-mufassal fî’l-luga ve’l-edeb*, Beyrut: 1987.

Maruf Haznedâr, *Mêjûyê Edebî Kurdî*, Erbil: Aras Yayınları, 2001.

Maruf Haznedâr, *Mêjûyê Edebî Kurdî*, Erbil: Aras Yayınları, 2001.

Mecdu’d-Dîn Muhammed b. Yakûp el-Fîrûz Âbâdî, *el-Kâmûsû’l-Mühît*, Kahire: Daru’l-Hâdis, 2008.

Mehmed Emin Zeki Bey, *Kürd ve Kürdistan Ünlüleri (Meşâhîrê Kurd û Kurdistan, (Çev., M. Baban M. Yağmur, S. Kutlay), Ankara: Öz-Ge Yayınları, 2005.*

Minorsky, “Ehl-i Hak”, *İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1979.

Mişal ‘Asî - Emil Bedi’ Ya‘kûb, *el-Mu‘cemu’l-mufasssal fi’l-luga ve’l-edeb*, Beyrut: 1987.

Mustafa Fehrayi, *Baba Tâhir-i Hemedanî, Meşâhîr-i İrani 21*, Tahran: 1387.

Müessese-i Dâiratü’l-meârif el-fikhü’l-islâmî, *Danışname-i Cihan-i İslâm*, Kitabhâne-i Medrese-i Fekâhet, b.y.y., t.y.

Necm Selman Mehdi el-Feyli, *el-Feyliyyûn*, Irak: Dârû Aras Li’t-Tibâ‘ati ve’N-Neşr, 2009.

Ocak Ahmet Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderiler XIV-XVII. Yüzyıllar*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.

Öngör Sami, *Coğrafya Sözlüğü*, İstanbul: Maarif Basımevi, 1959.

Özköse Kadir, “Selçuklu Toplumunda Tasavvufî Hayatın Sosyo-Kültürel, Siyasal ve Dini Sahaya Etkisi”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1, (2014), 11-42.

Öztuna Yılmaz, “Loristan Atabeyleri”, *Türk Ansiklopedisi*, (Red., Yılmaz Öztuna ve bşk.), Ankara Milli Eğitim Basımevi, 1976.

Öztürk Mürsel, “Rubai”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35/176-177, İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Resul İzzetin Mustafa, *Mêjûyî Edebî Kurdî*, (Suleymaniye: Le ser erkê Farûkî Mela Mistefa, 2012), I/97-98.

Rıza Kuli Han Hidayet, *Mecmau’l-fusehâ*, Tahran: (Nşr. Muzahir Mustafa), İntişârât-ı Emin Kebîr, 1381.

Secâdi Aladdin, *Mêjûyî Edebî Kurdî*, Senendec: İntişaratê Kurdistan, 1389.

Seyyid es-Serîf el-Curcânî, *Kitâbu’t-ta’rifât*, Beyrut: ts.

Sönmez Nesim, *Dîwana Şêx Muşerrefê Xînikî*, Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2019.

Şahin Haşim, “Menâkıbnâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19/112-114, Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, (Nşr., Ahmet Cevdet), İstanbul: Kapı Yayınları, 2013.

Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm*, İstanbul Mihran Matbaası, 1316.

Şeyh Muhammed Hal, “Baba Tâhir-i Hemedani Meşhûr Be Uryan”, *Govarî Korî Zanyârî Kurd*, V-3, Tahran: 1977.

Tâhir-ül Mevlevî, *Edebiyat Lugatı*, (nşr. K. Edib Kürkçüoğlu), İstanbul: 1994.

Takane Ahmet, *Baba Tâhirî Hemedâni Jıyan û Berhemî*, Erbil: Aras Yayınları, 2008.

Temo Selim, *Kürt Şiiri Antolojisi*, İstanbul: Agora Kitaplığı Yayınları, 2013.

Tenik Ali, *Tarihsel Süreçte Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2015.

Turan Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Sütun Yayınları, 2011.

V. Minorsky, “Lur”, *The Encyclopaedia Of İslâm*, E.J.Brill, Leiden, 1986.

Yasemî Reşid, “Baba-i Şâirân”, *Baba Tâhîrnâme: Hefde Güftâr ve Güzine-i Eş'âr*, (Der., Pervîz Azkaî), Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1375.

Yavuzer Mehmet Nur, , *Baba Tahir Di Wêjeya Kurdî De*, Teza Lîsansa Bilind, Zanîngeha Yüzüncü Yılê, Van: 2016.

Yazıcı Tahsin, “Baba Tâhir-i Uryan”, *Türkiye Diyanet İslâm Aansiklkopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yazıcı Tahsin, “Hemedan”, *Türkiye Diyanet İslâm Aansiklkopedisi*, 17/183, TDV Yayınları İstanbul: 1998.

Yıldırım Kadri, *Baba Tahîrê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, İstanbul: Avesta Yayınları, 2013.

İMAM KUŞEYRÎ'NİN HALLÂC-I MANSÛR'U MÜDAFAASI

Mesut YİĞİT*

Giriş

Sûfilerin bir kısmının seyr u sülûk mertebelerini kat ederken manevî âlemde müşahede ettiklerini maddî sahada açıklamak istediklerinde dilin yetersizliği problemi ile karşılaştıkları bir gerçektir.¹ Tasavvuf tarihine göz attığımızda hayatlarının bazı merhalelerinin polemik konusu olduğu, ifadelerinin derin tartışmalara yol açtığı bazı mutasavvıflarla karşılaşılmaktadır.² İşte bu mutasavvıflardan birisi de tasavvuf tarihinde öğretileriyle, etkisiyle zirve isimlerden birisi olan Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922)'dur. Çalkantılı ve zikzaklı bir hayatın sonunda maruz kaldığı ithamlar neticesinde idama mahkûm edilmiştir. Yalnız söylemek gerekir ki geniş çevrelerce tarih boyunca elim bir hadise olarak anılmış olan Hallâc-ı Mansûr'un idamı, siyasi nedenlere bağlanmıştır. Bu doğrultuda idamına gerekçe gösterilen meşhur “enlhak”³ ifadesi ve

* Dr. Öğr. Üyesi Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı, Muş, Turkey m.yigit@alparslan.edu.tr **ORCID** orcid.org/0000-0002-9939-4235

1 Mahmud Erol Kılıç, *Tasavvuf Düşüncesi Makaleler-Konferanslar I*, (İstanbul: Sûfi Kitap, 2014), 326-328.

2 Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalim Mahmud, Taha ve Abdülbâki Surûr, (Mısır, Dâru'l-kutubi'l-hadîse, 1960/1380), 497-501; Niyâzî-i Kadîm, *Hallâc-ı Mansûr Manâkıbnâmesi*, haz. Mustafa Tatcı (İstanbul: H Yayınları, 2019), 12-13.

3 Hallâc-ı Mansûr bu meşhur sözünü manevî merhaleleri kat ederken kendinden geçmiş bir hâlde söylemiştir. O kendini kaybederken benliğini unuttu, sadece Cenâb-ı Hak'ın varlığını fark etti. Bazıları bu sözün Hak'tan kinaye edilerek söylendiğini ifade eder. Yine bazıları da “enlhak” sözüyle “ben Hak'tanım” veya “Hak odur, ben değilim” denilmek istendiğini aktarmışlardır. Bkz. Ahmed Farûkî Serhendî İmam Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Abdülkadir Akçiçek, (İstanbul, Dergâh Ofset, 1998), 1/154; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2016), 123., Safer el-Muhibbi el-Cerrahi, *Istilahat-ı sofiyye fi Vatan-ı Asliyye* (İstanbul: Kırkkandil Yayınevi, 2013), 89.

diğer hüccetler sadece bu elim hadiseye meşruiyet kazandırmak için ileri sürülen bahaneler olduğuna inanılmıştır.⁴

İslâm tarihinde âlimlerden bir kısmının Hallâc-ı Mansûr'u övdükleri ve hallerini kabul ettikleri, bir kısmının da kendisini red hatta tekfir ettikleri görülmektedir.⁵ Ünlü oryantalist Louis Massignon övenler, yerenler ve tavakkuf edenler olmak üzere Hallâc-ı Mansûr hakkında görüş bildirenleri üç gruba ayırmaktadır.⁶ Esasında onun hakkında tavakkuf edenlerin bilhassa sûfilerin yanlış anlaşılma korkusu veya siyasî nedenlerle görüş bildirmedikleri ortaya çıkmaktadır.⁷ Onu öven, hallerini şer'i şerife uygun bulan âlimler, onun hakkındaki ithamların abartı ve çoğu yerde de iftira olduğunu söylemişlerdir.⁸ Hallâc-ı Mansûr hakkında itidalli davranan bu kitle, şiirlerini de ilahi sevgiyi gösteren, tevil edilebilir remzî ifadeler şeklinde değerlendirmişlerdir. Onlara göre Hallâc-ı Mansûr'u; sapkın, mülhid, zındık ve diğer olumsuz tanımlarla reddedenler onun hakkında tam bir tahkikata sahip değillerdir.⁹ Çünkü ona ait olduğu iddia edilen düşünce ve davranışların önemli bir kısmının ona aidiyeti dahi tartışmalıdır.¹⁰ İdam edilişinin daha çok siyasî kaygılara dayandığını göz ardı eden karşıtları, onun şiirlerini zâhiri anlamlarına hamletmişlerdir. Hâlbuki birçok şairin şiirlerinde bol miktarda remzî

4 Mehmet Necmettin Bardakçı, *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016) 59-60. Ebû Bekr eş-Şiblî (v. 334/946) de şöyle söylemiştir: "Hallâc ile ben aynı idik. Ancak o sırrı açığa vurdu. Bense gizledim." Yaşar Nuri Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri Kitâbü't-Tavâsîn*, (İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1976), 26-35.

5 Ebu Nasr Serrâc et-Tûsî *el-Luma'* adlı eserinde, Cüneyd Bağdâdî'nin kendi döneminde ilim, ibadet ve takvada çok üstün bir şahsiyet olmasına rağmen onun da şirk ve zındıklık ithamlarından kurtulamadığını belirtir. Bkz. et-Tûsî, *el-Lüma'*, 500.

6 Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri Kitâbü't-Tavâsîn*, 41.

7 Tâhirü'l-Mevlevî, *Hallâc-ı Mansûr'a Dâir*, haz. Mustafa Kirenci (İstanbul: Büyüyen Ay, 2018), 21.

8 Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb* (Hakikat Bilgisi), çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 213-214; Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri Kitâbü't-Tavâsîn*, 41-46.

9 Mevlevî, *Hallâc-ı Mansûr'a Dâir*, 21-28; Mehmet Necmettin Bardakçı, *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, 60.

10 Hücvirî, Hüseyin Mansûr Hallâc'ın Bağdatlı bir mülhid olan ve Ebû Saîd el-Cnnâbî'nin (Karmatî) arkadaşı olan Hasan b. Mansur Hallâc ile karıştırıldığını bildirmektedir. Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 213-214.

ve mecazî ifadeler kullandığı, bunların da ancak belli bir tevil ile açıklanabileceği müsellemlerle bir ön kabul olduğunu unutmaktadırlar.¹¹ Hallâc-ı Mansûr'un hâl tercümesini verip onu metheden ve sarf ettiği sözlerinde mazur gören Hücvirî (ö. 465/1072 [?]) onun hakkında fırtına koparanları, İmam Kuşeyrî (ö. 465/1072)'nin şu sözleriyle uyarmak istemiştir: “ *Eğer o, hakikat ve mâna erbabından biri ise kendisini reddedenlerin terk etmeleriyle terkedilmiş olmaz. Şayet Hakk'ın merdudu, halkın makbulü ise halkın kendisini kabul etmeleriyle de makbul olmaz. Teslimin hükmü ile onu O'na bırakırız. Yani Hallâc'ı Allah'a havale ederiz. Onda bulduğumuz Hak'tan nişan ve deliller miktarınca kendisine tazim ederiz.*”¹²

İslâm düşünce tarihi boyunca süregelen bu tartışmaların içinde önemli bir sûfi, kelâm, tefsir ve hadis âlimi olan İmam Kuşeyrî'nin de yer aldığı görülmektedir. İmam Kuşeyrî, Hallâc-ı Mansûr'dan yana taraf olmasına rağmen bu desteğini üstü kapalı bir şekilde sürdürmüştür. Bu tutumunun üstlendiği Sünnî/Eş'arî akidesini savunma ve tasavvufun da bu akideye uygun bir yol olduğunu ortaya koyma amacı gereği olduğu düşünülmektedir.¹³ Bu çalışmada İmam Kuşeyrî'nin tasavvufî temel kaynaklar arasında ilk sıralarda yer alan *er-Risale* adlı eserinde Hallâc-ı Mansûr'dan yaptığı nakiller incelenmiştir. Ayrıca Hallâc-ı Mansûr'la ilgili vermek istediği mesajlar ortaya konulmaya çalışılmıştır.

I. İmam Kuşeyrî

Adı Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik, lakabı Zeynü'l-İslâm, künyesi Ebû'l-Kâsım, nisbesi el-Kuşeyrî'dir. 376/986 yılında Nişâbur'un Üstüvâ nahiyesinde doğdu.¹⁴ Fetih hareketlerinden sonra Arap kabileleri Horasan bölgesine yerleşmişlerdi. İmam Kuşeyrî bu Arap kabilelerinin neslinden gelmektedir. Annesi Benî Süleym,¹⁵

11 Mahmud Erol Kılıç, *Sûfi ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, (İstanbul: Sûfi Kitap, 2017), 136-145.

12 Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 213.

13 Süleyman Uludağ, “Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/474.

14 Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 81.

15 Benî Süleym kabilesinin atası Süleym b. Mansûr'un nesebi Hz. İbrahim (a.s.) oğlu Hz. İsmail (a.s.)'in soyundan gelen Adnân'a ulaşmaktadır. Bkz. Ömer Rızâ

babası Benî Kuşeyr¹⁶ kabilesine mensuptur. Küçük yaşta yetim kalmıştır. Onun eğitimi ile annesi ilgilenmiştir. İlimde ilerlemek için Nişâbur'a gitmiş Ebû Ali ed-Dekkâk (ö. 405/1015)'in ders halkasına katılmıştır. Ebû Ali ed-Dekkâk şer'î ilimlerin tahsili için onu teşvik etmiş ve yönlendirmiştir.¹⁷

Şafîî fikhını Ebû Bekir et-Tûsî (ö.460/1067)'den, kelim ilmini İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027)'den, hadis ilmini de dönemin muhaddislerinden tahsil etmiştir. Ebû Ali ed-Dekkâk'ın sevgisini kazanan İmam Kuşeyrî hocasının kızı ile evlenmiştir. Hocasının vefatından sonra ünlü sûfî Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin sohbetlerine katılmıştır. Nişâbur'da talebelere ders veren İmam Kuşeyrî birçok talebe yetiştirmiştir. Döneminde Mu'tezile mezhebine mensup Selçuklu veziri Amîdü'l-mülk el-Kündürî, Eş'arî kelamcılarına karşıt bir tavır sergilemiştir. Bunun üzerine İmam Kuşeyrî de Eş'arîliği savunan bir fetva vermiş ve diğer şehirlere de göndermiştir. İmam Kuşeyrî, bu olayın akabinde hapse atılmıştır. Sevenleri tarafından hapisten kurtarılan İmam Kuşeyrî bu hadiselerin neticesinde memleketini terk etmiştir. On yıl süren sürgün hayatından sonra tekrar Nişâbur'a dönmüş ve orada vefat etmiştir.¹⁸

II. Hallâc-ı Mansûr

Adı Hüseyin b. Mansûr, lakabı Hallâc, künyesi Ebû'l-Mugîs, nisbesi el-Beyzâvî'dir. 244/858 yılında İran'ın Beyza şehrinde doğmuştur. İlköğrenimine doğduğu şehir Beyzâ'da başlamış Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemiştir. Daha sonra Tüster'e, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896)'nin yanına giderek ders halkasına katılmıştır. İki sene Sehl b. Abdullah'ın yanında kaldıktan sonra Bağdat'a giden

Kehhâle, *Mu'cemu Kabîli'l-Arab* (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1405/1984), 2/543-545.

16 Benî Kuşeyr kabilesinin atası Kuşeyr b. Ka'b'ın nesebi de Hz. İbrahim (a.s.) oğlu Hz. İsmail (a.s.)'in soyundan gelen Adnân'a ulaşmaktadır. Bkz. Kehhâle, *Mu'cemu Kabîli'l-Arab*, 3/954.

17 Şemsuddîn Muhammed ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Naîm el-Arkûsî (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1405/1984), 18/229.

18 Hülya Küçük, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 252., Mehmet Demirci, *Gönül Dünyamızı Aydınlatanlar* (İstanbul: Vefa Yayınları, 2013), 69-71.

Hallâc-ı Mansûr, dönemin meşhur sûfilerinden Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 297/910)'nin sohbet halkasına katılmış ve ondan hırka giymiştir.¹⁹ Hallâc-ı Mansûr, sûfî Ebu Yakub el-Akta'nın kızıyla nikâhlanmış fakat hocası Amr b. Osman bu evliliği tasvip etmemiştir.²⁰

Bağdat'ta Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî (ö. 295/908) ve Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) gibi önde gelen sûfilerden de istifade etmiştir. Hicaz'a ilk ziyaretini yapmış ve orada bir yıl kalarak ibadetle meşgul olmuştur. Bağdat'a döndükten sonra beş yıl süren Maveraünnehir, Horasan ve Sicistan seyahatine çıkmıştır. Bu bölgelerde tebliğ faaliyetlerinde bulunan Hallâc-ı Mansûr birçok insanın Müslüman olmasına vesile olmuştur.

Seyahatini bitirip döndükten sonra kendisine yönelik birçok itham ile karşılaşan Hallâc-ı Mansûr ikinci sefer Hicâz yolculuğuna çıkmıştır. Hac yolculuğundan döndükten bir süre sonra tebliğ vazifesi için İslâm'ın henüz yayılmadığı coğrafyaya yeni bir seyahate çıkmıştır. Horasan, Maveraünnehir, Türkistan, Hindistan ve nihayet Çin'e kadar giderek tebliğ faaliyetlerini sürdürmüştür. Tekrardan Bağdat'a dönen Hallâc-ı Mansûr aleyhinde artan ithamlara maruz kalmış neticesinde bir daha Hicâz yolculuğuna çıkmıştır.

İki yıl süren Mekke mücaveretinden sonra Bağdat'a gelen Hallâc-ı Mansûr, burada bir ev yaptırarak ders ve sohbetlerini bu evde icra etmiştir. Abbâsî Halifesi Muktedir Billâh (ö. 320/932) döneminde vezir Hâmid b. Abbâs (ö. 311/923)'in uzun uğraşları sonucu Hallâc-ı Mansûr aleyhinde ilhâd suçlamasıyla ölüm kararı çıkmış ve idam edilmiştir.²¹ Aşağıda Hallâc-ı Mansûr'un lehinde ve aleyhinde görüş bildirenlerin bir kısmı verilecektir.

19 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 14/314-316.

20 Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018), 706.

21 Hallâc-ı Mansûr'un İslâm'ı yayma çalışmalarının geniş bilgisi için bkz. Louis Massignon, *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Ardıç Yayınları, 2006) 220-252.

1. Hallâc-ı Mansûr'un Lehinde Görüş Bildirenler

İlk dönem mutasavvıflarının bir kısmı dışında Hallâc-ı Mansûr'un aleyhinde yer alan mutasavvıf yok gibidir.²² Bilakis Hallâc-ı Mansûr onların indinde mazlum, şehit bir sûfî olarak yer aldığı söylenebilir.²³ Gerek sûfilerden gerekse de ulemadan Hallâc-ı Mansûr'u kabul edip methedenlerden bir kısmı şunlardır: Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc el-Bağdâdî (ö. 306/918), Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Atâ' (ö. 309/922), Ebû Bekir Şiblî (ö. 334/946), Ebu'l-Kâsım Nasrâbâdî (ö. 367/978), Ebû Abdillâh Muhammed b. Hafîf (ö. 371/982), Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî (ö. 412/1021), Ebû Saîd Fazlullâh b. Ebi'l-Hayr (ö. 440/1049), Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân el-Cüllâbî el-Hücvîrî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111), Ebü'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî (ö. 513/1119), Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. er-Râzî (ö. 606/1210)'yi sayabiliriz.²⁴ Aşağıda Hallâc-ı Mansûr'u savunanlardan iki kişinin görüşlerine yer verilmiştir.

1. 1. Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî el-Hücvîrî

Hucvirî *Keşfu'l-Mahcûb* adlı eserinde hal tercümesini yaptığı zahid ve sûfiler arasında Hallâc-ı Mansûr'a yer vermemeyi kendisi için emanete riayet etmeme anlamına geleceğini mütalaa etmiştir. Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb'ta* biyografisini verdiği Hallâc-ı Mansûr'dan şöyle bahsetmektedir: “*Manada istiğrak, davada istihlâk halinde bulunan Ebu Mugîs Hüseyin b. Mansûr Hallâc (r.a.), tasavvuf yolunun sermestlerinden ve iştiyak sahiplerinden idi. Kavi bir himmet ve yüce bir hal sahibi bulunuyordu.*” Hucvirî, olumlu hatta yüceltici ifadelerle kanaatini ortaya koyduktan sonra mutasavvıfların Hallâc-ı Mansûr hakkında ihtilaf ettiklerini belirtir. Ona sihir ve hile isnat edenlerin bu

22 Abdurrahman Cami, *Nefehâtü'l-Üns-Evliya Menkıbeleri*, çev. Lâmiî Çelebi, sad. Ahmed Murad (İstanbul: Fatih Yayınları, 2015), 226-229., Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri Kitâbü't-Tavâsîn* 41-46.

23 Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 704., Kadîm, *Hallâc-ı Mansûr Manâkıbnâmesi*, 11., Bardakçı, *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, 59.

24 Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 212-214.; Ethem Cebecioğlu, "Hallac-ı Mansur", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 / 1 (Nisan 1988), 340-341.

görüşlerinde isabetli olmadıklarını, onu Bağdatlı bir sihirbaz ve mülhid olan Hasan b. Mansûr Hallâc ile karıştırdıklarını dile getirir. Onun muvahhid, takva ve salah ehli bir zât olduğunu naklederek ona nisbet edilen zâhiri çirkin bazı sözlerin haline mağlub bir şekilde (cezbe hali ile) söylenen kapalı ibarelerden müteşekkil olduğunu söyler.²⁵

1. 2. Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. el-Gazzâlî

İmam Gazzâlî *Miškâtü'l-Envâr* adlı eserinde Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?])'yi ve Hallâc-ı Mansûr'u hakikat semasına yükselen arifler arasında saymıştır. Onlara nispet edilen tartışmalı sözleri de yorumlayıp açıklamıştır. Buna göre bu sözlerin sahipleri, kendilerinden geçmiş coşkun bir hal ile bu şatahatları²⁶ dile getirmişlerdir.²⁷ *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* adlı eserinde ise kişinin Allah'ın (c.c.) emir ve yasaklarını gözetmenin yanında Yüce Allah'ın celal ve cemalinin tefekkürü ile de meşgul olması gerektiğini vurgulamıştır. İmam Gazzâlî, bu konuda tevekkül halini elde etmek için uzun bir süre uğraşan İbrahim Havass'ı ve bu şekilde hareket ettiği için onu eleştiren Hallâc-ı Mansur ile olan diyalogunu aktarır.²⁸

2. Hallâc-ı Mansûr'un Aleyhinde Görüş Bildirenler

Hallâc-ı Mansûr'un aleyhinde görüş bildirenlerin genelde zâhir uleması ile bir kısım ilk dönem mutasavvıflarının olduğu görülmektedir.²⁹ Bir bölümünün isimleri şu şekilde sıralanabilir: Amr b. Osmân el-Mekkî (ö. 297/910), Ebû Bekr Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 297/910), Ebû Ya'kûb İshâk en-Nehrecûrî (ö. 330/941), Ebû

25 Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 213.

26 "İlahî feyz ve tecellilerle kendilerinden geçen, coşan ve taşan velilerin gayr-i ihtiyarî söyledikleri sözler ki, çoğu şeriata aykırı gibi görünür. Bu yüzden veliler kendilerine geldikleri zaman o sözleri söylediklerine pişman olarak tevbe ederler." Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 328.

27 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Miškâtü'l-Envâr*, thk. Ebu'l-Alâ Afifî (Kahire: Mektebetü'l-Arabîyye 1383/1964) 57.

28 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 1807.

29 Onu reddettiği rivayet edilen sûfilerin onun inancında bir kusur gördükleri için değil davranışlarını beğenmedikleri için onu reddettikleri görülmektedir. Geniş bilgi için bkz. Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 213-215., Camî, *Nefehâtü'l-Üns-Evliya Menkıbeleri*, 226-227., Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 706.

Bekr Muhammed el-Bâkılânî (ö. 403/1013), İbn Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064), İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî (ö. 478/1085), Seyyid Ahmed er-Rifâî (ö. 578/1182), Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî (ö. 748/1348), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449). Aşağıda Hallâc-ı Mansûr'un aleyhinde görüş bildirenlerden iki kişinin görüşlerine yer verilmiştir.

2. 1. Amr b. Osmân el-Mekkî

Hallâc-ı Mansûr'a hırkasını giydiren şeyhidir. Aralarında ihtilaf çıkmış ve bununla ilgili birkaç rivayet zikredilmiştir. Hallâc-ı Mansûr'un Kur'ân-ı Kerîm'e nazîre yazdığı ifadesi üzerine Amr b. Osman el-Mekkî'nin kendisine beddua ettiği söylenmiştir. Yine söylenene göre Hallâc-ı Mansûr şeyhi Amr b. Osman el-Mekkî'ye ait bazı sırları ihtiva eden *Gencnâme* adlı eserini izinsiz aldığı için bedduasına maruz kalmıştır.³⁰ Bu rivayetlerin yanında gerçek olan şu ki Amr b. Osman el-Mekkî karşı çıkmasına rağmen Hallâc-ı Mansûr'un Ebu Yakub el-Akta'nın kızıyla evlenmesine içerlenmiştir. Bu hadise daha sonra aralarında gelişen ihtilaflara da zemin hazırlamıştır.³¹

2. 2. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî

İmam Zehebî, Hallâc-ı Mansûr'a yer verdiği *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* adlı eserinde tüm mutasavvıfların ve âlimlerin ondan uzaklaşıp teberrî ettiğini yazmaktadır. Bu mutasavvıf ve âlimlerin Hallâc-ı Mansûr'u dinden çıkan bir mülhid ve hulûla inanan bir zındık olarak nitelendirdiklerini dile getirmektedir. Bazı bozguncu ve sapkınların da onun isminin arkasına saklanarak fikirlerini cahiller arasında yaydıklarını söylemektedir.³²

3. İmam Kuşeyrî'nin Hallâc-ı Mansûr'dan Rivayetleri

İmam Kuşeyrî *er-Risâle* adlı eserinde Hallâc-ı Mansûr'un biyografisine yer vermemesine rağmen onun sözlerinden nakiller yapmıştır. Ona olan güvenini üstü kapalı olsa da açığa çıkarmaktan

30 et-Tûsî, *el-Lüma'*, 499; Camî, *Nefehâtü'l-Üns-Evliya Menkıbeleri*, 227.

31 Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 706., Betül Gürer, "Övgü ve Yergi Bağlamında Sûfilerin Nazarında Hallâc-ı Mansûr", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* / 47 (Haziran 2017) 186.

32 İmam Zehebî Hallâc-ı Mansûr hakkında söylenenleri geniş bir biçimde aktarmıştır. Bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 14/313-353.

imtina etmemiştir. İmam Kuşeyrî on dört yerden fazla Hallâc-ı Mansûr'un adını zikretmiş, on dört yerde de görüşlerine yer vermiştir. Şu önemli hususu gözden kaçırmamak gerekir ki İmam Kuşeyrî bu eseriyle sapkın ve mülhidlere cevap vermek istemiştir.³³ Bu nedenle İmam Kuşeyrî'nin Hallâc-ı Mansûr'u sapkın ya da mülhid görmediği, aksine onun sözlerine ne denli itibar ettiği ondan yaptığı nakillerle ortaya konmaya çalışılacaktır.

3. 1. Allah'ın c.c. sıfatları hakkında

İmam Kuşeyrî, Hallâc-ı Mansûr'a yönelik eleştirilerin başında gelen hulûl ve ittihad fikrini savunduğu iddiasını çürütecek cinsten sözleri onun dilinden rivayet etmektedir. *“Allah'tan gayri bütün varlıklar sonradan yaratılmıştır. Bu zorunludur. Çünkü ezeli olmak sadece Allah'a aittir.”* Yine şöyle devam etmektedir. *“Allah'ın sıfatlarına gelince onun nasıl olduğunu hakikatiyle kimse bilemez. Fiillerine gelince kendi iradesi dışında hiç bir gerekçeye bağlı değildir. Varlığının sonu yoktur. Yarattığı bütün varlıkların hallerinden münezzehdir. O yarattığı hiçbir varlık ile bitişmiş, kaynaşmış değildir. O hiçbir işinde yardımcıya muhtaç değildir. O ezeli olmakla bütün yaratıklardan ayrıdır. Sonradan yaratılanlar da sıfatlarıyla ondan ayrıdır.”* *“Akla, kalbe, hayale gelenler o değildir. Allah, kendisi ile var olan bir şeye nasıl hulûl eder. Veya onun yarattığı bir şey onunla nasıl birleşir, bütünleşir. Gözler onu göremez, düşünceler onu idrak edemez.”*³⁴

Yukarıdaki ifadelerden açıkça anlaşılıyor ki Hallâc-ı Mansûr duru bir tevhîd inancına sahipti.³⁵ Ona göre başlangıcı ve sonu olmayan Yüce Yaraticının dışında her ne varsa sonradan yaratılmıştır. Yüce Yaraticının zâtının ve sıfatlarının hakikî mahiyeti idrak sınırlarını aştığından dolayı tam anlamıyla bilinemez. O mahiyet itibari ile yarattığı varlıklara benzemez. Onlar ile birleşmez, kaynaşmaz, ittihad etmez. Yüce Allah'ın kudreti ile var ettiği bir şeye hulûl etmesi

33 Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, 83, Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 121.

34 İmam Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Ahmed Hâşim es-Sülemî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye 1434/2013) 13.

35 Hallâc-ı Mansû'un tevhid hakkındaki bazı görüşleri için bkz. Annemarie Schimmel, *Hallâc Kurtarın Beni Tanrı'dan*, çev. Ahmetcan Asena, (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2011), 43-50.

düşünülemez. Bu katıksız tevhid inancını defalarca vurgulayan Hallâc-1 Mansûr'un müstakim bir mü'min ve tam bir muvahhid olduğuna İmam Kuşeyrî'nin kanaat getirdiği ortaya çıkmaktadır. Bilhassa eleştirilen meşhur "enelhak" sözünün de tevil edilebilir olduğuna samimiyetle inandığı yaptığı nakillerden anlaşılabilir. Tarih boyunca mutasavvıfların büyük bir bölümü de bu ifadeyi yorumlamayı tercih etmişlerdir. "enelhak" sözünün sahibi Hallâc-1 Mansûr'u kendinden geçmiş, ifadelerini seçemeyen, cezbe ehli, coşkun bir veli olarak nitelemişlerdir.³⁶ Sûfilerden birisine Hallâc-1 Mansûr'un "enelhak" ifadesi sorulunca, "enelbâtıl mı deseydi" diye cevap vermiştir. Onlara göre Firavun benlik davasına düşerek Hakk'ı görememiş, Hallâc-1 Mansûr ise Hakk'ı müşahadede kendini görememiştir.³⁷

3. 2. Tevhîd hakkındaki görüşleri

Hücvirî, Hallâc-1 Mansûr'u takva ehli, ibadete düşkün, tevhid konusunda da çok güzel sözleri bulunan, yüce hâl ve himmet sahibi bir zât olarak yâd etmektedir.³⁸ İmam Kuşeyrî de bu kanaate sahip olacak ki Hallâc-1 Mansûr'un tevhide dair sözlerini uzun uzadıya *er-Risâle*'de aktarmaktadır. Çünkü İmam Kuşeyrî gibi bir âlimin müşrik ya da sapkın olarak kabul ettiği bir şahıstan İslâm'ın temel inançlarına dair herhangi bir bilgiyi, delil mahiyetinde alabileceğinin ihtimal dâhilinde olmadığı aşikârdır. "*Kim tevhidin hakikatini (Yüce Allah'ın zât, sıfat ve fiillerinde tek olduğunu, bunun asla değişmeyeceğini) öğrenirse ondan (gördükleri karşısında) niçin, nasıl gibi itirazlar sadır olmaz.*"³⁹

*"Bir adam Hallâc-1 Mansûr'un önünde durarak şöyle sordu: Kendisine işaret edilen Hakk kimdir? O, tüm varlıkların sebebi olan ama varlığında kimsenin sebep olmadığı zâttır. dedi"*⁴⁰

36 Sûfiler hulûl ve ittihâd ehli mülhidleri reddetmişlerdir. Hallâc-1 Mansûr'un sözlerini te'vil etmişlerdir. Bkz. Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam (İslâm Sûfileri)*, Çev.: Kemal Işık vd., (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2014), 183-184.

37 Mevlevî, *Hallâc-1 Mansûr'a Dâir*, 28., Safer el-Muhibbi el-Cerrahi, *İstulâhat-ı sofîyye fi Vatan-ı Asliyye*, (İstanbul: Kırkkandil Yayınevi, 2013), 89.

38 Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 212-213.

39 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 19.

40 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 332.

“Hallâc-ı Mansûr İbrahim Havvâs’a sordu: Yaptığın yolculuklarında ve şu çölleri aşarken ne elde ettin? Şöyle cevap verdi: Tevekkül üzere kaldım, nefsimi gerçek tevekkül ile ıslah etmeye çalıştım. Hallâc-ı Mansûr dedi ki: Ömrünü bâtinini imar etmekle tüketmişsin. Tevhidde fenâ hali nerede kaldı?”⁴¹

Bazı sûfilerin ifadelerine göre sâlik kat etmesi gerektiği fenâlardan birincisini geçemediğinde kulluk nûru ile Allah Teâlâ’nın nûrunu birbirinden ayıramaz. Bâyezîd-i Bistâmî’nin ve Hallâc-ı Mansûr’un şatahatlarının bu makamda söylendiğini belirtirler. Hatta bu halde Yüce Allah’a derin yakınlık duygusundan dolayı ulaştıkları makamdan daha yukarıda bir makam olmadığını tevehhüm ederler.⁴²

3. 3. Havf hakkındaki görüşleri

İmam Kuşeyrî kulun korkusunun altında yatan esas nedenin Yüce Allah’ın kendisine azap edeceği düşüncesi olduğunu söylemektedir. Yine *“mümin iseniz onlardan korkmayın, benden korkun”*⁴³ ayeti kerimesine dayanarak korkunun Allah (c.c.) tarafından kullarına farz kılındığını bildirir.⁴⁴ İmam Kuşeyrî Allah (c.c.) korkusu bahsinde saf tevhid inancını dile getiren Hallâc-ı Mansûr’un düşüncelerini aktarmıştır. Kanaatimize göre İmam Kuşeyrî, aşağıda bu duru akideyi belirten sözlerin sahibinin hulûl ve ittihâd düşüncesine sahip bir zât olmayacağına kanidir. Sûfiler, Yüce Allah’ın korkusunun kapladığı kalbin sahibinden bütün mahlûkâtın çekineceğini ve Yüce Yaraticının diğer mahlûkâta onu heybetli göstereceğini bildirir.

“Her kim Allah azze ve celle dışında herhangi bir şeyden korkarsa veya onun dışında birisine ümidini bağlarsa Yüce Allah ona bütün kapıları kapatır. Korkuyu kalbine musallat eder. En hafîfi şek olmak üzere kalbine yetmiş perde çeker. Kulların korkularını artıran şey akîbetlerini düşünmeleri ve hallerinin değişebilme (kötüye gitme) ihtimalidir.”⁴⁵ Yüce Allah der ki: “Daha önce hiç hesap etmedikleri

41 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 202.

42 Çelebi Süleyman Kaya, *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri* (Ankara: Kültür Ofset, 1996), 37-38.

43 Âli İmrân: 3/ 175.

44 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 161.

45 Kehf: 18/103-104.

şeyler Allah tarafından onların karşısına çıkarılacaktır"⁴⁶. De ki: "Size, iş ve davranışları bakımından en çok ziyana uğrayanları bildirelim mi? Onlar, iyi yaptıklarını sandıkları halde, dünya hayatında çabaları boşa giden kimselerdir."⁴⁷ Hallâc-ı Mansûr, Cenab-ı Hakk'ı bırakıp mâsivâdan çekinen kulun kalbine vesvese düşeceğini, yine Allah (c.c) dışında başkasına ümit bağlayanın elde etmek istediği arzusuna da ulaşmayacağına dikkat çeker. Bu iki duygunun iyi bir şekilde kanalize edilmesi ve Cenab-ı Hakk'a yönelik olması gerektiği üzerinde durmaktadır. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî korkunun erkek, ümidin dişi olduğunu ifade eder. Buna göre insanda var olan bu iki duygunun "Allah'a karşı havf ve Allah'a karşı ümit besleme" birleşiminden iman hakikatlerinin ortaya çıkacağını söylemektedir.⁴⁸

3. 4. Tevekkül hakkındaki görüşleri

Şeyh Muhyiddîn Arabî (ö. 638/1240) tevekkülü kalbin Yüce Allah'a itimat edip sarsılmaması şeklinde tarif etmektedir.⁴⁹ İmam Kuşeyrî de kulun tüm takdirlerin Allah'ın (c.c.) iradesi ile olduğunu bilmesi şeklinde açıklamaktadır.⁵⁰ Buna göre mütevekkil ancak Allah'a güvenen ve endişelerden uzak bir muvahhid olabilir. Hallâc-ı Mansûr'u eleştirenlere cevap mahiyetinde onun tevekkül ile ilgili şu sözünü aktarmaktadır. "Gerçek tevekkül sahibi bulunduğu beldede kendisinden daha zor durumda birisi varken bir şey yemez."⁵¹

3. 5. Hürriyet hakkındaki görüşleri

İmam Kuşeyrî, *er-Risâle*'de "hürriyet" ile ilgili Hallâc-ı Mansûr'dan aşağıdaki sözleri nakletmektedir. *Kul bütün ubudiyet makamlarının gereğini yerine getirirse Allah dışındakilere köle olma zahmetinden kurtulur. Peygamberlerin ve Siddıkların makamı olan zahmetsiz, külfetsiz bir şekilde ibadet etme halini elde eder. Yani şer'i*

46 Zümer: 39/47.

47 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 165.

48 Ebû Bekir Muhammed Kelabâzî, *et-Taârufuli-Mezheb-i Ehli't-Tasavvuf*, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1994), 69.

49 Selami Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 355.

50 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 201.

51 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 203.

şerife göre ibadetine devam etmesine rağmen yükü (ibadetten hâsıl olan meşakkat) kendisinden alınır."⁵² Seyyid Şerif Cürcanî (ö. 816/1413)'ye göre kâinatın köleliğinden kurtuluş olan hürriyetin; amm, hâs ve havâssu'l havâssa ait olmak üzere üç mertebesi vardır. Havâssu'l-havâssın hürriyetinin ise Cenâb-ı Hakk'ın nurunun tecellisinde vücutlarını ortadan kaldırmaları olduğunu söyler.⁵³ İmam Kuşeyrî'nin, Hallâc-ı Mansûr gibi kendisinden birçok tartışmalı "şatahat" rivayet edilen birisinden "hürriyet" ile ilgili nakilde bulunması mutasavvıfların ve yukarıda Seyyid Şerif Cürcanî'nin naklettiği "hürriyet" açıklamasını zihinlere getirmektedir. Bir nevi hürriyet ile ilgili onun sözlerini rivayet etmesi ile onun şatahatlarının kendinden geçmiş bir halde olduğuna dikkat çekmek istemektedir. Nitekim mutasavvıfların önemli bir bölümü de Hallâc-ı Mansûr'un haline mağlub olduğunu vücudundan fani olduğunu ifade ederler.⁵⁴

3. 6. Ferâset hakkındaki görüşleri

Ferâset, keşfetme ve gayba dair bazı hususları öğrenme olarak tarif edilmiştir.⁵⁵ Ferâset bahsinde Hallâc-ı Mansûr'un görüşlerine yer veren İmam Kuşeyrî; ferâsetin, kalbi hükmü altına aldığını söylemektedir.⁵⁶ Buna göre Hakk'ı müşahede eden, anlaşılmayan sözler sarf eden Hallâc-ı Mansûr'un kalbi tahakküm altına alınmıştır. Yine Hallâc-ı Esrâr olarak da nitelenen Hallâc-ı Mansûr mazurdur, o sadece kalbini istila eden sırlardan müşahede edebildiklerini nakletmiştir. İmam Kuşeyrî'nin Hallâc-ı Mansûr'dan yaptığı nakiller şu şekildedir:

*"Hak Teâlâ bir kalbi istila ettiğinde onu sırlara vakıfkılar. O da bu sırları müşahede eder ve onlardan haber verir."*⁵⁷

52 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 254.

53 es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcanî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, (Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts) 71.

54 Kadîm, *Hallâc-ı Mansûr Manâkibnâmesi*,22-30., Cerrahi, *Istilahat-ı sofiiyye fi Vatân-ı Asliyye*, 89.

55 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 138.

56 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 266.

57 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 268.

Yine şöyle demiştir: “*Ferâset sahibi hedefini ilk atışta isabet ettirir. O te’vîle, zanna ve tahmine yer vermez.*”⁵⁸

3. 7. Ahlâk hakkındaki görüşleri

Hallâc-ı Mansûr coşkunun bir cezbe ve derin bir vecd halinde dile getirdiği anlaşılabilir sözlerinden dolayı yapılan uyarılara dikkat etmiyordu. Çünkü derin vahdaniyet sınırlarını müşahede ediyordu. Bu müşahede halinin verdiği zevk kalbinde daha ağır basıyordu. Bunun için kendisine yapılan düşmanlıkları bile hoş görüyor hatta bundan dolayı düşmanlarının mükâfatlandırılacağı kanaatini taşıyordu.⁵⁹ Hallâc-ı Mansûr’un aşağıdaki yorumunun *er-Risâle’de* geçmesi, tam da bu hakikatin nazara verilmek istendiğine işaret sayılabilir. *Hallâc-ı Mansûr* “*Resulüm, Sen elbette üstün bir ahlâka sahipsin.*” *Kalem 68/4 Ayeti kerimesini şu şekilde yorumladığını nakletmektedir:* “*Hakk’ı görüp müşahede ettikten sonra halkın cefası sana tesir etmez.*”⁶⁰

3. 8. Tasavvuf, Sûfî hakkındaki görüşleri

İmam Kuşeyrî’nin Hallâc-ı Mansûr’un hakikî anlamda bir sûfî olduğuna, kendi dönemindeki insanlar tarafından yalnız bırakılışının da buna delil teşkil ettiğine dair bir izlenim vermek istediği anlaşılmaktadır. “*Hallâc-ı Mansûr’a sûfî kimdir? Diye sorulduğunda şöyle cevap vermiştir. Tek başına kalan kimsedir. Ne o kimseyi ne de kimse onu kabul eder.*”⁶¹

3. 9. Marifet hakkındaki görüşleri

Yüce Allah’ı bilme ve tanıma olan marifet⁶² gibi bir konuda Hallâc-ı Mansûr’un görüşlerine yer veren İmam Kuşeyrî tarafını gizlememektedir. “*Hallâc-ı Mansûr der ki: Kul marifet makamına ulaştığında Yüce Allah onun kalbine ilham eder. Onun sırrını Hakk’ın dışındaki hatıralardan (hevâcis, hadîsu’n-nefs, vesvese) korur.*”⁶³ Buna göre marifet nuruyla dolan müminin kalbi inkişaf ederek ilhama mazhar olur. Yalnız Cenab-ı Hakk, bu arif kulunun halini perdeleyip

58 Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 269.

59 Attar, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, 714-715.

60 Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 275.

61 Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 312.

62 Geniş bilgi için bkz. Kelabâzî, *et-Taâruf li-Mezheb-i Ehli’t-Tasavvuf*, 101-102; Hücvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, 331-341; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 236.

63 Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 344.

sırrını başkalarına duyurmaz. Bu minvalde Yahya b. Muaz arifi, “halkın içinde Hakk ile beraber olan kimse” şeklinde açıklamaktadır.⁶⁴

Yine şöyle demiştir: “*Arifin alameti (kalbinin) dünya ve ahiret ile meşgul olmamasıdır.*”⁶⁵ Sûfilerin bir kısmı, Yüce Allah dışında bir şey ile meşgul olmayı Allah’a (c.c.) karşı vefasızlık olarak görmüşlerdir.⁶⁶

3. 10. Muhabbet hakkındaki görüşleri

Mutasavvıfların bir kısmı “enelhak” ifadesini “*ben yokum o vardır*” sözüyle tevîl etmişlerdir.⁶⁷ İmam Kuşeyrî’nin de Hallâc-ı Mansûr’un kendi dilinden bu tevîli desteklediği açığa çıkmaktadır. “*Hallâc-ı Mansûr demiştir, muhabbetin gerçeği şudur: kendi evsafından sıyrılıp Hakk ile kaim olmandır.*”⁶⁸ Ebû Ali er-Rûzbârî (ö. 322/934) de bu hakikate işaret ederek şöyle demiştir: “*Kendi varlığından tamamıyla sıyrılmadıkça muhabbete ulaşamazsın.*”⁶⁹

Netice

Araştırmamızın neticesinde, tarih boyunca Hallâc-ı Mansûr’a yönelik üç tavrın geliştiği tespit edilmiştir: Onu savunanlar, reddedenler ve hakkında yorum yapmaktan çekinenler şeklinde tasnif edilebilir. Onun hakkında karar veremeyenlere bakıldığında en azından önemli bir bölümünün Hallâc-ı Mansûr’dan yana oldukları söylenebilir. Bu kesimin kanaatlerini dile getirmemeleri, genellikle yanlış anlaşılma korkusundan ve bunun getireceği dini ve siyasi kaygılardan kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır.

İmam Kuşeyrî, bazıları tarafından her ne kadar Hallâc-ı Mansûr hakkında tevakkuf edenler grubuna dâhil edilse de bunun isabetli bir yaklaşım olmadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü kendisini Sünnî/Eş‘arî akidesini savunmaya adanmış ve tasavvufun da bu akideden neşet

64 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 347.

65 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, a.y.

66 Kelabâzi, *et-Taâruf li-Mezheb-i Ehli't-Tasavvuf*, 40.

67 Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 502.

68 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 352.

69 Şihabüddin Ebu Hafs Ömer es-Sühreverdî, *Avârifu'l-Maârif*, thk. Abdulhalim Mahmud ve Mahmud b.Şerif, (Kahire: Daru'l-Maârif, ty.), 2/298.

ettiğini ispat etmeye çalışan birisinin zındık olarak kabul ettiği bir zâttan birçok alıntı yapmış olması kafa karıştırıcı bir durum olur. Hatta Hallâc-ı Mansûr'u âlim ve faziletli bir arif olarak görmeseydi, herhalde tevhid ve mârifetullah gibi önemli konularda onun görüşlerini sıralayıp şahitliğine başvurmazdı.

İmam Kuşeyrî *er-Risale* adlı eserinde on altı yerde Hallâc-ı Mansûr'un adını zikretmiştir. On dört yerde görüşlerini rivayet etmiş, bir yerde isminin geçtiği bir senet zincirini vermiş ve bir yerde de adının geçtiği bir olay nakletmiştir. Bu alıntılarda Hallâc-ı Mansûr'un ilim ve irfanını ortaya çıkarma, diğer sûfilere yanında muteber ve saygın bir kişilik olduğunu ispat etme eğilimi ve gayreti görülmektedir. İmam Kuşeyrî'nin naklettiği ve Hallâc-ı Mansûr'un aleyhinde kullanılan bir hadisede bile söylem ve tavırlarını mazur gösterme çabası vardır. İmam Kuşeyrî hadiseyi şöyle nakleder: “*Amr b. Osman el-Mekkî Hallâc-ı Mansûr'un bir şey yazdığını gördü. Bu nedir? Diye sordu. Kur'ân-ı Kerim'e nazîre yazıyorum. Diye cevap verdi. Bunun üzerine ona beddua edip ondan ayrıldı. Şeyhler şöyle dediler. Uzun bir zaman sonra başına gelenler Amr b. Osman'ın bedduası nedeniyle idi.*”⁷⁰ Şeyhlere muhalefet etmenin cezası bahsinde bunu zikretmekle Hallâc-ı Mansûr'un başına gelenleri mürşidine muhalefet etmenin ve onun bedduasını almanın neticesi olduğunu göz önüne sermek istemiştir.

Hallâc-ı Mansûr'un yaşantısı, görüşleri ve tarih boyunca etkilediği kişiler göz önüne alındığında hakkında olumsuz görüş bildirenlere katılmak mümkün değildir. Nitekim Ehl-i sünnet müdafilerinden çok yönlü bir âlim olan ve ardında ilim dünyasına kıymetli eserler bırakan İmam Kuşeyrî de Hallâc-ı Mansûr'dan yaptığı alıntılarla bunları haykırmak istemiştir. Hallâc-ı Mansûr için aşırı ifadeler kullananların en azından İmam Kuşeyrî'nin tavsiyesi ile hakkında tevakkuf etmeleri daha isabetli olur denilebilir.

Kaynaklar

Aşkar, Mustafa. *Tasavvuf Tarihi Literatür*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2015.

70 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 363.

- Attâr, Ferîdüddîn *Tezkiretü'l-Evliyâ*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Semerkand Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin. *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Cami, Abdurrahman. *Nefehâtü'l-Üns-Evliya Menkıbeleri*. çev. Lâmiî Çelebi. sad. Ahmed Murad. İstanbul: Fatih Yayınları, 2015.
- Cebecioğlu, Ethem. "Hallac-ı Mansur". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 / 1 (Nisan 1988), 329-350. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000731
- Cerrahi, Safer el-Muhibbi. *Istilahat-ı sofîyye fi Vatan-ı Asliyye*. İstanbul: Kırkkandil Yayınevi, 2. Basım, 2013.
- Cürçânî, es-Seyyid eş-Şerif el-. *Mu'cemu't-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fadîle ts.
- Demirci, Mehmet. *Gönül Dünyamızı Aydınlatanlar*. İstanbul: Vefa Yayınları, 2013.
- Erginli, Zafer. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. *Mişkâtü'l-Envâr*. thk. Ebu'l-Alâ Afîfî. Kahire: Mektebetü'l-Arabiyye, 1383/1964.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm. 2005.
- Gürer, Betül. "Övgü ve Yergi Bağlamında Sûfilerin Nazarında Hallâc-ı Mansûr". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* / 47 (Haziran 2017): 171-197. <https://doi.org/10.29288/iltd.322590>
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi), çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Basım, 2018.
- İmam Rabbânî, Ahmed Farûkî Serhendî. *Mektûbât-ı Rabbânî*. çev. Abdülkadir Akçiçek, 1. Cilt. İstanbul: Dergâh Ofset, 1998.
- Kadîm, Niyâzî-i. *Hallâc-ı Mansûr Manâkıbnâmesi*. haz. Mustafa Tatcı. İstanbul: H Yayınları, 2019.
- Kaya, Çelebi Süleyman. *Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri*. Ankara: Kültür Ofset, 3. Basım, 1996.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu Kabîli'l-Arab*. 2. Cilt. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 1405/1984.
- Kelabâzî, Ebû Bekir Muhammed. *et-Taâruf li-Mezheb-i Ehli't-Tasavvuf*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2. Basım, 1994.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Sûfi ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*. İstanbul: Sûfi Kitap, 2017.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Tasavvuf Düşüncesi Makaleler-Konferanslar I*. İstanbul: Sûfi Kitap, 2. Basım, 2014.

Kuşeyrî, İmam Abdülkerîm el-. *Mişkâtü'l-Envâr*. thk. Ahmed Hâşim es-Sülemî. Beyrut: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye ,1434/2013.

Küçük, Hülya. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Basım, 2015.

Massignon, Louis. *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*. çev. İsmet Birkan. Ankara: Ardıç Yayınları, 2006.

Mevlevî, Tâhir. *Hallâc-ı Mansûr'a Dâir.*, haz. Mustafa Kirenci. İstanbul: Büyüyen Ay, 2018.

Nicholson, Reynold A. *The Mystics of Islam (İslâm Sûfleri)*. Çev. Kemal Işık vd. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2014.

Öztürk, Yaşar Nuri. *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri Kitâbü't-Tavâsîn*. İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1976.

Schimmel, Annemarie. *Hallâc Kurtarın Beni Tanrı'dan*. çev. Ahmetcan Asena. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2011.

Sühreverdî, Şihabüddin Ebu Hafs Ömer. *Avârifü'l-Maârif*, thk. Abdulhalim Mahmud ve Mahmud b. Şerif. Kahire: Daru'l-Maârif, ty.

Şimşek, Selami. *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lüma'*, thk. Abdülhalim Mahmud Taha ve Abdülbâki Surûr. Mısır: Dâru'l-kutubi'l-hadîse 1960/1380.

Uludağ, Süleyman. "Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/473-475. Ankara: TDV Yayınları. 2002.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2. Basım, 2016.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf ve Tenkit*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 2016.

Zehebî, Şemsuddîn Muhammed ez-. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Naîm el-Arkûsî. 18. Cilt. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1405/1984.

EBÛ NÂSR SERRÂC'IN (Ö. 378/988), DÖNEMİNDEKİ BAZI TASAVVUFÎ AKIMLARA YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

Mevlüt ÖZÇELİK*

Giriş

Tasavvuf, Asr-ı Saâdet'ten hicrî II. asrın sonuna kadar geçen dönemde “zühd” olarak adlandırılmakta ve zühd yolunu tutanlara “zâhid” denmekte idi. Bu dönemde, İslâm coğrafyasının muhtelif merkezlerinde birtakım zühd ekolleri ortaya çıktı. Tasavvufun temel yapıtaşları niteliğinde olan Saîd b. Müseyyeb (ö. 90/709), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Râbi‘atü'l-Adeviyye (ö. 135/752), Ebû Haşim es-Sûfî (ö. 150/767, İbrahim b. Ethem (ö. 161/777) ve Şakîk el-Belhî (ö. 194/809) gibi büyük zâhidler bu dönemde yetişti. Bu dönemde yaşanan zâhidâne hayatın kaynağı umumiyetle “zühd” ile ilgili âyet-i kerimeler, hadis-i şerifler ve Sahabe-i Kirâm sözleri idi. Bu yüzden zâhidlerin, küfürle itham edilecek derecede eleştirilmesine bu dönemde pek şâhid olunmadı.

Hicrî III. asırdan itibaren başlayan ve “Tasavvuf Dönemi” diye adlandırılan yeni dönemde başta “tasavvuf” kavramı olmak üzere “ma'rifet”, “aşk”, “muhabbet” ve “sekr” gibi birçok yeni kavram geliştirildi. Aslında bu kavramların çoğu, bir şekilde şer‘î delillerle yani âyet-i kerime ve hadis-i şeriflerle irtibatlandırılmıştı. Ne var ki bunlardan bazılarının şer‘î delillerle irtibatı daha kolay kuruluyor, bazılarının irtibatı birtakım yorumlarla mümkün oluyor, bazılarının irtibatı ise sadece ehline ma'lûm kalıyordu. İşte sadece ehline ma'lûm olan kavramlar ve bu kavramlar üzerine inşa edilen düşünceler sebebiyle bazı sûfiler, ciddi manada eleştiriye tabi tutuldu. O derece ki bazıları, görüşleri sebebiyle hapse mahkûm edildi; bazıları, memleketlerinden sürüldü bazıları ise küfürle itham edilip öldürüldü. Bu durum karşısında aynı zamanda tefsir, hadis ve fıkıh gibi İslâmî

* Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı
mozcelik42@gmail.com

ilimleri tahsil etmiş olan sûfilerden bazıları, tasavvufa dair kavramları izah etmek, hakîkî tasavvufun mâhiyetini ortaya koymak, tasavvufun, İslâm dinindeki yerini tespit etmek, böylece hakîkî sûfiler ile sözde sûfileri tefrik etmek maksadıyla birtakım eserler ortaya koydular. Onlar, bu eserlerde bir taraftan eleştiriye maruz kalan sûfilerin görüşlerini izah ederken bir taraftan da yanlış tasavvufî anlayışları ve onların temsilcilerini eleştirdiler. Bu yönde dikkat çeken sûfilerden biri de *el-Lüma* ' isimli eserin müellifi olan Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî' dir (ö. 378/988).¹

1- Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988)

Öncelikle ifade etmek gerekir ki eseri ve etkisi ile Tasavvuf sahasındaki haklı konumuna rağmen Serrâc'ın hayatı ile ilgili teferruatlı bilgi mevcut değildir.² Yaygın kanaate göre Serrâc, hicrî IV. asrın başlarında İran'ın Tûs şehrinde dünyaya gelmiş, ilk tahsilini memleketinde yapmış, ardından Bağdat ve Basra başta olmak üzere devrin önemli ilim merkezlerinden birçoğunu dolaşarak o bölgenin ulemâ ve meşâyihî ile görüşüp sohbet etmiştir. Onun tasavvufî terbiyesinin teşekkülünde Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) müridi Mürtaîş (ö. 328/940) ve muhaddis bir sûfî olan Cafer el-Huldî'nin (ö. 348/959) büyük rolü vardır. Serrâc, kendisine Sâlimiyye adında tasavvufî bir ekol nisbet edilen İbn Sâlim ile görüşüp onunla Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 234/848) şatahâtı ile ilgili münâzalarda bulunmuş, meşhur muhaddis ve mutasavvıf Dükkî'den (ö. 360/971) hadis dinlemiştir.³

Serrâc, “sahv” ve “temkin”i merkeze alarak Ehl-i sünnet çizgisinde bir tasavvufî anlayış geliştiren Bağdat Mektebi'ne mensup olan ve bu mektebin otorite şahsiyetlerinin görüşlerine sınımsız bağlı

¹ Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 54-65; Hacı Bayram Başer, “Serrâc'ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslâm İlmi Olarak Tasavvuf Ya Da Fıkıh-ı Bâtın”, SAÜİFD, XII/22, (2010), 101-102; Süleyman Uludağ, “el-Lüma', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay., 2003) 27/259; Nurettin Aldav, *Tasavvufta İç Tenkit Geleneği; Marifetnâme Örneği*, (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2017), 18.

² Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yay., 1417/1996), IX; Uludağ, “el-Lüma'”, 27/258.

³ Başer, “Serrâc'ın Tasavvufa Yaklaşımı”, 102-103; Uludağ, “el-Lüma'”, 27/259.

bulunan bir mutasavvıftır.⁴ Bâyezîd-i Bistâmî'nin şathiyeleri ile ilgili konularda Cüneyd-i Bağdâdî'nin görüşlerini aynen aktarıp bu konuda başka bir şey söylemesinin imkânsız olduğunu belirtmesi⁵ onun bu bağlılığının en bariz göstergesidir.

Serrâc tarafından kaleme alınan *el-Lüma'*, Tasavvuf Klasikleri'nin en önemlilerindedir. Serrâc bu eserinde kendinden önceki sûfilere görüşlerini sistematik bir şekilde incelemiştir. Bu eser, Serrâc'dan sonraki sûfî müelliflerin en sağlam kaynaklarından biri olmuştur. Şer'î ilimlere sınımsız bağlı olan, nazarî ve amelî boyutuyla tasavvufun en önemli temsilciliğini yapan ve bu yüzden döneminin önde gelen zâhit sûfilerinden olan Serrâc, h. 378, m. 988 senesinde doğum şehri olan Tûs'ta vefat etmiştir.⁶

2- Serrâc'ın, Eleştiriyeye Maruz Kalan Sûfilere Savunması

Sûfilere ve onlar nezdinde tasavvufa yöneltilecek eleştirilerin temel sebebi, tasavvufî kavramların mahiyetlerinin bilinmemesi dolayısıyla bu kavramlarla konuşan sûfilere yanlış anlaşılmasıdır. Bununla beraber hakîkî tasavvufunla alakası olmadığı halde şeklen ve ismen tasavvuf ehli gibi gözüken kimselerden sadır olan şerîata muhalif söz, düşünce ve hayat tarzları, bu eleştirilere haklılık payı vermiştir. Bu haklılığın verdiği cesaretle ilim ehlinden bazıları dîni, bid'atlardan koruma sâikiyle sûfilere karşı mücadeleyi kendilerine vazife edinmişler,⁷ tasavvufun inceliklerinden haberdar olmayan kimseler de sözde sûfilere şerîata muhalif sözleri ile hakîkî sûfilerden sadır olmuş birtakım şatahât türünden sözleri aynı kefiye koyarak sûfilere ve onlar nezdinde tasavvufu tenkit etmişlerdir. Hâlbuki tasavvuf yoluna girmeden önce İslâmî ilimleri tahsîl ederek aynı zamanda birer müderris olan birçok mutasavvıf, sûfiler tarafından ortaya konan İslâm'a aykırı düşünce ve davranışlara asırlar öncesinden

⁴ Başer, "Serrâc'ın Tasavvufa Yaklaşımı", 103-104.

⁵ Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalîm Mahmûd Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Bağdâd: Dâru'l-kütübi'l-hadîse, 1380/1960), 459.

⁶ Uludağ, "el-Lüma'", 27/259; Tûsî, *el-Lüma'*, çev. H. Kamil Yılmaz, X; Başer, "Serrâc'ın Tasavvufa Yaklaşımı", 104-105.

⁷ Neşet Bodur, "Bir Eleştiri Konusu Olarak Şathiyât ve Ebû Nasr Serrâc'ın Konuyla İlgili Görüşleri ve Eleştirileri", *Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi*, 3/3 (2017), 157; İbrahim Baz, *Kadızedeliler-Sivasiler Tartışması*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 178.

eleştiriler yapmışlardır.⁸ Bu eleştirileri yapanlardan biri de Serrâc'dır. O, bu yöndeki gayretiyle hem tasavvufun İslâmî çizgide devam etmesini sağlamış hem de kendinden sonraki sûfi müellifleri ciddi şekilde etkilemiştir.⁹

Serrâc, daha eserinin mukaddimesinde, âdetâ yalvarırcasına okuyuculardan kitabını, uyanık bir vaziyette, huzur-i kalple, nefsanî duygulardan uzak bir şekilde, acele etmeden iyi bir tefekkür ve güzel bir niyetle temiz bir kalp ve düzgün bir maksatla okumalarını istihâm etmektedir.¹⁰ Onun, bu derece istihâmında bulunması, tasavvuf ehline yöneltilen eleştiri düzeyinin boyutunu göstermesi açısından önemlidir.

Serrâc'a göre hakîkî sûfiler ile onlara benzemeye çalışan, onların elbiselerini giyip onların isimleri ile isimlenen sahte sûfilerin arasını ayırt etmek, dolayısıyla hatâyâ düşüp günah işlemekten sakınmak için öncelikle bu tâifenin usûlünü, maksatlarını ve onlardan sahîh inançlı ve fazilet sahibi kimselerin yolunu tam manasıyla öğrenmek gerekmektedir. "Çünkü bu tâife, yani sûfiyye tâifesi, Allâhü Teâlâ'nın, yeryüzündeki emîn/güvenilir kulları, O'nun esrârının ve ilminin bekçileri ve yarattıklarının saflarıdır. Onlar, Allâh'ın ihlâsa erdirilmiş kulları, takvâ sahibi olan evliyâsı ve sadâkat sahibi olan sevgilileridir..."¹¹

Serrâc, tasavvuf ehline düşmanlık yapıp onları tekfir eden kimseleri iki kısma ayırır: Birinci kısımdakiler, sûfilerin sahip oldukları ilimlerin derinliklerine ve yüceliklerine vâkıf olmayan kimselerdir. Bunlar, sûfilerden duymuş olduğu birtakım sözler karşısında kalplerinde kendilerini helâk edecek derecede şiddetli bir daralma hissederler. Bunun neticesinde duymuş oldukları sözlerin ne anlama geldiğini, ehline sorarak öğrenmek yerine o sözlerin sahiplerini tekfir edip devlet yöneticilerine şikâyet etmeye yeltenirler. Bu

⁸ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 15; Muharrem Çakmak, "Tasavvufa Yöneltilen Eleştirilerin İlimleşme Sürecine Etkileri", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 39 (2017), 330; Mustafa Kara, "Sûfilerin Tenkidleri ve Tasavvufu İhyâ Faaliyetleri", *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1991), 67-68.

⁹ Neşet Bodur, *Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî ve Tasavvufî Görüşleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 142.

¹⁰ et-Tûsî, *el-Lüma'*, 18.

¹¹ et-Tûsî, *el-Lüma'*, 18-19.

kısımdaki kimselerden bazıları tövbe edip hatalarından dönmüşler bazıları ise bu düşmanlıkları ile ahirete geçüp gitmişlerdir. Onları durumları Allâh'a kalmıştır; O, dilerse azâb edecek dilerse de affedecektir.

Sûfilere eleştirenlerin diğer kısmı ise bir müddet sûfilerle birlikte bulunup onların sözlerindeki maksatları ve manaları öğrenen buna rağmen onların arasında kalmaya tahammül edemedikleri için nefsin ve şeytanın davetine uyup baş olma, dünya malı biriktirme ve insanların mallarını yeme sevdasıyla onların arasından ayrılan sonra da insanlar arasında sûfilere düşmanlık yapmaya kalkışan kimselerdir. Serrâc'a göre bu tür kimseler, sûfilere düşmanlık yapacağım derken yalancı şâhitlik yapma, Allâh ve Rasûlüne iftira atma gibi her türlü günahı göze alırlar; Allâh'ın velî kullarına sövüp sayarlar, onları küfür, zındıklık, bid'at ve sapıklık ile itham ederler; avam halkın cahillerini galeyana getirip pervasızca sufilerin kanını dökmeye yeltenirler. Allâh'ın nice velî kulları, bu tür kimseler tarafından şehit edilmiş, Allâh'a ibâdet edip O'nun rızâsını talep etme konusunda bir araya gelen nice topluluklar, bu tür kimseler tarafından dağıtılmıştır. Serrâc'a göre Allâh Teâlâ, yeryüzünde bu tür kimselerden daha şerli bir topluluk yaratmamıştır.¹²

Buradan hareketle öncelikle Serrâc'ın, eleştiriye maruz kalan sûfilere savunma tarzındaki görüşlerini sonra da onun, yanlış tasavvufî anlayışlara karşı yaptığı eleştirileri incelemeye çalışacağız.

Hakîkî tasavvufun usul ve âdâbı hakkında kaleme alınan *el-Lüma*'ın, mukaddimesinden sonuna kadar aslında sünnî tasavvufun savunması niteliğinde bir eser olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu savunma, kitabın “Kitâbü'l-beyân ani'l-müşkilât” bölümünden itibaren başlar. Tasavvufa dair problemler meselelerin açıklanmasına ayrılan bu bölümün alt başlığı “Sûfilerin kelâmından câri olan birtakım lafızların şerhi” adını taşımaktadır. Serrâc bu bölümde izaha muhtaç olan tasavvufî kavramlardan yüz on dört tanesini sıralamış¹³ sonra da bu kavramları izah etmiştir.¹⁴ Çalışmanın sınırlılığı bakımından biz bu kavramları incelemeyeceğiz.

¹² et-Tûsî, *el-Lüma* ', 497.

¹³ et-Tûsî, *el-Lüma* ', 409-410.

¹⁴ et-Tûsî, *el-Lüma* ', 410-452.

Serrâc'ın sûfilere savunması kitabın, “şatahât” ile ilgili bölümünde yoğunlaşır. Sûfilere yöneltilen eleştirilerin odak noktasında bulunmasından dolayı Serrâc, konuya “şath” kavramını izah etmekle başlar:

Serrâc, “şath” kelimesinin sözlükte “hareket etti” anlamına gelen “şa-ta-ha” fiilinden türediğini ve “hareket” manasına geldiğini söyler. Un elenen yere “miştâh” denmesi de orada onun, çokça hareket etmesinden, belki de onun taşmasından dolayıdır. Nitekim nehrin taşması durumunda da شطح الماء في النهر “Nehirde su taşıtı.” denir. Serrâc'a göre tasavvuf ıstılahındaki “şath” kavramı, kelimenin sözlük anlamı olan “hareket” kelimesi ile ilişkilidir. Şöyle ki güçlü bir vecde kapılmaları durumunda vecd ehlinin esrârı, hareket etmeye başlar. Bu hareket neticesinde onlar, vecd halinde iken şâhit oldukları esrârı, duyanların garip karşılayacağı birtakım ibarelerle ifade etmeye başlarlar. Bu sözleri duyan kimse, şayet onları inkâr edip o sözlerin sahibini incitecek sözler sarf edecek olursa fitneye düşer ve helâk olur. Ancak, bu sözleri inkâr etmeyip onları, bilen birine soracak olursa fitneye düşmekten kurtulur.¹⁵

Serrâc'a göre sûfilere şatahât türü sözler sadır olmasının sebebi, onların, şiddetli derecede vecde kapılmış olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu durum, şiddetli su akıntısına mâruz kalan dar bir nehrin taşmasına benzer. Tıpkı bunun gibi vecd ehli bazı sûfiler de kalplerine gelen hakikat nurlarının kuvvetine tahammül edemediklerinden dolayı onları, kalplerinden taşıyıp dillerine dökerler. Böylece onlar yaşamış oldukları mânevî hâli, birtakım ibarelerle tercüme etmeye çalışırlar. Bu ibareleri, sadece vecd ehli olup o sahada derin bilgiye sahip olan kimseler dışında kimse anlayamaz. Tasavvuf ıstılahında “şath” ile kastedilen şey işte bu tür ibârelerdir.¹⁶

Serrâc'a göre Allâh Teâlâ, velî kullarının kalp gözlerini açmış ve onların yüksek dereceleri müşâhede etmesine izin vermiş; safvet mertebelerinden ve havâs kulların derecelerinden daha önce kendilerine kapalı olan birtakım perdeleri açarak onların, Hakk'a yönelip bütün varlıklarını O'na hasretmelerini sağlamak sûretiyle velî kullarına ikramda bulunmuştur. Onlardan her biri, şatahât türünden

¹⁵ et-Tûsî, *el-Lüma'*, 453.

¹⁶ et-Tûsî, *el-Lüma'*, 453-454.

sözler sarf ederken vecd hâlinde gördüğü şeylerin hakikatini konuşur, idrâk ettiği vecd hâlini tasdik eden sözler sarf eder ve sözleriyle kalbine gelen esrârı târif eder. Onlar, vecde kapılıp şatahât türünden sözleri sarf etme esnâsında iken hallerini muhkem hâle getirinceye kadar içinde buldukları hâlin, en yüce hâl olduğunu zannederler. Hallerini sağlamlaştırdıktan sonra ise gayret edip içinde buldukları halden daha yüksek mertebelere yükselirler. Bu yükseliş; yolların, hallerin ve mekânların tükendiği en son noktaya kadar devam eder. Nitekim her ilim sahibinin üstünde daha iyi bilen bir başka âlimin olduğu¹⁷ ve insanların, birbirinden üstün kılındıkları¹⁸ bildirilmiştir.¹⁹

Bu düşünceden hareketle Serrâc, anlatılan hakikatlere vâkîf olmayan birinin, Allâh'ın velî kullarından sâdır olan anlaşılması zor sözleri, kendi anlayış ve görüşü ile değerlendirerek onlar hakkında giybet yapmasının doğru olmadığını söyler. Ona göre bu tür sözleri değerlendirmek, onların doğruluğu ve yanlışlığı, eksikliği ve fazlalığı hakkında hüküm vermek, ilim ve ma'rifet bakımından bu sözlerin sahiplerinden daha üstün olan kimselerin hakkıdır. O halde onların yoluna girmemiş, onların istikâmetine yönelmemiş ve onların gayelerini kendisine gaye edinmemiş birinin yapması gereken, onları eleştirmek değil, onların hallerini inkâr etmekten geri durup onları, Allâh Teâlâ'ya havâle etmektir.²⁰

Serrâc, mutlak ilmin, derin anlayış sahibi ve akıllı kimselerin idrâklerinin kuşatamayacağı kadar geniş olduğunu söyleyerek “şatahât”ın da her âlim tarafından anlaşılacak derecede ince ve derin bir ilim olduğuna işâret eder. Ona göre her ilim, her âlime verilmemiştir. Öyle ki peygamber olma nimetine sahip olmayan Hızır'a (a.s.) verilen ilim, “Kelîmullâh” sıfatının sahibi olan Hz. Mûsâ'ya (a.s.) verilmemiştir. Bu yüzden Mûsâ (a.s.), Hızır'a (a.s.) **“Öğretilmiş olduğun (ilimden), bana bir rüşd (doğru ve mükemmel bir bilgi) öğretmen için sana tâbi olabilir miyim?”**²¹ demişti. Hakeza, Rasûlüllâh (s.a.v.) *“Şayet benim bildiklerimi siz bilmiş olsaydınız az güler çok ağlardınız; hanımlarınızla oynaşamaz,*

¹⁷ Yusuf, 12/76.

¹⁸ İsrâ, 17/21.

¹⁹ et-Tûsî, *el-Lüma'*, 454.

²⁰ et-Tûsî, *el-Lüma'*, 454; Bodur, *Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî ve Tasavvufî Görüşleri*, 84.

²¹ Kehf, 18/66.

yataklarınızda rahat yatamazdınız; sahralara çıkar Allâh'a yalvarırdınız. Allâh'a yemin olsun ki ben, yaprakları dökülmüş bir ağaç olmayı isterdim.”²² buyurmuştur. Nitekim Rasûlüllâh'a (s.a.v.) üç çeşit ilim verilmiştir. O (a.s.), bunlardan birincisini, Ashâb-ı Kirâm'ın tamamına öğretmiş, ikincisini Ashâb-ı Kirâm'ın bazısına öğretmiş, üçüncüsünü ise hiç kimseye öğretmemiştir. “Benim bildiklerimiz bilseydiniz” hadis-i şerifinde işaret edilen ilim, onun (a.s.), kimseye öğretmediği ilimdir. Hz. Ali'nin (r.a.) “*Rasûlüllâh (s.a.v.) bana, benden başka bir kimsenin bilmediği yetmiş bâb (konu) ilim öğretti.*”²³ sözü de bu tür ilimlere işâret etmektedir. O halde hiç kimseye, bütün ilimleri bildiğini iddia ederek halleri ile hallenmediği, ilim ve amellerini ile donanmadığı havâs tabakasının sözlerini hatâli görmek, onları tekfir etmek ve zındık saymak yakışmaz.²⁴

Görüldüğü üzere Serrâc, velî kullardan sâdır olan “şatahât”ı, Hızır'ın (a.s.), Hz. Mûsâ (a.s.) ile arkadaşlığı esnâsında sergilediği anlaşılabilir davranışlara benzetmektedir. Nasıl ki Mûsâ (a.s.), Hızır'dan (a.s.) sâdır olan fiilleri, zâhirlerine bakarak yadırgamış ise velîlerden sâdır olan şatahât türünden sözlerin, zâhirlerine nazaran yadırganması da tabîi bir durumdur. Ancak nasıl ki Hızır'ın (a.s.), zâhiren şerîata muhâlif gibi görünen hareketleri, birtakım hikmetleri barındırmakta ise hakîkî sûfilere ait olan şatahât türü sözler de birtakım mânevî hallerin yansımasıdır. O halde bu tür sözleri eleştirmektense ehline ve Allâh'a havale etmek en doğru yoldur.

Burada bir hususa daha dikkat çekmek istiyoruz: Serrâc, sûfilerin hatasız kimseler olduğunu, dolayısıyla onlardan sâdır olan şatahât türünden sözlerin eleştirilemeyeceğini değil, bu tür sözlerin, sadece o sözlerin sahiplerinden daha üstün konumda olan ehliyetli kimseler tarafından eleştirilebileceğini savunmaktadır. O, bu düşüncesini şu temel üzerine oturtmaktadır:

Şer'î ilimler; rivâyet ilmi (hadis, tefsir), dirâyet ilmi (fıkıh), kıyâs ve nazar ilmi (kelam) ve hakâik ilmi (tasavvuf) olmak üzere dört türlüdür. Bunlardan en üstünü tasavvuf ilmidir. Çünkü tasavvuf, aynı zamanda diğer ilimleri de ihtivâ eden kapsamlı bir ilimdir. Bu ilme

²² Buhârî, Küsûf, 2; Müslim, Salât, 112.

²³ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, Beyrut, 1967, I:68; Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, IX: 113.

²⁴ et-Tûsî, *el-Lüma'*, 455-456.

gerçek manada sahip olan bir sūfî, diğer ilimleri de kendisinde toplamış olur. Herhangi bir ilim dalında kemâle erip derinleşmiş olan âlimlere, akranları “üstâd” derler ve zorlandıkları konularda o zâtlara başvururlar. Sûfilerden, şeri ilimlerin tamamını kendisinde toplayan âlimlere ise “imâm-ı kâmil” denir. İmâm-ı kâmil, insanları doğru yola eriştiren “kutub” ve hüccet” diye isimlendirilir. Hiçbir ilim erbâbı, mensup olduğu ilimle ilgili bir hata yapması durumunda hatasını, başka sahadaki bir âlime sormaz. Dolayısıyla tasavvuf ilmine dair bir meselede hata yapan sūfînin de hatasını, başka sahadaki bir âlime sorması gerekmez. Gel gör ki sūfîler, diğer ilim erbabının ilmine dair herhangi bir şeyi inkâr etmezken Allâh’ın diledikleri kimseler hariç, diğer ilim erbâbı, sūfîlerin ilimlerini inkâr etmeye kalkışmaktadır.²⁵ O halde yanlış olarak görülen tasavvufî bir meseleyi ya da sūfîlerden sadır olan anlaşılması güç sözleri, inkâr etmektense o meseleleri ehline danışmak ya da ehlince yazılmış olan eserlerden araştırmak en doğru olan yoldur.

Serrâc, kitabının “şathiyât” ile ilgili bölümünde Bâyezîd-i Bistâmî başta olmak üzere dokuz tane sūfînin²⁶ şatahât türünden tartışmaya açık sözlerini vermiş, bu sözlerin tasavvufî yorumlarını vererek söz konusu sūfîleri savunmuştur. Ancak çalışmanın

²⁵ et-Tûsî, *el-Lüma'*, 456-458.

²⁶ Bu sūfîler Ebû Bekir Şiblî (ö. 334/946), Ebü'l-Hüseyn Nürî (ö. 295/907), Ebû Hamza Sūfî (ö. 289/901), Zünnûn-i Mısrî (ö. 245/859), Semnûn Muhib (ö. 297/909), Ebû Saîd Harrâz (ö. 272/885), Amr b. Osman Mekkî (ö. 297/910), Sehl. Abdullah Tüsterî (ö. 273/886), Ebû Abdullah Hüseyin b. Mekkî Subeyhî (ö. 320/932), Ebü'l Abbâs b. Atâ (ö. 311/923), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Amir b. Abdikays (ö. 55/675), Ebû Bekir Ali b. Hasan b. Yezdanyar (ö. 334/945) ve Muhammed b. Mûsâ el-Vâsîti el-Fergânî'dir (ö. 320/932). (Bk. et-Tûsî, *el-Lüma'*, 459-515; et-Tûsî, *el-Lüma'*, çev. H. K. Yılmaz, 373-413.)

Burada şu hususu belirtmek gerekir. Serrâc, yukarıda ismi zikredilen sufilerin tartışmalı sözlerini yorumlayarak savunmuş ancak Ebû Bekir Ali b. Hasan b. Yezdanyar'ı eleştirmiştir. Bu kişi, nakledildiğine göre sarf ettiği bir takım sözlerden dolayı Bağdat şeyhleri tarafından küfürle itham edilip Bağdat'ı terk etmeye mecbur bırakılmış biridir. Bir daha bu konularda konuşmayacağına dair söz vermesi üzerine Bağdat'ta kalmasına müsaade edilmiş, bir müddet şeyhlerin sohbetine katılmış, tasavvufa dair meselelerde konuşmalar yapmış ancak memleketine döndükten sonra baş olma ve mal biriktirme sevdasına kapılarak kendi şeyhlerine bile dil uzatacak derecede şeyhlere düşmanlığa başlamıştır. (et-Tûsî, *el-Lüma'*, 502.)

kısıtlılığından dolayı onun, Bâyezîd-i Bistâmî'yi ve Ebû Bekir Şiblî'yi (ö. 334/946) savunması ile ilgili şunları söylemekle iktifâ edeceğiz:

Serrâc, Bâyezîd-i Bistâmî'nin şathiyelerini incelerken kendinden takriben seksen yıl önce yaşayan “Seyyidü't-tâife” lakabının sahibi Cüneyd-i Bağdâdî'nin yorumlarını esas alır. O, Cüneyd-i Bağdâdî'nin, Bâyezîd-i Bistâmî'nin şathiyeleri hakkındaki yorumlarını bulduktan sonra bunları bırakıp da kendine göre yorum yapmasının imkânsız olduğunu söyler.²⁷

Serrâc'ın naklettiğine göre Cüneyd-i Bağdâdî bir sözünde, Bâyezîd-i Bistâmî'den nakledilen hikâyelerin farklı kimseler tarafından farklı şekillerde nakledildiğini, bu farklılığın onun içinde bulunduğu hallerin farklılığından kaynaklandığını söylemiş; başka bir sözünde Bâyezîd'in sözlerinden bazılarının etkisi ve derinliği sebebiyle sadece kendisinin bilebileceği derece ağır olduğunu, bu sözlerin sadece ona tahsis edilmiş bir ilim deryasından geldiğini ifade etmiş; başka bir sözünde onun hâlinin en yüce noktasını, anlayıp anlatabilecek çok az kimse gördüğünü, kavrayış bütünlüğüne sahip olmayan kimselerin bu sözleri inkâra kalkışabileceklerini dile getirmiş; başka bir sözünde ise Bâyezîd'in sözlerinin, onun vecd denizine gark olduğu ve hakikat (müşâhede) âleminde uzaklaştığı anda söylenmiş sözler olduğunu dolayısıyla sadece içinde bulunduğu ân ile alakalı olduğunu ifâde etmiştir.²⁸

Serrâc'ın, Şiblî'ye isnat edilen şatahât türünden sözler hakkındaki düşüncesi de aynı istikâmettedir. Ona göre Şiblî'den sadır olan bu tür sözler kendisine, vecd hâlinin gâlip geldiği zamanlarda söylenmiş sözlerdir. Bu tür sözler, vecd hâline ait olduğu için süreklilik arz etmez; bir ân gelip geçer. Hâl, Allâh'ın velî ve hâs kullarına olan bir ikramıdır. Eğer haller süreklilik arz etmiş olsaydı, şer'î sınırlar ve haklar ortadan kalkar, insanlar arasındaki adâb, ahlâk ve âdâb-ı muaşeret kuralları bozulurdu. Bu durum, tıpkı Sahabe-i Kirâm'ın Rasûlüllâh'ın (s.a.v.) yanında iken farklı, onun huzurundan çıktıkları zaman farklı bir halde olmasına benzemektedir. Nitekim Rasûlüllâh (s.a.v.), bu farklılıktan şikâyet eden Sahabe-i Kirâm'a, “Şayet siz,

²⁷ et-Tûsî, *el-Lüma'*, 459.

²⁸ et-Tûsî, *el-Lüma'*, 459.

benim yanımdaki haliniz üzere baki kalmış olsaydınız, melekler sizinle musâfaha ederlerdi.”²⁹ buyurmuştur.³⁰

Anlaşıldığı kadarıyla Serrâc, Cüneyd-i Bağdâdî’yi takip ederek şatahât türünden sözlerin, sûfilerin “kemâl” hâlinde iken değil de bidâyet hâlinde iken söyledikleri sözler olduğunu görüşünü benimsemekte, bununla beraber, bu tür sözleri ve bu sözlerin sahiplerini ancak bu sözleri söyleyen sûfilerin ahvâline vâkıf olan kimseler tarafından yorumlanıp eleştirilebileceğini savunmaktadır. Ona göre tasavvuf ilmine vakıf olmayan birinin, birtakım sözlerinden hareketle kalkıp sûfilere eleştirmeye, hatta tekfir etmeye kalkışması son derece yanlış bir davranıştır. Ne yazık ki sufilere karşı icrâ edilen bu tür eleştiri, tezyif ve tekfirler, ilk asırlardan beri görülmektedir.³¹

3- Serrâc’ın Sûfilere Yönelttiği Eleştiriler

Serrâc, sûfi geçinen kimseleri eleştiriye başlarken işe, Ebû Ali Ruzbârî’nin mutasavvıfların, tasavvufla ilgili konularda bıçak sırtı bir konumda oldukları, zira tasavvufi meselelerde yapılacak yanlışların diğer ilimlerde yapılacak yanlışlara nispeten daha tehlikeli olduğu yönündeki ikazını nakletmekle başlar. Ona göre sûfi kisvesine bürünen, tasavvufa adım attığını düşünen ve bu tâifeye ait birtakım âdâba uyduğunu iddia eden kimse, öncelikle şu üç esası muhkem bir şekilde yerine getirmelidir:

- a- Küçüğü ve büyüğü ile bütün günahlardan uzaklaşmak,
- b- Kolayı ve zoru ile bütün farzları yerine getirmek,
- c- Azı ve çoğu ile bütün dünyayı, dünya ehline bırakmak.

Şayet kişi, bu üç esası yerine getirmemiş ise velev ki havada yürümüş, hikmetli sözler söylemiş, avam ve havas insanlar arasında makbul bir konum elde etmiş olsun yine de aldanmıştır.³²

Uyulması gereken bu üç temel prensip, Serrâc’ın sûfilere yönelttiği eleştirilerin hareket noktasıdır. O, sûfilere eleştiriye başlarken öncelikle onları, işledikleri hata açısından üç kısma ayırır:

²⁹ Müslim, Tevbe, 12, 13.

³⁰ et-Tûsî, *el-Lüma*’, 490; Tûsî, *el-Lüma*’, çev. H. K. Y, 395.

³¹ et-Tûsî, *el-Lüma*’, Bodur, *Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî ve Tasavvufî Görüşleri*, 85.

³² et-Tûsî, *el-Lüma*’, 516.

Birinci kısımdakiler, *usul* yönünden hata yapan kimselerdir. Onlar, şeriatın usullerine gerektiği gibi uymayan, sadakat ve ihlas konusunda iddiaları zayıf ve bu konudaki bilgileri de az olan kimselerdir. Dolayısıyla onlar, takip edilmesi gereken usûlü kaybettikleri için vuslata nâil olmaktan mahrum kalmışlardır.

İkinci kısımdakiler, usulde değil de furû‘/teferruât ile ilgili konularda hata yapan kimselerdir. Bunlar, tasavvufa dair âdâb, ahlâk, makâmât ve ahvâl ile ilgili konularda hata yapmaktadırlar. Onların hataya düşmeleri, (tasavvufî) usûle dair bilgilerinin azlığından, nefsanî ve tabîî hazlara uymalarından kaynaklanmaktadır. Serrâc’a göre onların bu duruma düşmeleri onların, nefisleri terbiye eden, acı ilaçları içirerek onları arzu edilen gayelere ulaştıran mürşitlere yaklaşmamalarının tabii bir sonucudur. Serrâc, bu tür kimseleri karanlık bir eve kandilsiz halde giren kimseye benzetir ve böyle birinin, ifsâd ettiklerinin ıslâh ettiklerinden daha çok olduğunu söyler. Ona göre böyle kimseler, ne zaman kıymetli bir cevher bulduğunu zannetseler aslında buldukları kıymetsiz tuğla parçasından başka bir şey değildir. Zira onlar, birbirine benzeyen ve birbirine zıt olan eşyalar arasındaki ayrımı yapabilecek basiret ehli mürşitlere tabi olmamışlardır.

Üçüncü kısımdakiler ise hataları, usulden uzaklaşma tarzından değil de *zelle* (ayak sürçmesi) ve küçük hatalar şeklinde olan kimselerdir. Bu tür kimseler, hataları ortaya çıkar çıkmaz hemen güzel ahlâka dönüp hatalarını telâfi ederler, dağınıklıklarını düzeltirler, inattan uzak dururlar, Hakk’a teslim olurlar, acizyetlerini itiraf edip hoşnut olunan hallere, sağlam amellere ve yüce mertebelere dönüş yaparlar. Serrâc’a göre bu kısımdaki kimselerden sadır olan ayak sürçmeleri, onların mânevî derecelerinden bir şey eksiltmez; onların ufak hataları, içinde buldukları vakitlerini karartmaz; bulanıklıkları, kalplerindeki sâfiyete zarar vermez.³³

Serrâc’a göre (şer’î) usul konusunda hata yapan birinci sınıftaki sûfîlerin, dalâletten/sapıklıktan kurtulması imkânsızdır. Allâh Teâlâ’nın dilediği kimseler müstesnâ bu tür kimselerin hastalıklarına derman bulunması ümit edilmez. Teferruâta dair meselelerde hata

³³ et-Tûsî, *el-Lüma’*, 518-519.

yapan ikinci guruptaki sūfîler ise her ne kadar doğruya isabet etmekten uzak olsalar da diğerlerine göre daha az tehlike içindedirler.³⁴

Çalışmanın kısıtlılığından dolayı burada Serrâc'ın sadece birinci guruptaki sūfîlere yaptığı eleştirileri ele alacağız.

4- DALÂLETE DÜŞECEK DERECEDE HATA YAPAN SŪFÎLER **a- “Hürriyet” ve “Ubûdiyet” Konusunda Hata Yapanlar**

Bunlar, halk arasında câri olan “Hür kimseler, dünyevî hallerde kölelerden mertebe bakımından daha üstün, derece bakımından daha övgüye layıktırlar.” şeklindeki bir anlayıştan hareketle sapıklığa düşmüş ve “Kul, Allâh Teâlâ ile kendi arasında taabbüd (kulluk yapma) devam ettiği müddetçe “ubûdiyyet/kulluk” ismi ile adlanır, Allâh'a vâsıl olduktan sonra hür olur, hür olduğu zaman ise ondan kulluk düşer” vehmine kapılmışlardır. Halbuki kul, kalbi, Allâh'ın (cc.) dışındaki bütün varlıklardan hürriyete kavuşmadığı müddetçe gerçekten Allâh'a “kul” olma şerefine nâil olamaz.³⁵

b- “İhlâs” Konusunda Hata Yapanlar

Bu konuda hatâ edenler, Irak ahalisinden bir sūfî fırkası ve onların dışındaki bazı kimselerdir. Onlar, halkı görme duygusundan çıkılmadığı, hak olsun batıl olsun, istediği her şeyde halka uygun davranılmadığı müddetçe kulun, sağlıklı bir ihlâsa sahip olamayacağını iddia ederek dalâlete düşmüşlerdir. Hâlbuki anlayış ve ma'rifet ehlinde bir topluluk, kalbinden halkı, yaratıkları ve Allâh Teâlâ dışındaki varlıkların tamamını görme duygusunu atmadıkça kul için saf bir ihlâsın teşekkül edemeyeceğini söylemişlerdir.³⁶

c- “Velâyet” ve “Nübüvvet” Konusunda Hata Yapanlar

Bir başka gurup, Hz. Musa ve Hızır (a.s.) kıssasından hareketle veliliğin, peygamberlikten daha üstün olduğunu iddia edip dalâlete düşmüşlerdir. Onlar, Hz. Musa'nın, Hızır'a tabi olmasını, Hz. Musâ'nın peygamberliğinde bir eksiklik bulunduğu, dolayısıyla Hızır'ın, ondan daha üstün olduğu zannına kapılmışlar, buradan hareketle evliyanın, enbiyâ üzerine fazîletli kılındığı düşüncesine

³⁴ et-Tûsî, *el-Lüma'*, 519.

³⁵ et-Tûsî, *el-Lüma'*, 531.

³⁶ et-Tûsî, *el-Lüma'*, 533.

varmışlardır. Hâlbuki Allâh Teâlâ, dilediği nimeti, dilediği şekilde dilediği kuluna tahsis edebilir.³⁷ Bu tahsîs, bir kulun bir başka kul üzerine mutlak manada faziletli olduğuna delil teşkil etmez.

d- “Mübah” ve “Mahzurlu” Şeyler Konusunda Hata Yapanlar

Sapık fırkalardan bir başkası, “eşyâda asıl olan şeyin mübâh olduğu; mahzûrun, sınırı aştıktan sonra ortaya çıkacağı, dolayısıyla sınır aşılmadığı müddetçe her şeyin mübâh olduğu hükmünün geçerli olacağı” fikrine kapılarak dalalete düşmüştür. Serrâc’a göre onlar, güya geçmiş şeyhlerden bazılarının, mekârim-i ahlak, hüsn-ü muâşeret ve kardeşlik türünden kendi aralarında vaki olan birtakım teklifsiz muamelelerini duymuşlar, bunların arkasına sığınarak aşırıya kaçılmadığı müddetçe her şeyin kendileri için mübâh olduğu hükmüne varmışlardır. Ancak *“Helal bellidir, haram bellidir. Bu ikisi arasında şüpheliler vardır. Allâh’ın haramı, koruluktur. Her kim, koruluğun etrafında bulunursa oraya düşmesi an meselesidir.”*³⁸ hadis-i şerifi, bu konudaki kesin hükmü ortaya koymuştur. Ne var ki bu fırka mensupları, şer’î usulü bilmedikleri için sapıklığa düşmüşlerdir.³⁹

e- “Hulûliyye” Fırkasının Yaptığı Hatalar

“Hulûliyye” adında bir fırka, Hakk Teâlâ’nın, birtakım bedenleri (insanları) seçip, onlara rubûbiyyet manaları ile hulûl edip onlardan “beşeriyet” sıfatını izâle ettiğini iddiâ ederek dalâlete düşmüşlerdir. Bu düşünceyi benimseyenler, eşyânın Allâh’tan, Allâh’ın da eşyadan sâdir olduğu görüşüne kâil olmuşlardır. Hâlbuki Allâh Teâlâ bundan münezzehtir. Kâinattaki bütün eşyâ, Allâh’ın sanatının bir eseri, rubibiyetinin bir delilidir. Bu fırka, ümmetin icmâi ile dalâlettedir ve kâfirdir.⁴⁰

f- “Beşeriyetin Fânî Olması” Konusunda Hata Yapanlar

Bir fırka, tahkik ehlinin “fenâ” konusundaki sözlerini duymuş ve “fenâ”nın, “beşeriyetin yok olması” anlamına geldiğini zannedip bu konuda vesveselere düşerek yemeyi ve içmeyi terk etmeye kalkışmışlardır. Onlar beşeriyetin, kalıp ve bedenden ibaret olduğunu

³⁷ et-Tûsî, *el-Lüma’*, 535.

³⁸ Buhari, İman, 39; Müslim, Müsâkât, 107.

³⁹ et-Tûsî, *el-Lüma’*, 538-539.

⁴⁰ et-Tûsî, *el-Lüma’*, 541.

dolayısıyla yeme ve içmeyi terk ederek bedeni zayıflatmakla ilâhî sıfatlara sahip olunacağı zannına kapılmışlardır. Halbuki “beşeriyet” ayrı, “beşeriyetin sıfatları” ayrı şeylerdir. Gerçekte “beşeriyetten fâni olma” ile kastedilen beşeriyetten kaynaklanan kötü sıfatların yok edilmesi, kişinin kendi amel ve tâatlarını görmekten fani olması, ilim sıfatı ile cahâleti fâni kılması gibi şeylerdir. Ne var ki söz konusu fırka, bu ayrımı yapamamış ve sapmıştır.⁴¹

g- “Kalp Gözü ile Görme” Konusunda Hata Yapanlar

Şam ahalisinden bir topluluk, ahirette gözleri ile görecekları şeyleri, dünyada iken kalp gözleri ile görebileceklerini iddia etmiştir. Serrâc, bu topluluktan birini görmediğini ancak Basra’da, Ebû Abdullah Subeyhî’nin dostlarından bir topluluğu gördüğünü, onların mücâhede, uykusuz kalma, yeme ve içmeyi terk etme, yalnız kalıp halvete çekilme gibi yollarla nefislerini terbiye etmeye çalıştıklarını, bu halleri ile ucub (kendini beğenme) hastalığına kapıldıklarını hatta İblîs’in, onlara –haşa- Allâh’ı, etrafı aydınlatan nurlara sahip olduğu halde Arş veya taht üzerinde oturan bir zat olarak hayal ettirmeye başladığını anlatır. Bunlardan bazıları, içinde buldukları halleri, İblîs düşmanının hilesini bilen üstatlara arz edip onların yardımı ile doğru yola dönebilmiş, ancak birçoğu bu hal içinde devam etmiştir.⁴²

Bilinmelidir ki dünyada gözlerin gördüğü nur ve benzeri her şey mahlûktur. Allâh ise hâlık’tır. Kalplerin îmân, müşahede, yakîn ve tasdik ile görmesi haktır. Sûfilerin bu yönde sarf ettiği sözler, vecd halinde söylenmiş sözlerdir. Bu dünyada Allâh’ın gözle görülmesi sadece Hz. Peygamber’e mahsus bir haslettir.⁴³

h- “Safâ” ve “Tahâret” Konusunda Hata Yapanlar

Sûfilerden başka bir zümre, safâ ve tahâretin, kuldân hiç zâil olmayacağını iddia ederek hata etmişlerdir. Hâlbuki kulun, sürekli olarak bütün illetlerden temizlenip safvete ermesi mümkün değildir. Onun bir vakti safvet içinde iken başka bir vakti küdüret içinde olabilir. Nitekim Rasûlüllâh (s.a.v.) bile “*Bazen kalbime bir ağırlık çöker de*

⁴¹ et-Tûsî, *el-Lüma’*, 543.

⁴² et-Tûsî, *el-Lüma’*, 544.

⁴³ et-Tûsî, *el-Lüma’*, 545.

günde yüz kere Allâh'a istiğfarda bulunurum.” demiştir.⁴⁴ Kulun kalbi için tahâret, kalbin kötülük, kıskançlık, şirk ve töhmetten temizlenmesi demektir. İllet ihtimâli olmayan safâ; herhangi bir telvîn ve tağyir olmaksızın beşeri vasıfların tamamından temizlenip sürekli o halde kalmak ise kesinlikle insanların sıfatlarından değildir. Zira hiçbir illete maruz kalmayan ve hiçbir değişikliğe uğramayan zât, sadece Allâh Teâlâ’dır.⁴⁵

i- “Nurlar” Konusunda Hata Yapanlar

Sufilerden başka bir fırka, nurları gördüklerini iddia etmiş; bir başka fırka, kalplerinde nur bulunduğunu ve bu nurun, Allâh’ın, kendisini vafsettiği⁴⁶ nûr olduğunu söylemiştir. Bu düşünceye sahip olan fırka, sözünü ettikleri nûru, güneş ve ayın ışıkları ile tarif etmişler; bu nurun, ma’rifet, tevhîd ve azamet nurlarından bir parça olduğunu dolayısıyla “mahlûk” olmadığını iddiâ ederek büyük bir hataya düşmüşlerdir. Çünkü bütün nurlar yaratılmıştır ve Allâh için, sınırları çizilmiş ve vasıflanmış bir nûr söz konusu değildir. Onun, kendisini vafsettiği nûr, mahlûkâtın ilmi ile idrâk edilecek bir nûr değildir.⁴⁷

j- “Aynü’l-Cem” Konusunda Hata Yapanlar

Bir grup sûfî de “aynü’l-cem” konusunda hata edip Allâh Teâlâ’nın mahlûkâta izâfe ettiği şeyleri onlara izâfe etmemişler; hareket ettikleri halde kendilerini hareket sıfatı ile vasıflamamışlar; güya, Allâh ile birlikte O’nun dışındaki hiçbir varlığın mevcûd olamayacağını iddia etmişler ve bu düşüncelerden hareketle kendilerinden sadır olan hareketlerin, Allâh’ın hareket ettirmesi ile meydana gelmiş mecburi bir davranış olduğuna kâil olmuşlardır. Serrâc’a göre şerîatin usûl ve fûrûuna dâir yetersiz bilgiden kaynaklanan bu düşünce, onların şerîatin sınırlarını terk etmelerine ve nihayet İslâm’dan çıkmalarına sebep olmuştur.⁴⁸

⁴⁴ Müslim, Zikir 41, Ebû Dâvûd, Vitr 26.

⁴⁵ et-Tûsî, *el-Lüma’*, 547.

⁴⁶ Nûr, 24/35.

⁴⁷ et-Tûsî, *el-Lüma’*, 548.

⁴⁸ et-Tûsî, *el-Lüma’*, 549.

k- “Üns”, “Bast” ve “Korkuyu Terk” Konusunda Hata Yapanlar

Sûfilerden “kurb” ve “üns” konusunda sözler sarf eden bir taife, Allâh Teâlâ ile kendi aralarında bir yakınlık bulunduğu vehmine kapılarak daha önceleri riayet ettikleri âdâbı terk etmeye, gözettikleri sınırları çiğnemeye ve söz söylemeye hayâ ettikleri şeylere dil uzatmaya başlamışlar; böylece hata edip helâk olmuşlardır. Hâlbuki âdâb, ahvâl ve makâmât, Allâh Teâlâ tarafından kullara verilen ikram türünden bir hil’at/kaftandır. Onlar, maksatlarında samimi oldukları müddetçe bu ikramlar artarak devam eder. Onlar, Allâh’ın tevfiik ve inayeti, kendilerinden uzaklaştığı anda haddi aşmaya ve emredildikleri şeylere muhalefet etmeye başlarlar ve eski hallerine geri dönerler. Nihayet ibâdet ve tâatleri sebebiyle kendilerine ikram edilen hil’at onlardan soyulur ve Allâh’ın kapısında kovulurlar. Onlar, her ne kadar kendilerini makbul kimseler zümresinden zannetseler de aslında kovulanlar zümresindedirler.⁴⁹

l- “Vasıflardan Fânî Olma” Konusunda Hata Yapanlar

Bağdatlı sûfilerden bir zümre, kendilerine ait olan beşeriyet sıfatlarından fânî olup Allâh Teâlâ’nın sıfatları ile sıfatlanmış olduklarını iddia ederek “hülûl” anlayışına veya Hıristiyanların İsa (a.s.) hakkındaki inançlarına benzer bir anlayışa sahip olmuşlardır. Serrâc’a göre bu düşünceye sahip olanlar, daha önceki sufilerin “beşeriyet vasıflarından fânî olup Hak Teâlâ’nın vasıflarına dâhil olma” yönündeki sözlerinden etkilenmişlerdir. Ancak önceki sufilerin bu ifade ile kastettikleri şey, bu fırkanın zannettiği gibi değildir. Onlar, beşeriyet vasıflarından çıkıp Allâh’ın sıfatlarına girmek ile kulun, şahsî iradesinden çıkıp Allâh’ın iradesine girmesini kastetmişlerdir. Bu fırka ise Allâh Teâlâ’nın sıfatlarını, bizatihi Allâh’ın kendisi zannetmişlerdir ki bu, tamamen küfürdür. Zira Allâh Teâlâ, kalplere hulûl etmez ancak O’na îmân etme, O’nu birleme (tevhîd), O’nun zikrini tazim etme gibi sıfatlar kalplere girer.⁵⁰

⁴⁹ et-Tûsî, *el-Lüma’*, 551.

⁵⁰ et-Tûsî, *el-Lüma’*, 552.

m-“Hislerin Kaybolması” Konusunda Hata Yapanlar

Irak ahalisinden bir taife, vecde kapıldıkları esnada hiçbir şeyi fark etmeyecek derecede hislerinin kaybolduğunu iddia ederek kendilerinin, hissi olan diğer insanlardan ayrıldıklarını söylemişler ve hataya düşmüşlerdir. Çünkü his, bir beşeriyet sıfatı olup insandan asla ayrılmaz. Ancak kişi vecde kapıldığı zaman hislerinin farkına varmaz. Bu, tıpkı güneşin ortaya çıkmasıyla yıldızların görünmez olmasına benzemektedir. Nasıl ki ışık bakımından yıldızlara baskın olan güneşin ortaya çıkmasıyla yıldızlar yok olmuyorsa hislere baskın olan vecdin ortaya çıkmasıyla da hisler yok olmaz, sadece görünmez hale gelir.⁵¹

n- “Rûh” Konusunda Hata Yapanlar

Farklı derecelere ayrılan bir topluluk ise “ruh” konusunda hata yapmıştır. Ruhun, keyfiyeti ile ilgili düşünülmemesi gerektiği, Allâh Teâlâ'nın tarifi dışında onu, hiç kimsenin ilminin kuşatamayacağı bildirilmesine⁵² rağmen ruhun, Allâh'ın nurundan bir nûr olduğu, hayât-ı ilâhiyyeden bir hayat olduğu, ruhların mahlûk anca “rûhu'l-kudüs”ün zât-ı ilâhiyyeden olduğu, ruhların, bedenden bedene geçtiği gibi birçok farklı görüş ortaya atılmıştır.⁵³

Serrâc, bu konuda şahsî görüş bildiren fırkaların tamamının hata edip dalâlete düştüğünü söyler. Ona göre, hakikat ehlinin de üzerinde ittifak ettiği doğru görüş şudur: “Ruhların tamamı, mahlûktur. O, Allâh'ın emirlerinden bir emirdir. Onunla Allâh Teâlâ arasında bir sebep ve bağ yoktur. Şu kadar var ki o, Allâh'ın mülkündendir, O'na itâat hâlinindedir ve O'nun kabzasındadır. O, tenâsüh etmez; bir bedenden çıkıp bir başkasına girmez. Bedenin tattığı gibi o da ölümü tadar; bedenin nimetlendiği ile o da nimetlenir, bedenin azâb görmesi ile o da azâb görür ve kendisinden çıktığı bedenin içinde haşr olunur. Allâh Teâlâ, Âdem'i (a.s.) melekûtta yaratmış ve ona, topraktan beden giydirmiştir.”⁵⁴

⁵¹ et-Tûsî, *el-Lüma'*, 553.

⁵² İsrâ, 18/75.

⁵³ et-Tûsî, *el-Lüma'*, 554.

⁵⁴ et-Tûsî, *el-Lüma'*, 555.

Netice

Tasavvuf asıl itibariyle kişinin, kendi nefsini tenkit etmesini telkin eden bir anlayışı özünde barındıran bir nefis terbiye usulüdür. Nitekim “nefs-i levvâme” tabiri bunu ifade etmektedir. “Öz eleştirisi” anlamına da gelen kişinin kendini levm etmesi/kınaması onun, kibir ve ucub/kendini beğenme başta olmak üzere birçok menfi sıfattan uzaklaşıp tevâzu ve gibi birçok övülmüş sıfatlar ile muttasıf olmasına imkân tanır. Bu itibarla diyebiliriz ki gerek tasavvuf dışındaki zâhir ulemanın eleştirileri gerekse sufilerin, birbirlerine yönelmiş oldukları eleştiriler, yapılan hataların düzeltilmesine veya yanlış anlamaya sebebiyet verecek davranışlardan vaz geçilmesine, dolayısıyla tasavvuf düşüncesinin temkinli bir şekilde yerleşip gelişmesine vesîle olmuştur. Öyle ki “Klasik Tasavvuf Eserleri” olarak bilinen eserlerin müellifleri, eserleri ile bir taraftan doğru tasavvuf anlayışını ortaya koymaya çalışırken bir taraftan da tasavvuf ehline yöneltilen eleştirilere cevap vermişler; bir taraftan da ortaya konan yanlış tasavvufî düşünce ve uygulamaları eleştirip düzeltmeyi hedeflemişlerdir. Çalışmamıza konu olarak seçtiğimiz Serrâc da bunlardan biridir.

İnsan, hata ve isyan ile ma'lûl olduğu halde çoğu zaman karşısındaki insanın hatalarını anlayışla karşılayıp telafi etmekten ziyâde eleştirmeye yeltenir. Çünkü hataları anlayışla karşılamak sabır ve tahammül gerektiren ağır bir haslet iken eleştirmek ise çoğu zaman nefsin hoşuna giden en kolay yoldur. Bu da insanın aceleci bir varlık olmasının (İsrâ, 17/11; Enbiyâ, 21/37) tabîi bir sonucudur.

Tasavvuf ehline yöneltilen eleştiriler, dışarıdan ve içeriden olmak üzere iki kısma ayrılır. Dışarıdan yapılan eleştiriler, “zâhir ulemâ” diye ifade edilen tasavvuf dışındaki İslâmî ilimler ile meşgul olan âlimler tarafından yapılan eleştirileri, içeriden yapılan eleştiriler ise bizâtihi tasavvuf ehli tarafından yapılan eleştirileri ihtivâ etmektedir.

Anlaşıldığı kadarıyla sûfilere yapılan eleştirilerin temel sebebi halk arasında yaygın olarak dolaşan sûfiler hakkındaki yanlış

bilgilerdir. Bu yanlış bilgiler sebebiyle bazıları, güyâ “şeriatı müdâfaa etme ve insanların imânını kurtarma” niyetiyle yapmakta; gerçek tasavvuf ile bağdaşmayan yanlış bir düşünceden hareketle genel olarak tasavvufu ve tasavvuf ehlinin tamamını eleştirmeye kalkışmaktadırlar. Halbuki onların yanlış tasavvufî anlayışlara karşı yönelttiği eleştiriler, Serrâc örneğinde olduğu gibi vaktiyle ehliyetli sûfiler tarafından asırlar öncesinden yapılmıştır. Serrâc “tasavvuf ehlinin eleştirilemeyeceği” gibi bir anlayışı değil, tasavvuf ehlinin, onların hallerine vakıf olan ve bu sahada ilerleme kaydetmiş olan ehil kimseler tarafından yapılması gerektiğini savunmaktadır.

O halde insaf ehline yakışan, tasavvufî bir meselede anlayamadığı bir meseleyi, derhal eleştirmeye kalkışmadan önce o meseleyi, tasavvuf ehli tarafından yazılmış eserlerden araştırmak ya da ehliyetli kimselere danışarak o meseleyi anlamaya çalışmaktır. Aksi takdirde İslâm medeniyetinin teşekkülünde büyük emekleri olan tasavvuf büyükleri başta olmak üzere tasavvufu irtibâtı olan bütün Müslümanların gıybeti yapılmış, onlara iftara atılmış ve Müslümanlar arasında fitne sokulmuş olur.

Kaynaklar

Aldav, Nurettin. Tasavvufta İç Tenkit Geleneği; Marifetnâme Örneği. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2017.

Başer, Hacı Bayram. “Serrâc’ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslâm İlmi Olarak Tasavvuf Ya Da Fıkh-ı Bâtın”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. XII/22 (2010), 101-119.

Baz, İbrahim. *Kadızedeliler-Sivasiler Tartışması*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.

Bodur, Neşet. *Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî ve Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

------. “Bir Eleştiri Konusu Olarak Şathiyyât ve Ebû Nasr Serrâc’ın Konuyla İlgili Görüşleri ve Eleştirileri”. *Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2017), 155-220.

Çakmak, Muharrem. “Tasavvufa Yöneltilen Eleştirilerin İlimleşme Sürecine Etkileri”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 39 (2017), 319-340

Kara, Mustafa. “*Süflerin Tenkidleri ve Tasavvufu İhyâ Faaliyetleri*”, *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1991.

et-Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lüma'*. thk. Abdülhalîm Mahmûd vd. Bağdâd: Dâru'l-kütübi'l-hadîse, 1380/1960.

------, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lüma'*: *İslâm Tasavvufu*. çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayıncılık, 1417/1996.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf ve Tenkit*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

------. “el-Lüma'”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/258-259. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

MÜSLÜMAN DÜŞÜNÜRLERDE ELEŞTİREL DÜŞÜNCE DİLİ

GAZZÂLÎ'NİN ELEŞTİRİYE YAKLAŞIMI VE MEZHEB İMÂMLARINA YÖNELİK ELEŞTİRİ ÜSLÛBU

Sadrettin BUĞDA*

Giriş

İslâm toplumunda âlimler, nasslardan hareketle hakikate ulaşmak için hep çaba içinde olmuşlardır. Ancak nasslar, hem sübût yönünden –hadislerde olduğu gibi- hem de delâlet açısından farklılık arz ettiği için herkes tarafından aynı sonuca ulaşılamamıştır. Başka bir ifadeyle kesinlik açısından nassların bir kısmı hem sübut hem de delâlet yönüyle kat'î iken –ki bu kategoride değerlendirilen naslar içtihadı kapalıdır- diğer bir kısmı ise zannî olup içtihadı açıktır. Zanna dayalı nassların -ıçtihadı açık olması nedeniyle- yorumlanması hususunda farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Bu husus ise İslâm âlimlerinin arasında çeşitli ekollerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İslâm âlimlerin ekollere ayrılmalarının doğal sonucu olarak da her ekol mensubu kendi mezhebini savunmuş ve hatalı bulduğu meselelerde karşıt mezhepleri eleştirmiştir.

İslâm ilim geleneğinde hakikatin tespit ve izharının hayati önem arz ettiği bilinen bir gerçektir. İslâm ulemâsı, inandıkları hakikati savunma ve aksini iddia eden eleştirme hususunda gayret içinde olmuşlardır. Bu bağlamda âlimlerin bir mezhebi doğru ve isabetli bulup savunması ve karşıt görüş sahiplerine eleştiride bulunması yadrganacak bir davranış olmadığını ifade etmek gerekir. İlmî mirastaki hilâf literatürü ve reddiye geleneği söz konusu iddianın göstergesi olarak sunulabilir. Dolayısıyla mezheb mensubu âlimler,

* Dr. Öğr. Üyesi Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, s.bugda@alparslan.edu.tr, **ORCID** orcid.org 0000-0002-6135-8570

çoğu meselelerde bağlı bulunduğu mezhebi isabetli bulmuş; muhalif gördüğü mezheb ve kişileri de eleştirmiştir. Hakikatin tespit ve kabulüne ciddi anlamda ehemmiyet veren ve bu bağlamda yanlış gördüğü düşüncenin reddi hususunda tereddüt etmeyen Gazzâlî de bunlardan biridir.

Gazzâlî, hakikatin ortaya çıkmasındaki rolüne binaen eleştiriyi önemsemektedir. Onun eleştiriyeye verdiği önemli göstergelerden biri *el-Muntahal fi'l-cedel*, adlı eseri te'lif etmesidir. Ayrıca Gazzâlî'nin *Şifâu'l-ğalîl fi beyân'ş-şubehi ve'l-muhîli ve mesâliki't-ta'lîl* ve *Tahsînu'l-meâhiz* gibi eserlerini cedel yöntemiyle te'lif etmesi de onun eleştiriyeye olumlu baktığının bir göstergesidir.

Eleştiri üslubu, eleştiri konusu gibi hususlarda günümüz İslâmî düşüncenin oluşumuna yönelik en ciddi katkıyı sağlayabilecek kişilerden biri, sadece yaşadığı çağı değil, kendi döneminden günümüze kadar İslâmî düşüncenin teşekkülünde önemli bir yer tutan ve İslâmî disiplinlerin her birinde yetkin olan İmâm Gazzâlî'dir. Onun eleştiri yaklaşımı ve eleştiri üslubuna yönelik geliştirdiği ilkeler yaşadığımız çağda hem bilim adamlarına hem de halka yönelik pek çok ilke sunmaktadır. Dolayısıyla Gazzâlî'nin eleştiri konusundaki görüşleri etraflıca araştırıp günümüz insanıyla buluşturmak önemli bir husustur. Söz konusu öneme binaen Gazzâlî'nin eleştiri düşüncesini ve eleştiri için tayin ettiği kriterleri alanda çalışma yapmak isteyenlere sunma gayesi, çalışmanın yapılmasının temel amili olmuştur. Ayrıca Gazzâlî'nin usûl eserlerinin yanı sıra diğer eserlerini de esas alarak onun imâmlara yönelik eleştiri üslûbunu ortaya koymayı da hedeflemektedir.

1. İslâm'da Eleştiri Kültürü

İslâm, ahlakî nitelik taşıma kaydıyla fikir ve düşüncelerini ifade etme hususunda insanlara geniş bir özgürlük alanı açmıştır.¹ Dolayısıyla İslâm'a göre bireyler, -tenkit adabına riayet ederek- kişilerin yaptıkları hatalardan dolayı onları eleştirebilir.² *أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ* “*Rabbinin yoluna*

¹ Muhammed Sâdık Affî, *el-Mucteme'u'l-İslâmî ve usûlu'l-hukm* (Kahire: Dâru'l-İ'tisâm, 1400/1980), 91-93.

² Affî, *el-Mucteme'u'l-İslâmî*, 93.

*hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et*³ ayeti, söz konusu meselenin açık bir delili olarak zikredilebilir. Zira mücadelenin olduğu yerde –cedelin tabiatı gereği- eleştiri de elbette meydana gelmektedir. Ayrıca “Mümin, müminin aynasıdır”⁴ anlamındaki hadisin de bunun bir göstergesi olduğu söylenebilir. Zira Mümin birey, hata yapan kişilerin –ayna misali- hatalarını kendilerine göstererek uyarıda bulunur. Bununla birlikte İslâm, karşıdaki insanın şahsiyetini zedeleyebilecek eleştiri türünü de men etmiştir.⁵ Buna bağlı olarak şunu söylemek mümkündür: İslâm, nesnel ilkelere haiz olup sağlam temeller üzerine oturtulmuş eleştiriye teşvik etmiş; ahlâkî ve tutarlılığı olmayan, hakîkatin ortaya konulması gayesiyle yapılmayan eleştiriye de reddetmiştir.

İslâm ilim geleneğinde eleştiri kültürünün, İslâm’ın doğuşuyla beraber söz konusu olduğunu söylemek mümkündür.⁶ Emr-i bi’l-maruf ve nehy-i ani’l-münkere delâlet eden ayetler başta olmak üzere Kur’ân-ı Kerîm’de birçok ayet, İslâm’da eleştiri kültürünün ilk dönemden beri var olduğunu göstermektedir. Yukarıda zikredilen “*Onlarla en güzel şekilde mücadele et*” ayeti bunun bir delilidir. Ayrıca Allah’ın (c.c), *وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ*, *“Onlara (müşriklere): “Allah’ın indirdiğine uyun” denildiği zaman, «Hayır! Biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız» derler. Ya ataları bir şey akledemeyen, doğruyu da bulmayan idiyeler*⁷ bu ayetle Kur’ân-ı Kerîm’e tabi olmayanları eleştirmesi, İslâm’ın doğuşuyla beraber İslâm’da eleştirinin var olduğunun örneğidir. Birçok hadis de eleştiriye delâlet

³ en-Nahl, 16/125.

⁴ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen (Sünenü Ebî Dâvûd)* thk, Şu‘ayb el-Arnaût – Muhammed Kâmil (Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-İlmiyye. 1430/2009) “el-Edeb” 56 (No. 4918); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî b. Mûsâ el-Horasânî el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir ‘Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1414/1994), 8/167 (No. 16458).

⁵ Hücetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Gazzâlî, et-Tûsî, *İhyâu ‘ulûmi’ d-dîn*, (Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, ts.), 2/182.

⁶ Abdülcelil Bilgin, “Anlam Değişmeleri Bağlamında “Eleştiri” Kavramının Eleştirisi” *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed. Mahsum Aytepe (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019) 1/48.

⁷ el-Bakara, 2/170.

etmektedir. Örneğin ما بال أقوام “topluluğa ne oluyor”⁸ şeklinde varid olan hadislerin tamamı, Peygamber’in (s.a.v.) muhâtablarına yaptığı eleştirileri göstermektedir. Şu hadis de Peygamber’in (s.a.v.) bazı sahabelere yaptığı eleştirilerden biridir: “Şöyle şöyle diyen sizler misiniz? Vallahi sizden daha çok Allah’tan korkan ve O’na karşı daha çok takva sahibi olan benim. Bununla birlikte ben bazen oruç tutar, bazen iftar ederim. Hem namaz kılar hem de uyurum. Kadınlarla da evlenirim. Benim sünnetimden yüz çeviren benden değildir”⁹

Hz. Ebû Bekir (r.a.) halife seçildiğinde: “Eğer iyilikte bulunduysam (doğru hareket ettiysem) bana yardım edin! Kötülük yaptıysam (doğru yoldan saptıysam) beni düzeltin!”¹⁰ şeklinde sarf ettiği sözü, sahabe dönemindeki eleştiri kültürünün önemini açıkça ortaya koymaktadır. Görüldüğü gibi Hz. Ebû Bekir (r.a.), yanlış yaptığında sahabe tarafından kendisinin eleştirilmesini talep etmektedir. Halifenin bu anlayışı, İslâm kültüründe eleştirinin önemini ortaya koymaktadır. Zira eleştiri, doğrunun ortaya çıkması ve hakkın zayi olmaması açısından önemli bir etkidir.

Kureyşli kadının, Hz. Ömer’e (r.a.) gösterdiği tepki de dönemin eleştiri kültürünün bir yansımasıdır. Hz. Ömer’in (r.a.), kadınların mehirlerini üst seviye olarak 480 dirhemle sınırlı tutma isteğine karşı Kureyşli bir kadın: “Buna hakkın yoktur ey Ömer” diye tepki gösterir. Hz. Ömer (r.a.) niçin böyle bir hakkının olmadığını sorunca kadın: وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَأَنْتُمْ أَحْدَابُ فِئْتَارٍ فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا “Bir eşi bırakıp yerine başka bir eş almak isterseniz, birincisine yüklerce altın vermiş olsanız bile ondan bir şey almayın”¹¹ ayetini görüşüne delil olarak ileri sürer. Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a.), “Allah’ım beni affet, bütün

⁸ Örnek için bk. Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Câmi’u’s-Sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır (b.y.: Dâru Tavki’n-Ncât, 1422/2001) “Selât” 69 (No. 456), “Ezân” 92 (750), “Cuma” 217 (No. 6101); Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 2/172 (No. 2786), 2/282 (No.3351), 2/453 (No. 4169), 5/338 (No. 10627), 6/170 (No. 11733), 7/132 (No. 13534), 7/322 (No. 14675), 2/360 (No. 14893), 9/77 (No. 17868), 10/337 (No. 21513).

⁹ Buhârî, “Nikâh” 1 (5063); Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi’u’s-sahîh (Sahîhu’l-Müslim)*. nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.), “Nikâh” 1.

¹⁰ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî, *ez-Zühhd*, thk. Ebû Temâm Yâsir b. İbrâhîm vd. (Halvân: Dâru’l-Mişkât, 1414/1993) 56 (No. 31).

¹¹ en-Nisâ, 4/20.

insanlar Ömer'den daha iyi biliyor" şeklinde Allah'tan af diler.¹² Hz. Ömer ile kadın arasında geçen söz konusu diyalog, hakkın ortaya çıkmasında eleştirinin önemini ortaya koyduğu gibi başta devlet başkanı olmak üzere insanların eleştiri karşısındaki tutumlarının nasıl olması gerektiği hususunda da önemli bir örnektir. Hz. Ömer (r.a.), Mısır valisi Amr İbnü'l-Âs'ın oğlunun haksız yere bir Kıptiye vurması ve Kıptinin Hz. Ömer'e (r.a.) şikâyetinde bulunmasından sonra Amr İbnü'l-Âs'a: "Ey Amr! Annelerinin hür olarak doğurduğu insanları ne zamandan beri köleleştirdiniz?" sözü, yapıcı eleştirinin en önemli örneklerinden biri olarak kabul edilebilir.¹³ Mezkûr olay, eleştirinin haksızlıkların önlenmesinde ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Bu tarz eleştirilerin, makam sahipleri ve yakınlarının kendilerine verilen imtiyazı istismar ederek başkalarına yapacakları haksızlıkları önlemede önemli olduğu söylenebilir.

2. Gazzâlî'nin Eleştiriye Bakışı

Gazzâlî'nin fıkıh usûlü, mantık, felsefe, tasavvuf gibi birçok alanda geniş bilgi birikimine sahip olması, onun eleştiriye yönelik tavrını farklı disiplinlerde ve alanlarda zuhur etmesini beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda Gazzâlî'nin birçok disiplinde yetkin olması ve her disiplinin kendisine has normatif değerler çerçevesinde ele alıp tenkide tabi tutması, onun eleştiri düşüncesinin çeşitli düzlemlerde ele alınmasını zorunlu hale getirmektedir.

Gazzâlî'nin ele aldığı disiplinleri geniş bir tetkike tabi tutarak, kendine has bir metotla ortaya koyduğu eserlere bakıldığında onun yazılan bazı eser ve ileri sürülen düşüncelere eleştirel bir tavır sergilediği görülmektedir. Buna bağlı olarak Gazzâlî'nin hakikati elde etme çabasıyla yapılan eleştiriye olumlu baktığını ifade etmek mümkündür.¹⁴ Onun cedel disiplinine dair *el-Muntahal fi'l-cedel* adlı bir eser kaleme alması ve cedelin faydalarından bahsetmesi onun eleştiriye olumlu baktığının bir göstergesi olduğu söylenebilir. Bunun

¹² Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kubrâ*, 7/380 (No. 14336).

¹³ Alî b. Husâmuddîn b. Abdilmelik el-Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Heyânî – Safvve es-Sekâ (b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1401/1981), 12/661 (No. 36011).

¹⁴ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Muntahal fi'l-cedel*, thk. Ali Abdulazîz el-Umeyrinî (Riyad: Dâru'l-Verrâk, 1423/2004), 308.

yanı sıra “vacip, mendûb ve vacip veya mendûb olmamakla birlikte yararlı olan münazara” şeklinde münazarayı kısımlara ayırması da bunu teyit etmektedir.¹⁵ Zira eleştiri, cedel ve münâzaranın karakteristik özeliğidir. Gazzâlî'nin usûl alanında yazdığı *Şifâu'l-ğalil fi beyân'ş-şubehi ve'l-muhîli ve mesâliki't-ta'îl* adlı eserini cedel yöntemiyle kaleme alması da onun ilmî meselelerde yapılan eleştiriye olumlu baktığının göstergesidir. Bununla birlikte Gazzâlî, her eleştiri türünü de kabul etmemektedir.¹⁶ Gazzâlî, eleştirinin kabulü ve reddi hususunda; eleştirinin usûlü, adabı, mahiyeti, amacı, eleştiride bulunan kişinin yetkinliği gibi eleştirinin farklı yönlerini dikkate alarak tavır ortaya koymaktadır.

Gazzâlî, eleştiride bulunan kişinin muhatabının kişiliğini zedeleyecek ve izzet-i nefesine hanel getirecek durumlardan sakınmasını ve mümkün oldukça baş başa kaldıklarında ona eleştiride bulunmasını tavsiyesinde bulunur.¹⁷ Gazzâlî'ye göre burada dikkat edilmesi gereken bir diğere husus da eleştiride bulunanın, toplum içinde muhatabının onurunu kırarak davranışlardan uzak durmasıdır. Aksi takdirde yapılan eleştiri, yarardan ziyade zarar getirir. Zira onuru kırılan kişi, o an kendisine hâkim olan psikolojik durumdan dolayı hakkı kabul etmeyerek kendi düşüncesinin doğruluğunu savunmaya yönelebilir. Gazzâlî, aslında burada iki hususa dikkat çekmektedir. Birincisi tahammülsüzlüğe ve insafsızlığa sebebiyet veren, psikolojik durumu sarsan eleştiriden sakınılmasıdır. İkincisi ise eleştiride bulunan kişide oluşabilen kibir ve enaniyet duyguların İlâhî rızanın önüne geçme tehlikesidir. Her iki husus da eleştirinin amacına ters düşmektedir. Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* adlı eserinde konu hakkında görüşlerini şöyle etmektedir: “*Yapılan tartışmanın büyükler huzurunda ve mahfillerde/halk arasında olmaktan ziyade, تنها yerlerde yapılması tercih edilmelidir. Zira تنها yerler; hakikatin künhüne varılmasına, zihin ve algının açık olmasına, (meselenin) kavranılmasına daha elverişlidir. Halk arasında yapılan tartışmalar,*

¹⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed Süleymân el-Eşkar (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1417/1997) 2/422.

¹⁶ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 1/45.

¹⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Eyuhe'l-veled*, thk. Ali Muhyiddîn Ali Karadâğî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010), 136.

riya tehlikesine neden olur ve haklı haksız tartışmalarda üstün gelme hırsı uyandırır...”¹⁸

Gazzâlî, eleştiride hakkı izhâr etme arzusunu merkeze almaktadır. Ona göre eleştiride güdülen temel amaç, hakkı ortaya çıkarma ve doğruyu tespit etme mefkûresi olmalıdır. Bu bağlamda hak olan, kimin diliyle meydana geliyorsa gelsin mutlaka kabul edilmelidir. Gazzâlî, söz konusu meseleyle ilgili “Arkadaşların azarlamasından sakınmak pahasına hak terkedilemez” şeklindeki ilkeyi ileri sürerek hakkı kabul etmede hiç kimsenin kınamasından çekinmemek gerektiğini belirtir.¹⁹ Gazzâlî, genelde hak arayışı içinde olanlara özelde ise dostlarına bu hususta yapılan eleştirileri dikkate almamalarını, mutaassıpların yaptıkları eleştirilere dikkat etmemelerini ve haksız eleştirilere karşı sabırlı olmalarını tavsiye eder.²⁰ Gazzâlî hakkın izhârı ve kabulünü yitik mala benzetmektedir. O, kişinin hakkı arama hususunda, kaybettiği malını arayan kimseler gibi olması gerektiğini ifade eder. Nasıl ki mal sahibi malı bulanın fikir ve düşüncesine, mezhep ve meşrebine bakmaksızın kendisinden malını teslim alıyorsa; hak peşinde olan kimsenin de hakkın kimler tarafından ortaya konduğuna bakmaksızın onu kabul etmelidir. Gazzâlî, bu hususta sahabeden birçok örnek vererek olayı somutlaştırmaya çalışmaktadır. Onun getirdiği örneklerden biri de mehrin üst seviyesini belirleme konusunda Hz. Ömer (r.a.) ile Kureyşli kadın arasında geçen diyalogdur. Söz konusu diyalogda Hz. Ömer (r.a.), kendisini eleştiren kadını kastederek “Bir erkek yanıldı, bir kadın doğruyu buldu.” diyerek kendisini eleştiren kadının sözünü kabul ettiğini aktarır.²¹

¹⁸ Gazzâlî, *İhyâu ‘ulûmi’ d-dîn*, 1/44.

¹⁹ Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *Şifâu’l-ğalil fi beyân ’ş-şubehi ve ’l-muhili ve mesâliki ’t-ta’lil*, thk. Hamed el-Kebîsî (Bağdat: Mektebetü’l-İrşâd, 1390/1971.) 633; Teceli Karasu, “Din Eğitiminde Eleştirel Düşünme ve Eleştiri”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed. Mahsum Aytepe (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019) 1/451; İzzet Gülaçar, “Gazzâlî’de Eleştirel Yöntem -El-Munkiz Mine’ddalâl Örneği” *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed. Mahsum Aytepe (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019) 3/505.

²⁰ Gazzâlî, *İhyâu ‘ulûmi’ d-dîn*, 1/44.

²¹ Gazzâlî, *İhyâu ‘ulûmi’ d-dîn*, 1/44.

Gazzâlî'nin eleştiride dikkat çektiği hususlardan biri de muhatabın iddiasını en ince noktasına kadar kavrama ve geniş bilgiye vakıf olma ilkesidir. Ona göre muhatabın ileri sürdüğü gerekçelere, dayandığı temel ilkelere, kullandığı kavramlara vakıf olamayan kişiler, muhataplarını eleştirmemelidir. Aynı şekilde eleştiride bulunan kişi, konu hakkındaki malumata hakkıyla vakıf olmalıdır.²² O, bunu hastalık metaforu üzerinden şu şekilde izah etmektedir: “Dinle! Yarar sağlayacak bir şeyi sana anlatacağım. Problemlere yönelik sorular, kalp rahatsızlığın tabibe arz etmek (gibidir). Verilen cevap ise hastalığı iyileştirme çabasıdır. Bil ki cahiller kalp hastalarıdır. Âlimler ise tabiplerdir (tabip gibidirler). Yetkin olmayan (konu hakkında bilgisi olmayan) âlim tedaviyi iyi yapamaz (konuya çözüm getiremez).”²³ Dolayısıyla eleştiride bulunan kişinin eleştirdiği düşüncenin arka planını oluşturan delillerin ne olduğuna ve delillerin zayıf yönlerine vakıf olmalı, kendisinin ileri sürdüğü delillere de hâkim olmalıdır ki eleştirinin bir yararı olsun. Gazzâlî bu hususu şu şekilde dile getirmektedir: “Anladım ki bir mezhebi anlamadan, künhüne vakıf olmadan onu reddetmek karanlığa taş atmak gibidir.”²⁴

Gazzâlî, eleştiride bulunan kişinin müctehid veya kendi görüşüyle fetva verebilecek seviyede olmasının şart olduğunu ileri sürmektedir. Ancak mezkûr seviyede olmayan kişilerin bağlı bulunduğu mezhebin imâmına uygun şekilde eleştiride bulunması gerektiğini ifade etmektedir. Buna bağlı olarak şunu ifade etmek mümkündür: Gazzâlî'ye göre mukallid, yapılan tartışmada gelen soru ve eleştirilere mezhebin esas aldığı delillere dayanarak cevap vermelidir. O, mukallidin eleştiride mezheb imâmının kabul etmediği delillerle cevap vermesini veya başka mezhep imâmının görüşlerini delil getirerek muterize karşı koymasını doğru bulmamaktadır.²⁵ Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre müctehid veya kendi görüşüyle fetva

²² Konu için ayrıca bk. Rifat Yıldız, “Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakına Fikhî Yaklaşım” *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed. Mahsum Aytepe (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019) 3/393.

²³ Gazzâlî, *Eyuhe'l-veled*, 135.

²⁴ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Munkiz mine'd-dalâle* (Beyrut: Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1414/1991), 25.

²⁵ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 1/43.

verebilecek seviyede olmayan kişilerin bağlı buldukları mezhebin temel kabulleri, ilkeleri ve yöntemi çerçevesinde eleştiriye girişebileceklerini söylemek mümkündür. Ona göre söz konusu kişilerin herhangi bir mezhebe bağlı kalmaksızın mezhebî konularda eleştiri yapmalarının doğru olmadığı söylenebilir. Bununla beraber Gazzâlî, mukallide tabi olduğu mezhebe yönelik eleştirilere sınırlı da olsa cevap verebilmeyi mümkün görerek inandığı şeyi savunma gibi bir erdem -ki yukarıda bahsettiğimiz hakkın izharı ile ilintilidir- kişilerde gelişmesine de olanak sağlamaktadır.

Gazzâlî'ye göre eleştirinin birçok faydası bulunmaktadır. Bunlar şu şekilde özetlenebilir: Eleştiri, müçtehid katında tearuz eden iki delilden birinin tercihi hususunda müçtehide yardımcı olabilir. Hükmün menâtını tahkik etme hususunda da eleştirinin yararlı olduğu söylenebilir. Eleştiri, kişinin kendi doğru metoduna dikkat çekmek suretiyle hasmın takip ettiği metodun yanlışlığını ortaya koyarak hasmı daha tutarlı gördüğü metoda yönlendirmesinde de önemli bir etken olduğu ifade edilebilir. Eleştiri, zihin jimnastiğine ve kavrama kabiliyetinin gelişmesine neden olur. Bu vesileyle kişi, usûlî kuralları daha pratik bir şekilde algılayarak kullanabilir.²⁶

Gazzâlî'nin yukarıda zikredilen düşünceleri dikkate alındığında onun eleştiriye yaklaşımı hususunda şunu söylemek mümkündür: Gazzâlî'nin hakikatin bilgisine varmak için ilmî normlar esas alınarak ve ahlakî kurallara riayet edilerek yapılan eleştiriye kabul ettiğini, toptan red ve kabulden uzak bir tavır sergilediğini ifade edilebilir. O, herhangi bir düşünce sistemini ve mezhep mensuplarını ayırt etmeden ve hakkın kimden geldiğine bakmadan hakkın kabullenilmesi ve aksi bir tutumun da reddedilmesi gerektiği şeklinde bir tavır ortaya koymuştur.

Gazzâlî, eleştirinin kendisinde çekememezliğe, kibir ve insanlara karşı üstünlük taslamaya, kine, gıybet, tezkiye-i nefse, teccüssü yani insanların gizli kusurlarını aramaya, ikiyüzlülüğe, riyaya ve psikolojik nedenlerden dolayı hakkı reddetmeye vesile olabilen kişilerin eleştiriye girişmemelerini tavsiye etmektedir.²⁷

²⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/422-423.

²⁷ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 1/45-48.

3. Gazzâlî'nin Mezhep İmâmlarına Yönelik Eleştirileri

İnsanların ilmî tekâmülden önce ile sonraki eleştiri üslûplarının ve cesaretlerinin farklılık arz ettiği bir hakikattir. Bunun yanı sıra ortam ve şartların da kişinin eleştiri üslûbu üzerinde etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Hasımın eleştiri tarzı da eleştirinin dozu hususunda önemli bir etken olarak değerlendirilebilir. Gazzâlî'nin *el-Menhûl* adlı eserindeki mezhep imâmlarına yönelik eleştiri üslûbu ile *İhyâu 'ulûmi'd-Dîn* ve *el-Mustasfâ* gibi daha sonra te'lîf ettiği eserlerindeki eleştiri üslûbu arasındaki fark dikkate alındığında mezkûr hususların Gazzâlî için de söz konusu olduğu ifade edilebilir.²⁸ Gazzâlî, ilk te'lîf ettiği *el-Menhûl* adlı eserinde Ebû Hanife ve İmâm Mâlik'i eleştirirken kullandığı ifade ve üslûp sertlik arz ederken; *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* gibi daha sonra kaleme aldığı eserlerde söz konusu sertliğin, yerini saygı ve değer ifade eden bir üslûba bıraktığı görülmektedir. Hatta bazı eserlerinde kişilerin, imâmların dayandıkları delilleri ve ileri sürdükleri görüşleri zayıf ve yanlış olarak görüyorsa dahi hatayı imâmlarda değil kendisinde aramaları ve bu hususta kişinin büyük imâmlara karşı saygılı olması gerektiğini belirtir.²⁹

Yukarıda zikredildiği gibi Gazzâlî'nin *el-Menhûl* adlı eserinde mezhep imâmlarına yönelik eleştirisi serttir. Gazzâlî, mezkûr eserinde İmâm Ebû Hanife'nin nebîzi necis saymama fikrini, köpeğin derisinin tabaklanmak yoluyla temizleneceğine dair görüşünü,³⁰ namaz tekbinin Türkçe gibi başka bir dille de getirilebileceği fetvasını, iki secde arasındaki celseyi sünnet görmesini yani birinci secdeden sonra başını kaldırıp oturmadan ikinci secdeye gidilmesi yönündeki düşüncesini ileri sürerek Ebû Hanife'yi eleştirmektedir. Gazzâlî, aynı zamanda nebîze dalan, köpeğin tabaklanmış derisini giyen, oturmadan iki secdeyi peş peşe yapan, başka bir dille tekbir getiren ve namazın sonunda selam yerine abdestini bozarak namazdan çıkan bir kişinin

²⁸ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl (Tahkik edenin notu)*, thk. Muhammed hasan heyto (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 489-491.

²⁹ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *Hakîkatu'l-kavleyn* (Kuveyt: Esfâr, 1438/2017), 65.

³⁰ Konu hakkındaki Hanefî mezhebinin görüşü için bk. Ahmed b. Alî Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Abdusselâm Muhammed Alî Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/140, 142.

namazının Ebû Hanife'ye göre sahih olduğunu söylemektedir. Gazzâlî, Ebû Hanife'nin mezkûr fetvalarının yanı sıra oruç, zekât, ukûbât vb. konulardaki bazı düşüncelerini ileri sürerek onun şeriâtı ters yüz edip yanlış yollara sevk ettiğini söyleyerek Ebû Hanife'yi eleştirmektedir. Gazzâlî, aynı konu çerçevesinde Ebû Hanife'nin yalancı şahitlerin, birinin nikâhlı hanımının başka birinin hanımı olduğuna şahitlik etmeleri durumunda kâdının/hakimin, yanlış olarak kendi lehine şahitlik edilen kişinin hanımı olarak hüküm vermesi halinde, lehine hüküm verilen kişi bunun yalan olduğu bildiği halde bayanın kendisine helal ve ilk eşine haram olduğu yönündeki fetvasından³¹ dolayı da Ebû Hanife'yi benzer şekilde tenkîd etmektedir.³²

Gazzâlî, Ebû Hanife'nin bazı sahih hadisleri bırakıp zayıf hadislerle amel ettiğini dolayısıyla onun hadisleri iyi bilmediği şeklinde Ebû Hanife'yi eleştirmektedir. O, ayrıca Ebû Hanife'nin “ولو رماه بأبو قبيس” şeklinde ifade ettiği bir sözden hareketle Ebû Hanife'nin dile hâkim olmadığı tarzda bir iddiayı ileri sürerek onu eleştirmektedir.³³

Gazzâlî, aynı eserinde benzer şekilde İmâm Mâlik'i de eleştirmektedir. O, İmâm Mâlik'in mesâlihi çokça kullanması, onu ümmetin üçte birini diğer üçte birinin maslahatı için öldürmeye, ta'zîrin gerektiği yerde adamı öldürmeye ve kanıt olmaksızın sadece töhmet ile adama celde cezasını uygulamaya cevâz vermesine sevk ettiğini belirterek İmâm Mâlik'i tenkîd etmektedir. Gazzâlî, ayrıca İmâm Mâlik'in Medine ehlinin amelini hadise öncelediği gerekçesiyle de onu tenkit etmiştir..³⁴

Gazzâlî'nin *el-Menhûl* adlı eserindeki mezheb imâmlarına yönelik eleştirilerinin sert oluşunun farklı nedenlerden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Birincisi, Gazzâlî mezkûr eserde hocası İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (öl. 478/1085) etkisinde kalarak imâmlara yönelik fikirlerini ortaya koyduğu ifade edilebilir.³⁵ Zira

³¹ Konu hakkındaki Hanefî mezhebinin görüşü için bk. Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986), 7/15.

³² Gazzâlî, *el-Menhûl*, 500-503.

³³ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 471.

³⁴ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 471.

³⁵ Gazzâlî, *el-Menhûl* (tahkîk edenin notu), 490.

Cüveynî'nin mezheb imâmılarına yönelik eleştirileri incelendiğinde arada azımsanmayacak bir benzerliğin olduğu görülmektedir.³⁶ İkincisi, ilmî çevredeki taassub atmosferi, Gazzâlî'nin eleştirilerine neden olarak gösterilebilir. Dönemin ehl-i rey ve ehli hadis arasındaki tartışmalar, Ebü'l-Hasen el-Kerhî'nin (ö. 340/952) "Ebû Hanife'nin sözüne muhalif düşen hadislerin tamamı ya mensûhtur veya müevveldir"³⁷ ifadesi, Abdullâh İbn Mübârek'e (öl. 181/797) nispet edilen "Ebû Hanife'nin sözünü reddeden kişiye kum tanecikleri kadar Allah'ın laneti üzerine olsun"³⁸ şiiiri, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (öl. 493/1100) rükûa gitme ve kalkma esnasında ellerin kaldırılmasını gerekçe göstererek Hanefî birinin Şâfiî birine tabi olmasının caiz olmadığı fetvası³⁹ vb. taassubu ifade eden sözler, Gazzâlî'yi sert eleştiride bulunmaya sevk etmiş olabilir.⁴⁰ Üçüncüsü, Gazzâlî'nin sert eleştirilerde bulunması ilmî ve fikrî tekâmülden önceki durumla ilgili olduğu, böyle bir durumun ise herkes için söz konusu olabileceği düşünülebilir. Yukarıda ifade edildiği gibi daha sonra kaleme aldığı eserlere bakıldığında mezheb imâmılarına yönelik söylemlerinin değiştiğini söylemek mümkündür.

Gazzâlî'nin mezheb imâmılarına yönelik eleştirel bir tavır sergilemesi sadece ona ve Cüveynî gibi Şâfiî mezhebine mensup âlimlere ait bir tavır değildir. Yukarıda Kerhî'ye ve Abdullâh İbn Mübârek'e nispet edilen ifadelerle bakıldığında bu âlimlerin de mensup oldukları mezheb imâmını övdükleri, diğer mezheb imâmılarına da yerdikleri anlaşılmaktadır. Mûsâ b. Zekeriyâ el-Haskefî'nin (öl.

³⁶ Karşılaştırma için bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Mansûriyye, Dâru'l-Vefâ, 1418/1997) 2/748, 873-874; Davut Eşit, "Gazzâlî'nin Ebû Hanife Eleştirisi", *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*, ed. Ümit Güneş (İstanbul: Star Ajans Matbaacılık, 2013), 4/993-994.

³⁷ Muhammed b. İsmâ'îl es-Sen'ânî, *İrşâdu'n-nukkâd ilâ teysîri'l-ictihâd*, thk. Selâhaddîn Makbûl Ahmed (Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1405/1985), 17.

³⁸ Alâuddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî ed-Dımaşkî, *ed-Dürü'l-muhtâr*, thk. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002), 15.

³⁹ Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvâhid İbnü'l-Hümâm es-Sivâsî, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, thk. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405/1985) 1/452.

⁴⁰ Gazzâlî, *el-Menhûl* (tahkîk edenin notu), 489-490.

650/1253) “Birisi bizim ve diğer mezhepler hakkında soru sorsa mezhebimiz doğrudur; hatayı barındırma ihtimali de bulunmaktadır. Muhalifimizin mezhebi ise hatalıdır; doğruyu barındırma ihtimali de vardır” ifadesi de zımni olarak eleştiriyi barındırmaktadır.⁴¹

Yukarıda da ifade edildiği gibi Gazzâlî’nin *el-Menhûl* adlı eserinden sonra te’lif ettiği eserlere bakıldığında onun mezheb imâmılarına yönelik farklı bir tutum içinde olduğu görülmektedir. O, her ne kadar mezkûr eserinde imâmları eleştirse de hem bu eserinde hem de diğer eserlerinde imâmın isimlerini zikrederken akabinde “Rahimehullah” veya “Radiyellahu anh” şeklinde duada bulunmaktadır. Gazzâlî, *İhyâu ‘ulûmi’ d-dîn* adlı eserinde ahiret ilminden söz ederken mezheb imâmı ve onların hallerini/bazı özelliklerini aktarır. O, fikhî mezheb imâmı Şâfiî, Mâlik, Ebû Hanife, Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ve Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) şeklinde sırasıyla zikretmekte ve bu imâmın fikhî ilminin reisleri olduğunu belirtmektedir.⁴² Gazzâlî, mezkûr imâmın âbid, zâhid, ahiret âlimleri ve insanların kendilerine muhtaç olduğu fikhî bilginleri şeklinde onların ortak özelliklerinden söz etmektedir.⁴³

Gazzâlî, Ebû Hanife’den söz ederken onun âbid, zâhid, Allah’ı (c.c.) bilen, ondan korkan ve O’nun rızasını dileyen bir zat olduğunu söyler ve akabinde zikredilen hasletlere delâlet eden fiil ve tutumlarını, âlimlerin onun için ifade ettikleri söz ve kanaatlerini aktarır. O, Ebû Hanife’nin gecenin büyük bir kısmını hatta kimilerine göre gecenin tümünü ibadetle geçiren bir âbid, kendisine arz edilen görev ve dünyalık şeyleri reddeden bir zâhid, dinde mühim olan meselelerle meşgul bir zat olduğunu bildirir.⁴⁴

Gazzâlî, İmâm Mâlik için de benzer vasıflardan söz eder özellikle onun dinî bilgilere verdiği önemi zikreder. O, İmâm Mâlik’in ilme verdiği öneminden söz ederken “O, bir hadisi rivayet etmek istediğinde abdest alır, sakalını tarar, koku sürünür ve huşu içinde diz

⁴¹ Haskefî ed-Dımaşkî, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, 12.

⁴² Gazzâlî, *İhyâu ‘ulûmi’ d-dîn*, 1/24.

⁴³ Gazzâlî, *İhyâu ‘ulûmi’ d-dîn*, 1/24.

⁴⁴ Gazzâlî, *İhyâu ‘ulûmi’ d-dîn*, 1/28.

üstü oturduktan sonra rivayet ederdi”⁴⁵ şeklinde onun bu konudaki hasletini dile getirir.

Gazzâlî, İmâm Şâfiî'nin zâhid, âbid, cömert, dünya sevgisini taşımama gibi özelliklerinden uzunca bahsetmekte ve âlimlerin onun hakkındaki sözlerini aktarmaktadır.⁴⁶ Gazzâlî, *el-Menhûl* adlı eserinde Şâfiî'nin usûl ilmini en iyi bilen, bu alanda ilk eser te'lîf eden, şerî delilleri bir tertip dâhilinde ele alan, Nazzâm gibi icmâ'ı inkâr etmeyen, Şiîler gibi âhâd hadisleri, Zâhirîler gibi kıyası reddetmeyen âlim olarak nitelemekte ve insanların İmâm Şâfiî'ye tabi olmalarının gerekli olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷ Gazzâlî söz konusu eserinde her ne kadar Şâfiî mezhebinin mutlak üstünlüğünden bahsetse de daha sonra te'lîf ettiği eserlerinde ise yeri geldikçe diğer mezheplerin hakkını teslim etmekte ve onların verdikleri fetvaları daha isabetli gördüğü yerlerde bu fetvaların daha uygun olduğunu belirtmekten de kaçınmamaktadır. Örneğin Gazzâlî, mehrini kocasına hibe eden kadının zifafa girmeden önce boşanması durumunda mehrini tekrar geri alma hakkı olup olmama hususundaki tartışmaları aktardıktan sonra şöyle söylemektedir: “Meselenin kaynağındaki/referansındaki müphemliğinden ve birden fazla tercihe açık olmasından Şâfiî'nin konu hakkındaki söylemleri farklı olmuştur. (Söz konusu meselede) Ebû Hanife'nin mezhebi daha iyi ve daha vasat/dengeliştir “أحسن وأعدل”. Şâfiî'nin mezhebî ise kıyasa daha uygun ve fıkha daha yatkındır “أفيس وأفقه”. İnşâallâh her iki mezheb de sevaba uygun ve eşittirler.”⁴⁸ Örnekte görüldüğü gibi Gazzâlî söz konusu meselede diğer mezhebin hakkını teslim ederek taassuptan uzak bir tavır sergilemektedir.

⁴⁵ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 1/27.

⁴⁶ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 1/24-26.

⁴⁷ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 1/24. Gazzâlî'nin buradaki söylemleri, Cüveynî'nin ifadeleriyle benzerlik taşımaktadır. Dolayısıyla bu hususta da onun hocasından etkilendiğini söylenebilir. Karşılaştırma için bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Ğıyâsü'l-ümem fi't-tiyâsi'z-zulem*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Mansûriyye, Dâru'l-Vefâ, 1418/1997) 295-298.

⁴⁸ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *Tahsinu'l-Meâhiz*, thk. Abdulhamid b. Abdullâh b. Nasır el-Muclî - Muhammed b. Alî b. Semhân Musfir (Mektebetü'l-İmâmi'z-Zehebî, 1439-2018), 3/331.

Gazzâlî, *el-Menhûl* adlı eserinde Ahmed b. Hanbel ve Süfyân es-Sevrî ile ilgili olumlu veya olumsuz herhangi bir şeyden söz etmezken *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* adlı eserinde ise onların iyi hasletlerinden bahsetmektedir. O, Ahmed b. Hanbel ve Süfyân es-Sevrî'ye tabi olanların az olduğunu özellikle Süfyân es-Sevrî'ye tabi olanların daha az olduğunu belirtmekte ancak her iki imâmın da haramdan kaçınmaları, dünyaya sırt çevirmeleri, takva ve zühd açısından daha meşhur olduğunu ifade etmektedir.⁴⁹

Netice itibariyle şunu ifade etmek mümkündür: Gazzâlî gençlik döneminde ve ilk te'lîf ettiği eserinde imâmlara yönelik eleştirileri sert olsa da daha sonraki dönemlerde te'lîf ettiği eserlerinde imâmlara yönelik olumlu tavır sergilemekte ve onların meziyetlerini anlatmaktadır. Gazzâlî, mezheb imâmlarını sadece övmekle yetinmemekte hatta büyük imâmların görüşleri kendisine ters düşen kişilere onları eleştirmekten kaçınmalarını ve kusuru kendilerinde aramalarını tavsiye etmektedir.⁵⁰

4. Gazzâlî'ye Göre Mezhep İmâmlarının Görüşleri Ele Alınırken Dikkat Edilmesi Gereken Tavır

Yukarıda ifade edildiği gibi Gazzâlî, hasmın izzet-i nefesine halel getirecek hiçbir eleştiriyi doğru görmemektedir. Ona göre onur kırıcı olan eleştiriler problem çözmekten ziyade sorun oluşturmaktadır. Söz konusu mezheb imâmları olunca eleştiri üslûbu daha da önem arz etmektedir. Gazzâlî, bir kimsenin zâhir bir söze ve açık bir delile dayanarak büyük âlimlerden birinin görüşünün yanlış olduğunu düşünüyorsa ve bu gerekçeyle kabullenemiyorsa aceleci davranıp onu –büyük âlimin görüşünü- inkâra kalkışmaması gerektiğini ifade eder. Gazzâlî mezkûr durumla ilgili iki seçenekten bahseder. Birincisi kişi, yüce mertebesine rağmen söz konusu açık delilin mezheb imâmına (العالم الكبير/büyük âlim) gizli kaldığına hükmetmelidir. İkinci seçenek ise kendisinin vakıf olmadığı kapalı bir sırta mezheb imâmın/büyük âlimin vakıf olduğunu kabul etmelidir.⁵¹ Gazzâlî, mukallid birisi mezheb imâmının içtihadını zayıf bulduğunda mezheb imâmını terk etmemesi ve onun bu konuyu daha iyi bildiğini ancak kendisinin

⁴⁹ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 504.

⁵⁰ Gazzâlî et-Tûsî, *Hakîkatu'l-kavleyn*, 65.

⁵¹ Gazzâlî, *Hakîkatu'l-kavleyn*, 65.

sadece bir mukallid olduğu şeklinde bir tavır ortaya koyması gerektiğini belirtmektedir.⁵² Ona göre müçtehid konumunda olmayan birinin başta kendi bağlı bulunduğu mezheb imâmı olmak üzere imâmları eleştirme hakkı yoktur.⁵³ Gazzâlî, eleştiride bulunanların imâmların farklı fetvalarından hareketle bu imâmların farkına varmadan çelişkiye düşmekle eleştirmemeleri gerektiğini vurgulamakta, imâmları çelişkiye düşmekle itham edenleri ise kıt akıllı ve hayâsız olarak nitelendirmektedir.⁵⁴ Gazzâlî'nin mezkûr düşüncenin sebebi ise onun yapılan eleştirinin ilme ve bilgiye dayalı olması hususunda gösterdiği hassasiyet olduğunu söylemek mümkündür.

Gazzâlî, bir mezheb imâmına tabi olan birinin diğer mezheb imâmlarına karşı saygılı olmasını gerektiğini, zira diğer mezheb imâmlarına karşı saygılı davranmayan ve onları ta'n eden kişinin, farkına varmadan kendi imâmına da saygısızlık yapmış olduğunu belirtir. Gazzâlî bunu şöyle açıklamaktadır: Şâfiî'yi eleştiren ve ona dil uzatan kişi, kendi mezheb imâmına dil uzatılmasına neden olmaktadır.⁵⁵ Ona göre bir mezhebin bütün olarak düşünüldüğünde elbette eleştirilecek bazı yönleri olabilmektedir. Ancak bunların tespitinde ve ortaya konulmasında saygı ve tevazu dilinin kullanılması gerekmektedir.⁵⁶

Gazzâlî, kişilere insanların tamamı özellikle de âlimler hakkında hüsn-ü zanda bulunmalarını, mümkün oldukça âlimlerin sözlerini anlamaya çalışmalarını tavsiye etmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi o, kişi şayet âlimlerin sözlerini anlamıyorsa kusuru onlarda değil kendisinde aramayı önermektedir. Gazzâlî, mukallide kendi mezheb imâmına tabi olmasını ve diğer imâmlar hakkında sükût etmesini telkin etmektedir. Ancak müçtehid konumunda olan kişilerin de kendi zann-ı galip görüşüne göre hareket etmelerini, kendilerinin de hata yapma

⁵² Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi 'd-dîn*, 1/43.

⁵³ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi 'd-dîn*, 1/43.

⁵⁴ Gazzâlî, *Hakîkatu 'l-kavleyn*, 66; Yusuf Eşit, *Kavleyn Literatürü Bağlamında Şafiî Savunusu*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 135.

⁵⁵ Gazzâlî, *Hakîkatu 'l-kavleyn*, 69.

⁵⁶ Gazzâlî, *Hakîkatu 'l-kavleyn*, 69-70.

ihtimalleri bulunduğunu kabul etmelerini dolayısıyla karşıt görüşlere yönelik sert tutum takınmamalarını tavsiye etmektedir.⁵⁷

Netice

Gazzâlî'nin yapılan eleştirinin kabulü ve reddi hususunda eleştirinin farklı yönlerini dikkate alarak bir tavır ortaya koyduğu görülmektedir. Gazzâlî, eleştiri kültürünü temel mantikî kurallar üzerine bina etmektedir. O, eleştiriye ne topyekûn reddetmekte ne de kabul etmektedir. O, ilmî normlara ve ahlakî kurallara riayet edilerek hakikatin elde etme düşüncesiyle yapılan eleştiriye kabul etmektedir. Gazzâlî, buna mukabil insan onurunu zedeleyen, çekememezliğe, insanlara karşı üstünlük taslamaya, kine, gıybet, tezkiye-i nefse, ikiyezlülüğe, riyaya ve yarardan ziyade zarara neden olan eleştiriye de reddetmektedir. Gazzâlî, eleştiride hakkı izhâr etme arzusunu merkeze almaktadır. Ona göre yapılan eleştiride güdülen temel amaç, hakkı ortaya çıkarma ve doğruyu tespit etme mefkûresidir.

Gazzâlî'nin *el-Menhûl* adlı eserinde Ebû Hanife'ye ve İmâm Mâlik'e yönelik eleştirileri katı ve sert olduğu görülmektedir. Söz konusu sertliğin de İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin etkisinde kalma, ilmî çevredeki taassub atmosferi, ilmî ve fikrî tekâmülden önceki durumla alakalı oluşu gibi birçok farklı nedenden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Ancak bu sebeplerden daha önemlisi onun hakikatin ortaya çıkması için gösterdiği çabadır. Gazzâlî'nin eleştiri anlayışında en önemli nokta, Kur'ân ve Sünnetin meraminin ortaya çıkması ve günün sorunlarının Kur'ân ve Sünnete yer alan ilkeler ışığında çözülmesidir. O bunun için kendi dönemindeki pek çok âliminin yanlış gördüğü düşünce ve görüşünü eleştirmekten geri durmamıştır. Ancak o, ilgili konuda bilgi verdikten ve delil getirdikten sonra eleştirilerini sıralamıştır. Bu durum onun eleştiri anlayışın bilgi ve delilin ön şartı olarak kabul gördüğüne yorumlamak mümkündür.

Gazzâlî *el-Menhûl* adlı eserinde imâmlara yönelik eleştirileri sert olsa da *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* gibi daha sonra kaleme aldığı eserlerinde imâmlara yönelik olumlu tavır sergilemekte ve onların meziyetlerini anlatmaktadır. O, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*'de mezheb imâmlarından söz

⁵⁷ Gazzâlî, *Hakîkatu'l-kavleyn*, 66-67.

ederken âbid, zâhid gibi onların ortak özelliklerinden bahsederek övmektedir. Gazzâlî, mezheb imâmları sadece övmekle yetinmemekte hatta onların görüşleri kendisine ters düşen kişilere onları eleştirmekten kaçınmalarını ve kusuru kendilerinde aramalarını dahası onlar hakkında hüsn-ü zanda bulunmalarını tavsiye etmektedir.

Kaynaklar

Affî, Muhammed Sâdık. *el-Mucteme'u'l-İslâmî ve usûlu'l-hukm*. Kahire: Dâru'l-İ'tisâm, 1400/1980.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî b. Mûsâ el-Horasânî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ. 11 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994.

Bilgin, Abdülcelil. “Anlam Değişmeleri Bağlamında “Eleştiri” Kavramının Eleştirisi”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. ed. Mahsum AYTEPE. 1/45-53. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.

Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl, *Câmi'u's-Sahih*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Ncât, 1422/2001.

Cessâs, Ahmed b. Alî Ebû Bekr er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Abdusselâm Muhammed Alî Şâhîn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Mansûriyye, Dâru'l-Vefâ, 4. Basım, 1418/1997.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Ğiyâsü'l-ümem fî't-tiyâsi'z-zulem*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. Mansûriyye, Dâru'l-Vefâ, 1418/1997.

Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen (Sünenü Ebî Dâvûd)*. thk. Şu'ayb el-Arnaût – Muhammed Kâmil. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 1430/2009.

Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *ez-Zühd*. thk. Ebû Temâm Yâsir b. İbrâhîm vd. Halvân: Dâru'l-Mişkât, 1414/1993.

Eşit, Davut. “Gazzâlî'nin Ebû Hanîfe Eleştirisi”. *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*. ed. Ümit Güneş. 987-997. İstanbul: Star Ajans Matbaacılık, 2013.

Eşit, Yusuf. *Kavleyn Literatürü Bağlamında Şafî Savunusu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Eyuhe'l-veled*. thk. Ali Muhyiddîn Ali Karadâgî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 4. Basım, 1431/2010.

Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Hakîkatu'l-kavleyn*. Kuveyt: Esfâr, 1438/2017.

Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Munkiz mine'd-dalâle*. Beyrut: Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 3. Basım, 1414/1991.

Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Muntahal fi'l-cedel*. thk. Ali Abdulazîz el-Umeyrînî. Riyad: Dâru'l-Verrâk, 1423/2004.

Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*. thk. Muhammed Süleymân el-Eşkar. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1417/1997.

Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Şifâu'l-ğalîl fi beyân'ş-şubehi ve'l-muhîli ve mesâliki't-talîl*. thk. Hamed el-Kebisî. Bağdat: Mektebetu'l-İrşâd, 1390/1971.

Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Tahsînu'l-Meâhiz*. thk. Abdulhamîd b. Abdullâh b. Nasır el-Muclî - Muhammed b. Alî b. Semhân Musfir. 4 Cilt. Kuveyt: Mektebetu'l-İmâmi'z-Zehebî, 1439-2018.

İzzet Gülaçar, "Gazzâlî'de Eleştirel Yöntem -El-Munkiz Mine'ddalâl Örneği". *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. ed. Mahsum Aytepe. 3/503-511. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.

Haskefî, Alâuddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî. *ed-Dürü'l-muhtâr*. thk. Abdülmün'im Halil İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002.

Karasu, Teceli. "Din Eğitiminde Eleştirel Düşünme ve Eleştiri". *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. ed. Mahsum Aytepe. 1/443-456. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.

Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi'ş-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986,

Muttakî el-Hindî, Alî b. Husâmuddîn b. Abdilmelik. *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. thk. Bekrî Heyânî – Safvve es-Sekâ. b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1401/1981.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh (Sahîhu'l-Müslim)*. nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

Sen'ânî, Muhammed b. İsmâ'îl. *İrşâdu'n-nukkâd ilâ teysîri'l-ictihâd*. thk. Selâhaddîn Makbûl Ahmed. Kuveyt: ed-Dâru's Selefiyye, 1405/1985.

Yıldız, Rifat. "Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakına Fikhî Yaklaşım". *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. ed. Mahsum Aytepe. 3/387-401. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.

BİR TALEBENİN HOCASINA ELEŞTİRİLERİ: İMÂMÜ'L-HARAMEYN EL-CÜVEYNÎ- EBU'L-KÂSİM EL-FURÂNÎ ÖRNEĞİ

Mahsum ASLAN*

Giriş

Fıkhî ihtilâflar, Hz. Peygamber (s.a.v) vefatından itibaren başlamış ve artarak devam etmiştir. Sahâbe arasında meydana gelmiş olan ihtilâflar tâbiîn fakihlerini etkilemiş, tâbiîn dönemindeki ihtilâflar ise daha da artarak ehlü'l-hadîs ve ehlü'r-rey gibi ekollerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu ekollerin meseleleri çözümede kullandıkları yöntem farklılığı mezheplerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. İlk dönemden itibaren mezhepler arasındaki ihtilafları ele alan eserler yazılmıştır.

Fıkhî sahasında müteferrik görüşler, farklı mezhepler arasında olduğu gibi bir mezhebin kendi takipçileri arasında da meydana gelmiştir. Şâfiî mezhebinde de İmâm Şâfiî'nin Irak'tan Mısır'a geçmesiyle birlikte oluşan kadîm-cedîd farklılığı kendinden sonraki fakihler arasında görüş farklılığının oluşumunda etkili olmuştur. İmâm Şâfiî'nin değinmediği ve ashâbu'l-vucûhun mezhep çerçevesinde ele aldığı meseleler, başka etkenlerle birlikte ihtilâf alanlarını genişletmiştir. İhtilaf alanları ilkin Irâkiyyûn-Horâsâniyyûn tarîklerinde sonra mezhebin Şeyhayn'ı olan Râfiî (v. 623/1226) ve Nevevî'de (v. 676/1277) daha sonra da İbn Hacer el-Heytemî (v. 974/1567) ile Şemsuddîn er-Remlî'de (v. 1004/1596) kendini bariz bir şekilde göstermiştir.

İslâm ilim geleneğinde hoca-talebe ilişkisi derin bir saygı üzerine kuruludur. Bu saygı, başta ders halkasında olmak üzere hayatın her alanında kendisini göstermiştir. Bununla birlikte bilgin talebeler, yeri geldiğinde saygı ve vefa çerçevesinde hocalarını -babası olsa dahi-ilmî yönden eleştirmekten geri durmamışlardır. Eleştirilen hocalar da

* Dr. Öğr. Üyesi Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Ana Bilim Dalı, mahsumaslan@hakkari.edu.tr

talebelerin kendilerine yönelik eleştirilerini olgunlukla karşılamışlardır. İslâm düşünce ve ilim tarihinde bu tür örneklere sıklıkla rastlanmaktadır. Arzu edilen gaye de bu vesile ile yerine gelmiş olmaktadır. Nitekim ilim ahlakı da bunu gerektirir.

Hoca-talebe arasındaki bu tarz eleştiriler, İslâm ilim geleneğinde bir zenginlik kaynağı haline gelmiştir. Bir yandan eleştiri kültürü gelişirken diğer taraftan ilim erbabı arasında tahammül ahlakı yerleşmiştir. Eleştiri ve cevapların yazılması ile de zengin bir literatür meydana gelmiştir.

Bahsedilen ilmî geleneğin içinden çıkan eleştiri kültürünün güzel bir örneği de İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (v. 478/1085) ile hocası Ebü'l-Kâsım el-Fûrânî (v. 461/1068) arasında yaşanmıştır. Horasan Şâfiî Ekolü'nün önde gelen fakihlerinden biri kabul edilen Fûrânî'nin ilim meclisine genç yaşta katılan ve talebeleri arasında öne çıkan İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, Şâfiî fikhına dair yazdığı *Nihâyetü'l-matlab* adlı eserinde hocasının bazı görüşlerini eleştirmiştir. İsim vermeden yaptığı bu eleştiriler, birçok fıkıh ve biyografi âliminin dikkatini çekmiştir. Şâfiî mezhebine mensup olmaları hasebiyle eleştirinin mezhep içinde cereyan etmesi ve talebeden hocasına yönelik olması önem arz etmektedir.

Ebu'l-Kâsım Fûrânî

Tam adı Abdurrahman İbn Muhammed İbn Ahmed İbn Fûrân el-Mervezî'dir. Dedelerinden biri olan Furan'dan dolayı el-Fûrânî, Merv'li olduğundan dolayı da Mervezî nisbesini almıştır. Usûl ve furû bilgini olan Fûrânî, aynı zamanda muhaddis kişiliğiyle de bilinir. Merv'de ashabu'l-hadis ekolünün temsilcilerindendir.¹ Birçok

¹ Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-İrbilî (v. 681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân*, Tah. İhsan Abbâs, Dâru Sâder, Beyrut 1900, 3/132; Ebü Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddin Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî (v. 643/1245), *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, Tah. Muhiyüddîn Ali en-Necîb, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1992, 1/541 542; Muhiyüddîn Yahyâ b. Şeref (v. 676/1277), *Tehzîbü'l-Esmâi ve'l-Lugat*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty. 2/280, 281; Şemsüddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Kaymâz ez-Zehbî (v. 748/1347), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Dâru'l-Hadis, Kahire 1427/2006, 18/264; Tacüddîn Abdulvahab b. Ali b. Abdulkâfi es-Sübkî (v. 771/1370), *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, (thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hilû ve Mahmud Muhammed et-Tanâhî), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-İlmiyye, Kahire 1964,

âlimden hadis dinlemiş;² Beğavî ve Mütevellî gibi âlimler de kendisinden hadis rivayet etmişlerdir.³ Merv'in ileri gelen Şâfiî fakihlerinden olan Fûrânî, ayrıca Kaffâl eş-Şâfiî el-Mervezî'den (v. 417/1026) fıkıh tahsil etmiştir. Usûl, furû, hilâf, cedel, dinler ve mezhepler tarihi (el-milel ve'n-nihal) türlerinde eserler telif etmiştir. Horasan bölgesinde Şafii mezhebi riyaseti ona geçmiş ve ashab-ı vücuttan sayılmıştır.⁴

Fûrânî daha çok *el-İbâne* adlı eseriyle tanınmaktadır. Eserine *el-İbâne 'an fûrû'î'd-diyâne* adını vermiştir. Ancak Fûrânî, kitabını talebelerine imlâ ettirmemiş derste (meselelerini) zikretmiştir. Bu sebeple ondan talik eden kişilerin ibareleri farklılaşmış ve nüsha farklılıkları meydana gelmiştir. Bununla birlikte eserinde ihtisar yöntemini seçmiş, birçok yerde mansûs kavilleri ve muharrec vecihleri zikretmemiştir. Mezhepte müftâ-bih görüşün hangisi olduğunu zikretmekle yetinmiştir. Furânî'nin talebelerinden olan Ebû Sa'd Cemâlüddîn Abdurrahmân el-Mütevellî (v. 478/1086), onun hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Ben de onun meclisine devam edenlerden ve ilminden istifade edenlerdendim. Onun kitabına, İmâm Şâfiî'nin görüşleri ve ashab-ı vücutun tahkiki ile onun zikretmediği furû,, meselelerini eklemeyi düşündüm. Aynı zamanda ona hürmeten ve onun hakkına riayet etmek için talik edenlerden kaynaklı nüshalar arasındaki farkları düzeltmeye

5/109-110; Ebû's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dımaşkî İbn Kâdi Şuhbe, (v. 851/1448) Tabakâtü's-Şâfiî'iyye (Tabakâtü'l-Fuḡahâ'i's-Şâfiî'iyye), Tah. El-Hâfiz Abdulalim Hân, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1407, 1/249.

² Ebu'l-Hasan Ali b. Abdillâh et-Taysefûnî'den ve Kaffâl'den hadis dinlemiş, Zâhir b. Tâhir, Abdürrahmân b. Ömer es-Sadeî el-Mervezî, Abdülmün'im Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî, Ebû Sad b. Ebî Salih el-Müezzîn ve Ebû Sa'd el-Mütevellî gibi âlimler de kendisinden hadis rivayet etmişlerdir. Zehebî, Siyer, 18/264; Sübkî, Tabakât, 5/109.

³ Zehebî, Siyer, 18/264; Sübkî, Tabakât, 5/109, 110; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî (ö. 516/1122), Şerhu's-Sünne, Tah. Şuayib el-Arnâvût-Muhammed Zuheyr eş-Şâviş, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1983, 11/356; 14/307, 308; İbn Salâh, Tabakât, 1/542.

⁴ Ebû'l-Abbâs Necmüddîn Ahmed b. Muhammed el-Ensârî (İbn Rıf'a) (v. 710/1310), Kifâyetu'n-Nebih Şerhi't-Tenbih fi'l-Fikhi'l-İmâmî's-Şâfiî, (thk. Mecdî Muhammed Surûr), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2009, 18/71.

niyetlendim. Onun tertibine uygun bir kitap yazdım. Adını da *Tetimmetü'l-İbâne* koydum.”⁵

Mütevellî, hocasının fıkha dair *el-İbâne* adlı eserini *Tetimmetü'l-İbâne* adıyla “hudûd/hadler” bahsine kadar tamamlamaya çalışmış, ancak Mütevellî’nin ölümüyle yarım kalmıştır. Mütevellî’nin eksik bıraktığı yerden Muntahabuddin Ebü'l-Fütûh Es’ad b. Mahmûd el-İclî el-İsfahânî (v. 600/1203) tarafından *Tetimmetü't-Tetimme* adıyla tamamlanmıştır.

Şâfiî fıkhnın gelişim sürecinde eğitim ihtiyacını karşılamaya yönelik metinler üretilmiştir. Ebü'l-Kâsım el-Fûrânî’nin *el-İbâne*’si bu çerçevede değerlendirilebilir.⁶ Zira Fûrânî, İmam Şâfiî’nin mezhebini özetleme (telhîs) ve netleştirme (tehzîb) noktasında büyük bir gayret göstermiş ve yazdığı eseri anlaşılması ve öğrenilmesi kolaylaşsın diye bâblara, fasıllara ve meselelere ayırmıştır. Horasanıyyun tarikinin şeyhleri arasında sayılan⁷ ve ashabu'l-vucûhtan kabul edilen Fûrânî, 461/1069 yılının Ramazan ayında Merv’de yetmiş üç yaşında vefat etmiştir.⁸

Talebesi Mütevellî’nin eserinin isminden Fûrânî’nin eserini tamamlayamadığı, Mütevellî’nin tıpkı Nevevî’nin *el-Mecmû’* adlı eserine yazılan tekmileler gibi tamamlama girişiminde bulunduğu akla gelebilir. Ancak Fûrânî’nin eserinden bahseden kaynaklar *el-İbâne*’nin eksik bırakıldığına dair bir şey söylememekte, Mütevellî de böyle bir hususa temas etmemektedir.⁹

⁵ Abdurrahman b. Memûn el-Mütevellî, (v. 478/), Kitâbu Tetimmeti“l-İbâne, Tah. Leyla bnt. Ali b. Ahmed eş-Şehrî, Câmiatu Ummi'l-Kura, Mekke 1429, 1/114.

⁶ Bilal Aybakan, Şâfiî Mezhebi, Dia, TDV, İstanbul 2010, 233-247.

⁷ Takıyyüddîn es-Sübkî (ö. 756/1355) Nevevî’nin *el-Mecmû’* adlı eserine yazdığı tekmilede Şâfiî mezhebinin Horasan ve Irak çevrelerinin temel eserlerini bir liste halinde vermiştir. Bunlar içinde Horasanlılar ve onlara tâbi olanların kitapları arasında Fûrânî’nin *el-İbâne* ve *el-Umde*’yi de saymıştır.

⁸ İbn Salâh, Tabakât, 1/542; Nevevî, Tehzîb, 2/280, 281; İbn Hallikân, Vefeyâtu'l-A'yân, 3/132; Zehebî, Siyer, 18/265; Sübkî, Tabakât, 5/110.

⁹ İbn Kâdî Şuhbe, Tabakâtu's-Şâfiyye, 1/249. *Tetimmetü'l-İbâne* Mekke Ümmü'l-Kurâ Üniversitesinde bölümler halinde yüksek lisans ve doktora tezleri olarak tahkik edilmiştir.

Fûrânî'nin kendisinden sonraki âlimlere de etkide bulunmuştur. Zira Gazali *el-Vasîf*'i¹⁰ telif ederken; Fûrânî'nin *el-İbâne*'sinden, Kādî Hüseyin el-Merverrûzî'nin *et-Ta'likâ*'sından ve daha çok Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin *el-Mühezzeb*'inden yararlanmış, ancak sistem bakımından Fûrânî etkisi daha ağır basmıştır.¹¹

Horasan ekolünün önemli bir fakihî ve Kaffâl el-Mervezî'nin öne çıkan öğrencilerinden biri olan Fûrânî, en önemli eseri olan *el-İbâne*'nin mukaddimesinde şunları söylemektedir:

“*el-İbâne 'an ahkâmi fîrûi'd-diyâne* adını verdiğim bu eserimde her kitabın içinde bâblar, her bâbın içinde fasıllar, her faslın içinde de meseleler zikrettim. Şâfiî'nin nasları ve ashâbının (seçkin talebelerinin) tahrîcleri, Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ında, Rebî' b. Süleymân [el-Murâdî'nin] *Uyûnu'l-mesâil*'inde, Ebu'l-'Abbâs İbnu'l-Kâss [et-Taberî'nin] *et-Talhîs*'inde, Ebû Bekir b. Haddâd'ın *el-Fürû'u'l-müvellledât* adlı eserinde, [Kâsım b. Muhammed] Şâşî'nin *et-Takrîb*'inde, *Mehâmîlî'ninel-Mecmû'* adlı eserinde zikrettiklerini aktardım. Kaffâl ve Mes'ûdî gibi Mervli hocalarımdan (el-Merâvize) aldıklarımı ve Kaffâl'ın münferid kaldığı tahrîcleri zikrettim. Bazı kavillerin diğerleri ile irtibatlarını sağladım. Bazı meselelerde iki kaviil ve iki vecih varsa bunların tevcihîni (durumunu) belirttim. Kaviller arasında kadîm ve cedîd olanlarına işaret ettim. Aynı zamanda akvâl arasında esah ve fetvâya esas olanlarına işaret ettim. Bunlarla birlikte bizimle Ebû Hanîfe arasında ihtilaflı olan iki bin mesele ile birlikte sahâbe, tâbiûn ve selef ulemasından Mâlik, İbn Ebî Leylâ, Hasan [el-Basri], Süfyân [es-evrî], İshâk [b. Râhuya], Dâvûd [ez-Zahrî], Ahmed [b. Hanbel], Ata [b. Ebî Rebâh], Tâvûs [b. Keysân el-Hemdânî], Leys b. Sa'd gibi âlimler arasında ihtilaflı olan iki bin mesele zikrettim.”¹²

Ayrıca Fûrânî'nin eserinde vücûh ve akvâli işlemesi ve fetvâya esas olanı belirtmeye çalışması önemlidir. Akvâl ve vücûh arasında

¹⁰ *el-Vasîf*'te Fûrânî'nin el-İbâne'sinden de eklemelerde bulunduğu aynı şekilde eserlerindeki güzel tertibi de *el-İbâne*'den aldığı nakledilmektedir. İbn Kādî Şuhbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 1/293.

¹¹ Bilal Aybakan, *el-Vasîf*, Dia, TDV, İstanbul 2012, 42, 551-552.

¹² Fûrânî, *el-İbâne*, vr. 1b

esah olanı tercih etme ameliyesini ilk yapan kişinin Fûrânî olduğu belirtilmektedir.¹³

İmâmü'l-Harameyn Cüveynî

Tam adı Ebu'l-Me'âlî Abdümelik b. Muhammed el-Cüveynî'dir. Nizâmülmülk (v. 485/1092) tarafından kendisine Nişâbur'da Nizâmiyye Medresesi kurulan Cüveynî, orada Gazzâlî gibi âlimleri yetiştirmiştir. Ardından Hicâz'a geçen Cüveynî, Hicaz'da kaldığı müddet zarfında ders ve fetvâ vermiş ve mezhebin Irakıyyûn ve Horasaniyyûn tarîklerini cem etmiştir.

Şâfiî mezhebinde fûrû', usûl ve hilâf sahalârında imam olarak kabul edilen ve bu alanlarda meşhur olmuş eserler telif eden Cüveynî, ifade ettikleri mezhep içi görüşleri oldukça önemli kabul edilmiştir. Şâfiî furû-i fıkıh alanındaki en önemli eseri *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb* adlı eseridir.¹⁴ Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ının şerhi olan eser için Cüveynî, "ömrümün neticesi ve fikrimin meyvesi" demiştir.¹⁵ Cüveynî şerhinde mezhep imamlarının kavillerini düzenleyip sistematik hale getirmiştir. Ayrıca ashâbın vecihlerini izah etmeye farklı kavillerin arasını bulmaya çalışmıştır. Cüveynî kullandığı bazı ifadeler ile bazen mezhep imamlarının görüşlerini izah etmeye, bazen görüşlerinin arasını bulmaya bazen bu görüşler doğrultusunda hangi furû fıkıhın inşa edileceğini açıklamaya çalışmıştır.

Fikhî anlayışı yönüyle babası Ebû Muhammed el-Cüveynî'yi ve diğer Şâfiî fukahâsını taklid etmekten ziyade tahkik ve ictihad metoduyla hareket ettiği nakledilen Cüveynî,¹⁶ aklı, nakilden daha fazla kullanan ve eserlerinde meseleleri daha kapsamlı ele almasıyla öne çıkan Şâfiî mezhebinin âlimlerinden biridir. Eserlerinde konuları analiz ederken yeniliğe ve özgünlüğe meyilli olduğunu göstermektedir. Ayrıca eserlerinde kullandığı "benim görüşüme göre",

¹³ Sübkî, Tabakât, 5/110; İbn Kâdî Şuhbe, Tabakâtü's-Şâfiyye, 1/249.

¹⁴ İbn Hallikân, Vefeyâtu'l-A'yân, 3/168, 169; Zehebî, Siyer, 18/475; Sübkî, Tabakât, 5/171, 172; Ebû Hafıf Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî İbn Mülakkın (v. 804/1401) el-İkdu'l-Müzheb fi Tabakâti Hameleti'l-Mezheb, Tah. Eymen Nasr el-Ezherî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, 101, 102; İbn Kâdî Şuhbe, Tabakâtü's-Şâfiyye, 1/256.

¹⁵ Cüveynî, Nihâyetü'l-matlab, 1/3.

¹⁶ Sübkî, Tabakât, 5/175.

“bana göre”, ve “muteber kabul ettiğim görüşler” gibi ifadeleri kendisine ait görüşlerinin var olduğunu göstermektedir. Hacimli furû eseri olan *Nihâyetu'l-Matlab*'da bazen İmâm'a (Şâfiî'ye) bile muhalif görüşler serd etmektedir. Dilden ziyade manaya daha fazla atıfta bulunan Cüveynî daha çok ne anlatmak istiyor yönüyle ilgilenmektedir.

İmâm Şâfiî'den kendi dönemine kadar biriken ve mezhebe ait ortaya çıkan görüşleri gözden geçirerek, sahîh ve zayıfını birbirinden ayırmış, delil ve ta'lillerini tespit etmiştir. Cüveynî'nin meseleleri tahrîr etmesi ve görüşler arasında tercihte bulunmasıyla yeni bir dönem ortaya çıkmıştır. Mezhebin ilk dört asrının fikhî birikimini tahlil etmeye çalışması açısından mezhebin dayanağı olmuştur. Bu fikhî gayretler Cüveynî ile başlamış, Râfiî ve Nevevî ile zirveye ulaşmıştır.

İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî hakkında âlimler “döneminde peygamber gönderilmesi caiz olsaydı, ilmî, takvası, ahlakı, kâmil kişiliğinden dolayı kendisi peygamber olurdu” gibi sitayişlere mazhar olan babası Ebu Muhammed el-Cüveynî'ye bazı meselelerde itirazda bulunmaktan çekinmemiştir.¹⁷ Onun bu özelliğine hocası Fûrânî hakkındaki bazı eleştirileri de eklenebilir.

Cüveynî'nin *Nihâyetu'l-Matlab* Adlı Eserinde Hocası Furânî'ye Eleştirilerin Analizi

Fûrânî, eş-Şeyh Ebû Muhammed el-Cüveynî'nin vefatını duyunca onun yerine tedris ve fetvâ görevine gelmek için Nişâbur'a gitmiştir. Çünkü Nişâbur, o dönemde âlimlerin toplandığı yer olma yönüyle Merv'den daha büyük idi. Amacı baba Cüveynî'nin yerine geçmektir. Ancak oradaki fakihler ve talebeler İmâmü'l-Haremeyn'in etrafında toplanmış ve onu babasının yerine ders kürsüsüne getirmiştir. Bunun üzerine hocası Fûrânî gerçek amacını gizlemiş ve sadece taziye için geldiğini ifade etmiştir.¹⁸

Öğrencisinin çokluğuyla bilinen ve Merv'de Şâfiî mezhebinin ileri gelenlerinden kabul edilen ve döneminde Şâfiî mezhebinin

¹⁷ Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Hacer el-Heytemî, el-Fetâva'l-Hadisiyye, Dâru'l-Fikr, ty., 174.

¹⁸ Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf b. Muhammed el-Cüveynî (v. 478/), *Nihâyetu'l-matlab an Dirâyeti'l-mezheb* (mukaddime), tah. Abdulazim Mahmud ed-Dîb, Dâru'l-Minhâc 2007, 1/135.

riyasetinin ulaştığı Furânî ile gençlik aşamasında derslerine katılan ve ondan istifade eden talebesi Cüveynî'in ilişkisine bakıldığında hoca ve talebe arasında bilinen ilişkiden farklıdır. Bu Cüveynî'nin *Nihâyetu'l-matlab* adlı eserinde Fûrânî'nin görüşlerine ilgi göstermesinden, şer'î bir meseleyi açıklamaya çalışırken veya mezhepte bir veçhi ortaya koymaya çalışırken onun görüşlerine atıfta bulunmasından anlaşılmaktadır.

Cüveynî'nin Fûrânî'ye karşı bu tutumu tabakat müelliflerini iki farklı görüşe sevk etmiştir. Birincisi: İbnu's-Salâh, İbn Hallikân ve Zehebî'nin tercih ettiği görüştür.

İbnu's-Salâh tabakatında "Cüveynî'nin Fûrânî'ye güçlü bir sevgisi olduğunu kendisine ait görüşleri eleştirmek istediğinde, "bazı musannifler şöyle dedi" veya "bazı musannifler dedi ki" şeklindeki ifadeleri kullanır. Özellikle Fûrânî'de olup başkasının eserinde olmayan meseleler konusunda kendisine şiddetli bir tenkitte bulunduğunu aktarmaktadırlar. Bu görüşler Cüveynî'nin talebesi Gazzâlî'nin eserlerinde Fûrânî'nin açıkça isminin zikredildiğinden anlaşılmaktadır".¹⁹

İbn Hallikân, Cüveynî'nin bu tutumunun sebebi hakkında şunları söyler: "Şâfî mezhebi içinde bazı önemli şahsiyetlerden şunu duydum: Cüveynî gençken Fûrânî'nin ilim meclisine katılırdı. Fûrânî, Cüveynî genç olduğu için görüşlerine itibar etmezdi. Cüveynî'nin de o günden sonra içinde bir şeyler kaldı".²⁰

Zehebî de İmâm Cüveynî'nin Fûrânî'yi eleştirdiğini, özellikle ezân konusunda münferit kaldığı bazı görüşlerde kendisine güvenilmeyen kişi olarak ifade ettiğini söylemekte, Cüveynî'nin Fûrânî'ye yönelik bu sözlerinin mezhep âlimleri tarafından hoş karşılanmadığını, zira Fûrânî, mezhebin önemli dayanaklarından birisi olarak kabul edildiğini belirtmektedir.²¹ Cüveynî'nin eserinde bu yöntemi kullanması bir eksiklik değil bilakis kitabında görüşler açısından bolluk olduğunu göstermektedir.

¹⁹ Nevevî, Tehzîb, 2/281, Zehebî, Siyer, 18/265; Sübkî, Tabakât, 5/110; İbn Kâdî Şuhbe, Tabakâkâtü's-Şâfîyye, 1/249.

²⁰ İbn Hallikân, Vefeyâtu'l-A'yân, 3/132;

²¹ Zehebî, Siyer, 18/265.

İkincisi: Sübkî'nin *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ* adlı eserindeki görüşüdür. Sübkî bu hususta şöyle der:

“Benim kanaatime göre İmam Cüveynî'nin Fûrânî'yi nakilde zayıf görmesi onu yalancı olarak itham ettiği anlamına gelmez. Cüveynî muhakkik-müdakkik bir âlimdi. Akli (içtihadı), nakilden daha çok kullanıyordu. Fûrânî ise nakli ön planda tutan biriydi. Cüveynî olsa olsa onun bazı meselelerdeki anlayış zayıflığından bahsetmektedir. Yoksa Fûrânî, mezhebin çok önemli bir fakihidir. Kendisinden de çok önemli ve güzenilir zevât, ilim nakletmişlerdir. Aynı şekilde fıkıh bilgisinde de çok ileri bir seviyedeydi. Zira *el-İbâne*'nin başında “Akvâl ve vücûh arasında esahh olanları belirttim.” demesi bunu gösterir ki kendisi bu işi yapan ilk kişilerdendir.”²²

Tabakât müelliflerinin çoğu, Cüveynî'nin *Nihâye*'de Fûrânî'yi eleştirirken adını açıkça zikretmediğini, Cüveynî'nin “Bazı musannifler şöyle dedi” veya “Bazı musannifler dedi ki” şeklindeki ifadeleriyle kastettiği kişinin Fûrânî olduğu nakledilmektedir.²³ İbnü's-Salâh, buna karşılık birçok kişi Fûrânî'nin mezhebin önemli bir fakih olduğunu söylemiş, Cüveynî'nin Fûrânî'ye yönelik bu tutumunun aşırılığını tenkid etmiş ve yanlış yaptığını ifade etmiştir.²⁴ Benzer bir şekilde Rûyânî'nin de *Bahru'l-mezheb*'de “Horasan'daki ashâbımızın bazıları şöyle dedi” sözüyle kastettiği kişinin Fûrânî olduğu nakledilmektedir.²⁵

İbn Kâdi Şuhbe (v. 851/1448), Fûrânî'nin mezhepteki dirayetinin yüksek olduğunu, talebesi Mütevellî'nin *el-İbâne*'nin tekmlisi ve şerhi konumunda olan *Tetimmetü'l-İbâne* adlı eserinde hocasından övgüyle bahsettiğini, *Nihâyetü'l-matlab*'ın da açıkça zikredilmeden *el-İbâne*'den görüşlerle dolu olduğunu aktarmıştır.²⁶

²² Sübkî, *Tabakât*, 5/110.

²³ İbn Salâh, *Tabakât*, 1/542.

²⁴ Nevevî, *Tehzîb*, 2/281; Zehebî, *Siyer*, 18/265; Sübkî, *Tabakât*, 5/110; İbn Kâdi Şuhbe, *Tabakât*, 2/249.

²⁵ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab* (mukaddime), s. 178; İbn Salâh, *Tabakât*, 1/542; Nevevî, *Tehzîb*, 2/281; Zehebî, *Siyer*, 18/265; Sübkî, *Tabakât*, 5/110; İbn Kâdi Şuhbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1/249.

²⁶ İbn Kâdi Şuhbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1/249.

Cüveynî eserinde Fûrânî'nin "وقال بعض المصنفين" deyip sonra o görüşün yanlış olduğunu söylüyorsa Fûrânî'yi kastetmektedir.²⁷ Ayrıca "بعض المصنفين بعض" ifadesiyle Fûrânî'nin kendisini ve "بعض التصانيف" ifadesiyle de eserlerini kastetmektedir.²⁸

Cüveynî uzmanı olarak bilinen Abdulazîm ed-Dîb (1929-2010), Cüveynî'nin *Gıyâsu'l-umem* adlı eserinde Ebu'l-Hasen el-Mâverdî'nin (v. 450/1058) *Ahkâmu's-sultâniyye* eserine yönelik şiddetli tenkitlerinden yola çıkarak bu ifadelerden kastedilen kişinin Mâverdî olduğunu tahmin etmiştir. Ancak ed-Dîb bu ifadelerle kastedilen kişinin görüşleri, Mâverdî'nin *el-Hâvî'l-kebîr*'deki görüşleriyle uyuşmadığını ifade ederek söz konusu eleştirilerin Mâverdî için kullanılmadığı sonucuna ulaşmıştır. Dîb, yaptığı araştırmalar sonucunda bu ifadelerle kastedilen kişinin Ebu'l-Kâsım el-Fûrânî olduğunu kesin bir dille ifade etmektedir.²⁹

2. Cüveynînin *Nihâyetu'l-Matlab* Adlı Eserinde Furanî'le İlgili Kullandığı İfadeler

Fıkıh literatüründe atıf, tekrardan kaçınma ve zaman kazanma gibi amaçlar için fakih ve eserlerin isimleri, bazen kısaltılarak, bazen de bir takım rumuz ve kelimeler kullanılarak ifade edilmiştir. Bilhassa çokça kullanılan isimler, kısaltılarak yerine daha uygun kelimeler ve ıstılahlar kullanılmıştır. Cüveynî de *Nihâyetu'l-matlab* adlı eserinde âlimlerin görüşlerini ifade ederken çeşitli ıstılahları kullandığı görülmektedir. Görüşlerine atıfta bulunduğu ya da eleştirdiği kişileri bazen isim vererek zikretmekte, bazen de isim vermeden eleştirisini yapmaktadır. İsim vererek atıfta bulunduğu ya da eleştirdiğinde "İrakiyyun, "el-Merâvize", "Ashâbu'l-Kaffâl", "Ba'du ashâbi'l-Kaffâl" gibi ıstılahları kullanmaktadır. Ayrıca görüşleri tahlil ederken tespit edebildiğimiz kadarıyla "Bu görüş İmâm Mâlikîn görüşüdür", "İmâm Ebû Hanîfe'nin görüşü budur" "er-Radd alâ Ebî Hanîfe" veya "er-Radd alâ İmâm Mâlik" şeklindeki ifadelerle diğer mezhep imamlarının görüşlerini ele almaktadır "er-Radd alâ Ebî Hanîfe veya

²⁷ İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-A'yân, 3/132.

²⁸ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab* (mukaddime), 135, 178, 179, 180, 253, 259, 274, 368. Bkz. Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, 1/65, 86, 103; 2/45, 179, 188.

²⁹ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab* (mukaddime), 368.

er-Radd alâ İmâm Mâlik” ifadeleri “Ebû Hanîfe ve İmâm Mâlik’e cevaben” anlamlarına gelmektedir.

Cüveynî, eserinde bazen isim vermeden “Eimme”, “Ba’du’l-muhakkikin”, “Ashâbunâ”, “Ba’du’l-ashâb”, “Ba’du ashâbinâ”, “Ba’du’l-musannîfin” ve “Ba’du’t-tesânîf” ifadelerini de kullanmaktadır. Bu ifadelerin geçtiği hemen hemen her metinde, söz konusu kişilerin görüşlerini tenkit etmeye ve kusurlarını ortaya çıkarmaya çalışmaktadır.

Cüveynî kitabının başından sonuna kadar Furânî’den açıkça bahsetmemekte, onun görüşlerini aktardığı eserin adı da zikretmemektedir. *Nihâyetu’l-matlab* adlı ansiklopedik eserinde tespit edebildiğimiz kadarıyla Fûrânî’yi kast ederek bazı ifadeler kullandığını görüyoruz. Bu ifadelerden bir kısmı Fûrânî’nin görüşlerini eleştirirken kullanmış, bir kısmı görüşlerine katıldığını bir kısmında ise olumlu ya da olumsuz herhangi bir ifade kullanmadan sadece görüşünü zikretmektedir.

2.1. Kullandığı Olumlu İfadeler

Cüveynî *Nihâyetu’l-matlab*’da Fûrânî’nin görüşlerini sadece eleştirmemekte, olumlu ve isabetli gördüğü görüşlerini yine isim vermeden destek vermektedir. Bu durum İslâm âlimlerinin eserlerinde ortaya koydukları çabanın sadece hakkı ortaya koymak olduğunu ve birbirilerini yermek ya da küçük düşürmek olmadığını göstermektedir. Eleştirilerini yaparken birbirlerine karşı nezaketi ve saygıyı bozmadan bunu yapmayı başarmışlardır. Ayrıca bazı meselelerde örneğin “karşı cinse dokunma” ile abdestin bozulması konusunda Cüveynî, Furânî’nin aktardığı görüşü desteklemiş ve kasten dokunduğunda abdestin bozulacağı görüşünü tercih etmiştir.³⁰ Cüveynî’nin Fûrânî’nin görüşlerini tasvip ettiğinde şu ifadeyi kullandığını görüyoruz.

2.1.1. رضي الله عنه /Allah Ondan Razı Olsun

Cüveynî, Fûrânî’nin isabet ettiği ve sahih olduğuna kanaat getirdiği görüşlerini isim vermeden “Allah ondan razı olsun” ifadesini kullanmaktadır. Buna dair örnek tuvalet ihtiyacının avret mahallinin kibleye dönük olarak yapılmasıdır. Bu meselede bir kişi açık alanda

³⁰ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî (v. 676/1277), *Kitâbü’l-Mecmû’ Şerhi’l-Mühezzeb li’ş-Şîrâzî, Dâru’l-Fikr, Beyrut ty. 2/29.*

tuvalet ihtiyacını giderirken önünü veya arkasını kıbleye dönmesi haramdır. Şayet ayakta ihtiyacını gideriyorsa örtü avret yerini kapatacak yükseklikte olmalıdır. Ayakta olsun oturuyor olsun örtünün eni (genişliği) tuvalet yapan kişiyi kaplayacak kadar olmalıdır.

Cüveynî *Nihâyetu'l-matlab*"da bu meseleyle ilgili şöyle demektedir: Kişi tuvalet ihtiyacını giderdiği esnada peştamalını ya da örtüsünü indirse yeterli olur mu? Allah ondan razı olsun [Furânî'yi kast ederek] bu meselede iki vecih olduğunu söyler. Benim kesin olarak gördüğüm görüş bunun sütre olarak kabul edilmesidir. Zira kıbleye önünü ve arkasını dönmenin haramlığından kasıt ayıp yerlerdir. Dolayısıyla eteklerini bırakması yeterlidir".³¹ Nevevî, bu meselede Cüveynî'nin kastettiği şahsın Furânî olduğunu söylemektedir.³²

Cüveynî, söz konusu meselede görüşünü aktardığı şahıstan bahsederken "Allah razı olsun" ifadesini kullanmaktadır. Zira burada bahsettiği şahıs olan Fûrânî'nin görüşünün isabetli olduğunu kabul etmektedir.

2.2. Olumsuz Kullandığı İfadeler

Bazı musannifler/بعض المصنفين

Cüveynî, kitabı boyunca hiçbir şekilde hocası Fûrânî'nin adını zikretmemektedir. Ona ait bir görüşü eleştirdiğinde veya reddettiğinde genellikle "وقال بعض المصنفين/ Bazı musannifler şöyle dedi" ya da "بعض المصنفين/ Bazı musannifler" ifadesini kullanmaktadır. Cüveynî bu ifadelerle Fûrânî'nin bizzat kendisini kastetmektedir. Ancak bu durum Cüveynî'nin Fûrânî'ye ait olan bütün görüşleri eleştirdiği veya reddettiği anlamına gelmemektedir. Hak ve isabetli gördüğü görüşlerine karşı insafli durduğu görülmektedir. Bazen bu ifade ile onun görüşüne katıldığını da belirtmektedir.³³ Cüveynî, eserinde aktardığı Fûrânî'ye ait bazı görüşleri yeri geldiğinde eleştirmiş hatta bazı yerlerde oldukça sert bir dil kullanmıştır. Sahih görmediği ve

³¹ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, c. 1, s. 104.

³² Nevevî, *Mecmû*, 2/79.

³³ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, c. 2, s. 541.

zayıf gördüğü nakil ve görüşleri bu ifadeyle belirtmektedir. Konunun anlaşılması için birkaç örnek vermek yerinde olacaktır.³⁴

Birinci örnek: Abdestin sünnetlerinden biri de ağız çalkalamadan önce; ellerinin temiz olduğundan emin olsa bile önce ellerini yıkamasıdır. İbrik gibi bir kaptan su dökerek yıkasa bile ellerini önce bileklere kadar yıkaması sünnet görülmüştür. Çünkü Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) şöyle buyurmuştur: “Sizden biri uykudan kalktığında elini üç kere yıkamadan önce su kabına daldırmasın; çünkü elinin nerede gecelediğini bilemez”.³⁵

Cüveynî bu meseleyle ilgili şöyle demektedir:

“Bazı musannifler şöyle dedi: Kişi ellerinin temiz olduğundan emin olarak suya daldırsa bir mahzuru yoktur. Ancak buna rağmen biz ellerini yıkamasını müstahâb görmekteyiz. Bana göre bu görüş yanlıştır. Ellerini daldırmadan önce yıkamalıdır. Zira kul hakkı söz konusu olduğunda ihtiyatı elden bırakmamak gerekir. ve bu hak (kul hakkı) su ile ilgilidir.³⁶ Eğer ibrikle abdest alırsa ihtiyaten ellerine döktüğü ve abdest azalarına intikal etmeden önce ellerini yıkaması müstahâb olur”.³⁷

Yukarıdaki meselede Cüveynî, hocası Fûrânî'nin görüşünü isim vermeden “bazı musannifler der ki” sözüyle kabul etmemekte ve onun ifade ettiği bu görüşünü açık bir dille yanlış olduğunu belirtmektedir.

İkinci örnek: Müezzin ezan okusa başkası da kamet getirirse mezhep imamlarının kesin ifade ettikleri görüşe göre caizdir. Ancak bazı musannifler bu meselede hilâf olduğunu zikretmişlerdir. Bu

³⁴ Ayrıca şu örneğe de bakılabilir: Tahâret bölümünde Cüveynî şöyle der: “bazı musannifler namaz kılan kişi ile sütte arası iki saf arası mesafe gibi olmalı yani yaklaşık zira olmalıdır. Daha yakın olsa bile çünkü sütte ile kastedilen bunların en ötesidir. Bu yaklaşık bir mesafedir. Bir mahzuru yoktur. Cüveynî, Nihâyetu'l-matlab, 1/103.

³⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, es-Sahîh, “Vudu”, Tah. Muhammed Zuhayr b. En-Nâsır, Dârut-Tûki'n-Necât, 1422, 1/43; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc en-Nisâbüri (v. 261/), es-Sahîh, “Taharet” Tah. Muhammed Fuat Abdalbaki, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1/233.

³⁶ Zira ellerini yıkamadan suya daldırması suyu müstamel hale getirmekle birlikte suyu kirletme durumu da söz konusu olabilmektedir. Bu durum daha sonra kalan suyu kullanacak olan insanların hakkına geçmek gibi kabul edilmektedir.

³⁷ Cüveynî, Nihâyetu'l-Matlab, c. 1, s. 65.

meseleyi hutbe okuyan ve imamlık yapanların farklı olması meselesine benzetmişlerdir. Ancak bu görüş uzak bir ihtimaldir. Zira ezan ile hutbenin mukayesesi doğru değildir.

Söz konusu meselede Cüveynî, “bazı musannifler” ifadesiyle Fûrânî’yi kastetmektedir. Dîb, bu meseleyi tahkik ederken burada Cüveynî’nin Mâverdi’yi eleştirdiğini düşündüğünü ilk etapta böyle yazdığını ancak yaptığı araştırmalar sonucunda Mâverdi’nin böyle bir görüşünün olmadığını, Fûrânî’nin böyle bir görüşe sahip olduğunu görmesi üzerine önceki yazdığı kısmı sildiğini ve Mâverdi’nin yerine Fûrânî’yi yazdığını söylemektedir.³⁸

Ayrıca namaz bölümünde cemaatin fazileti ve terk edilmesini mübâh kılan mazeretler babında “bazı mazeretlerin bulunmasıyla birlikte cemaatle namazı terk etmek caiz olur. Bu özürler genel ve özel olmak üzere ikiye ayrılır. Genel olan özürler yağmur ve benzeri durumlardır. Bazı musannifler çamur, cemaati terk etmeyi mübâh kılan bir özür müdür? Bu konuda ihtilaf olduğunu zikretmişlerdir. Birinci görüşe göre çamur için tedbir alınabilir. İkinci görüşe- Cüveynî’nin ezhar gördüğü görüş- göre çamur da bir özürdür. Çünkü çamurda yürümek yağmurda yürümekten daha zor olan bir durumdur.³⁹

Bazı tasnifler (kitaplar)/ بعض التصانيف

Cüveynî bazı meseleleri izaha kavuştururken bazı nakilleri “bazı tasnifler” ifadesiyle eleştirmektedir. Yaptığımız araştırmalara göre bu ifadeden kasıt Fûrânî’nin kitapları ve eserleridir. Bu hususla ilgili şu örnekler zikredilebilir:

Birinci Örnek: Şâfiî mezhebinde her iki hutbede hamd, salavat getirmek ve takvayı tavsiye etmek her iki hutbede de rükündür. Cüveynî bu meseleyle ilgili Fûrânî’nin eserlerini kastederek “bazı tasniflerde “hamd, salat ve vasiyet” sözcükleri kullanmanın maksadı insanları takvaya teşvik etmek olduğu için “hamd” ve “salât” lafızları takvayı tavsiye kapsamına girmekte ve aynı zamanda vasiyete yol açmaktadır. Bu nedenle sadece vasiyet yeterli olmaktadır. Cüveynî, bu görüşün doğru olmadığını ve aslının olmadığını belirtmektedir. Ayrıca

³⁸ Cüveynî, Nihâyetu’l-Matlab, c. 2, s. 51.

³⁹ Cüveynî, Nihâyetu’l-matlab, 2/367.

bu sözün bir faydasının da olmadığını belirtmektedir.⁴⁰ Cüveynî söz konusu meselede Fûrânî'nin görüşlerini asılsız olarak görmekte hem de sözünün yararsız olduğunu belirtmektedir.

İkinci Örnek: Korku namazında eğer imam akşam namazı kıldırıyorsa birinci gruba iki rekât ikinci gruba ise tek rekât kıldırır. Bu şekilde kıldırması daha faziletlidir. İmâm Şâfiî'nin tercih ettiği görüş de budur. Çünkü ikinci gruba iki rekât kıldırıldığında birinci teşehhüd esnasında onunla oturmaları gerekmektedir. Bununla birlikte birinci gruba iki rekât ikinci gruba da bir rekât kıldırması caizdir. Cüveynî bu hususu ifade ederken şöyle der: “Şâfiî mezhebi ashâbı kesin bir ifadeyle birinci gruba iki rekât ikinci gruba da bir rekât kıldırmasının caiz olduğunu söylemişlerdir. Bazı tasniflerde İmâm Şâfiî'nin *el-İmlâ* adlı eserinden naklettiğini söyleyerek bu şekilde kıldırmanın evlâ olduğunu ifade ederler. Bu zayıf bir görüştür. Mezhepten kabul etmem mümkün değildir”.⁴¹ Bu meselede Cüveynî, Fûrânî'yi kasteterek “bazı tasnifler” ifadesiyle bu görüşü kabul etmemekte ve zayıf olduğunu belirtmektedir.

Bu adam/ هذا الرجل

Cüveynî, *Nihâyetu'l-Matlab* adlı eserinde hocası Fûrânî'nin görüşlerini eleştirirken bazen de “هذا الرجل/Bu adam” ifadesini kullanmaktadır.

Birinci örnek: Ezan okunduğunda "hayye ale's-salah" ve "hayye ale'l-felah" derken müezzinin boynunu [birincisinde sağa, ikincisinde sola] döndürmesi sünnettir. Zira Buhari ve Müslim'in rivayetine göre Ebu Cuhayfe şöyle demiştir: “*Bilal'i ezan okurken gördüm. Onun ağzını bir o tarafa bir bu tarafa giderken takip ettim. Sağa döndüğünde "hayye ale'ssalâh", sola döndüğünde "hayye ale'l-felâh" diyordu. "Essalâtü hayrun mine'n-nevm" derken ise dönüyordu*”.

Ezan esnasında bu döndürmenin kamette de sünnet olup olmadığıyla ilgili farklı görüşler serd edilmiştir. Cüveynî bu meseleyi *Nihâyetu'l-matlab*'de şöyle der: “Mezhebin ashâbı ezanda olduğu gibi kamette de bunun mustahap olduğu görüşündedirler. Bazı musannifler Kaffâl'in kamette dönmenin mustahap olmadığını nakletmişler. Bu doğru değildir. Zira görüşleri nakletmede münferit kalan bu kişi هذا

⁴⁰ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, 2/538.

⁴¹ Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, c. 2, s. 577.

الرجل güvenilir değildir. Cüveynî bu görüşü red ederken açık bir isim zikretmemekte “bu kişi / هذا الرجل” şeklinde bir ifade kullanarak eleştirisini yapmaktadır. Bu meselede nakil konusunda güvenmediği ve isim vermeden eleştirdiği şahıs Fûrânî’dir.

İkinci örnek: Teyemmüm alacak olan kişi, araştırma yaptıktan sonra bulunduğu yerde kalmaya devam ederse, suyun bulunmadığını zann-ı galip olarak biliyorsa tekrar araştırma yapmasının gerekli olup olmadığı konusunda Cüveynî şöyle der: “Zann-ı galib suyun olmadığı yerlerde tekrar suyu araması gerekir mi hususuyla ilgili iki vecih söz konusudur. Hocamdan bu şekilde naklettim. Bu adamın/ هذا الرجل zikrettiği şey doğru ise onun görüşü şudur: Suyu araştırmak sadece zanni artırır. Zann-ı galip ise önceki aramadan dolayı mevcut olduğundan ikinci kez suyu araştırmak beyhude olur. Cüveyni bu meselede de “bu adamın/ هذا الرجل” ifadesiyle hocası Fûrânî’nin görüşünü kastetmektedir.

بعض من لا يعتمد بنقله / Nakilleri Mutemed Kabul Edilmeyen Bazıları

Cüveynî, *Nihâyetu’l-matlab* adlı eserinde hocası Fûrânî’nin görüşlerini eleştirirken bazen de “nakilleri mutemed kabul edilmeyen bazıları / بعض من لا يعتمد بنقله” ifadesini kullanmaktadır.

Örneğin cemaatle kılınan namazda imam ve ona uyan/uyanlar boş arazide iseler aralarındaki mesafenin yaklaşık olarak üç yüz arşını geçmemesi şarttır. Bir görüşe göre bu mesafe yaklaşık değil kesin sınırdır. İki kişi veya iki saf birbirinin arkasında dursa, sonuncusu ile ilkinin arasındaki mesafe dikkate alınır. Cüveynî bu meseleyi zikrederken şöyle der: “Nakilleri mutemed kabul edilmeyen bazıları / بعض من لا يعتمد بنقله saflar arası mesafe örfen olması gereken uzaklıktan fazla ise saflar arası mesafe değil de saflar ile imam arasındaki mesafe hesaplanır. Yani mevkiyi imamdan uzaklaşırsa onun mesafesi saflarla olan uzaklığı değil de imamla olan uzaklığı hesaplanır. Mezhepten kabul edilmese de burada zikredilen görüşün açıklaması budur”.⁴² Bu meselede Cüveynî, hocası Fûrânî’nin naklettiği görüşünü kabul etmemekte ve onu nakilleri mutemet kabul edilmeyen kişi olarak göstermektedir.

Netice

⁴² Cüveyni, *Nihâyetu’l-matlab*, c. 2, s. 405.

Fıkıh tarihi eserlerine baktığımızda bir eleştiri kültürünün yerleştiğini görmekteyiz. Mezhepler arası eleştiriler ve reddiyeler söz konusu olduğu gibi mezhep içi ihtilaflarda da kendisini göstermektedir. Hoca-talebe ya da baba-oğul arasında olsa bile yeri geldiğinde saygı ve vefa çerçevesinde ilmî yönden birbirlerini eleştirmekten geri durmamıştır. Eleştirilen âlimler de çoğu kez kendilerine yönelik eleştirileri olgunlukla karşılamışlardır. Hoca-talebe arasındaki bu tarz eleştiriler, İslâm ilim geleneğinde bir zenginlik kaynağı haline gelmiştir. Bir yandan eleştiri kültürü gelişirken diğer taraftan ilim erbabı arasında tahammül ahlakı yerleşmiştir. Eleştiri ve cevapların yazılması ile de zengin bir literatür meydana gelmiştir.

Bahsedilen ilmî geleneğin içinden çıkan eleştiri kültürünün güzel bir örneği de İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (v. 478/1085) ile hocası Ebü'l-Kâsım el-Fûrânî (v. 461/1068) arasında yaşanmıştır. Horasan Şâfiî Ekolü'nün önde gelen fakihlerinden biri kabul edilen Fûrânî'nin ilim meclisine genç yaşta katılan ve talebeleri arasında öne çıkan fakihlerden İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, Şâfi'î fihına dair yazdığı *Nihâyetü'l-matlab* adlı eserinde hocasının bazı görüşlerini isim vermeden eleştirmiştir. İsim vermeden yaptığı bu eleştiriler, birçok tabakat âlimi değinmiştir. Yaptığımız bu araştırmada Cüveynî'nin Fûrânî'yi bazı meslelerde "bazı musannifler, bazı tasnifler (kitaplar), bu adam ve nakilleri mutemed kabul edilmeyen bazıları" gibi farklı ifadelerle isim vermeden eleştirdiğini görmekteyiz. Bununla birlikte isabetli gördüğü görüşlerini de "Allah razı olsun" ifadesiyle yine isim vermeden ve aynı zamanda olumlu bir ifadeyle dile getirmektedir. Cüveynî'nin hocası Fûrânî'ye ait görüşleri eleştirmesi meseleleri tahkik etmeden sadece nakille yetinmesi, delil bakımından zayıf oluşu veya mezhebin yerleşik uygulamasına ters düşmesi sonucudur. Ayrıca Cüveynî'nin isim zikretmeden hocasını bazı görüşleri nedeniyle eleştirmesi hocasına olan hürmet ve saygıdan olduğu ifade edilebilir. Zira ilim ahlakı onları bu tavrı almaya sevk etmektedir.

Kaynaklar

Aybakan, Bilal, “Şâfiî Mezhebi”, DİA, TDV, İstanbul 2010, 233-247.
_____, el-Vasît, DİA, TDV, İstanbul 2012, 551-552.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes‘ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ (ö. 516/1122), Şerhu’s-Sünne, Tah. Şuayib el-Arnâvût-Muhammed Zuheyr eş-Şâviş, el-Mektebu’l-İslâmî, Beyrut 1983.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail es-Sahîh, “Vudû”, Tah. Muhammed Zuhayr b. En-Nâsır, Dârut-Tûki’n-Necât, 1422.

Cüveynî, Ebu’l-Meâlî Abdulmelik B. Abdillâh B. Yusuf B. Muhammed (V. 478/), Nihâyetü’l-Matlab An Dirâyeti’l-Mezheb, Tah. Abdulazim Mahmud Ed-Dîb, Dâru’l-Minhâc 2007.

Heytemî, Şihâbuddîn Ahmed B. Muhammed B. Hacer El-Heytemî (V. 974/), El-Fetâva’l-Hadîsiyye, Dâru’l-Fikr, Ty., 174.

İbn Hallikân, Ebü’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed B. Muhammed B. İbrâhîm B. Ebî Bekr B. Hallikân El-İrbilî (V. 681/1282), Vefeyâtü’l-A‘yân veEnbâ’ü Ebna’i’z-Zamân, Tah. İhsan Abbâs, Dâru Sâder, Beyrut 1900.

İbn Kâdî Şuhbe, Ebü’s-Sıdk Takıyyüddîn Ebü Bekr B. Ahmed B. Muhammed El-Esedî Ed-Dımaşkî, (V. 851/1448) Tabakâtü’ş-Şâfi’iyye (Tabakâtü’l-Fukahâ’i’ş-Şâfi’iyye), Tah. El-Hâfız Abdulalim Hân, Alemu’l-Kutub, Beyrut 1407.

İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân B. Salâhiddîn Abdirrahmân B. Mûsâ Eş-Şehrezûrî (V. 643/1245), Tabakâtü’l-Fukahâi’ş-Şâfi’iyye, Tah. Muhiyüddîn Ali En-Necîb, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 1992.

İbn Rıf‘a, Ebü’l-Abbâs Necmüddîn Ahmed B. Muhammed El-Ensârî (V. 710/1310), Kifâyetü’n-Nebîh Şerhi’t-Tenbîh Fi’l-Fıkhî’l-İmâmî’ş-Şâfiî, (Thk. Mecdî Muhammed Surûr), Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2009.

İbn Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer B. Alî B. Ahmed El-Ensârî El-Misrî (V. 804/1401) El-‘İkdü’l-Müzheb Fî Tabakâti Hameleti’l-Mezheb, Tah. Eymen Nasr El-Ezherî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1997.

Müslim, Ebu’l-Hüseyn Müslim B. El-Haccâc En-Nisâbûrî (V. 261/), Es-Sahîh, “Taharet” Tah. Muhammed Fuat Abdalbaki, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, 1/233.

Mütevellî, Abdurrahman B. Memûn (V. 478/), Kitâbu Tetimmeti’L-İbâne, Tah. Leyla Bnt. Alî B. Ahmed Eş-Şehrî, Câmîatu Ummi’l-Kura, Mekke 1429.

Nevevî, Muhyiddîn Yahyâ B. Şeref (V. 676/1277), Kitâbü'l-Mecmû' Şerhi'lmühezzeb Li'ş-Şîrâzî I-Xx, Dâru'l-Fikr, Beyrut Ty.

_____ Tehzîbü'l-Esmâi Ve'l-Lugat I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut Ty.

Sübkî, Tacüddîn Abdulvahab B. Ali B. Abdulkâfi (V. 771/1370), Tabakâtü'ş-Şâfiyyeti'l-Kübrâ, (Thk. Abdülfettâh Muhammed El-Hilû ve Mahmud Muhammed Et-Tanâhî), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-İlmiyye, Kahire 1964.

Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed B. Ahmed B. Kaymâz Ez-Zehebî (V. 748/1347), Siyeru A'Lâmi'n- Nübelâ, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1427/2006.

İSLÂM HUKUKUNDA USÛL TARTIŞMALARI

TERAVİH NAMAZININ MEŞRUIYETİ BAĞLAMINDA İMAM SERAHSÎ'NİN *EL-MEBSÛT*'UNDAKİ RÂFİZİLERE YÖNELİK OLUMSUZ TUTUMUN ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ VE TAHAMMÛL AHLAKI AÇISINDAN SORGULANMASI

Eren GÜNDÜZ*

Giriş

Müslümanların ibadet hayatında önemli bir yeri bulunan teravih namazı konusu, yine Hanefî fıkıh klasikleri arasında çok önemli bir yeri bulunan İmam Serahsî'nin (öl. 483/1090) *el-Mebsût*'unda şu ibareyle İmam başlamaktadır:

"Teravihin hükümlerinin bilinmesine ihtiyaç vardır: Ümmet, teravihin meşru ve câiz olduğunda icmâ etmiş; ilim ehlerinden kimse bunu inkâr etmemiştir. Ancak-Allah onlara bolluk göstermesin-Râfizîler inkâr etmişlerdir. Bunu, Muhammed (eş-Şeybânî), Allah rahmet eylesin, söylememiş; başkaları söylemiştir."¹

Tebliğimin odağındaki bu ibareyi ve teravih namazının meşruiyeti bağlamında Râfizîlere yönelik olumsuz tutumu "İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı" başlıklı ilmî toplantının üç ana kavramı olan İslâm düşüncesi, eleştiri kültürü ve tahammül ahlakı açısından tartışmayı şu nedenlerle gerekli ve isabetli görmekteyim:

* Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri İslâm Hukuku Anabilim Dalı, Bursa, Turkey, egunduz@uludag.edu.tr, ORCID orcid.org/ 0000-0003-0880-5623

¹ Bk. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 1989), 2/143; krş. Serahsî, *Mebûsût* (Çev. Cevat Akşit) (İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2018), 2/213.

İbarenin ait olduğu eser, *el-Mebsût*, bilindiği üzere, sıradan bir fıkıh kitabı değildir. Aksine yirminci asrın büyük İslâm âlimlerinden merhum Hamîdullah (1908-2002) tarafından "Hanefî mezhebindeki fikhî görüşlerin ve delillerinin en geniş şekilde ele alındığı ve sistemli bir tahlilinin yapıldığı ilk ve en hacimli çalışma"² olarak nitelen ve kanaatimce İslâm hukuk düşüncesinin, bu ilmî toplantıda hususen konu edilen mütekaddimîn dönemini temsil düzeyi yüksek olan, müteehhirîn³ dönemine yön vermiş ve modern dönemine de etki potansiyeli güçlü olan çok önemli bir fıkıh klasiğidir.⁴ Eserin müellifi İmam Serahsî, Hanefî mezhebinin erken dönem fıkıh düşüncesini sonraki döneme aktaran ilim silsileleri arasında "ana silsile"⁵ olarak temayüz eden silsilesinin belki de en önemli halkasıdır. Eserin yazıldığı Mâverâünnehir bölgesi⁶,

² Bk. Muahammed Hamîdullah, "Serahsî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 546.

³ Fıkıh ve usul-i fıkıh tarihinin klasik döneminin müteehhirîn ve müteehhirîn diye tasnifi hakkında bk. Eyyüp Said Kaya, "Mütekaddimîn ve Müteehhirîn", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2006).

⁴ Mebsût'un İslâm düşüncesini temsili ve müteehhirîn dönemi literatütüne tesiri konusunda ne kitap ve tez ne de makale düzeyinde, bilebildiğimiz kadarıyla, henüz özel bir çalışma yapılmış olmadığı için yukarıdaki ifademiz şimdilik bir varsayımdan ibarettir. Bununla birlikte el-Mebsût'tla ilişkili birçok çalışmanın eserin bu yönüne de işaret ettiğini görmek mümkündür. Eser hakkında özet bilgi için bk. Eyyüp Said Kaya, "el-Mebsût", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2003).

⁵ Hanefî mezhebinin ilim silsileleri ve Serahsî'nin de içinde bulunduğu silsilenin ana silsile olarak adlandırması hakkında bk. Murat Şimşek, "Mezhepleşme Sürecinde Hanefilik: Coğrafi Yapı ve Fakihler Arası Sosyal Ağ Bağlamında Bir İnceleme", *Uluslararası İmam-ı Azam ve Birlikte Yaşama Hukuku Sempozyumu Tebliğleri, 7-8 Mayıs 2015 = International Ebu Hanifa and Cohabitation Law Symposium*, (2015), 253.

⁶ Mebsût'un telif edildiği V. (XI.) yüzyıl Mâverâünnehir Hanefiliğinin, mezhebin yayıldığı coğrafyalar arasında sonraki Hanefî fıkıh kültürünü en çok etkileyen ve bu kültürün ana damarını teşkil eden çevre olduğu hakkında bk. Kaya, "el-Mebsût", 28/215.

Anadolu fıkıh düşüncesinin de kaynağı olan bir bölgedir.⁷ Aynı fıkıh havzasında⁸ yer alan ve Hanefiliğin doğduğu Kûfe şehrini de içine alan Irak bölgesi ise, Râfızîliğin – genel anlamda Şîilik de denebilir- ana vatanıdır.⁹

İbarede ele alınan teravih namazı da esasında nafîle türünde bir namaz olmakla birlikte¹⁰, özellikle ona müellifin ve onu takiben Hanefî kültürün yüklediği "sünnetin sembolü olma" rolü açısından bakılınca, o da sıradan bir nafîle olmayan, en azından öyle kalmayan bir namazdır.

İbareyi, eleştiri kültürü ve tahammül ahlakı açısından tartışmayı gerektiren üçüncü ve en önemli neden ise, ele aldığı mes'eledeki ihtilafın Sünnîlik ile Şîilik arasında meydana gelmiş olmasıdır. Bilindiği üzere İslâm toplumunun Sünnî-Şîî diye bölünmesi¹¹, İslâm

⁷ Anadolu fıkıh düşüncesinin en ileri ve en uzun dönemini temsil eden Osmanlılar dönemi fıkıh düşüncesinin kaynakları hakkında bk. Recep Cici, "Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* III/5 (2005), 215-248.

⁸ Fıkıh havzaları ve Irak-Mâveraünnehir havzası hakkında bk. Orhan Çeker - Fatıha Bozbaş, "Fıkıh Havzalarına İlişkin Bir Deneme", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 1-50.

⁹ Irak bölgesinin Şîiliğin ana vatanı olarak nitelendirilmesinin bazı nedenleri olarak şunlar söylenebilir: 1. Şîî hareketin doğmasında büyük etkisi olan Hz. Hüseyin'in şehadetinin Irak yakınlarındaki Kербela'da meydana gelmiş olması, 2. Şîî harekette ilk bölünmeye yol açan Zeyd b. Ali'nin şehadeti ile sonuçlanan isyanının Kûfe'de meydana gelmiş olması, 3. Abbasilerin ilk dönemlerinde hilafet merkezi olan Bağdat'ta ve hicâz başta olmak üzere hâkimiyetlerinin güçlü oldukları diğer merkezlerde tutunmaları zorlaşan Ehl-i beyt mensuplarının dağıldıkları bölgelerden birinin, Taberistan-Mâveraünnehir bölgesinin Irak istikametinde bulunması, 4. İlk Şîî-Zeydî devletlerin Taberistan'da kurulması, 5. Şîî kimliği tartışmalı olsa da Şîiliği koruduğu tartışmasız olan Büveyhîler'in Irak bölgesinin devamındaki Deylem'de kurulması ve Büveyhî hâkimiyetinin daha sonra hilafet merkezi Bağdat'a da uzanıp bir asırdan fazla devam etmesi.

¹⁰ Bk. Molla Husrev, *Dürrü'l-hükkâm fi şerhi Ğureri'l-hükkâm* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2017), 1/112, 119.

¹¹ Bu konuyu işleyen bazı yayımlar için bk. Hasan Onat, *Emeviler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîiliği* (Endülüs, 2019); Cemil Hakyemez, "Sünnî-Şîî İlişkilerinde Temel Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *İç Tehdit ve Riskler Işığında İslâm Dünyasının Geleceği* (İNSAMER, ts.), 89-124; Cemil Hakyemez, "Ehl-i Sünnet'in Şîilik Algısında Temel Etkenler", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* VI/2 (Güz 2013), 173-194; Ahmet Yaşar Ocak, "Türk Heterodoksi Tarihinde Zındık, Hâricî, Râfızî, Mühlid ve Ehl-i Bid'at Deyimlerine Dair Bazı Düşünceler", *Yeniçağlar*

tarihinin ilk asrından günümüze değin, siyasi- itikadî-sosyal açıdan çok büyük sonuçları olan bir vakıdır.¹² Dolayısıyla bu ihtilaf, eleştiri kültürünün ve tahammül ahlakının mevcudiyetinin ve bunun keyfiyetinin sorgulanabileceği belki de en önemli fikrî çatışma alanıdır.

Hiç şüphesiz eleştiri, tahammülün bulunduğu yerde olur; tahammül varsa, eleştiri de, İslâm düşüncesini geliştirici bir unsur olarak var olur. Tahammülün olmadığı yerde, ya eleştiri hiç bulunmaz ya da ancak bir karışıklık ve çatışma, dini terminolojideki adıyla bir fitne unsuru olarak bulunur.

Tebliğimin konusu olan ibarede eleştiri kültürü ve tahammül ahlakı açısından bakınca görülen nedir? Serahsî'nin Türkçeye "Allah köklerini kurutsun"¹³ şeklinde çevrilerek binlerce okuyucuya ulaşan "lâ bârekallahü fihim" ifadesi, hoş görülebilecek veya tahammül edilebilecek; işitip geçilecek bir ifade midir? Bu ifade nasıl bir tarihî arka planın veya atmosferin etkili bir sünnî fakihin dilinde dışa yansımasıdır? Bu ve benzeri ifadelerle dışa yansıyan tutum, en azından tarihi bağlamı içinde haklı ve yerinde, daha özel bir ifadeyle, eleştiri kültürü ve tahammül ahlakına uygun görülebilir mi? Râfîzîler ise ki her şeyden önce kimliklerinin netleştirilmesi gerekir, bu ifadeleri hak etmişler midir? Yoksa eleştiri sınırını aşan, aşırı bir tepkiyi hatta nefreti yansıtan bir ifadeyle mi karşı karşıya kalmışlardır? Bu ibaredeki Râfîzîlere yönelik eleştiri ve olumsuz tutum, eğer tarihi bağlamı içinde haklı ve yerinde ise, onlardan buna tahammül etmeleri elbette beklenebilir; fakat hangi Râfîzîlerden? Teravihin meşruiyetini bile bile inkâr eden ve bununla kalmayıp başka haksız fiillerde bulan

Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011), 507-520.

¹² Tarihi verilerden anlaşıldığına göre, iki kesim mensupları arasındaki ihtilaf, Serahsî'nin içinde yaşadığı asırda ve öncesinde de, hiç şüphesiz başka faktörlerin de etkisiyle, çok defa fiili çatışmaya dönüşmüş; evlerin ve dükkânların tahrip edilmesi, birçok insanın ölümü ve göçe zorlanması gibi mühim neticeleri olan büyük hadiseler meydana gelmiştir. Teravih konusundaki ihtilafın da bu türden hadiselerle yol açtığını gösteren bazı verilere ulaşmak için şu makaleye bakılabilir: Bekir Karadağ, "Hz. Ömer'in Teravih Namazıyla İlgili Uygulamasının Fakihlerin İhtilafındaki Rolü", *Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 3(1)/ (Haziran 2020), 2-15.

¹³ Serahsî, *Mebûsât* (Çev. Cevat Akşit), 2/213.

belli kişilerden mi, yoksa Râfîzî addedilen bütün Şîilerden mi? İbarede görmek ve göstermek istediğim birinci husus budur.

Sorgulamak istediğim ikinci husus ise, bu ibarenin İslâm düşüncesine ve buna bağlı olarak İslâm toplumuna; Müslümanların siyasî ve sosyal bütünlüğüne olan etkileridir. Bu etkilerin izini üç alanda aramak gerekir: Öncelikle eserin yazıldığı 5/11. asırdan başlayıp İslâm dünyasının askerî-siyasi-iktisadi-soysal ve belki düşünce olarak da çok ciddi ve hissedilir bir çöküşün yaşadığı 13/19. asra kadar devam eden müteehhirîn devri Hanefî kültürü, buna mukabil diğer tarafta Sünnî dünya ile aynı kaderi paylaşan Şîi-Ca'ferî düşüncesi ve nihayet bu ikisinden daha önemli bir alan olarak, çağımız İslâm düşüncesini de doğuran günümüz insanının zihin dünyası. İki asrı aşan bir süre devam eden- ve belki de çok daha devam edecek olan- Batı tahakkümü altındaki günümüz insanının zihin dünyası bu ve benzeri ibarelerle dolu özelde fıkıh, daha genelde İslâm düşünce mirasına karşı, nasıl bir tutum içinde olacaktır? Bu türden metinlerin, dini klasiklerin tercüme ve neşri aracılığıyla, cahil-münevver, muhafazakâr-modern, mutaassıp-açık fikirli, Müslim-gayri Müslim, teist-ateist, her kesimden insanın önüne konduğu ve kolayca ulaşılabilir olduğu günümüzde, insanların zihinlerini nasıl şekillendiriyor?

Tabiatıyla bu sorular, benzeri metinler üzerine dil felsefesi, sosyoloji, sosyal psikoloji gibi çeşitli alanlarda birçok araştırmayı gerektirmektedir. Bu tebliğde yapılan şey ise, bunların gerekliliğine dikkat çekmekle birlikte, sınırlı sayıdaki literatür üzerinden bir kanaat ortaya koymaktır.

Bu girişten sonra iki ana başlıkta sunmayı planladığım tebliğimin birinci başlığında ibarenin anlaşılmasına; ikinci başlığında oradaki Râfîzîlere yönelik olumsuz dilin eserin bütününde incelemesine ve bunun Hanefî fıkıh kültüründeki yerine ilişkin bazı gözlemlerin aktarılmasına çalışılacaktır.

1. İbarenin Anlamı:

Tebliğimize konu olan ibarenin anlaşılması, sırasıyla su soruların cevaplanmasını gerektirmektedir: Ne, kim tarafından, neden, ne zaman, nerede, nasıl söylendi?

İbarede, konumuzla alakalı olarak söylenenleri ayrıntılı bir şekilde tahlil etmek üzere dört cümle halinde ifade etmek mümkündür:

1) Teravih namazının meşruiyeti ve câiz oluşu, icmâ-ı ümmet ile sabit olmuştur.

2) Teravih konusundaki bu hükmü, sadece ilim ehli Râfîzîler inkâr etmiştir.

3) Allah Râfîzîlere bolluk vermesin.

4) Teravih konusundaki bu hükmü söyleyen kişi, Muhammed eş-Şeybânî (öl. 189/805) değil, başka fakihlerdir.

Birinci cümledeki teravih namazının meşruiyeti ifadesiyle kast edilen şey nedir? Başka bir ifadeyle, icmâ-ı ümmet ile sabit olduğu söylenen şey tam olarak nedir? Bu namazın aslı; özel bir nafîle namaz olarak varlığı mı, yoksa başka bir şey mi? Öncelikle bunun açıklanması gerekiyor. İkinci cümleye baktığımızda, konuyu netleştirmek için şunu da sormamız gerekir: Teravihle alakalı olarak, Râfîzîlerin meşruiyetini inkâr ettikleri şey nedir? *Mebisût*'un kendi metninde bununla ilgili bir açıklama yapılmış olmadığı için, hem Hanefî hem de Şîî kaynaklara bakmamız gerekiyor. Hanefî kaynaklara baktığımızda bu hususta iki görüşün olduğu görülüyor: Bir görüşe göre, Râfîzîlerin inkâr ettiği şey, teravih namazının aslıdır ki, onların meşhur olan görüşü de budur deniliyor. Diğer görüşe göre ise, bu namazın kadınlar için de meşru olduğudur. Bu ikinci görüşe göre Râfîzîler, teravihi erkekler için sünnet kabul ederken, kadınların kılmasını caiz görmüyorlar.¹⁴ Şîî kaynaklara baktığımızda gördüğümüz de şudur: Ca'feriyye mezhebinde teravih adıyla bir namaz yoktur. Bunun yerine Ramazan ayı nafilesi denilen ve ay boyunca toplamda bin rek'ata ulaşan bir gece namazı vardır.¹⁵ Şîa'nın

¹⁴ Bk. Molla Husrev, *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Ğureri'l-hükkâm*, 1/119 (وقال بعض) (الروافض انها سنة للرجال دون النساء أقول وقال بعضهم ليست بسنة أصلاً); İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423), 2/493.

¹⁵ Bk. Muhakkık el-Hillî, *Şerâiu'l-İslâm fi mesâili'l-helâl ve'l-harâm* (Tahrân: İntişaratü İstiklâl, 1403), 2/85; Mehmet Keskin, *Caferi İlmihali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 86; Humeyni, *Tam İlmihal* (İstanbul: Kevser, 2003), 154; Bu namazın Caferilerin pratik hayatlarında bir önemi ve yaygın bir uygulaması var mı? Muhakkık el-Hillî'ye atıf yapan Caferi ilmihalinde oradaki bilgiler aynen yer almış. Ancak günümüz Caferiliği için daha önemli olması gereken Humeyni'nin Tam İlmihal adıyla Türkçe'ye çevrilen eserinde bu konuda herhangi

diğer kolu Zeydiyye mezhebi kaynaklarındaki durum da şudur: İlk dönem Zeydî kaynaklardan Hâdî-İlelhak'ın (öl. 170/786) *el-Ahkâm* ve *el-Müntehab* adlı eserlerinde ne teravih namazından ne de Ramazan gecelerine özel nafil bir namazdan söz edilmemiştir. Müeyyed-Billâh'ın (öl. 411/1021) *Şerhu't-Tecrîd*'inde ise, Ramazan'da daha çok ibadet etmenin müstehap olduğu ve bu sebeple de gece namazına ziyade yapıldığı söylenmiştir.¹⁶ Muahhar kaynaklardan *el-İntisâr* müellifi Zeydî imam Yahyâ b. Hamza (öl. 749/1348), teravih namazını sünnet namazlar arasında zikredip tek başına kılınmasının güzel (hasen) olduğunda ehl-i beyt imamları (eimmetül-'itreti) ve fakihler arasında görüş ayrılığı bulunmadığı; cemaatle kılınması konusunda ise iki görüş bulunup bunlardan birincisinin ehl-i beyt imamlarının görüşü olup ona göre teravihi cemaatle kılmanın bid'at, diğer görüşün ise Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) görüşü ve Mâlik (öl. 179/795) ile İbn Hanbel'den (öl. 241/855) nakledilen görüş olup ona göre de caiz olduğunu söylemiş ve bahsin nihayetinde muhtar olan görüşün ikinci görüş olduğunu söylemiştir.¹⁷ Fakat ondan sonraki Zeydî imamlardan İbnü'l-Murtazâ'nın (ö. 840/1437), Zeydiyye'nin en güvenilir fıkıh metinlerinden biri olarak kabul edilen *Kitâbu'l-ehzâr* adlı eserinde¹⁸ teravihin cemaatle kılınmasının bid'at olduğunu mezhep görüşü olarak takrir etmiş olduğu görülmektedir.¹⁹

"Teravihle alakalı olarak, Râfizîlerin meşruiyetini inkâr ettikleri şey nedir?" sorusuna dönecek olursak, yukarıdaki bilgileri

bir bilgi bulunmaması ilginç gözüküyor. Acaba kitaplarda yazan şeyler, bakın bizde de var demek için mi acaba gibi bir düşünceyi akla getiriyor.

¹⁶ Ahmed b. el-Hüseyn b. Hârûn ez-Zeydî el-Alevî et-Tâlibî (öl. 411/1021) el-Müeyyed-Billâh, *Şerhu't-tecrîd* (Merkezü'l-Buhûsi ve't-Turâsi'l-Yemeniyye, ts.), 2/212 (وقلنا: إنه يستحب له أن يزيد من القراءة، والذكر، والاستغفار؛ لأن العيادة في شهر رمضان أفضل،)، ولذلك روي أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يعتكف العشر الأواخر، ولذلك زيد في قيام الليل، وما ذكرناه (عادة صالحى المسلمين، توارثها الخلف عن السلف); krş. Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. el-Hüseyn b. el-Kâsım el-Hasenî ez-Zeydî (ö. 298/911) Hâdî-İlelhak, *Câmi' u'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm* (Yemen: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1424).

¹⁷ Bk. Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî el-Alevî et-Tâlibî (öl. 749/1348) el-Müeyyed-Billâh, *el-İntisâr ala ulemâi'l-emsâr* (Müessesetü'l-imâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1425), 4/181-183.

¹⁸ Mustafa ÖZ, "İbnü'l-Murtazâ", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/142.

¹⁹ Bk. el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ (öl. 840/1437) İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu'l-ehzâr* (San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, ts.), 55.

birleştirdiğimizde şu sonuç ortaya çıkar: Onların inkâr ettiği şey, teravih namazının cemaatle kılınmasının meşruyetidir. Muahhar Zeydî eserlerdeki bilgilerden anlaşılan da budur. Teravih namazı esasında gece namazı olup, belli bir tarihten sonra Ramazan gecelerine özel bir şekle büründüğü için bu isimle anılır olmuştur. Hanefilerin namazın aslı olarak gördükleri şey de bu özel şekil olmalıdır.

Teravihin meşruyeti konusundaki bu düşünceleri söyleyen kişi, son cümlede açıklandığı gibi *el-Mebsût*'taki fikhî meselelerin temelde kaynağı zâhirürrivâye adı verilen kitaplar da değildir. Bu eserler üzerine yaptığımız taramada bunları orada göremedik.²⁰ Ali el-Kârî'nin (öl. 1014/1605) ifadesi de bunu teyit etmektedir.²¹ *Zâhirürrivâye*'de ne "salâtu't-terâvih" ifadesi ve bu namazın onun meşruyetine dair bir bilgi ne de Râfiziler ifadesi ve onlara yönelik olumsuz bir ifade vardır.²²

"Bunu, Muhammed (eş-Şeybânî), Allah rahmet eylesin, söylememiş; başkaları söylemiştir." cümlesi dâhil, bu düşünceleri dile getiren kişi, Hâkim eş-Şehîd (öl. 334/945) olabilir mi? Yani İmam Serahsî (öl. 483/1090) bunları ondan naklen mi söylemiştir? Hâkim eş-Şehîd'in, *el-Mebsût*'ta işlenen fikhî meselelerin büyük çoğunluğuna temel teşkil eden *Muhtasaru'l-Kâfi* adlı eserine baktığımızda, orada da, Muhammed eş-Şeybânî'nin (öl. 189/805) *Kitabu'l-asl*'ında bulunandan

²⁰ Bk. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Asl* (Katar: Dâru İbni Hazm, 1413), 1/363; Bu kaynakta görebildiğimiz, cemaatle kılınması mekruh olmayan nafîle namazları açıklamayı amaçlayan şu ibaredir: (وهل تكره الصلاة في التطوع جماعة ما خلا قيام رمضان) (و صلاة كسوف الشمس؟ قال: نعم).

²¹ Bk. Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî (ö. 1014/1605) Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye bi-şerhi'n-nukâye* (Beyrut, ts.), 1/340.

²² Mamafih, burada şunu da söylemek gerekir ki bu bilgi, teravih namazının Serahsî öncesi Hanefî literatüründe maruf olmadığı anlamına gelmez. Müttekaddimîn veya erken klasik dönem adı verilen bu dönemde terâvih namazının bilindiğini gösteren bazı örnekler için bkz. Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 211 (« أن الناس كانوا يصلون خمس ترويحيات في رمضان عن أبيه عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم »); Tahavî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrût 1414/1994, s. 349 (باب القيام في شهر رمضان); Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kurân*, VIII/354 (أَنَّهَمْ يَبْنِدُونَ بِصَلَاةِ التَّرَاوِيحِ فِي أَوَّلِ لَيْلَةِ مِنْهٗ) (يستحب أن يجتمع في شهر رمضان بعد العشاء فيصلي بهم إمامهم خمس ترويحيات في كل ترويحه تسليمات ويجلس بين (كل ترويحتين مقدار ترويحة ثم يوتر بهم).

başka bir bilgi göremedik.²³ Hatta biri 2/8, diğeri 4/10. asırda telif edilmiş bu iki eserde teravih konusu müstakil bir başlık halinde dahi ele alınmamıştır.

Ne erken klasik dönem ve ne de sonraki Hanefî kaynaklarda, "bunu başkaları söylemiştir." derken kimi kastettiğine ilişkin bir açıklama bulamadığımızdan, ancak şunu söyleyebiliriz ki muhtemelen bu düşünceler, Hanefî fıkıh kültürüne Serâhsî öncesinde yerleşip ilk defa onun tarafından dile getirildi. Ancak belli bir kaynağa isnat edilemeyen –veya edilmek istenmeyen- bu düşünceler temel kaynak Muhammed eş-Şeybânî'ye isnat edilmesin diye müellif, bunların ona ait olmadıklarını açıkça belirtmek istedi.

Bunlar niçin söylendi sorusuna gelince, evvela şu tespiti ortaya koymak gerekiyor: Serahsî'den önceki Hanefî fıkıh literatüründe, teravih namazının vakti; kaç rek'at ve tervihâ olduğu, evde münferiden mi yoksa mescitlerde cemaatle mi kılındığı ve hangisinin daha faziletli olduğu gibi hususlar işlenmiş, fakat onun meşruiyeti meselesi söz konusu edilmemiştir. Muhtemeldir ki bu mes'ele, Serahsî'ye yakın zamanlarda bir fıkıh problemi haline gelmiş ve bu konuda Hanefî gelenekte oluşan kanaati ifade etme ve kayıt altına alma ihtiyacı hâsıl olmuştur. Nerede ve ne zaman sorusunun cevapları da bu ihtimali güçlendirmektedir. Müellifin çocukluk yılları dışındaki bütün ömrünü geçirdiği Mâverâünnehir bölgesi²⁴ ve özellikle bu bölgenin güney batısındaki Deylem bölgesi Şîî nüfusun yaşadığı bir bölgedir. Müellifin yaşadığı dönemde (400/1009-483/1090) Mâverâünnehir'de, Sünnîlik hassasiyetiyle maruf güçlü bir Karahanlı Devleti, bunun

²³ Kitabu'l-asl'da olduğu gibi Muhtasaru'l-kâfi'de de, salâtü'l-küsûf bahsinde, nafilâ namazların cemaatle kılınmasının mekruh olduğu söylenirken, orada güneş tutulması namazı ile birlikte "kıyâmu ramazan" diye söz edilen teravih namazının bundan istisna edilmiş olduğu" bilgisi yer almıştır. Bk. Muhammed Salahuddin, *Tahkîku kısmi'l-ibâdât min mahtûti'l-Kâfi fi furûi'l-Hanefiyye li'l-imâm Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Mervezi el-Hâkim eş-şehîd* (Sudan: Ümmü Dermân el-İslâmiyye, Master Tezi, 2000), 169; Süleyman Keskin, *Hâkim eş-Şehîd el-Mervezi'nin el-Kâfi Adlı Eserinin Kitabı's-Salât Bölümünün Tahkiki* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2008), 138;

(ويكره صلاة التطوع جماعة ما خلا قيام رمضان وصلاة كسوف الشمس).

²⁴ Bu bölgedeki Şîî varlığı ve tarihi gelişmesi hakkında bk. Alî Gufrânî, "Maveraünnehir'de Şîiiliğin Tarihi: Sâmanîlerin Çöküşünden Moğolların Gelişine Kadar (616-1219)", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 221-237.

öncesinde o bölgedeki Hz. Ali evladı ile çok defa mücadele etmiş olan Sâ mânîler Hânedanı (204/819-395/1005)²⁵, Deylem bölgesi ve İran'da, nüfuzları 945 yılından itibaren Abbasî hilafetinin merkezi Bağdat'a da uzanmış olan Büveyhîler Hânedanı (932-1062);²⁶ Şam, Mısır ve Kuzey Afrika'da Fâtımîler Devleti (909-1171) hüküm sürmekte idi. Serahsî'nin içinde yaşadığı asra ve onu kuşatan çevreye bakınca, genelde yaşanan sünnî-şîî geriliminin teravih namazı konusunda da bir problem üretmiş olmasını beklemek gayet makul olmalıdır.²⁷

Teravihin meşruiyeti ve cevazı konusundaki hükmün nasıl söylendiğine gelince, bu ibarede eserin genel üslubuna aykırı olarak şunlar dikkatimizi çekmektedir: 1) Ele alınan fikhî meselelerde Şîa'nın görüşlerine hiç değinilmemişken burada değinilmiş olması. 2) İcmâ ile istidlal, eserde genel olarak, ihtilafli konulardaki en isabetli görüşü belirlemek için başvurulan bir yöntem iken teravih konusunda farklı davranılması.²⁸ 3) Teravihin cemaatle kılınması Şîa'nın diğer kolu Zeydiyye'de de bid'at olarak görülmüşken, burada onların anılmayıp sadece Râfizîler'in söylenmesi. 4) İbarenin başındaki "Teravihin hükümlerinin bilinmesine ihtiyaç vardır." cümlesinin, doğrudan "teravih namazı ile ilgili açıklamalar on iki bölümden ibarettir" cümlesi ile devam etmesi daha münasip iken, böyle yapmayıp araya

²⁵ Bk. Aydın Usta, "Sâ mânîler", *İslâm Ansiklopedisi* (İst.TDV Yayınları, 2009).

²⁶ Büveyhîler'in çok sesli bir yapısı olduğunu savunan bir makale için bk. Ahmet Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII (1999), 47-72; Mezhep eğilimli politikalar yerine siyaseti öncelikledikleri fikrini işleyen bir makale için bk. Muharrem Akoğlu, "Büveyhîler'in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine", *Bilimname* 123-138 (Şubat 2009), XVII.

²⁷ Bu konuda kapsamlı bir araştırma yapamamış olmakla birlikte bu tahmini doğrulayan bir örnek olarak şunu zikredebiliriz: İbnü'l-Esîr el-Kâmil'inde, tutarsız davranışlarıyla maruf Fâtımî halifesi el-Hâkim-Biemrillâh'ın (ö. 411/1021), hicri 399 senesinde teravih namazının cemaatle kılınmasını yasakladığını; bu yasağı dinlemeyip kendi başına halka teravih kıldırان bir imamı tutuklayıp öldürdüğü ve bu sebeple 408 yılına kadar teravih kılınmadığını söylemektedir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi-t-târîh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407), 139; Ayrıca, daha önce atıf yaptığımız Bekir Karadağ'ın makalesi de bu kanaati güçlendiren bazı veriler içermektedir.

²⁸ Görebildiğimiz kadarıyla, icmâ ile istidlalde bulunulan yerlerden sadece şu üç tanesi, teravih konusundakine benzemektedir. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/22, 150; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 3/24.

başka bir ifade konmuş olması. 5) Bu ibaredeki bedduanın başka hiçbir görüş sahibine karşı söylenmemiş olması. 6) Çok önemli bir anlam içeren ibarenin belli bir kişiye veya topluluğa isnat edilmeden söylenip ibarenin müphem bırakılması. 7) İbarede ortaya konulan hükmün daha sonra mevzu edilmemiş olması.

Tebliğimize konu olan ibare üzerine yaptığımız bu tahlil neticesinde, en azından bu ibare bağlamında, Râfizîlere yönelik olumsuz bir tutumun bulunduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte bu kanaatin teyidi ve müellifin Râfizîlere yönelik tutumunun daha iyi anlaşılabilmesi için, bu isimle anılan topluluğun ve onlar için kullanılan "lâ bârekallü fihim" ifadesinin ve benzerlerinin eserin bütününde de araştırılmasına ihtiyaç vardır.

2. *El-Mebsût*'ta Râfizîlere Yönelik Olumsuz Tutum

Ana akım itikadi mezhep ve fırkaların isimlerinden hareketle *el-Mebsût* üzerine yaptığımız taramada gördüğümüz şudur: Eserde "ehlü's-sünnet" ve "ehlü's-sünneti ve'l-cemaat"²⁹ ifadeleri toplam on dört yerde; "el-havâric" üç yerde,³⁰ "eş-şîa" ifadesi üç yerde,³¹ Şîa'nın kollarından olduğu belirtilen "ez-zeydiyye",³² iki yerde, "el-imâmîyye" de bir yerde;³³ "el-mu'tezile" iki yerde³⁴ geçmektedir. Ehlü's-sünnet'ten söz edilirken genellikle "rahimehümullah" denilmiş, Mu'tezile'den, Zeydiyye'den ve Hâvâric'den söz edilirken bu gruplara karşı müellifin olumlu veya olumsuz bir tutumunu yansıtan herhangi bir ifade kullanılmamıştır. Buna mukabil talakla ilgili görüşleri

²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 3/132; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 10/7; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 11/36; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 24/3, 151; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 30/250, 266, 281.

³⁰ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 9/36, 133; Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 10/125; Meşru yönetime başkaldıranlar anlamında pek çok yerde kullanılan aynı kelime bu sayıma katılmamıştır.

³¹ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 6/157; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 21/64; Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 30/212.

³² Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/57; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 29/145.

³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/57.

³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/80; Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/3.

bağlamında Şîa'nın diğer kolu İmâmiyye'den söz edilirken onların görüşünün Hz. Ali'ye iftira olduğu söylenmiştir.³⁵

Bu araştırmada en çok merak ettiğimiz er-revâfiz ifadesi ise, râfizî kelimesinin çoğulu olarak, hepsi de İslâm'ın inanç, siyaset ve amelî konularına dair farklı görüşleriyle temayüz eden bir topluluk ismi anlamında,³⁶ belki de bir tevafuk eseri olmak üzere ehl-i sünnet tabiri gibi yine on dört yerde³⁷ kullanılmıştır.

2.1. Râfizîleri Nitelemede Kullanılan Olumsuz İfadeler

el-Mebsût'ta Râfizîlerin fikhî görüşleri verilirken sekiz yerde bu grubun adı yalın olarak zikredilmiş, altı yerde ise onlardan söz ederken şu ifadeler kullanılmıştır: 1) Allah onlara bolluk vermesin!³⁸ 2) Yalandan sakınmayan, aksine mezhepleri yalan üzere kurulu iftiracı bir topluluk.³⁹ 3) Allah onların canını alsın! Onlar ehl-i kitâbın görüşünü alıyolar.⁴⁰ 4) Allah onlara lanet etsin!⁴¹

Râfizîleri nitelemek için kullanılan yukarıdaki ifadeler, görebildiğimiz kadarıyla, eserde başka hiçbir fırka için kullanılmamıştır. Acaba bu, sadece Serahsî'de olan bir durum mudur? Yoksa dönemin dilinde ve fıkıh kültüründe de var olan bir şey midir? Bunu görmek için araştırmamızı bu yönde sürdürmek gerekiyor. Fakat

³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/57.

³⁶ Bu anlamda klâsik literatürde kullanılan mezhep, ashâbu'l-makâlât, nihle ve fırka kelimeleri için bkz. İlyas Üzüm, "Mezhep", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004); Bekir Topaloğlu, "Fırka", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).

³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/62, 143; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 5/134, 160; Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 6/16; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 8/191-192; Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 9/10; Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 11/230; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 15/134; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 16/133; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 20/80; Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/45; Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 30/262.

³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 2/143: ولم ينكرها أحد من أهل العلم إلا الروافض لا بآرک الله فيهم.

³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 8/92: ولكن ما يذهب إليه الروافض مبنى على الكذب والبهتان. Benzeri bir ifade için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 30/262: ولكن ما يذهب إليه الروافض مبنى على الكذب والبهتان.

⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 11/230: أما الروافض قاتلهم الله تعالى فيأخذون يقول أهل الكتاب.

⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 15/134; Serahsî, *el-Mebsût*, 1989, 24/45: الروافض لعنهم الله.

bundan önce, bu olumsuz ifadelerle muhatap olan topluluğun kimliğinin netleştirilmesi için eserde bunların hangi görüşleriyle anıldığına bakmamızda yarar vardır.

Eserde er-revâfiz ismi anılarak onlara nispetle verilen görüşler şunlardır: Kabirleri dümdüz yapmak (terbî‘) sünnettir.⁴² Kur’ân’ın pek çok âyeti, Hz. Peygamber’in vefatından sonra kaybolmuştur.⁴³ Nisa 4/3’teki "mesnâ ve sülâse ve rubâ'" ifadelerinin zâhirine binaen dokuz kadını bir nikâh altında cem etmek câizdir.⁴⁴ Kadın hayız halinde iken yapılan boşama sonuç doğurmaz.⁴⁵ Sahabe'nin çoğu Hz. Ali'nin kılıcıyla Müslüman oldukları için, onun mevâlisi sayılırlar.⁴⁶ Bir Müslüman'ın elinde iken İslâm'a girmiş bir gayr-i Müslim, onunla muvâlat akdi yapmamış olsa bile, onun âkilesine dahil olur; onun mevâlîsı olur.⁴⁷ Zülfikar kılıcı, gökten Hz. Ali için indirilmiştir.⁴⁸ Yılan balığı haramdır.⁴⁹ Hz. Peygamber'in takkiye yapması câizdir.⁵⁰ Allah (c.c) Hz. Ali hakkında âyetler indirmiş, Hz. Peygamber de onun fazileti hakkında hadisler ve imameti hususunda da naslar söylemiştir. Ne var ki sahabe, hasetlerinden ötürü bunları gizlemiştir.⁵¹

Bu görüşlere bakılarak Serahsî'nin er-revâfiz kelimesiyle bugün Ca‘feriyye diye bildiğimiz mezhep mensuplarını kastetmiş olduğunu kesin olarak söylemek zordur. Çünkü bilindiği üzere Ca‘feriyye’yi sünnî mezheplerden ayıran görüşler bundan çok daha fazladır. Dolayısıyla eserde zikredilen bu az sayıdaki görüşe bakılarak bir mezhep tanımlaması yapılamaz. Üstelik o dönemde Ca‘ferî fıkhnın teşekkülü henüz tamamlanmış olmayabilir de. Fakat şu kesindir ki, *Mebûsût*’ta bu görüşleri okuyan bir Ca‘ferî, râfizî kelimesi ile kendisinin kastedildiğinde tereddüt etmez.

⁴² Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 2/62.

⁴³ Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 5/134.

⁴⁴ Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 5/160.

⁴⁵ Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 6/16.

⁴⁶ Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 8/92.

⁴⁷ Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 8/91.

⁴⁸ Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 10/9.

⁴⁹ Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 11/230; krş. Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Serahsî, *Mebûsût* (çev. Cevat Akşit) (İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2018), 11/375; Bu eserde sazan balığı diye çevrilmiş olan “حريت” kelimesinin aslında “حريت” olduğunu sanıyorum.

⁵⁰ Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 24/45.

⁵¹ Serahsî, *el-Mebûsût*, 1989, 30/62.

Yukarıdaki görüşleri naklettikten sonra, Serahsî'nin *el-Mebsût*'ki fikhî tefekkürün dayandığı usulü ortaya koymak üzere ömrünün son yıllarında yazmış olduğu Usûl-i Serahsî diye maruf eserine baktığımızda, teravihin meşruiyeti konusu dâhil, onun Râfîzîlere bakışını biraz daha net olarak görme ve imkânına sahip olmaktayız. Râfîzîler, hevâlarına uyup sapmış olan kimselerdir. Bunlar, başka insanları da kendi sapkın düşüncelerine çağırırlarsa, dini konular söz konusu olduğunda bunların adalet sıfatları töhmet altında kalır. Bu nedenle de onların icmâya muhalefetlerinin hiçbir ehemmiyeti olmaz. Hz. Ali'nin hilafetine (meşhur hakem olayından sonrasını kastediyor olmalı) muhalefet eden Haricîler gibi, Râfîzîlerin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in imametine muhalefetleri işte böyledir. Ehl-i ehvâ olup insanları buna çağırmayan bir kimse ise, Serahsî'nin "bana göre en doğrusu budur" dediği görüşe göre, hevâsını izhar etmiyorsa, onun icmâya muhalefeti geçerli; izhar ediyorsa geçerli değildir.⁵² Anlaşılan, Serahsî'nin revâfiz derken kastettiği kimseler, ehl-i ehvâ olup bunun propagandasını yapan veya propagandasını yapmasa da hevasına uygun davranışlarını gizlemeyen kimselerdir. Onların teravih namazının meşruiyetine olan muhalefetlerinin icmâya aykırı görülmemiş olması bu anlayışa mebni olmalıdır.⁵³

2.3. Râfîzîleri Nitelemede Kullanılan Olumsuz İfadelerin Fıkıh Literatüründeki Yeri

Hanefî fıkıh kaynakları tarandığında, *Mebsût*'taki Râfîzîlere yönelik olumsuz dilin bu esere özgü olmadığını gösteren bazı verilerle karşılaşılmaktadır. Mesela Serahsî'den bir asır önce yaşamış Hanefî fakihî Cessâs (öl. 370/980), icmâ'dan söz ettiği bir yerde şöyle demiştir: "Her asrın insanların (ehl) ümmet olarak isimlendirilmesi, caizdir; bu isim, ümmetin başını ve sonunu içine alsın da. Ayrıca âyette müşebbihe gibi küfrü zâhir olan kimseler ile cebr görüşlerini açıkça söyleyenler ve böyle bilinenler icmâ konusunda dikkate alınmazlar (لا يعتد به). Hâricî ve Râfîzîler gibi fıkı zâhir olanlar da böyledir;

⁵² Bk. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1436), 1/311 Râfîzîlere yapılan diğer atıflar için bk. 1/373; 2/69.

⁵³ Aslında konunun geldiği noktada irdelenmesi gereken bir husus daha önümüze çıkmaktadır. Teravih konusunda oluşan icmâ, bunun azimet türü müdür yoksa ruhsat türü mü? Tebliğin uzaması sebebiyle bu konuyu inceleme imkânı bulamadığım için işaret etmekle iktifa ediyorum.

icmânın gerçekleşmesi konusunda onların da bir ehemmiyeti yoktur. Bu hususta fıskı fiil yoluyla işleyenle itikat etmekle işleyen arasında fark yoktur (...). Nassı reddederek kâfir olan kimse ile nassı tevîl ederek fâsik olan arasında da fark yoktur."⁵⁴ Hanefî fıkıh usulünün mütekaddimîn dönemi birikimini en başarılı şekilde işlemiş ve müteahirîn dönemine de yön vermiş iki müelliften biri olan Pezdevî de, imamet konusundaki görüşleri sebebiyle Râfizîlerin, adalet vasıflarını kaybeden kimseler olduklarını söylemiştir.⁵⁵

Râfizîlere yapılan atıflar, muahhar Hanefî kaynaklarda devam etmiştir. Meselâ, Hanefî literatüründe mütun-i selâse'den biri sayılan *Muhtasarü'l-Kudûrî'nin* şerhi *Cevhere*'de, "Râfizîler'in mezhebine göre (abdest âyetinde) ayaklar başa atfedilerek mecrûr okunur ve bu kıraatle delil getirilerek (ayaklar yıkanmayıp) mesh edilir"⁵⁶ denilmiştir. Mütun-i erbaa'dan *Kenzü'd-dekâik*'in şerhi *Tebyînü'l-hakâik*'te, söz konusu âyetin "ve ercülüküm" şeklinde cer ile okunmasına istinaden, bazı insanların abdest alan kişinin yapması gereken şeyin ayakları mesh etmekten ibaret olduğu görüşünde oldukları söylenmiş, bu şerhin Şelebî tarafından yazılan hâşiyesinde bu görüşte olan kimselerin Râfizîleri oldukları belirtilerek *Mi'râcû'd-dirâye* adlı eserden şu ibare ile istişhadda bulunulmuştur: "Râfizîler'in mezhebine göre mesh, ayağın görünen kısmına ve ökçelere kadar parmaklara yapılır; yıkamak ise caiz değildir."⁵⁷

Râfizîlere yönelik olumsuz dil konusunda *el-Mebsût*'taki ifadeleri muahhar Hanefî kaynaklarda, pek göremesek de, Râfizîler'in,

⁵⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981) Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1412), 111

مَنْ أَهْلَ كُلِّ عَصْرِ جَائِزٌ أَنْ يُسْمُوا أُمَّةً وَإِنْ كَانَ الْإِسْمُ قَدْ يُلْحَقُ أَوَّلَ الْأُمَّةِ وَأَجْرَهَا وَفِي الْآيَةِ دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّ (مَنْ ظَهَرَ كُفْرَهُ نَحْوَ الْمُشْتَبِهَةِ بِهِ؟ وَمَنْ صَرَخَ بِالْجَبْرِ وَعُرِفَ ذَلِكَ مِنْهُ، لَا يُعْتَدُّ بِهِ فِي الْإِجْمَاعِ. وَكَذَلِكَ مَنْ ظَهَرَ فِسْقُهُ لَا يُعْتَدُّ بِهِ فِي الْإِجْمَاعِ، مِنْ نَحْوِ الْخَوَارِجِ وَالرَّوَافِضِ وَسَوَاءٌ مَنْ فَسَقَ مِنْ طَرِيقِ الْفِعْلِ أَوْ مِنْ طَرِيقِ (الِإِعْتِقَادِ... وَلَا يَخْتَلِفُ فِي ذَلِكَ حُكْمٌ مَنْ فَسَقَ أَوْ كَفَرَ بِالتَّأْوِيلِ أَوْ بِرَدِّ النَّصِّ

⁵⁵ Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî (ö. 482/1089), *Usûlü'l-Pezdevî* (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1403), 539.

⁵⁶ Ebu Bekr b. Muhammed Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 1/22.

⁵⁷ Bk. Fahrüddin Osman b. Ali Zeyla'i, *Metnü tebyîni'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik* (Pakistan: Mektebetü İmdâdiyye, ts.), 1/3.

bu kaynaklarda Şîî-Câferîler olarak tecessüm ettiğini söylemek mümkündür.⁵⁸

Daha çok şiirleri toplayan dîvan'larda ve tarihte önemli bir yer edinmiş olan şahısların biyografilerine yer veren genel tarih ve ricâl kitaplarında görülebilen "lâ bârekellah fi" ifadesinin anlamı konusunda fıkıh literatürünün fetva türünde ilginç bir ayrıntı yer almaktadır. Karısına hitaben "bana kötü söz söylersen, boş ol"⁵⁹ demiş olan bir kimsenin karısı, kocasına dönerek "lâ bârekellahü fik" dese, kadının bu sözüyle talak vaki olmaz, deniliyor. Yine bir kimsenin kölesi konusunda "sana sövsem, onun kölesi azat olsun"⁶⁰ demiş olan kimse de o şahsa dönerek "lâ bârekellahü fik" demiş olsa onun bu sözüyle kölenin azadı gerçekleşmez denilip açıklamasında da bu ifadenin şetm olmadığı söyleniyor. Ancak bu söz, "ne sen, ne ailen, ne malın! (Allah hiçbirine bereket vermesin!) diye ağırlaştırılarak söylenmiş olsa, o zaman bunun şetm sayılacağı ve söz konusu olan talak ve i'tak tasarruflarının sonuç doğuracağı belirtiliyor.⁶¹ Bunlardan anlaşılan "la bârekellah" ifadesi bir başkasını kötüleme anlamında ağır bir ifade değildir. Ancak fıkıh kitaplarındaki belli tasarruflar bağlamında sonuç doğurup doğurmaması bakımından ele alınmış olan bu ifadenin klasik Arapça'da yaygın olan beddualar arasında bulunmasa⁶² da iyi bir dua olmadığına şüphe yoktur.

Klasik literatürde daha yaygın bir kullanıma sahip olan "le'anehümullah" ve "kâtelehümullah" ifadelerinin, "Allah onları rahmetinden uzak etsin!" gibi anlamlarda daha çok Yahudilerin ve Allah'ın yarattığı şeke (fitrata) müdahale edenlerin, hülle yapmak ve

⁵⁸ Râfîzîliğe Osmanlı Devleti'nde nasıl bakıldığını görmek için bk. Sayın Dalkıran, "Rafizilerle İlgili Ebusuûd Efendiye Nispet Edilen Bir Risâleye Tahlili Bakış", *A.Ü.Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 25 (2004), 461-479.

⁵⁹ *el-Fetâvâ 'l-Hindiyye* (Dâru'l-Fikr, 1411), 2/443: *إِنْ شَتَمْتَنِي فَأَنْتَ طَالِقٌ*.

⁶⁰ *el-Fetâvâ 'l-Hindiyye*, 2/132: *رَجُلٌ قَالَ لِغَيْرِهِ إِنْ شَتَمْتَنِي فَعَبْدُهُ حُرٌّ*.

⁶¹ bk. *el-Fetâvâ 'l-Hindiyye*, 2/132.

⁶² Bu kanaatimin genel literatür taraması yanında özellikle şu iki makaleye dayandığımı belirtmek isterim: M. Faruk Toprak, "Klasik Arapça'da Kullanılan Bellibaşlı Dua, Beddua ve Temenniler," *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler* II/2 (2000), 123-152; Nesrişah Saylan, "Kur'ân'da Beddua", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* XXVI/1 (2016), 125-135.

yaptırmak gibi haramları işleyenler için kullanılmış olduğu görülmektedir.⁶³

Netice:

Erken dönem siyasi ve itikadi tartışmaların izlerini taşıyan klasik dönem fıkıh kitaplarının eleştiri kültürü ve tahammül ahlakı açısından sorgulanmasını amaçlayan ve Serahsî'nin (öl. 483/1090) *el-Mebsût*'undaki teravih namazının meşruiyeti ile ilgili ibaresinin tahlilini konu edinmiş olan tebliğimizde söylemek istediklerimizi nihai olarak özetle şöyle ifade edebiliriz:

1. Teravih, Şîî fıkıh mezheplerinden hem Zeydilik'te hem de Ramazan nafileleri adıyla Ca'ferilik'te de var olan ancak cemaatle kılınması her iki mezhepte de meşru görülmeyen nafile bir namazdır. *Mebsût*'un kaynaklarında da adına sadece cemaatle kılınması mekruh olmayan nafile namazlar arasında tesadüf edilebilen bu namazın meşruiyeti konusunda icma-ı ümmetin varlığından söz edilmesi, Râfizîler'in buna muhalefet eden yegâne topluluk olarak sunulması ve eserin birçok yerinde, Hanefî geleneğinde genellikle Ca'ferilikten ayrı tutulmamış olan bu topluluktan söz edilirken "lâ bârekellâhü fihim", "kâtelehümullah" ve "le'anehümullah" gibi olumsuz ifadelerin kullanılmış olması, bizce eserin eleştiri kültürü ve tahammül ahlakı açısından gözden geçirilmesini haklı kılan önemli hususlardır.

2. Bugün teravih diye bildiğimiz namaz aslında Ramazan gecelerinde daha büyük önem arz eden gece namazıdır. Hz. Ömer zamanında, kanaatimizce, idari bir düzenleme mahiyetinde başlamış olan düzenli ve devamlı olarak cemaatle kılma uygulaması, Hanefî fıkının oluşum dönemiyle aynı zaman dilimini paylaşan Emevîlerle Abbâsîlerin ilk dönemlerinde devam ederek artık teravih diye isimlendirilen yeni bir şekle dönüşmüş; ancak bu uygulama ilk iki halife başta olmak üzere sahabe uygulamasına (icmâsına) itiraz ederek kendisine alan açmaya çalışan Şîîliğin güçlendiği dördüncü asırda sünnî-şîî çatışmasının yaşandığı problemler alanlardan biri olmuştur. Sünnî refleksin güçlü olduğu bir dönemde eserini yazmış olan İmam Serahsî, bu problemi, o zamana kadar oluşan Sünnî telakkiyi icmâ-ı ümmet gibi güçlü bir delille formüle ederek en azından Sünnî dünya

⁶³ Saylan, "Kur'ân'da Beddua", 126, 128.

nezdinde çözüme imkânı bulmuştur. Bu uygulamaya bid'ât diyen Şiîlerin muhalefeti ise ki onlardan Râfizîler diye söz edilmekteydi, onların ehlü'l-ehvâ'dan olmaları sebebiyle icmâ-ı ümmetin tahakkukuna mani görülmemiştir.

3. Söz konusu ibarede açıkça belirtildiği üzere, teravihin meşruiyeti konusundaki görüş, *Mebisû't*'un temel kaynaklarının müellifi Muhammed eş-Şeybânî'ye (öl. 189/805) ait değildir. Bunun farkında olmasına rağmen Serahsî'nin, başkaları tarafından dile getirilmiş olan bu görüşü kaynak belirtmeksizin nakletmekle kalması, sonraki Hanefî gelenekte de bunun tartışılmamış olması klasik dönem İslâm düşüncesini etkileyen sünnî-şîî kutuplaşmasının bir yansıması olarak görülebilir.

4. Kendi bilim alanındaki önemi tartışmasız olan bu Hanefî klasiğindeki Râfizîlere yönelik olumsuz tutum, eleştiri kültürüne ve tahammül ahlaki açısından kendi tarihsel bağlamı içinde izah edilebilir olsa da, günümüzün akademik dil ve etiği, İslâm dünyasının sosyal birlik ve bütünlük ihtiyacı açısından savunulamaz.

5. Genel olarak dini klasiklere büyük bir teveccüh bulunduğu günümüzde bu türden eserler üzerine yapılan akademik çalışmalar, bunların sadece tahkiki, tercümesi ve bilim alanına katkısı gibi yönlerini incelemekle sınırlı kalmamalı; bunların bilimsel etik, eleştiri ve tahammül ahlaki açısından değerlendirmesini de kapsayacak şekilde genişletilmelidir.

Kaynaklar

Akoğlu, Muharrem. “Büveyhîler’in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine”. *Bilimname* 123-138 (Şubat 2009), XVII.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî (ö. 1014/1605). *Fethu bâbi'l- 'inâye bi-şerhi'n-nukâye*. Beyrut, ts.

Billâh, Ahmed b. el-Hüseyn b. Hârûn ez-Zeydî el-Alevî et-Tâlibî (öl. 411/1021) el-Müeyyed-. *Şerhu't-tecrîd*. Merkezü'l-Buhûsi ve't-Turâsi'l-Yemeniyye, ts.

Billâh, Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî el-Alevî et-Tâlibî (öl. 749/1348) el-Müeyyed-. *el-İntisâr ala ulemâi'l-emsâr*. Müessesetü'l-imâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1425.

Cessâs, Ebü Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981). *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1412.

- Cici, Recep. “Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* III/5 (2005), 215-248.
- Çeker, Orhan - Bozbaş, Fatıha. “Fıkıh Havzalarına İlişkin Bir Deneme”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 1-50.
- Dalkıran, Sayın. “Rafizîlerle İlgili Ebussuûd Efendiye Nispet Edilen Bir Risâleye Tahlili Bakış”. *A.Ü.Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 25 (2004), 461-479.
- Eyyüp Said Kaya. “Mütেকaddimîn ve Mütעהhirîn”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/189-190. İstanbul, 2006.
- Gufrânî, Alî. “Maveraünnehir’de Şiiliğin Tarihi: Sâmanîlerin Çöküşünden Moğolların Gelişine Kadar (616-1219)”. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 221-237.
- Güner, Ahmet. “Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik”. *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII (1999), 47-72.
- Haddâd, Ebu Bekr b. Muhammed. *el-Cevheretü'n-neyyire*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Hâdî-İlelhak, Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. el-Hüseyn b. el-Kâsım el-Hasenî ez-Zeydî (ö. 298/911). *Câmi'u'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm*. 2 Cilt. Yemen: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1424.
- Hakyemez, Cemil. “Ehl-i Sünnet’in Şiilik Algısında Temel Etkenler”. *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* VI/2 (Güz 2013), 173-194. - “Sünnî-Şii İlişkilerinde Temel Sorunlar ve Çözüm Önerileri”. *İç Tehdit ve Riskler Işığında İslâm Dünyasının Geleceği*. 89-124. İNSAMER, ts.
- Hamîdullah, Muahmed. “Serahsî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Humeyni. *Tam İlmihal*. İstanbul: Kevser, 2003.
- İbn Âbidîn. *Reddü'l-muhtâr*. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423.
- İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fi-t-târih*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407.
- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ (öl. 840/1437). *Kitâbu'l-ezhâr*. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, ts.
- Karadağ, Bekir. “Hz. Ömer’in Teravîh Namazıyla İlgili Uygulamasının Fakihlerin İhtilafındaki Rolü”. *Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 3(1) (Haziran 2020), 2-15.
- Kaya, Eyyüp Said. “el-Mebsût”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/214-216. Ankara, 2003.
- Keskin, Mehmet. *Caferi İlmihali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Keskin, Süleyman. *Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin el-Kâfi Adlı Eserinin Kitabı's-Salât Bölümünün Tahkiki*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2008.
- Molla Husrev. *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Ğureri'l-hükkâm*. 2 Cilt. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2017.

- Muhakkık el-Hillî. *Şerâiu'l-İslâm fî mesâili'l-helâl ve'l-harâm*. Tahrân: İntişâratü İstiklâl, 2. Basım, 1403.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Türk Heterodoksi Tarihinde Zındık, Hâricî, Râfızî, Mühlid ve Ehl-i Bid'at Deyimlerine Dair Bazı Düşünceler". *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi*. 507-520. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011.
- Onat, Hasan. *Emeviler Devrî Şîî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*. Endülüs, 2019.
- Öz, Mustafa. "İbnü'l-Murtazâ". *İslâm Ansiklopedisi*. C. 21. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Pezdevî, Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî (ö. 482/1089). *Usûlü'l-Pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1403.
- Salahuddin, Muhammed. *Tahkîku kısmi'l-ibâdât min mahtûtî'l-Kâfi fî furûi'l-Haneîyye li'l-imâm Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Mervezî el-Hâkim eş-şehîd*. Sudan: Ümmü Dermân el-İslâmiyye, Master Tezi, 2000.
- Saylan, Nesrişah. "Kur'ân'da Beddua". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* XXVI/1 (2016), 125-135.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- *Mebsût (çev. Cevat Akşit)*. 31 Cilt. İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 4. Basım, 2018.
- *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1436.
- Şeybânî, Muhammed eş-. *el-Asl*. Katar: Dâru İbni Hazm, 1. Basım, 1413.
- Şimşek, Murat. "Mezhlepşme Sürecinde Hanefilik: Coğrafi Yapı ve Fakihler Arası Sosyal Ağ Bağlamında Bir İnceleme". *Uluslararası İmam-ı Azam ve Birlikte Yaşama Hukuku Sempozyumu Tebliğleri, 7-8 Mayıs 2015 = International Ebu Hanîfa and Cohabitation Law Symposium*, 247-261.
- Topaloğlu, Bekir. "Fırka". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 13/35. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Toprak, M. Faruk. "Klasik Arapça'da Kullanılan Bellibaşlı Dua, Beddua ve Temenniler,". *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler* II/2 (2000), 123-152.
- Usta, Aydın. "Sâmâniler". *İslâm Ansiklopedisi*. 36/64-68. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Üzüm, İlyas. "Mezhlep". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/526-532. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Zeyla'i, Fahrüddin Osman b. Ali. *Metnü tebyîni'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik*. Pakistan: Mektebetü İmdâdiyye, ts..

İMAM MÂLİK'İN MURÂÂTÜ'L-HİLÂF İLKESİNE YAKLAŞIMI: *EL-BEYÂN VE'T-TAHSİL* ÖRNEĞİ

Şenol SAYLAN*

Giriş

Müçtehitler, nassları anlama ve yorumlamada farklı usul ve yöntemleri dikkate almalarının doğal bir sonucu olarak bir meselenin fikhî hükmü ile ilgili farklı görüşlere sahip olabilmişlerdir. Farklı fıkıh ekollerinin doğuşunda etkili olan bu görüş farklılığı (ihtilaf), benzer şekilde farklı içtihat ve fetva anlayışının bir sonucu olarak aynı fıkıh ekolü içinde de söz konusu olmuştur. Gerek mezhepler arası gerek mezhep içi bu fikhî ihtilaf (meşru kaynak ve yöntemlere dayandığı sürece) çoğunluk tarafından doğal karşılanmış ve rahmet olarak nitelenmiştir.

Fikhî görüş farklılıkları ile ilişkili olan kavramlardan biri de “mürââtü'l-hilâf” kavramıdır. Kısaca farklı görüşlerin dikkate alınması olarak ifade edilebilecek bu ilkenin, Mâlikî mezhebi'nde dikkate alınan bir asıl olarak kabul edildiği, her ne kadar kavramsal çerçevesinin belirlenmesi ilerleyen süreçlerde olsa da İmam Mâlik tarafından da içtihatlarında dikkate alındığı belirtilmiştir. Mürâât-ı hilaf, Mâlikî mezhebinin yanında -farklı isimlerle de olsa- diğer fıkıh mezheplerinde de uygulama alanı bulmuş, özellikle kadıların ve müftülerin karşılaşılan olaylara daha uygun görülen muhalif görüşlerden yararlanmasının bir aracı olarak görülmüştür.¹

Çalışmada esas alınan *el-Beyân ve't-tahsil* adlı eserin müellifi İbn Rüşd, 450/1058 yılında Kurtuba'da doğdu. İlim geleneği olan bir ailede yetişti ve dönemin önemli âlimlerinden eğitim aldı. Murâbıt

* Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, slam Hukuku Anabilim Dalı, Trabzon, Turkey, senolsaylan@gmail.com

¹ Muharrem Kılıç, “Mürâât-ı hilâf ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Kasım 2020).

hükümdarı Ali b. Yusuf zamanında (511/1117) Kurtuba başkadılığı (kādılcemâa) görevine tayin edilen İbn Rüşd, 515/1121 yılında muhtemelen telif ve öğretim faaliyetine daha fazla zaman ayırabilmek için bu görevden ayrıldı. İbn Rüşd 520/1126 yılında Kurtuba’da vefat etmiştir. İbn Rüşd mezhepte dirayet ve yorum yeteneğiyle temayüz etmiş, fūrû ve usulde dönemin imamı, fetva mercii ve Mâlikî fikhını en iyi bilen kimse olarak tanınmıştır. Mâlikî fikhına ve mezhep içi ihtilâflara derin vukûfiyeti olan İbn Rüşd, birçok müellif tarafından mezhepte müctehid veya tercih ehli büyük bir fakih olarak nitelendirilir.²

İbn Rüşd’ün *el-Beyân* adlı eserinin tam adı *el-Beyân ve’t-tahsîl ve’s-şerh ve’t-tevcîh ve’t-ta’lîl fî mesâ’ili’l-Müstahrece*’dir. Eser, Muhammed el-Utbî’nin (ö. 255/869) *el-Utbiyye* diye tanınan *el-Müstahrece mine’l-esmi’a* adlı kitabın şerhi mahiyetindedir. *el-Utbiyye*, Mâlikî mezhebinin teşekkül döneminde İmam Mâlik ve sonraki kuşağa mensup Mâlikî fakihlerin fikhî görüşlerini derlemek amacıyla yazılan ve mezhep içi fikhî faaliyetlerin temel kaynağı kabul edilen eserler (*ümmehât/devâvîn*) arasında Endülüs Mâlikîleri tarafından *el-Müdevvene*’den sonra en çok itibar edilen ve *el-Müdevvene*’de yer almayan görüşlerin derlendiği bir kaynaktır. *el-Utbiyye*’nin hacimli bir şerhi olan *el-Beyân*’da İbn Rüşd, her meseleyi başta *el-Müdevvene* olmak üzere diğer temel kaynaklar ve muteber rivayetler ışığında değerlendirmiştir.³

Bu çalışmada İbn Rüşd’ün *el-Beyân ve’t-tahsîl* adlı eseri çerçevesinde İmam Mâlik’in mürâât-ı hilâf ilkesine yaklaşımı tespit edilmeye çalışılacaktır. *el-Beyân*’ın tercih edilmesinde onun ilk dönem Mâlikî mezhep görüşlerini derleyen *ümmehât* eserlerinden olan ve İmam Mâlik’in *el-Müdevvene*’de yer almayan görüşlerini de ihtiva eden *el-Utbiyye*’nin şerhi olması yanında, İbn Rüşd’ün eserde meseleleri diğer temel kaynaklarda yer alan rivayetler ışığında değerlendirmesidir. Ayrıca “mürâât-ı hilâf” ifadesinin sıkça kullanıldığı ilk eserlerden biri olması da bu tercihte etkili olmuştur.

² Ali Bardakoğlu, “İbn Rüşd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Ekim 2020).

³ İbrahim Kâfi Dönmez, “el-Beyân ve’t-Tahsîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Ekim 2020); Ali Hakan Çavuşoğlu, “Utbi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Ekim 2020).

Tebliğde mürâât-ı hilâfın tanımı, meşruiyeti, şartları ve Mâlikî mezhebindeki konumuna temas ettikten sonra *el-Beyân*'da yer alan örneklerden hareketle İmam Mâlik'in bu ilkeye yaklaşımı tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. Mürâât-ı Hilâf İlkesi

1.1. Tanımı

“Mürâât-ı hilâf” ifadesi “ihtilafın gözetilmesi” anlamında iki kelimeden oluşan bir isim tamlamasıdır. Mürâât (مراعاة), “رعى” kökünden türemiş mastar bir kelimedir ve sözlükte gözetlemek, murakabe etmek, gözetmek, korumak vb. anlamlarında kullanılır.⁴ “Hilâf” kelimesi ise sözlükte ittifakın zıttı olmak üzere, aykırı davranmak, muhalefet etmek, zıtlaşmak manalarında kullanılır. Aynı kökten türeyen “ihtilâf” kelimesi genellikle “hilâf” ile aynı veya yakın anlamda kullanılır. Ancak bazı âlimlerce aralarında anlam farkı bulunduğu vurgu yapılmış çeşitli açılardan söz konusu farklar ortaya konulmaya çalışılmıştır.⁵ Terkip olarak “farklı/muhalef görüşleri dikkate almak/gözetmek” anlamına gelen “mürâât-ı hilâf” ifadesi terim olarak geniş anlamıyla “Meşru bir gerekçe nedeniyle ihtilafı bir meselede muhalifin görüşünü dikkate alma” şeklinde tanımlanabilir.⁶

Mezhep mesaili arasında bizzat İmam Mâlik ve ashabı tarafından bu yönteme dayanarak verilen hükümler yer alan, müstakil bir delil gibi düşünülen ve Mâlikî mezhebiyle özdeşleşen mürâât-ı hilâf ilkesinin terim olarak tanımlanması mezhebin istikrar döneminde gerçekleşmiş görünmektedir. İlk tanımların ve tartışmaların İbn Abdüsselam el-Hevârî (ö.749/1348), Ebü'l-Abbas Ahmed el-Kabbâb (ö. 778/1376), Ebu İshâk eş-Şâtîbî (ö. 790/1388), İbn Abbâd er-Rundî (ö. 792/1390) ve İbn Arafе (ö. 803/1401) gibi Mâlikî âlimler tarafından

⁴ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3. Baskı. (Beyrut: Dâru Sâdir, 1431), “ra‘â”, 14/327.

⁵ Aralarındaki farklarla ilgili değerlendirmeler için bkz.: Muhammed Ahmed Şakrûn, *Mürââtü'l-hilâf inde'l-Mâlikîyye ve eseruhü fi'l-furû'ü'l-fikhiyye* (Dabi: Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Turas, 2002), 34-38; Şükrü Özen, “Hilaf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Ekim 2020).

⁶ Kılıç, “Mürâât-ı hilâf”.

yapıldığı anlaşılmaktadır.⁷ Yapılan ilk ve sonraki tanımlar dikkate alındığında bazı farklılıklarla beraber söz konusu tanımların iki ana tanım etrafında toplandığı söylenebilir. Bu tanımlardan biri el-Hevârî ve el-Kabbâb tarafından yapılan “iki delilden her birine, gerektirdiği hükmü vermektir” şeklinde yapılan tanımdır. Bununla kastedilen müçtehidin her ikisi de kuvvetli olmakla beraber eylem gerçekleşmeden önce delillerden daha kuvvetli (râcih) gördüğü delille, eylem gerçekleştikten sonra ise –bunu gerektiren başka bir nedenden ötürü- diğer delille hüküm vermesidir.

İbn Arafe ise mürâât-ı hilâfı “*Medlûlün lâzımı hususunda muhalifin delilini dikkate almak*” şeklinde tanımlar.⁸ Yani delilin gerektirdiği hükümde değil, söz konusu hükmün doğuracağı sonuçlar açısından -ortaya çıkması muhtemel mahzurları önlemek üzere- muhalifin görüşünün dikkate alınmasıdır. İbn Arafe bu tarifini İmam Mâlik’in şîğâr nikâhı konusundaki görüşü üzerinden temellendirir.⁹ Sonraki pek çok Mâlikî fakihi de bu tanıma benimser.¹⁰

Konuyla ilgili yapılan çağdaş çalışmalarda muhalifin görüşünü dikkate alma uygulaması, eylemin vukuundan önce ve eylem gerçekleştikten sonra şeklinde iki kısma ayrılır ve eylemin gerçekleşmesinden önce ihtilafı dikkate alma “el-hurûc mine’l-hilâf” olarak isimlendirilerek mürâât-ı hilâf ilkesinden ayrıştırılır. Mürâât-ı hilâf sadece olay gerçekleştikten sonra muhalifin görüşünü dikkate alma uygulamalarına hasredilir.¹¹ Bizim de tercih ettiğimiz bu ayırım

⁷ Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî, *el-Mi’yârü’l-mu’rib ve’l-câmiu’l-muğrib an fetâvâ ulemâi İfrîkiyye ve’l-Endelüs ve’l-Magrib*, thk. Muhammed Haccî (Ribat: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1981), 6/387-388.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Arafe, *el-Muhtasar fi’l-fikh*, thk. Abdurrahman Muhammed Hayr (Dubai: Dâr-ı Merkezi’l-Fârûk 2014), IV, 35.

⁹ Örneğin açıklamasına örnekler kısmında temas edilecektir.

¹⁰ Şakrûn, *Mürââtü’l-hilâf ‘inde’l-Mâlikîyye*, 55-59; Muhammed Elemin Veledu Salim İbnü’ş-Şeyh, *Murâ’atu’l-hilâf fi’l-mezhebi’l-Mâlikî ve alâkatuhâ bi ba’di usûli’l-mezheb ve kavâ’idih*, (Dabi: Dârü’l-Buhûsi li’d-Dirasati’l-İslâmiyye ve İhyai’t-Turas, 2002), 91-96.

¹¹ Aralarındaki farklar için bkz.: Ali İhsan Pala, “Fıkhi İhtilafların Uzlaşmasına Katkısı Açısından “Mura’atu’l-hilaf” ve “el-Huruc mine’l-hilaf” İlkeleri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 37; Tâhir Mutemed Halife es-Sîsî, “el-Fark beyne mürââti’l-hilâf ve’l-hurûc minhu ve eseruhu fi’l-fürûi’l-fikhiyye”, *el-Mecelletü’l-Arabiyye li’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye ve’ş-Şer’iyye* 3 (2018), 105-112.

çerçevesinde çalışmada sadece *mürâât-ı hilâf* ilkesini konu edineceğimizden, *el-hurûc minel-hilâf* ilkesine kısaca temas etmekle yetineceğiz.

Diğer mezhep âlimleri tarafından da, farklı isimlerle de olsa çokça dikkate alınan¹² *el-hurûc mine'l-hilâf* ilkesi “bir müçtehidin yapılmasının caiz olduğunu düşündüğü bir eylemi, başka bir müçtehitin aynı konuda haramlık görüşünün bulunması nedeniyle - haramı işleme riskini ortadan kaldırmak üzere- terk etmesi veya farz olduğu görüşünün bulunması nedeniyle -bir farzı terk etme riskinden kurtulmak üzere- söz konusu ameli mutlaka yerine getirmesini” ifade eder.¹³ Bu ilkenin temel dayanağı ihtiyat ve verâya/takvaya uygunluğun gözetilmesidir. Mürâât-ı hilâf kaidesinde ise yasak ve haram olduğuna delalet eden delile rağmen mükellefin maslahatı gereği bu yasak fiile bazı hukukî sonuçların bağlanması söz konusudur.

1.2. Mâlikî Mezhebinde Mürâât-ı Hilâf İlkesinin Konumu

Modern dönemde İmam Mâlik ve Mâlikî ekolüne dair yapılan çalışmalarda Kur’ân, sünnet, icma, kıyas, amel-i ehli Medine, istihsân, örf, maslahat ve sedd-i zerîa gibi birçok şer’i delilin yanında mürââtü’l-hilâf delili de zikredilmektedir.¹⁴ Mâlikî âlimlerin çoğunluğu da mürâât-ı hilâfin mezhebin asıllarından olduğu, Mâlik ve ashabının fetvalarında onu dikkate aldığı, üzerine pek çok fûru mesele bina

¹² Diğer mezheplerdeki uygulamalar için bkz.: Pala, “Fikhi İhtilaflar”, 604-607; Muhtâr Kavâdrî, *Mürââtü’l-hilâf ve eseruhû fi’l-fikhi’l-İslâmî* (Pakistan: el-Câmiatü’l-İslâmiyyeti’l-Alemiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 128-160.

¹³ Bu ilke ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Abdulmecid Salaheyn, “el-Hurûc mine’l-Hilâf: Mefhûmuhû ve Davâbituhû fi’l-Fikhi’l-İslâmî”, Havliyyetu Kulliyeti’ş-Şerî’ati ve’l-Kânûn bi Câmi’ati Katar (2001), 228-264; Hasan Ali Şazeli, *el-Hurûc min hilâfi’l-fukahâ fi’l-muâmelât*, (Cidde: el-Ma’hedü’l-İslâmî li’l-Buhûs ve’t-Tedrib, 1427/2007); Abbas Ahmed el-Bâz, “el-Hurûc mine’l-hilâfi’l-fikhî mefhûmehu ve mesâlikuhu”, *el-Mecelletü’l-Ürdüniyye fi’d-Dirâseti’l-İslâmiyye* 10/1 (2011), 215-135; Ahmed Ali Ebûzeride, *Kâidetü’l-Mürââtü’l-hilâf inde’l-Mâlikîyye ve tatbîkâtuhâ fi’l-ictihadi’l-muasıra* (Malezya: el-Câmiatü’l-İslâmiyye’l-Alemiyye, Külliyyetü Meârifü’l-Vahy ve’l-ULûmü’l-İnsâniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2012); Pala, “Fikhi İhtilaflar”, 603.

¹⁴ Muhammed Riyaz, *Usûlü’l-fetvâ ve’l-kazâ fi’l-mezhebi’l-Mâlikî*, (y.y.: Dâru’l-beyzâ, 1996), 401; Eyyüp Said Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Ekim 2020).

edildiği görüşündedir.¹⁵ Ancak mürââtın müstakil bir delil olup olmadığı hususunda farklı değerlendirmeler söz konusudur. Nitekim İbn Rüşd ve Şatıbî gibi bazı âlimler onu istihşânın bir çeşidi olarak değerlendirmişlerdir.¹⁶

Farklı görüşler bulunmakla beraber Ebû İmrân el-Fâsî (ö. 430/1039), İbn Abdilber (ö.463/1071), Ebü'l-Hasan el-Lahmî (ö. 478/1085) ve Kādî İyâz (ö. 544/1149) gibi bazı Mâlikî âlimler,¹⁷ müçtehidin râcih görüşü terk edemeyeceği, başka müçtehidin görüşünü almasının taklid olacağı, her iki delile hüküm bağlamanın zıt şeyleri bir araya getirmek olacağı ve onun asıllar arasında olmadığı vb. gerekçelerle mürâât-ı hilâfın dikkate alınmasına karşı çıkmışlardır.¹⁸

1.3. Meşruiyeti ve Delilleri

Mürâât-ı hilâfi mezhebin asıllarından kabul eden Mâlikî âlimler onun meşruiyetini ortaya koymak üzere naklî ve aklî bazı deliller zikretmişlerdir. Zikredilen naklî delillerden biri şu rivayettir:

Hz. Peygamber “*Hangi kadın velisinin izni olmadan evlenirse, nikâhı batıldır, nikâhı batıldır, nikâhı batıldır. Şayet zıfaf olursa, istimta‘ nedeniyle kadının mehir hakkı vardır.*” buyurmuştur.¹⁹ Rivayete göre veli izni olmadan evlenen kadının nikâhının batıl olduğu belirtilmiştir. Batıl olan bir nikâh akdi ise kendisinden beklenen sonuçların hiç birini doğurmaz. Dolayısıyla kadın mehri de hak etmez. Ancak rivayetin devamında Hz. Peygamber böyle bir akitten sonra zıfaf meydana gelmişse kadının mehri hak edeceğini belirtmiştir. Bir nevi yasaklanmış eylem sonucu ortaya çıkmış zararı gidermek ve muhatabın hakkını korumak üzere genel hükümden farklı ikinci bir

¹⁵ Ebü'l-Velid b. Rüşd el-Kurtubî, *el-Beyân ve't-tahsil: ve's-şerhu ve't-tevcihu ve't-ta'lîlu fi Mesaili'l-müstahrece*, thk. Muhammed Hacci (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1404/1984), 3/419; Ebü Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Makkarî, *el-Kavâid*, thk. Ahmed b. Abdullah b. Hamid, (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, t.y.), 1/236; Venşerisi, *el-Miyar*, 6/366-367; Şakrun, *Mürâatu'l-hilâf 'inde'l-Mâlikîyye*, 91-93.

¹⁶ İbn Rüşd, *el-Beyân*, 1/204, 396; Ebü İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnafî eş-Şâtübî, *el-İ'tisam*, thk. Selim b. İd el-Hilâlî, (Suudiyye: Darü İbn Affân, 1432/2012), 2/245. Tartışmalar için bkz.: Şakrun, *Mürâatu'l-hilâf 'inde'l-Mâlikîyye*, 91-95.

¹⁷ Venşerisi, *el-Mi'yar*, 12/36-37.

¹⁸ Mürâât-ı hilâfın hücciyetini kabul etmeyenler ve delilleri ile ilgili tartışmalar için bkz.: Şakrûn, *Mürâatu'l-hilâf 'inde'l-Mâlikîyye*, 150-173; Kavâdri, *Mürââtü'l-hilâf*, 111-114.

¹⁹ Tirmizi, “Nikâh”, 14; Ebu Davud, Nikâh, 2083

hüküm vazedilmiş olmaktadır. Nitekim bu örnek ve şiğar nikâhı gibi diğer örneklerden hareketle Mâlikîler üzerinde ihtilaf edilen nikâhlarda zıfaf sonrası durumu farklı değerlendirmişler, bâtil nikâhların doğurmayacağı bazı sonuçları (neseb, veraset, mehir vb.) bu akitlere bağlamışlardır.

Başka bir rivayette; Hz. Peygamber'e gelen Sa'd b. Ebî Vakkâs, Zem'a b. Kays'ın cariyesinden olan çocuğun, kardeşi Utbe b. Ebî Vakkas'a ait olduğunu ve vasiyeti gereği nesebinin ona verilmesini ister. Sevde annemizin kardeşi olan Abd b. Zem'a ise çocuğun, babasının cariyesinden olduğunu, babasının yatağında doğduğunu söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “Çocuk yatağın sahibine olan kocaya aittir. Zina edene ise mahrumiyet ve taş vardır. Ey Sevde artık ondan (Abdurrahman'dan) uzak dur ve örtün” buyurur.²⁰ Hz. Peygamber çocuğun yatak sahibine ait olduğuna hükmetmekle beraber, çocuk fizyonomisi açısından Utbe'ye benzediğinden Hz. Sevde'nin kendisine kardeş olan Abdurrahman'ın yanında örtünmesini emreder. Hz. Peygamberin her iki delili de dikkate alan bir söz (çocuk yatağın sahibine aittir/ondan uzak dur ve örtün) söylemiş olması açısından bu rivayet mürââtın meşruiyetinin delili olarak değerlendirilmiştir.²¹ Ancak kanaatimize göre bu rivayetin mürâât-ı hilâftan ziyade el-hurûc mine'l-hilâfa delil olduğunu söylemek daha doğrudur. Zira “çocuk yatak sahibine aittir” kuralı nedeniyle Hz. Peygamber bir hüküm vermiş, çocuğun Utbe'nin olabileceği ihtimaline karşı da ihtiyaten Hz. Sevde'ye onun yanında örtünmesini söylemiştir.

Bunların dışında bazı çalışmalarda farklı görüşlerde olan ashabın birbirleri arkasında namaz kılması, kıtlık veya savaş zamanlarında hırsızlık yapanın elinin kesilmemesi gibi bazı sahabe uygulamaları ve fetvaları da mürâât-ı hilâf'ın meşruiyetinin delilleri olarak zikredilir.²²

Şâtıbî, naklî deliller ve konuyla ilgili örneklerden hareketle mürâât-ı hilaf delilinin hücciyetini adalet kavramı üzerinden ve fiillerin sonuçlarının dikkate alınması gerektiği ilkesinden hareketle

²⁰ Buhârî, “Ferâiz” 17; Müslim, “Rada” 1457.

²¹ İbn Arafe, *el-Muhtasar*, 4/41.

²² Şakrun, *Mürââtü'l-hilâf 'inde'l-Mâlikîyye*, 114-117; Sisî, “el-Fark beyne mürââti'l-hilâf ve'l-hurûc minhu”, 98

temellendirmeye çalışır. Mükellefin fiillerine takdir edilecek hükmün sonuçlarının maslahat-mefsedet açısından değerlendirilmesi gerektiğini belirten Şâtıbî, takdir edilen hükmün daha fazla mefsedete yol açmasının mükellef açısından zulüm olacağını ifade eder. Bu nedenle müçtehidin hüküm verirken fiillerin sonuçlarını dikkate alması gerektiğini söyler. Şâtıbî mürâât-ı hilafı, müçtehidin kuvvetli (râcih) delili bırakıp zayıf delille hüküm vermesinden ziyade, fiil vuku bulmadan önce müçtehit nezdinde zayıf olan delilin, fiilin vukuundan sonra kuvvetli hale dönüşmesi olarak değerlendirir. Fiil vuku bulduktan sonra yasağın engellemeye çalıştığı mefsedetten daha büyük bir mefsedet ortaya çıktığında, müçtehit için fiilin gerçekleşmesinden önce yasaklamaya ilişkin olan delil daha güçlü iken fiilin vukuundan sonra cevaz delili daha güçlü hale dönüşür. Örneğin Hz. Peygamber'in mescide bevleden bedevîye müdahaleyi men etmesi ve onu olduğu hal üzere bırakması, müdahalenin daha fazla mefsedet (daha fazla alana ve bedevinin üzerine necasetin bulaşması) doğuracak olması nedeniyledir.²³ Şâtıbî tarafından mürâât-ı hilâfın meşruiyet gerekçesi olarak zikredilen fiillerin sonuçlarını dikkate alma ilkesi (*meâlâtü'l-ef'âl*),²⁴ ona göre sadece mürâât-ı hilâf deliline değil, sedd-i zerâi', hiyel ve istihsân gibi farklı usul yöntemlerine de kaynaklık etmektedir.²⁵

Fiillerin sonuçlarının dikkate alınması ile ilgili olmaları nedeniyle istihsân ile mürâât-ı hilâf arasındaki ilişki de değerlendirme konusu yapılmıştır.²⁶ Nitekim Şâtıbî onun istihsânın bir türü olduğu belirtir.²⁷ *el-Beyan*'da zikredilen bazı ifadelerden (أن من أصل مذهب مالك)

²³ Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî eş-Şâtıbî, *el-Muvafakat: İslâmî İlimler Metodolojisi*, trc. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 4/203-204.

²⁴ Meâlâtü'l-ef'âl: Fiilin aslî hükmünü bir kenara bırakarak onun sonuçları ve etkilerini dikkate alarak hüküm vermek. Hüküm ile defî mefasid ve celbi menafî hedeflenir.

²⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4/194-204; Muharrem Kılıç, "Hukuki Görüş Ayrılıkları (*İhtilâf*) ve Hilâf'a Riayet (*Mürââtü'l-Hilâf*) İlkesi Konusunda Şâtıbî'nin Yaklaşımı", *Marife Dergisi* 5/2, (2005), 67-72.

²⁶ Değerlendirmeler için bkz.: Şâtıbî, *el-Muvafakat*, 4/202-211 ;İbnü's-Şeyh, *Murâ'atu'l-hilâf*, 141-160.

²⁷ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 2/245.

مراعاة الخلاف، وهو استحسان²⁸ anlaşıldığı kadarıyla İbn Rüşd de mürâât-ı hilâfi, farklı görüşleri dikkate almaya dayanan bir istihsân çeşidi olarak görmektedir. Ancak mükellefin karşılaşmış olduğu bir meşakkatin giderilmesi amacıyla genel kuralın dışına çıkılarak hüküm verilmesi açısından mürâât-ı hilâf ilkesi ile istihsân benzeşse de, mürâât-ı hilâf ilkesinde her iki delile de itibar edilmekte, istihsânda ise meşru sebeplere dayanarak delillerden sadece biri tercih edilmektedir.

1.4. Şartları ve Hükümü

Mürâât-ı hilâf ilkesinin işletilmesi mutlak surette kabul edilmemiş, bir takım kayıt ve şartlar çerçevesinde meşru görülmüştür. Kaynaklarda tespit edilen şartlar arasında şunlar sayılabilir: Muhalif görüşü gözetecek kişinin müçtehit olması, meselenin ihtilaf edilen bir mesele olması, karşı görüşün râcih yani delilinin güçlü olması, delilinin sabit sünnete aykırı olmaması, ortaya çıkacak hükmün icmâa aykırılık taşımaması, mürâât-ı hilâfa başvurmanın yeni bir ihtilâfa yol açmaması, fakihin bu ilkeye başvurmanın zaruret durumunda mefseleti giderme ve maslahatı temin etme amacıyla sınırlı olduğunu dikkate alması ve fakihin kendi mezhebini tamamıyla terketmemesi gibi şartlar ileri sürülmüştür.²⁹

Genellikle sebebi ve onu gerektiren duruma göre mürâât-ı hilafın hükmü değiştiği, vücûb, nedb veya hürmet ifade edebileceği kabul edilir. Mercûh olan delil çeşitli nedenlerle râcihe dönüşürse onunla amel vaciptir. Verâ ve ihtiyat için muhalifin görüşü dikkate alınırsa mendup olur.³⁰

2. İmam Mâlik'in Mürâât-ı Hilâf'a Yaklaşımı ve Mürâat-ı Hilâf Uygulamalarına Örnekler

Müteahhir Mâlikî fukahasının çoğunluğu, İmam Mâlik'in görüşlerinden ve fetvalarından hareketle onun bazı durumlarda

²⁸ İbn Rüşd, *el-Beyân*, 3/419. Diğer örnekler için bkz.: İbn Rüşd, *el-Beyân*, 3/220, 221, 233, 5/357, 6/48, 486, 14/510, 546.

²⁹ Şakrûn, *Mürâatu'l-hilâf 'inde'l-Mâlikîyye*, 208-250; Yahya Saîdî, *Murâ'atu'l-Hilâf fi'l-Mezhebi'l-Mâlikî*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd Nâşirûn, 2004), 95-128; İd Abbâse, *Kâidetü mürâatü'l-hilâf ve eseruhu fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Cezair: Camiatü Vahrân, Külliyyetü'l-Ulûmî'l-İnsâniyye ve'l-Hadâretü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 134-137; İbnü's-Şeyh, *Murâ'atu'l-hilâf*, 281-289.

³⁰ Şakrûn, *Mürâatu'l-hilâf 'inde'l-Mâlikîyye*, 194-207;

muhalif görüşleri dikkate aldığını, mürâât-ı hilâfın görüşlerini dayandırdığı asıllardan biri olduğunu belirtmişlerdir.³¹ *el-Beyân*'da yaptığımız incelemelerde karşılaştığımız “Hilafa riayet onun mezhebi idi (ومن مذهبه مراعاة الخلاف)”,³² “Güçlü olduğunda hilafı gözetmek onun mezhebi idi (من مذهبه مراعاة الخلاف إذا قوي)”,³³ “Hilafa riayet İmam Mâlik’in asıllarından idi (من أصل مذهب مالك مراعاة الخلاف)”³⁴ şeklindeki ifadeler de İmam Mâlik’in muhalif görüşleri dikkate aldığına ve mürâât-ı hilâfın onun dayandığı prensiplerden biri olduğuna işaret etmektedir.

el-Beyân'daki kullanımlar³⁵ dikkate alındığında söz konusu ifadelerde “hilâfa riâyet” ifadesinin “Meşru bir gerekçe nedeniyle ihtilâflı bir meselede muhalifin görüşünü dikkate alma” şeklindeki geniş anlamıyla kullanıldığı anlaşılmaktadır. Burada zikredilen İmam Mâlik’in muhalif görüşü dikkate aldığı meselelerin bir kısmı “olayın vukuundan önce ihtiyat ve verâya uygun olması nedeniyle muhalif görüşün dikkate alınması” olarak tanımlanabilecek “el-hurûc mine'l-hilâf” kapsamındadır. Meselelerin bir kısmı ise kısaca “muhtemel bazı sakıncaları ortadan kaldırmak üzere olayın vukuundan sonra muhalifin delilinin gereği ile amel etmek” şeklinde tanımlanabilecek “mürâât-ı hilâf” ilkesi kapsamındadır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi bu çalışmada sadece “mürâât-ı hilâf” ilkesi konu edileceği için “el-hurûc mine'l-hilâf” ile ilişkili örneklere temas edilmeyecektir.³⁶

2.1. *el-Beyân ve't-Tahsîl*'de İmam Mâlik'in Mürâat-ı Hilaf Uygulamalarına Örnekler

el-Beyân'da özellikle “mürââtü'l-hilâf/ihtilâf, mürââten li'l-hilâf/ihtilâf, rââ/yurâi el-hilâf/el-ihtilaf, mürââten li-kavli men...”

³¹ Riyâz, Usûlü'l-fetvâ, 401; Şakrûn, Mürââtü'l-hilâf 'inde'l-Mâlikîyye, 91-93; İbnü'ş-Şeyh, Murâ'âtü'l-hilâf, 77-81.

³² İbn Rüşd, *el-Beyân*, 1/425, 3/367, 7/494

³³ İbn Rüşd, *el-Beyân*, 4/352.

³⁴ İbn Rüşd, *el-Beyân*, 3/419.

³⁵ Karâfi'nin ez-Zahîra adlı eserindeki örnekler için bkz.: el-Arabî b. Muhammed el-İdrîsî, “Mürââtü'l-hilâf inde'l-Karâfi dirâse ta'siliyye tatbikiyye min Kitâbi'z-Zahîra”, Mecelletü Külliyyeti'l-İslâmiyye 8 (2014), 21-29.

³⁶ İmam Mâlik'in görüşlerinden el-hurûc mine'l-hilâf ilkesi ile ilişkili bazı örnekler için bkz.: İbn Rüşd, *el-Beyân*, 2/215, 334, 3/367, 419, 4/29, 48, 95, 164, 174, 6/154, 486, 16/365, 18/324 .

ifadeleriyle yaptığımız taramalarda konuyla ilişkili olabilecek iki yüz civarında örnekle karşılaştık. Bu örneklerden yaklaşık üçte birinin mürâât-ı hilâf, üçte ikisinin ise el-hurûç mine'l-hilâf ilkesi ile ilişkili olduğu görülmüştür. Mürâât-ı hilâf ile ilişkili örneklerin de yaklaşık yarısının doğrudan İmam Mâlik'in görüşleri ile ilişkili olduğu tespit edilmiştir. *el-Beyân*'da yer alan ve İmam Mâlik'in mürâât-ı hilâf uygulamalarına örnek olduğu düşünülen başlıca meseleler şunlardır:

a) Eti yenmeyen hayvanların sütlerinin necis olduğu ve eşeğin eti yenmeyen hayvanlardan olduğu görüşünde olmasına rağmen İmam Mâlik, eşek etinin yenmesinin caiz olduğu şeklindeki muhalif görüşü dikkate alarak, elbisesine veya bedenine eşek sütü bulaşmış bir kimsenin bu şekilde kıldığı namazı iade etmesi gerektiğini belirtir.³⁷

b) İmam Mâlik kulakların başa dâhil olduğu ve başın tamamının meshedilmesinin vacip olduğu görüşünde olmasına rağmen, kulaklarını meshetmeyi unutup namaz kılmış olan bir kimsenin namazını iade etmesinin gerektiğini belirtir. İbn Rüşd, İmam Mâlik'in bu görüşünün kulakların başa dâhil olmadığı şeklindeki muhalif görüşün (Hanefî, Şafîî) dikkate alınması üzerine bina edildiğini belirtir.³⁸

c) İmam Mâlik eti yenen hayvanların tabaklanmış derilerinin temiz olduğu, eti yenmeyen hayvanların derilerinin ise tabaklansalar bile temiz olmayacağı kanaatindedir. Bu nedenle söz konusu deriler üzerinde kılınacak namazın caiz olmayacağı görüşündedir. Ancak tabaklanmış at derisi üzerinde namaz kılan birinin namazını iade etmesinin gerekip gerektiği meselesinde namazının caiz olduğu ve iade etmesinin gerektiğini belirtir.³⁹ İmam Mâlik, söz konusu meselede mutlak hüküm olarak, tabaklanmış at derisi üzerinde namaz kılmanın caiz olmadığı kanaatinde olmasına rağmen, meydana gelmiş somut bir mesele ile ilgili “tüm tabaklanmış deriler temizdir” şeklindeki muhalif (Ebu Hanîfe, Şafîî) görüşü dikkate alarak farklı bir görüş bildirmiştir.

d) Mukim olduklarını düşündüğü bir cemaate uyan, ancak onların da seferi olduğunu ve iki rekâta selam verdiklerini müşahede

³⁷ İbn Rüşd, *el-Beyân*, 1/165.

³⁸ İbn Rüşd, *el-Beyân*, 1/193.

³⁹ İbn Rüşd, *el-Beyân*, 3/356.

eden seferi bir kimsenin namazını iade etmesinin gerekip gerekmediği meselesinde İmam Mâlik, iadenin gerekli olmadığını belirtir. Oysa İmam Mâlik'e göre namazda imam ve cemaatin niyetlerinin birbirine uygun olması vaciptir. O, bu meselede niyette uygunluğu şart görmeyen muhalif görüşü dikkate alarak namazın iadesini gerekli görmemiştir.⁴⁰

e) İmam Mâlik'e, "namazı kıldıktan sonra kılmayı unuttuğu bir namazı olduğunu hatırlayan Cuma imamının ve cemaatin namazı iade etmelerinin gerekli olup olmadığı" sorulmuştur. İmam Mâlik'e göre kazaya kalan namazlarda tertibe riayet vaciptir. Namazda iken kazaya kalan namazı olduğunu hatırlayan kişinin namazı bozulur. Namazdan sonra hatırlarsa, önce kazaya kalan namazı kılar sonra vaktin namazını iade eder. Ancak bu meselede İmam Mâlik "kazaya kalan namazı hatırlamakla namaz ifsad olmaz" şeklindeki muhalif görüşü (Ebu Hanife) dikkate alarak namaz bittikten sonra imamın kazaya kalan namazı olduğunu hatırlaması durumunda namazın iade edilmesinin gerekmediğini belirtmiştir.⁴¹

Muamelat konusunda, mürââtü'l-hilaf ilkesi ile ilişkili uygulamaların en belirgin örneklerine nikâh bölümünde rastlanmaktadır. İbn Arafe'nin bu kâidenin tanımını "feshin talakla birlikte gerçekleştiği nikâh" başlığından sonra yapmış olması, kavramın nikâh konusu ile ilişkisine işaret etmektedir.⁴² Bu konudaki örneklere yer vermeden önce kısaca nikâh konusunda Mâlikî mezhebinin genel yaklaşımına değinmek konuyu daha iyi anlamak adına faydalı olacaktır.

Genel olarak; mehirsiz ve velisiz nikâh, evlenme engeli bulunan kimselerin evlenmesi, yasaklanan nikâh türlerinden biri olması ve nikâhta uygun olmayan şartların ileri sürülmesi gibi nedenlerle fâsid olarak nitelenen nikâhlar, İmam Mâlik ve Mâlikîlere göre hukuken de dinen de geçerli olmayıp feshedilmesi gereken nikâhlardır. Buna bağlı olarak onlar, nikâhla terettüp edecek hukukî sonuçların, bu tür nikâhlarda söz konusu olmayacağını belirtmişlerdir. Ancak bazı meselelerde böyle bir nikâh akdinin gerçekleşmiş olması veya

⁴⁰ İbn Rüşd, *el-Beyân*, 1/227.

⁴¹ İbn Rüşd, *el-Beyân*, 2/22.

⁴² Fatih Orhan, "Fıkıh Usûlünde Mürâât-ı Hilâf ve Hüccet Değeri", *Usûl İslâm Araştırmaları* 29 (2018), 101.

tarafların zifafa girmiş olmaları durumunda muhalif görüşleri ve tarafların -özellikle kadının ve bu evlilikten doğması muhtemel çocuğun- maslahatını dikkate alarak, genel hükümden ayrılıp nikâh akdinin doğuracağı sonuçların tamamını veya bir kısmını geçerli saymışlardır. Mâlikîler, müt‘a nikâhı, sürekli veya geçici evlenme engeli olan biriyle evlenme gibi nikâhın fesadında mezhep içinde ve diğer mezheplerle ittifak bulunan hususlarda zifaf olsun veya olmasın nikâhın talâksız olarak feshedilmesini gerekli görürler. İhramlının nikâhı, mehirsiz ve velisiz nikâh gibi ihtilaf bulunan durumlarda ise talakla beraber feshi gerekli görürler.⁴³

f) İmam Mâlik’e göre velisiz kıyılan nikâh fasittir ve feshedilmesi gereklidir. İmam Mâlik’e velisiz olarak evlenen bir kadının durumu sorulduğunda, zifafın gerçekleşip gerçekleşmediğini ve kocasının küfüv olup olmadığını sormuş, olumlu cevap alınca nikâhın caiz olduğunu belirlemiştir.⁴⁴ İmam Mâlik, kadının ve doğması muhtemel çocuğun maslahatını gözetmek adına, nikâhta veliyi şart koşmayan Ebu Hanife’nin muhalif görüşünü dikkate alarak bu olayla ilgili genel kanaatinden farklı bir görüş belirtmiştir.

g) İmam Mâlik, şiğar nikâhını yasaklayan nassın delaletinin gereği olarak (*medlûl*) bu nikâh akdinin haram olduğu ve feshedilmesi gerektiği, feshin gereği (*lâzım*) olarak da eşler arasında mirasçılığın cereyan etmeyeceği görüşündedir. Ancak böyle bir nikâh gerçekleşikten sonra eşlerden biri fesihten önce vefat ederse akdin feshedilmesi gerekmediği şeklindeki muhalif görüşü dikkate alarak, bu görüşün gereği olan mirasçılığın cereyan edeceğine hükmetmiştir.⁴⁵

h) İmam Mâlik, karısının emzirdiği küçük cariye ile sonradan evlenen kişinin durumu hakkındaki soruya “nikâhın feshedilmesi gerekir, ancak onunla ilişkiye girdiyse dilersen ona dönebilirsin” şeklinde cevap verir.⁴⁶ Süt emmenin haramlık tesis etmesi ile ilgili adet ve yaş hususundaki farklı görüşleri dikkate alan İmam Mâlik, zifaf gerçekleşmişse feshi zorunlu görmemiştir.

i) İmam Mâlik’e “bir kimsenin ümmü veledini azat etmeden önce mehir olarak 10 dirhemi şart koşarak azat etmesi ve sonra onunla

⁴³ İbn Rüşd, *el-Beyân*, 4/479.

⁴⁴ İbn Rüşd, *el-Beyân*, 4/368-369.

⁴⁵ İbn Rüşd, *el-Beyân*, 5/65.

⁴⁶ İbn Rüşd, *el-Beyân*, 4/351-352.

ilişkiye girmesi ile ilgili görüşün nedir?” şeklinde bir soru soruldu. İmam Mâlik bu nikâhın mehirsiz evlenme olması nedeniyle fasit olduğunu ve tarafların ayrılmaları gerektiğini, iddet süresi dolduktan sonra yeniden evlenebileceklerini söyler. Ancak zıfâf gerçekleşmişse muhalif görüşü dikkate alarak mehirsiz nikâhlarda olduğu gibi talak ve miras hakkının sabit olacağını belirtir.⁴⁷

j) Mâlikî mezhep görüşüne göre kısa vadeli –on beş günden az- selem akitlerinin feshedilmesi gerekir. İmam Mâlik de böyle akitleri mekruh görür. Ancak İmam Mâlik iki gün için selem yapan bir kişi hakkında kendisine sorulan soruya kısa vadeli selem akitlerini caiz gören görüşü (Ebu Hanife) dikkate alarak “bunda bir beis yoktur” şeklinde cevap vermiştir.⁴⁸

k) İmam Mâlik, Hıristiyanlardan borç almayı mekruh görmeye beraber buna cevaz veren muhalif görüşü dikkate alarak akdin yapılmış olması durumunda akdin feshedilmeyeceğini belirtir.⁴⁹

l) İmam Mâlik, muhakemede (husumet) “sorunu çözmesi durumunda ücret alacağı, çözememesi durumunda ise ücret almayacağı” şeklinde bir şartla ücret talep edilmesini caiz görmez. Ancak bu şartla yapılan tasarrufun caiz olduğunu kabul eden muhalif görüşü dikkate alarak böyle bir işlemin gerçekleşmesi durumunda muhatabın ecr-i misli hak edeceğini belirtir.⁵⁰

Netice

Geniş anlamı ile “Meşru bir gerekçe nedeniyle ihtilafı bir meselede muhalifin görüşünü dikkate alma” şeklinde tanımlanabilecek “hilâfa riayet” ilkesi tüm fıkıh mezheplerinde farklı isimlerle de olsa uygulama alanı bulmuş, özellikle kâdılarının ve müftülerinin karşılaşılan olaylarla ilgili ihtiyaç duyulduğunda muhalif görüşlerden yararlanmasının bir aracı olarak görülmüştür. Ancak özellikle Mâlikî mezhebi’nde -her ne kadar kavramsal çerçevesi sonradan belirlense de- hilâfa riayet ilkesi fetva ve içtihatlarda dikkate alınan bir asıl olarak kabul edilmiştir. Konuyu ele alan modern çalışmalarda söz konusu ilke; eylemin gerçekleşmesinden önce ihtilafı dikkate almayı ifade eden “el-

⁴⁷ İbn Rüşd, *el-Beyân*, 4/300-302.

⁴⁸ İbn Rüşd, *el-Beyân*, 7/291-292.

⁴⁹ İbn Rüşd, *el-Beyân*, 12/382.

⁵⁰ İbn Rüşd, *el-Beyân*, 14/48.

hurûc mine'l-hilâf" ve olayın vukuundan sonra muhalifin delilinin gereği ile amel etmeyi ifade eden "mürââtü'l-hilâf" şeklinde iki ayrı kavram ile ifade edilir ve birbirlerinden ayrıştırılır.

İbn Rüşd'ün *el-Beyân* adlı eserinde söz konusu kavramı geniş anlamıyla, yani hem "el-hurûc mine'l-hilâf" hem de "mürâât-ı hilâf" anlamlarında kullandığı görülmüştür. İbn Rüşd'ün eserinde onu kullanma biçimi ve bizzat kendisinin lafzen ifade etmesi nedeniyle bu kavramı "meşru bir gerekçe sebebiyle genel nitelikli şeri hükümden ayrılma" anlamında istihsânın bir çeşidi olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Eserde, İmâm Mâlik ve ashabının muhalif görüşü dikkate alarak verdikleri hükümleri ihtiva eden pek çok örnek yer almaktadır.

Doğrudan İmâm Mâlik'in görüşleri ile ilişkili *el-Beyân*'da yer alan hilâfa riâyet örnekleri çerçevesinde, İmâm Mâlik'in gerek olayın vukuundan önce ihtiyat gerekçesiyle (*el-hurûc mine'l-hilâf*), gerekse olayın vukuundan sonra muhtemel bazı sakıncalı sonuçları gidermek üzere muhalif görüşleri dikkate aldığı görülmektedir. Bu örneklerin çoğunluğu el-hurûc mine'l-hilâf ilkesi ile ilişkilidir. Ancak mürâât-ı hilâf ile ilişkili de pek çok örnek de yer almaktadır. Söz konusu örnekler ışığında, İmâm Mâlik'in ortaya çıkması muhtemel olumsuz sonuçları ortadan kaldırmak üzere olayın vukuundan sonra o konudaki genel görüşünden farklı olarak muhalif görüşleri dikkate alan hükümler verdiği, dolayısıyla mürâât-ı hilâf ilkesini hükümlerde dikkate alınması gerekli bir asıl kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Kaynaklar

Abbâse, el-İd. *Kâidetü mürââtü'l-hilâf ve eseruhu fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Cezair: Camiatü Vahrân, Külliyyetü'l-Ulûmî'l-İnsâniyye ve'l-Hadâretü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Bardakoğlu, Ali. “İbn Rüşd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-rusd--dede>.

Bâz, Abbas Ahmed. “el-Hurûc mine'l-hilâfi'l-fikhî mefhûmehü ve mesâlikuhu”. *el-Mecelletü'l-Ürdüniyye fi'd-Dirâseti'l-İslâmiyye* 10/1 (2011), 215-135.

Ebûzerîde, Ahmed Ali. *Kâidetü Mürââtü'l-hilâf inde'l-Mâlikîyye ve tatbikâtuha fi'l-ictihadi'l-muasıra*. Malezya: el-Câmiatü'l-İslâmiyye'l-Alemiyye, Külliyyetü Meârifü'l-Vahy ve'l-Ulûmü'l-İnsâniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Çavuşoğlu, Ali Hakan. “Utbi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/utbi-muhammed-b-ahmed>.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “el-Beyân ve't-tahsîl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-beyan-vet-tahsil>.

İbn Arafe, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Arafe. *el-Muhtasar fi'l-fikh*. thk. Abdurrahman Muhammed Hayr. 10 Cilt. Dubai: Dâr-ı Merkezi'l-Fârûk, 2014.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. 3. Baskı. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1431.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velid b. Rüşd el-Kurtubi. *el-Beyân ve't-tahsil: ve's-şerhu ve't-tevcihu ve't-ta'lîlu fi Mesaili'l-müstahrece*. thk. Muhammed Hacci. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1404/1984.

İbnü's-Şeyh, Muhammed Elemin Veledu Salim. *Murâ'âtu'l-hilâf fi'l-mezhebi'l-Mâlikî ve alâkatuhâ bi ba'di usûli'l-mezheb ve kavâ'idih*. Dabi: Dârü'l-Buhûsi li'd-Dirasati'l-İslâmiyye ve İhyai't-Turas, 2002.

İdrisî, el-Arabî b. Muhammed. “Mürââtü'l-hilâf inde'l-Karâfi dirâseta's-siliyye tatbikiyye min Kitâbi'z-Zahîra”. *Mecelletü Külliyyeti'l-İslâmiyye* 8, (2014), 1-43.

Kavadrî, Muhtâr. *Mürââtü'l-hilâf ve eseruhû fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Pakistan: el-Câmiatü'l-İslâmiyyeti'l-alemiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2000.

Kaya, Eyyüp Said. “Mâlikî Mezhebi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/Mâlikî-mezhebi>.

Kılıç, Muharrem. “Hukuki Görüş Ayrılıkları (*İhtilâf*) ve Hilâf’a Riayet (*Mürââtü’l-Hilâf*) İlkesi Konusunda Şâtibî’nin Yaklaşımı”. *Marife Dergisi* 5/2 (2005), 55-73.

Kılıç, Muharrem. “Mürâât-ı hilâf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Kasım 2020.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/muraat-i-hilaf>.

Makkarî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed. *el-Kavaid*. thk. Ahmed b. Abdullah b. Hamid. 2. CilMekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, t.y.

Orhan, Fatih. “Fıkıh Usûlünde Mürâât-ı Hilâf ve Hüccet Değeri”. *Usûl İslâm Araştırmaları* 29 (2018), 97-122.

Pala, Ali İhsan. “Fıkhi İhtilafların Uzlaşmasına Katkısı Açısından “Mura’atu’l-hilaf” ve “el-Huruc mine’l-hilaf” İlkeleri”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 589-615.

Riyâz, Muhammed. *Usûlü’l-fetvâ ve’l-kazâ fi’l-mezhebi’l-Mâlikî*. y.y.: Dârü’l-beyzâ, 1996.

Saîdî, Yahya. *Murâ’atu’l-Hilâf fi’l-Mezhebi’l-Mâlikî*. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd Nâşîrûn, 2004.

Salaheyne, Abdulmecid. “el-Hurûc mine’l-Hilâf: Mefhûmuhû ve Davâbituhû fi’l-Fıkhi’l-İslâmî”. *Havliyyetu Kulliyeti’ş-Şerî’ati ve’l-Kânûn bi Câmî’ati Katar* (2001), 228-264.

Sîsî, Tâhir Mutemed Halîfe. “el-Farku beyne mürââtî’l-hilâf ve’l-hurûc minhu ve eseruhu fi’l-fürû’l-fıkhiyye”. *el-Mecelletü’l-Arabîyye li’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye ve’ş-Şer’iyye* 3 (2018), 85-116.

Şakrun, Muhammed Ahmed. *Mürâatu’l-hilâf ‘inde’l-Mâlikîyye ve eseruhû fi’l-furû’i’l-fıkhiyye*. Dabi: Dârü’l-Buhûs li’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye ve İhyâi’t-Turas, 2002.

Şâtibî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî. *el-İtisam*. thk. Selim b. İd el-Hilâlî. Suudiyye: Darü İbn Affân, 1432/2012.

Şâtibî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî. *el-Muvafakat: İslâmî ilimler metodolojisi*. trc. Mehmet Erdoğan. 4 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.

Şazelî, Hasan Ali. *el-Hurûc min hilâfi’l-fukahâ fi’l-muâmelât*. Cidde: el-Ma’hedü’l-İslâmî li’l-Buhûs ve’t-Tedrib, 1427/2007.

Venşerîsî, Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ. *el-Mi’yârü’l-mu’rib ve’l-câmiu’l-muğrib an fetâvâ ulemâi İfrîkiyye ve’l-Endelüs ve’l-Mağrib*, thk. Muhammed Haccî. 12 Cilt. Ribat: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1981.

İMAM TAHÂVÎ'NİN BAZI FIKHÎ GÖRÜŞLERİ VE TERCİH SEBEPLERİ

Muhammed Hüsnü ÇİFTÇİ*

Giriş

Ebû Ca'fer et-Tahâvî (v. 321/933), pek çok meselede Hanefî mezhebinin usul kaidelerine bağlı kalmakla birlikte yer yer mezhep imamlarına usul ve fûrûa ilişkin konularda itirazlarda bulunmuştur. Bu sebeple Kemalpaşazâde âlimlerle ilgili yaptığı tasnifatta onu meselede müçtehid tabakasında bir âlim saymıştır.¹ Fakat son dönem fukahâdan Leknevî ve Kevserî gibi âlimler İmâmeyn mertebesinde mutlak müçtehit kabul etmektedirler. İmam Kâsânî ise Tahâvî'yi selef âlimlerin görüşlerini en iyi bilen kişi olarak tanımlamaktadır.²

İmam Tahâvî eserlerinde öncelikle muhaliflerinin daha sonra da Hanefîlerin istidlâl ettiği delilleri zikreder. Hanefî mezhebindeki ihtilafî fikhî meseleler göz önünde bulundurulduğunda Tahâvî'nin çoğunlukla İmam Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in görüşlerini tercih ettiği öne çıkmaktadır.

Tahâvî'nin özellikle *Şerhu Me'âni'l-âsâr* adlı eserinde Hanefîlerle muhalifleri arasındaki tartışmalara esas olan hadislerdeki tearuzu çözümlerken gerek hadis gerekse fikhî kriterleri kadar münâzara âdâbına da azami derecede riayet ettiğini özellikle Hanefîlere yönelik iddialara cevap verirken diğer fakih ve görüşlerini hafife alma veya öteleme gibi bir tutum ve davranışa tevessül etmediği görülmektedir. Nitekim musannifin şu sözleri bu durumu çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. "Bu sözleri ilim ehlinde herhangi birini

* Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, İstanbul, Turkey, husnuc_@hotmail.com

¹ Kınalızâde Ali Efendi, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, nşr. Süfyân b. Âiş b. Muhammed, Fîrâs b. Halîl Meş'al, (Amman: y.y. 1425/2003), 94-95.

² Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâi'ü's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Beirut: Dâru'l-küttâbi'l-Arabî, 1982), 1/213. وهو كان أعلم الناس بمذاهب السلف

*hafife almak için söylemedim. Haddi zatında bu benim üslûbüm da değil. Ben (sadece) karşı görüş sahiplerinin bize nasıl haksızlık yaptıklarını ortaya koymayı istedim*³ demektedir.

Netice itibariyle musannifin eserlerinde ele aldığı bazı konularda gerek Hanefî mezhep imamlarına gerekse diğer imamlara muhalif tercihlerde bulunduğu ve serdettiği tenkitlerinde ilmi bir müsamahaya ve eleştiri kültürüne sahip olduğu ve bu hususta azami derecede İslâmî bir hassasiyet gösterdiği tespit edilmiştir. Bu çalışmamızda pek çok fiki mesele arasından fıkıh kitaplarında ihtilafî meşhur olan bazı konuları zikretmeye çalışacağız.

1. Abdestte Başın Mesh Edilmesinde Ölçü

İslâm âlimleri başın mesh edilmesi hususunda ittifak etmekle birlikte meshin miktarı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Mâlik b. Enes⁴ ile bir rivayette Ahmed b. Hanbel⁵ başın bütünüünün mesh edilmesinin farz olduğunu söylerken İmam Şâfiî'den bu konuda iki görüş nakledilmektedir. Bir görüşe göre en az bir saç kılı üzerine mesh etmek câiz görülürken diğerine göre bu asgari üç saç teliyle sınırlı tutulmaktadır.⁶

Hanefî mezhebi imamları başa yapılacak mesh miktarı hususunda iki farklı görüş ileri sürmektedirler.⁷ Hasan b. Ziyâd'dan gelen rivayete göre Ebû Hanîfe, mesh miktarını başın dörtte biri ile

³ Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâmet el-Ezdi, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Seyyid Câdülhak, (Kahire: Matbaatü'l-envârî'l-Muhammediyye, 1968), 1/390: *فَمَا أَرَدْتُ بِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ تَضْعِيفَ أَحَدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ ، وَمَا هَكَذَا مَذْهَبِي ، وَلِكَيْتِي أَرَدْتُ بَيَانًا* ; Ayhan Tekineş, “Tahâvî'nin Şerhu Me'âni'l-Âsâr'da Hadisleri Anlamada Takip Ettiği Yöntemler”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar* (2002/1). 7/12. 162.

⁴ Sahnûn, Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, (Beyrut: Dâru sâdır, 1905), 1/16; Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecihüddîn Şah Velîyullâh, *el-Müsevvâ fi ehâdîsi'l-Muvatta'*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983), 1/83.

⁵ Ahmed b. Hanbel'den gelen diğer bir rivayete göre başın bir kısmının meshedilmesi câizdir. (İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin Türkî, 2. Basım. (Kahire: Hecl li't-Tıbaa ve'n-neşr, 1992), 1/175.

⁶ Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994), 1/118.

⁷ Cessâs, Ebû Bekr Muhammed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1993), 2/481; *وَأَلْأَخْرَى: مِقْدَارُ ثَلَاثَةِ أَصَابِعَ، وَبَيِّنًا بِمُقَدِّمِ الرَّأْسِ.*

Kerim'in abdestsiz okunabileceği konusunda İslâm âlimleri ittifak etmekle birlikte cünüp ve hayızlı kadının okuyup okuyamayacağı hususunda ihtilâf etmişlerdir.

Hanefî fakihlerin de aralarında bulunduğu âlimlerin çoğunluğu, cünüp ve hayızlı kadının Kur'ân okumasını haram sayarken, bir rivayette İmam Mâlik,¹⁵ kadîm kavlinde Şâfiî¹⁶ ile bir kısım âlimler¹⁷ cünüp ve hayızlı kadının, Kur'ân okuyabileceğini söylerler.¹⁸

Hanefiler bu konuda İbn Ömer'den nakledilen “*Bir adam ancak temiz (tahir) olduğu halde secde edebilir ve Kur'ân okuyabilir.*”¹⁹ şeklindeki rivayeti delil getirmektedirler. Nitekim İmam Muhammed “*Biz bunu alıyoruz. Bu, Ebû Hanîfe'nin de görüşüdür. Kişinin namaz abdesti olmaksızın Kur'ân okumasında bir mahzur yok fakat cünüp iken okuyamaz.*” şeklindeki ifadeyle Hanefî mezhebinin genel kanaatini ortaya koymaktadır.

İmam Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*'da İbn Ömer'den nakledilen “*Hayızlı ve cünüp kişi Kur'ân'dan bir şey okuyamaz.*”²⁰ rivayetiyle teyit ederken *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*'da “*Mezhebimize ve Sevri'ye*

¹⁵ İbn Rüşd (el-Hafid), Ebül-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Abdülmecid Tu'me Halebî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 1/110-111; Desûkî, Ebû Abdullâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ şerhi'l-kebir*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/94.

¹⁶ İbn Hacer, Ebül-Fazl Şehâbeddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî. *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülaziz b. Abdullâh b. Abdurrahmân b. Bâz, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddin el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 2/408; Mâverdî, *el-Hâvî*, 1/147; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 2/158.

¹⁷ Bu görüş sahipleri arasında İbn Müseyyeb, İkrime Taberî, İbnü'l-Münzir ve Dâvûd ez-Zâhirî gibi fakihler yer almaktadır. ; Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed, *Me'âlimü's-sünen şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1991), 1/66. İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî, *el-Muhallâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Kahire: Dâru't-türâs, ts.), 1/77.

¹⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 3/274; İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 2/408.

¹⁹ Şeybânî, *el-Muvatta'*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatif, (Kahire: el-Mektebetü'l-ilmîyye, ts.), 107.

²⁰ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1/88; لا يقرأ الجنب ولا الحائض القرآن; Küçük lafız değişiklikleriyle beraber bk. Tirmizî, “Tahâret”, 98; İbn Mâce, “Tahâret”, 105; Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, tsh. Muhammed Ömer, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1980), 1/644; Ali el-Kârî, *Fethü bâbi'l-inâye*, 1/141.

göre hayızlı, lohusa ve cünüp olan kişi Kur'ân okuyamaz.”²¹ ifadesiyle de mezhebin genel kanaatini ortaya koymaktadır.

Fakat sonraki dönem kaynaklar Tahâvî'nin cünüp, hayızlı ve lohusa olan kadının Kur'ân-ı Kerim'den bir âyeti veya daha az bir miktarı okumasının câiz olacağı görüşünde olduğunu zikretmektedir.²² Zira ona göre Kur'ân'ın nazmı ile manasının, her bir kelimeye hasredildiğini dolayısıyla, bir âyetten daha az olan kıraat ile namazın sahih olmayacağını belirtir.²³

3. Selam Vermeden Namazdan Ayrılmanın Hükümü

İslâm âlimleri, iftitah tekbiri ile namaza başlamanın farz olduğu hususunda ittifak etmekle birlikte namazın selamla tamamlanmasının hükümü hususunda farklı düşünmektedirler.

Hanefiler, namazın sonunda selam vermenin vâcib olduğunu söylerken İmam Mâlik,²⁴ Şâfiî²⁵, Ahmed b. Hanbel²⁶, Hasan b. Hayy ve Leys b. Sa'd'ın de aralarında bulunduğu âlimlerin pek çoğu, Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği “Allah sizden abdestini bozan birinin yeniden abdest alana kadar namazını kabul etmez.”²⁷ mealindeki benzer hadislerden hareketle selamın namazın bir rüknü olduğunu, aksi halde namazın iade edilmesinin farz olacağını savunurlar.²⁸

Ebû Hanîfe'ye göre bir kimsenin kendi iradesine bağlı bir fiille namazdan ayrılması (*el-hurûc bi sun'ih*), farz, İmâmeyn'e göre ise vâcib sayılmaktadır.²⁹ Buna göre namazın sonunda teşehhüd miktarı oturan kişinin selam vererek ayrılması şart değildir. Yani kişinin

²¹ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulemâ*, 1/172;

لا تقرأ القرآن عند أصحابنا والثوري حائض ولا نساء ولا جنب

²² Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/74; Hattâbî, *Me'âlimü's-sünne*, 1/66.

²³ Ali el-Kârî, *Fethü bâbi'l-inâye*, 1/141.

²⁴ İbn Rüşd, *el-Bidâye*, 1/309; İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Ali Halef b. Abdülmelik., *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2000), 8/312. Mâlikilere göre son oturuşta namazdan çıkmak için ilk selam farzdır.

²⁵ Mâverdi, *el-Hâvî*, 2/144-145; İbnü'd-Dehân, *Takvîmü'n-nazar*, 1/166.

²⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/240.

²⁷ Buhârî, “Hiyel”, 2; Müslim, “Tahâret”, 225; Buhârî, “Hiyel”, 2; Müslim, “Tahâret”, 225; لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ

²⁸ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulemâ*, 1/222; Nevevî, *Şerhu'l-Müslim*, 5/87.

²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/125;

ان الخروج من الصلاة بصنع المصلي فرض عند ابي حنيفة عندهما ليس بفرض

teşehhüddü bitirdikten sonra konuşması, abdest bozması, gülme veya yiyip içme gibi namaza zarar veren bir fiille namazdan ayrılması her ne kadar “tahrimen mekruh” olsa da namazına zarar vermez. Namazı tam ve geçerlidir, iade etmesi gerekmez.³⁰

İmam Tahâvî, Şerhu Me‘âni’l-âsâr’da konuyla ilgili “Selam Namazın Farzlarından mı Yoksa Sünnetlerinden mi?” adlı mustakil bir bab açarak Abdullah b. Amr’ın rivayet ettiği “İmam namazı bitirip (teşehhüd miktarı) oturduğunda selamdan önce onun ya da onunla birlikte namazı tamamlayanlardan birisinin, namazı bozacak bir hal başına gelirse, namazı tamamdır, namazını tekrar kılmasın.”³¹ ve benzeri rivayetleri³² zikrederek Ebû Hanîfe’nin görüşünü teyit eden rivayetlere yer vermektedir.

Tahâvî’nin Şerhu Me‘âni’l-âsâr’da selamın namazın her hangi bir rüknü olmadığını aksine sünnet olduğunu ifade eden bir bab başlığı açması burada kullandığı sünnetin vâcib manasında olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Musannif Muhtasarı İhtilâfî’l-ulemâ adlı eserde ilgili konuyu “selamın vâcib olması” bab başlığında incelemektedir.³³ Ayrıca halefî Kâsânî, -muhtemelen Tahâvî’yi kastederek- bazı âlimlerin sünnet lafzını vâcib yerinde kullanarak selamı sünnet kabul ettiklerini belirtir. Fakat Kâsânî mezhebin genel kanaatinin farz olduğunu nakleler.³⁴ Bu durumda Tahâvî’nin İmâmeyn’in selamın vâcib olduğuna dair görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır. Ona göre cumhurun istidlâl ettiği hadis, ravisi Abdullah b. Muhammed b. Ukeyl’in zayıf olması sebebiyle delil olamaz.³⁵

³⁰ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/153.

³¹ Tahâvî, *Şerhu Me‘âni’l-âsâr*, 1/274;

هو او احد ممن اتم الصلاة معه قبل ان يسلم الامام فقد تمت صلاته فلا يعود فيها إذا قضى الإمام الصلاة وقعد فأحدث

³² Tahâvî, *Ahkâmü’l-Kur‘ân*, 2/182; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/373 (8468); Ebû Dâvûd, “Teşehhüd”, 187; Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed, *Nasbu’r-râye li-ehâdîsi’l-Hidâye*, (b.y.: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1973), 2/63; Abdülfettâh Ebû Gudde’nin, Meydânî’nin *Keşfü’l-iltibâs* adlı eserine yazdığı *Mukaddime*, 38.

³³ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfî’l-ulemâ*, 1/222.

³⁴ Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi’*, 1/194.

³⁵ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfî’l-ulemâ*, 1/222.

4. Hz. Peygamber'e Salât-ü Selâm Getirmenin Hükümü

Sözlükte “dua, tâzim, rahmet” gibi anlamlara gelen salât, terim olarak Hz. Peygamber'in (s.a) isminin anıldığı yerde kendisi için söylenen “اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ” “Allah'im O'na rahmet eyle!” ve benzeri şekildeki dualara denir.

Âlimler namaz dışında Hz. Peygamber'in adını her anan veya başkasından duyan kimsenin ona salat getirmesinin hükümü hususunda ihtilaf etmişlerdir. Fakihlerin çoğunluğu bu durumda salat getirmenin müstehab olduğu hususunda ittifak ederken diğer bir kısmı vâcib olduğunu savunmaktadır.

Cumhur konuyla ilgili olarak “Allah ve melekleri, Peygamber'e çok salavât getirirler. Ey müminler! Siz de ona salavât getirin ve tam bir teslimiyetle selam verin.”³⁶ mealindeki âyeti ile “Kim bana salat okursa, Allah da ona on salat okur.”³⁷ gibi benzer hadislerle istidlâl etmektedir.

Nitekim İmam Serahsî, Resulullah'a salat getirilmesinin müstehab olduğu hususunda bütün âlimlerin icmâ ettiğini buna rağmen İmam Tahâvî'nin buna muhalefet ederek vâcib olduğunu savunduğunu nakleder.³⁸ Nitekim İmam Tahâvî *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulemâ*, adlı eserinde İmam Ebû Yûsuf'dan naklen imamın hutbe sırasında (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا) âyetini okuduğunda insanların Hz. Peygamber'e salâtü selâm getirmesi gerektiğini söylemektedir.³⁹

5. Ramazan Orucunun Kazası

Sözlükte “bir şeyi sona erdirmek” mânasına ve bunun açılımı mahiyetinde “hüküm vermek, ihtiyacı gidermek, borcu ödemek, bildirmek, tamamlamak, ilişiği kesmek, öldürmek” gibi anlamlara gelen kazâ kelimesi, fıkıh terimi olarak ibadetler alanında vakit içinde ifa edilmesi gereken ibadetlerin vakit çıktıktan sonra yerine getirilmesini ifade eder.⁴⁰

³⁶ Ahzâb, 56; إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

³⁷ Müslim, “Salat”, 3; صلاة صلى الله عليه بها عشرا من صلى عليّ

³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/30. وكان الطحاوي يقول كلما سمع ذكر النبي من غيره أو ذكره بنفسه يجب عليه أن يصلى عليه وهو قول مخالف للإجماع فعامة العلماء على أن ذلك مستحب وليس بواجب

³⁹ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulemâ*, 1/333; وروي عن أبي يوسف أن الإمام إذا قرأ في خطبته إن الله وملائكته يصلون على النبي أنه ينبغي للناس أن يصلوا على النبي صلى الله عليه وسلم في تلك الحال

⁴⁰ Yaşaroğlu, Kâmil, “Kazâ”, TDV İslâm Ansiklopedisi Ankara 2002, 25/110-113.

İslâm âlimleri "**Kim hasta veya yolcu olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun.**" (Bakara, 2/185.) âyetinin delaletiyle sefer ve hastalık sebebiyle vaktinde tutulamayan oruçların daha sonra kaza edilmesinin gerekliliği hususunda icmâ etmiştir.

Hanefî mezhebi âlimleri Ramazanda hasta veya seferi olması sebebiyle tutamadığı oruçlarını iyileştiginde veya mukim olduğu durumda imkân miktarınca kazâ etmesi gerektiği hususunda hemfikirdirler.⁴¹ Mesela kişi Ramazandan sonra 10 gün iyi olsa sonra ölse sağlıklı geçirdiği 10 günün orucunu kaza etmelidir.⁴²

Fakat Hanefî fukahâsından İmam Tahâvî mezhep imamlarının bu konuda farklı düşündüklerini Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre Ramazan'da hasta olan kişinin Ramazan'dan sonra bir gün bile iyileşse Ramazan'ın tümünü, İmam Muhammed'in görüşüne göre ise iyileştiği günler kadarını kaza etmesi gerektiğini söyler.⁴³ Fakat Serahsî, Merğînânî ve Zeylaî gibi âlimler Tahâvî'nin bu naklinin bir hata (vehim, galat) olduğunu zira bu hususta Hanefî imamları arasında herhangi bir ihtilafın olmadığını aksine bu şekildeki bir görüş ayrılığının adak konusunda bulunduğunu belirtirler.⁴⁴ Şöyle ki hasta olan birisinin, bir ay oruç tutmayı adayıp sonra bir gün iyileşmesi ve orucu tutamaması durumunda yukarıdaki ihtilaf söz konusu olur. Hâlbuki Ramazan'ın kazası konusunda Hanefî imamları arasında görüş ayrılığı yoktur.⁴⁵

6. At Eti Yemenin Hükümü

İslâm âlimleri at etinin yenilip yenilmeyeceği hususunda ihtilâf etmişlerdir.⁴⁶ Hanefî mezhebinde konu ile ilgili olarak Ebû Hanîfe'ye iki görüş isnat edilmektedir. Bir görüşe göre at etinin yenmesi tenzihen

⁴¹ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/334:

وإن صحَّ المريضُ أو أقام المسافرُ ولم يقضِ حتى مات لزمه القضاء بقدر الصحَّة والإقامة

⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, 3/91.

⁴³ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-fukahâ*, 2/55.

⁴⁴ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/50.

⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/91;

وإن صحَّ بعد رمضان عشرة أيام ثم مات فعليه قضاء العشرة الأيام التي صحَّ فيها ؛ لأنه بقدرها أدرك عده من أيام آخر والبعض معتبر بالكل ، وذكر الطحاوي أنه على قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى يلزمه قضاء جميع الشهر ، وإن صحَّ يوماً واحداً وعلى قول محمدٍ رحمه الله تعالى يلزمه القضاء بقدر ما صحَّ ، وهذا وهم من الطحاوي.

⁴⁶ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 8/126.

diğer görüşe göre tahrimen mekruhtur.⁴⁷ Kaynaklarda İbn Abbâs, Evzâî, İmam Mâlik⁴⁸ ve Ebû Ubeyd'in de at eti yemeyi haram (tahrimen mekruh) gördüğü nakledilmektedir.⁴⁹ Aralarından İbrâhim en-Nehaî,⁵⁰ Şâfiî,⁵¹ Ahmed b. Hanbel⁵² Ebû Yûsuf, İmam Muhammed'in de bulunduğu âlimlerin çoğunluğuna göre ise at etinin yenmesi mubahtır.⁵³

Ebû Hanîfe, Heysen'in rivayet ettiği “İbn Abbâs, at etinin yenmesini mekruh gördü.”⁵⁴ ve benzeri rivayetleri⁵⁵ delil almaktadır. Nitekim İmam Muhammed “Bu, Ebû Hanîfe'nin görüşüdür.” (Fakat) biz bu görüşü tercih etmiyoruz. Zira biz at etinde bir sakınca görmüyoruz. Helâllîği hususunda pek çok rivayet nakledilmiştir.”⁵⁶ ifadesiyle Ebû Hanîfe'den farklı düşündüklerini ortaya koymaktadırlar.

İmâmeyn ve diğerleri bu konuda Câbir b. Abdillâh'ın rivayet ettiği “Hz. Peygamber, Hayber günü ehlî eşek etinin yenmesini yasaklamış, at etine izin vermiştir.”⁵⁷ şeklindeki rivayetleri⁵⁸ esas almaktadır.

⁴⁷ Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâi'*, 5/38; Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasan b. Ali Zâhid *en-Nüketü't-tarîfe*, (Kahire: Matbaatü'l-envâr, 1365), 65.

⁴⁸ İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâleddin Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed Kurtubî *en-Nemerî, el-İstizkâr*, thk. Abdülmütî' Emîn Kal'acî, (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1414/1993), 15/331.

⁴⁹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 17/248; İbn Rüşd, *el-Bidâye*, 3/1211.

⁵⁰ Kal'acî, Muhammed Revvâs, *Mevsûatu fıkhi İbrâhim en-Nehaî*, (Mekke: Câmîatü'l-Melik Abdülazîz, 1979), 2/469.

⁵¹ Mâverdî, *el-Hâvî şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, 15/142; Nevevî, *el-Mecmû'*, 9/4.

⁵² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/324.

⁵³ Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâi'*, 5/38.

⁵⁴ Şeybânî, Muhammed b. Hasan b. Ferkad, *el-Âsâr*, thk. Ahmed İsa el-Mi'sarâvî, (Kahire: Dâru's-selâm, 2006), 2/785;

قال محمد : أخبرنا أبو حنيفة عن الهيثم ، عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه كره لحم الفرس

⁵⁵ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 4/210; Ebû Dâvûd, “Et'ime”, 3790.

⁵⁶ Şeybânî, *el-Âsâr*, 2/785;

قال محمد : هذا قول أبي حنيفة ولسنا نأخذ به ، لا نرى بلحم الفرس بأسا ، وقد جاء في إجلاله آثار كثيرة

⁵⁷ Buhârî, “Meğazi”, 38;

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر عن لحوم الحمير الأهلية ورخص في الخيل

⁵⁸ Buhârî ayrıca Esmâ bnt. Ebî Bekr'in rivayet ettiği “Hz. Peygamber zamanında at boğazladık ve onu yedik.” mealindeki hadisi delil almaktadır. (Buhârî, “Zebâih”, 24; Müslim, “Sayd”, 36-37 (1941);

عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما قالت : نحرنا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فرسا فأكلناه

İmam Tahâvî, at etinin cevazına dair İmâmeyn'in ve cumhur âlimlerin istidlâl ettiği Câbir b. Abdillâh ve Esmâ bnt. Ebî Bekir'in naklettiği benzer rivayetlerin mütevâtîr derecesinde olduğunu, bu sebeple tercihe şayan olduğunu savunurken ⁵⁹ Ebû Hanîfe'nin vâcip görüşünü tercih etmediği görülmektedir.

7. Hedyin Nişanlanması (İş'âr)

Sözlükte “yol göstermek, izinden gitmek; göndermek, hediye etmek” anlamlarına gelen hedy kelimesi, fıkıh terimi olarak hac ve umre sırasında Harem'de kesilen kurbanlık hayvanları ifade eder.⁶⁰

Fakihler, Mekke'ye hac ve umre ibadeti için giden hacıların yanlarında getirdikleri koyun veya keçi gibi küçükbaş hayvanları taklîd⁶¹ etmelerinin sünnet veya müstehap⁶² olduğu hususunda hem fikir olmakla birlikte, sığır veya deve gibi büyük baş hayvanların nişanlanmasının (iş'âr) câiz olup olmayacağı konusunda tartışmışlardır.⁶³

İmam Mâlik,⁶⁴ Ebû Yûsuf, Muhammed⁶⁵ Şâfiî⁶⁶ ve Ahmed b. Hanbel'in⁶⁷ de aralarında bulunduğu fakihlerin çoğunluğu iş'ârın

⁵⁹ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 4/211; ولكن الآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا صحت وتواترت أولى أن يقال بها من النظر

⁶⁰ Ögüt, Salim, “Hedy”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/156.

⁶¹ Taklîd (تقليد), işaret olması için hedy kurbanının boynuna gerdanlık, ip, terlik ve benzeri şeylerin takılmasıdır. Bkz. Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *Tılbetü't-talebe fi'l-istulâhati'l-fikhiyye*, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1995), 120.

⁶² İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 11/176.

⁶³ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 11/177; Kirmânî, Şemseddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali. *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 2. Basım, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981), 8/179-180; Ali el-Kârî, *Fethü bâbi'l-inâye*, 1/684; Kal'acî, “İş'âr”, 69. ; Nevevî, *Şerhu'l-Müslim*, 8/224.

⁶⁴ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 11/175.

⁶⁵ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, 2/73.

⁶⁶ Şâfiî mezhebi, deve ve sığırların iş'ârının sünnet olduğu, koyun gibi küçükbaş hayvanların ise sadece taklîd edileceği hususunda ittifak etmiştir. (Nevevî, *el-Mecmû'*, 8/197.)

⁶⁷ Hanbelî mezhebinde iş'âr ve taklîd sünnettir. (İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/454-455.)

sünnet veya müstehap olduğu ile hükmederken⁶⁸ İbrâhim en-Nehaî⁶⁹ ve Ebû Hanîfe'nin bunu tahrimen mekruh saydıkları anlaşılmaktadır.⁷⁰

Cumhur, Misver b. Mahreme ve Mervân'ın rivayet ettiği “...Hz. Peygamber (s.a) Hudeybiye senesinde kurbanına taklîd edip (alamet takıp) iş'âr (nişan) yaptı ve umre için ihrama girdi.”⁷¹ mealindeki rivayetleri⁷² esas alırken Ebû Hanîfe, hayvana uygulanan su-i teâmül sebebiyle bunu tahrimen mekruh görmektedir. Nitekim İmam Muhammed bunu şöyle ifade etmektedir: “Ebû Hanîfe, iş'âr'ı (tahrimen) mekruh görmektedir. Biz ise (Ebû Yûsuf ve Muhammed) kişinin büyükbaş hayvanların iş'ârlamasını câiz görüyoruz...”⁷³

Daha sonraki dönemde İmam Tahâvî'nin Ebû Hanîfe'nin iş'ar hususundaki bu fetvasını Kûfe'nin sosyolojik yapısını da göz önünde bulundurarak tevil etmeye çalıştığı görülmektedir. Nitekim İmam Serahsî'nin naklettiğine göre İmam Tahâvî, Ebû Hanîfe'nin hadislerde zikredilen iş'âr uygulamasını kerih görmediğini, aksine kendi dönemindeki insanların hayvanın ölümüne sebep olduklarından dolayı bu su-i uygulamayı vahşet/müsle⁷⁴ saydığını nakletmektedir.⁷⁵ Abdulhay el-Leknevî ise Tahâvî'nin bu tevilinin gayet müsbet

⁶⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 10/35.

⁶⁹ İbrâhim en-Nehaî de iş'ârı müsle olarak kabul etmektedir. Bkz. Kal'acî, *Mevsûatu fîkhi İbrâhim en-Nehaî*, 2/65.

⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/139; Tirmizî, “Hac”, 67; İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 3/544.

⁷¹ Buhârî, “Hac”, 106; *رَمَنْ الْحَدِيثِ مِنَ الْمَدِينَةِ*، عَلَيْهِ السَّلَامُ، خَرَجَ النَّبِيُّ، قَالَ: خَرَجَ النَّبِيُّ، قَالَ: خَرَجَ النَّبِيُّ، عَلَيْهِ السَّلَامُ، الْهَدْيُ، وَأَشْعَرٌ، فِي بَضْعِ عَشْرَةِ مِائَةٍ مِنْ أَصْحَابِهِ، حَتَّى إِذَا كَانُوا بِبَيْتِ الْخَلِيفَةِ، قَلَدَ النَّبِيُّ، عَلَيْهِ السَّلَامُ، الْهَدْيُ، وَأَشْعَرٌ، وَأَحْرَمَ بِالْعُمْرَةِ

⁷² Buhârî, “Hac”, 106; *وَكَانَ ابْنُ عَمْرٍ إِذَا أَهْدَى مِنَ الْمَدِينَةِ قَلَدَهُ وَأَشْعَرَهُ بِبَيْتِ الْخَلِيفَةِ، يَطْعَنُ فِي شِقِّ سَنَامِهِ الْأَيْمَنِ بِالشَّفْرِفَةِ وَوَجْهَهَا إِلَى الْقِبْلَةِ بَارِكَةً*

⁷³ Şeybânî, *el-Asl*, 2/410; *نرى أن يشعر البدنة وإن لم يشعر* (en-Nâfi'ü'l-kebir ile birlikte), (Beyrut: Âlemül-kütüb, 1986), 149; a.mlf., *el-Muvatta'*, 139; a.mlf., *Şerhu's-Siyerü'l-kebir*, thk. Abdülaziz Ahmed, (Kahire: Câmîatü'd-Düveli'l-Arabiyye, 1971), 5/2085.

⁷⁴ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, 2/73.

⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/139; Zeylaî, Fahreddîn Osmân b. Ali b. Mihcen, *Tebyinü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik*, (Bulak: el-Matbaatü'l-kübra'l-emiriyye, 1313), 2/47; Aynî, *el-Binâye*, 3/642.

olduğunu, aksi takdirde Ebû Hanîfe'den nakledilen bu görüşün sahih rivayetlere muhalif olacağını savunur.⁷⁶

Kıyasıca İmam Tahâvî, her ne kadar iş'âr konusunda cumhur fukahânın görüşünü benimsemiş olsa da Ebû Hanîfe'nin görüşünü tenkit etmediği, aksine ilmi kriterler ölçüsünde tevîl ettiği görülmektedir. Bu da onun muhalif olan görüşlere gösterdiği engin müsamahayı ortaya koymaktadır.

8. Bulûğ Yaşı

Âlimler "*kişinin çocukluk döneminin bitmesi, sorumluluk (teklif) döneminin başlaması*"⁷⁷ şeklinde tarif edilen bulûğ yaşı hususunda ihtilaf etmişlerdir.

Evzâî, Şâfiî,⁷⁸ ve Ahmed b. Hanbel⁷⁹ gibi âlimler 15 yaşına girmiş kız veya erkeğin mükellef olacağını söyler.⁸⁰ İmam Mâlik ise bulûğ yaşı için erkek çocuğun tüy çıkarmasını veya ihtilam olmasını esas alırken,⁸¹ Mâlikî fakihlerinin geneli kız ve erkeğin bulûğ çağını on sekiz yaş olarak kabul ederler.⁸²

Hanefî mezhebi âlimleri ise bu konuda farklı görüşlere sahiptir. Ebû Hanîfe, erkeklerin çoğunlukla 12-15 yaş arasında, kızların ise 9-12 yaş arasında ihtilam olabileceğini görüşünü savunmaktadır.⁸³ Ancak bu yaşlarda ihtilam olamamaları durumunda ihtiyaten erkeklerde 18 veya 19, hayız göremeyen kızlarda ise 15,⁸⁴ bazı rivayetlerde ise 17 veya 19 olarak tayin etmektedir.⁸⁵ Ebû Yûsuf, 15 yaşındaki kız ve erkeği eşit kabul ederken İmam Muhammed'den bu

⁷⁶ Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy b. Muhammed, *et-Ta'liku'l-mümecced alâ Muvatta'i İmâm Mâlik*, thk. Takıyyüddîn en-Nedvî, (Beyrut: Dâru'l-kalem, 1991), 2/273.

⁷⁷ Kal'acî, *Mu'cemu luğati'l-fukahâ*, "Bulûğ", 110.

⁷⁸ Mâverdî, *el-Hâvî*, 2/314.

⁷⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/599.

⁸⁰ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 3/218; *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, 2/5; Nevevî, *Şerhu'l-Müslim*, 13/15; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 13/239.

⁸¹ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 23/163.

⁸² İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 5/277.

⁸³ Kevserî, *en-Nüketü't-tarîfe*, 99.

⁸⁴ Kevserî, *en-Nüketü't-tarîfe*, 100.

⁸⁵ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, 2/5; Serahsî, *el-Mabsût*, 6/53-54; Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 7/172; *قال أبو حنيفة رضي الله عنه ثمانين سنة في العلام وسبع عشرة في* *الأجارية*; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 13/239; Kevserî, *en-Nüketü't-tarîfe*, 100.

hususla iki ayrı rivayet nakledilmektedir. Birinci rivayete göre Ebû Yûsuf ile aynı kanaati paylaştığı,⁸⁶ nakledilen ikinci rivayette erkek çocuk hakkında Ebû Yûsuf ile, kız çocuk hakkında ise Ebû Hanîfe ile aynı kanaati paylaşmaktadır.⁸⁷

İmam Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*'da Ebû Yûsuf tariki ile Ebû Hanîfe'nin bu görüşünü şöyle aktarmaktadır: “*Ebû Hanîfe: 'Çocuk, 18'ine ulaştığında yetişkin erkeklerin hükümlerine tâbi olur.'* dedi.”⁸⁸ Tahâvî, ayrıca *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*'da Ebû Hanîfe'nin bulûğ yaşının 19 olduğuna dair rivayetine de yer vermektedir.⁸⁹

İmam Tahâvî, Ebû Hanîfe'ye ait bu görüşü Ebû Yûsuf tariki ile şöyle aktarmaktadır: “*Ebû Hanîfe: 'Çocuk, on sekizine girdiğinde yetişkin erkeklerin hükümlerine tâbi olur.'* dedi.”⁹⁰ Tahâvî, ayrıca *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*'da “on dokuz” rivayetine de yer vermektedir.⁹¹ Nitekim Serahsî de *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*'de nihaî bulûğ yaşının “on sekiz veya on dokuz” olduğuna dair Ebû Hanîfe'den iki rivayet nakledildiğini belirtir.⁹²

Tahâvî, karşı tarafın istidlâl ettiği İbn Ömer hadisini şöyle yorumlar: Hz. Peygamber'in, İbn Ömer'i on dört yaşında geri çevirmesi, baliğ olmadığından dolayı değil onu zayıf olarak gördüğünden dolayı olabilir; nitekim Semura b. Cündeb'e de buna benzer davranmıştır. Netice olarak Tahâvî, Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır.⁹³

9. Aile ve Özel Hayatın Mahremiyeti

İslâm'da özel hayatın gizliliği önemli bir fikhî hükümdür. Bir kimsenin bir başkasının mahremiyetine gizli veya açıktan muttali olmaya çalışması haram kılınmıştır. Nitekim Ebû Hüreyre'nin

⁸⁶ Tahâvî, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, 2/5.

⁸⁷ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 3/218.

⁸⁸ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 3/218; *حدثنا أحمد بن أبي عمران قال ثنا محمد بن سماعه قال : إذا أتت عليه ثمانى عشرة سنة فقد صار بذلك في أحكام الرجال سمعت أبا يوسف يقول قال أبو حنيفة : إذا أتت عليه ثمانى عشرة سنة فقد صار بذلك في أحكام الرجال*

⁸⁹ Tahâvî, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, 2/5.

⁹⁰ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 3/218; *حدثنا أحمد بن أبي عمران قال ثنا محمد بن سماعه قال : إذا أتت عليه ثمانى عشرة سنة فقد صار بذلك في أحكام الرجال سمعت أبا يوسف يقول قال أبو حنيفة : إذا أتت عليه ثمانى عشرة سنة فقد صار بذلك في أحكام الرجال*

⁹¹ Tahâvî, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, 2/5.

⁹² Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, 2/592; *وفى قول أبي حنيفة ثمان عشرة سنة في رواية وتسع عشرة سنة في رواية*

⁹³ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 3/220.

naklettiği bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.) “Zandan sakının! Çünkü zan yalanın kendisidir. Birbirinizin konuştuğuna kulak kabartmayın, birbirinizin özel hallerini araştırmayın...”⁹⁴ buyurmaktadır.

Konuyla ilgili bir kısım hadislerde kişinin bir başkasının evini kapı veya penceresinden müsaadesi olmaksızın gözetlemesi halinde ev sahibinin de buna mukabil bakan kişiye vurarak gözüne kör edilmesi durumunda her hangi bir kısasın gerekli olup olmayacağı konusu fakihler arasında tartışılmıştır.⁹⁵

Hanefî ve Mâlikî⁹⁶ fakihler bir şahsın başka birinin mahremi sayılan ev halini kapı, pencere vs.’den müsaade almaksızın gözetlemesi halinde ev sahibinin tahta, taş vs. ile o şahsın gözüne vurarak kör etmesi durumunda bu kişiye yarım diyet vermesi gerektiğini savunurlar. Şâfiî⁹⁷ ve Ahmed b. Hanbelî⁹⁸ gibi fakihler ise herhangi bir tazminin gerekmeyeceğini ileri sürerler. Onlar bu konuda Ebû Hüreyre’nin rivayet ettiği “Eğer bir kimse izinsiz olarak senin mahremiyetine bakar, sen de sopa (veya benzeri bir şey) ile onun gözünü çıkarırsan, bundan dolayı artık sana herhangi bir günah sabit olmaz.”⁹⁹ ve benzeri rivayetleri¹⁰⁰ esas almaktadır.

Hanefiler ise bu görüşlerini “Tevrat’ta onlara şöyle yazdık: ‘Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş (karşılık, ceza vardır.)’... kim bunu (kısası) bağışlarsa, o kendisi için bir kefarettir.”

⁹⁴ Buhârî, “Edeb”, 57; Müslim, “Birr” ve “Sıla”, 28-31.

⁹⁵ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 12/244.

⁹⁶ Hattâb Ru'aynî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân, *Mevâhibü'l-celîl li şerhi Muhtasari Halîl*, thr. Zekeriyâ Umeyrât, (Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 2003), 8/442; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 24/65.

⁹⁷ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 22/239; 24/65.

⁹⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/539.

⁹⁹ Buhârî, “Diyât”, 22; عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَوْ أَنَّ امْرَأً اطَّلَعَ عَلَيْكَ بِغَيْرِ إِذْنٍ فَخَذَفْتَهُ بِعَصَاةٍ فَفَقَاتَ عَيْنَهُ لَمْ يَكُنْ عَلَيْكَ جُنَاحَ

¹⁰⁰ Buhârî, “Libâs”, 75; “İsti'zân”, 11.

olur.” (el-Mâide, 5/45) âyeti ve “Gözde yarım diyet vardır”¹⁰¹ mealindeki benzer¹⁰² hadislerle temellendirmektedir.

Hanefilere göre İslâm hukukunda suç ile ceza arasında bir orantının olması gerekmektedir. Hâlbuki Buhârî'nin rivayet ettiği hadislerde başkasının evine izinsiz bakan kimsenin suçu ile cezası arasında orantı yoktur.

Nitekim Tahâvî, evin mahremiyetine muttali olmaya çalışan kişinin öncelikle sözlü olarak menedilmesi gerektiğini bu da yeterli gelmezse mekândan uzaklaştırılması gerektiğini savunmaktadır.¹⁰³ Şöyle ki bir kişi başkasının evine girip malını çalmayı, şahsına veya ailesine zarar vermeyi kastederse bu durumda önce kendisine uzaklaştırılma cezası verilir, ısrar etmesi halinde öldürülür. Bunun öncesinde gözüne dahi zarar verilemez.¹⁰⁴ Dolayısıyla Hanefiler karşı tarafın istidlâl ettiği hadisleri sahih kabul etmekle beraber bunların tehdit kabilinden olduğunu söylerler.¹⁰⁵

İmam Tahâvî bu meselede böyle bir kişiye önce uzaklaştırma cezası verilmesini savunmuş olması mezhep imamlarından farklı bir tercihte bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Netice

İmam Tahâvî, Hanefî mezhebine müntesip bir âlim olmasına rağmen yer yer farklı yaklaşımlar sergilemektedir. Mezhep içinde yapmış olduğu tercihlerde çoğunlukla İmâmeyn'in yer yer Ebû Hanîfe'nin içtihatlarını benimsediği görülmektedir. Musannifin gerek hadislerin tedvini döneminde yetmişmiş olması gerekse başlangıçta aralarında İmam Şâfiî'nin önemli talebelerinden olan dayısı İmam Müzenî'den Şâfiî fikhını, daha sonra Hanefî fikhı ile birlikte hadis otoritelerinden Nesâî, Ebû Zür'a gibi pek çok

¹⁰¹ İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî, *Reddû'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenviri'l-ebşâr* (İstanbul: Kahraman yay., 1984), 6/550; Kevserî, *en-Nüketü't-tarîfe*, 126; *في العين نصف الدية*

¹⁰² Ali el-Kârî, konuyla ilgili olarak “Müslüman kanı helâl değildir.” mealindeki hadisi delil göstermektedir. (*Fethü bâbi'l-inâye*, 3/332.)

¹⁰³ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, 5/195; Ali el-Kârî, *Fethü bâbi'l-inâye*, 3/332.

¹⁰⁴ Ali el-Kârî, *Fethü bâbi'l-inâye*, 3/332.

¹⁰⁵ Ali el-Kârî, *Fethü bâbi'l-inâye*, 3/332; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 6/534; *وَالْفَرَادُ بِمَا رَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ الْمُبَالِغَةَ فِي الرَّجْرِ عَنْ ذَلِكَ*

muhaddisten hadis tahsili yapmış olması onu Mâverâünnehir fıkıh ekolünden biraz daha farklı bir konuma oturtmaktadır.

Çalışmada ele alınan konularda da görüldüğü gibi Tahâvî'nin çoğunlukla müstakil bir içtihadattan ziyade İmâmeyn'in görüşlerini benimsediği, diğer bir kısmında ise İmâmeyn'in de aralarında bulunduğu farklı mezhep imamlarının görüşlerine meylettiği görülmüştür. Ayrıca bazı fikhî meselelerde Hanefî mezhep imamlarına ait görüşlerin nispetlerinde zaman zaman hataya düştüğü halefleri tarafından ortaya konulmuştur. Tüm bu yaklaşımlara rağmen musannifin eleştirilerini yaparken ilmi eleştiri kriterlerine ve ilm-i cedel ve münâzara âdâbına sıkıca bağlı kaldığı görülmektedir.

Bununla birlikte muhalif görüşlere cevap verirken şahıs ve düşüncelerini asla alaya alma veya dışlama gibi İslâm ahlakına yakışmayan tutum ve davranışlara meyletmediği, sadece hakikatin ortaya çıkması için cevap vermiştir. Nitekim musannif bunu kendi eserinde de açıkça ifade etmiştir.

Kaynaklar

Ahmed Cevdet Paşa. *Mecelle-i ahkâm-ı adliye*. 3. Basım. Dersaâdet: Matbaa-i Osmaniye, 1308.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nuruddîn Ali b. Sultan Muhammed. *Fethü bâbi'l-'inâye bi şerhi'n-Nukâye*. nşr. Muhammed Nizâr Temîm, Heysem Nizâr Temîm. Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. ebi'l-Erkâm, 1997.

Aynî, Ebü Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ. *Umdetü'l-kârî' şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Kahire: İdâretü't-tibâati'l-müniriyye, ----- *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (tsh. Muhammed Ömer). Beyrut: Dâru'l-fikr, 1980.

Cessâs, Ebü Bekr Muhammed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1993.

Desûkî, Ebü Abdullâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ şerhi'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Dihlevî, Ebü Abdilazîz Kutbüddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhüddîn Şah Veliyyullâh. *el-Müsevvâ fî ehâdîsi'l-Muvatta'*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, 1983.

Hattâbî, Ebü Süleymân Hamd b. Muhammed. *Me'âlimü's-sünen şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, 1991.

Hattâb Ru'aynî, Ebü Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân. *Mevâhibü'l-celîl li şerhi Muhtasari Halîl*. thr. Zekerîyyâ Umeyrât. Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 2003.

İbn Abdilber, Ebü Ömer Cemâleddîn Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî en-Nemerî. *el-İstizkâr*. thk. Abdülmütî' Emîn Kal'acî. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1414/1993. 15/331.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dîmaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-epsâr*. İstanbul: Kahraman yay., 1984.

İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Ali Halef b. Abdülmelik. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2000.

İbn Ebî Şeybe, Ebü Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Musannef fî'l-ehâdîs ve'l-âsâr*. nşr. Saîd Lehhâm. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1994.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî. *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdülazîz b. Abdullâh b. Abdurrahmân b. Bâz, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddîn el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.

- *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdîsi 'l-Hidâye*. tsh. es-Seyyid Abdullâh el-Hâşim el-Yemânî el-Medenî. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- *Telhîsü 'l-habîr*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, vd. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî, *el-Muhallâ*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru't-türâs, ts.
- İbn Kudâme, *el-Muğnî*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin Türkî. vd., 2. Basım. Kahire: Hecr li't-Tıbaa ve'n-neşr, 1992.
- İbn Rüşd (el-Hafîd), Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü 'l-müctehid ve nihâyetü 'l-muktesid*. thk. Abdülmecid Tu'me Halebî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- Kal'acı, Muhammed Revvâs. *Mevsûatu fikhi İbrâhîm en-Nehaî*. Mekke: Câmîatü'l-Melik Abdülazîz, 1979.
- *Mu'cemu luğati'l-fukahâ: Arabi – İngilizi*. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1988.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, el-Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâ'i fî tertibi's-şerâi'*. thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Dâru'l-küttâbi'l-Arabî, 1982.
- Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasan b. Ali Zâhid. *en-Nüketü't-tarîfe*. Kahire: Matbaatü'l-envâr, 1365.
- Kınalızâde Ali Efendi, *Tabağâtü'l-Hanefiyye*. nşr. Süfyân b. Âiş b. Muhammed, Firâs b. Halîl Meş'al. Amman: y.y. 1425/2003), 94-95.
- Kirmânî, Şemseddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali. *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 2. Basım. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy b. Muhammed. *et-Ta'liku'l-mümecced alâ Muvatta'i İmâm Mâlik*. thk. Takıyyüddîn en-Nedvî. Beyrut: Dâru'l-kalem, 1991.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî. *el-Hâvî'l-kebîr şerhu Muhtasari'l-Müzenî*. thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994.
- Merğînânî, Ebü'l-Hasan Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir, Hâfız Aşûr Hâfız. Kahire: Dâru's-selâm, 2000.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde ed-Dımaşkî el-Hanefî. *Keşfü'l-iltibâs ammâ evredühü'l-İmâm el-Buhârî alâ ba'zi'n-nâs*. thk.

Abdülmeccid Mahmûd Abdülmeccid, göz. geç. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, 1414/1993.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.

Sahnûn, Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru sâdir, 1905.

Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. İstanbul: Çağrı yay., 1982-1983.

----- *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*. thk. Abdülaziz Ahmed. Kahire: Câmîatü'd-Düvelî'l-Arabiyye, 1971.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan b. Ferkad. *el-Âsâr*. thk. Ahmed İsâ el-Mî'sarâvî. Kahire: Dâru's-selâm, 2006.

----- *el-Asl*. tsh. Ebül-Vefâ Afgânî. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1990.

----- *el-Muvatta'*. thk. Abdülvehhâb Abdülatîf. Kahire: el-Mektebetü'l-ilmîyye, ts.

----- *el-Câmi'ü's-sağîr (en-Nâfi'ü'l-kebîr ile birlikte)*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1986.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâmet el-Ezdî. *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulemâ*. thk. Abdullâh Nezîr Ahmed. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1995.

----- *Şerhu Me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Seyyid Câtülhak. Kahire: Matbaatü'l-envâri'l-Muhammediyye, 1968.

----- *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Sadettin Ünal. İstanbul: İsam Yay., 1995.

Tekineş, Ayhan. "Tahâvî'nin Şerhu Me'âni'l-Âsâr'da Hadisleri Anlamada Takip Ettiği Yöntemler". Dîvân: İlmî Araştırmalar (2002/1). 7/12. 161-184.

Zeylaî, Fahreddîn Osmân b. Ali b. Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik*. Bulak: el-Matbaatü'l-kübra'l-emîriyye, 1313.

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed. *Nasbu'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye*. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1973.

İSLÂM HUKUKUNDA MEZHEPLER ARASI ELEŞTİRİ

İMÂMÜ'L-HAREMEYN EL-CÜVEYNÎ'NİN MUĞÎSÜ'L-HALK FÎ TERCÎHİ'L-KAVLİ'L-HAKK ADLI ESERİNDE EBÛ HANİFE'YE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Yusuf EŞİT*

Giriş

Cüveynî tarafından kaleme alınan *Muğîsü'l-halk fî tercihi'l-kavli'l-hakk* adlı eser, diğer mezhep imamları içinde Şâfi'î'nin görüşlerinin tercih edilmesi ve onun mezhebinin benimsenmesinin gerekliliğini ispatlama gayesi gütmektedir. Cüveynî, Şâfi'î mezhebinin diğer mezheplere öncelenmesi gerekliliğini bütün eserlerinde ele aldığını¹ ancak konuya dair müstakil bir eser yazmak istediğini söylemektedir.² Çalışmamıza konu olan eser böyle bir arzunun sonucunda kaleme alınmıştır.

Cüveynî, Şâfi'î'nin önceliğini özellikle Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmâm Mâlik'e (ö. 179/795) karşı yapmakta, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) veya kendi döneminde tabisi olmayan diğer mutlak müctehidlere karşı yapmamaktadır. Tabisi olmayan veya kalmayan mezhep imamlarına karşı Şâfi'î'nin takdim edilmesi anlaşılabilir olmakla beraber Ahmed b. Hanbel'den hiç bahsetmemesi dikkat çekmektedir. Böyle bir durumda bu tür bir eserde özellikle ona değinmesi beklenirdi. Ancak bu, onun Ahmed b. Hanbel'e karşı bir

* Doç. Dr., Batman Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı, BATMAN, Turkey, yusufesit11@hotmail.com

¹ Bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbüri, *el-Burhân*, Salah b. Muhammed b. 'Uveyde (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/177-179.

² Cüveynî, *Muğîsü'l-halk fî tercihi'l-kavli'l-hak*, (b.y: el-Matbaatü'l-Misriyye, 1352/1934), 5.

tavrı olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim Cüveynî, Şâfi'î'nin hadis konusundaki uzmanlığına ilişkin Ahmed b. Hanbel'in şahitliğine başvurduğu yerde Ahmed b. Hanbel için "imâmü'l-müslimîn" nitelemesini kullanır.³ Cüveynî *Muğîs*'te gösterdiği bu tavrı *el-Burhân* adlı eserinde de göstererek sadece Ebû Hanîfe ve İmâm Mâlik eleştirisinde bulunmaktadır.⁴ Cüveynî'nin etkisinde kalan Gazzâlî'nin kaleme aldığı *el-Menhûl* adlı eserde de eleştiriler yoğunlukla Ebû Hanîfe ve Mâlik'e yöneliktir.⁵ Hanbelîlerin o dönemdeki Eş'ârilere yönelik baskıları⁶ onların Ahmed b. Hanbeli hedef almasına engel olmuş olabilir. Diğer taraftan kalamî tartışmaların odağında olmaları hasebiyle itakadî bir hüviyete bürünen Hanbelîliği/Ahmed b. Hanbel'i fikhî bir perspektiften eleştirme gereği duymamış olabilirler.

Cüveynî'nin İmâm Mâlik'e çok az yer açması ve eleştirinin odağına Ebû Hanîfe'yi alması Cüveynî'nin rakip olarak sadece Hanefîliği görmesi; yaşadığı bölge olan Horasan'da yaygınlık itibariyle Hanefîliğin Mâlikîlerden ve dolayısıyla Hanbelîlerden daha fazla olmasından ve Horasan bölgesindeki Hanefîlerin Şâfiîlerle olan münasebetlerinden kaynaklandığı ile izah edilebilir.⁷ Nitekim Cüveynî, hayatının bir döneminde Nişâbur'dan ayrılıp Mekke ve Medine'ye gitmek zorunda kalmıştır. Cüveynî'nin Mekke ve Medine'ye gitme sebebi Şî-Mu'tezilî görüşleri savunan dönemin veziri Amîdülmülk el-Kündürî'nin (ö. 456/1064) Eş'ârilere vaaz ve ders vermesini yasaklayıp⁸, Eş'ârî ve Şâfiîlere yönelik sitematik sindirme politikasıdır.⁹ Selçuklu sultanlarının Hanefî olduğu

³ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 35.

⁴ Cüveynî, *Burhân*, 2/177-179.

⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts), 471; 500-503.

⁶ Davut Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 601; 611. Hanbelîlerin Eş'ârilere yönelik baskısı her ne kadar Bağdat'ta olsa da bu bir ihtimal olarak değerlendirilmelidir.

⁷ Geniş bilgi için bk. Davut Eşit, "Gazzâlî'nin Ebû Hanîfe Eleştirisi", *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - IV* (İstanbul: Star Ajans Matbaacılık, 2013), 991-992.

⁸ Bk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/141.

⁹ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel süreçte Eşarilik-Maturidilik ilişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 127. Ayrıca bk. Davut

düşünüldüğünde¹⁰ Cüveynî'nin söz konusu eseri kaleme almasına sebep olan tarihî koşullar anlaşılır hale gelmektedir.¹¹

Cüveynî'nin eserde sünnetin kitâbı neshetmesi konusunda Şâfi'î ile aynı görüşte olmamasına rağmen¹² Şâfi'î'nin görüşünü savunması ve eser boyunca Şâfi'î'ye tabi olma gerekliliğini ispatlamaya çalışması dikkat çekmektedir. Davut Eşit bu tavrı, Eş'ârî-Şâfiîlerin fıkıh usûlü meselelerinde Şâfi'î'ye muhalefet etmeleri sonucunda kendilerine yönelik eleştirileri, Şâfi'î taraftarlığı yaparak yumuşatma çabası olarak görülebileceğini söyler.¹³

Eserde yer alan eleştiriler sebebiyle eserin Cüveynî'ye aidiyeti sorgulanmıştır. Abdülazim ed-Dîb, Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirileri Cüveynî gibi bir âlimin konumuyla bağdaştıramadığı için eseri “kötü kitab” olarak niteleler ve eserin Cüveynî yazmış gibi gösterildiğini iddia eder.¹⁴ Tabakât eserleri ise bu eseri Cüveynî'ye nisbet etmiştir.¹⁵ *Muğîs* adlı eserde dile getirilen görüşlerin benzeri Cüveynî'nin *el-*

Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 342-345; “Eş'arîliğin Fikhî Mezheplerdeki Temsiliyeti”, *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 2/610-612.

¹⁰ Kalaycı, Tuğrul Bey'den itibaren tüm Selçuklu idarecilerinin Hanefi mezhebine mensup olduklarını ve kimi zaman mensubiyetlerinin taassup derecesine vardığını aktarmaktadır. Kalaycı, *Tarihsel süreçte Eşarîlik-Maturidilik ilişkisi*, 128.

Enstitüsü, Ankara

¹¹ Geniş bilgi için bk. Eşit, “Gazzâlî'nin Ebû Hanîfe Eleştirisi”, 991-992.

¹² Cüveynî, *Burhân*'da Şâfi'î'nin sünnetin kitabı neshettiğine dair görüşünün net olmadığını; apaçık hak olarak nitelediği sünnetin kitabı neshetmesinin imkansız olmadığını görüşünü mütekelimûna nispet ederek savunmaktadır. Cüveynî, *Burhân*, II, 253-254.

¹³ Davut Eşit, “Fıkıh Usûlü Bağlamında Eş'arî'nin Şâfi'î'ye Muhalefeti”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 19/1, 259.

¹⁴ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyetü'l-mezheb* (muhakkikin mükadimesi), tahk. Abdülazim ed-Dîb (b.y.: Dârü'l-Minhâc, 2007), 317.

¹⁵ Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-a'yân*, tahk. İhsân Abbas (Beirut: Dârü's-Sadr, 1900), 3/169; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebi et-Türkmânî, *Târihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-e'lâm*, tahk. Beşşâr 'Avvâd Ma'ruf, (by.: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 10/424; *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2006), 14/20; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabkâtü's-şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, tahk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhî Abdülfettah Muhammed (b.y.: Hicr li't-Tebâ'e ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1413), 5/172.

Burhân adlı eserinde de yer alması¹⁶ ve öğrencisi Gazzâlî'nin Ebû Hanîfe eleştirilerine yer verdiği el-Menhûl adlı eserini okuyan Cüveynî'nin “*ben ölmeden beni öldürdün*”¹⁷ şeklindeki beğenisi eserin Cüveynî'ye aidiyetini teyit etmektedir. Gazzâlî, Nişâburâ 473'te (1080)¹⁸ giderek 478/1085'te vefat edecek olan Cüveynî'ye beş sene öğrencilik ettiği düşünüldüğünde onun bu süre zarfında *Menhûl* adlı eserini yazdığı anlaşılmaktadır. Bu veriden Cüveynî'nin ömrünün sonlarına doğru *Menhûl*'den ve içindekilerden haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda Cüveynî'nin Menhûl'u takdir etmesi, Muğîs'i yazdıktan sonra Ebû Hanîfe hakkındaki düşüncelerinde bir değişimin olma ihtimalini de ortadan kaldırmaktadır.

Cüveynî'nin gerek *Burhân*'da gerekse de *Muğîs*'teki Ebû Hanîfe'ye yönelik yaklaşımı ile Gazzâlî'nin üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Gazzâlî'nin *Menhûl*'de Ebû Hanîfe hakkında dile getirdiği iddialar¹⁹ *Burhân*'da ve *Muğîs*'te de aynen geçmektedir.²⁰ *Muğîs*'te geçen Gaznelî Mahmut'un Hanefilikten Şâfiîliğe geçiş hikâyesi kimi tarihi kaynaklar *Muğîs*'i referans gösterilerek aktarılmaktadır.²¹ Sonraki Şâfiî eserlerinde *Muğîs*'e yapılan atıfların azlığı *Muğîs*'in mezhep üzerinde etkisi hakkında bir fikir vermektedir. *Muğîs*'in mezhep içerisinde karşılık bulmaması kurucu mezhep imamlarına karşı tavır ve üslubunun benimsenmediği ile izah edilebilir.

Şâfiî mezhebinin aksine eser Hanefî mezhebinde ses getirmiş ve Hanefî âlimlerince reddiyelere tabi tutulmuştur. Örneğin Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) “*Teşyî'u'l-fukahâi'l-Hanefiyye li teşnî'i's-*

¹⁶ Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/177-180.

¹⁷ Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 11/62; *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/273; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyîn*, tahk. Ahmed Ömer Haşim vdğr. (b.y: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, 1993), 534.

¹⁸ Mustafâ Çağrıncı, “Gazzâlî”, *TDV Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 13/490.

¹⁹ Gazzâlî Ebû Hanîfe için dil (Arapça) bilmediği, Hadis bilmediği ve fakih olmadığı için müctehid olmadığını iddia etmektedir. Gazzâlî, *el-Menhûl*, 471.

²⁰ Bk. Gazzâlî, *el-Menhûl*, 471; 500-503.

²¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-'ayân*, 5/180; Ebû Muhammed 'Affî' d-dîn Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Süleymân el-Yâfi'î, *Mirâtü'l-cenân ve i'bretü'l-yakzân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 3/19.

süfehâ'i's-Şâfiyye”, Nuh b. Mustafa'nın (ö. 1070/1660) “*el-Kelîmâtü's-şerîfe fî tenzihi Ebi Hanîfe ani't-türrâhâti's-sehîfe*” ve Zahid el-Kevserî'nin (ö.1952) “*İhkâkû'l-hak bi ibtâli'l-bâtıl fî Muğîsi'l-halk*” eserleri bunlardandır.

1. Mezhep Tercihî

Bir mezhebin tercihi gerek tercihin kendisi gerekse de ictihâta hata ve isabet ile ilintilidir. Cüveynî de eserine bu iki hususu Bakıllânî'nin (ö. 403/1013) konuya dair görüşlerini irdeleyerek başlar. Ona göre “*iki eşdeğerden/misleyn birinin diğerine asıl olarak değil, vasf olarak fazlalığının izhar edilmesi*” şeklinde tanımlanan tercihin usulcüler tarafından “*kendi başına bir delil olmayıp iki delilden birinin kaynağına (me'haz) ilişkin artı bir izâh*” şeklinde tanımlandığını; kesin ve zan olmak üzere iki çeşidi olduğunu söylemektedir.²²

Cüveynî, Bakıllânî'nin kesin tercih türünü kabul ettiğini, tercihin zan olan kısmından ise ancak zannî delili müstakil olması durumunda kabul ettiğini belirtir.²³ Onun aktardığına göre Bakıllânî, müstakil zannî delil ile amel edilebileceğine ilişkin sahabe icmâ'ını ileri sürmektedir. İcmâ' dışında kalan müstakil olmayan zanlar ise amel edilmeyecek türdür.²⁴ Diğer taraftan Bakıllânî, her müctehidin musîb olduğu inancından hareketle ictihâdlar arasında tercihin olmayacağını da söylemektedir.²⁵ Bakıllânî, tercihi kesin olan tercihler ile müstakil olan zanlara hasretmekte ve her müctehidîn musîb olduğu düşüncesinden hareketle mezhepler arası bir tercih ve öncelemenin gereksizliği sonucuna varmaktadır.²⁶ Nitekim Cüveynî de her müctehidin isâbet ettiği düşüncesinin doğru olduğu varsayıldığında Bakıllânî'nin ulaştığı sonucun da doğru olacağını söyler.²⁷ Ancak ona göre her müctehid musîb değildir. Cüveynî, hakkın tayin edilmeksizin tek oluşunu Hz. Ali ve Hz. Muaviye arasındaki savaş üzerinden izah eder. Söz konusu savaşta Hz. Ali musîb, Hz. Muaviye ise muhti'dir.

²² Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 7.

²³ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 8.

²⁴ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 8.

²⁵ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 8. Ayrıca bk. Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdîrahîm (Abdîrrahmân) b. Muhammed el-Hindî el-Urmevî, *el-Fâik fî usûli'd-dîn*, tahk. Mahmud Nadr (Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.) 2/344

²⁶ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 8.

²⁷ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 9.

Cüveynî bu konuda icmâ‘ olduğunu söylemekte; Bakıllânî’nin görüşü kabul edildiğinde iki tarafın da musîb olduğunun kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir.²⁸ Halbuki Bakıllânî’nin görüşünün aksine birinin musîb, diğ erinin muhti’ olduğuna ilişkin icmâ‘ oluşmuştur.

Cüveynî’nin konu hakkındaki düşüncesinin altında yatan ana saik, isâbet eden müctehidi veya mezhebi bulmanın gerekliliğidir. Mezheplerden sadece bir tanesi musîb ise o zaman hangisi sorusunun cevabı Cüveynî’nin eserini yazma gerekçesini oluşturmaktadır. Bununla beraber her meselede isâbet hususunun ayrı ayrı değerlendirilmesi gerektiği açıktır. Öyle ki Cüveynî’nin bile tüm fürû konularında Şâfi‘î ile aynı paralellikte olduğu söylenemez. Cüveynî’nin söz konusu eserinde üç mezhep imamı arasında Şâfi‘î’yi öncelenmesi; Şâfi‘î’nin kişisel özellikleri ve meselelere dair musîb olduğuna ilişkin genellemesinin sonucudur.

Cüveynî kişinin kimi meselelerde bir mezhebi diğ er meselelerde başka mezhebe tabi olmasını doğru bulmamakta, bunun teklifi/sorumluluğu ortadan kaldıran bir husus oluşunu aynı meselede farklı mezheplerin birbirine zıt sonuçlara varması ile izah etmektedir. Öyle ki bir mesele hakkında biri helâl, diğ eri harâm diyen iki farklı görüş ortaya çıkabilmektedir. Kişinin aynı meselede bir keresinde helâl diyen mezhebi başka bir sefer de harâm diyen diğ er mezhebi kabul edip yaşaması teklifi ortadan kaldırmaya, tekliften beklenen faydayı yok etmeye, ilkesel yaşamdan (hurûc ‘ani’d-dabt) çıkmaya sebep olmaktadır.²⁹ Cüveynî, sahabe dönemi fıkıh olgusunun farklı olduğuna dikkat çekerek sahabe döneminin bu husus için referans gösterilmesine de karşı çıkmaktadır. Buna göre sahâbe döneminde asıl ve kaideler belirlenmiş, fürûnun tüm meselelerini kapsayacak bir fıkıh ise oluşmamıştır.³⁰ Cüveynî, dört halife ve sahâbîlerin mezhep imâmlarından daha faziletli, daha fakîh ve değ erce daha yüksek olduklarını ifade eder. Bununla beraber sahâbîler dini koruma yönündeki mücadelelerinden ötürü tüm vakıaları kapsayacak bir mesele tahrîcine ve tafsilata girme işine vakit bulamamışlardır.³¹ Dolayısıyla Cüveynî, sonraki dönem ile sahâbe dönemi arasındaki

²⁸ Cüveynî, *Muğîsü’l-halk*, 9.

²⁹ Cüveynî, *Muğîsü’l-halk*, 14.

³⁰ Cüveynî, *Muğîsü’l-halk*, 15.

³¹ Cüveynî, *Muğîsü’l-halk*, 15.

farklılığın kıyâsa engel olduğunu ve sahâbîlerden birinin bir mezhep imâmı gibi tayin edilemeyeceğini ifade etmeye çalışmaktadır.

Cüveynî, mezhep bağlılığının total olarak ele alınması gerektiğini düşünmektedir. Bu anlayışa göre insanın hayatını bir bütün olarak bir mezhep çerçevesinde şekillendirmesi gerektiğini vurgulayarak aynı meselede kimi zaman bir mezhebi başka bir zaman diğer bir mezhebi taklîd etmesini ilkesel açıdan sakıncalı bulmaktadır. Böylelikle Cüveynî, sadece bir mezhebe tabi olunması gerekliliğini açıkça ifade etmektedir.³² Cüveynî bu noktada meseleyi var olan mezheplerin tercihine getirmekte ve akli olan her kesin Şâfi'î'yi tercih etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Onun konuya dair ifadeleri şu şekildedir: “Akli olan herkesin uzaktaki, yakındaki, doğudaki her Müslümanın Şâfi'î mezhebini seçmesi vaciptir.... Avâmın ve cahilin aynı şekilde Şâfi'î mezhebini tercih etmesi gerekir/vaciptir.”³³

2. Cüveynî'nin Şâfi'î Algısı

Cüveynî, delilleri bilmeyi, hükümlerin kaidelerine vakıf olmayı, Allah'ın lütfu ile ilişkilendirmektedir. O, Allah'ın, bu lütfu, kullarından dilediğine verdiğini söyleyip bu noktada âlim ve fukahâdan İmam Şâfi'î'yi seçtiğini söylemektedir.³⁴ Cüveynî, Şâfi'î'yi ümmetin din adamlarının en hayırlısı ve büyük imâmın öncüsü şeklinde tavsif etmektedir.³⁵ O, Allah'ın Şâfi'î mezhebini mezheplerin en güzeli kıldığını belirtir. Buna dayanak olarak ise Peygamber'in “imamlar Kureyş'tendir”, “Kureyş'i önceleyin önüne geçmeyin” haberlerini delil olarak göstermektedir.³⁶ Ayrıca Cüveynî, Şâfi'î mezhebinin diğer mezheplere öncelenmesi hususunu bütün eserlerinde ele aldığını belirtmektedir.³⁷

Cüveynî, yukarıda aktardığımız hadisleri devlet başkanının Kureyşli olması gerektiği şeklindeki genel sünnî kabule dayanak

³² “Amîye kesinlikle gerekli (vacip) olan tüm vakia ve fîrû'uyla ya Şâfi'î mezhebine, ya Mâlik'in mezhebine ya da Ebû Hanîfe veya diğer mezheplerden birine tabi olmasıdır.”Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 14.

³³ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 16.

³⁴ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 4.

³⁵ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 4.

³⁶ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 5.

³⁷ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 5.

olarak zikretmektedir.³⁸ Bununla beraber hadisin mütevatir olmayıp kesin bilgi ifade etmediğini ve³⁹ devlet başkanlığında nesebin şart olmasını aklî bulmadığını *Ğiyâsü'l-ümem* adlı eserinde dile getirmektedir.⁴⁰ Cüveynî, Şafii'nin görüşlerinin tercih edilmesi gerekliliği sadedinde zikrettiği bu hadisleri naklî bir delil olarak *el-Burhân* adlı eserinde de dile getirmektedir.⁴¹ Ancak mezhep imâmlarının tercihi konusunda delil olarak sunduğu hadislerin devlet başkanlığı hakkında oluşu hadislerin bağlamı dışında kullandığı eleştirisine sebep olmaktadır. Nitekim Kevserî bu eleştiriye dile getirmektedir.⁴²

Cüveynî'nin "imamlar Kureyş'tendir" rivayetine sarılması, Şâfi'î'nin tercih sebebine ilişkin nakilden delil getirme çabası olarak bakılabilir. Nitekim o, eserin geri kalanında Şâfi'î'nin diğer imamlara takdim edilmesine dair kendi çıkarımlarını detaylıca ele almaktadır. Cüveynî'nin sergilediği tavrı bir meseleye dair naklî ve aklî delil getirme geleneğinin bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. Cüveynî'nin mezhep tercihi noktasında takip ettiği bu metodun, Hanefî fakihlerinden Babertî tarafından da takip edildiğini söylemek mümkündür. Bâbertî, Hanefî mezhebinin tercih edilmesini özellikle Şâfi'î mezhebine karşı üstünlüğünü ispatlamak için kaleme aldığı eserinde Ebû Hanîfe'nin tercihinin gerekliliğini hem aklî hem de naklî delillerle ortaya koymaya çalışmaktadır.⁴³

3. Cüveynî'nin Ebû Hanîfe Eleştirisi

Cüveynî, Ebû Hanîfe'nin sayısız fer'î meseleyi ele aldığını ve ömrünü meseleleri vaz etmeye ayırdığını ancak ayıklama işlemine fırsat bulmadan vefat ettiğini söylemektedir.⁴⁴ Ona göre bu doğal bir

³⁸ Cüveynî, *Ğiyâsü'l-ümem fi'l-tîyâsi'z-zülem*, tahk. Abdülazim ed-Dîb, İkinci baskı (b.y.: Mektebetü İmam Harameyn, h.1401) 80-81.

³⁹ Cüveynî, *Ğiyâsü'l-ümem*, 81.

⁴⁰ Cüveynî, *Ğiyâsü'l-ümem*, 81.

⁴¹ Cüveynî, *Burhân*, 179.

⁴² Muhammed Zahid Kevserî, *İhkâkü'l-hak bi ibtâli'l-batıl fi Muğisi'l-halk*, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.), 19.

⁴³ Bk. Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısrî, *en-Nüketü'z-zarîfetü fi tercihi mezhebi Ebî Hanîfe* (Suudi Arabistan: Merkezü'l-Buhusi't-Terbeviyye, 1997), 31-35.

⁴⁴ Cüveynî, *Muğisi'l-halk*, 18.

durumdur. Çünkü ilkin bir şeyi vazeden kişi, ömrünün tümünü buna adar. Nitekim Ebû Hanîfe de ömrünü fikhî meseleleri tefri'e ayırmış ancak bu meseleleri temyiz etme işine ömrü vefa etmemiştir.⁴⁵ Onca meselenin temyiz işi iki seçkin öğrencisi (ashâbı) Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed (ö. 189/805) tarafından yapılmıştır. Cüveynî'ye göre Ebû Hanîfe'nin iki ashâbının Ebû Hanîfe ile olan ihtilaflarının arkasında söz konusu farklılaşan bu çabalar yatmaktadır. İki öğrenci, Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu meselelerden sahihini fasidinden ayırmaları hasebiyle imâmlarına muhalefet etmişlerdir.⁴⁶ Cüveynî, Ebû Hanîfe'nin iki öğrencisinin birçok konuda imamlarına muhalefetini bir eleştiri olarak değil kendi eleştirisinin haklılığını ispat etmek dahası eleştirdiği hususun sonucu olarak sunmaktadır.

Cüveynî, Şâfi'î'nin meseleler arasında temyiz işlemini yaptığını ifade ederken Ebû Hanîfe'nin kendisine oluşturduğu imkânlardan faydalandığını da ifade etmektedir. Söz konusu imkânlar kaide ve esasların oluşturulmasıdır. Şâfi'î, bunları oluşturma için zaman kaybetmemiş doğru ile yanlış birbirinden ayırma işlemine girişmiştir.⁴⁷ Her ne kadar görünürde Şâfi'î'nin Ebû Hanîfe'ye borçlu olduğu görüntüsü varsa da Cüveynî'nin yapmaya çalıştığı şey, Ebû Hanîfe'nin detay meseleler arası temyiz işlemini yapmaya ömrünün yetmediğini; öğrencilerinin ona muhalefetlerinin meşru ve haklı olduğunu ve sonrakilerin daha dakik ve doğru bir tercih yaptıklarını⁴⁸ vurgulamaktır. Cüveynî, zikrettiği örneklerde Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed'in görüşlerinin Ebû Hanîfe'ninkiyle değil de Şâfi'î'nin görüşüyle örtüşmesini mezkûr teorisini teyit etmek için kullanır.⁴⁹ Ona göre her ilim ve sanatta ilk olanlar kendi ilim ve sanatlarında bir çizik atmış sonrakiler sayılamayacak derecede onu ileriye taşımışlardır. İlkler, vaz etme ve temhid ile meşgul olup sonrakilere asılların ruhundan istifade edebilme imkânını hazırlamışlardır. Sonrakiler ise temyiz işine girişmişlerdir.⁵⁰ Cüveynî, Ebû Hanîfe ile Şâfi'î'nin çaba ve uğraşlarının farklılığına dikkat çekmekte zamansal olarak sonradan

⁴⁵ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 18.

⁴⁶ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 19.

⁴⁷ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 21.

⁴⁸ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 22.

⁴⁹ Örnekler için bk. Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 19-21.

⁵⁰ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 22.

gelmesi hasebiyle Şâfi'înin uğraşısının fıkıh ilmine katkı noktasında daha ileri ve daha farklı olduğunu iddia etmektedir.

Cüveynî, Ebû Yûsuf'un Medine'de Harun er-Reşîd ile İmâm Mâlik'in huzurunda Şâfi'î ile giriştiği bir tartışma sonucu kendi savunduğu görüşten Şâfi'î'nin görüşüne rücu ettiğini ihtiva eden bir anekdot aktarmaktadır.⁵¹ Bu aktarıma göre vakfın meşruiyeti, ölçü birimi olan sa'nın miktarı ve kametin teklifi hususunda Şâfi'î, Ebû Hanîfe'den farklı düşünmekte ve kendi görüşünü ispatlamak için Medine'de var olan uygulamalara referansta bulunmaktadır. Şâfi'î İlk olarak Hz. Peygamber'in müezzini olan Bilâl-i Habeşî'nin ve Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin torunlarını çağırıp ezan ve kameti okutmuş ve Hz. Peygamber döneminden kendi zamanlarına kadar büyüklerinin ezan ve kameti bu şekilde okuduklarına dair şahitliklerini almıştır. Akabinde Peygamber döneminden beri kullanılan iki sa' aletin miktarını ölçtürmüştür. Vakıf meselesinde de dört halifenin çeşitli vakıflarını göstermiş ve görüşlerinin kendilerince uydurulmadığını; Hz. Peygamber ve dört halife dönemi uygulamalarına muvafik olan mezhebin daha hak olduğunu ifade etmiştir. Ebû Yusuf da bu üç hususta kendi görüşünü değiştirmiş; kendisine "Ebû Hanîfe'nin görüşünden rücu mu ediyorsun sorusu yöneltildiğinde o, kendisine

⁵¹ Kevserî, Sehâvî'den nakille Şâfi'î'nin Ebû Yusuf ile Harûn er- Reşîd'in huzurunda görüşmesinin temelsiz olduğunu, Harûn er- Reşîd ile ancak Ebû Yusuf'un ölümünden sonra görüştüğünü belirtmektedir. Kevserî *İhkâkû'l-hak*, 54. Yaygın kabul Şâfi'î'nin Harûn er- Reşîd ile Malik'in vefatından (ö. 179/795) sonra Bağdat'ta görüştüğüdür. Zehebî Şâfi'î'nin Ebû Yusuf ile karşılaşmadığını açıkça belirtmektedir. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/255. Aybakan da Şâfi'î'nin Ebû Yusuf ile münazaralarına dair rivayetleri Şâfi'î'nin ancak Mâlik b. Enes'in vefatının ardından münazaralara katıldığı ve Ebû Yûsuf'un vefat tarihine kadarki üç yıllık süreyi (795-798) çoğunlukla Yemen'de geçirdiği dikkate alınarak ihtiyatla karşılanması gerektiğini ifade etmektedir. Bilal Aybakan, "Şâfi'î", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/223. Ancak Cüveynî'nin sunduğu veri Şâfi'î'nin Ebû Yusuf ile Bağdat'a değil henüz Medine'de karşılaştığı bilgisini vermektedir. Şâfi'î'nin Ebû Yusuf ile Bağdat'ta karşılaşma ihtimalinden farklı olarak henüz talebe olduğu zamanda Medine'de görüştüğü bilgisini vermektedir. Ancak Kevserî de Şâfi'î'nin ilmi kişiliğinin çok sonraları oluştuğuna vurgu yaparak söz konusu görüşme ihtimalini düşük görmektedir. Kevserî *İhkâkû'l-hak*, 54. Dolayısıyla Kevserî Şâfi'î'nin öğrencilik yıllarında gerçekleştiği anlaşılan tartışmayı, Mâlik gibi bir imam dururken öğrencisinin huzura çağırılmasından ötürü tartışmaya açmaktadır.

gösterilen hususları bilmesi durumunda Ebû Hanîfe'nin de görüşünden vazgeçeceğini söylemiştir.⁵²

Söz konusu anekdot birkaç hususu içermektedir:

1. Şâfi'î'nin mezhebi Ebû Hanîfe mezhebine göre sünnete daha muvafıktır.
2. Ebû Hanîfe'nin kimi hususlarda bilgi eksikliği bulunmaktadır.
3. Hanefi mezhebinde bilgi eksikliğinden ötürü sünnete aykırı sonuçlara ulaşılmıştır.

Cüveynî, Şâfi'î'nin Ebû Hanîfe'den istifade etmesi yönüyle onun öğrencisi olması dolayısıyla tabi olma bakımından Ebû Hanîfe'nin mezhebinin daha layık olduğu görüşüne karşı çıkmaktadır.⁵³ Ona göre Şâfi'î'nin, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini öğrenmek için onların kitaplarından istifade etmesi onun öğrenci olduğu anlamına gelmez.⁵⁴ Bu noktada Cüveynî, Şâfi'î'nin tabi olmaya daha layık olduğunu ispatlamak açısından Şâfi'î'nin usûl, fîrû, dil ve daha birçok ilimde derin bir bilgiye sahip olduğunu; Ebû Hanîfe'nin ise sözü geçen ilimlerin bir kısmında derin bilgisinin olmadığını; onun zikredilen ilimlerden bir tanesinde (ذا فن واحد) derin bilgi sahibi olduğunu iddia etmektedir.⁵⁵ Cüveynî burada Ebû Hanîfe'nin kimi ilimlerde derin bilgi sahibi olmadığı bilgisinin gizli bir şey olmadığını söyleyerek⁵⁶ bilinen bir şey olduğunu ifade etmekte ancak bilgi sahibi olmadığı ilimlerin ne olduğunu söylememektedir. Cüveynî, zikrettiği örneklerde Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in görüşlerinin Ebû Hanîfe'ninkiyile değil de Şâfi'î'nin görüşüyle örtüşmesini mezkûr teorisini teyit etmek için kullanır.⁵⁷ Bunun yanında dil hususunda da Şâfi'î'nin katıksız/saf Arab olmasını,⁵⁸ Ebû

⁵² Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 19-21.

⁵³ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 23-24.

⁵⁴ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 23.

⁵⁵ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 23. Cüveynî'nin Ebû Hanîfe'nin derin bilgi sahibi olduğunu itiraf ettiği alan muhtemelen fîrû olmalıdır. O Ebû Hanîfe' hakkında fıkıh ilmindeki öncü kişi olması hasebiyle meselelere daldığını belirtmektedir. Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 18.

⁵⁶ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 23.

⁵⁷ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 35.

⁵⁸ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 35.

Hanîfe'ye karşı bir tercih sebebi olarak ileri sürmektedir ki bununla kastı dil açısından Ebû Hanîfe'nin Şâfi'î kadar derinlemesine bilgi sahibi olmadığıdır.

Cüveynî, Ebû Hanîfe'nin mezhebinin meselelere yeterliliğine herhangi bir eleştiri getirmemektedir.⁵⁹ Ancak o, Ebû Hanîfe'nin ömrünün kifayet etmemesi nedeniyle meseleleri birbirinden ayırmamasını, mezhebi için bir eksiklik olarak görmektedir. Ayrıca Cüveynî, Ebû Hanîfe'nin usûl kaideleri olmaksızın cüz'î meselelere ve fîrû'a incelemede aşırıya kaçtığını belirtir.⁶⁰

Mezhebin tüm mesele ve vakıaları kapsayacak ölçüde oluşu, Şâfi'î'nin kavleyi bağlamında bir eksiklik olarak dile getirilen bir eleştiridir. Söz konusu eleştiriye göre sahâbe görüşlerinin kapsayıcı olmayışları sebebiyle bir mezhep olarak tabi olunmamalarına ilişkin Cüveynî'nin dile getirdiği gerekçe Şâfi'î'nin mezhebi için de geçerlidir. Şâfi'î'nin kimi meselelerde tereddüt edip meseleleri netleştirmemesi kendi mezhebinin meseleleri kapsayıcılığını sorunlu hale getirmektedir.⁶¹

Cüveynî, Şâfi'î'nin görüşleri arasındaki tereddüdün Ebû Hanîfe'den aktarılan rivayetlerdeki tereddüt gibi olup mezhebin kapsayıcılığını sorunlu hale getirmediğini belirtmektedir.⁶² Öte yandan Şâfi'î'nin sonuca bağlamadığı meselelerin sayısının az olduğunu ve “*Şâfi'î'nin başkalarına karşı ayrıca üstün vasıfları olmasaydı bile kimi meselelerdeki tereddüdü ikna olmamız için yeterli idi*” şeklindeki ifadenin dile getirildiğini belirtir. Ona göre bu Şâfi'î için bir eksiklik olmayıp dakik bir fikre, derin bir kavrayışa sahip olduğunu göstermektedir.⁶³ Öte yandan Şâfi'î'nin sonuca bağlamadığı mesellerin sayısının on sekiz olduğunu ömrünün bu meseleleri tamamlamaya yetmediğini ancak Müzenî (ö. 264/878) ve İbn Süreyc

⁵⁹ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 27.

⁶⁰ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 78.

⁶¹ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 27.

⁶² Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 27-28.

⁶³ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 28. Konuya ilişkin Şâfi'îlerin savunusu için ayrıca bk. Yusuf Eşit, *Kavleyn Literatürü Bağlamında Şâfiî Savunusu*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2019).

(ö. 306/918) gibi bilginlerin Şâfi'î'nin usûlüne uygun olarak o meseleleri tahrir ettiklerini ifade eder.⁶⁴

Cüveynî'nin düşüncesi açısından “ömrün yetmeyip kimi meselelerin çözümsüz bırakılması ve sonrakilerin bu işi üstlenmesi” bir tutarsızlık arz etmemektedir. O, Ebû Hanîfe'nin sayısız meselelere dalıp bir birinden ayırma işine ömrünün vefa etmeyişi ve öğrencilerinin bu işi yerine getirmesini mezhep tercihi açısından bir eksiklik olarak görmektedir.⁶⁵ Ancak söz konusu eksikliği Şâfi'î için görmemesi mezhep ulemasının çözüme kavuşturduğu meselelerin oranı ile alakalıdır. Şâfi'î'nin çözüme bağladığı meselelere oranla çözüme bağlamadığı ve ondan sonrakilerin çözdüğü meseleler çok azdır. Diğer taraftan Cüveynî, sonraki mezhep ulemasının bu meseleleri, Şâfi'î'nin usûlüne göre sonuçlandırdığı düşüncesindedir.⁶⁶ Ona göre, Hanefilerin durumu bundan farklılık arz etmektedir. Hanefilerde gerek mesele ve gerekse ihtilaf çöktür.

Cüveynî, Ebû Hanîfe'nin usûlüne dair eleştiriler de ileri sürmektedir. Söz konusu eleştirileri iki başlıkta toplayabiliriz:

1. Ebû Hanîfe'nin usûlünde kesin olarak batıl olan hususlar bulunmaktadır.⁶⁷

2. Ebû Hanîfe'nin usûlü, Şâfi'î'nin usûlüne nispetle vakıa ve asılları tam bir şekilde kapsamamaktadır.⁶⁸

Cüveynî istihsânı ve kıyâsa muhalif ahâd haberin reddini, birinci kısım için dile getirmektedir. O, istihsânı delilsiz bir şey ile amel etme olarak niteler. Konuya dair Şâfi'î'nin İmâm Muhammed ile münazara ederken kendisine söylediği “*kim istihsânda bulunursa şeriat vaz etmiş; kim şeriat vaz ederse şirke düşmüş olur*” sözünü aktarmaktadır.⁶⁹ Cüveynî, istihsânı “[şer'î bir meselede herhangi bir] *delil olmaksızın amel etmekle*” eşdeğer olarak görmektedir.⁷⁰

⁶⁴ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 29.

⁶⁵ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 18-19.

⁶⁶ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 29.

⁶⁷ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 32.

⁶⁸ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 34.

⁶⁹ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 32.

⁷⁰ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 32.

Cüveynî kıyâsa muhalif haber-i vâhidin reddine ilişkin görüşü asıl-fer' ilişkisi açısından izah eder. Ona göre asıl olan ve uygunluk açısından ölçüt kabul edilen haberdir. Uygunluk haberde değil kıyâsta aranır. Dolayısıyla kıyâsın kabulü haberle uygunluğuna göredir. Aksi yani aslın fer'e uygunluğu aklen ve naklen imkânsız bir husustur.⁷¹

Cüveynî, mezheplerin usûlleri açısından sınınanabileceğini söyler. Ona göre usûl, fûrû'n dayanağıdır.⁷² Fûrû' ve asılları tam bir şekilde kapsayan usûl⁷³ tabi olunacak olandır. Bu noktada o, Şâfi'î'nin usûl ilmini ilk tertip edip ve tasnif eden kişi olduğunu; dolayısıyla usûlü daha iyi bildiğini varsayarak Ebû Hanîfe'ye tercih edileceğini belirtir.⁷⁴ Cüveynî, asılların Kitâb, sünnet, icmâ' ve kıyâs olduğunu, bu dört aslı en iyi bilen usûlünün, vakıaları ve tüm meseleleri daha kapsayıcı olacağını ifade eder.⁷⁵ Cüveynî usûlün de dil, kelim ve fıkıh olmak üzere üç maddesi olduğunu belirttikten sonra Şâfi'î'nin dil açısından üstünlüğüne değinir.⁷⁶ Cüveynî usûl ilminin konu edindiği dört aslı ve usûlün üç sacayağında biri olan dildeki üstünlüğü üzerinden Şâfi'î'nin usûlünün tercihini değerlendirir. Cüveynî, Şâfi'î'de gördüğü söz konusu bu faziletleri Ebû Hanîfe açısından bir eksiklik olarak göstermeye çalışmaktadır. Dolayısıyla Cüveynî penceresinden usûl alanında bir eser telif etmemek, usûl bilgisi açısından bir eksiklik; usûlün dayanaklarından biri olan Arap diline vukufiyetin yeterli düzeyde olmaması usûlün kendisinde bir hâlel oluşturmaktadır. Nitekim Cüveynî, Ebû Hanîfe'nin dakîk bir âlim olduğunu ancak Şâfi'î'nin daha dakîk olduğunu iddia eder. Cüveynî bu sonuca, Şâfi'î'nin usûlünün asıl ve kaidelere uygunluğu, Ebû Hanîfe'nin birçok görüşünün Kitâb'a, sünnet'e, asâra ve icmâ'a muhalif olmasından hareketle onun usûlünün asıllara aykırılığı iddiasıyla ulaşır.⁷⁷

Cüveynî'ye göre, Ebû Hanîfe ibâdât, muâmelât, münâkahât, tekbir (iftitah tekbiri) ve Kur'ân'ı (namazdaki kıraat) aynı seviyede

⁷¹ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 33.

⁷² Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 34.

⁷³ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 34.

⁷⁴ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 34.

⁷⁵ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 35.

⁷⁶ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 35.

⁷⁷ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 38.

görmektedir. Alışverişin (bey'), nikahın, tekbirin kendi lafızları dışındaki lafızlarla gerçekleşebileceğini ve Kurân'ın kendi nazmı dışında örneğin farsça ile namazda kırâatının yapılabileceğini söylemiştir.⁷⁸ Cüveynî, bu hususu ilimleri birbirine karıştırma olarak görmektedir.⁷⁹ Onun bu konularla alakalı Şâfi'î'nin yaklaşımını anlatımından anlaşılan, birbirinden farklı özellik taşıyan ibadet, nikah ve bey gibi alanları Ebû Hanîfe'nin eşdeğer görmesi bir eksikliklerdir. Taabüdî zelliği taşıyan ibadetler ile nisbeten taabudilik niteliği taşıyan nikâh ve taabudilik özelliği olmayan bey akdini aynı seviyede görüp aynı hükme varmak, alanlar arası farklılığı görmemek demektir.

Netice

Cüveynî'nin zihninde mezhep olgusunun bir şahıs etrafında cereyan ettiği anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe mezhebi dediğinde öğrencilerinin işin içinde olduğu ve daha sonraki süreçte şekillenen Hanefiliği kast etmediği dahası zihninde öyle bir mezhep kurgusunun olmadığı anlaşılmaktadır. Bu husus onun, Ebû Hanîfe'den sonra yaşaması sebebiyle Şâfi'î'nin uğraşısının fıkıh ilmine katkı noktasında daha farklı ve daha ileri seviyede olduğu iddiasında açıkça ortaya çıkmaktadır. Cüveynî'nin, Ebû Yûsuf ile İmâm Muhammed'i, Şâfi'î'nin dengi olarak görmediğinden onların mezhebin teşekkülündeki katkılarını görmezden gelmektedir. Nitekim Ebû Yûsuf ile İmâm Muhammed'in Şâfi'î ile yaptıkları münazaralarda onunla aynı fikri paylaşmak durumunda kaldıklarına dair aktardığı anekdotlar onun bu bakış açısını yansıtmaktadır.

Cüveynî'nin Ebû Hanîfe eleştirisi, esasında bir mezhebin tercihi ile ilintilidir. Eleştiriler Şâfi'î ile kıyaslanarak yapılmaktadır. O, eserini Şâfi'î'nin diğer kurucu mezhep imamlarına nazaran tercih edilme noktasında öncelikli olduğunu ispatlama amacıyla hazırlamıştır. Bu nedenle Şâfi'î'de olup da diğer mezhep imamlarında özellikle de Ebû Hanîfe'de olmayan hususları ön plana çıkarmaktadır. Dolayısıyla Cüveynî'nin eleştirilerini bu bağlamda dile getirdiğini göz önünde tutmakta fayda bulunmaktadır. Bu bağlamda Onun Ebû Hanîfe eleştirilerini kısaca şu şekilde sıralayabiliriz:

⁷⁸ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 43-44.

⁷⁹ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, 44.

- Ebu Hanîfe usûl bilgisi açısından uzman değildir.
 - Ebû Hanîfe'nin birçok görüşü asıllara (Kur'ân, sünnet, icmâ'a, kıyâsa) muhaliftir.
 - Ebû Hanîfe'nin hadis bilgisi yeterli düzeyde değildir.
 - Cüveynî soy açısından mukayeseyi biri Arap diline vukufiyet diğeri "imamlar Kureyş'tendir" rivayeti açısından yaptığından Ebû Hanîfe Kureyşli/Arab değildir.
 - Ebû Hanîfe fûrû meselelerini usûl kaideleri olmaksızın ele almıştır.
 - İbadât, münakahât ve muamalât alanlarındaki farklılıklara dikkat etmeyip bunları, eşdeğer olarak görmüştür.
- Cüveynî'nin Şâfi'î tercihinine dair yaklaşımının da bir ictheadî faaliyet sonucu olduğu unutulmamalıdır. Diğer taraftan onun gerek Ebû Hanîfe eleştirisi gerekse Şâfi'î savunusu yaşadığı bölgedeki siyasi ve ilmî ortamın bir sonucu olarak okunması gerekmektedir.

Kaynaklar

Aybakan, Bilal. “Şâfiî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/223-233. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî. *en-Nüketü'z-zarîfetü fi tercihi mezhebi Ebî Hanîfe*. Suudi Arabistan: Merkezü'l-Buhusî't-Terbeviyye, 1997.

Dîb, Abdülazîm Mahmûd. “Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/141-144. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbüri. *el-Burhân*. Tahk. Salah b. Muhammed b. 'Uveyde. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbüri. *Muğîsü'l-halk fi tercihi'l-kavli'l-hak*. b.y: el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1352/1934.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbüri. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb (Muhakkikin mukaddimesi)*. Tahk. Abdülazim ed-Dîb. b.y.: Dârü'l-Minhâc, 2007.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbüri. *Ğîyâsü'l-ümem fi'l-tîyâsi'z-zulem*. Tahk. Abdülazim ed-Dîb, İkinci baskı (b.y.: Mektebetü İmam Haremeyn, h.1401.

Çağrııcı, Mustafa. “Gazzâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991. 13/489-505.

Eşit, Davut. “Gazzâlî'nin Ebû Hanîfe Eleştirisi”. *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı – IV*. İstanbul: Star Ajans Matbaacılık, 2013.

Eşit, Davut. *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Eşit, Davut, “Eş'arîliğin Fikhî Mezheplerdeki Temsiliyeti”. *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015, 2/593-614.

Eşit, Davut. “Fıkıh Usûlü Bağlamında Eş'arî'nin Şâfi'î'ye Muhalefeti”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2019), 249-264.

Eşit, Yusuf. *Kavleyn Literatürü Bağlamında Şâfiî Savunusu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân*. tahk. İhsân Abbas. Beyrut: Dârü's-Sadr, 1900.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tabakâtü's-Şâfi'îyyîn*. tahk. Ahmed Ömer Haşim vdğr. b.y: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, 1993.

Kevserî, Muhammed Zahid. *İhkâkü'l-hak bi ibtâli'l-batıl fi Muğîsi'l-halk*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Tabkâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*. tahk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhî Abdülfettah Muhammed. b.y.: Hicr li't-Tebâ'e ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1413.

Urmevî, Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm (Abdirrahmân) b. Muhammed el-Hindî. *el-Fâik fi usûli'd-dîn*, tahk. Mahmud Nadr. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.

Yâfi'î, Ebû Muhammed 'Afifü'd-dîn Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Süleymân. *Mir'âtü'l-cenân ve i'bretü'l-yakzân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî. *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-e'lâm*. tahk. Beşşâr 'Avvâd Ma'ruf. by.: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmi, 2003.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006.

MALİKİLERİN ŞÂFİÎ ELEŞTİRİSİ: İBNÜ'L-LEBBÂD'IN “KİTABU'R-REDD ALA'Ş-ŞAFİÎ” ADLI KİTAP ÖRNEĞİNDE

Bedri ASLAN*

Giriş

Hilaf ilminin tarihine bakıldığında birçok âlim muhalifin görüşleri tenkit ettiklerini görülür. Bazı âlimler bu konuda yumuşak ifadeler bazıları ise sert ifadeler tercih etmiştir. İbnu'l-Lebbâd'ın eleştirdiği İmam Şâfiî münakaşalarında daha çok yumuşak ifadeleri tercih ettiği görülmüştür. Mâliki âlimlerin birçoğu ise İmam Şâfiî'yi sert ifadelerle eleştirmişlerdir.¹ Bunların başında da çalışmanın konusu olan “Kitabu'r-Redd Ala'ş-Şafiî” adlı kitabın yazarı İbnu'l-Lebbâd el-Kayrevâni gelmektedir. Bunların dışında bazı âlimler ihtilâflı konuları açıklarken âlimlerin görüşlerini ve dayandıkları delilleri zikretmekle iktifa etmişlerdir.² Bazı âlimler ise, kendi mezhebinin İmamı ile ona müntesip olan âlimlerin görüşlerini zikrettikten sonra racih olan tarafını tespit etmeye çalışmaktadır.³ Öte yandan bazıları, âlimlerin görüşlerini zikrettikten sonra tercih ettiği görüşleri delillerle beyan

* Doç. Dr., Batman Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı Batman, Turkey, aslan-bedri@hotmail.com

1 Abdulğani ed-Dakar, *İmamü'ş-Şâfiî Fakihu's-Sünneti'l-Ekber*, (Dımaşk: Dârü'l-Kalem,1996), 160-161.

2 Ebû Bekr b. Muhammed b. İbrahim b. el-Münzir en-Neysabûrî (ö. 318/930), *el-İsrâf ala Mezâhibi'l-'Ulemâ*, thk. Ebû Hammâd Sağîr Ahmed el-Ensârî, (İmarât: Mektebetü Mekke es-Sekâfiyye, 2004), I, 57; Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr es-Serdîfî er-Rîmî (ö. 973/1565), *el-Maani'l-Bedia fi Ma'rifeti İhtilâfi ehli'ş-Şerîa*, thk Seyyîd Muhammed Muhennâ, (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), I, 14; Ebû Abdillâh Muhammed b. Aburrahman ed-Dımaşkî el-Osmânî eş-Şâfiî, *Rahmetu'l-Ümme fi İhtilâfi'l-Eimme*, (y.b: el-Mektebetu't-Tevfikîyye, ts.), 12.

3 Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Halef el-Cuberî et-Tertüasi el-Mâlikî (ö. 378/988), *et-Tevessut Beyne Malik ve İbni'l-Kâsım, fi'l-Mesâili'l-Leti İhtelefâ fihâ min Mesâili'l-Müdevvene*, thk Ebû Sufyân Mustafa Bâhû, (Tantâ: Dârü'd-Diyâ, 2005), 35.

etmektedir.⁴ Mesela İmam Şâfiî müçtehidlerin (Ebû Hanife ve el-Evzâi) görüşlerini zikreder ve deliller ışığında racih olan tarafı açıklamaktadır. Yine İmam Şâfiî kendisi ile İmam Mâlik ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybâni arasında ihtilafli olan meseleleri delilleriyle zikreder. Bütün bunlar İslâm hukuk tarihinde hilaf ilminin ulaştığı noktayı göstermesi bakımından çok önemlidir. Bu çalışmayla İslâm hukuku tarihinde meydana gelen eleştiri ve bu eleştiriye verilen cevapların seviyesini anlamak ve özellikle İbnü'l-Lebbâd'ın İmam Şâfiî'yi eleştirirken başvurduğu yöntem, kullandığı deliller ve tarafsız olup olmadığını tespit etmek amaçlanmaktadır. Ayrıca bu çalışmada İbnü'l-Lebbâd'ın ilmi kişiliği açıklandıktan sonra, İslâm'da eleştiri kültürü ve İbnü'l-Lebbâd'ın Şâfiî eleştirisi üzerinde durulacaktır.

I. İbnü'l-Lebbâd ve İlmî Kişiliği

Hicrî 250 yılında dünyaya gelen İbnü'l-Lebbâd, Dedesi Vışâh, Emevîler'in Kuzey Afrika valisi ve Endülüs fatihi Mûsâ b. Nusayr el-Lahmî'nin azatlılarından. İbnü'l-Lebbâd, Yahyâ b. Ömer el-Kinânî (v. 289/901) ve kardeşi Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer (ö. 297/909), Hamdîs el-Kattân (ö. 289/901), Himâs b. Mervân, İbnü'l-Haddâd el-Mağribî (ö. 302/915), Ebû Bekir İbnü'l-Cezzâr el-Kayrevânî (ö. 369/979) ve Ebu't-Tâhir Muhammed b. Münzir ez-Zebîdî gibi âlimlerden fıkıh ve hadis tahsil etti. Kendisinden Abdullah b. Ahmed el-İbyânî, İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî ((ö. 386/996)), Muhammed b. Hâris el-Huşenî (ö. 361/972), Ziyâd b. Abdurrahman el-Karevî, Ebü'l-Arab et-Temîmî (ö. 333/945), Derrâs b. İsmâil el-Fâsî (ö. 357/968) ve Ebû Muhammed İbnü't-Tebbân (ö. 371/982) gibi âlimler ders aldılar.⁵ Kayrevân'da yaşayan Mâliki âlimlerin önde gelenlerinden olan İbnü'l-Lebbâd, hocası olan Ebû Osman Said b. el-Haddâd'ın (ö. 302/915) vefatı üzerine Mâlikilerin başına geçer. İbnü'l-Lebbâd, hıfzı güçlü ve fıkıh alanında içtihatlarıyla meşhur olmuştur. Ayrıca Medine ehlinin fihri ihtilaflarını iyi bilmekteydi. Yazara nispet edilen birçok kitabın ismi kaynaklarda geçmektedir. Fakat “Kitabu'r-

4 Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Bağdâdî Ebû Ya'la el-Ferrâ (ö. 458/1065), *et-Talikatü'l-Kebîre fî Mesâilî'l-Hilâfâla Mezhebi İmam Ahmed*, (ts.: y.b), IV, 10-11.

5 Muhammed Bûzigibe, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV, 2000), XXI, 119.

Redd Ala's-Şâfiî" adlı kitap dışında hiçbiri bulunmamıştır. Bu kitabın da yazara nispeti tartışılmıştır. Fakat Abdulhamid Hamde bu kitabı tahkik edip yazara ait olduğunu söylemiştir.⁶ İbnü'l-Lebbâd'ın yaşadığı asır mezheplerin tedvin edildiği döneme rastlamaktadır. Bu dönemde Afrika'da yaşayanların çoğu Mâlikî mezhebine müntesip idiler.⁷

Bilindiği gibi bazı konularda mezhepler arasında ihtilaflar meydana gelmiş ve bu münasebetle farklı mezheplere müntesip olan âlimler birbirlerinin aleyhine reddiyeler yazmışlardır. Fakat İslâm hukuk tarihine bakıldığında İmam Şâfiî'ye yönetilen eleştiriler her kesimden ve farklı mezheplerden geldiğini görmekteyiz.⁸ İmam Şâfiî'yi eleştirenlerin başında da Mâlikîler gelmektedir. Mâlikîler tarafından yoğun bir şekilde İmam Şâfiî'nin eleştirilmesi onun öğrencisi olduğu İmam Mâlik'i bazı konuda eleştirmesi ve bu eleştirinin Mâlikîlerin çoğunlukta bulunduğu Afrika kıtasında meydana gelmesine bağlanmaktadır. Bunun dışında fikir düşünce yönteminden kaynaklanan farklılık ve mezhepler arasında meydana gelen taassuba da bağlananlar olmuştur.⁹

II. İslâm'da Eleştiri Kültürü

İslâm hukukunun dayandığı Kitap ve sünnetin nasları sınırlı, ortaya çıkmış ve çıkacak meselelerin de sınırsız olması birçok meselenin içtihatla çözülmesine ihtiyaç duyulmuştur. Bununla birlikte Kitap'taki bazı ayetlerin delaletinde ve sünnetin sübutu ile delaletindeki ihtilafların var olması ve her mezhebin uyguladığı yöntemin birbirlerinden farklı olması birçok görüşün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'de hâs lafızların yanında âm lafızların bulunması ve cüz'î hükümlerle birlikte genel hükümlerin vaz' edilmesi de farklı içtihatların meydana gelemesine etki etmiştir. Nitekim fakihler, zaman ve mekâna göre kendi kabiliyeti nispetinde icthâd ve yoruma açık naslara dayanarak meseleleri çözüme

6 İbnü'l-Lebbâd, Ebû Bekr b. Muhammed el-Kayrevânî (ö. 333/944), *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, thk. Abdülmecid b. Hamde, (Tunus: Dârü'l-Arab, 1986), 11-12-34.

7 İbnü'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 17-18.

8 İbnü'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 28.

9 İbnü'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 28-32.

kavuşturmak suretiyle bize devasa bir fıkıh mirası bırakmışlardır.¹⁰ İslâm hukukunun temel ilkeleri ve nasların yoruma açık olan özelliğine dayanan fakihler birbirinden farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu görüş sahiplerinin birbirlerini eleştirmesinin amacı hakkın ortaya çıkmasıdır. Hatta bu eleştiriye sahabe dönemine götürmek mümkündür. Mesela Hz. Aişe, Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği “Sizden biriniz uykudan uyandığında kaba sokmadan önce elini yıkasın. Çünkü böyle bir kimse elinin nerede gecelediğini bilmez”¹¹ şeklindeki hadisi eleştirmiştir. Hz. Aişe “O sizi seçmiş ve dinde size hiçbir zorluk yüklenmemiştir”¹² mealindeki ayete dayanarak büyük kaptaki suya elini sokmadan yıkama mükellefiyetinin sıkıntı ve zorluğa yol açacağı gerekçesiyle hadisi kabul etmemiştir.¹³

Daha sonraki dönemlerde eleştiri kültürü devam ettiğini görülmektedir. Özellikle mezheplerin tedvin dönemi ve sonrasında eleştiri konusunda birçok kitap yazılmıştır. Mesela Ebû Hanife ile Evzaî'nin birbirlerini eleştirmeleri, İmam Şâfiî'nin İmam Mâlik ile Muhammed eş-Şeybanî'ye yönelik eleştirileri ve Şeybanî'nin ehli Medine'ye eleştirileri de ilk dönem eleştirileridir. Bu dönemde yaşayan âlimler arasındaki eleştiriler birbirlerini küçük düşürmek için veya mezhep taassubundan değil gerçeklerin ortaya çıkması için yapılmıştır. Bunu onların birbirlerini eleştirirken kullandıkları ifadelerden anlamak mümkündür. Nitekim İmam Şâfiî'nin İmam Mâlik'i eleştirirken onun hakkında olumsuz bir ifade kullanmaması, mevcut olan ihtilafları şu şekilde açıklaması: “Biz bu konuda şu hadise dayanmaktayız. Bazıları ise diğer bir hadise dayanarak farklı düşünmüştür. Oysaki bizim dayandığımız hadis ma'ruf, kendisinin dayandığı hadis ise meçhuldür” o dönemde yapılan eleştirilerin ne kadar seviyeli olduğunu göstermektedir.¹⁴ Ayrıca İmam Şâfiî'nin İmam Mâlik'i eleştirirken ismini zikretmemesi de eleştiri yapılırken

10 Bedri Aslan, *İslâm Hukukunda Esneklik*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 108.

11 Ebu Abdillâh muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvinî (ö. 273/887), *Sünenü İbn Mâce*, (yb.: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), II, 272.

12 Hacc, 22/78.

13 Zekiyüddin Şabân, *İslâm İlminin Esasları (Usulü'l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 84.

14 Muhammed b. İdris eş-Şâfi (ö. 241/855), *el-Ümm*, (Mansura: Dârü'l-Vefâ, 2001), VIII, 517.

uyulması gereken ahlakın ne olduğunu bize göstermesi bakımından önemlidir.

Öte yandan İmam Şâfiî, Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî'yi (ö. 189/805) eleştirirken kendisi ile Muhammed b. Hasan'ın dayandıkları hadisleri zikreder ve kendisinin kaynak olarak gösterdiği hadislerin daha sağlam olduğunu söylemekle yetinmektedir.¹⁵ Benzer şekilde Muhammed b. Hasan da Medine Ehlini eleştirirken sert ifadeler kullanmadan sadece her iki tarafın dayandıkları delilleri zikrederek bunları değerlendirmekle iktifa etmektedir.¹⁶ Yine sonraki dönemlerde yaşayan Hanefilerden el-Esmendî (ö. 552/1128), Şâfiîlerden Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) ve Mâlikilerden Abdulvehhab el-Bağdâdî (ö. 422/1030) gibi birçok âlim, ihtilafli meseleleri ele alırken karşı tarafı ağır ifadelerle eleştirmeden diyalog tarzı bir tartışma seçerek tarafların dayandıkları delilleri zikretmekle yetinmektedirler.¹⁷

Bununla birlikte bazı âlimlerin kendi mezhebini savunmak adına karşı tarafı eleştirirken ağır ifadeler kullandıkları görülmektedir. Örneğin Mâlikilerden Yusuf b. Yahya el-Endelüsî (ö. 289/902) ve İbnu'l-Lebbâd İmam Şâfiî'ye; Said b. el-Hadâd ise Ebû Hanife'ye ağır eleştirilerde bulunmaktadır.¹⁸ Yine Hanefilerden Ebû Bekr el-Cessâs (ö. 371/981), İmam Şâfiî'yi sert ifadelerle eleştirmektedir.¹⁹ Şafiilerden Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî de (ö. 489/1096), Ebû Zeyd ed-Debûsî'ye (ö. 430/1039) ağır eleştirilerde bulunmaktadır.²⁰

15 Şâfi, *el-Ümm*, IXI, 85-88.

16 Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/804), *Kitabu'l-Hucce ala Ehli'l-Medine*, (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts.), I, 71-73.

17 Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), *en-Nükket fi'l-Mesâili'l-Mühtalaf fi'hâ beyne 'ş-Şâfi ve Ebî Hanife*, (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), I, 13-14; Muhammed b. Abdilhamid, el-Esmendî, *Tarikatu'l-Hilâf fi'l-Fıkh Beyne'l-Eimmeti'l-Eslâf*, thk. Muhammed Zeki Abdülber, (y.b: ts.), 12-14; Abdulvahhab el-Bağdâdî (ö. 422/1030), *el-Maüne ala Mezhebi Alimi'l-Medine*, thk. Hamîş Abdulhakk, (Mekke: el-Mektebetu't-Ticâriyye, ts.), I, 117-119.

18 Abulhamid Aşşâk, *Menhecü'l-Hilâf ve Nakdi'l-Fıkhî inde'l-İmam el-Mâzirî*, (Dubai: Dârü'l-Buhûs li'd-Dirâsât, 2005), I, 48-53.

19 Ebû Bekr b. Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/980), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî, (Beyrut: Dârü'l-İhyâ, 1992), III, 350.

20 Ebü'l-Muzaffer Mansûr Muhammed b. Abdulcebbar es-Semânî (ö. 489/1095), *Kavâtiu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*, thk Abdullah b. Hâfiz b. Ahmed el-Hakemî, (Riyâd: Mektebetu't-Tevbe, 1998), II, 387; bkz. Bedri Aslan, "Semânî'nin Kevâtiu'l-Edille

III. İbnü'l-Lebbâd'ın Şâfiî Eleştirisi

İbnü'l-Lebbâd, “Kitabu'r-Redd Ala's-Şâfiî” adlı eserinde otuz dört meseleyi ele alır. Bunları ele alırken de fıkıh kitaplarda geçen meselelerin sıralamasına dikkat etmeden konuları karışık vermektedir. Yazar, kitabın girişinde “bu eser, İmam Şâfiî'nin Kitap ve sünnete muhalif olan görüşlerinin söz konusu olan bazı meseleleri içermektedir” diye açıklamalarda bulunmaktadır.²¹ Ele aldığı meselelerin başında bayılan kişinin kendine geldiğinde namazla ilgili mükellefiyetlerinin neler olduğunu üzerinde durmaktadır. Yazar, meseleleri karşılaştırmalı olarak ele alır. Birçok başlıkta İmam Şâfiî'ye hitaben “sen mi yoksa Mâlik mi Peygamber'in sünnetine daha bağlıdır” diyerek İmam Şâfiî ve İmam Mâlik'in görüşlerini delillerle zikreder.²² İki imamın görüşlerini karşılaştırdıktan sonra da İmam Şâfiî'nin Kitap, sünnet ve ümmetin kabul ettiği görüşlere muhalefet ettiğini iddia eder. İbnü'l-Lebbâd bazen İmam Şâfiî'nin söylemediği şeyleri de ona nispet etmektedir. Yine bazen İmam Şâfiî'yi hadislerde ekleme yapmakla eleştirmektedir.²³ Yazar, dokuz yerde İmam Şâfiî'nin hadislere muhalefet ettiğini,²⁴ yedi yerde kendi görüşüyle amel ettiğini,²⁵ altı yerde hadislerde olmayanı hadise soktuğunu²⁶ altı yerde İmam Şâfiî'nin görüşleri birbirleriyle çeliştiğini²⁷ ve iki yerde de Hz. Peygamber'in söylemediği şeyleri ona nispet ettiğini iddia etmektedir.²⁸

3.1. İbnü'l-Lebbâd'ın Eleştiri Üslubu

İslâm hukuk tarihinde meydana gelen eleştirilere bakıldığında da yumuşak ifadeler hâkim olduğu müşahede edilmektedir. Fakat İbnü'l-Lebbâd ağır ifadeler kullanmayı tercih etmektedir. Hatta yazar, “Kitabu'r-Redd Ala's-Şâfiî” adlı eserinde birçok âlimin tercih ettikleri

Adlı Kitabında Âhâd Haber Konusunda Debûsî'ye Yönelttiği Eleştiriler”, Artuklu Akademi, 2/1 (2015): 30.

21 İbnü'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 47.

22 İbnü'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 51, 57, 58, 78, 82, 99, 101, 102, 105.

23 İbnü'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 79-80.

24 İbnü'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 50-51.

25 İbnü'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 47, 51, 52, 54, 66, 70, 74.

26 İbnü'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 53, 54, 55, 59, 61, 63.

27 İbnü'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 49, 52, 69, 71, 80, 86.

28 İbnü'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 58, 65.

diyalog tarzı bir tartışmayı değil İmam Şâfiî'ye birçok konuda ithamda bulunarak ona karşı küçük düşürücü bir üslup kullanmaktadır. Mesela yazarın başvurduğu üsluplarından bazıları şunlardır: “Senin sözlerin ne kadar da gariptir”,²⁹ “sözlerin ne kadar da birbirleriyle çelişmektedir”,³⁰ “hiçbir âlim senin söylediklerini söylememiştir”,³¹ “siz mi ? Hz. Peygamber'in hadislerine bağlısınız yoksa İmam Mâlik mi bağlıdır”,³² “siz mi ? Hz. Peygamber'in hadislerine siz mi saygılısınız? yoksa İmam Mâlik mi? saygılıdır.”³³

Yazar “siz mi yoksa İmam Mâlik mi? Hz. Peygamber'in hadislerine bağlıdır” ve “siz mi yoksa İmam Mâlik mi? Hz. Peygamber'in hadislerini hakkıyla nakletmiştir” şeklindeki ifadeleri dokuz yerde kullanır.³⁴ İbnu'l-Lebbâd, “Siz mi yoksa İmam Mâlik mi? Hz. Peygamber'in hadislerine saygılıdır” şeklindeki ifadeleri altı yerde kullanır.³⁵ Yazar, İmam Şâfiî'yi eleştirirken bazen yumuşak³⁶ birçok yerde de sert ifadeler kullanır.³⁷ Yazarın İmam Şâfiî'yi eleştirirken kullandıkları sert ifadeleri yaşadığı asrın siyasi olaylar, mezhepler aranasında meydana gelen çekişmeler ve İmam Şâfiî'nin Mısır'a geçtikten sonra İmam Mâlik'i eleştirmesi gibi nedenlere bağlanabilir.

3.2. İbnü'l-Lebbâd'ın Eleştiri Yöntemi

Yazar, seçtiği meseleler hakkında ilk önce İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin dayandığı ayet ve hadisleri zikreder. Daha sonra da İmam Şâfiî'nin dayandığı ayetler ve hadisleri yorumlayıp onun hatalarını ortaya koyar. Ayrıca İbnu'l-Lebbâd, İmam Şâfiî'nin İmam Mâlik'i eleştirdiği konuları ele alıp İmam Mâlik'in haklı olduğunu ispat etmeye çalışır. İbnü'l-Lebbâd'ın “Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî” adlı eseri araştırıldığında yazar baştan sona kadar ele aldığı bütün konularda İmam Şâfiî'yi eleştirir ve İmam Mâlik'in haklı olduğunu iddia etmektedir. Hatta İmam Mâlik'i haklı göstermek adına bazı konularda

29 İbnu'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 49.

30 İbnu'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 49.

31 İbnu'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 49.

32 İbnu'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 49-50-51.

33 İbnu'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 55.

34 İbnu'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 49-50.

35 İbnu'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 55-57-59-63-65-67.

36 İbnu'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 75-107.

37 İbnu'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 51-53.

İmam Şâfiî'nin söylemediği şeyleri ona nispet ettiği görülmektedir.³⁸ Nitekim eseri tahkik eden Abdülmecid b. Hamde, İbnü'l-Lebbâd'ın bahsedilen kitapta başvurduğu yöntem ve üslubunu eleştirmektedir. Ona göre yazar, meselelerin gerçek ve şeriata uygun olan hükümlerinin ortaya çıkması değil, sadece İmam Şâfiî eleştirmek ve onu küçük düşürmek amacıyla meseleleri tartışmaktadır. Bunun nedeni ise İmam Şâfiî'nin İmam Mâlik'in öğrencisi olduğu halde Mısır'a geldikten sonra onu eleştirmesidir. Hatta birçok Mâliki âlim bu nedenle İmam Şâfiî'yi eleştirdikleri görüldüğü söylenmektedir.³⁹

3.3. İbnü'l-Lebbâd'ın İmam Şâfiî'ye Yönelttiği İthamlar ve Bazı Meselelerin Tahlili

3.3.1. İmam Şâfiî Fıkhî Meseleleri Anlamamıştır

Bilindiği gibi Şâfiî mezhebine göre nafîle namazlar gibi farz namazlar da Kâbe içinde kılınabilir. İmam Şâfiî, görüşünü Bilal'ın (r.a) Hz. Peygamber'in namaz kılariken gördüğü ve rivayet ettiği “Peygamber (s.a.s) Kâbe içinde namaz kıldı”⁴⁰ şeklindeki hadise dayandırmaktadır.⁴¹ Mâlikiler ise, rivayet edilen hadisi farz namazlılarla değil nafîle namazlara ilgili olduğu söylemektedirler. Fakat İmam Şâfiî, rivayet edilen “Peygamber (s.a.s) Kâbe içinde namaz kıldı” şeklindeki hadisin sadece nafîle namazlarla ilgili olup farz namazların Kâbe içinde kılınması sahih değildir anlamında kullanılması hakkında Hz. Peygamber'den net bir bilgi gelmediği için bu konuda farz ile nafîle namazlar arasında her hangi bir fark olmadığını söylemektedir. İbnü'l-Lebbâd, Kâbe içinde farz namazların kılınmasıyla ilgili İmam Şâfiî'yi “(Ey Müslümanlar!) Siz de nerede olursanız olun, (namazda) yüzünüzü hep onun yönüne çevirin”⁴² mealindeki ayetin emrine uymadığını ve Hz. Peygamber'in hadislerini de bir kenara bırakıp kendi görüşüyle amel ettiğini ileri sürerek ve İmam Şâfiî'yi bu konuda cehaletle itham etmektedir.⁴³ Yazara göre,

38 İbnü'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 80.

39 İbnü'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 38.

40 Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğire el-Buhârî (v. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nasır en-Nasır, (y.b.: Dârü Tevki'n-Necât, 1422), III, 168.

41 Şâfiî, *el-Ümm*, VIII, 552.

42 Bakara, 2/144.

43 İbnü'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 51.

yukarıda zikredilen hadis, nafile namazlarla ilgili olup “yüzünüzü hep onun yönüne çevirin” mealindeki ayetin ise farz namazların Kâbe dışında kılınmasını gerektirmektedir.

3.3.2. İmam Şâfiî Kendi Görüşlerini Sünnet Olarak Sunmuştur

Yazar, hac için ihrama girmeden güzel koku kullanılması hakkındaki İmam Şâfiî'nin görüşlerini değerlendirirken onun sünneti terk edip kendi görüşlerini sünnet olarak nitelendirdiğini söylemektedir. Hac için ihrama girmeden güzel kokunun kullanılması hakkında İmam Şâfiî ve İmam Mâlik'in görüşleri şöyledir: İmam Mâlik, kokusu bir süreliğine devam eden güzel kokuların ihrama girmeden önce kullanılmasını ne emretmiş ne de nehyetmiştir. Kokusu kısa bir süre devam eden kokuların kullanılmasını ise caiz görmüştür. İmam Şâfiî, kokusu uzun süreli devam eden kokuların kullanılmasında herhangi bir sakınca olmadığı söylemiştir. Her iki taraf da görüşlerini Hz. Aişe'nin rivayet ettiği “İhrama girmeden ve ihramdan çıkıp da tavaf etmeden önce Hz. Peygamber'e güzel koku sürerdim” şeklindeki hadise dayandırmaktadırlar. İmam Şâfiî, hadiste zikredilen kokuların devam etme ihtimali üzerinde durmuş ve bu özellikte olan kokuların kullanılmasında herhangi bir sakınca görmemiştir. İmam Mâlik ise ihrama girilmeden önce kullanılan kokuların kısa süreli devam etmesinin kesin olduğu, ihram süresince devam edebilmesi ihtimali olup hakkında açık bir nass bulunmadığı için bu konuda görüş belirtmemiştir.⁴⁴ İbnü'l-Lebbâd, İmam Mâlik'in bu konuda kesin bilgilerle, İmam Şâfiî ise kesin olamayan bilgilerle amel ettiğini öne sürmektedir. Bu da sünnet değil kendi görüşleridir diye eleştirmektedir.⁴⁵

3.3.3. İmam Şâfiî Kuran'ı Kerimi Yanlış Tefsir Etmiştir

Bilindiği gibi Şâfiî mezhebine göre bir erkeğin yabancı bir kadına dokunması durumunda erkek ve kadının abdesti bozulur. Mâliki mezhebine göre ise bu durumda erkeğin de kadının da abdesti bozulmaz. İmam Şâfiî bu görüşünü Kuran'ı Kerim'in “Eğer hasta olur veya yolculukta bulunursanız veyahut biriniz abdest bozmaktan

44 Şâfiî, *el-Ümm*, VIII, 552; İbnü'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 64.

45 İbnü'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 59-64.

gelince ya da eşlerinle cinsel ilişkide bulunup (او لامستم النساء), su da bulamazsanız o zaman temiz bir toprağa yönelip, (niyet ederek onunla) yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin”⁴⁶ mealindeki ayet ve bu konuda Hz. Peygamber’den rivayet edilen hadislere dayandırmaktadır. Fakat yazar bu konuda İmam Şâfiî’yi Kuran’ı Kerim’in ayetlerini yanlış tefsir ettiğini iddia etmektedir. Ayrıca yazar “Kitabu’r-Redd ala’ş-Şâfiî” adlı eserinde erkelerin kadınlara dokunması hususunda dokunulan karşı taraf ister mahrem olan akraba veya yabancı ister büyük veya küçük olsun aralarında herhangi bir fark olmadığı ve bu durumun abdesti bozduğu iddiası İmam Şâfiî’ye nispet etmektedir.⁴⁷ Fakat İmam Şâfiî’nin yazdığı eserler ve Şâfiî fakihlerin kitaplarına bakıldığında böyle bir bilginin yer almadığı görülecektir.

3.3.4. İmam Şâfiî İcmâya Muhalefet Etmıştır

İmam Şâfiî’e göre çocukların avretine dokunmakla abdest bozulur,⁴⁸ İmam Mâlik’e göre ise bozulmaz. Yazar, İmam Şâfiî’nin bu konudaki görüşünü icmâya aykırı olduğunu iddia eder. O, delilleri işlerken İmam Şâfiî’ye yönelik ağır ifadeler kullanır. “Kitabu’r-Redd ala’ş-Şâfiî” adlı eserinde İmam Şâfiî’ye şu soruları yönelir. “Ey Şâfiî icmâya aykırı olan görüşün kaynağı Kuran’ı Kerim mi, Hz. Peygamber’in sünneti mi yoksa ilim ehlinde mi bunları aldınız? Bu konuda senin delilin nedir?”⁴⁹ Fakat bizim delilimiz Ebû Zeyyan’ın Hz. Peygamber’den rivayet ettiği “Peygamber (s.a.s) Hz. Hasan’ın bacaklarını açarak avretini öperdi” şeklindeki hadistir.” Yazarın delil olarak zikrettiği hadis ise Hatip el-Bağdâdi ve diğer âlimler mevzu olduğunu söylemektedirler.⁵⁰ Ayrıca fıkıh kitapları araştırıldığında İmam Şâfiî’nin dışında Abdullah b. Ömer, Sait b. Musayyeb, Ebân b. Osman, İmam Ahmed, Davud ez-Zahiri ve Evzâi gibi birçok fakih

46 Nisâ, 3/43.

47 İbnu’l-Lebbâd, *Kitabu’r-Redd ala’ş-Şâfiî*, 81.

48 Şâfiî, *el-Ümm*, I, 15.

49 İbnu’l-Lebbâd, *Kitabu’r-Redd ala’ş-Şâfiî*, 83.

50 Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *el-Fevâidu’l-Mecmûa fi Ahâdisi’l-Mavzûa*, thk. Abdurrahman Yahya el-Muallimî, (Beyrut: el-Mektebû’l-İslâmî, ts.), 388.

avrete dokunmanın abdesti bozduğunu söylemişlerdir.⁵¹ Bu da İmam Şâfiî'nin görüşü icmâya aykırı olduğu iddiasını çürütmektedir.

3.3.5. İmam Şâfiî Hadislere Ekleme Yapmıştır

İmam Mâlik'e göre köpek necis değildir. Dolayısıyla bir kabın içindeki sütü içtiği zaman kabın yıkanması gerekmediği gibi arta kalan süt de içilebilir. İmam Şâfiî'ye göre köpeğin içtiği kap necis olduğu gibi içindeki içecek ve yiyecekler de necis olur. Buna göre kabın içindekilerin dökülmesi gerekir. Ayrıca kap bir defa toprakla olmak üzere yedi defa suyla yıkanması icap etmektedir.⁵² İmam Şâfiî, görüşlerini bu konuda rivayet edilen “Köpek, birinizin kabından diliyle su içerse, onu döksün ve kabı yedi defa yıkasın”⁵³ şeklindeki hadise dayandırmıştır. İmam Şâfiî, hadiste geçen “onu dökünüz” kavramından yola çıkarak hem kap hem de içindeki maddelerin necis olduğuna hükmetmiştir. Ayrıca domuzun içtiği kapların da köpeğin yaladığı kaplar gibi bir defa toprak olmak üzere yedi defa yıkanmalıdır. Domuzla ilgili herhangi bir nas bulunmamaktadır. Fakat İmam Şâfiî, köpekten daha kötü durumda olan domuzu köpeğe kıyas etmiştir.⁵⁴ Yazar bu konuda İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin görüşlerini değerlendirdikten sonra İmam Şâfiî'yi Hz. Peygamber'in hadislerinde olmayan bir şeyi hadislere eklemekle suçlamaktadır. Ona göre domuz veya köpeğin yaladığı tabakların necis olduğu hususu hadislerde geçmediği halde imam Şâfiî bunları necis saymıştır.⁵⁵ Fakat Hz. Peygamber'den rivayet edilen “İçinizden birinin kabından köpek içerse o kabı yedi defa yıkasın” şeklindeki hadisinin gereğiyle kabın yedi defa yıkanması gerekir. Bütün bunları değerlendirdiğimizde İmam Şâfiî'nin hadislere ekleme yaptığını söylemek mümkün değildir. Zira İmam Şâfiî, dayandığı hadiste “onu dökünüz” şeklindeki ifadeden kaptaki maddenin necis olduğunu kanısına varmıştır. Domuzla ilgili

51 Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî (ö. 620/1223), *el-Muğni*, (y.b: Mektebetu'l-Kahire, 1968), I, 131.

52 Şâfiî, *el-Ümm*, I, 19.

53 Müslim b. el-Haccâc Ebû'l-Hasan en-Neysâbüri (ö. 261/875), *Sahihu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbaki, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), I, 234.

54 Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensâri el-Hazrecî (ö. 926/1520) *el-Gararu'l-Behiyye fi Şerhi'l-Behceti'l-Verdiyye*, (y.b: el-Metbaatu'l-Meymeniyye, ts.), I, 39.

55 İbnu'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 54.

verdiği hüküm ise kıyasa dayanmıştır. İmam Mâlik de İmam Şâfiî gibi kıyası kabul ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla kıyasa dayanan hükümlerin hadislere eklemeye olarak nitelendirmek uzak bir ihtimal olduğu gibi doğru olarak da görünmemektedir.

3.3.6. İmam Şâfiî Hz. Peygamber'in Söylemediğini Ona (s.a.s) Nispet Etmiştir.

Genel olarak mezhepler arasında beş veskten (yaklaşık bir ton) az olan gıdalarda zekât olmadığı hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Zira bu konuda Hz. Peygamber'den beş vesaktan az olan (toprak ürünleri) için zekât yoktur⁵⁶ şeklinde muhkem bir hadis rivayet edilmektedir. Fakat gıdaların birbirlerine eklenip zekât verilmesi veya kabukları farklı olan gıdalarının zekâtı hususunda bazı farklar bulunmaktadır. Yazara göre İmam Mâlik, birbirlerinden farklı gıdaların birbirlerine eklenerek zekâtlarının verilmesini caiz görmemektedir. Bilakis her gıda tek başına değerlendirilir. Beş vesaka ulaştığında zekâtı verilir. Ulaşmadığında ise zekâtı verilmez.⁵⁷ İmam Şâfiî de bahsedilen görüşlere katılmaktadır. Fakat İmam Şâfiî çavdarı da buğdayın bir çeşidi olarak sayarak çavdar ile buğday birbirlerine eklenilerek zekâtları verileceği görüşündendir. Ayrıca İmam Şâfiî'ye göre, harmandan sonra tanelerinin başaklarından ayrıldığı için buğdayın zekâtı beş vesaka ulaştığında verilir. Çavdarın ise harmandan sonra da bütün tanelerin başaklarından ayrılmadığı için nisabı on vesaktır. Başka bir ifadeyle çavdarın zekâtı beş vesaktan değil on vesaka ulaştığında verilir.⁵⁸ Burada İmam Şâfiî hem çavdarı buğdaya eklemiş hem de çavdarın kabukla satıldığı için zekât nisabını on vesak olarak belirlemiştir. Bu hususta yazar da İmam Şâfiî'nin İmam Mâlik'ten farklı olan bu konudaki görüşlerini eleştirmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in hadislerinde farklı gıdaların birbirlerine eklenmesi veya çavdarın zekâtı on vesake ulaştığında verilmesi gibi herhangi bir malumat geçmemektedir. İmam Şâfiî bu görüşleriyle Hz. Peygamber'in söylemediği bazı hükümleri ona nispet etmiştir.⁵⁹ Ayrıca Mâliki fıkıh kitapları araştırıldığında yazarın bu konuda İmam

56 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, II, 126.

57 İbnu'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 57-58.

58 Şâfiî, *el-Ümm*, II, 35.

59 İbnu'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 58.

Mâlik ile ilgili aktardığı bilgilerin de doğru olmadığını görülecektir. İmam Mâlik de İmam Şâfiî gibi bazı gıdaların birbirlerine ekleneceğini söylemektedir. Hatta ona göre, buğday ile arpa birbirlerine eklenerek zekâtları verilmelidir.⁶⁰

Bunların dışında yazar, İmam Şâfiî'nin birçok konuda çelişkiye düştüğünü iddia etmektedir. İddialarını ispat etmek üzere de İmam Şâfiî'nin farklı meselelerdeki yorumlarını ele alıp iddia ettiği aralarındaki çelişkileri zikretmektedir.⁶¹ Hatta bazı yerlerde İmam Şâfiî'nin söylemediği şeyleri ona nispet etmektedir. Mesela yazar, İmam Şâfiî'nin ölümlere dokunmanın abdesti bozduğunu,⁶² anne, kız kardeş ve kız gibi mahremlere dokunmanın abdesti bozduğunu⁶³ ve ölen kişinin karnı üzerine kılıç ve demir gibi ağır bir şeyin konması gerektiğini söylediğini⁶⁴ iddia etmektedir. Fakat İmam Şâfiî'nin kitaplarını araştırdığımızda bu konulardan hiç biri onlarda geçmediğini görmekteyiz. Bütün bunları ele aldığımızda yazar, İmam Şâfiî'yi birçok yerde haksız bir şekilde eleştirdiğini söyleyebilir.

Netice

İslâm hukuk tarihi araştırıldığında birçok meselenin içtihatla çözüme kavuşturulduğu görülecektir. İchtihada bulunan âlimlerin usul, yöntem ve istinbat kabiliyetleri farklı olduğundan birçok meselede ihtilaf meydana gelmiştir. Âlimlerin ihtilaflarını ele alan birçok eser telif edilmiştir. İhtilafı ele alan âlimlerden bazıları tarafsız bir şekilde mevcut ihtilafı tercih etmeden olduğu gibi sunmuşlardır. Bazıları ise ihtilafı meseleleri ele alıp kendi mezhebinin görüşünü tercih etmiş diğer mezheplerin görüşlerini de eleştirmiştir. Yine birçok âlim, ihtilafı meseleleri ele alırken karşı tarafı ağır ifadelerle eleştirmeden diyalog tarzı bir tartışma seçerek tarafların dayandıkları delilleri zikretmekle yetinmişlerdir. Bazıları ise kendi mezhebini savunmak adına karşı tarafı eleştirirken ağır ifadeler kullandıkları görülmektedir. Bunlardan biri de ele aldığımız “Kitabu’r-Redd ala’s-

60 Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Kurtubî (ö. 595/1198), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî 1975), I, 266.

61 İbnu'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 70-71.

62 İbnu'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 84.

63 İbnu'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 81.

64 İbnu'l-Lebbâd, *Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî*, 79-80.

Şâfiî” adlı kitabın yazarı olan İbnü’l-Lebbâd el-Kayrevânî’dir. Yazar birçok yerde İmam Şâfiî’yi cehalet, Kuran’ı Kerim’i bilmeme, Hz. Peygamber’in hadislerini terk etme ve hadislerde bulunmayan hükümleri hadislere sokmakla eleştirmektedir. Yazarın bu gibi ithamlarını yazarın yaşadığı dönemin ilmi tartışmalar, Mısır’da İmam Şâfiî mezhebinin Mâlikî mezhebinin yerine geçmesi ve İmam Şâfiî’nin bazı meselelerde İmam Mâlik’i eleştirmesine duyulan hazımsızlık sebep olduğu tahmin edilmektedir.

Kaynaklar

Aslan, Bedri, *İslâm hukukunda Esneklik*, Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

Aslan, Bedri, “Semânî'nin Kevâtiu'l-Edille Adlı Kitabında Âhâd Haber Konusunda Debûsî'ye Yönelttiği Eleştiriler”, *Artuklu Akademi*, 2/1 (2015): 21-42.

Aşşâk, Abulhamid, *Menhecu'l-Hilâf ve Nakdi'l-fikhî inde el-İmam el-Mâziri*, Dubai: Dârü'l-Buhûs li'd-Dirâsât, 2005.

Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğire (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nasır en-Nasır, y.b: Dârü Tevki'n-Necât, 1422.

Bûzigîbe, Muhammed, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV, 2000.

Cessâs, Ebû Bekr b. Ahmed b. ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kuran*, thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî, Beyrut: Dârü'l-İhyâ, 1992.

Cuberî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Halef et-Tertûasî el-Mâlikî (ö. 378/988), *et-Tevessut beyne Mâlik ve İbni'l-Kâsım, fi'l-Mesâili'l-Leti İhtelefâ fihâ min Mesâili'l-Mudevvene*, thk. Ebû sufyan Mustafa Bâhû, Tantâ: Dârü'd-Diyâ, 2005.

Dakar, Abdulganî. *İmamü's-Şâfiî Fakihu's-Sünneti'l-Ekber*, Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1996.

Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî (ö. 926/1520) *el-Gararu'l-Behiyye fi Şerhi'l-Behceti'l-Verdiyye*, y.b: el-Metbaatu'l-Meymeniyye, ts..

Esmendi, Muhammed b. Abdilhamid, *Tarikatu'l-Hilâf fi'l-Fikh Beyne'l-Eimmeti'l-Eslâf*, thk. Muhammed Zeki Abdülber, y.b: ts..

Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Bağdâdî Ebû Yala (ö. 458/1065), *et-Talîkatu'l-Kebîre fi Mesâili'l-Hilâf ala Mezhebi İmam Ahmed*, y.b: ts..

Kâdî Abdulvahhab, Ebû Muhammed b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî (ö. 422/1031), *el-Maüne ala Mezhebi Âlimi'l-Medine*, thk. Hamîş Abdulhakk, Mekke: el-Mektebetu't-ticâriyye, ts..

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî (ö. 620/1223), *el-Muğnî*, y.b: Mektebetu'l-Kahire, 1968.

İbnu'l-Lebbâd, Ebû Bekr b. Muhammed el-Kayrevânî (ö. 333/944),

Kitabu'r-Redd ala's-Şâfiî, thk. Abdülmecid b. Hamde, Tunus: Dârü'l-Arab, 1986.

İbnn Mâce, Ebû Abdillâh muhammed b. Yezîd el-Kazvinî (ö. 273/887), *Sünenu İbn Mâce*, y.b: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr b. Muhammed b. İbrahim en-Neysabûrî (ö. 318/930), *el-İşrâf ala Mezâhibi'l-Ulemâ*, thk. Ebû Hammâd Sağîr Ahmed el-Ensârî, İmârât: Mektebetü Mekke es-sekâfiyye, 2004.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 595/1198), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.

Osmânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Aburrahman ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Rahmetu'l-Ümme fi İhtilâfi'l-Eimme* y.b: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts..

Müslim, b. el-Haccâc Ebû'l-Hasan en-Neysabûrî (ö. 261/875), *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts..

Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî (ö. 240/854) *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, y.b: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Semânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr Muhammed b. Abdulcebbar (ö. 489/1094), *Kavâtiu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*, thk Abdullah b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî, Riyâd: Mektebetü't-Tevbe, 1998.

Serdîfî, Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr er-Rîmî (ö. 973/1565), *el-Ma'âni'l-Bedî'a fi Ma'rifeti İhtilâfi Ehli's-Serî'a*, thk seyyîd Muhammed muhennâ, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Şabân, Zekiyüddin, *İslâm İlminin Esasları (Usulü'l-Fıkh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Şâfi, Muhammed b. İdris el-Ümm, Dârü'l-Vefâ, Mansura, 2000.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *el-Fevâidu'l-Mecmu'a fi Ahâdisi'l-Mavzû'a*, thk. Abdurrahman Yahya el-Muallimî, Beyrut: el-MektEbû'l-İslâmî, ts..

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan (ö. 189/805), *Kitabu'l-Hucce ala Ehli'l-Medine*, Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts..

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali (ö. 476/1083), *en-Nükket fi'l-Mesâili'l-Mühtalafihâ beyne's-Şâfi ve Ebî Hanife*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts..

FIKHÎ ELEŞTİRİ BAĞLAMINDA İBN ABDÜLBER'İN ZÂHİRÎLERİ ELEŞTİRİSİ

Rifat YILDIZ*

Giriş

Fıkıh ilmiyle uğraşan fakihler sahâbe döneminden beri naslar çerçevesinde Müslümanların meselelerine çözüm üretmeye çalışmışlardır. Bu amaçla birçok çalışma yapılmış konuyla ilgili birçok eser kaleme alınmıştır. Çalışma yapan ve konuyla ilgili eser kaleme alan fakihlerin aldıkları eğitim, ders aldıkları hocaların etkisi, fikhî kabiliyetleri ve yaşadıkları toplumun örf ve adetleri çalışmalarına etkide bulunmuştur. Ayrıca şer'î nasları anlama ve kavrama güçlerinin farklılığı, meselelerle ilgili âyet ve hadislere vukûfiyet, önceki fakihlerin konularla ilgili icmâ' ve ihtilâflarını bilmek de onların farklı görüş belirtmelerine neden olmuştur.

Yukarıda saydığımız gerekçelerden dolayı aynı meseleyle ilgili fakihlerce ulaşılan farklı fikhî sonuçlar bazen eleştiri konusu olmuştur. Peygamberler dışındaki insanların masum olmaması nedeniyle ulaşılmış oldukları fikhî sonuçların yanlış olma ihtimali bulunduğundan hiçbir fakih vermiş olduğu hükmün veyahut fetvanın kesin ve tek doğru olduğunu iddia etmemiştir. Fakihlerin ulaşılmış oldukları ictihadî fikhî hükümler zanna dayalı olduğundan bu hükümlerin doğru olma ihtimali bulunduğu gibi yanlış olma ihtimali de bulunmaktadır. Bu nedenle fakihler daha doğruya ulaşmak ve yanlışlardan kurtulabilmek için yanlış gördüklerini delillere dayalı olarak eleştirdikleri gibi kendileri de eleştiriye açık olmuşlardır. Bu anlayışı bütün İslâmî ilimler sahasında görmek mümkündür.

Günümüzde İslâm hukuku alanında ortaya çıkan yeni meselelere çözüm üretirken geçmiş âlimlerin meseleleri çözüm yöntemlerinin öğrenilmesi/bilinmesi ve sahih fikhî bir çözüme ulaşmak için sarf

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı, r.yildiz@alparslan.edu.tr

ettikleri çabaların bilinmesi önemlidir. İbn Abdülber, Mâlikî mezhebine mensup bir fakih olmasına rağmen fikhî konuları incelerken objektif bir gözle meselelere yaklaşmakta ve taassuptan uzak bir anlayışla görüşlerini ifade etmektedir. Nitekim fikhî meseleleri açıklarken bazen kendi mezhebinde benimsenen görüşlere ters düşen görüşler ileri sürebilmekte, diğer fıkıh mezheplerinin görüşlerini de destekleyebilmektedir. Bu nedenle XI. Yüzyılın önemli âlimlerinden biri kabul edilen İbn Abdülber'in Zâhirîlere yönelttiği eleştirilerin bilinmesinin fikhî formasyonun kazanılması açısından önemli olduğunu söyleyebiliriz.

Bu çalışmada İbn Abdülber'in Zâhirîlere yönelttiği eleştirilerin odağında bulunan kıyas ve berâet-i zimmet gibi usûli konularla bunlara dayalı olarak fûru' fıkıhla ilgili ulaşılan farklı görüşlerin tespiti, İbn Abdülber tarafından yazılmış eserler, Zâhirîlerin kaynakları ve konuyla ilgili yapılmış çalışmalara dayanacaktır. İbn Abdülber'in eleştirileri bağlamında Zâhirîlerle olan görüş farklılıkları ve bunların dayandıkları usûlî esaslar incelenecek, bu konuda farklı hüküm verme nedenleri ortaya konulacak ve bu hükümlere varırken izlemiş oldukları yöntemler tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. İbn Abdülber ve Zâhirîlik

İbn Abdülber'in Zâhirîlere yönelik eleştirilerine geçmeden önce konuya hazırlık amacıyla ve konunun sağlıklı bir şekilde anlaşılması için İbn Abdülber ve Zâhirîliği tanıtıcı bilgi vermenin uygun olacağını düşünüyoruz.

1.1. İbn Abdülber'in Hayatı

İbn Abdülber, Endülüs'ün Kurtuba şehrinde 368/978 yılında dünyaya gelmiştir. İbn Abdülber'in dünyaya geldiği yıl Endülüs en parlak dönemlerini yaşamaktaydı. İbn Abdülber'in yaşadığı dönem ise Endülüs'ün sıkıntılar ve iç çekişmeler içinde istikrarsızlaşmaya doğru gittiği bir dönemdir. Bu dönem Endülüs Emevî Devletinin son dönemiyle Mülûku't-Tavaif dönemini içine almaktadır.¹

¹ Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülber el-Endelûsi, *el-İstî'âb fi m'arîfeti'l-ashâb*, 1/11; Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed ez-Zehebî, *Kitâbu tezkiretü'l-hüffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l 'İlmiyye), 3/1128.

İbn Abdülber'in eser verdiği alanlara baktığımızda çok yönlü ilim adamı olduğunu görürüz. Hadiste otorite olduğu gibi, fıkhıta da yaşadığı dönemde zirvede yer almakta aynı zamanda tarih ve nesep ilminde sözüne itibar edilen âlim konumundaydı. Hadîs ilmini, hocası Abbas b. Asbağ el-Hemedânî'den (ö. 386/996), nahiv ilmini Abdulaziz b. Ahmed el-Ehfeş'ten (ö. ?), fıkhı ilmini İbn Mekkî diye tanınan Ahmed b. Abdülmelik el-İşbilî'den (ö. 401/1010) alır. İbn Faradî'nin (ö. 403/1012) ders halkasına devam eder, yine hadis ve rical ilminde başka birçok hocadan faydalanır. Bu hocaları; Abdulvâris b. Süfyân (ö. 395/1005), Halef b. el-Kâsım (ö. 393/1002), Ahmed b. Kâsım et-Tahertî (ö. 395/1004), Halef b. Saîd'dir (ö. 403/1012).²

İbn Abdülber, ilim öğrenmek maksadıyla Endülüs dışına çıkmamasına rağmen 100'ü Endülüslü olan 107 âlimden birçok ilim dalıyla ilgili icazet almıştır. İbn Abdülber değişik yerlerden yanına ilim öğrenimi için gelen öğrenciler ve değişik vesilelerle karşılaştığı âlimler vasıtasıyla geldikleri yerlerin ilmî birikiminden haberdar olmuştur. İbn Abdülber, Ebû Dâvûd'a (ö. 275/889) ait es-Sünen'e arada sadece iki ravi ile ulaşarak bu eserin âli isnadına sahip olmuştur. Ayrıca İbn Abdülber, İmam Mâlik'in (ö. 179/795) el-Muvatta'na "es-Senedü'l-Endelüsî" denilen Abdülvâris b. Süfyân-Kâsım b. Asbağ (ö. 340/951) -Muhammed b. Vaddâh (ö. 287/900) -Yahyâ b. Yahyâ (ö. 234/849) senediyle ulaşmıştır. İslâmî ilimlerin yanı sıra coğrafya, tıp, matematik, astroloji gibi bilim alanlarında da mesai harcamış, icâzet yolu ile birçok eserin rivayet hakkını elde ederek öğrencilerine okutmuştur.³ İbn Abdülber bu eğitim faaliyetleri sonucunda kendisinden sonra birçok ilimde otorite olarak kabul edilebilecek âlim de yetiştirmiştir. Bunlardan biri de İbn Hazm'dır (ö. 456/1064). İbn Hazm, her ne kadar İbn Abdülber'le akran olsa da kendi eserlerinde

² Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Kâsım Mahlûf, *Şeceretü'n-nûru'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1/176; Üsâme Muhammed es-Sallabî, *İhtiyârâtü'l-Hâfiz İbn Abdülber el-Kurtubî fî fikhi'l-müâ'melat min kitabeyhi et-Temhîd ve'l-İstizkâr ve tabrikâtun mu'âsiretun* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011), 27.

³ Leys Suûd Câsim, "İbn Abdülber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/269.

ondan istifade ettiğini, ondan hadis dinlediğini ve onun kendisine rivayet için izin verdiğini söylemiştir.⁴

İbn Abdülber, bir süreliğine kendisine resmi olarak yargı tecrübesini kazandıran Üşbûne ve Şenterîn kadılık görevlerini yerine getirir. Bu arada “el-Kâfî” adlı eserini bu dönemde yazar. Bu eserini Malikî mezhebinin görüşleri doğrultusunda fetva kitabı formatında telif eder.⁵

İbn Abdülber hayatının çoğunu Kurtuba’da geçirir⁶ fakat iç karışıklıkların yaratmış olduğu kargaşa ortamından dolayı sonraları Kurtuba’dan ayrılarak Endülüs’ün batısında bulunan Dâniye, Belensiye ve Şâtibe gibi şehirlerde hayatını sürdürür.⁷ Şâtibe’ye yerleşen İbn Abdülber hayatının geri kalan kısmını, Şâtibe’de “Bustânü İbn Abdülber” diye anılan bahçeli evinde ilim ve telif faaliyetleri ile geçirir ve 463/1071 yılında Şâtibe’de vefat eder.⁸

Bazı kaynaklarda, ilk dönemlerde Zahirî mezhebine meyilli iken daha sonraları Mâlikî mezhebine geçtiği ile ilgili kayıtlar bulunmaktadır.⁹ Zahirilerin kıyasa muhalefetlerini eleştirmesi ve Zahirilerin kabul etmediği istihsan ve Medine amelini, fikhî tercihlerinde delil olarak kullanmış olması, Zahirî olmadığını bariz bir kanıttır. Her ne kadar Mâlikî usulüne ve prensiplerine bağlılığı bilinse de bazı tabâkat yazarları onu ictihâd derecesine ulaşmış müctehid bir âlim olarak nitelemiştir.¹⁰

⁴ İbn Hazm, *Cevâmiu’s-sire*, çev. M. Salih Arı (İstanbul: Çıra Yayınları, 2004), 318; Câsim, *İbn Abdülber el-Endelüsî ve cühûduhu fi’t-târîh* (Kahire: Dâru’l-Vefa, 1988), 149.

⁵ Câsim, “İbn Abdülber”, 269; İbn Abdülber, 195-196.

⁶ İbrahim b. Ali b. Ebî’l-Kâsım b. Muhammed İbn Ferhun, *el-Dîbâcu’l-müzheb fî m’arifeti ‘ayâni ‘ulemai’l-mezheb*, 2:367; Râğıb es-Sercânî, *Kıssetu’l-Endelüs mine’l-fethi ile’s-sukûti*, 368.

⁷ Ebû’l-Fidâi İsmâil İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’nihâye*, thk. Memûn Muhammed Saîd es-Sâğircî, (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2010), 428. Ebû’l-Hüseyn Ali b. Bessâm eş-Şenteriyî, *ez-Zahiretu fî mehâsini ehli’l-cezîre*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru’s-Sekâfeti, 1997), 1/615-616; Câsim, *İbn Abdülber*, 169.

⁸ İbn Ferhun, *Dîbâc*, 2/369; Zehebî, *Tezkire*, 3/1131; Câsim, *İbn Abdülber*, 174.

⁹ Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Siyeru alâmu’l-nübelâ* (Beyrut, Müessesetü’r-risâle, 1417/1996), 19/157; Câsim, “İbn Abdülber”, 269.

¹⁰ Zehebî, *Siyeru alâmi’n-nubelâ*, 19/157.

1.2. İbn Abdülber'in Eleştiri Anlayışı

İbn Abdülber, naslardan hüküm çıkarırken veya fikhî tercihlerde bulunurken Mâlikî fakihlerin dayandığı delil ve yöntemlerden faydalandığından onun Mâlikî ekolüne mensup bir fakih olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Mâlikî mezhebine mensup olması onun mezhebin bütün görüşlerini sorgulamadan kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Eserleri incelendiğinde, takip ettiği usûl anlayışı ve riayet ettiği fikhî prensiplere uymayan görüş kimden gelirse gelsin onu eleştirdiği ve kendi fikhî kaidelerine göre doğru olan görüşü açık bir şekilde desteklediği görülür. Bu nedenle yapmış olduğu eleştirilerden diğer mezhep âlimleri nasiplerini aldıkları gibi bazen de mensubu bulunduğu Mâlikî fakihleri de eleştirilmekten kurtulamamıştır. Bu özelliğinden dolayı bazıları onun Şâfiî mezhebine meyilli olabileceğini ifade etmişlerdir.¹¹ İbn Abdülber, ilmî donanımı, fikhî kişiliği ve dini hassasiyetinden dolayı insanlar ve onların görüşleri hakkında taassuba kapılmadan hakkaniyet üzere hareket ederek, insafli olmaya çalışmıştır. Bu özelliğine bir örnek olarak bazı hadis ehlinin Ebû Hanife'yi (ö. 150/767) eleştirilerinde Ebû Hanife'yi savunarak onlara şöyle cevap vermiştir: “Hadis ehli Ebû Hanife'yi eleştirirken aşırı gitmişler ve haddi aşmışlardır.”¹² Eserlerinde bu tür değerlendirmelere pek çok yerde rastlamak mümkündür.

İbn Abdülber, kişilik olarak ilmî bağımsızlığa önem veren, taklitten hoşlanmayan ve fikrî donukluktan uzaklaşmak için aslı kaynaklara dayanarak yeni icthadlarda bulunmayı teşvik eden bir âlimdi. O dönem Endülüs'te bulunan yerleşik anlayış olan sadece fûru' fıkıhla uğraşmayı yeterli gören âlimlerin aksine fakih ve muhaddislerin yöntemlerinden istifade ederek yeni bir anlayışla fikhî meseleleri ele almıştır. Eserlerinde fikhî konularda hiçbir mezhebî taassup göstermeden yanlış gördüğü görüşleri eleştirdiği ve doğru bildiği görüşleri de desteklediği pek çok husus bulunmaktadır.

¹¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Futûh b. Abdullah, *Cezvetü'l-muktebes fi târihi 'ulemâi'l-Endelüs*, thk. Beşşar 'Avvâd M'aruf - Muhammed Beşşâr 'Avvâd (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmiyyî, 2008), 544; Zehebi, *Siyeru alami'n-nubelâ*, 19/157.

¹² Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülber el-Endelüsi, *Câmi'u beyani'l-ilm ve fadlihi* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1994), 1080.

Konumuza açıklık getirmek için bunlardan bazılarını şöyle zikredebiliriz:

Mâlikî Mezhebinin Görüşlerine Yönelik Eleştiri Örneği:

Abdest konusunu işlerken Mâlikî mezhebinde yabancı kadına dokunmayla abdestin bozulup bozulmayacağı hususuyla ilgili lehte ve aleyhte delilleri inceledikten sonra şöyle demektedir: “Mezhebimize bağlı arkadaşlar, arada ince bir örtü varken, nikâhlanabilen bay ve bayanların bir birine dokunmasıyla, abdest alınması gerektiği yönünde görüş belirtmektedirler. Çünkü bu durumda yani ince bir örtünün olması esnasında şehvî lezzet devam etmektedir ki bundan dolayı abdestleri bozulur. Ancak âlimlerin çoğunluğu, onlara bu konuda muhalefet etmektedirler ve bana göre de bu muhalefet doğrudur. Çünkü tene dokunmaksızın oluşan lezzetin abdest alınmasını gerektirmediği ile ilgili icmâ vardır. Aynı şekilde mezhebimize mensup arkadaşlarımıza göre de lezzet olmaksızın oluşan dokunmadan dolayı abdest alınmasına gerek yoktur.”¹³ Cumhuriyetin dayandığı deliller ve meseleyle ilgili ifade ettikleri görüşler bize göre de uygun olan görüştür. Çünkü hiçbir fakih, yabancı karşıt cinsin teninin biri birine teması olmadan, elbiselerin temasıyla abdestin bozulacağıyla ilgili fikhî görüş belirtmemiştir. Ayrıca abdestin bozulması için şehvet hissi gerekçe olarak ileri sürülürse, o vakit şehvet hissi veren bütün düşünce ve davranış sonucu abdestin bozulması gerekir. Böyle bir iddiayı da hiçbir fakih ileri sürmemiştir.

Hanefî Mezhebinin Görüşlerine Yönelik Eleştiri Örneği:

Vitir namazını ele aldığı bölümde bir takım konuları açıklığa kavuşturmak amacıyla mesele ile ilgili birçok delil zikreder. Daha sonra Mâlikî ve Hanefî âlimlerin, vitir namazının rekâtları ve Hanefîlerin vitir namazının vacip oluşuna dair görüşlerine¹⁴ dayanak olarak öne sürdükleri hadisleri aktarır ve şöyle der: “Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729), İbn Ömer’den şöyle rivayette bulunmuştur:

¹³ İbn Abdülber, *el-İstizkâr el-câmi’u li mezâhibi fukâhâi’l-emsâr ve ‘ulemai’l-aktâr fîmâ tadammenehu’l-Muvatta min me’âni’r-r’eyi ve’l-âsar ve şerhi zâlike kullihi bi’l-icâz ve’ihtisâr* (Haleb-el-Kahire: Dâru’l-V’ayî 1414, 1993), 3/57.

¹⁴ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitâbu’l-hucce alâ ehli’l-Medine* (Beyrut: Âlemu’l-Kütub), 1/190-193; İbn Abdülber, *İstizkâr*, 5/258.

Resulullah (s.a.s) buyurdu ki: “Akşam namazı gündüzün vitridir ve siz de gecenin sonundaki namazı vitir yapın. Mâlikîler ve Hanefîler bu hadisi kendi görüşleri için delil olarak ileri sürüyorlar fakat bu hadiste iki grup için de açık bir delil bulunmamaktadır.”¹⁵

Vitrin namazının sünnet olduğu kanaatinde olan İbn Abdülber, vitrin sünnet oluşu ile ilgi delilleri sunduktan sonra vitri vacip olarak gören Hanefîlerin görüşünü eleştirirken de şöyle demektedir: “Farzlar ancak kesin delillerle sabit olurlar ki bunda ihtilaf yoktur. Vitir sünnettir, vacip değildir sözünde (bu konudaki şaz görüş olmasaydı) nerdeyse icmâ oluşacaktı.”¹⁶

Vitrin tekli rekâtla kılınması gerektiğini ifade eden hadis, vitrin vacip olmasına ve tek selamla kılınması hususuna delil olamaz. Bu tür hükümler kesin delillerle ancak tespit edilebilirler. Yukarıda rivayet edilen hadiste bu yönde net bir ifade bulunmaktadır. Bu nedenle vitir namazı sünnet olan ve birden fazla selamla kılınabilen bir namazdır.¹⁷

Şâfiî Mezhebinin Görüşlerine Yönelik Eleştiri Örneği:

Şâfiî (ö. 204/820) mezhebine göre namaz kılarken teşehhütte, tahiyattan sonra salâvat getirmek farzdır.¹⁸ Şâfiîler’in bu görüşünü uygun görmeyen İbn Abdülber, Resulullah’a (s.a.s) salâvat getirme konusunda bulunan deliller başlığında konuyu detaylı bir şekilde ele alır. Delilleri değerlendirdikten sonra salâvatın son teşehhütte farz olduğunu söyleyen İmam Şâfiî’ye şöyle bir eleştiri getirir: “Asıl olan farzların, kendisine muarız olmayan deliller veya muhalefetin söz konusu olmadığı icmâ’ ile sabit olmuş olmasıdır. Bu konudaki İmam Şâfiî’nin ve arkadaşlarının görüşü zayıftır. Ben, her namazda Peygamber’e (s.a.s) salâvat getirmeyi zorunlu görmüyorum; ama salâvatı terk etmeyi de hoş bulmuyorum.”¹⁹

Ayrıca İbn Abdülber, fîru‘ meseleler dışında bazen usûl kaideleri hususunda da fakihlere eleştirilerde bulunur. Bu konuda

¹⁵ Şeybânî, *Kitâbu'l-hucce*, 1/190-193; İbn Abdülber, *İstizkâr*, 5/258.

¹⁶ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 5/267.

¹⁷ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 5/267.

¹⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Üm* (Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Devleti), 91; Ebû İbrahim İsmail b. Yahya b. İsmail el-Müzennî, *Muhtasarü'l-Müzennî* (Beyrut: Dâru Kutübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 21.

¹⁹ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 6/261.

sedd-i zerâi'î reddeden Şâfiîlerin dayandıkları delilleri şu şekilde nakletmektedir: Şâfiîlerden bir grup “Resulullah (s.a.s): Kötü zandan sakınınız. Zira kötü zan, sözlerin en yalanıdır.”²⁰ hadisi ve benzerlerini delil olarak getirerek alışveriş konusunda zerâi'î delilini reddetmeye çalışmışlardır. Reddedenler bu konuda şunları söylemişlerdir: Allah (c.c) “Şüphesiz zan, haktan (ilimden) hiçbir şeyin yerini tutmaz.”²¹ Resulullah (s.a.s) de “zandan sakının” demiştir. Şüphesiz zan sözlerin en yalanıdır. Ayrıca şunu da demiştir: “Şüphesiz Allah, müminlerin kanını, ırzını ve malını haram kılmıştır. ve mümin hakkında da ancak hayır düşünülmesini istemiştir.”²² Ayrıca Peygamber (s.a.s), şöyle buyurmuştur: Zanda bulunduğunuz vakit o zannınızı gerçek gibi kabul etmeyiniz.²³ Şâfiîler bu hadislerle dayanarak şöyle demektedirler: Allah'ın koymuş olduğu hükümler gerçekler üzerine bina edilir zan üzerine değil. Bu ilke gereği Şâfiîler zerâi'î delilini reddetme yoluna gitmişlerdir.²⁴

İbn Abdülber, sedd-i zerâi'î aleyhine konuşan Şâfiîlerin aleyhteki delillerini aktardıktan sonra, sedd-i zerâi'î delil olarak gören Mâlikî ve Hanefîlerin lehteki delillerine değinmekte ve senet yönünden konuyla ilgili aleyhteki hadisin sahih olmadığını ifade etmektedir.²⁵ Sedd-i zerâi'î ile ilgili dayanak olarak kabul edilen rivayetlerin; “Ömer (r.a)

²⁰ Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, nşr. Muhammed Fuâd Abdalbaki (Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-'Arabîy, 1406/1985), “Hüsnü'l-hüluk”, 15; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, nşr. Ebû Abdillâh Abdusselâm b. Muhammed b. Ömer 'Allûşî (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1427/2006) “Edeb”, 579, Ebu'l-Hüseyn Müslim el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdalbaki (Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 1412/1991), “el-Birr ve's-sıla ve'l-adâb”, 28.

²¹ Yunus, 10/36.

²² Buhârî, “en-Nikâh”, 46; İbn Mâce, “Fiten”, 2.

²³ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1992/1412), 5/289.

²⁴ Müzennî, *Muhtasar*, 78; İbn Abdülber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-m'eânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-'Allevi ve Muhammed Abdulkebir el-Bekrî, (1967), 18/19-20. Gerçi her ne kadar ilk dönemlerde Şâfiîler sedd-i zeraâi'î delilini kullanmasalar da sonraki Şâfiî fakihleri sedd-i zeraâi'î delilini kullanmış ve eserlerinde bu durumu ifade etmişlerdir. Bkz. Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm es-Sübkî, *Tekmiletü'l-mecmû şerhi mühezzeb* (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye), 10/159-160; Muhammed b. Ahmed el-Hâtib eş-Şirbînî, *Muğniu'l-muhtâc ilâ marifeti meâni'l-elfâz* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997/ 1418), 1/311.

²⁵ İbn Abdülber, *Temhîd*, 18/20-21.

şöyle diyor: İyi bir at alıp, Allah rızası için birine verdim. Adam ata iyi bakmıyordu. Onun için atı satın almak istedim. Zannedersen ucuz da alabilecektim. Durumu Resullah'a (s.a.s) sordum. Resulullah (s.a.s) şöyle buyurdu: "Bir dirheme de verse alma. Çünkü verdiği sadakadan dönen kustuğunu yiyen köpek gibidir."²⁶ "Bir adam, Resulullah'a (s.a.s) sordu: "Ey Allah'ın Resülü! Hanımım hayızlı iken bana helal olan nedir?" Resulullah (s.a.s): "Üzerine izarını bağlasın, izarın yukarısı için istediğinde serbestsin."²⁷ yorumunda İbn Abdülber, *sedd-i zerâi* delilini kullanırken şunları söylemektedir: Hz. Peygamber'in hayızlı kadına yaklaşma ile ilgili olarak söylediği sözü şu anlama gelmektedir: Bu hadis, hayızlı kadının erkeği ile mübaşeret esnasında belden aşağı kısmının, ihtiyaten ve "sedd-i zerâi" deliline göre örtülü olmasını ifade etmektedir. Eğer kadının baldırına dokunmayı serbest bıraksaydı, bu durum icmâ' ile yasaklanmış olan kadının hayızlı yerine geçişe yol açacaktı. Bundan dolayı ihtiyaten bu bölgeye dokunmayı yasakladı. Aslında haram kılınan bölge eziyet yeridir ki Kur'ân'ın zahiri bunu ifade etmektedir.²⁸

İbn Abdülber'in Zahirîlere yönelik fikhî eleştirilerine geçmeden önce Zahirîliğin ne olduğu, gelişimi ve temsilcileriyle ilgili kısa bir bilgi vermenin konunun anlaşılmasına katkı sunacağına inanıyoruz.

1.3. Zahirîlik

Zuhûr mastarından türeyen ve ismi fail olan zâhir kelimesi, sözlükte "açık, ortaya çıkan, görünen, berrak, aşikâr olmuş, tezahür eden" anlamına gelmekte ve bir şeyin dış, görünen kısmını ifade etmektedir. Fıkıh usûlünde ise "hükümün konuluş gayesi" veyahut "söylenen sözle kastedilen anlamı" ifade eden "mâna" karşıtı olarak kullanılmaktadır.²⁹ Bu ifade şekliyle zâhir lafzı genel olarak ta'lîl, re'y ve kıyas karşıtlığı anlamlarına gelir. Zâhir sözcüğünün bu biçimiyle kullanımında, kelimelerin gerçek anlamlarının ve hükümlerin vaz' edilmiş gayeleri üzerinde tefekkür etmeyen, sözün söyleniş gayesini göz

²⁶ Muvatta', "ez-Zekât", 49; Buhârî, "ez-Zekât", 943; Müslim, "el-Hibât", 1; Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, nşr. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan âl Selmân (Riyad: Mektebetü'l-Me'arif) "ez-Zekât" 100.

²⁷ Muvatta', "et-Tahâre", 93.

²⁸ İbn Abdülber, *Temhîd*, 3/174.

²⁹ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (Beyrut: Dâru Kütubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/72

önünde bulundurmadan nasları sadece ilk akla gelen ve anlaşılan zâhir anlamlarına uygun bir şekilde anlayan kişilere de zâhir ehli denir. Buna karşılık, lafızların manalarının tespit ve tatbikinde kanun koyucunun maksadını önemseyenlere ehl-i bâtın denilmemiş bu hususu/vasfı ifade için ehl-i re'y ifadesi kullanılmıştır.³⁰

Dinin temel metinleri olan hadis ve âyetlerin anlaşılmasında zâhir anlamın esas oluşu İslâm âlimlerinin çoğunluğunun genel görüşüdür. Bu prensibin manası ve gayesi, şeriatın esasını oluşturan hadis ve âyetlerin zâhir manalarını “anlamsızlaştıracak ve aşındıracak” bütün yorum şekillerinin önüne geçmektir. Dil bir iletişim ve anlaşma vasıtası olduğundan hadis ve âyet metinlerinin anlaşılmasında öncelikle zâhir anlam göz önünde bulundurulmalıdır. Nassları anlama ve kavrama sürecinde zâhir mananın dikkate alınması gerekli olduğundan ve doğal görüldüğünden bu anlayışa uygun davranan ve bunu savunan kişiler için “zâhirî” tabiri kullanılmamıştır. Yorum işlemini gerektirecek bir durum oluşmadıkça lafzın zâhir anlamından vazgeçilemeyeceği kuralı fıkıh usûlü ve fıkıh ilimlerinin yanı sıra kelâm ilminde de özellikle dikkate alınmaktadır.³¹ Temel olarak Zâhirîlik, re'yin fıkıh ilminde ne derece yer alabileceği hususunda ortaya çıkan ihtilafta re'ye olan muhalefetin ulaştığı en uç anlayışı temsil eder.

Zâhirîlik anlayışının sistemli bir yapı oluşturması ilk defa Dâvûd b. Ali (ö. 270/884) ile başladığı bilirse de bu düşüncenin örneklerini önceki dönemlerde görmek mümkündür. Bu anlayışa, tâbiîn neslinde ve hatta bazı örnekleriyle sahâbîler arasında da yatkın olan kişileri görmek de mümkündür. Durum böyle olmasına rağmen Zâhirîlik düşüncesinin sistemli bir anlayış haline gelmesinin Dâvûd b. Ali ile başladığını söylemek isabetli olacaktır. Onun ilim halkasında yetişenlerin önde gelenlerinden biri oğlu Ebû Bekir Muhammed'dir (ö. 297/910). Dâvûd'un öğrencileri arasında bulunan bir başka önemli fakih de Ebû Bekir Muhammed b. İshak el-Kâsânî'dir (ö. 280/893). Dâvûd b. Ali'nin diğer bilinen öğrencileri Ebû Saîd Hasan b. Ubeyd en-Nehrebânî (ö. ?) ve Niftaveyh (ö. 323/935) ve Ebû İshak İbrahim b.

³⁰ H. Yunus Apaydın, “Zâhiriye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/93.

³¹ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâidu'n-Nesefiyye* (Dâru'l-Beyrûtî, 1428/2007), 105: Apaydın, “Zâhiriye”, 93.

Câbirdir (ö. 310/922).³² Ayrıca İbnü'l-Mugallis'in (ö. 324/936) Zâhirîlik düşüncesi açısından önemli bir yeri bulunmaktadır. Onun yetiştirdiği birçok öğrenci arasında bulunan Haydere b. Ömer ez-Zendevedî (ö. 358/968) ve Ali b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. ?) de Zâhirî düşüncenin ve anlayışın öğrenilmesi ve yayılmasında önemli katkıları olmuştur.³³

Zâhirîlik özellikle Endülüs bölgesinde hayat bulmuş ve belli bir müddet burada etkili olmuştur. Zâhirî anlayışın Endülüs'teki en görkemli dönemi İbn Hazm'dan sonra olduğu bilinse de daha önce de Endülüs'te Zâhirîlik düşüncesini benimsemiş kimselerin olduğu nakledilmektedir. Bu düşünceye sahip olanlardan Zâhirîlik anlayışını ilk kez Endülüs'e getirip tanıtan Dâvûd b. Ali'nin talebesi Abdullah b. Muhammed b. Kâsım b. Hilâl (ö. 272/885) ve Münzir b. Saîd el-Bellûtî'dir (ö. 355/966). Zâhirîlik, İbn Hazm'a gelinceye kadar Endülüs'teki ilmî gelişimini ve silsilesini zayıf da olsa bir şekilde sürdürür. İbn Hazm'ın tercihiyle birlikte Zâhirîlik düşüncesi Endülüs'te kuvvetli bir şekilde ortaya çıkar. Esas olarak Zâhirîlik anlayışını sistematik hale getiren, düşünce ve görüşlerinin sıhhatli bir şekilde bize kadar gelmesini sağlayan kişinin İbn Hazm olduğu bilinen bir gerçektir. Büyük bir ihtimalle belirli bir döneme kadar Mâlikî mezhebine mensup olan ve daha sonraları bazı siyasî nedenlerle kısa süreliğine Şâfîîliği benimseyen, herhalde mizacı gereği bu mezhepte de karar kılamayan İbn Hazm, sonradan Zâhirîliği benimser. İbn Hazm'ın bu değişim sürecinde bazı siyasî değişimlerin ve ders aldığı Endülüslü Zâhirî âlimi, İbn Müflit'in önemli bir etkisinin olduğu nakledilmektedir. İbn Hazm yetiştirmiş olduğu öğrencilerinin bazıları Endülüs'te, bazıları da Endülüs dışında Doğu'ya giderek Zâhirî düşüncesini yaymışlardır.³⁴ İbn Hazm'dan sonra İbnü'l-Burhân'ın (ö. 808/1405) Mısır ve Şam'da Zâhirîliği yeniden diriltme uğraşlarından bahsedilmektedir. Fakat İbnü'l-Burhân bu çabasında başarılı olamamıştır. İbn Haldûn (ö. 808/1406) yaşadığı dönemde Zâhirîliğe

³² Ebû İshâk eş-Şirâzi, *Tabâkatu'l-fukâha*, (Beyrut: Dâru Râidi'l-Arabiyy), 175-179.

³³ Şirâzi, *Tabâkat*, 177.

³⁴ Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru alâmu'l-nübelâ* (Beyrut, Müessetü'r-Risâle, 1417/1996), 18/184-200. Apaydın, "Zâhirîye", 97-98.

mensup kimsenin kalmadığını mezhebin görüşlerinin de sadece kitaplarda yer aldığını aktarmıştır.³⁵

2. İbn Abdülber'in Zâhirîleri Eleştirisi

İbn Abdülber'in Zâhirîlere yönelttiği eleştirileri iki ana başlıkta ele almamız ve incelememiz mümkündür. Bu başlıklardan biri usûl yönünden yapmış olduğu eleştiriler bir diğeri de fûru' fıkıh açısından yönelttiği eleştirilerdir.

2.1. İbn Abdülber'in Zâhirîleri Usûl Yönünden Eleştirisi

İbn Abdülber'in yönelttiği eleştirilerin bir kısmı Zâhirîlerin usûl düşüncesine yöneliktir. İbn Abdülber'in usûl yönünden Zâhirîlere yönelttiği eleştirilerin temelinde de kıyas yer almaktadır. Usûlle ilgili eleştirilerin bir kısmını da berâet-i zimmet ve Zâhirîlerin temel kaidesi olan zâhire göre değerlendirmede bulunmak düşüncesi oluşturmaktadır.

2.1.1. Kıyas Delilini Reddetmelerine Yönelik Eleştirisi

Şa'bi (ö. 104/722), İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845), Mutezile'den Ca'fer b. Harb (ö.236/850), Cafer b. Mübeşşîr (ö.234/848), Muhammed b. Abdillâh el-İskâfî (ö.240/854) ile ehl-i sünnetten Dâvud b. Alî ez-Zâhiri gibi birtakım âlimler³⁶ kıyasa karşı çıkıp kıyas delilini kabul etmemişlerdir. Zâhirîlerden İbn Hazm, "Allah hüküm hususunda dinde hiçbir eksik mesele bırakmadan dini kemale erdirdiğinden, kim şer'î hükümlerin yeterli gelmediğini bu nedenle bilinmeyenlerin bilinenlere kıyas edilmesi gerektiğini iddia ederse bu da Allah'ın dinde ihmalde bulunduğu fikrini çağrıştırdığından dolayı küfre girebilir. Hâlbuki Allah "Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım."³⁷ demekte ve din hususunda her şeyi açıklığa kavuşturduğunu, bir eksik bırakmadığını söylemektedir. Ayrıca İbn Hazm kıyas işlemine başvuran âlimlerin akli işlevsizleştirme hususunda Sofestailerden daha

³⁵ Veliyyuddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime* (Dımaşk: Dâru'l-Belhî, 1425/2004), 2/186.

³⁶ İbn Abdülber, *Câmiu beyâni 'l-ilm*, 887,890; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm, *el-İhkâm fî usûli 'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Afâkî'l-Cedide), 7/203.

³⁷ el-Mâide, 5/3.

ileri gittiklerini iddia etmektedir.³⁸ İbn Hazm'e göre hiçbir mesele birbirinin tıpa tıp aynısı olmayıp her bir mesele kendi özelinde farklı olduğundan birbirinden ayrı değerlendirilmelidir. Dolayısıyla benzerlik sebebiyle bir meselenin hükmü bir başka meseleye verilemez. Her bir mesele müstakil ele alınmalıdır.³⁹ Bu nedenle İbn Hazm'e göre kıyas yöntemi ikinci asırda icad edilmiş bir bidattir.⁴⁰

İbn Abdülber, Dâvûd b. Ali'nin mezhebine mensup âlimlerin kıyasa karşı çıkarken dayandıkları delilleri de şu şekilde aktarmaktadır: Resulullah'tan (s.a.s) şöyle bir hadis rivayet edilmiştir: “Ümmetim yetmiş küsur gruba ayrılacaktır. Bu gruplar içinde ümmetime en fazla zarar verenler din hususunda reyleri ile kıyas yapanlardır. Allah'ın helal kıldığını haram, haram kıldığını da helal kılmaktadırlar.”⁴¹

İbn Abdülber, kıyas aleyhinde görüş ileri sürenlerin gerekçelerinin aktardıktan sonra kıyası reddedenlere karşı kıyasın meşruluğu hususunu açıklamakta ve reddedenleri eleştirmektedir. İbn Abdülber, Zâhirîlerin kıyas yerine istidlal delilini savduklarını ve kıyas yöntemini reddettiklerini söylemektedir. Ona göre aslında Dâvûd b. Ali'nin mezhebine mensup âlimlerin istidlal diye savdukları delil de bir çeşit kıyastır. Dolayısıyla kıyas için söz konusu olabilecek eleştirilerin istidlal içinde geçerli olabileceğini söyler. Ayrıca Peygamber'den (s.a.s) rivayet edildiği söylenen kıyas karşıtı hadisin de muhaddislere göre sahih olmadığı, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Yahya b. Main (ö. 233/848) gibi hadis otoriterlerin bu hadisin aslının bulunmadığı yönünde görüş belirttiklerini aktarır. Ancak seleften gelen kıyasın kötülenmesiyle ilgili ifadeler de ya aslına uygun olmayan kıyas hakkındadır ya da kendisi ile aslî delilin reddedildiği kıyas hakkındadır.⁴² İbn Abdülber'e göre kıyasın meşruluğu konusunda rivayet edilen Muâz hadisi hem sahih hem de meşhur bir hadistir. Çünkü bu hadisi güvenilir raviler nakletmiştir. İblis'in kıyas işlemine başvurduğundan yanıldığı hususuna cevap

³⁸ İbn Hazm, *İhkâm*, 7/194.

³⁹ İbn Hazm, *İhkâm*, 7/196-197.

⁴⁰ İbn Hazm, *İhkâm*, 7/177.

⁴¹ Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, 18/ 50-51; İbn Abdülber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, 891. Benzeri bir rivayet için bkz. İbn Hazm, *İhkâm*, 7/113.

⁴² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19/241; İbn Abdülber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, 892-894.

olarak da şu açıklamaları yapmaktadır: İblis, ilmin aslını (Allah'ın emrini) fasit bir görüşle reddetmiştir. Kıyası meşru görenlerin kabul ettikleri gibi fikhî kıyasta ise fûrû aslına döndürülür, asıl rey ve zanla reddedilmez. Kur'ân ve Sünnet'te nass mevcut olup, bu nasstan çıkarılan hüküm de doğru bir şekilde ortaya konmuşsa, kıyas yoluyla hüküm koyma veya o konuda görüş beyan etme reddedilemez. Nitekim bu hususta Allah:

“Allah ve Resûlü, bir işte hüküm verdiği zaman, inanmış bir erkek ve inanmış bir kadına o işi, kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur.”⁴³ Buyurmuştur. Durum bu iken hangi delil Allah'ın İblis'e secde etmesi için verdiği emirden daha kuvvetli olabilir. Allah, Âdem'i ve İblis'i neden yarattığını en iyi bilendir. Sonra Allah, İblis'e Âdem'e secde etmesini emretti ve İblis'te secde etmekten kaçındı ve Allah'ın dilediği şeyi İblis'e emretmesine engel teşkil etmeyecek bir nedenden dolayı İblis kibirlendi.⁴⁴ İblis'in bu ve benzeri yaptığı şeyler doğru bir kıyas değildir. Ancak asıllarına uygun bir şekilde yapılan kıyası ve bir şeyde bulunan hükmü ortak illet vasıtasıyla benzerlerine uygulamaya hiçbir selef âlimi karşı çıkmamıştır. Kendilerinden kıyas eleştirisi rivayet edilen âlimlerin her biri şüphesiz bir şekilde kıyas işlemini uygulamışlardır. İbn Abdülber'e göre kıyası, ancak cahil veya hüküm çıkarma metotlarında selefte karşı olan koyu cahiller reddedebilir.⁴⁵

2.1.2. Berâet-i Zimmet ve Zâhire Aykırı Görüşlerine Yönelik Eleştiriler

İbn Abdülber'e göre ticaret mallarından zekât alınmayacağı konusunda Dâvûd b. Ali ve arkadaşları ayrıca berâet-i zimmet yöntemine başvurmuşlardır. Onlara göre sanki bu mesele hakkında ihtilaf varmış ve hakkında Kitap, Sünnet'ten kesin bir nass ve icmâ' bulunmadan insanlar konuyla ilgili bir şeyle yükümlü tutuluyorlarmış. İbn Abdülber, Zâhirîlerin bu konuda berâet-i zimmet kaidesine dayanmalarının şaşılacak bir şey olduğunu iddia eder. Ona göre bu yöntem, onların usûl anlayışıyla çelişmekte ve mezheplerini üzerine inşa ettiklerini iddia ettikleri Kur'ân ve Sünnet'in zahirine uygun anlayışla uyuşmamaktadır. Çünkü Allah (cc) Kur'ân'da “Onların

⁴³ el-Ahzâb, 33/36.

⁴⁴ el-Bakara, 2/34.

⁴⁵ İbn Abdülber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, 894-895.

mallarından zekât al.”⁴⁶ demekte ve malların hiç birini tahsis etmemektedir. Bu âyetin zahirine göre ümmetin icmâ‘da bulunduğu zekât alınmayacak mallar dışındaki mallardan zekât alınması gerekirdi. Hâlbuki ticaret mallarından zekât alınmayacağı hususunda da icmâ‘ mevcut değildir. Tam aksine fakihlerin cumhuriyet ticaret mallarında zekâtın cereyan edeceği hususunda görüş birliğine varmış ve bu görüşleri de hiçbir şekilde oraya buraya çekilecek cinsten ifadeler de değildir.⁴⁷

2.2. Fûru‘ Fıkıh Konularıyla İlgili Eleştirileri

İbn Abdülber usûl kaideleri hususunda Zahirîleri eleştirdiği gibi usûl konularından kaynaklı fûru‘ konularda da onları eleştirmiştir. Bu eleştirilerinden bazıları kasten zamanında edâ edilmeyen namazların kazâsı, namazdan önce kamet getirmenin farz oluşu, Mushaf’a abdestsiz dokunabilme, faizin cereyan ettiği mallar, ticaret mallarının zekâtı vs. konularıdır. Makale sınırlarını aşmamak ve konuyu aydınlığa kavuşturmak amacıyla bunlardan sadece birkaçına değineceğiz.

2.2.1. Zamanında Kasten Edâ Edilmeyen Namazın Kazâsı Hususundaki Eleştirisi

Zâhirîlerden İbn Hazm’e göre uyuya kalan, unutan veyahut sarhoşken vaktinde namaz kılamayan kişiler ilgili âyet ve hadislere göre vakit çıktıktan sonra da namazlarını kılabilirler. Bunu söylerken de unutan veyahut uyuya kalan kimseler hakkında Peygamber’den (s.a.s) rivayet edilen “Uyuyan kişide ihmal yoktur. İhmal uyanık olan kişide bulunmaktadır. Sizden biri uyuya kalır ya da vaktinde namaz kılmayı unutursa hatırladığı ve uyandığı vakit namazını kılsın.” hadisine dayanır. Sarhoş olan kimselerin ayıldıkları vakit namazlarını kılabilecekleri hususunda da “Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, namaza yaklaşmayın.”⁴⁸ âyetini delil olarak getirir. Bunların dışında kalan ve kasten vaktinde namazı terk eden kimsenin daha sonra vaktin dışında namazı kazâ edemeyeceğini iddia eder. Bu iddiasını da “Vay haline o namaz kılanların ki, Onlar namazlarının

⁴⁶ et-Tevbe, 9/103.

⁴⁷ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 9/114.

⁴⁸ en-Nisâ, 4/43.

özünden uzaktırlar.”⁴⁹ ve “Sonra bunların ardından artık namazı kılmayan ve nefsânî arzulara uyan bir nesil geldi. Bunlar elbette azgınlıklarının cezasını bulacaklardır.”⁵⁰ âyetlerine dayandırmaktadır. Ona göre şayet kasten namazı terk eden kişinin terk ettiği namazın kazâsı uygun olsaydı Allah bu kimselere azap vaat etmezdi. Azap vaat ettiğine göre bunlar kasten terk ettikleri namazı kazâ edemezler. İbn Hazm’a göre nasıl ki vakit girmeden namaz kılınmazsa vakit çıktıktan sonrada namaz kılınmaz. İbn Hazm’a göre kasten vaktinde kılınmayan farz namazları telafi için tövbe ve istiğfarda bulunup, çokça iyilik yapmalı ve bolca nafile namaz kılınmalıdır.⁵¹

İbn Abdülber’e göre Zahirîlerin bir kısmı bu görüşleriyle cumhura⁵² muhalefet edip şaz duruma düşmüşlerdir. Onların bu görüşlerini de şu gerekçeleri zikrederek eleştirir:

2.2.1.1. Peygamber’in (s.a.s) Uygulama ve Sözlerini Naklederek

İbn Abdülber, bu konuda Zâhirîlerin kendileri dışındaki fakihlerin oluşturmuş olduğu icmâ’ya aykırı davrandıklarını söylemektedir. Ayrıca Hz. Peygamber’den rivayet edilen “Sizden kim akşam güneş batmadan ikinci vaktinin bir rekâtını kılsa ikinci vaktine yetişmiştir/namazı vaktinde kılmıştır. Kim de sabah güneş doğmadan sabah namazının bir rekâtına yetişirse/kılsa namazı vaktinde kılmıştır.” hadisinde de vakti dışında namaz kılan kişinin, unutmaya veyahut kasti kılmama diye bir özelliği belirtilmemiştir. Bütün fakihler bu şekilde nakilde bulunmuşlar ve onlara göre bu vakitlerde namaz kılan kişi sabah ve ikinci namazını tam olarak vaktinde kılmış sayılır. Konuyla ilgili iyi bir araştırma yapan ve deliller üzerine gerekli çıkarımlarda bulunarak derinlemesine düşünen kişiler bunu rahatlıkla

⁴⁹ el-Maûn, 107/4-5.

⁵⁰ Meryem, 19/59.

⁵¹ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Dâru Kütubi'l-İlmiyye, 2002/1425), 2/10.

⁵² Şemsuddîn Muhammed b. Hâtib el-Şirbînî, *Muğniu'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâ'ni elfâzi'l-minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1418/1997), 1/198; Muhammed Emin İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr alâ dürrü'l-muhtâr* (Riyad: DâruAalemi'l-Kütub, 1423/2003), 2/518.

anlar ve unutan kişiyle bilerek geciktiren kişinin bu konuda aynı durumda olduklarını anlar.

Bir diğer delilse Hz. Peygamber ve sahâbe Hendek savaşının yapıldığı gün öğle ve ikindi namazlarının hiç birini güneş batıncaya dek kılamamıştır. Hz. Peygamber öğle ve ikindi namazlarını ancak gece olduktan sonra kılabilmiştir. Hâlbuki Hz. Peygamber namazlarını unuttuğundan veyahut uyuduğundan dolayı tehir etmemiş ve sıcak çatışma ortamı da oluşmamıştı.

Sünnet'ten bir diğer örnek de Hz. Peygamber, Hendek savaşından hemen sonra Beni Kureyzâ Yahudilerine karşı gönderdiği sahâbelere “Beni Kureyzâ topraklarına varıncaya kadar kimse ikindi namazını kılmamasın.” buyurmuştur. Bir kısım sahâbe bu emrin zahirine uyup oraya varıncaya kadar ikindi namazını kılmamışlardı. Beni Kureyzâ topraklarına vardıklarında akşam olmuş ikindi namazlarını da ancak akşam vaktinden sonra kılabilmişlerdi. Bu olay/durum Hz. Peygamber'e ulaştınca Hz. Peygamber hiçbirini kınamamış onları azarlamamıştır. Hâlbuki ikindi namazını vaktinde kılmayıp akşam girdikten sonra kılanların hiçbiri unuttuklarından veyahut uyuduklarından dolayı namazlarını vakit çıktıktan sonra kılmamışlardır. Hz. Peygamber bu durumu bildiği halde kimseye bir namaz ancak vaktinde kılınır, vakti çıktıktan sonra kılınamaz veyahut kazâ edilemez diye bir şey söylememiştir.

Sünnet'ten bir diğer delil de Hz. Peygamber'in “Benden sonra namazları vaktinden sonraya tehir edecek yöneticiler gelecektir. Sahâbeler: Onlara uyup onlarla beraber namaz kılalım mı? diye sorunca. Hz. Peygamber ‘evet kılın’ dedi.” Bu rivayette Hz. Peygamber vaktinden sonraya tehir edilip kılınan namaz için ‘vaktinde kılınmayan namaz kılınamaz veyahut kazâ edilemez’ dememiştir.⁵³

2.2.1.2. Genel Kaide, İşlenen Günahın Tövbe Etmek

Bilerek vaktinde namaz kılmayan kişinin günahkâr/asi olacağı hususunda âlimler görüş birliğine varmışlardır. Bazı âlimler vaktinde bilerek namaz kılmamanın büyük günahlardan biri olduğunu iddia etmekte ise de cumhura göre kebâirden sayılmamaktadır. Yine âlimler Allah'ın emrine asi olanların yaptıklarından pişmanlık duyup bir daha

⁵³ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 1/303-304.

aynı fiili ihmal etmeyeceklerine karar vermeleri gerektiği yönünde icmâ'da bulunmuşlardır. Bu âlimlerin dayanağı “Ey Müminler! Hepiniz Allah’a tövbe edin, umulur ki kurtuluşa erersiniz.”⁵⁴ âyetidir. Kimin üzerinde Allah’ın veyahut bir kulun hakkı bulunursa gereğini yaparak bu haktan kurtulması gerekir.

İbn Abdülber, vaktinde kasten namazını kılmayan kişinin daha sonra yaptıklarından pişmanlık duyup namazını kazâ edebileceği hususunda oluşan icmâ’ya Zâhirîlerin aykırı hareket ettiğini söylemektedir. Ona göre Zahirîler bu görüşüyle kendilerini ve kendi mezhep âlimlerinin de dayandığı usûle aykırı davranmaktadırlar. Âlimlere göre farziyeti hususunda icmâ’ oluşmuş bir husus ancak onun düzeyinde oluşmuş bir icmâ’, sıhhati hususunda tartışma bulunmayan sabit bir Sünnetle ancak düşürülebilir/sakit edilebilir. Farz namazlar da icmâ’ edilen hususlardandır. Dolayısıyla farziyetinin düşürülmesi bir icmâ’ veyahut sabit, sahih ve tartışmasız kabul edilen bir Sünnetle olabilir.

İbn Abdülber’e göre Peygamber (s.a.s) vaktinde kılınamayan namazın telafisi/kazâsı hususunda uykuda kalıp zamanında uyanamayan veyahut unutan kimseleri zikredip başka sebeplerle namazı edâ etmeyenleri zikretmemesinin sebebi ise bu kişilerin belirtilen durumlarından dolayı günahkâr olmamalarıdır. Peygamber’e (s.a.s) göre bu kişilerin günahkâr duruma düşmemeleri onlardan namaz sorumluluğunu kaldırmaz, bu nedenle uyandıklarında veyahut hatırladıklarında namaz vakitleri çıkmış olsa da kaçırdıkları namazı kazâ etmeleri kendilerinden istenmiştir.⁵⁵

2.2.1.3. Kasten Terk Edilen Namazın Vakti Dışında Kazâ Edilmesini Ramazan Ayında Tutulamayan Oruca Kıyasta Bulunarak Gerekçelendirmesi

Allah, vaktinde yerine getirilemedikleri durumlarda kazâ edilmeleri hususunda oruçla namaz ibadetini bir tutmuştur. Zikrettiğimiz gibi namaz hususunda uyuya kalanla unutan kişiyi zikrettiği gibi oruç hususunda da yolcu ve hastayı zikretmiştir. Orucun farziyetine iman ettiği halde bilerek zamanında oruç tutmayan kişi daha sonra bu günahından/yanlışından dolayı tövbe ederse bu kişinin

⁵⁴ en-Nûr, 24/31.

⁵⁵ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 1/306-307.

Ramazan ayında tutmadığı oruçları kazâ etmesi hususunda Ümmet icmâ' etmiş ve bunu nakletmişlerdir. Namazı bilerek zamanında kılmayan kişinin tövbe ettikten sonra kazâ etmesi gerektiği hususu da aynı şekildedir. Günah açısından durumları farklı olsa da namaz ve orucun kazâsı hususunda bilerek veyahut unutarak kılmayanların durumları birdir. Bu durum başkasının malına bilerek veyahut bilmeyerek zarar veren kişinin durumuna benzer. Namaz ve oruç her ikisi de farz, yerine getirilmeleri zorunlu bir sorumluluktur. Her ne kadar zaman geçse de ifa edilmeleri gereken birer sabit borçturlar. Konuyla ilgili Peygamber (s.a.s) “Yerine getirilme yönünden öncelikli borç Allah’ın hakkıdır.” demektedir.⁵⁶

2.2.1.4. Akli Deliller Getirerek Gerekçelemesi

Uyuya kalan veyahut unutan kişiler mazur oldukları halde vaktinde kılamadıkları namazları kazâ etmeleri istenmektedir. Bu nedenle namazı kasten terk ettiğinden dolayı günahkâr olan şahsın sorumluluğu düşmediğinden namaz borcunu kazâ etmesi daha öncelikli olup kılmadığı namazları kazâ etmesine hükmedilir. Çünkü namazı kasten terkinin tövbesi, zamanında görevini yapmadığından dolayı pişmanlık duyması ve yerine getirmedeği sorumluluğu ifa etmesiyle olur.⁵⁷

2.2.1.5. Zâhirî Bazı Fakihlerin Namazla İlgili Temel Görüşlerini Aktararak Gerekçelemesi

İbn Abdülber’e göre kasten namazı terk eden kişinin sonradan namazı kazâ edemeyeceği görüşünün Zâhirîlerin namaz konusuyla ilgili bazı temel anlayışlarına ters düşmektedir. Namazla ilgili Zâhirîlerin iki temel anlayışını iki Zâhirî fakihten aktaran İbn Abdülber, vaktinde kasten namazı terk eden kişinin bu görüşlere göre namazlarını kazâ edebileceğini söyler. Görüşlerini dayanak olarak aktardığı Zâhirî fakihlerden biri Ebû Hasan b. Muğallistir. Ebû Hasan b. Muğallis’in “el-Muvaddih alâ mezhebi ehli’z-Zâhir” adlı eserinde konuyla ilgili şu temel görüşlerini aktarmaktadır: “Eğer bir kişi bir bostanda/bahçede, necis bir mekânda veyahut bir yere bağlı bulunsa ve abdest alma imkânı bulamazsa o kimse üzerine abdest alabilinceye kadar namaz kılma sorumluluğu/yükümlülüğü yoktur. Abdest

⁵⁶ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 1/301.

⁵⁷ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 1/301.

alabilme imkânını elde ettiği herhangi bir vakitte teyemmüm veyahut abdest alarak namazını kılar.” İbn Abdülber’e göre bu kişi uyuya kalmadığı ve de namazı unutmadığı halde bu Zâhirî fakihe göre bu kişi vakti çıkan namazlarını kılabilceğini söylemektedir. Bu konuda Zâhirîler arasında görüş ayrılığının bulunduğu yönünde herhangi bir rivayet olmadığını da ifade etmektedir.

Bir diğer Zâhirî fakih Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed ed-Dâvudî el-Bağdâdî’nin görüşlerini de kitabı “Câmiu mezhebi ebî Süleyman” dan aktarmaktadır. Bu fakih kitabının “Taharet bölümün hayızlının namazı ve orucu” başlığında şunları söylemektedir: “Vakti çıkmadan daha temizken kılmadığı namazı daha sonra adete/hayza giren bayanın iade etmesi gerekir. Şayet bayan vakit çıkıncaya kadar namazını kılmaz ve adet göreceği vakte kadar namaz kılmadan oyalanırsa bu kılmadığı namazının aynısını temizlendiğinde kılar.” Bunları aktardıktan son İbn Abdülber şunları belirtmektedir: “Selef ve halef bütün fakihlerin vaktinde bilerek terk edilen namazın sonradan kazâ edilebileceğiyle ilgili ittifak ettikleri görüşlerine muhalefet eden kişi âlim sınıfına giremez ve ilmî bir meselede şaz bir görüşle hareket eden öncü bir fakih sayılamaz.”⁵⁸

2.2.2. Mushaf’a Abdestsiz Dokunabilme Görüşlerine İlişkin Eleştirileri

İbn Abdülber’in Zâhirîlere eleştiri yönelttiği meselelerden biri de Mushaf’a abdestsiz dokunabilme ve cünüpken Kur’ân’ı okuyabilme meselesidir. Zâhirîlere göre Mushaf’a dokunabilmek için abdestli olmaya gerek yok hatta hayızlı veyahut cünüplü bir kişi de ona dokunabilir. Ayrıca Kur’ân okuyabilmek ve tilavet secdesi yapabilmek için abdestli olmak gerekmez. Aynı şekilde hayızlı ve cünüp kişi de bunları yapabilir. Zâhirîler bu görüşlerini şu şekilde gerekçelendirirler. Kur’ân okumak, tilavet secdesi yapmak, zikirde bulunmak mendup, yapanın mükâfatlandırılacağı hayır işlerdendir. Bunların abdestli yapılması gerektiği yönde görüş ileri sürenlerin delil ileri sürmeleri/getirmeleri gerekir. Ayrıca Kur’ân’ın abdestli okunması görüşünde olanlara karşı abdestsiz okunabileceğiyle ilgili görüşler bizim görüşümüzü desteklemektedir. Ömer b. Hattab, Ali b. Ebî Talib (r.a) gibi sahâbelerden ve Hasan el-Basrî, Katade ve Nehhaî gibi

⁵⁸ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 1/309.

tâbînlerden hayızlı ve cünüp kişinin okuyamayacağı görüşü aktarılmıştır.

Cünüplünün Kur'ân'ı okuyamayacağı görüşü, Ali b. Ebî Talib'in aktardığı "Hz. Peygamber'i cenabetlik dışında hiçbir şey Kur'ân okumaktan alıkoymazdı." sözüne dayandırılmaktadır. Hâlbuki bu sözde onların lehine bir ifade yer almamaktadır. Zâhirîler nakledilen bu sözü, hoşlanmazdı veyahut yapmamıştır anlamına yorumlar ve yasak ifadesini barındırmadığını ileri sürerler. Mushaf'a abdestsiz dokunulmayacağıyla ilgi rivayet edilen hadisi de mürsel ve hadisin geçtiği belirtilen yazılı sahifenin meçhul veyahut zayıf olduğunu bu nedenle bunlarla ihticac edilemeyeceğini ileri sürerler. Bir diğer dayanakları/gerekçeleri ise Hz. Peygamber'in Bizans Kralı Herakli'ye göndermiş olduğu mektuptur. Onlara göre bu mektupta Ali İmrân suresi 3/64. âyeti yazılı olduğu halde gönderilmiş ve onu okuyup ona dokunan Bizanslıların abdestli olmadıkları ileri sürülmüştür. el-Vâkıa suresinde yer alan "Ona ancak temiz olanlar dokunabilir."⁵⁹ âyetinin de haber kipiyle geldiğini ve yasak ifade etmediğini ileri sürmektedirler. İnsanlardan abdestli olanlarla olmayanların hepsinin Kur'ân'a dokunabildiği, kimsenin onları engellemediğini ayrıca âyette geçen temiz olanlardan kastın da melekler olduğunu ifade etmektedirler.⁶⁰ Zâhirîlere göre "Mümin necis değildir." hadisi gereği Müslümanlar temiz sayılacağından hayızlı ve cünüpken de Mushaf'a dokunabilirler.⁶¹

İbn Abdülber Zâhirîlerin konuyla ilgili ileri sürdükleri gerekçeleri şu şekilde eleştirmektedir: Birincisi konuyla ilgili rivayet edilen "Mushaf'a ancak abdestli dokunabilir." hadisi bazı tariklerden her ne kadar mürsel olarak gelmişse de başka kanallardan muttasıl olarak da nakledilmiş sahih bir hadistir. İster ehil-i rey olsun ister ehil-i hadis olsun nerdeyse bütün fakihlerce kabul görmüş bir hadistir. Bu hadise dayanarak Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fakihler abdestsiz Mushaf'a dokunulamayacağı yönünde görüş birliğine varmışlardır. Hatta Hakem b. Uteybe, Hammâd b. Süleyman gibi bu konuda şaz

⁵⁹ el-Vâkıa, 56/79.

⁶⁰ İbn Hazm, *Muhallâ*, 1/94-99.

⁶¹ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 8/13.

kalan birkaç kişi dikkate alınmasa konuyla ilgi icmâ‘ oluşmuştur da denebilir.⁶²

İkincisi bu konuda delil olarak kullanılan âyet her ne kadar haber kipinde gelmişse de emir manası taşımaktadır. Çünkü bunun örnekleri Arap dilinde ve Kur’ân’da çokça bulunmaktadır.⁶³ Mushaf’a abdestsiz dokunulabileceğiyle ilgili görüşler gelince bu görüşü ileri süren İmam Mâlik gibi fakihler Mushaf başka eşyalarla birlikte bir kolide yer alır ve de sadece Mushaf’ı taşıma kastıyla değil de bütün eşyaları taşıma kastıyla dokunulursa uygun olur demişlerdir.⁶⁴ Bize göre de âyette geçen “temiz olanlar” ifadesi, ilgili hadisle beraber değerlendirildiğinde Mushaf’a dokunabilmek için abdestli olmaya bir işarettir. Çünkü burada “temiz olma” özelliği vurgulanarak, müminler işaret yoluyla da olsa uyarılmakta ve mümkün mertebe abdestli dokunulması tavsiye edilmektedir.

2.2.3. Faizin Cereyan Ettiği Mallarla İlgili Görüşlerine Yönelik Eleştirileri

Fakihlerin faizle ilgili tespitlerinin dayanağı ve hareket noktası, Ubâde b. Sâmit’in “Altına karşılık altın, gümüşe karşılık gümüş, buğdaya karşılık buğday, arpaya karşılık arpa, hurmaya karşılık hurma, tuza karşılık tuz cinsi cinsine birbirine eşit ve peşin olarak satılır. Malların sınıfları değişirse peşin olmak şartıyla istediğiniz gibi satın”⁶⁵ rivayet ettiği bu hadisin yanı sıra bazı önemsiz kelime farklılıklarıyla Ebû Hüreyre ve Ebû Saîd el-Hudrî gibi sahâbelerin rivayet ettiği ve nerdeyse bütün sahih hadis kaynaklarında yer alan rivayetlerdir.⁶⁶ Bu hadislerde Hz. Peygamber altın, gümüş, buğday, arpa, hurma ve tuzun birbiriyle değiş tokuşunda hangi durumlarda faizin oluşabileceğini açıklamıştır. Bu nedenle belirtilen altı eşyada faizin gerçekleşeceği ittifakla kabul edilmiştir. Fakat fakihler, hadislerde geçen altı maddenin o günün şartlarında en çok işlem gören maddeler olduğu ve hadiste zikredilmeyen diğer mallar için kıstas

⁶² İbn Abdülber, *İstizkâr*, 8/12; Serahsî, *Mebûsût*, 3/152, 195; Şirbîni, *Muğniu’l-muhtâc*, 1/64, 71.

⁶³ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 8/12; *Temhîd*, 17/396-400.

⁶⁴ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 8/11.

⁶⁵ Müslim, “Müsâkat”,81; Tirmizî, “Büyü”, 23.

⁶⁶ Buhârî, “Büyü”, 74-82; Müslim, “Müsâkat”,74-82.

olabilecek özellikler taşıyıp taşımadığı ve faizin sadece bahsedilen altı maddenin değişiminde mi oluşabileceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Yukarıda ifade edildiği gibi kıyas işlemini bir delil olarak kabul etmeyen Zâhirîlerle kıyas işlemini delil olarak kabul edip de yalnız bu konuda kıyasa başvurmayan Osman el-Bettî'ye göre faiz sadece bu altı maddenin veresiye veya peşin değişiminde gerçekleşir.⁶⁷ Ehl-i sünnet mezheplerinin de içinde yer aldığı fakihlerin çoğunluğuna göre ise faiz bu altı maddeyle sınırlı olmayıp benzer özelliklere sahip başka mallarda da cereyan eder.⁶⁸

Zâhirîlerden İbn Hazm'e göre alış-veriş ve selem işlemlerinde faiz sadece hurma, buğday, arpa, tuz, altın ve gümüşte gerçekleşir. Bu altı maddenin dışındaki başka maddelerde gerçekleşmez. Bunun gerekçelerini söylerken faizle ilgili âyetleri zikreder ve faize düşmemek için faizle ilgili gerekli bilgilere sahip olunması gerektiğini söyler. Onlara göre faizle ilgili naslarda sadece bu altı malda faizin gerçekleşebileceği ifade edilmiştir. İbn Hazm, ayrıca Tâvus, Katâde, Osman el-Bettî ile Ebû Süleyman ve bütün Zâhirîlerin faizin bu altı maddede gerçekleştiği yönünde görüş belirttiklerini aktarır. Ona göre insanlar bu konuda ihtilaf etmiş bazısı "Bu altı madde bir ölçü ve örnek olsun ve benzerlerine de kıyas yoluyla aynı kural uygulansın diye zikredilmiştir." demektedir. Bu şekilde görüş belirtenler de illetin ne olması gerekeceği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Kimisi illetin "tartılabilirlik" özelliği olduğunu iddia ederken kimisi "gıda maddesi" ve "depolanabilirlik" özelliklerinin kimisi "yiyecek olma" özelliğinin kimi de "zekâta tabi olma" özelliğinin olduğunu söylemiş dolayısıyla ortak bir illet belirleyememişlerdir. Ona göre bu görüşlerin hepsi delilden yoksun uygun olmayan görüşlerdir. Ayrıca bu altı maddenin kıyas yoluyla benzerlerine uygulanacağı görüşü için icmâ' bulunduğunu söylemek doğru değildir. Belki de sekiz on sahâbenin benimsediği bir görüştür. İbn Hazm, Hz. Peygamberden rivayet edilen "Yiyecekler yiyecekler karşılığında mübadele edildiğinde aynı miktarda olmaları gerekir." "Yiyecekler ancak misli misline/eşit olarak satılabilir." hadislerinin uydurma olduklarını ileri sürmektedir. Ayrıca bu rivayetler doğru kabul edilse de yiyecek maddesi ifadesi

⁶⁷ Şemsuddin es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife), 12/112.

⁶⁸ Serahsî, *Mebsût*, 12/112

Arapçada buğday için kullanılmakta ve bazen de yemekler içinde kullanılmaktadır.⁶⁹

İbn Abdülber'e göre sahâbeden, tabiinden ve onlardan sonra gelen fakihler Ubâde b. Sâmî ve diğer sahâbelerden nakledilen benzer hadisler gereğince faizin zikredilen hadislerde geçen altı şeyde cereyan ettiği hususunda ittifak etmişlerdir. Kıyas işlemini yöntem olarak kabul eden fakihler bu hadislerde zikredilen altı maddeye benzer özelliklerinden dolayı pirinç, mısır, mercimek vs. gibi maddeleri dâhil etmişlerdir. Hadiste zikredilen altı maddede oluşan faiz işleminin benzer maddeler için de geçerli olduğunu söylemişlerdir. Bu konuda Katâde ve kıyas işlemini geçerli görmeyen Dâvûd b. Ali onlara muhalif olmuşlar ve hadiste zikredilen altı maddenin dışında başka maddeler için nesê ve tefâdul faizinin gerçekleşmediğini iddia etmişlerdir. İbn Abdülber, Zâhirîlerin bu görüşlerini faizle ilgili rivayet edilen altı şeyi zikreden rivayetle "Allah alış verişi helal kıldı."⁷⁰ âyetine dayandırdıklarını söylemektedir. Bunun sonucu olarak da bu altı maddenin dışında nesî ve tefâdul "fazlalık faizi" (ribe'l-fadl) faizinin gerçekleşmeyeceğini savunmuşlardır. İbn Abdülber bu görüşlerinden dolayı Zâhirîlerin ve onlar gibi düşünenlerin şaz kaldıklarını ve cumhura muhalefet ettiklerini söylemektedir.⁷¹

2.2.4. Ticaret Mallarının Zekâtı Meselesinde Zâhirîleri Eleştirisi

İbn Hazm'a göre sekiz sınıf malın dışında zekât sorumluluğu bulunmamaktadır. Bu sekiz sınıf da altın, gümüş, buğday, arpa, hurma, deve, sığır ve koyundur. Bu sekiz sınıf maldan zekât verilmesi gerektiği hususunda görüş birliği bulunmaktadır.⁷² Bunların dışındaki malların zekâtı hususunda ise ihtilaf edilmiştir. Ona göre bu sayılan malların dışında ticaret malları, meyve, zirâî ürünler, maden, at ve balda zekât yoktur. İbn Hazm bu sekiz sınıfın dışında diğer fakihlerce zekâta tabi olan mallar hususunda delil olarak nakledilen rivayetleri bir takım eleştirilere tabi tutmakta, görüşleriyle uyumlu olmayanları, zayıf, uydurma olarak nitelendirmektedir. Sahih olanların ifadelerini

⁶⁹ İbn Hazm, *Muhallâ*, 7/401

⁷⁰ el-Bakara, 2/275.

⁷¹ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 20/41; *Temhîd*, 4/91-92.

⁷² İbn Abdülber, *İstizkâr*, 9/112; İbn Hazm, *Muhallâ*, 4/12

de tevil yoluna giderek görüşlerini desteklemeye çalışmaktadır. Örneğin Hz. Peygamber'in ticaret yapanların bilerek veyahut bilmeyerek mallarına karışan meşru olmayan mallara kefaret olması için miktar/ölçü belirtmeden onlardan sadaka vermelerini istemiştir.⁷³ İbn Hazm bu konuda özellikle "Beş veskten az olan hububat ve hurmada zekât yoktur." rivayetine dayanmakta ve hadiste geçen 'hab' ifadesini de arpa ve buğday için kullanıldığını söyleyerek hububattan bu ikisinden zekât verileceğini iddia etmektedir. Ayrıca altın ve gümüş dışında para olarak kullanılan maddelerin ve madenlerin zekâta tabi olmadığını söylemektedir. Sahâbeden gelen örnekler için de sadaka olarak verildiklerini, zekât niyetiyle verilmediklerini ileri sürmektedir.⁷⁴

İbn Abdülber, ticaret mallarının zekâtı hususunda Zâhirîlerin şaz duruma düştüklerini, fakihlerin cemaatine muhalefet ederek, ister alındığında ticarete niyet edilsin ister edilmesin ticaret mallarının zekâta tabi olmadıklarını iddia ettiklerini nakletmektedir. Zâhirîler bunu söylerken "Müslüman'ın Atı ve kölesi hususunda/üzerine zekât sorumluluğu yoktur." hadisine dayanmaktadırlar. Onlar ticaret malları hususunda fakihler arasında ihtilaf olduğu zehabına kapılmış ve hadislerin genel manâ ifade edenlerini delil olarak kullanmışlardır.

Ayrıca Aişe, Abdullah b. Abbas, Ata ve Amr b. Dinar'ın "Malların zekâtı yoktur." dediklerini iddia etmektedirler.

İbn Abdülber adı geçen fakihlerden ve onların dışında başkalarından "Malların zekâtı yoktur." "Altın, tarım ürünleri ve hayvanlar dışında zekât yoktur." benzer ifadelerin aktarıldığını söylemektedir. Bu rivayetlerde geçen "mallar" ifadesinin, ticaret maksadı dışında edinilen mallara yönelik olduğunu söylemektedir. Ticaret mallarının zekâtı ancak satılıp paraya çevrildikten sonra verileceği hususunda İbn Abbas dışında da kimseden bir görüş aktarılmamıştır. Dâvûd b. Ali'nin delil olarak bir diğer dayanağı da İmam Mâlik'in "Mal mübadelesinde bulunan tüccarın malını paraya dönüştürmedikçe ve ticaret için mal alan kişi mallarını satıp para elde etmedikçe zekât vermeleri gerekmez." sözüdür. İbn Abdülber'e göre İmam Mâlik'in bu ifadesinde onun lehine bir ifade bulunmamaktadır.

⁷³ İbn Hazm, *Muhallâ*, 4/41.

⁷⁴ İbn Hazm, *Muhallâ*, 4/12-40.

Çünkü İmam Mâlik ticaret malı paraya dönüştürüldüğünde paranın senesi beklenmeden malın zekâtının verilmesini söylemektedir. Dolayısıyla bu söz onun lehine değil aleyhinedir. Ona göre Dâvûd b. Ali ne İmam Mâlik'in ne de başka bir fakihin bu konudaki sözlerini kale almaktadır. Bu nakillerle ancak mugalâta yapmaktadır.⁷⁵ Aynı durumu İbn Hazm'ın tutumlarında da görmek mümkündür. Nitekim İbn Hazm da fakihlerin aralarındaki bazı ihtilafları gerekçe göstererek onların zekâtla ilgili görüşlerini çürütmeye çalışmaktadır.

İbn Abdülber'e göre bu konuda Dâvûd b. Ali ve arkadaşları ayrıca berâet-i zimmet kaidesine başvurmuşlardır. Onlara göre sanki bu mesele hakkında ihtilaf varmış ve hakkında Kitap, Sünnet'ten kesin bir nass ve icmâ' bulunmadan insanlar bir şeyle yükümlü tutuluyorlarmış. İbn Abdülber'e göre Zâhirîlerin bu konuda berâet-i zimmet kaidesine dayanmalarının şaşılacak bir şeydir. Ona göre bu yöntem onların usûl anlayışıyla çelişmekte ve mezheplerini üzerine inşa ettiklerini iddia ettikleri Kur'ân ve Sünnet'in zahirine uygun anlayışla/hareketle uyuşmamaktadır. Çünkü Allah Kur'ân'da "Onların mallarından zekât al." ⁷⁶ demekte ve malların hiçbirini tahsis etmemektedir. Bu âyetin zahirine göre zekât alınmayacak mallar hususunda ümmetin icmâ'da bulunduğu malların dışındakilerden zekât alınması gerekirdi. Hâlbuki ticaret mallarından zekât alınmayacağı hususunda da icmâ' mevcut değildir. Tam aksine fakihlerin cumhuru ticaret mallarında zekâtın cereyan edeceği hususunda görüş birliğine varmış ve bu görüşleri de hiçbir şekilde oraya buraya çekilecek cinsten ifadeler de değildir.⁷⁷

Zahirilere karşı Sünnet'ten delile gelince lehlerine ileri sürdükleri "Müslüman'ın atı ve kölesi hususunda/üzerine zekât sorumluluğu yoktur." ve Ali (r.a) rivayet ettiği "Sizi atlarınızın ve kölelerinizin zekâtından muaf tutuyorum." hadisidir. Aslında bu iki hadisin zahirine göre Zâhirîlerin bu iki mal (yani köle ve at) dışındaki malların zekâta tabi olduklarını söylemeleri gerekirdi. İbn Abdülber, onlar kıyas işlemini kabul etmediklerinden at ve köle dışındaki malları

⁷⁵ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 9/114.

⁷⁶ et-Tevbe, 9/103

⁷⁷ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 9/114; Serahsî, *Mebûsât*, 2/190; Şirbînî, *Muğniu'l-muhtâc*, 1/587; Şerefuddin Musa b. Ahmed b. Musa b. Sâlim Ebu'n-Necâ el-Makdisî, *el-İknâ'* (el-Memleketu'l-'Arabiyyetu's-Suûdiyye), 1/443.

bu ikisine kıyas edip bunlara zekât düşmez dememeleri gerektiğini söyler. Ayrıca ticaret mallarının zekâta tabi olmadıkları hususunda icmâ'nın bulunmadığını dolayısıyla ticaret mallarının zekâta tabi olmadıklarını söylememeleri gerektiğini ifade eder. İbn Abdülber bu delillerin dışında ticaret mallarının zekâta tabi oldukları hususunda Hz. Peygamber'in, sahâbe ve tâbiünden fakih olanların sözlerini aktarır.⁷⁸

Bunlardan biri Hz. Peygamber'den Semure b. Cündeb tarafından hasen bir senetle rivayet edilen "Hz. Peygamber ticaret için bulundurduğumuz malların zekâtını vermemizi emrederdi." hadisidir. Bir diğer rivayette de Ömer'in (ra) uygulaması aktarılmaktadır. Bu rivayette de Hammas şöyle demektedir: "Bir gün omzumun üzerinde taşıdığım deri bulunduğu halde Ömer'in yanından geçerken ey Hammas! Bunun zekâtını ödeyesin ha. Ben de ey Müminlerin Emiri benim bu tabaklanmış derilerden başka malım yoktur. Ömer de bunlar maldır ve yere koy/bırak. Onları onun önüne bıraktım. O da onların değerini hesapladığında zekât nisabına ulaştığını görünce onların zekâtını aldı."

İbn Abdülber, konuyla ilgili birçok rivayeti aktardıktan sonra Abdullah b. Ömer'in (r.a) konuyla ilgili "Ticaret için ayrılan her mal, köle ve hayvanda zekât vardır." sözünü nakleder. İbn Abdülber, uygulamalarla ilgili Tahâvî'nin "Ömer ve Abdullah b. Ömer'den (r.a) diğer sahâbelerin muhalefet etmediği benzer söz ve uygulamalar gelmiştir." dediğini aktarır. Abdullah b. Ömer (r.a) "Ticaret için ayrılan her köle, hayvan ve gıda maddesi zekâta tabidir." sözünü Sünnet'e dayanmadan kişisel bir görüş olarak söylemesi mümkün gözükmemektedir. İbn Abdülber, Dâvûd b. Ali'nin Atâ ve Amr b. Dinâr'dan naklettiği sözleri yanlış aktardığını belirterek bu kişilerden rivayet edilen görüşlerden farklı görüşlerin nakledildiğini söylemektedir. Tâbiîn fakihlerinden Said b. Müseyyeb, Kâsım b. Muhammed, Urve b. Zübeyir, diğer yedi fakih, Hasan el-Basrî, İbrahim en-Nehhâî, Tavus el-Yemânî, Cabir b. Zeyd ve Meymûn b. Mihrân gibi âlimler de ticaret mallarının zekâta tabi olduklarını söylemişlerdir.⁷⁹

2.3. Değerlendirme

⁷⁸ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 9/112-115.

⁷⁹ İbn Abdülber, *İstizkâr*, 9/115-118.

İbn Abdülber'in değerlendirmelerinde de görüldüğü gibi Zâhirîler kıyas anlayışı hususunda kendilerini savunmak adına mugalâta yapma yoluna gittikleri görülmektedir. Seleften, ehil olmayanlar tarafından yapılan ve yanlış uygulanan kıyas örneklerine yönelik eleştirileri naklederek kıyasa karşı oluşlarını gerekçelendirme yoluna gitmektedirler. Görüldüğü gibi İbn Hazm, herhangi bir ekolün görüşünü çürütmek için bir başka ekolün yöntemini kullanarak en sonunda da bu ekol eleştirildiği gerekçesiyle onların da görüşlerini reddetmektedir. Hatta ilim sahibi kimseler tarafından sahih görülen hadisleri bazı tariklerindeki zayıflık nedeniyle amel edilemez diye kabul etmemektedirler. Hâlbuki Mushaf'a abdestsiz dokunma meselesinde olduğu gibi konuyla ilgili hadisin başka yollarla sahih bir şekilde rivayet edildiği görülmektedir. Zekâta tabi olan mallar meselesinde gördüğümüz gibi konuyla ilgili âyetin zâhirî delaletine itibar etmeyip kendi zâhirî anlayışlarının dışına çıktıkları da anlaşılmaktadır. Bunun sebebinin de bazı meselelerle ilgili delilleri mahallî olarak ele almaları ve kuşatıcı, genel bir değerlendirme yoluna gitmemeleri olduğu söylenebilir.

İslâm Hukukunun temel dayanakları/delilleri ve bu delillerden hüküm çıkarma yöntemlerinin büyük önem arz ettiği bu nedenle nasları gereği gibi değerlendirip sınırlı sayıdaki nasların hükümlerini sistemli bir şekilde genişleterek oluşan sorunlara tutarlı çözümler üretebilme başarısının fıkıh ekollerinin günümüze kadar yaşamasına olanak sağladığını söylemek herhalde abartılı olmayacaktır. Nitekim cumhur fukâhanın gerekli gördüğü ve usûl anlayışında büyük bir öneme haiz kıyas anlayışını reddeden Zâhirîler bu anlayışlarından kaynaklı birçok konuda cumhurla çeliştiklerinden halk nezdinde itibar görmemiş ve belirli bir dönemden sonra sadece kitaplarda yer alan kültürel ve ilmî miras olarak kalmışlardır. Bunların yanı sıra sağlıklı ve doğru bir usûl anlayışı fakihî yanlışa düşmekten koruyacağı gibi ona bu usûlle varılmış sonuçları savunma ve açıklama imkânı da verecektir.

Zâhirîler kıyas yöntemine karşı olmaları hasebiyle birçok meselede cumhura muhalefet etmişlerdir. Nitekim zamanında kasten kılınmayan namazın kazâsı, Mushaf'a abdestsiz dokunabilme, zekâta tabi mallar ve faizin cereyan ettiği mallar konularında da görüldüğü gibi Müslümanların çoğunluğuna ters düşmüşlerdir. Bu da bize

cumhur fakihlerin fikhî görüşlerini temellendirmek için sağlıklı ve doğru bir usûl anlayışı oluşturdukları ve bunun sayesinde sistematik hareket ettiklerini göstermektedir. Bu anlayışları sayesinde sistemde oluşabilecek kaçaklara engel olmayı başarabilmişlerdir. Dolayısıyla İslâm hukuku alanında çalışma yapacak kimselerin iyi bir delil bilgisi ve usûl altyapısının olması gerekir ki delillerle çelişkili bir duruma düşüp vebal atına girmesinler.

Netice

Yapılan araştırma sonucunda fıkıh ekolleri arasında genelde dayandıkları usûl anlayışı gereği birçok meselede yoruma dayalı farklılıklarla karşılaşıldı. Bunun bir örneği olarak İbn Abdülber, sahip olmuş olduğu fikhî donanım gereği yaşadığı döneme kadar gelen fıkıh mirasını değerlendirmeye tabi tuttuğu ve çağdaşı olan âlimlerin görüşlerini ele alıp değerlendirdiği görüldü. Bunu yaparken de belirli bir usûl ve yöntem takip ettiği tespit edildi. Geçmiş fıkıh mirasına yönelik yapmış olduğu değerlendirme ve eleştirilerin bir benzerini Zâhirîlere yönelik de yaptığı tespit edildi. İbn Abdülber bu eleştirileri yaparken kendinden önce yaşamış olan fakihlerin fıkıh mirasından olabildiğince yararlandığı görüldüğünden iyi bir fakih olabilmek için nasların detaylı bilgisine hâkim olmak ve iyi bir usûl altyapısına dayanmak gerektiği anlaşıldı. Nitekim İbn Abdülber, kıyas anlayışını kabul etmeyen Zâhirîleri bu tutumlarından dolayı eleştirirken ve onların bu konuda takip ettikleri yöntemlerin doğru olmadığını açıklarken bu formasyona dayandığı görüldü. Ayrıca Zâhirîler kıyas işlemine uymadıklarından dolayı cumhurun görüşleriyle uyuşmayan birçok farklı hükme vardıkları zekâta tabi mallar meselesinde olduğu gibi berâet-i zimmet delilini yanlış kullandıkları ve zâhirî anlayışlarına ters hareket ettikleri tespit edildi. Bunun yanı sıra bu eleştirileri yaparken de İbn Abdülber'in ilmî üslup ve edepten ayrılmadığı, kişilerden ziyade görüşlerle meşgul olduğu görüldü. Dolayısıyla günümüzde fıkıh çalışmalarında bulunacak araştırmacıların görüşlerinin tutarlı ve kendilerinin başarılı olabilmesi için geçmiş hukuk mirasını özümsemeleri gerektiği anlaşıldı.

Kaynaklar

Abdülazîz el- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, 1418/1997.

Apaydın, H. Yunus. "Zâhiriye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44/93-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Ebû Abdillâh Abdusselâm b. Muhammed b. Ömer 'Allûşî. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1427/2006.

Câsim, Leys Suûd. "İbn Abdülber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/269-272. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

- *İbn Abdülber el-Endelüsî ve cühûduhu fi't-târih*. Kahire: Dâru'l-Vefa, İkinci Baskı, 1988.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1992/1412.

Humeydî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Futûh b. Abdillâh. *Cezvetü'l-muktebes fi târihi 'ulemâi'l-Endelüs*. thk. Beşşar 'Avvâd M'aruf-Muhammed Beşşâr 'Avvâd. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmiyyî, Birinci Baskı, 2008.

İbn Abdülber, Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed el-Endelüsî. *el-İstî'âb fi m'arifeti'l-ashâb*.

- *Câmi'u beyani'l-'ilm ve fadlihi*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, Birinci Baskı, 1994.

- *el-İstizkâr el-câmi'u li mezâhibi fukâhâi'l-emsâr ve 'ulemai'l-aktâr fîmâ tadammenehu'l-Muvatta min me'âni'r r'eyi ve'l-âsar ve şerhi zâlike kullihi bi'l-icâz ve'ihtisâr*. 30 Cilt. Haleb-el-Kahire: Dâru'l-V'ayi Birinci Baskı, 1414/1993.

- *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-m'eâni ve'l-esânîd*, 26 Cilt. thk. Mustafa b. Ahmed el-'Allevi ve Muhammed Abdulkebir el-Bekrî, 1967.

İbn Abidin, Muhammed Emin. *Reddü'l-muhtâr alâ dürrü'l-muhtâr*. 14 Cilt. Riyad: Dâru Alemi'l-Kütub, 1423/2003.

İbn Ferhûn, İbrahim b. Ali b. Ebî'l-Kâsım b. Muhammed. *el-Dîbâcu'l-müzheb fi m'arifeti 'ayâni 'ulemai'l-mezheb*. 2 Cilt.

İbn Haldun, Veliyyuddin Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Belhî, Birinci Baskı, 1425/2004.

İbn Hazm Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b.Saîd. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 5 Cilt. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Afâkî'l-Cedîde.

- *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru Kutubi'l-ilmîyye, 2002/1425.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâi İsmâîl İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'nihâye*. 20 Cilt. thk. Memûn Muhammed Saîd es-Sâğircî, Dîmaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, İkinci Baskı, 2010.

İmam Mâlik b. Enes. *Muvatta'*, nşr. Muhammed Fuâd Abdalbaki. Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-'Arabîy, 1406/1985.

Mahlûf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Kâsım. *Şeceretü'n-nûru'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîye, Birinci Baskı, 2003.

Makdisî, Şerefuddin Musa b. Ahmed b. Musa b. Sâlim Ebu'n-Necâ. *el-İknâ'*. 4 Cilt. el-Memleketu'l-'Arabîyyetu's-Sudîyye.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdalbaki. Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmîyye, 1412/1991.

Müzennî, Ebû İbrahim İsmail b. Yahya b. İsmail. *Muhtasarü'l-Müzennî*. Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmîyye, 1419/1998.

Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sünenü'n-Nesâî*, nşr. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan âl Selmân. Riyad: Mektebetu'l-Me'arif.

Sallabî, Üsâme Muhammed. *İhtiyârâtü'l-Hâfız İbn Abdülber el-Kurtubî fî fikhi'l-mü'amelat min kitabeyhi et-Temhîd ve'l-İstizkâr ve tatbikâtun mu'âsiretun*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, Birinci Baskı, 2011.

Serahsî, Şemsuddin. *el-Mebsût*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

Sübkî, Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm. *Tekmiletü'l-mecmû şerhi mühezzeb*. Medine: el-Mektebetü's-selefiyye.

Şafîî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *el-Ûm*. Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Devle.

Sercânî, Râğîb. *Kıssetu'l-Endelüs mine'l-fethi ile's-sukûti*.

Şenteriyî, Ebû'l-Hüseyn Ali b. Bessâm. *ez-Zahiretu fî mehâsini ehli'l-cezîreti*, thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru's-Sekâfeti, 1997.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *Kitâbu'l-hucce alâ ehli'l-Medine*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub.

Şîrbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hâtîb. *Muğniu'l-muhtâç ilâ marifeti meâni'l-elfâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997/ 1418.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-'akâidu'n-Nesefiyye*. Dâru'l-Beyrûtî, Birinci Baskı 1428/2007.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed. *Kitâbu tezkiretü'l-hüffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.

- *Siyeru alâmu'l-nübelâ*, Beyrut, Müessetü'r-Risâle, 25 Cilt. On Birinci Baskı, 1417/1996.

İSLÂM TARİHİNDE SOSYO-POLİTİK TARTIŞMALAR

İLK DÖNEM HİLÂFET TARTIŞMALARINDA ABBÂSÎLERİN KONUM VE TUTUMU (H. 11-132 / M. 632-750)

Mehmet DALKILIÇ*

Giriş

H. Peygamber'in (s.a.v.) H. 11 / M. 632 tarihinde Medine şehrinde vefatı İslâm toplumu açısından birtakım tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu tartışmalar özellikle hilâfet meselesinde yoğunluk kazanmıştır. Gerek dört halife, gerekse Emevîler döneminde bu mesele İslâm toplumunun gündemini meşgul etmiştir. Bu durum hilâfet eksenli tartışmalara zemin hazırlamıştır. Emevîlerin Hz. Ali soyu ve taraftarlarına karşı baskı ve şiddet politikası, ilgili tartışmaları farklı bir boyuta taşımıştır.

Emevî idarecileri tarafından baskı altında tutulan Hz. Ali soyuna mensup kişiler ve onların taraftarları mevcut iktidarının meşruiyetini sorgulamaktan geri durmamışlardır. Böyle bir durum Emevîler döneminde başarısızlıkla sonuçlanan isyan hareketlerine yol açmıştır.

Hilâfet merkezli tartışmalarda Abbâsîlerin tutumuna gelince; onlar belli bir döneme kadar arka planda kalmayı tercih etmişlerdir. Onlar Emevîler ile iyi geçinme politikasını benimsemişler ve bu duruma uygun tavırlar sergilemişlerdir. Buna rağmen kimi zaman mevcut iktidar tarafından kendilerine şüphe ile bakıldığı da olmuştur. Bu durum onların zaman içerisinde baskı altına alınmasına yol açmıştır. Onlar yaşanan olumsuzluklara rağmen doğrudan isyan fikrini tercih etmemişlerdir. Kendilerine özgü, hilâfeti hedefleyen bir hareket

* Doç.Dr. Kayseri Üniversitesi, Develi İslâmî İlimler Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslâm Tarihi Anabilim Dalı, Kayseri, Türkiye, mdalkilic@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-9844-5619.

başlatmışlar ve hareket sona erece kadar kendi kimliklerini gizlemeyi başarmışlardır.

Abbâsîlerin hilâfet tartışmalarında konumunu ve takındığı tutumu anlayabilmek için ilgili tarihi sürecin (H. 11-132 / M. 632-750) bir bütünlük içerisinde ele alınması ve yorumlanması gerekmektedir.

I-Hilâfet Tartışmalarında Pasif Dönem (H. 11-100 / M. 632-718)

H. Abbâs, kendi ismi ile anılan soyun Müslüman olarak bilinen ilk üyesidir. Bu aile Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mensup olduğu Hâşimoğulları kabilesinin bir kolunu teşkil etmekte idi. Hz. Abbâs'ın İslâm öncesi hayatı hakkında farklı rivayetler mevcuttur. Muhtemelen onun, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) amcası ve Abbâsi soyunun atası oluşu hakkında farklı rivayetlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Onun Müslümanlar ile Müşrikler arasında yapılan Bedir savaşında Müşriklerin safında yer alması ve esir edilmiş olması¹ en çok tartışılan hususlardan biridir. Hz. Abbâs hakkında bu ve benzeri rivayetler tartışma konusu olmuştur. Ancak tartışma götürmez bir gerçek; onun Hz. Ali'ye nazaran çok geç İslâm'a girmiş olmasıdır.² Bu husus hilâfet tartışmalarında onun ve soyunun geri planda kalmasına yol açmıştır. Buna rağmen o, Hz. Peygamber (s.a.v.) sonrası dönemde Hâşimoğullarının yönetim işini üstlenmesini arzu etmiştir. Bu düşüncesini bizzat Hz. Ali'ye ileten Hz. Abbâs, ondan istediği karşılığı alamamıştır.³

H. Peygamber'in vefatından kısa bir müddet sonra Hz. Ebû Bekir halife oldu. Bu durum Hz. Abbâs'ın hoşuna gitmemiş olsa da mevcut halifeye biat etmekten kaçınmadı. Hz. Abbâs ikinci halife Hz. Ömer ile ciddi bir sorun yaşamadı. Ancak Hz. Ömer'in, vefatından önce bir komisyon vasıtasıyla yeni halifenin seçilmesi düşüncesine ilk andan itibaren karşı çıktı ve Hz. Ali'yi komisyona dâhil olmaması

¹Ebu Ca'fer Muhammed bin Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mülûk* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 2: 41-42; Ebu'l-Hasan Ali bin Ebi'l-Kerem İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987) 2:25.

²H. Ali ilk Müslümanlar arasında yer almıştır. Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakât-i-Kebir* Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 3: 19.

³ İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakât*, 2: 215-216; Cem Zorlu, *İslâm'da İlk İktidar Mücadelesi*, (Konya: Yediveren Kitap,2002), 52.

noktasında uyardı.⁴ Hz. Ali ise toplumun menfaatine olan bir işten uzak durmayacağını söyledi ve seçim komisyonuna dâhil oldu.⁵ Yeni halifeyi tespit amacıyla oluşturulan komisyon Hz. Osmân veya Hz. Ali'den birini seçmek için faaliyet gösterirken Ümeyyeoğulları ve taraftarlarına mensup bazı isimler aktif biçimde Hz. Osmân lehine bir tutum sergilediler.⁶ Ancak Hz. Abbâs ve aile üyeleri bu süreçte Hz. Ali'yi yalnız bıraktılar. Aslında bu tavır ne ilk ne de son oldu. Özellikle Abbâsîler iktidar olma noktasında güçlerini artırdıkları sonraki dönemlerde fiili olarak Hz. Ali soyundan gelen kişi ve taraftarları yalnız bırakma şeklinde bir politika benimsediler.⁷

Seçim komisyonunun Hz. Osmân'ı halife seçmesi Hz. Ali kadar Hz. Abbâs ve soyu için de hayal kırıklığı oluşturdu. Ancak buna rağmen Hz. Abbâs, mevcut halifeye karşı olumsuz bir tutum sergilemedi ve kendisi Hz. Osmân döneminde hayata gözlerini yumdu.⁸ Onun vefatından sonra ailenin başına Abdullah bin Abbâs geçti.⁹ O da tıpkı babası gibi Hz. Osmân'a karşı olumsuz bir tavır içerisinde olmadı. Hz. Osmân'ın Mısır, Kûfe ve Basrâ'dan gelen isyancıların ortak kalkışması ile katledilmiş olması Abbâsîler için yeni bir dönemin başlangıcı oldu. Çünkü yeni halife Hz. Ali yönetim kadrosunu Hâşimoğulları, Ensâr ve diğer unsurlardan oluşturmaya karar verdi.¹⁰ Bu bağlamda Abbasi ailesine mensup birçok isim önemli yerlere yönetici olarak atandı. Ailenin lideri sayılan Abdullah bin Abbâs Hz. Ali'ye yardımcı olmak için gayret gösterdi. Özellikle problem oluşturması muhtemel konularda Hz. Ali'ye önemli tavsiyelerde bulundu.¹¹ Gerek Cemel gerekse Siffîn savaşında Hz. Ali tarafında yer aldı. Tahkim olayını protesto eden ayrılıkçı grup olan

⁴ Taberî, *Târihu'l-Umem*, 2: 580.

⁵ Taberî, *Târihu'l-Umem*, 2: 580-581.

⁶ Taberî, *Târihu'l-Umem*, 2: 582.

⁷ Zeyd bin Ali isyanında bu tutumlarını açık biçimde göstermişlerdir. Anonim, *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, (Beyrût: Dâru Sadr, 1971), 231.

⁸ Halife bin Hayyât, *Târih*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübil'l-İmiyye, 1995), 98.

⁹ Anonim, *Ahbâr*, 25.

¹⁰ Hz. Ali'nin yönetici atamaları için bkz: Ebû Hanîfe Ahmed bin Dâvûd ed-Dîneverî, *Ahbâru't-Tivâl*, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, ty.), 133; Taberî, *Târihu'l-Umem*, 3: 3; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 3: 92; İsmail bin Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Daru Hicr, 1998), 10: 429.

¹¹ Taberî, *Târihu'l-Umem*, 2: 703-704.

Hâriciler ile Hz. Ali arasındaki görüşmeleri bizzat Abdullah bin Abbâs yürüttü.¹² Ancak Hz. Ali'nin şehit edilmesi ve Hz. Hasan'ın kısa süren hilâfeti Abbâsilerin siyasi etkinliğini azalttı.

H. 41 / M. 661 tarihinde Muâviye bin Ebî Süfyân'ın halife olması Abbâsiler siyasi olarak pasif bir tutum sergilemeye mecbur bıraktı. Emevilerin kurucusu ve ilk halifesi olan Muâviye bin Ebî Süfyân ile Abdullah bin Abbâs arasında geçen bir diyalog bu durumu teyit eder niteliktedir. Rivayete göre Muâviye bin Ebî Süfyân, Abdullah bin Abbâs'a: "Sen Ali'nin dini üzerine misin?" diye sordu. İbn Abbâs'ın cevabı: "Hayır! Osmân'ın da dini üzerine değilim. Fakat ben Muhammed (s.a.v.)in dini üzerineyim." oldu.¹³ Abdullah bin Abbâs'ın bu cevabı hilâfet noktasında ortaya çıkan tartışma ve çatışmaların içerisinde yer almayacakları anlamına gelmekteydi. Abbâsilerin etkili isminin politik çekişmelerden uzak durma yönündeki tavrı Emevi-Abbâsî ilişkilerinde belirleyici bir rol oynadı. Bu nedenle Abbâsî ailesi Emeviler döneminde hilâfet tartışmaları ve çekişmeleri içerisinde yer almadılar. Bu durum Abdullah bin Abbâs'ın vefatına kadar devam etti. Onun ölümü sonrası ailenin başına Ali bin Abdullah geçti.¹⁴ Emevi halifesi Abdülmelik bin Mervân ile Ali bin Abdullah arasında kısa süreli krizler yaşandı. O ısrarlı bir biçimde kendisi ve ailesinin hilâfet noktasında hak talebi olmadığını vurguladı. Tarihi kayıtlar Ali bin Abdullah'ı siyasi hırsı olmayan, kendine ibadete vermiş zahit biri olarak tasvir eder. Çok ibadet etmesinden dolayı "Seccâd"¹⁵ olarak anılması bu bağlamda anlamlıdır. Ali bin Abdullah ailesini hilâfet merkezli tarıma ve çatışmaların dışında tutmayı başardı. Ancak bu durum Velid bin Abdülmelik dönemine kadar sürdü. Rivayetler mevcut halifenin Abbâsî ailesini zor durumda bırakmak için hukuki bir hamle başlattığını haber verir. Rivayete göre Velid bin Abdülmelik, Abdullah bin Abbâs'ın cariyesinden birinin dünyaya getirdiği ve Selîl olarak bilinen kişinin bizzat Abdullah'ın oğlu ve Abbâsî ailesinin doğal bir üyesi olduğunu iddia etti. Bu iddialar Emevi yönetimi ile Abbâsî ailesi arasında siyasi bir krize yol açtı. Bir müddet sonra Selîl esrarengiz biçimde ortadan kayboldu. Onun cansız bedeni

¹²Anonim, *Ahbâr*, 39; Taberî, *Târihu'l-Umem*, 3: 114.

¹³Ebu'l-Abbâs Ahmed bin Yahyâ el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf* (Beyrut: 1978), 3: 35.

¹⁴Anonim, *Ahbâr*, 132-134.

¹⁵Anonim, *Ahbâr*, 145.

Ali bin Abdullah'a ait bir arazide bulundu. Ali bin Abdullah ve ailesi bu olay nedeniyle işkence gördü.¹⁶ Abbâsîler bir müddet sonra Halife Velid bin Abdülmelik tarafından sürgün edildi.¹⁷

Abbâsi ailesinin sürgün edilmesi Emevî-Abbâsî ilişkilerinde yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. O zamana kadar hilâfet tartışmalarından mümkün olduğunca uzak duran, pasif bir tavır benimsemiş olan Abbâsîlerin fikirleri en son yaşanan olay ile birlikte değişti. Emevilere karşı harekete geçmek için önce sürgünden kurtulmayı sonra da uygun zamanı kollamaya başladılar. Aradıkları fırsatı Halife Süleymân bin Abdülmelik döneminde buldular. Mevcut halife Abbâsî ailesinin sürgünden dönmesine izin verdi.¹⁸ Ayrıca hak ve itibarlarını onlara iade etti. Ayrıca istedikleri yere yerleşmeleri hususunda onlara tercih hakkı sundu. Abbâsi ailesi daha sonra Şâm bölgesinde Humeyme'ye¹⁹ yerleştiler.

II-Hilâfet Tartışmalarında Yeni Dönem

Abbâsîlerin Humeyme'ye yerleşmesi siyasi olarak yeni bir dönemin başlangıcıdır. Emevi devletinin kuruluşundan Velid bin Abdülmelik dönemine kadar benimsenmiş olan tarafsızlığa dayalı pasif politikanın sürdürülebilir olmadığı yaşanan sürgün olayı ile anlaşılmiş oldu. Muhammed bin Ali ve diğer aile üyeleri hilâfet tartışmalarında aktif bir politika izlemenin kaçınılmaz olduğunu fark ettiler. Ancak hilâfet tartışmalarında kendilerine hareket imkânı sağlayacak uygun bir zemin oluşturmaları gerekli idi. Ancak Emevî karşıtlarının hilâfet için Hz. Ali soyuna mensup insanlara değer vermesi onlar için büyük bir problem idi ve bu problem aşılması zor bir mesele olarak onların karşısında durmaktaydı.

Bu dönemde yaşanan bir hadise Abbâsîler için bir ümit kaynağı oldu. Rivayete göre Hz. Ali'nin torunu, Muhammed el-Hanefiyye'nin oğlu olan Abdullah bin Muhammed (Ebû Hâşim) dönemin halifesi Süleymân bin Abdülmelik tarafından Şâm'a davet edildi. Kendisi

¹⁶Anonim, *Ahbâr*, 149.

¹⁷Anonim, *Ahbâr*, 150.

¹⁸Belâzurî, *Ensâb*, 3: 78

¹⁹Abbasi ailesi Abdullah bin Zübeyir isyanı esnasında Halife Abdülmelik bin Mervân'ın yanına gelmişler daha sonra bu yere yerleşmişlerdi. Bkz: Anonim, *Ahbâr*, 154.

Kûfe’de bulunan Hz. Ali taraftarlarının lideri idi. Daveti kabul eden Abdullah Şâm’a giderek mevcut halife ile görüştü. Ardından Kûfe’ye geri dönmek için yola çıktı. Ancak yolculuk esnasında şiddetli biçimde hastalandı. Kûfe’ye ulaşamayacağını anlayıp Humeyme’de bulunan Abbâsilerin yanına gitti. Ölmeden önce lideri olduğu Kûfe teşkilatını Muhammed bin Ali’nin yönetimine bıraktı. Bir müddet sonra vefat etti.²⁰ İlgili rivayette Abdullah bin Muhammed’in sadece teşkilatını değil aynı zamanda gizemli bir sayfayı teslim ettiği aktarılır. “Sarı Sayfa” olarak bilinen bu evrak Hz. Ali’den Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’e, o ikisinden Muhammed el-Hanefiyye’ye, ondan da oğlu Abdullah’a geçmiş idi.²¹ Rivayete göre Muhammed bin Ali tarafından teslim alınan bu sayfa hilâfet tartışmalarında Abbâsîlere söz hakkı tanıyan bir içeriğe sahip gözükmekteydi. Ancak gerek Abdullah bin Muhammed’in Abbâsîlere yapmış olduğu vasiyet, gerekse Sarı Sayfa ile ilgili rivayetler problemlidir. Vasiyette ısrarlı biçimde hilafetin Hz. Ali soyuna değil de Hz. Abbâs soyuna nasip olacağı, onların Hz. Ali soyunun intikamını alacağı yönündeki iddialar tartışmaya açık hususlardır. Ayrıca Sarı Sayfa’yı ön plana çıkaran Abbâsîlerin ihtilal sonrası ilgili evrakı gündeme getirmeyerek Ehl-i Beyt kavramı üzerinden meşruiyet arama girişimleri oldukça dikkat çekicidir.²²

Abbâsîler için önemli bir figür olan Abdullah bin Muhammed’in ölümüne dair iddialar ve bu iddialar karşısında Abbâsîlerin tutumu, içinde bulunmuş oldukları ikilemi göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Şöyle ki, bazı rivayetler Abdullah’ın bizzat halife tarafından zehirlendiğini iddia eder. Abbâsî resmi görüşünü dile getiren kaynaklara göre o, zehirlenerek değil de doğal yollarla hayatını kaybetmiştir.²³ Abbâsîlerin zehirlenme iddiasını reddetmesinin temel nedeni; kendileri için meşruiyet zemini teşkil eden bir hadiseyi tartışmalı hale getirmemek olabilir. Şayet zehirlenme olayı doğru ise Abdullah bin Muhammed’in Muhammed bin Ali’ye vasiyet etmesi ve teşkilatını teslim etmesi planlı değil, şartların zorunlu kıldığı bir hadise olarak değerlendirilmesi kaçınılmaz olacak idi. Oysa bu olay önceden

²⁰Belâzurî, *Ensâb*, 3: 80.

²¹Anonim, *Ahbâr*, 184-185.

²²Taberi, *Târihu’l-Umem*, 4: 346-347.

²³Zehirlenme olayından bahsetmeyen rivayete göre Ebû Hâşim zaten hasta idi ve bu yüzden hayatını kaybetti. Bkz: Anonim, *Ahbâr*, 183.

planlanmış idi ve Abdullah bin Muhammed emaneti ölmeden önce kendi isteği ve iradesi ile Abbâsîlere devretmiş oldu. Tarihi rivayetlere göre bu olay H. 98 / M. 716 yılında gerçekleşmiştir.²⁴ Bu olaydan yaklaşık iki yıl sonra H. 100 / M. 718²⁵ tarihinde Muhammed bin Ali'nin girişimi ile Abbâsî hareketinin gizli olarak faaliyetlere başlamış olması anlamlıdır.

Abbâsîler, hilâfeti ele geçirme noktasında kendilerine destek olacak bir kitleye sahip değildiler. Toplumsal desteği sağlamadan başarılı olmaları da mümkün gözüküyordu. Bu engeli aşma noktasında Irak bölgesinde bulunan ve Hz. Ali soyundan gelen kişiler etrafında toplanan halkın desteğine ihtiyaçları vardı. Bu sorun Abdullah bin Muhammed'in teşkilatı kendilerine devretmesi ile kısmen aşılmış oldu. Ancak bir taraftan ilgili kitlenin desteğini almak öte yandan hareket içerisinde bölünmenin önüne geçebilmek için bir slogan gerekli idi. Bizzat Muhammed bin Ali tarafından formüle edilen "Er-Rızâ min Âl-i Muhammed"²⁶ söylemi bu noktada umulandan daha büyük bir etki yaptı. Abbâsî ihtilali boyunca başta Irak bölgesi olmak üzere birçok bölgede Hz. Ali soyunu iktidarda görmek isteyen kitleler hareketin bu amaca yönelik olduğuna ikna oldular. Abbâsîler bu söylem ile bir taraftan geniş bir kitlenin desteğini alırken öte yandan ihtilal boyunca kendilerini gizlemeyi başardılar.

İhtilalin planlayan ve başlatan bu yüzden Abbâsî ailesinde ilk kez "İmâm" olarak anılan Muhammed bin Ali bu hareketin başlayacağı coğrafi mekânı özenle seçti. Ona göre bu hareket için en uygun bölge Horasân idi.²⁷ Bu bölge sadece Emevî başkentine uzaklığından dolayı değil aynı zamanda o dönem içinde bulunduğu sosyal ve ekonomik krizler nedeni ile tercih edildi. Memnun olmayan büyük bir kitleyi yönlendirmek ve bir amaç için harekete geçirmek daha kolay gözüküyordu. Her ne kadar hareket bu bölgede başlayacak olsa da komuta merkezi Humeyme olacaktı. Bu yüzden Horasân ile Humeyme arasında irtibatı sağlayacak bir geçiş noktasına ihtiyaç

²⁴Hüseyn Atvan, *ed-Da'vetü'l-Abbâsiyye: Tarih ve Tetavvur* (Beyrût: Dârü'l-Cil, 1984), 166.

²⁵Taberi, *Târihu'l-Umem*, 4: 66.

²⁶Belâzurî, *Ensâb*, 3: 82; Anonim, *Ahbâr*, 200.

²⁷Belâzurî, *Ensâb*, 3: 81; Anonim, *Ahbâr*, 206.

vardı. Bu bağlamda Kûfe şehri irtibat merkezi olarak seçildi.²⁸ Abbâsiler 12 kişiden oluşan üst düzey temsilci (Nakîb) seçtiler.²⁹ Daha sonra Horasân bölgesinin değişik yerleşim merkezlerinden 70 kişilik alt düzey temsilci (Dâî) seçildi.³⁰ Bu rakamlar bilinçli olarak tercih edildi. Özellikle Kuran ve Sünnet'e uygunluk mesajı bu şekilde vurgulanmış oldu.³¹

Abbâsi hareketi H. 100-129 / M. 718-747 yılları arasında gizli biçimde yürütüldü. Abbâsiler gerek ihtilal süreci gerekse ihtilal sonrası dönemde dini motifleri kendi çıkarları için kullanmaktan çekinmediler. Daha önce ifade ettiğimiz gibi 12 ve 70 kişilik iki farklı düzeyde yapılanma Kur'ân ve Sünnet merkezli izah edilmeye başladı. Abbâsiler başlatmış oldukları ihtilal hareketini kutsal saydılar. Bir adım daha ileri giderek Bakara Sûresi 259. Ayet ile hareketleri arasında bir bağlantı kurdular. İlgili ayette yer alan 100 rakamı ve merkep (Hımar) ifadesinden ilham alarak hareketin fiilen başladığı H. 100 /M. 718 yılını "Senetü'l-Hımar"³² olarak nitelendirdiler. Hâlbuki hareketin bu yıl başlamasının ilgili olduğu iddia edilen ayet ile hiçbir alakası yoktur. Hareketin bu yıl başlamasının temel nedeni Emevî yönetiminde Ömer bin Abdülaziz'in³³ bulunmasıdır. Çünkü mevcut halife güvenlikçi, sıkı tedbirlere dayalı politikadan vazgeçmiş, böylelikle Abbâsî davetçileri faaliyet göstermek için uygun bir siyasi ortama sahip olmuşlardır.

Bu dönemin en dikkat çekici olayı Hz. Hüseyin soyundan gelen Zeyd bin Ali³⁴ ve Yahyâ bin Zeyd'in³⁵ başlatmış oldukları isyana hareketine Abbâsilerin destek vermemesi başka bir ifadeyle onları

²⁸Ebû Hâşim'in bizzat Muhammed bin Abdullah'a devretmiş olduğu teşkilat ile bağlantı sağlanacaktı. Kûfe teşkilatının devri meselesi için bkz: Anonim, *Ahbâr*, 190.

²⁹Anonim, *Ahbâr*, 222-223; Taberi, *Târihu'l-Umem*, 4: 66.

³⁰Anonim, *Ahbâr*, 219.

³¹Anonim, *Ahbâr*, 215-216; Moshe Sharon, *Black Banners from The East*, (Jerusalem: Magnes Press, 1983), 191-192.

³²Abbâsilerin ihtilal faaliyetlerini gizli olarak başlattıkları yılı "Senetü'l Hımar=Merkep Senesi)" nitelendirmesi kendilerine delil olarak kabul ettikleri Bakarâ Sûresi 259. Ayet ile alakalı bir husustur. Ayrıntı için bkz: Bakara Sûresi, II: 259.

³³Taberi, *Târihu'l-Umem*, 4: 62- 66.

³⁴Anonim, *Ahbâr*, 230-232.

³⁵Anonim, *Ahbâr*, 230-232.

yüzüstü bırakmasıdır.³⁶ Zeyd bin Ali'nin Kûfe'de, Yahya bin Zeyd'in Horasân bölgesinde başlatmış oldukları harekete destek verilmemesi Abbâsî İmâmı açısından bir eleştiri konusu olsa da o, bu tavrın hareketin gizliliğinin korunması açısından gerekli olduğuna inanıyordu.³⁷ Problemin sadece güvenlik meselesi ile sınırlı gözüküyordu. Şöyle ki, Abbâsîler hilâfeti ele geçirme noktasında Hz. Ali soyunun değil de Abbâs soyunun başarılı olacağını iddia ediyordu. Onlar bu görüşlerini Abdullah bin Muhammed'in Muhammed bin Ali'ye yapmış olduğu vasiyetin satır aralarında bulmakta idiler. Bu yüzden Hz. Ali soyuna mensup kişilerin başlatmış olduğu isyan hareketlerinin başarısızlık ile sonuçlanması Abbâsîlerin temel iddiasını güçlendiriyordu. Aksi bir durumun bu iddiaların sorgulanmasına yol açacağında şüphe yoktu.

Abbâsî hareketi H. 129-132 / M. 747-750 tarihleri arasında açık hale geldi. İhtilal, Abbâsîlerin rengini temsil eden “Gölge” ve “Bulut” isimli iki siyah sancağın açılması ile H. 129 / M. 747 yılında başladı.³⁸ Hareketin açık edildiği yer; Süleymân bin Kesîr'e ait Sefizenc³⁹ kasabası idi. Gerçekte hareketi bu bölgede yöneten ve yönlendiren kişi İmâm İbrahim bin Muhammed tarafından keşfedilen ve harekete kazandırılan Ebû Müslim el-Horasânî⁴⁰ idi. Abbâsîler amaçlarına ulaşmak için farklı inanç ve etnik guruplar ile işbirliği yapmada herhangi bir sakınca görmediler. Abbâsîler farklı gurupları bir amaç için başarılı biçimde organize etmeyi başardılar. Bu organizasyon siyasi ve askeri açıdan istenen güce ulaşınca batı yönünde harekete geçti. Merv⁴¹, Serahs, Tûs, Nîsâbûr, Cürcân, Kûmis, Taberistân ve Hazâr, Hemedân, Nihâvend, Kum ve İsfehân başta olmak üzere önemli yerleşim birimleri Abbâsî taraftarlarının eline geçti.⁴² Abbâsî ordusu Irak bölgesine ulaştığı sırada, hareketi Humeyme'de yöneten İmâm

³⁶Anonim, *Ahbâr*, 231.

³⁷Anonim, *Ahbâr*, 241.

³⁸Anonim, *Ahbâr*, 276; Moshe Sharon, *Revolt: The Social and Military Aspects of The Abbasid Revolution*, (Jerusalem: The Max Schloessinger Memorial Fund, 1990), 77; Elton L. Daniel, *Khurasan Under Abbasid Rule: 747-820*, (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1979), 49.

³⁹Bu kasaba aynı zamanda Şenfir olarak da biliniyordu. Bkz. Anonim, *Ahbâr*, 274.

⁴⁰Anonim, *Ahbâr*, 273-283.

⁴¹Anonim, *Ahbâr*, 310-320.

⁴²Anonim, *Ahbâr*, 322-338.

İbrahîm bin Muhammed'in kimliği ortaya çıktı. O, yakalanmadan önce Abbâsi ailesinin diğer üyelerinin Kûfe'ye gitmesine imkân sağladı. Son Emevî Halîfesi Mervân bin Muhammed askerleri vasıtasıyla İmâm İbrahîm bin Muhammed'i başkent Harrân'a getirtti.⁴³ Abbâsî ailesinin diğer üyeleri güvenli biçimde Kûfe şehrine ulaştı. Şehirde bulunan ve hareketin en yetkili ismi Ebû Seleme el-Hallâl Abbâsî ailesini güvenli bir yerde sakladı. Ancak o, İmâm İbrahîm bin Muhammed'in Harran'da tutuklu olduğu zindanda esrarengiz biçimde ölümü⁴⁴ üzerine Abbâsî ailesini güvenlik problemi kalmamasına rağmen saklamaya devam etti. Bu süre zarfında Hz. Ali soyundan gelen ve hayatta olan isimlere halife olmaları ve yeni kurulacak devletin başına geçmeleri için davet mektupları gönderdi. Ancak muhataplarından istediği yanıtı alamadı.⁴⁵ Abbâsî ailesinin saklı tutulduğu yeri bulan taraftarlar Ebu'l-Abbâs'a halife olarak biat ederek Ebû Seleme'nin planlarını bozdular. H. 132 / M. 749 tarihinde Ebu'l-Abbâs (Abdullah bin Muhammed) Kûfe Büyük Mescidi'nde halife ilan edildi.⁴⁶

III- Ehl-i Beyt Kurgusu Bağlamında Hilâfet Tartışmaları

Ebu'l-Abbâs'ın Kûfe Büyük Mescidi'nde yapmış olduğu selamlama konuşması bir teşekkür mesajının ötesinde siyasi bir anlama sahip idi. Bu bağlamda ilgili konuşmanın satır aralarını doğru olarak okumak; Abbâsîlerin hilâfet tartışmalarını sona erdirme noktasında takınmış olduğu resmi tavrı anlamak açısından önem arz etmektedir. Ebu'l-Abbâs yaptığı konuşmada Abbâsî ailesinin Hz. Peygamber'e yakınlığı üzerinde durdu. Daha sonra Kur'ân-ı Kerim'de yer alan ve doğrudan veya dolaylı olarak Ehl-i Beyt'i ifade eden ayetleri okudu. Ardından şöyle seslendi: *“Yüce Allah bizim faziletlerimizi insanlara bildirdi. Onlara hakkımızı vermeyi ve bizi sevmeyi gerekli kıldı. Bize ikram ve lütufta bulunarak fey ve ganimetten bolca pay ihsan etti. Allah büyük lütufta sahibidir. Sapkın olan Sebeiyye fırkası riyaset, yönetim ve hilâfete bizim dışımızda olanların daha ehil olduğunu iddia etmektedir. Yüzleri kara*

⁴³Anonim, *Ahbâr*, 391.

⁴⁴Zehirlenme şüphesi ön plana çıkmıştır. Bkz. Anonim, *Ahbâr*, 395.

⁴⁵Belâzurî, *Ensâb*, 3: 139.

⁴⁶Taberi, *Târihu'l-Umem*, 4: 344.

olasıcalar! Niçin böyle olsun ey insanlar? Allah, dalalete düşmüş insanları bizim ile hidayete erdirdi. Cehaletlerinden sonra onları basiret sahibi yaptı. Helak olmuşken onları kurtardı. Hakkı bizi güçlendirirken batılı yok etti. Bizim vasıtamızla onların bozuk yönlerini düzeltti. Alçak şeyleri yükseltti, noksanlıkları tamamladı, ayrılıkları giderdi. İnsanlar birbirine düşman iken, birbirini seven, birbirine iyilik eden, dünyada yardımlaşan, ahirette koltuklar üzerinde karşılıklı oturan kişiler yaptı. Allah bunu, Hz. Muhammed'e minnet ve nimeti olarak verdi. O, vefat edince bu iş kendisinden sonra ashabına kaldı. Onlar işlerini istişare ile yürüttüler. Ümmetin mirasını korudular, bu konuda hassas davrandılar, her şeyi gereğince yerine koydular. Yönetimi ehline verdiler ve bu işleri haklı olan teslim ederek bitirdiler. Daha sonra Harb ve Mervanoğulları ayaklandı ve hilâfeti haksız biçimde zorla ele geçirdiler. Daha sonra da bırakmayıp birbirlerinden devraldılar. Bu hususta zulüm ettiler, hilâfeti kendilerine mal ettiler ve gerçek hak sahiplerine zulmettiler. Allah onlara kendisini öfkelendirene kadar mühlet verdi. Emeviler kendisini öfkelendirince, onlardan bizim vasıtamızla intikam aldı ve hakkımızı bize geri verdi. Ümmetimizi bize kavuşturdu. Bize yardım ederek yeryüzündeki zayıflara bizim ile lütuf ve ihsanda bulunmak için davamızı ayağa kaldırdı. Bizimle başlayıp bizimle bitirdi. Muhakkak ki ben size hayır gelen yerden zulüm, selam gelen yerden fesat gelmesini istemem. Ey Ehl-i Beyt! Bizim başarımız ancak Allah'ın yardımını iledir. Ey Kûfeliler! Siz sevgimizin mahallisiniz. Siz, bize karşı sevginizi hiç değiştirmediniz. Zâlimlerin zorlaması (bile) sizi bundan döndüremedi. Nihayet zamanımıza yetiştiniz de, Allah size bizim devletimizi nasip etti. Bizim bu durumumuza en çok sevenler, bize göre en değerli olan sizlersiniz. Maaşlarınıza yüzer dirhem zam yaptım. Hazırlıklı olup bekleyin. Ben ki, çok kan akıtan ve bunu mübah sayan kişiyim, intikam alıcı ve helak ediciyim.”⁴⁷

Ebu'l-Abbâs'ın yaptığı konuşmada birçok husus ön plana çıkmaktadır. Öncelikli olarak o, hilâfet hakkının kendilerinden başkalarına ait olduğuna dair söylemi sert biçimde eleştirdi. Hatta bu iddiaları dile getirenleri sapkın olarak itham etti. Hiç kuşkusuz böyle

⁴⁷Taberi, *Târihu'l-Umem*, 4: 346-347. Ayrıca bkz: Cem Zorlu, *Abbâsîlere Yönelik Dini ve Siyasi İsyanlar*, (Ankara: Ankara Okulu, 2001, 40-41.

bir mesaj Hz. Ali soyu mensupları ve onların taraftarlarına yönelik idi. Onları hilâfet tartışmalarını tekrar başlatmamaları ya da benzer tartışmaların içerisinde yer almamaları noktasında bir uyarı anlamı taşımakta idi.

Ebu'l-Abbâs konuşmasında Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatından sonra Emeviler dönemine kadar olan yönetimin hilâfete ehil olduğunu ve onların işlerini istişare ile yürüttüğüne dikkat çekiyordu. Oysa ailenin atası sayılan Hz. Abbâs hilâfetin Hâsimoğullarına ait bir hak olduğuna inanmaktaydı. Bu düşüncesinin bir sonucu olarak Hz. Ömer sonrası yeni bir halifenin seçilmesi noktasında istişare mekânizmasına (Şûra) ilk baştan itibaren karşı çıkmış idi. Bu nedenle halifenin sözleri tarihi gerçekler ile örtüşmemektedir.

Diğer taraftan Harb ve Mervan oğullarının zulmünden bahseden Ebu'l-Abbâs yapılan zulümleri genel bir kavram ile ifade etmiştir. Muhtemelen o, Hz. Ali soyunun gündem olmasını ve bu bağlamda onlara avantaj sağlayacak bir mağduriyet algının önüne geçmeye çalışmıştır.

İhtilalin başarı ile sonuçlanmasını kendilerine ait olan hakkın alınması olarak niteleyen halife Hz. Ali soyunun hilâfet noktasında bir hakkı olmadığını ima etmiştir. Nihayetinde Ehl-i Beyt kavramına kendilerini ifade edecek biçimde yeni bir anlam yükleyen Ebu'l-Abbâs, bu gerçeği kabul edenlere karşı cömert olacağını vaat etmiştir. Diğer yandan "...size hayır gelen yerden zulüm, selamet gelen yerden de fesat gelmesini istemem." Sözüyle Kûfelileri tehdit etmekten geri durmamıştır.

Netice

Abbâsilerin hilafet tartışmalarında takınmış olduğu tutum faydacı ve çıkarıcı bir mahiyette olmuştur. Bu nedenle belli bir zamana kadar ilgili mesele hakkında pasif bir tutum içerisinde olan bu aile uygun şartlar neticesinde tavır değişikliği göstermişlerdir. Ancak bu tavır değişikliği doğrudan Emevî iktidarını hedef alan bir çizgide olmamıştır. Oysa Hz. Ali soyundan gelenler ve onların taraftarları Emevi hilâfetine karşı değişik zaman dilimlerinde başkaldırı hareketi başlatmışlardı. Abbâsîler bu isyan hareketleri karşısında "Bekle ve

gör” politikası benimsemişlerdir. Diğer taraftan Hz. Ali soyunun başarılı olmasını engelleme adına onların başlattıkları isyan hareketlerine destek vermeyip onları yalnız bırakmışlardır. Bu hususta kendilerine eleştiri yöneltilen Abbâsi liderleri, Hz. Ali soyunun hilâfete layık olmadığını ve bu yüzden başlattıkları her isyanın başarısız olduğunu iddia etmişler ve kendi iddialarını Hz. Peygamber (s.a.v.) atfedilen bazı problemlili rivayetler ile ispat etmeye çalışmışlardır. İşin ilginç tarafı Hz. Ali soyunun zulüm ve haksızlığa uğramış olması Abbâsî hareketinin çıkış noktası olmuş, Ehl-i Beyt’in intikamını alma sözü ile geniş bir kitleyi hareketlerine dâhil etmişlerdir.

H. 132 / M.749 yılında Ebu’l-Abbâs’ın halife olması ile birlikte hilâfet hakkına sahip olan Abbâsiler H.132 / M. 750 yılında devletlerinin kurulum aşamasını tamamlamışlardır. Bu zamana kadar hilâfet meselesinde gerçek niyetlerini gizleme ihtiyacı hisseden Abbâsî Hanedan üyeleri asıl niyetlerini açık etmekte herhangi bir sakınca görmemişlerdir. Bu bağlamda; o zamana kadar Ebû Hâşim’in vasiyeti ya da Sarı Sayfa üzerinden kendilerine meşru bir alan açmak isteyenler her iki iddiadan vazgeçerek Ehl-i Beyt kavramı üzerinden iddialarını temellendirmeye çalışmışlardır.

Hilâfet hususunda geçmişte yaşanan tartışmalar Abbâsîlerin devlet kurması ile birlikte farklı bir boyuta taşınmıştır. Daha düne kadar hilâfet meselesinde Emevîleri ağır biçimde eleştiren Abbâsiler, iktidara geldikleri zaman geçmişi aratacak tutum sergilemişler ve Hz. Ali soyuna karşı şiddetin kaynağı haline gelmişlerdir. Ebu’l-Abbâs’ın halife sıfatıyla ilk yaptığı konuşmada bu husus dile getirilmiş ve ilerleyen zamanlarda izlenecek politikaların sinyali verilmiştir. Ancak her türlü baskı ve tehdide rağmen hilâfet meselesi gündemde kalmaya devam etmiştir. Bu durum Ebû Cafer el-Mansûr döneminde Muhammed bin Abdullah ve İbrahim bin Abdullah isyanlarına yol açmıştır. Halife Hâdi döneminde ortaya çıkan Fah ayaklanması ya da Hârûn Reşid döneminde baş gösteren Yahya bin Abdullah isyanı bu tür isyan hareketleridir.

Kısacası, zulüm ve baskıyı sona erdirme, hak ve adaleti tekrardan hâkim kılma parolası ile ihtilal hareketini başlatan Abbâsiler, ihtilal sonrası dönemde hilâfeti ellerinde tutma ve hilâfet tartışmalarına son noktayı koyma adına yeni bir Ehl-i Beyt kurgusu oluşturmuşlar

ancak ilgili tartışmalara bir türlü engel olamamışlardır. Bu durum yeni bir şiddet sarmalını beraberinde getirmiştir. Hoşgörü ve tahammül iklimini tamamen tahrip eden bu anlayış İslâm toplumun birçok açıdan yıpratmıştır. Tıpkı Emevîler gibi hilâfet tartışmalarında şiddet yolunu benimseyenler, toplumsal ayrışmaya zemin hazırlamışlar ve onlar bu kısır döngüden bir türlü kurtulamamışlardır.

Kaynaklar

- Anonim. Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye. Beyrût: Dâru Sadr, 1971.
- Atvan, Hüseyin. ed-Da'vetü'l-Abbâsiyye: Tarih ve Tetavvur. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1984.
- Belâzurî, Ebu'l-Abbâs Ahmed bin Yahyâ. Ensâbu'l-Eşrâf. Beyrut: 1978.
- Daniel, Elton L. Khurasan Under Abbasid Rule: 747-820. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1979.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed bin Dâvûd ed-, Ahbâru't-Tıvâl, Beyrut: Dâru'l-Kalem, ty.
- İbn Hayyât, Halife. Târih. Beyrût: Dâru'l-Kütübil'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Sa'd, Muhammed. Kitâbu't-Tabakât'i-Kebir. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasan Ali bin Ebi'l-Kerem. el-Kâmil fi't-Târih. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Sharon, Moshe. Black Banners from The East. Jerussalem: Magnes Press, 1983.
- Sharon, Moshe. Revolt: The Social and Military Aspects of The Abbasid Revolution. Jerussalem: The Max Schloessinger Memorial Fund, 1990.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed bin Cerîr. Târihu'l-Umem ve'l-Mülûk. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Zorlu, Cem. Abbâsilere Yönelik Dini ve Siyasi İsyânlar. Ankara: Ankara Okulu, 2001.
- Zorlu, Cem. İslâm'da İlk iktidar Mücadelesi. Konya: Yediveren Kitap,2002.

İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE ÖTEKİ TASAVVURLARI

KLASİK DÖNEM İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE DÜNYA MERKEZLİ EVREN ALGISI VE TEOLOJİK NEDENLERİ

Ertuğrul CESUR*

*...Binlerce defa söylememe rağmen
üniversitenin önde gelen profesörleri bir kez
olsun teleskoptan bakmaya bile yanaşmıyorlar.
Burada olmanı çok isterdim. Böylece bunların
hallerine bakıp birlikte kahkahalarla gülerdik.
GALİLEO (Kepler'e yazdığı mektup)*

Giriş

Modern tarih ve dil çalışmaları göstermiştir ki, milletlerin dilleri ne Yunan mitolojisindeki gibi Hermes vergisidir¹, ne de Tevrat'ta anlatıldığı gibi Babil kulesinden saçılmıştır.² Diller, insanoğlunun dünya üzerindeki kadim varlığının, tecrübelerinin zihinsel hasılasından ibarettir. Yaratılışı gereği asli iletişim dili “ses” olan insanoğlu beş duyudan gelen verilerden oluşan zihinsel üretimini ses kalıplarına döker ve böylece *sözcükler* meydana gelir. Sözcükler yoluyla *anlamlandırıldığı* dış dünyanın soyut - zihinsel bir *modelini* inşa eder. Buna göre kurduğumuz her cümle aslında zımnen bir *dünya modeli* içerisinden dile gelmekte olup konuşmacının zihin dünyasına açılmış küçük bir pencere gibi her bir sözcük tercihi dahi kişinin dünya görüşü hakkında fikir verir. Bu tercihler kendisini dini metinlerde de göstermiştir. Bu metinlere bakıldığında kadim zamanlardan Orta Çağ'ın sonlarına kadar -birbirinden habersiz dahi olsa- dünyanın

* MŞU İslâmî İlimler Fakültesi Mezhepler Tarihi ABD Dr. Öğr. Üyesi.

1 Deborah Levine Gera , *Ancient Greek Ideas on Speech, Language, and Civilization* , Oxford University Press, Norfolk 2003, s. 117.

2 Tekvin, 11/9.

hemen her yerinde insan topluluklarının *Dünya Merkezli (Geosantrik)* bir evren modeline sahip olduğunu göstermektedir. Doğal olarak beş duyuyla algılanabilen varlık âleminin pek az ötesine geçen bu modelde aslında “dünya” dendiğinde de modern insanın zihnimizdekinden tümüyle farklı bir imge oluşmaktadır.

Dış dünyaya ilişkin algılara (duyulara) dayalı kabullerle birlikte insanoğlunun varoluş ve bir arada yaşama (siyaset) felsefesini de açıklayan bu evren modeline göre hükümdar, yurtları en üst gök katmanı olan tanrı ya da tanrıların yeryüzündeki temsilcisi, gölgesi konumundadır. Buna göre meşruiyeti göklerden gelen hükümdarlar seçilmiş bir soydan doğarak bu hakkı doğuştan elde etmiş olurlar. Bu nedenle dünyanın dört bir yanında hanedanlar kutsal şecereleri üzerinden meşruiyetlerini pekiştirmek isterler.³ Roma'nın çöküşü sonrası meydana gelen otorite boşluğunda Orta Çağ Avrupa'sı, tanrının temsilciliği konusunda kaotik bir döneme girer. Roma beden olarak ölmüşse de ruh olarak yaşamaktadır ve Roma'ya veraset konusunda kilise ve krallar arasında amansız bir rekabet baş gösterir. Miras öylesine büyüktür Rus hükümdarları dahi kendilerini Roma'nın varisi anlamında “Çar” unvanını alır⁴, Fatih Sultan Mehmet dahi kendisini “Kayser-i Rum” ilan eder. Ancak 16. yy.a geldiğinde Avrupa'da tüm “tanrısal vekâlet” sistemi ve evren algısının yıkılmasına neden olan yeni bir gelişme yaşanır: Kopernik Devrimi.

1. Kopernik Devrimi ve Modern Çağ

Kopernik (Ö. 1543), ölümüne yakın yayınlattığı *Göksel Kürelerin Devinimi Üzerine* adlı eseriyle Dünya merkezli evren fikrinin yanlış olduğunu dile getirerek Güneş merkezli (Heliosentrik) evren modelini açıklar. Onun bu keşfi Kilise ve Saray arasındaki çekişmeye konu olan koltuğun, her iki taraf açısından da altından çekilmesi, kavganın anlamsızlığının ilanından başka bir anlam ifade etmez. İnsanoğlunun dış dünya algısını tümüyle değiştirmesinin zamanının geldiğini, yeni bir evren modelinin bir zorunluluk olduğunu ifade eden bu durum tüm diğer tarihlendirmelerden çok daha fazla

3 Bkz. İlber Ortaylı, *Türkiye Teşkilât ve İdare Tarihi*, Cedit Neşriyat, İstanbul 2007, s. 171.

4 Yusuf Akçura, *Şark Meselesine Dair*, Ötüken Yay., İstanbul 2016, s. 47.

Kopernik Devrimini modernitenin başlangıcı kılar.⁵ Bu durumun sessiz bir geçiş olmayacağını gayet iyi farkında olan Kopernik de kitabını ancak ölümüne yakın bir tarihte yayınlatır. Kopernik'in ardından Galileo ve Kepler de Dünya yerine Güneş merkezli evren fikrini dillendirince 16. yy.da Avrupa büyük bir astronomi tartışmasına sahne olur. Nihayet Danimarkalı gök bilimci Tycho Brahe (ö. 1601), Kral II. Frederick'i (ö. 1588) ikna ederek 1576'da Hven adasında Yeni Çağ'ın ilk rasathanesini kurar.⁶ Brahe'in çalışmaları günümüz güneş sistemi modeli için önemli bir adım olacaktır.

2. İslâm Dünyası Evren Modeli Tartışması

2.1. Müslüman Algıda Dünya ve Evren

Evren fikrindeki değişimin hikâyesi bugün Avrupa dışı toplumlarda bile hala başta Galileo'nun başına gelenler üzerinden bir darbu mesel olarak dilden dile dolaşır. İlginçtir ki hafızalar yoklandığında aynı *Dünya Merkezli* evren fikrine sahip Müslümanlar dünyasında böylesi bir tartışma görülmez. Müslümanlar, belirsiz bir tarihten itibaren Batı'da geliştirilen bilimsel bilgiyi benimsemeye ve takip etmeye başlamışlar, ancak bunun bir *dünya görüşü sorunu* olarak neden olmuş olması gereken tartışmaları hiç yapma ihtiyacı duymamışlardır.

2.2. Takiyüddin Rasathanesi

Evrenin mahiyetine ilişkin Avrupa'daki tartışmalarla aynı dönemlerde aslında Osmanlı'da da bir rasathane tartışması yaşanmıştır. Tycho Brahe ile hemen hemen aynı tarihlerde, Osmanlı'da da 1575'de Mehmet Takiyyüddin (ö. 1585) Padişah III. Murat'ı (1574 - 1595) ikna edip ödenek alarak İstanbul Tophane sirtlarında Osmanlı'nın ilk rasathanesini kurar. Fakat bu rasathane siyasi iktidarın meşruiyeti ve evren modeli gibi tartışmaların konusu değildir. Mehmet Takiyyüddin burada gökbilim ile ilgili önemli çalışmalar gerçekleştirir. Ancak 1577'de görülen bir kuyruklu yıldız ve ardından 1578'de ortaya çıkan veba halk arasında rasathane ile ilgili

5 Bkz. Arnold J. Toynbee, *A Study Of History - Abridgement of Volumes 1-6*, Oxford University Press, 1987, s. 39.

6 Urungu Akgül, "Osmanlı'nın Uzaya Bakan Gözü Takiyüddin ve İstanbul Rasathanesi" *Bilim ve Teknik*, Cilt 30, Sayı 351, Şubat 1997, s. 35.

dedi-kokulara neden olur. Rasathanedekilerin “meleklerin bacaklarına baktıkları, kuyruklu yıldızın buna karşı bir ihtar olduğu ve ardından salgın baş gösterdiği” şeklinde söylentiler yayılır. Dedikodular artınca şeyhülislamın fetvası ve Padişahın emriyle rasathane topa tutularak yıkılır.⁷

Rasathanenin yıkılışı konusunda nedenler hala tartışılrsa da aslında Müslümanların da o dönem dünya merkezli bir evren fikrine sahip oldukları, hükümdarın otoritesini göklerden aldığı bir sır değildir. Buna göre Osmanlı devlet ve toplum düzeni de böylesi bir evren fikri üzerine kuruludur. Bunun en açık ifadelerinden biri İstanbul’da, Topkapı Sarayı Saltanat Kapısı (Bâb-ı Hümâyûn) üzerinde görmek mümkündür. Kapı üzerindeki Arapça kitabede şöyle denmektedir:

هذه قلعة مباركة أسس بنيانها على تأييد من الله ورضوان، وحرص أركانها
بتشييد من الأمن والأمان بأمر سلطان البرّين وخاقان البحرين ظلّ الله في
الثقلين عون الله بين الخافقين قهرمان الماء والطين فاتح قلعة قسطنطين
أبو الفتح سلطان محمد خان بن سلطان مراد خان بن سلطان محمد خان خلد الله
تعالى سلطانه وأعلى على فرق الفرقدين مكانه في تاريخ شهر رمضان المبارك
سنة ثلاث وثمانين وثمانمائة.⁸

Bu mübarek bir kaledir ki Allah’ın te’yid ve rızasıyla kuruldu ve erkânı emn-ü emâniyla kuvvet buldu. Karaların sultanı denizlerin hakanı, *iki âlemde* (sakaleyn) *Allah’ın gölgesi*, doğuda ve batıda Allah’ın yardımı, denizlerin ve karaların kahramanı, Kostantin Kalesi’nin fatihi Sultan Mehmed Han oğlu Sultan Murad Han oğlu Ebu’l-Feth Sultan Mehmed Han’ın Allah-u Teâlâ saltanatını daim eylesin ve mevkiini kuzey yıldızlarının fevkinde etsin. Sekiz yüz seksen üç senesi Ramazanü’l-Mübarek ayında inşa edildi.

Kitabede konumuz açısından dikkat çeken “iki âlemde Allah’ın gölgesi” (ظلّ الله في... الثقلين) ifadesinde “iki âlem” yani “sakaleyn” ile bilindiği üzere “insanlar ve cinler alemi” kast edilmektedir. Buna göre padişah sadece insanların değil, cinlerin de hükümdarı olma iddiasındadır.⁹ “Tanrının gölgesi” (zillullah) tabiri ise bilindiği üzere

7 Akgül, “Osmanlının Uzaya Bakan Gözü Takiyüddin ve İstanbul Rasathanesi”, s. 40.

8 Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinde Fatih Devri*, Cilt 4, Baha Mtb, İstanbul 1974, s. 700

9 Mustafa Öz, “Sakaleyn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 36, İstanbul 2009, s. 325.

Batı'da da Kopernik'e kadar geçerli bir evren tasavvurundan neşet eden ve Aydınlanma düşüncesi ile meşruiyetini yitiren siyaset felsefesinin İslâm dünyasındaki iz düşümeüdür. Müslüman hükümdarlar da dinsel metinlere dayan bu düşüneyi yüzyıllarca sürdürmüşler, Batı'da olduğu gibi uzun tartışmalara ve çatışmalar neden olmasa da Takiyuddin Rasathanesi örneğinde olduğu gibi muhafazakâr tepkiler üzerine bilginlerin bu kabule ters düşen çalışmaları engellenebilmiştir. Buna göre sorunun temelinde gidebilmek için erken dönem tartışmalara bakılmalıdır.

3. Müslümanlar ve Dünya Merkezli Evren Fikri

Evrenin mahiyetine ilişkin tartışmalarda kaynaklara inildiğinde, Razi ve başka âlimlerin Kur'ân ayetlerini bu şekilde yorumlamalarının nedeni, ayetlerin gerçekten bu anlamı verdiğinden değildir. Kaynaklardaki bilgiler onları bu yönde bir sonuca sevk eden asıl nedenin, erken dönemlerde yaşanan siyasi tartışmaların “akaid” (teoloji) konusu haline gelmesi olduğu görülmektedir. İslâm tarihinde, Emeviler döneminde (661-750) iktidarın meşruiyeti sorun haline gelir. İlk Emevi Halifesi Muaviye için bu ilk defa “Sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesi” (السلطان ظل الله في الأرض) denir.¹⁰ Yine Emevilerin “Yazgı teolojisi” doğrudan “Dünya merkezli evren” fikrini gerektirir. Yazgı fikrini desteklemek için ilahi kelamın kıdemi üzerinden Allah'a bir “mekân” atfedilir ve oldukça mücessem bir tanrı fikrine varılır.¹¹ Tüm bu düşüneyi desteklemek için Kur'ân ayetleri “Dünya merkezli evren” fikrine göre yorumlandığı gibi bu fikri destekleyen pek çok rivayet de sürece eşlik eder.

Aslında astronomi konusunda Müslüman bilginler Avrupa'dan çok daha önce önemli çalışmalar yapmıştır. Örneğin İslâm dünyasında ilk rasathane olan Şemmasiye rasathanesi, Abbasi Halifesi Me'mun (813-833) dönemine rastlar.¹² Ne var ki bu çalışmaların daha çok Mutezile'den gelmesi ve Kur'ân'da mecaz ifade olduğunu savunan Mutezile'nin tasfiyesiyle bu durum doğa bilimlerine ilişkin

10 Belazuri, *Ensabu'l Eşraf*, Cilt 7, Daru'l Fikr, Beyrut 1996, s. 111.

11 Ahmet b. Hanbel, *er Red ale'l Cehmiyye ve'z Zenâdika*, Dâru's Sebât, Riyad 2003, s. 144.

12 Mehmet Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, TDV Yay., Ankara 2000, s. 98.

çalışmalara da yansır. Böylece pekişen mücessem tanrı tasavvuru ile aynı zamanda bu evren algısı da pekişir ve “siyasi meşruiyetin göklerden geldiği” fikri artık kronikleşir. Klasik metinlere bakıldığında Dünya merkezli evren algısının Müslümanlar için de fazlasıyla geçerli olduğu açıkça görülmektedir. Evrenin merkezi konumundaki Dünyanın sabit olduğu fikrini savunan Fahreddin Razi (1149-1210) Bakara Suresi 22. ayet ile ilgili şöyle demektedir:

Yer şayet hareketli olsaydı, bu hareket ya düz olurdu veya dairevi olurdu. Eğer düz olsaydı, mutlak manada o yeryüzü bizim için bir döşek olmazdı. Çünkü yüksekte atlayan bir kimsenin bu durumda yeryüzüne düşmemesi gerekirdi. Zira yeryüzü kayıp gitmektedir.¹³

Müslümanlarla ve Ehli Kitap’ın, “dünyanın sabit olduğu” konusunda ittifak ettiğini aktaran Kurtubi (ö. 1273) ise Rad Suresi 3. ayeti, “Dünyanın şeklinin kürevi olduğunun iddia edenlerin görüşlerini çürüttüğünü” savunur.¹⁴ Kurtubi, Kur’ân’daki “Arş” sözcüğü¹⁵ ile ilgili de şu rivayeti aktarır:

Arş dört melaike hamletmişlerdir. Bu meleklerden birisi sureten insan gibidir. Birisi de sevr yani öküz suretindedir. Birisi de kartal suretinde diğer birisi de aslan suretindedir.¹⁶

Netice

Müslümanların bilim – teknik sahasında Batı karışışında neden geri kaldıkları sorgulanırken konular genellikle dönemin verili siyasal gerçeklerinden sıklıkla sebep doğrudan din olarak gösterilir. Oysa dinin yorumları da toplumların siyasi ve sosyal süreçlerinden bağımsız değildir. Tarihsel gerçekler göstermektedir ki Müslümanlar pek çok sahada aslında Batı’dan önde bile gitmişlerdir. Ancak şu bir gerçektir çoğu zaman (özellikle Orta Çağlarda) tarihin akışına bilginlerin gayretlerinden çok siyasal dengeler yön vermiştir.

13 Fahreddin Razi, *Mefatihü'l Gayb*, Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 2008, I, 336.

14 Kurtubi, Kurtubi, *el-Cami'u fi-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Cilt 12, Müessesetür Risâle, Lübnan 2006, s. 8.

¹⁵ 69. Hakka, 17.

¹⁶ Bkz. Kurtubî, *el-Cami'u fi-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Cilt 21, s. 202.

Kaynaklar

Gera, Deborah Levine. *Ancient Greek Ideas on Speech, Language, and Civilization*, Oxford University Press, Norfolk 2003.

Ortaylı, İlber. *Türkiye Teşkilât ve İdare Tarihi*, Cedit Neşriyat, İstanbul 2007.

Akçura, Yusuf. *Şark Meselesine Dair*”, Ötüken Yayınları, İstanbul 2016.

Toynbee, Arnold J. *A Study Of History - Abridgement of Volumes 1-6*, Oxford University Press, 1987.

Akgül, Urungu. “Osmanlının Uzaya Bakan Gözü Takiyüddin ve İstanbul Rasathanesi”, *Bilim ve Teknik*, 30/351, (Şubat 1997).

Hakkı Ayverdi, Ekrem. *Osmanlı Mimarisinde Fatih Devri*, Cilt 4, Baha Matbaası, İstanbul 1974.

Öz, Mustafa, “Sakaleyn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 36, İstanbul 2009.

Belazuri, *Ensabü'l Eşraf*, Cilt 7, Daru'l Fikr, Beyrut 1996.

Hanbel. *er Red ale'l Cehmiyye ve'z Zenâdika*, Dâru's Sebât, Riyad 2003.

Bayrakdar, Mehmet. *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, TDV Yayınları, Ankara 2000.

Razi, Fahreddin. *Mefatihü'l Gayb*, Cilt 1, Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 2008.

Kurtubî, *el-Cami'u fî-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r Risâle, Lübnan 2006.

İBN HAZM'IN MÜRCİE'DEN SAYDIĞI EKOLLERİN İMAN TANIMLARINA YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

Abdullah ARCA*

Giriş

Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endülüsî Kurtuba'nın (Cordoba) doğu kesiminde 384/ 994 yılında doğmuştur. İbn Hazm'ın künyesi Ebu Muhammed olup kitaplarında genellikle bu ismi kullanmıştır.¹ Babası, Endülüs Emevî Halifesi II. Hişam (v. 1013) devrinde, Amiriler döneminde haciblik yapmış olan Ahmed b. Said idi. Ancak kendisi dedesine nisbet edilmiş ve İbn Hazm olarak meşhur olmuştur. Kökeni hakkında Farslı ya da İspanya'nın yerlisi olduğu hakkında ihtilaf mevcuttur.²

İbn Hazm, daha küçük yaşlarda iken babasının kaldığı sarayda, haremdeki mürebbilerden okuma yazmayı, Kur'ân kıraatini ve şiir rivayetini öğrenmiş, Ebû'l-Hasen b. el-Fâsî'den dersler almıştır. İbn Hazm on beş yaşına geldiğinde kendi dönemindeki âlimlerden hadis, tarih, fıkıh, kelâm dersleri almaya başlamıştır. Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Ebû Yezid el-Ezdî'den hadis, kelâm, cedel ve dil ilimlerini öğrenmiş, onun sayesinde tanıştığı ve dostluk kurduğu Ebu Ali Hüseyin b. el-Fâsî'den istifade etmiştir. Mantık hocası İbnu'l-Kettânî diye bilinen Muhammed b. Hasen el-Mezhecî'dir.

İbn Hazm kendi döneminde cereyan eden siyasi kargaşadan ailece etkilenmiştir. Berberilerin Kurtuba'yı ele geçirip evlerini yağmalaması üzerine şehirden ayrıлып el-Meriyye'ye (Almeria) gitmek durumunda kalmıştır (Temmuz 1013). Ancak burada da rahat

* Dr. Öğretim Üyesi. Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Kalam ABD.

¹ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017) 1/44.

² H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul:, TDV Yayınları, 1999), 20/40.

bırakılmamış şehrin valisi tarafından Emevî yanlısı olduğu ve Emevî hanedanını diriltmeyi hedeflediği suçlamasıyla 1016 yılında tutuklanıp hapse atılmıştır. Hapisten çıktıktan sonra Belensiye (Valencia) şehrinde iktidarı ele geçiren IV. Abdurrahman el-Murtaza'nın yanına gitmiş, bir müddet ona vezirlik³ ya da danışmanlık görevi yapmıştır.⁴ IV. Abdurrahman'ın Berberîlerle yaptığı savaşta yenilmesinin ardından İbn Hazm Berberîler tarafından esir alınmış, bir müddet sonra serbest bırakılmıştır.⁵ Kāsım b. Hammud'un hilafetinin sürdüğü yıllarda (1018–1021) Kurtuba'ya dönmüş ve orada kalmıştır.⁶ Emevî taraftarlarının gayretli çalışmaları sonucunda Kurtuba halkı Kāsım b. Hammud'u azledip V. Abdurrahman el-Müstazhir'i halife olarak tayin edince kısa bir süre de olsa tekrardan vezirlik görevine getirilmiştir. 1024 yılında halifenin amcasının oğlu olan III. Muhammed el-Müstekfi Billah, ayaklanmış, el-Müstazhir'i öldürüp hilafeti ele geçirmiştir. Ardından İbn Hazm'ı, el-Müstazhir'in arkadaşı olmakla suçlayıp tutuklamış ve Şatıbe'ye (Javita) gönderip hapsedirmiştir.⁷ İbn Hazm'ın bu tutukluluk hali, Endülüs'ün son Emevî halifesi III. Hişam'ın 1027 de yönetimi ele geçirmesine kadar devam etmiştir. İbn Hazm'ın Halife III. Hişam'a da kısa bir süre vezirlik yaptığı kaynaklarda zikredilmiştir.⁸

Endülüs'ün gidişatının kötü olduğunu, ülkenin hızla çözülmeye ve çökmeye doğru yol aldığını gören İbn Hazm, Emevî hilafetinin diriltilmesi gerektiğini dillendirmeye başlamış ve bunu gerçekleştirmek için siyasette aktif rol üstlenmiştir. Ancak İbn Hazm

³ İbn Hazm, *el-Fasl*, trc. 1/54; Murat Serdar, *İbn Hazm'ın Eş'arî Kelâmına Yönelik Eleştirileri*, Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 2/89-120.

⁴ Abdulhalim Üveys, *İbn Hazm el-Endelûsî ve cuhuduhu fi'l-bahsi't-tarihî ve'l-hedarî*, İkinci Baskı, (Kahire: 1998), 80.

⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, trc. 1/54.

⁶ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *Tavku'l-hemame fi'l-ülfe ve'l-ülfe*, (Kahire: Muessesetu Hindavi, 2016), 146; Abdulhalim Üveys, *İbn Hazm el-Endelûsî*, 69.

⁷ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *et-Takrib li haddi'l-Mantık, Mantık ve Dini ilimler*, çev. İbrahim Çapak, Yusuf Arıkaner, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları, 2018), 472-473; H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", 20/41; Murat Serdar, *İbn Hazm'ın Eş'arî Kelâmına Yönelik Eleştirileri*, 2/90.

⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, trc. 1/55; Abdulhalim Üveys, *İbn Hazm el-Endelûsî*, 70; Murat Serdar, *İbn Hazm'ın Eş'arî Kelâmına Yönelik Eleştirileri*, 2/91.

ve onun gibi düşünen âlimlerin gayretleri olumlu bir netice vermemiş Emevî Endülüs hilafeti birbiriyle sürekli savaşan yirmi kadar şehir ve imarete bölünmüştür. Emevî hilafetinin yeniden hâkim olması için sarf ettiği siyasi çabalardan bir sonuç alamayan⁹ İbn Hazm, yazdığı Nakdu'l-Arus isimli eseri sebebiyle kitaplarının yakılmasından sonra siyasetle ilişkisini keserek¹⁰ atalarının memleketi olan Leble'ye (Niebla) dönmüştür. Burada siyasetten uzak kalarak, zühd içinde bir yaşam sürerek hayatında yeni bir sayfa açmış, telif ettiği kıymetli eserlerle ve yetiştirdiği öğrencilerle düşüncelerini tesis etmeye çalışmıştır, İbn Hazm, 1064'te 72 yaşında iken atalarının köyü Monte Lişem'de (Casa Montija) vefat etmiştir.¹¹

İbn Hazm sıkıntılarla dolu olan hayatında çok sayıda değerli eserler ile birlikte birçok kıymetli öğrenci bırakmıştır.¹² İhlâslı, ilim sahibi, hırslı ve doğru sözlü bir kişiliğe sahip olan İbn Hazm muhaliflerine karşı sert mizaçlı, acımasız bir eleştirmen, keskin ve sivri dilli idi. Bu sebeple “Haccâc'ın kılıcı ile İbn Hazm'ın dili kardeşir.” sözü darb-ı mesel olmuştur.¹³

2. İbn Hazm'ın Mezhep Tasnifi

Arapçada ذهاب kökünden türetilen ve gitmek, gidilecek, takip edilecek yol, gidilecek zaman anlamında mimli masdar, ism-i zaman ve ism-i mekân olan mezhep kavramı, mecazî anlamda kişinin benimsediği inanç, takip ettiği yol anlamında kullanılmıştır.¹⁴ Terim olarak dinin aslî veya fer'î hükümlerinin dayandığı delilleri bulmak ve

⁹ İbn Hazm, *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, trc. 1/56; Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed, *Tarihu'l-İslâm ve vefayatu'l-meşahiri ve'l-a'lam*, thk. Ömer Abduselam Tedmuri, (Beyrut: DaruTurasî'l-Arabi, 1994), 30/413.

¹⁰ Murat Serdar, “İbn Hazm'ın Eş'arî Kelâmına Yönelik Eleştirileri”, 2/91.

¹¹ İbn Hazm, *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, trc. 1/58; Abdulhalim Üveys, İbn Hazm el-Endelüsî, 72; Murat Serdar, “İbn Hazm'ın Eş'arî Kelâmına Yönelik Eleştirileri”, 2/91.

¹² İbn Hazm, *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, trc. 1/58; Murat Serdar, *İbn Hazm'ın Eş'arî Kelâmına Yönelik Eleştirileri*, 2/91.

¹³ İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas, Şemsuddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-a'yân, ve ebnâu ebnâi'z-zaman*, Thk. Dr. İhsan Abbas, (Beyrut: Daru Sadir, 1968), 3/328; İbn Hazm, *el-Fasl*, trc. 1/58; Murat Serdar, *İbn Hazm'ın Eş'arî Kelâmına Yönelik Eleştirileri*, 2/91.

¹⁴ Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, 3. Baskı, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 33-34.

bu delillerden hükümler çıkarıp yorumlamakta otorite sayılan âlimlerin ortaya koyduğu görüşlerin tamamı veya belirledikleri sistem şeklinde tarif edilmiştir.¹⁵ Tanımdaki aslî hükümler dinin inanç esaslarını, fer'î hükümler ise ibadetler ile insanlar arası ilişkileri ifade etmektedir.¹⁶ “Bu mesele Ehl-i Sünnet’e veya Mu‘tezile’ye şu şekildedir.” denildiğinde meselenin o mezheplerin prensiplerine göre anlaşılma ve izah etme tarzı kastedilmektedir. Yine “falanca kişi Şîî’dir, ya da Mürcî’dir” denildiği zaman bu kimselerin belirtilen mezheplerin görüşlerini benimseyip onların mensubu olduğu belirtilmek istenmektedir. Siyasi sebeplerden dolayı teşekkül eden mezhepler ile inanç konularını ele alan itikadî mezhepler için daha çok fırka kelimesinin kullanımı tercih edilmiştir.¹⁷

İslâm tarihinde dinî ve siyasî firkalar oluşum aşamasında “ashâbu’l-makalât” diye anılmıştır. Bunun sebebi, bazı İslâm âlimlerinin çeşitli meseleler hakkında “makale” adıyla risâleler yazmaları ya da bu meseleler hakkında görüşlerini sözle ifade etmeleridir. Bu görüşler zamanla gruplaşma mahiyetini almış, ashâbu’l-makalât “bir kurucunun liderliğinde ortak düşünceler etrafında bir araya gelen gruplar” şeklinde kullanılmaya başlanmıştır. Daha sonra fırka kelimesi İslâm mezhepleri tarihinde zümreleşmeyi ifade eden en yaygın terim olmuştur. Mesela Nevbahtî (v.924), Şîî gruplarına dair eserini *Fıraku’s-Şî’a*, itikadî ve siyasî grupları inceleyen Abdülkahir el-Bağdâdî (v.1037) de kitabını *el-Farku Beyne’l-Firak* olarak isimlendirmiştir.¹⁸

İbn Hazm, İslâm dünyasında zuhur eden bir düşünce hareketinin ya da bir oluşumun mezhep olarak sayılabilmesi için bazı şartları taşıması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre itikadî veya siyasi bir hareketin mezhep olarak kabul edilebilmesi için tevhid, kader, iman-küfür, imamet ve ashabın fazileti gibi ana meselelerde görüş beyan etmiş olması lazımdır.¹⁹ İbn Hazm mezheplerin oluşumunda ve

¹⁵ İlyas Üzüm, “Mezhep”maddesi, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: İsam Yayınları, 2004), 29/526.

¹⁶ İlyas Üzüm, “Mezhep”maddesi, 29/526.

¹⁷ Öz, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 33-34.

¹⁸ İlyas Üzüm, “Mezhep”maddesi, 29/526.

¹⁹ İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-milel el-ehvai ve’n-nihal*, Dr. Muhammed İbrahim Nasr, Dr. Abdurrahman Ümeyre, (Beyrut: Daru’Ll-Cil, 1996), 2/275.

düşüncelerinin şekillenmesinde sosyal, siyasi, dini ve tarihi sebeplerin olduğunu belirtir. Örneğin Şîi fırkaların sahip olduğu fikirlerin altında İran kültürünün açık bir etkisi vardır. Şöyle ki Farslılar geniş bir krallığa sahiptiler ve güç bakımından diğer milletlere karşı üstün durumdaydılar. Bundan dolayı kendilerini ayrıcalıklı kabul ediyor, soylular olarak isimlendiriyorlardı. Diğer insanları ise kendilerinin köleleri olarak sayıyorlardı. Arapların eliyle kendi devletleri zeval bulunca –Araplar, İranlıların düşüncesinde küçük önemsiz bir millettibu durum onların çok zoruna gitti ve imtihan edildikleri bu musibet aralarında daha da büyüdü. Böylece çok defa değişik hilelere başvurmak suretiyle Müslümanlarla mücadele ettiler. Fakat her defasında Allah hakkı ortaya çıkardı. Müslümanları aldatmanın, onları kandırmanın kendilerini başarıya götürdüğünü gördüklerinde onlardan bir topluluk İslâm dinine girdi. Ehl-i Beyte muhabbeti izhar etmek ve Hz. Ali'ye yapılan zulmün çirkinliğini göstermek suretiyle teşeyyü' ehline meyletteler. Sonrasında ise onları çeşitli yollara sevk edip İslâm'dan çıkardılar.²⁰

İbn Hazm müslüman toplumda ortaya çıkan fırkalar olarak Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, Mürcie, Şî'â ve Haricileri saymıştır. Gerçi onun doğup büyüdüğü İspanya'da bu mezheplerin hepsi mevcut değildir ya da eğer varsa da yeterli bir nüfuzla sahip değildir. Çünkü o dönemde Endülüs'te Malikî mezhebi hâkimdir ve devlet yönetimi Malikî mezhebinin dışında başka bir mezhebe veya ekole yaşama hakkı tanımamaktadır.²¹ Bununla beraber İbn Hazm'ın bu ekollerden bahsetmesi ve Ehl-i Sünnet dışındakilerini şiddetle eleştirmesi bu ekollerin görüşlerinin Endülüste bilindiğini ortaya koymaktadır.

İbn Hazm mezhepleri ehl-i hak ve ehl-i bid'at olarak tasnif etmiş, Ehl-i Sünnet'i, ehl-i hak olarak kabul edip geriye kalanları ehl-i bid'at kategorisine yerleştirmiştir. Ona göre Ehl-i Sünnet mezhebine dahil olanlar öncelikle sahabelerdir. Sonra sahabelerin yolundan giden tabiînün büyükleridir. Sonra da Ehl-i Hadis ve günümüze gelinceye kadar nesiller boyunca onlara uyan fakihler ve yine yeryüzünün doğusunda olsun, batısında olsun onlara uyan kimselerdir. Onun yaptığı bu taksimde sahabe, sahabenin düşüncesinde olan tabiîn, Ehl-i

²⁰ İbn Hazm, el-Fasl, 2/273.

²¹ İbn Hazm, el-Fasl, trc., 1/76.

Hadis âlimleri ve dünyanın neresinde olursa olsun onların görüşlerini benimseyen herkes Ehl-i Sünnet mezhebine mensuptur. Bunların dışında kalanlar ise bid'at ehlidir. Dolayısıyla İbn Hazm'ın düşüncesinde Mu'tezile, Şi'â, Mürcie ve Hariciler Ehl-i Sünnet dairesinin içinde değildir.²²

3. Mürcie

Mürcie kelimesinin “tehir etmek, geciktirmek” anlamına gelen ircâ veya “ümit etmek, beklenti içinde olmak” anlamındaki recâ kökünden geldiği konusunda farklı görüşler ortaya konmuşsa da aslı harflerinin sonuncusu hemze olan ircâ'dan türemiş olduğu fikri tercih edilmiştir.²³ Terim anlamı bakımından da bu kavram yine değişik şekillerde tarif edilmiştir ki bu tariflerden bir kaçısı şu şekildedir: Mürcie, Hz. Osman ve Hz. Ali başta olmak üzere büyük günah işleyen herkesin durumunu Allah'a havale ederek onların cennetlik veya cehennemlik olduğu hususunda bir fikir ortaya koymayan kimselerin müşterek adıdır.²⁴ Mürcie, imanın amelsiz söz veya sadece söz olduğunu söyleyen kimselerdir. Mürcie, kible ehlinin tümünün zahirdeki imanları dolayısıyla mümin olduğunu iddia eden ve onların hepsi için Allah'tan mağfiret uman kimselerdir. Mürcie, iman olduktan sonra büyük günah işleyen kimsenin günahının imanına zarar vermediğini, iyiliklerimizin makbul kötülüklerimizin de af edildiğini söyleyenlerdir.²⁵ Mürcie, amellerin farzietini reddedenlerdir.²⁶

Mürcie ismi ilk defa Haricî Nafi b. Ezrak tarafından kullanıldığı rivayet olunmuştur. Yine Hz. Peygamber'den Mürcie'nin yetmiş peygamberin diliyle lanetlendiği rivayet olunmuştur.²⁷ Bu sebeple

²² İbn Hazm, el-Fasl, trc., 2/11-16.

²³ Sönmez Kutlu, “Mürcie” Maddesi, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/41-54; *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 4. Baskı, (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 45, vd. Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Mehna Ali Hasan Fau'r, 7. Baskı, (Beyrut: Daru'l-Marife, 1998) 1/161-162.

²⁴ Mustafa Öz, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 521.

²⁵ Ebu Hanife, Numan b. Sabit b. Zûtâ, Fıkhü'l-Ekber, İmam Azam'ın Beş Eseri, çev. Mustafa Öz, 13. Baskı (İstanbul: İfav Yayınları, 2017), s.55; İbn Hazm *Fasl*, trc., 3/12.

²⁶ Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 49-52.

²⁷ Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurdu: “Mürcie'ye yetmiş peygamberin diliyle lanet olsun.” “Mürcie kimdir ya Resulullah” denildi. “Onlar iman sözdür diyenlerdir.” Bu

Mürctie mensupları kendilerini yerilen Mürctie olarak değil de övülenler olarak, Hariciler gibi cennet karşılığında canlarını ve mallarını Allah'a satanlar anlamında şâri olarak, bazen de birlik ve beraberliği savunanlar anlamında Ehlu'l-Cemaâ el-Mürciün adıyla tanıtmak istemişlerdir. Haricîler ise onlara büyük günah işleyenler hakkında hüküm vermedikleri için şükkak/şüpheciler olarak isimlendirmişlerdir.²⁸ Şehristânî, Mürctie'yi Havaric Mürciesi, Kaderiyye Mürciesi, Cebriyye Mürciesi ve Halis Mürctie olmak üzere dört gruba ayırmış, Halis Mürctie'nin kolları hakkında bilgi vermiştir.²⁹ Makalat kitaplarında Mürctie genel olarak Yunusiyye, Übeydiyye, Gassaniyye, Salihiiyye, Sevbaniiyye, Tümeniyye, Merisiyye, Gaylaniyye, Cehmiyye, Kerrâmiiyye, Neccariyye gibi alt kollara ayrılmıştır.³⁰ Mürctie'nin ortaya çıkışında etkili olan sebeplerin başında Hâricî zihniyeti, Emevî-Hâşimî çekişmesi, Emevîler'in politik, ekonomik siyaseti ve kentleşme sürecinin doğurduğu siyasal, ekonomik ve toplumsal problemlerin olduğu söylenebilir.³¹

İbn Hazm, Müslümanların büyük çoğunluğunu Mürctie mezhebinden saymıştır. Bu mezhebin yelpazesini geniş tutarak Cehmiyye, Neccariyye ve Kerramiyye ile birlikte Eş'ârîleri de Mürctie olarak kabul etmiştir. O, Kerrâmîleri, "iman dil ile söylemekten ibarettir, bir kişinin kalbinde küfür bulunsa bile mü'mindir." görüşü dolayısıyla, Cehm b. Safvan'ı (v. 745-46), "iman kalbin eylemidir, kişi diliyle küfrünü açıklasa, putlara tapsa, İslâm yurdunda Yahudi ve Hıristiyanlığa bağlansa, haça ibadet edip istavroz çıkarsa dahi imanına zarar gelmez." görüşünden dolayı Mürctie'den saymıştır.³² Eş'ârîleri de bu kategoriye dâhil eden İbn Hazm, onların "iman kalbin tasdikidir" düşüncesini benimsedikleri için Cehm b. Safvan'la aralarında bir farkın olmadığını belirtmiştir.

rivayet Hâkimin Müstedrek'inde geçmektedir. Bk. Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *el-Farku beyne'l-firak*, (Kahire, Mektebetu İbn Sînâ, ts), 178.

²⁸ Öz, İslâm Mezhepleri Tarihi, 522.

²⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/162.

³⁰ Bk. Bağdâdî, *el-Fark*, 178-182; Şehristânî, *el-Milel*, 1/162 vd; Öz, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 522-533.

³¹ Kutlu, "Mürctie" Maddesi, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 32/41-54;

³² İbn Hazm, *el-Fasl*, trc., 2/10.

İbn Hazm, Mürcie olarak isimlendirdiği kesimlerden Ehl-i Sünnete en yakın olanların İmam Ebu Hanife (v. 767) ve onun mezhebinin mensupları olduğunu söylemiştir. Ona göre Mürcie fırkalarından Ehl-i Sünnete en yakın olan, fakih Ebu Hanife Nu‘man b. Sabit'in görüşlerini benimseyen kimselerdir. Bunlara göre iman, dil ve kalbin birlikte tasdik etmesidir. Ameller ise sadece imanın şerai'i ve farzlarıdır. Ehl-i Sünnete en uzak olanlar ise Cehm b. Safvan, Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî (v.936) ve Muhammed b. Kerrâm es-Sicistanî'dir (v.869). Çünkü Cehm ve Eş'ârî "İman sadece kalbin akdidir." görüşünü benimsemişlerdir.³³ İbn Hazm'ın savunduğu bu görüşlerden onun Eş'ârî ve Maturîdî ekollerini Ehl-i Sünnet olarak kabul etmediği, onları da Mürcie fırkasına dâhil ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü bu iki ekolün âlimlerinin çoğunluğuna göre iman kalbin tasdikinden ibarettir.

4. İbn Hazm'ın İman Anlayışı

İbn Hazm insanların imanın tarifinde ihtilaf ettiklerini belirtip bu tanımların neler olduğu konusunda bilgiler verir. Onun aktardığı bilgilere göre insanlar iman hakkında aşağıdaki görüşleri ortaya koymuşlardır:

Bir grup imanın sadece Yüce Allah'ı kalp ile bilmek olduğu görüşünü benimsemiştir. Her ne kadar Yahudiler, Hıristiyanlar ve diğerleri dilleri ve ibadetleriyle küfrün çeşitlerini izhar etseler de bunlar Allah'ı kalbiyle bilmişlerse cennet ehlinden Müslümanlar olmuştur. Bu görüşte olanlar ise Cehm b. Safvan ile Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî, Bakillânî (v.1013) İbn Füreke (v.1015) ve onların taraftarlarıdır.

Bir topluluk da imanın -her ne kadar kalbiyle küfre inanmış olsa bile- dil ile Yüce Allah'ı ikrar etmek olduğunu söylemiştir. Bunu yaptığı takdirde o cennet ehlinden bir mümindir. Bu görüş Muhammed b. Kerrâm'ın ve taraftarlarının görüşüdür.

Başka bir topluluk ise imanın kalp ile bilmek ve dil ile ikrar etmek şeklinde ikrar ve tasdik in ikisinin birlikte olduğunu kabul etmiştir. Bu görüşe göre kişi dinini kalbiyle bilip diliyle ikrar ettiğinde iman ve İslâm bakımından kâmil bir Müslüman olur. Ameller ise iman

³³ İbn Hazm, *el-Fasl*, trc. 1/78-80; 2/11; Murat Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2005), 166.

diye isimlendirilmez, fakat onlar imanın şerai'idir. Bu da fakih Ebu Hanife ve bazı fakihlerin görüşüdür.

Diğer fakihler, Ehl-i Hadis, Mu'tezile ve Haricilerin çoğunluğu ise imanı dini kalp ile bilmek, dil ile ikrar etmek ve uzuvlarla amel etmek şeklinde kabul etmiştir. İster farz olsun isterse nafîle olsun her taat ve amel hayırdır ve imandır. İnsan hayrını artırdığında imanı da artar. Günah işlediğinde imanı da eksilir.³⁴

İbn Hazm çeşitli fırkaların imanın tarifi hakkındaki görüşlerini verdikten sonra onların bu konuda dayandığı delili de aktarır ki o da şu şekildedir: Kur'ân apaçık Arapça diliyle indirilmiştir. Yüce Allah ve Resulü (sav) bizlere Arapça hitap etmiştir. İman kelimesi sözlükte sadece tasdik etmek anlamına gelir. Uzuvlarla amel ise tasdik olarak isimlendirilmez. Bundan dolayı amel iman değildir. Yine iman tevhiddir. Ameller ise tevhid olarak isimlendirilmez. Şayet ameller tevhid ve iman olsaydı bunlardan herhangi bir şeyi kaybeden bir kimse imanı kaybetmiş ve imandan ayrılmış olurdu. Böylece onun mümin olmaması gerekirdi.³⁵

İbn Hazm *el-Fasl*'da iman kelimesinin şer'i anlamının salt tasdikten ibaret olduğunu kabul etmemekle beraber imanın aslının tasdik eden kişinin –muayyen bir şeyi değil- herhangi bir şeyi onaylamak suretiyle kalp ve lisan ile gerçekleşen tasdik olduğunu söyler. Ona göre ancak Allah Azze ve Celle resulünün lisanı üzerinde iman lafzını sınırlı özel ve bilinen şeylere yönelik kalbin akdi olarak belirlemiştir. Aynı şekilde Allah söz konusu şeyleri dil ile ikrar etmek olarak bildirmiştir. Yine sadece Yüce Allah'a taat olan her şey için uzuvların ameli olarak ortaya koymuştur.³⁶ *el-Usûl ve Furû'* adlı eserinde de bu anlama benzer bir açıklama yapan İbn Hazm imanın lügat bakımından asıl olan anlamının tasdik olduğunu, ancak şeriatın bu anlama ilave bir anlam kattığını savunur. Çünkü Allah Teala: "*İman edenlere gelince onların imanı artırır*"³⁷ ayetiyle ameli irade

³⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, trc. 2/736-738; *ed-Durre fima yecibu i'tikaduhu*, thk Abdulhayy et-Türkmanî, (2009: Daru İbn Hazm, Beyrut), 450; , *el-Usûl ve'l-furû'*, thk, tlk, tsh, Dr. Atif İrakî, Dr. Semir Fadlullah Ebu Vafiye, Dr. İbrahim Hallal, (Kahire: Mektebetu's-sikafetu'd-diniyye, 2004), 109.

³⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, trc. 2/738.

³⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, trc. 2/746.

³⁷ Tevbe, 9/124.

etmiştir. Ayrıca iman artmakta ve eksilmektedir. Amellerin ziyade olmasıyla artmakta, onların azalmasıyla da eksilmektedir. Hâlbuki tasdikte artma yoktur.³⁸

İbn Hazm *ed-Durre* adlı eserinde ise kendi düşüncesine göre imanın tanımını şöyle yapar: “İman kalp ile akd etmek, dil ile söylemek ve azalarla amel etmektir. Masiyetle azalır, taatle artar. Allah Teala’ya yapılan her taat imandır.”³⁹ İbn Hazm, imanın bu tanımını benimsemekle Haricîler, Selef ve Mutezile ile görüş birliği içinde olmakla birlikte Eş’ârî, Maturîdî ve diğer ekollerden de ayrılmaktadır.⁴⁰ Bununla beraber İbn Hazm, imanın tarifî içerisine ameli dâhil etmeyen her fırka veya şahsı da Mürcie’den saymaktadır.⁴¹

5. İbn Hazm’ın Mürcie Kabul Ettiği Ekollerin İman Anlayışına Yaptığı Eleştiriler

İbn Hazm, kendisinin benimsediği iman tarifinin dışında kalan tariflerin hepsinin hatalı ve yanlış olduğunu ortaya koymak adına iman konusunda yapılan her tarifî ele alır ve çürütmeye çalışır. Bunu yaparken de delillerini genel olarak ayetlerden seçmekle beraber Arap dilinden de yararlanır.⁴² İbn Hazm’ın Mürcie’den sayıp eleştirilerini yönelttiği birinci grup, imanın tasdikten ibaret olduğunun savunan Eş’ârîlerdir. Ancak İbn Hazm bu gruba “iman kalbin marifetidir” diyen Cehm b. Safvan’ı da dâhil etmiş, Eş’ârîler ile Cehm’in iman tanımlarını bir kabul etmiştir.

İbn Hazm dil ile ikrar olmaksızın sadece kalbin tasdikinin Arap dilinde iman olarak isimlendirilmediğini belirtir. Çünkü hiçbir Arap “bir şeyi kalbiyle tasdik eden sonra da kalbiyle ve diliyle onu yalanladığını ilan eden kişi musaddik olarak isimlendirilir” şeklinde bir ifade kullanmamıştır. Aynı şekilde buna inanan anlamında mümin de dememiştir. Arap dilinde bir şeyi kalbi ve lisanıyla birlikte tasdik etmek mutlak olarak tasdik ve iman olarak isimlendirilir. İbn Hazm’a göre eğer “iman kalbin tasdikidir” diyenlerin sözü doğru olsaydı bu

³⁸ İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-furû'*, 109.

³⁹ İbn Hazm, *ed-Durre*, 447.

⁴⁰ Murat Serdar, *İbn Hazm’ın Kelâmî Görüşleri*, 166.

⁴¹ Cafer Karadaş, “İbn Hazm ve Eş’ârîlik Eleştirisi” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1, (Bursa: 2009), 89-102.

⁴² Murat Serdar, *İbn Hazm’ın Kelâmî Görüşleri*, 166.

durumda iman isminin herhangi bir şeyi tasdik eden veya herhangi bir şeye inanan herkese isim olarak verilmesi gerekirdi. Nitekim Hallac-ı Mansur'un (v.922), Mesih'in ve putların ilahlığını tasdik eden bir putperestin mümin diye isimlendirilmesi gerekli olurdu. Çünkü onlar onayladıkları şeyin tasdikçileridir. Bu söz ise Müslüman olduğunu söyleyen hiçbir kimsenin söyleyemeyeceği bir sözdür. Bilakis bunu söyleyen kişi Müslümanların çoğunluğuna göre kâfirdir. Çünkü Allah Teâlâ *"Şüphesiz Allah'ı ve Peygamberini inkâr edenler Allah'a inanıp peygamberlerine inanmayarak ayırım yapmak isteyenler "peygamberlerin kimine inanırız kimini inkâr ederiz" diyenler ve böylece bu ikisinin arasında bir yol tutmak isteyenler var ya! İşte onlar gerçekten kâfirlerdir"*⁴³ şeklinde buyurmuştur. Böylece Yüce Allah kendisine iman ettiği halde bazı peygamberlere inanıp bazılarını inkâr eden topluluğa iman isminin verilmesinin caiz olmadığını Kur'ân'ın nassıyla belirtmiştir.⁴⁴ İbn Hazm burada lügatte tasdik anlamına gelen imanın şeriatte de aynı anlama gelmediğini vurgulamak istemektedir. Çünkü lügatte her tasdik edilen şeye iman lafzı kullanılabilir. Ancak dinde aynı durum söz konusu değildir. Zira dinde belirli olan akitler üzerine veya bu akitleri ifade eden sözlere ve belirli olan amellere bu isim verilebilir. Örneğin Hz. İsa'nın (as) ulûhiyetini tasdik eden Hıristiyanlara musaddik ismi verilebilirse de şeriatte onlara mümin ismi değil kâfir veya müşrik ismi verilir. Aynı şekilde Hz. İsa'nın ulûhiyetini inkâr eden Müslümanlara şeriatte kâfir değil mümin ve Müslüman denilir.⁴⁵

İbn Hazm imanı kalbin tasdiki olarak görenlere şöyle bir soru yöneltir: "Dünyada kâfir olan herkes kıyamette kalbi ve diliyle Allah'a, nübüvveteye, dirilmeye, cezaya özetle İslâm'ın tamamına kesin olarak inanır, tasdik eder. Bu durumda imanı kalbin tasdikinden ibaret sayanlara sorulur. Bunların hepsi tasdikleriyle beraber kâfir midirler yoksa mezkûr olan hususlara inandıkları için mümin midirler?" İbn Hazm bu kimselerin soruya "kâfirdirler" cevabını verdiklerinde mel'un olan görüşlerini terk ettiklerini, "mümindirler" dediklerinde ise Allah'ı inkâr ettiklerini söyler.⁴⁶

⁴³ Nisâ, /4150-151.

⁴⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, trc. 2/741-742.

⁴⁵ İbn Hazm, *ed-Durre*, 455.

⁴⁶ İbn Hazm, *ed-Durre*, 455.

İbn Hazm imanın salt kalbin tasdikinden ibaret olmadığına “Allah onların imanlarını zayıf edecek değildir”⁴⁷ ayetini delil olarak gösterir. Zira bu ayette namaz iman olarak isimlendirilmiştir ki bu isim şer’î bir isim olup Allah Teâlâ tarafından konulmuştur. Ayette ziyadelik iman için sabit olunca kendisinde fazlalığın meydana geldiği şeyde eksikliğin de gelebileceğini bizler zorunlu olarak biliriz. Yani fazlalanan şey aklen eksilebilir de. Çünkü ziyadeleşen şeyden bir parça azalır o şey eksilmiş olur. Hâlbuki tasdikte azalma söz konusu değildir. Tasdik eksildiği takdirde hepsi batıl olur. Çünkü tasdik kısımlara ayrılamaz. Bir şeyin tamamın batıl olması ise eksilme olarak isimlendirilmez. Eksiklik ancak bir kısmı yok olup diğer kısmı baki kalana denilir.⁴⁸

Ebu Hanife ve onun taraftarlarının imanın kalp ile tasdik dil ile ikrar olduğu şeklindeki görüşünü ele alan İbn Hazm, onların delil olarak lügatı gerekçe göstermelerinin lehlerinde asla delil teşkil etmediğini söyler. Çünkü lügatte şöyle bir zorunluluk vardır. Bir şeyi tasdik eden herkes onun müminidir. Siz hepiniz iman ismini kullanırsınız. Ancak onu herhangi bir şeyi tasdik eden kimseye isim olarak vermezsiniz. Bunu tüm sıfatlar hariç sadece belirli ve sınırlı olan sifata isim olarak verirsiniz. O da şudur. Allah’ı, O’nun resulünü, Kur’ân’ın getirdiği her bir hususu, dirilişi, cenneti, cehennemi, namazı, zekâtı ve bunların dışında ümmetin icma ettiği hususları tasdik eden kimseye verirsiniz. Bu durumda yukarıdakilerden birini veya hepsini tasdik etmeyen kimseye mümin denilmez. Bu da imanın lügat anlamının hilafınadır.⁴⁹

Bu grubun “Amel iman diye isimlendirilseydi amelinden herhangi bir şeyi kaybeden ya da ihmal eden bir kimse imanını kaybetmiş olurdu ve mümin olmaması gerekirdi” şeklindeki itirazını değerlendiren İbn Hazm, şeriatte ancak Yüce Allah’ın bir şeyi isim olarak vermemizi emretmesi ya da bir nas ile mubah kılması suretiyle isim olarak kullanabileceğimizi, çünkü Allah’ın muradının ancak O’nun katından gelen vahiyle bilinebileceğini, Allah’ın izni olmadan şeriat konusunda herhangi bir şeyi isim olarak kullanan kimseyi Allah

⁴⁷ Bakara, 2/143.

⁴⁸ İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-furû'*, 109-110.

⁴⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, trc. 2/743-744.

“Bunlar (putlar), sizin ve atalarınızın taktığı isimlerden başka bir şey değildir. Allah onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Onlar ancak zanna ve nefislerinin arzusuna uyuyorlar. Hâlbuki kendilerine Rableri tarafından yol gösterici gelmiştir”⁵⁰sözünü reddettiğini belirtmiştir. Ona göre Allah’ın isimlendirmesi dışında kimse için isimlendirme caiz değildir. Bu hususa muhalefet edildiği takdirde Allah’a yalan isnad edilmiş ve Kur’ân’a ters düşülmüş olacaktır. Buna göre İbn Hazm, Allah’ın mümin diye adlandırdığını kendisinin de mümin olarak adlandırdığını, iman meydana geldikten sonra bu ismi Allah’ın söküp aldığı kimselerden kendisinin de söktüğünü beyan etmiştir. Bununla beraber İbn Hazm Allah’ın iman diye isimlendirdiği bazı amelleri terk eden kimselerden iman ismini düşürmediğini, bu sebeple kendisinin de böyle kimselerden iman ismini düşürmesinin mümkün olmadığını ancak “imanının tamamını değil bir kısmını kaybetmiştir” şeklindeki sözü ise söyleyebileceğini belirtmiştir.⁵¹

İbn Hazm her ne şekilde olursa olsun tasdikte bir artışın meydana gelmesinin mümkün olmadığını, tevhid ve peygamberlikte de durumun böyle olduğunu savunur. Çünkü onun iddiasına göre herhangi bir şeyi kalbiyle tasdik eden ya da onu diliyle söyleyen herkes şu üç durumdan birinden uzak duramaz. Birincisi, inandığı ve ikrar ettiği şeyi tasdik ediyor. İkincisi, inandığı ve tasdik ettiği şeyi yalanlıyor. Üçüncüsü de ikisi arasında şüphe içindedir. İbn Hazm bu maddelerin açıklamasını ise şu şekilde yapar. Bir kimsenin tasdik ettiği şeyi tekzip etmesi mümkün değildir. Yine tasdik ettiği şeyden şüphe etmesi de imkânsızdır. Böylece geriye şüphe olmaksızın söz konusu kimsenin inandığını tasdik eden biri olduğu hususu kalmıştır. Bir kimsenin tasdikinin başka bir kimsenin tasdikinden daha fazla olması mümkün değildir. Çünkü iki tasdikten birine bir şey arız olduğunda onun artık tasdikten çıkıp şüphe haline geldiği zorunlu olarak bilinmektedir ki tasdikin manası tasdik edilen şeyin varlığına kesin ve kat’î olarak inanılmasıdır. Dolayısıyla bu sıfatta üstünlük (tefadül)

⁵⁰ Necm, 53/23-24.

⁵¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, trc. 2/744; Galip Türcan, “Ehl-i Sünnetin İman Tanımı Hakkında İbn Hazm’ın Eleştirilerinin Değerlendirilmesi” *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Isparta: 2011), 26/1, 65-79.

yoktur. Kişi eğer inanmamışsa bu konuda şüphe etmiştir ve o şeyi tasdik eden değildir.⁵²

İbn Hazm burada şöyle bir sonuca varmak istemektedir. Allah Teâlâ'nın ayetlerde zikrettiği imandaki ziyadelik ne tasdik ne inanç konusundadır. Bu artış bu ikisinin dışında olan amel konusundadır. Böylece Kur'ân'dan hareketle iyi amellerin iman olarak kabul edildiği sabit olmaktadır.⁵³

İbn Hazm *el-Usûl*'da ise Ebu Hanife ve taraftarların iman anlayışlarının geçersiz olduğunu yine tasdik üzerinden değerlendirmeye tabi tutar. Tasdikten bir şeyin eksilmesiyle hepsinin geçersiz olduğunu iddia eden İbn Hazm delil olarak Mekke müşriklerini verir. Ayetlerde de belirtildiği üzere⁵⁴ onlara “gökleri ve yeri kimin yarattığı” sorulunca onların “Allah” dediklerini ve bunu kalpleriyle bildiklerini, ayrıca putlara secde ettikleri zaman putların yaratılmış olduklarını da bilmelerine karşın müşrik ve kâfir olarak isimlendirildiklerini bildirir. Kureyş müşriklerinin Allah'ı kalpleriyle bildikleri ve dilleriyle de bunu itiraf ettikleri halde mümin olarak kabul edilmediklerinden hareketle İbn Hazm imanın; Allah'ı, peygamberlerini, kitaplarını kalp ile bilmek sonra bütün bunları lisan ile söylemek, bütün farzları hakkıyla yapmak, haramlardan kaçınmak sonra da gücü yettiği ölçüde iyilik ve hayrı ziyadeleştirmek olduğunu, Ehl-i Sünnet olarak kastettiği kesimin iman tanımının da bu şekilde olduğunu belirtir.⁵⁵

İbn Hazm, imanın kalp ile tasdik dile ile ikrar olduğunu savunanlara karşı Ehl-i Kitap ve İblis'in durumlarından bahseden ayetleri de delil olarak getirmiştir. Bilindiği gibi Yahudiler Hz. Peygamber'i (sav) kendi çocuklarını tanıdıkları gibi tanıyorlardı. Çünkü onun vasıflarını Tevrat ve İncil'de yazılı olarak buluyorlardı. Nitekim Allah Teâlâ “...Onlar gerçekte seni yalanlamıyorlar, fakat o zâlimler Allah'ın ayetlerini inkâr ediyorlar”⁵⁶ sözüyle Yahudilerin

⁵² İbn Hazm, *el-Fasl*, trc. 2/750.

⁵³ İbn Hazm, *el-Fasl*, trc. 2/750.

⁵⁴ Ankebût, 29/63, Lokman, 31/25. “Andolsun, eğer onlara, “Gökleri ve yeri kim yarattı, güneşi ve ayı hizmetinize kim verdi?” diye soracak olsan mutlaka, “Allah” diyeceklerdir. O hâlde nasıl (haktan) döndürülüyorlar?”

⁵⁵ İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-furû'*, 112-113.

⁵⁶En'âm, 6/33.

Hız. Peygamber'in (sav) doğruluğunu bildiklerini ve onu yalanlamadıklarını haber vermiştir. Bununla beraber Müslümanların ittifakıyla Yahudiler kâfirdir. Hatta bu konuda ümmetten hiç kimsenin bir itirazı yoktur. Aynı şekilde İblis de Allah Teâlâ'yı, meleklerini, elçilerini ve dirilişini bilen biriydi. Hz. Âdem'in (as) yaratılışına da şahit olmuş ve ona secde etmemiştir. Bu sebeple Allah kendisine hitap edip "Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir? Böhürlendin mi, yoksa yücelerden misin?"⁵⁷ diye sormuş sonra cennetten çıkmasını emretmiş, kendisine kıyamet gününe kadar mühlet verilmiştir. Hal böyleyken İblis bütün bunları nasıl tasdik etmiş olmasın!⁵⁸

İbn Hazm Yahudilerin ve İblis'in tasdiklerine rağmen kâfir olduklarını, bu konuda herhangi bir şüphenin bulunmadığını belirtir. Onun iddiasına göre iman sadece tasdik ve ikrardan ibaret olsaydı Yahudi, Hıristiyan ve diğer kâfirlerle birlikte cehennemde olanların hepsinin dünyada iken yalanladıkları şeylerin tamamını tasdik edip dil ile ikrar etmelerinden dolayı mümin olmaları gerekirdi. Hatta Yahudi ve Hıristiyanların dünyada iken bile mümin olarak kabul edilmesi gerekir ki İbn Hazm onlar için böyle bir şeyi mümkün gören kimsenin küfrüne hükmetmiştir.⁵⁹

İbn Hazm imanı dilin ikrarı olarak kabul eden Kerâmiyye ve Mürcie'nin bu anlayışına da eleştiriler yöneltilir. İbn Hazm, bu kesimin Hz. Peygamberin (sav) ashabının tamamı ve onlardan sonra gelenlerin hepsinin, diliyle müslüman olduğunu söyleyen bir kimsenin kendileri nazarında İslâmın hükümlerinin uygulanacağı bir Müslüman olduğu hususunda icma etmiş olmalarını, Hz. Peygamberin (sav) bir cariye hakkında "Onu özgür bırakın, zira o bir mümindir" sözünü ve amcası Ebu Talib'e hitaben "Ey Amca! Allah katında senin için şahitlik edeceğim" deyişini kendi görüşlerine delil olarak getirdiklerini ancak bunlardan hiç birinin gerçekte onlar lehine delil olmayacağını ifade eder. Bununla beraber bu konudaki icmanın sahih olduğunu, diliyle inandığını söyleyen kimseye zahiren mümin ismini verdiklerini, ancak Allah katında bu kimselerin kesin olarak mümin olduğuna

⁵⁷ Sâd, 38/75.

⁵⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, trc. 2/763.

⁵⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, trc. 2/764.

inanmadığını belirtir ve Hz. Peygamber'in (sav) şu hadisini düşüncesine delil olarak getirir. *"Allah'tan başka hak ilah olmadığına (zahirde) şahadet edip getirdiklerime iman edinceye kadar insanlarla muharebe etmekle emrolundum. Onlar bu işleri yapınca canlarını ve mallarını benim elimden kurtarırlar. Hesaplarına gelince o Allah'a aittir."*⁶⁰ Cariyenin Hz. Peygamber'in (sav) söylediği gibi zahiren mümin olduğunu belirten İbn Hazm yine de insanların kalpleriyle inanmadığı şeyleri dilleriyle söyleyebildiklerine Halid b. Velid'in Hz. Peygamber'e (sav) *"Nice namaz kılan kimseler vardır ki kalplerinde olmayan şeyleri dilleriyle söyler"* sözüyle dikkat çekmeye çalışır. Hz. Peygamber'in (sav) amcası için söylediği söz hakkında ise Allah resulünün işin zahirine göre şahitlik edeceğini amcasının hesabının ise Allah'a ait olduğunu söyler.⁶¹

İbn Hazm imanın sadece dilin ikrarı olduğunu savunanların görüşlerinin batıl olduğunu aşağıdaki ayetlerle ortaya koymaya çalışır. *"İnsanlardan bazıları da vardır ki inanmadıkları halde "Allah'a ve âhiret gününe inandık" derler. Akıllarınca Allah'ı ve iman edenleri aldatmaya kalkışıyorlar; halbuki onlar farkında olmadan yalnızca kendilerini aldatmış oluyorlar. Kalplerinde bir bozukluk vardır, Allah da onlardaki bozukluğu arttırmıştır. Yalan söylemeleri yüzünden kendilerine acı veren bir azap da vardır."*⁶² *"Ey peygamber! Kalpleri inanmadığı halde ağızlarıyla "iman ettik" diyenlerden ve Yahudilerden küfürde yarışanlar seni üzmesin."*⁶³ *"Bedeviler, "İman ettik" dediler. Onlara de ki: "Siz iman etmediniz. Lakin teslim olduk deyiniz. Henüz iman kalplerinize girmedi..."*⁶⁴

*"Münafıklar sana geldiklerinde, "Tanıklık ederiz ki sen gerçekten Allah'ın elçisisin" derler. Senin hiç kuşkusuz kendi elçisi olduğunu Allah elbette biliyor; ama Allah tanıklık eder ki münafıklar (inandık derken) kesinlikle yalan söylemektedirler."*⁶⁵ Ayetini de delil olarak sunan İbn Hazm Allah'ın bu ayette kalbiyle inanmadığı halde

⁶⁰ Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim, *el-Camiu's-sahih*, (Dimeşk: Daru İbn Kesir. 2002), "İman", 17.

⁶¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, trc. 2/784.

⁶² Bakara, 2/8.

⁶³ Mâide, 5/41.

⁶⁴ Hucurat, 49/14.

⁶⁵ Münafikun, 63/1.

diliyle iman eden kimsenin kâfir olduğunu beyan ettiğini, hâlbuki imanı sadece dilin ikrarı olarak görenlerin, münafıkların dilleriyle inandıklarını söylemelerinden ötürü onları mümin kabul etmeleri gerektiğini, bunu kabul etmenin ise kişiyi İslâm'dan çıkardığını belirtir.⁶⁶ İbn Hazm bu ayetlere dayanarak kalbin inanışı olmaksızın dil ile ikrar etmenin Allah katında bir hükmünün olmadığını ifade etmiştir.

Netice

İslâm düşüncesi içerisinde teşekkül eden tüm kalamî ekoller kendi düşünce yapılarına uygun olarak bir iman tanımı geliştirmiştir. Bu tanımlar bazı ekollerde aynı olmakla beraber bazı ekollerde tanıma ilave veya eksiltme yapılmak suretiyle farklı olabilmıştır. Örneğin İslâm tarihinde ilk kurulan siyasi bir ekol olan Haricîler kendi iman tanımlarını oluştururken katı tutumlarını adeta bu tanımın içine yerleştirmiş, imanı ikrar, tasdik ve amel olarak belirlemiştir. Onların bu iman tanımında amel etmeyen Müslüman bir bireyin mümin kalma durumu söz konusu olmamıştır. Mu'tezile mezhebi de imanı söz, tasdik ve amel olarak kabul etmekle beraber amel etmeyen kimseyi en azından dünyada iken tekfir etmemiştir. Her iki fırkanın iman tanımındaki aşırılığın farkında olan ilk dönem Ehl-i Hadis âlimleri iman tanımlarını onlarınkine benzer bir şekilde ortaya koymalarına rağmen amel etmeyi imanın olmazsa olmaz şartı olarak görmemişler, amel etmeyen Müslümanlardan iman vasfını kaldırmamışlardır. Ebu Hanife ve onun mezhebini benimseyenler ise Kur'ân'da iman-amel ilişkisinden bahseden ayetlere binaen imanı dil ile ikrar kalp ile tasdik olarak benimsemiş, amelin imandan oluşunu kabul etmemişlerdir. İman hakkındaki bu tanımların yanında Kur'ân ve sünnetin muhtevasına uygun olmayan tanımlar da yapılmıştır. Cehmiyye imanı kalbin marifeti olarak kabul ederken, Mürcie ve Kerramiyye iman için dil ile yapılan ikrarı yeterli görmüş adeta imanı kuru bir sözden ibaret saymıştır. Daha sonra teşekkül eden Ehl-i Sünnetin diğer iki kolu olan Mâturîdiyye ve Eş'âriyye ekolleri ise bir şeyi onaylayıp kabul etmenin merkezinin kalp olması hasebiyle imanı kalp ile tasdik olarak kabul etmiş, dil ile ikrarı ve ameli imanın şartlarından saymamıştır.

⁶⁶ İbn Hazm, el-Fasl, trc. 2/790; el-Usûl ve'l-Furû', 112.

İbn Hazm Endülüs İslâm devletinin en önemli âlimlerinden biridir. Her ne kadar fıkhîta zahirî mezhebine bağlılığıyla ön plana çıkmış olsa da bu yönünün dışında İslâmî ilimlerin birçok alanında eserler veren bir şahsiyettir. İbn Hazm metod ve tarzıyla Endülüslü diğer âlimlerden farklı bir yapıya sahiptir. Üslubu sert, dili sivri, ifadeleri keskindir. Kendi düşüncesine uymayan fırkaları, görüşleri ve âlimleri bu yönüyle değerlendirir. Dolayısıyla verdiği hükümler ve yaptığı eleştiriler genel anlamda müsamahadan uzak olmakla beraber ağır ve kırıcı olmuştur.

İbn Hazm iman konusunda Ehl-i Hadis'in görüşünü benimsemiş onların görüşüne muhalif olan her türlü düşüncüyü reddetmiştir. Mürcie ekolünü geniş bir mezhep olarak ele almış, Cehmiyye, Kerrâmiyye, Ebu Hanife, Mâtürîdiyye ve Eş'ârîyye'yi iman görüşlerinden dolayı Mürcie ekolünün alt kolları olarak lanse etmiştir.

İbn Hazm Cehmiyye, Kerrâmiyye ve Mürcie'nin iman anlayışlarına yönelttiği eleştirilerde elbette ki haklılık payına sahiptir. Çünkü bu fırkaların iman anlayışları her dönemde Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından tenkide tabi tutulmuş, onlara çeşitli reddiyeler yazılmış, sahip oldukları bu anlayışın Kur'ân'ın muhtevasına ve sahih olan sünnete aykırı olduğu dile getirilmiştir. Ancak onun İmam Ebu Hanife ve taraftarlarını, Eş'ârî ve onun ekolünü Mürcie mezhebinin alt kolu olarak görmesi ve eleştiri oklarını bu açıdan onlara yöneltmesi kanaatimizce yanlış olup objektif kriterlere dayanmamaktadır. Sistemler, ekoller, fikirler ve kişiler elbetteki eleştirilebilir ve gerektiğinde eleştirilmelidir, ancak eleştiri yapılırken amacının dışına çıkmaması ve eleştiride doğruluğun ve ahlâkî ölçülerin gözetilmesi son derece önemlidir. İbn Hazm, Ebu Hanife ve taraftarlarını kendi perspektifinden değerlendirip Mürcie'den sapsa da onları Ehl-i sünnete en yakın kimseler olarak görmesi ve küfürle itham etmemesi kabul edilebilir olmakla birlikte Eş'ârî ve ona bağlı olan âlimleri, imanı kalbin tasdiki olarak görmeleri sebebiyle Ehl-i Sünnete en uzak olan kimseler arasında Cehm b. Sahvan'la beraber zikretmesi ilmi açıdan kabul edilebilir bir durum değildir. Gerçek anlamda bir şeyi tasdik etme, onaylama ve inanma mahallinin kalp olması, Kur'ân'da imanın kalple ilgili olduğunu belirten ayetlerin varlığı, yine Kur'ân'da günah işleyen müslümanların mümin olarak vafedilmesi ve Hz. Peygamber'in (sav), dilleriyle iman ettiklerini beyan eden bazı kişileri

mümin olarak kabul etmesi gibi hususlar Ebu Hanife ve Eş‘ârîlerin görüşlerinin doğruluğunu ispat etmekle beraber İbn Hazm’ın onlar hakkındaki eleştirisinin de haksızlığını ortaya koymaktadır.

Kaynaklar

Abdulhalim Üveys. *İbn Hazm el-Endelûsî ve cuhuduhu fi'l-bahsi't-tarihî ve'l-hedarî*. İkinci baskı, Kahire: 1998.

Apaydın H. Yunus. “İbn Hazm”, *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 20/58-51 İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Farku beyne'l-firak*. Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, ts.

Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *el-Camiu's-sahih*. Dimeşk: Daru İbn Kesir. 2002.

Ebu Hanife, Numan b. Sabit b. Zûtâ. *Fıkhu'l-Ekber, İmam Azam'ın Beş Eseri*. Çev. Mustafa Öz, 13. Baskı İstanbul: İfav Yayınları, 2017.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*. Çev. Halil İbrahim Bulut, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

-----*el-Fasl fi'l-milel el-ehvai ve'n-nihal*. Dr. Muhammed İbrahim Nasr, Dr. Abdurrahman Ümeyre, Beyrut: Daru'l-Cil, 1996.

-----*Tavku'l-hemame fi'l-ülfeți ve'l-üllefi*. Kahire: Muessesetu Hindavi, 2016.

-----*et-Takrib li haddi'l-Mantık, Mantık ve Dini ilimler*. Çev. İbrahim Çapak, Yusuf Arıkaner, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları, 2018.

-----*ed-Durre fima yecibu i'tikaduhu*. Thk. Abdulhayy et-Türkmanî, Beyrut: Daru İbn Hazm, 2009.

-----*el-Usûl ve'l-furû'*. Thk, tlk, tsh, Dr. Atif İrakî, Dr. Semir Fadlullah Ebu Vafîye, Dr. İbrahim Hallal, Kahire: Mektebetu's-sikafetu'd-diniyye, 2004,

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas, Şemsuddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtu'l-a'yân, ve ebnâu ebnâi'z-zaman*. Thk. Dr. İhsan Abbas, Beyrut: Daru Sadır, 1968.

Karadaş Cafer. “İbn Hazm ve Eş‘ârîlik Eleştirisi” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1, Bursa: 2009, 89-102.

Kutlu Sönmez. “Mürcie” Maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 32/41-54, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

-----*Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. 4. Baskı, Ankara: TDV Yayınları, 2018.

Öz Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*. 3. Baskı, İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.

Serdar Murat. *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2005

-----*İbn Hazm'ın Eş'arî Kelâmına Yönelik Eleştirileri*, Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri, İstanbul: Beyan Yayınları, 2015, 2/89-120.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Emir Ali Mehna Ali Hasan Fau'ır, 7. Baskı, Beyrut: Daru'l-Marife, 1998.

Türcan Galip. “Ehl-i Sünnetin İman Tanımı Hakkında İbn Hazm'ın Eleştirilerinin Değerlendirilmesi” *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta: 2011, 26/1, 65-79.

Üzüm İlyas. “Mezhep” maddesi, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 29/537-542. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *Tarihu'l-İslâm ve vefayatu'l-meşahiri ve'l-a'lam*. Thk. Ömer Abduselam Tedmuri, Beyrut: DaruTurasi'l-Arabi, 1994.

BÂKILLÂNÎ'NİN NÜBÜVETİ İSPAT NOKTASINDA BERÂHİME'NİN ELEŞTİRİLERİNE VERDİĞİ CEVAPLAR

Ekrem UYSAL*

Giriş

Bütün ilâhî dinler âlemi yaratan, onu idâre eden, hükümler koyan, irâde ve takdir buyuran bir Allah inancını ön görmüşlerdir. Buna göre Allah, isim ve sıfatlarıyla hem âlem hem de âlemde var olan insanlarla ilişkilidir. Ayrıca insanların akıl ve bilimsel çalışmalarla eşyaya hükmettiği halde birçok konuda yetersiz kalması ve kendilerine yol gösterecek rehberlere ihtiyaç duyması nübüvvetin gerekliliğini ortaya koymaktadır. İnsanlar herşeyi yaratan Allah'ın varlığı ve birliğini, iyiliği ve kötülüğü, güzeli ve çirkini aklî melekeleriyle ortaya koyabilseler dahi Allah'a nasıl kulluk edeceklerini, iman esaslarını ve bütün dini hükümleri bilemezler. Bütün bunları kendilerine gösterip öğretecek emîn ve sadâkat sahibi peygamberlere ihtiyaç vardır.⁶⁷

Genel olarak kelâmcılar özellikle Resulullah'ın (sav) nübüvvetini ıspat etme konusunda çok titiz davranmakta, O'nun bütün insanlara gönderildiği ve getirdiği şeriatın öncekileri nesh ettiğine inanmaktadırlar. Hatta Resulullah'a (sav) peygamber olma vakti sorulduğunda “Ben peygamber iken Adem su ile toprak (ruh ile ceset) arasındaydım”⁶⁸ sözünü delil göstererek nübüvvetinin doğumundan önce var olduğu gibi doğumundan sonra da

* Dr. Öğretim Üyesi, Batman Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Kelam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı, Batman, ekremuysal72@hotmail.com

⁶⁷Konuyla ilgili bkz., Ekrem Uysal, “Peygamberlere İman”, *Kavramlardan Esaslara İslâm İnancı*, ed. Recep Ardoğan, (İstanbul: klm Yayınları, 2019), ss. 298-328.

⁶⁸ Hakim, Muhammed b. Ebî Abdillâh, *el-Müstedrek ala's-Sahihayn*, I-IV, Haydarabad ts, II, 656.

devam ettiğini iddia etmektedirler.⁶⁹ Hatta Bâkılânî'ye göre risâlet vazifesi belli bir zamana has olmayıp peygamberlerde her zaman bulunan bir özelliktir. Bu özellik peygamberlerin vefatıyla sona ermez. Uykudayken nübüvvet nasıl devam ediyorsa peygamberlerin vefatından sonra da aynı şekilde devam etmektedir.⁷⁰

1. Ebû Bekr el-Bâkılânî ile Berâhime Hakkında Kısa Bir Açıklama

1.1. Ebû Bekr el-Bâkılânî:

330/941-942 yılında Basra'da doğmuş, 403/1013 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Babası veya dedelerinden birisi bakla ticaretiyle uğraştığı için "İbnü'l-Bâkılânî" künyesiyle anılmıştır. Ukberâ ve Bağdat'ta kadılık, Sağr'da kadilkudâtılık yaptığı için "Kâdî" unvanıyla da şöhret bulmuştur. Basra'daki ilköğreniminden sonra Bağdat'a gidip ünlü âlimlerden ders aldı. Büveyhî hükümdarı Melik Adudüddeve (öl. 372/983) Şîraz'da Şîa ve Mu'tezile'ye karşı bir münazara gerçekleştirmek için Bâkılânî'ye davet gönderir. Ehl-i sünneti savunmak üzere davet edildiği münâzaraya katılan Bâkılânî, muhataplarına karşı büyük bir zafer kazanır. Bunun üzerine Melik Adudüddeve oğlu Samsâmuddeve'yi (öl. 388/998) Ehl-i sünnet itikadını öğrenmek üzere Bâkılânî'nin yanına verir. Bâkılânî bir yandan Samsâmuddeve'ye eğitim verirken diğer yandan da onun için *Kitâbu't-Temhîd* adındaki eserini yazar.⁷¹

İtikatta Eş'arî, amelde Malikî mezhebine mensup olan Bâkılânî, *et-Temhîd* adlı eserinde Eş'arîliğin kozmolojiyle ilgili düşüncelerini temellendirmeye çalışarak Eş'arîliğin tabiat felsefesini geliştirmiştir. Bu bağlamda Allah'ın kâinata etkisini ortadan kaldırıp yerine cehver ve cisimleri yerleştiren Tabîyyûn ve Dehriyyûn gibi akımlarla mücadele etmiştir. Aristo mantığını reddetmiş, İn'ikâs-ı edille prensibini öne sürmüştür. O, bilgi kaynaklarından vahyi inkâr edip peygamber ve mûcizelerini kabul etmeyen Sümeniyye ve Berâhime ile Rasûlullah'a ve mûcizelerine iman etmeyen Yahudî ve Hıristiyanlara

⁶⁹ Bâkılânî, *el-İnsâf Fimâ Yecibu İtikâduhu ve lâ Yecûzu'l-Cehlu Bihî*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, (Kahire: Müessesetü Hancî, 1963), 58.

⁷⁰ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 59.

⁷¹ Şerafettin Gölcük, "Bâkılânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 4/531-535, (İstanbul: TDV Yayınları 1991), 531.

da cevaplar vermiştir. 50 civarında eser telif eden Bakıllânî'nin özellikle “*et-Temhid*” ve “*el-İnsâf*” gibi eserleri meşhurdur.⁷²

1.2. Berâhime:

İslâm kaynaklarına göre Hint asıllı “Brehmen/Berhemem”, Berhemî/Brahmî”, “*Berhem*”, “*Behremen*” veya “*Berâhim*” adlı hükümdar/kral veya bilgine tabi olan Berâhime, Hindistan’da yaşayan bir topluluğun adıdır. Ancak bu topluluğu Hz. İbrahim’e dayandıranlar da olmuştur.⁷³ Şehristânî, konuyla ilgili olarak Berâhime kelimesinin kaynağını, nübüvveti temelden inkâr etme düşüncesini ortaya koyan “Berâhim” adlı hükümdara dayandırır ve Hz. İbrahim’e mensub olduklarından dolayı bu adla anıldıklarını ileri sürenlerin görüşünü reddeder. Aynı şekilde Hz. İbrahim’in nübüvvetini kabul etmeleri sebebiyle bu ismi aldıkları şeklindeki iddiaların doğru olmadığını bilakis Hz. İbrahim’in nübüvvetini kabul edenlerin senevîler olduğunu ifade etmiştir.⁷⁴

Bâkıllânî’ye göre Berâhime peygamberlerin gönderilmesi konusunda iki ayrı fırkaya ayrılmaktadırlar. Bunlardan birinci fırkaya göre Yüce Allah’ın insanlara peygamber göndermesi hikmeti gereği câiz değildir. İkinci fırkaya göre ise Yüce Allah, Hz. Adem veya Hz. İbrahim’den başka peygamber göndermemiştir. Ancak bu grubta bulunan bazı kişilere göre ise Yüce Allah her ikisini de peygamber olarak göndermiştir.⁷⁵

Nübüvvet konusunda Berâhime, peygamberlerin getirdikleri şeylerin akla uygun veya akılla ortaya konabilecek gerçekler olduğunu söyleyerek nübüvvete gerek kalmadığını iddia etmektedir. Ona göre

⁷² Cemalettin Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2012), 74; Hulusi Arslan, *Kelâm Tarihi ve Ekolleri*, (Malatya: Medipres Yayınları, 2012), 153.

⁷³ Biruni, Ebû’r-Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Harizmî, *Tahkiku mali'l-Hind min Makûl el-Makbûl fi'l-'Akl ev Merzûle*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), s. 24; Bkz., Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yay., İstanbul 1998, 139; Orhan Ş. Koloğlu, “*Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime*”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 13/1, 2004, 159.

⁷⁴ Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmet Fethi Muhammed, I-III, (Beyrut: y.y., 1992), III, 238.

⁷⁵ Bâkıllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *Kitab-u Temhidi'l-Evâil ve Talhisi'd-Delâil*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1407/1987), 126-127.

eğer tebliğ edilen şeyler akla uygun değilse veya akılla çelişiyorsa bu durumda zaten nübüvvetin bir anlamı olmaz.⁷⁶

Berâhime'nin kırkış aşan fırkaya ayrıldığı, nübüvete inananların yanında onu kesinlikle inkâr edenlerinin de bulunduğu kaynaklarda ifade edilmektedir.⁷⁷

Makdisî de Berâhime'yi üç gruba ayırarak, bunları tevhid, risâlet ve ahirete inananlar; tevhid ve ahirete inanıp nübüvveti inkâr edenler; sadece tenasüh akidesine sahip olup tevhid ve risâleti reddedenler şeklinde takdim etmektedir.⁷⁸

Berâhime'de Tanrı inancı Hıristiyanlıkta olduğu gibi “*Brahma*”, “*Narayana*” ve “*Rudra/Mahadevâ*” adındaki şahıslardan oluşan bir çeşit “*teslis*” şeklindedir. Bunlar kainatı yaratan ve onu yönetenlerdir.⁷⁹

Berâhime'ye göre madde ile ilâhî varlıklar arasında yukarıdan aşağıya doğru bulunan heyûlâ üç kuvveye sahiptir. Yaratıcı olan “*Brahma*” birinci; doğa olaylarına bakan “*Narayana*” ikinci; gücünü kaybeden tabiatı ortadan kaldıran “*Rudra/Mahadevâ*” üçüncü kuvve üzerinde yürümektedir. Berâhime inancında var olan tenâsüh ve hulul düşüncesine göre nefis bir bedenden diğere geçmektedir. Bu esnada tecrübe yoluyla bilmediklerine vakıf olur ve kendi cevheri olana dönmektedir. Melekler tanrı gibidir ve beşerî özellikler taşırlar. Sosyal alanda ise aydınlar ve halkın tanrı anlayışları birbirlerinden tamamen farklıdır.⁸⁰

Berâhime'nin nübüvvet ile ilgili düşüncelerini detaylı araştırmak için şu kaynaklara başvurulabilir:

1-İbnü'r-Râvendî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Yahyâ (ö. 301/913-14), *Kitâbü'z-Zümürrüd*

⁷⁶ Yavuz, Salih Sabri, *a.g.e.*, 80.

⁷⁷ Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, *Usûlü'd-Dîn*, (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1401/1981), 160; eş-Şehristânî, *el-Milel*, III, 95-96; Günay Tümer, “*Brahmânizm*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 6/329-333, (İstanbul: TDV Yayınları 1992), 332.

⁷⁸ Bkz. Makdisî, Muhtar b. Tahir, *el-Bed' ve't-Târih*, (Bağdat: y.y., trs.), IV, 117-118.

⁷⁹ Bkz. Biruni, *Tahkiku mali'l-Hind*, 25-26.

⁸⁰ Bkz. Tümer, *a.g.m.*, 329-333.

2-Cübbâî, Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm (ö. 303/916), *Nakzü'z-Zümürrüd*

3-Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib (ö. 403/1013), *Kitab-u Temhidi'l-Evâil ve Talhisi'd-Delâil*

4-Müeyyed-Fi'd-Dîn, Ebû Nasr Mûsâ b. Dâvûd eş-Şîrâzî (ö. 470/1078), *el-Mecâlisü'l-Mü'eyyide*

5-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*.

2. Nübüvvetin Gerekliliği İle İlgili Mezheplerin Genel Bakış Açıları

Kelâmcılar genellikle nübüvvet konusunda vahyin ve peygamberin psikolojik ve sosyolojik açıdan nerede ve nasıl gerekli olacaklarını tartışmışlardır. Neticede bilgi elde etme konusunda insanın akıl ve duyularının mutlak ve yegâne kaynaklar olmadıkları kanaati ağırlık basmıştır. Zira akli başında ve sağlam duyulara sahip bir insanın dahi nefesine uyarak yanlış sonuçlara varabileceği ve her insanın akli melekelerinin eşit olmadığı düşünülmüştür. Bunun neticesinde insanları hataya düşmekten alıkoyacak asıl etmenlerin peygamberler ve getirdikleri ilâhî bilgiler olduğu kabul edilmiştir.⁸¹

2.1.Selefiyye: Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi ilk dönem selef âlimleri nübüvvet konusunda peygamberlerin üstünlüğü ve mûcize konularına daha çok değinmişlerdir. Çünkü bu dönemde konuyla ilgili farklı görüşler zuhur etmemiş sadece naslarda geçtiği şekilde kabul edilmiştir. Ancak İbn Teymiyye (ö.728/1328) ve İbn Kayyim (ö. 751/1350) gibi muteahhirûn selefiler konuyu daha geniş bir çerçevede ele alarak nübüvvetin gerekliliğini savunmuş, karşıt görüşlere akli ve nakli delillerle mücadele etmişlerdir.⁸²

2.2.Mâturîdiyye: Mâturîdilerdeki genel görüşe göre Yüce Allah'ın aklen peygamber göndermesi mümkündür. Zira mülk sahibi, hâlık ve kâdir olan Yüce Allah mülkünde istediği şekilde tasarrufta

⁸¹ Râzî, Fahreddin, *en-Nübüvvât ve ma Yeteallaku Biha*, (Beyrut: y.y., 1986), 102-103.

⁸² Bkz., İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyuddîn Ahmed, *en-Nübüvvât*, nşr. Muhammed Abdurrahman İvâz, (Mısır: y.y., 1405/1985), 48-49; İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd*, (Kahire: y.y., ts.), I-IV, I, 28-29.

bulunabilir.⁸³ Ancak bazıları Mu'tezile gibi düşünerek Allah'ın hikmeti ve insanların buna olan ihtiyaçları açısından peygamber göndermeyi vacibât kısmında değerlendirmişlerdir.⁸⁴ Ancak buradaki vucûbiyyet Yüce Allah'ın zatına zorunlu kılınması anlamından ziyâde ezeli ilmiyle sonradan var olacak ve hikmet ifade edecek bir nübüvvet müessesesini yeri ve zamanına göre ortaya koyması veya yaratması şeklinde düşünülmüştür.

2.3. Mu'tezile: Mu'tezile bu konuyu beş temel esasından biri olan "adalet" ilkesine dayandırmış, salâh-aslâh ve hüsün-kubûh yöntemiyle açıklamaya çalışmıştır. Mu'tezilî âlimlere göre Yüce Allah'ın aklen peygamber göndermesi kendisine vaciptir. Bu vucûbiyyet bazılarına göre mutlak anlamda iken diğerlerine göre ise sadece Allah'ın ezeli ilmiyle sınırlıdır. Bunlara göre Yüce Allah'ın, ancak kendisine iman edeceğini bildiği kimselere peygamber göndermesi vaciptir. İman etmeyecek olanlara ise mazeret beyan etmemeleri için peygamber göndermesi iyi (hüsün) olarak kabul edilmiştir.⁸⁵

2.4. Şîa: Şîa'ya göre Yüce Allah'ın peygamber göndermesi zorunludur. Nübüvvet konusunu imamet meselesiyle birlikte düşünen Şîa, insanların fayda ve yararına olan peygamber göndermenin hüsün kabul edildiğini ve bu konuda Mu'tezile gibi düşündüğünü ortaya koymaktadır. Ayrıca imamet konusunu da nübüvvet gibi düşünerek olaya meşruîyyet kazandırmaya çalışmışlardır.

2.5. Eş'arîyye: Eş'arîler'e göre Allah'ın insanlara peygamber göndermesini aklen mümkündür. Bu durum O'nun lütuf ve hikmetinin bir sonucu olmakla birlikte isterse gönderir, istemezse göndermez. Hatta kendisini inkâr edeceğini bildiği kimselere dahi peygamber gönderebilir. Ama göndermediğinde de bu O'nun için bir adaletsizlik, zulüm, haksızlık veya kusur olarak görülmez. Zira İmam Eş'arî'ye (ö. 324/935-36) göre Allah fiillerinde fâil-i muhtâr'dır. Bundan dolayı

⁸³ Bkz., Neseî, Ebu'l-Muîn, Tabsiratu'l-Edille, nşr., Claude Salame, (Dîmeşk: y.y., 1990), I, 448-452; Nureddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fi Usûli'd-Din, nşr., Bekir Topaloğlu, (İstanbul, Mektebetü'l-Hanefiyye, 1399/1979), 45.

⁸⁴ Neseî, Tabsiratu'l-Edille, I, 468; Mâturidî, Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud, Kitabu't-Tevhid, (nşr., Fethullah Huleyf), Beyrut, 1970, 178-179.

⁸⁵ Cürçânî, Seyyid Şerif, Şerhu'l-Mevâkîf, (nşr., Abdurrahman Umeyra), Beyrut, 1417/1997, III, 358-359.

herhangi bir şeyi yapmak veya yapmamak zorunda değildir. Ancak Bâkılânî konuyu İmam Eş‘arî gibi sadece uluhiyyet noktasından değil beşeriyyet noktasından da ele alarak Allah’ın mülkünde istediği şekilde tasarrufta bulunabileceğini ve aklın da bunu uygun gördüğünü ifade etmiştir.⁸⁶

Cüveynî (ö. 478/1085) de Allah’ın peygamber göndermesini lütûf olarak görmekle birlikte bunun aklen imkânsız olmadığını ortaya koymaktadır. Zira Allah’ın dîni hükümleri insanlara bildirmesi hüsün-kubûh yönüyle bakıldığında aklen mümkün görülmektedir. Ayrıca peygamberlerin gönderilmesi insanlar için zulüm ve zarar gibi çirkin olaylardan değildir. Şayet öyle olsaydı akıl sahibi müminler de peygamberlere inanmaz ve onları inkâr ederlerdi.⁸⁷

Gazzâlî (ö. 505/1111)’ye göre nübüvveti kabul edenler onun imkânı, keyfiyeti ve kimlerin peygamber olacağı konusunda farklı düşüncelere sahiptirler. Burada asıl problem nübüvvetin aklen câiz veya vacip olması ile aklen mümkün olduğu takdirde bunun fîilen vukû bulma ihtimaliyle ilgilidir.⁸⁸

Gazzâlî, konuyla ilgili olarak nübüvvetin varlığı ve onu idrak etmenin delillerini iki kısma ayırmaktadır. Birinci kısımda insanın uyku halinde bazı şeyleri idrak etmesi gibi Yüce Allah da nübüvvetin bazı özelliklerini uykudayken kişiye hissettirmesidir. Böylece kişinin uyanırken aklıyla algılayamadığı gayba dair bazı şeyleri idrak etmesi sağlanmış olur. İkinci kısımda ise kaynağı akıl olmayan tıp ve astronomi gibi bazı ilimler bulunmaktadır.⁸⁹

Nübüvvetin imkânını Yüce Allah’ın kelâm sıfatıyla ilişkilendiren Gazzâlî, ezeli ve ebedî kabul ettiği bu sıfatın akıl ve nakil

⁸⁶ Bkz. İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-İsfahânî; *Mücerredü Makâlâtü’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, nşr. Daniel Gimaret, (Beyrut: y.y., 1987), 174; Bâkılânî, *el-İnsâf*, 93; Cüveynî, İmâmu’l-Haremeyn Abdulmelik b. Abdullâh, *Kitâbu’l-İrşâd ilâ Kavâti’i’l-Edille fi Usuli’l-İtikâd* thk. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdu’l-Mun’im, (Mısır: Mektebetü Hancî, 1369/1950), 304; Şehristânî, *Nihâyetü’l-İkdâm fi İlmi’l-Kelâm*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi, (Beyrut: y.y., 1425/2004), 417.

⁸⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, 306.

⁸⁸ Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Munkizu mine’d-Dalâl*, (Mecmuatu’r-Resail içinde), nşr. Ahmed Şemseddin, (Beyrut: y.y., 1996), 67.

⁸⁹ Gazzâlî, *el-Munkiz*, 68-70.

tarafından şüpheye mahal bırakmayacak bir şekilde ıspat edildiğini ifade etmektedir. Ona göre kelâm sıfatı varsa vahiy de var olacaktır. Vahiy varsa peygamber de vardır. Bu da nübüvvetin temelidir.⁹⁰ Râzî de buna benzer ifadelerle Resulullah(sav)’ın peygamberliğinin ıspat edilmesi halinde nübüvvet müessesesinin de temelini ıspatlanmış olacağını söylemektedir.⁹¹

3.Berâhime'nin Nübüvveti İnkâr Etme İddiaları ve Bâkılânî'nin Bu İddialara Getirdiği Eleştiriler⁹²

1.İddia: Berâhime’ye göre, peygamberler ile diğer insanlar aynı türden olup her ikisi de aynı cevherlere sahiptir. Eşit, benzer hatta aynı özelliklere sahip insanlardan bazılarının peygamber olarak gönderilmek suretiyle diğerlerinden üstün kılınması bir çeşit zulüm ve hikmetsizliktir. Çünkü bu durum insanlar arasında eşitsizliğe sebep olmaktadır. Bu ise Yüce Allah’ın hikmet ve adaletine aykırıdır. Bir peygamber diğer insanların anlamadığı şeyleri nasıl anlayabilir? Onun diğer insanlardan farkı nedir?⁹³

Cevap: İnsanlar her ne kadar varlık açısından eşit olsalar da akıl, zeka, sağlık, huy, karakter, kabiliyet, güç, bazı organlar ve uzuvlar gibi pek çok alanda birbirinden farklılık arz etmektedirler. Bu farklılıklar hikmetin bir gereği olarak kabul ediliyorsa bir insanın da diğer insanlara peygamber olarak gönderilmesi ilâhî hikmete aykırı olamaz.⁹⁴

Siz, Allah’ın gönderdiği peygamberlerin cins ve cevher yönüyle diğer insanlarla aynı, benzer veya denk olmalarını hikmet dışı kabul ederek bütün bunların hikmet sahibi biri için câiz olmadığını iddia etmektesiniz. Bu iddianızda doğruysanız Allah’ın insanlardan bazılarını diğerlerinden üstün kılmasının zulüm ve hikmetten

⁹⁰ Gazzâlî, *el-İktisad*, 122.

⁹¹ Krş. Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisad fi'l-İ'tikad*, nşr. İnsaf Ramazan, (Beirut: y.y., 1423/2003), 67-68; Râzî, Fahreddin, *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din*, thk. Ahmed Hicazi es-Saka, I-II, (Kahire: Mektebetü Külliyyeti'l-Ezher,1986), II, 76.

⁹² Geniş bilgi için bkz., Ekrem Uysal, *Eş'arî Kelâm Sisteminin Kurumsallaşma Süreci*, Yüzüncüyıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,(Basılmamış doktora tezi), Van 2017, 203-210.

⁹³Bâkılânî, *et-Temhid*, 127.

⁹⁴ Bâkılânî, *et-Temhid*, 129.

ayrılmayı ifade ettiğini niçin söylüyorsunuz? Aynı şekilde Allah bütün insanları eşit olarak yaratabildiği halde lütfuyla kulları arasından birini diğerlerinden üstün kılmasını niçin inkâr ediyorsunuz? Bunların tersine Allah'ın hikmet ve adaleti gereği bazı insanlarda ilim, cehâlet, körlük, konuşamama gibi rahatsızlıkları yaratırken bazılarında ise sağlık, sıhhat, kuvvet, tam bir akıl, tabii bir mizac gibi durumları yaratmasını niçin câiz kabul ediyorsunuz?⁹⁵

Bâkılânî burada insanlar arasındaki eşitsizliğin peygamberlikle değil, hayatın başlangıcında var olduğunu, bunun da genel bir adalet ve doğru bir düzen temelinde dayandığını; insanlara doğruyu gösterecek birini peygamber olarak göndermenin kusur değil yücelik olduğunu ve bunun da bir lütûf ve hikmete dayandığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Yani ontolojik olarak insanlar arasında var olan farklılıkların hikmetsiz ve adaletsizliğe götürmediğini ortaya koyarak Allah'ın da insanlar arasından bazılarını seçerek diğerlerine peygamber göndermesini de hikmete aykırı bulmaz.

2.İddia: Berâhime'ye göre, hem akli olarak hem de müşâhede âleminde resul ile onu gönderenin aynı cinsten olması câiz değildir. Kadim varlık, zâtı gereği yaratılmışların türünden olmayacağına göre onlara insan türünden peygamber göndermesi de uygun değildir. Neticede Allah, zatıyla mahlûkların cinsinden olamayacağına göre insanlara kendilerinden bir peygamber göndermesi de muhaldir.⁹⁶

Cevap: Sizin bu delilinize göre Yüce Allah'ın yaratılmışlara karşı hiçbir delil getirmemesi ve onlara iyiliği yapmak, kötülüğü terk etmek, akli kullanmak, Allah'ı bir kabul edip O'nu bilmek ve nimetlerine şükretmek gibi hiçbir emir vermemesi gerekir. Çünkü müşâhede âleminde emredeni tanıtan deliller kendisine emredilenin cinsindedir. Şayet bu düşüncelerinize devam ederseniz tevhide terk etmiş ve ta'til ehline (sıfatları kabul etmeyenlere) katılmış olursunuz. Aksi takdirde kendi delillerinizle çelişmiş olursunuz.⁹⁷

Ayrıca bu iddianıza göre Allah'ın fail, diri, âlim ve kadir olmaması gerekir. Çünkü bu durum Allah'ın kavranabilen (ma'kul) eşyanın cinsinden olmasını gerekli kılar. Zira şehâdet ve varlık

⁹⁵ Bâkılânî, *et-Temhid*, 127-129.

⁹⁶ Bâkılânî, *et-Temhid*, 130.

⁹⁷ Bâkılânî, *et-Temhid*, 130.

âlemindeki bir şey ancak cisim, cevher veya araz olabilir. Buna göre hayat sahibi, âlim ve kadir olan, ancak cisim veya bir araya gelmiş cevherlerden meydana gelmiş olabilir. Fail ise ya kendisinde veya kendisinde yarattığı bir sebeple başkasında bir fiil ortaya koyan kişidir. Bütün bunlar bir araya gelmediği takdirde dayandığınız delil geçersiz olur.⁹⁸

3.İddia: Berâhime, Allah'ın gözle görülemeyen ve duyularla hissedilemeyen bir vahiy göndermesinin sahih bir yönünün olmadığı; bir peygamberin Allah'a muhatap olmasını O'nu görmesine ve O'nunla muhatap olduğunu bilmesine dayandırmaktadır. Resul olan kişi risâletini ancak kendisine gönderilen bir kitapla, bir ses işitmekle veya kendisinin Allah'ın meleklerinden biri olduğunu söyleyeni duymakla iddia edebilir. Mesela, Hz. Musa vasıtasız bir şekilde Allah ile konuştuğunu söylediği halde O'nu gördüğünü iddia etmemiştir. Hal böyle iken Hz. Musa ile konuşan bir melek, bir cin veya kendisinden gizlenmiş bir insan olabilir. Ayrıca bir peygamber mukarreb meleklerden birisinin Allah tarafından kendisine risâlet getirdiğini iddia etse bu iddiasının hakikatini gösterecek herhangi bir yol yoktur. Çünkü kendisiyle konuşan kişi cinlerden (ifrit) bir cin olabildiği gibi bir sihirbaz veya bir illizyonist de olabilir. Aynı şekilde Rabbinden kendisine bir kitap verildiğini iddia etmesi kabul edilecek bir şey değildir. Çünkü bunun bir insan tarafından yazılmadığı bilinemez. Öyle ise bir peygamberin kendisine peygamberlik verildiğine dair hiçbir delili yoktur.⁹⁹

Cevap: Bâkılânî bu iddiaya dört şekilde cevap vermektedir:

*a-*Yüce Allah'ın kullarına hitap ettiği kelâmı, insanların kelâmının cinsinden olmadığı gibi mahlûkların kelâmına da benzemez.

b- Resul veya meleğin duyduğu söz şayet insanların kelâmıyla aynı cinsten olsa dahi Allah, konuşanın kendisi olduğunu ve resulün duyduğu sözün kendisine ait olduğunu belletmeye kadirdir.

c- Allah, kelâmının kendisine ait olduğunu gönderdiği resule bildirmek istediğinde kelâmının içerisine gaybî haberleri ve insanların

⁹⁸ Bâkılânî, *et-Temhid*, 130-131.

⁹⁹ Bâkılânî, *et-Temhid*, 131-132.

kendi nefislerinde gizledikleri şeyleri dahil eder. Böylece resul, kelâm sahibinin gaybı bilen Allah olduğunu öğrenmiş olur.

d- Bazen de Allah resul olarak gönderdiği kişiye “ben benden başka ilah olmayan Allah’ım”¹⁰⁰ şeklindeki hitabıyla kelâmın kendisine ait olduğunu bildirir. Buna delil olarak da “ben cansızdan canlı çıkarırım”¹⁰¹, “elini beyaz olarak çıkarırım”¹⁰², “denizi yararım”¹⁰³, “kayadan canlı (hayvan) çıkarırım”¹⁰⁴ der. Bu şekilde resul, bu mucize ve delilleri ortaya koyanın Allah olduğunu, O’nun dışındakilerin buna güç yetiremeyeceklerini anlamış olur.¹⁰⁵

4.İddia: Berâhime’ye göre risâlet iddiasında bulunanlar doğruluklarını ancak denizin yarılması, sopanın yılanı dönüşmesi, kayadan devenin çıkması, ölülerin dirilmesi, dilsiz olanın ve alaca hastalığına yakalananın iyileşmesi, kurt ve taşın konuşması gibi aklen mümkün olmayan bazı muhal olaylara dayandırmaktadırlar.¹⁰⁶

Halbuki peygamberliğe delil olarak gösterilen mucizenin ona benzer diğer olağanüstü olaylardan ayırt edilmesi mümkün değildir. Bu olağanüstü olayların hangisinin peygamber veya kâhin ya da sihirbaz eliyle gerçekleştiğini tespit etmek imkânsızdır. Bundan dolayı mucizenin peygamberliğe delil olarak getirilmesi de yanlış olmaktadır.¹⁰⁷

Nübüvvetin ispatı için kabul edilen mucizeler gibi birçok olağanüstü olaylar vardır. Bu konuda bilgi sahibi olanlar için bunlar olağan durumlardır. Durum böyle olunca bu bilgiye sahip olanlar için mucizeler nübüvvetin kanıtı olmaktan çıkacaktır. Ayrıca İslâm peygamberinin mucizelerinin mütevatir haberlere dayandığı iddiası da temelsizdir.¹⁰⁸

¹⁰⁰ Tâhâ, 20/14.

¹⁰¹ Yunus, 12/31.

¹⁰² Tâhâ, 20/22.

¹⁰³ Bakara, 2/50.

¹⁰⁴ Şuarâ, 26/155.

¹⁰⁵ Bâkîllânî, *et-Temhid*, 132-134.

¹⁰⁶ Bâkîllânî, *et-Temhid*, 135.

¹⁰⁷ Muzaffer Barlak, *Kelâm’da Nübüvvet Tartışmaları*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015), 88-89.

¹⁰⁸ Bağdâdî, *Usûlü’-d-Dîn.*, 154; İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 71.

Cevap: Burada Berâhime'nin iddia ettiği imkânsızlık adeten mi yoksa ilâhî kudret açısından mıdır? Şayet ilâhî kudret açısından derlerse inançlarını terk etmiş olurlar. “Bunu muhal görmenizin sebebi nedir?” sorusuna şayet “biz buna güç yetiren ve bunu gerçekleştiren birini görmedik, iddia ettiğiniz şekildeki bir olayın gerçekleştiğine de hiç şahit olmadık” derlerse, onlara; “o halde Yüce Allah'ın cisimleri yaratmasını, insanın bir erkek ve bir dişiden yaratılmasını, yumurtayı ancak tavuktan veya tavuğu ancak yumurtadan yaratmasını, nutfeyi insandan veya insanı bir nutfeden yaratmasını da muhal görmeniz gerekmektedir” denilir. Şayet böyle devam ederlerse Dehrîlere katılmış olurlar. Aksi halde delilleriyle çelişmiş olurlar. Yine onlar “biz bunu âdeten muhal görmekteyiz” derlerse onlara; “Yüce Allah'ın normal şartların dışına çıkmasına ve lütufta bulunduğu peygamberlerin elleriyle mûcize göstermesine niçin karşı çıktınız?” denilerek iddiaları çürütülür.¹⁰⁹

Mûcizenin ise peygamberliği tasdik eden yegâne delil olduğunu bütün âlimlerin ittifakla kabul ettiklerini ve aklın da bunu mümkün gördüğünü izah eden Bâkılânî, mûcizenin diğer olağanüstü olaylardan farklı olduğunu ve muhataplarına meydan okuduğunu söylemektedir.¹¹⁰

5.İddia: Berâhime'ye göre risâlet iddiasında bulunanın doğru olmadığını delili, aklın uygun görmediği şeyleri Allah adına haber vermesidir. Bunlar da hayvana eziyet etmek, onu hakir görmek, onu kesmek, derisini yüzmek gibi şeylerdir. Buna göre aklın uygun görmediği şeyleri Allah'ın mubah kabul etmesi ve kendi adına yalan söyleyecek birini peygamber olarak göndermesi muhaldir.¹¹¹

Cevap: İkimiz arasındaki asıl mesele, bazılarının peygamber olarak gönderilip gönderilmemesi değildir. Böyle bir tartışma bizim ile Allah'ın peygamber göndermesini kabul edenler arasındaki bir konudur. Sizin ise Allah'ın peygamber göndermesini kabul etmediğiniz halde kimin peygamber olması gerektiğini tartışmanız

¹⁰⁹ Bâkılânî, *et-Temhid*, 135-136.

¹¹⁰ Bâkılânî, *Kitabu'l-Beyân, Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar*, trc. Adil Bebek, (İstanbul: Rağbet Yay., 1998), 71; Bâkılânî, *el-İnsâf*, 58.

¹¹¹ Bâkılânî, *et-Temhid*, 137.

anlamsızdır. Bu yaptığınız acizlik, konunun dışına çıkmak ve bir daldan başka bir dala atlamak demektir.¹¹²

6.İddia: Berâhime'ye göre Allah'ın hikmeti gereği peygamber göndermesi câiz değildir. Çünkü peygamberi inkâr edeceğini, onlara kötü söz söyleyeceğini ve getirdiklerini reddedeceğini bildiği kişilere peygamber gönderip sonrasında onları şiddetli bir azaba düçar kılmak mantıksız ve anlamsız (sefeh) bir iştir. Anlamsız iş yapmak da Allah hakkında câiz olmadığına göre yukarıda zikredilenlere de peygamber göndermesi câiz olmaz. Yani Yüce Allah'ın iman etmeyeceklerini kesin olarak bildiği kimselere peygamber göndermesi hem akıl hem de ilâhî hikmet açısından anlamsızdır.¹¹³

Cevap: Bâkılânî; “öncelikle bu iddianıza göre Allah'ın resulleri kabul edecek kimselere peygamber göndermesinin vacip olduğu ortaya çıkmaktadır. Halbuki siz, risâleti tamamen reddetmektedirsiniz. Bu da açık bir çelişkidir” dedikten sonra sözlerine şöyle devam etmektedir: “İddianıza göre Allah'ın kendisini inkâr eden, sıfatlarını reddeden, nimetlerini kabul etmeyen, resulün varlığından faydalanmayan kimseleri yaratmaması gerekirdi. Aynı şekilde aklı ve aklî delilleri kullanmayacağını, aklın kötü kabul ettiği şeylerden kaçınmayacağını, aklın iyi gördüğü şeylere de yönelmeyeceğini bildiği kimseleri var etmemesi gerekirdi.” Bütün bu konularda eğer söylediklerimizi kabul ederseniz inancınızı terk etmiş olursunuz. Aksi durumda ise delillerinizle çelişmiş olursunuz.¹¹⁴

Bâkılânî'ye göre şayet Yüce Allah'ın iman etmeyeceklerini bildiği insanlara peygamber göndermesi akla ve hikmete aykırı olsaydı iman edeceklerini bildiği kimselere de peygamber göndermesi kendisine vacip olurdu. Halbuki hiçbir işte Yüce Allah'a zorunluluk atfedilemez.¹¹⁵

7.İddia: Berâhime'ye göre Peygamberlerin getirdiği birçok emir ve nehiy akla aykırıdır. Mesela, Kâbe'yi tavaf etmek, Safa ve Merve arasında sa'y yapmak, Hacerü'l-esved'i öpmek, oruç günlerinde aç ve susuz kalmak, vücudu faydalı ve lezzetli şeylerden uzak tutmak

¹¹² Bâkılânî, *et-Temhid*, 137-138.

¹¹³ Bâkılânî, *et-Temhid*, 142.

¹¹⁴ Bâkılânî, *et-Temhid*, 142.

¹¹⁵ Bâkılânî, *et-Temhid*, 142.

anlamsızdır. Yani, Safa ile Merve tepelerinin diğer tepelerden ne farkı var ki aralarında sa'y edilmektedir? Kâbe'nin diğer yapılardan ne farkı var ki tavaf ediliyor?¹¹⁶ Bu mekânlar arasında da hiçbir fark olmadığına göre bütün bunlar Allah'ın böyle şeyleri emretmediğini ıspat etmektedir. Aynı şekilde insanlara herhangi bir fayda sağlamayan şeylerin teklif edilmesi ilâhî hikmete aykırı bir durumdur. Öyle ise bu teklifleri getiren peygamberler de gereksizdir.¹¹⁷

Cevap: Yüce Allah, insanlara gönderdiği peygamberler vasıtasıyla teklifte bulunabilir. Bu durum akla aykırı olmadığı gibi Yüce Allah'a da bir noksanlık izafe etmez.¹¹⁸

“Allah'ın bunların işlenmesi ve bunlarla kulluk yapılmasında insanların pek çoğu için fayda olduğunu bildirmesinin, hikmeti gereği olduğunu niçin inkâr etmektesiniz? Şunu bilmelisiniz ki Allah, insanların kendisini birlemelerini ve O'nu sıfatlarıyla kendisini yüceltmelerini istemiştir. Bunlar çölleri aşmak ve denizde yol almanın güzelliği veya vahşi hayvanlardan, haksız yere onu öldürmek ve ona zarar vermek isteyen insanlardan korkarak bütün gayretiyle kaçan kişinin misali gibidir. Bütün bunlar menfaati celbetmeyecek ve zararı def etmeyecek şekilde olursa ancak dediğiniz gibi olur”.¹¹⁹

8.İddia: Berâhime son olarak şuna itiraz etmektedir: Peygamber gönderilmesinin gereksiz ve anlamsız olduğunun delili, Allah'ın akılları kemale erdirmesi, iyi şeylerin iyi, kötü şeylerin de kötü olduğunu akıllara belletmesidir. Aklı, mahlûkların iyilik ve güzelliklerine delalet kılmış, onu insanların ihtiyaç duyduğu her türlü bilgiye kaynak kılmıştır, zulmu de akıl vasıtasıyla kötü görmüştür. Buna göre Allah'ın insanlara verdiği en büyük nimeti akıldır. İnsan aklıyla rabbini bulur, O'nun nimetlerini farkederek, iyi ve kötüyü birbirinden ayırabilir. Eğer Allah tarafından gönderilen peygamber insan aklının bildiği şeyleri teyid etmek üzere geldiye onun daveti zaten akıl sahiplerini bağlamaz. Çünkü akıl sahibi olmak peygamber olmadan da bu davetin içeriğine vakıf olmak demektir. Eğer peygamber insan aklına muhalif bir davet ile geldiye zaten onun

¹¹⁶ Kutluer, *Akıl ve İtikad*, 70.

¹¹⁷ Bâkılânî, *et-Temhid*, 143.

¹¹⁸ Bâkılânî, *et-Temhid*, 143.

¹¹⁹ Bâkılânî, *et-Temhid*, 143-144.

nübüvvetini kabul etmemek gerekir. Zira peygamberlerin akla yerleştirilenin dışında bir şey getirmeleri câiz değildir.¹²⁰

Başka bir ifadeyle insanlara gönderilen bir peygamberin getirdiği şeyler akılla bilinebilecek bilgilerden oluşuyorsa, peygambere gerek olmayıp akıl zaten bunları ortaya çıkarabilecek kabiliyettedir. Eğer peygamberin getirdiği bilgiler akıl tarafından kavranamıyorsa bu durumda da peygamberliğin bir anlamı olmayacaktır. Bütün bunlar peygamberlere ihtiyaç olmadığına işaret etmektedir.

Cevap: Bir şeyin sakıncalı, zorunlu veya mubah olduğunu aklı olarak bilmeye götüreceği bir yolun imkânsız olduğunu niçin inkâr ediyorsunuz? Bir şeyin hükmü ancak nassa (sem') dayanır. Nas olmadan ortaya konulan fiillerle sevap elde edilmez. Çünkü nas olmadan Yüce Allah'a itâat veya yakınlık olmayacağı gibi sahibine de sevap verilmez. Durum böyle olunca hem nassın gerekli gördüğü bir fiile, hem de resulün diliyle gelen bir şeriata ihtiyaç duyulmaktadır.¹²¹

Bâkılânî'ye göre faydalı ve zararlı yiyecekleri, hastalık ve tedavi yöntemleri gibi alanında ihtisas gerektiren alanlarda insanlar peygamberlere ihtiyaç duyarlar. Bunları kendiliğinden bilmek muhal olduğu gibi tecrübe ve deneylerle ilk günden beri bilinmesi aklen mümkün değildir. Zira bu durumda tecrübe imkânı bulamayan ilk dönem insanları başta olmak üzere bir çok canlının yok olması gerekirdi. Allah bu alandaki ilmi bilgileri deney ve tecrübelerle öğretebildiği gibi hiç bir canlıya zarar vermeden tevkîfî olarak da öğretebilir.¹²²

Bâkılânî'ye göre insan akıllı, vahiy olmadan bir şeyin iyi veya kötü, güzel veya çirkin olduğunu bilemeyeceği gibi cennet, cehennem ve ahiret ile ilgili konular hakkında da bilgi sahibi olamaz. Bunlar ancak şeriat ile bilinebilir.¹²³ Kur'an-ı Kerim'deki şu ayetler buna işaret etmektedir: “Biz, bir peygamber göndermedikçe (kimseye) azap

¹²⁰ Bâkılânî, *et-Temhid*, 144-145; Kutluer, *Akıl ve İtikad*, 70; Koloğlu, “*Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime*”, 163-164.

¹²¹ Bâkılânî, *et-Temhid*, 144-145. Ayrıca bkz. Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*, 216-228.

¹²² Bâkılânî, *et-Temhid*, 144.

¹²³ Bâkılânî, *Kitabu'l-Beyân*, 74; Bâkılânî, *et-Temhid*, 128.

edecek değiliz”¹²⁴, “Biz seni müjdeleyici ve uyarıcı olarak hak ile gönderdik. Her millet için mutlaka bir uyarıcı (peygamber) bulunmuştur”¹²⁵, “Neredeyse cehennem öfkesinden çatlayacak! Her ne zaman oraya bir topluluk atılsa, onun bekçileri onlara: Size (bu azap ile) korkutucu bir peygamber gelmemiş miydi? diye sorarlar.”¹²⁶

Netice

İslâm âlimleri insanlara hidayet yolunu gösterecek, ilâhî emir ve nehiyleri tebliğ edecek peygamberlerin varlığını kabul etme noktasında ittifak halindeyken bunun gerekliliğinin hangi alanlarda ne kadar olacağı konusunda bazı ihtilafları mevcuttur. Bu anlamda müslümanlar kendi aralarında -özellikle Ehl-i sünnet ve Mu'tezile-konuyu tartışmış, Allah'ın peygamber göndermesinin vacip veya câiz olması gerektiğini ortaya koymuşlardır. Özellikle İslâm'ın yayılmasıyla birlikte müslümanların Yahudilik, Hıristiyanlık, Dehriyye, Berâhime ve Sümeniyye gibi değişik din ve kültürlerle karşılaşılması nübüvvetin varlığı ve gerekliliğini bir kez daha ön plana çıkarmıştır.

Nübüvvet konusu bütün ilâhî din mensupları tarafından kabul edilmiş ancak mahiyeti, keyfiyeti ve gerçek peygamberlerin kimliği noktasında bazı ihtilaflar meydana gelmiştir.

Konuyla ilgili eserlere baktığımızda Berâhime'nin özellikle nübüvvet konusundaki fikirlerine yer vererek reddiyelerde bulunan ilk çalışmanın İmam Şafî'ye (ö. 204/820) ait olan “*Tashîhu'n-nübüvve ve'r-red 'ale'l-Berâhime*” olduğu tespit edilmiştir.

İbnü'r-Râvendî'nin “*Kitabü'z-Zümürrüd*” adlı eserinde de Berâhime'nin nübüvvet ile ilgili görüşlerinin değerlendirildiği iddia edilmişse de bu görüşlerin İbnü'r-Râvendî'ye ait olduğu ancak Berâhime'nin görüşleriymiş gibi yansıttığı ifade edilmiştir. Daha sonra bu fırkayla en çok ilgilenen ve eserinde müstakil bir bölüm açan Ebubekir el-Bâkılânî'nin “*Kitabu't-Temhid*” adlı kitabını görmekteyiz. Bu alandaki çalışmaların devamı ise Şehristânî'nin “*el-*

¹²⁴ İsrâ, 17/15.

¹²⁵ Fâtır, 35/24.

¹²⁶ Mülk, 67/8.

Milel ve'n-Nihal" isimli eserinde "*Ârâu'l-Hind*" başlığının altında karşımıza çıkmaktadır.

Bu çalışmamızda diğer fırkalara göre daha az karşılaştığımız ve özellikle Hindistan'da varlık bulmuş olan Berâhime'nin varlığı, özellikleri ve nübüvveti inkâr noktasında ortaya koyduğu akli deliller kısaca ele alınmış; Bâkılânî'nin Berâhime'ye vermiş olduğu cevaplarla konu tamamlanmıştır.

Kaynaklar

Arslan, Hulusi, *Kelâm Tarihi ve Ekolleri*, Malatya: Medipres Yayınları, 2012.

Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, *Usûlü'd-Dîn*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1401/1981.

Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *el-İnsâf Fimâ Yecibu İtikâduhu ve lâ Yecûzu'l-Cehlu Bihî*, (thk. Muhammed Zahid el-Kevserî), Kahire: Müessesetü Hancî, 1963.

Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *Kitab-u Temhidi'l-Evâil ve Talhisi'd-Delâil*, (thk. İmadüddin Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1407/1987.

Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *Kitabu'l-Beyân, Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar*, (trc. Adil Bebek), İstanbul: Rağbet Yay., 1998.

Barlak, Muzaffer, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015.

Biruni, Ebû'r-Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Harizmi, *Tahkiku mali'l-Hind min Makûl el-Makbûl fi'l-'Akl ev Merzûle*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (nşr. Abdurrahman Umeyra), Beyrut: y.y., 1417/1997.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullâh, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'i'l-Edille fi Usuli'l-İtikâd* (thk. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdu'l-Mun'im), Mısır: Mektebetü Hancî, 1369/1950.

Erdemci, Cemalettin, *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları, 2012.

es-Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fi Usûli'd-Din*, (nşr. Bekir Topaloğlu), İstanbul: Mektebetü'l-Hanefiyye, 1399/1979.

Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisad fi'l-İ'tikad*, (nşr. İnsaf Ramazan), Beyrut: y.y., 1423/2003.

Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Munkizu mine 'd-Dalâl*, (Mecmuatu'r-Resail içinde), (nşr. Ahmed Şemseddin), Beyrut: y.y., 1996.

Gölcük, Şerafettin, “*Bâkullâni*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 4/531-535, İstanbul, TDV Yayınları, 1991.

Hakim, Muhammed b. Ebi Abdillâh, *el-Müstedrek ala's-Sahihayn*, I-IV, Haydarabad: y.y., ts.

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-İsfahânî; *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut: y.y., 1987.

İbn Kayyım, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd*, Kahire: y.y., ts.

İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbas Takiyuddîn Ahmed, *en-Nübüvvât*, (nşr. Muhammed Abdurrahman Ivâz), Mısır: y.y., 1405/1985.

Koloğlu, Orhan Ş., “*Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime*”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 13/1, 2004.

Kutluer, İlhan, *Akl ve İtikad*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

Makdisî, Muhtar b. Tahir, *el-Bed' ve 't-Târih*, Bağdat: y.y., trs.

Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud, *Kitabu't-Tevhid*, (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut: y.y., 1970.

Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabsiratu'l-Edille*, (nşr. Claude Salame), Dımeşk: y.y., 1990.

Râzî, Fahreddin, *en-Nübüvvât ve ma Yeteallaku Biha*, Beyrut: y.y., 1986.

Râzî, Fahreddin, *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din*, (thk. Ahmed Hicazi es-Saka), I-II, Kahire: Mektebetü Külliyyeti'l-Ezher, 1986.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk. Ahmet Fethi Muhammed), I-III, Beyrut: y.y., 1992.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, (thk. Ahmed Ferid el-Mezidi), Beyrut: y.y., 1425/2004.

Tümer, Günay, “*Brahmânizm*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 6/329-333, İstanbul, TDV Yayınları, 1992.

Uysal, Ekrem, “*Peygamberlere İman*”, Kavramlardan Esaslara İslâm İnancı, (ed. Recep Ardoğan), İstanbul: klm Yayınları, 2019.

Uysal, Ekrem, *Eş'arî Kelâm Sisteminin Kurumsallaşma Süreci*, Yüzüncüyıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Van: 2017.

Yavuz, Salih Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul: İnsan Yay., 1998.

İSKENDERİYE OKULU VE İSLÂM DÜŞÜNCESİ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Nesim AYTEPE*

Giriş

İslâm düşüncesinin teşekkül döneminde, Müslümanların yabancı kültür tecrübesine sahip olmadıklarını ve ortaya koydukları ürünlerin İslâm'ın dinamiklerinden beslendiğini söylemek mümkündür. İlk ortaya çıkan Tefsir, Hadis ve Fıkıh gibi ilimlerin kendi iç dinamiklerinden kaynaklandığı konusunda bir ihtilaf yoktur. Bunu rağmen Müslümanların fetih politikasının genişlemesi ve farklı kültür havzalarıyla karşılaşmasıyla, İslâm düşüncesinin kendi orijinalliğini kaybettiğine dair iddialar ileri sürülmüştür. Daha ziyade oryantalistlerin ileri sürdüğü bu iddialarda Müslümanların Yunan kültürü ile modern Batı düşüncesi arasında sadece bir araç görevi üstlendiği dile getirilmiştir.

Oryantalistlerin bu iddiasına karşı çıkanlar, Batının yükselişinde Müslümanların etkisinin olduğunu, İslâm düşüncesinde farklı kültürlerle karşılaşma ve ufak tefek etkileşimler olsa da bu etkileşimin oryantalistlerin iddia ettiği kadar büyük olmadığını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Müslümanlar Yunanlılara ait bilgileri sadece aktarmamışlar aynı zamanda kendi içlerinde içselleştirip derinleştirip zenginleştirmişlerdir.¹ Hatta bazılarına göre Batı bugün kendi yükselişini Doğu'ya, daha özelde Müslümanlara borçludur.

* Dinler Tarihi, Doktora Öğrencisi, Muş.

¹Franziska Weidner, Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, Dini İlimi Edebi Aylık Dergi, cilt: XII, Sayı: 2, Mart-Nisan 1973, Emel Matbaacılık, Ankara, *Der Beitrag des İslâm zur Weltkultur (İslâmiyet'in Dünya Kültürüne Hizmetleri)* çev. Mehmet Turhan Özdemir, 114.

Dolayısıyla bu düşünceyi savunanlar, modern Batı uygarlığının yükselmesinde Müslümanların katkısı olduğunu ileri sürmüşlerdir.²

Müslümanların Yunan düşünce birikimini sadece aktaran bir köprü olarak görülmesi ispat gerektiren bir iddiadır. İslâm düşüncesinin klasik döneminde çeviri ve şerh dışında orijinal eserlerin telif edilmesi ve Latinceye çevrilmemiş birçok İslâm filozofunun eserinin olması bile İslâm düşüncesinin salt köprü vazifesi gördüğü şeklindeki değerlendirmeleri yanlış çıkarmak için yeterlidir.³ Müslümanlar, antik kültüre ait birçok hatayı da düzeltmiş, kendilerine özgü sonuçlara ulaşmışlardır. Nitekim Cebir ve Kimya ilimlerinin Müslümanların eliyle müstakil bir ilim haline geldiği rahatlıkla söylenebilir.⁴

Kültür ve medeniyetler arasındaki etkileşimin doğal olduğunu söyleyen O'Leary'e göre medeniyet ya da kültür bir millete/gruba atfedilemez. Şüphesiz, medeniyet ile bulaşıcı bir hastalık arasında ilginç bir benzerlik vardır. Buna göre ikisi de temas yoluyla bir topluluktan diğerine geçer.⁵ Kendi başına bağımsız bir kültür ya da medeniyet yoktur. Kültür ve medeniyetler, diğer medeniyetlerle etkileşim içindedirler. Bu anlamda İslâm düşüncesinin oluşumunda da farklı medeniyetlerin katkısının olması doğaldır.⁶

İslâm düşüncesinin klasik dönemde başka kültürlerden ne oranda etkilendiğini anlamak için İskenderiye okuluna bakılabilir. İskenderiye Okulu, farklı inançları bir arada tutması yönüyle merkezi bir konuma sahiptir. İlk kurulduğunda Helenistik felsefi öğretiyi savunan İskenderiye Okulunun başta Yahudi ve Hıristiyan teolojisi olmak üzere pek çok din ve inanç ile irtibatlı olduğu düşünülmektedir.

² John M. Hobson, *Batı Medeniyetinin Doğulu kökenleri*, Çev. Esra Ermert, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015) 43.

³Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru*,(İstanbul: Ülken Yayınları, 1983), 1.

⁴ Franziska Weidner, *Der Beitrag des İslâm zur Wetkultur*(İslâmiyetin Dünya Kültürüne Hizmetleri) çev. Mehmet Turhan Özdemir, Dini İlimi Edebi Mesleki Aylık Dergisi XII/2 (Ankara: Emel Matbaacılık, 1973), 115.

⁵ De Lacy O'Leary D.D, *How Greek Science Passed to the Arabs*, (London: Assyrian International News Agency Books Online,1949) 4.

⁶ Nahide Bozkurt, *Mutezilenin Altın Çağı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 130.

İskenderiye okulunun bu çeşitliliği şehrin coğrafi, kültürel ve tarihi dokusundan kaynaklanmaktadır. Aslında sadece bir okul değil birden fazla okulun olduğu söylenebilir. Bu okulların tümünde alegorizm ve felsefe hâkim bir görünüm arz etmektedir. Platon ve Aristoteles gibi büyük felsefecilerin; Septizm, Stoacılık ve Yeni Eflatunculuk gibi önemli felsefi akımların merkezi olan İskenderiye Okulları, aynı zamanda matematik, astronomi, tıp, sosyoloji, mantık, coğrafya gibi bilimlerin de gelişmesine öncülük etmiştir.⁷

İskenderiye Okulu, kadim bir felsefi gelenek ile semavi bir din arasındaki etkileşimin boyutlarını göstermesi açısından da önemlidir. Bu anlamda miladi üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda hem Patristik felsefeyi⁸ hem de konsilleri etkileyerek en büyük dönüşümü Hıristiyanlık ile kurduğu ilişkiyle yaşamış olan İskenderiye Okulunun, Nesturi-Monofizit Kiliseleri ve Hıristiyan Kilise Babaları aracılığıyla Müslümanları etkilediği iddia edilmiştir.⁹ Ayrıca Matematik, Geometri, Cebir, Tıp, Astronomi gibi ilimlerin sistemleşerek gelişmesine öncülük eden İskenderiye Okulunun, bu alanlarda Müslümanlara önemli bir miras bıraktığı ifade edilmiştir.¹⁰

İskenderiye Okulunun (okullarının) İslâmî ilimleri hangi boyutta etkilediğini anlamak için tarihsel sürecini ve öne çıkan özelliklerini açıklamamız gerekmektedir.

İskenderiye Okulu

Asya, Afrika ve Avrupa'yı birbirine bağlayan yolların birleştiği noktada bir liman kenti olan İskenderiye, adını ve mimari planını Büyük İskender'den almıştır.¹¹ Kurucusu kadar efsanevi olan bu şehrin

⁷ De Lacy O'Leary D.D, How Greek Science Passed to the Arabs, 4; Fr.Tadros Y. Malaty, *The School of Alexandria Book One Before Origen*, (Jersey City: St. Mark's Coptic Orthodox Church, 1994), 8.

⁸ Patristik felsefe ya da patroloji, M.S. I-IV. yüzyıllar arasında kapsayan dönemde Hıristiyanlık inancının dogmalarını saldırılardan korumak için geliştirilen felsefi sisteme verilen addır. Patristik felsefe dönemi, kilise babalarının felsefesinin dönemidir.

⁹ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru*, 9.

¹⁰ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru*, 15.

¹¹ Edward Morgan Forster, *Alexandria: A History and a Guide*, 26.

cazibesi Büyük İskender'den sonra daha çok kendisini göstermiştir.¹² Büyük İskender'in ölümünden sonra Batlamyus (Ptolemaios) hanedanı zamanında şehrin önemi daha da artarak, doğu ve batı ülkelerinden gelenlerin bilim ve ticaret merkezi olmuştur.¹³ İskenderiye, sadece Helenistik dönemde değil kısmen Roma döneminde de Yakın Doğu'nun entelektüel ve bilimsel yaşamında öncü bir rol oynamıştır.¹⁴

Antik çağın yazarları tarafından yazıtlarda veya papirüslerde sık sık övgü dolu sözler alan İskenderiye şehri, Mısırlı tarihçi al-Makriz'e göre Kuran'da; "dünyada benzeri olmayan" bir şehir¹⁵ ayetiyle işaret edilerek övgüye mazhar olmuştur.¹⁶ Antik dünyanın yedi harikalarından birisi olan deniz fenerine¹⁷ sahip olan İskenderiye'nin nüfus dağılımı, şehir planına uygun olarak Yunan alfabesinin ilk beş harfiyle belirlenmiştir. Şehir bir dünya vatandaşı tanımına uygun olarak, Antik dönemde neredeyse insanlığın tüm ırklarının yaşadığı mekân vasfını taşımaktadır.¹⁸

İskenderiye kentinin bu çeşitliliği ve mevcut okullara yabancı öğrencilerin kayıt olması bu okullara çoğulcu ve ekümenik bir karakter de vermektedir.¹⁹ Nitekim Hıristiyanlığın ortaya çıkmasından sonra Yeni Eflatuncu renge bürünmesinde Antik dönemde birçok felsefi

¹² Paul Getty, *Alexandria and Alexandrianism*, (California: Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, 1996) 10.

¹³ Droysen, *Büyük İskender Tarihi*, çev. Bekir Sıtkı Baykal, (İstanbul: Dharma Yayınları, 2007,) 288; Andre Bonnard, *Antik Yunan Uygarlığı 3*, çev. Kerem Kurt Gözü (İstanbul evrensel Basım Yayınları, 2004), 212.

¹⁴Paul Getty, *Alexandria and Alexandrianism*, 26.

¹⁵ Fecr suresi, 7-9.

¹⁶ Paul Getty, *Alexandria and Alexandrianism*, 29.

¹⁷ https://en.wikipedia.org/wiki/Lighthouse_of_Alexandria(Erişim Tarihi: 05.06.2020)

¹⁸ Paul Getty, *Alexandria and Alexandrianism*, 40.

¹⁹ Chisholm, Hugh,. "Alexandrian School". Encyclopædia Britannica.(Cambridge: Cambridge Press,1911), 1.

akımın uğrak yeri olmasının getirdiği eklektik²⁰ yapının etkisi bulunmaktadır.²¹

Felsefe ve matematik, teoloji, filoloji ve bilimin en önde gelen merkezi olan İskenderiye gerçek anlamda bir üniversiteydi. Bu yükseköğrenimin dikkat çeken bir özelliği, cinsiyet ve sınıf sınırlarını ortadan kaldırması, felsefenin gitgide entelektüel elit tabakaya ait olmaktan çıkıp bireylerin çoğunu ilgilendiren bir konu haline gelmeye başlamasıydı.²²

Antik dönemde, inşa edilen tapınaklarda dönemin en önemli araştırma merkezinin olduğu İskenderiye, içinde yaklaşık 700 bin cilt kapasiteli büyük bir kütüphane ile etrafında birçok okul barındırmıştır. Tarihin ilk bilinen araştırma enstitüleri anlamına gelen bu okullar doğu topraklarında Helen kültürünün yayıcısı konumunda olmuşlardır.²³

Her biri birer tapınak görevini üstlenmişlerdir. Hıristiyanlığın ortaya çıkmasından önce antik dönem İskenderiye’inde mevcut olan bu dini tapınaklar Museion, Serapium, Sebastian ve Scriptorium (Didaskaleion) aynı zamanda kendi kuruluş amacına²⁴ uygun

²⁰ Ahmet Mithat, İslâm felsefesinde İslâm felsefesinin Yunan, Latin, Mısır, Asur, İran ve Hint felsefelerini, eserlerinin çeviri-yoluyla nasıl tevarüs ettiğini örnek verir. Bu aşamada, Ahmed Midhat bunların yanında felsefe tarihçiliğinde belirleyici gördüğü iki yol olarak eklektisizm (meslek-i intibihıyye) ve panteizm (vabdet-i vücüd) metodlarını eleştiril bir biçimde ele alıyor. Eklektisizmin İskenderiye Okulu'ndan Potamon tarafından kurulduğunu belirten Ahmed Midhat, bu metodu, "meslek-i hikmette hakikat-i mutlakaya en kaib görünen ne gibi hakikatler var ise onları intıMb ve cem' etmekten ibşret bir tarikittir" diye tanımlar. Ahmet Midhat: "Darülfünun Kürsüsünden Felsefe Tarihi Dersleri" / Ali Utku. -- İstanbul, 2010. - Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları, 18. sayı [İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü Özel Sayısı 1] , 33-50.

²¹ Willem Hendrik Oliver, *Influence of the Catechetical School of Alexandria on the growth and development of Christianity in Africa*, (Unisa: University Of South Africa, 2018), 42.

²² Roy Macleod, *İskenderiye Kütüphanesi Antik Dünyanın Öğrenim Merkezi*, 180.

²³ Carmen Chica, *Alexandria: History and Culture*, (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2016) 134.

²⁴ Bu tapınaklar kimisi pagan, kimisi gnostik sır dinleri, kimisi de Yahudiliği veya hıristiyanlığı temsil etmektedir. Bunlar içerisinde Akdeniz dünyasında en çok öğrenci cezbeden ve meşhur olan "Museion"dur. (Fr. Tadros Y. Malaty, *The School of Alexandria Book One Before Origen*, (Jersey City: St. Mark's Coptic Orthodox Church, 1994), 8.

öğretilere ve kitap koleksiyonlarına sahip olmuştur.²⁵ Bu kitap koleksiyonları, zamanla çağının en büyük kütüphanesi unvanını getirmiştir. Tüm bu okulların hepsinde ilk başta hazırlık sürecinde ortak olan eğitim programı uygulanmıştır. Bu programda Fen, Matematik, Yunan ve Roma edebiyatı, Mantık ve Sanat gibi dersler işlenmiştir. Yine bu okulların hepsinde alegorizm, felsefe ve gnostizm gibi özellikler ön planda olmuş olup her okulun kendi kuruluş amacına uygun hale getirilerek aktarılmıştır.²⁶ İnşa edilen tapınakların içinde, bu okullara destek olarak kurulan kütüphane zamanla dev bir komplekse dönüşmekte ve kütüphanenin yönetimi doğrudan kral tarafından seçilmiştir.²⁷

İskenderiye Kütüphanesinde yapılan en önemli görev çeviridir. Nitekim Eski Ahit'in İbranice'den Yunanca'ya Septuagint olarak bilinen ilk tercümesinin yapıldığı yer İskenderiye kütüphanesidir.²⁸ Eski Ahid'in bu tercümesi yetmiş iki kişi tarafından yetmiş iki günde tercüme edildiği için "Yetmiş" anlamında "Septuagint" denmiştir. Bu tercüme, Helenizmin tesiri altına girmiş ve Yunanca konuşmaya başlayan İskenderiyeli Yahudi cemaati için yapılmıştır.²⁹ İbranice bilmeyen ve Yunanca konuşan Yahudiler bu çeviriden faydalanmışlardır. Yahudi teolojisi ile Yunan felsefesini İskenderiye Okulunda harmanlamaya çalışan Yahudi düşünür Philo, bu çeviriye eksen almıştır.³⁰ Nitekim Philo'nun fikirleri daha sonra Hıristiyan Kilise Babaları olan Clement ve Origenes tarafından geliştirilecektir.³¹

İskenderiye'de özellikle Clement ve Origen'in temsil ettiği Hıristiyan İskenderiye Okulu, metinlerin karşılaştırılması,

²⁵ Fr. Tadros Y. Malaty, *The School of Alexandria Book One Before Origen*, 8.

²⁶ The Catechetical School in Alexandria, Willem H. Oliver, Department of Christian Spirituality, Church History and Missiology, University of South Africa, South Africa, Published: 2015.

²⁷ <https://www.ancient.eu/article/207/what-happened-to-the-great-library-at-alexandria/>(Erişim tarihi 05.06.2020)

²⁸ Carmen Chica, *Alexandria: History and culture*, 134.

²⁹ Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına göre Tevrat*, (İstanbul. Pınar yayınları, 2010), 24.

³⁰ Chisholm, Hugh, *Alexandrian School*, Encyclopædia Britannica.(Cambridge: Cambridge Press,1911), 573–575.

³¹ Hussein El-Zohary, *The Late School of Alexandria and Its Influence on Islamic Philosophy*, Head of The Academic Studies & Events Section Manuscript Center Academic Research Sector Bibliotheca Alexandrina.

düzenlenmesi, kopyalanması işlevini gösterirken metin kritiği yöntemini Kutsa metinlere uygulamaktadır. Böylece buradaki Hıristiyan bilginler, Hıristiyan inançlarını, Yunan kültürüne entegre etmekle meşgul oluyorlardı. Bu geleneğin İskenderiyeli Philo ile birlikte geldiği görülmektedir. İskenderiye kentinin hem pagan hem de Hıristiyan olan kültürel dokusu bu geleneğin oluşumunda önemli olmuştur.³²

Hıristiyanlık tarihinde ve teolojisinde önemli bir yeri olan konsillerin aldığı kararlarda İskenderiye Okulunun etkisi olmuştur. Örneğin ilk konsil 325 yılında İznik'te toplanmış ve bu konsilde İskenderiye ekolunu temsil eden görüş kabul edilmiştir. Bu konsilde İskenderiye patriği olan Athanasius, Baba ile Oğul'un aynı özden olduğunu kabul etmeyen ve Oğul'a ikincil bir statü veren Aryus'u heretik (sapkın) kabul etmişti.³³ Yine 431 Efes konsilinde de İskenderiye Okulunu temsil eden İskenderiye Kilisesi, Meryem için Thetokos (Tanrı annesi) ifadesini kullanan bir görüş ileri sürmüştür. İskenderiye Okulunun bu görüşüne karşın, İsa'nın hem insani hem de tanrısal yönü olduğunu söyleyen ve Meryem'e "Christotokos (İsa'nın annesi) ifadesini kullanan Nesturiler heretik (sapkın) kabul edilmiştir.³⁴

İskenderiye Okulu ve 3. yüzyılın son yarısında kurulan Suriye'deki Antakya Okulu, Erken dönem Hıristiyanlıkta teoloji ve İncil tefsir çalışmaları için iki büyük merkezdi. İskenderiye Okulu (Didaskaleion), Kutsal Yazıları yorumlamak üzere insan ve Tanrı arasındaki birliği vurgulayan bir Kristolojiyi tamamlamak için alegorik yöntemi kullanırken, Antakya Okulu ise İsa'nın şahsında insan ile Tanrı arasındaki ayrımı tasvir eden bir Kristolojiyi savunmuş, daha gerçek (literal) (zaman zaman tipolojik) veya tarihsel bir yöntem ileri sürmüştür.³⁵

³² Malaty, *The School of Alexandria Book One Before Origen*, 31.

³³ Nesim Doru, *Doğu'dan Batı'ya Köprü Süryaniler Felsefe ve Çeviri Geleneği*, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2007), 16.

³⁴ Mahmut Aydın-Asım Duran, *Kuran ve Hıristiyanlar*, 53; Nesim Doru, *Doğu'dan Batı'ya Köprü Süryaniler Felsefe ve Çeviri Geleneği*, 17.

³⁵ <https://www.copticchurch.net/>

Hıristiyanlığın ilk dört yüzyılında etkili olan İskenderiye Okulu, Apostolik³⁶ bir merkez olarak hem teolojik hem de liturjik açıdan fikirlerini Akdeniz, Mezopotamya ve Afrika'nın kuzey bölgelerine taşımıştır.³⁷ İskenderiye Okulu miladi 3. ve 4 yüzyıllarda "Patristik" adıyla felsefi-teolojik bir külliyyat ortaya koymuştur. Bu külliyyatta Yunanca eserler ve bu eserlere uygun Hıristiyanlık şerhleri vardır. Bunlara Batıda "Kilise Babaları" denilirken Doğuda "*Abai Kinisaiyye*" denilir. Bu yazarlardan Platon'a dayanarak Aristo şerhleri yazanlar olduğu gibi Aristo'ya dayanarak Platon diyaloglarını şerh edenler de bulunmaktadır. Fakat bunların dışında Plotin'e dayanarak haşiyeler (*Glose*) yazanlar da vardı. Bu eserlere dair İslâm kaynaklarında pek az bilgi vardır.³⁸

Teolojik olarak Hıristiyanlığı şekillendiren İskenderiye Okulunda ön plana çıkan unsur felsefedir. Önceleri daha seküler olan felsefi içerikler zaman içerisinde önce ahlak, sonra din felsefesi ve son olarak da Hıristiyan teolojisi (ilahiyat) alanlarına yönelmiştir. Epikurosçuların şüpheciliği ve Stoacıların çileci idealleri dört asırdan fazla bir süredir entelektüellerin yaşamlarını etkiledikçe, bu okullarda Platon'un yazılarının manevi ihtiyaçlarını karşılayabileceğini düşündükleri için tekrar Platonculuğu benimsemeye başladılar. Bu, Aristoteles'in, Stoacıların ve Neo-Pisagorcuların fikirlerinin çoğunu özümseyen ve zamanın çeşitli felsefi ve dini hareketlerinin düşünceleri üzerinde etkisi olmuş olan yeni bir Platonculuğun başlangıcını işaret ediyordu. Nitekim 2. yüzyılın ikinci yarısında Orta Platonizm³⁹ adlı felsefi bir hareketle doruğa ulaştı. Orta Platonculuğa kendisini maddi dünyadan kurtarmak ve İlahi olana geri dönmek gibi tek bir amacı vardır.⁴⁰ İskenderiye'de gelişen bu yeni platonculuğun daha sonraki

³⁶ Apostolik, İsanın havarileri tarafından kurulan ve ona isnat edilen merkez ya da kilise.

³⁷ Mahmut Aydın-Asım Duran, *Kuran ve Hıristiyanlar*, 52.

³⁸ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru*, 14.

³⁹ Orta Platonculuk (MÖ 1. yy.-MS 2. yy) Bu üç asırdan sonra Yeni Platonculuk denilen bir dönem başladı.

⁴⁰ Willem H. Oliver, *The Catechetical School in Alexandria*, Department of Christian Spirituality, Church History and Missiology, University of South Africa, South Africa, Published:2015

yüzyıllarda metafiziğiyle batı dünyasının mistisizmi ve teolojisi üzerinde büyük etkileri olduğu görölmektedir.⁴¹

İskenderiye Okulu felsefi anlamda, Platonculuk ile Hıristiyan öğretisini birleştirmeyi amaçlayan Yeni Platoncu çizgide yer alan bir okul olarak bilinir. Hıristiyanlığı felsefe açısından yorumlayan İskenderiye Okulu'nun düşünce üretiminde Yeni Platoncu öğreti başat konumda olmuş olsa da seçmeci ve gizemli eğilimler de sergilemiştir.⁴² Antik çağ felsefesinin son halkasını oluşturan Plotinus ile başlayan Yeni Eflatunculuk erken dönem Hıristiyanlık düşüncesini şekillendirip etkilerken, aynı zamanda Hıristiyanlığın kendisi de İamblichos, Proclus gibi geç dönem Yeni Eflatuncuları etkilemiştir.⁴³ Din ve felsefe uyumu üzerine bir eğilimi devam ettiren İskenderiye Okulunda, Hıristiyan filozofları/kilise babaları tarafından Yunan Felsefesinin kavramları, dini inançları aydınlatmada bir araç olarak kullanılmış ve felsefe artık dini bir renk kazanmıştır.⁴⁴

Miladî 1. yüzyılın ilk çeyreğinde çeşitlilik arz eden okulların zamanla Hıristiyanlığın güçlenmesiyle din felsefesine evirildiği ve sonra da Hıristiyan ilahiyatını şekillendiren bir yapıya büründüğü söylenebilir. Bunun yanında Hıristiyan teolojisi dışında Neo Platonculuğu merkeze alan okulların da olduğu görölmektedir. Bu okulların varlığı miladi 5.asırdan sonra etkisini yavaş yavaş yitirecektir. Nitekim MS 415'te İskenderiye sokaklarında Hıristiyan bir kalabalık tarafından öldürülen filozof ve matematikçi Hypatia ve MS 430'da hayatta olan İskenderiye'li Hierocles gibi kişilerin olması hala az da olsa varlıklarını devam ettirdiğini gösterirken dönemin

⁴¹ Roy Macleod, *İskenderiye Kütüphanesi Antik Dünyanın Öğrenim Merkezi*, (Ankara: Dost Yayınları,2006), 180.

⁴²Ali Bakkal, *Harran Okulu* (İstanbul: Şanlıurfa İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları,2006), 56

⁴³ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*,(İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 10.

⁴⁴ Ahmet İnan, *Harran Okulu*, 1. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu,(Şanlıurfa: Şelale Matbaası, 2006), 2/ 261. Mehmet Vural, *İslâm felsefesi tarihi İslâm düşüncesinin tarihsel seyri*, (Ankara: Elis Yayınları,2016), 29; Mustafa Namık, *Küçük Felsefe Tarihi*,(İstanbul: Tefeyyüz Kütüphanesi, 1993), 45.

Hıristiyan teolojisi karşısında çok da etkili olmadıklarını göstermektedir.⁴⁵

Özetle modern arkeolojik ve akademik araştırmalar, İskenderiye’de “Geç Antik Dönem” olarak bilinen tıp ve felsefenin ağırlıkta olduğu bir dönemin varlığından bahseder. Buna göre İskenderiye’deki bilim ve felsefe, eski kütüphanenin ve müzesinin yıkılmasıyla aslında kesintiye uğramadı. Bu etki MS 1. yüzyılın ilk yarısında İskenderiyeli Philo’nun yazılarında devam etti ve MS 2. yüzyılda gelişti. Plutarch (ö. MS 120), felsefe için İskenderiye’ye gelirken aynı yüzyılın ortalarında Galen tıp ve felsefe için gelir. Milattan sonra üçüncü yüzyılda Ammonius Saccas ve öğrencisi Plotinos ((ö. M.S. 270), Hıristiyan filozofları İskenderiyeli Clement(MS 150 - MS 215) ve öğrencisi Origenes (MS 184-MS 254) isimleri bulunmaktadır.⁴⁶

İskenderiye Okulu’nun Temel Yöntemi: Alegori

Mısır’ın kıyı şehri olan İskenderiye’de daha önce aslında bir okul değil birden fazla okulun olduğunu ve bu okulların inşa edilen tapınaklar içinde mevcut kitap koleksiyonları ile desteklendiğini ifade etmiştik. Bu okulları diğerlerinden ayıran ve dışardan gelen öğrenciler için cazibe merkezi olmasında öne çıkan özellik, felsefe ve alegorizmin sıklıkla kullanılmasıdır. Felsefenin Yeni Platonculuk akımının hangi boyutlarda olduğunu yukarıda ifade ettik. Bunun dışında diğer bir özellik de alegoridir. İskenderiye Okulunun en temel özelliği alegoridir. Dolayısıyla alegorik yorum geleneğini tarihsel kökenleriyle bilmek, İskenderiye Okulunun diğer dinlerin teolojisi üzerindeki etkisini anlamak bakımından son derece önemlidir. Alegori yöntemin anlaşılması için alegori kavramını tahlil etmek gerekir.

Alegori kelimesi Grekçe “başka bir şey söylemek” anlamına gelen “alla-egorein” kökünden gelmektedir. Bir metinde, lafzî anlama paralel veya lafzî anlamdan başka bir anlamın kastedilmesini ifade

⁴⁵ Hussein El-Zohary, *The Late School of Alexandria and Its Influence on Islamic Philosophy*, Head of The Academic Studies & Events Section Manuscript Center Academic Research Sector Bibliotheca Alexandrina.

⁴⁶ Hussein El-Zohary, *The Late School of Alexandria and Its Influence on Islamic Philosophy*, Head of The Academic Studies & Events Section Manuscript Center Academic Research Sector Bibliotheca Alexandrina.

eden alegori, dinî bağlamda kullanıldığında bir rivayetin veya sanat eserinin, ahlâkî ve teolojik değerlerin sembolü olarak yorumlanması anlamına gelir.⁴⁷

Homer tarafından M. Ö. 4.yüzyıl ile M.S. 1. yüzyıllar arasında erken dönem stoacılık⁴⁸ döneminde temelleri atılan alegorik yorumlama yönteminin,⁴⁹ kutsal metinlere uyarlanma tarzı Yahudi filozof Philo ile başlatılır.⁵⁰ Kutsal metinleri tefsir etme anlamında da kullanılan “alegorik tefsir” Yunanca “allegoria”, “resimsel konuşma şekli” gibi anlama sahiptir. Bu, metnin gizli anlamlarını ortaya çıkarma, yorumlama gayreti, remiz ve kinayeli anlatımı ifade eder. Bu yorum metodunu İskenderiye Yahudileri Eski Ahit tefsirinde, özellikle İskenderiye ekolüne bağlı Hıristiyan ilahiyatçıları ise 2. Yüzyıldan itibaren Kitabı Mukaddes tefsirinde sıkça kullanmışlardır.⁵¹

Kutsal Kitap yazılarının batını yorumlanması geleneği, Brahman ve Budistlere kadar gitmektedir. Bu bilgiler, Kutsal kitapları olan Vedaları yorumlarken metnin zahiri anlamı yerine batını anlamına göre tefsir yapmışlardır.⁵² Fakat kutsal metin ile Platon felsefesi arasındaki uçurumu sistematik bir şekilde kapatma çabası Philo ile başlamaktadır.⁵³ İskenderiye’li Yahudi filozof Philo, Yunan felsefesinin İbranice kaynaklara kadar izlenebileceğini iddia etti. Ayrıca Yahudi Tanrı kavramlarını Yunan felsefi terminolojisine

⁴⁷ Harrington, L., “Allegory”, New Catholic Encyclopedia, Second Edition, Detroit: Thomson & Gale, 2003, c. 1, s. 291; Rudolf Pfeiffer, History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age, New York Oxford University Press, 1968, 237.

⁴⁸Stoacılık, M.Ö 4. yüzyılın sonlarında bir tüccar olan Kıbrıslı Zenon tarafından kurulan Eski Yunan ve Roma dönemine ait felsefe ekolüdür.

⁴⁹ Muhammed, Tarakçı, *Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu*", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 19, S. 1, 2010, Bursa, s. 184.

⁵⁰ Fr. Tadros Y. Malaty, *The School of Alexandria Book One Before Origen*,(Jersey City: St. Mark’s Coptic Orthodox Church, 1994), 30; Dursun Ali Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*,(İstanbul: Eskiyei Yayın evi, 2011), 111-113.

⁵¹ Şinasi Gündüz, “*Alegorik tefsir*” Din ve İnanç sözlüğü, (İstanbul: Vadi Yay, 2017),

⁵² Eflatun felsefesinden önce Doğuda bu yorumlama tekniği kullanılmış anlamına gelmektedir. Bkz. Abdülcelil Şelebi, *Batınî Tefsirinin Doğuşu ve Nedenleri*, çeviren: Gıyasettin Arslan, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004, cilt: IX, sayı: 1, s. 99-108.

⁵³ Malaty, *The School of Alexandria Book One Before Origen*, 31.

çevirdi. Tanrı'nın dünya ile ilişkisi Philo ve takipçileri tarafından alegorik bir dille tanımlandı ve bu daha sonra ortaçağ Yahudi ve Hıristiyan filozoflarının spekülasyonlarını etkiledi.⁵⁴

Philo'nun alegorik yorumlama yöntemi, önce Pavlus'un öğretilerini etkiledi ve bu etkinin İncillerde (özellikle Yuhanna incilinde) izleri görüldü. Daha sonra Hıristiyan Kilise Babalarından olan Clement ve Origen ile birlikte sıkı bir şekilde İskenderiye Hıristiyan okulunda kullanılmaya başlandı.⁵⁵

Alegorizm ile Kutsal metinler yorumlanırken bazı ilkelere dikkat edilmektedir. Buna göre alegorik yorumu kullanırken, metnin kendisi Tanrı'nın itibarı ve karakteri ile çelişmedikçe, tercümanın metnin birincil anlamına uyması gerekir. Metnin birinci anlamı asıl olandır. Bu anlam, literal anlamda kullanılan bir anlamdır. Fakat metinlerde özellikle tercümelerde Tanrı için olumsuz bir mana çıkıyorsa ya da Tanrı aleyhine bir anlamsız mana çıkıyorsa o zaman alegorik yorumlamaya evrilir.⁵⁶

Hıristiyanlar arasında ise alegorik yorumu kullanan İskenderiyeli Clement, Yunan felsefesiyle Hıristiyan öğretisi arasında bir düşmanlık olmaması gerektiği görüşünü ileri sürmüştür. Clement, hem Yunan felsefesini Hıristiyanlar için kabul edilebilir kılmak hem de Yunan felsefe ve düşünce geleneğinden gelen entelektüellere Hıristiyanlığın onların düşündükleri gibi bir cahiller dini olmadığını göstermek istemiştir.⁵⁷

Hıristiyan teolojisinin önemli mimarlarından ve İskenderiye okulunun öncülerinden biri olan Origen, kutsal metinleri yorumlama geleneğini sistematik hale getirmiştir.⁵⁸ Origen sonrasında kutsal

⁵⁴ <https://www.historicjesus.com/glossary/jewsofalexandria.html>

⁵⁵ The Catechetical School in Alexandria, Willem H. Oliver, Department of Christian Spirituality, Church History and Missiology, University of South Africa, South Africa, Published: 28 May 2015, Oliver, W.H., 2015

⁵⁶ Duncan, G., 2011, Early church up to Augustine, CHI114/CHS 110 class notes, University of Pretoria, 17.

⁵⁷ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 308.

⁵⁸ L. E. Ramelli, *Philo as Origen's Declared Model: Allegorical and Historical Exegesis of Scripture*, (Boston: Christian-Jewish Learning at Boston College, 2012), 1-17.

metinler, felsefe ve Platonizm ışığında yorumlanmıştır.⁵⁹ Origen'in öncelikli amacı ise, Kitab-ı Mukaddes'te, lafzî olarak anlaşıldığında, özellikle Tanrı'ya nispet edilmesi mümkün olmayan bazı düşünceleri barındıran metinleri farklı bir şekilde yorumlayarak Kitab-ı Mukaddes'in saçma görüşler içeren bir kitap ve Hıristiyanlığın da akıl dışı bir din olmadığını göstermekti.⁶⁰

İşte Philo ile başlayıp Hıristiyan filozoflar Clement ve Origen'le devam eden kutsal metinler üzerindeki yorumlar, İskenderiye ekolunu temsil etmektedir.⁶¹ Dini inançları ile Yunan kültürünü uzlaştırmaya çalışması ve bu anlamda kutsal metni yorumlamada alegorik yorumu kullanması, İskenderiye Okulunun öne çıkan özelliğidir.⁶²

Philo'nun Tevrat için, Origenes'in Yeni Ahit metinlerinin tefsiri⁶³ için yaptıkları batini yöntemler alegorik yorumlamanın

⁵⁹ E. Ramelli, *Philo as Origen's Declared Model: Allegorical and Historical Exegesis of Scripture*, 1-17.

⁶⁰ Muhammet Tarakçı, *Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu*, 183-213.

⁶¹ Malaty, *The School of Alexandria Book One Before Origen*, 30; Dursun Ali Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, (İstanbul: Eskiyeeni Yayın evi, 2011), 111-113.

⁶² H. J. Blumenthal, *Alexandria as a Centre of Greek Philosophy in Later Classical Antiquity*, (Berlin: Egyptian University of Liverpool, 1972), 24.

⁶³ III. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başlayan üç hıristiyan okulu Kitab-ı Mukaddes üzerine çeşitli tefsirler yapmıştır. Klasik hıristiyan tefsir geleneği bir anlamda bu üç okulun geliştirdiği görüşlerin devamı niteliğindedir. a) İskenderiye Okulu. İlk hıristiyan teoloji okulu olup Pantaenus tarafından kurulduğu kabul edilmektedir. Bu zat hakkında fazla bilgi yoktur. Onun yerine geçen İskenderiyeli Clement (ö. 220) Philo'nun alegorik metodundan etkilenmiş, kutsal kitabın üç ayrı anlam ihtiva ettiğini (literal, ahlaki ve alegorik) ileri sürmüştür. Stromateis, Paidagogos ve Protrepticos adlı eserleri Kitab-ı Mukaddes tefsiri açısından zengin materyaller vermektedir. İskenderiye Piskoposu Saint Dionysius'un Vaiz ve Luka üzerine tefsirler yazdığı bilinmektedir. Uzun yıllar İskenderiye okulunun başkanlığını yapan Kör Didymus da Eski ve Yeni Ahid hakkında yorumlar yapmıştır. b) Kapadokya Okulu. Origen ve İskenderiye okulundan etkilenen Kapadokyalı kilise babaları arasında en önemlileri Aziz Basil, Nazianzuslu Gregory ve Nyssalı Gregory'dir. Kapadokya Okulu literal ve alegorik bakış arasında kalmışsa da çoğunlukla alegorik metoda meyiletme eğilimi içinde olmuştur. c) Antakya Okulu. III. yüzyılım sonunda Aziz Lucian tarafından kurulmuştur. İskenderiyeliler'in görüşlerine zıt olarak literal ve tarihi tefsir geleneğini geliştiren okulun en önemli temsilcileri Aziz Eustathius, Tarsuslu Diodore, Aziz John Chrysostom ve Mopsuestialı Theodore, Cyrli Theodoret ve Suriyeli Ephraem'dir. Hem Antakya hem de İskenderiye'nin tefsir metotları Batı'da Latin babaları arasında takipçiler

sonucudur. Bunu daha ileri götürüp her harfin bir mecazi anlamının olduğunu söyleyen Oklinous gibi İskenderiye Okulu düşüncüleri bile olmuştur.⁶⁴

Hıristiyanlığın kutsal kitap yorumları konusunda İskenderiye Okulu, alegorik yöntemini esas alırken daha sonra İskenderiye Okuluna muhalif olarak ortaya çıkan Antakya Okulu da literal yöntemi ön plana çıkarmıştır. Antakya şehrinde Yahudi nüfusunun fazla olduğu görülmektedir. Yahudiliğin metin dilinde Antakya okulunun çizgisini izlediği görülmektedir.⁶⁵

İslâm düşünce geleneğinde İhvanı Safa, Kur'ân'ın mecazi olarak yorumlanması yolunu tercih ederek kimi dini temaların(yaratma, Adem, şeytan, bilgi ağacı, cennet, cehennem gibi) sembolik ve alegorik olarak incelenmesi gerektiğini söylemişlerdir. Kendilerine nispet edilen İsmailiyye akımının tevil anlayışına göre zahir-batın ayrımıyla okumalar yapmıştır.⁶⁶Yeni Eflâtunculuk akımının Müslümanlar arasında tanınmasında İhvân-ı Safâ özel bir yere sahiptir. Ansiklopedik risâleleriyle İslâm düşünce tarihinde tam bir eklektisizm örneği veren İhvân-ı Safâ'nın düşünceleri kendi dönemlerinde kısa

bulmuştur. Batı'ya teolojik Latince'yi kazandıran Tertullian, kutsal metinler hakkında tefsir yazmamasına rağmen yazılarında bazı metinleri literal olarak yorumlamıştır. Romalı Aziz Hippolytus İskenderiye etkisi altında pek çok Grekçe tefsir kaleme almıştır. Pettau Victorinus çeşitli tefsirler yapmış olmakla birlikte bunlardan sadece Vahiy tefsiri günümüze kadar gelmiştir. Origen'in tesiri altında kalarak tefsir yapan önemli bir isim de Aziz Hilary'dir. Aziz Ambrose'un, herhangi bir tefsir yazmamakla birlikte Eski ve Yeni Ahid'in çeşitli kitapları hakkında vaazlarında alegorik yorumlarda bulunduğu bilinmektedir. Kitab-ı Mukaddes çalışmalarının babası sayılan Aziz Jerome eseri Latince'ye tercüme etmiş, ayrıca Eski ve Yeni Ahid'in çeşitli kitaplarına tefsirler yazmıştır. Batı'da hıristiyan teolojisinin gerçek anlamda kurucusu olan Aziz Augustine, vaazlarında alegorik ve mistik yorumları kullanırken teolojik yazılarında literal tefsir metodunu benimsemiş, Tekvin'in bazı ilk bölümlerini dört defa tefsir etmiştir.

https://www.dunyadinleri.com/tr-TR/dunya-dinleri/hristiyan-kutsal-metinleri/oku_kitab-i-mukaddes-tefsirleri

⁶⁴ Yunus Emre Gördük, İşari Tefsirin Mahiyeti, Meşruiyeti ve Bâtını Yorumdan Farkı, Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim], 2011, cilt: XI, sayı: 2, s. 9-47.

⁶⁵ Robert McQueen Grant, *A Short History of the Interpretation of the Bible*,(New York: Fortress Press, 1984) 64.

⁶⁶ Bayram Ali Çetinkaya, *İhvanı Safanın "Din" Söylemi*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, cilt:15 sayı:4 2002, 523-535.

sürede yayılmış ve İslâm dünyasının hem doğusunda hem batısında uzun yıllar etkisini sürdürmüştür. Özellikle Bâtınîler ve İsmâîlîler için risâleler önemli bir kaynak olmuş, risâleleri en fazla onlar sahiplenmiştir.⁶⁷

İslâm düşünce geleneğinde İskenderiye okulunun ileri sürdüğü alegorik yorumlama kabul görmemiştir. İslâmî ilimlerde Fıkıh Usulü, Hadis, Tefsir, Kelam gibi alanlarda metnin literal anlamını esas alan ve Antakya okulunun gelişmiş kuramı olan çizgi takip edilmiştir. Buna karşın Şii-Batini ve Sufi-İşari tefsirlerde metnin batını yönlerini esas alan bir yorum yöntemi benimsense de İslâm düşünce geleneğinin meşru sınırları içinde yer bulamamıştır.⁶⁸ Batıdaki hermenütik tartışmalar, İslâmî ilimlerin içine çekilmeye çalışılsa da Müslümanlar İslâmî ilimlerde kendi disiplinleri oluşturmuş ve müstakil bir şekilde sunmuşlardır.⁶⁹

Müslümanlarla Hıristiyanlar Arasında Etkileşim Bağlamında İskenderiye Okulu

Hıristiyanlık, Arap Yarımadasının farklı bölgelerine, değişik zamanlarda ve çeşitli yollarla girmiştir. Hıristiyanlığın Arap Yarımadası'nda etkili oluşu, kuzeyden Roma İmparatorluğu, kuzeydoğudan Sâsânî İmparatorluğu, güneybatıdan bugün Etiyopya olarak bilinen Habeşistan kanalıyla olmak üzere üç merkezden olmuştur.⁷⁰ Siyasi açıdan Doğu Roma (Bizans) ile Sasani (Pers) İmparatorluğunun kendi aralarındaki savaşların etkisiyle her iki devlet de gücünü kaybetmişti.⁷¹

⁶⁷ Enver Uysal, "İhvânı Safâ" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Ankara: TDV Yayınları, 2000, 22/1-6.

⁶⁸ Mehmet Paçacı, *Tefsirde Semantik ve Hermenötik, İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usul Problemi*, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, Ensar Neşriyat,2005, 572-589.

⁶⁹ Mehmet Paçacı, *Tefsirde Semantik ve Hermenötik, İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usul Problemi*, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, Ensar Neşriyat,2005, 572-589.

⁷⁰ Zekiye Sönmez, *İslâm'ın ortaya çıktığı dönemde Arap Yarımadasında Hıristiyanlık*,(İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 63.

⁷¹ Zekiye Sönmez, *İslâm'ın ortaya çıktığı dönemde Arap Yarımadasında Hıristiyanlık*, 53. Ayrıca Julian Baldick, "Early İslâm", *The World's Religions*, Ed. Peter Clarke, (London: Routledge, 1990), 7-8.

Dinî açıdan Hıristiyanlar Arap yarım adasının her bölgesine dağılmıştı. Burada kalan Hıristiyanların çoğunluğunu, Doğu Roma (Bizans) İmparatorluğu'nun resmi inancına aykırı ve bu inancın heretik (sapkın) olarak kabul ettiği farklı gruplar özellikle Nesturiler ve Monofizitler oluşturmaktaydı. Doğu Roma İmparatorluğunun Hıristiyanlığın farklı yorumlarına müsamaha göstermemesi ve resmi kilise eliyle aforoz yetkisini kullanmasının etkisiyle bu Hıristiyan grupları, devlet otoritesinin en az hissedildiği sınır bölgelerde yaşama imkânı bulmaktaydı.⁷²

Bilindiği gibi 431 yılındaki Efes konsilinde Antakya Okulu mensubu Nesturiler, görüşleri heretik (sapkın) kabul edilince Bizans'ın baskısından dolayı Urfa, Nusaybin, Suriye, Mezopotamya ve Arabistan bölgelerine dağılmıştır.⁷³ Yine 451 yılındaki Kadıköy konsilinde de İskenderiye Okulu mensubu Monofizit (Yakubiler) Hıristiyanlar, görüşleri heretik kabul edilince sonraki yıllarda çeşitli baskılara maruz kalmışlardır. Sonrasında Mısır üzerinden Habeşistan'a ve güney Arabistan'a dağılmışlardır.⁷⁴ Bu bölgelerdeki gruplar, teolojik olarak birbirinden farklı olsalar da münzevi keşişler, gezici din adamları ve tüccarlar eliyle Hıristiyanlığı yayma çabası içine girmişlerdir. Bunun sonucunda Arap yarımadasında Hire ve Gassaniler gibi Hıristiyanlığı kabul eden Arap kabileleri olmuştur.⁷⁵

İslâm öncesi dönemlerde Arap Yarımadası'ndaki putperest Araplar siyasî, ticarî ve sosyal gerekçelerle Hıristiyanlarla da münasebet içinde olmuştur. Mekkeli Arapların ticarî ilişkiler gereği Hıristiyan inancına mensup insanlarla karşılaşmaları ve onlarla ticarî

⁷² Zekiye Sönmez, *İslâm'ın ortaya çıktığı dönemde Arap Yarımadasında Hıristiyanlık*, 60. Ayrıca William Montgomery Watt, *Müslüman-Hıristiyan Diyalogu-Yanlış Anlaşımaların Eleştirisi*, Çev. Fuat Aydın, (İstanbul: Birey Yayınları, 2000), 7-16.

⁷³ Mahmut Aydın-Asım Duran, *Kuran ve Hıristiyanlar*, İstanbul: Kuramer, 2019, 53; Nesim Doru, *Doğu'dan Batı'ya Köprü Süryaniler Felsefe ve Çeviri Geleneği*, 17.

⁷⁴ Mahmut Aydın-Asım Duran, *Kuran ve Hıristiyanlar*, 53.

⁷⁵ Mahmut Aydın-Asım Duran, *Kuran ve Hıristiyanlar*, 62, Ayrıca bkz, Sönmez, *İslâm'ın ortaya çıktığı dönemde Arap Yarımadasında Hıristiyanlık*, 261-263.

alış-veriş yanında doğal olarak kültürel etkileşimleri, İslâm'ın ortaya çıktığı dönem ve sonrasında da devam etmiştir.⁷⁶

Müslümanların Hıristiyanlarla karşılaşması Habeşistan'daki diyalogla başladı. Hz Peygamber, Mekke müşrikleri tarafından yapılan baskı ve zulüm üzerine bir grup Müslümanın Habeşistan'a gitmesine izin verdi. Kureyşliler, Ashame en-Necâşi'ye bir heyet gönderip Müslümanların iadesini istedilerse de Necâşi müşriklerin teklifini reddetti.⁷⁷

Hz. Muhammed, Arap Yarımadası ve çevresinde bulunan Hıristiyanlarla farklı düzeylerde ve genellikle olumlu münasebetlerde bulunmuştur. Onun, Hıristiyanlarla olan bu münasebetlerinde, Kur'ân'ın Hıristiyanlara yönelik bakış açısı belirleyici olmuştur. Bu bağlamda Kur'ân, kimi Hıristiyanları, bazen diğer din mensuplarına oranla Hz. Muhammed'e ve onun getirdiği vahye olumlu bakan, inananlara sevgi bakımından daha yakın, şefkat ve merhamet sahibi kimseler olarak nitelendirmiş⁷⁸; bazen de çoğu Hıristiyanları, özellikle Hz. İsa ve annesi Meryem'le ilgili konularda aşırıya gitmelerinden⁷⁹ dolayı şiddetle eleştirmiştir.⁸⁰Bununla birlikte vahiy süresince Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında teolojik ayrılıklar açıkça görülüyordu. Özellikle Kur'ân'da mübâhele denilen ayetle⁸¹ ifade edilen, Medine döneminde Necran Hıristiyanlarından bir heyetin Hz. Peygamber'le yaptığı tartışmayla bir başka boyuta gelindi.

Müslümanlar, Hıristiyan grupların en fazla olduğu Şam, Irak ve Mısır gibi yerleri fethedince düşünsel tartışmalar artarak devam etti. Müslümanlar bu tartışmalarda Hıristiyanlara herhangi bir baskı yapmıyor ve inançlarını muhafaza etmelerine engel olmuyorlardı. İslâm fetihleri devletin sınırlarının genişlemesini sağlamakla birlikte gayri Müslimleri zorla Müslüman yapmayı hedef almıyor, onları

⁷⁶ Zekiye Sönmez, *İslâm'ın ortaya çıktığı dönemde Arap Yarımadasında Hıristiyanlık*, 122.

⁷⁷ Ahmet Önkal, "Hicret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/459.

⁷⁸ Maide 5/82.

⁷⁹ Tevbe 9/31.

⁸⁰ Zekiye Sönmez, *İslâm'ın ortaya çıktığı dönemde Arap Yarımadasında Hıristiyanlık*, 207.

⁸¹ Al-i İmran 3/61.

yalnızca İslâm devletinin himaye ettiği insanlar statüsüne sokmakla yetiniyordu.⁸² Ayrıca Müslümanların Hıristiyanlarla bu tartışmaları ve ortaya koydukları entelektüel faaliyetler İslâm düşüncesinin gelişmesine katkı sağlıyordu.

Müslümanların fethettiği bölgelerde belli bir haraç (cizye) karşılığında, Hıristiyanların kendi inançlarını korumalarına izin veriliyordu. Bununla birlikte kent nüfusunun büyük bir bölümü, özellikle de memurlar ve entelektüeller İslâm'ı kabul ediyorlardı.⁸³

İslâm'ın Doğu Hıristiyanları arasında hızla yayılması,⁸⁴ Hıristiyan dünyasının İslâm'ı teolojik bir meydan okuma ve rakip olarak görmelerine neden olmuştur.⁸⁵ Doğu Hıristiyanlarının bu bakış açısı sonraki yüzyıllarda Katolikler tarafından da devam etmiştir.⁸⁶ İslâm, Hıristiyan din adamları için sadece kötü bir etki değil aynı zamanda tehdit unsuru olarak ele alınmıştır.⁸⁷ İslâm, Hıristiyanlar açısından, ilk başta kendi içlerinden çıkan sapık bir mezhep olarak

⁸² Mustafa Fayda, "Fetih" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 12/467.

⁸³ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* III, çev. Ali Berktaş, (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2003) 95.

⁸⁴ Hıristiyanlara nazaran ilk dönem Müslümanların Yunanca öğrenimine yabancı olarak baktıkları ve hemen almadıkları görülmektedir. İlk kaynaklar selefın tutumundan dolayı farklı öğretilerin İslâm beldelerinde pek rağbet görmediğini göstermektedir. Fazıl Halil İbrahim, *Emeviler Döneminde Tercüme Faaliyetleri ve İlmî Gelişmelerin Öncü Hareketleri*, Çev: Ahmet Aslan, (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001), 184.

⁸⁵ Bazı oryantalistler, Hıristiyanların ancak yaklaşık 400 yıl sonra bir devlet gücü haline gelinceye kadar yavaş yayılmasını Hıristiyanlara Yunan seküler öğrenimine alışma fırsatı vermesinin yanında kendi teolojisinin bozulmasını da neden olduğunu söylemektedir. Buna karşın İslâm'ın hızla yayılıp bir güç haline gelmesi sürecinde Müslümanların, Yabancı unsurlara mesafeli olduğunu ve bundan dolayı İslâm'ın teolojisinin bozulmadığını ifade ederler.(Edward Grant, (2008). *The Fate of Ancient Greek Natural Philosophy in the Middle Ages: Islam and Western Christianity*. The Review of Metaphysics, 61(3), 503-526. Retrieved December 9, 2020, from <http://www.jstor.org/stable/20130975>).

⁸⁶ İbrahim Kalın, *İslâm ve Batı*,(Ankara: İsam Yayınları, 2007), 45.

⁸⁷ John M. Hobson, *Batı Medeniyetinin Doğulu kökenleri*, çev. Esra Ermert, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015,118

bilinse de zaman içinde hızla yayılması düşmanlıkta birleşmelerine neden olmuştur.⁸⁸

Nitekim Müslümanların Hıristiyanlarla hoşgörü çerçevesinde yaptıkları teolojik tartışmalar, Haçlı seferleriyle bambaşka bir boyuta evrilmiştir. Dinler tarihçisi Eliade'nin ifadesiyle Haçlı seferlerinde görülen insanlık dışı tutumlar, Müslümanları tüm Hıristiyanlara düşman etti ve altı yüzyıllık Müslüman egemenliği içinde ayakta kalmayı başaran birçok kilise bu sırada yıkıldı. Haçlı seferlerinden önce İslâm'ın engin hoşgörü tecrübesini gören kiliseler, haçlı seferlerini düzenleyenlere sağladıkları psikolojik ve lojistik destekle kendi yıkılışlarını hazırladılar.⁸⁹ Hıristiyanlık Avrupa'da Haçlı Seferleri'nde İslâmiyet'e karşı Batı uygarlığının siperi haline gelmiştir.⁹⁰

İskenderiye Okulu İle İslâm Düşüncesi Arasındaki Etkileşim Alanları

Bilindiği üzere İslâm ortaya çıktıktan sonra hızla yayılım göstermiş ve birçok yer fethedilmiştir. İlk fetihler Hz. Peygamber'in hayatında başlamış ve sonrasında Arap yarımadası kontrol altına alınmıştır. Daha Hz Ömer zamanında, Suriye(636) ve Antakya(637) fethedilmiş ve aynı yıl Sasani İmparatorluğu yıkılmıştır. Mısır 642'de fethedildi. VII. yüzyıl sona ermeden İslâm, Kuzey Afrika'ya, Suriye ve Filistin'e, Küçük Asya'ya, Mezopotamya ve Irak'a egemendi. Yalnızca Bizans direniyordu, onun da toprakları çok küçülmüştü.⁹¹

Müslümanların fethettiği bu yerlerde en fazla bulunan inanç gruplarının Hıristiyanlar olduğu görülmektedir. Bu yerlerden birisi olan İskenderiye ile Müslümanların ilk etkileşimi, 641 yılında Halife Hz. Ömer zamanında, Amr bin As'ın komutasında buranın fethedilmesiyle başlamaktadır. Bu fetih, İskenderiye Okulunun Müslümanlarla ile irtibatının başlangıcını oluşturmuştur. Bu irtibat, aynı zamanda İskenderiye Kütüphanesinin Amr b. As tarafından

⁸⁸ Ahmet Yücel, *Oryantalistler ve Hadis*(İstanbul: M.Ü. İlahiyat fakültesi vakfi yayımları 2003), 20.

⁸⁹ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* III, çev. Ali Berktaş, 115.

⁹⁰ John M. Hobson, *Batı Medeniyetinin Doğulu kökenleri*, çev. Esra Ermert, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015,118

⁹¹ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* III, çev. Ali Berktaş, 95.

yakıldığı iddiasını da beraberinde getirmektedir. Yapılan çalışmalar, bu iddianın doğru olmadığını ve kütüphanenin bu dönemden önce MS 391'de yakılmış olduğunu göstermektedir.⁹²

Müslümanların fethettiği bu yerlerde önemli ilim merkezleri olduğu bilinmektedir. Bu ilim merkezleri, genelde İskenderiye, Antakya, Urfa, Nusaybin, Harran ve Cündişapur olarak belirtilir. Bunlar aynı zamanda Helenistik kültür merkezleri olarak da bilinmektedir.⁹³

Bu merkezler içerisinde Felsefe Tıp ve Kimya bilimlerinin öncülüğünü yapan İskenderiye, İslâm fetihlerinin ilk yıllarında ilmi düzeyini yükseltmek isteyen kişilerin başvurduğu bir merkez durumundaydı.⁹⁴ Zira Müslümanlar antik Yunan kültür mirasını aldıkları zamanlardan önce Atina odaklı Yunan düşüncesinin, Helenistğin önemli merkezi olan İskenderiye'ye geçtiği görülmektedir.⁹⁵

Nihat Keklik'e göre, İskenderiye Okulu, ilk fetih aşamasında eski önemini kaybetse de felsefi olarak canlı konumdaydı. Bu okul akli ilimlerin İslâm dünyasına nakledilmesinde büyük rol oynamıştır. Dolayısıyla ilk ilmi araştırmalar sadedinde Müslüman âlimler, antik

⁹²Alfred J. Butler, D. Litt., F.S.A., *The Arab Conquest of Egypt*, Edited by P.M. Fraser, (Oxford; Oxford University Press 1978), 401; Nitekim İbn-al-Hakem, *Futuh-al Mısır* adlı eserinde, Mes'udi de *Murûcu'z-Zeheb* (Altın Tarlalar) adlı eserinde İslâm ordularının Mısır'ı fethine değinirken İskenderiye kütüphanesinden hiç bahsetmemektedirler. Kütüphane fetih öncesinde, 366 yılında II.Theodoros zamanında yağmalanmıştır.; Sandra Toenies Keating, *What Catholics Should Know About Islam*, General Editor.Father Juan-Diego Brunetta, (New Haven: Knights of Columbus Supreme Office, 2008), 43; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru*.

⁹³O'leary, *How Greek*, 19-95; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1988, 37-4 1.

⁹⁴ Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ay Ge Mera),(İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005) 30;_Bilgehan Bengü Tortuk, Sinan B. Sabit'e Göre Hikmet ve Edebin Tazammunları, I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, 28-30 Nisan 2006, 2006, cilt: I, s. 409-425.

⁹⁵ O'Leary, De L. *How Greek Science Passed to the Arabs*, London 1 949. s 4.

çağın ilimlerini İskenderiye okulunun temsilcileriyle temasa geçerek almışlardır.⁹⁶

Hıristiyanlığın ortaya çıkmasından önce İskenderiye’de birçok okul bulunduğu daha önce ifade edilmişti. Aynı şekilde Müslümanlar Mısır’ı fethettiğinde bir değil birden fazla okul görmüşlerdir. İskenderiye Hıristiyan Okulu yanında Helenistik hatta gnostik eğilimlere sahip okullar da bulunmaktadır. Bunun dışında Yahudilerin de kendilerine ait bir okulu olduğu söylenmektedir.⁹⁷

İskenderiye’de Yeni Eflatuncu felsefeye sahip iki okul bulunmaktadır. Bunlardan birisi Yeni Eflatuncu felsefeyi Hıristiyanlıkla ifade etmeye çalışan ve Yahya en-Nahvi ve İskenderiyeli İstefa’nın temsil ettiği İskenderiye Hıristiyan (Katedral) okulu, diğeri de Proklus’un temsil ettiği ve daha çok paganist olarak tanınan Yeni Eflatuncu felsefe okuludur. Proklus’un temsil ettiği paganist okul, kapatılan Atina Okulunun devamıdır. Bunun dışında Proklus’un temsil ettiği Yeni Platoncu düşüncede yer alan sudur düşüncesinin İslâm düşüncesinde Fârâbî ve İbn Sina tarafından geliştirildiği görülmektedir.⁹⁸ Yeni Eflatuncu düşüncelere kaynaklık eden İskenderiye Okulunun İslâm dünyası ile doğrudan bağlantısının izlerini ilk olarak Ebu Zekeriya Yahya b. Adi’(öl.564/975)de görmekteyiz. İskenderiye Okulu'nun İslâm dünyasına tesiri, genel anlamda dolaylı olmuştur.⁹⁹

Mısır, Müslümanlar tarafından fethedildiğinde İskenderiye Hıristiyan okulunun başında Stephanus adında bir filozofun olduğu bilgisi İskenderiye Hıristiyan Okulunun varlığının, 641 yılına kadar devam ettirdiğini göstermektedir.¹⁰⁰ Ayrıca 529 yılında Atina Okulu

⁹⁶ Nihat Keklik, İslâm Mantık Tarihi, ,39: Ahmet Kayacık, Bağdat’tan Endülüs’e Mantık Geleneği ve İbn Rüşd, Doğu-Batı İlişkinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek: İbn Rüşd, 2009, cilt: II, s. 409-418.

⁹⁷ Willem Hendrik Oliver, *Influence of the Catechetical School of Alexandria on the growth and development of Christianity in Africa*, 30.

⁹⁸ Süryaniler, 36; Ali Bakkal, Harran Okulu (İstanbul: Şanlıurfa İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları,2006), 56

⁹⁹ Christopher Dawson, *Batının Oluşumu*, Çev: Dinç Tayanç, Dergah Yay., İstanbul, 1976, s. 82, 83. Ebu Zekeriya Yahya b. Adi, Fârâbî’nin en değerli talebesidir. Üstadından sonra en önemli Hıristiyan Arap filozofu olarak bilinir.

¹⁰⁰ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 5, 243.

kapatıldıktan¹⁰¹ sonra filozofların bir kısmı İskenderiye'ye bir kısmı Suriye'ye geçmiştir.¹⁰²Bu bağlamda Ömer b. Abdülaziz'in (99-101/717-720) Tıp alanında İskenderiye Okuluna mensup bir hekimin eserini Süryaniceden Arapçaya tercüme etmesi bu dönemde bile İskenderiye Okulunun bilindiğini göstermektedir.¹⁰³ Bunun dışında bu okullarda Hıristiyanlaşmış Yunan felsefesine ait eserler önce Yunanca yazılıyordu. Fakat sonraları Süryaniceye, Arapça'ya çevriliyordu. Bizim elimizde bulunan ve İslâm düşüncesine tesir edenler de daha çok bu eserlerdir.¹⁰⁴

Müslümanlar Suriye'nin fethiyle de Hıristiyanlığın yetkili temsilcileri ile karşılaştılar. Bu karşılaşmada Müslümanların Hıristiyanların inançlarını bildiklerini gösteren iki kaynak bulunmaktadır. Biri 754 yılından önce Yahya ed-Dımeşki tarafından kaleme alınan bir Müslüman ile bir Hıristiyan arasındaki hayali tartışma, ikincisi ise Doğu Süryani Kilisesinin Patriği Mar Timothy ile Halife Mehdi (744-785) arasında 781 yılında gerçekleşen bir tartışmadır. Bu tartışmanın içerikleri, Müslümanların Hıristiyanlığın kendi içindeki farklılıklardan ve teolojik tartışmalardan haberdar olduğunu göstermektedir.¹⁰⁵

¹⁰¹ Kapatılan Atina Okulu ile İskenderiye Okulu arasında bariz farklar da bulunmaktaydı. Zira Atina okulunun metafizik tema ağırlıklı eğitimine karşın İskenderiye Okulu edebi ve bilimsel tema ağırlıklı eğitim programı takip etmiştir. Bundan ötürü Atina okuluna mensup Yeni-Platoncu filozoflar İskenderiye Okulu içinde yer alan insanları filozof olmaktan çok bilim adamları olmakla suçlarken, İskenderiye okulu mensupları da Atina Yeni-Platoncularını Yunan felsefesinin geleneksel akılcılığını devam ettirmemeleri, Sır dinlerine önem vermelerinden dolayı küçümsemişlerdir. Ahmet Arslan 243. İskenderiye ve Atinalı filozoflar arasındaki yakınsama tarihlerine ve iki okul arasındaki güçlü ilişkilere dair bilgilerimize bağlı olarak, iki okul arasında büyük bir fark olduğu hipotezi tamamen yanlıştır. Ammonius'un öğrencileri, ondan sonraki nesillerde Atina'daki Damascius ve Simplicius gibi Atina ve İskenderiye okullarına tamamen hakim oldular Yedinci yüzyılın ilk yarısında İskenderiye'li Stephanus'un zamanından sonra İskenderiye okulunun veya İskenderiye'de Neoplatonizm üzerine çalışan öğrencilerin varlığına dair net bir kanıt yoktur.

¹⁰² Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, 231.

¹⁰³ Nadide Bozkurt, Mutezilenin Altın Çağı, 130.

¹⁰⁴ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru*, 13.

¹⁰⁵ Harry Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelamı*, çev.Kâsım Turhan, (İstanbul: Kitabevi, 2001), 238.

Müslümanların fethettiği yerlerde en fazla bulunan inanç gruplarının Hıristiyanlar olduğu görülmektedir. Arabistan dışına yayılan Müslümanlar, fethettikleri yerlerde Hıristiyan kültürüne ait eserleri yok etmediler. Aksine bu kültürlerle karşı büyük bir ilgi ve merak duymuşlardır. Bu ilgi ve merakla birlikte yoğun çeviri çalışmaları başlamıştır.¹⁰⁶ Bu çalışmalarda, merkezi Hıristiyanlık tarafından heretik sayılan bu Hıristiyanların eserleri Arapçaya çevrilmiştir. Özellikle Süryanicenin Arapçaya yakın olması bu çeviriyi kolaylaştırmıştır. İşte bu çeviriler ile Yunan ve İskenderiye okulunun fikirlerinin, İslâm düşüncesine girdiği söylenebilir.¹⁰⁷

Bununla beraber Yunan düşüncesinin Müslüman Araplara birden fazla yoldan ulaşması mümkündür. Örneğin özellikle Hintli bilim insanları tarafından geliştirilmiş matematik ve astronomi çalışmalarının aktarıldığını görmekteyiz. Fakat bu çalışma materyallerinin bile Hindistan'a İskenderiye üzerinden deniz yolu ile geçtiği söylenebilir.¹⁰⁸

Yine o dönemlerde bir Hıristiyan bölgesinin ortasına dikilmiş, inatla pagan bir Yunan kolonisi olan Harran şehri gibi maalesef az bilinen ve muhtemelen daha küçük ölçekte de olsa katkıda bulunan kaynaklar vardı.¹⁰⁹ Harran okulunun da kendine has özellikleri olsa da onun İskenderiye Okulunun Mezopotamya'daki bir versiyonu olduğu ifade edilmiştir.¹¹⁰ Buna göre İskenderiye Okulunun mensupları Antakya'ya bir süre (130-140 yıl) yerleşmiş¹¹¹ ve daha sonra Harran'a

¹⁰⁶ Peter adamson, Richard c. Taylor, *İslâm felsefesine giriş* çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre yayınları, 2015), 4.; Ahmet Kayacık, *Bağdat Okulu*, (İstanbul: Üniversite Kitabevi, 2004), 9.

¹⁰⁷ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Eski yunandan Çağdaş Düşünceye doğru*, 15.

¹⁰⁸ O'Leary, De L. How Greek Science Passed ta the Arabs, London 1 949. s 5.

¹⁰⁹ O'Leary, De L. How Greek Science Passed ta the Arabs, London 1 949. s 5.

¹¹⁰ Ignaz Goldhizer, *İslâm Tefsir Ekolleri*, (Çev: Mustafa İslâmoğlu), Gst., 1997, s.201-284.

¹¹¹ Bu taşınma sürecinin nedenleri arasında, Şam'ın Hilafet merkezi olarak gelişmesi, Mısır'la İskenderiye'nin önemini kaybetmesi, İskenderiye'deki okulun Mısır'daki Kıptiler tarafından desteklenmemesi ve aynı zamanda burada Yunanca konuşan kişilerin azalması da etkili olmuştur.; Ahmet Turan Yüksel, *İslâm'da Bilim Tarihi*, (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2012), 42.

geçmiştir.¹¹² Dahası Urfa ve Harran sonrasında özellikle Harranlı bilim adamlarının yer aldığı Bağdat'a intikal etmiştir.¹¹³

Bağdat Okulunun kurulmasıyla Arap ağırlıklı Müslümanlar yerine acem ağırlıklı bir yapı oluşur.¹¹⁴ Bu yapının ağırlıkta olduğu dönemlerde kurulan, Bağdat Okulunun, İslâm düşüncesinin gelişiminde önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Bu okulun teşekkülünde yer alan etkenlerin başında İskenderiye Okulu gelmektedir. İskenderiye Okulu kapandıktan sonra bile buradaki eğitsel gelenek Bağdat'a ulaşmıştır.¹¹⁵

İslâm felsefesi açısından önemli bir kaynak olan Yunan felsefesinin etkisinin doğrudan değil, İskenderiye vasıtasıyla olduğunu görmekteyiz. Müslümanların karşılaştığı İskenderiye, Helenistik felsefeyi ya da Hıristiyanlaşmış Yunan felsefesini temsil etmektedir.¹¹⁶

Müslümanlar İskenderiye'yi fethettiklerinde İskenderiye'de mevcut olan okulu Süryaniler temsil etmekteydi. Müslümanlar özellikle Yahya en-Nahvinin öğrencisi olan İskenderiyeli İstefan'ın eserlerinden yararlandılar. Ancak Süryanilerden sonra İskenderiye Okulunun bu altın çağı da kapanmış, okul artık teolojik ve skolastik bir görünüme kavuşmuştur. İskenderiye Okulu, sekizinci yüzyılın başlarında Antakya'ya taşınmıştır. Zira bu dönemde kent eski önemini kaybetmiş, düşünce hayatı ve ticaret bakımından başka merkezler ortaya çıkmıştı.¹¹⁷

Müslüman düşünürler, geç İskenderiye felsefesinin metinlerini iki yoldan ulaşıyorlar Birincisi, kendilerinden kısa bir süre önce gelen bu filozofların yazılarına doğrudan erişimdi, Onların bazı eserleri doğrudan Abbasi dönemindeki çeviri hareketi sırasında Yunancadan Arapçaya çevrildi. İkincisi, MS altıncı yüzyılda İskenderiye okulunun varlığı sırasında başlayan Yunanca metinlerin Süryanice çevirileriydi.

¹¹² H. J. Blumenthal, *Alexandria as a Centre of Greek Philosophy in Later Classical Antiquity*, 24.; Ali Bakkal, *Harran Okulu* (İstanbul: Şanlıhurfa İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları,2006), 58.

¹¹³ Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, (çev. AyGe Meral), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 30.

¹¹⁴ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi III*, 98.

¹¹⁵ Ahmet Kayacık, *Bağdat okulu*, s. 9

¹¹⁶ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru*, 13.

¹¹⁷ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru*, 13.

Bu metinler daha sonra Arapçaya çevrildi.¹¹⁸ Bu çeviriler bir dilden diğerine basit bir geçiş değildi. Çevirmenler antik çağın kültürel mirasçılarının eserlerini aynı zamanda kendilerine mal ediyorlardı. Nitekim Ortaçağda Avrupalıların Yunan düşüncesini öğrenme kapıları böylece açılmış oluyordu.¹¹⁹

İskenderiye Okulunun İslâmî İlimlere Etkisi

Müslümanlar Mısır'ı fethettiklerinde İskenderiye Okulunun matematik, astronomi, tıp, sosyoloji, mantık, coğrafya gibi bilimlerine mirasçı olurken Helenistik Hıristiyan felsefesine ait Plotin'den bazı parçalar, Jean Philon, Afrodisiyas'lı İskender ve Themistius'a ait bir kısım eserleri de görmüş oldular.¹²⁰

Plotinus, Proclus ve diğer Neo-Platonistlerin yazılarının erken bir tarihten itibaren Arapçaya çevrilmeye başlanmasıyla alegorik yorumların Müslüman geleneği etkilediği iddia edilmiştir. Özellikle bu etkinin Yeni Platoncu başlık bağlamında İslâm düşüncesine etki ettiği ifade edilmiştir.¹²¹

Yerel geleneklerle harmanlanan, alegori ve alegorik yorum daha sonra Müslüman felsefesinin, teolojisinin merkezi haline geldi. Bu yöntemin Kindî, Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi Müslüman felsefi teologları etkilediği iddia edilmiştir.¹²²

Philon'un felsefe ile dini uzlaştırma girişimi ve bunun için kutsal metni alegorik olarak yorumlama yöntemi daha sonra Fârâbî ve İbn Rüşd tarafından devam ettirilecektir. Philon'da evrenin ikili bir varlığının söz konusu olduğu görülmektedir. Evren önce Tanrı'da bir

¹¹⁸ Hussein El-Zohary, *The Late School of Alexandria and Its Influence on Islamic Philosophy*, Head of The Academic Studies & Events Section Manuscript Center Academic Research Sector Bibliotheca Alexandrina.

¹¹⁹ Franziska Weidner, *Der Beitrag des İslâm zur Weltkultur (İslâmiyetin Dünya Kültürüne Hizmetleri)* çev. Mehmet Turhan Özdemir, Dini İlimi Edebi Mesleki Aylık Dergisi, Cilt: XII Sayı: 2, 1973, Emel Matbaacılık, Ankara, s.113.

¹²⁰ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru*, 15.

¹²¹ Majid Fakhry, *Philosophy and Theology: from the Eighth Century CE to the Present*, in J. L. Esposito, ed., *The Oxford History of Islam* (Oxford University Press, 2000), pp. 271–3. See also Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society* (London: Routledge, 1998)

¹²² <http://plato.stanford.edu/entries/arabic-İslâmîc-mysticism/>

idealar dünyası, Akıl veya Logos olarak varlığa sahiptir; daha sonra bu düşünceler fiziksel evren olarak gerçekleştiğinde ayrı bir fiziksel-duyusal varlık kazanmıştır. Philon bu görüşüyle Platon'un İdealarını, Yahudi ve Hıristiyanların Tanrı'sının düşüncelerine özdeş kılan ilk filozof olarak karşımıza çıkar. Daha sonra Fârâbî bu ikili varlığı kabul edecek ve bunlara İnsan zihni' kavramını ekleyecektir.¹²³

Philon, her bakımdan aşkın olan yaratıcı Tanrı ile yaratılmış duyusal, maddi varlıklar arasındaki derin uçurumu kapatmak üzere bazı aracı varlıkları kabul etme ihtiyacı duyar. Ona göre bu aracı varlıklar, Yahudilerin 'melekler', Yunanlıların 'daimonlar' diye adlandırdıkları varlıklardır. Fârâbî ve İbni Sina ise bu aracı varlıklar olarak Tanrı ile duyusal evren arasında yer alan On Akıl'ı kabul edecektir.¹²⁴

Müslümanlar fethedilen bölgelerde İskenderiye'nin Helenistik öğretileri ile Süryaniler aracılığıyla temasa geçmişlerdir. Bu öğretilerin en önemlisi mantık alanındadır. Bundan dolayı da Arapça ilk mantık yazarları da Süryani Hıristiyan âlimlerdi ve onların -mantık ve tıp- arasında yakın bir bağlantıyı içeren- mantık çalışmalarındaki gelenekleri de Arapça konuşan çevreye geçmiş ve Arap mantığının gelişimi için temel oluşturmuştur.¹²⁵

Abbasiler devrinde Mantık tercümelerinin başladığı görülmektedir. O dönemde farklı dinlere mensup olan kişiler, Müslümanlarla tartışmalarında Mantık ilmini kullanıyorlardı.¹²⁶ Bunun üzerine Müslümanlar Aristo mantığına karşı ilgi duymuşlar ve onu defalarca tefsir ve şerh etmişlerdir. Nihat Keklik'e göre mantık ilminin İslâm dünyasına girişi, İskenderiye Okulu vasıtasıyla olmuştur.¹²⁷

İbn Haldun, Mantık ilminin İslâm dünyasındaki gelişim sürecinde Müslümanların sadece bir aktaran olmadığını aksine yerine göre hazf edip yerine göre değiştirip yerine göre de ekleme yaptıklarını

¹²³ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 5, 26.

¹²⁴ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 5, 28.

¹²⁵ Nicholas Reseber, *İslâm Mantık Tarihi Üzerine Araştırmalar*, Ed. Ahmet Kayacık, Kayseri, 2013.

¹²⁶ Muhammed El-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahi Yönü*, (çev. S. Hizmetli), Ankara, 1992, s. 181-182.

¹²⁷ Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi*, c.1, İstanbul, 1969, 37.

ifade etmiştir.¹²⁸ Dolayısıyla Mantık ilmi, Müslümanların elinde tamamen müstakil ve özgün halini almıştır.¹²⁹ Ayrıca Müslümanlar arasında asırlarca devam eden şerh geleneğinin önce İskenderiye okulunda daha sonra da Süryani Hıristiyanlar eliyle Aristoteles tarafından ortaya konan Mantık ilmi bağlamında incelendiğini görüyoruz.¹³⁰

Eğitim kurumu açısından İskenderiye Okulunun Müslüman dünyasına tesir ettiği de iddia edilmiştir.¹³¹ Max Meyerhoff, “Hocanın yanında, dizi başında okuma geleneği şeklindeki halkalanma biçiminin” orta çağ boyunca uygulanmasının ilk başlangıcının İskenderiye Okulu olduğunu söyler.¹³² Bu durumda Aristo şerhleri dışında medrese öğretim yönteminin İskenderiye Okulu vasıtasıyla Müslümanlara geçtiği iddia edilmiştir. Yine İslâm dünyasında Bağdat Okulunda uygulanan Şerh sisteminin de İskenderiye Okulu metodu olduğu iddia edilmiştir.¹³³ İskenderiye Okulunun kendine özgü bu öğretim metodu olsa da bunun Müslümanların öğretim metodunu etkilediğini söylemek için kanıt yoktur.

Yeni Platonculuk tarafından geliştirilmiş olan felsefî-dinsel model sadece geç dönem Yunan ve Ortaçağ Batı Hıristiyan dünyasını değil, aynı dönemde ortaya çıkan Yahudi ve Müslüman düşünürleri de etkilediği söylenmiştir. Zira Ortaçağ İslâm dünyasında Yunan tarzı felsefe geleneğini başlatan ve onun ilk önemli temsilcisi olan Fârâbî, esas itibarıyla Yeni-Platoncu bir filozoftur. Bu geleneğin Fârâbî sonrası en ünlü temsilcisi olan ve Geç Ortaçağ Hıristiyan düşüncesi üzerindeki etkisi Fârâbî'ye oranla daha büyük olmuş olan İbni Sina'da bu etki daha da güçlü bir biçimde kendisini gösterir. Ayrıca İslâm dünyasında Aristoteles'e ve Aristotelesçiliğe dönüşün bayraktarlığını yapan İbni Rüşd bile bu etkiden kendini kurtaramamıştır.¹³⁴

¹²⁸ İbn-i Haldun, Mukaddime, C. 2, İstanbul, 1991, s. 1161.

¹²⁹ Nihat Keklik, İslâm Mantık Tarihi, İstanbul, 1969, s. 69.

¹³⁰ Keklik, N. (1969). İslâm Mantık Tarihi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, s. 68.

¹³¹ De Lacy O'leary, How Grek Science Prused to The Arabs, Assyrian International News Agency Boks Online, p. 16, 17.

¹³² Max Meyerhold, *Mine'l – İskenderiye İla Bağdad*, çev. Abdurrahman Bedevi, Beyrut, 1980, 60.

¹³³ Nicholas Rescher, *The Development of Arapic Logic*, Pittsburgh, 1964, 36.

¹³⁴ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, 5.

Müslümanlar, Platon ile ilgili eserlere doğrudan değil dolaylı olarak Yeni Platoncu yorumlar aracılığıyla ulaştı. Yeni Eflatuncu yorumcular daha çok “geç dönem” İskenderiye Okulu eserleriyle tanındı. Bu durumda Müslümanların İran, Suriye, Mısır fetihleriyle beraber burada mevcut olan okullar, daha çok “Geç Dönem İskenderiye Okulu” olarak anılan dönemi yansıtır. Geç dönem İskenderiye okulunun en temel özelliği Aristo ve Platonun eserlerini şerh etmeleridir. Müslümanlar burada aslında Aristo ve Platon’un eserlerini şerh edenlerle karşılaştılar. Dolayısıyla İslâm dünyasında felsefi düşüncenin şekillenmesinde bu şarihlerin önemli bir etkisi olmuştur.¹³⁵

Cabiri’ye göre İskenderiye Okulu İslâm kültürüne Hermetik edebiyatın girişine zemin hazırlamıştır. Ona göre Hermetizmin ana vatanının İskenderiye olduğunu düşünürsek Hermetik edebiyatın Arap İslâm kültürüne iki aşamada girdiğini söyleyebiliriz: İlki, İskenderiye ve onun Filistin’deki muhtemel uzantıları vasıtasıyla gerçekleşmiştir. İkinci aşamada ise Harran ekolu temel kaynak olmuştur. Hiç kuşkusuz Harran’dan nakledilen birçok şey aslında İskenderiye ekolüne aittir. Çünkü ‘Talim Meclisi’ Harran’dan önce İskenderiye’de bulunmaktaydı.¹³⁶ Cabiri’nin bahsettiği Talim Meclisi, ilk olarak Ömer b. Abdulaziz döneminde Antakya’ya nakledilmiş, Mütevekkil’in hilafeti döneminde ise Hoca ve kitaplarıyla birlikte istifadeye açılmıştır.¹³⁷

Cabirî, Harran Okulu’nun İslâm düşüncesinde yarattığı etkiyi İsrailiyâtın dini düşünce ve Hadis’te yarattığı etkiye benzetmekte ve bu okulun felsefi düşünce içinde mütalaa edilemeyecek hurafelere kaynaklık ettiğini söylemektedir.¹³⁸ Yine Câbirî, Yunan felsefi mirasının, Yeni-Plâtonculuk formunda İslâm dünyasına dört akım şeklinde taşındığını; bu akımlardan ikisinin Meşrikî, diğer ikisinin de Mağribî karakterler taşıdığını ifade etmektedir. Meşrikî karakter taşıyan ekollerden birincisi, İran asıllı mütercimlerin ve yazarların

¹³⁵ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* III, 154.

¹³⁶ Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 187.

¹³⁷ Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 187.

¹³⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev: Said Aykut, (İstanbul: Kitabevi Yayınevi, 2000), 152.

oluşturduğu Fârisî karakterli ekol; ikincisi, Harran mütercim ve bilginlerinin oluşturduğu ekoldür. Yeni Platonculuğun Mağribî ekolleri ise, biri Cündişapûr okulunda yetişen Nesturi mütercim ve bilginlerin ekolü olup, Atina okulundan kaçıp gelen Yunanlı bilginler bu ekoldendir. İkinci Mağribî ekol ise İskenderiye'den gelen öğretim konseyidir.¹³⁹

Yahya en-Nahvi, düşünceleri ve felsefi çalışmalarıyla hem Süryani filozofları hem de İslâm filozoflarını etkilemiştir. Onun eserleri kendisinden sonra gelen Süryani filozoflar tarafından Süryanice'ye çevrilmiştir. Yahya en-Nahvinin öğrencisi olan İskenderiye'li İstefan'ın eserleri Emeviler döneminde İskenderiye'de Halid b. Yezid b. Muaviye zamanında biliniyordu.¹⁴⁰

Süryaniler İsa'nın doğası ve diğer konularda kendi felsefi düşüncelerini temellendirmek için Mantık ilmine başvurmuşlardır. Süryanilerin bu teolojik tartışma geleneğinin Müslümanlara geçtiği görülmüştür.¹⁴¹ İskenderiye Okulunun felsefe ve din arasını uzlaştırma çabası ve Yeni Eflatuncu öğretiler ve özellikle südur fikri İslâm filozoflarını etkilemiştir. Ayrıca bu etkilenmede İskenderiye merkezinde Süryani çevirmenlerin rolünün büyük olduğunu söyleyebiliriz.¹⁴² İskenderiye Okulunun 6. yüzyılın ikinci yarısında Hıristiyan hocaların eline geçmesinden önceki son temsilcisi ise Olympiodoros'tur. Bu okul daha sonra gerek Bizans, gerekse İslâm dünyasında Yeni-Platoncu etkinin korunması ve devamı bakımından önemli bir rol oynayacaktır.¹⁴³

Netice

İslâm düşüncesinin gelişim döneminde farklı kültürlerden ne oranda etkilendiğine dair tartışmalar devam etmektedir. Bu tartışmalarda İslâm düşüncesinin başta Yunan felsefesi ve Hıristiyan inancı olmak üzere tamamen farklı inanç ve kültürlerin etkisiyle şekillendiğini dile getirenler olsa da buna dair güçlü bir kanıt ileri süremedikleri söylenebilir. Bu çalışmada İslâm düşüncesinin farklı bir

¹³⁹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 152.

¹⁴⁰ Nesim Doru, *Doğu'dan Batı'ya Köprü Süryaniler Felsefe ve Çeviri Geleneği*, 43.

¹⁴¹ Nesim Doru, *Doğu'dan Batı'ya Köprü Süryaniler Felsefe ve Çeviri Geleneği*, 46.

¹⁴² Nesim Doru, *Doğu'dan Batı'ya Köprü Süryaniler Felsefe ve Çeviri Geleneği*, 48.

¹⁴³ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 5, 232.

kültür çevresiyle ne boyutta etkileşime girmiş olabileceğini anlamak üzere İskenderiye Okulu inceleme konusu yapılmıştır.

Antik Mısır dini, Yunan felsefesi ve Yahudi kültürünün birlikte harmanlandığı bir düşünce merkezi olan İskenderiye okulunun, kuruluş ruhuna uygun olarak eklektik bir sisteme sahip olduğu söylenebilir. Platon ve Aristoteles gibi büyük felsefecilerin; Septizm, Stoacılık ve Yeni Eflatunculuk gibi önemli felsefi akımların öğretiminin yapıldığı İskenderiye Okulu, aynı zamanda matematik, astronomi, tıp, sosyoloji, mantık, coğrafya gibi bilimlerin de gelişmesine öncülük etmiştir.

İlk kurulduğunda Helenistik felsefi öğretiyi savunan İskenderiye Okulunun barındırdığı çoğulcu ve eklektik yapısıyla başta Yahudi ve Hıristiyan teolojisi olmak üzere pek çok din ve inanç ile irtibatlı olduğu düşünülmektedir. İskenderiye Okulunun çoğulcu ve eklektik yapısının aslında İskenderiye kenti ile bağlantılı olduğu görülmektedir. Zira İskenderiye şehri, sahip olduğu kozmopolit yapısıyla neredeyse insanlığın tüm ırkların yaşadığı mekân vasfını da taşımaktadır.

İskenderiye Okulu ile Yahudi teolojisi arasında İskenderiyeli Philo üzerinden bir ilişkinin olduğunu gösteren çalışmalar, benzer etkinin Konsiller, Monofizit-Diyafizit tartışmaları ve Kristoloji gibi konular bağlamında Hıristiyan tarihinde ve teolojisinde de söz konusu olduğunu göstermektedir. En büyük dönüşümü Hıristiyanlık ile kurduğu ilişkiyle yaşamış olan İskenderiye Okulunun, Nesturi-Monofizit Kiliseleri ve Hıristiyan Kilise Babaları aracılığıyla İslâm düşüncesini de belli alanlarda etkilediği söylenebilir. İskenderiye'deki bütün okullarda yaygın ve ortak olan Neo Platoncu'lüğün ve alegorizmin belli ölçülerde Müslümanları etkilediğini söylemek mümkündür.

Hıristiyanların kendi teolojilerinde felsefi ve mantıksal çıkarımlarda bulunması geleneğinin, Müslümanların inançlarını savunmada faydası olmuştur. İskenderiye Okulunun mantık, felsefe ve tıp gibi ilimlerde İslâm düşüncesi üzerinde belirgin bir etkisi olmuştur. Özellikle Aristoteles ve Platon'un geç dönem şarihlerinin İskenderiye'de ortaya koydukları eserler, Müslüman filozofların Yunan felsefesini yorumlamalarında etkisi olmuştur. Bunun dışında

talim meclisi, ders halkası ve ilim metoduna dair konularda da göz ardı edilemeyecek tesirleri olmuştur.

Netice olarak kültürler arası etkileşimi ve diyalogu doğal kabul ettiğimizde İslâm düşüncesinin de farklı zamanlarda diğer kültürlerle karşılıklı alış verişlerde bulunduğunu inkâr edemeyiz. Ancak bize göre İslâm düşüncesi, İskenderiye Okulu örneğinde de görüldüğü üzere, hiçbir kültürel birikimi olduğu gibi almamış, onu kendi değer ve düşünce dünyasına göre yorumlamış ve özgün bir niteliğe kavuşturmuştur. İskenderiye Okulunun Yahudilik ve Hıristiyanlık üzerinde bıraktığı baskın tesirin bir benzerini İslâm düşüncesi üzerinde oluşturmaması da bu konudaki tespitimizi doğrular niteliktedir.

Kaynaklar

Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına göre Tevrat*, İstanbul. Pınar yayınları, 2010.

Adamson, Peter, Richard c. Taylor, *İslâm felsefesine giriş* çev. M. Cüneyt Kaya İstanbul: Küre yayınları, 2015.

Andre Bonnard, *Antik Yunan Uygarlığı 3*, çev. Kerem Kurt Gözü İstanbul evrensel Basım Yayınları, 2004.

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010,

Aykıt, Dursun Ali, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, İstanbul: Eskiyei Yayın evi, 2011

Ahmet Midhat: “Darülfünun Kürsüsünden Felsefe Tarihi Dersleri” / Ali Utku. -- İstanbul, 2010. - Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları, 18. sayı [İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü Özel Sayısı

Aydın, Mahmut - Duran, Asım, *Kuran ve Hıristiyanlar*, İstanbul: Kuramer, 2019.

Mustafa, “Mübâhele” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Ankara: TDV Yayınları, 2006, 31/425.

Alfred J. Butler, D. Litt., F.S.A., *The Arab Conquest of Egypt*, Edited by P.M. Fraser, Oxford; Oxford University Press 1978.

Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. AyÇe Mera, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

Keklik Nihat, *İslâm Mantık Tarihi*

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Bozkurt, Nahide *Mutezilenin Altın Çağı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Bakkal, Ali, *Harran Okulu* İstanbul: Şanlıurfa İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2006.

Bozkurt, Nadide, *Mutezilenin Altın Çağı*.

Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1988.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.

Chisholm, Hugh, *"Alexandrian School"*. Encyclopædia Britannica. Cambridge: Cambridge Press, 1911.

Carmen Chica, *Alexandria: History and Culture*, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2016.

Chisholm, Hugh, *Alexandrian School*, Encyclopædia Britannica. Cambridge: Cambridge Press, 1911.

Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, Dini İlmî Edebi Aylık Dergi, cilt: XII, Sayı: 2, Mart-Nisan 1973, Emel Matbaacılık, Ankara,

Droysen, *Büyük İskender Tarihi*, çev. Bekir Sıtkı Baykal, İstanbul: Dharma Yayınları, 2007,

De Lacy O'Leary D.D, *How Greek Science Passed to the Arabs*, London: Assyrian International News Agency Books Online, 1949.

Doru, Nesim, *Doğu'dan Batı'ya Köprü Süryaniler Felsefe ve Çeviri Geleneği*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2007.

Dawson, Christopher, *Batının Oluşumu*, Çev: Dinç Tayanç, Dergah Yay., İstanbul, 1976.

Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi III*, çev. Ali Berktaş, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2003.

Fr. Tadros Y. Malaty, *The School of Alexandria Book One Before Origen*, Jersey City: St. Mark's Coptic Orthodox Church, 1994.

editor: Ekmeleddin İhsanoğlu, *İslâm'da Kültür ve Bilgi*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2008, *Helenleştirilenlerin Yolu: Yunan Felsefesinin İslâm Medeniyetine Katkıları*, Abdurrahman Badawi, cilt:5, 439.

Ed. KAYACIK, Ahmet *İslâm Mantık Tarihi Üzerine Araştırmalar*, Nicholas Rescher, Kayseri, 2013.

el-Cabiri, Muhammed Abid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

el-Câbirî Muhammed Âbid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev: Said Aykut, İstanbul: Kitabevi Yayınevi, 2000.

Fayda, Mustafa, "Fetih" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Ankara: TDV Yayınları, 2006, 12/467.

Franziska Weidner, *Der Beitrag des İslâm zur Wetlkultur İslâmiyetin Dünya Kültürüne Hizmetleri* çev. Mehmet Turhan Özdemir, Dini İlmi Edebi Mesleki Aylık Dergisi XII/2 Ankara: Emel Matbaacılık, 1973.

Grant, Edward, 2008. *The Fate of Ancient Greek Natural Philosophy in the Middle Ages: Islam and Western Christianity*. The Review of Metaphysics, 613, 503-526. Retrieved December 9, 2020, from <http://www.jstor.org/stable/20130975>.

Gözütok, Şakir, İslâm Eğitim tarihinde Müesseleşme, Dilli Araştırmalar, Eylül-Aralık 2006.

Gutas, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society* London: Routledge, 1998.

Garth Fowden, *Alexandria between Antiquity and Islam: Commerce and Concepts in First Millennium Afro-Eurasia*, 2004, Online ISSN: 1867-0318, Millennium | Volume 16: Issue.

Gördük, Yunus Emre, İşari Tefsirin Mahiyeti, Meşruiyeti ve Bâtını Yorumdan Farkı, Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim], 2011, cilt: XI, sayı: 2,

Gündüz, Şinasi, "Alegorik tefsir" Din ve İnanç sözlüğü, İstanbul: Vadi Yayınları, 2017.

H. J. Blumenthal, *Alexandria as a Centre of Greek Philosophy in Later Classical Antiquity*, Berlin: Egyptian University of Liverpool, 1972.

Hussein El-Zohary, *The Late School of Alexandria and Its Influence on Islamic Philosophy*, Head of The Academic Studies & Events Section Manuscript Center Academic Research Sector Bibliotheca Alexandrina.

Harry Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelamı*, çev. Kâsım Turhan, İstanbul: Kitabevi, 2001.

Hobson, John M. *Batı Medeniyetinin Doğulu kökenleri*, Çev. Esra Ermert, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.

Harrington, L. "Allegory", New Catholic Encyclopedia, Second Edition, Detroit: Thomson & Gale, 2003.

İbrahim, Fazıl Halil, *Emeviler Döneminde Tercüme Faaliyetleri ve İlmî Gelişmelerin Öncü Hareketleri*, Çev: Ahmet Aslan, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.

İnan, Ahmet, *Harran Okulu*, 1. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, Şanlıurfa: Şelale Matbaası, 2006.

İgnaz Goldziher, İslâm Tefsir Ekolleri, Çev: Mustafa İslâmoğlu, Gşt., 1997, s.201-284.

Keskin, İbrahim, *Modernizmin Kıskaçından Postmodern Dünyaya Din ve İslâm*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2014.

Kalın, İbrahim, *İslâm ve Batı*, Ankara: İsam Yayınları, 2007.

Kayacık, Ahmet, *Bağdat Okulu*, İstanbul: Üniversite Kitabevi, 2004.

----- Bağdat'tan Endülüs'e Mantık Geleneği ve İbn Rüşd, Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek: İbn Rüşd, 2009, cilt: II.

Kaya, Mahmut, "Meşşâiyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Ankara: TDV Yayınları, 2004, 29/393.

L. E. Ramelli, *Philo as Origen's Declared Model: Allegorical and Historical Exegesis of Scripture*, Boston: Christian-Jewish Learning at Boston College, 2012.

Malaty, *The School of Alexandria Book One Before Origen*, 30; Dursun Ali Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, İstanbul: Eskiyeni Yayın evi, 2011.

Majid Fakhry, 'Philosophy and Theology: from the Eighth Century CE to the Present,' in J. L. Esposito, ed. *The Oxford History of Islam* Oxford University Press, 2000.

M. Hobson, John, *Batı Medeniyetinin Doğulu kökenleri*, çev. Esra Ermert, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015.

Macleod, Roy *İskenderiye Kütüphanesi Antik Dünyanın Öğrenim Merkezi*, (Ankara: Dost Yayınları,2006),

Max Meyerhold, Mine'1 – İskenderiye İla Bağdad, çev. Abdurrahman Bedevi, Beyrut, 1980.

Namık, Mustafa, *Küçük Felsefe Tarihi*, İstanbul: Tefeyyüz Kütüphanesi, 1993.

Önkal, Ahmet, “Hicret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Ankara: TDV Yayınları, 1998, 17/459.

Özgüdenli, Osman Gazi, “Merv”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Paul Getty, *Alexandria and Alexandrianism*, California: Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, 1996.

Rudolf Pfeiffer, *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, New York Oxford University Press, 1968.

Rescher, Nicolas, *The Development of Arabic Logic*, Pittsburgh, I 964.

Sönmez, Zekiye, *İslâm'ın ortaya çıktığı dönemde Arap Yarımadasında Hıristiyanlık*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Şelebi, Abdülcelil, *Batınî Tefsirinin Doğuşu ve Nedenleri*, çeviren: Gıyasettin Arslan, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004.

Sandra Toenies Keating, *What Catholics Should Know About Islam*, General Editor. Father Juan-Diego Brunetta, New Haven: Knights of Columbus Supreme Office, 2008.

Tarakçı, Muhammed, *Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu*", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 19, S. 1, 2010, Bursa,

Tortuk, Bilgehan Bengü Sinan B. Sabit'e Göre Hikmet ve Edebin Tazammunları, I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, 28-30 Nisan 2006, 2006, cilt: I

Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1983.

Vural, Mehmet, *İslâm felsefesi tarihi İslâm düşüncesinin tarihsel seyri*, Ankara: Elis Yayınları, 2016,

Yücel, Ahmet, *Oryantalistler ve Hadis* İstanbul: M.Ü. İlahiyat fakültesi vakfi yayınları 2003.

-----Yüksel, Ahmet Turan, *İslâm'da Bilim Tarihi*, Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2012.

Willem Hendrik Oliver, *Influence of the Catechetical School of Alexandria on the growth and development of Christianity in Africa*, Unisa: University Of South Africa, 2018.

William Montgomery Watt, *Müslüman-Hıristiyan Diyalogu-Yanlı Anlaşımaların Eleştirisi*, Çev. Fuat Aydın, İstanbul: Birey Yayınları, 2000.

https://en.wikipedia.org/wiki/Lighthouse_of_AlexandriaErişim Tarihi: 05.06.2020

<https://www.ancient.eu/article/207/what-happened-to-the-great-library-at-alexandria/> Erişim tarihi 05.06.2020

https://en.wikipedia.org/wiki/Allegorical_interpretations_of_Plato (Erişim tarihi 05.06.2020)

https://tr.wikipedia.org/wiki/Grek-Baktriya_Krall%C4%B1%C4%9F%C4%B1erişim tarihi 10/10/2020)

<https://tr.wikipedia.org/wiki/Merverişim> tarihi 05.06.2020(Erişim tarihi 06.06.2020)

<https://www.historicjesus.com/glossary/jewsofalexandria.html>(Erişim tarihi 07.06.2020)

https://www.dunyadinleri.com/tr-TR/dunya-dinleri/hristiyan-kutsal-metinleri/oku_kitab-i-mukaddes-tefsirleri(Erişim tarihi 12.06.2020)

<http://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-mysticism/>(Erişim tarihi 11.06.2020)

HADİS İLMİNDE PROBLEM ALANLARI

TARİHTEN GÜNÜMÜZE KUR'ÂN İLE YETİNME SÖYLEMİNİN KRİTİĞİ

Recep ASLAN*

Giriş

Kur'ân ile yetinme söylemi/Hadisi inkâr düşüncesi, her dönemde az veya çok Müslümanların gündeminde olmuş bir meseledir. Çağımızda sünnete karşı olumsuz tavır takınan marjinal gruplar olduğu gibi, tarihi süreç içerisinde de sünneti kabul etmeyen, İslâm'ın sadece Kur'ân'dan ibaret olduğunu gizli veya açıkça iddia eden “Kur'ân İslâm'ı” veya “Kur'ân Müslümanlığı” şeklinde bir takım isimlerle kendini nitelendiren zümreler olmuştur.

Bu çalışmamızda Kur'ân ile yetinme söyleminin tarihi arka planına ana hatlarıyla değinip kısa bir değerlendirmeye iktifa edeceğiz.

1. Tarihî Arka Plan

Hicrî 2. asırdan itibaren bazı grupların Kur'ân'la yetinme düşüncesini ortaya attıkları ve dolayısıyla hadisi/sünneti reddetmeye başladıkları görülmektedir. Hadis kaynaklarında yer alan aşağıdaki rivâyet konunun önemi açısından dikkat çekicidir:

Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*Bilin ki, bana Kur'ân ile birlikte onun bir benzeri de verilmiştir. Karnı tok bir şekilde koltuğuna kurulmuş olan bazı kimselerin '(Sadece) bu Kur'ân'a sarılın; Kur'ân'ın helal dediğini helal, haram dediğini haram kabul*

*Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü
Hadis Anabilim Dalı, 27310, Şehitkamil/Gaziantep/. recep_aslan72@hotmail.com.
ORCID: 0000-0002-7541-0405.

edin.’ diyeceği zamanlar yakındır. Bilin ki, Allah’ın Resûlünün haram kıldıkları da Allah’ın haram kıldıkları gibidir.”¹

Bu rivâyette de görüldüğü gibi sadece Kur’ân’la yetinme ve sünnete önem vermeme eğiliminin izlerinin İslâm’ın ilk dönemlerine kadar uzandığı ortaya çıkmış olmaktadır.

Kitlesel anlamda hadislere karşı ilk menfi yaklaşıma sahip olan topluluğun Haricîler olduğu söylenebilir. Haricilerin hadisleri inkâr ettikleri söylene de bunun bütün hadisleri kapsadığını söylemek mümkün değildir. Genel anlamda hadisleri inkâr etmemekle birlikte, fitne olaylarına karıştıklarından dolayı çoğu sahâbenin rivâyetlerini kabul etmemişlerdir. Kendi düşünce yapılarına uymayan hadisleri çok kolay bir şekilde reddetmişlerdir.² Haricîler içerisinde İbâdîler gibi Ehl-i sünnete yakın gruplar da vardır. İbâdiyye mezhebinin önemli imamlarından olan Rebî’ b. Habîb’in (ö. 180/796) *el-Câmiu’s-Sahîh* adlı eseri, İbâdiyye mezhebi nezdinde Kur’ân’dan sonra en sahih ve muteber kaynak olarak kabul edilmektedir.³

İkinci sırada ise Şia mezhebi gelmektedir. Bunların içerisinde de aşırı giderek hadisleri reddedenler olmakla birlikte, genel anlamda hadisleri tamamıyla reddettikleri söylenemez. Bunlar her hadisi almak yerine Ehl-i Beytten gelen hadisleri almayı tercih etmişlerdir. Başka bazı sahâbîlerden de kendi görüşleri ile çelişmeyen rivâyetleri kabul etmişlerdir.

Mutezile mezhebi de genel manada hadisi inkâr etmemekle birlikte metin tenkidi adı altında bazı hadisleri reddetmişlerdir. Ehl-i

¹ Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş’as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Riyad: Beytu Efkârü’l-Devliyye, 1419/1999), Sünne”, 6 (No. 4604); Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turasi’l-Arabîyye, ts.), “İlim”, 10 (No. 2663, 2664); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), “Mukaddime”, 2 (No. 12,13); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût v.dğr. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1416/1995), 28/410-411.

² Kâmil Çakın, *Hadis İnkârcıları* (Ankara: Seba Yayınları, 1998), 98.

³ Ahmet Özdemir, *İbâdiyye’nin Ana Hadis Kaynağı Rebî’ b. Habîb’in Müsnedi* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 2.

Hadis sened tenkidine önem verirken Mutezile metin tenkidine önem vermiş, râvîlerin mutezilî ve kelâmcı olmasını tercih etmiştir.⁴

Mezheplerin dışında, bazı kişilerin hadislere karşı şüphe ile baktıkları ve Kur'ân'dan başka bir kaynağı kabule yanaşmadıklarına rastlanılmaktadır. Sahâbeden İmrân b. Husayn (ö. 52/672) ile sünnet konusunda tartışan şahsın durumu bunun örneklerinden birisidir. İmrân b. Husayn, Hz. Peygamber'in sünnetinden söz ederken birisi araya girerek sünneti küçümser vaziyette "Ey Ebû Nüceyd bize Kur'ân'dan bahset!" demiştir. Bunun üzerine İmrân b. Husayn kişiye şu yanıtı vermiştir: Sen ve arkadaşların Kur'ân'ı okumuyor musun, bana namazın nasıl eda edileceğinden, zekâtın ne tür mallardan verileceğinden vb. konulardan bahsedebilir misin? İmrân bu tür açıklamalarla adamı susturmuştur.⁵

Bu rivâyette henüz sahâbenin yaşadığı dönemde sünnete gerek olmadığı, yalnız Kur'ân ile yetinilebileceği fikrinin ilk izlerini görmek mümkündür.

İlk dönemlerdeki hadislere karşı bu olumsuz yaklaşım kitlesel değil bireysel, evrensel değil yöreseldi. Fakat bu düşünce, zamanla genişleyerek toplumsal bir hale dönüştü. Yer yer ve dünyanın çeşitli bölgelerinde bu düşünce dillendirilmeye başlanmıştı. Hadislerle karşı ortaya çıkan ilk kimseler Irak bölgesindendi. Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749) Basra'lıydı. İmrân b. Husayn ile tartışan kişi Iraklıydı. Yine İmâm Şâfiî'nin (ö. 204/819) söz ettiği, sünneti delil olarak kabul etmeyenlerin çoğunluğu Basra'lıydı.⁶ İmam Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) yanında hadis okunurken Kufeli biri girdi ve: "Bu hadisleri bırakın" dedi. Ebû Hanife ona şiddetli bir şekilde kızarak şöyle dedi:

⁴ Hüseyin Çelik, *Sünnete Farklı Yaklaşımlar* (İstanbul: Hiperyayın, 2019), 78-79. Ayrıca bk. Çakın, *Hadis İnkarcıları*.

⁵ Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdilmeccid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1404/1983), 18/166; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 1/109-110.

⁶ Muhammed Mustafa el-A'zamî, "Sünneti İnkâr Edenler", çev. Nuri Topaloğlu, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 434; Çelik, *Sünnete Farklı Yaklaşımlar*, 79.

“Eğer sünnet olmasaydı bizden hiç kimse Kur’ân’ı anlayamazdı.”⁷ Bu çeşit örneklerden hareketle, ilk dönemde sünneti inkâr edenlerin genelinin Irak merkezli olduğu söylenebilir.

İmâm Şâfiî’nin (150/767-204/820) yaşadığı zaman dilimine bakıldığında Kur’ân’la yetinme ve sünneti red eğiliminin bu dönemde de olduğu görülmektedir. Yani hadis inkârcılığının 8. yüzyılın sonları ve 9. asrın başlarında yaygın bir görüş haline geldiği anlaşılmaktadır. İmâm Şâfiî, *el-Umm* adlı eserinin “Cimau’l-İlim” bölümünde, bu konuya yer vermiştir.⁸ Şâfiî, yaşadığı çağda sünnete karşı oluşturulan olumsuz hareketleri üç kısımda toplamaktadır: Ona göre, birinci grupta olanların iddiası şu şekildedir: Kur’ân her şeyi beyan etmiştir. Onun vasfı da budur. Hadis ise insanlar tarafından aktarılmaktadır. Hal böyle iken, sünnet, teşrîde Kur’ân’a karşı nasıl denk kanıt olarak kabul edilir. Kur’ân’ın hadise gereksinim duymadığı ve hadis râvîlerinin, unutkanlık, hata ve yalandan uzak olmamaları nedeniyle hadisin teşrîde yerinin olmadığı fikri iddia edilmektedir. İkinci grubun görüşü de şu şekildedir: Bir konuda aktarılan rivâyetler, sadece Kur’ân tarafından o konuda izah yapılmış ise kabul edilir. Bunun dışında kalanlar reddedilir. Yani sünnetin Kur’ân’a ek hüküm getiremeyeceği iddia edilerek sünnet kısmen devre dışı bırakılmaktadır. Üçüncü fikre göre ise, sadece mütevatir rivâyetler kabul edilmeli, haber-i vâhid rivâyetler ise inkâr edilmelidir. Bu grubun görüşüne göre de rivâyetlerin bütününe yakın bir kısmı reddedilmiş olmaktadır.⁹

İmâm Şâfiî, bu grupların görüşlerini nakletmekle beraber bu görüş müntesiplerine cevaplar da vermiştir. Fakat Şâfiî, bu görüş müntesiplerinin kimler ve hangi mezhepten olduğu konusunda herhangi bir açıklama yapmamıştır. Bunların kimlikleri konusunda tarihî süreç içerisinde pek çok tartışma olmuştur. Eserinde bu tartışmaları işleyen Hüseyin Hansu, bazı araştırmacıların, hadisleri reddeden bu kimselerin Mu’tezileden olduğunu, bu nedenle bu mezhep müntesiplerinin rivâyetleri bütünüyle kabul etmediğini iddia ettiklerini

⁷ Zeynuddin Abdurrahim el-İrakî, *el-Müstahrec ala’l-Müstedrek*, thk. Muhammed Abdulmünim (Kahire: Mektebetu’s-Sünne, 1410/1990), 15.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Umm*. thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib (Kahire: Dâru’l-Vefâ, 1422/2001), 9/5-42.

⁹ Şâfiî, *el-Umm*, 9/5-42 (Özetle aktarılmıştır.); Saffet Sancaklı, *Sünneti Doğru Anlamak* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 114-115.

ama bu görüşün hakikati yansıtmadığını söylemekte ve Mu'tezilenin hadisleri bütünüyle reddetme gibi bir tavrının olmadığı kanaatini ifade etmektedir. Söz konusu çalışmasında Hansu, hadisleri toptan inkâr eden fırkaların bazı Haricî gruplar olma ihtimalinin olduğunu söylemektedir.¹⁰

Hansu'ya göre, Haricilerin en azından bazı grupları, sünneti inkâr etmektedir. Dolayısıyla Şâfiî'nin bahsettiği rivâyetlerin bütününe inkâr eden grubun Mu'tezile değil, Haricilerin bazı fırkaları olması muhtemeldir.¹¹ Mustafa el-A'zamî de Mu'tezilenin ümmetin cumhuru gibi hadisleri delil olarak kabul ettiğini, görüşlerine uymayan bazı hadisleri reddetmiş olsalar da içlerinde hadisleri bir bütün olarak reddeden kimsenin olmadığını ifade etmiştir.¹²

2. XIX. Asır ve Sonrası Hadisi İnkâr Düşüncesi

Hicrî ikinci asrın sonlarına yakın zamanlarda sünneti red ve inkâr yanlısı küçük bir grubun mevcut olduğu ve bu grubun ikinci asrın sonuna veya en çok üçüncü asrın ortalarına kadar kalabildikleridir. Bu tarihten sonra bunların ardından hiç kimsenin bu işe kalkışmadığı müşahede edilmektedir. İslâm dünyası on bir asır gibi uzun bir zaman diliminde bu fitneden yana güvende yaşamıştır. Bu durum, sömürgecilik döneminin bidâyetiyle sona ermiştir. Hadisleri inkâr düşüncesinin 19. yüzyılda zirve yaptığını söyleyebiliriz. Bu asırda sömürgeciler, İslâm üzerine baskın olmak için ve Müslümanları bölüp, nizamlarını yıkarak darmadağın etmekten ibaret olan emperyalist projelerinin gerçekleşmesi namına fikir ve görüşlerini serpmeye başladılar. Sömürgeciler, sünnete saldırarak, onun delil oluşunda, sünneti tedvin edip, aktaranların samimiyetinde kuşkular uyandırmaya çaba göstermişlerdir.¹³

19. asır İslâm coğrafyasının mühim medeniyet merkezlerinin istilaya uğradığı bir asırdır. Bu merkezlerden ikisi ilgi çekicidir: Hindistan ve Mısır. Hindistan 1849, Mısır ise 1882 yılında İngiliz

¹⁰ Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004), 305-307.

¹¹ Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 308.

¹² Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Dirâsât fi'l-Hadisi'n-Nebevî* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1413/1992), 1/25.

¹³ Muhammed Tahir Hekim, *Sünnetin Etrafındaki Şüpheler*, çev. Hüseyin Aslan (İstanbul: Pınar Yayınları, 1985), 39-40.

işgaline maruz kalmıştır. Bu işgallerden önce de her iki merkez başta Fransa ve İngiltere olmak üzere batılıların nüfuz ve mücadele bölgeleri idi. İşgalle beraber bu iki mınıtkada yaşayan kişiler, batının gücüyle ilk defa bu denli yakınlaşmış ve sömürgecilerle beraber yaşamak durumunda kalmışlardır. Bu durum neticesinde tek taraflı bir etkilenme söz konusu olmuştur. Sömürgecilerle yüzleşme peşinden sorgulamayı getirmiştir. Her iki ülkede, Müslümanların düştükleri yerden kalkmaları, batılılar gibi kalkınmaları, fikri durgunluğun içinden çıkmaları ve en önemlisi de İslâm'ı cihanşümül bir din olarak başta kendilerine sonra da bütün insanlığa arz etmenin metot ve yöntemleri araştırılmaya teşebbüs edilmiştir. Müslümanların gelişmesinin önündeki engeller tespit edilerek bunların yok edilmesi gerektiği düşünülmüştür. Bu yaklaşım tarzı Müslümanları Kur'ân etrafında bir araya getirmeye, onu yeniden yorumlamaya yöneltmiştir. Hadisler ise birtakım sebeplerle ya önemli oranda eleştiriye maruz kalmıştır veya bütünüyle terk edilmesi gerektiği dillendirilmiştir.¹⁴

Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî (ö. 1979), sünnet inkârcılığının kronolojik seyrini verdikten sonra çeşitli değerlendirmelerde bulunmuştur. Mevdûdî'ye göre İslâm düşüncesi, yabancı felsefe ve gayr-i Müslim medeniyet ve kültürle karşılaşınca dışarıdan gelen tüm görüş ve akımları eleştirmek yerine, bütünüyle akla ve mantığa uygun kabul ederek, İslâm'ı bunların kalıbına dökmeye kalkışmıştır.¹⁵ Sünnet inkârcıları, bu maksatla sünneti ortaya koyan rivâyetlerin doğruluğuna şüphe düşürmeye ve bizzat sünnetin hücciyetini inkâr etmeye çaba göstermiştir.¹⁶ Neticede Resûlullah'ın nübüvvet makamını bir ulak veya postacı seviyesine indirgeyip, onun görevinin sadece Kur'ân'ı insanlara iletmek olduğunu vurgulamışlardır. Sadece Kur'ân'ın teşri kaynağı olduğunu, sünnetin ise teşri kaynağı olmadığını söylemişlerdir.¹⁷

a. Hindistan

¹⁴ Enbiya Yıldırım, "Sünnet veya Rivâyet Karşıtı Söylemlerin Tarihi", *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, Kutlu Doğum Sempozyumu 2001 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 179.

¹⁵ Ebû'l-A'lâ Mevdûdî, *Sünnetin Anayasal Niteliği*, çev. N. Ahmet Asrar (İstanbul: Bengisu Yayınları, 1997), 8.

¹⁶ Mevdûdî, *Sünnetin Anayasal Niteliği*, 9.

¹⁷ Mevdûdî, *Sünnetin Anayasal Niteliği*, 11.

Müsteşriklerin sünnetle ilgilenmeleri 1800'lü yıllarda başlamış¹⁸ ve bu konudaki çalışmaların ilk etkileri, İngilizlerin işgal ettiği Hindistan ve Mısır'da kendini göstermiştir. İlk önce Hindistan'da hadis ve sünneti tamamen reddeden bir düşünce (Kur'âniyyûn) ortaya çıktı. Bu düşüncenin ilk temsilcisi Kadiyanî tarikatının öncülerinden Seyyid Ahmed Han (ö. 1898), Çırağ Ali (ö. 1898), Abdullah Çekraleві'dir. Daha sonra bu düşünce, Ahmeduddin Amritsarî (ö. 1936) ve Eslem Ceracpûrî (ö. 1955) ile sürdürülmüştür. Son olarak bu görevi Gulam Ahmed Perviz (ö. 1985) üstlenmiştir.¹⁹

Kendilerini *Ehl-i Kur'ân* olarak isimlendiren bu kimseler, birçok konuda farklı görüşte olsalar da; Kur'ân'la yetinme ve sünnetin dinde hüccet olamayacağı gibi iki konuda fikir birliği etmişlerdir. Bu fırka daha da ileri giderek “*Her kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmez ise kâfirlerin ta kendileridir.*”²⁰ âyetini delil getirerek sünnetle amel edenin kâfir olacağını söylemişlerdir.²¹ Bunların peşinden giden birçok genç, sünnete yani Hz. Peygamber'in açıklamalarına başvurmadan, Kur'ân'ı daha iyi anlayacaklarını savunmuş ve Kur'ân'dan ilginç istinbâtlarda bulunmuşlardır.²²

Kur'ân'ın dini anlamak için esas olduğunu, sonradan tedvin edildikleri için hadislere ise, güvenilemeyeceğini ileri süren Seyyid Ahmed Han, hadisçilerin sened tenkidiyle ilgilenip metin tenkidiyle ilgilenmediklerini iddia eder.²³ Aynı ekolün mümessillerinden Abdullah Çekraleві'ye göre de “Yüce Allah'ın kitabı kâfidir. Çünkü o mükemmel ve tafsilatlıdır. Herhangi bir şerhe ve peygamberi tefsire ihtiyaç yoktur.”²⁴

¹⁸ Ali Çelik, “Kur'ân ve Sünnet Bütünlüğü”, *Diyanet İlmî Dergi*, 33/2 (1997), 33.

¹⁹ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlamasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 89.

²⁰ el-Mâide 5/44.

²¹ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlamasında Metodoloji Sorunu*, 89-90.

²² Süleyman en-Nedvî, “Sünnet'i Anlamaya Çalışmak ve Sünnet'e Olan İhtiyaç: Tahkiku Ma'ne's-Sünne ve Beyânu'l-Hâceti İleyha”, çev. Mahmut Kavaklıoğlu, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2002), 274.

²³ Yıldırım, “Sünnet veya Rivâyet Karşısı Söylemlerin Tarihi”, 180.

²⁴ Zaferullah Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 277.

Hız. Peygamber'in vazifesinin sadece Kur'an'ı ulaştırmak olduğunu ifade eden Perviz ise Hız. Muhammed'e (s.a.v.) tabi olmaya gerek olmadığını, çünkü Kur'an'da 'size indirilene tabi olun' emrinin bulunduğunu belirtir. Ona göre, şayet sünnet dinde bir niteliğe sahip olsaydı, Hız. Muhammed (s.a.v.) 'Benden Kur'an'dan başka bir şey yazmayın' hadisini söylemezdi. Bu doğrultuda Kur'an'a uygun hadis sadece sahih hadistir.²⁵ Perviz, kendisinin müçtehit olduğunu iddia ederek sadece Kur'an'ın delil olabileceğini ve onun dışında sünnetin mütevatir dahi olsa delil olamayacağını söylemiştir. Namazın vakitleri, rekâtları ve nasıl kılınacağı gibi hususları ise devlet başkanına bırakmıştır. Devlet başkanı bu gibi hususları danışmanlarıyla istişare ederek nasıl ve ne tarzda yapılacağını belirler.²⁶

Görüldüğu gibi, Kur'âniyyûn ekolüne mensup olanların bir kısmı hadisleri bütünüyle reddederken diğer bir kısmı ise hadislere son derece şüpheci yaklaşmakta, ihtiyatlı oluşlarını da yine hadislere dayandırmaktadırlar. Dolayısıyla Kur'âniyyûn ekolüne mensup herkesin hadisleri tamamen reddettiği söylenemez.²⁷

Aynı dönemde Hindistan'da Ehl-i Kur'an'a karşı, aynı aşırılıkta hadislere düşkünlük gösteren Ehl-i Hadis doğmuştur. Bunlar da Kur'âniyyûn ekolünün aksine hadis metinlerini, hasta ziyaretlerinde şifa, cenazelerde bağışlama niyetiyle okuyacak kadar kutsallaştırmıştır. Senedlerle birlikte hadis ezberlemeyi ise yeniden alışkanlık haline getirmişlerdir. Görmez'e göre bu iki kesimin tartışmalarından birçoğ olumlu görüş ve çalışmaların da ortaya çıktığını söylemek mümkündür.²⁸

b. Mısır

Mısır'da da aynı dönemde ve aynı endişelerle Kur'an etrafında bir araya gelme ve tecdit hareketi başladı. İlk olarak Cemaleddin Efgânî (ö. 1897) tarafından *el-Medresetu'l-İslahiyye* veya *Modern*

²⁵ Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 278.

²⁶ A'zamî, "Sünneti İnkâr Edenler", 441.

²⁷ Mehmet Hayri Kırbaoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 120; Yıldırım, "Sünnet veya Rivâyet Karşıtı Söylemlerin Tarihi", 181. Ayrıca bk. Abdülcelil Bilgin, *Kur'an'ı Tanımak: Tarih-Dil-Yorum* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2018), 277-282.

²⁸ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlamasında Metodoloji Sorunu*, 90.

Rasyonalizm Ekolü ve Sünnet adı altında İngiliz sömürgeciliğine karşı bir ekol oluşturuldu.²⁹ Efgânî'nin Kahire'de başlattığı bu hareket, bütün insanlığı İslâm'ı yenilenmeye davet etti. Ardından talebesi Muhammed Abduh'la (ö. 1905) beraber, sürgünde buldukları Avrupa'da neşriyat yoluyla Müslümanları öz kaynaklarından beslenerek İslâmî uyanışa, bid'at ve hurafelerden kaçınmaya, sömürgeci kurtuluşa çağırıyordu. Mısır'a döndükten sonra başlatılan İslâmî tecdid hareketinin önderliğini üstlenen Abduh'un mesaj ve çalışmaları bütünüyle Kur'ân merkezli idi. Başka tefsir çalışmalarında görüldüğü gibi onun "Menar" tefsirinde de müsbet bilimlerin ağırlığı ve Kur'ân'ın modern bilimlerle uzlaştırılması kendini göstermektedir.

Abduh, ateşli bir içtihat taraftarı olarak insanlara taklitten kurtulmayı, geçmiştekilerin donuk fikirlerine saplanmamayı tavsiye etti. Abduh'un nazarında haberlerin Buhârî (ö. 256/870) ve Muslim'in (ö. 261/875) *el-Câmi'u's-Sahih*'lerinde veya diğer muteber hadis kaynaklarında oluşu bir değer ifade etmemekteydi. *Menar* dergisini çıkaran Abduh'un talebesi Reşid Rızâ (ö. 1935) İslâm'ın modern dünyaya ayak uydurmasını isteyip kadınlara medeni hakların verilmesi, çok evliliğin yasaklanması gibi istekleri seslendirmesinin yanında dergi kanalıyla hadis ve sünneti Mısır'da o dönemde dini tartışmanın merkezine çekmiştir.³⁰

Reşid Rızâ'dan sonra talebeleri de sünneti tamamen reddetmişlerdir. Bunların başında "Sünnetsiz İslâm" sloganıyla ortaya çıkan Mirzâ Bakır gelir. Mirzâ Bakır'ın bu fikirlerini ilk kez tartışma sahnesine koyan kişi ise bir tıp doktoru olan Muhammed Tevfik Sıdkî'dir (ö. 1920). O'nun "*el-İslâmu Huve'l-Kur'ânu Vahdeh (İslâm sadece Kur'ân'dır)*" adlı makalesi "*el-Menâr*" dergisinde yayınlanınca Mısır'da görülmemiş bir tartışma başlar.³¹ Sıdkî, Kur'ân metninin tek olduğunu, hadislerin ise Hz. Peygamber'in vefatından sonra yazıldığını, bunun içlerine onlardan olmayan malzemenin karışmış olabileceğini, mevcut hadisler arasında oldukça farklılık arz

²⁹ Ali Cüneyt Eren, "Başlangıcından Günümüze Kur'ân Tefsirinde Sünneti Devre Dışı Bırakan Hareketler", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları I* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 53.

³⁰ Yıldırım, "Sünnet veya Rivâyet Karşısı Söylemlerin Tarihi", 182.

³¹ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlamasında Metodoloji Sorunu*, 90.

eden durumların da bunu teyid ettiğini; müctehidlerin hadislere baktıklarında çoklarının mevzû olduklarını gördüklerini, kendi görüşünü ortaya çıkarmak için de hadislerin bir kısmını atmak durumunda kaldıklarını ve tüm gayretin Kur’ân’a yönlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir.³²

İsmail Edhem ise 1934 yılında neşrettiği bir broşürde “*Sahihan*”dakileri de içine katarak bütün hadislerin asıllarının ve temellerinin sabit olmadığını iddia etmiştir. Benzer iddiaları, Ahmed Emin (ö. 1954) *Fecrül-İslâm*’ında, Mahmud Ebû Reyve (ö. 1970) *Advâun ale's-Sünneti'l-Muhammediyye*’sinde, Ahmed Zeki Ebû Şâdi’nin (ö. 1955) *Sevretül-İslâm* adlı eserlerinde görmek mümkündür.³³ Taha Huseyn (ö. 1973), Hasan Hanefi gibi şahsiyetler de bu çizgiyi takip etmişlerdir.³⁴

c. Türkiye

20. yüzyılın son çeyreğine kadar Türkiye’de hadis etrafında yoğun tartışmalar olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. 1926 yılında Daru’l-Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası’nda yazmış olduğu *Dinî ve Gayr-ı Dinî Rivâyetler* adlı makalede hadislerin tespitinde senede önem verildiğini ve metnin ihmal edildiğini, hadislerin yeterince tenkide tabi tutulmadığını ilk söyleyen kişi Zakir Kadiri’dir (ö.1954). Ülkemizde hadis tenkidinin ciddi anlamda M. Said Hatiboğlu ile başladığı söylenebilir. Onun başlattığı bu hareket gerekli bilimsel şartları yerine getirmek suretiyle İlahiyat Fakülteleri başta olmak üzere hadis alanında yapılan çalışmalarda kendisini göstermektedir.³⁵

Bu metodik çalışmaların yanında bütün hadis mecmuasını reddedenler de vardır. Örneğin Edip Yüksel, “Kur’ân’dan başka hangi hadise inanıyorsunuz?” başlığı altında tenkitlerini sıralamıştır. Ona göre, Yahudilerin yaptığı gibi, Müslümanlar da Hz. Peygamber’in

³² Yıldırım, “Sünnet veya Rivâyet Karşısı Söylemlerin Tarihi”, 182; Şehmus Demir, *Kur’ân’ın Yeniden Yorumlanması* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 76; Hüseyin Çelik, *Sünnete Farklı Yaklaşımlar*, 84.

³³ Yıldırım, “Sünnet veya Rivâyet Karşısı Söylemlerin Tarihi”, 183; Ali Çelik, “Kur’ân ve Sünnet Bütünlüğü”, 34. Ayrıca geniş bilgi için bk. Hekim, *Sünnetin Etrafındaki Şüpheler*, 57-82.

³⁴ Yıldırım, “Sünnet veya Rivâyet Karşısı Söylemlerin Tarihi”, 183.

³⁵ Yıldırım, “Sünnet veya Rivâyet Karşısı Söylemlerin Tarihi”, 183.

vefatından sonra uydurdukları binlerce yalanı Hz. Peygamber'e isnad ettiler. Bu uydurma dini kaideleri, tıpkı Yahudilerin yaptığı gibi sünnet (pratik) ve hadis (söz) olarak isimlendirdiler. Cahil kimseler Kur'ân'da tenkit edildiği şekilde çeşitli sorular sorup yanıt beklediler.

Mesela uyurken hangi tarafa yatmak gerektiği, sakalın ne kadar uzatılacağı, yemekleri hangi elle yemenin daha faziletli olacağı, hangi meyve ve sebzeleri yemenin daha sevap olacağı gibi sorulara cevap üretmeye başladılar. Bu şekilde saçma sorularının yanıtını Kur'ân'da bulamayınca Hz. Peygamber'in ağzından yanıtlar uydurmaya başladılar. Hurafe ve çelişkiler ile dolu bu uydurma nakiller üzerinde tartışıp mezhep mezhep bölündüler. Münafıklar bu durumdan istifade ederek yüz binlerce rivâyet uydurdular. Yüksel'e göre, ilgi çekicidir ki Hz. Peygamber'in bir numaralı hasmı olan Buhârî, Hz. Peygamber'e hakaret ve iftiralarla dolu eserini Hz. Peygamber'in ölümünden iki yüzyıl sonra telif etmiştir.³⁶ Yüksel, aynı zamanda "Kur'ân'ın yanında sayısız hadis kitapları" başlığı altında da *Kütüb-i Tis'a'yı* Kur'ân'a ortak koşulan kitaplardan saymıştır. Ona göre, sünnî mezhepler genellikle altı hadis kitabının "en sahih" eserler olduğuna kanaat ederler.

Bu eserlere ek olarak Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) *el-Muvatta'*, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'i ve Dârimî'nin (ö. 255/869) *es-Sünen*'i de itimat ettikleri ve Kur'ân'a ortak koştukları eserlerdendir. Yazar daha ileri giderek sünnî âlimlerin Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahih*'inde geçen Kur'ân ile çelişen rivâyetlerini Kur'ân'a tercih etmekte tereddüt etmediklerini iddia etmiştir. Yüksel, Hanefî mezhep bilginlerinin hadis ile Kur'ân çeliştiğinde hadisin Kur'ân'ın hükmünü iptal edebileceğini ileri sürdüklerini ve Hanefîlerin bunu bir mezhep görüşü olarak kişilere dikte ettiklerini söylemiştir.³⁷ Eserinin kimi yerlerinde sahâbeye de dil uzatmış ve Ebû Hureyre gibi bir sahâbînin sabikalı bir yalancı olduğunu ifade etmiştir.³⁸

Ülkemizde, hadis birikimi olmadan rivâyetler hakkında toptan genellemelerde bulunan, ele aldığı çeşitli hadislerle bütün hadis

³⁶ Edip Yüksel, *Müslüman Din Adamlarına 19 Soru* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2016), 21-22.

³⁷ Yüksel, *Müslüman Din Adamlarına 19 Soru*, 26.

³⁸ Yüksel, *Müslüman Din Adamlarına 19 Soru*, 28.

külliyatını karalayan başkaları da vardır. Örneğin Emre Dorman eserinde “Hadisler Neden Dinin Kaynağı Olamazlar?” adlı bir bölüm yazmıştır. Hadislerin birçoğunun güvenilir olmadığını ileri sürerek görüşlerini ise şöyle ifade etmiştir: “Hadisler dinin kaynağı olamaz. Çünkü örnek verilen birçok âyette net bir şekilde görüldüğü gibi dinin tek kaynağı vardır. O da Kur’ân’dır. Allah dinini Kur’ân vahyi ile bildirerek tamamlamıştır. Hadis rivâyetleri hem Kur’ân ile hem kendi aralarında hem de akıl ve mantık kuralları ile çelişiyor olmasaydı yine de dinin kaynağı olamazlardı. Allah’ın dinine uymak isteyen Allah’ın belirlediği ile yetinmelidir.”³⁹

Yazar, Muhammed Abduh, Mahmud Ebû Reyve gibi Mısırlı yazarlardan etkilenecek başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere hadis kaynaklarını itibarsızlaştırıp ciddi tenkitler yöneltmektedir. Ona göre, “Söz konusu kitaplardaki birçok hadis, hem Kur’ân ile hem kendi aralarında hem de insan aklı ve yaratılışı ile çelişmekte ve dini tam anlamıyla anlaşılabilir, içinden çıkılmaz ve yaşanılmaz bir hale getirmektedir. Dolayısıyla güvenilir kabul edilen hadis kaynakları, hiç de zannedildiği gibi güvenilir değildir... Bu hadisleri toplayanlar, hadis rivâyetlerinin Kur’ân’a uygunluğunu gerektiği gibi gözetmedikleri gibi kendi içinde tutarlı olmalarını da gerektiği gibi gözetmemişlerdir. Tek başına bu bile hadis rivâyetlerinin tamamına yakınının Peygamberimize ait olmadıklarının ve ondan çok sonra uydurduklarının yeterli delilidir. Bu yüzden hadis rivâyetlerine güvenmek mümkün değildir.”⁴⁰

Yazara göre, *Kütüb-i Sitte* olarak bilinen meşhur ve güvenilir kabul edilen hadis kitaplarında geçen birçok hadis, en başta Kur’ân ile sonra akıl ve insan tabiatı ile sonra da kendi aralarında çelişir.⁴¹

Netice

Netice olarak şunu söyleyebiliriz ki, sadece Kur’ân’la yetinilebileceğini, sünnetin reddi ile ilgili düşüncesini iddia eden

³⁹ Emre Dorman, *Allah’a Öğretilen Din* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2018), 91.

⁴⁰ Dorman, *Allah’a Öğretilen Din*, 91-92.

⁴¹ Dorman, *Allah’a Öğretilen Din*, 95. Yazar, başka bir eserinde de “İslâm, rivayet dini değildir” başlığı altında Kur’ân’la yetinebileceğini ve hadis eleştirisini sürdürmüştür. Bk. Emre Dorman, *İslâm Ne değildir* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2018), 162-208.

marjinal ve küçük bazı gruplar günümüzde olduğu gibi, tarihin çeşitli dönemlerinde de görülmüştür. İlk dönemlerde bireysel manada olan bu hareketler 19. Yüzyıldan sonra müsteşriklerin etkisiyle Hindistan, Mısır gibi ülkelerde yaygınlaşmıştır. Müslümanların birlikteliğini sağlayacak olanın sadece Kur'ân olduğu, hadislerin ise bu amacın önünde birer engel oldukları fikri yerleştirilmeye gayret edilmiştir. Sünneti/hadisi engel gören kimselerden bazıları, hadislerin tümünü inkâr ederlerken bazıları ise hadislerin yeniden değerlendirmeye tabi tutularak sahih rivâyetlerin zayıf rivâyetlerden ayrılmasını gündeme getirmişlerdir.

Kur'ân ile yetinme söyleminin bir takım çıkmazları vardır. Sadece Kur'ân ile yetinme demek, Hz. Peygamber'in tebyîn görevini elinden alıp sadece tebliğ görevi ile iktifa etmek demektir. Kur'ân emirlerini sözlü ve pratik olarak izah etmek ve dinî konularda hüküm vermek Hz. Peygamber'in görevleri arasında yer alır. Kur'ân ile yetinme söylemini dillendiren çevreler, Resûlullah'ın konumu ile alakalı âyetleri parçacı yaklaşımla işlemekte, Hz. Peygamber'in statüsünü adeta bir aracı/ postacı durumuna indirgemektedir.

Ayrıca Hz. Peygamber'in Kur'ân'da olmayan birçok uygulamaları mevcuttur. Örneğin hac ve oruç gibi hükümlerin aslı Kur'ân'da olmasına rağmen bunlarla ilgili çoğu hükümler sünnetle belirtilmiştir. Sünneti reddedenler aslında Kur'ân'ın pratiğini de reddetmiş oluyorlar. Dolayısıyla sahih sünnetin itibarsızlaştırılması, Kur'ân'ın da itibarsızlaştırılması sonucuna götürür. İslâm dininin esası Kur'ân ve sünnete dayanmaktadır. Bu iki asıldan birini kabul etmemek dinin bir kısmını kabul edip diğer bir kısmını inkâr etmek anlamına gelir.

Hz. Peygamber'den gelen rivâyetlerin güvenilir olmadığı fikri ise, hadis âlimlerinin hadislerin sıhhatini tespit konusunda yaptıkları çalışmaları görmezden gelmek anlamına gelir. Zira hicrî ikinci asırdan itibaren muhaddislerin hadislerle ilgili titiz çalışmaları onların bu husustaki üstün gayretlerini bizlere sunmaktadır. Muhaddisler, hadislerin zayıflarını sahihlerinden, illetli olanlarını sağlam olanlarından ayırmışlar, mevzu olanları ayıklamışlar ve bunları tespit etmenin prensiplerini açıklamışlar.

Kaynaklar

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvût v.dğr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995.

A'zamî, Muhammed Mustafa. *Dirâsât fi'l-Hadisi'n-Nebevî*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1413/1992.

A'zamî, Muhammed Mustafa. "Sünneti İnkâr Edenler". çev. Nuri Topaloğlu. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 433-456.

Bilgin, Abdülcelil. *Kur'ân'ı Tanımak: Tarih-Dil-Yorum*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.

Çakın, Kâmil. *Hadis İnkârcıları*. Ankara: Seba Yayınları, 1998.

Çelik, Ali. "Kur'ân ve Sünnet Bütünlüğü". *Diyanet İlmî Dergi*. 33/2 (1997), 27-37.

Çelik, Hüseyin. *Sünnete Farklı Yaklaşımlar*. İstanbul: Hiperyayın, 2019.

Daudî, Zaferullah. *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Demir, Şehmus. *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

Dorman, Emre. *Allah'a Öğretilen Din*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 30. Basım, 2018.

Dorman, Emre. *İslâm Ne değildir*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 10. Basım, 2018.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebi Dâvûd*. Riyad: Beytu Efkârü'd-Devliyye, 1419/1999.

Eren, Ali Cüneyt. "Başlangıcından Günümüze Kur'ân Tefsirinde Sünneti Devre Dışı Bırakan Hareketler". *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları I*. 35-59. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.

Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlamasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004.

Hekim, Muhammed Tahir. *Sünnetin Etrafındaki Şüpheler*. çev. Hüseyin Aslan. İstanbul: Pınar Yayınları, 1985.

Irakî, Zeynuddin Abdurrahim. *el-Müstahrec ala'l-Müstedrek*. thk. Muhammed Abdülmünim. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1410/1990.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Mevdûdî, Ebû'l-'Alâ. *Sünnetin Anayasal Niteliği*. çev. N. Ahmet Asrar. İstanbul: Bengisu Yayınları, 1997.

Nedvî, Süleyman. "Sünnet'i Anlamaya Çalışmak ve Sünnet'e Olan İhtiyaç: Tahkîku Ma'ne's-Sünne ve Beyânu'l-Hâceti İleyha". çev. Mahmut Kavaklıoğlu. *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2002), 273-293.

Özdemir, Ahmet. *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebi' b. Habîb'in Müsnedi*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.

Sancaklı, Saffet. *Sünneti Doğru Anlamak*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Umm*. thk. Rıfat Fevzî Abdulmuttalib. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1422/2001.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Silefî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1404/1983.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabîyye, ts.

Yıldırım, Enbiya. "Sünnet veya Rivâyet Karşısı Söylemlerin Tarihi". *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, Kutlu Doğum Sempozyumu 2001. 155-188. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Yüksel, Edip. *Müslüman Din Adamlarına 19 Soru*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 5. Basım, 2016.

İBN KUTEYBE’NİN İHTİLÂFLI HADİSLERE YAKLAŞIMI –TE’VİLÜ MUHTELİFİ’L-HADİS ESERİ ÖRNEKLİĞİNDE-

Bayram KANARYA*

Giriş

Hicrî üçüncü asır, hadis ile ilgili önemli gelişmelerin yaşandığı bir döneme tekabül etmektedir. Bu dönem, hicrî birinci ve ikinci asırda yaşanan itikadî, ilmî, siyasî ve kültürel gelişmelerin yansımalarının görüldüğü ve hadis ilmi ile ilgili ciddi gelişmelerin ortaya çıktığı bir evre olmuştur.

Bilindiği üzere hadisler önce hıfz ve kitabet yoluyla aktarılmış sonra tedvin ve tasnif edilmiştir. Hicrî üçüncü asır, rivayetlerin sistematik olarak kategorize edildiği ve Ehli Hadis’in kurucu isimlerinin sonraki dönemleri etkisi altına alacak önemli eserler telif ettiği bir dönemdir.

Bu dönemin karakteristik özelliklerinden birisi de hadis ile ilgili önceki asırlarda ortaya atılan fikir, yaklaşım ve tartışmaların daha da artarak devam etmesidir. Muhtelif fikir, hareket, ekol ve fırkaların yaklaşım farklılıklarını besleyen en temel unsurlardan birisi rivayetlere bakış açıları olmuştur. Hadislerin huciyet değeri, sıhhat tespit kriterleri, bağlayıcılığı, bilgi değeri vb. konular entelektüel ve fikri camiada ihtilafların derinleşmesini netice vermiştir. Farklı yaklaşımların giderek bloklaştığı hatta zaman zaman cepheleştiği bu atmosferde bazı fırka ve gruplar buldukları zemini tahkim etmek üzere reaksiyonel bir tavır sergilemeye başlamışlardır. Özellikle bazı kişi ve gruplar “öteki”yi tanımlamak üzere iki argümanı sıklıkla dillendirmişler ve bunlarla karşı cephede bulunanları ilzam etmeye çalışmışlardır: Bid’at ve tekfir.

* Doç. Dr., Van YYÜ İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, Orcid: 0000-0002-3525-5789.

Me'mun, Vâsık ve Mu'tasım'ın idareci oldukları Abbasiler döneminde halk arasında popülariteleri ve saygınlıkları artan Ehli Hadis'e yönelik Halkü'l-Kur'ân argümanı Mu'tezile tarafından ortaya atılmış ve bu argüman ilmi zeminden siyasi alana çekilerek Ehli Hadis'e karşı sistematik baskı ve sindirmenin aracı (mihne) haline getirilmiştir.¹ Bu dönemde Ehli Hadis'e yönelik ciddi baskılar devlet eliyle uygulanmış, bazı âlimler hapse atılmış ve neticede Ehli Hadis ve taraftarlarında Mu'tezile'ye karşı bir tepki oluşmuştur. Halife Mütevekkil ile birlikte Ehli Hadis rahat bir nefes almış ve giderek güç kazanmaya başlamışlardır. Söz konusu eserin böyle bir asırda yazıldığını ve dönemin hem siyasi hem de ilmi tartışmalarından izler taşıdığını hatırdta tutmak gerekmektedir. Bu perspektif, bize kitabın metodolojisini ve dilini daha iyi çözümlene imkânı sunacaktır.

Hadisler ile hadisler, hadislerle ayetler, hadisler ile akıl ve nazar, hadisler ile vakıa/olgu arasında teâruzün olduğu yönündeki tartışmalar, İbn Kuteybe (ö. 276/889) ile başlamış değildir. İbn Kuteybe'den önce ihtilafli hadislerle ilgili ilk eseri telif eden kişinin İmam Şafii olduğu bilinmektedir.² İmam Şafii'nin (ö. 204/820) bu eseri daha çok fıkıh ve muamelata dair çelişkili görünen rivayetleri cem' etme gayreti taşımaktadır. İmam Şafii'nin eseri ile İbn Kuteybe'nin eseri arasında muhteva ve metodoloji açısından en önemli fark, İmam Şafii'nin fıkıh ile ilgili muhtelif görünen hadislere; İbn Kuteybe'nin ise daha çok itikadî konularla ilgili muhtelif görünen hadislere yer vermesi ve her birisinin kendi perspektifinden çözüm üretme arayışları olmuştur.³ Bu çalışmada İbn Kuteybe'nin muhtelif görünen hadislere yaklaşımı, müteâriz olduğu iddia edilen rivayetleri uzlaştırma yöntemi ile itikadî ekol ve fırkalar arasında cereyan eden polemikler tahlil edilmeye çalışılmıştır.

¹ Mihne süreci ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ataullah Şahyar, "Bid'at Ehinden Hadis Rivayeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh ve Ta'dile Etkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, 2013/1, cilt: XII, sayı: 24, s. 29-57.

² Muhammed b. İdris eş-Şafii, *İhtilâfî'l-Hadis*, thk. Amir Ahmet Haydar, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut, 1993; Ayrıca bkz. Bayram Kanarya, *İhtilafli Hadisler İmam Şafii'nin Yaklaşımı*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017.

³ Gerard Lecomte, "Şâfiînin İhtilâfî'l-Hadisinden İbn Kuteybe'nin Muhtelifü'l-Hadisine", trc. İbrahim Kafi Dönmez, *İslâm Medeniyeti Mecmuası*, c.V. sayı,1, İstanbul, 1981, s. 16.

İbn Kuteybe Hadis, Tefsir, Garibu'l-Kur'ân, Arap Dili ve Belagatı, Siyaset ve Kamu Yönetimi gibi birçok alanda eser telif eden velûd bir kaleme sahiptir. Ortada çok sayıda eseri bulunan ve ilmi şahsiyeti müsellemlen olan İbn Kuteybe ve eserleri üzerinde farklı disiplinlerde bazı akademik çalışmalar da yapılmıştır. *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis* adlı bu eser “*Hadis Müdafaası*” adı ile M. Hayri Kırbasoğlu tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.⁴ Özellikle onun hadisçilik yönü ile ilgili olarak yapılan kapsamlı çalışmalardan biri de Hatice Dülber'e ait olan *İbn Kuteybe ve Hadis Anlayışı*⁵ isimli Doktora çalışması ile “*Hadislerde Yorum 'Te'vil' Geleneği: İbn Kuteybe Örneği*” adlı makalesidir.⁶

1.İbn Kuteybe ve *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis* Adlı Eseri

1.1. İbn Kuteybe Kimdir?

İbn Kuteybe, 213 yılında Bağdat veya Kûfe'de doğmuş, dönemin ilim merkezi olan Bağdat'ta yetişmiş, burada sahasında uzman birçok kişiden ders almış ve 276'da Bağdat'ta vefat etmiştir. Gençliğinde Bağdat'ta Mu'tezile ders halkalarına daha sonra Ehli Hadis'in ilim meclislerine devam etmiştir. Mu'tezilî âlim Câhiz'dan (ö. 255/869) dersler almış, bazı kitapları huzurunda okuyarak ondan icazet almış ancak daha sonraları onu sert bir dille eleştirmiştir.⁷ İbn Kuteybe'nin Tevrat ve İncil'i okuduğu ve bu kitapların muhtevalarına vakıf olduğu da anlaşılmaktadır. Zira o, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis* adlı bu eserinde 11 defa Tevrat, 5 defa da İncil'den iktibasta bulunmuş ve bu kitapları referans göstermiştir.⁸

⁴ İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, trc. M. Hayri Kırbasoğlu, Otto Yay., Ankara, 2017.

⁵ Hatice Dülber, *İbn Kuteybe ve Hadis Anlayışı*, AÜSBE, Ankara, 2008.

⁶ Hatice Dülber, “Hadislerde Yorum “Tevil” Geleneği: İbn Kuteybe Örneği”, *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science*, 2017, cilt: V, sayı: 53, s. 114-137; Ayrıca bkz. Hüseyin Varol, “İbnu Kuteybe ve Eserleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, sayı: 6, s. 141-153; Hüseyin Yazıcı, Abdülhamit Birişik, Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Kuteybe”, *DİA*, İstanbul, 1999. 20/145-152; Joseph Lowry, “The Legal Hermeneutics of Al-shafi'i and Ibn Qutayba: A Reconsideration”, *İslamic Law and Society*, 11/1, 2004.

⁷ Hüseyin Yazıcı, “İbn Kuteybe”, XX/145-146.

⁸ Hatice Dülber, *İbn Kuteybe ve Hadis Anlayışı*, s. 40.

Ziriklî, *el-A'lam* isimli eserinde İbn Kuteybe'nin biyografisi ile ilgili bazı bilgilere yer vermiştir. Buna göre Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, bir süreliğine Dînever'de kadılık yapmış ve çok sayıda eser telif etmiştir.⁹ Dînever'de kâdîlik yaptığı için Dîneverî; babası Müslim'in Mervü'r-Rûz halkından olması sebebiyle Mervezî; ismine nispeten de Kutebî veya Kuteybî olarak anılmıştır. Abbasiler döneminde yaşayan ve 63 yıl ömür süren İbn Kuteybe'yi, oğlu Ahmed babasının eserlerini Mısır'da okutarak onun tanınmasını sağlamıştır.¹⁰

Hadis ilmine ehliyeti ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu konuda İbn Hacer ayrıntılı bilgiler aktarmıştır. İbn Hacer onun Kur'ân, hadis ve Arap diline dair 60'a yakın eserinin bulunduğunu, İshak b. Râhuye'den rivayette bulunduğunu, Hatîb el-Bağdâdî'nin onu sadûk olarak nitelendirdiğini bununla birlikte Hakim en-Nisaburî'nin "Ümmet onun kezzab olduğunda icma etmiştir." şeklinde bir beyanının bulunduğunu ifade etmiştir. Ancak İbn Hacer bu sözün Allah'tan korkmayan kişilerin ürettiği kabih bir söz olduğunu belirtmiş ve bu iddianın sebebinin İbn Kuteybe'nin Ehli Beyt'e mesafeli durmasından; Hakim'in ise Ehli Beyt'e yakın olmasından kaynaklandığını belirtmiştir.¹¹ İbn Kuteybe'nin yorum yapmayı hoş görmeyip teşbihe kaçtığı ama sonradan bundan vazgeçtiği, Beyhakî'nin onu Kerramiyye'ye nispet ettiği, Irakî'nin onu kesîrû'l-galat olarak tavsif ettiği gibi iddiaların yanı sıra onun Ehli Sünnet'in âlim, fazıl ve sika simalarından biri olduğu da vurgulanmıştır.¹² Mezkur eseri tashih eden İsmail el-Hatîp es-Selefi el-İs'irdi özellikle Mağriblilerin "İbn Kuteybe'nin eserlerinin bulunmadığı evde hayır yoktur" diyerek İbn Kuteybe'ye çok saygı gösterildiğini ve Câhiz'in Mu'tezile'deki konumu ne ise İbn Kuteybe'nin de Ehli Sünnet'teki

⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hayruddin ez-Zirikli, *el-A'lam Kamusu Teracim*, Darü'l-İlm, Beyrut, 2002, IV/137.

¹⁰ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, thk. Muhammed Muhyiddin el-Asfer, el-Mektebü'l-İslâmi, Beyrut, 1999, s. 21-26 (Muhakkikin mukaddimesi); Hatice Dülber, *İbn Kuteybe ve Hadis Anlayışı*, s. 32.

¹¹ Ahmed b. Ali b. Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, Müessesetü'l-A'lami, Beyrut, 1986, III/357.

¹² İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, III/357-358; Celalüddin Abdurrahman es-Suyuti, *Büğyetü'l-Vu'ât fi Tabakati'l-Lügaviyyine ve'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1979, II/63.

konumun da bu mesabede olduğunu belirtmiştir.¹³ Telif ettiği eserlerinden bir kısmı şöyledir: *İ'rabü'l-Kur'an, Maâni'l-Kur'an, Garîbü'l-Kur'an, Muhtelifü'l-Hadis, Câmiü'n-Nahv, Dîvânü'l-Küttâb, Delâilü'n-Nübüvve, Müşkilü'l-Kur'an, Garîbü'l-Hadis, İslahu Galati Ebî Ubeyd, Tabakatü'ş-Şuârâ, Uyûnü'l-Ahbâr, er-Red ale'l-Kâil bi Halki'l-Kur'an*.¹⁴

1.2. *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadis Adlı Eseri*

İbn Kuteybe'nin yaşadığı dönem, fikri ihtilafların ekoller arasında yoğun olarak yaşandığı dinamik bir dönemdir. Başta Halkü'l-Kur'an olmak üzere Allah'ın sıfatları, insan iradesi ve hürriyeti, hadisler arasındaki ihtilaflar vb. birçok konu bu asırda tartışılmıştır. Özellikle ilmi sahadaki aktörlerden Ehli Hadis ile Mu'tezile ve Ehli Rey arasında ciddi mücadeleler yaşanmış; savunu ve reddiyeler karşılıklı olarak yazılmıştır. İbn Kuteybe'nin telif ettiği eser isimlerine bakıldığında bile hicrî üçüncü asırda ne kadar farklı konuların tartışıldığını ve İbn Kuteybe'nin yaşadığı dönemin sorunlarına kayıtsız kalmadığını gözlemlemek mümkündür.

Eser isimleri, dönemin tartışma konularını ve müellifin bu konulara hangi perspektiften baktığını ortaya koyması bakımından önemlidir. Zira her bir eser adı, yaşanan asrın rengini, problemlerini, taraflarını vb. unsurlarını sonraki asırlara taşıma potansiyelini içerisinde barındırmaktadır. Bu nedenle İbn Kuteybe'nin eserinin isminden hareketle onun hem zihni düşünüş biçimini hem de eserin ortaya çıkmasında etkili olan iç ve dış faktörleri yakalamak mümkündür. Kitabın tam ismi şu şekildedir:

“كتاب تأويل مختلف الحديث في الرد على أعداء أهل الحديث والجمع بين الأخبار التي ادعوا عليها التناقض والإختلاف والجواب عما أوردوه من الشبه على بعض الأخبار المتشابهة أو المشكلة”

Kitabın isminde geçen anahtar kelimeler şunlardır: *Te'vîl, Muhtelifü'l-Hadis, er-Red ala A'dâi'l-Hadis, Cem' Beyne'l-Ahbâr, Tenâküz, Ahbârü'l-Müteşâbihe*. Şimdi, daha önce hicrî üçüncü asrın

¹³ İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadis*, s. 245 (musahhihin notu).

¹⁴Muhammed b. Ahmed ez-Zehabi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayp el-Arnaut, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1983, XIII/296-301; Suyuti, *Büğyetü'l-Vuat*, II/63-64; Hayruddin ez-Zirikli, *el-A'lam Kamusu Teracim*, Darü'l-İlm, Beyrut, 2002, IV/137; Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-Maarif*, s. 41, (Servet Ukaş'e'nin Mukaddimesi).

ilmi atmosferi ile ilgili verdiğimiz bilgiler ile bu anahtar kelimeleri birlikte ele aldığımızda şöyle bir tasavvur karşımıza çıkmaktadır: Hadisler arasında çelişki olduğunu iddia eden bazı kişi ve gruplar vardır ve bunu muhtelif veya mütenakız olarak nitelendirmektedirler. İbn Kuteybe bunların iyi niyetli olmadıklarını düşünmüş olacak ki bunları “Ehli Hadis’in düşmanları” olarak konumlandırmıştır. Diğer taraftan bazı rivayetlerde müteşabih ve müşkil hususların bulunduğunu iddia eden ve bu argüman üzerinden rivayetler konusunda şüphe içerisinde olanlar bulunmakta ve Ehli Hadis’i bu rivayetleri aktararak Müslümanlar arasında ihtilafa sebep olmakla itham etmişlerdir. İbn Kuteybe Ehli Hadis’e karşı öne sürülen bu iddiaları reddetmekte ve mezkûr rivayetlerin doğru anlaşılmadığını söylemektedir. Rivayetleri yeniden değerlendirmenin mümkün olduğunu ileri süren İbn Kuteybe, bunun için çözüm önerisi olarak “te’vîl” ve “cem” kavramlarını öne çıkarmaktadır. Bir çözüm önerisi olarak mezkûr iki kavram, ihtilaf ve tenâküz olduğu gerekçesiyle reddedilen bazı rivayetlerin aslında birbirlerine muhalif olmadığını, bu rivayetlerin yeniden yorumlanarak aralarının telif edilebileceğini simgelemektedir. Nihayetle eserin isminden hareketle müellifin, Ehli Hadis’i savunmak gayesiyle bu eseri telif ettiği kolaylıkla anlaşılmış olmaktadır.

Eserde Ehli Hadis’e yöneltilen eleştirilerden biri de onların ahkâma taalluk eden konularda müteâriz hadisleri rivayet ettikleri iddiasıdır. Bunun neticesinde de Hicaz ve Irak fıkıh ekollerinde farklı fetvaların verilmesine zemin hazırlanmıştır. Buna ek olarak onlar, teşbih ve tecsimi içeren rivayetleri aktarmışlar ve bu rivayetler Allah’ın zat ve sıfatı konusunda kafa karışıklığına neden olmuştur.¹⁵ Ehli Hadis’in rivayetlerin isim ve şekilleriyle zaman tükettikleri, anlam ve yoruma önem vermedikleri; bu nedenle Haşviyye/Nâbite/Mücbire gibi isimlerle anıldıkları, rivayetlerde lahn ve tashifî onayladıkları gibi daha başka iddialar da öne sürülmüştür.¹⁶

İbn Kuteybe, bu iddialara cevap vermiş ve rivayet metinlerinden uzaklaştıklarından Ehli Rey’i ihtilafa sebep olmakla suçlamıştır. İbn Kuteybe’ye göre onlar nazar ve kıyası kullandıklarından vardıkları sonuçların mühendislerin kullandıkları aletler gibi kesin neticeler

¹⁵ İbn Kuteybe, *Te’vîlü Muhtelifi’l-Hadis*, s. 8.

¹⁶ İbn Kuteybe, *Te’vîlü Muhtelifi’l-Hadis*, s. 11, 55

vermesi gerekirken böyle bir netice çıkmamış ve ittifak da sağlayamamışlardır. Söz gelimi akli esas almalarına rağmen Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf (ö.235/849) Nazzam (ö. 231/845) ve Neccar'a (ö. 230/845) muhalefet etmiş ve ortak bir noktada buluşmamışlardır.¹⁷ Dolayısıyla İbn Kuteybe'ye göre rivayetleri öteleyip akıl ve nazarı esas almak da aslında bir ihtilaf sebebidir. Ona göre ortada bir ihtilaf varsa bu, Ehli Hadis'in akla müracaat etmemelerinden kaynaklanan bir durum değildir.

İbn Kuteybe, Ehli Rey'in önemli temsilcilerinden Ebû Hanife'yi nazar, kıyas ve istihsan gibi enstrümanları kullandığı için eleştirmiştir. Ona göre bunlar rivayet metinlerinin dışındaki indî çözüm arayışlarıdır. İbn Kuteybe isnadını zikrettiği bir habere göre bir kişi Ebû Hanife'ye gelip bir soru sormuş sonraki yıl aynı soru kendisine tekrar sorulunca bu sefer geçen sene verdiği cevaptan farklı bir cevap vermiştir. Ehli Hadis'in önemli temsilcilerinden Evzâî (ö. 157/774) ise Ebû Hanife'ye karşı olmadıklarını ama Hz. Peygamber'den bir hadis aktarılmasına rağmen onun hadise muhalefet etmeye devam ettiğini ve ona karşı çıkma sebebinin bu olduğunu ifade etmiştir.¹⁸ İshak b. Rahûye'ye (ö. 238/853) dayandırılan bir bilgiye göre de Ebû Hanife namazda ellerini kaldıranların uçmak mı istedikleri yönünde bir beyanının olduğu ifade edilmiştir. Rivayetlerde müsellemler olan bir konuya karşı böyle bir tavrın doğru olmadığını belirten İbn Kuteybe, Ebû Hanife'nin hadis yaklaşımını eleştiri sadedinde şunları söylemiştir: "Bu (Ebu Hanife) ve benzerleri, Kur'ân'a ve bildikleri halde Rasulullah'ın sünnetine muhalefet etmişlerdir ve bu konuda hiçbir özürleri de bulunmamaktadır."¹⁹ İshak b. Rahûye de Ehli Rey'in Kitab'ı ve sünneti terk ederek kıyasa tutunduklarını, bunun doğru bir yöntem olmadığını belirterek Ehli Hadis'i savunmuştur.²⁰

İbn Kuteybe meselelerin çözümünde kıyasa sıklıkla müracaat etmelerinden dolayı Ehli Rey'i eleştirmiştir. Hayızlı kadının orucunu kaza edip namazlarını kaza etmemesi; mahkemede iki şahidin şehadetiyle öldürülme hükmünün verilebilmesine rağmen zinada dört şahitten daha az sayıda şahit olduğunda hüküm verilemeyeceği gibi

¹⁷ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, s. 13

¹⁸ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, s. 37.

¹⁹ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, s. 40.

²⁰ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, s. 38.

bazı örnekleri sıralayarak dinin kıyas ve kişilerin reyine göre belirlenemeyeceğini ifade etmiş ve Ehli Hadis'in yönteminin daha doğru olduğunu savunmuştur.²¹

2. İbn Kuteybe'nin İhtilaflı Hadislere Yaklaşımı

İbn Kuteybe yukarıda zikredilen grupların hadislerin Kur'an, akıl, bedihyat, icma, nazar vb. hususlara aykırı olması sebebi ile çelişkili olduğu yönündeki iddialarını ele almış ve bunları kendi perspektifinden cevaplamaya çalışmıştır. Eserde bu iddiaları öne sürenlerden Ehli Kelam kastedilerek "onlar şöyle demektedirler" şeklinde bazı başlıklar açılmıştır.

Biz bu bölümde İbn Kuteybe'nin çelişkili olduğu iddia edilen rivayetlere nasıl yaklaştığını, Mu'tezile ve kelamcılara nasıl cevap verdiğini ve nihayette hadisler arasında görünen çelişkinin nasıl giderildiğini bazı örnek rivayetler eşliğinde sıralamak istiyoruz. Bu rivayetlere geçmeden önce şunu belirtmeliyiz ki İbn Kuteybe söz konusu iddialar karşısında net bir tavır almış, cephesini belli etmiş, Ehli Hadis'i ve rivayetler arasında bir çelişkinin olmadığını savunmuş ve bu yaklaşımını eserde adeta bir motto olarak "Allah'a şükür burada hiçbir ihtilafın olmadığını görüyoruz/نحن نقول ليس ههنا بحمد الله اختلاف" ifadeleri ile sarıhan zikretmiştir.²² Şimdi ihtilaf olduğu iddiası ile eleştirilen bazı rivayetlere ve İbn Kuteybe'nin bu rivayetleri yorumlama tarzına geçebiliriz.

2.1. Mütenâkız Olduğu İddia Edilen Hadisler

Kelamcılar, Habbab b. Eret'in aşırı sıcaktan dolayı muhtemelen öğle veya ikindi namazını serin vakitte kılma talebinin Hz. Peygamber tarafından kabul görmediği muhtevasına sahip rivayetin Ehli Hadis tarafından aktarıldığını; buna mukabil yine onlar tarafından bu rivayete muhalif şu rivayetin de aktarıldığını iddia etmişlerdir: "Namazı serin vakitte kılın çünkü sıcaklığın şiddeti cehennem nefesindedir." Onlara göre bu rivayetler apaçık bir ihtilaf ve çelişki içermektedir.²³ Zira bir rivayette namazın serin vakitte kılınmaması,

²¹ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, s. 41.

²² İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, s. 62.

²³ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, s. 74.

diğerinde ise serin vakte tehir edilebileceği belirtilmektedir. Bu da aynı konuda iki farklı hükmün ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.

İbn Kuteybe, bu iddiayı cevaplandırırken rivayetler arasında herhangi bir tenâküzün söz konusu olmadığını vurgulayarak söze başlamıştır: Vaktin evveli, Allah'ın rızası; sonu ise Allah'ın affıdır. Ona göre vaktin evvelinde namaz kılmak emre imtisal anlamında bir azimet iken vaktin sonu ise ruhsattır. Hz. Peygamber de çoğunlukla azimetini tercih etmiş, zaman zaman da ümmetine kolaylık olduğunu belirtmek için ruhsat ile amel etmiştir. İlk rivayette namazın serin vakitte kılınması talebine olumlu cevap vermemesi, ashabının kendisiyle birlikte olmasından kaynaklanmıştır. Namazın serin vakitte kılınmasına izin vermesi ise orada bulunmayanlara ve kendisiyle daha fazla zaman geçirme imkânına sahip olamayan muhataplarına yönelik bir genişlik ve kolaylık sağlamaya yöneliktir.²⁴ Dolayısıyla rivayetler arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Görüldüğü gibi müellif, her iki rivayeti kabul etmekte ama bu rivayetlerin bağlamlarına ve muhataplarına göre değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. İlk rivayet dar dairede bulunan ve belli bir olgunluğa erişen sahabilere yönelik olarak değerlendirilmiş; ikinci rivayet ise hem fiilin caiz olduğunu belirtmek hem de kendisi ile sürekli beraber bulunamayan müminlere bir ruhsat olarak yorumlanarak çözüme kavuşturulmuştur.

2.2. Kur'ân'a Aykırı Olduğu İddia Edilen Hadis

Bazı âlimler muhtelifü'l-hadîs ilmini bir hadisin başka bir hadise muhalif olması; müşkilü'l-hadîsi ise bir hadisin ayete, akla ve vaktaya muhalif olması şeklinde tanımlamışlardır. Bazılarına göre ise iki kavram arasında muhteva ve metodoloji açısından bir fark bulunmamaktadır.²⁵ İbn Kuteybe'nin kitabına alıp çözmeye çalıştığı hadislerin bir kısmı, Kur'ân'a muhalif olduğu iddia edilen bazı rivayetlerle alakalıdır.

Bazı kişi veya gruplar Ehli Hadis'in “İntikam alır korkusuyla yılanları öldürmeyen kişi küfre girmiştir.” rivayetini aktardıklarını oysa ayet-i kerimede büyük günahlardan kaçınıldığında Allah'ın küçük günahları affedeceğini ve yılanları öldürmemek de olsa olsa

²⁴ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, s. 74-75.

²⁵ Şeref el-Kudât, “Muhtelifü'l-hadîs İlmi, Usûlü ve Kuralları”, çev. Halil İbrahim Doğan, *Journal of Analytic Divinity*, 2018, cilt: II, sayı: 2, s. 118.

küçük bir günah olduğunu ama nakledilen rivayete göre böyle bir kişinin küfre girdiğinin anlaşıldığını ifade etmişler ve bunun Kur'ân'a aykırılık teşkil ettiğini savunmuşlardır.²⁶

İbn Kuteybe, burada herhangi bir çelişkinin olmadığını belirtmiştir. Ona göre “yılanları öldürmemek” kişiyi küfre sokacak bir amel değildir. Asıl büyük günah, “yılanlar intikam alırlar inancıyla onları öldürmeyi terk etmek”tir.²⁷ Zira cahiliye toplumunda yılanlar öldürüldüğünde onların bir gün intikamlarını alacağı yönünde bazı inanışlar bulunmaktaydı. Hz. Peygamber de cahiliyeden kalma bu ve buna benzer adetleri ortadan kaldırmak istemiş ve bu şekilde inanan kişilerin, kendisi vasıtasıyla gelen ilahi mesaja aykırı hareket etmiş olacaklarına dikkat çekmiştir. Yani konu bir eylemin terkedilmesinin doğuracağı sonucun ötesinde itikadi yönü bulunan bir duruma tekabül etmektedir. Bununla birlikte İbn Kuteybe, küfrün Allah'ı inkâr etmek gibi itikadi küfür; mestler üzerine meshi inkâr etmek anlamında te'vîli küfür olmak üzere iki çeşidinin bulunduğunu belirtmiştir. Te'vîle dayalı ikinci çeşit küfrün kişiyi hakiki kâfir kılmayacağını dolayısıyla yukarıdaki rivayetin de bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur.²⁸

2.3. Ahirinin Evvelini Nakzettiği İddia Edilen Hadis

Kelamcılar ve Ehli Rey'in öne sürdükleri iddialardan bir diğeri de aynı rivayetin baş tarafının son kısmına veya son kısmının baş tarafına aykırı olduğu böylelikle anlam bütünlüğünün zedelediği yönündeki rivayetlerdir. Ehli Hadis'in naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Sizden biri uyandığında elini üç kere yıkayınca kadar kaba daldırmasın. Çünkü kişi, elinin nerede gecelediğini bilmez.”²⁹ İddia sahiplerine göre hadisin son kısmı olmasaydı, kabulünde herhangi bir problem olmazdı. Kişi uyurken eli tenasül organlarına değebilir. Onlara göre kişi uyanırken eli tenasül organlarına değdiğinde abdesti dahi bozulmadığına göre kişinin gayri ihtiyari ve uyku halinde elinin organlarına temas etmesi nasıl abdesti bozar? Nitekim uykuda olan kişi hanımını boşadığında ve küfrü

²⁶ İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadis*, s. 81.

²⁷ İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadis*, s. 82.

²⁸ İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadis*, s. 82.

²⁹ İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadis*, s. 88.

gerektirecek sözler söylediğinde bile dünya ve ahiret hukukuna taalluk eden bir şey de tahakkuk etmeyecektir.³⁰

İbn Kuteybe, bu iddianın fikhî bilgi eksikliğinden kaynaklandığını ifade etmiştir. Zira fıkıh ehline göre kişinin tenasül organına temas etmesi durumunda abdesti bozulacaktır ve bu bilgi iddia sahipleri tarafından ıskalanmıştır.³¹ İbn Kuteybe'ye göre abdestin bozulmasının ötesinde bir başka durum daha vardır ki o da şudur: Avret yerleri, necasetin toplandığı yerlerdir ve bilerek veya bilmeyerek temas gerçekleştiğinde ellerin yıkanması gerekmektedir. Bu nedenle Hz. Peygamber, elin nerede gecelediğini kişi bilmediğinden, elindeki muhtemel necaseti kaba bulaştırma ve kovadaki suyu kirletme riski bulunduğunu bunun da hijyenik bir durum olmadığından yıkanmasını tavsiye etmiştir. Hz. Peygamber bunu uyanık olan için değil, uykuda olan için istemiştir. İbn Kuteybe, uyanık olanın başına böyle bir şey geldiğinde bilinçli davranılacağını ve ellerin yıkanacağını ancak uyuyan kişinin idraki yerinde olmadığından bilinçsiz ve gayr-ı iradi bir şekilde ellerini necaset yerlerine bulaştırmış olabileceğini, mezkûr hadisin de bu hususlara karşı bir uyarı içerdiğini vurgulamıştır.³²

Netice

Hicrî üçüncü asırda yaşamış, önce Ehli Re'y sonra Ehli Hadis'in ilim meclislerine katılmış bu nedenle her iki tarafın iddia ve argümanlarını bilen ve tercihini Ehli Hadis'ten yana kullanan âlimlerden biri İbn Kuteybe'dir. İbn Kuteybe'nin hadisler arasında çelişki bulunduğu iddiasını öne süren başta Mu'tezile olmak üzere kelamcılara cevap vermek üzere kaleme aldığı ve hararetli Ehli Hadis savunusu olarak nitelendirilebilecek *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis* adlı bu eseri, dönemin fikri mücadele ortamını, tarafların savunusu ve reddiyelerini ortaya koyması bakımından oldukça kıymetli haizdir. Bu eser, hadis ilminin altın devresi olarak nitelendirilen, Ehli Hadis'in güzide simalarının yetiştiği ve sonraki devirlerde otoriteleri kabul görecektir olan hadis kitaplarının hangi atmosferde kaleme alındığına dair de önemli bilgiler içermektedir.

³⁰ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, s. 88.

³¹ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, s. 89.

³² İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, s. 89.

Hicrî üçüncü asırda 218/833 tarihinde Abbasi halifesi Me'mun ile başlayıp 234/849 tarihinde halife Mutevekkil ile sona eren Mihne süreci, Ehli Hadis'e yoğun baskıların uygulandığı bir dönem olmuştur. Bu baskının aracı olarak kullanılan Halkü'l-Kur'ân tartışmalarının siyasi cenahını bazı Abbasi halifeleri yürütürken fikri ve ilmi yönü ise Mu'tezile tarafından takviye edilmiştir.

Böyle bir atmosferin etkilerinin devam ettiği bir periyotta yaşayan İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis* adlı bu eserinde Ehli Hadis'in hadis ilmine büyük hizmetlerinin olduğunun, rivayetleri ahz etmek üzere büyük meşakkatlere katlandıklarının altını çizmiş ve naklin esas, aklın ise nakli tevil etme konumunda olduğu yönünde bir yaklaşım sergilemiştir. Bu nedenle akıl, kıyas, nazar, istidlal vb. argümanlar ileri sürerek hadisler arasında çelişki bulunduğu zemininden hareket edip bu rivayetleri reddetme görüşünü benimseyen kelamcılar ve Ehli Rey'i Kur'ân, hadis, filoloji ve edebiyat sahaslarındaki müktesebatından da istifade ederek şiddetli bir şekilde eleştirmiş, hadisçileri tenkit eden bu metodolojinin Müslümanlar arasına ihtilaf soktuğunu savunmuştur. O, Ehli Hadis'in zayıf, garib ve mütenakız rivayetleri naklettikleri yönündeki ithamları kabul etmemiş, muhaddislerin önce bu rivayetleri cem' etmek amacıyla yola koyulduklarını daha sonra sahihini zayıfından ayırt edip mevzu hadisleri tespit ettiklerini ifade etmiş ve bu iddiaların gerçeği yansıtmadığını belirtmiştir.

Eserde hadisler arasındaki ihtilafları çözme metodolojisi, rivayetlerin otoritesini kabul etme ilkesine bina edilmiştir. Bu nedenle müellif, müteâriz görünen rivayetlerin hakikatte bir ihtilaf teşkil etmediğini ve ihtilafı giderecek bir te'vil ve yeniden yorumlama ile bu ihtilafın giderilebileceğini savunmuştur. Bu te'vilin temel parametresi, çelişkili görünen rivayetlerin arasını uzlaştırma anlamına gelen cem' ve telif yöntemidir. Bu yöntem ile mevzu bahis rivayetler, ayetler, hadisler, dil ve anlam kaideleri eşliğinde tevil edilmiştir. Hemen her bir iddiadan sonra onun "Allah'a şükür bu rivayetler arasında herhangi bir çelişki görmüyoruz" sözleri ile rivayetleri uzlaştırırken "Her bir hadisin uygulanabileceği bir alan vardır" şeklindeki beyanı, bu tespitin ikrarı niteliğindedir.

İbn Kuteybe'nin ihtilaflı hadisleri yorumlama, yeniden değerlendirme, başka rivayetler eşliğinde açılım getirme, ileri sürülen

bazı iddiaların iç bütünlük ve etimolojik açıdan yersiz olduğunu ortaya koyma ve te'vîl mekanizmasını aktif olarak kullanma yönlerini takdir etmekle birlikte; zayıf olduğu tespit edilen bazı rivayetleri mutlak nass olarak görme, Ehli Hadis'i savunma gayreti adına muhaliflerinin yaklaşım ve metotlarını doğrudan yanıtlama ve bu nedenle tekellüflü yorumlara başvurma eğilimi gibi hususlar eleştirilebilecek noktalar olarak kaydedilmelidir.

Kaynaklar

Dülber Hatice, *İbn Kuteybe ve Hadis Anlayışı*, AÜSBE, Ankara, 2008.

_____, “Hadislerde Yorum “Tevîl” Geleneği: İbn Kuteybe Örneği”, *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science*, 2017, cilt: V, sayı: 53, s. 114-137.

İbn Hacer Ahmed b. Ali, *Lisanü'l-Mizan*, Müessesetü'l-A'lami, Beyrut, 1986.

İbn Kuteybe Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadis*, Darü'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, tsz.

_____, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadis*, thk. Muhammed Muhyiddin el-Asfer, el-Mektebü'l-İslâmi, Beyrut, 1999.

_____, *el-Maarif*, thk. Servet Ukaşe, Darü'l-Maarif, Kahire tsz.

_____, *Hadis Müdafaası*, trc. M. Hayri Kırbaçoğlu, Otto Yay., Ankara, 2017.

Kanarya Bayram, *İhtilâflı Hadisler İmam Şafî'nin Yaklaşımı*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017.

el-Kudât Şeref, “Muhtelifü'l-hadîs İlmi, Usûlü ve Kuralları”, çev. Halil İbrahim Doğan, *Journal of Analytic Divinity*, 2018, cilt: II, sayı: 2, s. 116-148.

Lecomte Gerard, “Şâfiînin İhtilâfü'l-Hadîsinden İbn Kuteybe'nin Muhtelifü'l-Hadîsine”, trc. İbrahim Kafi Dönmez, *İslâm Medeniyeti Mecmuası*, c.V. sayı,1, İstanbul, 1981.

Lowry Joseph, “The Legal Hermeneutics of Al-shafi'i and Ibn Qutayba: A Reconsideration”, *İslâmic Law and Society*, 11/1, 2004.

es-Suyuti Celalüddin Abdurrahman, *Büğyetü'l-Vu'at fi Tabakati'l-Lügaviyyine ve'n-Nuhat*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1979.

eş-Şafii Muhammed b. İdris, *İhtilâfû'l-Hadis*, thk. Amir Ahmet Haydar, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut, 1993.

Şahyar Ataullah, “Bid’at Ehlinden Hadis Rivayeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh ve Ta’dile Etkisi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, 2013/1, cilt: XII, sayı: 24, s. 29-57.

Varol Hüseyin, “İbnu Kuteybe ve Eserleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, sayı: 6, s. 141-153.

Yazıcı Hüseyin, Abdülhamit Birişik, Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Kuteybe”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999. 20/145-152.

ez-Zehebi Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A’lami’n-Nübelâ*, thk. Şuayp el-Arnaut, Müessesetü’r-Risale, Beyrut, 1983.

ez-Zirikli Hayruddin, *el-A’lam Kamusu Teracim*, Darü’l-İlm, Beyrut, 2002.

KUR'ÂN'DAKİ MÜBHEMÂTIN İDEOLOJİK YORUMU: KUMMÎ ÖRNEĞİ

Mehmet SALMAZZEM*

1. Giriş:

Kur'ân-ı Kerîm, nüzulünden kıyamete kadar her asra hitap etme vasfına sahip olup bütün insanlara dönük mesajlar içeren ilâhî kelimedir. Kur'ân'ın bu özelliği evrensel niteliğinin delillerden kabul edilmektedir. Kur'ân, indiği toplumun dil özelliklerini büyük ölçüde muhafaza etmiştir. Arapların kullandıkları sözcük ya da kavramların benzerini içerirken onun benzersiz bir yapıya sahip olduğunu da bilmek gerekir. Başka bir ifadeyle Kur'ân, Arapların kendi konuşma dillerinde ya da edebî söylemlerinde kullandıkları dil inceliklerini kullanarak onlara meydan okumuştur. Diğer taraftan nüzûl döneminde gerçekleşen olay veya olaylara yönelik bazı ifade ya da hükümlerin Kur'ân'da yer alması onun evrensel niteliğine halel getirmez. Zira hâkim görüşe göre nüzûl sebebinin hususî olması mesaj(lar)ın genel olmasına mani değildir.¹

Gerçek şu ki Kur'ân; Tevrat gibi şahıs, mekân ve zamana dair ayrıntılara çok fazla yer vermez. Esasen Kur'ân'ın böyle bir amacının olduğu da söylenemez. Kur'ân'ın ifadelerindeki gaye; şahıs ve mekân özelinde tarihî ya da coğrafi bilgiler vermek değil bu unsurlar üzerinden evrensel prensipler ortaya koymaktır. Kur'ân, muayyen bir gruba ya da belli bir dönemde yaşayan insanlara değil herkese dönük mesajlar içermektedir.² Nitekim Kur'ân'da bu minvaldeki konular, genellikle mübhem ifadelerle bahsedilmektedir. Kur'ân'daki mübhem

* Doç.Dr. Muş Alparlan Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.
¹ Suyûtî. Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî.

el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'ân. thk. Mustafa Şeyh Mustafa (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 71-72.

² Bu husustaki ilgili âyetler için bkz.: el-En'am 6/19 ; es-Sebe' 34/28; et-Tekvîr 81/27.

ifadelerin, onun üslup özelliklerinden olduğu bilinmelidir. Ne var ki bazı isimlerin Kur'ân'daki evrensel mesajları gölgeleyecek yorumlar yaptıkları sır değildir. Bunların Kur'ân'daki mübhem ifadeler üzerinden kendi ideolojilerini meşrulaştırma çabaları dikkat çekmektedir. Bilhassa mezhebi taassubun egemen olduğu Şia'nın İsnâaşeriyye fırkasına müntesip Kummî gibi isimlerde bunun örneklerini ziyadesiyle görmek mümkündür. Çalışmada mübhematü'l-Kur'ân hakkındaki ideolojik yorumların Kummî örneğinde irdelenmiş olması, Kummî'nin hem yaşadığı dönem hem de İsnâaşeriyye Şia'sındaki konumuyla alakalıdır. Çünkü Kummî hicri üçüncü asır gibi erken dönem âlimlerinden biri olup Şia'nın önemli hadis ve fıkıh âlimi olarak kabul edilmektedir.³ Kuşkusuz böyle birinin yaptığı yorumların mezhep içerisindeki yansımalarının çok daha büyük olacağı yadsınamaz. Dolayısıyla bunlar, Kummî'nin mübhemata dair yorumlarının irdelenmesini önemli kılmaktadır.

1. 1. Etimolojik Açıdan Mübhemât

Sözlükte, mübhem kavramının kökü olan b-h-m harflerinden türeyen kelimelerde gizlilik, kapalılık, bilinmezlik, anlaşılmazlık gibi anlamlar öne çıkmaktadır. Örneğin Araplar, anlaşılmayan bir durumu belirtmek için هَذَا أَمْرٌ مُّبْهَمٌ / hâza emrun mübhemün, kapıyı kapatmak anlamında ise أَبْهَمْتُ الْبَابَ / ebhemtu'l-bâbe ifadesini kullanırlar.⁴ Karanlık gece için لَيْلٌ بَهِيمٌ / leylün behîmun, kapısı bulunmayan duvar için ise حَائِطٌ مُّبْهَمٌ / hâitun mübhemün derler. Konuşma özelliği bulunmadığı ve çıkardığı sestten herhangi bir şey anlaşılmadığı için hayvanlar için bilhassa evcil hayvan ve dört ayaklı hayvanlar için de الْبَهِيمَةُ / el-behîme demektedirler. Örneğin أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ / ... *hayvanlar size helal kılındı*⁵ âyetinde geçen “behîme” kelimesi bu anlamda kullanılmıştır.⁶ Özetle bütün bu ifadelerde kapalılık, bilinmezlik anlamları vardır. Râgıb el-İsfahâni (ö. V./XI. Yüzyılın ilk çeyreği) ve Semîn el-Halebî'ye (ö. 756/1355) göre, duyuru veya aklın

³Ahmet Özel, “Kummî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/371.

⁴ İbn Fâris, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luğa*, “b-h-m” maddesi.

⁵ el-Mâide 5/1.

⁶ İbn Mânzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “b-h-m” maddesi; Râgıb el-İsfahâni, *Müfredâtu Eلفâzi'l-Kur'ân*, “b-h-m” maddesi.

sınırlarına girmekle birlikte his ya da akıl yoluyla idrakinin güç olduğu her şeyde mübhem denilmektedir.⁷

Terim olarak “Mübhematu’l-Kur’ân” terkininde de sözlük anlamına paralel olarak kapalılık, bilinmezlik anlamları öne çıkmaktadır. Buna göre Mübhematu’l-Kur’ân; Kur’ân’da özel isimleri yerine zamirler, cins isimler, ism-i işaretler ve ism-i mevsuller ile ifade edilen insan, melek, cin, topluluk, belirsiz zaman ve mekân, yıldız, hayvan, yön ve sayılara denilmektedir.⁸

2. Mübhemâtü’l-Kur’ân Hakkındaki Bilginin Kaynağı ve Niteliği

Kur’ân’ın edebî özelliklerinden olan mübhemât ilmi hakkında ilk müstakil eser hicrî altıncı asrın başlarında Süheylî (ö. 518/1185) tarafından yazıldığı bilinmektedir. Fakat bu durum Kur’ân’daki mübhemata Süheylî’nin yaşadığı dönemden önce ilgi duyulmadığı anlamına gelmemektedir. Rivayetlere göre İbn Abbas (ö. 68/687-688) ve onun talebesi olan İkrime (ö. 105/723) gibi bazı isimlerin bu konuyla alakadar oldukları bilinmektedir. Bu da hem sahabe hem de tabiin döneminde mübhemat meselesine ilgi duyulduğuna işaret etmektedir.⁹ Fakat bu hususta verilen örneklerin sayıca çok olmadığını, en azından Kur’ân’daki mübhematın asr-ı saadet ve ona yakın dönemlerde ciddi bir merak konusu olmadığını söylemek mümkündür. Bizce bunun muhtelif nedenleri olabilir. Nüzûl sürecine vakıf olan sahabenin Kur’ân’daki mübhematın bilgisine doğal olarak haberdar olması akla gelebilecek en güçlü ihtimal olarak gözükmektedir. Bunun yanı sıra sahabe, Kur’ân’daki mübhemata dair malumatı öğrenme gereksinimi duymamış ya da merak etmemiş olabilir. Zaten ihtiyaç hâsıl olduğunda Hz. Peygamber bunları açıklardı. Ne var ki aynı şeyleri sonraki nesiller için söylemek zordur. Nüzûl döneminden sonra bu bilgilerden haberdar olmanın tek yolu nakil olmuştur. Kuşkusuz bu bilgilerin sahih kanallarla nakledilmiş olması büyük önem taşımaktadır. Bu, pek çok İslâm bilgini için

⁷ Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fî Gâribi’l-Kur’ân*. (Riyâd: Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz, ts.)

81; Semîn el-Halebî, *‘Umdetu’l-Huffaz*, b-h-m maddesi.

⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, 699; İsmail Cerrahoğlu. *Tefsîr Usûlü*, (Ankara: TDV, 1989), 186.

⁹ Suyûtî, *Müfhimâtu’l-Akraân fî Mübhemâti’l-Kur’ân*. thk. Taha Abdurraûf Sa’d (Kahire: el-Mektebetu’l-Ezheriyye li’t-Turas, 1992), 11-12.

vazgeçilmez şartlardan olmuştur. Örneğin, Mâturîdî (ö. 333), mübhemata dair bilginin elde edilmesinde mütevâtir yollarla gelen bir hadis olmadığı sürece kendisinin söz konusu mübhem ya da mübhemler hakkında herhangi bir yorumda bulunmayacağını ifade etmektedir.¹⁰ Benzer şekilde Suyûtî (ö. 911/1505) mübhemat hakkındaki bilgiye yalnızca sahih nakil sayesinde sahip olunacağını belirtmektedir. Kur'ân'daki mübhemat ile ilgili yazdığı *Müfhimatu'l-Akrân* adlı eserinde mübhemata ilişkin bilginin tek kaynağının Hz. Peygambere dayanan ya da sahabe vesilesiyle yine Hz. Peygambere veyahut tabiin kanalıyla sahabeye ulaşan sahih naklî bilgiler olduğunu beyan etmektedir.¹¹

Elbette ki bu husustaki yaklaşımlar önem taşımakla birlikte Kur'ân'daki mübhemâtın tamamı hakkında naklî bilginin biricik yol olduğunun söylenmesi realiteyle tam olarak örtüşmemektedir. Nitekim yukarıda ismi zikredilenlerden Suyûtî'nin aynı eserde verdiği bazı örneklerde kendisinin de bu ilkeye tam olarak uymadığı görülmektedir. Örneğin *إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً* / *Şüphesiz ben yeryüzünde bir halife yaratacağım*¹² âyetinde zikredilen “halife”den maksadın Hz. Âdem olduğuna âyetin bağlamını delil göstermektedir.¹³ Bu örnek, Suyûtî'nin Kur'ân'daki mübhemâtın anlamı hakkında naklî bilginin yanı sıra âyetin bağlamına da müracaat ettiğini açıkça göstermektedir. Velhasıl naklî bilginin yanı sıra bağlam gibi unsurların da bazı mübhemâtın anlamı hakkında önemli katkı sunacağı düşünülmektedir. Nitekim Suyûtî'nin mübhemat konusunda, görüşlerine atıfta bulunduğu Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) Kur'ân'daki mübhemâtın varlığı hakkında ortaya koyduğu gerekçelere bakıldığında naklî bilgi dışında bağlamın da ciddi bir yere sahip olduğu görülmektedir.

Gerçek şu ki Kur'ân'daki her mübhemâtın anlamını bilmek mümkün olmadığı gibi böyle bir konuda araştırma yapma ya da yorumda bulunma zorunluluğu da yoktur. Aksine bazı mübhemâtın

¹⁰ Mâturîdî. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtu Ehl-i Sünne* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 9/ 422-423.

¹¹ Suyûtî, *Müfhimâtu'l-Akrân*, 12.

¹² Bakara 2/30.

¹³ Suyûtî, *Müfhimâtu'l-Akrân*, 15.

yorumlanması bile hoş karşılanmamıştır. Örneğin Zerkeşî, Allah'ın bilgisini kendi katında tuttuğu konularda, araştırma yapmaya ya da yorumda bulunmaya şiddetle karşı çıkmıştır. ... *وَءَاخِرِينَ مِنْ نُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَ لَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ*.../ *ve onlardan başka sizin bilmediğiniz, Allah'ın bildiği kimseleri...*¹⁴ âyetinde bahsedilenlerin kimler olduğu bilgisinin yalnızca Allah katında olduğu belirtilirken bunlar hakkında yorumda bulunanları yadırgamaktadır.¹⁵ Hakikatten de tefsirlerde Zerkeşî'nin işaret ettiği âyette mübhem olarak bahsedilenlerin kimler olduğu hakkında çeşitli malumatlar verilmektedir.¹⁶ Kanaatimizce Zerkeşî'nin, âyetin ifadesine de vurgu yaparak âyette bahsedilenlerin kimler olduğu hususunda herhangi bir yorumun yapılmaması gerektiği yönündeki yaklaşımı âyetin mesajıyla daha çok örtüşmektedir.

3. Kur'ân'da Mübhemâtın Bulunmasına Dair İleri Sürülen Gerekçelerin İrdelenmesi

Öncelikle Kur'ân'da mübhem ifadelerin bulunmasının, sorgulayıcı bir yaklaşımla irdelenemeyeceği ve bu meyanda çeşitli gerekçelerin üretilemeyeceğini belirtmek gerekir. Çünkü Allah'ın sözleri olan Kur'ân'nın üslubunu belirleyen yine kendisidir. Hem lafız hem de mana yönüyle Allah katından olan Kur'ân her türlü müdahaleden korunmuştur.¹⁷ Bize düşen ondaki dilin inceliklerinden nasiplenmektir. Aynı anlayışla Kur'ân'da mübhem ifadelerin bulunmasındaki incelikleri anlamaya çalışmak icap eder. Bu anlayış çerçevesinde bazı Müslüman âlimlerin, Kur'ân'da mübhemata yer verilmesini idrak etmeye çalıştıkları bilinmektedir. Örneğin Kur'ân ilimleri sahasında muhim çalışmalara imza atmış olan Zerkeşî, Kur'ân'da mübhem ifadelerin yer almasına dönük bazı gerekçeler zikretmektedir. Bu gerekçeleri şu şekilde özetleyebiliriz:

• Mübhem ifadenin bağlam yoluyla ya da Kur'ân'ın başka bir yerinde açıklanması.

¹⁴ El-Enfâl 8/60.

¹⁵ ez-Zerkeşî. Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyye-Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1957) 1/155.

¹⁶ Örnek için bkz.: Taberî. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî. *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Heceer, 2001), 11/246-249.

¹⁷ Bu husustaki ilgili âyet için bkz.: el-Hicr 15/9.

• Bahsedilen şahsın herkesçe bilinir olduğundan mübhem kılınması. Örneğin “*Ey Âdem! Sen ve eşin cennette oturun!*”¹⁸ âyetinde Hz. Âdem’in eşinin kim olduğu herkesçe malum olduğu için sarih olarak Havva ismi zikredilmemiştir.

• Mübhem bırakılan ifadenin açıklanmasında her hangi bir faydanın bulunmaması.

• Nuzûl sebebi özel olmakla birlikte ifadenin genel kılınarak mübhem bırakılması. “...*Kim Allah ve Resûlü uğrunda hicret ederek evinden çıkar da sonra kendisine ölüm yetişirse artık onun mükâfâtı Allah'a düşer...*”¹⁹ âyetinde mübhem olarak bahsedilen kişi buna örnek verilebilir. İkrime'nin söylediğine göre kendisi 14 yıl boyunca âyette bahsi geçen kişinin kim olduğunu öğrenmek için çaba sarf etmiş ve 14 yıl aradan sonra ancak onun sahabeden Dimrate b. Ays olduğunu öğrenmiştir.²⁰

• İsim yerine şahsın önemli bir niteliği zikredilmek suretiyle mübhem bırakılan ifadeyle bahsedilen kişinin yüceltilmesi. *وَأَلَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ* “Gerçeği getiren ve onu doğrulayanlar, işte onlar, Allah'a karşı gelmekten sakınmış olanlardır.”²¹ âyetinde zikredilen “gerçeği getiren” kişinin Hz. Peygamber, “onu tastik eden” kişinin ise Hz. Ebubekir olduğu ifade edilmektedir.²² Fakat âyette bahsi geçenler hakkında farklı rivayetlerin olduğunu bilmekte yarar vardır. Taberî'nin aktardığı rivayetlere göre âyette bahsedilenler şunlardır:

✓ Âyette zikredilen; gerçek/doğru, “la ilahe illallah” tır. Onu getiren ve tastik eden ise Hz. Peygamberdir.

✓ Gerçeği/doğruyu getiren Hz. Peygamber, onu tastik eden ise Hz. Ebû Bekir'dir.

✓ Gerçek/doğru olan Kur'ân'dır, onu getiren Hz. Peygamber ve onu tastik edenler ise bütün müminlerdir.

✓ Gerçek/doğru olan Kur'ân, onu getiren Hz. Cebrail ve tastik eden ise Hz. Peygamberdir.

¹⁸ Bakara 2/35.

¹⁹ En-Nisa 4/100.

²⁰ Zerkeşi, *el-Burhan*, 1/159-156.

²¹ ez-Zümer 39/33.

²² Zerkeşi, *Burhan*, 1/160

Taberî, bu husustaki görüşleri ve bunları destekleyen rivayetleri sıraladıktan sonra kapsamlı bir değerlendirmenin yapılmasını daha isabetli bulmaktadır. Ona göre Allah'ın birliğine davet eden, elçilerini tasdik eden, elçilerin getirdikleriyle amel edenlerin tamamı bu âyetin kapsamına girmektedir. Ayrıca ikinci bir değerlendirme daha yapan Taberî, âyette bahsedilen “gerçeğin/doğrunun”, Kur’ân ve tevhid olabileceğini; “tastik edenlerin” ise bütün müminlerin olabileceğini belirtmektedir.²³ Dolayısıyla mübhematın Kur’ân’da bulunmasıyla alakalı olarak Zerkeşî’nin zikrettiği mezkûr gerekçe, ancak söz konusu rivayetler arasında “gerçeği/doğruyu” getirenin Hz. Peygamber ve onu “tastik” edenin ise Hz. Ebû Bekir olduğu yönündeki rivayeti tercih etme durumunda geçerliliği bulunmaktadır.

• Şahsın ismi yerine onun kötü veya nakıs bir vasfı zikredilmek suretiyle mübhem bırakılan ifadeyle bahsedilen kişinin aşağılanması. Örneğin “*Doğrusu sana buğzeden, asıl ebter (soyu kesik) olanın ta kendisidir.*”²⁴ âyetinde Hz. Peygamber’e buğzeditip onu karalayan kişinin menfi özelliği mübhem bırakılarak o kişi aşağılanmıştır.²⁵

Mübhemat ile ilgili bahsedilen sebepler ya da ortaya konulan kriterler elbette ki büyük önem taşımaktadır. Fakat bu hususta söylenen her şey mutlak kesinlik ifade etmez. Bazen aynı ismin kendisi bu konuda ortaya koyduğu ilkeye aykırı örnekler verebilir. Diğer taraftan yukarıda da kısmen değinildiği üzere öne sürülen kriterler içerisinde rivayetin sahih bir kanal ile Hz. Peygambere ya da sahabeye ulaşmış olması şartı büyük önem taşımaktadır. Fakat bu hususta, nüzul sebeplerinde izlenen usulün takip edilmesinde fayda vardır. Rivayetler arasında ihtilaf olması durumunda bunlardan hangisinin tercih edileceğinin bilinmesi gerekir.²⁶ Burada mübhematın anlaşılması için müracaat edilen nakli bilginin, Kur’ân’ın genel hükümleriyle, mübhem ifadenin yer aldığı bağlamla çelişmemesi gerekir.

Diğer taraftan Kur’ân’daki mübhematın bilinmesinde rivayet kanalının sıhhati büyük önem taşımaktadır. Fakat bu mevzudaki sıhhat

²³ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 20/204-206.

²⁴ el-Kevser 108/3.

²⁵ Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/160.

²⁶ İbn Teymiyye. Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalim. *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*. thk. Adnan Zarzur, (b.y.: y.y., 1972), 47; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 116-118.

ölçülerinin belirlenmesinde taassuptan uzak ilmî bir mülahazanın esas alınmış olması daha çok önem taşımaktadır. Mezhebî kaygılardan sıyrılıp rivayetlerin sıhhat derecelerini objektif kriterlerle belirlemek icap etmektedir. Maalesef arzu edilen bu yaklaşımın gerçekte çok fazla karşılığını bulmak mümkün olmamaktadır. Bu durum, İslâmî bazı mezhepler açısından aşılması gereken bir handikap olmayı sürdürmektedir. Örneğin Sünnî kaynaklarda zikredilen hadislerin sıhhat ölçüleri Sünniler için çok az tartışma konusu olurken aynı kriterlerle Şia'nın önemli bir kesimini ikna etmek kolay değildir. Dolayısıyla mübhemat hakkındaki bilginin kaynağı hususunda, sadece rivayetler esas alındığında Sünnî kaynaklar ile Şia'nın kaynaklarını barıştırmak çok kolay değildir. Çünkü hadis rivayetleri noktasında Şia'nın kriterleri ve yaklaşımı çok farklıdır. Şia, Sünnî kaynakların sahih kabul ettiği rivayetlerin büyük bir kısmını baştan kabul etmemektedir. İsnâaşeriye Şia'sına müntesip çoğu isim, siyasi meselelerde Hz. Ali'nin taraftarı olmamış ya da tarafsız kalmış olan hiçbir sahabenin sözlerine itibar etmemektedir.

Örneğin cerh edilen sahabelerden Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osmân, Ebû 'Ubeyde b. Cerrâh, Hâlid b. Velid, Ebû Süfyân, Talha b. 'Ubeydullah, Zübeyr b. 'Avvâm, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, 'Amr b. el-'Âs, Muâviye b. Ebû Süfyân, Semüre b. Cündeb, Velid b. Ukbe, Abdullah b. Zübeyr, Büsr b. Ebû Ertât'dan Şii Caferiye mezhebinin en muteber dört hadis kaynağı olan ve Kütüb-i Erbaa' olarak bilinen Küleynî'nin el-Kâfî'si, Şeyh Sadûk'un *Men lâ Yahduru' l-Fakîh*'i ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *Tehzîbü'l-aḥkâm* ile *el-İstibşâr* adlı hadis koleksiyonlarının²⁷ hiç birinde bir rivayet yer almamaktadır. İstisnaî birkaç rivayet dışında, Sahabenin çoğundan rivayet yapılmamıştır. Aksine Şia mensupları, pek çoğunu karalamaktan ve onlara itham edici nitelemeler isnat etmekten kaçınmaz, hatta Hz. Ebû Bekir'e biat ettikleri için sayıları üç ila on iki arasında değişen sahabiler dışında kalanların tamamının küfre düştüklerini iddia etmektedirler.²⁸ Dolayısıyla Sünnîlere göre sahih olan bilgi Şia'ya göre zayıf hatta

²⁷ İlyas Üzüm, "Kütüb-i Erbaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/4.

²⁸ Abdulalim Demir, *İmâmiyye Şia'sı Hadis Kaynaklarına Göre Sahâbe Tasavvuru* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 460-466.

uydurma olabilir, kuşkusuz bu durum tersi için de geçerlidir. O halde Kur'ân'daki mübhematin bilinmesinde ya da yorumlanmasında nakli bilginin "sıhâtı"nın yanı sıra Kur'ân'ın genel hükümleri ve ayetin bağlamının da ayrı bir önem taşıdığı aşikârdır.

4. Kummî'nin Kur'ân'daki Mübhemata Dair Yorumlarının İrdelenmesi

Kummî'nin (ö. 290/903)²⁹ Kur'ân'daki mübhemâta dair bütün yorumlarını burada incelemenin mümkün olmadığını başta zikretmekte yarar vardır. Ne var ki onun bu husustaki yorumlarının ekseriyetle ideolojik ve Kelamî nitelikte olduğu söylenebilir. Şimdi bunları bazı örnekler ışığında irdelemeye çalışalım:

4. 1. İdeolojik ve Kelâmî Yorumlar

4.1.1. Velâyet-İmamet Ekseninde Yapılan Yorumlar

Kummî, pek çok âyette mübhem bırakılan ifade ya da kelimeleri velayet-imamet ekseninde yorumlamaktadır. Verdiği rivayetlerdeki bilgileri kanıt olarak göstererek Kur'ân'da mübhem bazı ifadeleri Hz. Ali'nin ya da onula birlikte Şia mensuplarınca masum görülen diğer imamların imametine yorumlamaktadır. Örneğin ona göre Bakara Sûresinin ikinci âyetinin başında geçen *بِذَلِكَ الْكِتَابِ* / *O kitap*, ifadesindeki "el-kitap" kelimesinden maksat, Hz. Ali'dir. Âyetin devamındaki *لَا رَيْبَ فِيهِ* / *onda asla şüphe yoktur* ifadesi ise Hz. Ali'nin imametinde hiçbir şüphenin olmadığını ortaya koymaktadır. *هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ* / *O, müttakiler için bir yol göstericidir* ifadesiyle de Hz. Ali'nin Şia ehli için yol gösterici olduğu belirtilmektedir.³⁰

Kummî'ye göre Allah katından gelen "hak", Hz. Ali'nin velayetidir. O, bu görüşünü destelemek için çeşitli âyetleri delil göstermeye çalışmaktadır. Kummî'nin iddiasına göre *لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَرِهُونَ* / *Andolsun, size hakkı getirdik. Fakat çoğunuz*

²⁹ Tam adı Ebû'l-Hasan Ali b. İbrahim b. Hâşim olan Kummî'nin, Kum'da doğduğuna inanılmaktadır. Hayatı hakkında çok az malumatın bilindiği Kummî'nin eğitim hayatında babası İbrahim b. Haşim'in ciddi bir etkisinin olduğu söylenmektedir. Bkz.: Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan b. Ali Tûsî. *el-Fihrist*, (Necf: Matba'atu Haydariyye, 1937), 26.

³⁰ Kummî. Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim. *Tefsîru'l-Kummî*. Thk. Müessesetu'l-İmâm Mehdî (Kum: Müessesetu'l-İmâm Mehdî, 2014), 1/55.

*haktan hoşlanmayanlarsınız.*³¹ âyetinde sözü edilen “hak”, Hz. Ali’nin velayetidir. Kummî söz konusu âyette mübhem olarak ifade edilen “hak” kelimesinden maksadın Hz. Ali’nin velayeti olduğuna delil olarak başka bir âyette geçen “hak” ifadesini göstermektedir. Onun iddiasına göre وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا De ki: “Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin. Şüphesiz biz zâlimler için (öyle bir) ateş hazırlamışız...”³² âyetinde bahsi geçen “Allah katından olan hak”, Hz. Ali’nin velayetidir.³³ Böylece Kummî, mübhem bir ifadeye yönelik yaptığı yoruma yine başka bir âyetteki mübhem ifadeyi aynı minvalde yorumlayarak kanıt getirmeye çalışmaktadır.

Kummî, Kur’ân’daki bazı mübhematı velayet bağlamında yorumlarken velayeti inkâr etmeyi Allah’ı inkâr etmekle eş tutacak kadar aşırıya gidebilmektedir. Kummî, وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا قُلُوبُهُمْ أَصْغُرُ مِنْ أَصْغُرٍ / *Şüphesiz inkâr edenler ve Allah’ın yolundan sapanlar...*³⁴ âyetinde bahsi geçen inkârcıların Hz. Ali’nin ve diğer imamların velayetini inkâr edenler olduğunu ileri sürmektedir.³⁵ Aynı şekilde ان الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله / *Şüphesiz inkâr edenler ve Allah’ın yolundan sapanlar...*³⁶ âyetinde zikredilen Allah’ın yolunu velayet yolu, dolayısıyla Allah’ın yolundan sapanları ise velayetin yolundan sapanlar olarak yorumlamaktadır.³⁷ Benzer bir yorumu وَقَدْ أُوجِيَ إِلَيْكَ وَالِىَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ / *Andolsun, sana ve senden önceki peygamberlere şöyle vahyedildi: “Eğer ortak koşarsan elbette amelin boşa çıkar ve elbette ziyana uğrayanlardan olursun.”*³⁸ âyetinde bahsi geçen şirk olgusunu Hz. Ali’nin velayetine indirgemeye çalışmaktadır. Onun iddiasına göre âyette bahsi geçen şirkten maksat, Hz. Ali’nin velayetine başkasını ortak koşmaktır.³⁹

³¹ ez-Zuhuf 43/78

³² el-Kehf 18/29.

³³ Kummî, *Tefsîru ’l-Kummî*, 3/956.

³⁴ el-Hac 22/57.

³⁵ Kummî, *Tefsîru ’l-Kummî*, 2/683.

³⁶ Muhammed 47/1.

³⁷ Kummî, *Tefsîru ’l-Kummî*, 3/975.

³⁸ ez-Zümer, 39/65.

³⁹ Kummî, *Tefsîru ’l-Kummî*, 3/ 902.

Kummî, Hz Ali'nin velayetini kabul edip de istikamet üzere olan sahabenin sayısını birkaç kişi olarak göstermektedir. Ona göre *فَمِنْهُمْ مَنْ عَنَّا* / *böylece onlardan kimi ona iman etti, kimi de sırt çevirdi.*⁴⁰ Âyetinde bahsi geçen iman meselesi Hz. Ali'nin imametine imandır. Onun imametine sahabilerden Selman, Ebû Zer, Mikdâd ve Ammâr inanmıştır. Âyette bahsi geçen “ona sırt çevirenler” ise ehl-i beytin hakkını gasb edenlerdir.⁴¹

4.1.2. Rec'ât İnancı Bağlamında Mübhematın Yorumlanması

R-c-‘a kökünden mastar olan rec‘at, sözlükte geri dönmek manasına gelmektedir.⁴² Şiî grupların bir kısmına göre ölümünden ya da gaybete girmesinden sonra imamın yeniden zuhuru, İmâmiyye ya da diğer ismiyle İsnâaşeriyye Şîa’sına göre ise imamların ve onlara zulmedenlerin kıyametin kopmasından önce dünyaya dönmeleri anlamında kullanılan bir terimdir. Rec‘at, Hz. Ali'nin şehit edilmesinden sonra ilk defa Abdullah b. Sebe’ tarafından ileri sürülen bir iddiadır. Buna göre Hz. Ali, tıpkı Hz. İsa gibi ölmemiş, sadece göğe yükseltilmiştir. Kıyametten önce yeniden dünyaya gelecek ve düşmanlarını cezalandıracaktır.⁴³

Kummî, bazı âyetlerdeki mübhem ifadeleri yorumlayarak rec‘ât inancına delil getirmeye çalışmaktadır. Ona göre *إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ* / *Kur‘ân’ı sana farz kılan Allah, şüphesiz seni dönülecek bir yere döndürecektir.*⁴⁴ âyeti rec‘ati haber vermektedir.⁴⁵

Kummî, Câfer-i Sadık’a dayandırdığı rivayete göre *قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا* / *Onlar: Rabbimiz, bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin.*⁴⁶ âyetinde geçen iki kez diriltme ifadesi rec‘ata işaret etmektedir.⁴⁷

⁴⁰ en-Nisa 4/55.

⁴¹ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/206-207.

⁴² İbn Mazûr, *Lisânu'l-'Arab*, r-c-‘a maddesi.

⁴³ İlyas Üzüm, “Rec‘at”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/504-505.

⁴⁴ el-Kasas 28/85.

⁴⁵ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/769.

⁴⁶ el-Mü‘min 40/11.

⁴⁷ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 3/908.

Benzer şekilde onun iddiasına göre *وَخَرَّمْ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ / Helâk ettiğimiz bir belde için artık (yeniden mâmur olmak) imkânsızdır; çünkü onlar geri dönemeyeceklerdir*”⁴⁸ Âyeti de rec’âtin varlığının en büyük delillerindedir. Kummî, bu görüşünü babasından aldığı rivayete dayanarak söylemektedir. Çünkü söz konusu rivayete göre hiçbir Müslüman, helak olsun ya da olmasın insanların kıyamette yeniden döneceklerini inkâr etmez. O halde âyette *لَا يَرْجِعُونَ / geri dönmeyeceklerdir* ifadesi helak olanların dünyaya yeniden dönmeyeceklerini ifade etmektedir. Buna göre helak olmayanlar dünyaya yeniden rec’at edeceklerdir.⁴⁹ Doğrusu âyetteki *لَا يَرْجِعُونَ / geri dönmeyeceklerdir* ifadesine Kummî’nin yorumladığı şekliyle helak olan belde halkının dünyaya yeniden dönmeyecekleri anlamı verilse dahi yine rec’at için söz konusu âyetten bir delil çıkarmak mümkün değildir. Çünkü helak olanların dünyaya yeniden dönmeyeceklerinden hareketle helak olmayanların dünyaya dönecekleri sonucunu çıkarmak sübjektif bir yorumdan öteye geçmez. Ayrıca âyetin anlamını Sünnî kaynaklardaki bilgiler ışığında farklı şekilde anlamak da mümkündür. Buna göre âyetin ifadesinden şu anlamlar çıkarılabilir:

- Helak olan bir belde halkı, yanlışından dönerek asla tövbe edemeyecektir.
- Helak olan bir belde halkının dünyaya dönmesi mümkün değildir.⁵⁰
- *لَا يَرْجِعُونَ* ifadesinde *لَا* zaid olup âyetin anlamı helak olmuş olan bir belde halkının dünyaya dönmeleri haramdır şeklindedir.⁵¹
- Helak edilmiş belde halkının her hangi bir amellerinin kabul edilmesi haramdır.⁵²

Kummî, yukarıda örnek kabilinden zikredilen âyetlerdeki mübhemât gibi daha pek çok âyetteki mübhemâtı Şia’nın rec’at

⁴⁸ el-Enbiya 21/95.

⁴⁹ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/666.

⁵⁰ İbnü'l-Cevzî. Ebu'l-Ferac Cemaluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî. *Zadu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr* (Beyrut: el-Metebetu'l-İslâmî, 1984), 5/387-388.

⁵¹ İbn Kuteybe. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Tefsîru Gâribi'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakar (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1978), 288.

⁵² Zeccâc. Ebû İshak İbrahim b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve l'râbuhu*. thk. Abdülcelil Abduh Şelebî (Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1988), 404-405.

anlayışına uygun olacak şekilde yorumlamaktadır. Örneğin, *وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ* / *Andolsun, Allah peygamberlerden, "Andolsun, size vereceğim her kitap ve hikmetten sonra, elinizdeki doğrulayan bir peygamber geldiğinde, ona mutlaka iman edeceksiniz ve ona mutlaka yardım edeceksiniz diye söz almıştı."*⁵³ âyetinde zikredilen, Allah'ın peygamberlerden aldığı "iman etme" ve "yardımda buluma" sözünü rec'at anlayışı çerçevesinde yorumlamaktadır. Kummî, Ebû Abillâh'a isnat edilen bir rivayete dayanarak âyetteki bazı mübhem ifadeleri yorumlamaya çalışmaktadır. Söz konusu rivayetin senet zincirinin son halkasında kendi babası yer almaktadır. Bu rivayete göre âyette *لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ* / *mutlaka ona iman edeceksinizden* maksat, Hz. Peygamber ve onun aline imandır. *وَلَتَنْصُرُنَّهُ* / *ona mutlaka yardım edeceksiniz* ifadesinden maksat ise müminlerin emiri olan Hz. Ali'ye yardım etmektir.⁵⁴

Kummî'nin iddiasına göre Allah'ın Hz. Davut ve oğlu Hz. Süleyman'a bahsettiği nimetler arasında rec'at bilgisi de bulunmaktaydı. O, bu husustaki iddiasına *وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا* / *Andolsun, biz Dâvud'a ve Süleyman'a ilim verdik.*⁵⁵ Âyetini delil göstermektedir. Onun iddiasına göre âyette bahsi geçen Hz. Dâvud ve Hz. Süleyman'a verilen bilgi arasında rec'at bilgisi de vardı. Bu görüşünü teyit etmek için *وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ* / *Andolsun Zikir'den sonra Zebur'da da: «Yeryüzüne iyi kullarım vâris olacaktır» diye yazmıştık.* Âyetini kanıt olarak sunmaktadır.⁵⁶ Bu durumda Kummî'nin iddiasına göre rec'at haberi Kur'an'dan önceki kutsal kitaplarda yazılmıştır.

Kummî'nin savına göre Hz. Ali, rec'at ettiği zaman düşmanları da rec'at edecek ve Hz. Ali, elindeki dağlama aletiyle düşmanlarının burnunu damgalayacaktır. O, bu görüşünü *سَنَسِيمُهُ عَلَى الْأَخْرَطُومِ* / *Yakında biz onun burnunu damgalayacağız.*⁵⁷ Âyetine dayandırmaktadır. Kummî'nin mezkûr âyetteki ifadeleri yorumlarken İsnâaşeriyye Şia'sının rec'at anlayışını desteklemeye çalıştığı bariz bir şekilde görülmektedir. Filhakika, Mekkî sûrelerde yer alan bu âyetin kim

⁵³ Al-i İmran 3/81.

⁵⁴ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/159-160.

⁵⁵ en-Neml 27/15.

⁵⁶ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/741.

⁵⁷ el-Kalem 68/16.

hakkında nâzil olduğu hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Rivayetlere göre âyette bahsedilen kişi, Mekkeli müşriklerin ileri gelenlerinden Velîd b. Muğire, Ahnes b. Şerîk veya Esved b. Abdi Yağûs'tan biridir.⁵⁸ Dolayısıyla kim olduğu hakkında farklı görüşler olsa da açıkça Mekkeli müşriklerden biri hakkında indiği anlaşılan bu ifadelerin velayet bağlamında yorumlanması, en hafif ifadeyle âyetin anlamını saptırmaktır.

4.1.3. Ehl-i Beytin Faziletine Ya Da Ehl-İ Beyte Muhalif Olarak Gösterilenlerin Tenkidine Dönük Mübhematın Yorumlanması

4.1.3.1. Ehl-i Beyt Bağlamında Mübhematın Yorumlanması

Kummî, çeşitli rivayetlere ya da kendi değerlendirmelerine dayanarak Kur'ân'daki pek çok mübhematı “aşırı” ve Kur'ân'ın ruhuna aykırı olacak şekilde Hz. Ali hakkında yorumlamaktadır. Bu çalışmada bunların tamamına yer vermek güçtür. Bunun yerine onun bu husustaki yaklaşımını yansıtacak bazı örneklerle yetinilecektir.

Kummî'ye göre Hz. Ali, Allah'ın insanları yarattığı fitratın bir cüzü olup müminlerin emiri ve Allah'ın velisidir. Hz. Ali, adeta teyhidin bir cüzüdür. Musa Rıza'ya dayandırdığı bir rivayete göre *..فَطَرَتِ اللَّهُ أَلَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا*.. /Allah'ın insanları üzerine yarattığı fitrat..⁵⁹ âyeti Allah'tan başka ilahın olmaması, Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olması, Hz. Ali'nin ise Allah'ın velisi ve müminlerin emiri olması anlamına gelmektedir.⁶⁰

Kummî'ye göre Fatiha Sûresi 6. âyette zikredilen sırat-ı müstakim, Hz. Ali'nin şahsı ve onu tanımanın yolu anlamına gelmektedir. Kummî, bu iddiasını desteklemek için *وَأِنَّهُ فِي أَمِّ الْكِتَابِ لَدِينَا* / *Şüphesiz o, Bizim katımızda Ana Kitap'ta mevcut, yüce ve hikmet dolu bir Kitap'dır.*⁶¹ Âyetini kanıt olarak sunmaktadır.⁶² Dolayısıyla pek çok kez yaptığı gibi burada da mübhem bir ifadeye yüklediği anlamı başka bir mübhem ifadeyi aynı eksende

⁵⁸ İbn Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 8/ 331.

⁵⁹ er-Rûm, 30/30.

⁶⁰ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/781.

⁶¹ ez-Zuhruf 43/4.

⁶² Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 3/944.

yorumlayarak iddiasını desteklemeye çalışmaktadır. Benzer şekilde bu doğrultuda başka âyetlerdeki mübhematı da yorumlamaktadır. Örneğin Kummi'ye göre *إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ* / “Şüphesiz Rabbimiz Allah'tır” deyip sonra da istikamet üzere olanlara hiçbir korku yoktur, onlar üzülmeyecekler de.”⁶³ Âyetinde istikamet üzere olanlardan maksat Hz. Ali'nin velayeti üzerine istikamette olanlardır.⁶⁴ Aynı yaklaşım ile Fatiha Sûresi'nde geçen *الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ* / *sirat-ı müstekim* ifadesini yol, Hz. Ali ve onu tanımak olarak yorumlamaktadır. Buna delil olarak ise *وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ* / *şüphesiz O, katımızda bulunan Ana Kitap'ta (levh-i mahfuzda) mevcut, yüce ve hikmetle dolu bir kitaptır*”⁶⁵ âyetini getirmektedir. Kummi, âyette bahsedilen Ana Kitap'ta olanın Hz. Ali olduğunu ileri sürmektedir.⁶⁶

Kummi, âyetlerdeki mübhematın bir kısmını bazen munhasıran Hz. Ali'nin imametine, onun şahsının faziletine yorumlarken bazen aşağıda atıfta bulunulan âyet bağlamında olduğu gibi onunla birlikte ehl-i beytin diğer fertlerini de kapsayacak şekilde yorumlamaktadır. Kummi, kendisini de dahil ettiği senet zincirinde verdiği rivayete göre;

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاهٍ فِيهَا مِضْبَاحٌ الْمِضْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

*Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir. Kandil bir cam içindedir, cam inciyi andıran bir yıldızdır; (bu kandil) doğuya da batıya da ait olmayan, yağtı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren mübarek bir zeytin ağacından yakılır. Nûr üstüne nûr. Allah nûruna dilediğini kavuşturur. Allah insanlar için misaller veriyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir.*⁶⁷ Âyetinde geçen mişkat, Hz. Fatıma; Misbah, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'dir. *نُورِي* inciyi andıran yıldız, sıfat terkibi ise yine Hz. Fatıma'ya işaret etmektedir. Rivayete göre Hz. Fatıma,

⁶³ el-Ahkaf 46/13.

⁶⁴ Kummi, *Tefsîru'l-Kummi*, 3/969.

⁶⁵ ez-Zuhrûf 43/4.

⁶⁶ Kummi, *Tefsîru'l-Kummi*, 3/944.

⁶⁷ en-Nûr 24/35.

dünyadaki kadınlar içerisinde inciye andıran bir yıldız mesabesinde. *لُيُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ* (bu kandil).. *Mübarek bir ağaçtan yakılır.* ifadesinde geçen mübarek ağaç, Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed (a.s.)'a işaret eder. *زَيْتُونَةٌ لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ / ne batıda ne de doğuda olan bir Zeytin ağacı,* ifadesi Hz. Fatıma'nın ne Yahudi ne de Hıristiyan olduğuna işaret etmektedir. *يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ* yağı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık verir ifadesi, Hz Fatıma'dan ilmin fişkırdığına işaret ederken, *نُورٌ عَلَى نُورٍ / nur üstüne nur* ifadesi ise peş peşe gelen imamları doğurduğu anlamına gelmektedir.⁶⁸

4.1.3.2. Hz. Ali'nin İmameti Karşısında Oldukları İleri Sürülenlere Dair Mübhematın Yorumu

Kummî, Kur'an'daki mübhemler üzerinden Hz. Ali'nin şahsı hakkında özellikle imamet gibi siyasi meselelerde aşırı yorumlarda bulunmaktan kaçınmaz. Hatta Hz. Ali'yi Allah'ın âyeti olarak görmenin yanı sıra diğer on iki imamı da Allah'ın âyeti olduğunu ileri sürmektedir. Örneğin ona göre *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا / Şüphesiz âyetlerimizi inkâr edenleri biz ateşe atacağız.*⁶⁹ Âyetinde zikredilen “âyetler” ifadesi bu anlamda kullanılmıştır.⁷⁰ Kummî, Hz. Ali ve diğer imamları Allah'ın âyeti olarak görürken onların karşısında olanları ya da onların imametini kabul etmeyenleri ise bozguncular veyahut yoldan çıkanlar olarak görmektedir. Kummî, Câfer-i Sâdık'a dayandırdığı bir rivayete göre *أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ / أم نجعل الذين ءامنوا و عملوا الصالحات كالمفسدين* *Yoksa biz, iman edip de iyi işler yapanları, yeryüzünde bozgunculuk yapanlar gibi mi tutacağız? Veya (Allah'tan) korkanları yoldan çıkanlar gibi mi sayacağız?*⁷¹ âyetinde bahsi geçen iman edip salih amel işleyenler ve müttaki olanlar, Hz. Ali ve onun arkadaşlarıdır. Fakat yeryüzünde bozgunluk çıkaranlar Hebter, Züreyk ve onların arkadaşları; “fuccar/yoldan çıkanlar” ise Habter, Delâm ve onların arkadaşlarıdır. Kummî'nin, kurnaz tilki manasına gelen Habter⁷² lakabını Hz. Ebû Bekir için, uğursuzluğu ifade ettiği için mavi

⁶⁸ Kummî, *Tefsîru 'l-Kummî*, 2/707.

⁶⁹ en-Nisa 4/56.

⁷⁰ Kummî, *Tefsîru 'l-Kummî*, 1/207.

⁷¹ es-Sâd 38/28.

⁷² İbn Manzûr, *Lisânu 'l-'Arab*, habter maddesi.

renk anlamında kullanılan Züreyk ve kapkara anlamına gelen Delâm⁷³ lakaplarını ise Hz. Ömer için kullandığı anlaşılmaktadır.⁷⁴

Yine benzer şekilde Kummî'nin iddiasına göre;

أَوْ كَطَلَمَاتٍ فِي بَحْرِ لُجَيٍّ يَعْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظَلَمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا
أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكُنْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ

*Yahut dalga, üstünde yine dalga, onun üstünde de bulutla (kara bulut gibi bir dalga ile) kaplı büyük bir denizdeki karanlıklar gibidir; birbiri üzerinde karanlıklar! Neredeyse elini çıkarsa onu göremeyecek. Allah bir kimseye ışık vermezse onun aydınlıktan asla nasibi yoktur.*⁷⁵ âyetinde geçen *أَوْ كَطَلَمَاتٍ* /karanlıklar gibi ifadesinden maksat, Ebû Bekir ve Ömer; devamında gelen *فِي بَحْرِ لُجَيٍّ يَعْشَاهُ مَوْجٌ* / kendisini dalga üstüne dalganın kapladığı engin bir denizde ifadesi ise na'sel yani Osman'dır. *مَنْ فَوْقَهُ مَوْجٌ* / onun üstünde bir dalga ifadesinden maksat Talha ve Zübeyr; *ظَلَمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ* / birbiri üstüne karanlıklar ifadesinden maksat ise Muaviye, Yezid ve Umeyye oğullarının fitneleridir. *إِنَّمَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكُنْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ* / Neredeyse elini çıkarsa onu göremeyecek. Allah bir kimseye ışık vermezse onun aydınlıktan asla nasibi yoktur ifadesini ise özetle Kummî şöyle yorumlamaktadır: Mümin karanlık içerisinde elini uzattığında Hz. Fatıma'nın evladından bir imam bulamayacaktır. Gerçekte o, kıyamette nurundan istifade edebilecek hiçbir imam bulamayacaktır.⁷⁶ Kummî yine bu âyetle ilgili verdiği rivayet zincirinin son halkası olarak kendisini göstermekte; sırasıyla Muhammed b. Hemmân, Câfer b. Muhammed b. Malik, Muhammed b. Hüseyin, Hasan b. Ali, Sâlih b. Sehl'in ismini sıralamakta ve o da Ebû Abdullah'tan rivayet ederek bu bilgiyi aktarmaktadır.

Yukarıda zikredilen âyetlerdeki mübhematin yorumunda Kummî'nin benzer yaklaşımını başka âyetlerde de görmek mümkündür. Örneğin ona göre, *شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا* *إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا*

⁷³ İbn Fâris, *Mu'cemu Makayisi'l-Luğa*, d-l-m maddesi; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, d-l-m maddesi.

⁷⁴ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 3/ 880-881.

⁷⁵ en-Nûr, 24/40.

⁷⁶ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/711.

تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ / “Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin!” diye Nûh’a emrettiğini, sana vahyettiğini, İbrâhim’e, Mûsâ’ya ve İsâ’ya emrettiğini size de din kıldı. Fakat senin kendilerini çağırdığın şey (İslâm dini), Allah’a ortak koşanlara ağır geldi. Allah, ona dilediğini seçer. İçtenlikle kendine yönelenleri de ona ulaştırır.⁷⁷ Âyetinde din kelimesinden maksat, İmam Ali; müşriklerden maksat ise Hz. Ali’nin velayetini inkâr edenlerdir.⁷⁸

5. Değerlendirme ve Netice

Evvela Kummî’nin mübhemat hakkındaki yorumları, sıradan bir müellifin yorumları gibi görülemez. Zira Şia’anın önemli bir kesiminin yanında hatırı sayılır bir konuma sahip olduğu unutulmamalıdır. Kummî, İmamiyye Şia’sının fakihi olarak bilindiği gibi hadis alanında da sika ve hasenü’l-hal olup otorite kabul edilen bir isimdir. Bu da onun kendinden sonraki pek çok isim üzerinde etkili olmasına neden olmuştur. Örneğin Şiilerin en güvenilir hadis kaynakları arasında sayılan *el-Kâfi* adlı eserin müellifi ve Kummî’nin öğrencisi olan Muhammed b. Yakub el-Kuleynî (ö.328/940) ondan pek çok hadis rivayet etmiştir. Benzer şekilde modern dönem müfessirlerinden Tabâtabâî (ö. 1401/1981) de Kummî’nin hadis alanında sika bir isim olduğunu kabul etmektedir.⁷⁹ Kısacası Kummî’nin İsnaaşeriyye Şia’sı mensupları nezdindeki rolü tartışmasızdır. Muhtemelen bu rolü, onun mübhemata dair yorumlarının kısmen de olsa bazı Şiî müfessirler üzerinde etkili olmasına neden olmuştur. Bunu bazı âyetlerdeki mübhemata dair yorumlarda görmek mümkündür. Örneğin, yukarıda Kummî’nin ideolojik yorumları bağlamında zikredilen âyetlerdeki mübhem ifadelerden olan “sırate’l-müstekim”in yorumu noktasında, klasik dönemin önemli Şiî müfessirlerinden olan Tûsî’nin kısmen de olsa Kummî’den ilham aldığı söylenebilir. Tûsî’ye göre sırat-ı müstakim ifadesinden maksat, Allah’ın emrettiği tevhit yolu ve kendisine itaat edilmesini emrettiği velayetin yoludur. Bu görüşte olduğu anlaşılan Tûsî, sırat-ı müstakimden maksadın Allah’ın kitabı,

⁷⁷ Eş-Şûra 42/13.

⁷⁸ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 3/934-935.

⁷⁹ Fuat Admış. *Kummî Tefsîri’nde İmamet Anlayışı*. (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 21-22.

İslâm, Allah'ın dini olduğu yönündeki rivayetleri makbul karşılamaktadır. Bununla birlikte sırat-ı mustekimden kastedilenin Allah ve Hz. Peygamberin yanı sıra Ehl-i Beyt, imamlar ve onların makamlarında mukim bulunanlar olduğu yönündeki görüşe de sıcak bakmaktadır. Esasen Tûsî, âyetin anlam olarak mezkûr görüşlerin tamamına hamledilebileceğini düşünmektedir. Ona göre bu hususta tahsisi gerektirecek bir durum yoktur.⁸⁰ Diğer taraftan Şia'nın klasik dönem müfessirlerinin bir başka meşhur isimlerinden olan Tabersî de sıratel'l-mustakim hakkında Tûsî ile neredeyse aynı ifadeleri kullanarak benzer bir yaklaşım içerisinde olduğu açıkça anlaşılmaktadır.⁸¹ Böylece hem Tûsî hem de Tabersî'nin sırat-ı müstekimin anlamı hakkında Kummî'nin görüşünü de kapsayacak şekilde daha kapsamlı bir anlam yelpazesini tercih ettikleri anlaşılmaktadır.

Tabâtabâî'nin (ö. 1981) ise bu konuda daha mutedil bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Tabâtabâî, her hangi bir kayıt ya da şart olmaksızın sırat-ı müstakimin Allah'a götüren bütün yollar manasına geldiğini belirtmektedir.⁸² Ona göre sapıklığın, şirkin ya da zülmün bulunduğu yolların hiçbirisi sırat-ı müstakim değildir. Tabâtabâî, ayrıca âyette sözü edilen sırat-ı müstekimi niteleyen bir sonraki ayette zikredilen “kendilerine nimet verilenlerin” ise *peygamberler, siddikler, şehidler ve salih kişiler* olduğunu belirtmektedir. Böylece sırat-ı müstakimi bahsi geçen zümrelerin yolu olarak nitelemektedir. Kısacası Tabâtabâî'nin, sırat-ı müstekimi her hangi bir mezhep ya da anlayışa indirgemenen yorumladığı anlaşılmaktadır.

Mübhemat konusunda sadece Tabâtabâî değil Kummî'den etkilendikleri söylense de Tûsî ve Tabersî'nin de Kur'ân'daki bir kısım mübhematın yorumlanmasında ağırlıklı olarak mutedil bir yaklaşım içinde oldukları anlaşılmaktadır. Örneğin yukarıda zikri geçen Bakara sûresinin ilk âyetleri ekseninde Kummî, mezhebî anlayışı öne çıkaran yorumlar yaparken Tûsî ve Tabersî bu hususta daha ölçülü yorumlarda

⁸⁰ Tûsî. Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Habib Kasîr el-Amilî (b.y., Mevkiu'l-Câmiati'l-İslâmiyye, ts.), 1/40-41.

⁸¹ Tabersî. Ebû Ali el-Fadl b. Hasan. *Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. (Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 2005), 1/67.

⁸² Tabatabâî. Es-Seyyid Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Şeyh Hüseyin el-a'lemî (Beyrut: Müessestu'l-A'lemî, 1997), 1/31-32.

bulunmaktadırlar. Hem Tûsî hem de Tabarsî'ye göre *إِشْتَبَاهُ الْكِتَابُ* / *İşte bu kitap* ifadesi Kur'ân'a işaret etmektedir. *لَا رَيْبَ فِيهِ* / *onda asla şüphe yoktur* ifadesi ise Kur'ân'ın özü itibariyle gerçeği beyan eden, hidayet kaynağı, hak ve muciz olduğunu belirtmektedirler. *هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ* / *O, müttakiler için bir yol göstericidir* ifadesinde geçen müttakilerden maksadın ise yaptıkları salih amellerle Allah'ın azabından sakınanlar olduğunu söylemektedirler.⁸³ Benzer bir şekilde Tabarsî'ye göre *لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لَلْحَقِّ كَرَهُونَ* / *Andolsun, size hakkı getirdik. Fakat çoğunuz haktan hoşlanmayanlarsınız.*⁸⁴ Âyetinde bahsedilen “hak”, Allah'ın elçilerinin insanlara getirdikleri ilahî mesajlardır.⁸⁵

Diğer taraftan Kummî'nin âyetlerdeki bazı mübhematı Hz. Ali'ye muhalif olarak gösterdiklerinin aleyhine yorumlarken hem Tûsî hem de Tabarsî'nin bu hususta da daha mutedil yorumlarda buldukları görülmektedir. Örneğin Tûsî, Mücahid (ö. 103/721) aracılığıyla ibn Abbas'a dayandırdığı rivayete istinaden, *ان الذين كفروا الله سبيل الله* / *Şüphesiz inkâr edenler ve Allah'ın yolundan sapanlar...*⁸⁶ âyetinde bahsi geçen inkârcıların Mekkeli inkârcılar olduğunu söylemektedir. Ona göre burada Cenab-ı Hak, Allah'ın birliğini inkâr eden onun yanı sıra başka ilahlara ibadet edenlerdir. Onlar vahiy konusunda Hz. Peygamber'i yalanlayanlar ve Allah'a ibadet etmek isteyen onun birliğini ikrar edip Hz. Peygamber'i tastik edenleri engelleyenlerdir. Başka bir ifadeyle İslâm'dan alıkoyanlardır.⁸⁷

Tabarsî'ye göre وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا

*De ki: “Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin. Şüphesiz biz zâlimler için (öyle bir) ateş hazırlamışız...”*⁸⁸ âyetinde geçen “hak” tan maksat, Kur'ân-ı Kerim'dir. Ayrıca aynı âyette yer alan “zâlimler”den maksad da Allah'tan gayrı başkasına ibadet etmekle kendilerine zûlm eden inkârcılardır.⁸⁹ Tûsî, her hangi

⁸³ Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 1/50- 53; Tabarsî, *Mecmeu'l-Beyân*, 1/47.

⁸⁴ ez-Zuhrûf, 43/78

⁸⁵ Tabarsî, *Mecmeu'l-Beyân*, 9/74.

⁸⁶ Muhammed 47/1.

⁸⁷ Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 9/280.

⁸⁸ el-Kehf 18/29.

⁸⁹ Tabarsî, *Mecmeu'l-Beyân*, 3/258.

bir kayıt koymaksızın âyetteki “hak” ifadesini Hz. Peygamberin Allah’tan aldığı ilahi emirler, “zâlimler” ifadesini ise karşı çıkanlar olarak yorumlamaktadır.⁹⁰ Kısacası Kummî, her iki âyetteki mübhem ifadeleri kendi ideolojik anlayışına uygun yorumlarken, Tûsî ve Tabersî’nin yaptıkları yorum âyetin zahiri ifadesine daha uygun düşmektedir. Dolayısıyla mübhemât bağlamında Kummî’nin aşırı sayılabilecek değerlendirmelerinin çok fazla karşılık bulmadığını söylemek mümkündür.

Netice olarak Kummî’nin Kur’ân’daki mübhematı ideolojik yorumları için bir araç yaptığı anlaşılmaktadır. Bu husustaki onun yaklaşımının temelinde “şianın imamet anlayışı” yer almaktadır. Veliy, veled, valideyn, eb, istikamet, al, beyt, irtedda, racea‘ gibi kavram ya da kelimelerin geçtiği hemen hemen her yerde; ya ehli-beytin faziletine ya da velayetin hakkaniyetine veyahut buna karşı çıkanların zem edilmesine, inkârcılıkla itham edilmesine dönük yorumlar yapmaktadır. Başka bir ifadeyle siyasi refleks, mübhemata dair neredeyse bütün yorumlarında kendini hissettirmektedir. Onun yaklaşımında Kur’ân’ın esas iniş amacı Hz. Ali’nin imametini ispatlamaktır. Hulasa-ı kelam, aşırı siyasi bir temayülün onun tefsirine hâkim olduğuna müşahede olmaktadır.

Özetle Kummî Hz. Ali, imamet, onun taraftarları ya da ona karşı olarak gösterilenler hakkında Kur’ân’ın zahirî ifadesi, âyetlerin bağlamı gibi delillere açıkça aykırı, tevhit inancını zedeleyici pek çok ideolojik yorumunu Kur’ân’daki mübhemât bağlamında serdetmekten çekinmemektedir.

Kaynaklar

Admış, Fuat. *Kummî Tefsiri’nde İmamet Anlayışı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Demir, Abdulalim. *İmâmiyye Şîa’sı Hadis Kaynaklarına Göre Sahâbe Tasavvuru*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

⁹⁰ Tûsî, *et-Tibyân fi Tefsiri’l-Kur’ân*, 7/34.

- İbn Faris, Ebû Hasan Ahmed b. Zekeriyâ. *Mu'cemu Mekâkiyisi'l-Lugâ*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kuteybe. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Tefsîru Gâribi'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakar. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazıl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru Sadır, 1993.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalim. *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*. thk. Adnan Zarzur, b.y.: y.y., 1972.
- İbnü'l-Cevzî. Ebu'l-Ferac Cemaluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî. *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: el-Metebetu'l-İslâmî, 1984.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Müfredat Elfâzi'l-Kur'ân*, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- İsfahânî. *el-Müfredât fî Gâribi'l-Kur'ân*. Riyâd: Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz, ts.
- Kummî, Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim. *Tefsîru'l-Kummî*. thk. Müessesetu'l-İmâm Mehdî. 3 Cilt. Kum: Müessesetu'l-İmâm Mehdî, 2014.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü Ehl-i Sünne*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Özel, Ahmet. "Kummî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/371-372. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Suyûtî, *Müfhimâtü'l-Akraân fî Mübhemâti'l-Kur'ân*. thk. Taha Abdurraûf Sa'd. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turas, 1992.
- Suyûtî. Ebü'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2008.
- Tabatabaî. Es-Seyyid Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Şeyh Hüseyin el-a'lemî 21 Cilt. Beyrut: Müessesetu'l-A'lemî, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Kahire: Hecer, 2001.
- Tabersî. Ebû Ali el-Fadl b. Hasan. *Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Ulûlm, 2005.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali. *el-Fihrist*. Necef: Matba'atu Haydariyye, 1937.
- Tûsî. Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali. *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Habib Kasîr el-Amilî 10 Cilt, b.y., Mevkiu'l-Câmiati'l-İslâmiyye, ts.

Üzüm, İlyas. “Kütüb-i Erbaa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/4-6. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Zeccâc. Ebû İshak İbrahim b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*. thk. Abdülcelil Abduh Şelebî. Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1988.

Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye-Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1957.

**KLASİK ARAP EDEBİYATINDA TEORİK BİR ELEŞTİRİ
OLARAK KILIÇ VE KALEMİN TARTIŞTIRILMASI:
ZEYNUDDİN İBNÜ'L-VERDÎ ÖRNEĞİ**

Rıfat AKBAŞ*

Giriş

Tartışma sözcüğünün Arapça karşılığında genellikle münâzara (مناظرة) ifadesi kullanılmaktadır. Sülasi mücerredin birinci bâbından olan نظر fiilinin bir ek almış türevinin yani ناظر fiilinin masdarı olan münâzara, karşılıklı olarak bir konu hakkında görüş belirtmeye denir.¹ Genelde “*Hakikatin ortaya çıkmasını istemekle birlikte her birinin kendi iddiasını doğrulama, muhatabının iddiasını (da) çürütme amacı güttüğü iki şahıs arasındaki karşılıklı konuşma*”² şeklinde tanımlanan münazarada akıl ve bilimin dışına çıkılmaması gerektiği de anlaşılmaktadır. Bu, içi boş sözlerle ulu orta herkesin her türlü tartışmaya dâhil olamayacağını da göstermektedir.

İslâm öncesi döneme münâzara türü tartışmaların muhâvera (محاورة), mufâhara (مفاخرة) ve munâfere (منافرة) şeklinde cereyan ettiği görülmektedir. İlkinde sadece karşılıklı bir konuşma başka bir ifadeyle sakin bir diyalog havası olduğundan tam olarak bir münazaradan söz edilemez. İkincisi, genelde kabile büyükleri ya da belirli şairler arasında cereyan eden karşılıklı atışmalardır. Bu atışmalarda tarafların mensup olduğu kabilenin daha faziletli olduğu yönünde argümanlarını

* Dr. Öğretim Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Van, Türkiye, e-mail: akbasakbasa.1988@hotmail.com.

¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, (Kuveyt: Dâru'n-Nevâdiri'l-Kuveytiyye, 1431/2010), “nazara”, 7/76.

² Ahmed b. Mustafa b. Halil, Taşköprizâde Ahmed Efendî, *Risâletü'l-Âdâb fî 'ilmi âdâbi'l-bağş ve'l-münâzara*, thk. Hâyi'f en-Nebhân, (Kuveyt: Dâru'z-Zâhiriyye, 1433/2012), 7.

sıraladıkları göze çarpmaktadır. Hîre Kralı Numân b. Münzir ile Sâsânî Kralı Kisrâ Enûşirvân arasında geçen atışma buna örnek olarak verilebilir. Zira bu atışmada Numân b. Münzir Arapların en üstün millet olduğu argümanıya başlar ve yine onun galibiyetiyle son bulur. Mağlup olan tarafın galip tarafa maddi bir bedel ödemek zorunda olduğu üçüncüsü ise bir hakem huzurunda yapılırdı. Bu tartışmalar bazen haddinden fazla çekişmeli geçer hatta kimi zaman ölümlerin sayımı bile gündeme gelebiliyordu. Öte yandan söz konusu tartışma ve diyaloglarda toplumun ileri gelen şahsiyetlerinden seçilen hakemlerin kararı muhtemel bir fitnenin engellenmesi için genellikle iki tarafın eşit olduğu yönünde gerçekleşirdi.³

İslâm sonrası döneme bakıldığında genelde belli bir alanda uzman olan şahsiyetlerin yine belirli zaman ve mekânlarda birbirleriyle karşılıklı tartışmaları başka bir ifadeyle pratik münazaralar çok fazla görülecektir. Bununla birlikte kalem-kılıç, cam-altın, gece-gündüz, yer-gök, kara-deniz, hava-su ve mevsimlerin birbirleriyle tartıştırıldığı da görülmektedir⁴ ki bu da söz konusu edebiyatta teorik bir münazara olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tür münazaralarda genelde hayalî bir kimse veya zamanın halifesi-valisi veyahut tanınmış âlimlerinden biri hakem olarak gösterilmekte ve birçoğunda hadise bir mahkemede geçiyormuş gibi kurgulanmaktadır.⁵ Örneğin Endülüslü vezir, şair ve kâtip olan Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Bürd el-Asgar'ın (öl. 445/1054) “es-Seyf ve'l-kalem ve'l-müfâhara beynehümâ” başlıklı bir risalesi bulunmaktadır. Mücâhid el-Âmirî'ye takdim edildiği belirtilen söz konusu risâlede kılıç ve kalemin birbirlerine karşı üstünlükleri bir tartışma ortamında sıralanıp ele alınmıştır. Risâle bu konuda kaleme alınan ilk eserdir.⁶ Şair ve edip İbn Nübâte el-Mısri (öl. 768/1366) “el-

³ Şeyma Benli, *Klasik Türk Edebiyatında Münâzara*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 33.

⁴ es-Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-edeb*, (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyetü'l-Kübrâ, 1389/1969), 1/254-286; Hilâl Nâcî, “Münâzaratân beyne's-seyf ve'l-kalem”, el-Mevrid: Mecelletu Turasiyye Fasliyye, 12/4, (1404/1983), 112.

⁵ Fatih Ülken, Ondokuzuncu Yüzyılda Kaleme Alınmış Edebî Bir Münazara: Cemal Efendi'nin Muhâverât-ı Seyf ü Kalem-i, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/52, (2017), 277.

⁶ Musa Yıldız, “İbn Bürd el-Asgar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 8 Ağustos 2020).

Müfâhara beyne's-seyf ve'l- kalem” (المفاخرة بين السيف والقلم) başlığıyla bir risâle yazmıştır. Onun öğrencisi olan dil ve edebiyat âlimi, mutasavvıf ve şair Zeynüddîn İbnü'l-Verdî de (öl. 749/1349) bu konuda hocasını örnek alarak “Münâzaratü's-seyf ve'l-kalem” (مناظرة) isimli risâlesini kaleme almıştır.⁷ Memlûklü tarihçi Şihâbüddîn el-Kalkaşendî'nin (öl. 821/1418) “Hilyetü'l-fazl ve zînetü'l-kerem fi'l-mufâhara beyne's-seyf ve'l-kalem” (حليّة الفضل وزينة الكرم في المفاخرة بين السيف والقلم) adında yazdığı risale ise diğerlerine göre daha hacimlidir. Ebû Yezid ez-Zahirî'nin göz kamaştırıcı bir şekilde yazı yazdığı ve bundan dolayı Sultan Berkuk tarafından devâtdâr vazifeliğine getirilmesine duyulan memnuniyet sonucunda yazılan risâlede kılıç ve kalem arasında cereyan eden tartışmanın neticelendirilmesi için yine Ebû Yezid ez-Zahirî'nin makamı hakem ortamı için seçilmiştir.⁸

Öte yandan söz konusu edebiyatta kalem ve kılıcın saygınlığı, meziyet ve çeşitleri⁹ hakkında gerek müstakil eser, gerek risale gerekse belli bir konunun alt başlığı şeklinde bir takım çalışmalar da göze çarpmaktadır. Kılıç hakkında Kitâbü's-sayf (كتاب السيف), Kitâbü's-suyûf (كتاب السيوف) ve benzeri adlandırmalarla kitap yazarların başında Hişâm b. Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî (öl. 204/819), Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî (öl. 209/824), Ebû Hâtim es-Sicistânî (öl. 255/869), Ya'küb b. İshâk b. el-Kindî (öl. 252/866) gibi

⁷ Ali Şakir Ergin-İsmail Durmuş, "İbnü'l-Verdî, Zeynüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 8 Ağustos 2020).

⁸ Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'şâ fi şimâ'ati'l-inşâ*, (Kahire: el-Matba'atü'l-Emiriyye, 1338/1919), 14/231-242.

⁹ Örneğin Arap bibliyografya bilgini İbnü'n-Nedîm (öl. 358/995), Arap kültürüne özgü olarak قلم الطومار الكبير، قلم النصف الثقيل، قلم الجليل şeklinde dört ana kalemden söz ettikten sonra yazı sitili, kâtip ve muhatapların konularına göre söz konusu bu dört kalem türünün yirmi dört farklı türe kaynaklık ettiğini söyler. Bkz. Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed en-Nedîm, İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Eymen Fuad Seyyid (Londra: Müessesetü'l-Furkânli't-Turâsi'l-İslâmî, 1430/2009), 1/20. Ayrıca Aristo'nun, kalemin değerine atfen onu fail neden (العلة الفاعلية), mürekkebi tasarım neden (العلة الهيولانية), şekil neden (العلة الصورية) ve belagatı tamamlayıcı neden (العلة المنتمية) olarak gördüğünü nakleden İbnü'n-Nedîm “yazı aklın dizginidir” şeklindeki bir ifadeyi de Eflatuna dayandırır. Bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1/25, 26.

âlimler gelmektedir.¹⁰ Edebiyat ve sözlük literatüründe kılıç için yaklaşık bin farklı ismin kullanılması ve kimi şairler tarafından şeref ve onurla bir tutulması,¹¹ belki de en önemlisi *Kaşîdetü'l-bürde*'siyle nam salan muhadram şair Ebü'l-Mudarrab Kâ'b b. Zühayr b. Rebîa'nın (öl. 24/645) Allah Resulünü doğrudan kılıç olarak nitelemesi¹² onun değer ve saygınlığını fazlasıyla göstermektedir.

Söz konusu münazaralarda kılıç karşısında yer alan kaleme gelince bu unsurun Kur'ân-ı Kerim'de bir yazı aleti olarak geçtiği hatta Câhiliye şiirinde de aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Ümeyye b. Ebi's-Salt (öl. 8/630 [?]), Murakkîş¹³, Şuteym b. Huveylid el-Fezârî (öl. ?) ve Muallaka sahibi Lebid b. Rabî'a'nın (öl. 40 /660) divanlarında Kalem ile ilgili birçok beytin olduğu nakledilmektedir.¹⁴ Belki de en önemlisi Yüce Allah'ın kalem ve yazı ile yemin etmesidir.¹⁵ Zira Mevla'nın kalem ve yazı üzerine yemin etmesi, bir yandan inanç meselesi olarak görülüp kaleme olan saygınlığı zorunlu hale getirirken diğer yandan evrensel değer ve saygınlık açısından kılıcı geride bıraktığı söylemlerin zeminini de oluşturmuştur.

Elbette ki kalemin fazileti hakkında söylenenler sadece kalem sözcüğüyle vurgulanmaya çalışılan cümlelerden ibaret değildir. Zira olumlu anlamda yazı (كتابة) hakkında var olan tüm övgüler doğrudan kaleme de irtibatlıdır. Yazının zaman zaman kalem (القلم) ve hat (الخط)

¹⁰ Zeyd Abdullah ez-Zeyd, *Mu'cemu esmaisyûfi'l-Arab ve eshâbihâ*, (Suriye: ed-Dâru'l-Âmire, Müessesetü'r-Risâle, 1430/2009), 8.

¹¹ Hasan Mahmud Musa en-Nemîrî, *es-Seyfü'l-Arabî ve mekânetuh fi edebînâ*, (Dimaşk: Menşûrâtü'l-Hey'eti'l-'Amme es-Sûriyeli'l-Kitâb, 2012), 9, 10.

¹² Ka'b b. Zühayr, "Muhakkak ki Allah Resulü kendisiyle hidayete ulaşılan ve Allah yolunda kınından çıkarılmış Hint kılıçlarından biridir." diyerek bu hususu dile getirmiştir. Bk. *Divânu Ka'b b. Zühayr*, thk. Ali Fa'ûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997), 67.

¹³ Kaynaklar el-Mürakkîşü'l-Ekber ve el-Mürakkîşü'l-Asğar şeklinde iki Mürakkîş'ten söz eder. İlkinin adı Amr b. Sa'd b. Mâlik'tir. Miladî 552'de vefat ettiği söylenmektedir. İkincisinin adı Rabî'a b. Harmele b. Süfyân b. Mâlik'tir. el-Mürakkîşü'l-Ekber onun amcası olur. Bz. Abd Avner-Ravdân, *'Mevsû'ât-u şu'arâi'l-asri'l-câhilî*, (Ürdün: Dâr-u üsâme. 2001), 297, 298, 314.

¹⁴ Muhammet Koçak, "Kur'ân ve Hadislere Göre "Kalem" Kavramı", *Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/42, (2014), 301.

¹⁵ Şevkî Dayf, *el-Fen ve mezâhibühû fi'n-neşri'l-'Arabî*, (Kahire: Mektebetü'd-Dîrâsâti'l-Edebiyye, Dâru'l-Ma'ârif, 1960), 95.

olarak adlandırılması¹⁶ bunu teyit etmektedir. Ayrıca kılıcın bazen dil, bazen de kitaplarla mukayese edildiğine de rastlanılmaktadır ki gerek dil gerekse kitaplardan kastın kalem dışı bir alet olmadığı aşikârdır. Örneğin Hz. Peygamberin şairi olarak nam salan Hassan b. Sabit (öl. 60/680) *وَيَبْلُغُ مَا لَا يَبْلُغُ السَّيْفُ مَدْوَدِي* / *لساني وسيفي صارمان كلاهما* / "Dilim ve kılıcımın her ikisi de keskindir. (Fakat) kılıcın ulaşamadığı mertebeye dilim ulaşabiliyor"¹⁷ derken dil ile kılıcı karşılaştırmakta ve açık bir şekilde dili yani kalemi kılıca tercih ettiğini belirtmektedir. Abbâsî dönemi şairlerinden olan ve *el-Hamâse* adlı eseriyle tanınan Ebû Temmâm (öl. 231/846) ise *السيف أصدق إنباء من الكتب/ في حدها الحدُّ بين الجِدِّ واللعب* "Kılıç, kitaplardan/yazılardan daha etkilidir. Elbette ki keskinliği ciddiyeti oyuncaktan ayırır" demektedir ve bir önceki beyitte yer alan anlayışın aksine kılıcın kalemden daha üstün olduğunu savunmaktadır.¹⁸

Burada söz konusu her iki alet arasındaki kurgusal tartışma hakkında Zeynüddîn İbnü'l-Verdî tarafından yazılan risâlenin araştırma konusu yapılmasının en temel nedeni, risâlenin birkaç sayfadan ibaret olması ve seçilen edebî dilin akıcı ve anlaşılır olmasıdır. Çalışmada risâlenin Arapça metni tamamıyla verildikten sonra özellikle metne bağlı kalınarak parça parça çevirisi yapılmış ve gerekli görüldüğü yerlerde dipnotta bir takım ek açıklamalarda da bulunulmuştur. Çalışma bildiri düzeyinde bir araştırma olduğu için risâlede yer alan darb-ı mesel türündeki bir takım ifadelerin, arka planlarının çok geniş olması hasebiyle açıklamalarına yer verilmemiştir.

1. Zeynüddîn İbnü'l-Verdî'nin Münâzaratü's-Seyf ve'l- Kalem Adlı Risalesi

Hicrî 749 yılında vefat ettiği nakledilen İbnü'l-Verdî'nin tam adı Ömer b. Muzaffer b. Ömer b. Muhammed b. Ebi'l-Fevâris el-Maarrî'dir. İlim erbabı arasında Zeynüddîn İbnü'l-Verdî olarak

¹⁶ Abdurrahmân b. Muhammed el-Mağribî et-Tûnisî, İbn Haldûn, *Mukaddimetu ibn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. (Dımaşk: Dâru Ya'rib, 2004), 2/340.

¹⁷ Bk. *Divânu Hassân b. Sâbit*, haz. Abede Ali Muhennâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994), 81.

¹⁸ Bk. el-Hatîb et-Tebrizî, *Şerhu divân Ebî Temmâm*, haz. Râcî el-Esmer (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1414/1994, 1/ 32-49.

bilinmekte, özellikle manzum ve mensûr eser yazımında ön plana çıkmaktadır. Şerhu elfiyyeti ibn Mâlik, el-Lübâb fî ‘ilmi’l-i-râb, el-Behcetü’l-verdiyye fî nazmi’l-Hâvî, Urcûzetun fi havasi’l-ahcâr, Urcûzetun fi ta‘biri’l-menâm, Mantıku’t- tayr başta olmak üzere birçok eser kaleme almıştır.¹⁹ Öte yandan özellikle İslâm Hukuku, Tasavvuf, Kelam, Beyân, Nahiv gibi alanlarda da birçok muhtasar ve manzum eser yazmıştır. Şâfiî fakihî ve biyografi yazarı Tâcuddîn es-Sübki (öl. 771/1370) İbnü’l-Verdî’yi kast ederek “onun şiirleri/manzumeleri şekerden daha tatlı, mücevherden daha kıymetlidir” şeklinde bir teveccühte bulunmuştur.²⁰ Kaleme aldığı مناظرة السيف والقلم (Kılıç ve Kalem Münâzarası) adlı diyalog, bazı edebî kitaplarda²¹ alt başlık şeklinde yer almakla birlikte Abdülhamit Hendâvî tarafından Dâru’l-âfâki’l-Arabiyye’de yayımlanan “Dîvânu İbni’l-Verdî” adındaki kitapta da tam bir şekilde yer almaktadır. Risâlenin Arapça metni aşağıdaki gibidir.²²

1.1. Risâlenin Türkçe Çevirisi ve Kısmî Betimsel Tahlili

و لما كان السيف والقلم عدتي العمل والقول، وعمدتي الدول، فان عمدتهما دولة فلا حول، وركني إسناد الملك المعرب عن المخفوض والمرفوع، ومقدمتي نتيجة العدل الدال الصادر عنهما المحمول والموضوع، فكرت أيهما أعظم فخرا، وأعلى قدرا، فجلست لهما مجلس الحكم والفتوى، ومثلتهما في الفكر حاضري الدعوى، وسويت بين الخصمين في الإكرام، واستتطقت لسان حالهما للكلام.

Kılıç ve kalem, eylem ve sözün teçhizatı, ülkelerin güvencesi oldukları için ki bir ülke onları kaybederse gücünü de kaybeder, (aynı şekilde bu iki nesne) kendilerinden sorumluluk ve sadedin

¹⁹ Muhammed b. Şâkir el-Ketbî, *Fevâtu’l-vefeyât ve’z-zeylu aleyhâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sadr, 1973, 3/157-160; Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Buğyetü’l-vu’ât fî tabakâti’l-luğaviyyîn ve’n-nühât*, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim (Mısır: Dâru’l-Fiker, 1399/1979), 2/226, 227.

²⁰ Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî, İbnü’l-İmâd, *Şezerâtü’z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkadir el-Ârnâvût-Mahmûd el-Ârnâvût (Beyrut: DâruİbnKesîr, 1413/1992), 8/276.

²¹ Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Kitâbu’l-Muhâdarât ve’l-muhâverât*, thk. Yahyâ el-Cebûrî (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1424/2003), 187; Ebû Lüveys Şeyho, *Mecâni’l-edeb fî hadâiki’l-Arab*, (Beyrut: Matba’atü’l-Âbâi’l-Yesu’iyyîn, 1913), 6/79-83.

²² Bk. *Dîvânu İbni’l-Verdî*, thk. Abdülhamit Hendâvî (Kahire: Dâru’l-âfâki’l-Arabiyye, 1427/2006), 60-64.

kaynaklandığı çöküş ve yükselişin belirtisi olan mülk dayanağının payandası, mutlak adalet sonucunun ön koşulu oldukları için hangisinin daha saygın ve yüce olduğu hususunda tefekkür ederek onlara muhakeme ve fetva meclisini kurdum, (bir) davada hazır bulunurcasına her ikisini düşünce belirtmede sembolize ettim. Bu iki hasımı ağırlama noktasında eşit davrandım ve her ikisini lisan-ı hâl ile konuşturmaya çalıştım.²³

فقال القلم: بسم الله مجراها ومرساها، والنهار إذا جلاها، والليل إذا يغشاها، أما بعد حمد الله باريء القلم، الذي علم بالقلم، وشرفه بالقسم، وجعله أول ما خلق وجمل الورق بغصنه، كما جمل غصنه بالورق، والصلاة على نبيه القائل: (جفت الأقلام) ، وعلى آله وصحبه أعلم المعارف، وأعرف الأعلام، فإن للقلم قصب السباق ، فالكاتب بسبعة أقلام من طبقات الكتاب في السبع الطباق، جرى بالقضاء والقدر، وناب عن اللسان فيما نهى وأمر، طالما أربى على البيض والسمر في ضرابها وطعانها وقاتل في البعد والصوارم في القرب نائمتملء أجفانها، وماذا يشبه القلم في طاعة ناسه، ومشيئه لهم على أم رأسه .

Kalem: (Geminin denizde) yüzmesi ve durması/demirlenmesi Allah'ın adıyladır.²⁴ (Allah) onu ortaya çıkardığında gündüze ve onu bürüyen geceye ant olsun.²⁵ Can(lar)ı yaratan, kalemle (yazmayı) öğretip onunla yemin etmekle konumunu yücelten, yaratılmışların evveli kılan, yaprağı (onun) dalı ile dalı da yaprağıyla güzelleştiren Allah'a hamd, “kalemler kurumuştur” diyen Allah peygamberi, ailesi ve insanların en tanınır ve en bilgini olan ashabına salattan sonra (şunu) muhakkak (bil ki) zafer kalemindir. Yedi katmanda yazarlar tabakasından yedi kalemle yazan kâtip (burada yüce Allah kastedilmektedir) kaza ve kaderle ortaya çıkmış, buyruk ve yasakladığı şeyleri (belirtme hususunda kalemi) dilin yerine koymuştur. Çoğu zaman vuruşları ve yaralamalarında o, kılıç ve mızrakları geçmiş, keskin kılıçlar yakınlarda derin uykudayken o uzaklarda savaşmıştır. İnsanlarına/yazarlarına itaat konusunda ve onları başucunda gezdirmede kaleme benzeyen başka bir şey var mı?

²³ İbnü'l-Verdî'nin, risalenin girişinde çok fazla cinas sanatına başvurduğu görülmektedir. Nahiv ve mantık ilminde sıklıkla kullanılan kavramlarla risâlenin kaleme alınma gerekçesini açıklaması dil-mantık ilişkisi üzerinden kılıç ve kaleme gönderme olarak yorumlanabilir.

²⁴ Hûd suresi 41. ayete işaret edilmiştir.

²⁵ Şems suresi 3. ve 4. ayetlere işaret edilmiştir.

قال السيف: باسم الله الخافض الرافع، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع، فأما بعد حمد الله الذي أنزل آية السيف، أعظم بها حرمة الجرح، وأمن خيفة الحيف، والصلاة على نبيه محمد الذي نفذ بالسيف سطور الطروس، وأخدمه الأقلام ماشية على الرؤوس، وعلى آله وصحبه الذين أرهفت سيوفهم، وبنيت بها على كسر الأعداء حروفهم، فإن السيف عظيم الدولة، شديد الصولة، محيي أسفار البلاغة، وأساغ ممنوع الإساءة، من اعتمد على غيره في قهر الأعداء تعب، وكيف لا وفي حده الحد بين الجد واللعب، وإن كان القلم شاهداً، فالسيف قاضٍ، وإن اقتربت محاولته بأمر مستقبل قطعه السيف بفعل ماضٍ، به ظهر الدين وهو العدة لقمع المعتدين، حملته دون القلم يد نبينا، فتشرف بذلك في الأمم شرفاً بينا، الجنة تحت ظلالة، ولا سيما حين يسلم، فترى ودقّ الدم يخرج من خلاله، زينت بزينة الكواكب سماء غمده، وصدق القائل: السيف أصدق إنباء من ضده، لا يعيب به الحامل، ولا يتناوله كالقلم بأطراف الأنامل، ما هو كالقلم المشبه يقوم عُرُوا عن لبوسهم، ثم نُكسوا كما قال تعالى -على رؤسهم - فكان السيف خلق من ماء دافق، أو كوكب راشق، لا يشتري كالقلم بثمن بخس، ولا يبلى كما يبلى القلم بسواد وطمس، كم لقائمه المنتظر من أثر في عين أو عين من أثر، فهو في جراب القوم قوام الحب، ولهذا جاء مطبوع الشكل، داخل الضرب.

Kılıç: (Kişileri) alçaltan ve yükselten Allah'ın adıyla (sözlerime başlıyorum). O Allah ki “Kendisinde müthiş bir güç ve insanlar için birçok faydalar bulunan demiri indirdik”²⁶(demiştir.) Kılıç âyetini²⁷ indirip (Allah yolunda) çarpışmanın saygınlığını yücelten ve zulmün korkusundan emin kılan Allah'a hamd, kâğıtlarda yazılan (hükümleri) kılıç ile gerçekleştiren, başları/uçları üzerinden yürür şekilde kalemleri kılıcın hizmetine veren onun elçisi Hz. Muhammed ve sözleri düşmanın gücünü kırmak üzere tesis edilmiş keskin kılıçlı sahabelerine salattan sonra muhakkak (bilmelisin ki) kılıç devletin kudreti ve çetin gücüdür. Aynı şekilde kılıç belagat satırlarının ihya edicisi, (boğazlardan aşağı) inmeyen (şeylerin) yolunu açan ve rahatlatanıdır. Düşmana galip gelme konusunda onun dışındaki bir şeye güvenen bitkin düşer. Onun keskinliği ciddiyet ve maskaralık arasında kesin bir sınır belirliyorken²⁸ nasıl olurda bu meziyetlere

²⁶ Hadid 25. âyete işaret edilmiştir.

²⁷ Tevbe suresinin 28 ve 29. âyetlerine işaret edilmiştir.

²⁸ Burada şair Ebû Temmâm'ın الحد بين الجد واللعب / في حدها الحد بين الجد واللعب / "Kılıç, yazılardan daha etkilidir / elbette ki keskinliği, ciddiyeti oyuncaktan ayırır" şeklindeki beytine işaret edilmiştir. Şair bu beyitle başlayan uzun kasidesini Abbasî Halifesi el-Mu'tasım-Billâh Muhammed b. Hârûn er-Reşîd 'in (öl. 227/842), Bizansın İstanbul'dan sonra ikinci büyük şehri olan Ammûriye'yi fethetmesi üzerine kaleme aldığı nakledilmektedir. bk. el-Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu divân ebî Temmâm*, 32-49.

sahip olmasın? Eğer kalem tanıkça kılıç yargıçtır. Kalemin bir durum hakkındaki geleceğe yönelik uğraşı ve çabalarını kılıç geçmiş fiil kipiyle kesintiye uğratar. Onunla din ortaya çıkmıştır. O haddini aşanları bastırmada (en önemli) araçtır. Hz. Peygamberin elleri kalem olmadan onu taşımış böylece milletler arasında apaçık bir şeref elde etmiştir. Cennet onun gölgesi altındadır.²⁹ Özellikle de kınından çekildiğinde kandamlarının (ondan) döküldüğünü görürsün. Onun kınının üstü yıldızlarla süslenmiştir. “Kılıç, kılıç dışı başvuru yöntemlerin) en doğru olanıdır” diyen nede güzel demiştir. Onu taşıyan oyalanmaz ve kalemi parmakları arasına aldığı gibi onu tutmaz. Kılıç, yüce Allah’ın da “Sonra yine tepeleri üstü ters döndüler”³⁰ şeklinde beyan ettiği gibi çıplaklaştırılmış ve başları aşağı doğru indirilmiş topluluğa benzeyen kalem gibi değildir. Ayrıca kılıç sanki fıskıran bir su veya fırlatılan bir yıldızdan yaratılmış, kalem gibi ucuz bir fiyatla satın alınamamakta ve (zamanla) çürüyüp yok olmamaktadır. Onun (bulunduğu ortamlarda) gözlerde nice (koru) belirtileri görülmektedir. O, kavimlerin (yanlarında taşıdıkları) kınlarda sevginin dayanağıdır. Bundan dolayı (sanki) şekli matbu/tamamlanmış ve çarpışma içindeymiş gibi gelmiştir (indirilmiştir).

قال القلم: أومن ينشؤا في الحلية وهو في الخصام غير مبين يفاخر وهو قائم على الشمال، الجالس عن اليمين، أنا المخصوص بالرأي، وأنت المخصوص بالصدى ، أنا آلة الحياة، وأنت آلة الردى، ما لئت إلا بعد دخول السعير، وما حُددت إلا عن ذنب كبير، أنت تنفع في العمر ساعة، وأنا أفني العمر في الطاعة، أنت للرهب وأنا للرغب، وإذا كان بصرک حديدا، فبصري ماء ذهب، أين تقليدك من اجتهادي، وأين نجاسة دمك من طهارة مدادي.

Kalem: Sol tarafından ayakta, sağ tarafından (ise) oturur vaziyette olan, süs içinde yetişen ve tartışmada (delilini yeterince) açıklayamayan mı³¹ övünmeye çalışıyor? Ben görüş belirtmeye sen ise paslanmaya özgüsün. Ben hayat edevatyken sen ölüm mekanizması. Ateşe girmeden yumuşamaz ancak büyük günah işlendiği zaman bileniyorsun (keskinleştiriliyorsun) Sen ömründe bir saatliğine fayda sağlarken ben tüm ömrümü itaat etmekle geçiriyorum.

²⁹ Hz. Peygamberin الجنة تحت ظلال السيوف şeklinde rivayet edilen hadisine işaret edilmiştir.

³⁰ Enbiya suresinin 65. âyetine işaret edilmiştir.

³¹ Zuhuf suresinin 18. âyetine işaret edilmiştir.

Sen korku salarken ben sevgi için varım. Eğer gözün demirden ise benim gözüm de altın suyundandır. Senin taklitçiliğin nerde benim müçtehitliğim nerde? Senin pis kanın ile benim temiz mürekkeğim arasında ne kadar da fark var?

قال السيف: أنف في السماء واست في الماء، أم مثلك يعير مثلي بالدماء، فطالما أمرت بعض فراخي وهي السكين، فأصبحت من النفائات في عقدك يا مسكين، فأخلت من الحياة جثمانك، وشقت أنفك، وقطعت لسانك، ويك، إن كنت للديوان فحاسب مهموم، أو للإشياء فخدام لمخدوم، أو للبلبغ فساحر مذموم، أو للفقير، فناقص في العلوم، أو للشاعر، فسائل محروم، أو للشاهد فخائف مسموم، أو للمعلم، فللحي القيوم، وأما أنا، فلي الوجه الأزهر، والحلية والجوهر، والهيبة إذ أشهر، والصعود على المنبر، شكلي الحسن علي، ولم لا حمك الخطيب بدلي، ثم إنني مملوك كمالك، فاتك كناسك، أسلك الطرائق، وأقطع العلائق.

Kılıç: Gökte kibir, suda makat mısın?³² Senin gibileri beni kan ile mi ayıplıyor? Çoğu zaman bıçak yavrularımdan bazılarına emrettim (görevimi devrettim).³³ Sen düğümlerindeki üfürüklerden oldun ey zavallı! Bedenin hayattan boşaldı, burnun yarıldı, dilin kesildi. Sana yazıklar olsun! Divan için bir kaygılı muhasip, inşa için işverenin hizmetçisisin. Hatip için zemmedilen bir sihir, fakih için tüm ilimlerde noksansın. Şair için isteyip de eli boş dönen, tanık için zehirlenmiş bir korkaksın. Öğreticilik için ise (işin) Allah'a kalmış. Fakat ben var ya! Parlak yüz, süs ve cevherim. Ortaya çıkınca (tam bir) ihtişamım. Minberin üzerindeyim. En güzel şekil üzerimde. Hatip benim yerime neden seninle birlikte minbere çıkmıyor? Ayrıca sahiplenilen (bir eşya olmama) rağmen (eşya) sahibi gibiyim. Yığınlarını yok eder, yollara düşer ve (zararlı) ilişkileri keserim.

وقال القلم: أما أنا فاين ماء السماء، وأليف الغدير، وحليف الهواء، وأما أنت، فاين النار والدخان، وباتر الأعمار، وخو ان الإخوان، تفصل ما لا يفصل، وتقطع ما أمر الله به

³² Bu deyim, kayda değer bir kişiliği olmadığı halde böbürleneler için kullanılmaktadır. Başu gökte poposu suda şeklinde de çevrilebilir.

³³ Kan ile ayıplanmaya çalışılan kılıcın, bıçakları kast ederek "bazen yavrularıma emrettim" demesi, keskin aletlerin her zaman kan dökme için kullanılmadığına bir gönderme olabilir. Ya da kalemin ucunun bıçakla açılması veya düzeltilmesi esnasında bıçak karşısındaki çaresizliğine işaret edilmiş olabilir.

أن يوصل، لا جرم سُم السيف و صُقل قفاه، وسقي ماء حميما، فقطع أمعاءه، يا غراب البين،
ويا عدة الحين، ويا معتل العين³⁴، ويا ذا الوجهين، كم أفنيت وأعدمت وأرملت وأيتمت.

Kalem: Ben gökyüzündeki suyun (yağmurun) oğluyum. Göletteki evcil (hayvan), atmosferin müttefikiyim. Sen ise ateş ve dumanın oğlusun. Ömürleri kesen (sonlandıran), kardeşlerin en hainisin. Ayrılmamaları gerekenleri ayırıyor ve Allah'ın emrettiği sıla-1 rahimi (yakınlar, akrabalar arasındaki iletişimi) koparıyorsun. Gerçekten de kılıç zehirlenir, ensesi (kabzası) cilalanır ve ona çok sıcak su içirilmek suretiyle bağırsakları parçalanır. Ey ayrılık kargası³⁵, ölüm aracı, gözü kör ve ikiyüzlü! Nice canları yok edip mahvettin, nice kadınları dul ve çocukları yetim bıraktın.

قال السيف: يا ابن الطين، ألسنت ضامرا وأنت بطين، كم جريت بعكس، وتصرفت في مكس، وزوّرت وحرّمت، ونكرت وعرّفت، وسطّرت هجوا وشتما، وخذّلت عارا وذما، أبشر بفرط روعتك، وشدة ضيقتك، إذا قست بياض صحيفتي بسواد صحيفتك، فأن خطابك فأنت قصير المدة، وأحسن جوابك فعندي حدة، وأقل من غلظتك وجبّهك، واشتغل عن دم في وجهي بمدة في وجهك، وإلا فأدنى ضربة مني تروم أرومتك، فتستأصل أصلك، وتجتث جرثومتك، فسقيا لمن غاب بك عن غابك، ورعا لمن أهاب لسلخ إهابك.

Kılıç: Ey çamurun oğlu! Obur olduğun halde cılız değil misin? Ne kadar da ters yöne doğru akmış, vergi kaçırmışsın. Kalpazanlık yapıp yoksun bırakmışsın. Gizleyip açığa çıkartmışsın. Küfür ve hakaret yazmış, geride utanç ve kınama bırakmışsın. Aşırı korku ve şiddetli sıkıntından dolayı sevin. Beyaz sayfalarımı siyah sayfalarınıza mukayese ettiğinde sözünü yumuşat, çünkü senin zamanın oldukça azdır. Kızgın olduğum için bana daha güzel cevap ver. Kabalığımı ve benimle karşı karşıya gelmeyi (çok fazla göze almayarak) azalt. Yüzündeki irinle benim yüzümdeki kandan uzaklaş. Yoksa en düşük darbem (bile) aslını yok edip kökünü ve kaynağını kurutur.

³⁴ معتل العين kelimesinin orta harfi illet harfi olduğu için müellif العين ifadesini kullanmış ama bu ifadeden uzak anlamı yani gözün hastalığı ve körlüğü şeklindeki manaları kast etmiştir. Bu, belagat ilminde “Tevriye Sanatı” olarak adlandırılmaktadır.

³⁵ Birbirlerini sevenlerin ayrılığına işaret eden araç ve gereç anlamında bir deyimdir. Türkçede kara kedi olarak telakki edilmektedir.

Ormanından uzaklaşan ve derini yüzmek için korkutana hayır duam olsun.³⁶

فلما رأى القلم السيف قد احتد، ألان له من خطابه ما اشتد، وقال: أما الأدب فيؤخذ عني، وأما اللطف، فيكتسب مني، فان لنت لنت، وإن أحسنت أحسنت، نحن أهل السمع والطاعة، ولهذا تجمع في الدواة الواحدة جماعة، وأما أنتم، فأهل الحدة والخلاف، ولهذا لم يجمعوا بين سيفين في غلاف.

Kalem kılıcın öfkelenişini görünce ona karşı sert sözlerini yumuşattı ve şöyle devam etti: Edep benden alınır, nezaket benim sayemde elde edilir. Eğer yumuşarsan ben de yumuşarım, güzel davranırsan ben de güzel davranırım. Biz işiten ve itaat edenlerdensiz. Bundan dolayı bizden bir grup tek bir divitte toplanıyor. Fakat siz öfke ve muhalefet erbabisınız. Bu yüzden (savaşçılar) bir kılıfa iki kılıcı sığdırmıyorlar.

قال السيف: أمكرا ودعوى عفة، لأمر ما جدع قصير أنفه، لو كنت كما زعمت ذا أدب، ما قابلت رأس الكاتب بعقدة الذئب، أنا ذو الصيت والصوت، وغراري لينا مس، في ترحل غرائب الموت، أنا من مارج من نار والقلم من صلصال كالفخار، وإذا زعم القلم أنه مثلي، أمرت من يدق رأسه بنعلي.

Kılıç: Hile ile mi dürüstlüğü istiyorsun? (Şüphesiz ki) Kusayr (adındaki kişi) büyük bir olayı tezgâhlamak için burnunu kesmiştir.³⁷ Eğer iddia ettiğin gibi edep sahibi olsaydın yazarın başı ile kuyruk düğümünü karşılaştırmazdın. Ben itibarlı ve namı yaygın biriyim. İki yüzüm yumuşak ve dokunaklıdır. Ölümün tuhafıkları bende göç eder. Ben yalın bir ateştenim, kalem ise pişmiş çamur gibi balçıktandır.³⁸ Kalem benim gibi olduğunu iddia ederse, kundurumla (onun) başını ezecek birisine emir veririm

قال القلم: صه، فصاحب السيف بلا سعادة كالأعزل.

قال السيف صه، فقللم البليغ بغير حظ كمغزل.

قال القلم: أنا أركى وأطهر.

قال السيف: أنا أبهى وأبهر.

³⁶ Ormandan kalemin yapıldığı ağaç, deriden de kalemin tıraş edilmesi kastedilmekte ve bunun bir nevi işkence olduğu ima edilmektedir.

³⁷ Arap halk kültüründe büyük bir sabırla intikam alma için kullanılan bu söz Mulûku't-Tevâif döneminde gerçekleşen bir olay üzerine söylenmiştir.

³⁸ Rahman suresinin 14. ve 15. âyetlerine işaret edilmiştir.

Kalem: Sus! Zira kılıcın sahibi savunmasız (kişiler gibi) mutsuzdur.

Kılıç: (Asıl sen) sus! Hatibin kalemi çıkırcık gibi nasipsizdir.

Kalem: En temiz ve en âri olan benim.

Kılıç: En güzel ve en parlak olan (da) benim.

فتلا ذو القلم لقلمه: إنا أعطيناك الكوثر فتلا صاحب السيف لسيفه: فصل لربك وانحر، فتلا ذو القلم لقلمه: إن شانئك هو الأبتر.

Kalem sahibi, kalemi için “Şüphesiz biz sana Kevser’i verdik. (âyetini) okudu. Kılıç sahibi de kılıcı için “O hâlde, Rabbin için namaz kıl, kurban kes.” (âyetini) okudu. Kalem sahibi (daha sonra) “Doğrusu senden nefret edenin kesik soylunun ta kendisidir. (âyetini) okudu.

قال القلم: أما وكتابي المسطور وبيتي المعمور ، والتوراة والإنجيل، والقرآن ذي التبجيل، إن لم تكف غربك ، وتبعد مني قربك، لأكتنك من الصم البكم، ولأسطرن عليك بعلمي سجلا بهذا الحكم.

Kalem: Yazılmış olan kitabım, mamur edilmiş evim³⁹, Tevrat, İncil ve yüce Kur’ân’a yemin ederim ki (huzurumdan) kaybolup benden uzaklaşmazsan kesinlikle seni sağır ve dilsizlerin zümresinden yazar ve bu hükmüm doğrultusunda bu şekilde seni (engin) ilmimle (o zümreye) kaydedeceğim.

قال السيف: أما ومنتني المتين، وفتحي المبين، ولسانِي الرّطبين، ووجهي الصّلبين إن لم تغب عن بياضي بسوادك، لأسخمن وجهك بمدادك، ولقد كسبت من الأسد في الغابة توقيح العين والصلابة، مع أني ما ألوتك نصحا: أفنضرب عنكم الذكر صفحا.

Kılıç: Sarsılmaz gücüm, apaçık fethim, ıslak olan her iki dilim/yüzüm ve sert olan her iki çehreme/yanıma yemin ederim (asıl) sen (bu) siyahlığınla (mürekkebinle) benim beyazlığımdan uzaklaşmazsan kesinlikle mürekkebinizi yüzüne boyarım. Şüphesiz ki ben ormanda aslandan cesaret ve sertliği kazandım/öğrendim. Bununla birlikte istemeden de olsa ben senden nasihat alacak değilim. Yoksa sizi(n gibilerini) uyarmaktan vaz mı geçelim?⁴⁰

³⁹ Tur suresinin başındaki ilk üç ayete işaret edilmiştir.

⁴⁰ Zuhrûf suresinin 5. âyetine işaret edilmiştir.

قال القلم: سلّم إليّ مع من سلّم، إن كنت أعلى فأنا أعلم، أو كنت أحلى فأنا أحلم، أو كنت أقوى فأنا أقوم، أو كنت ألوى فأنا ألوم، أو كنت أطرى فأنا أطرب، أو كنت أعتى فأنا أعتب، أو كنت أقضى، فأنا أقضب.

Kalem: Başkalarıyla birlikte sen de bana teslim ol. En üstün sen isen en bilgin olan da benim, en şirin sen isen en anlayışlı benim, en güçlü sen isen en doğru benim, en fazla temennide bulunan sen isen en sitemkâr benim, en şımarık sen isen en coşkulu benim, en inatçı sen isen en fazla uyaran benim ve sen en muktedir isen son söz sahibi olan da benim.

قال السيف: كيف لا أفضلك والمقر الفلاني شاد أزري.

قال القلم: كيف لا أفضلك وهو عز نصره ولي أمري.

Kılıç: Falan (kişinin de)itiraf ettiği ve beni desteklediği gibi seni nasıl tercih etmeyeyim?

Kalem: Benden sorumlu olan (bana) yardımını sağlamaştır-mışken (yardımını esirgememişken) ben seni niye tercih etmeyeyim?

قال الحكم بين السيف والقلم: فلما رأيت الحجتين ناهضتين، والبيئتين متعارضتين، وعلمت أن لكل منهما نسبة صحيحة إلى هذا المقر الكريم، ورواية مسندة عن حديثه القديم، لطفت الوسيلة، ودققت الحيلة، حتى رددت القلم إلى كنهه، وأعمدت السيف فنام ملء جفنه، وأخرت بينهما الترجيح، وسكت عما هو عندي الصحيح، إلى أن يحكم المقر بينهما بعلمه، ويسكن سورة غضبهما الوافر، ولجاجهما المديد ببسيط حلمه، ويعاملهما بما وقر في صدره من الوقار، وسكن في قلبه من السكينة، وإذا كان في هذه المدينة مالكننا، فلا يفتي العبد ومالك في المدينة.⁴¹

Hakem: Kılıç ve kalem tarafından öne sürülen delillerin aşikâr ve çelişkili olduğunu görüp her ikisinin bu değerli konuma bir aidiyeti ve çok eski sözlere dayanan öykülerinin bulunduğunu anladığımda arabuluculuk yanıma sakinleştirip ince bir çözüm yoluna giderek kalemi kalemlige gönderdikten sonra kılıcı da kınına soktum böylece (kılıç) derin uykuya daldı. Ayrıca (bir) sözcü sahip olduğu ilim ve geniş anlayışıyla kılıç ve kalem arasında hakemlik yapmak suretiyle aşırı kızgınlıklarını dindirene kadar ve sinesine yerleşen vakarla davranıp kalbindeki dinginliği susturana kadar her ikisi hakkında bir tercihte bulunma yaklaşımımı erteleyerek kendi doğrularımı dile

⁴¹ Bk. *Dîvânu İbni 'l-Verdi*, 60-64.

getirmedim. Eğer bu şehirde bir özgür hâkim varsa (o hâkim) şehirde olduğu surece (bu aciz) kul fetva veremez (arabuluculuk yapamaz).

Genel Bir Değerlendirme

Risâlenin başlangıcında bir devleti ayakta tutma noktasında kılıç ve kalemin önemine objektif bir bakış açısıyla değinilmiş ve her ikisi hayali bir oturumda karşı karşıya getirilmiştir. İlk olarak kalemin açıklamalarına yer verilerek onun sahip olduğu saygınlığa ayet ve hadislerden iktibaslar yapılarak işaret edilmiştir. Yüce Allah'ın her şeyin kaderini kalemlle belirlediğine değinildikten sonra ilahî buyrukların kalem vasıtasıyla kayıt altına alınarak cihan şümul şeklindeki teorik mücadelesine özellikle tıbâk sanatı doğrultusunda vurgu yapılmıştır. Daha sonra kaleme cevaben kılıcın kendisini sahip olduğu madde ve Allah düşmanlarına karşı saldığı korkuyla savunmasına değinilmiştir. Öte yandan diyalogda, İslâm dininin bazı öğretilerinin sahabe tarafından kullanılan kılıç sebebiyle yaygınlık kazandığının altı çizilmeye çalışılmış ve ilgili diyalog kalemin fizikî özellikleri alaycı bir dille ifade edildikten sonra son bulmuştur.

Takip eden diyalogda, tıpkı kılıcın alaycı ve şımarık açıklamaları gibi kalemin onu muhatap almadığı belirtilmiş, kalemin kendisine yönelik yapılan fizikî eleştirilerin aynısını kılıca yönelterek bilhassa paslanmasını, ateşte yanmasını ve mürekkebinin temizliğine karşın kılıca bulaşan kanın necisliğini en önemli ayıp ve kusur olarak ön plana çıkarttığı aktarılmıştır. Yine bu diyalogda kılıcın kalemi hafife aldığı, üfürükçülük ve muska yazımında kullanıldığını onun yüzüne karşı haykırmasından sonra yazı yazımı esnasında yazar tarafından kalemin değersiz bir eşya gibi kırılıp yarıldığına değinilmiştir. Kalemin, yeri geldiğinde yazı yazamadığı, duygulara tercüman olamadığı ve doğruları yanlışlarla değıştirdiği anlatıldıktan sonra, kılıcın sertliği, parlaklığı ve minbere çıkan hatibin elinde bulunması kaleme karşı bir üstünlük vesilesi addedilmiştir.

Bir sonraki diyalogda kalemin kılıç karşısındaki sert tutumuna yer verilmiş, demirden yapıldığı gerekçe gösterilerek duman, ateş ve pis su içindeki hali oldukça küçük düşürücü ifade ve betimlemelerle ortaya konmaya çalışılmıştır. Kılıcın öldürücü darbelerinin altı çizilerek nice canları toprağa gömdüğü, nice kadınları dul, çocukları da yetim bıraktığı gerçeğine işaret edildikten sonra ilgili diyalog

noktalanmıştır. Daha sonraki diyalogda kılıcın kendi fizikî özelliklerini öne çıkardığı ve kalemi aşağıladığı aktarılmış, etrafa yaydığı parlaklığıyla kalemin kâğıt üstünde bıraktığı siyahlığın mukayese bile edilemeyeceğine vurgu yapılmıştır.

Yukarıda aktarılan bu karşılıklı sert diyaloglardan sonra kılıcın, sahip olduğu özellikleri vurgulayarak kalemi korkutması neticesinde kalemin ona zeytin dalı uzattığı ve yumuşadığı belirtilmiştir. Kalemin “edep benden alınır, nezaket benim sayemde elde edilir. Eğer yumuşarsan ben de yumuşarım, güzel davranırsan ben de güzel davranırım. Biz işiten ve itaat edenlerdeniz. Bundan dolayı bizden bir grup tek bir divitte toplanıyor. Fakat siz öfke ve muhalefet erbabısınız. Bu yüzden (savaşçılar) bir kılıfa iki kılıcı sığdırmıyorlar” şeklindeki açıklaması ise bu yumuşamanın kanıtı olarak sunulmuştur. Fakat kılıcın, kalemin bu yumuşak tavrına inanmadığı *لأمر ما جدع قصير أنفه* “Kusayr büyük bir iş için burnunu kesmiştir” şeklindeki meşhur ifadeyle aktarılmış ve kalemin sahtekârlığına kanmadığı ifade edilmiştir. Bu diyalog kılıcın “Ben itibarlı ve namı yaygın birisiyim. İki yüzüm yumuşak ve dokunaklıdır. Ayrıca yalın bir ateştenim, kalem ise pişmiş çamur gibi balçıktandır. Eğer o benim gibi olduğunu iddia ederse, ayağımla onun başını ezecek birisine emir vermem yeterli olacaktır” şeklinde kılıcın oldukça açık tehditleriyle son bulmaktadır.

Takip eden karşılıklı ve kısa diyaloglarda kalem kılıcın sahibini ayıplarken kılıcın da yazarı ayıpladığına yer verilmekte ve birbirlerinin meziyetlerine Kevser suresinden iktibaslar yaparak değindikleri belirtilmektedir. Kalemin “Yazılmış olan kitabım, mamur edilmiş evim, Tevrat, İncil ve yüce Kur’ân’a yemin ederim ki (huzurumdan) kaybolup benden uzaklaşmazsan kesinlikle seni sağır ve dilsizlerin zümresinden yazar ve bu hükmüm doğrultusunda bu şekilde seni (engin) ilmimle (o zümreye) kaydedeceğim” şeklindeki tehditleri karşısında kılıcın “Sarsılmaz gücüm, apaçık fethim, ıslak olan her iki yüzüm ve sert olan her iki yanına yemin ederim (asıl) sen (bu) siyah mürekkebinle benim parlaklığımdan ve beyazlığımdan uzaklaşmazsan kesinlikle mürekkebinizi yüzüne boyarım” tarzında kalemi korkuttuğu ve ona gözdağı verdiği aktarılmıştır. Bu yüzden kalemin tekrar yumuşadığı ve kendi meziyetleriyle birlikte kılıcın da meziyetlerini saymaktan geri durmadığı oldukça edebî ve kulağa hoş gelen cümlelerle anlatılmaya çalışılmıştır.

Risâlenin sonunda, kılıç ve kalemin üstünlük iddialarını ortaya koymaya çalışmalarından sonra hangisinin daha fazla değerli ve ön plana çıktığı yazarın zihninde net olmasına rağmen yine de bu durum kendisi tarafından beyan edilmeyerek söz konusu durum bir hakeme havale edilmeye çalışılmıştır. Bu hakemin kılıç ve kalem arasını bulmaya çalıştığı, her ikisi tarafından öne sürülen delilleri ikna edici bulduğu için de kalemi kalemlige, kılıcı da kınına soktuğu aktarılmıştır. Fakat ne tuhaftır ki hakem de ilgili mevzuyu bir sözcüye bırakmayı tercih etmiştir. Bu sözcünün de sahip olduğu ilim ve geniş anlayışıyla kılıç ve kalem arasında hakemlik yapmak suretiyle aşırı kızgınlıklarını dindirene kadar ve sinesine yerleşen vakarla davranıp kalbindeki dinginliği susturana kadar her ikisi hakkında bir tercihte bulunmayacağı yönünde bir açıklama yapılarak⁴² kılıç ve kalemin tartışılması hadisesine son verilmiştir.

Aslında bazı edip ve şairler tarafından mukayesesi yapılan kalem ve kılıçtan hangisinin daha faziletli olduğu açıkça belirtilmişken bazılarında tayin edilen hakem vasıtasıyla ortak bir noktada buluşturulmaya çalışılmıştır. Örneğin söz konusu iki unsur arasında yapılmış mukayeselerin ilkinden sayılan Ebû Temmâm'ın (öl. 231/846) Ammûriye'nin fethinden sonra, Abbasi Halifesi Mu'tasım Billâh'ın gözüne girmek için yazdığı kasidesinde kılıcın kalemden üstün olduğunu açıkça ifade etmiştir.⁴³ Memlükçü tarihçi Şihâbüddin el-Kalkaşendî (öl. 821/1418) de yazı ve yazarların saygınlığına atfen birçok edebiyatçının kalem ve kılıcı birbiriyle mukayese etmeye çalıştığını aktardıktan sonra özellikle kalemin Yüce Allah'ın yeminine konu olması hasebiyle çoğu zaman kılıca tercih edildiğini söyler.⁴⁴ Bu, başka kültürlerde de göze çarpmaktadır. Nitekim on beşinci yüzyılın son yarısı ile on altıncı yüzyılın ilk çeyreğinde yaşayan ve Osmanlı devletinin yetiştirdiği büyük yazarlardan olan Firdevsî Rumî, "Münâzara-ı Seyf ü Kalem" başlıklı risâlesinde kılıç ve kalemin birbirlerine karşı olumlu özelliklerini âyet, hadis ve veciz sözlerle

⁴² Şihâbüddin el-Kalkaşendî tarafından القلم والسيف والمفاخرة بين الكرم في وزينة الكرم في جلية الفضل وزينة الكرم في المفاخرة بين القلم والسيف والفضل başlığıyla yazılan risalede de kılıç ve kalemin arasını bulmasını için bir hakemin tayin edildiği ama kesin bir karara varmadığı görülmektedir. bk. Kalkaşendî, *Şubhu 'l-a 'şâ*, 14/231-340.

⁴³ Tebrizî, *Şerhu divân ebî Temmâm*, 1/32-49.

⁴⁴ Kalkaşendî, *Şubhu 'l-a 'şâ*, 1/45.

aktardıktan sonra Hz. Süleyman'ın hakem sıfatıyla şu ifadelerine yer verir: “Bir padişah için hem kalem hem de kılıç son derece önemlidir. Zira beldelerin fethedilmesinde kılıç, yönetilmesinde ise kalem şarttır.⁴⁵ Hakeza Osmanlı döneminde Meclis-i Maârif-i Umûmiyye kâtib-i sâni vekili Cemal Efendi'nin *Muhâverât-ı Seyf ü Kalem* adında yazdığı risalede kalem ve kılıcın üstünlük iddialarının sonuçlandırılması noktasında akl-ı selim hakem olarak tayin edilmiş ve kalemin saygınlık derecesinin âyetlerle sabit olmasından hareketle kalemin daha üstün olduğuna hükmedilmiştir.⁴⁶

Kalem ve kılıcın edebiyat konusu yapıldıktan sonra açık bir şekilde hangisinin daha üstün olduğunun belirtilmemesine gelince bu konuda verilebilecek en temel mesaj, bu iki aletten her birinin sebep-sonuç ilişkisi içerisinde bireysel bir şekilde değerlendirilmesinden sonra özellikle devletlerin bekası noktasında ortaya çıkacak olan riskler olduğu söylenebilir. Çünkü tarafsız açıklama ve değerlendirmelerden sonra net bir tercihte bulunmayan edip ve yazarların kılıcı kaleme veya kalemi kılıca tercih edenlere dolaylı bir uyarı yaptıkları uzak bir ihtimal değildir. Nitekim ünlü sosyolog, tarihçi, filozof, siyaset ve devlet adamı İbn Haldun (öl. 808/1406) kılıç ve kalemin devlet başkanları için vazgeçilmez iki unsur olduğunu belirtip yeni kurulan ve gücü taze devletlerde kılıcın kalemden daha değerli bir konumda olduğunu söyler. Belli zorluk aşamalarını geçmiş ve gücünü sağlamlaştıran devletlerde ise kalemin kılıca tercih edilmesi gerektiğinin altını çizer.⁴⁷ Sergilediği bireysel yaklaşım ve eleştirilerle İslâm düşüncesinin gelişmesine önemli ölçüde katkı sağlayan Selefî âlimi, müctehid Takıyyüddîn İbn Teymiyye (öl. 728/1328), Hadid suresinin 25. âyeti⁴⁸ doğrultusunda bir değerlendirme yaparak İslâm

⁴⁵ Firdevsî-i Rûmî, *Kalem İle Kılıcın Münâzarası: Münâzara-i seyf ü kalem*, haz. Ahmet Tanyıldız (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 19, 20.

⁴⁶ Fatih Ülken, *Ondokuzuncu Yüzyılda Kaleme Alınmış Edebî Bir Münazara: Cemal Efendi'nin Muhâverât-ı Seyf ü Kalem-i*, 278.

⁴⁷ İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, 1/442.

⁴⁸ Söz konusu âyetin açıklaması şöyledir: “Andolsun biz Peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik, beraberlerinde kitap ve adalet terazisini de indirdik ki insanlar hakkaniyete uygun davranınsınlar. Bir de demiri indirdik ki onda büyük bir güç ve insanlar için yararlar vardır. Böylece Allah, görmeden iman ederek kendisine ve peygamberlerine yardım edecekleri ortaya çıkaracaktır. Şüphesiz Allah güçlüdür,

dininin ayakta kalması noktasında hem Kur'ân'a hem de kılıca olan ihtiyacın asla göz ardı edilmemesini tembihler.⁴⁹ İlk Abbâsî Halifesi Ebu'l-Abbâs es-Seffâh'ın (öl. 136/754) savaş malzemelerini bulundurduğu deposunda elli bin tane kılıcın bulunması⁵⁰ bu durumu özetler mahiyettedir.

Netice

Onurlu bir yaşam için bazen sadece birine bazen de her ikisine ihtiyaç duyulan kılıç ve kalem insanlık tarihi kadar eski ve yaşam için en değerli teçhizatlar arasında konumlarını koruyarak günümüze kadar ulaşmıştır. Asırlar boyunca birçok halk tarafından gerek maddi ve manevi değeri gerekse kullanıldığı gaye doğrultusunda neredeyse kutsallık değeri atfedilen kılıç çoğu uluslarda hâkimiyet sembolü olarak da değerlendirilmiştir. Zira beşeriyetin kadim geçmişi gözlemlendiğinde özellikle demirin kullanılmasıyla birlikte hem savunma pozisyonuna hayati önem verilmiş hem de fetihler ve savaşlar kılıcın gücüne bağlı olarak yön kazanmıştır. Öte yandan insanları cehalet bataklığından kurtarmak, manevi değerleri öğretmek ve bu değerler doğrultusunda yaşamasını sağlamak amacıyla kayda geçirilen metinlerin sahip olduğu kutsallığın yegâne malzemesi ise kalem olmuştur. Hatta İslâmî perspektifle bakıldığında kalemin, yaratılışın başlangıcından ebediyete kadar meydana gelecek olayları Yüce yaradanın buyruğuna göre kaydeden madde ötesi bir kudsiyeti de söz konusudur.

Bu bağlamda her kadim kültürde olduğu gibi Klasik Arap kültüründe de bu iki alet hakkında müstakil eserler ve risaleler kaleme alınmıştır. Kurgusal bir tartışma olarak kılıç ve kalemin birbirleriyle mukayese edilerek intak sanatı doğrultusunda konuşturulması şeklindeki diyalogların Arap kültüründe daha fazla görüldüğü söylenebilir. Söz konusu diyalogların tarihçe en eski olanı Endülüslü şair ve kâtip olan Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Bürd el-Asgar'ın

üstündür.” bk. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Had%C3%AEd-suresi/5097/22-25-ayet-tefsiri>, Erişim 06.08.2020.

⁴⁹ Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, Takıyüddîn İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü 'ş-şer'îyye*, (Suudi Arabistan, Vizâretü'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd, 1418), 23.

⁵⁰ Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh b. Hicce, İbn Hicce el-Hamevî, *Şemerâtü'l-evrâk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1426/2005), 266.

(öl. 445/1054) “es-Seyf ve’l-ķalem ve’l-müfâhara beynehümâ” (السيف والقلم والمفاخرة بينهما) başlıklı risalesidir. Şair ve edip İbn Nübâte el-Mısrî’nin (öl. 768/1366) “el-Müfâhare beyne’s-seyf ve’l-ķalem” (المفاخرة بين السيف والقلم) adlı risalesi ile onun talebesi olan Zeynüddîn İbnü’l-Verdî’nin (öl. 749/1349) “Münâzaratü’s-seyf ve’l-ķalem” (مناظرة السيف والقلم) isimli risâlesi de bu alanda yazılmış önemli risalelerdir ki özellikle akıcı bir üslûp ve daha kısa olmaları hasebiyle birçok edebiyatçı ve eleştirmence inceleme konusu yapılmışlardır.

Kalem ve kılıcın karşılıklı diyaloglarının yer aldığı bir başka risale ise Memlûklü tarihçi Şihâbüddîn el-Kalkaşendî’nin(öl. 821/1418) “Ĥilyetü’l-faẓl ve zînetü’l-ķerem fi’l-mufâhare beyne’s-seyf ve’l-ķalem” (حلية الفضل وزينة الكرم في المفاخرة بين السيف والقلم) başlıklı çalışmasıdır. Bu risâle daha önce kaleme alınmış olan risâlelere göre daha uzun ve edebî cümleleri daha muğlaktır. Öte yandan bu tür diyalogların neredeyse tümünde kalem ile kılıcın arasını bulmaya çalışan bir hakem de bulunmaktadır. Ayrıca bazen hangisinin daha üstün ve faziletli olduğu hususu net bir şekilde beyan edilirken bazen de İbnü’l-Verdî’nin risâlesinde olduğu gibi bu durumun muallak bırakıldığı göze çarpmaktadır.

Veciz bir ifadeyle söylenecek olursa ulusların ve halkların onurlu bir hayat sürdürebilmeleri ve yaşadıkları asrı, kılıcın parlattığı, kalemin ise aydınlattığı bir medeniyete dönüştürebilmeleri için özellikle topluma ilmi liderlik ve kanaat önderliği yapan birçok yazar ve edibin bu hedeflerin gerçekleşmesine yönelik zimni anlamda ortak bir mesaj vermeye çalıştıkları düşünülebilir.

Kaynaklar

Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî, İbnü'l-İmâd. *Şeẓerâtü'z-zeheb fi aḥbâri men zeheb*. thk. Abdülkadir el-Ârnâvût-Mahmûd el-Ârnâvût. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1413/1992.

Benli, Şeyma. *Klasik Türk Edebiyatında Münâzara*. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi. 2019. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp548298>

Dayf, Şevkî. *el-Fen ve mezâhibühû fi'n-nesri'l-'Arabî*. Kahire: Mektebetü'd-Dirâsâtü'l-Edebiyye, Dâru'l-Ma'ârif, 10. Basım, 1960.

Ebü Lüveys Şeyho. *Mecânî'l-edeb fi ḥadâiki'l-Arab*. 6 Cilt. Beyrut: Matba'atü'l-Âbâi'l-Yesu'iyân, 9. Basım, 1913.

Ergin, Ali Şakir – Durmuş, İsmail. "İbnü'l-Verdî, Zeynüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Erişim 8 Ağustos 2020). <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-verdi-zeynuddin>.

Firdevsî-i Rûmî. *Kalem İle Kılıcın Münâzarası: Münâzara-i seyf ü kalem*. haz. Ahmet Tanyıldız. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.

Hâşimî, es-Seyyid Ahmed. *Cevâhirü'l-edeb*. 2 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyetü'l-Kübrâ, 27. Basım, 1389/1969.

Hilâl Nâcî, "Münâzaratân beyne's-seyf vel-kalem". el-Mevrid: Mecelletu Turasiyye Fasliyye, 12/4, (1404/1983), 112-150.

İbnü'n-Nedîm Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed. *el-Fihrist*. thk. Eymen Fuad Seyyid. 4 Cilt. Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Turâsi'l-İslâmî, 1430/2009.

İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru Ya'rib, 2004.

İbn Hicce el-Hamevî, Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh b. Hicce, *Şemerâtü'l-evrâk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1426/2005.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 20 Cilt. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdiri'l-Kuveytiyye, 1431/2010.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *es-Siyâsetü's-şer'iyye*. Suudi Arabistan, Vizâretü's-Şu'ûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd, 1418.

Kalkaşendî, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Şubhu'l-a'sâ fi şinâ'ati'l-inşâ*. 14 Cilt. Kahire: el-Matba'atü'l-Emiriyye, 1338/1919.

Ka'b B. Züheyr. *Divânu Ka'b b. Züheyr*. thk, Ali Fa'ûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997.

Ketbî, Muhammed b. Şâkir. *Fevâtu'l-vefeyât ve'z-zeylu aleyhâ*. thk. İhsân Abbâs. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1973.

Koçak, Muhammet "Kur'ân ve Hadislere Göre "Kalem" Kavramı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0/42, (2014), 297-328, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/31229>.

Nemîrî, Hasan Mahmud Musa. *es-Seyfü'l-Arabî ve mekânetuh fi edebînâ*. Dımaşk: Menşûrâtü'l-Hey'eti'l-'Amme es-Sûriyeli'l-Kitâb, 2012.

Ravdân, Abd Avn. *Mevsû'ât-u şu'arâi'l-asri'l-câhilî*. Ürdün: Dâr-u üsâme, 2. Basım 2001.

Süyûtî Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 2 Cilt. Mısır: Dâru'l-Fiker, 2. Basım, 1399/1979.

Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Kitâbu'l-Muhâdarât ve'l-muhâverât*. thk, Yahyâ el-Cebûrî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003.

Taşköprizâde Ahmed Efendî, Ahmed b. Mustafa b. Halil. *Risâletü'l-Âdâb fi 'ilmi âdâbi'l-bahş ve'l-münâzara*. thk. Hâyıf en-Nebhân. Kuveyt: Dâru'z-Zâhiriyye, 1433/2012.

Tebrîzî, el-Hatîb. *Şerhu Divân ebî Temmâm*. Haz. Râcî el-Esmer. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. Basım, 1414/1994.

Ülken, Fatih, "Ondokuzuncu Yüzyılda Kaleme Alınmış Edebî Bir Münazara: Cemal Efendî'nin Muhâverât-ı Seyf ü Kalem-i", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/52, (2017), 277-283.

Yıldız, Musa "İbn Bürd el-Asgar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Erişim 8 Ağustos 2020). <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-burd-el-asgar>

Zeyd Abdullah ez-Zeyd. *Mu'cemu esmai suyûfi'l-Arab ve eshâbihâ*. Suriye: ed-Dâru'l-Âmire, Müessesetü'r-Risâle, 1430/2009.

4./10. ASIRDA EDEBÎ TENKİT KÜLTÜRÜNÜN GELİŞİM SERÜVENİ: SÂHİB B. ‘ABBÂD’IN *EL-KEŞF ‘AN MESÂVÎİ Şİ‘Rİ’L-MUTENEBBÎ* İSİMLİ RİSALESİ ÖRNEĞİ

Ahmet YILDIZ*

Giriş

Türkçede eleştirî kelimesi; tenkit kelimesiyle eş anlamlı olup "bir insanı, bir eseri, bir konuyu doğru ve yanlış yanlarını bulup göstermek amacıyla inceleme işi" olarak tanımlanır.¹ Arapçada "en-Nakd" (النَّكْدُ) kelimesi asıl olarak paranın sahtesini gerçeğinden ayırmak için yapılan işlem için kullanılmıştır.² Sonraları "hayat ile ilgili herhangi bir şeyin incelenmesi, açıklanması, benzerleri ile kıyaslanması, ardından kıymetinin belirlenmesi ve seviyesinin ifade edilmesi" olarak anlam kazanmıştır. Edebiyatta ise; doğru bilgilere dayanarak hassas bir inceleme ve adil bir değerlendirme ile bir edebî metnin doğru bir şekilde kıymetinin belirlenmesi, diğer yapıtlara göre edebiyattaki derecesinin ifade edilmesi olarak tarif edilmiştir.³

İnsanın olduğu her yerde farklı düşünceler ve eleştiriler olduğu gibi edebiyatta da eleştiriler olmuş, erken dönemlerde Arap edebiyatında yaşanan gelişmeyle birlikte şiir eleştirisi de doğal olarak gelişme göstermiştir. 2./8. yüzyılda medenî hayatın gelişmesi ile eleştirî kültürü de gelişmiş 3. Asırda edebî eleştirî ile uğraşan kişiler ortaya çıkmış 4./10. yüzyıla gelindiğinde ise edebî eleştirî zirvesine ulaşmıştır. Buhturî (öl. 284/897) ile Ebû Temmâm (öl. 231/846) arasında olduğu gibi Mutenebbî ile karşıtları arasında da, arkasında risaleler ve kitaplar bırakan, ciddi eleştiriler olmuştur. Bunlardan biri

* Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi, Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı, Konya, Turkey, ayildiztr@gmail.com

¹ Güncel Türkçe Sözlük, "Eleştirî" (Erişim 17 Temmuz 2020).

² Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'ayn muratteben 'alâ hurûfi'l-mu'cem*, nşr. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), "nakd" 4/255.

³ Muhammed Hasen Âli Yâsîn, *el-Keşf 'an mesâvîi şî'ri'l-Mutenebbi isimli esere yazılan mukaddime* (Bağdat: Mektebetu'n-Nehza, 1385/1965), 7.

de Sâhib'in Mutenebbî'yi eleştirmek için kaleme aldığı *el-Keşf 'an mesâvii şî'ri'l-Mutenebbî* isimli risalesidir. Eseri incelemeden önce Mutenebbî ve Sâhib hakkında kısa bilgi vermek uygun olacaktır.

Mutenebbî'nin tam adı Ebu't-Tayyib Ahmet b. el-Huseyn b. Abdussamed el-Cu'fî el-Kindî el-Kûfî el-Mutenebbî'dir.⁴ Yemenli el-Cu'fî kabilesine nispetle bu adı almıştır. 303/915 yılında Kûfe'nin Benî Kinde mahallesinde doğmuş⁵ 312/924 yılında meydana gelen Karmatî istilâsı nedeniyle babasıyla Semâve çölüne göç etmiş, burada iki yıl kalarak dilin köklerini tanımış, babasıyla beraber çölden Kûfe'ye dönünce şiir yeteneğini fark etmiş ve daha çok medih şiirleri söylemeye başlamıştır.⁶ 316/928 yılında Bağdat'a gitmiş, oradan Şam diyarına geçip Lazkiye ve Trablus şehirlerine ziyarette bulunmuştur. Arapların Acemler tarafından yönetilmelerine karşı ortaya çıkan ayaklanmalara katılmış ve muhalif liderlerden biri olmuştur. Bu konudaki fikriyatını belirten şöyle bir beyti vardır: [Hafif]⁷

إِنَّمَا النَّاسُ بِالْمُلُوكِ وَمَا تُلْفِحُ عَرَبٌ مُلُوكَهَا عَجْمٌ

İnsanlar ancak liderleriyle dir. Liderleri acem olduğu sürece Araplar felah bulmaz.

Hareketin başarısız olmasının ardından, İhşîdîlerin Humus valisi tarafından hapsedilmiş, öleceğini anlayınca affedilmesini isteyip kurtulmuştur.⁸ Hapisten sonra tekrar şiir söylemeye başlamış ve medih şiirleri söyleyerek Şam diyarını dolaşmıştır. Rumlarla mücadele eden Şîi Emir Seyfuddevle (öl. 356/967) ile görüşmüş, yanında önemli bir yer edinmiştir.⁹ Ancak Seyfuddevle'nin huzurunda yaşanan bir tartışmanın ardından hayatından endişe ederek 346/957 yılında gizlice

⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1900), 120; Salâhu'd-Dîn Halîl b. 'Aybek b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvûdî-Turkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1420/2000), 6/208; Âli Yâsîn, *el-Keşf*, 12.

⁵ Ebû Mansûr Abdülmelik es-Seâlibî en-Nîsâburî, *Yetîmetu'd-dehri fi mehâsini ehli'l-'asr*, thk. Mufid Muhammed Kumejha (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983), 1/139, 141; Şevkî Dayf, *el-Fennu ve mezâhibuhû fi şî'ri'l-'arabî* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1987), 303; Âli Yâsîn, *el-Keşf*, 12.

⁶ Safedî, *el-Vâfi*, 6/208; Dayf, *el-Fenn*, 303-304.

⁷ Dayf, *el-Fenn*, 304.

⁸ Safedî, *el-Vâfi*, 6/208; Dayf, *el-Fenn*, 304.

⁹ Seâlibî, *Yetîmu'd-Dehr*, 1/139; Dayf, *el-Fenn*, 306.

Halep'ten Mısır'a gitmiş, orada Kâfûr'a (öl. 357/968) yaklaşmış ve ona medih şiirleri yazmıştır. Dört buçuk yıl Mısır'da kaldıktan sonra Kâfûr ile arasının açılması sonucunda 350/961 yılında kaçarak Kûfe'ye oradan da Bağdat'a geçmiştir. 354/965 yılında Buveyhî veziri İbnu'l-'Amîd'in (öl. 360/970) yanına gitmiş, yanında iki ay kalmış ve burada onu öven şiirler söylemiştir.¹⁰ Ardından Buveyhî Sultanı Aduddevle'nin (öl. 372/983) bulunduğu Şiraz'a geçmiş, üç ay kaldıktan sonra muhtemelen Seyfuddevle'nin yanına gittiği yolculuğunda Nu'mâniyye yakınlarında 354/965 yılı Ramazan ayında soyguncular tarafından önu kesilmiştir.¹¹ Kaçmaya teşebbüs ettiğinde kölesinin aşağıdaki beytini hatırlatması üzerine mücadele etmeyi seçmiş ancak oğlu ve kölesi ile birlikte öldürülmüştür.¹² [Basî] ¹³

أَلْحَيْلُ وَاللَّيْلُ وَالْبَيْدَاءُ تَعْرِفُنِي
وَالسَّيْفُ وَالرُّمْحُ وَالْقِرْطَاسُ وَالْقَلَمُ

At, gece, çöl, kılıç, mızrak, kalem ve kâğıt tanır beni.

4./10. yüzyılın en önemli şairi olan Mutenebbî,¹⁴ Ebû Temmâm, Buhturî, İbnu'r-Rûmî (öl. 283/896), İbnu'l-Mu'tez (öl. 295/908) gibi önemli şairlerin şiirlerinden faydalanmış ve küçük yaşlardan itibaren onların minvalinde şiirler yazmıştır.¹⁵ Şairlerden çoğu nahivde Basra ekolünün görüşlerini kabul edip şiirlerindeki dili ona göre kullanırken Mutenebbî, Kûfe ekolünü benimsemiştir. Şiirlerinde Şîlik, tasavvuf ve felsefe öne çıkmaktadır. Onun çok zeki olduğu, geniş bir kültüre sahip olduğu, kendisine bir şey sorulduğunda şiir ve nesirden bir delil getirerek cevap verdiği ifade edilir.¹⁶ Uzun yolculuklar yapmayı, yöneticilerle görüşmeyi, insanlara liderlik etmeyi, cesaretini arz etmeyi, kendisini övmeyi sevdiği ifade edilmiştir.¹⁷

¹⁰ Safedî, *el-Vâfi*, 6/209; Dayf, *el-Fenn*, 307-308; Âli Yâsîn, *el-Keşf*, 12, 13.

¹¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 123; Dayf, *el-Fenn*, 309; Âli Yâsîn, *el-Keşf*, 13.

¹² İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 123; Dayf, *el-Fenn*, 209, 309.

¹³ Abdurrahman el-Berkûkî, *Şerhu divâni'l-Mutenebbî* (Kahire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2012), 1228.

¹⁴ Dayf, *el-Fenn*, 303.

¹⁵ Safedî, *el-Vâfi*, 6/208, 226; Muhammed Mendur, *en-Nakdu'l-menheciiyyu 'inde'l-'Arab ve menhecü'l-bahsi fi'l-edebi ve'l-luğa* (Kahire: Daru Nahdati Mısır li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1996), 165.

¹⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 120; Dayf, *el-Fenn*, 309-311.

¹⁷ Scâlibî, *Yetîmu'd-Dehr*, 1/143, 144.

Başını Seyfuddevle'nin amcazadesi Ebû Firâs'ın (öl. 357/968) çektiği Mutenebbî karşıtları, Seyfuddevle'ye yakınlaşmasından sonra Mutenebbî'yi hedef almaya başlamışlardır.¹⁸ Lehinde ve aleyhinde olan insanların çoğalması onun şiirinin kalitesine bir işarettir.¹⁹ Mutenebbî, edebî tenkitçiler tarafından kelimelerin tertibinin kötülüğü, anlama zorluğu, ifadelerinin kapalılığı, manaya delaletin zayıflığı, şiir hırsızlığı, kasidelerinin matla'ının uygun olmaması, dilin kullanımında ve irapta hataya düşmesi, vezin ölçüsünden çıkması, sokak dili kullanması, istiare sanatının sınırlarını çiğnemesi, bazı kelimeleri çok tekrar etmesi, aşırı mübalağa yapması, kelimeyi manasına uygun kullanmaması, şiirlerinde felsefî bir metot kullanması, Şiîliğin ve tasavvufun etkisi ile remiz kullanması, nahivde şâz olan kuralları kullanması, ifadelerinde kişisel gururunun hâkimiyeti, başkalarını küçümseme gibi tenkitler almıştır.²⁰ Mutenebbî'nin vefatından sonra onun şiirini beğenen bir grup ortaya çıkmış, muasırlarının vefatından sonra 5./11. asırda ise Mutenebbî büyük bir şair olarak anılmaya başlanmıştır.²¹

Şiirlerinin kendisine vahyedildiğini söyleyerek peygamberlik iddia ettiği bundan dolayı bir süre hapsedildiği, Mutenebbî lakabını da bu nedenle aldığı ifade edilmiştir.²² Lakabının nedeni sorulduğunda, yalnızlığını halkı arasındaki peygamberlere benzetmesi, Kur'ân'ın üslubunu kullanması ve kasidelerinin güzel olması nedeniyle insanlar tarafından kendisine Mutenebbî lakabının verildiğini ifade etmiştir. Bahsedilen kasideden ilgili beyitler şöyledir: [Haffî]²³

¹⁸ Mendur, *en-Nakd*, 168; Âli Yâsîn, *el-Keşf*, 15.

¹⁹ Seâlibî, *Yetîmu'd-Dehr*, 1/140.

²⁰ Ebu'l-Hasen Ali b. Abdilaziz el-Kâdî el-Curcânî, *el-Vesâta beyne'l-Mutenebbî ve husûmih*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Ali Muhammed el-Becâvî (Kahire: Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şerikâhu, 1364/1945), 92, 97, 99, 216; Seâlibî, *Yetîmu'd-dehr*, 1/159-217; Abbâs Mahmûd el-Akkâd, *Mutâla'ât fi'l-kutubi ve'l-hayât* (Kahire: Muessetu Hindâvî lit'Ta'lim ve's-Sekâfe, 2012), 131-138; Dayf, *el-Fenn*, 316, 321, 336;

²¹ *Mevcizu dâireti'l-meârifi'l-islâmiyye*, ed. M. TH. Houtsma vd, çev: İbrahim Zeki Hurşid- Ahmed eş-Şentenâvî (Kahire: Merkezu's-Şârikati li'l-İbdâ'î'l-Fikrî, 1418/1998), 2/363; Âli Yâsîn, *el-Keşf*, 16; es-Safedî, *el-Vâfi*, 6/226.

²² İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 122; Safedî, *el-Vâfi*, 6/208, 215.

²³ Seâlibî, *Yetîmu'd-dehr*, 1/142. Dayf, *el-Fenn*, 304-305.

| | | |
|--|---|----|
| كَمَقَامِ الْمَسِيحِ بَيْنَ الْيَهُودِ | مَا مَقَامِي بِأَرْضِ نَخْلَةَ إِلَّا | 18 |
| وَسِمَاءِ الْعِدَا وَعَيْظِ الْحَسُودِ | أَنَا تَرْبُ النَّدَى وَرَبُّ الْقَوَافِي | 35 |
| هُ غَرِيبٌ كَصَالِحٍ فِي تَمُودِ | أَنَا فِي أُمَّةٍ تَدَارَكَهَا اللَّهُ | 36 |

- 18 *Nahle topraklarında kalmam ancak Mesih'in Yahudiler arasında kalması gibidir.*
- 35 *Ben cömertliğin kardeşi, kaftiyelerin sahibi, düşmanlarımla zehri ve hasetçilerin kızgınlığıyım.*
- 36 *Ben, Semûd içinde Salih gibi bir ümmetin içinde -Allah kendilerine yardım etsin- bir garibim.*

Mutenebbî'nin açıklaması göz önüne alındığında peygamberlik iddia ettiği şeklindeki ifadelerin onu yöneticilerin ve halkın gözünden düşürmek için atılan bir iftira olması kuvvetle muhtemeldir.

Sâhib'in tam adı, Ebû'l-Kâsım İsmâil b. Ebi'l-Hasen 'Abbâd b. el-Abbâs b. 'Abbâd b. Ahmed b. İdrîs el-Tâlekânî'dir.²⁴ 326/937 yılında doğmuştur.²⁵ Arap veya Fars asıllı olduğu ya da başka bir ırka mensup olabileceği söylenmiştir. Ancak mensup olduğu ırk ne olursa olsun hissiyatı, eğitimi ve sanatı ile Arap olduğu ifade edilmiştir.²⁶ Sâhib b. 'Abbâd, temel bilgileri kendisi de bir âlim olan²⁷ babasından almış, yetişmesinde hocaları Ebu'l-Fazl İbnu'l-'Amîd'in²⁸ (öl. 360/970) ve Ebu'l-Hasen Ahmed b. Fâris'in (öl. 395/1004) büyük payı olmuştur.²⁹

²⁴ Bedvî Tabâne, *es-Sâhib b. Abbâd el-vezîr el-edîb el-âlim* (Kahire: Mektebetu Mısır, 1383/1963), 40, 116; Âli Yâsîn, *el-Keşf*, 10.

²⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ' irşâdu'l-eribi ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 1/663; Âli Yâsîn, *el-Keşf*, 10; Tabâne, *es-Sâhib*, 40, 42.

²⁶ Tabâne, *es-Sâhib*, 116-118.

²⁷ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, 1/663.

²⁸ Tabâne, *es-Sâhib*, 44, 45; Ebu'l- Berakât Kemâluddin el-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ' fi tabakâti'l-udebâ'*, thk. İbrahim es- Sâmerri (Zerkâ': Mektebetu'l-Menâr, 1405/1985), 238.

²⁹ Tabâne, *es-Sâhib*, 45.

Mueyyiduddevle (öl. 373/984), Buveyhoğulları'nın başına geçtikten bir süre sonra İbn 'Abbâd'ı vezaret makamına getirmiş³⁰ vezirliğini hakkıyla yapması ve özel muhabbeti dolayısı ile Mueyyiduddevle kendisine "es-Sâhib Kâfi'l-Kufât" lakabını vermiştir.³¹ İbnü'l-'Amîd'le arkadaşlık ettiği ve kendisine "Sâhibu İbni'l-'Amîd" denildiği için "es-Sâhib" lakabıyla meşhur olduğu da ifade edilmiştir. Ondan sonra vezirlik makamına gelenler de bu lakapla anılmaya devam etmiştir.³²

Mueyyiduddevle vefat edince yönetime Fahruddevle'nin (öl. 387/997) getirilmesi şeklindeki Sâhib'in görüşü kabul edilmiş ve Sâhib kendisine bir mektup yazarak Fahruddevle'yi yönetimi devralmaya çağırmıştır.³³ Fahruddevle yönetime geçince Sâhib vezirliği bırakmak istemiş, Fahruddevle "Bizim yönetimde bir verasetimiz olduğu gibi senin de vezirlikte bir verasetin vardır. Her birimiz hakkını korusun." diyerek vezirliğe devam etmesini istemiştir.³⁴ Sâhib devlet içinde geniş yetkilere sahip olmuş hatta Fahruddevle ile farklı görüşte olduklarında Sâhib'in görüşü kabul edilmiştir.³⁵ Mueyyiduddevle ve kardeşi Fahruddevle'ye toplam 18 yıl 1 ay vezirlik yapmıştır.³⁶

Kendi ifadesiyle 400'den fazla devenin ancak taşıyabileceği kadar kitabı bulunan Sâhib, Kelâm ve Hadîs gibi pek çok ilim dalında bilgi sahibidir.³⁷ Ancak dilde ve edebî ilimlerdeki üstünlüğü, onun bir edip olarak öne çıkmasına neden olmuştur. Nesirde ve şiirde önemli bir yer edinmiş, vasıfta öne çıkmıştır. Sâhib önceki şairlerin şiirlerini ezberlemiş, çağdaşları olan şairlerle de görüşüp onların şiirlerini öğrenmiştir. Bu özelliği onun şiir yeteneğini artırdığı gibi edebî tenkitte de ilerlemesini sağlamıştır. Kimi zaman şiirlerinde Mutenebbî gibi diğer şairlerden alıntılar yapmış, onları taklit etmiş, cinas ve seci'

³⁰ Tabâne, *es-Sâhib*, 64-75.

³¹ Tabâne, *es-Sâhib*, 43, 82; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 1/663.

³² Tabâne, *es-Sâhib*, 43,50.

³³ Tabâne, *es-Sâhib*, 86.

³⁴ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 1/664; es-Seâlibî, *Yetîmu'd-dehr*, 3/22; Tabâne, *es-Sâhib*, 89.

³⁵ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 1/664; es-Seâlibî, *Yetîmu'd-dehr*, 3/227.

³⁶ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 1/663; Tabâne, *es-Sâhib*, 99.

³⁷ Tabâne, *es-Sâhib*, 99, 300, 306, 307, 308.

sanatını çok kullanmıştır. Şiirlerinin bir kısmının kaybolduğu gibi tenkitlerinin de bir kısmı kaybolmuştur.³⁸ 24 Safer 385/30 Mart 995 tarihinde Rey'de vefat etmiş, cenazesi İsfahan'a nakledilerek orada defnedilmiştir.³⁹

Sâhib'in Mutenebbî'nin Şiirlerini Eleştirisi

Sâhib'in Mutenebbî'yi eleştirmek amacıyla yazdığı risalenin adı *el-Keşf 'an mesâvii şî'ri'l-Mutenebbî*, *el-Keşf 'an mesâvii'l-Mutenebbî*, *Izhâru mesâvii'l-Mutenebbî*, *et-Tenbîhu alâ mesâvii şî'ri'l-Mutenebbî*, *el-Ahzu 'alâ Ebi't-Tayyib el-Mutenebbî* şeklinde farklı isimlerle ifade edilmiştir. Risale, Ebu'l-Huseyn Hamza b. Muhammed el-İsfahânî (öl. 360/971) için yazılmıştır. Telif tarihinin ise İbnu'l-'Amîd'in vefat ettiği 360/970 yılından önce olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü risalede ismi geçmekte ve kendisine dua edilmektedir. Henüz vezaret makamına gelmeden daha gençken Sâhib'in Mutenebbî'yi İsfahan'dayken ziyaret etmek istediği hatta malının yarısını vermeyi teklif ettiği, Mutenebbî'nin ise kendisine karşılık bile vermediği rivayeti dikkate alındığında risalenin yazılış tarihinin 350-360/961-971 yılları arasında olduğu ortaya çıkmaktadır.⁴⁰ Mutenebbî'nin hayatta olduğu dönemde yazılmış olma ihtimali göz önüne alınacak olursa 350-354/961-965 yılları arası yazılmış olma ihtimali yüksek görünmektedir.

Sâhib, Mutenebbî'nin kendisine meydan okuyup şiirlerinde bir kusur varsa onu ortaya çıkarmasını istediğini, bunun üzerine kendisinin de bu risaleyi kaleme aldığını ifade eder.⁴¹ Görüşme talebini reddetmesi de risalenin yazılışının nedenleri arasında olabilir. Risalenin başlangıcında *Fî keşfi 'uyûbi Mutenebbî* ifadesinin kullanılması Sâhib'in nefsinde Mutenebbî'ye bir öfkenin olduğunu göstermektedir. Devamında Mutenebbî'yi haktan ayrılma ve taassupla itham etmesi bu öfkenin derinliğinin işaretidir. Sâhib, Muberrred (öl. 286/900), Sa'leb (öl. 291/904) gibi âlimlerin şiirleri ve eleştirileri

³⁸ Tabâne, *es-Sâhib*, 176-180, 250-314.

³⁹ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 1/663; Tabâne, *es-Sâhib*, 42.

⁴⁰ Seâlibî, *Yetîmu'd-dehr*, 152; Tabâne, *es-Sâhib*, 258-260; Sâhib b. 'Abbâd, *el-Keşf 'an mesâvii şî'ri'l-Mutenebbî* (Bağdat: Mektebetu'n-Nehza Bağdat, 1385/1965), 29, 31; Âli Yâsin, *el-Keşf*, 19-20.

⁴¹ Sâhib, *el-Keşf*, 30.

hakkında çalışmalar yaptığını ancak içlerinde Ebu'l-Fazl İbnu'l-'Amîd'in bu alanda farklı bir yeri olduğunu, onun beyitteki kelime hatta harfleri bile tenkit edebildiğini kendisinin de ondan ilim aldığını belirterek kendisini över. Sâhib, risalenin başında şairlerin şiir tenkitlerinden örnekler verir. Buhturî gibi şairlerin de eleştirildiği örneklerde⁴² muhtemelen Sâhib, her âlimin hatası olabileceği imasında bulunarak ve kendisinin de yetkinliğini ima ederek konuya giriş yapmak istemektedir.

Sâhib, okuyucuyu sıkmamak için örnekleri çoğaltmadığını ve risalesini kısa tuttuğunu ifade eder.⁴³ Risaleyi tematik bir metotla yazmamıştır. Eserinde taassuptan uzak olduğunu ifade etmiş, eserin kaleme alınmasında en büyük etkenin ediplerin Mutenebbî konusundaki taassupları olduğunu belirtmiştir.⁴⁴ Bu sebeple olsa gerek Sâhib sadece Mutenebbî'yi değil onun destekçilerini de eleştirmekten geri durmamıştır. Risalede "asırlardır duyulmamış bir harika, onun eşsiz belâgatından" gibi kinayeli bir dil kullanılmış⁴⁵ "keşke Havva ve Âdem kısır olsaydı da böyle bir kişi gelmeseydi, köy çocuğu, kötülük bunun iffetinden daha iyidir." şeklinde eleştiri sınırlarını aşır hakarete varan ifadeler kullanılmıştır.⁴⁶ Risalede Mutenebbî'nin divanından farklı bazı ifadeler vardır. Bu durum şiirlerin yazıya geçmemesi nedeniyle farklı rivayetlerin olabileceğini veya Sâhib'in şiirlere hâkim olmadığını ya da bilerek kelimeleri değiştirdiğini göstermektedir.

Risalede, giriş kısmında farklı şairlerden 35 beyit, eleştirilerini ifade ettiği bölümde Mutenebbî'den 64 beyit ve Mutenebbî'nin beyitlerini kıyaslamak için kullanılan başka şairlerden 32 beyit olmak üzere toplam 131 beyit bulunmaktadır. Sâhib'in Mutenebbî'ye karşı eleştirilerini aşağıdaki başlıklar altında örneklendirmek mümkündür:

1. Fesâhat Eksikliği

⁴² Sâhib, *el-Keşf*, 30-36

⁴³ Sâhib, *el-Keşf*, 75.

⁴⁴ Tabâne, *es-Sâhib*, 260-261.

⁴⁵ Sâhib, *el-Keşf*, 55, 65-68.

⁴⁶ Sâhib, *el-Keşf*, 44, 68-69, 74, 75.

Fesâhat; kelime olarak sözün çoğalmas ve anlaşılması anlamına gelir.⁴⁷ Terim olarak, açık, seçik, anlaşılır, güzelliğinden dolayı yazar ve şairler arasında kullanılan ifade anlamına gelmektedir.⁴⁸ Herhangi bir konuda fasîh sözle maksadı ifade edebilme yeteneği olarak da ifade etmek mümkündür. Fesâhat; kelimenin fesâhati ve kelamın fesâhati şeklinde ikiye ayrılır.

1.1. Kelimedeki Fesâhat Eksikliği

Kelimenin fesâhatinin olması için kelimenin tenâfur-i hurûftan, muhâlefetu'l-kıyastan, garâbetten ve kulağa kötü gelmekten uzak olması gerekir.⁴⁹ Sâhib aşağıdaki beyitte bulunan الْمُتَدَبِّرِيهَا ifadesinin kulağa kötü gelmesi nedeniyle Mutenebbî'yi eleştirmiştir: [Vâfir]⁵⁰

أَسَائِلُهَا عَنِ الْمُتَدَبِّرِيهَا فَلَا تُدْرِي وَلَا تُدْرِي نُمُوْعًا

Orayı yurt edinenler hakkında soruyorum da ne biliyor ne de gözyaşı akıtıyor.

Muhâlefetu'l-kıyas, bir kelimenin Arapların kullandığı kelimelerden çıkarılan sarf kurallarına aykırı olmasıdır. Sâhib kelimeleri sarf kurallarına uygun kullanmadığı gerekçesiyle eleştirmiş ve buna örnek olarak içinde دَوْلَةٌ kelimesinin çoğulları arasında yer almayan دَوْلَاتٌ ifadesinin geçtiği aşağıdaki beyti örnek vermiştir: [Tavîl]⁵¹

فَإِنْ تَكُنِ الدَّوْلَاتُ قِسْمًا فَإِنَّهَا لِمَنْ وَرَدَ الْمَوْتَ الرُّوَامُ تَدْوُلٌ

Aşağıdaki beyitte bulunan أَخَاءٌ kelimesi أَخٌ kelimesinin çoğulları arasında bulunmaması nedeniyle Sâhib tarafından eleştirilmiştir:

Devletler bir kısmet olsa da, ani ölüm yolunda gidenlere (cesur savaşçılara) meyleder.

[Hafif]⁵²

⁴⁷ İbn Manzûr, "fesâhat", 2/544.

⁴⁸ Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân, ve'l-bedî'*, thk. Yusuf Samîlî (Sayda: Mektebetu'l-'Asriyye, ts.) 19.

⁴⁹ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 20; Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Ulûmu'l-belâğa el-beyân, ve'l-me'ânî ve'l-bedî'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1993), 15.

⁵⁰ Sâhib, *el-Keşf*, 63.

⁵¹ Sâhib, *el-Keşf*, 55.

⁵² Sâhib, *el-Keşf*, 54.

كُلُّ أَحَانِهِ كِرَامٌ بَنِي الدُّنْدا
يَا وَلَكِنَّهُ كَرِيمٌ الْكِرَامِ

Bütün kardeşleri dünya evlatlarının cömerdidir. O ise cömertlerin cömerdidir.

Yukarıdaki beyitte eleştiri konusu olan آخَاءُ kelimesi Mutenebbî'nin divanında آبَاءُ şeklinde geçmektedir. Böylece eleştiriye konu olan kelime de eleştiri de ortadan kalkmaktadır. Bu duruma, Sâhib'in beyitleri yanlış kaynaklardan alması, o dönemde şiirlerin tümünün yazıya geçirilmemesi gibi sebepler yol açmış olabilir. İhsan Abbas (öl. 1424/2003) ise eleştirebilmek için Sâhib'in kelimelerde değişiklik yaptığı iddiasını dile getirmiştir.⁵³

Sâhib, muasır sözlüklerde bulunmasına rağmen بُوقَاتٌ kelimesinin بُوقٌ kelimesinin çoğulları arasında bulunmadığını iddia ederek, aşağıdaki beyitten dolayı Mutenebbî'yi eleştirmiştir. İlgili beyit şöyledir: [Tavîl]⁵⁴

إِذَا كَانَ بَعْضُ النَّاسِ سَيْفًا لِدَوْلَةٍ
فَفِي النَّاسِ بُوقَاتٌ لَهَا وَطُوبُلٌ

Bazı insanlar devlete bir kılıç (Seyfuddevle) olsa da, insanlar arasında borazanlar ve davullar (gibi önemsiz) olanlar da vardır.

İlk dönemlerde kullanılmayan ancak sonraki dönemlerde kullanılmaya başlayan بُوقَاتٌ kelimesi, Mutenebbî vesilesi ile kullanılmaya başlamış ve lügatlerde yer almış olabilir. Bu da ilk dönemlerdeki eleştirilerin haklılık payı olsa da onun dilin gelişimine katkısının olduğunu da göstermektedir.

Garâbet; kelimenin manasının anlaşılabilmesi ve kullanımının yaygın olmaması halidir. Sâhib aşağıdaki beyiti, içinde geçen مُسْبَطِرٌ kelimesinin garîb olması nedeniyle Mutenebbî'yi eleştirmiştir: [Vâfir]⁵⁵

رَوَاقُ الْعِزِّ فَوْقَكَ مُسْبَطِرٌ
وَمُلْكُ عَلِيٍّ ابْنِكَ فِي كَمَالٍ

Üstündeki izzet revakı geniştir. Oğlun Ali'nin saltanatı da tamamlanmıştır.

⁵³ İhsan Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebiyyi 'inde'l-'Arab* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1404/1983), 276.

⁵⁴ Sâhib, *el-Keşf*, 55.

⁵⁵ Sâhib, *el-Keşf*, 46.

Mutenebbî aşağıdaki beyitte جَبْرِيْل kelimesinde harf değişikliği yaparak جَبْرِيْن haline dönüştürmüştür. Sâhib yapılan değişiklikle kelimeye garâbet meydana geldiğini belirtmiş bir de bu yapılan değişikliğin Cebrail gibi kutsal bir varlığa ait isimde olmasının doğru olmadığını ayrıca beyitteki mecazın da haram olup Cebrail tarafından asla kabul edilmeyeceğini belirterek eleştirisinin dozunu artırmıştır: [Kâmil]⁵⁶

لَعَظُمْتَ حَتَّىٰ لَوْ تَكُونُ أَمَانَةً مَا كَانَ مُؤْتَمَنًا بِهَا جَبْرِيْنُ

O kadar yüceldin ki hatta eğer bir emanet olsaydın Cibril emin olamazdı.

Sâhib, aşağıdaki beyitte bulunan جَفَحَتْ kelimesindeki garâbeti eleştirmiştir. Beyitte ayrıca zamirlerin tehiri ve art arda gelişi de Ta'kîd-i lafzî oluşturmaktadır: [Kamil]⁵⁷

جَفَحَتْ وَهُمْ لَا يَجْفَحُونَ بِهَا بِهِمْ شِيْمٌ عَلَى الْحَسَبِ الْأَعْرَىٰ دَلَائِلُ

Onlar bu huylarıyla övünmedikleri halde, soyca asaletlerine delalet eden huylar onlarla övünüp kibirlendi.

1.2. Kelamdaki Fesâhat Eksikliği

Kelamın fesâhati; tenâfur-i kelimâtтан, za'f-1 te'lîften, lafzî ve manevî ta'kîdden, çok tekrardan, uzun zincirleme isim tamlamasından uzak olmasıdır. Tenâfur-i kelimât; sözü oluşturan kelimelerin aynı veya yakın mahreçli harflere sahip olmasıdır.⁵⁸ Bu durum dile zorluk verdiği için belâgat ilminde hoş görülmemiştir. Sâhib, Mutenebbî'yi aynı mahreçlere sahip harfleri art arda kullanması nedeniyle tenâfur meydana getirdiği iddiasıyla eleştirmiştir. Aşağıdaki beyitte Ayn, Zâ ve Mîm harflerinden oluşan kelimelerin çok kullanılması tenâfur meydana getirmiştir: [Tavîl]⁵⁹

عَظُمْتَ فَلَمَّا لَمْ تُكَلِّمْ مَهَابَةً تَوَاضَعْتَ وَهُوَ الْعُظْمُ عُظْمًا عَنِ الْعُظْمِ

⁵⁶ Sâhib, *el-Keşf*, 60.

⁵⁷ Sâhib, *el-Keşf*, 73.

⁵⁸ Merâğî, *Ulûmu 'l-belâğa*, 25; el-Hâşimî, *Cevâhiru 'l-belâğa*, 32.

⁵⁹ Sâhib, *el-Keşf*, 65.

O kadar yüceldin ki; heybetin nedeniyle seninle konuşulmaya cüret edilmediğinde kibirlenmekten yüz çevirmek olan yüceliğinle tevazuunu gösterdin.

Aşağıdaki beyitte Lâm ve Elif harflerinden oluşan kelimelerin sık kullanılması tenâfur-i kelime oluşturmuştur: [Vâfir]⁶⁰

جَوَابُ مُسْأَلِي أَلَهُ تَطْيِيرٌ لَا وَلَا لَكَ فِي سُؤَالِكَ لَا أَلَا

Bana soru sorana cevabım: Onun (sorunun) bir benzeri var mı? Ne de sorun hakkında senin (benzerin) ... Yok... Yok değil mi? Yok...

Aşağıdaki beyitte Dât, ‘Ayn ve Fâ’ harflerinden oluşan kelimelerin sık kullanılması tenâfur-i kelime meydana getirmekte ayrıca uzun izâfetin varlığı fesâhati bozmaktadır: [Tavîl]⁶¹

وَلَا الضَّعْفَ حَتَّى يَبْنَعَ الضَّعْفَ وَلَا ضِغْفَ ضِغْفِ الضَّعْفِ بَلْ مِثْلَهُ أَلْفُ

Bir katlama daha ilave etmedikçe ne bir katlama vardır, ne de katlamanın katlamasının katlaması vardır. Aksine onun gibisi bin (kattır).

Ta‘kîd; lafzî ve manevî şeklinde ikiye ayrılır. Takdim, tehir veya fasl gibi nedenlerle kelimelerde oluşan kapalılık, ta‘kîd-i lafzî olarak isimlendirilirken mecazların veya kinayelerin anlaşılması nedeniyle oluşan ta‘kîd, manevî ta‘kîd olarak adlandırılır. Aşağıdaki beyitte ضَائِقٌ ifadesinde lâm harf-i cerrine ihtiyaç yoktur. İfade ضَائِقُهُ şeklinde olmalıdır. Bu nedenle beyit Sâhib tarafından eleştirilmektedir: [Hafîf]⁶²

نَحْنُ مِنْ ضَائِقِ الزَّمَانِ لَهُ فِيهِ كِ وَخَاتِنُهُ قُرْبَكَ الْإِيَّامِ

Biz, kendisi için zamanın daralttığı ve sana yaklaşmamızda günlerin ihanet ettiği kimseleriz.

Yukarıda geçen beyti inceleyen Şevki Dayf (öl. 2015), zaten muteaddî olan ضَائِقٌ fiilinin lam ile muteaddî yapılmaya çalışılmasını bir

⁶⁰ Sâhib, *el-Keşf*, 58.

⁶¹ Sâhib, *el-Keşf*, 68.

⁶² Sâhib, *el-Keşf*, 45.

hata olarak değerlendirir ve bu hatanın Mutenebbî tarafından bir nahiv tartışması oluşturmak için kasıtlı olarak yapıldığını belirtir.⁶³

Mutenebbî bir beyitinde kalıntılarda uzun kalmazsa kalıntılar gibi yok olmayı dilediğini ifade etmekte ve uzun kalışını bir cimrinin toprakta yüzüğünü kaybettiğinde beklediği süreye benzetmektedir. Bu beyti inceleyen Sâhib, cimrinin bekleyişinin de kısa olabileceğini, benzetmenin kastedilen manaya delalet etmediğini dolayısıyla manevi ta'kid oluşturduğunu belirterek Mutenebbî'yi eleştirmektedir. Ancak Sâhib'in eleştirisinin haklı olmadığı görülmektedir. Çünkü bir cimri, yüzüğünü aramak için kısa zaman geçirse de bu zaman, cimri olmayanlara göre hep uzun olacaktır. Beyit şöyledir: [Tavîl]⁶⁴

يَلِيْتُ بِلَى الْأَطْلَالِ إِنْ لَمْ أَقْفَ بِهَا وَقُوفٌ شَجِيحٌ ضَاغٌ فِي التُّرْبِ خَاتَمُهُ

Yüzüğünü toprakta kaybeden bir cimrinin duruşu kadar orada durmazsam kalıntılar gibi ben de yok olayım.

Mutenebbî, sanatını iyi kullanamaması nedeniyle şiirlerinde ta'kid-i manevînin bulunduğu şeklinde eleştirilmiştir. Bir beytinde, yanaklardaki gözyaşlarını yağmura benzeterek istiâre yapmış, ancak yağmurun kuraklığı artırması ve kuraklığın da yanaklarda olması uygun bir istiâre olmadığı için Sâhib tarafından eleştirilmiştir: [Kâmil]⁶⁵

فِي الْحَدِّ إِنْ عَزَمَ الْخَلِيْطُ مَطَرٌ تَرِيْدٌ بِهِ الْخُدُوْدُ

Dost yolculuğa çıkmaya karar verdiğinde yanakta, yanakların kuraklığını artıran bir yağmur vardır.

Aşağıdaki beyitte teşbihlerin arka arkaya gelişinin sû-i teşbih oluşturması ta'kid-i manevi meydana getirmekte ve Sâhib tarafından eleştirilmektedir: [Vâfir]⁶⁶

وَشَوْقٍ كَالْتَوْقُدِ فِي فُؤَادٍ كَجَمْرِ فِي جَوَانِحِ كَالْمِحَاشِ

Kalpdeki köz gibi göğüsteki kor gibi yakan bir özlem...

⁶³ Dayf, *el-Fenn*, 339.

⁶⁴ Sâhib, *el-Keşf*, 44.

⁶⁵ Sâhib, *el-Keşf*, 59.

⁶⁶ Sâhib, *el-Keşf*, 71.

2. Beyitlerinin Serika Olması

Kelime olarak se-ri-ka (سَرِقَة); bir şeyi, sahibinin haberi olmadan gizlice almak anlamına gelir.⁶⁷ Arap edebiyatında ise bir şairin muasırlarının veya önceki şairlerin ifade veya lafızlarından bir kısmını kendi şiirinde kullanması anlamına gelmektedir.⁶⁸ Şairlerin kendilerinden önce yaşamış veya çağdaşları olan diğer şairlerin şiirlerinden habersiz olması düşünülemez. Hatta şiir yeteneklerinin farkında olmaları ilk olarak okudukları şiirlerden zevk almaları ile başlar. Bir şairin şiirinde diğer şairleri taklit etmeleri yaşanan bir vakıadır. Ancak Sâhib, Mutenebbî'nin diğer şairleri taklit ettiğini, kendisine bu durum ifade edildiğinde de bilgisinin olmadığını söylediğini, ayrıca alıntı yaptığı beyitleri mana ve sanat bakımından geliştirmek yerine daha da kötü hale getirdiğini belirterek eleştirmiştir. Risalesinde Mutenebbî'nin serikaları için verdiği örneklerin bazıları şunlardır: [Tavîl]⁶⁹

شَوَائِلٌ تَسْأَلُ الْعَقَارِبَ بِالْقَنَا لَهَا مَرَحٌ مِنْ تَحْتِهِ وَصَهِيلٌ

Kaldırılmış mızrakların altında eğlenen ve kişneyen (o atlar, kuyruğunu) kaldırmış akrepler gibidir.

Sâhib'e göre yukarıdaki beyit, Beşşâr b. Burd'den (ö. 167/783) alınmış, dahası asıl beyitteki teşbih yok edilerek beyit daha kötü hale getirilmiştir. Beşşâr b. Burd'ün beyiti şu şekildedir: [Kâmil]⁷⁰

وَالْحَيْلُ سَائِلَةٌ تَسْأَلُ غُبَارَهَا كَعَقَارِبٍ قَدْ رُقِعَتْ أَذْنَابُهَا

Kuyruklarını kaldırmış akrepler gibi atlar da (kuyruklarını) kaldırmış tozu yarmaktalar.

Mutenebbî'nin serikası hakkında başka bir örnek de aşağıdaki beyittir: [Kâmil]⁷¹

يَا مَنْ يُقْتَلُ مَنْ أَرَادَ بِسَيْفِهِ أَصْبَحْتُ مِنْ قَتْلِكَ بِالْإِحْسَانِ

Ey dilediğini kılıcıyla öldüren! Ben de senin ihsanıyla öldürdüklerinden oldum.

⁶⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab* “serika”, 10/156.

⁶⁸ Bedvî Tabâne, *Mu‘cemu'l-belâğati'l-‘arabiyye* (Cidde: Dâru'l-Menara, 1988), 275.

⁶⁹ Sâhib, *el-Keşf*, 54.

⁷⁰ Sâhib, *el-Keşf*, 55.

⁷¹ Sâhib, *el-Keşf*, 57.

Sâhib'e göre, bu beyit Tarîh b. İsmail es-Sakafî'den alınmış ayrıca beytin aslında var olan ihsanın düzeltici rolünün, ifsat yerine ölüm olarak ifade edilmesindeki uygunsuzluk eleştirmiştir. Tarîh b. İsmail es-Sakafî'nin beyti şu şekildedir: [Kâmil]⁷²

أَصْلَحْتَنِي بِالْجُودِ بَلْ أَفْسَدْتَنِي وَتَرَكْتَنِي أَتَسَخَّطُ الْإِحْسَانَ

Kereminle beni islah ettin, aksine beni ifsat ettin ve beni iyilikten hoşlanmaz hale getirdin.

Mutenebbî'nin serikası hakkında başka bir örnek şöyledir: [Basît]⁷³

إِلَّا يَشِبُّ فَلَقَدْ شَابَتْ لَهُ كَيْدٌ شَيْبًا إِذَا خَضَّبَتْهُ سَلْوَةٌ نَصَلًا

Eğer kendisi yaşlanmadıysa ciğeri öyle yaşlanmıştır ki; bir teselli ona renk verdiğiğinde (o renk) uçar gider.

Sâhib'e göre yukarıdaki beyit Ebû Temmâm'dan alınmıştır. Asıl beyit aşırı mübalağa barındırdığı için hoş olmamakla beraber Mutenebbî bu mübalağayı daha da abartarak mananın daha çok bozulmasına neden olmuştur. Ebû Temmâm'ın beyiti şu şekildedir: [Hafif]⁷⁴

شَابَ رَأْسِي وَمَا رَأَيْتُ مَشِيبَ الدِّ الرَّأْسِ إِلَّا مِنْ فَضْلِ شَيْبِ الْفُؤَادِ

Başımdaki saç ağardı. Başın ağarmasının ancak kalbin yaşlanması sebebiyle olduğunu düşünüyorum.

3. Arap Âdetlerine Aykırı Tavrı

Her toplumun âdetleri olduğu gibi Arapların da âdetleri vardır. Araplar İslâm ile müşerref olduktan sonra mahremiyet anlayışları daha da gelişmiştir. Arap edebiyatında bir kişinin annesi, zevcesi veya kızı olduğu bilinen, yani kimliği belli bir bayanın vasfedilmesi Arap âdetlerine aykırı bir hadisedir. Sâhib, Seyfuddevle'nin annesi vefat

⁷² Sâhib, *el-Keşf*, 57.

⁷³ Sâhib, *el-Keşf*, 67.

⁷⁴ Sâhib, *el-Keşf*, 66-67

ettiğinde ona mersiye yazan Mutenebbî'nin ifadelerinde hitap ettiği kişiyi unutarak sanki ailesinden birine hitap eder gibi şiirini yazdığını belirtmiştir: [Vâfir]⁷⁵

وَإِنْ جَانَبْتُ أَرْضَكَ غَيْرُ سَالِي

بِعَيْشِكَ هَلْ سَلَوْتُ فَإِنَّ قَلْبِي

Yaşamına yemin olsun ki, bir teselli verdin mi? Ben senin toprağına yaklaştığımda bile kalbim teselli bulmuyor.

Yine Seyfuddele'nin annesine hitabında bir devlet başkanının annesi hakkında sanki sevgilisi veya cariyesi gibi sözler kullanması Sâhib tarafından eleştirilmiştir. Bu durum Mutenebbî'nin sözün söylendiği makamı anlayamadığını göstermekle beraber Araplar için son derece hassas olan mahremiyet konusunda dikkatli olmadığını göstermesi nedeniyle ağır ifadelerle eleştirilmesine neden olmuştur: [Vâfir]⁷⁶

عَلَى الْوَجْهِ الْمَكْفُونِ بِالْجَمَالِ

صَلَاةَ اللَّهِ خَالِقَنَا حَنُوطَ

Yaratıcımız Allah'ın rahmeti güzellikle kefenlenmiş yüzü kuşatmıştır.

4. Matla'larının Kötü Olması

Arap şiirinde ilk beyit matla' olarak adlandırılır.⁷⁷ Matla' şiirin başlangıcı olması nedeniyle önemli olarak değerlendirilir. Mutenebbî matla'larının kötü olması nedeniyle eleştiri almış bir şairdir. Sâhib de bu konuyu eleştirmiş matla'da garib bir kelime olan تُرْنُجُ ifadesinin varlığının ta'kîd-i manevi oluşturması nedeniyle matla'ın uygun olmadığını iddia etmiştir: [Vâfir]⁷⁸

تُرْنُجُ الْهَيْدِ أَوْ طَلَعِ النَّخِيلِ

شَدِيدُ الْبُعْدِ مِنْ شُرْبِ الشُّمُولِ

İçki içmekten şiddetle uzak durur. Hint turuncu ya da hurma filizi (gibi güzel rızıklar hep yanındadır).

⁷⁵ Sâhib, *el-Keşf*, 46-45.

⁷⁶ Sâhib, *el-Keşf*, 47.

⁷⁷ Ahmet Yıldız, *Nil Şairi Hafız İbrahim ve Siyasi Şiirleri* (Konya: Palet Yayınları, 2017), 209

⁷⁸ Sâhib, *el-Keşf*, 53.

Sâhib, Seyfuddevle'ye teselli vermek amacıyla Mutenebbî'nin yazdığı bir beyti ele almakta, beyitte emirin hüznünden Mutenebbî'nin dersler çıkaracağını ifade etmesini mana yönünden eleştirmektedir: [Tavîl]⁷⁹

لَا يُخْزِنُ اللَّهُ الْأَمِيرَ فَإِنِّي سَأَخْذُ مِنْ حَالَاتِهِ بِنَصِيبِ

Allah emiri üzmesin! Ben onun hallerinden bir pay alacağım.

Sâhib, eleştirisini burada bırakmamış ve Evs b. Hacer'den (öl. 620) rivayet ettiği beyitte benzer mananın daha güzel ifade edildiğini belirtmiştir: [Munserih]⁸⁰

أَيُّهَا النَّفْسُ أَجْمَلِي جَزَعًا إِنَّ الَّذِي تَحْدَرِينَ قَدْ وَقَعَا

Ey nefis hüznü hoş gör! Sakındığın şey muhakkak meydana

Sâhib, hoş olmayan lafızların kullanılması, mananın düşük olması ve sanatın iyi kullanılmaması nedeniyle aşağıdaki matla'ı da eleştirmiştir: [Tavîl]⁸¹

وَمَا مَطَرْتَنِيهِ مِنَ الْبَيْضِ وَالْقَنَّا وَرُومَ الْعِبْدَى هَاطِلَاتُ غَمَامِهِ

Kılıçlar, mızraklar ve Rumlu köleleri bana veren, onun bulutlarının sağanağıdır.

5. Aruz Vezni Kullanımı Hatası

Aruz, Arap edebiyatında önemli bir yer tutar. Aruz âdetâ şair olabilmek için bir kıstastır. Bu nedenle Sâhib'in Mutenebbî'yi eleştirileri arasında belki de en objektif ve en ağır eleştirisi aruz hatası eleştirisidir: [Tavîl]⁸²

تَفَكَّرُهُ عِلْمٌ وَمَنْطِقُهُ حُكْمٌ وَبَاطِنُهُ دِينٌ وَظَاهِرُهُ ظَرْفٌ

Tefekkürü ilim, konuşması hükümdür; gizlisi din, aşikârı zariftir.

⁷⁹ Sâhib, *el-Keşf*, 50-51.

⁸⁰ Sâhib, *el-Keşf*, 51.

⁸¹ Sâhib, *el-Keşf*, 56.

⁸² Sâhib, *el-Keşf*, 67.

Yukarıdaki beyitte geçen حُكْم ifadesi aruz veznine aykırıdır. Beyit tavîl bahrindedir. İlk şatırda mefâilun gelmesi gerektiği, mefâilun şeklinde gelemeyeceğini belirterek Sâhib, Mutenebbî'yi eleştirmiştir.⁸³

6. Şiirin Kalitesizliği

Şiirin kalitesizliğinden kasıt; seçilen kelimelerin yakın anlamlı olması veya nahiv açısından aynı öge olan kelimelerin art arda sıralanması ya da kelimelerin oluşturduğu anlamın güzel olmamasıdır. Sâhib, bu tür ifadelerin şiir sayılamayacağını belirterek yakın anlamlı kelimelerin art arda dizilişine şu örneği vermiştir: [Kâmil]⁸⁴

الْحَازِمَ الْيَقِظَ الْأَعْرَ الْعَالَمَ أَلْ
الْفِطْنَ الْأَلْدَ الْأَرْجِيَّ الْأَرْوَعا
الْكَاتِبَ اللَّيْقَ الْخَطِيبَ الْوَاهِبَ أَلْ
النَّدَسَ اللَّيْبَ الْهَبْرِيَّ الْمِصْقَعَا

Dirayetli, uyanık, önder, âlim, zeki, hasım, cömert, harika...

Kâtip, mahir, hatip, kerim, cesur, uslu, soylu, şerefli...

Mutenebbî'nin beyitlerinin manasının güzel olmaması konusundaki eleştirisine ise Sâhib aşağıdaki beyti örnek verir: [Tavîl]⁸⁵

أَطْعَمْنَاكَ طَوْعَ الدَّهْرِ يَا ابْنَ ابْنِ يُوسُفٍ
لِشَهْوَتِنَا وَالْحَاسِدُوْ أَلْكَ بِالرُّغْمِ

Ey Yusuf'un oğlunun oğlu! Seni kıskananlara rağmen arzumuzla gönüllü olarak ilelebet sana itaat ettik.

Sâhib, mananın muktezâ-yı hâl'e uygun olmaması konusunda aşağıdaki beyti örnek verir ve “bu beyit savaş meydanında mı yoksa Basra'da savaş talimi meydanında mı söylendi belli değil” şeklinde eleştirisini belirtir: [Kâmil]⁸⁶

فَعَدَا أَسِيرًا قَدْ بَلَّغْتَ نِيَابَهُ
بِدْمٍ وَبَلَّ بِيُولِهِ الْأَقْحَادَا
سَدَّتْ عَلَيْهِ الْمُنْتَرِفِيَّةُ طَرْقَهُ
فَأَنْصَاعَ لَا حَلْبَا وَلَا بَعْدَاذَا

⁸³ Sâhib, *el-Keşf*, 67-68.

⁸⁴ Sâhib, *el-Keşf*, 61.

⁸⁵ Sâhib, *el-Keşf*, 64.

⁸⁶ Sâhib, *el-Keşf*, 66.

Kanla elbisesini ıslattığın bir halde esir oldu. İdrarıyla baldırlarını ıslattı.

Kılıç yolunu kesti. Ne Halep'e ne de Bağdat'a gidebildi.

Aşağıdaki beyitte ise insanların üzerine binme ifadesinin hoş olmadığını, bunun insanları küçümseme anlamı barındırdığını belirtir: [Basît]⁸⁷

لَوْ اسْتَطَعْتُ رَكِبْتُ النَّاسَ كُلَّهُمْ إِلَى سَعِيدِ ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ بُعْرَانَا

Eğer yapabilseydim Said b. Abdullah'a gitmek için binek olarak tüm insanlara binerdim.

Netice

Sâhib b. 'Abbâd, Mutenebbî'nin şiirlerini eleştirmek için kaleme aldığı *el-Keşf 'an mesâvii şî'ri'l-Mutenebbî* isimli risalesinin girişinde bazı meşhur şairleri ve hocalarını övmekte, böylece kendisinin de edebiyatta ve edebi eleştiride yetkinliğini ispat etmeye çalışmaktadır. Sâhib daha çok Mutenebbî'nin fesâhat, serika, aruz vezni kullanımı, Arap adetlerine aykırı tavrı, matla'larının uygunsuzluğu gibi ispatı mümkün olan maddi hatalarını ele alarak eleştirilerini ifade etmiştir.

Sâhib'in eleştirilerinde Mutenebbî hakkında alaycı bir dil kullanması, eleştirmek için mübalağalı ifadeler seçmesi, kimi zaman hakarete varan ifadeler kullanması ve Mutenebbî'nin sevenlerini hedef alıp "ona secde etsinler" gibi ağır sözler söylemesi, onun ilmi metodun dışında bir hasım gibi hareket ettiğini, kasidelere taraflı olarak yaklaştığını göstermektedir. Sâhib'in meşhur olmak için meşhur birini eleştirmek istemesi veya görüşme talebine Mutenebbî'nin yanıt bile vermemiş olması gibi nedenlerle risalesini kaleme almış olması da muhtemeldir.

Sâhib'in eleştirilerinde haklı olduğu görülse de İslâm coğrafyasını dolaşmış, pek çok ilim adamı ve devlet başkanı ile görüşmüş bir şairin kültürünün gelişmiş olması bir vakiadır. Şiirlerinde kullandığı kelimelerin ve üslupların bu oranda da değişiklik göstermesi, günümüzde lügatlerde bulunan bazı kelimelerin o gün için yaygın olmadığı halde Mutenebbî tarafından kullanılması, onun

⁸⁷ Sâhib, *el-Keşf*, 74.

Irak'tan Mısır'a, Şam'dan İran'a kadar dolaştığı yerlerden edindiği geniş kültürünü göstermektedir. Kültürü nedeniyle diğer edipler tarafından ifadelerinin garâbet veya ta'kid barındırdığı iddiasıyla eleştirilmiş olduğu söylenebilir. Yine Mutenebbî'nin muteaddî kelimeye harfi cer kullanması, garip kelimeleri şiirlerinde zikretmesi, edebî sanatlarını ta'kid oluşturacak şekilde kullanması, aruz vezni dışına çıkması gibi bariz hataları, dikkat çekmek ve insanlar arasında tartışma meydana getirmek amacıyla bilerek yapmış olma ihtimali de yüksektir. Hatta bunu düşünmemizi sağlayan bir de beyti vardır: [Basît]

أَنَا مُلءٌ جُفُونِي عَنْ شَوَارِدِهَا وَيَسْهَرُ الْخَلْقُ جَرَّاهَا وَيَخْتَصِمُ

İnsanlar onları çekiştirir ve tartışırken onların tartışmalarından uzak, göz kapaklarım dolusunca uyuyorum.

Sâhib'in, Mutenebbî'yi eleştirisindeki ana etmen ona olan husumeti veya kendisinin daha iyi bir şair olduğunu ispatlama gayesi olması kuvvetle muhtemel olsa da eleştirileri günümüze kadar şairler için değerli birer öğüt olmuş ve edebî eleştiri kültürüne katkılar sunmuş, edebî tenkitçilere yol göstermiş ve eleştiri alanında bir metot ortaya koymuştur.

Kaynaklar

el-Akkād, Abbās Mahmūd. *Mutāla‘ât fi’l-kutubi ve’l-hayât*. Kahire: Muessetu Hindâvî li’-Ta‘lîm ve’s-Sekāfe, 2012.

Abbas, İhsan. *Târîhu’n-nakdi’l-edebiyi ‘inde’l-‘Arab*. Beyrut: Dâru’s-Sekāfe, 4. Basım, 1404/1983.

Âli Yâsîn, Muhammed Hasen. *el-Keşf ‘an mesâvii şî‘ri’l-Mutenebbi isimli esere yazılan mukaddime*. Bağdat: Mektebetu’n-Nehzati Bağdat, 1385/1965.

Berkûkî, Abdurrahman. *Şerhu dîvânî’l-Mutenebbî*. Kahire: Muessesetu Hindâvî li’t-Ta‘lîm ve’s-Sekāfe, 2. Basım, 2012.

Curcânî, Ebu’l-Hasen Ali b. Abdilaziz el-Kâdi. *el-Vesâta beyne’l-Mutenebbî ve husûmih*. thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim, Ali Muhammed el-Becâvî, Kahire: Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şerikâhu, 1364/1945.

Dayf, Şevkî. *el-Fennu ve mezâhibuhû fi şî‘ri’l-‘Arabî*. Kahire: Dâru’l-Me‘ârif, 11. Basım, 1987.

Mevcizu dâireti’l-me‘ârîfi’l-islâmiyye. ed. M. TH. Houtsma vd, çev. İbrahim Zeki Hurşid- Ahmed eş-Şentenâvî. 33 Cilt. Kahire: Merkezu’ş-Şârikati li’l-İbdâ‘î’l-Fikrî, 1418/1998.

Enbârî, Ebu’l-Berakât Kemâluddin. *Nuzhetu’l-elibbâ’ fi tabakâti’l-udebâ’*. thk. İbrahim es-Sâmerrâî, Zerkâ’: Mektebetu’l-Menâr, 3. Basım, 1405/1985.

Ferâhidî, el-Halîl b. Ahmed. *Kitabu’l-‘ayn muratteben ‘alâ hurûfi’l-mu‘cem*. nşr. Abdulhamid Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârû’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1424/2003.

Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 8 Temmuz 2019. <http://sozluk.gov.tr>.

Hamevî, Yâkût. *Mu‘cemu’l-Udebâ’ irşâdu’l-erîbi ilâ ma‘rifeti’l-edîb*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1993.

Hâşimî, es-Seyyid Ahmed. *Cevâhiru’l-belâğa fi’l-meânî ve’l-beyân ve’l-bedî’*. thk. Yusuf Samîlî. Sayda: Mektebetu’l-‘Asriyye, ts.

İbn Hallikân. *Vefeyâtu’l-a’yân ve enbâ’u ebnâi’z-zamân*. thk. İhsân Abbās. Beyrut: Dâru Sâdir, 1900.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu’l-‘Arab*, 15. Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.

Mendûr, Muhammed. *en-Nakdu’l-menheciyyu ‘inde’l-‘Arab ve menhecu’l-bahsi fi’l-edebi ve’l-luğa*. Kahire: Dâru Nahdati Mısr li’t-Tıbâ‘a ve’n-Neşr, 1996.

Merâğî, Ahmed Mustafa. *Ulûmu'l-belâğâ el-beyân ve'l-meânî ve'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1414/1993.

Safedî, Salâhu'd-Dîn Halîl b. Aybek b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvûdî, Turkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1420/2000.

Sâhib b. 'Abbad. *el-Keşf 'an mesâvii şî'ri'l-Mutenebbi*. thk. Muhammed Hasen Âli Yâsin. Bağdat: Mektebetu'n-Nehzati Bağdat, 1385/1965.

Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik en-Nîsâburî. *Yetîmetu'd-dehri fî mehâsini ehli'l-'asr*. 5 Cilt. thk. Mufid Muhammed Kumeyha, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983.

Tabâne, Bedvî. *es-Sâhib b. 'Abbâd el-vezîr el-edîb el-âlim*. Kahire: Mektebetu Mısır, 1383/1963.

Tabâne, Bedvî. *Mu'cemu'l-belâğati'l-'arabiyye*. Cidde: Dâru'l-Menara, 3. Basım, 1988.

Yıldız, Ahmet. Nil Şairi Hafız İbrahim ve Siyasi Şiirleri. Konya: Palet Yayınları, 2017.

ZÜNÛRİYE MESELESİ BAĞLAMINDA ARAP DİLCİLERİ ARASINDA MEYDANA GELEN İHTİLÂFLAR

Fatih ULUGÖL*

Giriş

İslâm'ın doğduğu dönemde Araplar, ana dillerini kendilerinde var olan selîka sayesinde, daha sonradan tespit edilip kayıt altına alınan gramer kurallarına göre konuşuyorlardı. Dili doğru kullanma hususunda toplumsal bir bilince sahip olan bu insanlar, sahip oldukları dil zevki sayesinde dilin yanlış kullanılmasını hemen fark ediyor ve bu hususta gerekli uyarıları yapıyorlardı.¹ Ayrıca edebiyat şölenlerinde okudukları şiirlerle bu dilin üstün edebî özelliklerini de ortaya koyuyorlardı. Dil kurallarına riayet hususundaki bu hassasiyet, belli bir döneme kadar Arap dili gramer kurallarını belirlemeye ihtiyaç bırakmamıştı. Ancak İslâm'ın gelmesiyle birlikte Arap olmayanların bu dine girmesinden sonra Arap dilinde bazı bozulmalar meydana gelmiş ve dilde *lahnin* artması ve özellikle de bu durumun Kur'ân-ı Kerim okumalarına yansımaya başlaması üzerine Arap dili gramer çalışmaları başlamıştır. Bu hususta yapılan ilk çalışma, Ebu'l-Esved ed-Düelî'nin (ö. 69/688-89) Kur'ân-ı Kerim'i harekelemesidir ki bu çalışma aynı zamanda Arap dili gramerinin oluşumu için de başlangıç sayılmaktadır. Daha sonra Nasr b. Âsım (ö. 89/708 [?]), Anbese b. Ma'dân (ö. 100/718[?]), Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec (ö. 117/735), Abdullah b. Ebî İshak el-Hadramî (ö. 117/735), İsâ b. Ömer

* Dr. Eğitim Görevlisi, Diyanet İşleri Başkanlığı Kocaeli Dinî Yüksek İhtisas Merkezi, mfatihulugol@gmail.com

¹ Câhız'ın (ö. 255/869) aktardığı şu rivayet bu duruma güzel bir örnektir: Yanında kumaş olan bir adam Hz. Ebûbekir'in (radiyallahu anh) yanından geçmiş de Hz. Ebûbekir adama "Bu kumaşı satıyor musun?" diye sorunca adam *لَا عَافَاكَ اللَّهُ* demiş. Bunun üzerine Hz. Ebubekir, adamı dili doğru kullanması hususunda uyarı ve *لَا عَافَاكَ اللَّهُ* demesi gerektiğini söylemiştir. Bkz. Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1998), 1:261.

es-Sekâfi (ö. 149/766) gibi dilciler nahiv ilminin doğuş sürecine katkı sunmuşlardır.²

Dildeki bozulmanın en fazla yaşandığı yerin Araplarla Arap olmayanlar arasında sınır vazifesi gören Irak-Basra olması sebebiyle dil çalışmaları ilk olarak orada başlamıştır. Ayrıca Temîm ve Kays kabileleri gibi fasih Arapça konuşanların bu bölgede yaşaması, bölgenin coğrafi özellikleri sebebiyle fasih bedevîlerin kullandığı Arap diline dair malzemeleri elde etme imkânının olması, *Mirbed* gibi hitabet ve şiir yarışmalarının düzenlendiği panayırlara ev sahipliği yapması bu çalışmaların ilk olarak Basralı dilciler tarafından Basra'da gerçekleştirilmesine zemin hazırlamıştır. Dile dair çalışmaların Basra'da başlamasından bir müddet sonra Kûfe'de de başlayan bu çalışmalar birkaç asır boyunca devam etmiştir.

Nahiv ilminin doğuşundan sonraki gelişme dönemi ise Basralı ve Kûfeli dilcilerin çalışmalarıyla meydana getirilmiştir. Bu dönemde Basra mektebinden Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Yûnus b. Habîb (ö. 182/798), Sîbeveyhî (ö. 180/796) ve Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?]); Kûfe mektebinden Ru'âsî (ö. 187/803), Muâz b. Müslim (ö. 187/803), Kisâî (ö. 189/805) ve Ferrâ (ö. 207/822) Arap dili gramerinin ilerlemesinde etkili olmuşlardır.

Olgunluk dönemi ise aynı şekilde her iki mektep tarafından gerçekleştirilmiş olup bu dönem, Mâzinî (ö. 249/863) ve İbnü's-Sikkî (ö. 244/858) dönemi ile Müberred (ö. 286/900) ve Sa'leb (ö. 291/904) dönemlerini kapsar. Bu dönemde daha çok şerh, ikmal ve ihtisar faaliyetleri yapılmış, ıstılâhlar tamamlanmış ve ıstılâhlara dair tanımlar gözden geçirilmiştir. Nahiv ilminin olgunlaştığı bu dönemde dilciler arasında tartışmalar kızışmış, tartışma meclislerinde Basralı dilciler Sîbeveyhî'nin görüşlerine, Kûfeli dilciler ise Ferrâ'nın görüşlerine dayanmışlardır. Bu dönemde dışarıdan gelen bazı saldırıların akabinde her iki şehirde de meydana gelen kargaşa nedeniyle dilcilerin IX. asrın son yarısında Bağdat'a gitmesiyle bu dönem sona ermiştir. Her iki ekolün temsilcileri bir müddet Bağdat'ta

² Bkz. Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic, *Tabakatu'n-nahviyyin ve'l-luğaviyyin*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (b.y.: Daru'l-Me'ârif, ts.), 21 vd.

da münâzaralarına devam etmiş, fakat kısa bir zaman sonra mezhep taassubu ve ihtilâflar zayıflamaya başlamıştır.³

Dilciler, gerek birikimleri gerek metotları gerekse dilin kendi yapısından kaynaklanan sebeplerle Arap dili grameriyle ilgili bazı hususlarda ihtilafa düşmüşlerdir. Bu ihtilaflardan bazısı aynı dil ekolüne mensup olanlar arasında gerçekleşmiştir. Örneğin Sîbeveyhî, *el-Kitab* adlı eserinde hocası Yûnus b. Habîb ve Halil b. Ahmed'den yüzlerce nakil yapmış, ancak bazı görüşlerinde onlara muhalefet etmiştir.⁴ İhtilafların çoğunluğu ise Basra ve Kûfe dil ekolleri arasında meydana gelmiştir ki bu ihtilaflar, kimi zaman çok hararetle tartışmalara zemin hazırlamıştır.

1. Arap Dili Gramerinde Meydana Gelen İhtilâfların Sebepleri

Basra ve Kûfe'de başlayan dil çalışmaları neticesinde, her iki ekolün ilkeleri uygulamadaki bakış açılarının farklılığı sebebiyle birçok ihtilaf meydana gelmiştir. Aslında her iki ekol de dilin esaslarını belirlemede *semâ'* ve *kıyâsı* delil olarak kullanmıştır. Ancak bu delillerin işletilmesinde her iki mektep aynı esaslara dayanmamıştır. Basra dil ekolü, bedevî Arapların fasih lehçesini esas almış ve gramer kurallarını buna göre oluşturmuştur. Buna uymayan kullanımları ise şâz olarak kabul edip ayrıca bir kurallaştırmaya gitmemiştir. Onların itibar ettiği kabileler öncelikle Kays, Temîm, Esed kabileleri olup bunlardan sonra ise Hüzeyl kabilesiyle Kinâne ve Tay kabilesinin bazı gruplarıdır.⁵ Kûfe dil ekolü ise bu hususta farklı bir tavır sergilemiş ve Araplardan işittikleri hemen her kullanımı kurallaştırma hususunda esas kabul etmiştir. Basralılar kural koyarken sadece bir veya birkaç örneği olan kullanımlara itibar etmezken Kûfeliler tek bir kullanımı bile bu hususta yeterli görmüşlerdir. Böylece Basralı dilcilerin *şâz* veya *şiiir zarureti* olarak niteledikleri birçok kullanım, Kûfe dil

³ Bkz. Ahmed Şevkî Abdusselam Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 366 vd.; İsmail Durmuş, "Nahiv", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/300-306.

⁴ Bkz. Afgânî, Said b. Muhammed b. Ahmed, *Min târihi'n-Nahvi'l-Arabî*, (b.y.: Mektebetu'l-Felâh, ts.), 45.

⁵ Bkz. Süyûtî, Celaluddîn abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Müzhir fi ulûmi'l-lügati ve envâ'ihâ*, thk. Fuâd Ali Mansûr, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1:167.

mektebi mensuplarınca kuralların dayanağı olarak görülmüştür. Semâ' ve kıyâs hususunda Basralıların bu seçici davranışı, onları dilin mantığını sunma, kural belirleme ve kıyâs hususunda daha seçkin kılmış; buna karşılık Kûfeli dilcilerin rivayet malzemesinin kabulünde rahat davranıp kıyâsı çok geniş bir alanda uygulamaları dil kurallarının kavranmasını ve zaptını zorlaştırmıştır. Bu sebeple her iki ekolü uzlaştırma özelliğiyle tanınan Bağdat dil ekolü mensuplarından İbn Dürüsteveyh,⁶ Kûfe dil mektebinin imamı Kisâî (ö. 189/805) hakkında “*Kisâî, ancak zaruret sebebiyle kullanılabilir şâz kullanımları semâ' yoluyla alır, bunu (kıyasta) asıl kılar ve ona kıyas ederdi. Bu yaptığıyla da o, nahiv ilmini ifsâd etmiştir.*” demiştir.⁷

Her iki ekolün usûlde farklı davranmasının, Basra ve Kûfe şehirlerinin coğrafi konumuyla da ilgisi bulunmaktadır. Basra şehri, çöle yakın bir konumda olup dile dair kullanımları Arap dilinde kaynak olarak kabul edilen Temîm ve Kays kabilelerinin yaşadığı bir yerdi. Çöle yakın olması sebebiyle özellikle fasih bedevîlerden istifade etme imkânı vardı. Ayrıca ticarî faaliyetlerin yanında edebiyatın usta isimlerinin şiir ve hitâbet alanındaki maharetlerini sergiledikleri ve *İslâm'ın Ukâz'ı* diye nitelendirilen *Mirbed* panayırı da burada bulunmakta idi.⁸ Bütün bu hususlar, Basralıların fesâhat ve belâgatine olumlu manada etki eden faktörlerdi. Ayrıca Basralı dilciler, sürekli fasih bedevîlerin yaşadığı çöllere seyahat eder, bu bedevîler de geçimleri için sürekli Basra'ya gelip gitmekteydiler. Kûfe ise konum olarak Basra kadar şanslı değildi. Bilakis o; çöle uzaklık, sâkinlerinin bedâvetten uzaklaşmış olması ve yabancı milletlerle karışma gibi Arap dilinin orijinalliğinin başına gelebilecek büyük afetlere maruz kalmıştı. Ancak bütün bunlar, Kûfe mektebine mensup dilcilerin çöle seyahatler düzenlemedikleri anlamına gelmemektedir. Bilakis onlar, özellikle de bu mektebin önde gelen imamı sayılan Kisâî, dilleri fasih olan bedevîlerle temas kurmak için çöle birçok seyahat gerçekleştirmiştir. Fakat onlar Basralılar gibi sadece fasih olan

⁶ Bkz. Mehmet Reşit Özbalkıç, “İbn Dürüsteveyh”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/420.

⁷ Süyûfî, Celaluddin abdurrahman b. Ebî Bekr, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lügaviyyine ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 2:164.

⁸ Bkz. Afgânî, *Min târihi'n-Nahvi'l-Arabî*, 64.

bedevîlerin değil, çevrelerinde bulunup da şehirleşmiş olan Arapların kullanımlarına da itibar edip bu kullanımları kıyasın kaynağı kılmışlardır. Örneğin onlar Farslılarla karışmış olan *Tağlib* ve *Bekr* kabileleri ile Fars ve Hintlilerle karışmış olup Bahreyn’de ikamet eden *Abdülkays* kabilesi ve onların bir boyu olup Bağdat’ta ikamet eden *Hutameliler* gibi Basralıların itibar etmediği kabilelerin kullandığı dili de esas kabul etmişlerdir.⁹ Semâ’ ve kıyâs hususunda Basralıların bu şekilde çok seçici davranmaları, Basralıların Kûfelilere karşı bu durumu bir övünç vesilesi olarak görmesini sağlamıştır. Öyle ki, Basralılar Kûfelilere şöyle demişlerdir: “*Biz, Arap dilini keler ve çöl tavşanı yiyenlerden (çölde oturan saf bedevîlerden) alıyoruz. Siz ise kaymak yiyen ve turşu satanlardan (şehirli Araplardan) alıyorsunuz.*”¹⁰

İhtilafların büyük çoğunluğunun altında yatan sebep yukarıda anılan usûlî sebepler olmakla beraber kişisel bazı sebeplerin de ihtilaflara sebebiyet verdiği bilinmektedir. Örneğin her iki ekolden bazılarının sahip olduğu asabiyet bazı ihtilaflarda etkili olmuştur. Aynı şekilde her ekolün kendisini müstakil olarak konumlandırması ve özellikle Kûfe mektebinin Basra mektebi karşısında isbât-ı vücut girişimleri de bu ihtilaflarda etkili olmuştur. Bu anlamda başta Ferrâ olmak üzere Kûfeli dilciler, Basralı dilcilerin nahiv alanındaki etkisini kırmak ve kendilerine alan açıp varlıklarını ortaya koymak için Basralı dilcilerin ortaya koyup kullandıkları birçok ıstılâhı değiştirip kendilerine özgü bazı ıstılâhlar ortaya koymuşlardır.¹¹ Yine, ihtilafların meydana gelmesinde aslî bir unsur olmasa da Abbâsîlerin Kûfeli dilcileri desteklemesi de bu ihtilaflarda siyâsî bir rengin olduğunu da ortaya koymaktadır.¹²

2. Dilciler Arasında Meydana Gelen Münâzaralar

Sözlükte “bakmak, düşünmek” anlamındaki nazar kökünden türeyen ve “karşılıklı olarak bakmak, birlikte düşünmek” manasına

⁹ Bkz. Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 160.

¹⁰ Süyûtî, Celaluddîn abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İktirâh fî usûli'n-nahvi ve cedelih*, thk. Mahmud Fecâl, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1989), 423.

¹¹ Bkz. Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 167-168; Kavzî, İvaz Ahmet, *el-Mustalahu'n-Nahvi Neş'etuhu ve Tatavvuruhu*, 162.

¹² Bkz. Afgânî, *Min târihi'n-Nahvi'l-Arabî*, 80.

gelen münâzara kelimesi, terim olarak gerçeğin bilinmesine yönelik tartışmaların yöntem ve kurallarını araştırıp belirleyen ilmî disiplini ifade eder.¹³

Münâzarada en temel amaç, hakikatin ortaya çıkmasıdır. Kurallarına riayet edildiği ve gayenin ilmî olduğu her münâzara o ilmi geliştirir ve olgunlaştırır. Dinî ve kültürel sâiklerle başlayan Arap dili çalışmalarının neticesinde ortaya çıkan Basra ve Kûfe dil ekolleri arasında meydana gelen ihtilafların doğal bir sonucu olarak bu ekollerin müntesipleri arasında pek çok ilmî münâzaralar meydana gelmiştir. Genel olarak Arap dilinin fer'î meselelerinde meydana gelip hicrî ikinci asrın sonlarında başlayan bu münâzaralar uzun yıllar devam etmiştir. Bu anlamda bilinen ilk münâzara Basra dil mektebinden Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ile Kûfe dil mektebinden Ru'âsî (ö. 187/803) arasında meydana gelmiştir. O dönemde yapılan bu vb. münâzaralarda üslup gayet sâkin olup taraflar birbirine kırıcı davranmaktan kaçınmıştır. Dünyalık menfaatler, makam ve mevki sahibi olma veya muhatabını mağlup edip küçük düşürme amacından uzak bu münâzaralarda temel hedef karşılıklı olarak birbirinden istifade etme ve Arap dili gramerinin tekâmülüne katkı sağlamaktır. Daha sonraları ise özellikle Abbasîlerin Kûfeli dilcileri kendilerine karşı daha samimi bulmaları sebebiyle onları kendilerine yakın tutmaları, çocuklarının eğitim işini onlara tevdi etmeleri sebebiyle münâzaralarda bir eksen kayması yaşanmıştır. Buna göre Kûfeli bazı dilciler, devlet ricâli nezdindeki itibarlarını korumak veya oradan elde ettikleri dünyalıkları koruma gayesiyle bazı münâzaralara girişmişlerdir.¹⁴

Basra ve Kûfeli dilcilerden bazılarının, mensup oldukları mezhebe bağlılıkta aşırı gitmeleri neticesinde kimi zaman hakarete varan tavırlar sergiledikleri de görülmektedir. Ebu't-Tayyib el-Lügavî'nin (ö. 351/962) Muhammed b. Abdilvâhid'den aktardığı şu rivayet, taassupta geline seviyeyi göstermesi açısından önem arz etmektedir:

¹³ Yusuf Şevki Yavuz, "Münâzara", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/576-577.

¹⁴ Bkz. Afgânî, *Min târihi 'n-Nahvi 'l-Arabî*, 45 vd.

“İbn Keysân bana dedi ki: ‘Rüyamda cinlerin her ilimde münâzara ettiklerini gördüm. Onlara, ‘Nahiv ilminde kimin tarafını tutuyorsunuz?’ diye sordum. Onlar da ‘Sîbeveyhî’nin tarafını tutuyoruz’ dediler.” Muhammed b. Abdilvahhâb dedi ki: ‘Ben İbn Keysân’ın anlattığı bu rüyayı Ebû Musa el-Hamîd’in yanında Sa’leb’e anlattım. Bunun üzerine Hâmîd öfkelenmiş ve sonra da şöyle dedi: İbn Keysân doğru söylemiş. Çünkü Sîbeveyhî ancak bir deccâl ve şeytandır. İşte bu sebeple cinler onun tarafını tutmaktadır. Bunun üzerine Ebu’l-Abbas Sa’leb onu susturdu.’¹⁵

Dilciler arasında meydana gelen münâzaralar kimi zaman herhangi bir hazırlık yapılmadan kendiliğinden gerçekleşirken kimi zaman ise taraflar arasında yer ve zaman belirlenerek gerçekleşmekteydi. Aynı şekilde bu münâzaralar kimi zaman devlet başkanlarının, vezirlerin veya valilerin huzurunda meydana gelirken kimi zaman ise taraflardan birinin ders halkasında veya mescitlerde meydana gelmekteydi. Örneğin Sîbeveyhî, Asma’î (ö. 216/831) ile bir camide münâzara yapmıştı.¹⁶ Asma’î ile Ferrâ (ö. 207/822) arasındaki münâzara ise Bağdat’ta bir köprü üzerinde gerçekleşmişti.¹⁷ Sîbeveyhî ile Kisâî arasında meydana gelen meşhur Zünbûriyye münâzarası ise Abbâsî veziri Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî’nin konağında meydana gelmişti.

Arap dili grameri hususunda yapılan münâzaralar, bazı kitaplarda yer almış olmakla beraber sırf bu münâzaraların bir araya getirildiği müstakil bazı eserler de bulunmaktadır. Örneğin Zeccâcî’nin (ö. 337/949) yazmış olduğu *Mecâlisu’l-ulemâ* isimli eser dilciler arasında meydana gelen münâzaraların müstakil olarak ele alındığı ve yüz elli civarında münâzara meclisini ihtiva eden bir eserdir. Bunun dışında Celâluddin es-Süyûtî (ö. 911/1505) de *el-Eşbah ve’n-nezair fi’n-nahv* isimli eserinde bu hususta uzunca bir bahis

¹⁵ Lügavî, Ebû’t-Tayyib Abdülvâhid b. Alî el-Halebî, *Merâtibü’n-nahviyyîn*, (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2009), 105-106.

¹⁶ Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu’cemü’l-üdebâ (İrşâdü’l-erîb ilâ ma’rifeti’l-edîb*, thk. İhsan Abbas, (Beyrût: Daru’l-Garbi’l-İslâmî, 1993), 5:2128.

¹⁷ Zeccâcî, Ebu’l-Kâsım Abdurrahman b. İshâh el-Bağdâdî en-Nihâvendî, *Mecâlisu’l-ulemâ*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1983), 136.

açmıştır.¹⁸ Bu münazaralara, dilcilere dair yazılan terâcim ve tabakât türü eserlerde de yer yer rastlamak mümkündür.

3. Zünbûriyye Meselesi

Arap dili alanında yapılan münâzaralar içerisinde en meşhur münâzara olarak nitelendirilebilecek olan bu münâzara, Basra ve Kûfe dil mektebinin önde gelen iki ismi olan Sîbeveyhî ile Kisâî arasında gerçekleşmiştir. Dil alanında yazılan eserlerde bu münâzaraya özel bir ihtimam gösterilmiş ve edebiyat, gramer, tabakât ve terâcim kitaplarının birçoğunda bu konuya değinilmiştir. Ancak her kitapta bu konu aynı üslupla ele alınmış değildir. Kimi eserler konuya sıradan bir bakış açısıyla yaklaşmış ve sadece mezkûr münâzaraya dair rivayeti vermekle yetinmişken kimi eserlerde ise konu enine boyuna tartışılmış ve taraflardan birine meyletmekle nihayete erdirilmiştir. Aynı şekilde kimi eserlerde bu münâzarada bazı tarafların meseleye ilmî bir üslupla yaklaşmadığı ve münâzaraya hile karıştırdığı savunulmuştur. Böylece bu mesele asırlar boyunca dilcilerin ilgi odağında olmuştur.

Bu münâzaranın detaylarına dair rivayetler şu şekildedir: Sîbeveyhî Bağdat'a gelmiş ve Abbâsî veziri Yahya b. Halid el-Bermekî'nin huzuruna çıkıp Kisâî ile bir münâzara yapmak istediğini, bunun için bir münâzara meclisi tertip etmesini istemişti. Yahya da ona "Kisâî bizim nezdimizde büyük bir âlimdir ve o hiç kimseyle münâzara etmekten çekinmez. Ben ona bu teklifi yapacağım. Şu gün gel!" demiştir. Daha sonra vezir durumu Kisâî'ye iletmış, o da kendi talebe ve arkadaşlarına bunu haber vermiştir. O gün geldiğinde Kisâî'nin öğrencilerinden olan Ferrâ (207/822) ile Ahmer (194/810) Kisâî'den önce vezirin konağına gitmiş ve Sîbeveyhî ile Kisâî için hazırlanmış yerde oturmuşlardır. Sîbeveyhî gelince onu yerine buyur ettikten sonra Ahmer Sîbeveyhî'ye bir soru sormuş, Sîbeveyhî cevap verince Ahmer, "Yanlış cevapladın" deyip bir soru daha sormuş. Sîbeveyhî'nin verdiği bu cevaba da aynı şekilde "Yanlış cevapladın" diye karşılık verince Sîbeveyhî ona kızmıştır. Bundan sonra Ferrâ, "Sen buna bakma! O gerçekten kaba ve aceleci biridir. Benim sana bir sorum olacak. Sen بمررت بأبين و هؤلاء أبون، diyen kimse hakkında ne dersin: أب kelimesinin cemisini وأب و أبيت kelimesinde nasıl icrâ edersin?" Sîbeveyhî bu

¹⁸ Bkz. Süyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Eşbah ve'n-nezair fi'n-nahv*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2:85 vd.

soruya cevap verince Ferrâ, “Bir daha düşün!” demiştir. Bunun üzerine Sîbeveyhî kızmış ve “Hocanız gelmeden sizinle konuşmayacağım.” demiştir. Derken Kisâî geldi ve Sîbeveyhî’nin yanına oturdu. Vezir Yahya ve orada bulunanlar sükût ettiler. Sonra Kisâî, Sîbeveyhî’ye “Sen mi bana soru soracaksın, ben mi sana sorayım?” deyince Sîbeveyhî “Sen sor.” dedi. Bunun üzerine Kisâî şu soruyu sordu: “فإذا عبد الله القائم، خرجت، فإذا عبد الله القائم” (Çıktım, bir de ne göreyim, Abdullah ayakta!) cümlesinde القائم kelimesini nasıl söylersin?” Sîbeveyhî “Ref ile القائم derim.” dedi. Bu cevaptan sonra Kisâî ona “Peki, sen bu kelimenin القائم şeklinde nasb ile kullanılmasını caiz görüyor musun?” diye sordu. Sîbeveyhî “Hayır, bu caiz değildir.” deyince Kisâî “Peki، أنت أظن أن العُزْب أشد لسعة من الزُّنُور فإذا هو هي sokmasından daha şiddetli olduğunu zannediyordum. Bir de ne göreyim, o (eşek arısı) da onun gibiymiş!) cümlesinde فإذا هو هي yerine فإذا هو إيَّاها demek caiz midir?” diye sordu. Sîbeveyhî bu soruya da “Hayır، إيَّاها şeklinde nasb hali caiz değildir.” şeklinde cevap verdi. Kisâî ise “Ref de nasb da caizdir.” deyince Sîbeveyhî “Hayır, ref hali doğrudur. Nasb hali ise yanlıştır.” dedi. Her ikisi de söylediklerinde ısrar edip seslerini yükselttiler. Bunun üzerine vezir “Aranızda ihtilaf meydana geldi ve ikiniz de bağlı bulunduğunuz şehirlerin dilde liderisiniz. Sizden daha bilgin biri yok ki aranızda hükmedsin. Biz de bu hususta aranızda hükmedecek seviyede değiliz ki hanginizin isabet ettiğini bilelim. Aranızda hüküm verecek olan kimdir?” deyince Kisâî şöyle dedi: “Fesâhatlerine itimat ettiğimiz Araplar Emîru’l-Mü’minîn’in kapısında dırlar. Her iki şehir de (Basra-Kûfe dilcileri) onların fesahatine kanaat etmiştir. Onları içeri alırsınız, biz de onlara sorarız. Eğer onlar hem nasb hem de ref ile kullanıldığını söylerlerse benim haklı olduğum ortaya çıkar. Eğer sadece ref ile kullanıldığını söylerlerse o zaman da onun dediğinin doğru olduğu ortaya çıkar.” Bunun üzerine vezir, Kisâî’ye “sen adil davrandın.” dedi ve hizmetçilerine o Arapları huzura getirmelerini emretti. İçeri girdiklerinde vezir onlara “فإذا عبد الله القائم، خرجت، فإذا عبد الله القائم” cümlesini nasıl kullanıyorsunuz?” diye sorunca القائم kelimesini bazısı nasb ile bazısı ise ref ile kullandı. Nasb ile telaffuz edenlerin sayısı daha çok olunca Sîbeveyhî başını eğip sustu. Bunun üzerine vezir, Sîbeveyhî’ye dönüp “Ey adam! Ne dediklerini duyuyorsun.” dedi. Sonra Kisâî vezire şöyle dedi: “Allah veziri aziz kılsın! Hiç şüphe yok ki bu adam (Sîbeveyhî)

kendi memleketinden buraya kadar yalnızca sizin ihsanınızı umarak ve ikramınıza nail olmayı temenni ederek gelmiştir. Şayet siz de uygun görürseniz onu umduğu şey hususunda eli boş çevirmeyin.” Bunun üzerine vezir, Sîbeveyhî’ye on bin dirhem verilmesini emretti. Bu münâzaradan sonra bir daha Basra’ya dönmeyen Sîbeveyhî Fars’a gitti ve kısa bir müddet sonra orada üzüntüsünden vefat etti.¹⁹

Zünbûriyye meselesiyle ilgili aktarılan rivayetlerin detaylarında bazı farklılıklar olsa da genel olarak bu münâzaranın gerçekleşmiş olduğu ve ana hatlarında ittifak olduğu söylenebilir. Çalışmada bu münâzara, hem münâzaraya konu olan cümlenin gramer ve usûl açısından değerlendirilmesi hem de tarafların münâzara ilkelerine uyup uymaması açısından değerlendirilecektir.

3.1. Meselenin Gramer Açısından Değerlendirilmesi

Yukarıda verilen rivayette geçen *قد كنت أظن أن العُقرَب أشد لسعة من* *هي* kelimesinde üzerinde ihtilaf edilen kelime *هي* kelimesidir. Sîbeveyhî bunun ref ile *هي* şeklinde söylenmesi gerektiğini, Kisâî ise burada *هي* yerine *إياها* da denebileceğini iddia etmiştir. *فَإِذَا هُوَ إِيَّاهَا* veya *فَإِذَا هُوَ هِيَ* cümlesinin irabı, her iki mektep dilcileri tarafından şu şekilde yapılmıştır:

3.1.1. Kûfeli dilcilerin değerlendirmesi

Kûfeli dilciler, bu vb. cümlelerde *إِذَا* kelimesinden sonra gelen isimlerin merfû ve mansûb oluşunu farklı birkaç şekilde açıklamışlardır.²⁰

a. *إِذَا* kelimesi müfâcee (*إِذَا*-i fücâiyye) manasında kullanıldığı zaman zarf-ı mekân olur ve bu zarf kendisinden sonraki kelimeyi ref eder. Haberi ise tıpkı *وَجَدْتُ* fiili gibi nasb eder. Çünkü bu *إِذَا* kelimesi *وَجَدْتُ* ve *رَأَيْتُ* manasına gelmektedir. Sa’leb (ö. 291/904) ise şöyle demiştir: *هُوَ* zamiri, fasıl zamiri olup *إِيَّاهَا* ise *وَجَدْتُ* manasına sahip olan *إِذَا* ile mansuptur. Buna göre *إِيَّاهَا* zamiri, *إِذَا*’nın mef’ûlüdür.

¹⁹ Bu meseleyle ilgili rivayetler için bkz. Zeccâcî, *Mecâlisu’l-ulemâ*, 10; Zübeydî, *Tabakatu’n-nahviyyin ve’l-luğaviyyin*, 68; Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşar Avvâd Maruf, (Beyrût: Daru’l-Garbi’l-İslâmî, 2002), 13:589; Hamevî, *Mu’cemü’l-üdebâ*, 4:1745; Süyûtî, *Buğyetu’l-vu’ât*, 2:230.

b. **إياها** zamiri, isti'âre yoluyla ref zamiri yerine kullanılmıştır. Bu, tıpkı Hasan Basrî'nin (ö. 110/728) kırâati olan **إِيَّاكَ تُعْبِدُ** gibidir ki bu kırâate göre mana **أَنْتَ تُعْبِدُ** şeklindedir. Buna göre bu kırâatte mansûb olan **إِيَّاكَ** zamiri, merfû olan **أَنْتَ** zamiri yerine kullanılmıştır.

c. **إياها** zamiri, mahzûf olan bir fiilin mef'ûlüdür. Buna göre cümlenin takdiri şu şekildedir: **فَإِذَا هُوَ يَسَاوِيهَا** veya **فَإِذَا هُوَ يَشَابِهَا** şeklindedir. Fiil hazfedilince muttasıl olan **ها** zamiri, **إياها** şeklinde munfasıl olmuştur. Bunun benzeri bir durum, Hz. Ali'den rivayet edilen şu kırâatte vardır: **لَئِنْ أَكَلَهُ الذَّنْبُ وَنَحْنُ عَصِيَّةٌ**

d. **إياها** zamiri mef'ûlün mutlakıdır. Buna göre cümlenin takdiri **فَإِذَا هُوَ يَلْسَعُ لِسْعَتَهَا** şeklindedir. Fiil, mef'ûlün mutlak ile beraber hazfedilince zamir ona niyâbeten mef'ûlün mutlak olmuştur.

e. **إياها** zamiri, mahzûf olan haberdeki zamirin hâli olmak üzere mansuptur. Bu açıklamaya göre cümlenin aslı **هِيَ ثَابِتٌ مِثْلَهَا** şeklindedir. Muzâf olan **مِثْلٌ** hazfedilince muttasıl zamir, **إياها** şeklinde munfasıl olmuştur.²¹

3.1.2. Basralı dilcilerin değerlendirmesi

Sîbeveyhî'nin **إياها** **هِيَ** şeklinde bir kullanımı caiz görmediğine dair rivayet daha önce geçti. Ona göre cümlenin doğru kullanımı **فَإِذَا هِيَ** şeklindedir. Zamirin merfû olması, doğal olarak cümlenin irabına etki edecektir. Buna göre mezkûr cümlenin irabı şu şekildedir: **إِذَا** müfâceet bildiren bir harftir. Harflerin irapta yeri olmadığına göre bunun da irapta yeri yoktur. **هو** zamiri ise mübtedâdır. Her mübtedaya bir haber gerekir. Bu cümlede ise **هي** zamiri dışında haber olmaya uygun bir kelime olmadığı için bu zamirin haber olmak üzere merfû olduğu anlaşılır. Buna göre bu zamirin mansûb olması hiçbir cihetle caiz değildir.²²

Her iki mektebin yaptığı değerlendirmeler incelendiğinde Basra dil mektebine mensup dilcilerin yaptığı irap tahlilinin, tekellüften uzak olup içerisinde ne manaya göre amel ne hazfedilmiş amil ne isti'âre

²¹ Bkz. İbni Hişam, Cemaluddin Abdullah b. Yusuf b. Ahmed, *Muğnil-lebîb 'an kütübi'l-e'ârib*, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 1:125-126.

²² Bkz. Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh, *el-İnsâf fi mesaili'l hilaf beyne'n-nahviyyin: el-Basriyyin ve'l-Küfiyyin* (el-İntisâf mine'l-İnsâf kitabıyla beraber), (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012), 577.

gibi sağlam karinelere ihtiyaç duyan unsurları barındırmadığı görülmektedir. Ayrıca Kûfeli dilcilerin yaptığı irab tahlilinin birçok açıdan kıyasa uymadığı da söylenebilir. Buna göre onların yaptığı değerlendirmelere şu itirazlar yapılabilir:

a. إذا kelimesinin وجدت gibi fiillerin manasını taşıması sebebiyle إياها zamirini nasp edebileceği görüşünün dayanağı yoktur. Çünkü bir amilin taşıdığı mana yönüyle amel edebilmesi zarf ve hâlde amel etmeye münhasırdır. Malum olduğu üzere mana gücü, sarih mef'ûlleri nasbedecek seviyede değildir. إياها ise ne hâldir ne de zarf. Ayrıca eğer إذا kelimesi gerçekten bu fiillerin manasını taşıyor olsaydı ve onun amelini yapmış olsaydı tıpkı bu fiiller gibi bir fâile ve iki mef'ûle ihtiyaç duyardı. Burada fâil de iki mef'ûl de olmadığına göre bu kelimenin bu fiillerle irtibatının olmadığı ortaya çıkar.²³

b. إياها zamirinin, tıpkı إياك نُعَبِّدُ gibi kırıâatinde olduğu gibi isti'âre yoluyla ref zamiri yerine kullanılması iddiası da Kûfeli dilcilere bu hususta mesned olamaz. Çünkü nasp zamirinin ref zamiri yerine kullanıldığı bu örnek, zamirlerin birbiri yerine kullanılmasına delildir ve bu durum, إياها هُوَ فَإِذَا cümlesine de tatbik edilebilir. Ancak Kûfeliler, bu durumu sadece zamirler için ifade etmiyorlar. Zünbûriye meselesine dair yukarıda verilen rivayetten de anlaşıldığı üzere خرجتُ، إياها هُوَ فَإِذَا gibi zamir yerine zâhir ismin (القائم) olduğu örneklerde de bunu ifade ediyorlar.

c. إياها هُوَ فَإِذَا cümlesindeki هو zamirinin fasıl zamiri olduğunu iddia eden Sa'leb'in görüşü Basralılara göre de Kûfelilere göre de isabetli değildir. Çünkü Kûfelilerin 'imâd adını verdikleri fasıl zamirinin hazfedilmesi caizdir ve bu durumda cümlelerin anlamında bir bozukluk meydana gelmez. Hâlbuki إياها هُوَ فَإِذَا cümlesinden هُوَ zamirinin hazfedilmesi durumunda geriye إياها هُوَ فَإِذَا şeklinde hiçbir manası olmayan bir lafız yığını kalmaktadır.²⁴

d. إياها هُوَ فَإِذَا cümlesindeki إياها zamirinin القائم الله العبد kelimesine kıyâsı da doğru değildir. Çünkü Kisâî, bunun mansûb olmasını caiz görse de bunun cevazı, ancak tevillerle mümkündür. القائم kelimesinin mansûb olması durumunda, genellikle

²³ Bkz. İbnü'd-Demâminî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ömer el-Mahzûmî el-İskenderî, *Şerhu'd-Demâminî alâ Muğni'l-lebib*, thk. Ahmed Azv İnâye, (Beyrut: Müessesetu'-Târihi'l-Arabî, 2007), 1:346.

²⁴ Bkz. Enbârî, *el-İnsâf*, 578.

irabta *hâl* olacağı söylenmiştir. Hâlbuki hâl nekire olur. القائم kelimesinin hâl olabilmesi için nekire ile te'vîl edilmesi gerekir. Nitekim القائم kelimesi, başındaki tarif edatının zâid olduğu söylenerek nekire ile tevîl edilmiştir. Birçok dilci ise bu tevili kabul etmemiş ve القائم cümlesindeki القائم kelimesinin mansûb olmasının caiz olmadığını ifade etmiştir. Bu cümledeki القائم kelimesinin hâl olmak üzere mansûb olması caiz değilse هُوَ إِيَاهَا cümlesindeki إيها zamirinin hem marife hem de câmid olması sebebiyle hâl olması hiç caiz değildir.²⁵

Kûfeli dilcilerin söyledikleri diğer vecihlerde de (mahzûf bir fiilin mef'ûlün bihi ya da mef'ûlün mutlakı olması) hazif ve takdirler bulunmaktadır. Kendisinde hazif ve takdirlerin bulunmadığı vecihlerin bu vecihlerden daha makbul olduğu da açıktır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de bu cümleye benzer birçok ayet-i kerîmede aynı durumdaki kelimenin merfû olması da Sîbeveyhî'nin görüşünü desteklemektedir.

Örneğin فَالْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ نُعْبَانٌ مُّبِينٌ “*Bunun üzerine Mûsâ, asasını yere attı. Bir de ne görsünler, apaçık bir ejderha!*”²⁶ وَتَزَعُ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ “*(Musa) onu hemen yere attı. Bir de ne görsün, o, hızla akan bir yılan olmuş!*”²⁸ gibi ayet-i kerîmelerde altı çizili olan kelimeler, Kisâfî'nin söylediği فَإِذَا هِيَ cümlesindeki إيها ile aynı iraba sahiptirler.

3.2. Meselenin Nahiv Usûlü Açısından Değerlendirilmesi

Münâzarada geçen cümlede Sîbeveyhî ile Kisâfî arasında meydana gelen ihtilafta hakem olarak bazı Arapların görüşlerine başvurulduğu yukarıda ifade edildi. Buna göre ihtilafın en temel sebebinin Arapların kullanımı olduğu (semâ') söylenebilir. Aslında semâ', her iki mektebin usûlünde de Arap dilinin en temel kaynağı durumundadır. Ancak daha önce de değinildiği üzere bu usûlün tatbik edilmesinde her iki ekol arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır.

²⁵ Bkz. İbnü's-Şecerî, Diyâuddin Ebu's-Se'âdât Hibetullah b. ali b. Hamza, *Emâli'bnî's-Şecerî*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1991), 1:350.

²⁶ A'râf, 7/107.

²⁷ A'râf, 7/108.

²⁸ Tâhâ, 20/20.

Örneğin bahsi geçen münâzarada Kisâî'nin hakemliğine başvurduğu Araplar, *Hutame* kabilesine mensup olan kişilerdi ve bu kabile, bazı dilcilerin ifade ettiği üzere bedeviliği terk etmiş ve Bağdat'a yerleşmişlerdi.²⁹ Yerleşik hayat ise fasîh Arapça ile konuşan Araplar için bir âfetti. Çünkü yerleşik hayata geçince Araplar başka milletlerle iç içe yaşamış, bu durum ise Arap dilinin diğer dillerden etkilenmesi sonucunu doğurmuştur ki bunun dilin orijinalliğine olumsuz etki etmiş olacağı açıktır. İşte bu sebeple Fârâbî'nin (ö. 339/950) de ifade ettiği üzere çölde yabancı unsurlardan uzak bir şekilde kendi içine kapanık olarak yaşayan ve dilleri hususunda başka milletlere boyun eğmeyenler dilde kaynak olarak görülmüştür. Şehirlileşenler ise Habeş, Hint, Fars, Süryanî vb. milletlerle aynı toplumda yaşadıkları ve onlardan etkilendikleri için Arap dilinin kaynağı olmaktan uzaktırlar.³⁰ Hutame kabilesi de fesâhat yönünden çölde yaşayan bedevîler seviyesinde olmadığından Basralılarca itibar gören bir kabile değildi.³¹

Ayrıca Basralıların dilin kaynağı olarak gördükleri Arapların her kullanımına da itibar etmedikleri, bu sebeple fasîh Araplardan olsalar da bazı kabilelerin yine fasîh olan Arapların genel kullanımına aykırı kullanımlarını şâz olarak değerlendirdikleri düşünüldüğünde Hutame kabilesinin –Kisâî'nin de münazarada ifade ettiği gibi- hem Basralı hem de Kûfeli dilcilerce itibar gören bir kabile olması da durumu değiştirmeyecektir. Çünkü onların *فَإِذَا هُوَ إِيَّاهَا* şeklindeki kullanımları, Arapların ve ondan da öte Kur'ân-ı Kerîm'in kullanımına muhaliftir. Dilin kurallarını belirlerken başvurulan en temel delil olan semâ' hususunda Basralıların gösterdikleri bu hassasiyet, Kûfeli dilcilerde aynı seviyede değildir. Onlar fasîh Araplardan semâ'da buldukları gibi fesâhati zayıflamış olan Araplardan da semâ'da bulunuyorlar ve kurallarını bunlar üzerine inşâ ediyorlardı. Öyle ki bir şiirde ya da kullanımı nadir olup fasîh olmayan (nevâdir) bir lafız görseler ve o lafız genel ilkelere, kurallara ve yaygın kullanıma aykırı da olsa onu makbul görüyor ve onun için nahivde müstakil bir bab/konu

²⁹ Bkz. Şevkî Dayf, *el-Medârisu 'n-nahviyye*,58.

³⁰ Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan, *Kitâbu'l-hurûf*, thk. Muhsin Mehdi, (Beirut: Dâru'l-Maşrık, 1990), 147.

³¹ Bkz. Şevkî Dayf, *el-Medârisu 'n-nahviyye*,58.

açıyorlardı.³² Evet, semâ' ile kıyâs çatıştığında aslolan semâ'dır. Ancak İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) de ifade ettiği üzere kıyâs ile çatışıp genel kullanıma aykırı olan bir kullanım, semâ' olması yönüyle makbul olsa da bu kullanımı kıyâsa konu edip her yerde uygulamak doğru değildir. Bilakis bu durumda mesele, semâ'ın vaki olduğu kelime veya cümle ile münhasır kalmalıdır.³³

Her iki mektep arasında usûlde var olan bu ihtilaf, doğal olarak fer'î meselelerdeki ihtilâflarla sonuçlanmıştır. Bahse konu olan münâzarada da Kisâî'nin Sîbeveyhî'yi zor duruma düşürürken kullandığı araç semâ' idi. Ancak gerek bu semâ'ın kıyasa muhâlif olma durumu gerek semâ'ın kaynağı olanların fesâhat durumu, Basralıların kabul edebileceği bir durum değildi.

3.3. Meselenin Münâzara Usûlü Açısından Değerlendirilmesi

Yukarıda detayları verilen münâzara, gerek münâzaranın gerçekleştiği şehir ve mekân gerek tarafların mecliste bulunanlar nezdindeki konumu gerekse münâzara başlamadan önce tarafların psikolojik hali açısından değerlendirilmelidir. Münâzarayla ilgili rivayetlerin detaylarından anlaşılmaktadır ki, Sîbeveyhî birkaç açıdan dezavantajlı durumdadır. Birincisi, Sîbeveyhî'nin yabancı olduğu bir şehirde (Bağdat'ta) bu münâzarayı yapmış olmasıdır. Kişinin gurbetteki hâlet-i rûhiyesi ile kendi şehrinde ya da yabancılık hissetmediği bir şehirdeki hâlet-i rûhiyesi arasında fark olduğu açıktır. Bu durum, münâzarada bir tarafa avantaj sağlarken diğer tarafa olumsuz bir şekilde yansımaktadır. İkincisi, Kisâî'nin münâzara meclisinde bulunanlar nezdindeki konumudur. Kisâî, hem halife Harun er-Reşid (ö. 193/809) nezdinde hem de vezir Yahya el-Bermekî nezdinde muteber ve saygı duyulan biridir. Halifenin çocukları olan Me'mûn (ö. 218/833) ile Emîn'in (ö. 198/813) hocalığını yapmış olması ona büyük bir saygınlık kazandırmıştır.³⁴ Münâzaranın, vezirin konağında gerçekleşmesinin Kisâî açısından bir avantaj olduğu

³² Süyûtî, Celaluddin abdurrahman b. Ebî Bekr, *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi cem'i'l-cevâmi'*, thk. Abdulhamid Hindâvî, (Mısır: el-Mektebetu't-Tevfikiyye, ts.), 1:168.

³³ Bkz. İbn Cinnî, Osman (ö. 392/1002) *el-Hasâis*, (byy.: el-Hey'etu'l-mısriyyetu'l-amme li'l-küttâb, ts.), 1:100.

³⁴ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, thk. Muhammed Fethî Ebu Bekr, (y.y.: ed-Dâru'l-Mısriyye'l-Lübânîyye, ts.), 660.

söylenbilir. Üçüncüsü, asıl münâzara başlamadan önce Ferrâ ve Ahmer'in gelip Sîbeveyhî'ye bazı sorular sormaları ve Sîbeveyhî'nin verdiği cevaplara her seferinde "Hayır, bilemedin." diye karşılık vermeleri, Sîbeveyhî'nin "Hocanız gelmeden sizinle konuşmayacağım." şeklinde tepki vermesinden de anlaşılacağı üzere Sîbeveyhî'yi öfkelenmiştir. Münâzaranın hemen öncesinde maruz kaldığı bu muamelenin Sîbeveyhî üzerinde olumsuz bir etki yaptığı açıktır. Bu iki ismin sorduğu sorular aslında Sîbeveyhî'nin cevabını bilmediği sorular değildir. Nitekim İbn Hişâm'ın da ifade ettiği üzere bu sorular, küçük bir ilim talebesinin bile kolayca cevaplayacağı sorulardır.³⁵ Münâzara öncesinde yaşanan bu durum, Sîbeveyhî açısından olumsuz bir gelişmedir.

Bazı kitaplarda bu meseleye dair aktarılan rivayetler dikkate alındığında, münâzaradaki hakemlik hususunda da bazı müşkiller olduğu görülmektedir. Örneğin, daha önce aktarılan rivayette de geçtiği üzere vezirin "Aranızda kim hüküm verecek?" diye sorması üzerine Kisâî, "Hakemlik yapacak olan Araplar, sizin kapınızdadırlar." şeklinde bir öneri sunmuştur. Bu durum, "Acaba bu Araplar, münâzarada kendi hakemliklerine başvurulması için önceden hazır mı bekletilmişler?" sorusunu akla getirmektedir. Ayrıca bu meseleyle ilgili rivâyetlerin bazı varyantlarında, bu münâzaranın Arapların hakemlik yapmasının hemen akabinde sona ermediği, bilakis Sîbeveyhî'nin bir teklifte bulunduğu geçmektedir. Bu rivayetlere göre hakemlik yapanlar, Kisâî'nin söylemiş olduğu cümleyi telaffuz etmemişler, bilakis sadece "Kisâî doğru söylüyor." demişlerdir. Bunun üzerine Sîbeveyhî, vezire şu teklifi yapmıştır: "Madem Kisâî'nin söylediğinin doğru olduğunu söylüyorlar, o halde bu cümleyi Kisâî'nin iddia ettiği şekilde telaffuz etsinler. Onların dili, cümleyi bu şekilde yanlış söyleyemeyecektir." Ne var ki Sîbeveyhî'nin bu isteği yerine getirilmemiş ve Kisâî araya girerek vezirden Sîbeveyhî'ye bazı ikramlarda bulunmasını önermiştir. Münâzara da böylece sonlandırılmıştır.³⁶

³⁵ İbni Hişâm, *Muğnil-lebîb*, 1:124.

³⁶ Bu rivayetler hakkında bkz. İbnu's-Şecerî, *Emâli'bnî's-Şecerî*, 1:350; İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebi Bekr el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsan abbas, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1900), 3:464; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2:230.

Yukarıda verilen rivayetlerden de anlaşıldığı üzere bu münâzaranın bazı detayları hakkında ihtilaflar bulunmaktadır. Bazı rivayetlerde münâzara, Sîbeveyhî ile Kisâî arasında meydana gelen ihtilaf ve bu ihtilâfta bazı Arapların Kisâî'nin isabet ettiğine dair hakemlik yapmasıyla sonuçlanmıştır. Bazı rivayetlerde ise Sîbeveyhî'ye haksızlık yapıldığı, hakemlik yapan Araplara rüşvet verildiği veya bu Arapların Kisâî'nin saraydaki konumu sebebiyle onu destekledikleri gibi bazı detaylar bulunmaktadır. Hem Basra hem de Kûfe ekollerine aynı mesafede bulunan Zeccâcî, Arap dili münâzaralarına dair yazmış olduğu ve dilciler tarafından kaynak eser olarak itibar görmüş olan *Mecâlisu'l-Ulemâ* adlı eserinde bu münâzarayla ilgili yukarıda sayılan olumsuz detaylara dair hiçbir bilgi vermemektedir. Aynı şekilde Hatîb Bağdâdî buna dair rivayetlere itibar etmemekle beraber bu olumsuz detayları *bazı câhillerin itibar edilmeyecek söylemleri* olarak nitelemektedir.³⁷ Muâsır dil ve edebiyat âlimi Şevkî Dayf (1910-2005) da aynı şekilde bu tür rivayetlerde mübalağa olduğunu ve bu durumun münâzaradaki meselenin asıl ihtilaf yönünü yansıtmadığını ifade etmiştir.³⁸

Kisâî gerek nahiv ilminde gerekse kırâat ilmindeki birikimiyle birçok âlimin hüsn-i şehadetine mazhar olmuştur. Örneğin dilde çok mümtâz bir yere sahip olan İmam Şâfî (ö. 204/820) Zehebî'nin aktardığı üzere Kisâî hakkında şöyle demiştir: “Nahivde derinleşmek isteyen kimse Kisâî'ye muhtaçtır.”³⁹ İbn Mücâhid (ö. 324/936) de Kisâî'nin kırâat ilminde yaşadığı çağın imamı olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰ Dolayısıyla sağlam senedlerle ve sahih yollarla aktarılmadığı müddetçe sıradan bir insanı dahi bu şekilde itham etmek doğru değilken bir dil mektebinin imamı ve İslâm dininin en temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'i nakleden imam konumunda olan Kisâî'yi bu şekilde itham etmek de doğru değildir ve ilmî olmaktan uzaktır. Evet, münâzarada geçen mesele hakkında tarihten günümüze dilcilerin büyük çoğunluğu Sîbeveyhî'nin söylediği irabın isabetli

³⁷ Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 13:589

³⁸ Bkz. Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 174.

³⁹ Zehebî, şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 7:554.

⁴⁰ İbn Mücâhid, Ebubekir Ahmed b. Musa, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kirâât*, thk. Şevkî Dayf, (Mısır: Dâru'l-Mearif, 1980), 78.

olduğunu ifade etmiştir. Ancak kanaatimizce mezkûr münâzarada galibiyet-mağlûbiyet yönünü entrikalar etrafında değerlendirmek yerine her iki dil mektebinin usûlü çerçevesinde değerlendirmek daha ilmî olup objektif yorumlara daha uygundur ki konunun bu yönüyle tahlili yukarıda ele alınmıştır.

Netice

Arap diline dair erken dönemlerde başlayan çalışmalar kısa sürede olgunlaşmış ve bu çalışmalarla gerek Arap dilinin gerek Kur'ân-ı Kerîm'in muhafazası sağlanmıştır. Bu çalışmalar neticesinde her ilim adamının ilmî seviyesinin farklı olması, dil kurallarını tespit ederken kullanılan usûllerin farklı işletilmesi, bazı dilcilerin sahip olduğu mezhep taassubu gibi sebeplerle dilciler arasında ihtilaflar meydana gelmiştir. Birçok münâzaranın yapılmasına zemin hazırlayan bu ihtilaflar, bazen aynı mezhebe mensup dilciler arasında meydana gelmişken daha çok farklı mezheplere mensup olanlar arasında meydana gelmiştir.

Arap diline dair münâzaralar, ilk zamanlar hakikatin ortaya çıkması sâikiyle yapılmış ve bu sebeple de sükûnet içerisinde ve karşılıklı saygı esası üzerine kurulmuşken zamanla çok şiddetli tartışmaların yaşandığı da görülmüştür. Yapılan münâzaralara bazen devlet ricâli ev sahipliği yapmış ve bu münâzaralarda gerek siyasî gerek kişisel sebeplerle kendilerine yakın gördükleri akımlara yakınlık göstermişlerdir. Örneğin Abbâsîler, siyâsî olaylarda kendilerine daha yakın gördükleri ve çocuklarının terbiyesiyle vazifelendirdikleri Kûfeli dilcilere yakınlık gösterip onları desteklemişlerdir.

Dilciler arasında meydana gelen münâzaralar içerisinde en meşhur olan ve tarihten günümüze kadar üzerinde farklı çalışmaların yapıldığı münâzara el-Mes'eletu'z-zünbûriyye adıyla bilinen ve iki büyük dil mektebinin önderleri arasında meydana gelen münâzaradır. Bu münâzarada farklı usûllerle dil kurallarını tespit etmekten kaynaklanan bir ihtilaftan dolayı Hutame kabilesinden bazı Arapların Kisâî'nin söylediği irab veçhinin doğru olduğuna dair hakemlik etmesi sonucunda Sîbeveyhî o mecliste mağlup duruma düşmüştür. Bu mecliste münâzaranın temel âdâb ve ilkelerine hâlel getiren bazı oyunlar oynandığı ve bu sebeple de Sîbeveyhî'ye haksızlık yapıldığı yönündeki rivayetlere mesafeli yaklaşılması ve konunun bu tür

yakışksız rivayetler üzerinden değerlendirilmesi yerine her iki mezhebin semâ' ve kıyâstaki usûllerinin farklılığı üzerinden değerlendirilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Buna göre gerek semâ'da gerek kıyâsta olabildiğince geniş davranan Kûfelilere karşılık Basralıların her Arap kabilesinden dil malzemesi kabul etmemesi ve kıyâsı da ancak fasîh Araplardan duydukları genel kullanımlar üzerine binâ etmiş olmaları sebebiyle bir ihtilaf meydana gelmiştir. Münâzarada şahitlik yapan Arapların kullanımlarının Basralılarca kabul görmemesi veya onların bu kullanımının kıyasa aykırı görülmesi sebebiyle Basra dil mektebinin önde gelen ismi Sîbeveyhî, onların kullanımını reddetmiş, ancak bu tavır münâzarada mağlup duruma düşmesine sebep olmuştur.

Münâzarada aslolan hakikatin ortaya çıkması için çaba gösterme ve tarafların birbirine karşı saygı sınırları içerisinde kalması olsa da bu ilkeler zaman zaman ihlâl edilmiştir. Ancak durum ne olursa olsun, Arap dili alanında yapılan münâzaraların dildeki gelişmeler, dil felsefesinin olgunlaşması, dil kurallarında illetlerin belirlenmesi ve dil mantığının oturması hususunda Arap dil çalışmalarına olumlu manada katkılar sağladığını söylemek mümkündür.

Kaynaklar

Ahmed Emin. *Duha'l-İslâm*. thk. Muhammed Fethî Ebu Bekr. y.y.: ed-Dâru'l-Mısriyye'l-Lübânîyye, ts.

Afgânî, Said b. Muhammed b. Ahmed. *Min Târihi'n-Nahvi'l-Arabî*, b.y.: Mektebetu'l-Felâh, ts.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1998.

Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *el-İnsâf fi Mesaili'l Hilâf Beyne'n-Nahviyyin: el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2012.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *Kitâbu'l-Hurûf*. thk. Muhsin Mehdi. Beyrut: Dâru'l-Maşrîk, 1990.

Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî. *Mu'cemü'l-Üdebâ (İrşâdü'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edîb)*. thk. İhsan Abbas, Beyrût: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.

Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târihu Bağdâd*. thk. Beşşar Avvâd Maruf. Beyrût: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.

İbnu'd-Demâmînî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ömer el-Mahzûmî el-İskenderî. *Şerhu'd-Demâmînî alâ Muğni'l-lebîb*. thk. Ahmed Azv İnâye. Beyrut: Müessesetu'-Târihi'l-Arabî, 2007.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-A'yân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdir, 1900.

İbni Hişam, Cemaluddin Abdullah b. Yusuf b. Ahmed. *Muğnil-Lebîb 'an Kütübi'l-E'arîb*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985.

İbn Mücâhid, Ebubekir Ahmed b. Musa. *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâât*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1980.

İbnu's-Şecerî, Dıyâuddin Ebu's-Se'âdât Hibetullah b. ali b. Hamza. *Emâli'bni's-Şecerî*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1991.

Durmuş, İsmail. "Nahiv". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 32/300-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Kavzî, İvaz Ahmet. *el-Mustalahu'n-Nahvî Neş'etuhu ve Tatavvuruhu*. Riyad: İmâdetu Şuûni'l-Mektebât, 1981.

Lügavî, Ebû't-Tayyib Abdülvâhid b. Alî el-Halebî. *Merâtibü'n-Nahviyyîn*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2009.

Özbalıkçı, Mehmet Reşit. “İbn Dürüsteveyh”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 19/420. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Süyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Hem’u’l-Hevâmi’ fî Şerhi Cem’i’l-Cevâmi’*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Mısır: el-Mektebetu’t-Tevfikîyye, ts.

Süyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Müzhir fî Ulûmi’l-Lügati ve Envâ’ihâ*. thk. Fuâd Ali Mansûr. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998.

Süyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Buğyetu’l-Vu’ât fî Tabakâti’l-Lügaviyyîne ve’n-Nuhât*. thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim. Lübnan: el-Mektebetu’l-Asriyye, ts.

Süyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Eşbah ve’n-Nezair fî’n-Nahv*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.

Süyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İktirâh fî Usûli’n-Nahvi ve Cedelih*. thk. Mahmud Fecâl. Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1989.

Şevkî Dayf. *el-Medârisu’n-nahviyye*. Mısır: Dâru’l-Me’ârif, ts.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Münâzara”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 31/576-577. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Zeccâcî, Ebu’l-Kâsım Abdurrahman b. İshâh el-Bağdâdî en-Nihâvendî. *Mecâlisu’l-Ulemâ*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1983.

Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2006.

Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic. *Tabakatu’n-Nahviyyin ve’l-Lügaviyyin*. tah. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim. b.y.: Daru’l-Me’ârif, ts.

قضية الانتحال في الشعر الجاهل

Mehmet Şirin ALADAĞ*

تمهيد

قضية الانتحال من القضايا الهامة التي جلبت اهتمام النقاد، وهي من أهم موضوعات النقد الأدبي؛ لأنها تظهر مدى قدرة الشاعر وأصالته، وقد عرض لها الإمام عبد القاهر الجرجاني (ت. 1078/471) في كتابه "دلائل الإعجاز" ولكنه سماها بالسرقات الشعرية - ولا ضير في ذلك - إذ لا مشاحة في الاصطلاح، وكذلك تناولها القاضي الجرجاني (ت. 995/385) في كتابه الممتع "الوساطة بين المتبني وخصومه" ذلك الكتاب الذي ظهر في وقت كان الخلاف حول المتبني شديدا، فمن النقاد من كان يبجله و يرتفع به، ومنهم من كان يراه شاعرا بسيطا بل ضعيفا يقع في أخطاء لا يقع فيها الناشئة من الشعراء، فجعل الجرجاني مهمته إحقاق الحق في المتبني والدفاع عنه، وقد أشار القاضي الجرجاني من بداية العنوان الذي وضعه لكتابه إلى أنه سيكون حكما عادلا بين المتبني وخصومه، وأنه سيكون محايدا لا لا يركن، و لا يميل إلى طرف على حساب الآخر، ويبدو هذا من تسميته الكتاب باسم (الوساطة)، وقد كان رحمه الله كما قال، فقد كان عادلا، ووسطيا في الحكم بين المتبني وخصومه، وقام كتابه على افتراض أن المتبني شاعر كسائر الشعراء يخطئ ويصيب ولكن علينا

* Arş. Gör., Van YYÜ. İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı
msirinaladag@hotmail.com ORCID: 0000-0003-15492223

أن نجعل من حسناته تغفر سيئاته، وألا نجعل السيئات تذهب بالحسنات، ولكن القاضي الجرجاني لم يقف عند قضية السرقات الشعرية فقط في كتابه بل تعرض لمعالجة بعض القضايا الأخرى مثل مفهوم الشعر وأدواته، و المقاييس النقدية وجدواها والعلاقة بين الدين والشعر. وقد شغلت قضية الانتحال قبلهما ابن سلام الجمحي (ت. 846/231 [؟]) والجاحظ (ت. 869/255) وابن قتيبة (ت. 889/276) وقدامة (ت. 948/337 [؟]) وغيرهم من النقاد.

وإذا أمعن النظر في الدراسات السابقة المتعلقة بالموضوع في تركيا نرى أن هناك بعضا من المقالات والأبحاث التي تناولت هذا الموضوع تحت عناوين متنوعة ولكن لا يتجاوز عدد هذه المقالات أصابع يد واحدة رغم أهمية الموضوع. وأيضا لا يوجد هناك بحث يركز على موضوع الانتحال كقضية ومشكلة سوى مقال لفيود سزكين بعنوان " الشعر العربي القديم بين الأصالة والانتحال " (ترجمه إلى التركية حسن تاشدلين)، ومقال لمحمد يالار بعنوان " قضية صحة تأريخية الشعر الجاهلي " وازن فيه بين آراء القدماء و المحدثين حسب الترتيب التاريخي إلا أنه يشير إلى أن الموضوع يستحق البحث والدراسة أكثر مما بحث و أيضا هناك مقال لمحمد عاكف اوزدوغان يحمل عنوان " ظاهرة الانتحال في الشعر العربي القديم " ولكنه لم يتناول الموضوع كقضية وإنما تناوله كظاهرة يحلها من ناحية علم الدلالة لذا لم يتعرض في مقاله لآراء المستشرقين حول قضية الانتحال.

تعريف ومصطلح

معنى الانتحال لغة واصطلاحاً:

الانتحال لغة: لكلمة النحل التي اشتق منها الانتحال عدة معان: منها ذباب العسل، ومنها دبر العسل، ومنها الناحل، وتدور مادة "نحل" حول التحول من مكان إلى مكان ، وحينما ننظر في معاجم اللغة نجد اتفاقاً بين أصحاب المعاجم في تعريف المعنى اللغوي للانتحال، ومن ذلك ما ذكره صاحب لسان العرب، يقول ابن منظور (ت. 1311/711): في بيان المعنى اللغوي لمادة الانتحال: "نحل جسمه ونحل ينحل وينحل نحولاً فهو ناحل، ذهب من مرض أو سفر، والفتح أفصح"¹ ، ومن خلال تعريف ابن منظور السابق نلاحظ أن مادة (نَحَلَ) تدل على التحول كتحويل الجسم من الصحة إلى المرض أو من السمنة إلى الهزال فأصل المادة يدور حول معنى التحول والتغير وكذلك تطلق النحلة على العطية أو الهدية ففيها – أيضاً – تحول العطية من يد المعطى إلى المعطى له، فمعنى التحول والتغير لا ينفك عنها وكذلك انتحال الشعر هو تحول الكلام أو الشعر من شاعر إلى شاعر ونسبة الشاعر المنتحل الشعر إلى نفسه، قال ابن منظور: " انتحل فلان شعر فلان أو قوله إذا ادّاعه أنه قائله، وتتحله: ادّاعه وهو لغيره،..... ونحله القول ينحله نحلاً نسبه إليه، ونحلته القول أنحله نحلاً بالفتح، إذا أضفت إليه قولاً قاله غيره وادّعيته عليه " يتبين لنا مما سبق أن هذه المادة مدارها حول تغيير الشيء أو القول من مكان إلى مكان آخر وتحوله عنه، وهذا عن المعنى اللغوي لمدلول، ومفهوم الانتحال،

¹ ابن منظور محمد بن مكرم أبو الفضل الأنصاري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، ج11 ص 649 مادة (نَحَلَ)

وإذا نظرنا إلى المعنى الاصطلاحي عند الأدباء، والنقاد، فإننا نجد أن المعنى الاصطلاحي لا يبعد في معناه عن المعنى اللغوي.

مفهوم الانتحال اصطلاحاً: إذا نظرنا إلى دلالة معنى الانتحال في اصطلاح الأدباء، والنقاد، فإننا نجد أن مفهوم دلالة الانتحال في اصطلاح النقاد قائم على معنى الادعاء، ونسبة الشيء إلى غير صاحبه، فالانتحال يعني: "الادعاء، والمنتحل من الشعر والمجد ما ادعي فيه على غير حقيقته"²

وهذا ما دل عليه المعنى اللغوي فيما عرضناه سابقاً، وبهذا يكون المعنى الاصطلاحي دالاً على ما يدل عليه الجذر اللغوي لمادة الانتحال، فكلاهما يعضد معنى الآخر ويقويه، ومن هنا نعلم، وندرك أن مفهوم الانتحال يعني الادعاء، والشك، ونسبة الشيء إلى غير صاحبه، ولقد شاع استخدام مصطلح الانتحال؛ ليدل على قضية الشك في الشعر الجاهلي كما أن بعض الأدباء والنقاد يفضلون استخدام مصطلح النحل ويحدده بعضهم بأنه "وضع قصيدة ما أو بيت من الأبيات وإسناد ذلك لغير قائله"³. ويذهب آخر إلى أن "معنى انتحله وتتحله ادعاه لنفسه ولغيره...ويقال نحل الشاعر قصيدته إذا نسبت إليه وهي لغيره"⁴ كما فرق بعض آخرون بين مصطلحات: النحل، والانتحال، والوضع بحيث يتميز كل منها عن الآخرين ويتحدد بمفهومه فيرى أن الوضع هو نظم الرجل الشعر ثم إسناده إلى غيره لدواعٍ متعددة، والانتحال هو ادعاء شعر الغير والنحل أن ينسب الرجل شعر شاعر إلى شاعر آخر، ومن هنا يمكن أن نقول الانتحال هو نسبة الشعر لغير قائله سواء أكان ذلك بنسبة شعر شاعر إلى آخر

² إبراهيم بن محمد بن زكريا الزهري، شرح شعر المتنبي السفر الأول، تح: مصطفى عليان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1412 هـ - 1992 م، ج2 ص 78

³ علي جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، 1987، ج1، ص 55

⁴ عبد العزيز نبوي، دراسات في الأدب الجاهلي، دار الصدر للطباعة، القاهرة، (بدون تاريخ)، ص 87؛ أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية و تطورها، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 2007، ص 190

أم أن يأخذ الشاعر شعر غيره و يدعيه لنفسه أم أن ينظم شعرا وينسبه لشخص شاعر أو غير شاعر سواء أكان له وجود تاريخي أم لا.

ويمكننا القول أن مفهوم الانتحال في الأدب يعني: نحل الشاعر قصيدة إذا نسبت إليه وهي من قيل غيره، وفي الخبر: أن عروة بن الزبير، وعبيد الله بن عتبة بن مسعود، دخلا على عمر بن عبد العزيز، وهو يومئذ أمير المدينة، فجرى بينهم الحديث، حتى قال عروة في شيء جرى من ذكر عائشة وابن الزبير: سمعت عائشة تقول: ما أحببت أحدا حبي عبد الله بن الزبير، لا أعني رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ولا أبوي، فقال له عمر: إنكم لتنتحلون عائشة لابن الزبير انتحال من لا يرى لأحد معه فيها نصيبا فاستعاره لها.⁵

ويؤيد ما ذهب إليه أن الانتحال يعني نسبة قصيدة لغير صاحبها ما ذكره الأعشى الشاعر الجاهلي في الانتحال:

فما أنا أم ما انتحالي القوافِ : - بَعْدَ الْمَشِيْبِ كَفَى ذَاكَ عَارًا

وَقَيِّدَنِي الشُّعْرُ فِي بَيْتِهِ - كَمَا قَيَّدَ الْأَسْرَاثَ الْجَمَارًا⁶

فالأعشى في بيتيه السابقين يشير إلى ما ذكرته سابقا من أن الانتحال ما هو إلا إدعاء ما للغير، ونسبته إلى غير صاحبه؛ ولذا فهو يعلن التبرؤ من ذلك، ويقول كفى عارا أن ينسب الشخص شيئا ليس له خاصة في وقت المشيب، وهذا يدل على أن مصطلح الانتحال كان شائعا آنذاك بهذا المفهوم.

وإذا نظرنا إلى مفهوم الانتحال كما يبدو من كلام أصحاب المعاجم والأدباء و الذي ذكرناه آنفا من خلال التعريف اللغوي، والاصطلاحي وجدنا أنه على ضربين: إما أن تأخذ لفظا ومعنى من كلام شاعر آخر وتنسبه إلى نفسك

⁵ ابن منظور، لسان العرب، ج 11 ص 649-651

⁶ الأعشى ميمون بن قيس، ديوان الأعشى، تح: د محمد حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 1950، ص 53

أو أن تؤلف أنت و تخترع معنى ولفظا من نسيجك وتتسبه لشاعر مشهور حتى يشتهر ما قلت بشهرة الشاعر والثاني من هذين القسمين أقل جرما من الأول عند النقاد.⁷

وقبل كل شيء لا بد أن نشير إلى أن صحة الشعر الجاهلي وقيمتها المصدرية موضوع مستقل برأسه، قد ألفت فيه المؤلفات الكثيرة، و سيكتفي الباحث هنا بتوضيح بعض المسائل المغلقة حول هذا الموضوع، وأن صحة الشعر الجاهلي موضوع متداول سواء أكان ذلك في العصر الذي دون فيه أم في العصور المتأخرة فقضية الانتحال في الشعر العربي من أبرز القضايا التي طرحت في كتب الأدب ونقده العربي وأكثرها بحثا و عناية بها، سيما فيما يرتبط بالشعر الجاهلي الذي اعتراه من الوضع و الانتحال ما اعتراه، وقد اهتم الرواة الثقات متتابعين بتحقيق وتمحيص وتمييز ما جاء من تراث في الشعر الجاهلي⁸. إذ أن الشعر الجاهلي أثار وأشعل مشكلة عويصة عند الكثير من النقاد والأدباء المحدثين وتتجلى هذه المشكلة في تباين أساليب المقطوعات الشعرية والقصائد الجاهلية وتظهر أيضا في ترتيب الأبيات الشعرية واختلاف الروايات فيها سواء كان من ناحية المفردات والتراكيب أو من ناحية الصياغة وهذا من شأنه أن يثير الشكوك والانتقادات الازدعة حول صحة الشعر و أصلته من حيث نسبته إلى قائله أو إلى الزمان أو إلى المكان.

العلاقة بين السرقات الشعرية والانتحال:

⁷للأمثلة انظر: أحمد بن مصطفى المراغي، علوم البلاغة البيان والمعاني والبدیع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422، ص 368

⁸ ناصر الدين الأسدي، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ط7، القاهرة: دار المعارف، 1988، ص

بعد أن تحدثنا عن معنى اللغوي والاصطلاحي لكلمة الانتحال، وبيننا أضره وقبل الشروع في سرد آراء العلماء من الأدباء، والنقاد حول قضية الانتحال نود أن نشير تحت هذا العنوان إلى العلاقة بين مفهومين بارزين في مسألة الأخذ والنحل وهما مفهوما السرقات والانتحال؛ وذلك لأنه يبدو في الوهلة الأولى أن مدلول المصطلحين واحد، وفي حقيقة الأمر هناك فرق دقيق، واختلاف بسيط بين كلا المصطلحين؛ لأجل ذلك آثرنا أن نميز بين المفهومين، وأن نوضح الفرق بين المصطلحين فنقول إن السرقات الشعرية أعم من الانتحال، أو بلفظ آخر، الانتحال هو نوع من أنواع السرقات الشعرية وفن من فنونها.⁹ والانتحال ظاهرة لها آثار في الأدب العربي ولكن تناولها النقاد القدامى و المحدثون كمشكلة يشين صاحبها سواء كان شاعرا أو أديبا أو أيًّا كان ونرى الجاحظ من أشهر من تناول هذا الموضوع من أئمة الأدب العربي فإنه قد عنون في كتابه الحيوان هذه المشكلة بأخذ الشعراء بعضهم معاني بعض وفي ذلك يقول: "ولا يعلم في الأرض شاعر تقدم في تشبيهه مصيب تام، وفي معنى عجيب غريب أو في معنى شريف كريم أو في بديع مخترع، إلا وكل من جاء من بعده أو معه إن هو لم يعد على لفظ فيسرق بعضه أو يدعيه بأسره، فإنه لا يدع أن يستعين بالمعنى، ويجعل نفسه شريكا فيه كالمعنى تتنازعه الشعراء فتختلف ألفاظهم وأعاريض أشعارهم، ولا يكون أحد منهم أحق بذلك المعنى من صاحبه، أو لعله أن يجحد أنه سمع بذلك المعنى قط، أو قال إنه خطر على بالي من غير سماع كما خطر على بال الأول، هذا إذا قرعوه به إلا ما كان من عنتره في وصف الذباب فإنه وصفه فأجاد وصفه فتحامى معناه جميع الشعراء فلم

⁹ عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، عقود الجمان، (تح. عبد الحميد ضحى)، القاهرة، دار الإمام

يعرض له أحد منهم، ولقد عرض له بعض المحدثين ممن كان يحسن القول فبلغ من استكراهه لذلك المعنى، ومن اضطرابه فيه أنه صار دليلاً على سوء طبعه في الشعر، قال عنتره :

جَادَتْ عَلَيْهِ كُلُّ عَيْنٍ شَرَّةٍ - فَتَرَكْنَ كُلَّ حَدِيقَةٍ كَالذَّرْهِمِ

فَتَرَى الذُّبَابَ بِهَا يَغْنِي وَحَدَه - هَزْجاً كَفِعْلِ الشَّارِبِ الْمَتْرَمِ

عَرْداً يَخُكُّ ذِرَاعَهُ بِذِرَاعِهِ - فِعْلُ الْمَكْبِ عَلَى الرِّتَادِ الْأَجْذَمِ¹⁰

فالجاحظ هنا يرسم السرقات الشعرية بأنها "أخذ الشعراء بعضهم معاني بعض" ثم يحقق أنها لا تكون في مطلق معنى، وإنما تكون في المعنى الغريب العجيب، أو في المعنى الشريف الكريم، أو في المعنى البديع المخترع. ولا يفهم من قول الجاحظ هذا أن السرقة إنما تكون في الألفاظ دون المعاني كما فهمه وادّعاها محمد عاكف اوزدوغان¹¹ بل تكون في الألفاظ والمعاني ولو لم تكون على السواء.

كما لم يخصصها بما يأخذه متأخرو الشعراء والأدباء من المتقدمين منهم بل صرح بأنها كما تكون بأخذ المتأخرين من المتقدمين، فكذلك تكون بأخذهم من معاصريهم وأن الأخذ قد يكون بسرقة بعض اللفظ، أو ادعائه بأسره، وأن المعاني المشتركة مع اختلاف الألفاظ والأوزان يصعب فيها تحديد الأخذ والمأخوذ منه؛ لدعوى كل شاعر بأن المعنى خطر على باله بدون سماع، وأن المعنى الذي يتحاماه الشعراء هو المعنى البديع المخترع؛ لصعوبة إخفائه، أو الارتفاع في التعبير عنه على مستوى مخترعه .

¹⁰ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، (تح. عبد السلام محمد هارون)، القاهرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1965/1385، ج3 ص 311-312

¹¹ M. Akif Özdoğan, "Klasik Arap Şiirinde İntihâl Olgusu", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (6), 2005, 66-106

فلا شك في أن الجاحظ بهذا الكلام كان من أوائل من تطرق إلى السرقات الشعرية، ونظر إليها بعين الناقد الألمعي العبقري الثاقب نظره، وخلف من بعده خلف أمسكوا هذا الخيط وجعلوا منه قاعدة عامة يطبقونها على كلام الشعراء ويميزون بها بين اللفظ المسروق واللفظ السليم وبين معنى المخترع والمعاني المنتحلة، غير أن الخطيب القزويني فرّق بين المعاني المتصورة في العقول والذي لا تعتبر من السرقات في شيء كتشبيهه وجه المرأة بالقمر، أو القوى بالأسد وغير ذلك فقال: "اعلم أن اتفاق القائلين إن كان في الغرض على العموم كالوصف بالشجاعة والسخاء والبلادة والذكاء، فلا يعد سرقة ولا استعانة ولا نحوهما، فإن هذه أمور متقررة في النفوس، متصورة في العقول، يشترك فيها الفصيح والأعجم، والشاعر والمفحم".¹² وأما المرزباني (ت. 994/384) فيعذر و يقبل من السرقة ما إذا كان فيها ما ليس في الأصل من إضاعة المعنى أو كان المعنى المسروق أجزل من المسروق منه أو ظهر للأخذ معنى يفصح به الأصل ولا يفترض به، وينظر إلى المعنى المسروق نظر مستغن لا نظر مفقّر.¹³ وجاء من بعد الجاحظ والمرزباني العلامة الفهامة ابن الأثير صاحب المثل السائر وأفاض القول في السرقات الشعرية وقام بتقسيم السرقات إلى ثلاثة أقسام وهي النسخ والسلب والمسح، فإذا أخذ المتأخر من المتقدم اللفظ والمعنى معا فهذا هو النسخ، أما إذا أخذ بعض المعنى أو بعض اللفظ فهذا يكون سلخا، وأما إذا أخذ المعنى ولكن عند سرقة قام بتشويه ذلك المعنى فغير فيه وبدل ما جعله معنى منبذلا فهذا هو المسح فقال ابن الأثير: "واعلم أن علماء البيان قد تكلموا في السرقات الشعرية فأكثرُوا، وكنت ألفت كتابا وقسمته ثلاثة أقسام:

¹² الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ط4، بيروت، دار إحياء العلوم، 1998، ج1، ص 269
¹³ المرزباني، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، ط1، (تح. محمد حسين شمس الدين)، بيروت، دار الكتب العلمية، 1995، ص 352

نسخا، ومسخا، وسلخا.¹⁴ ومن نص ابن الأثير السابق يتبين لنا أن الانتحال هو قسم من أقسام السرقات الشعرية، والنسخ والانتحال بمعنى واحد وهو أن يسرق الشاعر اللفظ والمعنى كله وينسبه إلى نفسه، وهذا النوع لا يمكن الوقوف عليه إلا بحفظ الأشعار الكثيرة ومعرفة العصور التي نشأ فيها الشعراء حتى تستطيع أن تحكم على المتأخر بسرقة من المتقدم أو المعاصر له، وقد أكثر ابن الأثير من السرقات التي وقع فيها الشعراء وخاصة النوع الأول والانتحال الذي سماه ابن الأثير بالنسخ الذي يكون بأخذ اللفظ والمعنى جميعا أو أخذ المعنى وأكثر اللفظ وسمي هذا الضرب بوقوع الحافر على الحافر وضرب لذلك مثلا لما قاله طرفة بن العبد:

وقوفا بها صحبي عليّ مطيهم - يقولون لا تهلك أسي وتجلد

فقد سرقه من امرئ القيس وغير فيه كلمة واحدة وهي تجمل نفس الكلمة التي ذكرها امرئ القيس بتجلد بمعنى تحمل ثم نسبه إلى نفسه فقال امرئ القيس:

وقوفا بها صحبي علي مطيهم - يقولون لا تهلك أسي وتجلد

وتبين لنا مما سبق أن العلاقة بين السرقات الشعرية والانتحال قوية إذ الثاني لا يعدو إلا أن يكون جزء من الأول، والأول يشتمل على الثاني ومعه والسلخ والمسح

وكل الذين جاؤوا بعده كابن طباطبا (ت. 934/322)، والمرزباني، وأبي هلال العسكري (ت. 1009/400)، وابن رشيق (ت. 1064/456)، وعبد القاهر (ت. 1078/471-1079) وغيرهم، اقتفوا أثره وساروا سيره غير أنهم توسعوا في بحث السرقات الشعرية ونوعوها أنواعا، ولقبوها ألقابا غريبة كالإغارة،

¹⁴ ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، (تح. محمد محي الدين عبد الحميد)، بيروت، المكتبة العصرية، 1995، ج2، ص 345

والغضب، والاختلاس، والانتحال، والاجتلاب، والاستلحاق، والاهتدام، والمرافدة " (عتيق، 2010: 334).

لأبي سعد محمد بن أحمد العميدى (ت. 1042/433) مصنف يشتمل على كل ما ينسب إلى أبي الطيب المتنبى من السرقات الشعرية يذكر المعنى المسروق والبيت المسروق منه واسم ناظمه سماه " الإبانة عن سرقات المتنبى لفظا ومعنى " طبع بنفقة نخلة قلناط بالسكة الحديدية بالقاهرة و هو صغير عدد صفحاته 88 صفحة.¹⁵

كثيرا ما تتوارد خواطر الشعراء حول معنى واحد-ولا غرابة في ذلك- خصوصا إذا كان في معاني المدح أو الذم أو الفخر ولو قلبت النظر في كثير من الدواوين لرأيت المعاني قريبة وقد يكون التوارد من قبيل السرقات الشعرية وهي فن من فنون الشعر لا يثرب على صاحبه خصوصا إذا ألبس المعنى ثوبا جديدا ملائما، بل ربما فاق من سبقه كما يذكر في شأن بشار و سلم الخاسر وذلك عند ما قال بشار:

من راقب الناس لم يظفر بحاجته :- وفاز بالطيبات الفاتك اللهج

فأخذ سلم هذا المعنى وصاغه بعبارة أخصر و أجمل فقال:

من راقب الناس مات هما :- وفاز باللذة الجسور

ولعل الأجل في هذا الشأن - أعني توارد الخواطر، أو السرقات الشعرية أو الانتحال - ما كان حول معنى بديع غامض وهذا كثير في الشعر، حيث تجد أن الجاهلي يسوقه في معرض ثم يأخذه الإسلامي ويورده في معرض آخر،

¹⁵ إدوارد فنديك، اكتفاء القنوع بما هو مطبوع، ط2، قم، مطبعة بهمن، 1409، ص 269

ثم يأخذه العباسي أو الأندلسي ويعرضه بصورة ثالثة وهكذا... ومن ذلك قول امرئ القيس:

سموت إليها بعد ما نام أهلها سمو حباب الماء حالا على حال
فأخذه عمرو بن أبي ربيعة فقال:

ونفضت عني النوم أقبلت مشية الحباب وركني خيفة القوم أزور
ثم أخذه الأندلسي فقال:

دونت إليه على بعده دنو حباب دري ما التمس

أدب إليه دبيب الكرى :- وأسمو إليه سمو النفس¹⁶

وكذلك ما أخذه الشاعر كعب بن زهير أو أنس بن زنيم الديلي يعتذر إلى الرسول صلى الله عليه وسلم حينما قال: تعلم رسول الله أنك مدركي وأن وعيدا منك كالأخذ باليد¹⁷

وقد أخذ هذا المعنى من قول النابغة الذبياني حيث قال مادحا:

فإنك كالليل الذي هو مدركي :- وإن خلت أن المنتأى عنك واسع

رأي ابن سلام الجمحي

وسيكتفي الباحث لضيق المقام بذكر رأي ابن سلام فقط من بين آراء القدماء في قضية الانتحال في الشعر الجاهلي حيث يعد ابن سلام - رحمه الله - من أكثر المتكلمين في هذه القضية الشائكة، فقد أسهب في حديثه عن قضية الانتحال، وأطال النفس في الحديث عنها وكان أوّل من بحث قضية الانتحال

¹⁶الحمد محمد بن إبراهيم، خواطر، السعودية، دار ابن خزيمة، 1428، ص 72-73

¹⁷كعب بن زهير، ديوان كعب بن زهير، (تح. علي فاعور)، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997. ص 18؛ ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، السيرة النبوية، القاهرة، دار الأدب العربي، 1990/1410، ج4، ص 107

وفصل فيها بشكل منظم وممثل، وأرجع أسباب الانتحال إلى عاملين أساسيين هما: أولاً: كثرة العرب الذين يعمدون إلى أن ينسبوا لأنفسهم الكثير من المناقب والمآثر والخصال الحميدة و إلى قبائلهم وشعوبهم، ثانياً: عدم تثبت الرواة والناقلين لهذا الشعر عند نقلهم رواية الشعر وترديده وكذلك تشاغلهم عن الشعر بالجهاد والغزو في سبيل الله، يقول ابن سلام: قال ابن عون: عن ابن سيرين قال: قال عمر بن الخطاب: "كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه"، فجاء الإسلام فتشاغلت عنه العرب، وتشاغلوا بالجهاد وغزو فارس والروم، ولهت عن الشعر وروايته، فلما كثر الإسلام وجاءت الفتوحات، واطمأنت العرب بالأمن، راجعوا رواية الشعر، فلم يؤولوا إلى ديوان مدون، ولا كتاب مكتوب وألغوا ذلك، وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل، فحفظوا أقل ذلك، و ذهب عليهم منه كثير.¹⁸

ويتضح لنا مما سبق وندرك أن ابن سلام الجمحي أول من أثار في إسهاب مشكلة الانتحال في الشعر الجاهلي في مقدمة كتابه: "طبقات فحول الشعراء"، فإنه قد تناول هذه القضية كظاهرة ورد وجودها إلى عاملين: عامل القبائل التي كانت تتزيد في شعرها لتتزيد في مناقبها، وعامل الرواة الوضاعين.¹⁹ يتمثل موقف ابن سلام في قضية الانتحال في عاملين:

العامل النظري: ويظهر ذلك عندما لاحظ ابن سلام أن في الشعر الجاهلي شعراً موضوعاً ومنتحلاً وقد حاول تفسير هذه الظاهرة كما ذكرنا آنفاً وحصرها في انتحال القبائل في شعر شعرائها كما فعلت قبيلة قريش؛ لأنها لاحظت أن

¹⁸ محمد بن سلام بن عبيد الله الجمحي، طبقات فحول الشعراء، (تج. محمود محمد شاكر)، جدة، دار المدني،

(بدون تاريخ)، ج1، ص 24-25

¹⁹ شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ط11، القاهرة، دار المعارف، 1960، ص 164؛ إحسان عباس، تاريخ

النقد الأدبي عند العرب، دار الثقافة، بيروت، ط1، 1971/1391، 79

نصيبها من الشعر قليل إذا قورن بالقبائل الأخرى، كما أنه جعل من أسباب الانتحال - أيضاً - تزيد الرواة فقد لاحظ ابن سلام أن كثيراً من الرواة قد حملوا شعراً موضوعاً أو أنهم كانوا يفتعلون هذه الأشعار وينسبونها إلى شعراء جاهليين، وقد قسم هؤلاء إلى قسمين: الأول: قسم متخصص برواية الشعر كحماد الرواية الذي قيل عنه: إنه وضع شعراً كثيراً على الشعراء الجاهليين لمعرفة بطرائق الشعراء ومذاهبهم،²⁰ القسم الثاني: رواة الأخبار والسير الذين حملوا شعراً كثيراً موضوعاً ومفتعلاً وقد استشهد بابن إسحاق²¹ حيث لم يقبل ابن هشام في كتابه السيرة النبوية برواية شعره؛ لأن ابن إسحاق لم يكن عالماً بالشعر ولا بروايته إنما كانت طريقته تقوم على المزاجفة فإذا تأكد ابن هشام من صحة الشعر أثبته بعد سؤال أهل العلم، وقام بحذف بعض الأبيات من قصائد أخرى؛ لأنه تبين له أن بعض هذه القصائد قد زيد فيها ووسيلة ابن هشام في ذلك العودة إلى العلماء المتخصصين في الشعر، كما أنه قام بحذف بعض هذه الأشعار أيضاً حذفاً كاملاً لأنه ظهر له أنها موضوعة مفتعلة.

أما موقف ابن سلام التطبيقي فقد تمثل في تراجمه لكثير من الشعراء الذين صنّفهم في طبقات فكان يرجع إلى أشعارهم ويصحح عدداً من قصائدهم ويوثقها كما أنه أشار إلى وضع أشعار بعض هؤلاء كما فعل في ترجمته لحسان بن ثابت - رضي الله عنه - فقال ابن سلام: "أشعرهم حسان بن ثابت. وهو كثير الشعر جيده، وقد حمل عليه ما لم يحمل على أحدٍ لَمَّا تعاضهت قُرَيْشٌ واستبنت وضَعُوا عَلَيْهِ أشعاراً كثيرةً لا تُنْقَى".²²

رأي المستشرقين وشكوك المرجليوث

²⁰ ابن سلام الجمحي، المرجع السابق، ج 1، ص 48-49

²¹ ابن سلام الجمحي، المرجع السابق، ج 1، ص 7-8

²² ابن سلام الجمحي، المرجع السابق، ج 1، ص 215

وقد لفتت قضية انتحال الشعر الجاهلي وهي القضية العريقة والظاهرة البارزة في الأدب العربي أنظارَ النقاد والباحثين من المستشرقين والعرب، وأول من تطرق إليها من المستشرقين نولدكه (ت. 1931) سنة 1864م، وتأتي بعده ألورْد (ت. 1909) إذ نشر ستة دواوين لشعراء من أصحاب المعلقات: امرئ القيس والنابعة وزهير وطرفة وعلقمة وعنتر، فتشكك وشكك في صحّة الشعر الجاهلي وأصالته قاطبة، وذهب إلى أنّ ما يمكن الاعتراف بصحته من شعر هؤلاء الشعراء نزر قليل، مع ملاحظة أنّ رائحة الشك لا تفارق هذه الأشعار والقصائد الصحيحة أيضاً وتشوبها سواء كانت في ترتيب أبياتها أو في ألفاظها، غير أنّ مرجليوث (ت. 1940) يعتبر أكثر وأكبر باحث إثارةً وإشعّالاً لقضية انتحال الشعر الجاهلي؛ وقد كتب فيها مقالاً مفصلاً تحت عنوان "أصول الشعر العربي : The Origins of Arabic Poetry" نشره في مجلة الجمعية الملكية الآسيوية بعدد يوليو سنة 1925م²³

ومن أبرز وأوضح ما زعمه مرجليوث وتبناه في مقاله المذكور قوله حول صحة وأصالة الشعر الجاهلي: لو كان هذا الشعر صحيحاً لمثّل لنا لهجات القبائل المنتشرة في الجاهلية كما مثّل لنا الاختلافات بين لغة القبائل الشمالية العدنانية واللغة الحميرية في الجنوب .

ولقد تصدى للردّ عليه كثير من الباحثين منهم الدكتور شوقي ضيف (ت. 2005) ناقداً زعمه في أن الشعر الجاهلي أكثره منتحل غير صحيح قائلاً: إنّ لغة القرآن الفصحى كانت شائعة في المرحلة الجاهلية وأنّ الشعراء منذ بداية هذه المرحلة كانوا ينشدون بها وبها اكتسبت لهجة قريش علواً وتوقفاً على سائر

²³انظر:

Mehmet Yalar, "Cahiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi", Bursa: *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2), 2008, 98-99.

اللهجات العربية ، وكان من نتيجة ذلك أن سادت لغة القرآن وهي الفصحى بعدة أسباب دينية واقتصادية وسياسية على شبه العربية؛ يتكلم بها الخاصة من الأدباء والعامّة فلقد كان الشعراء يدبّجون ويحلون أشعارهم بها متخليين عن لهجاتهم المحلية وتاركين استعمالها على نحو الذي يفعل شعراء العرب في العصور اللاحقة على مختلف لهجات بلدانهم وأقاليمهم وتفاوتها²⁴.

هذا ومن ناحية أخرى زعم مرجليوث في هذا الموضوع - أيضاً - : أنّ النقوش المكتشفة للممالك الجاهلية المتحضرة وخاصة اليمنية لا تدل على وجود أيّ نشاط شعري فيها، فكيف أتيح لبدو غير متحضرين أن ينظموا ويأتوا بمثل هذا الشعر بينما لم ينظمه من كانوا لهم مستوى في الحضارة من أهل هذه الممالك آنذاك ؟

ونقل شوقي ضيف رد بعض المستشرقين على مرجليوث، منهم بروينلش (ت. 1945) الذي رد عليه هذا الزعم بأن نظم الشعر لا يرتبط بالحضارة ولا بالثقافة والظروف الاجتماعية، وهناك فطريون أو بدائيون لهم شعر وفير مثل الإسكيمو.²⁵

وعلى الرغم من تأكيد مرجليوث أنّ الشعر موجود في العصر الجاهلي، بدليل ذكره في القرآن الكريم، فإنه يثير شكاً في كيفية انتقاله إلينا من هذه المرحلة، وهو يفترض أنّ هناك طريقتين لا ثالث لهما: الكتابة أو الرواية الشفوية، أما الكتابة فلم تكن وسيلة ممكنة في نقل الشعر، وهذا ما يؤكد علماء العربية القدامى والمعاصرون، وأما الرواية الشفوية التي يؤكدونها العديد من القدامى والمعاصرين فإن مرجليوث يثير حولها شكوكاً، ويبني شكه على عدة أسباب

²⁴شوقي ضيف، المرجع السابق، ص 167

²⁵شوقي ضيف، المرجع السابق، ص 167

منها: إنَّ نقل القصائد بالرواية الشفوية يقتضي وجود حفظة ينقلونها-وليس لدينا ما يدعوننا إلى الظن بأن حرفة مثل هذه قد وجدت أو أنها بقيت خلال العقود الأولى من الإسلام -، كما أنَّ الإسلام كان يحث على نسيان القصائد التي كانت تعبر عن انتصارات القبائل بعضها على بعض، لأنها تثير النفوس وتهيج الدماء".²⁶

ويبني مرجليوث شكه هذا من جهة أخرى على أساس المضاهاة بين لغتي القرآن الكريم والشعر الجاهلي، مستخرجاً ومستتبطاً من هذا التضاهي حجة ودليلاً على أنَّ ما وصل إلينا مما يسمى بالشعر الجاهلي من المعلقات السبع وغيرها من القصائد و المجموعات الشعرية إنما هو إنتاج مرحلة لاحقة لظهور الدين الجديد، يضاف إلى هذا أنَّ مرجليوث يلمح ملاحظات تتجلى في طبيعة القصص الديني والألفاظ والمفاهيم الإسلامية التي تلاحظ بوضوح في الشعر الجاهلي فضلاً عن خلوه من الآثار والملاحم الدينية الوثنية²⁷.

أما عن الشك في الرواية الشفوية فالشعر الجاهلي و لاسيما ما هو الصحيح منه، قد وصل إلينا بهذه الطريقة وقد عني بها رواة ثقة فضلاً عن علماء متخصصين ومحققين ومما لا ريب فيه أنَّ هناك نصوصاً شعرية كثيرة من الشعر الجاهلي تعكس عن حياة الجاهليين و العصر الجاهلي، وتشير إلى أصحابها، ومصورة للواقع الاجتماعي ضمن إطار سياقه التاريخي .

أما عن تماثل وتشابه لغتي القرآن الكريم والشعر الجاهلي فهناك ما يدحضه ويفنده وهو أنَّ اللهجة العربية الموحدة التي حازت السيادة المطلقة على سائر اللهجات القبلية الأخرى جمعاء تعدت التفاوت و التعدد إلى الاستقرار

²⁶إبراهيم عبد الرحمن، الشعر الجاهلي قضاياها الفنية والموضوعية، بيروت، دار النهضة العربية، 1980،

ص 67

²⁷صموئيل مرجليوث، "أصول الشعر العربي"، مجلة الجمعية الآسيوية، عدد يوليو، 1925، ص 440-442

والتوحد بعد ظهور الإسلام، وأن الشعراء أخذوا ينظمون أشعارهم وقصائدهم بها، كما أنّ الشعر الجاهلي ليس خالياً بإطلاق من مفردات وتراكيب تعرب عن سمات وخصائص لهجية معينة، وهذا يعني أنّ هناك توحداً ليس على مستوى اللغة بمفردها، ولكن هناك مزاجاً حضارياً عاماً قد أخذ منذ أواخر العصر الجاهلي ينظم البيئة الجاهلية، يقودها إلى التطلع إلى حياة جديدة والتعرف عليها، وهو مزاج أو يمكن أن يقال نقلة حضارية نشأت عن ظروف عديدة: سياسية واقتصادية واجتماعية كانت في الحقيقة إرهاباً بهذا التغيير والتحول الضخم الذي أحدثه ظهور الإسلام وتوطئة له".²⁸

والذي دعا هؤلاء المستشرقين في أن يشككوا في الشعر الجاهلي هو سعيهم الحثيث للتشكيك في القرآن الكريم وإثارة الشبه حوله، يقرّر هذه الحقيقة أبو حاتم الرازي؛ فيقول: "ولولا ما بالناس من حاجة إلى معرفة لغة العرب، والاستعانة بالشعر على العلم بغريب القرآن، وأحاديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، والصحابة والتابعين، والأئمة الماضين؛ لبطل الشعر، وانقرض ذكر الشعراء، ولعصّ الدهر على آثارهم، ونسي الناس أيامهم".²⁹

ويقول ابن عباس مقرراً نفس الحقيقة - رضي الله عنه - : " إِذَا سَأَلْتُ مُنِي عَنِ غَرِيبِ الْقُرْآنِ فَالْتَمِسُوهُ فِي الشَّعْرِ فَإِنَّ الشَّعْرَ دِيْوَانُ الْعَرَبِ " ³⁰ من هنا؛ أدرك المستشرقون هذه الحقيقة؛ فعملوا على رفضه؛ حتى يغلقوا علينا باباً من أهم الأبواب لفهم كتاب الله المجيد !

²⁸ طه حسين، في الأدب الجاهلي، ط14، القاهرة، دار المعارف، 1981، ص 117 وما بعدها

²⁹ أبو حاتم الرازي، الزينة، (تح. حسين الهمداني)، القاهرة، دار الإيمان، 1420، ج1، ص 160

³⁰ عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (تح. شعيب الأرنؤوط)، بيروت، مؤسسة الرسالة ناشرون، 2011، 258

" يبدو من هذا أن رواية الشعر بدأت تنمو بعد تمكن العرب من الأمصار، وإعادة الاستقرار فيها، بينما الحوادث التي ظهرت عقب شهادة الخليفة عثمان بن عفان -رضي الله عنه- وأسفرت عن الاختلافات التي أشعلت وأوقدت العصبية بين القبائل من جديد، كانت-أيضا- باعثا مهما في هذا الموضوع، وهذا هو نفس ما أراد ابن سلام أن يعبر عنه في قوله: "فلما راجعت العرب رواية الشعر وذكر أيامها ومآثرها استقلَّ بعض العشائر شعر شعرائهم، وذهب من ذكر وقائعهم، وكان قوم قلَّت وقائعهم وأشعارهم فأرادوا أن يلحقوا بمن له الوقائع والأشعار، فقالوا على السنة شعرائهم ثم كان الرواة بعد فزادوا في الأشعار التي قيلت".³¹

ويضيف ابن سلام: "ومما يدل على ذهاب الشعر وسقوطه قلة ما بقي بأيدي الرواة المصححين لطرفة وعبيد، فليس موضعها حيث وضعها من الشهرة والتقدم، وإن كان ما يروى من الغناء لهما، فليس يستحقان مكانهما على أفواه الرواة، و نرى أن غيرهما قد سقط من كلامه كلام كثير غير أن الذي نالهما من ذلك أكثر وكانا أقدم الفحول فعمل ذلك لذاك فلما قلَّ كلامهما، حمل عليهما حمل كثير".³²

وهناك أسباب أخر غير هذين السببين نفهمها من خلال عبارات المؤلف المار ذكره، مثل أخذ بعض الرواة الأشعار التي رووها بدون تحليلها وتفتيحها بنقد علمي، وتهذيبها بنظرة عقلية ونرى ابن إسحاق المؤرخ الشهير روى عددا غير قليل من هذه الأشعار حتى أنه روى لنا الأشعار المنسوبة إلى أقوام بائدة مثل عاد و ثمود.³³ وأيضا من ذي الأسباب ما نسبت لأغراض دينية إلى

³¹ابن سلام الجمحي، المرجع السابق، ج1، ص 46

³²ابن سلام الجمحي، المرجع السابق، ج1، ص 26

³³ابن سلام الجمحي، المرجع السابق، ج1، ص 87

الشعراء القدامى من الأشعار مثلا أضيفت أشعار إلى قصيدة أبي طالب المادحة
النبي -صلى الله عليه وسلم-

ورغم أن كتاب *طبقات فحول الشعراء* ذو صبغة نقدية أدبية، فإن صاحبه
ابن أوانه وهو بصري المذهب قد اتهم حماد الكوفي المذهب بالانتحال، وفي
الوقت نفسه يثني على خلف الأحمر المتهم به، ويتبادر إلى العقل أن المنافسة
والاختلاف المنهجية بين المذهبين في زمنه لها دور مهم في هذه النزعة
المذهبية، ومع هذا لم يدع أحد بما فيه ابن سلام -أيضا- أن التراث الأدبي في
الجاهلية كله يكون بهذه الأسباب المذكورة.

وقد أثرت قضية الانتحال في العصر الحديث على أيدي المستشرقين،
ثم تناولها العرب³⁴ والفرق الأساسي في تناول المسألة بين عصر التدوين وعصر
الحديث هو لفت الأنظار إلى الحوادث الحسية في عصر التدوين وفي عصر
الحديث، ادعاء وضع الشعر الجاهلي بأسره من خلال تعميم الحوادث الفردية
الحسية، وتعود خلفية هذه النظرية إلى الأسباب الآتية: عدم تسجيل الشعر بسبب
قلة انتشار الكتابة في العهد الجاهلي ناحية، وعدم احتواء الشعر الجاهلي
المحفوظ على عقائد المشركين الشائعة من عناصر الوثنية وغيرها من ناحية
أخرى³⁵ -وأیضا- اختلاف اللهجات القبلية في هذا العهد سبب رئيسي في
زعمهم لاسيما بين اليمن ومناطق الشمالية، إضافة إلى ما للشعر العربي من
الخواص البنوية والنظمية ما تهيئه لتصرفات وتغييرات لا تخلل الأوزان والقوافي.

³⁴ Fuat Sezgin, "Orijinallik ve İntihâl Arasında Eski Arap Şiiri", Bursa: *Uludağ
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (5), 1993, 311.

³⁵ عبد الرحمن البداوي، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، بيروت، دار العلم للملايين، 1986،

وكل هؤلاء لم يبلغوا في نظرية الانتحال من ناحية الشك والتشكيك والإسراف ما بلغه مرجليوث، فقد ادعى أن الشعر الجاهلي طُرّاً موضوع فيما بعد، وساق ضربين من الأدلة في محاولته إثبات بطلان الشعر الجاهلي، إحداها: أدلة خارجية، وأخرى داخلية.

أما الأدلة الخارجية: فقد اعترف مرجليوث بوجود الشعر الجاهلي قبل الإسلام؛ لأنه يفهم من القرآن أن هناك شعرا وشعراء؛ لوجود سورة باسم الشعراء، وآيات تتكلم عن الشعر ويقول -أيضا-: إن معارضي النبي -عليه الصلاة والسلام- وصفوه بعدة أوصاف منها كونه شاعرا ومجنونا، وهناك في القرآن ألفاظ أخرى وردت بهذا المعنى -أيضا- فيستنبط من ذلك أنه كانت هناك طائفة موسومة باسم الشعراء، تتبئ الناس بالغيب بألفاظ غامضة وعويصة.

ويتناول مسألة نشأة الشعر الجاهلي وحفظه قائلا: "لو فرضنا أن هذا الشعر حقيقي فكيف حفظ؟ لا بد أنه حفظ إما بالرواية الشفهية، وإما بالكتابة، ويبدو أن الرأي الأول هو الذي يذهب إليه المؤلفون العرب"

وأما الأدلة الداخلية: فهي أن الشعر الجاهلي المقطوع بجاهليته يحتوي على قصص دينية ومفاهيم إسلامية وردت في القرآن الحكيم، ولا يحتوي على الوثنية المنتشرة في الجزيرة العربية، والمنطبقة على حياة الجاهليين ولا على كلمات وتعبيرات أهل الكتاب الذين كانوا موجودين فيها ولو بقلّة، وهذا يكون بحسب زعمه دليلا على وضع الشعر الجاهلي وزيفه، وقد رد على مرجليوث عدد كبير من المستشرقين مثل شارلس جيمس، وجورجي ليفي دلافيد وغيرهما.³⁶

³⁶ للمزيد من التفصيل حول الانتحال وأسبابه انظر: يحيى الجبوري، الشعر الجاهلي خصائصه وفنونه، ط5، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1986/1407، ص 155-171
640

و من بين هذه الأدلة أن الشعر الجاهلي موجود ضمن شعر القرن الأول الهجري، فقد ذهب شعراء هذا القرن مثل الفرزدق وجريير وغيرهما يقتفون ويحتذون أثر الشعراء الجاهليين فيما حوت و انطوت عليه قصائدهم من الأساليب والتراكيب البلاغية، ونهلوا من معينهم، وذكروهم في أشعارهم، مستخدمين نفس الأغراض الشعرية التي تناولها الشعراء الجاهليون.

ومنها أن الشعر القديم مشحون بعبارات وألفاظ عويصة ومبهماة على العلماء الذين كانوا حذاقا في النقد إذ إن هذه الألفاظ كانت تعود إلى مرحلة لغوية أرقى وأقدم من عصرهم، بل ربما كانت غير متداولة في عصر تدوين وكتابة القصائد.

رأي الرافعي:

إذا تركنا المستشرقين وآرائهم وذهبنا إلى الباحثين العرب المحدثين والمعاصرين وولينا وجوهنا نحوهم أديب العربية مصطفى صادق الرافعي (ت. 1937) قد حاز قصب السبق في مضمار الحديث عن قضية الانتحال وتقصي مسائلها بالأخذ والرد وعرض هذه القضية قضية الانتحال في الشعر الجاهلي عرضاً عريضاً في كتابه: (تاريخ آداب العرب) الذي نشره سنة 1911م، ولكنه لا يتجاوز في ملاحظاته عن المسألة - غالباً سرد ما أشار إليه ولاحظه القدماء، فقد كان أول من بحث هذا الموضوع من أدباء العرب المعاصرين، فقد جمع ما أورده المؤلفون القدماء في هذه القضية ولملم شتاتها بين دفتي كتابه، غير أنه اكتفى بعرض آراء القدماء دون أن يتعرض لنقدها أو تحليلها إلا في القليل النادر منها، وقد لخص آرائه في هذه القضية ناصر الدين الأسد (ت. 2015) في كتابه (مصادر الشعر الجاهلي) حول دوافع وبواعث انتحال الشعر عند مصطفى صادق الرافعي نجملها فيما يلي: أولاً: تكثر القبائل

لتعاض مما فقدته بعد أن راجعت الرواية وخاصة القبائل التي قلت وقائعها وأشعارها وكانت أولها قبيلة قريش، ثانياً: الإكثار من الشعر المنتحل من قبل بعض الشعراء المنتمين إلى المدارس النحوية انتصاراً لمذهبهم من جانب، وتعلقهم بالأمثلة الشاذة واعتبارها أصولاً يستند عليها من جانب آخر، ثالثاً: الشواهد التي كان بعض المعتزلة والمتكلمين يضعونها وينتحلون لها للاستشهاد بها على مذاهبهم، وقد ذكر ابن قتيبة في كتابه تأويل مشكل القرآن أمثلة عديدة على تلك الأشعار التي انتحلها المعتزلة والمتكلمون انتصاراً لمذاهبهم رابعاً: الشواهد على الأخبار؛ لأنه لما كثر القصاصون وأهل الأخبار، اضطروا أن ينحلوا الشعر لما يلقونه ويختلقونه من الأساطير، وأول من أفرط في انتحال تلك الأشعار محمد بن إسحق، وقد كثر الانتحال في هذا الباب وخاصة في الأشعار التي قيلت على لسان الجن والشياطين، خامساً: الاتساع في الرواية، كان الرواة يتسعون في رواياتهم بسبب السباق والتنافس بينهم فكانوا يضعون على فحول الشعراء قصائد لم يقولوها، ويزيدون في قصائدهم، وممن اشتهر في هذا الباب حماد الراوية وخلف الأحمر³⁷.

وهكذا نرى أن الرافعي قد دار مع القدماء من العرب وروى ما قاله القدماء، وتابع ابن سلام في آرائه دون غلو أو شطط، ولم يجعل من الخبر الواحد قاعدة عامة ولا من الحالات الفردية نظرية شاملة.

رأي طه حسين والرد عليه:

وممن تناول قضية الانتحال من النقاد العرب المحدثين طه حسين (ت. 1973) حيث فصل فيها القول في كتابه « في الأدب الجاهلي » وجعل الروائع الأدبية العربية محلاً للادعاء، والتشكيك وأكد أنّ معظم ما نسميه اليوم أدباً

³⁷ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي، ط7، بيروت، دار الجيل، 1977، ص 377 وما بعدها

جاهلياً ليس من الجاهلية في شيء وإنما هو منحول ومفتعل بعد ظهور الإسلام، فهو إسلامي يمثل ويعكس حياة المسلمين وميولهم وأهوائهم أكثر مما يمثل ويعكس حياة الجاهليين ونزعاتهم، وأضاف قائلاً: "ولا أكاد أشك في أن ما بقي من الأدب الجاهلي الصحيح قليل جداً لا يمثل شيئاً ولا يدل على شيء، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي".³⁸

وقد تفاوتت آراء المؤلفين والدارسين بين من يرى أن طه حسين قد تأثر بالمستشرق صموئيل مرجليوث وبين من يرى أنه هناك عدة أشهر بين صدور بحث مرجليوث «أصول الشعر العربي»، وصدور كتاب «في الشعر الجاهلي» ومثل هذه الفترة القصيرة لا تؤكد ولا تثبت هذا التأثير العميق؛ لأنَّ تأليف طه حسين للكتاب المذكور قد مر بمراحل لها أهميتها في الكشف عن طبيعة صلة كتابه ببحث مرجليوث، فقد اشتغل بتدريسه للطلاب في شكل محاضرات وظل يرددها على مسامعهم كل سنة، حتى إذا ما تيقن بصحة ما انتهى إليه من الآراء حول هذا الشعر وروايته وتحقق له صحتها أذاعها بين الناس".³⁹

لا شك أن طه حسين كان يطلع بشغف على آراء المستشرقين إلى حد يعرب فيه عن ثنائه عليهم وإعجابه الشديد بهم، وفي معرض حديثه عن أحدهم يقول "إنني شديد الإعجاب بالأستاذ «هوار» وبطائفة المستشرقين، وبما ينتهون إليه في كثير من الأحيان من النتائج العلمية القيمة في تاريخ الأدب العربي".⁴⁰ ويفهم من قوله هذا أنه يعجبه منهجهم في تحقيق المسائل العلمية والوصول من

³⁸طه حسين، في الأدب الجاهلي، ص 63.

³⁹إبراهيم عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 131-132.

⁴⁰طه حسين، المرجع السابق، ص 194.

خلاله إلى النتائج وأيضاً يشير إلى أنه يستفيد ويستمد من آرائهم بشكل عام و خاصة كما يظهر في مواضع كثيرة من كتبه يأخذ ويقتبس من مرجليوث على الرغم من قصر الفترة الزمنية بين نشر بحث مرجليوث و صدور كتاب « في الشعر الجاهلي » لأنَّ هناك تطابقاً وتماثلاً كاملاً بين تصوريهما وأفكارهما، ونرى أنَّ طه حسين بسط الكلام في النقطتين الجوهريتين اللتين تطرق لهما مرجليوث وهما أن ما يسمى اليوم بالأدب الجاهلي لا يمثل حياة العرب الجاهلية الدينية والسياسية والاقتصادية؛ ولذلك فإنه من أجل دراسة حياة العرب الجاهلية لا يرجع إلى شعر هذه المرحلة ولا يعتمد عليه لأنه لا يعكس حياتهم، ولذلك فهو ينكر أن يكون هذا الأدب مرآة للحياة الجاهلية ومعبراً عنها، ولذلك فإنه لا يسلك إليها طريق امرئ القيس والنابعة والأعشى وزهير وإنما يسلك إليها طريقاً آخر " في نص لا سبيل إلى الشك في صحته... (هو) القرآن".⁴¹

ويتابع طه حسين قائلاً: إن الأدب الجاهلي لا يعبر عن لغة العرب الجاهلية واختلاف لهجاتها، ويستدل على ذلك بقراءة المعلقات . مثلاً . التي هي في حقيقتها لشعراء من قبائل شتى، ويرى أنها صورة للغة واحدة وليست ذات خصائص لهجية مختلفة، إذ إنه يرى أنَّ كل شيء مكتوب في هذه المطولات يدل على أنَّ اختلاف القبائل لم يؤثر في شعر الشعراء أيَّ تأثير فنحن بين خيارين إما أن نعتقد بأنه لم يحدث ولم يوجد هناك أيُّ اختلاف بين القبائل العربية من عدنان وقحطان لا في مستوى اللغة ولا في اللهجة ولا في المذهب الكلامي، وإما أن نعترف ونسلم بأنَّ هذا الشعر الموجود بين أيدينا لم يصدر

⁴¹طه حسين، المرجع السابق، ص 140

عن هذه القبائل، وإنما حمل عليها بعد الإسلام حملاً لأغراض مختلفة، ونحن إلى الثاني أميل منا إلى الأول.⁴²

ولا نريد أن نسهب في الرد على هاتين النقطتين، فقد تناولناهما أثناء حديثنا عن المستشرقين وبخاصة عن رائدهم في هذه القضية مرجليوث، ولكن من المفيد أن نؤكد أن منهج طه حسين يزعزعه مقومان أساسيان أحدهما فساد المقدمات التي أسس في ضوءها آرائه وملاحظاته مما أثر في صحة النتائج التي وصل إليها، ومما يمكن تقييمه في هذا السياق من النماذج تحريف طه حسين للنصوص التي يقتبسها من كتب القدامى وتحويرها حسب هواه لتأسيس وجهة نظره وتدعيمها، مثلاً فهو عندما ينقل عن ابن سلام الجمحي رواية عن أبي عمرو بن العلاء لا يلتزم بأصل الرواية بل يغيرها بما مفادها " ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا".⁴³ والصواب " ما لسان حمير وأقاصي اليمن بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنا، والثاني افتقاره إلى استقراء كل النصوص الشعرية التي أنشدت و قيلت في العصر الجاهلي، بل قام بانتقاء عشوائي لبعض النصوص على أنها كل الشعر الجاهلي، مما جعل أحكامه أقرب إلى الظن منها إلى اليقين.

فقد أثار طه حسين ضجة كبيرة بإصدار كتابه « في الشعر الجاهلي » الذي جعل العديد من الدارسين ينتقدونه نقداً لاذعاً؛ لأنهم رأوا فيه طعناً في الدين والعقيدة، وتتجلى بعض ملامح هذا الطعن في تعرضه لشخصيتي إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، وتأكيديه أنهما لا يعدوان أن يكونا مجرد شخصيتين أسطورييتين، على الرغم من أن القرآن الكريم قد أشار إليهما وتحدث

⁴²طه حسين، المرجع السابق، ص 96

⁴³طه حسين، المرجع السابق، ص 81

عنهما يقول طه حسين " للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن، لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها، ونحن نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى".⁴⁴

ومن ملامح الطعن التي أخذَ عليه أيضاً، ما كان يراه طه حسين في شأن القراءات السبع، لأنه يرى أن هذه القراءات ليست من الوحي بته ولا يؤدي إنكارها إلى كفر ولا فسق ولا اغتياز في الدين، وإنما هي قراءات منشأها اللهجات المحلية واختلافها فيقول طه حسين: وهنا لا بد من وقفة حول الموضوع، ذلك أن بعض رجال الدين فهموا أن القراءات السبع متواترة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - نزل بها الروح الأمين على قلبه، فمنكرها كافر في غير شك ولا ريب، والحق ليست هذه القراءات السبع من الوحي ولا علاقة لها به من قريب أو بعيد، ولا يكون جاحداً كافراً ولا فاسقاً ولا مغتمزاً في دينه، وإنما هي قراءات مصدرها اللهجات واختلافها.⁴⁵

ويكرر طه حسين بعض آراء ابن سلام الجمحي ويضيف إليها أخريات، مما لا مبرر لإعادة الحديث عنه أو التفصيل فيه، و كأن طه حسين يتحدث عن أسباب النحل فيرجعها إلى أسباب سياسية ودينية أو يرجعها إلى الرواة أو إلى أثر القصص أو إلى الشعبية الموجودة آنذاك"

⁴⁴طه حسين، المرجع السابق، ص 81

⁴⁵طه حسين، المرجع السابق، ص 95

ومضى طه حسين يبسط الأسباب التي تدفع الباحث إلى الشك في الأدب الجاهلي واتهامه، وردّها إلى أنّه لا يصور حياة الجاهليين الدنيّة والعقلية والسياسيّة والاقتصادية، كما أنّه لا يصوّر لغتهم وما كان فيها من اختلاف اللهجات، وتباينها بلهجاتها من اللغة الحميرية.

يقول الدكتور شوقي ضيف معقّباً على آراء متصلة بقضية الانتحال: والحق أنّ الشعر الجاهلي دخله وضع كثير، غير أنّ ذلك لم يكن خفياً على القدماء ، فقد عرضه على نقد شديد، تناولوا به رواته من جهة، وصيغه وألفاظه من جهة ثانية. أو بعبارة أخرى عرضه على نقد داخلي وخارجي دقيق . ومعنى ذلك أنهم أحاطوه بسياج محكم من التحري والتثبت، فكان ينبغي أن لا يبالغ المحدثون من أمثال مرجليوث وطه حسين في الشك فيه مبالغة تنتهي إلى رفضه كلياً، إنّما نرتاب فيما يرتاب فيه القدماء ونرفضه ، أما ما وثقوه ورواه أثباتهم من مثل أبي عمرو بن العلاء والمفضل الضبي والأصمعي وأبي زيد فحريّ أنّ نقبله ونأخذ به وجدير بنا أن نعتمد عليه ما داموا قد اتفقوا على صحته. ومع ذلك ينبغي أن نخضعه للنقد والانتقاد وأن نرفض بعض رواياتهم على وفق أسس علميّة منهجية لا لمجرد الظن وتلبية للنزعات، كأنّ يُزوَى لشاعر شعراً لا يرتبط بظروفه التاريخية، أو تجري فيه أسماء لمواضع بعيدة عن موطن قبيلته، أو يضم شعراً إسلامي النزعة ، ونحو ذلك مما يدفعنا نلمس الوضع لمساً.⁴⁶

وإذا قورن بين ما أثاره المستشرقون أمثال مرجليوث ونولدكه و ما تناوله طه حسين المتأثر بهم في تجربته الأدبية والنقدية عامة وفي آرائه حول صحة الشعر الجاهلي خاصة؛ لوجد أنّ هناك تقارباً ملموساً بل اتفاقاً ملحوظاً بوضوح

⁴⁶شوقي ضيف، المرجع السابق، ص 175

كالشمس في رابعة النهار؛ وهذا مما يؤكد ويبرز أنّ كلام طه حسين وآرائه في قضية الانتحال عبارة عن كلام و آراء هؤلاء المستشرقين وتكرار لما مضغوه وذلك بفضل دراسته على أيديهم و نتيجة تتلمذه على كتبهم وأبحاثهم فضلاً عن ترجمته وتفسيره لكلامهم ونقله إلينا بلسانه العربيّ المبين !!؟

وخطورة الأمر: أنّ هؤلاء المستشرقين ومن اتبع خطاهم من العرب حينما أثاروا هذه القضية كانوا يرمون من ورائها إلى مرمى خبيث؛ حيث كانوا يعرفون مكانة الشعر الجاهلي في تفسير وتفهم القرآن الكريم وكانوا ولم يزلوا له بالمرصاد، ويدركون أنّ علماء المسلمين منذ مستهل الإسلام حتى يومنا هذا في كافة العصور قد شعروا بحاجتهم إلى الشعر العربيّ ؛ للاستعانة به والاستمداد منه في حل معاهد وشرح غوامض الألفاظ والأساليب الغريبة الواردة في القرآن الكريم ، والأحاديث النبوية الشريفة؛ فتركزوا عليه رواية وحفظا ودراسة لأساليبه ومعانيه وما يوجد فيه من ذكر لأيام العرب ووقائعهم . ولولا هذا الباعث الديني؛ لاندثر الشعر الجاهلي، وكان نسيا منسيا.⁴⁷

ومن كثرة الخلاف حول آراء ووجهة نظر طه حسين يمكننا القول بأنه قد جلب عليه ردود فعل كثيرة، فقام بإعادة نشر كتابه تحت اسم – في الأدب الجاهلي – بعد إضافات إليه، وحذف منه، وقد اقتبس معظم مواده من روايات ابن سلام، واستنباطات مرجليوث، وأضاف إليها، وعمم الأحكام الفردية، واعتبر الأمور الجزئية قوانين كلية، وصرح بأن مجموعة كثيرة من الأشعار المعزوة إلى العصر الجاهلي لا تمتّ إليه بصلة وإنما هي منحولة وصنّعة شعراء المسلمين بعد مرور الإسلام ثم ذكر بعد ذلك الأسباب التي دفعته إلى الشك في الشعر الجاهلي منها: أن الشعر الجاهلي لا يمثل حياة الجاهلية الدينية والعقلية

⁴⁷رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، ط6، القاهرة، مطبعة الخانجي، 1420، ص 111

والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، كما أنه لا يصور اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه من حيث انقسام لغة العرب قحطانية وعدنانية⁴⁸ كما أنه لا ينقل الخلافات بين الأهداف في القبائل أن الشعر الجاهلي قد وصل إلينا عن طريق الرواية الشفوية، والرد على هذه الأسباب في غاية السهولة لا يخفى على الدارس في الشعر الجاهلي. ثم تحدث بعد ذلك عن أسباب الوضع في الشعر الجاهلي فنذكر منها: السياسة والقصص و ظاهرة الشعوبية حيث كانت الخلافات و الأحداث السياسية وبخاصة في عهد الخلفاء الراشدين مجالاً خصباً لوضع الشعر كما كان في العصر الأموي والعباسي فئة من الناس اتخذوا من الحديث عن القصص مهنة لهم وقد عمد هؤلاء إلى اختلاق الشعر لأغراض شتى من تزيين القصص وإمتاع المستمعين وأيضاً الخصومة التي ثارت بين العرب والفرس لها أثر واضح في وضع الشعر وإضافته إلى الشعراء الجاهليين , فقد كان الفرس يختلفون ويضعون بعض الأشعار التي تظهر عيوب العرب ومثالبهم وينسبونها إلى شعراء جاهليين. وبالمثل فقد فعل العرب الذين كانوا يردون عليهم وكذلك عد تأثر رواة كل صنف من العرب وغيرهم من أسباب وضع الشعر لأن الرواة يتأثرون بما يتأثر به صنفهم المنتمون إليه وكل هذا حسب رأيه.

وستعرض لأجوبة النقاد عن هذه الأسباب واحدا فواحدا، أما كون الشعر الجاهلي غير مقيد بالكتابة بشكل منظم في العهد الذي أنشد فيه فهذا شيء مسلم به، ولكن الروايات التي تحكي بأن العرب جمعوا أيامهم ومفاخرهم وأنسابهم في ديوان، وأن هناك أشعارا تدل على أن العرب كانوا يعرفون الخط العربي من تلك الأبيات بيت أبي ذؤيب:

⁴⁸طه حسين، المرجع السابق، ص 80

برقم ووشم منا نمفمت :- بمشيمها المزهدها الهدى

وبيت المرقش:

الدار قفر والرسوم كما :- رقص في ظهر الأديم قلم

وبيت طرفة:

كسطور الرق رقصه :- بالضحي مرقش يشمه

كأنها كانت نسيا منسيا عند هؤلاء الباحثين، والحال أن الروايات اللائي تنقل أن ملك الحيرة التابعة للساسانيين نعمان بن المنذر، أمر بكتابة المدائح التي قيلت فيه وفي أسرته، وأن هذه المدائح وصلت إلى الأمويين معقولة، ويمكن أن تقبل.

وأما عدم احتواء الشعر الجاهلي على عناصر الشرك الذي كان عقيدة للعرب آنذاك، فقد أجاب بعض الباحثين عنه بأن الشعر الجاهلي كان معتزلاً منتبذاً عن كل ما يتعلق بالدين،⁴⁹ فإن أغمضنا عن هذا القول، وافترضنا أن الرواة المسلمين تركوا أخذ الأشعار المتضمنة لعناصر الشرك المخالفة لأساس دينهم،⁵⁰ وكان هذا الفرض والاحتمال حقاً لما ينتج هذا أن تراث الشعر الجاهلي طرا ترك من قبل الرواة المسلمين، ولكن يلزم فقط أن الشعر المحتوي على عناصر الشرك ترك فحسب، مع أن أشعاراً من هذا النوع- وإن كانت قليلة- قد وصلت إلينا.

وأما مسألة اختلاف اللهجات بين شمال وجنوب جزيرة العرب، فأول من تحدث فيها علماء عصر التدوين، ولكن لا يصح أن يعول على هذا و يقال:

Blachere؛⁴⁹F, Krenkow, "Şair", İA, XI, 291. تاريخ الأدب العربي، (تح. إبراهيم القلاني)، دار

الفكر المعاصر، بيروت، 1998، ج1، ص 211.

⁵⁰ محمد فهمي، تاريخ أدبيات عربية، إسطنبول، مطبعة عامره، 1917، ص 242

إنه كان في الجزيرة العربية لغتان مختلفتان صرفا ونحوا؛ لأنه لم تحدث عند ظهور الإسلام - عدا روايات ضئيلة تروي أن هناك كلمات مختلفة - اختلافات وفروق لغوية تجعل التفاهم مستحيلا - وأيضا - بدون نظر إلى أن اللغة كائنة حيوية يمكن أن تتغير مع مرور الزمن والقياس بين لغة الشعر الجاهلي وبين لغة الكتابات المكشوفة في اليمن التي تنتمي إلى ما قبل خمسة عشر قرنا قبل الإسلام، وبدأ من هنا الوصول إلى الحكم بأنه كانت تستخدم في شمال وجنوب جزيرة العرب لغتان مختلفتان من كل الوجوه، يكون هذا القياس قياسا مع الفارق، والحكم حكما جائرا.

الخاتمة: من المعلوم أن البحث العلمي لا بد أن تتمخض منه نتائج يستخلصها الباحث من نتاج بحثه، وهذه الدراسة كغيرها من الدراسات الأخرى، فقد تمخضت عنها مجموعة من النتائج، والتي يمكن أن أجملها في النقاط التالية :

1- تبين من خلال البحث أن مشكلة الانتحال ليست وليدة عصرنا هذا بل هي قديمة بقدم الأدب تناولها النقاد الفحول مثل ابن سلام الجمحي قبل أن يتحدث عنها طه حسين وأستاذه مرجليوث الذي تأثر وانطبع به في آراءه، وإنما كان لهما فضل السبق في بعثها من مرقدتها، وإثارتها من جديد بعد ادعاءاتهما على الشعر الجاهلي، وقد تبين ذلك من خلال آرائهما، وردود النقاد عليهما.

2- وظهر مما سبق من خلال التطرق لآراء داعمي فكرة الانتحال في الشعر الجاهلي والقائلين بها ومدحضي هذه الفكرة والرادين لها أنه لا يمكن أن يحكم على هذا التراث الضخم = بمجرد كون بعضه منحولا، وبعضه منسوبا إلي غير قائله، وفقدان بعض خواصه اللهجية - ولا سيما - الأشعار التي يقال: إنها منحولة ومصنوعة، هي في قمة البراعة والبلاغة التي يتمتع أن يبدعها كل من

يشاء = أنه موضوع ومختلف بعد ظهور الإسلام، أجل هناك نصوص فردية نبه عليها العلماء مثل الأشعار الجاهلية التي هي ذات طابع ديني و التي تحوي بين طياتها كثيرا من الألفاظ والمفاهيم والأساليب و المصطلحات الإسلامية فضلاً عن خلوها من الآثار الوثنية التي تقتضيها طبيعة هذه الأشعار. ولكن ليس من الإنصاف -ودأب المنصفين- تعميمها.

3- وأيضا وصل بنا البحث إلى أن الانتحال بمفهومه الأدبي نوع من أنواع السرقات الشعرية لأن السرقات لها أنواع وأشكال أخرى ماعدا الانتحال وهذا يعني أن بينهما عموما و خصوصا مطلقا بمعنى أن كل الانتحال سرقة ولكن ليس كل سرقة انتحالا

4- وأيضا رأينا أن هناك فرقا بارزا بين ما يسمى بتوارد الخواطر وبين السرقات حيث إن الأول لا يدخل تحت مفهوم الثاني.

المراجع:

- ابن الأثير، ضياء الدين. (1995). المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، (تح. محمد محي الدين عبد الحميد)، بيروت: المكتبة العصرية.
- ابن سلام، محمد بن سلام بن عبيد الله الجمحي. (بدون تاريخ). طبقات فحول الشعراء، (تح. محمود محمد شاكر)، ، جدة: دار المدني.
- ابن منظور، محمد بن مكرم أبو الفضل الأنصاري، (1414). لسان العرب، الطبعة الثالثة، بيروت: دار صادر.
- إدوارد فنديك، (1409). اكتفاء القنوع بما هو مطبوع، الطبعة الثانية، قم : مطبعة بجمن.
- الأسد، ناصر الدين. (1977). مصادر الشعر الجاهلي، الطبعة السابعة، بيروت: دار الجيل.

- الأسدي، ناصر الدين. (1988). مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، الطبعة السابعة، القاهرة: دار المعارف.
- الأعشى، ميمون بن قيس. (1950). ديوان الأعشى الكبير، (تح. محمد حسين)، مصر: مكتبة الآداب بالجماميز.
- البدوي، عبد الرحمن. (1986). دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، بيروت: دار العلم للملايين.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. (1385-1965). الحيوان، (تح. عبد السلام محمد هارون)، القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- الجبوري، يحيى. (1407-1986). الشعر الجاهلي خصائصه وفنونه، الطبعة الخامسة، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- حسين، طه. (1981). في الأدب الجاهلي، الطبعة الرابعة عشر، القاهرة: دار المعارف.
- الرازي، أبو حاتم. (1420). الزينة، (تح. حسين الهمداني)، القاهرة: دار الإيمان.
- الزهري، إبراهيم بن محمد بن زكريا. (1412/1992). شرح شعر المتنبي السفر الأول، الطبعة الأولى تح: مصطفى عليان، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي. (2011). الإتيقان في علوم القرآن، (تح. شعيب الأرنؤوط)، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون.
- _____، (1433-2012). عقود الجمان، (تح. عبد الحميد ضحى)، القاهرة: دار الإمام مسلم للطباعة والنشر والتوزيع.
- ضيف، شوقي. (1960). العصر الجاهلي، الطبعة الحادية عشرة، القاهرة: دار المعارف.
- عباس، إحسان. (1391/1971). تاريخ النقد الأدبي عند العرب، الطبعة الأولى، بيروت: دار الثقافة.
- عبد التواب، رمضان. (1420). فصول في فقه العربية، الطبعة السادسة، القاهرة: مطبعة الخانجي.

عبد الرحمن، إبراهيم. (1980). الشعر الجاهلي قضاياه الفنية والموضوعية، بيروت: دار النهضة العربية.

عتيق، عبد العزيز. (2010). تاريخ النقد الأدبي عند العرب، بيروت: دار النهضة العربية. علي، جواد. (1987). المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت: دار العلم للملايين.

فهمي، محمد. (1917). تاريخ أدبيات عربية، إسطنبول: مطبعة عامره. القزويني، الخطيب. (1998). الإيضاح في علوم البلاغة، الطبعة الرابعة، بيروت: دار إحياء العلوم.

كعب بن زهير. (1997). ديوان كعب بن زهير، (تح. علي فاعور)، بيروت: دار الكتب العلمية.

محمد بن إبراهيم، الحمد. (1428). خواطر، السعودية: دار ابن خزيمة. المراغي، أحمد بن مصطفى. (1422). علوم البلاغة البيان والمعاني والبديع، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية.

مرجليوث، صموئيل. "أصول الشعر العربي"، مجلة الجمعية الآسيوية، عدد يوليو، 1925. المرزباني، (1995). الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، الطبعة الأولى، (تح. محمد حسين شمس الدين)، بيروت: دار الكتب العلمية.

مطلوب، أحمد. (2007). معجم المصطلحات البلاغية و تطورها، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.

نبوي، عبد العزيز. (بدون تاريخ). دراسات في الأدب الجاهلي، القاهرة: دار الصدر للطباعة.

ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري. (1410-1990). السيرة النبوية، القاهرة: دار الأدب العربي.

المصادر التركية

Özdoğan, M. Akif. (2005). "Klasik Arap Şiirinde İntihâl Olgusu", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (6), 66-106.

Sezgin, Fuat. (1993). “Orijinallik ve İntihâl Arasında Eski Arap Şiiri”, Bursa: *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (5), 311-316.

Yalar, Mehmet. (2008). “Cahiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi”, Bursa: *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2), 95-120.

Krenkow, F, [Nihad M. Çetin], “Şair”, *İA*, XI, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979, 291-294.

İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE DİSİPLİNLER ARASI ELEŞTİRİ

HZ. PEYGAMBERİN KUR'ÂN TEFSİRİNE FARKLI BİR BAKIŞ

Cahit KARAALP*

Giriş

Bir hitap şeklinde nazil¹ olan ve mübin vasfını taşıyan Kur'an,² Hz. Peygamberin tebliğ ve tebyini ile ilk dönem muhataplarına sorunsuz ve eksiksiz bir şekilde aktarılmıştır. Hz. Peygamberin vefatının hemen sonrasında hitaptan kitaba dönüşen Kur'an, dilin değişmesi ve dış bağlam eksikliği gibi saiklerin de etkisiyle³ anlam sorunlarının konusu olmuştur. Sahabe döneminde başlayan ve daha sonralarda sistematik hale gelen tefsir,⁴ aslında bu anlam sorunlarına cevap vermeye dönük olan faaliyetler bütünüdür. İslam kültür havzasında kaleme alınan tefsirler, konuya verilen ehemmiyetin ve Kur'an'ın herkes için aynı ölçüde açıklıkta/mübinlikte olmadığını göstergesidir. 23 yıllık süreçte gelişen olaylar, vuku bulan sorunlar, gösterilen tepkiler ve sorulan sorular üzerine peyderpey nazil olan Kur'an'ın ilk müfessiri olarak kabul edilen Hz. Peygamberin⁵ Kur'an'ın tümünü mü yoksa bir kısmını mı tefsir ettiği

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi/Tefsir Bölümü; cahitkaraalp@hotmail.com; orcid.org/0000-0001-5898-6819

¹ Bk. Alak, 96/1, Müzzemmil, 73/1; Müddessir, 74/1 vs.

² Yusuf, 12/1; Kasas, 28/2; Yasin, 36/69.

³ Zekeriya Pak, “Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri (Taberi Öncesi)”, *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yay, 3. Basım, 2015), 118.

⁴ Muhammed Coşkun, *Tefsirin İlk Çağları* (İstanbul: İFAV Yay., 2019), 334; Mehmet Sürmeli, *Hiz. Peygamberin Kur'an Anlayışı* (Ankara: Asitan Kitap, 2014), 162.

⁵ İsmail Çalışkan, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Bilay Yay., 2019), 25; Mevlüt Erten, “Tefsir İlminin Doğuşu ve Gelişimi”, *Tefsir Tarihi*, ed. Ali Rıza Gül&Muhammed Ersöz (İstanbul: Lisans Yay., 2014), 139; Ali Ekber Babai, *Tefsir Ekolleri*, Çev: Kenan Çamurcu, 3 Cilt (İstanbul: el-Mustafa Yay., 2014), 1/38; Ali Eroğlu, “Geleneksel Tefsir Açısından Bir Müfessir Olarak Hz. Peygamberin Kur'an Tefsirindeki Rolü”, 18 Nisan 2005 Isparta, VIII.

meselesi tefsir ilim tarihinde tartışılan önemli konuların başında gelmektedir.⁶ Tebliğimizde bu tartışmaların detayına girilmeden Kur'an'ın ilk dönemde tefsire ihtiyaç duyup duymadığı, Hz. Peygamberin Kur'an'ı tefsir mi tebyin mi ettiği, tebyin ve tefsir arasında ne gibi bir farkın olduğu, Hz. Peygamberin Kur'an'ın ne kadarını ve nasıl tefsir veya tebyin ettiği mevzuları üzerinde durulacak ve konuyla ilgili görüşümüz örnekler bağlamında ortaya konulacaktır.

1. Nüzul Sürecinde Tefsire Duyulan İhtiyaç ve Hz. Peygamberin Tefsiri Sorunu

Nüzul döneminde Kur'an'ın tefsire ihtiyaç duyup duymadığı ve ne kadarının tefsir edildiği meselesi tefsir tarihinin önemli mevzularından biridir. İslam mezhepleri ve müfessirler konuyla ilgili birbirinden oldukça farklı görüşler serdetmişlerdir. Kimine göre Hz. Peygamber Kur'an'ın tamamını, kimine göre çok az bir kısmını, kimine göre büyük bir bölümünü kimine göre de ihtiyaç duyulan kadarını tefsir etmiştir. Hz. Peygamberin Kur'an'ın ne kadarını tefsir ettiği meselesinin, Kur'an'ın ilk günden itibaren bir hitap olarak değil bir kitap halinde indiğini tahayyül eden zihin yapısından ve nüzul süreci sonrasında gelişen müfessirin baştan sona Kur'an'ın tümünü tefsir etmesi gerektiği yargısından kaynaklandığını düşünmekteyiz. Hâlbuki bu anlayış Hz. Peygamber dönemi için söz konusu değildi. Zira Kur'an'ın apaçık Arapça bir dille inmiş olması, muhatapların vahyin indiği ortamda yaşamaları, ayetlerin inişine sebep olan olayları bilmeleri, vahyin dilini kullanmaları ve hitap edilen kişileri tanımaları sebebiyle ilk muhataplar için

Kutlu Doğum Sempozyumu, ed. İsmail Yakıt (Isparta: Tuğra Matbaası, 2006), 61; Nihat Uzun, “Hz. Peygamber’in Tefsirinde “Bağlam” Meselesi”, *Bilimname*, 22 (2012/1), 131; Ferruh Kahraman, “Hz. Peygamber (s.a.s.)’in Tefsirinin Kur’an İlimlerindeki Yeri”, *Diyanet İlmî Dergi*, 49/1 (2013), 11.

⁶ Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân bin Ebû Bekr bin Muhammed, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafâ Deyb el-Bûğâ, 2 Cilt (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 2002), 2/1286-1289; Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-müfessirün*, 3 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.), 1/36-40; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 33; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV Yay., 32. Basım, 2016), 61-64; Fethi Ahmet Polat, *Tefsir Araştırmalarında Yöntem Sorunları I-II*, (Konya: Aybil Yayınları, 2. Basım, 2014), 285-287; Pak, “Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri”, 122-123; Ali Ekber, *Tefsir Ekolleri*, 1/38-90; Suat Yıldırım, *Peygamberimiz’in Kur'an Tefsiri* (İzmir: Işık Yay., 2. Basım, 2014), 46-52.

Kur'an'ı anlamama gibi bir durum söz konusu değildi.⁷ Zaten müşrikler Kur'an'ı anlamadıklarını iddia etmemiş aksine anladıkları vahyin duyulmasına, yayılmasına engel olmaya çalışmışlardı.⁸

Hz. Peygamberin Kur'an'ın tümünü tefsir ettiğini söyleyenler, Nahl, 16/44. ayete istinaden Hz. Peygamber'in Kur'an'ın lafızlarını tebliğ edip tamamını açıkladığını, değilse görevini eksik yapmış olacağını, herhangi bir kitap dahi açıklanırken Kur'an'ın açıklanmamış olmasının düşünelemeyeceği görüşünü savunmaktadırlar. Bu görüşün destekçileri Hz. Peygamberin riba ayetini tefsir etmeden vefat ettiği haberinin inen her bir ayet hakkında resulullahın sahabelerini bilgilendirdiğine, açıklamada bulunduğu delil olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁹ Bu görüş her ne kadar İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) nispet edilmekte¹⁰ ise de kimi araştırmacılar bunun doğru olmadığını, İbn Teymiyye'nin sözlerinin eksik ve yanlış anlaşıldığını, ayet tefsirlerinin nasıl yapılması gerektiğini belirttiği Mukaddime'sinde sünnette bulunmadığı takdirde sahabe sözlerine başvurulması gerektiğini belirttiğini¹¹ bunun da zikredilen bu görüşün aksini gösterdiğini ifade etmişlerdir.¹² Hz. Peygamberin Kur'an'ın sadece az bir

⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 1/41-42; Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed bin Abdullâh, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, 4 Cilt (Kâhire: Dâru't-Turâs, 3. Basım, 1984), 1/14; İbn Haldun, Abdurrahman bin Muhammed, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 348; Zürkani, Muhammed Abdulazim, *Menahilu'l-irfan fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed bin Ali (Kahire: Daru'l-Hadis, 2001), 2/12; Halid Abdulaziz, *Tefsiru'n-Nebevi*, 39; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yay., 2014), 37; Coşkun, *Tefsirin İlk Çağları*, 38-39; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 26.

⁸ Fussilet, 41/26.

⁹ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1286-1289; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirün*, 1/36-40; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 61-64; Polat, *Tefsir Araştırmalarında Yöntem Sorunları I-II*, 285-287; Pak, "Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri", 122-123; Yıldırım, *Peygamberimiz'in Kur'an Tefsiri*, 46-52.

¹⁰ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1286-1289; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirün*, 1/36-40; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 61-64; Polat, *Tefsir Araştırmalarında Yöntem Sorunları I-II*, 285-287.

¹¹ İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed bin Şihâbuddin Abdulhalîm, *Şerhu Mukaddimeti't-Tefsîr*, şerh: Muhammed Sâlih Useymîn (Riyad: Mededü'l-Vatani li-n-Neşr, 2005), 130-131.

¹² Halid Abdulaziz el-Bâtîli, *Tefsiru'n-Nebevi*, 2 Cilt (Riyad: Daru'l-Künuzu'l-İşbiyye, 1431), 44; Esat Sabırlı, "Tefsir Tarihinde Yerleşik Bir

kısmını tefsir ettiğini söyleyenler, Kur'an'ın çoğunun tefsire ihtiyaç duymadan anlaşıldığını, peygamberden gelen tefsir rivayetlerinin oldukça az olduğunu, sahabe arasındaki tefsir ihtilaflarının Hz. Peygamberin her ayeti tefsir etmediğini gösterdiğini, resulullahın Abdullah İbn Abbas için yaptığı *dinde fakih olması* yönündeki duasının da bunu gösterdiğini, Ahmet bin Hanbel'in tefsir, meğazi ve melahimin aslının olmadığını söylediğini ifade etmiş ve Hz. Aişe'den gelen Hz. Peygamberin *Cebrail'in ona öğrettiği birkaç âyet dışında Kur'an'dan herhangi bir şey tefsir etmediği* rivayetini¹³ delil olarak sürmüşlerdir. Bu görüş Gazali (ö. 505/1111), Suyuti (ö. 911/1505), Ahmet Emin gibi âlimler tarafından dile getirilmiştir.¹⁴

Kur'an'ın tamamının veya az bir kısmının tefsir edildiği görüşleri İslam âlimleri tarafından değerlendirilmiş ve resulullahın ne meydana boş bırakacak kadar az, ne de aklı devre dışı bırakacak kadar fazla tefsir yaptığı ifade edilerek görüş sahiplerine bazı tenkitler yöneltilmiştir.¹⁵ Zehebi, her iki görüşünde ifrat ve tefrit içerdiğini ifade etmiş ve Hz. Peygamberin Kur'an'ın tamamını veya az bir kısmını değil büyük bir bölümünü tefsir ettiğini iler sürmüştür.¹⁶ Zehebi'nin bu görüşü de tenkid edilmiş¹⁷ ve Hz. Peygamberden nakledilen tefsir rivayetlerinin bu görüşü onaylamadığı, Hz. Peygamberin tefsir etmesi gerektiği kadarını tefsir ettiği ifade edilmiştir.¹⁸ Kur'an'ın ana/amaç ve ara/araç konularının olduğu, araç konuların açıklanmasına gerek olmadığı, ancak ana konuların izaha kavuşturulmadığı zaman dinin eksik kalacağı bu yüzden de muhakkak açıklanması gerektiği, Hz. Peygamberin

Kabulün Tahlil ve Tenkidi: İbn Teymiyye'ye Göre Hz. Peygamber (s.a) Kur'an'ın Tamamını Tefsir Etmiş Midir?", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 17/2 (2017), 36.

¹³ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed bin Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, 15 Cilt (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013), 1/46.

¹⁴ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, 2/1289; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/36-40; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 61-64; Polat, *Tefsîr Araştırmalarında Yöntem Sorunları I-II*, 285-287; Pak, "Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri", 122-123; Yıldırım, *Peygamberimiz'in Kur'an Tefsiri*, 46-52.

¹⁵ Pak, "Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri", 122-123; Yıldırım, *Peygamberimiz'in Kur'an Tefsiri*, 54; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 61-64; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 33.

¹⁶ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/36-40.

¹⁷ Ali Ekber, *Tefsir Ekolleri*, 1/46-47.

¹⁸ Halid Abdulaziz, *Tefsiru'n-Nebevi*, 51; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 61-64; Sürmeli, *Hz. Peygamberin Kur'an Anlayışı*, 162.

dinde ana/amaç konular kategorisine girebilecek her konuyu mutlaka açıkladığı görüşü de ileri sürülmüştür.¹⁹

Bazı Şii âlimler, Hz. Peygamberin tüm Kur'an'ı beyan ettiğini, bu beyanlara her sahabenin aynı oranda vakıf olmadığını, Hz. Ali'nin peygamberimizden gelen zahir ve batın tüm beyanlara vakıf olduğunu, kendisine ait olan mushafta bunların hepsini yazdığını, bu beyanların hepsinin Ehl-i Beyt imamları tarafından da bilindiğini, ancak hepsinin günümüze kadar gelmediğini, beyanların hepsinin beklenen gaib imamda bulunduğunu ve imam geldiğinde bunları açıklayacağını ifade etmişlerdir.²⁰

İniş sürecinde Kur'an ve hayat arasında canlı bir diyalogun varlığından söz edebiliriz ki sebebi nüzul rivayetleri de bu diyalogun ifadeleri hükmündedir. Kur'an, belli olay ve olgular üzerine nazil olduğu için dönemin şartlarını, ahvalini tasvir ve tetkik etmekte ve adeta dönemi tefsir etmekteydi. Hz. Peygamberin arkasında iş çevirenler afişe ediliyor, peygambere tertipler kuranlar bildiriliyor, müşriklerin amaç ve hedefleri gözler önüne seriliyor, sorulan sorulara cevaplar veriliyor ve peygambere takınması gereken tavırlar öğretiliyordu. Hz. Peygamberin evini, mescidini, arkadaşlarını, akrabalarını, duygularını, fiillerini, ahlakını, savaşılarını, yaşadığı yeri ve özelliklerini, yakın ve uzak düşmanlarını konu edinen Kur'an'ı hayatın kendisi zaten tefsir etmekteydi. Kur'an, o dönem olgu, sorun ve çözümleri ile birlikte indiği çağın insanına aktarmakta ve o dönem üzerinden tüm insanlığa mesaj vermekteydi. Bu açıklamalar ışığında Hz. Peygamber döneminde aslında tefsire ihtiyaç duyulmadığını,²¹ Kur'an'ın yeterince anlaşıldığını, sadece gayba taalluk eden ve bazı kişilerce anlaşılmayan veya onlara kapalı gibi duran çok az sayıda ayetin Peygamber tarafından açıklandığını söyleyebiliriz.²² Hadis kitaplarında Hz. Peygamberden nakledilen tefsir rivayetlerinin azlığı²³ ve ayet tefsirleri hakkındaki sahabe ve tabiun ihtilafının

¹⁹ Polat, *Tefsîr Araştırmalarında Yöntem Sorunları I-II*, 285-287.

²⁰ Ali Ekber, *Tefsir Ekolleri*, 1/51-91

²¹ Coşkun, *Tefsirin İlk Çağları*, 38-39.

²² Pak, "Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri", 117; Çalışkan, *Tefsir Tarihi* 26; Coşkun, *Tefsirin İlk Çağları*, 38-39;

²³ İlgili rivayetler ve değerlendirmeler için bk. Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri: İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, (Ankara: Kitâbiyât Yay., 2003), 105-110; Coşkun, *Tefsirin İlk Çağları*, 320-330.

fazlalığı da bunun delili sayılabilir.²⁴ Hz. Peygamber, vahyin ilk muhatabı, mübelliği ve mü'minlerin örnek şahsiyeti/üsve-i hasenesi²⁵ olduğu için Kur'an'ı muhataplarına bir müfessir gibi anlatmamış aksine uymakla yükümlü olduğu için²⁶ ayetleri aktarırken birebir yaşamış, onları pratize etmiştir. Soru formatında gelen ayetlere cevap vererek, kul ile başlayan ayetleri muhataplarına tebliğ ederek, Kur'an'ın emir ve yasaklarına uyararak, kıssalardan gereken dersi çıkararak, kendine vahiy doğrultusunda yön vererek kısacası vahyi yaşayarak tebliğ ve tebyin etmiştir. Zira her peygamber gibi²⁷ Hz. Peygamber de tebliğ ve tebyin ile görevliydi.²⁸ Hz. Peygamber, tebliğ ve tebyini birlikte yürütmüş ve yaşamının bir parçası haline getirerek, hayatını Kur'an'la bütünleştirmiştir. Hz. Aişe'nin "ahlakı Kur'an'dı" sözü de bu gerçeğin bir ifadesidir.²⁹

Hz. Peygamberin vefatı ile birlikte hayatla canlı bir diyalog halinde olan vahiy kesilmiş ve bir hitap şeklinde nazil olan Kur'an kitap halini almıştır. Hitabın kitap haline gelmesi beraberinde bazı anlam problemlerini de getirmiştir. Zira artık hitabın bağlamı olaylar, olgular değil satırlar olmuştur. Artık olayların, olguların yerini sebebi nüzul rivayetleri almıştır. Yani artık Hz. Peygamberin tebyini yerini tefsire, pratik yerini teoriğe bırakmıştır.

2. Hz. Peygamberin Kur'an'ı Tefsir veya Tebyin Etmesi Meselesi

Hz. Peygamber nüzul döneminde Kur'an'ı tefsir mi, tebyin mi ettiği meselesinin ilk olarak burada tartışıldığını söyleyebiliriz. Zira bakabildiğimiz kadarı ile peygamber tefsirini konu edinen tüm çalışmalar tebyin ile tefsiri eş anlamlı iki kelime olarak değerlendirmişlerdir. Halbuki bu iki kelime eş anlamlı değil yakın anlamlı kelimelerdir.

"Benâ" fiilinden gelen "beyan" kelimesi sözlükte, "vüzh/açıklama, izah etme, inkişaf, ortaya çıkma/zuhur, ayrılma, bitişirme, kesinlik" gibi anlamlara gelmektedir. Kelimenin kökeninde bulunan "beyn" sözcüğü, "ayrılık ve ittisal/birleşme" anlamlarını veren ezdad kelimelerdendir. Fesahat

²⁴ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/36-40; Coşkun, *Tefsirin İlk Çağları*, 320-330; Pak, "Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri", 123; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 55; Ali Ekber, *Tefsir Ekolleri*, 1/46.

²⁵ Ahzap, 33/21

²⁶ Yunus, 10/109; En'am, 6/106.

²⁷ İbrahim, 14/4.

²⁸ Nahl, 16/44, 64, 82; Maide, 5/67; A'raf, 7/68. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 39; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 26.

²⁹ Müslim, "Misafirin", 139; Ebu Davud, "Salat", 316.

sahibi kişi için “beyyin” ifadesi kullanılır. Yine aynı kökten gelen “beynune” kelimesi “kesinlik” anlamına gelmektedir. Hadislerde “beyyinenin/ıspatın/kanıtın iddia edene” düştüğü ifade edilmektedir.³⁰

“Beyan” kelimesi türevleri ile birlikte Kur’an’da toplam 257 defa geçmektedir.³¹ Kur’an’dan “beyan” kelimesinin, “gizli olanı ortaya çıkarmak,³² benzeşenleri ayırt etmek,³³ ihtilafları gidermek³⁴” gibi fonksiyonlarının olduğunu öğrenmekteyiz. Kur’an’da “tebyin” ifadesinin geçtiği yerlerin hemen sonrasında tefekkür etmek,³⁵ zikretmek,³⁶ akletmek,³⁷ hidayete ermek,³⁸ muttaki olmak,³⁹ yakın etmek,⁴⁰ ilm/bilmek⁴¹, sapmamak,⁴² şükretmek⁴³ gibi kelimeler gelmektedir. Bu kullanımlar beyanın kişinin kalbini ve beynini aktif kıldığını göstermektedir. Beyan kelimesi Kur’an’da geçtiği yerlerinde hepsinde genel olarak, “*berrak, apaçık, seçik, net, şeksiz,*

³⁰ Ferâhîdî, Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Dr. Davud Sellum vd. (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2004), 74-75; Cevherî, İsmâîl bin Hammâd, *Mu'cem es-sihâh*, thk. Halîl Me'mun Şeyhâ, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 2008), 120-121; İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed bin Mukerrem el-İfrikî el-Mısırî, *Lisânu'l-Arab*, thk. Yusuf Bekai vd., 2 Cilt (Beyrut: Müesseseti'l-A'lem li'l-Matbuât, 2005), 1/404-405; Feyyûmî, Ahmed bin Muhammed bin Alî Ebu'l-Abbâs el-Hamevî *el-Misbâhu'l-munîr fî garîbi's-şerhi'l-kebîr*, thk. Eymen Abdurrezzâk eş-Şevvê (Dimeşk: Daru'l-Menhel, 2016), 75; Firuzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed bin Ya'kub, *el-Kâmusu'l-muhît*, thk. Halil Me'mun Şeyhâ, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 5. Basım, 2011), 146; Ragıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Huseyn bin Muhammed, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halil Ayteni, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 2001), 45-46.

³¹ Muhammed Fuâd Abdalbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzî'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Dâru'l-hadîs, 2007), 173-178

³² Maide, 5/15.

³³ Bakara, 2/70.

³⁴ Zuhruf, 43/63; Nahl, 16/64.

³⁵ Bakara, 2/219, 266.

³⁶ Bakara, 2/221.

³⁷ Bakara, 2/242.

³⁸ Al-i İmran, 3/103.

³⁹ Bakara, 2/187.

⁴⁰ Bakara, 2/118.

⁴¹ En'am, 6/105.

⁴² Nisa, 4/176.

⁴³ Maide, 5/89.

şüphesiz, kesin, ihtilaflısız, ek bir delile ihtiyaç duymayacak kadar açık, açıklama” anlamlarını vermektedir.

“F-s-r” kökünden gelen “tefsir” kelimesi Arap dil sözlüklerinde, “bir şeyi beyan etmek, keşf etmek, açıklamak/tavzih etmek” anlamlarına gelmektedir. “Fesr” kökünden gelen kelimeler, “tabibin suya bakarak belli bir neticeye ulaşması, üzeri örtülü bir şeyin açılması, kişinin idrarına bakıp hastalığına karar verilmesi, bir mananın ortaya konulması, müşkil bir lafızdan muradın çıkarılması” için kullanılır.⁴⁴ Maddi ve manevi keşif için de kullanılan⁴⁵ tefsir kelimesi istilahta, “Kur’an hakkında konuşan ve insanın gücü nispetinde Allah’ın muradını ortaya koymak için Kur’an’ı araştıran ilim” olarak tarif edilmiştir.⁴⁶ “Tefsir” kelimesi, Kur’an’da sadece Furkan suresi 33. ayette geçmektedir. Kur’an’ın toptan bir defada indirilmesi gerektiğini söyleyen müşriklere cevap olarak zikredilen tefsir kelimesine tefsir kitaplarında, “keşf/üzerine açma, ortaya çıkarma, beyan/açıklama, tafsil/izah, zuhur/açığa çıkarma, mana/anlam” anlamları verilmiştir.⁴⁷

⁴⁴ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, 633; İbn Fâris, Ebu'l Huseyn Ahmed bin Zekerıyyâ, *Mekâyısu'l-luğâ*, thk. Enes Muhammed eş-Şâmî (Kâhire: Dâru'l-Hadıs, 2008), 738; Cevherî, *Mu'cem es-Sihâh*, 812; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/3033; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Munîr*, 479; Firuzâbâdî, *el-Kâmusu'l-Muhîr*, 995; Rağıb el-İsfehânî *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, 381; Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2/147; Zürkani, *enahilu'l-irfan fî ulûmi'l-Kur'an*, 2/7.

⁴⁵ Yusuf el-Karadavi, *Keyfe neteamelu maa'l-Kur'ani'l-Azim* (Kahire: Daru's-Şuruk, 3. Basım, 2000), 197

⁴⁶ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2/147; Zürkani, *Menahilu'l-irfan fî ulûmi'l-Kur'an*, 2/7.

⁴⁷ Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd bin Ömer bin Muhammed, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn, 4 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 3/271; İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferâc Cemalüddîn Abdurrahmân bin Alî bin Muhammed, *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2015), 1016; Mukâtil bin Süleymân bin Beşîr, *Tefsîru Mukâtil Bin Süleymân*, thk. Ahmed Ferid, 3 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/437; Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 11/17; Râzî, Fahrüddîn Muhammed bin Ömer bin Hasen bin Huseyn bin Alî et-Teymî, *Tefsîru'l-Kebîr*, thk. İbrahîm Şemsüddîn-Ahmed Şemsüddîn, 23 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım, 2013), 23-24/70; Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed bin Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbrahîm el-Hafnevî-Mahmûd Hâmîd Osmân, 12 Cilt (Kahire: Dâru'l-Hadıs, 2002), 7/30; Maverdî, Ebû'l-Hasen

Her ne kadar lügat ve tefsir kitaplarında “tefsir” kelimesinin müradifi olarak gösterilmekte ise de biz beyan kelimesinin tefsir ile aynı anlama gelmediğini düşünmekteyiz. Kanaatimizce tefsir kelimesi beyandan daha genel/geniş bir kavramdır ve her beyan tefsir ama her tefsir beyan değildir. Müfessirler genelde Hz. Peygamberin tebyini için tefsir kelimesini kullanmış iseler de biz tebyin kelimesinin kullanılması taraftarıyız. Kesinlik arz etmeyen, kişiyi ikilemde bırakan, şüpheleri izale etmeyen, korkuları dindirmeyen, hakikat ifade etmeyen hiçbir tefsir beyan kapsamında değerlendirilmemelidir. Buna göre tefsire nazaran beyan kelimesinin daha belirgin olduğunu söyleyebiliriz. Onun içindir ki Hz. Peygamber ayetleri tefsir etmekle değil tebyin etmekle yükümlü tutulmuştu. Kur’an’da birçok yerde Hz. Peygambere Kur’an’ı tebliğ ve tebyin etmesi belirtildiği halde hiçbir yerde tefsir etmesi söylenmemiştir. Hz. Peygamber dönemindeki beyanın sahabe döneminde tefsire dönüştüğünü ve bu güne kadar geldiğini söyleyebiliriz. Kanaatimizce Hz. Peygamber Kur’an’ı tefsir değil tebyin etmiştir. Beyanda bir şeyi tüm yönleri ile ortaya koymak söz konusu iken tefsirde sadece anlamı ortaya koymak, izah etmek, yorumlamak vardır. Tebyin kesin ve net bilgiyi ifade ederken tefsir araştırma ürünü ve indî bilgiyi/yorumu/izahı ifade eder. Hitap şeklinde inen Kur’an’ın nüzul süreci boyunca tebyin edildiğini, kitaplaşma dönemi sonrasında ise tefsir edildiğini düşünmekteyiz.

3. Hz. Peygamberin Tefsir veya Beyan Şekilleri

Buhârî (ö. 256/870), Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî (ö. 303/915) gibi muhaddisler eserlerinde “*Kitabu’t-Tefsîr*”, “*Kitâbu Tefsîri’l-Kur’an*” isimleri altında tefsir bölümü açarak Hz. Peygamberimizin ayetlerle ilgili beyanlarını müstakil başlıklar altında toplamışlardır.⁴⁸ Bu bab başlıklarına

Alî bin Muhammed, *en-Nuket ve’l-ûyûn*, thk. Seyyid Abdulmaksud bin Abdurrahîm, 6 Cilt (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 4/144; Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed bin Muhammed bin Mahmûd, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, thk. Dr. Mecdi Basillum, 10 Cilt (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005), 8/25; Beyzâvî, Nasiruddîn, Ebû Saîd Abdullâh bin Ömer bin Muhammed eş-Şîrâzî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vil/Tefsîru’l-Beyzâvî*, 2 Cilt (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002), 2/141.

⁴⁸ Hz. Peygamberin tefsiri veya beyanı ile ilgili hadis kitapları dışında da müstakil eserler ve müstakil başlıklar kaleme alınmıştır. Bk. Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 2/1237-1292; Halid Abdulaziz, *Tefsîru’n-Nebevi*, 121-895; Abdulmecid eş-Şeyh Abdulbari, *Rivayeti’t-tefsir fî Fethu’l-Bari*, 2 Cilt,

istinaden genel kabule göre tefsir ilmi hadis ilminin bir dalı olarak doğup daha sonra bağımsız hale gelmiştir.⁴⁹ Ancak biz bunun doğru olmadığını, hadis kitaplarından önce de tefsir kitaplarının te'lif edildiğini düşünmekteyiz.

Kur'an'ı belli bir yöntem ve usulle açıklayan, yorumlayan kişiye müfessir denir.⁵⁰ Yukarıda verdiğimiz açıklamalar ışığında Hz. Peygamber için Kur'an'dan sonra "ilk müfessir" tabirini kullanmanın doğru olmadığını düşünmekteyiz. Zira Kur'an'ın büyük bir kısmı nüzul dönemi insanı için tefsire ihtiyaç duymayacak açıklıktaydı.⁵¹ Dolayısı ile Hz. Peygamberin teknik manada bir tefsir yaptığını,⁵² bilinen manada bir müfessir olduğunu söylemek zordur. Aynı şey Kur'an'ın kendi kendini tefsir etmesi için de söz konusudur. Ancak Hz. Peygambere Kur'an'dan sonra "ilk mübeyyin" denilebilir. Zira Kur'an kendi kendini tebyin eden mübin bir kitaptır ve peygamberin vazifesi de bu mübin kitabı tebliğ ve tebyin etmektir. Zaten teknik manada tefsir faaliyeti Hz. Peygamberin vefatından sonra sahabelerin son dönemlerinde ortaya çıkmıştır.⁵³ Bir tefsir ameliyesinde lügat, belağat, iştikak gibi pek çok hususlar aranır ki Hz. Peygambere nispet edilen tefsir ameliyesinde bu tür ayrıntılar söz konusu değildir.⁵⁴ Hz. Peygamberin beyanının sözlü/kavli, onaylamalı/takriri ve uygulamalı/fiili olmak üzere üç şekilde gerçekleştiği ifade edilmiştir.⁵⁵

Hz. Peygamberin Kur'an ayetlerini okuyup açıklamak, bir kimsenin sorusunu cevaplamak, kendisi soru sorup cevap vermek, konuştuğu mevzuların akabinde ayet zikretmek suretiyle farklı ortamlarda sözlü beyan/tefsir yaptığı ifade edilmiştir.⁵⁶ Hz. Peygamberin temsil ve tasvirlerle

(Riyad: Vakfı'l-İslami el-Hayri, 2005), 33-1669; Yıldırım, *Peygamberimiz'in Kur'an Tefsiri*, 225-852.

⁴⁹ Abdulhamit Birişik, "Tefsir", *DİA*, (İstanbul: TDV Yay., 2011), 40/290

⁵⁰ Abdulhamit Birişik, "Müfessir", *DİA*, (İstanbul: TDV Yay., 2006), 31/498.

⁵¹ Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2/183.

⁵² Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 55; Coşkun, *Tefsirin İlk Çağları*, 49; Uzun, "Hz. Peygamber'in Tefsirinde "Bağlam" Meselesi", 131, 139.

⁵³ Coşkun, *Tefsirin İlk Çağları*, 334.

⁵⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 55.

⁵⁵ Nasır Muhammed el-Mâcid, "Tefriğ muhazarat maddeti tarihi't-tefsir", *Bernemec es-Sa'di*, 1(2017), 17.

⁵⁶ Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 28-30; Pak, "Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri", 124; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 56-57; Yıldırım, *Peygamberimiz'in Kur'an Tefsiri*, 61-66; Erten, "Tefsir İlminin Doğuşu ve Gelişimi", 141.

ayetleri anlattığı, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir ettiği,⁵⁷ mübhem ve mücmel ayetleri tebyin, müşkil ayetleri tavzih, mutlak lafızları takyid, amm ayetleri tahsis etmek suretiyle tefsir yaptığı ifade edilmiştir.⁵⁸

Hz. Peygamber bazen yanlış anlamalara müdahale etmiş ve ayetlerin doğru anlaşılmasını sağlamıştır. Örneğin, “*Beyaz ipliğin beyaz iplikten ayrıldığı size belli oluncaya kadar yiyin için*”⁵⁹ ayetini yanlış anlayan bir sahabe müdahale etmiş ve *siyah ip ile gecenin karanlığının beyaz ip ile de gündüzün aydınlığının* kastedildiğini ifade ederek ayetin doğru anlaşılmasını sağlamıştır.⁶⁰ “*İman edip imanlarına zulüm katmayanlar*”⁶¹ ayetini yanlış anlayan sahabelerin Hz. Peygambere “*hangimiz zulmetmiyoruz ki*” sorusunu sormaları üzerine “*şirk en büyük zulümdür*”⁶² ayetini okuyarak yanlış algıyı değiştirmiş⁶³ ve Kur'an'ın bir bütün halinde okunması gerektiğini göstermiştir. *İhlâs sûresinin Kur'ân'ın üçte biri olduğunu* ifade eden hadisler⁶⁴ Hz. Peygamberin bütüncül Kur'ân okumalarının bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Zira tevhid konusu Kur'an'ın en önemli konusudur ve neredeyse Kur'an'ın üçte birini teşkil etmektedir.

Hz. Peygamber Kur'an'da mücmel olarak gelen namaz, zekât, oruç ve hac gibi ibadetleri yaşayarak beyan etmiştir. Hadis kitapları bunların örnekleri ile doludur. Hz. Peygamber, Hicr, 15/87. ayette geçen “seb’ul-mesani/tekrarlanan yedi” ifadesinden maksadın Fatıha suresi olduğunu⁶⁵ ifade etmiştir. Kehf 18/65. ayette geçen “abd” kelimesi ile “Hızır”ın,⁶⁶ Salat-

⁵⁷ Yıldırım, *Peygamberimiz'in Kur'an Tefsiri*, 206-208;

⁵⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 49-56; Çalıskan, *Tefsir Tarihi*, 28-30; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 57-61; Yıldırım, *Peygamberimiz'in Kur'an Tefsiri*, 42-182; Polat, *Tefsir Araştırmalarında Yöntem Sorunları I-II*, 287-291; Nihat Hatipoğlu, *Kur'an'ı Kerim'in Doğru Anlaşılmasında Hadislerin Önemi*, (Ankara: Ta-ha Yay., 1999), 71-427.

⁵⁹ Bakara, 2/187.

⁶⁰ Buhari, “Savm”, 16, “Tefsir”, 30.

⁶¹ En'am, 6/82.

⁶² Lokman, 31/13.

⁶³ Buhari, “Enbiya”, 8, “İman”, 24; Müslim, “İman”, 197.

⁶⁴ Tirmizî, “Fedâilu'l-Kur'ân”, 11; Müslim, “Salâtü'l-Müsâfirîn”, 27; İbn-i Mâce, “Edeb”, 17.

⁶⁵ Buhari, “Tefsir”, 224.

⁶⁶ Müslim, “Fedail”, 46.

1 Vusta⁶⁷ ile ikinci namazının,⁶⁸ Kevser⁶⁹ ile cennette kendisine verilen bir nehrin,⁷⁰ Fatiha, 1/7. ayette geçen “*Gazaba uğrayanlar*” ile Yahudilerin, “*sapıtanlar*” ile Hıristiyanların,⁷¹ Tevbe, 9/2. ayette geçen “Haccu’l-ekber” ifadesi ile Nahr gününün/kurban gününün,⁷² Fetih, 48/26. ayette geçen “kelime-i takva” ile “la ilahe illallahın/tevhidin”,⁷³ Hicr, 15/99. ayette geçen “yakın” kelimesi ile “mevt/ölümün”,⁷⁴ İnşıkak, 84/8. ayette geçen “hesap” ile arzın⁷⁵ kastedildiğini ifade ederek mübhem olan ayetleri tebyin etmiştir. Hz. Peygamber, Nisa, 4/23-24. ayetlerini bir kadının teyzesi ve halası ile aynı nikâh altında alınmayacağını belirterek tahsis etmek,⁷⁶ Müzzemmil, 73/20. ayette geçen “*Kur’an’dan kolayınıza geleni okuyun*” ifadesini “*Fatihası namaz olmaz*”⁷⁷ şeklinde takyid etmek suretiyle tebyin etmiştir. Hz. Peygamber, kimi kelimelere yanlış anlamının önüne geçmek için izahlar getirmiş⁷⁸ ve müşkilleri izale ederek Kur’an’ı tebyin etmiştir. Örneğin, Tevbe, 9/31. ayette geçen Ehl-i Kitabın din adamlarını rab edinmeleri konusunu, “onların helal dediklerine helal, haram dediklerine haram olarak inanmak ve bu konuda onlara sorgusuz sualsiz uymak” olarak izah etmiştir.⁷⁹

Hz. Peygamber Kur’an’ı tebyin görevinin bir parçası olarak yaşamı boyunca Kur’an ayetleri hakkındaki yanlış algı ve anlamaları düzeltmiş ve Kur’an’ın yanlış anlaşılmasında için gereken çabayı en iyi şekilde göstermiştir. Hadis kitaplarında da geçtiği gibi Hz. Peygamber durduk yerde değil yeri geldikçe, ortam oluştuğça ayetler hakkında açıklamalarda bulunmuştur.

⁶⁷ Bakara, 2/238.

⁶⁸ Tirmizi, “Tefsir”, 2; “Salat”, 133.

⁶⁹ Kevser, 108/1.

⁷⁰ Müslim, “Salat”, 53, Tirmizi, “Tefsir”, 88.

⁷¹ Tirmizi, “Tefsir”, 1.

⁷² Tirmizi, “Tefsir”, 9.

⁷³ Tirmizi, “Tefsir”, 48.

⁷⁴ Buharî, “Tefsir” 196.

⁷⁵ Müslim, “Cennet”, 79; Buhari, “İlim”, 35; Tirmizi, “Tefsir”, 84.

⁷⁶ Buharî, “Nikâh”, 28; Müslim “Nikah”, 37Ebu Davud, “Nikâh”, 13.

⁷⁷ Müslim, “Salat”, 34.

⁷⁸ Ali Galip Gezgin, Hz. Peygamber’in Dil Yeteneği ve Dile Dayalı Tefsiri, 18 Nisan 2005 Isparta, *VIII. Kutlu Doğum Sempozyumu*, ed. İsmail Yakıt, (Isparta: Tuğra Matbaası, 2006), 76-88.

⁷⁹ Tirmizi, “Tefsir”, 9.

4. Hz. Peygamberin Kur'an'ı Pratik Beyanı (Fiilî Tefsiri)

Hz. Peygamber Kur'an'ı daha çok fiili olarak tebyin veya tefsir etmiştir.⁸⁰ Kur'an'ın emrine icabet, yasaklarından ictinab, ibadetle iktirab, Kur'an'a iktida, hükümleri tatbik, ahkâmı tahkim ile ayetleri tebyin etmiş, Kur'an'da geçen tüm ahlaki erdemleri hayatında göstermiştir. “Emrolunduğun gibi dosdoğru ol” ayeti⁸¹ beni yaşlandırdı” hadisi⁸² Hz. Peygamberin Kur'an'ı hayatının merkezine koyduğunun ve Kur'an çizgisinde bir hayat sürdüğünün kanıtıdır. Hz. Peygambere ait Kur'an'la ilgili beyanların veya tefsirlerin rivayet tefsirlerinde ve hadis kitaplarındaki tefsir bölümlerinden daha çok, resulullahın yaşamında, ahlakında, siyerinde aranması gerekmektedir. Hz. Peygamber, Kur'an ayetlerini bir müfessir gibi ayet ayet tefsir etmemiş aksine yaşama aktararak Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiğini göstermiş, tabiri caizse Kur'an'ın pratik beyanını/tefsirini oluşturmuştur.

Kur'an ve sünnet bir bütün olarak okunduğunda Hz. Peygamberimizin pratize etmek suretiyle Kur'an'ı tümüyle tebyin ettiği görülecektir. Zaten İslam âlimleri sünnetin Kur'an'ın bir beyanı, tefsiri olduğu konusunda hem fikirdirler.⁸³ Hadis külliyatları Hz. Peygamberin pratize ettiği Kur'an ayetlerinin örnekleri ile doludur. Peygamber tebyinini veya tefsirini sayılı rivayetlerle sınırlamak peygamberin sünnetini Kur'an'dan bağımsız okumanın sonucu olmalıdır. Hâlbuki Sünnet Kur'an'ın pratiğe aktarılmış

⁸⁰ Zürkani, *Menahilu'l-irfan fi ulûmi'l-Kur'an* 2/10; Halid Abdulaziz, *Tefsiru'n-Nebevi*, 56-57; Pak, “Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri”, 120; Uzun, “Hz. Peygamber'in Tefsirinde “Bağlam” Meselesi”, 131-132; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 40, 56; Coşkun, *Tefsirin İlk Çağları*, 37, 48; 333; Yıldırım, *Peygamberimiz'in Kur'an Tefsiri*, 182; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 64; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 33; Hikmet Koçyiğit, “Fiilî Tefsir Tarzları”, *Tekirdağ İlahiyat Dergisi Tasavvur*, 5/2 (2019), 1395; Mehmet Mahfuz Ata, “Örnekleriyle Hz. Peygamber, Sahâbe ve Tabiîn Dönemi Tefsir Anlayışı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12/62 (2019), 1674; Hüseyin Çelik, “Hz. Peygamber (Sas)'in Kur'an'ı Tefsir Etme Şekilleri”, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5/3 (2016), 137; Necati Kara, *Kur'an-Sünnet Bütünlüğü* (Erzurum: İhtar Yay., 1995), 272.

⁸¹ Hud, 11/112

⁸² Tirmizi, “Tefsir”, 56

⁸³ İbn Teymiyye, *Şerhu Mukaddimeti't-Tefsîr*, 130; Karadavi, *Keyfe neteamelu maa'l-Kur'ani'l-Azîm* 224; Eroğlu, “Geleneksel Tefsir Açısından Bir Müfessir Olarak Hz. Peygamberin Kur'an Tefsirindeki Rolü”, 60.

şeklidir. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), “İnsanlar Allaha başka ilah olmadığına, salatı ikame etmelerine, zekâtı vermelerine kadar onlarla savaşmam emredildi. Eğer bunu yaparlarsa kanlarını, canlarını, mallarını hak olan dışında benden korumuş olurlar hesapları ise Allaha aittir” hadisinin Tevbe, 9/5. ayeti tefsir ettiğini söyleyerek Kur’an ve sünnet arasındaki uyuma dikkat çekmektedir.⁸⁴

Hz. Peygamber sahabelerine Kur’an’ı yaşayarak öğrettiği gibi yaşayarak öğrenmelerini de istemiştir. Hz. Osman ve İbn Mes’ud ve Ubey’den gelen rivayete göre Hz. Peygamber sahabelerine on ayet öğretir onlar bu on ayetle amel etmedikçe diğer ayetlere geçmezlerdi. Sahabeler, Hz. Peygamberin kendilerine hem Kur’an’ı hem de onunla amel etmeyi öğrettiğini söylemişlerdir.⁸⁵

Hz. Peygamberin, “*hac ibadetini benden öğreniniz*”⁸⁶, “*beni nasıl namaz kıyor görüyorsanız siz de öyle namaz kılınız*”⁸⁷ sözleri Kur’an’ı fiili olarak beyan ettiğinin göstergeleridir. Hz. Aişe, rükû ile ilgili ayetin tefsirinde namazdaki rükû’yu göstererek Hz. Peygamberin ayeti böyle yaşadığı şeklindeki açıklaması, geçmiş kavimleri ahabına örnek vermesi, “De ki!” ile başlayan ayetleri pratiğe aktarması, soru ile biten ayetleri cevaplandırması Hz. Peygamberin tebyininin pratik tarafını göstermektedir.

Hz. Peygamberin zaman zaman peygamberleri anarak teselli bulmaya çalışması Kur’an’ı nasıl özümsemiş olduğunu ve hayatına rehber kıldığını göstermektedir. Hz. Peygamberin, “*Allah, Musa’ya rahmet etsin o benim uğradığım şu eziyetten daha fazla eziyet edilmişti de sabretmişti*”,⁸⁸ Hz. Musa’nın Salih kul ile olan yolculuğunda sabırsız davranması ile ilgili olarak “*Allah, Mûsâ’ya rahmet eylesin. ne olurdu sabretseydi de Allah onların haberlerini bize daha çok anlatsaydı*”,⁸⁹ “*Hiçbir kimsenin ben Yunus b. Metta’dan daha hayırlıyım demesi uygun değildir*”,⁹⁰ “*Şüpheye düşmek*

⁸⁴ Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, Muhammed bin Abdullâh bin Muhammed el-Meâfirî, *Ahkâmu'l-Kur’ân*, thk. Rizâ Farec el-Hamâmî, 4 Cilt (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2003), II.371-372.

⁸⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te’vîli âyi'l-Kur’ân*, 1/44; Kurtubi, *el-Câmi’ li ahkâmi'l-Kur’ân*, 1/51.

⁸⁶ Müslim, “Hac”, 51, Ebu Davud, “Menasik”, 77.

⁸⁷ Buhari, “Ezan”, 18.

⁸⁸ Buhari, “Edep”, 53.

⁸⁹ Buhârî, “Tefsîr”, 18; Müslim, “Fezâil”, 170.

⁹⁰ Buhari, “Enbiya”, 36.

İbrahim'den çok bizim hakkımızdır”,⁹¹ “Allah Lut’a rahmetini ihsan eylesin. O esasen pek güçlü bir yere sığınıyordu”,⁹² “Eğer Yusuf’un kaldığı kadar uzun bir süre hapiste kalmış olsaydım, çağırın kişinin o çağırısını kabul edecektim”⁹³ sözleri kıssaları ibret amaçlı okuduğunu ve fiili beyanda bulunduğunu göstermektedir.

Sahabeler Hz. Peygambere dağıtılan şeylerden mümin olduğuna şahitlik ettikleri kişiye vermesini istediklerinde belki de “müslim”dir diyerek⁹⁴ “*iman ettik demeyin teslim olduk deyin*” ayetine⁹⁵ göndermede bulunmaktadır. Al-i İmran, 3/64. ayetin gereği olarak Ehli Kitap ile diyaloga girmiştir.⁹⁶ Şuara, 26/214. ayet indiğinde ayetin gereği olarak en yakın akrabalarını toplamış ve uyarmıştır.⁹⁷ Mekke’yi fethettiğinde İsrâ, 17/81. ayette geçen, “*Hak geldi batıl yok olup gitti zaten batıl yok olmaya mahkûmdur*” ifadelerini tekrarlayarak Kâbe’deki putları kırmıştır.⁹⁸ “*Yüzünü mescidi harama çevirin*” ayeti⁹⁹ geldiğinde yönünü Kâbe’ye çevirerek, “*cahidil küffara ve’l- munafikin/kafir ve münafıklarla cihad et*” ayetini¹⁰⁰ onlara karşı mücadele vererek fiili olarak tebyin etmiştir. Bu örneklerin Kur’an ve sünnette birçok örneği mevcuttur.

Hz. Peygamberin kimi zaman sözlerini ayetlerle desteklemek sureti ile Kur’an’ı beyan ettiğini de görmekteyiz. Örneğin mescide gidip gelen birinin imanına şahadet edilmesi ile ilgili sözlerinin akabinde Tevbe, 9/18. ayetini,¹⁰¹ başkasının malını yemin ederek alıkoyan kişiyi Allah’ın gazapla karşılayacağını söyledikten sonra Al-i İmrân, 3/77. ayetini okumuştur.¹⁰² Tüm bu örnekler Hz. Peygamberin Kur’an’ı hal, ahlak, tavır, eylem, ibadet şeklinde fiili olarak tebyin veya tefsir ettiğini göstermektedir.

⁹¹ Müslim, “İman”, 68.

⁹² Müslim, “İman”, 68.

⁹³ Tirmizi, “Tefsir”, 12.

⁹⁴ Müslim, “İman”, 66.

⁹⁵ Hucurat, 49/14.

⁹⁶ Buhari, “Tefsir”, 4.

⁹⁷ Buhari, “Vasaya”, 11; Halid Abdulaziz, *Tefsiru’n-Nebevi*, 56-57.

⁹⁸ Tirmizi, “Tefsir”, 17.

⁹⁹ Bakara, 2/144.

¹⁰⁰ Tevbe, 9/73.

¹⁰¹ Tirmizi, “Tefsir”, 9.

¹⁰² Müslim, “İman”, 60.

Sonuç

Hız. Peygamberin tefsiri denilince akla ilk olarak sözlü tefsir rivayetleri gelmektedir ki zaten tefsir ve hadis külliyatları daha çok sözlü tefsir üzerinde durmuşlardır. Hız. Peygamberin asıl beyanı/tefsiri ise fiilidir. Yani Hız. Peygamber Kur'an'ı muhataplara aktarırken bir müfessir gibi aktarmamış, aksine ayetleri birebir yaşayarak pratize etmiş ve üsve-i hasene olmuştur. Hız. Peygamberin tüm yaşamı, ahlakı aslında Kur'an'ın beyanı olarak okunmalıdır. Zira Hız. Peygamber ömrünü Kur'an'a adanmış ve son nefesine kadar bunu sürdürmüştür. Hız. Aişe'nin Hız. Peygamberin ahlakının Kur'an olduğunu söylemesi de peygamberimizin yaşayan Kur'an olduğunun ifadesidir.

Hız. Peygambere Kur'an'da yüklenen görev tefsir değil tebyindir. Kur'an'ın hiçbir yerinde peygamberden Kur'an'ı tefsir etmesi istenmemiştir. Ancak Hız. Peygamberden vahye uyması, yaşaması ve tebyin etmesi birçok ayette dile getirilmiştir. Zaten Kur'an, indiği dönemde tefsire ihtiyaç duymamaktaydı. Kur'an, indiği süreçte olaylar, sorular ve sorunlar bağlamında indiği ve çözümler sunduğu için her bir ayetinin o dönem için tefsire ihtiyacı yoktu. Zaten nüzul bağlamı bu atmosferde tefsirin kendisiydi. Tefsir, nüzul sürecine şahit olmayan, vahiy dilini bilmeyen, Kur'an'ın hitap çevresinde bulunmayan, ayetlerle başlayan sürece dâhil olmayan insanlar için geçerlidir.

Biz Hız. Peygamberin Kur'an'ın müfessiri değil mübeyyini olduğunu ve Kur'an'ı sözlü olmaktan daha çok fiili olarak tebyin ettiğini düşünmekteyiz. Hız. Peygamberin Kur'an'ı nasıl pratize ettiği, ayetlerin ahlakına nasıl yansıdığı konusunda hâlâ kayda değer bir çalışma yapılmış değildir. Yapılan tüm çalışmalar Hız. Peygamberin teorik tefsirine yöneliktir. Birçok çalışmada peygamberin pratik tefsirine vurgu yapılmakta ise de çok az örnek verilmiştir. Doğrusu çalışmamız bir tebliğ olduğu için Hız. Peygamberin pratik beyanı (fiili tefsiri) konusunda fazla örnek zikredemedik. Bu konu akademik çalışmalar için hala bakir bir alandır ve araştırmacıların ilgisini beklemektedir.

Allah'ın salatı Kur'an'ı yaşayarak bizlere üsve-i hasene olan Hız. Peygamberin üzerine olsun.

Kaynaklar

Abdulmecid eş-Şeyh Abdulbari. *Rivayeti't-tefsir fi Fethu'l-Bari*. 2 Cilt. Riyad: Vakfi'l-İslami el-Hayri, 2005.

Ali Ekber Babai. *Tefsir Ekolleri*. Çev: Kenan Çamurcu. 3 Cilt. İstanbul: el-Mustafa Yay., 2014.

Ata, Mehmet Mahfuz. “Örnekleriyle Hz. Peygamber, Sahâbe ve Tabiîn Dönemi Tefsir Anlayışı”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 12/62 (2019), 1666-1674.

Beyzâvî, Nasiruddîn, Ebû Saîd Abdullâh bin Ömer bin Muhammed eş-Şirâzî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil/Tefsîru'l-Beyzâvî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 2002.

Birişik, Abdulhamit. “Müfessir”. DİA. İstanbul: TDV Yay., 2006.

Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed bin İsmâîl el-Cu'fî. *el-Câmiu's-Sahih/Kitabu't-tevhîd*. Thk. Muhammed Nizâr Temîm-Heysen Nizâr Temîm. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yay., 2014.

Cevherî, İsmâîl bin Hammâd. *Mu'cem es-sihâh*. Thk. Halîl Me'mun Şeyhâ. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 2008.

Coşkun, Muhammed. *Tefsirin İlk Çağları*. İstanbul: İFAV Yay., 2019.

Çalışkan, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Bilay Yay., 2019.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV Yay., 32. Basım, 2016.

Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, Muhammed bin Abdullâh bin Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Thk. Rizâ Farec el-Hamâmî. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2003.

Ebû Davûd, Süleymân bin el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Davûd*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1999.

Eroğlu, Ali. “Geleneksel Tefsir Açısından Bir Müfessir Olarak Hz. Peygamberin Kur'an Tefsirindeki Rolü”. 18 Nisan 2005 Isparta. *VIII. Kutlu Doğum Sempozyumu*. Ed. İsmail Yakıt. Isparta: Tuğra Matbaası, 2006.

Ferâhîdî, Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-ayn*. Thk. Dr. Davud Sellum vd. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2004.

Feyyûmî, Ahmed bin Muhammed bin Alî Ebu'l-Abbâs el-Hamevî. *el-Misbâhu'l-munîr fi garîbi's-şerhi'l-kebîr*. Thk. Eymen Abdurrezzâk eş-Şevvê. Dimeşk: Daru'l-Menhel, 2016.

Firuzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed bin Ya'kub. *el-Kâmusu'l-muhît*. Thk. Halil Me'mun Şeyhâ. Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, 5. Basım, 2011.

Gezgin, Ali Galip. Hz. Peygamber'in Dil Yeteneği ve Dile Dayalı Tefsiri. 18 Nisan 2005 Isparta. *VIII. Kutlu Doğum Sempozyumu*. Ed. İsmail Yakıt. Isparta: Tuğra Matbaası, 2006.

Halid Abdulaziz el-Bâtîli. *Tefsiru'n-Nebevi*. 2 Cilt. Riyad: Daru'l-Künuzu'l-İşbiliyye, 1431.

Hatipoğlu, Nihat. *Kur'an'ı Kerim'in Doğru Anlaşılmasında Hadislerin Önemi*. Ankara: Ta-ha Yay., 1999.

Hüseyin Çelik, "Hz. Peygamber (Sas)'in Kur'an'ı Tefsir Etme Şekilleri", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5/3 (2016), 119-137.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed bin Zekeriyâ. *Mekâyîsu'l-luğâ*. Thk. Enes Muhammed eş-Şâmî. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2008.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed bin Mukerrem el-İfriki el-Mısırî. *Lisânu'l-Arab*. Thk. Yusuf Bekai vd. 2 Cilt. Beyrut: Müesseseti'l-A'lem li'l-Matbuât, 2005.

İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferâc Cemalüddîn Abdurrahmân bin Alî bin Muhammed. *Zâdu'l-mesîr fi'lmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2015.

İbn Haldun, Abdurrahman bin Muhammed. *Mukaddimetu İbn Haldûn*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed bin Yezîd el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. Thk. Halil Me'mun Şihâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1998.

İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed bin Şihâbuddin Abdulhalîm. *Şerhu Mukaddimeti't-Tefsîr*. Şerh: Muhammed Sâlih Useymin. Riyad: Mededü'l-Vatani li-n-Neşr, 2005.

Kahraman, Ferruh. "Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Tefsirinin Kur'an İlimlerindeki Yeri". *Diyanet İlmî Dergi*, 49/1 (2013), 7-22.

Kara, Necati. *Kur'an-Sünnet Bütünlüğü*. Erzurum: İhtar Yay., 1995.

Koç, Mehmet Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri: İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*. Ankara: Kitâbiyât Yay., 2003.

Koçyiğit, Hikmet. "Fiilî Tefsir Tarzları". *Tekirdağ İlahiyat Dergisi Tasavvur*. 5/2 (2019), 1393-1417.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed bin Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed İbrahim el-Hafnevî-Mahmûd Hâmîd Osmân. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2002.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed bin Muhammed bin Mahmûd. *Te'vilâtu'l-Kur'ân*. Thk. Dr. Mecdi Basillum. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Maverdî, Ebû'l-Hasen Alî bin Muhammed. *en-Nuket ve'l-ûyûn*. Thk. Seyyid Abdulmaksud bin Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Muhammed Fuâd Abdalbâkî. *el-Mu'cemu'l-müfrehes li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru'l-hadîs, 2007.

Mukâtîl bin Süleymân bin Beşîr. *Tefsîru Mukâtîl Bin Süleymân*. Thk. Ahmed Ferid. 3 Cilt. Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Müslim bin Haccâc, Ebû Huseyn el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. Thk. Ahmed Zehve- Ahmed İnaie. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2004.

Nasır Muhammed el-Mâcid. "Tefriğ muhazarat maddeti tarihi't-tefsir". *Bernemec es-Sa'di*, 1(2017), 1-35.

Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenu'l-Kübra*. Thk. Hasan Abdulmünim Şâbi. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.

Pak, Zekeriya. "Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri(Taberi Öncesi)". *Tefsir El Kitabı*. Ed. Mehmet Akif Koç. Ankara: Grafiker Yay, 3. Basım, 2015.

Polat, Fethi Ahmet. *Tefsîr Araştırmalarında Yöntem Sorunları I-II*. Konya: Aybil Yayınları, 2. Basım, 2014.

Rağîb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Huseyn bin Muhammed. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Halil Ayteni. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 2001.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed bin Ömer bin Hasen bin Huseyn bin Alî et-Teymî. *Tefsîru'l-Kebîr*. Thk. İbrahim Şemsüddîn-Ahmed Şemsüddîn. 23 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Baskı, 2013.

Sabırlı, Esat. "Tefsir Tarihinde Yerleşik Bir Kabulün Tahlil ve Tenkidi: İbn Teymiyye'ye Göre Hz. Peygamber (s.a) Kur'an'ın Tamamını Tefsir Etmiş Midir?". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 17/2 (2017), 319-336.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân bin Ebû Bekr bin Muhammed. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Mustafâ Deyb el-Bûğâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 2002.

Sürmeli, Mehmet. *Hiz. Peygamberin Kur'an Anlayışı*. Ankara: Asitan Kitap, 2014.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed bin Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013.

Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed bin İsâ bin Sevre. *Sünenü't-Tirmîzî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2002.

Uzun, Nihat. "Hz. Peygamber'in Tefsirinde "Bağlam" Meselesi". *Bilimname*, 22 (2012/1), 129-157.

Yıldırım, Suat. *Peygamberimiz'in Kur'an Tefsiri*. İzmir: Işık Yay., 2. Basım, 2014.

Yusuf el-Karadavi. *Keyfe neteamelu maa'l-Kur'ani'l-Azim*. Kahire: Daru'ş-Şuruk, 3. Basım, 2000.

Zehebî, Muhammed Huseyn. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.

Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd bin Ömer bin Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*. Thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed bin Abdullâh. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Kâhire: Dâru't-Turâs, 3. Basım, 1984.

Zürkani, Muhammed Abdulazim. *Menahilu'l-irfan fî ulûmi'l-Kur'an*. Thk. Ahmed bin Ali. Kahire: Daru'l-Hadis, 2001.

MU‘TEZİLÎ BİR KELÂMCİNİN GÖZÜNDE FİLOZOFLARIN YARATMA GÖRÜŞÜ: İBNÜ’L-MELÂHİMÎ’NİN ELEŞTİRİLERİ

Mehmet Sami BAGA*

Giriş

İslâm dünyasında felsefi düşüncenin antik dünyadan yapılan tercümelemlerle başladığı tezi, yerini, tercümelemlerin felsefi düşünceyi ivmelediği ve onun gelişim/atılım aşamasına denk geldiği anlayışına terk etmeye başlamıştır. Bu nisbeten yeni yorumlama tarzında, felsefi düşünce, daha geniş bir zeminde ele alınmakta ve antik Yunanla başlatılan felsefe yapma tarzı mümkün felsefelerden sadece biri olarak değerlendirilmektedir.¹ Yaygın kabule göre başlangıcı Emevîler dönemine kadar uzanan ancak özellikle Abbâsiler döneminde Beytülhikme etrafında sistematik bir hal alan tercüme hareketleri sonrasında söz konusu felsefe yapma tarzının temsilcileri entelektüel bir zümre olarak ortaya çıkmışlardır. Temsilcileri İslâm dünyasında genellikle felâsife veya hukemâ olarak anılan bu felsefe yapma biçiminde ortaya konan kimi fikirlerin ve uygulanan yöntemlerin tepkiyle karşılaştığı bilinmektedir. İlk temsilcisi olarak kabul edilen Kindî’den (ö. 252/866 [?]) başlamak üzere bu akımın yaklaşımları hakkında çeşitli reddiyelerin kaleme alındığı, tabakât kitaplarında yer almaktadır. Daha çok, küçük hacimli eserlerden oluşan reddiye literatürünün yanı sıra İslâm dünyasında ortaya çıkan fikri ekollerin dökümünün yapıldığı makâlât ve fırak türü eserlerde de felâsifeye yer verildiği görülür. Bu eserlerde filozofların batıl fırkalardan biri olarak değerlendirildiğini söylemek mümkündür. Ancak Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) meşhur eseri *Tehâfütü’l-felâsife* ile birlikte bu zümrenin İslâm toplumu açısından tehlike teşkil ettikleri göz önünde

* Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslâm Felsefesi Anabilim Dalı, msbaga@bingol.edu.tr, ORCID orcid.org/0000-0002-8621-4469

¹ Bkz. Ömer Mahir Alper, “İslâm Felsefesi’ne Giriş”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 1/18-22.

bulundurulacak bunların “hasım” olarak görülmeye başlandığı söylenebilir.²

Etkisi uzun yıllar devam eden ve oryantalist bakış açısının felsefi düşünceyi kötürümleştiren bir rol yüklediği *Tehâfüt*, i) eleştiri konusu olan fikirlerin sistematize edilmesi, ii) toptancı bir bakış açısıyla değil de her bir başlıkla ilgili ayrı bir değerlendirme yapılması ve iii) Eş‘arî kelâmının merkeze alındığı bir bakış açısını yansıtmaması gibi hususiyetlerle ön plana çıkmaktadır. Şehristânî (ö. 548/1153) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi Eş‘arîler elinde bu eleştirilerin sürdürüldüğü ve hatta ileri aşamalara taşındığı bilinmektedir.³

Ancak Yunan tarzı felsefe yapan filozoflar zümresine karşı yapılan eleştirilerin sadece Eş‘arî kelâmcılardan geldiğini söylemek doğru olmaz. Nitekim felsefe karşısında İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi zahiriler ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi seleflerin, Eş‘arîler tarafından meşruiyeti teslim edilen mantık ilmini de içine alacak şekilde bir eleştiri ve karşıtlık inşa ettikleri bilinmektedir. Ancak bize göre asıl dikkat çekici olan, başta rasyonalist olarak kabul edilen bakış açıları olmak üzere çeşitli bakımlardan felâsifeye yakın bir akım olarak değerlendirilebilecek olan Mu‘tezile’nin tepkisidir. Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) sonrasında, özellikle öğrencisi Ebü’l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) çizgisinde ortaya çıkan “felsefe ile hesaplaşma”, İbnü’l-Melâhimî’de (ö. 536/1141) Mu‘tezili gelenek içerisindeki bilinen tek kuşatıcı eseri *Tuhfetü’l-Mütekellimîn* olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴ Dolayısıyla bu kelâmi ekolün felsefeye nasıl yaklaştığı noktasında ekolün son dönem temsilcilerinden olan İbnü’l-Melâhimî’nin yaklaşımı dikkate değerdir.

² Ömer Türker, "Tehâfüt Tartışmaları Bir Gelenek Sayılabilir mi?", *Uluslararası Hocaâde Sempozyumu: Bildiriler*, ed. Tefvik Yücedoğru vd., (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2011), 204. Gazzâlî öncesinde de örneklerine rastlanan bu durumun onunla birlikte yaygın bir kanaate dönüştüğünü söylemek de mümkündür. Felâsifenin “dinin güçlü hasımları” olarak nitelendirildiği bir aktarım için bkz. Âmirî, *Kitâbu’l-Emed ale’l-ebed: Sonsuzluk Peşinde*, çev. Yakup Kara (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 44.

³ Bu bağlamda İslâm düşüncesi tarihinde kaleme alınmış en yetkin felsefe eleştirisinin Fahreddin er-Râzî’nin *Şerhu’l-İşârât*’ı olduğu dile getirilir. Bkz. Ömer Türker, "Tehâfüt Tartışmaları Bir Gelenek Sayılabilir mi?", 205.

⁴ Bkz. Orhan Ş. Koloğlu, *Mutezile’nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezili İbnü’l-Melâhimî’nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 20-23.

Yaratma ya da klasik düşüncedeki isimlendirme ile âlemin ezeliîliği meselesi de felsefe eleştirilerinde en çok üzerinde durulan konuların başında gelmektedir. Zira Kindî ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) istisna edilirse, İslâm dünyasındaki hâkim felsefî ekol olan Meşşâilerin neredeyse tamamı tarafından savunulan sudûr fikri bir yaratma modeli olarak kabul edilmiş; ancak bir yönüyle dini metinlerin kelâmcılarca esas alınan zâhirine en azında görünüşte ters olduğu düşünülen bu model, filozofların eleştiriye konu olan düşüncelerinin başında gelmiştir. Nitekim Gazzâlî'nin *Tehâfiit*'ündeki ilk meselenin de bu konuya ayrılmış olması tesadüf değildir. Bir taraftan ilahî zâtın tabiatı ve sıfatları, diğer yandan da hudûs, kıdem, vücûb, imkân gibi temel ontolojik kavramların nasıl anlaşılması gerektiğini de içeren âlemin yaratılışı meselesini Mu'tezilî bir kelâmcının gözünden ele almak da yine aynı ölçüde ilgi çekicidir.

Bu çalışmada öncelikle müellif ve filozofların düşüncelerini eleştirmek üzere kaleme aldığı eseri hakkında kısa bir bilgi verilerek onun felsefeye karşı tutumunun genel çerçevesi üzerinde durulacaktır. Zira onun yaratma ve âlemin ezeliîliği konusundaki eleştirilerinin, bir bütün olarak felsefeye bakışından ayrı olarak değerlendirilmesi ve doğru bir şekilde anlaşılması mümkün değildir. Ardından müellifin ele alınan meselede filozofların düşüncesine yönelik tespit ve eleştirilerine yer verilecektir.

1. İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn* Adlı Eseri ve Felsefeye Karşı Tutumu

Müellifin tam adı, eserlerinin yazma nüshalarında genellikle Rükneddin Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî olarak verilir. Hayatı hakkında çok sınırlı bilgiler bulunan İbnü'l-Melâhimî'nin, Hârizm bölgesinde yaşadığı bilinmektedir. Bu bölge son dönem Mu'tezile'si için âdeta bir kale konumunda olmuştur. Burada yetişen Mu'tezilîlerin çoğu genelde dil ve fıkıh alanında öne çıkmış âlimler olup kelâmcılık vasıfları zayıf olduğundan İbnü'l-Melâhimî'nin bölgede yaşamış en büyük Mu'tezile kelâmcı kabul edilmesi mümkündür. Yine Hârizm bölgesi Şîlik ile karışmamış Mu'tezile'nin yaşadığı son yer olduğundan, İbnü'l-Melâhimî bütün

Mu‘tezile tarihi açısından “hâlis Mu‘tezile”nin bilinen son büyük kelâmcısı sayılabilir.⁵

İbnü’l-Melâhimî’nin tam adı *Tuhfetü’l-mütekellimîn fi’r-red ‘ale’l-felâsife* olan eseri, müellifin ifadesiyle Fârâbî, İbn Sînâ ve onların takipçilerine karşı kaleme alınmıştır.⁶ *Tuhfe*, Gazzâlî’nin *Tehâfütü’l-felâsife*’sinden yaklaşık çeyrek asır sonra kaleme alındığından, reddiye literatürünün ilk örneklerinden biridir. Müellifin kendi ifadesine göre eserin yazılış gayesi, Müslüman toplumda gittikçe yayılan ve amacı İslâm’ı özünden saptırıp tahrif etmek olan felsefeye karşı Müslümanları uyarmaktır. Onun kanaatine göre tehlike ciddidir, zira kendi dönemindeki bazı fakihlerin (Şâfiiler ve bazı Hanefiler özellikle zikredilir) fıkıh ve fıkıh usulü de dahil olmak üzere çeşitli ilim dallarında yetkinlik sağlayacağını düşünerek son dönem filozofların eserlerine ilgi göstermektedirler. Ancak bu durum, tıpkı Hz. İsa’nın dininin Yunan felsefesine meyledenler tarafından felsefi metotla dönüştürülmesi/yorumlanması (*harrace*) ve ona başta teslis (üç uknum) olmak üzere bazı şeyler dahil edilmesi gibi, aynı tehlikenin İslâm için de söz konusu olması anlamına gelmektedir. İbnü’l-Melâhimî önceki filozofların yöntemiyle dinin yorumlanmasına müteaddid kereler dikkat çeker ve İslâm felsefecilerinin yaptığı şeyi bu çerçevede anlamlandırır. Dolayısıyla her ne kadar filozoflar İslâm içerisinde olduklarını iddia etseler de İbnü’l-Melâhimî bu eserde onların kendi metodlarıyla İslâm dinine yaklaşımlarının geçersizliğini ortaya koymayı ve onların dini olmayan (*dakîk*) ilimleri dolayısıyla onlara aldanma ve yönelme sebeplerini açıklamayı amaçladığını belirtmektedir. Ona göre İslâm tarihindeki son dönem filozofların (mütefelsife) görüşlerini onların usulünce ele alan veya onların delillerini ve bunlara verilecek cevapları içeren bir kitabın, kendi mezhep büyükleri dahil, kimse tarafından yazılmamıştır ve kendisi

⁵ Orhan Ş. Koloğlu, “İbnü’l-Melâhimî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek-1/616-619; Frank Griffel, “Theology Engages With Avicennan Philosophy: al-Ghazâlî’s Tahâfut al-Falâsifa and Ibn al-Malâhimî’s Tuhfat al-Mutakallimîn fi l-Radd ‘alâ l-Falâsifa”, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke, (Oxford: Oxford University Press, 2016), 448.

⁶ İbnü’l-Melâhimî, *Tuhfetü’l-mütekellimîn fi’r-red ‘ale’l-felâsife*, nşr. Hassan Ansari & Wilferd Madelung (Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008), 3. İbnü’l-Melâhimî İbn Sînâ’ya “filozofların reisi” olarak atıfta bulunur. Bkz., a.g.e., 10.

İslâm kelâmcıları arasında daha önce yapılmayan bir iş yapmaya girişmiştir.⁷

Gazzâlî'nin reddiyesi ile karşılaştırıldığında İbnü'l-Melâhimî'nin eseri i) kelâm sistematüğinde ele alınan konuların hemen tamamında felsefecilerin görüşlerini eleştirmesi, ii) felsefî söylemin İslâm akaidine aykırı olmayan zararsız taraflarıyla küfür ve bid'at olan zararlı taraflarını ayırt etme çabasına girmeksizin felsefeyi toptan reddetmesi ve iii) felsefecileri, Müslüman olduklarını iddia etmekle birlikte Müslümanlık'la ilgisi bulunmayan kişiler olarak gören sert tavrıyla ön plana çıkar.⁸ Bu eser üzerine kapsamlı bir çalışma yapan Orhan Ş. Koloğlu da reddiye geleneği açısından bakıldığında *Tuhfetü'l-mütekellimîn*'in i) Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünden sonra bu konuda bilinen ilk eser olduğunu, ii) Mu'tezilî bir kelâmcının eseri olarak bu gelenek içerisinde bilinen tek eser olduğunu ve iii) reddiye geleneği içerisindeki en geniş kapsamlı eser olduğunu tespit etmektedir.⁹

İbnü'l-Melâhimî Gazzâlî'den ismen bahsetmese de onu üstü kapalı bir şekilde zikreder ve kendisini felsefenin etkisinde kalmış bir âlim diye tanıtır. Onun Gazzâlî'ye yönelik olumsuz bakış açısında Gazzâlî'nin, hem Mu'tezile nazarında cebrî bir düşünce olan Eş'ariyye'ye mensup olmasının, hem de bâtinî kabul edilebilecek Neo-Platonik fikirlere sahip olduğu yönündeki algının da etkisi bulunmaktadır.¹⁰ Felsefecilerin görüşlerini daha ziyade ikincil kaynaklardan aktaran müellif, Meşşâî felsefe hakkındaki temel kaynağının ismini zikretmese de yaptığı alıntıların tamamına yakını Gazzâlî'nin *Maķāşidü'l-felâsife*'siyle örtüşmektedir. Bundan dolayı

⁷ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 3-4. Ayrıca bkz. Orhan Ş. Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 70-71. Dini olmayan ilimlerdeki yetkinlikleri sebebiyle filozofların metafizik konularında da yetkin zannedildiği konusunda Gazzâlî de tespitte bulunmaktadır. Bkz. Filozofların diğer ilimlerdeki yetkinliğinin dini konulardaki görüşlerinin de doğru olduğu şeklindeki yanlışlığa Gazzâlî tarafından da dikkat çekilmiştir. Bkz. Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, nrş. Cemil Saliba & Kamil Ayyad (Dımaşk: Matbuatu Mektebetü'n-Neşri'l-Arabî, 1939/1358), 79-80.

⁸ Orhan Ş. Koloğlu, "İbnü'l-Melâhimî", Ek-1/616-619. Bu iki reddiyenin karşılaştırıldığı başka bir değerlendirme için bkz. Frank Griffel, "Theology Engages With Avicennan Philosophy", 448.

⁹ Bkz. Orhan Ş. Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 24-25.

¹⁰ Orhan Ş. Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 84-86.

İbnü'l-Melâhimî'nin ya doğrudan *Makâşid*'ı veya onun da dayandığı ortak bir kaynağı kullandığı söylenebilir.¹¹ Nitekim onun filozofların görüşlerini dikkate değer ölçüde objektif olarak aktarmasında, kullandığı bu kaynağın etkisini göz önünde bulundurmamak gerekir.

Esasında bir Mu'tezilî bir kelâmcı olarak İbnü'l-Melâhimî'nin felsefeye karşı bu toptancı red tavrı ilk bakışta şaşırıcı gelebilir. Zira Mu'tezilî gelenekte bu alanda bilinen tek eser olan *Tuhfetü'l-mütakellimîn*'in Mu'tezile içinde felsefi düşünceye kapı aralayan Hüseyniye ekolünün bir temsilcisi tarafından kaleme alınmış olması dikkate değerdir. Ayrıca genel olarak Mu'tezile ekolünün İslâm dünyasında rasyonel düşüncenin temsilcileri olarak kabul edildikleri bilinmektedir. Öte yandan onların adalet ve va'd-vaîd prensipleri çerçevesindeki ulûhiyet anlayışları, yaratmanın mahiyeti ve Tanrı-âlem ilişkisi açısından bakıldığında, filozoflarla benzer düşüncenin ürünü olarak değerlendirilebilir. Nitekim onların bu prensiplerindeki bazı detaylar tıpkı filozofların sudûr düşüncesinde olduğu gibi "ilahi zâta bir tür zorunluluk yükleme" olarak anlaşılıp yorumlanmıştır. Yine Mu'tezilenin madumun sabit olduğu anlayışı ve "şey'iyye" gibi bazı kavramlarının Meşşâî filozoflara etki ettiği düşünülmektedir.¹²

Mutezile ile felâsife arasında ilk planda akla yakın gelen bu yakınlığa rağmen İbnü'l-Melâhimî'nin şedîd tavrı, bu ekolün kelâmın bir disiplin olarak kuruluşundan beri üstlendiği düşünülen temel rollerden biri olan "dini akideyi savunma" hassasiyetiyle ve müellifin yaşadığı dönem ve coğrafyada felsefeye olan rağbetin yarattığı potansiyel tehdit algısı ile ilişkilendirilebilir. Zira İbnü'l-Melâhimî'nin açıklamaların bakılırsa felsefe bir bütün olarak İslâm'a yabancı bir kültürün ürünü olup diğer dini inançların adeta bileşkesi ve devamı niteliğindedir. Sabiilik, Maniheizm, Deysanilik, Mecusilik ve Dehrilik gibi düşüncelerde yer alan kozmik akıllar, gök cisimlerinin canlı oluşu ve yeryüzüne etkileri; Hıristiyanlıkta üç uknum'a dönüşen Tanrı-Akıl-Nefs üçlemesi gibi öğeler Müslüman dünyadaki filozoflarca da

¹¹ Orhan Ş. Koloğlu, "İbnü'l-Melâhimî", Ek-1: 616-619; a.mlf., *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 70.

¹² İbn Sînâ'ya kaynaklık etmesi açısından Mu'tezile de dahil olmak üzere Kelâm geleneğinde "şey'iyye" kavramı üzerine bir çalışma için bkz. Robert Wisnovsky, "Notes On Avicenna's Concept Of Thingness (Say'iyya)", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 10 (2000), 181-221, özellikle ilk bölüm, 182-200.

(*felâsife/mütefelsefe*) savunulmaktadır. Ayrıca Müslümanların inandıklarından farklı olarak, gerçek İslâm'ın kendi düşüncelerinde temsil edildiğini iddia etmeleri de Bâtînî karakterli Karmatîlik ile örtüşmektedir. Yine onlar yukarıda zikredilen fırkalarla birlikte Bâfî Teâlâ'ya (ve varsaydıkları diğer kozmik varlıklara) fiillerinde zorunluluk nisbet etmektedir. Bu açıdan onlar İslâm dışı akımlardan biri olarak değerlendirilmelidirler. Zira tüm bu fırkalarla birlikte onlar da cebrî bir anlayışta birleşirler.¹³ Ayrıca onların düşüncelerinin cebrîlikle birlikte bir diğer özelliği de bâtînî karakterde olmasıdır.¹⁴ Dolayısıyla filozofların kendilerini Müslüman olarak tanıtmaları ve nassa bağlı olduklarını beyan etmeleri boş bir iddiadan ibarettir.¹⁵ Bu sebeple o, filozofların karşısına yerleştiği Mu'tezillî düşünceye ""Müslümanlar" (*el-müslimûn*, *'ulemâi'l-müslimîn*) şeklinde atıf yapar.¹⁶

İbnü'l-Melâhimî, felsefecilerin içine karışan ve İslâm felsefecilerinin (*felâsifeti'l-islam*) yorumlarını/anlayışlarını hak zanneden bazı fakihlerin (*mütefakkih*) türediğini bu kimselerin avama anlattıkları kıssaları filozofların sözleri ile süslediklerini ve böylece adeta onların görüşlerini âvama sattıklarını ifade eder. İbnü'l-Melâhimî'ye göre onların ortaya koyduğu fitne, mülhid Bâtînîlerin fitnesinden daha büyüktür; zira âvam ise onların İslâm'a çağırıldığını zannederek onlara itibar etmektedir. Oysa onların âvâmı çağırdıkları şeyin, nebilerin çağırdığı şeyle hiçbir ilgisi yoktur. Bu iddiasına dayanak olmak üzere İbnü'l-Melâhimî, Yüce Allah'ın gönderdiği peygamberlerle bu filozoflara ve onların taklitçilerine cevap verdiğini, onları Müslümanların İslâm dininde inandıkları hakikate çağırdığını ifade etmektedir. Zira onlar (filozoflar), her dönemde nebilerin [fikrî] düşmanı olmuşlardır. İbnü'l-Melâhimî, Mu'minûn 40/83 ayetini de

¹³ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 6-8. Ayrıca İbnü'l-Melâhimî'nin filozofları "ehli kıblenin cebrîleri" olarak nitelemesi hem onların düşüncesinin genel karakteri hem de onları İslâm toplumunun bir parçası olarak görüp görmediği ile ilgili tavrını ortaya koyması açısından önemlidir. Bkz. *a.g.e.*, 51, 110.

¹⁴ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 145, 206. İbnü'l-Melâhimî, nasların zahiri ile çelişen düşüncelerinin ancak bâtînî bir yorumla din içerisinde temellendirilmeye çalışıldığını düşündüğü için ilâhî hitabın bu türden bir yorumunu reddeden müstakil bir başlığı eserin sonuna eklemiştir. Bkz. *a.g.e.*, 209-219.

¹⁵ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 94, 112.

¹⁶ Örneğin bkz. İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 8, 9, 15, 16, 94, 95.

aynı çerçevede delil olarak getirir ve resullerin açık delillerine (*beyyinât*) karşın kendi ilimleriyle övünen (*ferihû*) zümrenin, hakikat iddiasında bulunan filozoflar olabileceğini öne sürer. Zira kendilerinin sahip oldukları ilimleri bilmeyenleri küçümsemek onların adettir; peygamberlerin mucizelerine ve tehvidin apaçık delillerine karşı yaptıkları da bunun aynısıdır. Bu sebeple İbnü'l-Melâhimî, onların hatalarını/kusurlarını ortaya koymak, şüphelerini ortadan kaldırmak ve kendi tercihlerinin onların tercihlerine galip gelmesi için Müslümanların gayret göstermeleri gerektiğine dair kanaatini ortaya koyar.¹⁷ Bu durum, ilk dönem Mu'tezilesinde daha canlı örneklerini görebileceğimiz reddiye geleneğinin İbnü'l-Melâhimî'de canlılığını koruduğunu göstermektedir.

Çalışmamızın konusu açısından dikkate değer hususlardan bir tanesi de tıpkı Gazzâlî'nin reddiyesinde olduğu gibi *Tuhfetü'l-mütekellimîn*'de de ana tartışma konularından birinin âlemin ezeliğine müteallik başlıklara ayrılmış olmasıdır.¹⁸ Yirmi bölüm olarak planlanan eserde İbnü'l-Melâhimî, eserin telif amacı ve filozofların temel tezlerine yer verdiği mukaddimenin ardından konu yaratma düşüncesiyle doğrudan ilgili olan hudûs fikrine getirilir. Ardında İlahi sıfatlar, kelâmcılar ve filozofların ilâhî zâtın tabiatına yönelik tutumlarını ifade eden kâdir ve mûcib fikri ile ilgili çeşitli başlıkların ardından filozofların İlk İlke'den varlıkların nasıl meydana geldiği hususu müstakil bir mesele olarak da ele alınır. Burada İbnü'l-

¹⁷ Örneğin bkz. İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 8.

¹⁸ Daha önceki bir çalışmamızda âlemin ezeliği probleminde ve problemin tarihi arka planına yer vermiştik. Bkz. Mehmet Sami Baga, "Âlemin Ezeliği Tartışmalarına Muhyiddîn el-Karabâğî'nin Katkıları", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 14 (2019), 211-216. Bu çalışmada daha çok Eş'arî kelâmını merkeze alacak şekilde âlemin ezeliği üzerinden kelâm-felsefe farklılaşması formüle edilmişti. Ancak söz konusu formülasyonun buraya taşınması da mümkün görünmektedir. Zira özellikle zât-sıfat ilişkisine dair açıklamaları paranteze alırsak, kelâm geleneğinde yaratmanın izahı ve karşıt açıklamalara getirilen eleştirilerin çok büyük oranda örtüştüğü görülebilir. Nitekim hem Eş'arîler hem de Mu'tezile âlemin yaratılışını ilim, irade ve kudret sahibi bir failin yokluktan varlığa çıkarması olarak anlamakta ve "fail-i muhtar" bir yaratıcı fikrini savunmaktadır. Felsefe ile tüm etkileşimlere karşın bu açıklama çerçevesinin kelâm tarihi boyunca korunduğunu söylemek mümkündür. Burada paranteze alınan hususlar her ne kadar iki kelâmî ekol arasındaki tartışmada önemli olsa da filozoflarla tartışılan bağlam açısından bunun ikincil bir değere haiz olduğu görülür.

Melâhimî, hudûs, irade, ilim, kudret, gaye ve mûcib-muhtâr gibi kavramlar üzerinden bir taraftan filozofların yaratma görüşüne yer verip bunların kriğiti yapar, bir taraftan da kelâmcıların görüşlerine yer vererek filozofların eleştirilerini cevaplar.

Biz de bu kavramları esas alarak İbnü'l-Melâhimî'nin filozofların yaratma görüşünü nasıl tasvir ettiğini ve bu görüşe ne tür eleştiriler yönelttiğini göstermeye çalışacağız.

2. Yaratma Bahsinde Filozofların Kelâmcılardan Ayırışıkları Temel Ayırışma Noktaları

İbnü'l-Melâhimî'ye göre filozoflarla kelâmcılar -ki, Müslümanlar olarak atıf yapılan bu zümreden Mu'tezile'nin anlaşılması gerekir- arasında en temel ayırım noktası, ikincilerin hak dinin temsilcileri olmaları, buna karşın ilk gurubun tümüyle İslâm dışı düşünce geleneklerini temsil etmesidir. Yukarıda da işaret edildiği üzere, İbnü'l-Melâhimî bu kanaatini *Tuhfe*'nin mukaddimesinde o denli güçlü bir şekilde vurgular ki, bu konuda herhangi bir tereddüde yer bırakmayacak şekilde bu görüşü açıkça anlaşılır. Ancak onun değerlendirmesi bununla sınırlı kalmaz; filozofların kendilerini İslâm içinde konumlandırmalarını göz önünde bulundurarak onların görüşlerinin içerik analizine de yer verir. Bu çerçevede İbnü'l-Melâhimî, i) İslâm dışı olarak gördüğü bir düşünce yapısının görünüşte Müslümanların anlayışıyla uyumlu gibi görünen taraflarının aslında lafzî ortaklığa rağmen içerikte nasıl farklılaştığını göstermeyi, ii) bu farklılaşmanın altında yatan sebeplerden biri olarak ilahi zâtın tabiatına dair açıklamalarını ortaya koymayı ve iii) onların yaratma modeli olan sudûrun ilkeleri ve işleyişine dair iddialarındaki yanlışlıkları ortaya koymayı murad eder.

İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfe*'nin mukaddimesinde eserin yazılış gayesi etrafında yaptığı genel açıklamanın ardından âlemin hâdis oluşu, Tanrı'nın varlığı ve sıfatları gibi konulardaki görüşlerinden başlayarak İlk Akıl'dan Onuncu Akıl'a değin varlık hiyerarşisi, feleklerin ve insanın soyut nefis sahibi olmaları, peygamberlik, yetkinleşme için toplumsal yaşamın gerekliliği, sevap ve ceza (*ikâb*), saadet ve mutsuzluk (*şekâvet*) başlıklarında filozofların görüşlerinin dakik bir özetine girer ve bu görüşleri, "İslâm'ın ve Şeriatın kavâidi

ile uyuşmayan iddialar” olarak değerlendirir.¹⁹ Bu özlü sunum, filozofların görüşünün genel çerçevesini sunması ve bu görüşlerin dayandığı temel ilkeleri belirlemeye imkân vermesi açısından önemlidir. Böylece onların kelâmcılardan (aslında Müslümanlardan) ayrıştıkları noktaların tespiti mümkün hale gelmektedir. İbnü'l-Melâhimî'nin sunumunun yaratma ile alakalı kısımları dikkate alındığında onun çeşitli ayrışma noktaları tespit ettiğini görmek mümkündür. Öncelikle onun altını çizdiği ayrışma noktalarının neler olduğuna bakmak gerekir.

2.1. “Hudûs” Kavramının Farklı Anlaşılması ve Yaratmanın Ezelîliği Fikri

İbnü'l-Melâhimî'nin açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla yaratma bahsinde filozoflarla kelâmcılar arasındaki görüş ayrılığının dayandığı noktalardan ilki “hudûs kavramıdır. Kelâmî düşüncenin merkezi kavramlarından biri olan ve yaratan-yaratılan ikiliğini açıklama üzere kullanılan temel ontolojik karşıtlıklardan biri olan kadîm-hâdis ayırımında yer alan bu kavram, filozoflar tarafından farklı bir anlam içeriğiyle kullanılmaktadır. Onun tespitine göre filozoflar da âlemin muhdes olduğunu kabul ederler, ancak onların çizdiği çerçevede hudûs kavramı zamansal içeriminden arındırılarak illiyet ile ilişkili olarak anlaşılmıştır. Buna göre muhdes olmak, kendi zâtı sebebiyle değil de illeti dolayısıyla mevcut olmak anlamına gelir. Dolayısıyla hâdis varlık, filozofların mümkünü'l-vücûd kavramıyla örtüşecek bir anlam kazanmaktadır. Bu yeni anlamıyla hudûs, kelâmî lûteratürdeki “üzerinden zaman geçmiş olmak” ya da “kendisini yokluğunun öncelediği şey” in aksine, “ezelî dahi olsa bir illetin malûlü olan şey”i ifade etmektedir.²⁰

Filozofların bu açıklamaları, yaratmanın ezeli olabileceğini ortaya koyar. Ancak onlar ezeli yaratmayı sadece mümkün görmezler, aynı zamanda zorunlu olarak değerlendirirler. Bu çerçevede İbnü'l-Melâhimî'nin filozofların ezeli hudûsu nasıl delillendirdiklerine de yer verir. Onların deliline göre bir hâdisin sebepsiz meydana gelmesini düşünmek imkânsızdır. Şayet sebep mevcut olup hadis şey meydana gelmemişse, buradan hadis varlığı için ilave bir şeye ihtiyaç

¹⁹ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 4-6.

²⁰ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 4, 15-17.

duyulduğu sonucu çıkar. Bu durumda da bu ilave durumun neden daha önce değil de şimdi ortaya çıktığı sorulur ve burada başka bir sebebe de ihtiyaç duyulduğu anlaşılır. Aynı şey bu ilave sebep için sorulur ve sebepler bu şekilde birbirini takip ederek sonsuza kadar gider. Bu ise her biri hâdis olan ancak parçaları birbirinin sebebi olan bütünü hadisin olmadığı hareketlerle olur. Bu durumda o, hudûsunun başlangıcı olmayan bir hadistir. İbnü'l-Melâhimî burada hadisin sebebi ile ne kastedildiğini sorgulayarak cevap verir. Buna göre i) eğer onun hudûsunu zorunlu kılacak bir sebep kastediliyorsa, bu kesinlikle kabul edilemez; zira tüm hadisler Kâdir-i Muhtar'da son bulmakta ve o da fiillerini aksi de mümkün olacak şekilde (*'alâ ciheti's-sıhhati*) irade ile yapmaktadır. Çünkü filozofların iddiasının aksine Kâdir-i Muhtar, şartların oluşması durumunda fiilin varlığını zorunlu kılmaz. ii) Eğer sebep ile hadisin meydana geleceği bir asıl olması gerektiği kastediliyorsa, bu da kabul kabul edilemez; zira Kâdir-i Muhtar'ın fiili vasıtasız olarak ortaya çıkmakta veya O'nun doğrudan icad ettiği sebebin sonucu olarak meydana gelmektedir.²¹

İbnü'l-Melâhimî, “güçlü” diye nitelendirdiği bir delilini de aktarmaktadır. Söz konusu delili o, İlâhî zâtın tabiatına dair görüşlerini nasıl temellendirdiklerini ortaya koymak üzere aktarsa da bu delil aynı zamanda yaratmanın neden ezeliği kabul edildiğini de göstermektedir. Bu delile göre, öncelikle Tanrı'nın ezelde yaratmaya kâdir olup olmadığı sorulur. Burada ikinci seçeneği kabul etmek O'nun hiçbir zaman yaratamayacağı anlamına geleceğinden ilk seçenek doğru olur. O, yaratmaya ezelde kadirdir; bir sebeple (amaçla değil) yaratmıştır; bu sebep de ezelidir; o halde yaratma da ezelidir. İbnü'l-Melâhimî, bu delile şöyle cevap verir: Kâdir icab üzere değil tercihe göre iş yapar; tercihe dayalı fiil ise ancak öncesinde yokluğun bulunmasıyla mümkündür. Böylece O, onu yokluktan varlığa çıkarır. Ayrıca Kâdirin fiile yönelik motivisi (*dâ'i*) de fiili zorunlu kılmaz, dolayısıyla Kâdir fiile yönelik motivisi fiilden çok önce de taşıyabilir. Dolayısıyla Kadîm'in ezeli olarak ihdâsa kâdir olması ve buna yönelik motive sahip olması, O'nun ezelde fâil olmasını gerektirmez. Ayrıca Kâdir olmak ile fâil olmak farklıdır. Kâdir olmak tek başına yeterli değildir, bununla birlikte motivinin bulunması, karşıt motivlerin (sarif)

²¹ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 24-25, 51-52.

olmaması ve engellerin kalmış olması gerekir. Bunun yanı sıra fiilin de zâtı itibarıyla imkânsız olmaması gerekir.²² Filozoflar aynı delili faillik üzerinden de kurmaktadır: Eğer O ezelde fâil değilse ya zâtı itibarıyla ya da bir illet sebebiyle fail değildir ki, her iki durumda da o hiçbir zaman fail olmaz. Dolayısıyla o ezelde fâildir. İbnü'l-Melâhimî bu kez imkânsızlığı sebebini fâilden fiile kaydırarak delile itiraz eder. Buna göre O'nun ezelde fâil olmamasının sebebi fiilin ezeli olarak var olmasını imkânsızlığıdır.²³

Hudûs kavramındaki bu farklılaşmanın yanı sıra İbnü'l-Melâhimî âlemin hudûsu ile ilgili diğer bir meselede de filozofların farklı düşündüğünü belirtir. Buna göre onlar, âlemin vücûdu ile onu halihazırda bulunuşunu (husûl) kastederler. Bu ise onu oluşturan cüzlerin ona özgü bir biçimde bir araya gelmesi demektir. Zira âlemdeki şeylerin vücûdu, onların cüzlerinin varlığına bağlıdır, yani varlığının sebebi cüzlerdir. Ancak bu cüzler birbirlerinden farklı olduğu gibi bütünden de farklıdır. O halde onlara göre vücûd bulmak, cüzlerin yeni bir sûret kazanmasından ibarettir. Böylece İbnü'l-Melâhimî, bu anlayışta vücûd kavramının yokluktan sonra varlığa çıkmak anlamının terkedildiğini, kavramın bu anlamla bağının koparıldığını, belirtir. Buna göre âlemin vücûdu denildiğinde onu oluşturan cüzlerin âlem şeklinde bir araya gelmesi anlaşılır. Bu da isim ortaklığı olmasına karşın kavramın içeriğinin kelâmcılardan farklı şekilde inşa edildiği noktalardan bir diğeridir.²⁴

2.2. İlâhî Zâtın Tabiatı ve Sıfatları: Mucîb mi, Muhtâr mı?

İbnü'l-Melâhimî'nin belirlediği ikinci ayrışma noktası, âlemin bir muhdisi olduğunu kabul etmekle birlikte bu muhdisin niteliğine dair farklı bir çerçeve ortaya koymalarıdır. Buna göre filozoflar da âlemin bir muhdisi olduğunu kabul etmektedirler. Nitekim onlara göre Tanrı, ay feleğinin altında bulunan oluş-bozuluş âlemine değin uzanan tüm varlıkların silsile yoluyla sebebi olan zorunlu ilk sebeptir. Dolayısıyla O'nun zâtı “İlk İlet” ve “İletlerin İleti” olarak isimlendirilmiştir.²⁵ İbnü'l-Melâhimî'nin bu tespiti önemlidir, zira

²² İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 52-53.

²³ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 56.

²⁴ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 28-29.

²⁵ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 4.

filozoflar nedenselliği hem varlığın hem de bilginin ilkesi olarak belirlemişlerdir ve onların bu meseleyi nasıl açıkladıkları da yine illet-malûl ilişkisi çerçevesinde anlaşılabilir. Dolayısıyla bu meselede ayrışma konusu olan husus, bahsi geçen illet oluşun bir tür irade ve tercihle mi yoksa zorunlulukla mı gerçekleştiği noktasındadır. Filozofların görüşüne göre Tanrının illet oluşu, kelâmcıların iddia ettikleri gibi irâdî durum olmayıp, îcab yoluyla gerçekleşmiştir. Nitekim daha sonra bu durum “mucîb bi’z-zât” olmak şeklinde kavramsallaştırılmıştır.

Konuyu müstakil bir başlıkta ele alan İbnü’l-Melâhimî burada iki kavramın farkına odaklanır. Buna göre Kâdir, aksi de mümkün olacak şekilde (ala ciheti es-sıhhati) fiillerini yapandır. Yani onun kudretinin yöneldiği şey (makdûr) varlığa gelmeden önce kendinde mümkün olup gelecekte de onun varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccih bulunmadığı halde müessirin onu var kılması ya da kılmaması mümkün ise, bu müessire Kâdir denilir. Kâdir eğer fiilin varlığını yokluğundan bir sebeple -ki bu sebep ya onun varlığının kendisine faydalı olması ya da kendinde faydalı olmasıdır- daha iyi (hayr) olarak değerlendirirse, onun varlığının faili olmayı olmamaya tercih eder. Böylece o şeyin varlığı yokluğuna tercih edilmiş olur. Mûcib’de ise zâtıyla bir şeyin varlığını zorunlu kılma durumu söz konusudur; dolayısıyla engeller ortadan kalktığı zaman onun için fiillerinde var etme-etmeme gibi seçenekler bulunmamaktadır.²⁶

İbnü’l-Melâhimî, kelâmcıların (Müslümanlar) Kâdir-i Muhtâr kabulünün aksine filozofların İllet-i Mûcibe görüşünü tercih ettiklerini belirtir ve filozofları bu görüşü tercih etmeye götüren akıl yürütmeyi şu şekilde sunar: Fâilliğin bir kasıt ve gaye gözetmeksizin olması daha üstün ve daha iyidir. Zira ateş ve güneş gibi tabiatıyla fiillerini ortaya koyan varlıkların aksine insan örneğinde olduğu gibi irade ile iş gören varlıklar da söz konusudur. Ancak bir gaye ile iş gören faillerde (i) bu gaye, fiilin yapılmasını yapılmamasına tercih ettiren (*müreccih*) şeydir ve (ii) fiillerinde bu şekilde bir gaye güden failer yetkin değildir (*nâkıs*); çünkü onlar kendinde yetkin (kâmil) olmayıp bu gaye ile yetkinleşirler. Burada Tanrının kendisine değil başkalarının faydasına olmak üzere fiilde bulunduğunu söylemek yanlış olacaktır, zira

²⁶ İbnü’l-Melâhimî, *Tuhfetü’l-mütekellimîn*, 48-49.

başkasına fayda vermek şayet fayda vermemekten daha evlâ ise (iii) fail başkasına fayda vermekle kendine de fayda vermiş olur; kendisine dönen bir fayda yoksa bu durumda başkasına neden fayda verdiği sorusu sorulur. O halde başta belirtildiği üzere, kendisinden fiillerin zorunlu olarak meydana geldiği ve bir gaye gütmeksizin başkasına varlık veren fail daha üstün ve daha iyidir.²⁷

Filozofların gayenin müreccih olduğu konusundaki öncülünü (i) kabul eden İbnü'l-Melâhimî, ikinci öncülü (ii) ise isabetli bulmaz. Çünkü fiildeki amaç, sırf başkalarının iyiliği şeklindeki hikmetli bir gaye ise iddia edildiği gibi gayeli iş yapmak failin yetkin olmadığı anlamına gelmez; aksine yetkinlik, fazlalık ve cömertlik ifade eder. Nitekim akıllı kimseler de bu şekilde iş gören birini överler; gayesi ihsan olmayan birini ise ayıplar ve bunu riyakârlık olarak nitelerler. Dolayısıyla ihsanda bulunmak kendinde iyiliktir ve varlığı yokluğundan evlâdır. Fâilin gayesi bu olduğunda, bu onun için yetkinliktir. Filozoflar da varlığın Yüce Yaratıcıdan meydana gelmesini, onun meydana gelmemesinden evlâ görmüşler ve bunu Yaratıcıya dönük bir iyilik olarak değil, olmasını olmamasından kendinde daha iyi olarak değerlendirmişlerdir.²⁸

Bu noktada İbnü'l-Melâhimî, İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'taki cömertlik (*cûd*) tanımına yer verir²⁹ ve tanımda yer alan “gaye gütmeksizin” kaydını failin kendisine dönmeyen faydaları da içerecek şekilde mutlak olarak anlaşılmasını doğru bulmaz. Ancak başta İbn Sînâ olmak üzere filozoflar, ifadeyi mutlak kullanarak böylesi bir durumda da fâile daha önce sahip olmadığı bir faydanın dokunduğunu, bunun da medh ve tazim olduğunu belirtirler. İbnü'l-Melâhimî bu itirazı da gözden kaçırmaz ve şöyle cevap verir: “Burada fâil fiili sebebiyle değil bizâtihi yetkindir. Zira O'nun zâtının fiili yapmakla bir sıfat kazanması mümkün değildir; aksine fiilin ortaya çıkması için failin zâtının önceden belli bir yetkinliğe sahip olması gereklidir.” Böylece İbnü'l-Melâhimî, tartışmayı sıfatın mı yoksa fiilin mi önce olduğu noktası çekmekte ve fiil ile zâtın kemali arasında zorunlu bir bağlantı olmadığı sonucuna ulaşmaktadır. Ayrıca İbnü'l-Melâhimî

²⁷ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 9.

²⁸ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 9-10.

²⁹ Atıf yapılan tanım ve açıklaması için bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, thk. Mücteba Zerâî (Kum: Bustâne Ketâb, 1392/1434), 296-297.

benzer bir durumunun karşı iddia olarak filozoflara da yöneltilebileceğini, yani fillerinin zorunlulukla yapan failin yani mûcibin de mûcebiyle yetkinleştiği iddia edilebilir.³⁰ Filozofların anlayışının tersine İbnü'l-Melâhimî, hem fâilin yetkinliğinin hem de cömetliğinin kriteri olarak fiilin bir gayeye matuf olması gerektiği kanaatindedir.³¹

Yine İbnü'l-Melâhimî, kelâmcıların tarafından iradî fiil konusunun, insanın fiilde bulunup bulunmamaya yönelik tercihinde olduğu üzere, kendisine dair bilgisinden hareketle zaruri bir bilgi olarak değerlendirdiğini belirtir. Bu çerçevede iradî fiil, hem yapıp hem de yapmama şeklinde iki yönlü tesirin icra edebildiği fiildir ve burada bir zorunluluktan söz edilemez. Esasında filozoflar da tabii ve iradî kuvve ayrımı yapmaktadırlar, ancak onlar iradî kuvvetin tek yönde zorunlu olarak işlediğini kabul ettikleri için bu ayrım sözde kalmıştır. Dolayısıyla onlar iradî kuvveti tabii kuvvetle eşitlemektedirler ve onların fiillerin Allah'tan zorunlu bir şekilde meydana geldiğini söylemeleri bu durumla ilgilidir. Bu sebeple filozoflar da tıpkı ehl-i kıbleden olan cebrîler gibidir ve bu, teklifin anlamını ortadan kaldıran bir yaklaşımdır.³²

İbnü'l-Melâhimî, filozofların îcab düşüncesine temel teşkil eden bir diğer husus olarak onların ilâhî irade ve kudreti özdeş kabul eden ve bunları ve bilgiye irca eden yaklaşımları olarak belirler. Zira felâsifenin sudûr fikri göz önünde bulundurulduğunda, varlığın Tanrı'nın kendini bilmesi ile O'ndan zorunlu olarak taşmaktadır. Bu süreci onlar, Tanrının kendini bilmesi, kendisinden sadır olanları bilmesi ve iradesinin de bu yönde olması şeklinde nitelenmektedirler. Bu açıklamada irade, kudret, bilgi ve dolayısıyla yaratma bir ve özdeş şeyler olarak ortaya konulur.³³ Ancak İbnü'l-Melâhimî, irade ve bilginin özdeşleştirilmesine karşı çıkar ve bilginin olduğu yerde

³⁰ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 10-11. Tartışmanın detayları ve İbnü'l-Melâhimî'nin ulaştığı sonucun çelişkili olduğu iddiası için bkz. Orhan Ş. Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 105-106.

³¹ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 103-104.

³² İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 50-51.

³³ Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, nşr. Macit Fahrî (Beyrut: Dârul-Âfâki'l-Cedîde, 1985), 286-287; a.mlf. *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Kum: Mektebetü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1404h), 19.

iradenin zorunlu olarak bulunmadığını izaha girişir. Ona göre filozofların Tanrının fiillerinde gaye bulunmadığını söylemeleri aslında O'nun iradesi olmadığını anlamına gelmektedir. Kaldı ki böylesi bir özdeşlik kurmak, Tanrıya zorunluluk yüklemek anlamına geldiği gibi küfür, cehalet gibi çirkin şeylerin de O'nun iradesinin neticesi olarak görmek de demektir.³⁴

Hudûs meselesi ile birlikte ilâhî zâtın tabiatına dair bu mesele, İbnü'l-Melâhimî'nin yaratma konusunda belirlediği iki temel mesele olup, eleştirilerini bu görüşler etrafında sıralamıştır. İlke düzeyindeki bu ayrışmalar ve eleştirilerin ardından filozofların yaratma modelinde sundukları açıklamalara yönelik değerlendirmelere geçilebilir.

3. Sudûr Fikrinin Dayandığı Esaslar, Sudûrun İşleyişi ve Eleştirisi

İbnü'l-Melâhimî filozofların yaratma modeli olarak sundukları sudûr teorisinin tasvirini ve dayandığı ilkelerin eleştirisini *Tuhfe*'nin çeşitli başlıklarında ele alır. Eserin daha ilk bölümünde bu görüşün kısa bir sunumunu yapılmaktadır. Buna göre Yüce Allah İletlerin İleti olduğundan onun zâtının var kıldığı (evcebe) ilk şey akıldır. Ardından bu akıl başka bir akıl ve nefsi, sonra da bu akıl başka bir akıl bir ve feleği var kılar ve bu, akıllar on sayısına, felekler de dokuza ulaşıncaya kadar devam eder. Onlara göre bu akıllar meleklerdir ve onlar maddeden uzak basit varlıklardır. Yüce Allah'ın zâtı mahza hayrdır ve İlk Akıl'a onu feyzeder. İlk Akıl İkinciye, oradan da Onuncu Akıl'a kadar bu feyiz devam eder. Ayrıca Akıldan nefse de hayr feyzedilir. Nitekim onlar feleklerin nefsi olduğunu savunmaktadırlar. Onlara göre felekler, düşünen (*nâtık*) varlıklardır ve Yüce Allah'a yaklaştırırlar.³⁵

On ikinci babda konuyu müstakil olarak ele alan İbnü'l-Melâhimî, bu kez sadece tasvirle yetinmeyip sudûrun dayandığı ilkeler ve onun işleyişi ile ilgili değerlendirmelerde de bulunmaktadır. Buna göre filozoflar için İlahiyât alanındaki ana mesele her yönde mutlak

³⁴ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 92-93, 95. İbnü'l-Melâhimî'nin kabih şeylerin Allah'ın iradesine bağlanmasına itirazının Mu'tezilî anlayıştan kaynaklandığını, ancak iradenin ilimden ayrı olduğu fikriyle de Hüseyinî gelenekten ayrıldığı yönündeki bir değerlendirme için bkz. Orhan Ş. Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 189-191 (224 ve 228 nolu dipnot).

³⁵ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 5.

bir olan İlk'ten çokluğun nasıl meydana geldiğini açıklayabilmektir. Onlar, İlk'i "mutlak varlık" ve "zorunlu varlık" (*vâcibu'l-vücûd*) olarak; diğer tüm varlıkları ise "mümkün varlık" (*mümkünü'l-vücûd*) olarak işe başlarlar ve Zorunluyu, mümkünün sebebi kılarlar. Buna göre mümkün varlığın iki yönü söz konusu olacaktır: i) Başkasından gelen zorunluluk yönü ve ii) kendinde sahip olduğu imkân yönü. Sırasıyla sûret ile maddeye benzeyen bu yönlerden ilkinden mücerred akıl meydana gelir. Bu aklın zorunluluğu İlk'ten, imkânı ise kendindedir. Bu durum çokluk ifade eder ve böylece akıldan bu çokluk sebebiyle çokluk meydana gelir ve bu durum varlıklar aleminin en alt tabakasına kadar sürer. Mevcûdâtın kısımları olan akıllar, nefisler, cisimler ve arazlar işte bu şekilde meydana gelmektedir.³⁶

Bu şemada İlk Akıl'daki itibari çokluğun zorunluluk tarafı imkân tarafından daha üstün kabul edilir. "Üstün olan üstün olandan meydana gelir" ilkesi gereği aklın malûlü olan akıl ve nefisten ilki zorunluluk yönünün sonucu, ikincisi ise imkân yönünün sonucu olarak vaz edilir. Her ne kadar akıllar on adet, feleklerin sayısı dokuz adet olarak kabul edilse de feleklerin sayısının rasat ile belirlendiğinden sayılarının daha fazla da olabileceği, böyle bir durumda akılların da aynı şekilde fazla olacağı görüşü benimsenmiştir.³⁷

İbnü'l-Melâhimî, delilsiz hükümler olarak nitelediği bu açıklamaya çeşitli itirazlar yönelir. Bunların ilkinde o, Allah'ın var ettiği ilk varlığın akıl değil de nefis olduğu söylenerek itiraz edilebileceğini belirtir. Şayet nefsin hem doğrudan yaratıcının fiili olmak hem de aklın faili olmak için yeterli mertebede olmadığı söylenerek cevap verilecek olursa, akıllarda var olan iki yönün daima böyle devam etmesi gerektiği, ondan çıkan hiçbir varlıkta ikiden fazla yön bulunmaması gerekir diye cevap verilir. Nitekim örneğin insanda; cisim olmak, düşünen canlı olmak (*nâtık*), iradi hareket etmek gibi pek çok yön bulunmaktadır; ancak bunların nereden kaynaklandığı sorulmalıdır.³⁸

Bir diğer eleştiri, akılların silsilesinin neden Onuncu Akıl'da durduğu, neden önceki akıllarda olduğu gibi yeni bir akıl ve nefis

³⁶ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 130.

³⁷ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 131.

³⁸ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 131.

meydana gelmediği sorusudur. Ayrıca filozoflar tüm gök akıllarının yetkinlik yönünden ortak olduklarını kabul ettiğine göre, bunların birbirlerinden ayrılıp ayrılmadığı sorgulanabilir. Onların birbirlerinden ayrıldıklarını söylemek, akılların maddeden uzak oldukları ilkesine aykırıdır, zira onların cins (akıl olmak) ve fasıldan (her birinin zâtî özelliği) bileşik oldukları ortaya çıkacaktır ki, bu durumda her bir aklın üç gereğinin olması gerekir; eğer onlar arasında bir ayrım olmadığı söylenirse, bu durumda her birinin neden farklı tabiatla olduğu sorulur, zira filozoflar feleklerin farklı tabiatlı olduğunu iddia etmektedirler.³⁹

İbnü'l-Melâhimî, sudûr'un temel kabullerinden biri olan Üstün olan üstün olandan meydana gelir" ilkesini de tartışmaya açar. Buna göre eğer malûllerde imkânın vücûbdan daha üstün olduğu, zira imkânın onlar için zâtî olduğu ve zâtî olanın da daha üstün olduğu pekâlâ iddia edilebilir. Zorunlu Varlık'ta vücûb zâtî olmasına karşın diğer varlıklarda imkân zâtî, vücûb ise bir başkası dolayısıyladır, dolayısıyla başkasına ihtiyaç duyar. Tıpkı illetin malûlden üstün olması gibi burada da ihtiyaçsız olan muhtaç olandan daha üstü olduğu itirazı yöneltilebilir.⁴⁰

Sudûr şeması ile ilgili önemli bir eleştiri de Onuncu Akıl'dan meydana gelen çokluk ile ilgilidir. İbnü'l-Melâhimî'ye göre eğer bu çokluk Onuncu Akıl'ın eseri ise, onların "Birden ancak bir çıkar" ilkesi geçersiz olur; eğer çokluğun buradan çıkması mümkün görülüyorsa bunların vasıtasız bir şekilde Yüce Allah'ın zâtından çıkması da mümkün demektir. Yine sûretlerin Onuncu Akıl'dan (*vâhibu's-suver*) geldiği söylendiğinde bu durum, onların daha aşığı varlıkları gaye edindiğini (*ihtemme*) ve dolayısıyla onlardan daha aşağı seviyede olduğu anlamına gelecektir.

Değerlendirme ve Sonuç

İslâm düşünce geleneğinde tercüme hareketleri sonrasında yeni bir zümre olarak ortaya çıkan felâsife, , hem kendilerini dayandırdıkları ve öğretmenleri olarak gördükleri kadim kültür mensupları sebebiyle hem de düşünceleri içerisinde yer alan kimi

³⁹ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 131-132.

⁴⁰ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 132.

dolayısıyla çeşitli reaksiyonlarla karşı karşıya kalmıştır. İrili ufaklı çeşitli risalelerle başlayıp en bilinen örneği Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü ile devam eden bu reaksiyonlardan biri de Gazzâlî'nin eserinden kısa bir süre sonra kaleme alınan ancak gerek metod gerekse de içerik olarak farklı olan İbnü'l-Melâhimî'nin *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-Felâsife* adlı eseridir.

Felsefeyi bir bütün olarak İslâm dışı olarak değerlendiren ve onun karşısına kelâmcıları değil Müslümanları yerleştiren İbnü'l-Melâhimî, Gazzâlî'nin aksine çok daha şedîd ve kapsamlı bir eleştiri yapar. Bu eleştirisinde ön plana çıkan hususlardan biri de filozofların yaratma görüşü ya da âlemin ezeliyeti meselesidir. Pek çok meseleyi bünyesinden barındıran bir problematik görünümünde olan bu konuda İbnü'l-Melâhimî ilk olarak hudûs kavramındaki ortaklaşmanın aksine esasında mefhumda farklılaştığını ve filozofların bu kavramı zamansal içeriğinden arındırarak kendi imkân kavramlarıyla örtüşecek bir anlamda kullandıklarını belirler. Benzer şekilde onlar, varlığa gelmeyi mevcut maddenin farklı bir şekilde bir araya gelmesi olarak anlayıp kavramın yokluktan meydana gelme ile bağıni koparmışlardır. İkinci olarak da filozofların ilâhî zâtın tabiatına dair icab görüşünün Müslümanların görüşüyle ayrışmanın ikinci ayağını teşkil ettiğini belirler. Detaydaki bazı argümanlar ve açıklamalarda çeşitli farklılıklarla birlikte İbnü'l-Melâhimî'nin klasik kelâmcı pozisyonu müdafa ettiği, Fâil-i Muhtâr yaratıcı ve zamanda yaratılmış âlem fikirlerinden taviz verdiği görülmektedir. Mu'tezile mezhebine mensup bir kelâmcının Eş'arîlerin eleştirilerinden daha sert bir tavır takınması, öncelikle yaşadığı Harizm bölgesindeki kimi dini çevrelerin felsefeye yoğun bir şekilde rağbet etmelerinin yarattığı tehdit algısı ile ilgili olmalıdır ve büyük oranda konjonktürel okumaya elverişlidir. İkinci olarak bu sert tavır, ilk dönemden itibaren dini akideyi savunma görevini üstlenen ve kelâm disiplini inşa eden bir ekolün mensubu olmakla ilişkilendirilerek okunabilir.

Ayrıca İbnü'l-Melâhimî filozofların yaratma modeli olarak takdim ettikleri sudûr düşüncesinin ilkesi ve işleyişine dair açıklamaları eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutmakta ve bu şemada kesinmiş gibi sunulan ilkelerin zıddını iddia etmenin de mümkün olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla o da Gazzâlî gibi filozofların düşüncelerinin kesinlikten uzak olduğu noktasına vurgu yapmaktadır.

Kaynaklar

Alper, Ömer Mahir. “İslâm Felsefesi’ne Giriş”. *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 1/13-51. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Âmirî, Ebû'l-Hasan. *Kitâbu'l-Emed ale'l-ebed: Sonsuzluk Peşinde*. çev. Yakup Kara. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Baga, Mehmet Sami. “Âlemin Ezelîliği Tartışmalarına Muhyiddîn el-Karabâgî'nin Katkıları”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 14 (2019), 211-227.

Gazzâlî, Ebû Hamîd. *el-Munkız mine'd-dalâl*. nrş. Cemil Saliba & Kamil Ayyad. Dımaşk: Matbuatu Mektebetü'n-Neşri'l-Arabî, 1939/1358.

Griffel, Frank. “Theology Engages With Avicennan Philosophy: al-Ghazâlî's Tahâfut al-Falâsifa and Ibn al-Malâhimî's Tuḥfat al-Mutakallimîn fî l-Radd 'alâ l-Falâsifa”. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. 435-455. Oxford: Oxford University Press, 2016.

İbnü'l-Melâhimî. *Tuḥfetü'l-mütakallimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*. nrş. Hassan Ansari & Wilferd Madelung. Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008.

İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbihât*. thk. Mücteba Zerâî, Kum: Bustâne Ketâb, 1392/1434.

İbn Sînâ. *Kitâbu'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilâhiyye*. nrş. Macit Fahrî. Beyrut: Dârul-Âfâki'l-Cedîde, 1985.

İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. nrş. Abdurrahman Bedevî. Kum: Mektebetü'l-İ'lâmi'l-İslâmî, 1404h.

Koloğlu, Orhan Ş. “İbnü'l-Melâhimî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1/616-619. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.

Koloğlu, Orhan Ş. *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmlî Mutezili İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.

Türker, Ömer. “Tehâfüt Tartışmaları Bir Gelenek Sayılabilir mi?”. *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu: Bildiriler*, ed. Tevfik Yücedoğru vd., 203-210. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2011.

Wisnovsky, Robert. “Notes On Avicenna's Concept Of Thingness (Say'ıyya)”. *Arabic Sciences and Philosophy*. vol. 10 (2000), 181-221.

AKLÎ ZORUNLULUK VE DİNÎ MEŞRUIYET BAĞLAMINDA: İBN RÜŞD'ÜN FELSEFE SAVUNUSU

Rafiz MANAFOV* Adem AKMAN**

Giriş

İbn Rüşd İslâm düşüncesinin rasyonel temellerinin zayıflamaya ve felsefi aklın gerilemeye yüz tuttuğu bir dönemin düşünürüdür. Gerek mütekellimler tarafından dinsel endişelerle teolojik cepheden gelen saldırıları, gerekse felsefi argumantasyonu kullanan Gazzâlî tarafından yöneltilen felsefe eleştirilerini göğüslemek zorunda kalması İbn Rüşd'ün, bu tenkidî müktesabatla bir tür entelektüel hesaplaşmasıdır. Döneminin felsefe karşısındaki genel düşünsel kanısı, ya felsefenin metafizik açıdan dine önceliği (Felasife örneği), ya da felsefenin metafizik konularda yetersiz oluşu ve onun dinî zemininin bulunmayışı (Kelam, Fıkıh örneği) şeklinde formüle edilebilir. İbn Rüşd'ün bu sorun(lar) karşısındaki tutumu, “zoon politicon” olan insan için akılsal pozisyonun kaçınılmazlığı, zorunluluğu ve insanî bir faaliyet olarak felsefenin dinî (İslâmî) açıdan kabul edilebilir olduğu yönündedir. İbn Rüşd felsefedeki bu tarz tartışmalara son vermek adına, düşünsel açıdan insanî yetkinliğin son noktası olarak gördüğü Aristo'ya ve dindeki teolojik tartışmaları sonlandırmak adına otorite olarak Kur'an'a dönüş çağrısı yapmıştır. Ne var ki, İbn Rüşd de, Meşşai bir filozof olarak insan doğasının epistemik farklılığından hareketle, “hakikatin en uygun bilgisini” burhan yöntemine ve onu kendisinde bulunduran felsefeye, “hakikatin temsili” ifadesini ise hitabete ve ona sahip olan dine has kılmaktadır. Dolayısıyla, felsefi açıdan dinin pozisyonunu mümkün ve gerekli addederken, dinsel açıdan felsefi faaliyeti zorunlu görmektedir. İbn

* Doç. Dr. Muş Alparslan Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi /Muş –Türkiye, r.manafov@alparslan.edu.tr

** Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, akman.adem@outlook.com

Rüşd`ün bu çabaları, Gazzâlî tarafından tenkit edilerek yıpratılmış olan rasyonel teolojiyi yeniden kurma ideali olarak da görülebilir. Bahsi geçen soru(n), ilke ve savunuları temel alan çalışmamız, felsefenin akılsal açıdan mecburiyeti ve dinî açıdan meşruiyetini İbn Rüşd`ün felsefe savunusu bağlamında tartışmaktadır.

İbn Rüşd`ün din-felsefe ilişkisinin sınırlarını belirleme ve felsefe savunusu konusundaki çabasını birkaç temel motivasyonla açıklamak mümkündür. İbn Rüşd felsefesi dönemin siyasal-toplumsal konjektürü gereği, özellikle Gazzâlî`nin felsefeye büyük darbesinden sonra, felsefe için meşru bir zemin arama girişimidir. Bu zemini filozof dinde, özellikle Kur`ân`da bulmuş, dolayısıyla ilk yapması gereken şey Kur`ân açısından felsefi akla meşruiyet oluşturmaya çalışmak olmuştur. İbn Rüşd için Kur`ân`a dönüş çağrısı, dönemin çalkantılı olan dini ve siyasal yapısından kurtuluş reçetesi olarak ileri sürülmüştü. Böylece, İbn Rüşd bir taraftan dini düşüncenin kendi içindeki tartışmaları bertaraf etmek istemiş, aynı zamanda bu tartışmalardan nasibini alan felsefeyi de aklamayı amaçlamıştır.

İbn Rüşd`ün çabasındaki başarılı olabilmesi için, göğüslemesi gereken darbelerin biri kendisinden önce oluşmuş felsefi akıl karşıtlığı, bir diğeri ise döneminin bazı çevrelerinden filozofun şahsına yönelik olumsuz tavırlardı. Gazzâlî`nin timsalinde epistemik cepheden gelen güçlü felsefe eleştirisinin yanı sıra, İbn Rüşd`ü rahat bırakmayan kendi döneminin özellikle “hasetçi, kindar ve muhteris”¹ fıkıh hocaları da felsefi düşüncenin önündeki güçlü engellerdi. Özellikle hayatının sonuna doğru fukaha arasında süregelen felsefe karşıtlığı tutumlar dolayısıyla, onun zor günler geçirmesine sebep olmuştur. Nitekim hayatının en zor günü olarak, Kurtuba`da ikinci namazı için gittiği bir mescitten zındıklık ve dinsizlik ittihamı ile dışarı atıldığı günü hatırlayacaktır.²

İbn Rüşd`ün şahsına yönelik ithamlardan birkaç örnek vermek gerekirse;

¹ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri (Faslu`l-Makal; El-Keşf an minhaci`i-Edille)*, hazırlayan Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2019, s. 14.

² Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 5. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul 2020, s. 21.

-Dönemin emiri Emir Mansur hakkında “emiru’l-berber”, yani berber ve bedevilerin hâkimi (aslında İbn Rüşd “emiru’l-berreyn”, yani karanın ve denizlerin hükümdarı ifadesini kullanmıştı) ifadesini kullandığı,

-Kurtuba’da kadılığı sırasında cereyan eden bir fırtınayı bazı kimseler Ad kavmini helak eden rüzgara benzetince, o da “Ad, diye bir kavmin varlığı bile gerçek değildir, onların helakinden nasıl bahsedilebilir” şeklinde yorum yaptığı,

-Aristo’nun eserleri üzerine yazdığı şerhlerden birinde “Zühre’nin (Venüs) bir Tanrı olduğunda şüphe yoktur”-şeklinde bir ibareye rastlandığı iddiası üzerinde odaklanmıştı.³ Ad kavmi ile ilgili yaptığı yorumda, Kur’ân’da geçen bir hadiseyi inkâr ettiği gerekçesiyle bir süreliğine sürgün hayatı da yaşamıştı.⁴ Başlarda bu tür eleştiri ve iftiraları dikkate almayan sultan Ebu Yusuf Yakup el-Mansur, özellikle Kastilyalı IX Alphons’a karşı düzenlediği sefer öncesi, halk arasındaki dedikodu ve huzursuzlukları bertaraf etmek için İbn Rüşd’ü yanından uzaklaştırdı ve Kurtuba yakınlarındaki Elisana’ya (Lucena) sürgüne gönderdi.⁵

Bu eleştiriler nedeniyle İbn Rüşd öncelikle dinî açıdan felsefenin konumunun ne olduğunu belirlemeye çalışır. Kendisinin aynı zamanda bir fıkıh bilgini olması nedeniyle, meseleye bir filozof olduğu kadar, bir fâkih olarak da yaklaşır.⁶ Fâkih olarak İbn Rüşd, Müslüman fıkıh ve kelâm geleneğindeki “Mükellefin birinci vazifesi marifetullahtır.”⁷ prensibinden hareketle akıl ve irade sahibi bir canlı olan insanın en temel görevinin Tanrı’nın varlığını bilmek ve Tanrı’yı tanımak olduğunu düşünür. Tanrı’yı tanıma ve O’nun hakkında bilgi sahibi olabilme ise birden fazla yöntem ile mümkündür. Söz konusu yöntemlerden birisi, İbn Rüşd açısından belki de en önemlisi, Tanrı hakkında akıl yürütmeyi temel alan felsefedir. İbn Rüşd, bir taraftan

³ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 20.

⁴ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 20-21.

⁵ Süleyman Uludağ, İbn Rüşd: Hayatı, Eserleri, Görüşleri ve Felsefe-Din İlişkisi, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016, s. 17.

⁶ Mehmet Dağ, Hasan Aydın, *Ortaçağ İslâm Kültüründe Felsefe: Akımlar, filozoflar ve temel sorunlar*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2017, s. 377.

⁷ İbn Rüşd, “Kitabü’l Keş an Menahici’l Edille”, *İbn Rüşd’ün Felsefesi*, (Der. ve çev. Nevzad Ayasbeyoğlu), Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1955, s. 37.

aklın marifetullah meselesindeki yerini inkâr eden kimselere Kur’ân-ı Kerim’in akla verdiği önemi gösteren ayetleri ile cevap vermekte diğer taraftan Gazzâlî ve Fârâbî-İbn Sina gibi filozofların tartıştığı meselelere yönelik Aristotelesçi bir yaklaşım ile yeni bir yorum kazandırmak niyetindedir.

İbn Rüşd, marifetullah meselesinde hem aklın önemini inkâr eden kimseleri hem de akli yanlış kullandıklarını düşündüğü kimseleri eleştirmektedir. Bu bağlamda İbn Rüşd’ün dini meselelerde aklın kullanımına yönelik yaklaşımı iki yönüyle ele alınabilir. İlki, akıl yürütmenin önemine, ikincisi ise doğru akıl yürütmeye yöneliktir.

İbn Rüşd, Tanrı’nın varlığının bilinmesi konusunda yalnızca peygamberin getirdiklerine tutunmak gerektiği doktrininden hareket eden *Haşeviyye*’yi⁸; Allah’ı bilmenin şehvani arzu ve engellerden arınma sonucu nefse Allah tarafından verilen bir şey olduğu yaklaşımı dolayısı ile akli inkâr eden *Sufiyyun*’u eleştirdiği gibi, akli yanlış kullandıklarını düşündüğü Eşârî kelamcılar ile İbn Sina’yı da eleştirmektedir.⁹

Din-Felsefe İlişkinine Fıkhî Yaklaşım ve Dinî Zemin Arayışı

İbn Rüşd’e göre insanın Allah’ın varlığını bilmesi ve O’nun hakkında bilgi sahibi olması birden fazla yöntem ile mümkündür. Felsefe, söz konusu yöntemlerden yalnızca birini temsil etmektedir. Marifetullah meselesine ilişkin bahsi geçen yöntemlerin sayısının birden fazla oluşu insan fitratının çeşitliliğinden ileri gelmektedir.

⁸ “Haşviyye”, sözlükte yastık ve benzeri eşyanın içini dolduran nesne; lüzumsuz ve gereksiz söz anlamına gelir. Terim olarak, dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve teccîme kadar varan telakkileri benimseyen kişi ve grupları niteler. Cahız(ö. 255) Halk’ul Kur’ân başlıklı makalesinde Haşeviyye nitelendirmesini aklını kullanmayan, sadece kargaşa çıkaran halk yığınları anlamında ilk defa Ömer b. Abdülaziz’in kullandığını söylemektedir. Ayrıca Ebu’l Hasan Muhammed İbn Yûsuf el-Âmirî(ö.381), Haşevilerin felsefe karşısı olduğunu ve felsefe ile uğraşanların hem dünyayı hem de ahireti kaybedeceği görüşünü benimsediklerini ifade etmektedir. Bkz. Metin Yurdagür, “Haşviyye”, *DİA*, İstanbul: 1997, c. XVI, ss. 426-427; Ebu Osman Amr İbn Bahr Câhız, “Nefyu’t-Teşbih” *Resâilü’l-Câhız*, I, (thk. A. M. Hârûn), Mektebetü’l-Hancı, Kahire, ty, s.283; Âmirî Ebû’l-Hasan Muhammed İbn Yûsuf, *Kitâbu’l-İ’lâm bi Menâkıb el-İslâm* (ed. Ahmed Abdulhamîd Ghrab), Kahire, 1967, s. 86; Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisciliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara, Otto Yay., 2017, ss. 72-74.

⁹İbn Rüşd, “Kitabü’l-Keşf” s. 37, 38.

İnsanların fitratları bakımından birbirlerinden ayrı olmaları, Tanrı'ya ulaşma noktasında da farklı yöntemlerin gerekliliğine işaret etmektedir. Her insan doğası gereği farklı idrak, karakter ve eğitim seviyesine sahip olduğu için kendi muktesabatı doğrultusunda Tanrı'ya yönelmektedir. Ona göre, insanlar Tanrı'nın varlığına giderken fitratları gereği, farklı tasdik yollarından geçerek aynı sonuca ulaşırlar.¹⁰

Allah tektir, O'na giden yollar birden fazladır prensibinden hareket eden İbn Rüşd, insanları fitratları doğrultusunda sınıflandırırken Kur'ân-ı Kerim'i referans aldığını ifade etmektedir. *“Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğüt ile ve en güzel mücadele biçimi ile davet et.”*¹¹ ayeti, 1) insanların farklı fitratlar üzerine yaratılmış olduklarını 2) marifetullah meselesinde insanların fitrî açıdan farklarının gözetilmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır. İbn Rüşd'e göre İsra sûresinin 25. ayeti insanların üç farklı yöntem ile Allah'ın yoluna çağrılabilmesine, her yöntemin belli bir insan grubuna yönelik olduğuna işaret etmektedir.

İlk grubun yöntemi Allah'a hikmet aracılığı ile yönelmektir. Bazı insanlar Allah hakkında burhan sahibi olmak isterler ve dini nasihatler veya retorik söylemler onları Allah'a yöneltmediği gibi, onlar dini meselelerde cedelî tartışmaya girmekten de hoşlanmazlar. Allah, bahsi geçen insan grubuna Allah'a yönelme yöntemi olarak “hikmet” i tavsiye etmektedir. Ayette geçen hikmet ifadesi İbn Rüşd açısından felsefi yaklaşım tarzı olarak anlaşılmaktadır. Ona göre Allah hakkında kesin bilgi sahibinin yöntemi felsefe ile mümkündür. Şu durumda Allah, ihtiyaç duyan kimselere felsefeyi farz kılmıştır.

İkinci grubun yöntemi, Allah'a güzel sözler ve nasihatler ile yönelmektir. Ayette geçen “güzel öğüt” ifadesi insanlara Allah hakkında verilen vaazlar, dini nasihatler ve duygulu sözler anlamına gelmektedir. İnsanlar arasındaki belli gruplar fitratları gereği felsefi meselelere eğilim konusunda mahir değillerdir. Onlar, hem bu meseleleri kavramaya muktedir olmayıp hem de bu meseleler ile iştilik etmekten hoşlanmazlar. Onlar, işittikleri güzel öğütler ve

¹⁰ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı Tehâfüt et-Tehâfüt*, (çev. K. Işık, M. Dağ), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yay., 1986, s. 329-330.

¹¹ İsra, 16/25.

nasihatlerden etkilenmek sureti ile Allah'ın yoluna yönelmekte olup felsefi meseleler ile iştigale zorlanmaları durumunda Allah'ın yoluna yönelmek yerine fitratlarına uygun olmayan bir şeye zorlandıkları için ya Allah'tan uzaklaşırlar ya da felsefe ile iştigalin küfür olduğunu iddia ederler. Allah, söz konusu kimselere hitabeti farz kılmıştır.

Üçüncü grup insan ise mücadele etmekten, tartışmaktan hoşlanır. Ayette geçen “güzel mücadele” ifadesi, kelamî tartışmalar anlamına gelmektedir. Bazı insanlar, hem felsefe ile iştigale mahir olmayıp, hem de vaaz ve nasihatler aracılığı ile Allah'ın yoluna yönelmezler. Onlar, doğaları gereği münazara etmekten hoşlanırlar. Bu nedenle söz konusu kimseler, Allah'ın yoluna çağrılmak isteniyorsa kendilerine Allah'ın ayetleri ile deliller getirilmeli ve onlarla bu doğrultuda tartışılmalıdır. Allah bu gruba da cedeli farz kılmıştır.

Özetle, İbn Rüşd'e göre insanlar, “hitabet”, “cedel” ve “burhan” ehli olmak üzere üç sınıftır. Söz konusu sınıflar marifetullah meselesinde insanların epistemik ihtiyaçlarını belirlemektedir. Göz ardı edilmeleri durumunda dini meselelere ilişkin aktarılmak istenen karşı tarafa ulaşmayacağı gibi, daha da kötüsü fitratlarına aykırı bir durum ile karşılaşan insanlar, küfre yönelebilir veya karşı tarafı küfür ile itham edebilir. Bilgi birikimi, eğitim seviyeleri ve anlayışlarının etkin olduğu üç grup şeklinde tasnif edilen muhtelif fitrat sahiplerinin¹² her durumda Allah'ı bilmeye teşvik edilmesi gerekir. Söz konusu teşvik ise bizzat şeriatin görevidir. Şeriat, insanları muktesabatları doğrultusunda Allah'ın yoluna yönlendirmek ile mükelleftir. Bahsi geçen yönlendirme, hitâbî, cedelî ve burhanî yöntemleri esas alır.

Şeriatin insanları Allah'ın yoluna yönlendirme noktasında pozisyonu İbn Rüşd açısından iki temel dinamiğe sahiptir. İlki, insanları birikimleri doğrultusunda Allah'ın varlığına ulaştıracak yöntemlerin insanlara sunulmasını sağlamak iken ikincisi sunulan söz konusu yöntemlerin insanların fitrî nitelikleri ile uygunluğunu gözetmektir. Sözelimi cedele yatkın bir fitrat sahibi, kendisine güzel sözler söylenerek vaaz yöntemi ile Allah'ı bilmeye teşvik

¹² Ebü'l Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd el-Kurtubî, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi, Tefsîru Mâ-Ba'det-Tabîa'*, c.1, (çev. Muhittin Macit), İstanbul, Litera Yay., 2016, s. 96.

edilemeyeceği gibi hitabet ehli olan bir birey, cedelf tartışmalardan hoşlanmaz. Cedel, hitabet ya da burhan ehli olan insanlar yöntem olarak ayrışsalar da nihayetinde bu yolların hiçbiri birbiriyle çelişmez. Zira bahsi geçen yollar ancak derinlik konusunda birbirlerinden farklılaşırlar.¹³ Aksi takdirde hepsi haktır ve hakikatin yolcusudur.

Ayrıca, İbn Rüşd'e göre insan fitratı dolayısıyla ontik farklılıklar olduğu gibi, şeriatın da insanların bilgisine sunduğu iki farklı veçhesi vardır. Şeriatın zahiri ve batını olmak üzere ikiye ayrılan bu veçheleri yine bireylerin istidatı doğrultusunda onların idrakine hizmet eder. Batın manasını yalnızca burhan ehli olan insanlar anlayabiliyor iken, zahir mana, burhan ehli olmayanlara hizmet eder.¹⁴ Batın mananın hitabet ehline açıklanması son derece risklidir. Tıpkı fitratları gereği farklı ihtiyaç sahibi olan insanlar gibi batın mana da yalnızca belli bir kesim insanın idrakine hitap etmektedir. Batın mana, ancak ayetlerin te'vil edilmesi ile ortaya konabilir. Hangi ayetlerin nasıl te'vil edilmesi konusunda mahir olmayan bir kimse niyeti halis dahi olsa sapkınlığa düşebilir.

Bu bağlamda İbn Rüşd, şeriatın insanların idrak seviyelerini gözeterek onlara bu doğrultuda muamele ettiğini Hz. Ali'ye dayandırılan şu rivayet ile destekler: “Halka anladıkları şekilde konuşunuz. (Anlamayacakları şekilde ve seviyelerinin üzerinde hitap etmek suretiyle) onların Allah'ı ve resulünü tekzip etmelerini ister misiniz?”¹⁵ Buna ek olarak Hz. Peygamberin de insanların idrak seviyelerini gözettiğini ve onlara bu doğrultuda muamele ettiğini aktaran İbn Rüşd, istiva ayetinin nüzulünden sonra gerçekleştiği rivayet edilen şu hadisi örnek göstermektedir: “...Aleyhiselam, Allah'ın gökte olduğunu bildiren siyahî (cariye hakkında sahibine) ‘Onu azad et, çünkü o inanmış bir kadındır.’”¹⁶

İnsanların inancın içeriği konusunda farklı tasavvurlara sahip olabileceğini kabul eden İbn Rüşd açısından asıl önemli olan şey, tevhide ve nübüvveti kabul edip ahirete iman etmektir. Bazı insanlar,

¹³ Taneli Kukkonen, “Averroes and the Teleological Argument”, *Religious Studies* 38, 2002, s. 408.

¹⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l Mâkâl, Felsefe ve Din İlişkisi*, (Çev. Bekir Karlığa), İstanbul, İşaret Yay., 1992, s. 93-94.

¹⁵ A.g.e., ss. 79-80.

¹⁶ A.g.e., ss. 93-94.

burhan ehli olmadıkları için istiva ayeti örneğinde olduğu gibi te'vil yeteneğine sahip değillerdir. Böyle durumlarda şeriat, insanları anlayabilecekleri ölçüde Allah'ın yoluna yönlendirir. Bu durum şeriatın insanlara karşı ne kadar merhametli olduğunu göstermekle birlikte aksinin tatbik edilmesi insanlara zulmetmek anlamına gelir.¹⁷ Diğer taraftan ise burhan ehli olan bir kimsenin de felsefi yöntemden alıkonulması da burhan ehlinin Allah'ın yolundan uzaklaştırılması ve onlara zulüm edilmesi anlamına gelmektedir. İbn Rüşd'ün "Felsefe ile şeriat süt kardeşirler"¹⁸ ve "Hak olan hak ile çelişmez"¹⁹ ifadeleri onun marifetullah meselesinde hem akli hem de nakli delillendirmeye ne kadar önem verdiğini göstermektedir. İbn Rüşd, insanların kendi muktesabatları dışında Allah'ın yoluna yönelme konusundaki eğilimlerini susamış insanın durumuna benzetmektedir. Her insan Allah'ın yoluna yönelmeye ihtiyaç duyar, ancak istadının dışında bir yöntem ile Alah'a yönelme gayreti içerisine giren kimse, su içerken suyun boğazına takılıp öldürdüğü kimsenin durumuna benzemektedir. Bu duruma şahit olanlar suyun bizatihi kendisinde bir fenalık bulundurduğunu düşünebilirler. Ancak suyun kendisi aslında faydalı olup ahmaklık onu yanlış yöntem ile kendini boğarcasına içen insandır.

Felsefe-Din İlişisine Dair "Öncekilerin" Temel Hataları

İbn Rüşd'e göre bir fakih için fihhi kıyası öğrenmek ne kadar farz ise, hakikati arayan bir insan için de mantığı ve felsefeyi bilmek o kadar elzemdir.20Filozofun bu düşüncesinin izleri ile din ve felsefe ilişkilerini yoğunlukla işlediği Faslu'l-Makâl adlı eserinde karşılaşmaktayız. Filozofun bahsi geçen eserinin girişinde şeriatın felsefeyi helal mi yoksa haram mı kıldığı meselesini ele alması dönemin düşünce dünyasında konuya ilişkin ne denli bir çatışma olduğuna işaret eder. O, bu durumu şeriatın kullardan talep ettiği yol üzere cevaplamaya çalışır. Nitekim Yaratan'ı bilmek O'nun yarattıklarının bilgisinin detayına sahip olmak ile bilinir düşünce-sinden hareketle Kur'ân ayetlerinden deliller göstererek akıl

¹⁷ A.g.e., s. 94.

¹⁸ A.g.e., s. 115.

¹⁹ A.g.e., s. 75.

²⁰ İbn Rüşd, "Faslu 'l-makâl", s. 76.

yürütmeler sayesinde varlıklar hakkında hüküm vermenin şariat tarafından tavsiye edildiğini ifade eder.²¹

İbn Rüşd, her ne kadar aklın önemine ısrarla işaret etse de, kendinden önce bu konuda aklın kullanımını eleştiren bazı gruplar az değildi. İbn Rüşd, inanç meselesinde aklın kullanımını eleştiren kimselere karşı çıkararak nassı yüceltmek adına aklın önemini inkâr eden kişilerin bizzat nassın kendisi ile çeliştiğini ifade eder. Kur'ân ayetleri, insanları düşünmeye ve akıl yürütmeye teşvik etmektedir. Bu nedenle akıl yürütmeye karşı çıkma, Kur'ân ayetlerinin hükmüne karşı gelme anlamını taşımaktadır.

İbn Rüşd'ün yaşadığı dönemde dinde aklın yerinin olmadığını savunan grupların başında “Haşeviyye” olarak tabir edilen kimseler gelmektedir. Haşevilere göre asıl olan şey, kişinin iman etmesi ve vahyin gereklerini yerine getirmesidir. Bunun ötesinde dinde, akıl yürütme yöntemine başvurmanın yeri bulunmamaktadır. Eğer, imana ilişkin meselelerde akıl yürütmek insanlara farz kılınmış olsa idi, bu durumda peygamber, iman eden kimselerden aklî deliller ile imanlarını desteklemelerini isterdi. Ancak peygamber, insanlara imanlarını akılsal olarak delillendirmeleri konusunda herhangi bir sorumluluk yüklememektedir. Bu nedenle dinde aklın kullanılması kesinlikle bid'attır. İmana ilişkin meselelerde nassa ve sünnete başvurmak hem yeterlidir hem de akla başvuraktan daha üstündür.

İbn Rüşd, Haşevilerin Kur'ân-ı Kerim'in ayetleri ile çeliştiğini ifade ederek onların görüşlerini eleştirmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim, birçok ayetinde insanları düşünmeye sevk ederek imana davet etmektedir. “*Gökleri yaratan Allah'ın varlığında şüphe var mı?*”²² gibi bir çok ayete atıfta bulunan İbn Rüşd, Haşevilerin, ayetlerin zahiri manaları ile dahi çeliştiğini aktarmaktadır.²³ Diğer taraftan Haşevilere ait olan “peygamber, iman etmiş olan kimselerden imanlarını aklî deliller ile desteklemelerini istememiştir” söylemi İbn Rüşd'e göre yersizdir. Çünkü Allah'ın da, “*Gökleri ve yeri kim yarattı diye sorsanız, Allah diyecekler...*”²⁴ ayetinde buyurduğu üzere İslâmiyet

²¹ A.g.e., s.75.

²² İbrahim, 14/10.

²³ İbn Rüşd, “Kitabü'l Keşf” ss. 37-38.

²⁴ Lokman, 31/25.

öncesi Araplar, Allah'ın varlığına zaten inanmaktaydılar. Peygamberin onları imana davet etmesindeki gâye, Allah'ın varlığına inanmalarına değil Allah'a şirk koşmamalarına ilişkindir. Aklî delil, Allah'ın varlığını inkâr eden veya en azından Allah'ın varlığına ilişkin delil isteyen kimseye karşı sunulabilir. İslâmiyet öncesi Araplar, Allah'ın varlığını zaten kabul etmiş oldukları için peygamberin onları ayrıca aklî deliller ile sorumlu tutmaması normaldir.²⁵ İbn Rüşd açısından Kur'ân'ın akla verdiği önem aşikâr olmakla birlikte peygamberin de bu konuda aksi bir sünneti bulunmamaktadır. Şu durumda onun açısından değerlendirildiğinde Haşevi kimselerin akla yönelik tutumlarının akla bu denli önem veren İslâm dininde kesinlikle yeri bulunmamaktadır.

İbn Rüşd'ün marifetullah meselesindeki tutumundan dolayı ters düştüğü diğer bir grup da sûfilerdir. Sûfiler, *“Allah'tan sakınırsanız O, sizin mualliminiz olur.”*²⁶, *“Bizim uğrumuzda mücadele edenlere yollarımızı elbet gösteririz.”*²⁷, *“Eğer Allah'tan sakınır ve O'nu sayarsanız, hak ile bâtını ayırt etmeniz için size bir furkan verir.”*²⁸ ayetlerinin marifetullah konusunda yol gösterici olduğunu düşünmektedirler. Onlara göre Allah'a ulaşmak isteyen kişinin yapması gereken şey, şehvanî arzu ve engellerden arınmaktır. Şehvani arzu ve engellerden arınan kimse, Allah'ın kendisine vermiş olduğu hidayet sayesinde Allah'a yakınlaşmış olacaktır. İbn Rüşd, sûfilerin arınma konusundaki tutumlarını takdir etse de onların bu yol üzere Allah'a ulaşmasının tüm insanlar için genel geçer bir yöntem olmadığını, kimi insan için yeterli, kimisi içinde gerekli olmakla birlikte yetersiz olduğunu savunur. Dolayısıyla ahlakî yetkinlikle birlikte, insanların Allah'ın varlığının bilgisine ulaşması için akıl oldukça önemlidir. Ancak marifetullah'a ulaşmak için takınılması gereken tutumlar bunlardan ibaret değildir.

Kelamcılar da İbn Rüşd'ün eleştirisinden nasibini almıştır. O da hemen bütün meşşai filozoflarda görülen akıl gücü ve hayal gücü ayırımını devam ettirmiştir. Bu tasnife göre, insanlar akıl ehli olan havassa (ki onlar ispat ehlidirler) ve tahayyül ehli olan “cumhur”a (ki

²⁵ İbn Rüşd, “Kitabü'l Keşf” ss. 37-38.

²⁶ Bakara, 2/282.

²⁷ Ankebut, 29/69.

²⁸ Enfal 8/29; İbn Rüşd, “Kitabü'l Keşf” ss. 51-52.

onlar ikna ehlidirler) ayrılmaktadır. Fakat İbn Rüşd bu tasnife üçüncü bir grup olarak kelamcıları eklemektedir. Filozoflar burhanlar, yani kesin hakikatlere yakinî bilgi ile sahipken, halk her şeyi duyusal olarak algılayan, ancak bir misali sayesinde idrak eden, aklı tahayyülünden ayıramayan, tahayyül edemediği şeylerin varlığını kabullenemeyen ikna ehlidir. Kur’ân her iki zümreye de hitap eder ve her iki grupta ilgili hükümler va’zeder. Birbirlerinin sınırlarını ihlal etmediği sürece bunlar birlikte varlık nedenlerini sürdürmüş, görevleri ifa etmişlerdir. İbn Rüşd’e göre, bu birliği ortadan kaldıranlar, cemaatin bütünlüğünü ve huzurunu bozanlar üçüncü zümre olan kelamcılarıdır. Çünkü filozof Kur’ân’daki “müteşabih” ayetlerin, sembolik ifadelerin hakikatini bilir, fakat bunu halka açmaz. Zaten halk bu soyut hakikatleri anlamadığı içindir ki, Allah onlara sembollerle, metaforlarla açıklamıştır. Fakat kelamcılar bu soyut hakikatleri halka açmaya çalışmıştır. Bu semboller halkın önünde tartışarak, halkın kafasını karıştırmışlardır. Böylece halkın içerisinde birbirlerini suçlayan, tekfir eden fırkalar ve mezhepler oluşmaya başlamış, dinin asıl gayesi olan ve Tanrı’nın tesis etmeye çalıştığı uyum ve kardeşlik bozulmuştur.²⁹

İbn Rüşd’ün hikmet ve şeriatı (felsefe ve din) korumak ve sınırları çizmek için Gazzâlî’ye yönelerek, onu te’vil kapısını sonuna kadar halka açmakla, halkı hakikat düşmanı yapmakla ve halk için en sağlam ilaç olan şeriatın aslını bozmakla suçlar. İbn Rüşd’e göre şeriatı zahiri üzere kabullenmek gerektiği gibi, burhana sahip olmayana da açıklama yapılmaz. Oysa Gazzâlî, önce “ıcmayı aştılar” diye üç meselede filozofları tekfir eder, diğer meselelerde ise onların bid’atçı olduğundan dem vurarak iddiasını ispat emek için bu kitapta insanı tereddüte düşüren deliller, şaşırtıcı şüpheler ve itirazlar zikreder. Bu surette birçok kimseyi hikmetten ve şeriatından (felsefeden ve dinden) uzaklaştırarak delalete düşürür.³⁰

İbn Rüşd’e göre Gazzâlî, felsefî görüşler üzerinde yanıldığı kadar, şeriat konusunda da yanılmıştır.³¹ *El-Munkız mine’d-Dalal* isimli eserinde hükemaya saldırarak, ilmin ancak halvet ve tefekkür

²⁹ Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013, s. 84-85.

³⁰ İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhaci-l Edille*, s. 196.

³¹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Karbon kitaplar, çev. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul 2020, s. 533.

sayesinde hasıl olacağını savunur ve bu yaklaşımını *Kimyau's-Saade* eserinde de aynen devam ettirir. Neticeta, Gazzâlî'nin sebep olduğu ihtilaflar ve endişeler sayesinde, halkın bir kısmı felsefeyi ve filozofları kötüleme işine, bir kısmı da şeriatı tevil etme yoluna girer. İbn Rüşd'e göre bu tutumlar hatalıdır. Yapılması gereken şeriatı zahiri üzere takrir ve tespit etmek ve halka bu konularda açıklama yapmamaktır. "Çünkü bu husustaki açıklama, hakkında burhana ve delile sahip olmadıkları halde felsefenin neticelerini halka tasrih etmek manasına gelir. Bu ise ne helaldir ne de caizdir. Yani elinde burhan bulunmayan kimselere, hikmetin sonuçlarını açıklamanın hükmü budur".³²

İbn Rüşd ayrıca Gazzâlî'nin tutarsız biri olduğunu söyler. Çünkü o Eş'arîlerle Eş'arî, sufilerle sufi, hatta filozoflarla filozof olan çelişik bir zihniyete sahiptir. Gazzâlî filozofları çürütmek için giriştiği çabada yine filozofları takip etmek zorunda kalmak tutarsızlığına düştüğünü söyler. Örneğin "Allah Teala birinci semayı hareket ettirmemektedir. Allah kendisinden bu muharrik, yani birinci sema zuhur eden varlıktır"-derken, İbn Rüşd'e göre o, filozofların görüşünü tekrarlamaktadır.³³

Ayrıca Gazzâlî *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka* eserinde tevilleri tasnif ederek, tevilci kişinin tevilde icmayı aşsa bile kâfir olamayacağını söyleyerek her türlü tevili kabullenmiş gibidir. İbn Rüşd sadece arizi durumlarda teville müsaade eder, çünkü ona göre esasta nakz ve çatışma söz konusuyken, telif ve uyuşma görünüş için geçerlidir.³⁴

Aklî Zorunluluk Bağlamında Felsefe Savunusu

Dinsel açıdan kendisi için meşru bir zemin oluşturan felsefe, düşünen insanın en değerli vasfı olarak da karşımıza çıkar. Bu maksatla, iyi bir Aristocu olarak İbn Rüşd mantıksal düşünceyi ve burhanı bütün insani düşünsel eylemlerinin temeline oturtur. Fakat yukarıdaki nedenlerle oluşan karışık ortamda ilk yapılması gereken felsefe için sosyo-politik ve dinî zemin bulmaktır. En önemli iki eserini (*Faslu'l-Makal* ve *El-Keşf an Minhaci'l-Edille*) bu amacına uygun

³² İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhaci-l Edille*, s. 197.

³³ A.g.e., s. 196-197.

³⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhaci-l Edille*, s. 198.

olarak hazırlayacaktır. İbn Rüşd'ün felsefe için dini zemin oluşturma çabası, dahası din ve felsefeyi uzlaştırma girişimi, kendisinden önceki bütün İslâm filozoflarının gerçekleştirmeyi umduğu şeydir. Bu nedenle, kimi felsefe tarihçilerinin iddia ettiği gibi, İbn Rüşd'ün bu uzlaşma girişimiyle dönemin Maliki fıkıhçıları ve Eşari kelamcılarını kandırmayı amaçladığını veya onların baskılarından kurtulmayı hedeflediğini söylemek zordur. Nitekim din ve felsefenin aynı hakikatleri farklı yöntemlerle savunduğu, dolayısıyla yan yana yaşayabilecekleri düşüncesi felsefi bir tavır olarak Aristo'ya bağlılığı zedeleyici bir durum olarak görülmemelidir.³⁵

İbn Rüşd, dinin varlığı, akılla incelemeyi emretmesini dinsel meşruiyet zemini olarak belirlediği gibi, böyle bir inceleme ve değerlendirmenin de bilinenden bilinmeyi çıkarmak manasında mantıkî kıyasa dayanması gerektiğini rasyonel zorunluluk olarak ortaya koyar. Söz konusu varlıkların en yetkini (Tanrı) olunca, ona yönelen ilmi yöntemin de kıyasın en yetkini olan burhan olması gerekir. Çünkü onun için burhan en iyi kanıtlama yöntemidir. İnsandan, var kılınanların kanıtlama yöntemi ile bilinmesi teşvik edildiğine göre, kıyasın türlerinin ve şartlarının bilinmesi zorunluluk arz etmektedir.³⁶

İbn Rüşd, Müslümanlar arasında felsefi düşüncenin gerilemeye yüz tuttuğu bir dönemde ortaya çıkan, bu nedenle kendisinden önceki bütün bir felsefi muktesabatla hesaplaşan bir eleştiri filozofu olduğundan bahsetmiştik. İlki Fârâbî ve İbn Sina gibi Meşşai filozoflara karşı eleştiridir ki, onları Aristo'yu gereğince anlamamakla ve onu tahrif etmekle suçlar. İbn Sina'yı kelamcılara taviz vermekle eleştirir ve âlemin “mümkün-i kadim” olduğu görüşünü reddeder. İbn Rüşd'e göre âlem doğal ve zaruri yasalarla kendi kendini yönetmekte Allah ise âlem karşısında fail-i muhtar değil, mucibun bi'z-zat pozisyonunda bulunmaktadır. Dolayısıyla, âlemin muhdesliği düşüncesinin yanlışlığını savunan filozof, kadim ve ezeli olan âlemin

³⁵ Mehmet Dağ, Hasan Aydın, *Ortaçağ İslâm Kültüründe Felsefe*, s. 375.

³⁶ İbn Rüşd, *Felsefe, Din, Tevil (Faslu'l-Makal Fi Takrir Ma Beyne's-Şeri'a ve'l-Hikme Mine'l-İttisal)*, neşir, tercüme ve inceleme Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2019, s. 28.

Allah'a isnat etmesini zaruri bulur.³⁷ Son olarak İbn Rüşd, kelam ve tasavvuf gibi dinsel düşünce akımlarını dinin gerçek doğasını bozmakla eleştirir ve bu cepheden gelen olumsuz tutumlara karşı felsefi aklı, mantıksal düşünceyi savunur. Felsefeye yönelik eleştirilerin hem tutarsız ve zayıf olduğunu hem de kafa karıştırıcı ve zararlı olduğunu ileri süren İbn Rüşd, bu karışıklığı ortadan kaldırmak amacıyla şeriatin usul ve esaslarını tarif etmek zorunda kaldığını belirtirken³⁸, felsefe savunusunu temellendirmek için öncelikle felsefe ile din arasındaki ilişki durumunu açıklamak ve onların sınırlarını belirlemek zorunda kalmıştır. Onun için doğru olan davranış, halka hikmeti tüm çıplaklığıyla açıklamamaktır. Ne var ki, bir kere açıklanmış ve sınırlar ihlal edilmiştir. Şu durumda yapılması gereken, bu ikisinin arasını tekrar bulmak ve kuşku duyan kimseler için şeriatin hikmete muhalif olmadığını, hikmetin de şeriata muhalif olmadığını göstermeye çabalamaktır. İbn Rüşd, yukarıda bahsi geçen iki önemli eserini bu zaruretten dolayı yazdığını açıkça itiraf eder.³⁹

İbn Rüşd'ün felsefi akıl konusundaki asıl çabası felsefi aklı insanın en değerli yanı olarak görmesi dolayısıyla, felsefi düşünceyi Aristocu akla geri götürme çabasıdır. Bu maksatla "bir yandan Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından asıllarından koparıldığı düşünülen, Gazâlî'nin (ö. 505/1111) Fârâbî ve İbn Sînâ'yı ciddi bir biçimde eleştirmesi sûretiyle itibarını kaybetme aşamasına gelen felsefeye (din nazarındaki) üstün mevkiyi yeniden kazandırmak"⁴⁰ istemektedir. Aynı zamanda Aristo felsefesinden ayrıldıkları için bu eleştiri, Aristo'nun timsalinde felsefe savunusudur. Benzer şekilde kelamcılar ve sufilerce yanlış te'ville yozlaştırıldığını düşündüğü dini de Kur'ân'ın literal anlamına geri götürerek yeniden yapılandırmak istemektedir.⁴¹

³⁷ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, (Faslu'l-Makal; El-Keşf an minhaci 'i-Edille) s. 34-35.

³⁸ A.g.e., s. 198.

³⁹ A.g.e., s. 198-199.

⁴⁰ Ömer Mahir Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi: El-Fark beyne re'yeyi'l-hakimeyn", *Divan Dergisi* 2001/1, s. 145.

⁴¹ Hasan Aydın, *İslâm Kültüründe Felsefenin Krizi ve Aydınlanan Sorunu*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2016, s. 176.

İbn Rüşd'ün sıkı Aristo takipçisi ve yorumcusu olduğu malumdur. Kimilerine göre onun Aristo hayranlığı bir tutku ve hastalık düzeyindedir. Bu kaniya filozofun Aristo için sarf ettiği şu kabilden ifadeleri neden olmuştur:

Aristo mantık, fizik ve metafiziği kurdu ve geliştirdi. Bunları o kurdu diyorum, çünkü bu ilimler üzerine ondan önce yazılmış olan eserler bahsedilmeye bile değmez ve onun yazdıklarının yanında çok sönük kalmaktadır. Bunları tamamlamıştır diyorum, çünkü ondan sonra günümüze gelinceye kadar, yani on beş asırdır hiç kimse onun yazdıklarına ne bir ilave yapabilmiş, ne de onlarda önemli bir hata bulabilmiştir. Bu adamın (Aristo) durumu ne kadar ilginç, insan fitratından ne kadar farklı! Öyle ki adeta ilahi inayet onu, biz insan topluluğuna, insan türünde en son yetkinliğin somut bir örneği olarak ortaya çıkarmıştır. Bundan dolayı eskiler ona “el-ilahi” adını verirlerdi.⁴²

Yer yer “Tanrısal Aristo”nun Mantık, Tabiiyat ve İlahiyat bilimlerini kimse tarafından aşamayacak bir yetkinlikte kurduğunu ve kendisinin tek niyetinin Aristo ve Aristocuların düşüncelerini ifade etmekten başka bir şey olmadığını zikretse de, bazen de kendisinin sadece bir aktarıcı olduğunu belirterek, şerh sırasında ortaya koyduğu ifadelerin sorumluluğunu almaktan kaçınmıştır. Onun bu tavrı, fıkıhçıların ve kelamcılarının öfkesinden kurtulma çabası olarak da yorumlanmıştır.⁴³

İbn Rüşd'ün Aristo konusundaki hayranlığını şaşmaz bir bilimsel yöntem ve felsefi hakikat hayranlığı olarak almak yerinde olacaktır. Çünkü Aristo'nun kurmuş olduğu mantığın sistematikliği ve tutarlılığı başka filozoflarca da hakkı uzunca bir süre teslim edilen realite olmaya devam etmiştir. Bu mantığın varmış olduğu sonuç ve çıkarımlar insanî gerekçelerle kabullenışı kolay olmasa da, öncüllerin kesinliği ve sonuçların zorunluluğu hayranlık verecek derecededir.⁴⁴ Düşünen bir canlı olarak varsayılan insanın en değerli boyutunun

⁴² Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 28. (Naklen: *Telhisu Kitabi'l-Kıyas* (thk. C. Cihami, Telhisu Mantıki Aristo, I-III, Beyrut 1982, s. 213.)

⁴³ Mehmet Dağ, Hasan Aydın, *Ortaçağ İslâm Kültüründe Felsefe: Akımlar, filozoflar ve temel sorunlar*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2017, s. 374-375.

⁴⁴ Bekir Karlığa, “İbni Rüşd”, *DİA*, XX, ss. 259.

düşünme, akletme olduğu anlaşılınca, insanın varlık gayesinin de akıl gücünü kullanarak nazari ve ameli yetkinliğe ulaşması olacaktır.⁴⁵ Bu yetkinleşme sürecinin rastgele yöntemlerle olduğunu düşünmek hata olur. İbn Rüşd aklı ve ahlakî yetkinleşme için hatabî ve cedelî yöntemleri büyük oranda halka tahsis etmekle, yetkinleşmenin temel aracı olarak rasyonel düşünmeyi ve mantıksal çözümlmeleri filozofa has kılar, dolayısıyla kesin öncüllerden kesin sonuçları çıkaran burhanî yöntemi nefsi-natıkanın belirleyici özelliği olarak kabul eder. Fakat felsefeyle uğraşacak kişinin yukarıdaki olumsuz örneklere konu olmaması için birtakım vasıflara sahip olmasını şart koşar: Öncelikle felsefe yapmaya ehil olmak gerektiği şart koşan filozof, bununla o kimsenin yaratılış ve zekâ açısından felsefe yapmaya yatkınlığını kasteder. Ayrıca ilmî ve ahlakî açıdan yeterli olup olmadığının tespit edilmesi gerektiğini söyler. İkinci koşul olarak, felsefeyle uğraşacak kişinin akıl ilkelerini bilmesi, bunlar aracılığıyla sonuçlara ulaşma yetisine sahip olması, kısacası mantık disiplinine hâkim olması gerekecektir.⁴⁶ Ayrıca ister felsefî meseleler olsun ister mantık yasaları olsun mutlaka bu konulara vakıf olan birinden ders alınması gerekmektedir. Felsefe meselelerinin uluorta konuşulmasını doğru bulmayan filozof, eserlerinde bir çok defa felsefî tartışmalar “eğer halk arasında yaygın hale gelmeseydi, bu konularla ilgili tek kelime bile yazmayı tercih etmezdik..”⁴⁷ deme ihtiyacı duymuştur.

İbn Rüşd, diğer filozofların temellendiremediği bir şeyi, vahyin filozoflar için varlık nedenini ve geçerliğini tesis etmediği denemiştir. Açıkça belirtmese bile, filozofların halkın inançlarına ve dinler tarafından esas olarak halk için getirilmiş olan pratiklere saygı göstermeleri gerektiği görüşünü savunur.⁴⁸ Ayrıca, halkın dinsel hakikatlerin tamamına olduğu haliyle sahip olması beklenmemelidir. İnsanoğlunu en kolay terbiye edici bir yol ve toplumsal ve kültürel düzeni muhafaza etmek için en sağlam yöntem olarak gördüğü dinin⁴⁹ ve yasa koyucu Peygamberin pozisyonu, hastasını iyileştirmeye çalışan hekimin durumudur ki, hastanın iyileşmesi amacıyla ona bütün

⁴⁵ Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 25.

⁴⁶ Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 211.

⁴⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 99.

⁴⁸ Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, s. 107.

⁴⁹ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri (Faslu'l-Makal; El-Keşf an minhaci'i-Edille)*, s. 20.

tıp ilmini, hastalığın türleri ve çeşitlerini kavraması gerekmiyor. Bu gibi bilgileri hekimin bilmesi hem gerekli hem de yeterlidir.⁵⁰

İbn Rüşd, dinin simgesel öğeler içermesine karşın, felsefi hakikatin burhani öncüllere dayanan ve burhanî sonuçlardan çıkarılan gerçeklik değeri vardır. Dinin amacının mutluluğa götürecektir iman ve ameli öğretmesine karşın, felsefe için hakikati araştırmak ve ona uygun olmak zorunluluğu gibi bir durum söz konusudur. Nassların zahiri ile burhanın sonuçlarının çelişme durumu muhtemeldir. Bu nedenle de nassların zahiri anlamıyla felsefenin burhani hakikatleri arasında çatışma ortaya çıkarsa, burhan ehli filozofların te'vil aracılığıyla zahirden batına yönelerek, oradaki çelişkileri ortadan kaldıracaktır. Ne var ki bu sorun zaten burhan ehlinin problemidir, halk çelişkilerin farkında bile değildir.⁵¹

Gerek dinin gerekse de felsefenin her birinin kendine özgü prensiplerinin olduğuna inanan İbn Rüşd, dini yapının felsefi yapıdan farklı olduğunu kabul eder. O, felsefenin dinin içeriğine müdahil olmasını meşru görmediği gibi, dini yöntemlerle felsefe yapılmasını da doğru bulmaz. Bu ayırımı dikkat edilmediği takdirde, her iki cephenin bölümlerinin çarpıtılması kaçınılmaz olur ve her iki “binanın” zarar görmesi ve karmaşık bir hal alması kaçınılmaz olur.⁵² Ayrıca, 13. yüzyıl Latin dünyasında Thomas Aquinas tarafından ortaya atılan “çifte hakikat” yaklaşımı, İbn Rüşd’ün “hakikatin birliği” söylemi ile özdeşleştirilemez. Çifte hakikat ile kastedilen dinin kendi içinde kendi hakikatinin, felsefenin de kendi hakikatinin olduğudur. İbn Rüşd ise kendisinden önceki İslâm filozoflarında kabul gören “din ve felsefeyi aynı hakikatin iki farklı anlatımı” şeklinde anlamaktadır. Dolayısıyla, İbn Rüşd açısından çatışan hakikatler değil, hakikatlerin ifade tarzları, söylemlerdir. Görünürdeki bu çatışma yahut çelişki ise, ifadenin zahiri anlamından mecazî anlamına ulaşmak biçiminde tanımlanan te'vil aracılığıyla kolayca çözülebilir.⁵³

⁵⁰ İbn Rüşd, *Felsefe, Din, Tevil*, s. 51.

⁵¹ Hasan Aydın, *İslâm Kültüründe Felsefenin Krizi ve Aydınlanma Sorunu*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2016, s. 168-169.

⁵² Bayram Ali Çetinkaya, “İbn Rüşd’ün Projesi: Felsefe-Din Uzlaşımı”, *Diyanet İlmi Dergisi*, Cilt 48, sayı 3, 2012, s. 138.

⁵³ Mehmet Dağ, Hasan Aydın, *Ortaçağ İslâm Kültüründe Felsefe*, s. 379.

Felsefeyle iştigal eden kimselerin bir takım yanlış inanç ve yollara saptıkları düşüncesiyle felsefeye ve akli kıyasa karşı olmayı hatalı bulan İbn Rüşd, bu tür durumların arızî olduğunu ve bu nedenle de genelleme yapılamayacağını, felsefenin ve filozofların tamamına şamil edilmeyeceğini savunur. Ayrıca bu olumsuz durumlar felsefeye özgü bir durum da değildir. Amacı nazarî ve amelî yetkinliğe ulaşmak olan diğer düşünce dalları ve bilimler için de aynı olasılık söz konusudur.

Netice

İbn Rüşd'ün felsefi sistemini gerek dönemin sosyo-politik ve dinî yapısını dikkate almadan, gerekse de ontolojik felsefe karşıtlığını hesaba katmadan anlamaya çalışmak eksik bir anlama girişimidir. İbn Rüşd'ün içinde yaşadığı çalkantılı coğrafya ve dönemde savunucusu olduğu felsefeye ve şahsına karşı ithamlar kendi eserlerine yansımıştır. O, sıkı takipçisi ve yorumcusu olduğu Aristo'nun felsefe ve bilim geleneğini devam ettirmek için, dinden meşruiyet onayı almanın zaruretinin farkındadır. Bu nedenle, öncelikle felsefe için güvenli bir zemin oluşturmaya girişmiştir.

Bu zeminin dine referansla oluşturulabileceğinin bilincinde olan filozof, öncelikle din (Kur'ân) açısından felsefenin mübah mı, haram mı yoksa zorunlu (vacip) mi olduğunu sorgular ve Kur'ân ayetlerine dayalı olarak felsefi aklın gereklilik içeren ilahî emir olduğu kanısına varır. Yeryüzünü bir sanat olarak kabul ederek, sanatın bilgisinin Sani'nin bilgi ve kudretinin en bariz göstergesi olacağını kanıtlamaya çalışır. Sanatın kesin bilgisine ulaştıran en kesin akıl yürütme yöntemi burhandır. Bu nedenle de mantıksal düşüncenin aleti olduğu felsefeyi salık verir.

İbn Rüşd Gazzâlî'nin felsefeye büyük saldırı ve eleştirileriyle hesaplaşmadan, felsefi düşünceyi eski kudretine ulaştırmanın zor olacağının bilincindedir ve bu nedenle öncelikle Gazzâlî'nin eleştirilerini göğüsleyen *Tehafütü'l-Tehafütü'l-Felasife* eserini kaleme alır. Burada spesifik olarak yirmi meseledeki tekfir ve tenkit noktalarını cevaplandırmayı dener, felsefeyi savunur. *Faslu'l-Makal* adlı eserinde ise din açısından felsefe için meşruiyet zemini ararken, *El-Keşf an Minhaci'l-Edille*'de ise hikmet açısından dinin konumunu ve gerekliliğini ortaya koyar. Gerek dinin gerekse de felsefenin aynı

kaynaktan gelen fakat yapıları itibariyle birbirinden farklı olan, muhatapları birbirinden ayrılan iki hakikat olduğunu savunur. Metafizik ve soyut hakikatleri filozofların akıl yetisine, onların simgesel manalarını ise inananın tahayyül yetisine has kılan filozof, her iki zümrenin Kur'ân açısından makbul olduğunu savunur. Bu durumda, kelimcilerin halka açılmaması gereken ilahi hakikatleri tartışmaya açmasıyla hem felsefe hem de din, olmaları gereken sınırların dışına çıkmışlardır.

Fârâbî ve İbn Sina tarafından doğası bozulan felsefenin aslına dönmesi için Aristo'ya dönüş çağrısı yapan İbn Rüşd, çeşitli kelimcilerin de doğası bozulan kelimcilerin Kur'ân'ın ön gördüğü şekilde aslına uygun şekilde ifa edilmesi gerektiğini düşünmektedir. İbn Rüşd, eğer din ve felsefe arasındaki sınırlar ihlal edilmemiş olsaydı bu konuda tek kelime etmeyeceğini itiraf eder. Ne var ki gerek Eşari kelimciler gerek sufiler gerekse de filozoflar tarafından kimi zaman iyi niyetle, kimi zaman kasıtlı olarak, çoğunlukla da bilinçsizce birbirine karıştırılmış, sonuçta ne dinin rasyonelleştirilme çabası, ne de felsefenin kelamlaştırılma çabası gereken sonucu vermemiştir. Bilakis halkı felsefe düşmanına, filozofları da dine kayıtsız birer zümreye dönüştürmüştür. Bunlar arasında kurulmaya çalışan ilişkiye tevili yönteminin aracı kılınması da işe yaramamıştır. Zaten İbn Rüşd tevili filozoflar tarafından, yine filozoflar için yapılması gerektiğini savunur. Ayrıca, zorunlu olmadığı sürece te'vili de gereksiz görür. Çünkü çoğu zaman soyut metafizik hakikatlerin anlaşılması amacıyla halka yapılan teviller, aksi sonuçlar doğurmuş ve zaten doğası gereği ispata değil ikna olmaya gerek duyan halkı hakikatten de uzaklaştırmıştır.

İbn Rüşd'ün din ile felsefe arasında uzlaştırma çabası ve felsefe için dinden meşruiyet onayı alma çabalarının başarılı olduğunu söylemek güçtür. Kendisinden sonra felsefi düşüncenin gerileme sürecine girmesi ve uzunca bir dönem bu ataletten kurtulamamış olması bu uzlaştırmanın sonuç vermediğinin göstergesidir. Fakat, buradaki başarısızlığın nedeni İbn Rüşd'ün argümanının zayıflığı, akıl yürütmelerinin yetersizliği ile açıklamak yerine, dönemin sosyopolitik olayları, İslâm dünyasının içinde bulunduğu dini-kültürel zorluklar ve oluşmuş bilimsel külliyatın el değiştirme dönemine girmesine atfetmenin insafli ve doğru bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz. Ayrıca, İbn Rüşd'ün İslâm coğrafyasından başarılı

olamayan din felsefe uzlaştırması çabasının Batı dünyasında en azından bir süreliğine başarılı bir şekilde uygulandığını da unutmamak gerekir.

Kaynaklar

Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013.

Âmirî Ebû'l-Hasan Muhammed İbn Yûsuf, *Kitâbu'l-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm* (ed. Ahmed Abdulhamîd Ghrab), Kahire, 1967.

Bekir Karlığa, İbni Rüşd, DİA, XX.

Hasan Aydın, *İslâm Kültüründe Felsefenin Krizi ve Aydınlanma Sorunu*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2016.

Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 5. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul 2020.

Ebû'l Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd el-Kurtubî, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi, Tefsîru Mâ-Ba'det-Tabîa'*, c.1, (çev. Muhittin Macit), İstanbul, Litera Yay., 2016.

Ebu Osman Amr İbn Bahr Câhız, “Nefyu't-Teşbîh” *Resâilü'l-Câhız*, I, (thk. A. M. Hârûn), Mektebetü'l-Hancı, Kahire, ty.

İbn Rüşd, “Kitabü'l-Keşf an Menahici'l-Edille”, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, (Der. ve Çev. Nevzad Ayesbeyoğlu), Ankara, Türk Tarih Kurumu Basınevi, 1955.

İbn Rüşd, *Faslu'l Mâkâl, Felsefe ve Din İlişkisi*, (Çev. Bekir Karlığa), İstanbul, İşaret Yay., 1992.

İbn Rüşd, *Felsefe, Din, Tevil (Faslu'l-Makal Fi Takrir Ma Beyne's-Şeri'a ve'l-Hikme Mine'l-İttisal)*, neşir, tercüme ve inceleme Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2019.

İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri (Faslu'l-Makal; El-Keşf an minhaci'i-Edille)*, hazırlayan Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2019.

İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı Tehâfüt et-Tehâfüt*, (çev. K. Işık, M. Dağ), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yay., 1986.

İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Karbon kitaplar, çev. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul 2020.

Ömer Mahir Alper, “İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi: El-Fark beyne re'yeyi'l-hakimeyn”, *Divan Dergisi* 2001/1.

Mehmet Dağ, Hasan Aydın, *Ortaçağ İslâm Kültüründe Felsefe: Akımlar, filozoflar ve temel sorunlar*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2017.

Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisciliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara, Otto Yay., 2017.

Metin Yurdağur, “Haşviyye”, *DİA*, İstanbul: 1997, c. XVI

Süleyman Uludağ, *İbn Rüşd: Hayatı, Eserleri, Görüşleri ve Felsefe-Din İlişkisi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016.

Taneli Kukkonen, “Averroes and the Teleological Argument”, *Religious Studies* 38, 2002.

ERKEN DÖNEM İSLÂM FİLOZOFLARININ İSLÂM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDEKİ YERİ

Havva Sümeyra ALTINSOY* – İsmail TAŞ**

Giriş

Çalışmada ele alınacak temel husus, belli bir döneme kadar yalnızca metin eksenli dini düşünce ile kısıtlı olan İslâm düşünce geleneğine, dini düşünceden oldukça farklı bir bakış açısını temsil eden felsefe ve felsefi ilimlerin etkilerini ve bu ilimlerin İslâm dünyası için ifade ettiği değeri ilk İslâm filozofları üzerinden anlamlandırmaya çalışmak olacaktır.

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki felsefe, İslâm dünyasına birtakım siyasal ve toplumsal değişimlerin uzantısı olarak ve çeşitli vasıtalarla intikal ettiği bu topraklarda halihazırda yaşanan bir dini gelenek içinde bazı ilimler teşekkül etmişti. Bu ilimler dini birtakım dogmalara istinat ederek inşa edilmiş olan ilimlerdir. Diğer bir ifadeyle dini düşüncenin geriye dönük doğası gereği kaynağı, Kitap ve peygamberin yaşamı olmakla birlikte bu ilimler insani bir çabanın ürünü olan düşünce ve bilgilerden inşa edilmiştir. Şayet bu dönemde bir bilimden bahsedilecekse bu kayıtlar çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bu ilimlerin dini ya da şer'î olarak adlandırılması, onların din ya da şeriat oldukları anlamına gelmez; sadece din ya da dini temsil eden metinlerden ya da metin yerine ikame edilen olgulardan üretildikleri anlamına gelir. Dolayısıyla her ne kadar bu coğrafyada Abbâsî (133-657/750-1258) iktidarı ile büyük ölçekli bir değişim tecrübe ediliyor ve Nil'den Amuderya'ya kadar uzanan bölgelerin yerel kültürleri bir anlamda benimseniyorsa da Kur'an ve

* Arş. Gör. (Doktora Öğrencisi), Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı, Konya, Turkey hsaltinsoy@erbakan.edu.tr

** Prof. Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi Anabilim Dalı, Konya, Turkey, hacili1965@hotmail.com

sünnette merkezîleşen bir düşünce ve kültürün¹ de var olduğu hatırd tutulmalıdır. Diğer bir ifadeyle Müslümanlar, siyasal ve iktisadi anlamda kâmil bir varlığa kavuşmanın yanında Kur'ân ve sünnet merkezinde oluşan Kelam, Fıkıh, Tefsir, Hadis vb. ilimlerle hem bilimsel hem dini ve hem de kültürel anlamda tinsel varlıklarını tamamlamış, olgun bir kimlik ve aidiyete ulaşmış görünmektedirler. Bu nedenle Müslümanların geneli nazarında Felsefe gibi dışarıdan transfer edilen kazanımlara karşı ilk etapta olumsuz bir tavır takınılmasını daha sonraki dönemlerde de olumlu olsa bile ikincil mertebede yer verilmesini doğal karşılamak gerekmektedir. Dini düşünce eksenli gelişen dünya görüşleri tarafından takınılan bu tavırların hiç de boş yere çıkmış tavırlar olmadığı kısa zamanda anlaşılabilir, inanç aktıyla anlamlı bir varlık kazanan dini dünya görüşü felsefenin diyalektik yöntemiyle ve tutarlı, mantıklı, akli sorgulamalarıyla ciddi bir dış kritiğe maruz kalmış, tabiri caizse bir şekilde dini düşüncedeki monoloğu zorlayarak Gadamer'den (ö. 2002) ödünç aldığımız bir ifadeyle ifade edecek olursak, farklı “ufukların kaynaşması”nı² sağlayan diyalogu kaçınılmaz kılmıştır. Bu noktada Gazzâlî'nin (ö. 505/1111), felsefeyi, Ehl-i sünnet kelamını formüle etmek için kullanmasını³ yahut dini metinlerin rasyonel bakış açısıyla

¹ William Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 217.

² Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan - İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008). Gadamer, modern dünyanın yalnızca ölçülebilir bilimsel akla dayalı nesnel bir hakikat anlayışını temele almasına mukabil, insan yaşamında anlamak ve anlaşılmanın varoluşsal bir ihtiyaç olduğunu, dolayısıyla da tek bir hakikatten ziyade farklı anlama çabalarının ortaya koyduğu farklı hakikatlerden bahseder. Geleneksel din merkezli düşüncede ise, modern dünyanın bilimsel nesnel ölçülebilir değerlerine mukabil tartışmaya açık olmayan ve tek ölçü olarak kabul edilen dini ilkelerin bulunduğunu, buna mukabil ise farklı gelenek ve çevrelerde yetişen insanların sahip oldukları ön yargılarla söz konusu dini inanç unsurlarını yeniden anlama ve yorumlama girişimleri söz konusudur. Ufukların buluşması derken bizim kastetmiş olduğumuz şey işte farklı önyargılarla dini metinlerin tekrar anlaşılması çabasıdır. Esas itibarıyla sadece dil imkânlarıyla kayıtlı tutulan tevilin sınırlarını genişletip akli bir takım anlama girişimleriyle yapılan tevillerin bu bağlamda değerlendirilmesinin mümkün olduğunu düşünüyoruz.

³ Fazlurrahman, *İslâm'da Nübüvvet: Felsefe ve Ehl-i Sünnet*, çev. Ömer Ali Yıldırım - Mehmet Ata Az (Ankara: Adres Yayınları, 2017), 116.

yorumlanmasını yani felsefi düşüncenin Kalam ilmini desteklemesini bu anlamda değerlendirmek gerekmektedir.

İlk İslâm filozoflarının dine ve dinin temel dogmalarına yönelik birtakım sorular geliştirmeleri, onları, bir anlamda içinde buldukları İslâm geleneğinin düşünsel ufku genişletirken bir anlamda da genel olarak onları hâkim inanç çizgisinin dışında bırakmaktaydı. Örneğin Kindî'nin (ö. 252/866) Aristoteles'ten (ö. MÖ 322) aktardığı “Bize gerçek adına bir şeyler getirenler bir yana, onların atalarına dahi teşekkür etmeliyiz. Çünkü onlar bu kimselerin varlık sebebi iken bu kimseler de bizim gerçeğe ulaşmamızın sebebidirler”⁴ ifadesi ve Kindî'nin devamında “Nereden gelirse gelsin, isterse bize uzak ve karşıt milletlerden gelsin, felsefeyi benimsemekten utanmamalıyız. Zira hakikati arayan için felsefe, önceliklidir .”⁵ şeklindeki ifadesi, evrensel bir bakışı ve hoşgörüyü temsil eden farklı kültürel dayanaklara da kapı araladığına işaret eder mahiyettedir.

Kindî'nin yanı sıra İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913), Ebû Bekir Râzî (ö. 313/925) gibi filozofların bu tür bir tavır ile ve alışlagelmişin dışında konu ve sorunlarla meşgul olmaları onların, objektiflikten uzak olarak genel anlamda dini tahrip etmek isteyen art niyetli kimseler olarak değerlendirilmelerine yol açmıştır. Halbuki filozofların gündeme getirdiği sorunlar, İslâm geleneği bakımından değil diğer dini gelenekler bakımından da köklü evrensel sorunlar olup sadece filozofların ilhâdları üzerinden tartışılmayacak derecede önemi haizdir. Öyle ki bu konu, tarihsel önemi bir yana bugün dahi farklı veçheleriyle tartışılmaya devam edilmektedir. Kaldı ki söz konusu tartışmalar her ne kadar kendi tarihsel şartları içinde birbirine karşı mutlak zıtlıklar gibi bir görüntü vermiş olsa da aynı tartışmaların daha sonraki dönemlerde yaşayan kimseler tarafından tolere edilerek aynı dünya görüşü ya da aynı gelenek içerisinde uzlaştırıldığı ya da mezcedildiği de ender rastlanan durumlardan değildir. Bugün İslâm düşünce geleneğinin en önemli ana damarları olarak kabul ettiğimiz Kalam, Tasavvuf ve Felsefenin özellikle Fahreddin er-Râzî'den (ö. 606/1210) sonraki dönemde İslâm düşünce geleneğinde mezcolma

⁴ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Matbaatü Hassân, 1978), 33.

⁵ Kindî, *Resâil*, 33.

durumu bunun bir göstergesidir. Bu durum düşünce geleneklerinin de kendi varlıklarını sabit bir şekilde devam ettirmediklerini görmek bakımından önemlidir. Dolayısıyla ilk dönemlerde varlık kazanmış birtakım gelenekler için “yıkıcı etkiler” olarak değerlendirilen bazı gelişmeler daha uzun vadede yeniden yorumlamalarla “can suyu”na dönüşebilmektedir. Antik dönemin materyalist dünya görüşünün ürünü olan atomculuğun Eş‘arî Kelamcılığında Tanrı’nın varlığına delil olarak kullanılabilir kadar idealist dünya görüşünün yapıcı unsuru haline gelmesiyle özellikle felsefenin; mantık, doğa bilimleri ve metafizik alanındaki sistemli katkılarına İslâm düşünce geleneği içerisinde nasıl bir dönüşüme katkıda bulunduğu örnek olarak verebiliriz. Belirli birkaç isim ve örnek üzerinden bu bağlamda filozofların dinî düşünce geleneğine katkılarını sorgulamaya çalışalım.

İlk İslâm Filozoflarının Dinî Düşünce Geleneğine Katkıları

Felsefe, İslâm toplumuna aktarılmadan önce tıp, astronomi gibi hazırlayıcı bilimlerin “emirlerin sarayında ve himayesinde çalışıldığı”⁶ bilinen bir husustur. Elbette saydığımız bu bilimlerin sahibi kimseler bu bilimlerin sadece uzmanları değillerdi; aynı zamanda filozof olarak kabul edilen ya da en azından felsefeden ve felsefe kültüründen haberdar kimselerdi. Dolayısıyla sarayda hizmet veren kimseler sadece mesleklerini icra eden bir tekniker değildi. Bu insanların hem sahip oldukları bilimlerin bilimsel olarak dayattığı bir dünya görüşü hem de söz konusu maddi bilimlerin arkasında bunları üreten manevi kültürün olduğu muhakkaktır. Diğer bir ifadeyle bu mesleklerin sadece birer teknik uğraşı olmadığını düşünüyoruz. Nitekim ilk dönemlerde “tabip” ve “feylosof/hakîm”⁷ sözcüklerinin aynı anlamda kullanılması da bu düşünceyi desteklemektedir. Bu nedenle felsefenin, söz konusu ilimlerin arkasındaki manevi kültür olduğunu ifade edebiliriz. Diğer bir ifadeyle tıp, astronomi vb. ilimler, zamanın maddi kültürüne

⁶ Marshall G. S. Hodgson, *Dünya Tarihinde İslâm*, çev. Ahmet Kanlıdere (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1997), 90.

⁷ “Hakîm” sözcüğünün farklı kullanımlarına dair bir değerlendirme için bk. Hikmet Yaman, “Eski Yunan Düşüncesi ve Nebevi Gelenek: Erken Dönem İslâm Felsefesindeki Nübüvvet Bağlı Arka plan”, *Felsefe ve İbrahimi Dinler*, ed. Torrance Kirby vd. (İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 168-187.

karşılık geldiklerinden, somut ve doğrudan insan yaşamında etkili olduklarından dolayı önce saray ehli nazarında daha sonra da halk arasında hızlı bir şekilde yaygınlık kazanmış, bunların manevi kültürü olan felsefe ise hem daha sınırlı hem de daha yavaş bir şekilde nüfuz etmiş görünmektedir. Neticeta bilimlerin ve bilim adamlarının ifade ettiği dünya görüşünün oldukça önemli olduğunu söylemeliyiz. Nitekim İslâm dünyası en azından ilk dönemler dikkate alındığında uzun bir müddet manevi kültürlerle doğrudan bir alışveriş içerisinde olmamış, ilişkilerde sürekli mesafeli bir tutum içerisinde olmuştur. Bu durum Sâid el-Endelüsî'nin (ö. 462/1070) şu aktarımından takip edilebilir:

“Araplar, İslâm'ın ilk dönemlerinde kendi dilleri ve din yasalarının getirdiği kurallar dışında bir bilimle ilgilenmemişlerdi.”⁸ Yine “İslâm tarihiyle uğraşan düşünürlerin genel kanısına göre Emevî Devleti, bir bedevi-Arap saltanatı mahiyeti göstermekteydi.”⁹ Bu nedenle Emevîler devrini, muhafazakâr tutumun hâkim olduğu ve Müslümanların; Arap adet, gelenek ve görenekleriyle özdeşleştirilen yaşam örneklemini içerisinde kalarak kendilerini ifade ettikleri¹⁰ bir süreç olarak değerlendirmek mümkündür; ancak İslâm toplumunda süreç içerisinde tıp örneğinde olduğu gibi çeşitli ihtiyaç ve eğilimlere bağlı olarak¹¹ bu tutumun bir nebze olsun aşılmaya başladığını ifade etmek yanlış olmaz. Dini metinlerde merkezîleşen bir kültürün, tarihin belli bir anında insan kaynaklı ve insanın aklî faaliyetlerinin neticesinde elde edilmiş ve bu anlamda dogmatizmden uzak örneğin tıp gibi bir bilim ile karşılaşması ve bir şekilde bünyesine dahil etmesi, düşünmenin farklı boyutlarını içeren saf düşünceyle karşı karşıya kalmasına neden olmuştur. Başka bir deyişle tıp ve astronomi gibi

⁸ Ebü'l-Kâsım Sâid b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Endelüsî, *Kitâbü't-Ta'rif bi tabakâti'l-ümem*, thk. Hüseyin Mu'nis (Kahire: Dâru'l-Maarif, ts.), 63.

⁹ Vasiliy Viladimiroviç Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. M. Fuad Köprülü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984), 129.

¹⁰ Havva Sümeyra Altınsoy – İsmail Taş, “Erken Dönem İslâm Dünyasında Felsefenin Kabul Ya da Reddinin Nedenlerini Anlamlandırma Üzerine”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Yayın Aşamasında) 19/2 (2020).

¹¹ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumuna*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 16.

uğraşlar, “sonraki aşamalarda kendi vatanının manevi kültürünü, diğer bir ifade ile felsefeyi de İslâm dünyasına taşımış” görünmektedir.¹²

Çeşitli aşamalar ve vasıtalarla bir şekilde İslâm düşüncesine eklenen felsefenin İslâm dünyasındaki yeri, Müslüman coğrafyada yetişen filozofların eserlerindeki düşüncelerinin incelenmesiyle tespit edilebilir. Kaldı ki yapılan çalışmalarda felsefe, çoğunlukla bu doğrultuda ele alınmış olup tartışmalar, ağırlıklı olarak Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te ifade ettiği üzere, alemin ezeliği, ölümsüzlük gibi konular üzerinden bir anlamda filozofların Yunanlılardan öğrendiği sayılı bazı konulara ilişkin olarak yürütülmüştür; ancak her ne kadar felsefe, felsefeye karşı çıkanların ifade ettiği bu gibi ilgi çekici öğretileri içeriyorsa da belki burada dikkat çekilmesi gereken temel nokta, filozofların Yunan'dan öğrendiği ve bütünüyle yeni olan bir düşünme biçimi ve kullananlara büyük avantaj sağlayan bir mantıksal düşünme sistemi olmasıdır.¹³

Bu anlamda din ve dinselliği aşan hatta bizatihi dinin doğasına ve en kutsal metnine yönelik olarak özgürce eleştirel düşünce üretebilen filozofların, inanç aktı ile düşünce üreten kimselerin dile getiremeyecekleri soru ve sorunları gündeme getirmeleri esasen İslâm düşüncesine en büyük katkı olarak karşımızda öylece durmaktadır. Örneklendirmek gerekirse ilk dönem İslâm filozoflarından İbnü'r-Râvendî'nin, “...Şüphesiz ki şeytanın planı (tuzağı) daima zayıftır.”¹⁴ ayetine yönelik “şayet şeytanın tuzağı zayıfsa Adem'in cennetten çıkarılma sebebi nedir?”¹⁵ gibi birtakım soruları vardır. İbnü'r-Râvendî'den nakledilen bu gibi rivayetler tekil ve zayıflatılmış metinsel kırıntılar olarak görünüyorsa da gerçekte eş zamanlı olarak arkasındaki “kitap” sorununu külli olarak tartışmayı zorunlu kılmıştır. Gerçekte bu sorular, metnin tabiatını sorgulamak ve anlamak bakımından bu soruları soran bir kimsenin hangi inanç sistemine ve inanca sahip olarak sormasından daha önemli görünmekte olup, dini

¹² İsmail Taş, *Türk-İslâm Düşüncesi Yazıları* (Konya: Palet Yayınları, 2017), 23.

¹³ Oliver Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 320.

¹⁴ en-Nisâ 4/76.

¹⁵ Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi 'l-mülük ve 'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata - Mustafa Abdülkadir Ata (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 13/113.

nasların bütünlükçü bir şekilde değerlendirilmesini, diğer bir ifadeyle belirli yöntemlerle sistematik düşüncenin konusu olarak ele almayı zorunlu kılmıştır. Esasen “dinin kendisi, anlamları bağlam üzerinden yani birer söylem şeklinde belirlenip ortaya çıkan birtakım metinlerin oluşturduğu bir metinler bütünüdür ve bu söylemin ilahi kaynaklı olması, onun tarihsel, kültürel ve toplumsal bağlamı içinde bütün problemleri ile birlikte insan dilinde somutlaşan bir ilahi hitap olarak analiz edilebilir olmadığı anlamına gelmemektedir.”¹⁶

Nitekim mevzubahis örnekte de hâkim ve yaygın dinî geleneği aşan bu gibi sorular, bizi soruyu soran kişinin kişisel anlamda imanını sorgulamaya sevk etmekten ziyade durumun hakikatini düşündüren ve metindeki bir “boşluğa”, anlaşılması gereken bir noktaya ve dini metinlerin anlaşılmasının bir metodu gerekli kıldığına işaret eder mahiyettedir.

Sonraki dönemlerde İbnü’r-Râvendî gibi kimselerin görüşlerinden dolayı nasıl olup da öldürülmediğine dair hayret içerikli bazı rivayetler mevcut olmakla¹⁷ birlikte esasen burada şaşırmanı gerektirecek bir durum yoktur; zira bu çerçevede ilk dönem İslâm filozoflarını -her ne kadar günahkâr, kâfir, mülhit, cahil gibi nitelemelerle takdim edilseler de¹⁸- bugün İslâm filozofu olarak biliyor oluşumuz dahi bir gerçeğe işaret eder mahiyettedir. O gerçek şudur: Ulemanın, mütekelliminin filozoflara olan kuşkulu yaklaşımı “Orta Çağ İslâm dünyasında felsefenin esasen bir değer olarak kabullenilip ona karşı tavır alındığı manasına gelmekteydi. Bu ise İslâm düşüncesine sonradan katılan felsefe ile rekabetin olduğu kadar bir karşılıklı etkileşimin, bir olumlama ve “ehlileştirme” tavrının ifadesi olarak da okunabilir.”¹⁹ Nitekim bunu Gazzâlî’nin mantık ilmini meşrulaştırmasında hatta mantık bilmeyi bir zorunluluk olarak

¹⁶ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Kutsal Metin, Otorite ve Hakikat: Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 13.

¹⁷ İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/110.

¹⁸ İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/111.

¹⁹ Havva Sümeýra Altınsoy, *Gazzâlî’nin Düşünce Evreleri ve Bu Bağlamda Felsefe Eleştirisinin Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 8.

takdiminde²⁰, doğa bilimlerinin zararsızlığına hükmetmesinde²¹ ve daha da önemlisi felsefe eleştirisini metafizikle sınırlandırma girişiminde de görmek mümkündür.

İslâm dünyasına genel anlamda bakıldığında iman, din, nübüvvet gibi temel meselelerde ulemadan ziyade kelamcıların bu tartışmaları yürüttüğü, reddiyelere karşı reddiyeler yazdıkları takip edilebilir²² ve bunun da ötesinde ulemanın, İslâm toplumunun yüzleştiği dini, sosyal, siyasi sorunlara çözüm üretmekten ve farklı inanç ve kültürlerin meydan okumalarından oldukça uzak olarak tasvir edilmesi²³, bu alandaki boşluğu doldurmada kelamcılar ve dolaylı olarak felsefecilerin katkılarının önemini arttırmaktadır. Bu noktada Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitabü't-Tevhîd'de* aktardığı Ebû İsâ Muhammed b. Hârûn b. Muhammed el-Verrâk (ö. 247/861) ve İbnü'r-Râvendî arasında geçen ve zaman zaman kendisinin de müdahil olduğu bir tartışma üzerinden İslâm düşünce geleneğine filozofların katkısını örneklendirmeye çalışalım:

“Verrâk, peygamberin Bedir Savaşı günü meleklerin hazır bulunduğunu haber vermesini ta'n ederek der ki: Melekler, Uhud Savaşı günü nerede idiler?”²⁴ Burada Verrâk'ın sorusunu, ulemanın sorması, sorsa bile bu şekilde dile getirmesi pek mümkün görünmemektedir. Nitekim hiçbir tefsir, hadis kitabında bu meyanda ifadelere rastlanmaz. Verrâk'ın sorusunu Mâtürîdî şu şekilde cevaplar: “Bedir Savaşı, ilk savaş olduğu için Tanrı, hakkı üstün kılmak için yardım etmeyi murad etmişti.”²⁵ Gerek Mâtürîdî'nin gerekse

²⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, çev. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1/11; Gazzâlî, *Makâsîdü'l-felâsife* (Ezher: y.y., 1936), 3; Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilm*, çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 28-30.

²¹ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, çev. Osman Arpaçukuru (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 71.

²² Mustafa Demirci, “Mutezile'nin İslâm Medeniyetine Katkıları-Cedel-Tercüme ve Tabii Bilimlerdeki Rolü” *Marife* 3/3 (2003), 120.

²³ Demirci, “Mutezile'nin İslâm Medeniyetine Katkıları-Cedel-Tercüme ve Tabii Bilimlerdeki Rolü”, 120-121.

²⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullâh Huleyf (İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979), 199.

²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 199.

Verrâk'ın söyleminde belirgin bir sorunun, ahlaki gerilimin olduğu açığa çıkar. Niçin Tanrı, bir olayda müdahale etmişken diğerinde etmemiştir?²⁶ Bizim açımızdan iki savaş hali benzer durumlar olarak görünmektedir; ancak Tanrı açısından bakıldığında durum böyle değildir denebileceği gibi Tanrı'nın insanın uygun düşündüğü şekilde davranmak zorunda olmadığı da söylenebilir yani ilahi iradenin keyfiliği gündeme gelir ve belki de burada insanın anlayamayacağı hikmet/nedenler söz konusudur. Ancak her ne dersek diyelim Tanrı'nın fiili olarak tabiata müdahale edip etmediği yahut hangi olay/olaylara dahil olup hangilerine olmadığı, Verrâk'ın dönemi için geçerli olduğu gibi, bugün de aynı soruları sormamızı gerektirecek oranda sorun niteliği taşımaya devam etmektedir.²⁷

Yine dinin temel akidelerinden kitap ve nübüvvete dair Verrâk'ın gündeme getirdiği sorunlar dikkatimizi çeker. Genel anlamda dinî düşüncede özel anlamda ise İslâm düşüncesinde mucizeler, peygamberliğin delillerinden biri olarak görülmüştür. Hatta belki bunun da ötesinde mucizeler, peygamberin fiili olarak değil de Tanrı'nın kudretine bağlı olarak gerçekleştiği için Tanrı'nın varlığının ispatı yahut peygamberlerle ifadesini bulan vahyin Tanrı'ya ait olan sahih metinler olduğu iddiasını desteklemek için kullanılmışlardır. Bu noktada peygamberle aynı çağda yaşamayan ve dolayısıyla mucizelerine şahit olmayan biri olarak konuşan Verrâk, bunun test edilmesinin imkânsız olduğunu ifade etmesinin yanında sonraki filozofların da gündeme getireceği biçimde âlemin tabiatına ve ondaki nedenselliğe tam olarak hâkim olmadığımız için belki de bu gibi olayları olağanüstü olarak değerlendirdiğimizi; ancak belki de miknâtısın demiri çekmesi hadisesi kadar basit bir tabiat olayı olarak görülmesi gerektiğini ifade eder.²⁸

Bir anlamda Verrâk'ın tabiat kanunlarını ihlal anlamında bir mucizenin olmadığını iddia ettiği bir anlamda da mucizenin varlığına birebir şahit olmadığı için tarihi bir delile başvurmaya mecbur görüldüğü söylenebilir. Zira bu noktada Mâtürîdî devreye girerek “mucizenin vukuunu bir kenara bırakırsak yaşadığımız dünyada bizzat

²⁶ Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 266.

²⁷ Peterson, *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 267.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 186.

tecrübe etmediğimiz; ancak bize aktarılan pek çok haberden bahsedebiliriz. Verrâk, bu haberleri de aynı kategoriye koyup kabul etmiyorsa saçmalıyor demektir. Şayet kabul ediyorsa neye dayanarak kabul ediyorsa peygamberlerin mucizelerini de aynı şeye dayanarak kabul etmesi gerekir.”²⁹ der.

Mâtürîdî bu ifadeler ile peygamberin mucizesine dair konuyu bir “haber” hadisesine çekmiş görünmektedir. Buna ilişkin olarak tartışmanın devamında Verrâk, inancın habere indirgenmesi durumunda Kur’ân’ın haberleri zaten ahad haberdır³⁰ ve mütevatir haberin belki asıl kaynaktan değil de onu ifade eden kişiden aktarılanlar için söz konusu edilebileceğini ifade eder. Mâtürîdî ise cevaben “nasıl ki sultan bir yeri fethedince haberi yayılıyorsa peygamberin vahyi de böylece her yere yayılır”³¹ demektedir; ancak vahiy veya mucize gibi başlı başına bir olağanüstülük olan, tabii olarak açıklanması mümkün olmayan yahut en azından zor olan tarihsel bir rivayetin doğruluğu ile olgusal herhangi bir tarihsel rivayetin doğruluğunu takdir etmek aynı şekildedir denebilir mi? Şayet aynı olduğu kabul edilirse bu, dinin bir haberin tasdiki mesabesinde olduğu anlamına gelecektir ki burada belki mutasavvıfları da devreye sokmak gerekmektedir. Nitekim onların dine, inanca dair yaklaşımlarının, burada konumuz olmaması itibariyle detaylandırılmayacak olup, en azından dini salt bir haber olmaktan çıkarmaya yönelik olduğu söylenebilir.

Tasavvufun zühd yaşamının ötesinde bir hüviyete kavuşması için 4. yüzyılı beklemesi, yine aynı sorunun bir uzantısı olarak görülmelidir. Zira dini düşüncenin büyük oranda teşekkül sürecinden sonra ancak gelişen Tasavvuf; Kelam, Fıkıh, Hadis gibi şer’î ilimlerin din tasavvurlarının yeterli olmadığı iddiasıyla birlikte düşünülmelidir. Bu açıdan bakıldığında felsefenin dini düşünceye yönelik küllî ve objektif yaklaşımının Tasavvufun doğuşunda etkili olduğu dahi söylenebilir.

Şu durumda denilebilir ki Râvendî’nin dinî metinlere yönelik mevzubahis cümleleri yahut Verrâk’ın dinin temel ilkelerine dair

²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 187.

³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 196.

³¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 197.

sorduğu sorular, İslâm düşünce geleneğine hiç mi katkıda bulunmamış, hakikaten çözümleni gereken birtakım sorunlara dikkati çekmemiştir? Kanaatimize göre bu hususlar, tarihsel anlamda felsefenin İslâm düşüncesine katkısı ve faydasını ifade etmede yeter sebep olarak görünmektedir.

Netice

Aslında yukarıdaki alıntılar, özellikle, nübüvvet, vahiy, kitap, kitabın i'cazı, meydan okuması vb. konuların Gazzâlî'nin *Müstasfâ*'da dediği gibi külli olarak tartışılmalarını, diğer bir ifadeyle düşünce ve ilim üretme ve dolayısıyla Mâtürîdî gibi Kelamcılarının yetişmelerini sağlamış görünmektedir ki, onların ortaya atmış olduğu sorunlar bugün de dini bilginin tabiatıyla ilgili evrensel sorunların İslâm dünyasında bugün bile yapılamayan düzeyde seviyeli bir şekilde tartışılmasını sağlamış görünmektedirler. Nitekim Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi filozofların gerek bilgi ve gerekse varlık felsefelerinde örneğin din, felsefe, mümin, filozof gibi ikilemler çerçevesinde ve özellikle dini bilginin mütehayyile gücü, felsefenin akıl/ burhanla ilişkili olduğu düşünceleri ve özellikle de "faal akıl" düşüncesiyle bir göndermede bulunabileceğimiz dini düşünceden bağımsız olarak hem insani hem de dini bilginin tabiatını tecessüs ederken gerçekte İslâm dünyasında gerçekleşen yukarıdaki tartışmaların yansımaları olarak değerlendirmemek mümkün değildir. Kısaca yukarıda sadece örnekler olarak işaret etmiş olduğumuz ilk tartışmalar dini sorunların tümel olarak tartışılmasını sağlayarak bir yönden Kelamı şekillendirmiş, diğer yönden de daha evrensel ve objektif bir şekilde felsefenin akli kapasitesini geliştirmiş görünmektedir.

Netice itibariyle metin eksenli dini düşünce ile kısıtlı bir geleneğe sahip olan ve dolayısıyla inanç aktı ile düşünmeye odaklı faaliyetlerin ön planda olduğu bir zaman ve zeminde İslâm dünyasının, felsefeyle karşılaşması neticesinde, felsefe, İslâm medeniyetinin düşünce geleneği içinde ana akım düşüncenin dışında düşünmenin farklı boyutlarına işaret eden bir yönü teşkil eder hale gelmiştir. Gazzâlî'nin *Müstasfâ*'da³² Kelamdan beklentisi olan dinin temel ilkelerini külli olarak değerlendirebilecek ve ona karşı öne sürülecek

³² el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/4.

iftiralara karşı düşünce geliştirebilecek bir ilmin, doğmasına ve gelişmesine katkıda bulunmuş görünmektedirler. Nitekim sadece o dönemde değil, bugün de söz konusu düşünce ve tartışmalara karşı Kelam haricinde kalan ilimlerin söyleyecekleri sözlerinin olmadığı behemehâl açıktır. Esas itibarıyla zaten diğer ilimlerin meşruiyeti de Gazzâlî'nin dediği gibi böyle bir ilim sayesinde mümkündür. Dini düşünce anlamında kısaca bu düşünce şu anlama gelmektedir: Orta Çağ bilim anlayışında bütün bilimler için külli bir disiplin olan felsefe ne anlama geliyorsa, dini ilimler anlamında Kelam da o anlama gelmektedir. Söz konusu ilmin doğmasının arkasında bir tarafta dini metinlerin rasyonelleştirilme çabası bulunurken diğer tarafta da aynı metinlerin objektif bir dış kritiğe tabi tutulmasını sağlayan felsefi çabalar bulunmaktaydı. Özellikle ilk dönem filozoflarında görülen dini düşüncenin doğasına dair soruşturmalar ve onların, kitaba, nübüvete dair dini düşünceyi aşan bir bakış açısı getirmeleri her ne kadar birtakım ideolojik tartışmalara neden olmuş görünüyorsa da bu gibi felsefi çabalar, İslâm düşüncesine entelektüel anlamda bir canlılık, hareket katmış olmaları itibarıyla artı bir değer olarak değerlendirilmelidir.

Kaynaklar

Altınsoy, Havva Sümeýra – Taş, İsmail. “Erken Dönem İslâm Dünyasında Felsefenin Kabul Ya da Reddinin Nedenlerini Anlamlandırma Üzerine”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Yayın Aşamasında) 19/2 (2020).

Altınsoy, Havva Sümeýra. *Gazzâlî'nin Düşünce Evreleri ve Bu Bağlamda Felsefe Eleştirisinin Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Barthold, Vasilij Viladimiroviç. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. çev. M. Fuad Köprülü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984.

Demirci, Mustafa. “Mutezile'nin İslâm Medeniyetine Katkıları-Cedel-Tercüme ve Tabii Bilimlerdeki Rolü”. *Marife* 3/3 (2003), 109-130.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Kutsal Metin, Otorite ve Hakikat: Bilgi ve İktidar Arasında Dini Düşünce*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.

Endelüsî, Ebû'l-Kâsım Sâid b. Ahmed b. Abdîrrahmân el-. *Kitâbü't-Ta'rîf bi tabakâti'l-ümem*. thk. Hüseyin Mu'nis. Kahire: Dâru'l-Maarif, ts.

Fazlurrahman. *İslâm'da Nübüvvet: Felsefe ve Ehl-i Sünnet*. çev. Ömer Ali Yıldırım - Mehmet Ata Az. Ankara: Adres Yayınları, 2017.

Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem*. çev. Hüsamettin Arslan - İsmail Yavuzcan. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. çev. Yunus Apaydın. 2 Cilt. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *Makâsîdü'l-felâsife*. Ezher: y.y., 1936.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *Mi'yâru'l-ilm*. çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-Munkız mine'd-dalâl*. çev. Osman Arpaçukuru. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.

Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

Hodgson, Marshall G. S. *Dünya Tarihinde İslâm*. çev. Ahmet Kanlıdere. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1997.

İbnü'l-Cevzî. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata - Mustafa Abdülkadir Ata. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh el-. *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*. thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Matbaatü Hassân, 1978.

Leaman, Oliver. *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Mâtürîdî. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Fethullâh Huleyf. İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979.

Peterson, Michael vd. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

Taş, İsmail. *Türk-İslâm Düşüncesi Yazıları*. Konya: Palet Yayınları, 2017.

Watt, Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.

İSLÂM EĞİTİM ANLAYIŞINDA ELEŞTİRİ AHLÂKI

FUAT SEZGİN'İN TESPİTLERİ İŞİĞİNDA MÜSLÜMANLARIN GELENEĞİNDE ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜNÜ BESLEYEN TEMEL DİNAMİKLER

Yusuf BATAR*

Giriş

Fuat Sezgin'in bilim tarihi konusundaki tespitleri sadece geçmiş'i aydınlatmakla kalmamakta, geleceğimize de ışık tutmaktadır. Bilimin tekâmülünü büyük bir nehrin oluşumuna ve akışına benzeten müellif, inanç ve medeniyet ayrımı yapmaksızın bilimlerin, farklı kültür dünyalarından geçerek yavaş yavaş geliştiğine dikkatlerimizi çekmektedir. Sezgin'in ortaya çıkardığı tarihi kayıtlar, felsefeden, astronomiye, coğrafyadan matematiğe, birçok alanda farklı medeniyetlerin nesilden nesile bu nehri nasıl akıttıklarını göstermektedir. Bu genel tespitin yansısı müellifin, Müslümanların bilimsel gelişimdeki katkılarının boyutlarını ortaya koyan çalışmalarından da çıkartılması gereken çok önemli dersler olduğunu söyleyebiliriz.

Sezgin geçmişin tecrübesinin öğreticilik boyutunu şu sözlerle özetlemektedir: *“Söylemek istediğim şey, İslâmî-Arap ilimleri tarihinin araştırılması ve incelenmesi, bugün buna mensup olanlarına zarûrî ve dirilmelerine etkisi olacak bir durum olmuştur. Önce, ecdadı ilimlere nasıl başlamış, nereye ulaşmışlar; ne tür bir çalışma, süreklilik, gerçek zühd, sabır göstermiş, selefin işlerine insafla yaklaşmışlardır; ilimlerin gelişim meselesinde nasıl bir açık anlayış ve hoşgörü sahibi olmuşlardır; kendine güvenleri, yaratılmışların sırrını öğrenmek için sadece insana dayanmaları; ecdadının diğer milletlere göre aynı katkısı olduğu halde, modern ilimlerin gelişimi karşısında*

* Prof. Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

içine düştükleri psikolojik buhrandan bazılarını kurtarmak için selefin ahlakından güzel örnek, etkili, yararlı ibret nedir, tüm bunları öğrenmeleri gerekir. Böyle yaparlarsa, İslâmî ilimlerin donuklaşma meselesini, kendi doğru tarihini araştırma ışığı altında gözlemlemiş olurlar.”¹ Sezgin, Müslümanların bilimsel üretime giden sürecini şu üç aşamada ele almaktadır:

1. Alma/Kabul Etme Safhası: Tercüme faaliyetlerinin başladığı sekizinci yüzyılın başlarından itibaren işleyen süreç.

2. Özümseme ve Hazmetme Safhası: Sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu süreç başlamıştır.

3. Yaratıcılık ve Özgünlük Safhası: Dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren birçok alanda özgün çalışmaların ortaya çıkmaya başladığı dönem.²

Sezgin’in Müslümanların 800 yıllık bilimsel üretimlerine dair tespitlerinin satır aralarında, bu üretkenliği besleyen bilimsel yaklaşımların izlerini rahatlıkla okuyabiliyoruz. Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki, Müslümanlar Hicrî birinci asırdan itibaren başlayan “alma/kabul etme” safhasında karşılaşılan yeni kültürleri ve yeni sosyal şartları etkili bir şekilde okuyup anlamaya çalışmışlardır. Çok kısa denebilecek bir sürede özümseme ve hazmetme safhasından hemen sonra da birçok alanda özgün eserler üretmeye başlamışlardır.

Sezgin’in üç aşamalı olarak ele aldığı söz konusu bilimsel üretim yolculuğunda Müslümanlarda güçlü bir eleştiri kültürünün hâkim olduğunu görebiliyoruz. Nitekim “alma ve kabul etme safhası” olarak isimlendirilen dönemde başka kültürlerle ait eserler ve uygulamalar cesaretli bir şekilde alınmış ve kısa bir süre sonra özümsemiştir. Aslında özümsemiş her yeni eser ve uygulama belirli bir eleştiri süzgecinden geçirilmiştir. Daha açık bir ifadeyle Müslümanlar ötekiyle karşılaştıklarında toptan bir reddiyecilik veya olduğu gibi alıp kabul etmek yerine kendilerine özgü bakış açısıyla bir değerlendirme yaparak karar vermişlerdir. Bu değerlendirme özelliğini eleştirel düşünebilme yeteneği şeklinde ifade etmek mümkündür.

¹ Fuat Sezgin, “İslâm Medeniyetinin Donuklaşmasının Sebepleri”, (çev: Dursun Hazer), *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2002), 300.

² Fuat Sezgin, *İslâm’da Bilim ve Teknik* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008).

Nitekim İslâm ilim geleneğinde seviyeli eleştirinin, şüphenin ve sorgulamanın var olduğunu, ancak zemmetmenin/kötülemenin pek bulunmadığını söyleyen ünlü ilimler tarihçisi, “*Elli şüphe bir yakinden evlâdır*” sözünün İslâm uygarlığına ait olduğunu belirtmektedir.³ Sezgin Müslümanların bu konudaki tutumunu şu şekilde tasvir etmektedir: “*Hakikat aşkına diyoruz ki, Müslüman ilim adamları, seleflerinden ilim aldılar, onlardan istifade ettiler.(...) Fakat bu sözden, Müslümanların, seleflerini mutlak manada tenkit etmediklerini ve kadim âlimleri yargılama gücüne sahip olmadıklarını anlamamalıyız. Tam tersine onlar, bu ilimlerle meşgul olmaya başladıkları çok erken tarihlerde seleflerini kritik etmeye başlamışlardır.(...) Bu hususta en az şunu söyleyebiliriz ki, bu daha çok ahlaki bir üslupla yapılan tenkit idi ve bunu yapanlar da, ilimlerin gelişme prensibinin apaçıklığını (sarahat) bilen kimselerdi.*”⁴ Bugün yapılması gereken, eleştirel düşünmenin önündeki zihinsel ve duygusal engelleri kaldırmanın yanı sıra bizim geleneğimizde tenkit uygulamasına dair zengin birikimi yeni kuşaklara tanıtmaktır. Böylece belki de çokça ihtiyaç hissettiğimiz “eleştiri ahlakı” konusunda da bir bakış açısı oluşturabiliriz.

Bütün bilim alanlarında üretim yapabilmek ve “kendi ayakları üzerinde durabilmek” için eleştirel düşünebilme yeteneğine sahip olmak gerekir. Nitekim çağdaş eğitim sisteminde eleştirel düşünebilme yetkinliğini oluşturmak, temel bir kazanım olarak değerlendirilmektedir.⁵

Tarihe ışık tutan eserleri üreten zihnin eğitildiği iklimin kodlarını çözmek, özlemini duyduğumuz *üretken* zihinlere tekrar kavuşmamızı sağlayacak bir eğitim sistemi kurmada bizlere ışık tutacaktır. Düne dair tespitler ışığında bugüne ve yarına dair neler yapmamız gerektiğini kararlaştırmak daha doğru olacaktır. Sezgin’in bilim tarihine ve bu kapsamda Müslümanların ürettikleri eserlere dair tespitlerinin satır

³ Seyfi Kenan, “İslâm Dünyasının Duraklama Sebepleri Üzerine Ünlü İlimler Tarihçisi Fuat Sezgin’i Dinlemek”. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1/4 (2003), 75.

⁴ Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, 145.

⁵ Sadi. S Seferoğlu ve Cenk Akbıyık, “Eleştirel Düşünme ve Öğretimi”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30 (2006), 193.

aralarında üretkenliği besleyen ilmi atmosfere ve eleştiri kültürüne ilişkin önemli tespitler yer almaktadır.

Sezgin'in Tespitleri Işığında Eleştiri Kültürünü Besleyen Temel Dinamikler

Sezgin'in tespitlerine yakından bakıldığında Müslümanları üretken kılan eleştiri kültürünü besleyen çok önemli bazı dinamiklerin öne çıktığı görülmektedir. Bu dinamikler eleştiri kültürünün nasıl bir atmosferde gelişebileceğini ortaya koyan tecrübe edilmiş ilkelerdir. Bu ilkeleri yine Sezgin'in çarpıcı ifadeleri eşliğinde birkaç başlık altında sıralamak mümkündür.

a. Özgüven

Kendimizi ve başkalarını eleştirebilmek için belirli düzeyde bir özgüvene sahip olmamız gerekir. Zira eleştirmek demek yüzleşmek demektir. Doğrularınızı savunabilmek ve yanlışlarınızdan da vazgeçebilmek için sizi ayakta tutacak bir öz güce ihtiyacınız vardır. Özgüven, temelde bireyin kendisine yönelik olumlu duygular geliştirmesi sonucu kendisini iyi hissetmesidir. Bu iyi hissetme durumuna bağlı olarak kişinin kendisiyle ve bütün çevresiyle olumlu ilişkiler kurması, barışık olması demektir.⁶ Özgüven aslında genel ve süreklilik arz eden bir kişilik özelliğidir. Arızı bir tutum veya bireysel durumlara göre ortaya çıkan özel bir tavır değildir.⁷ Çocukluktan itibaren çevresel etkileşime bağlı olarak şekillenen bu özelliğin oluşumunda yetişkinlerin (ebeveyn, öğretmen, yönetici vs.) yaklaşımı belirleyicidir. Bu konunun psikolojik yönleri kadar sosyolojik ve kültürel boyutları da önemlidir. Özellikle eğitim sürecinde çocuklarımızı cesaretlendirici bir anlayışla yetiştirirsek bu özellik gelişecektir. Yetişen neslin kendisine, kültürüne, geleneğine ve tarihine yönelik olumlu düşünceler taşıması özgüvenin temel taşıdır. Müslümanların üretkenlik dönemlerine baktığımızda bu özgüveni rahatlıkla görebiliyoruz.

⁶ Akagündüz, N. "İnsan Yaşamında Özgüven Kavramı", İstanbul: *Ümriye Rehberlik ve Araştırma Merkezi Müdürlüğü Yayınları- 1*, 2006.

⁷ Pervin L. A., John, O.P. *Theory And Research*, Eighth Edition, USA, John Wiley & Sonsinc, 2001.

Sezgin bu konuda Şu tespiti yapmaktadır: “Müslümanlar ecnebi hocalardan öğrendiler, onlarla birlikte çalıştılar, komplekse kapılmadılar, aşağılık duygusu hissetmediler. Bu çok mühim... Yani Müslümanlarda aşağılık duygusu yoktu! Bilgiyi Aristo’dan alınca Aristo’yu düşman görmediler. Ondan “Büyük üstat” diye bahsettiler. Bu tavır bilimin yolunu açtı.”⁸ Sezgin’e göre bilimin yolunu açan bu yaklaşım günümüzde de Müslümanların ufkuna açacak yegâne yoldur: “Ben Şu neticeye vardım: Müslümanlar M. 7. yüzyıldan itibaren bilimleri Yunanlılardan, Hintlilerden aldılar. Müslümanların bir meziyeti vardı. O alışlarında Hıristiyan olsun, Yahudi olsun, ne olursa olsun insanları hoca olarak kabul ettiler. Müslümanlar onlardan süratli bir şekilde öğrendiler. İki yüzyıl sonra Müslümanlar bu ilk merhaleyi, yani başkalarından almayı geride bırakarak yaratıcı olmaya başladılar. Hatta Müslümanlar onlardan bilgiyi alırken, hocalarının faziletlerini hiçbir zaman unutmadılar, onu söyleyeyim. Müslümanlar evvela yaratıcı oldular. Bu 800 yıl sürdü. Miladi 850 yılından itibaren, 16. Yüzyılın sonuna kadar Müslümanlar ilimde mütemadiyen yeni şeyler keşfettiler, yeni ilimler kurdular, eski ilimleri geliştirdiler ve ilerde kurulacak bazı bilimlerin temellerini attılar. Bugün Avrupa’daki bilimler, İslâm bilimlerinin bir başka coğrafyada, değişik tarihi şartlar içerisindeki devamından ibarettir, diye tanımlıyorum. Ama bugünkü Avrupa’da, Batı’da gelişeni yabancı bulmuyorum. Bizim akrabalarımızın geliştirdiği safha olarak kabul ediyorum. Oradaki bilgiyi yabancı bulmadığım için bende bir aşağılık duygusu da yok onlara karşı”⁹

Sezgin’in bu konudaki temel beklentisi Şudur: “Ben burada ilk önce hocalara seslenmek istiyorum. Talebeleri aşağılık duygusundan kurtarmaya çalışsınlar. Türk milletini aşağılık duygusu bir kanser gibi kemiriyor. Tabii ki Batı medeniyetine karşı böbürlenmeyi de kastetmiyorum. Bizim Türklerde böyle bir şey var. Müslümanlar bakıyorlar ki Avrupalılar teknolojiye bizden ileri. Mesela Avrupalıların ellerindeki topu görüyorlar ama Avrupalıların o topu bizden aldıklarını bilmiyorlar. Pusulayı görüyorlar ama onların

⁸ Sefer Turan, *Bilimler Tarihçisi Fuat Sezgin*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.

⁹ Turan, *Bilimler Tarihçisi Fuat Sezgin*.

pusulayı bizden aldıklarını bilmiyorlar! Bunları gördükçe aşağılık duygusu geliyor”¹⁰

Ancak Sezgin’in bu konuda ciddi bir uyarısı vardır: “*Fakat yanlış biçimde üstünlük duygusuna da kapılmamak gerekir. Sadece “biz bu kadar üstünmüşüz” deyip sonra da bir kenara oturmaları, benim hedefim değil. Bütün mesele müthiş bir şekilde gelişen ve 800 yıl insan akıl tarihinde büyük bir rol oynayan bir medeniyetin mensubu olan insanların, bütün bunların nasıl olduğunu düşünmesi, bu medeniyeti geliştiren insan tiplerini tanımasıdır.”¹¹* Geçmişin başarısıyla övünüp kendi üzerine düşenleri yapma hususundaki tembellik bugünün Müslümanlarının önemli bir sorunudur.

b. Yaratıcılık

Sezgin’in İslâm düşünce geleneğinin seyrini anlatırken kullandığı anahtar kavramlardan biri de yaratıcılıktır. Ona göre, Müslümanların birçok alanda özgün eserler üretmeye başladıkları safha yaratıcılık evresidir. Cabir, İbn’ul-Heysem ve Bîrûnî gibi düşünürlerin çeşitli konulardaki özgün ve yaratıcı fikirlerinden örnekler veren Sezgin, bu düşüncelerin ve şahısların ortaya çıkışının tesadüfen olmadığını, uygun çevre ve hazırlanmış şartlarda oluştuğunu ifade etmektedir.¹² Günümüzde eğitimin temel kazanımlarından birisi olarak belirlenen bu özellik, en genel ifadeyle “problem çözme becerisi” olarak tanımlanmaktadır. Bu yetkinlik kısaca şu şekilde tanımlanmaktadır: “Problemlerin veya bilgedeki boşlukların hissedilmesi, düşünce veya hipotezlerin oluşturulması, hipotezlerin sınanması, geliştirilmesi ve verilerin iletilmesidir.”¹³

Aslında bu beceri eğitim yoluyla sonradan kazanılan bir özelliktir. İçinde doğup büyüdüğümüz sosyal ve kültürel çevrenin bu konuda büyük bir etkisi vardır. İslâm düşünce geleneğini bu açıdan değerlendirdiğimizde, her alanda özgün eserlerin üretildiği, dünyaya yön verecek buluşların yapıldığı 16. Asra kadar olan dönemde her açıdan yaratıcılığı besleyen bir sosyal ve kültürel atmosferin olduğu

¹⁰ Turan, *Bilimler Tarihçisi Fuat Sezgin*.

¹¹ Turan, *Bilimler Tarihçisi Fuat Sezgin*.

¹² Sezgin, “İslâm Medeniyetinin Donuklaşmasının Sebepleri”, 299.

¹³ Rıza, E.T., *Yaratıcılığı Geliştirme Teknikleri* (İzmir: Anadolu Matbaası, 1999).

görülmektedir. Yaratıcılığı törpüleyen zihniyetlerin İslâm toplumuna hâkim olmaya başladığı sonraki çağlarda ise her türlü üretkenliğin durduğunu görebiliyoruz. Dolayısıyla bugünden yarına yapılması gereken en önemli eğitimsel faaliyet, yeniden yaratıcılık özelliğini geliştirecek bir atmosfer oluşturmak olacaktır. Nitekim Sezgin bu ihtiyacı şu ifadelerle dile getirmektedir:

“En büyük noksanımız, “yaratıcılık” özelliğimizi kaybetmiş olmamızdır. Yaratıcılığımızı kaybediyoruz ve sonra bu yeteneğimizi geliştirmek yerine, mütemadiyen başkalarından körü körüne bir şeyler almakla yetiniyoruz. Ben başkalarından, yabancılardan alınmasının düşmanı değilim. Bilakis alınmasının zaruretine inanıyorum. Fakat aşâğılık duygusuna kapılmadan ve şuurlu bir şekilde, bu almanın mahiyetini bilerek almalıyız.”¹⁴

Geçmişte ve günümüzde yaratıcılığını kaybeden zihinlerin, bu tembelliklerini, geçmişi ve mevcut durumlarını kutsayarak, eleştirel düşünceleri mahkûm ederek haklı göstermeye çalıştıklarını görebiliyoruz. Ancak bu yaklaşımların kısa bir süre içerisinde eldeki birikimlerin berhava olmasına yol açtığına da tarih şahitlik etmektedir.

c. Tekâmül Düşüncesi

Müslümanların geçmişte başarılı olmalarını sağlayan önemli bir özellik de tekâmül düşüncesidir. Sezgin bu durumu şu şekilde izah etmektedir: *“Bu “tekâmül kanunu” çok mühim. Bakın size bir hadisten bahsettim: “İki günü birbirine denk olan zarardadır” şeklinde. “Tekâmül kanunu” işte bu! Böyle bir anlayışı öngören dinle başlayan bir medeniyet, tabii ki bu hususta takip edilmesi gereken yolu da döşüyor. İslâm âlimlerinin “tekâmül kanunu”nu veciz şekilde gösteren sözleri vardır. Mesela, İbni Rüşd diyor ki: “Biz bugün birçok şeyi bilemiyoruz. Ama bu demek değildir ki böyle kalacak. Gelecekte yeni imkânlar ortaya çıkacak ve bizim çözemediğimiz problemler çözüme kavuşacaktır.”¹⁵*

Eleştiri kültürünün en önemli dinamikleri arasında saymamız gereken tekâmül düşüncesi, eğitimle geliştirilebilecek bir yetkinliktir. Özellikle yetişkinlerin ve herhangi bir alanda otorite olanların genç

¹⁴ Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, 1:5.

¹⁵ Turan, *Bilimler Tarihçisi Fuat Sezgin*.

kuşaklara bu konuda cesaret vermesi gerekir. İdeolojik saplantılar, anakronik tutumlar, geçmişin kutsanması ve özgüven eksikliği gibi eğilimler tekâmül düşüncesinin önündeki en önemli engellerdir. Olanla yetinmek tekâmülün önündeki en büyük engeldir. Yetişen nesli bu tür zihinsel ve duygusal engellere mahkûm etmediğimiz takdirde tekâmül düşüncesi kendi yatağında oluşup gelişecektir.

d. Faydacılıktan Uzak İlmî Hassasiyet

Sezgin'e göre Müslümanların bütün bilim alanlarındaki uğraşlarında temel saik, kısa vadeli dünyevi menfaatler elde etmek olmamıştır. Kimyadan coğrafyaya, tıptan felsefeye varıncaya dek her bir alanda ter döken Müslümanlar, bu çabayı adeta bir ibadet aşkıyla yapmışlardır. Ona göre İslâm'ın erken döneminde Müslümanlar güçlü bir bilgi susamışlığıyla doluydular; böylelikle öğrenmeye tutkun ve yabancı unsurları almaya hazır haldeydiler.¹⁶ Müslümanların ilme ve öğrenmeye yönelik bu yüksek ilgisinin yansımalarını müellif şu şekilde tasvir etmektedir: *“Daha 1.H./7. M. yüzyılda camilerde umuma açık ders faaliyeti başladı. 2./8.yüzyılda önemli filologlar, edebiyatçılar ve tarihçiler büyük camilerde kendi eğitim kürsülerine (üstüvane) [sütun] sahiptiler. Bu eğitim-öğretimde derslerin ve tartışmaların nasıl olduğuna ilişkin bize ulaşan haberler yüksek bir akademik stile tanıklık etmektedirler. Bu büyük camiler, 5./11.yüzyılda devlet üniversiteleri kurulana kadar kendiliklerinden ilk üniversitelere dönüşmüşlerdi.”*¹⁷ Nitekim İslâm eğitim tarihiyle ilgili kaynaklar, camilerin ilim halkalarıyla dolup taşığını anlatmaktadır. Hatta bir süre sonra camilerin ve mescitlerin yeterli gelmeyişi üzerine medreselerin inşa edildiği, ilgili kaynaklarda aktarılmaktadır.¹⁸ Yediden yetmişe toplumun bütün kesimlerinin adeta bir seferberlik ruhuyla ve ibadet aşkıyla okumalar yaptığı bir zeminde eleştiri kültürü kendiliğinden gelişip serpilecektir.

Sezgin bu konuda Fransız araştırmacı Roshental'ın şu tespitini paylaşmaktadır: *“Belki de, kapsamı hızla genişleyen çeviri*

¹⁶ Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, 1:169

¹⁷ Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, 1:169-170.

¹⁸ Ahmet Çelebi, *İslâm'da Eğitim Tarihi*. çev. Ali Yardım.(İstanbul. Dergâh Yayınları, 1976).

faaliyetlerini temellendirmek için, Müslümanlara tıp, simya ve pozitif bilimlerle tanışmayı cazip gösteren ne pratik faydacılık, ne de felsefi-teolojik sorunlarla uğraşmalarına sebep olan teorik faydacılık yeterli olabilirdi. Eğer Muhammed'in dini, ta başlangıçtan itibaren bilimin ('ilm) rolünü dinin ve böylece bütün bir insan hayatının asıl itici gücü olarak öne sürmemiş olsaydı... 'Bilim' İslâm'da böylesine merkezî bir konuma yerleştirilmiş, hatta neredeyse dinî bir saygı görmüş olmasaydı, muhtemelen çeviri faaliyeti, olduğundan daha az bilimsel, daha az sürükleyici ve daha çok yaşamak için pek zaruri olanı almaya-gerçekte bilinenden farklı bir şekilde- sınırlanmış olarak kalırdı."¹⁹ Bu ifadeler, Müslümanların bilgiyle olan ilişkisini besleyen dini temele işaret etmektedir. Dolayısıyla bilimin herhangi bir alanıyla uğraşan bir Müslüman bu işi dünyevi bir beklentinin ötesinde uhrevi bir heyecanla yapmaktadır. Bu heyecanı faydacı değerlerle tanımlamak pek mümkün değildir.

e. Teori ve Uygulama Bütünlüğü

Eğitime konu edilen teorik içeriğin öğrenci açısından anlamlı olabilmesi için uygulanabilir olması ne kadar gerekliyse, uygulamadaki her türlü etkinliğin de teorik bir derinlikten besleniyor olması gerekir. Aksi halde yüzeysellik sorunuyla karşılaşmak mukadder olacaktır. Sezgin'in bu konudaki mülahazası şu şekildedir: *"Birçok âlime göre Müslümanlarda bir tecrübe, bir de teori var. Müslümanlara göre ne tecrübe ne de teori tek başına kâfidir. Tecrübe, eğer kendisinden evvel bir teori tarafından desteklenmiyorsa ilmi hiçbir neticeye ulaştıramaz. Bu sadece bir bocalama ve uğraşmadan ibaret kalır, ilmin konusu olamaz. Bunu bir kitapta şöyle tanımlarlar: "Tecrübeyle teori, bir atın üzerindeki heybe gibidir. Birbirine denk olması lâzımdır. Biri diğerinden ağır basarsa atın sırtından düşebilir."*²⁰ Bu cümlelerde iki şeyin altı çizilmektedir. Birinci husus, her düşünce sisteminin beslendiği kendisine özgü bir felsefesinin var olması ve müntesiplerince benimsenmiş olmasıdır. Diğer önemli husus ise ele alınan meselelerin pratik bir karşılığının olmasıdır. Birbirini besleyen uygulama ve teori bütünlüğü eleştiri kültürünün de önemli bir kaynağıdır.

¹⁹ Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, 1:5

²⁰ Turan, *Bilimler Tarihçisi Fuat Sezgin*.

f. Bilimde Evrensellik Düşüncesi

Müslümanların bilimde hiç kimseyi ötekileştirmeden başkalarının birikiminden istifade ettiklerine dikkatimizi çeken Sezgin, ilk dönem Müslümanların bu konudaki yaklaşımını şu şekilde özetlemektedir: *“Diğer dinlerin kültür taşıyıcılarına karşı, memleketlerinin fethedilmesi sonrasında Müslümanlar tarafından iyi davranıldı, onlara değer verildi ve yeni topluma katılmaları sağlandı.”*²¹ Sezgin’in ifadesiyle Müslümanların bilim tarihindeki ilerleyişini sağlayan bu anlayışı yetişen neslimize kazandırmamız gerekir.

İnsanlığın bugün sahip olduğu bilimsel birikimin oluşmasında dünden bugüne çok farklı medeniyetlerin ve kültürlerin kendi çapında katkıları olmuştur. Günümüzde özellikle Batı dünyasında adeta, tarihi, Batıyla başlatma anlayışı gibi yaklaşımlar hem adilane değildir hem de insanların kafasında başkalarını ötekileştirme düşüncesi doğurmaktadır. Bu yanlış algıya dikkatlerimizi çeken Sezgin’e göre doğru bakış şu şekilde tasvir edilmektedir: *“Ben bilimlerin tekâmül kanununu, bir nehre benzetiyorum. Çok uzun zamandır kafamda böyle birtasavvur var. Nehir küçük kaynaklardan çıkıyor, yavaş yavaş çoğalıyor, bir eğimden aşağı süratle akıyor. Ovaya doğru hızla akıyor ve ovada hem genişliyor hem de sürati azalıyor. Sonra bir daha toplanıyor ve yeniden hız kazanıyor ve bu şekilde sürüp gidiyor. Bilimler, farklı insanların elinden geçerek, farklı kültür dünyalarından geçerek yavaş yavaş gelişiyor. ve bugünkü haline geliyor. Ben böyle tahayyül ediyorum.”*²²

Sezgin’e göre bütün alanlardaki bilimsel gelişmeler birbirini takip eden halkalar şeklinde gerçekleşmektedir. Şu anda sahip olunan birikimin meydana gelmesinde tarihi süreç içerisinde her medeniyet kendi çapında bir katkıda bulunmuştur. Müellif bu görüşünü, Joseph-Toussaint Reinaud’un (1795-1867) şu veciz ifadesiyle özetlemektedir: *“Rastlantı, tekniklerin ve sanatların ilerlemesinde çok büyük bir rol oynamaz. İnsanlık bütün keşiflerinde istikrarlı bir şekilde ileriye doğru, birdenbire bir sıçrayışla değil, adım adım hareket eder. Her zaman aynı hızla ilerlemez, fakat hareket süreğendir. İnsan icat etmez,*

²¹ Sezgin, *İslâm’da Bilim ve Teknik*, 1:169.

²² Turan, *Bilimler Tarihçisi Fuat Sezgin*.

sonuçlar çıkarır. Mesela insan bilgisinin bir alanını ele alalım: Bu alanın tarihi, yani ilerleme tarihi, aralıksız bir zincir oluşturur. Olgular tarihi bize bu zincirin parçalarını verir ve bizim görevimiz, kaybolan halkaları her bir parçayı bir diğerine eklemek için yeniden bulmaktır."²³

Bilimin bir çok alanında üretimler yapan Müslümanların başka kültürlerle ait verilerle karşılaştıklarında genellikle yukarıda özetlenen şekilde davrandıklarını, verili olanı gözardı etmeden yeni üretimler yaptıklarını görüyoruz.

g. Ahâk ve Çalışma Azmi

Sezgin'in bu konuda işaret ettiği hususlar aslında Müslümanların birçok alanda yaşadığı problemlerin de ilacı gibi durmaktadır: "*Şimdi düşününüz; siz bir dinin mensubusunuz ve o dinin peygamberi ne diyor: "İki günü birbirine eşit olan insan zarardadır."* Bunu Müslümanlar kâfi derecede göz önüne almadılar. İnsanların dikkatini buna çekmediler. Demek ki İslâm dini sizden hergün yeni bir şey istiyor. Yani bu soruyu her Müslüman'ın kendisine sorması lâzım. Nasıl ki, bir tüccar, "Bugün kazancım ne oldu?" diye her gün kendisine sorarsa bizim gibi bilimle uğraşanlar, hayır yapmak isteyen insanlar da kendine her zaman "Bugün ne öğrendin bugün yeni bir hayır işledin mi?" diye sormalıdır. İnsanlar zamanlarının çok kısa olduğunu unutuyorlar. Allah'ın kendilerine bir lütuf olarak verdiği bu zamanı faydalı olarak doldurma vecibesinin şuurunda değiller.

Okuma da yok. Türkler okumuyorlar maalesef. Önce ilkokuldaki hocalara öğretmeliyiz. Onları eğitecek sosyologlarımız, pedagoglarımız olmalı. Okumanın şart olduğunu öğretecekler onlara. Bana kalırsa camide vaaz eden din adamlarımızın müfredatına namaz, oruç kadar insan hayatına, cemiyet hayatına etki eden unsurları da dâhil etmek gerekir. Din adamı televizyonlarda, camilerde mütemadiyen bu tip problemlerin, ahlak ve zaman problemlerinin üzerinde durmalı.

Ama şimdi memleketimde bir ahlaki gerilik görüyorum. Kusura bakmayın bunu söylemek zorundayım! İnsanlar şimdi daha çok yalan söylüyor, iftira ediyor. Hâlbuki İslâm dini iftira etmeyi büyük günah

²³ Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, 1:13

olarak ilan ediyor. Müslüman iftira ederken, yalan söylerken İslâm'ın bu asli prensibini unutuyor. İnsanlar vefasız. İnsanlar takdir etmiyor, insanlar kendilerinden değil de hep başkalarından bekliyorlar ve materyalist oluyorlar. Bugün Türkler, genelde de Müslümanlar maddeye çok yönelmişler. Maddeyi tamamen inkâr etsinler demiyorum ama öncelik veriyorlar. Maddenin peşinde koşuyorlar, ona ulaşmak için birçok ahlaki prensipleri feda ediyorlar. Bir şey daha söyleyeyim; Türklerde ara haber yok. Mesela birisinden bir şey istiyorsunuz, o size hakikaten hüsnü niyetle o işi yapacağını söylüyor ve bekletiyor. İhtiyaç sahibini düşünmüyor. Öbür bekleyen kişi ise, işi olsun olmasın bir haber bekliyor ama diğeri bunun farkında değil.”²⁴ Zamanının büyük bir kısmını kütüphanelerde geçiren Fuat hocanın toplumsal yaşamımıza ilişkin tespitleri onun toplumsal gidişatı da çok iyi bir şekilde okuduğunu ortaya koymaktadır. Belki bu tespitlerin eleştiri kültürüyle doğrudan bir ilişkisi yokmuş gibi düşünülebilir. Ancak olanla yetinme tembelliğinin eleştiri kültürünün önünde önemli bir engel olduğunu kabul etmek gerekir.

h. Öğretmen-Öğrenci İletişimi

Sezgin'e göre Müslümanların bilim sahasında ilerlemelerini sağlayan temel etkenlerden biri de hocalarla öğrencileri arasındaki sıcak ilişkidir. Müellifin bu konudaki analizi şu şekildedir: “Daha birinci yüzyıldan itibaren İslâm toplumunda, Avrupa'nın Ortaçağ'da ve sonrasında malumu olmayan, eşi görülmedik, verimli bir öğretmen-öğrenci ilişkisi gelişti. Öğrenciler sadece kitaplardan değil, bunun yanı sıra doğrudan doğruya hocalar tarafından verilen dersler yoluyla bilgiler edindiler. Bu, öğrenme eylemini kolaylaştırıyor, böylece güvenilir bir bilginin garantisi oluyordu.”²⁵ Bilimsel gelişmede hoca faktörüne her vesileyle dikkatlerimizi çeken Sezgin, kendisiyle yapılan diğer bir mülakatta şöyle söylemektedir: “Kitapları takip etmek, araştırmaların izini sürmek; özellikle uygun bir hoca bulmak... Bunların hepsi olmazsa olmaz. İslâm ilimlerinin en büyük, en yapıcı unsurlarından biri şuydu: Müslümanlar, ilimleri hocalardan öğreniyorlardı. Hoca vazgeçilmez bir vasıtaydı” (Fazlıoğlu, 2004).

²⁴ Turan, *Bilimler Tarihçisi Fuat Sezgin*.

²⁵ Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, 1:161

Gelişen onca eğitim teknolojisine rağmen bilgiyi ve tavrı bir hocadan almanın ne kadar önemli olduğunu hepimiz biliyoruz. Bizim geleneğimizde ilmi bir *fem-i muhsinden* öğrenmeye hep önem verilmiştir. Öyle ki herhangi bir alanda yetkin sayılabilmemiz için bizzat o alanın hocasının elinden *icazetname* adındaki belgeyi almanız gerekiyordu. Geleneksel eğitim sistemimizde bu belge herhangi bir kurum adına değil bizzat hoca adına verilirdi. Hoca ve öğrenci iletişiminin böylesine sıkı olduğu eğitim sisteminde öğrenci sadece bir alanın uzmanı olmakla kalmıyor aynı zamanda bilimsel tutum, ilmi ciddiyet ve saygınlık gibi konularda hocasından belli bir tavır eğitimi de almış oluyordu. Aslında Fuat Sezgin'in kendi talebelik hayatı bunun çarpıcı bir örneğidir. Zira onun hayat hikâyesinden anlıyoruz ki kendisi çalışma ahlakını, büyük ölçüde beraber çalıştığı hocalarından öğrenmiştir.

i. Tekelci Olmayan İlim Anlayışı

Müslümanların bilimsel sahada ilerleme kaydettiği dönemlere bakıldığında, herhangi bir ilim sahasında siyasi ya da dinî bir tekelleşmeye rastlanmaz. Müslümanların ne bilimsel ne de dinî anlamda bir *kiliselerinin* olmayışı bu sahalardaki üretkenliğin temel sebeplerinden biridir. Sezgin bu imkâna şu şekilde dikkatlerimizi çekmektedir: “*Doğa bilimleri, felsefe, filoloji ve edebiyat başlangıçtan beri, teolojik değil, dünyevi bir anlayışla yapıldı ve sürdürüldü. Bilimlerle uğraşmak, sadece din adamları sınıfının imtiyazı değildi, bütün meslek gruplarına açıktı. Bu yüzdendir ki biyografik ve bibliyografik eserlerde Arap-İslâm kültür dairesinin çoğu bilim adamının baş adları meslek nitelemeleridir; terzi, ekmekçi, marangoz, demirci, deve sürücüsü ve saatçi gibi. Bu şuuru yansıtan yeni din, bilimleri engellemediği gibi üstelik teşvik etti.*”²⁶

İslâm'ın bütün Müslümanları okumaya, araştırmaya ve adeta birer hikmet avcısı olmaya teşvik eden yaklaşımının bu konudaki etkisini hatırlatmakta fayda vardır. Nitekim Sezgin'in bu husustaki tespiti şu şekildedir: “*Sık sık, genelde dinin, özelde ise ortodoksinin, teolojinin veya tasavvufun bilime zarar verici etkisinden bahsetmek haksız bir davranıştır. Bu tür düşüncelerde, Arap-İslâm bilimlerinin bilinen gelişiminin yüzlerce yıl boyunca sürekli ilerlediği ve*

²⁶ Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, 1:161

yaratıcılığın 16. yüzyıla kadar gevşemediği göz ardı edilmektedir. Bunun tam aksine, Aristoteles yüzlerce yıl “ilk üstad” (el-muallim el-evvel) olarak isimlendirilirken ve Arşimed, Galen, Apollonios gibi büyük Yunan bilginlerin isimleri saygı ifade eden sıfatlarla donatıldığında (el-fâdil gibi) teoloji yönünden hiçbir reaksiyon gösterilmediğinin hatırlatılması gerekir. Elbette bu durum, bu saygının herhangi bir kimseyi, Yunan üstatlarını eleştirmekten alıkoyduğu anlamında alınmamalıdır. Eleştiri her hâlükârda olmuştur, fakat belirli bir eleştiri etiği içinde. Eleştiri adaletsiz, ölçüsüz veya keyfi olamazdı.”²⁷

Özellikle Aydınlanma felsefesiyle birlikte başlayan “Din-Bilim çatışması” algısı ne yazık ki bütün dünyada olduğu gibi Müslümanları da etkiledi ve bütüncül bakıştan uzaklaştırdı. Oysa biz biliyoruz ki, İslâm düşünce geleneğinde bütün bilim alanları çalışılmaya değerdir ve hiçbir alan kimsenin tekelinde de değildir. Bu kuşatıcı anlayışı çocuklarımıza yeniden kazandırmak gerekmektedir.

Netice

Fuat Sezgin’in İslâm bilim tarihine ilişkin tespitleri sadece Müslümanların ürettiği eserlerin bilgisini vermekle kalmıyor, aynı zamanda bu eserlerin üretimine götüren süreçler hakkında da öğretici bilgiler vermektedir. Sezgin’in çalışmalarında, bilimin her alanında eserler üreten Müslümanların ilk günden itibaren nasıl bir bilimsel çaba içerisine girdiklerine ve farklı bilgi kaynaklarıyla karşılaştıklarında onlardan ne şekilde istifade ettiklerine dair önemli bilgiler yer almaktadır. Miladi 7. Yüzyılda başlayıp 16. Yüzyılın sonuna kadar devam eden bu “altın dönem”in birçok açıdan irdelenmesi gerekir. Felsefeden, astronomiye, tıptan coğrafyaya, matematikten, kimyaya varıncaya kadar her alanda müstesna eserler üreten bu medeniyetin doğup geliştiği düşünsel iklimi çözümlenmeden bu tarihi tecrübeden yeterince istifade edilemez. Sezgin’in tespitlerinin satır aralarında buna dair çok önemli bilgiler yer almaktadır.

Söz konusu tespitler ışığında anlıyoruz ki, her şeyden önce Müslümanları üretken kılan ve onların bilim tarihindeki ilerleyişini sağlayan çok güçlü bir teolojik altyapı var olmuştur. İslâm

²⁷ Sezgin, *İslâm’da Bilim ve Teknik*, 1:169-170.

düşüncesinde bilginin bir değer olarak görülmesi ve her konudaki ilmi faaliyetin teşvik ediliyor olması bunun en somut göstergesidir. Ayrıca herkesi okumaya, araştırmaya ve yeni bilgiler üretmeye teşvik eden hikmet arayışı, başkasından öğrenmeyi bir zül olarak görmeyen özgüven, eleştirel düşünme kabiliyeti, yaratıcılık, ilmi hassasiyet, bilimde evrensellik düşüncesi, ahlâk ve çalışma azmi, hoca-öğrenci iletişimi gibi özellikler üretken bir medeniyetin inşasında altyapı işlevi görmüştür. Buna mukabil, sıralanan bu tür niteliklerin kaybolmaya başladığı dönemlerde de Müslümanlar üretkenliklerini kaybetmişlerdir.

İslâm medeniyetini üretken kılan niteliklerle bezenmiş bir toplumu yeniden inşa etmek için başvurulması gereken en etkili aracın eğitim olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla eğitim felsefemizi oluştururken ve eğitimimizin uzak hedeflerini belirlerken bu nitelikleri göz önünde bulundurmamız gerekir. Özellikle bütün alanlarla ilgili öğretmenlerimizi doğru bilgiyle ve özgüvenle donatmalıyız. Öğrencilerimizi doğru bilgiyle besleyerek dışlayıcılıktan da aşağılık kompleksinden de uzak mutedil bir çizgide yetiştirmeliyiz. Bizleri dün başarılı kılan yaklaşımları bugünün genişleyen imkânlarıyla buluşturabilirsek yeniden üreten, eser veren bir medeniyetin yolunu açmış oluruz.

Kaynaklar

Akagündüz, N. (2006). İnsan Yaşamında Özgüven Kavramı, Ümraniye Rehberlik ve Araştırma Merkezi Müdürlüğü Yayınları, Sayı:1,İstanbul.

Çelebi, Ahmet, (1976).İslâmda Eğitim Tarihi (Çev. Ali Yardım), Dergâh Yayınları, İstanbul.

Fazlıoğlu, İhsan,(2004). Fuat Sezgin ile “Bilim Tarihi” Üzerine, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt: 2, Sayı: 4, 2004, 355-370.

Kenan, Seyfi. (2003). İslâm Dünyasının Duraklama Sebepleri Üzerine Ünlü İlimler Tarihçisi Fuat Sezgin’i Dinlemek. *Değerler Eğitimi Dergisi,1* (4), 73-98.

Pervin L. A., John, O.P. (2001). Theory And Research, Eighth Edition, USA, John Wiley & Sonsinc.

Rıza, E.T. (1999) Yaratıcılığı Geliştirme Teknikleri, Anadolu Matbaası, İzmir.

Seferoğlu, S. S., Akbıyık, C. (2006). Eleştirel Düşünme ve Öğretimi, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 30*, 193-200.

Sezgin, Fuat (2002). İslâm Medeniyetinin Donuklaşmasının Sebepleri, (Çev: Dursun Hazer), *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002/2*.

Sezgin, Fuat İslâm'da Bilim ve Teknik, (2008). İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul.

Turan, Sefer (2010). Bilimler Tarihçisi Fuat Sezgin, Timaş Yayınları, İstanbul.

DÖRT HALİFE DÖNEMİNDE DİN EĞİTİMİ

Mahmut DÜNDAR*

Giriş

Tarih boyunca insanların eğitimine önem verilmiştir. İnsanlar her dönemin şartlarına uygun eğiten ve eğitilen olmuşlardır. Semavi dinlerle birlikte daha nitelikli hale gelen eğitim, İslâm dininin gelişiyile giderek artış göstermiştir. Zira bu din ilk inen ayet olan “oku” ayetiyle çıkış noktasını ve temelini bilince dayandırmıştır. İslâmî eğitimin oluşturduğu bilinçle Yüce Allah’ın, kulları için istediği dünya ve ahiret saadetinin temin edilebileceği anlaşılmıştır.

İslâm dininin Peygamberi olan Hz. Muhammed, vahiy yoluyla edindiği bilgilerin gereğini davranışlarında göstermiştir. Tüm söylemlerinin ve yaşamının bilinçli olması, çevresindekiler için bilinç oluşturucu ve artırıcı olmuştur.

Oluşturulan ve oluşan bilincin kalıcılığını önemseyen İslâm dininde verilen, edinilen bilgilerin davranışa ve amele dönüşmesi gerekmektedir. Nitekim sahabe bir ayeti ezberlerken onun gereğini yaşama dönüştürmeden ikinci bir ayeti ezberleme yoluna gitmemişlerdir.¹ Bu arada öğretilen bilgilerin öğrencilerde davranışa dönüşmesi istenirken aynı zamanda öğretilenlerin öğretmenin yaşamında da hayat bulması istenmektedir. Aksi halde söylenenlerin ve öğretilenlerin öğrenciler üzerinde etki gösteremediğinden bu faaliyetlerle uğraşma beyhude bir çalışma olmaktadır. Bu durum, kulun her anını anlamlı yaşamasını isteyen Yüce Allah’ın “Yapmadığınız şeyi niye başkasına söylüyorsunuz?”², “Yapmadığınız

* Doç. Dr. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
mahmutlardan@hotmail.com.

*ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1856-6494>.

¹ Kurtubî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Cami’ li Ahkâmi’l-Kur’ân* (Kahire: Darü’ş-Şü’ûb, 1372), I/39.

² Saf 61 /2.

şeyleri söylemeniz Allah katında çok çirkin bir davranıştır”³ ayetleriyle açık bir şekilde belirtilmektedir. Bu arada yapılan eğitim öğretim faaliyetlerinde İslâm dininin uygun gördüğü merhamet ve şefkate dayalı tüm insani yöntemler kullanıldığı gibi şartların elverdiği ölçüde hızlıca kurumsallaşma hareketine gidilmiştir.

İslâm dininin ölçütlerine göre İlim ve amelin birlikteliği üzerine yürüyen Asr-ı Saadetin ve bunu örnek alan Dört Halife Dönemi'nin eğitimi, sonraki dönemlerin eğitimini etkilediğinden kayda değer bir anlam ifade etmektedir. Dolayısıyla literatür taraması yapılarak kısaca Asr-ı Saadetin eğitiminden, bunu örnek alan Dört Halife Dönemi eğitiminden ve bu dönem eğitiminin sonraki dönemlerin eğitimlerini etkiledikleri noktalardan söz etmek büyük önem arz etmektedir.

Asr-ı Saadette Din Eğitimi

Pratik hayatın içinde yer alan İslâm, hayatın her alanında varlığını hissettirirken başta tevhid inancı olmak üzere İslâmî bir şahsiyet kazandırmak istemektedir. Önerdiği ve getirdiği eğitimle ahlaki özellikler kazandırdığı gibi “taakkül”⁴, “tedebbür”⁵, “tezekkür”⁶ gibi kavramlarla beşerin ufkunu açarak da yaşamın her alanında başarı elde edebilme fırsatını da verebilmiştir.⁷ Fıtrata uygun ilahi buyrukları yaşamda canlandırırken Allah'ın rızasına göre bir yaşamı temin edebilmektedir. Bu özelliğe sahip Asr-ı Saadetteki eğitim öğretim durumunu bilmeden bu dönem eğitimi üzerine bina edilen Dört Halife Dönemi eğitim faaliyetleri anlaşılammaktadır. Bu nedenle Asr-ı Saadete ve eğitimine kısaca değinmekteyiz.

İnsanlığın dünya-ahiret saadetinin temini için Yüce Allah tarafından gönderilen ve İlahi kanununun temelini oluşturan Kur'an'ın indiği ve âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Peygamberin yaşadığı, ashabını yetiştirdiği, İslâm dininin gereklerinin öğretildiği,

³ Saf 61 /3.

⁴ Mülk 67/10.

⁵ Nisa 4/82.

⁶ Hüd 11/24.

⁷ Teceli Karasu, *Din Eğitiminde İşlevsel Akıl* Ankara: Araştırma Yayınları, 2020). 29-32.

tam manasıyla bu gereklere uyulduğu döneme Asr-ı Saadet Dönemi denilmektedir.⁸

Kur'ân-ı Kerim'in ilk inen ayetin “oku” ayeti olması, Kur'ân merkezli bu dinin ilk uğraş alanının cehalet olduğunu ve atılan her adımın bilinçli olması gerektiğini belirtmektedir. Dolayısıyla İslâmî eğitimin Konusu Kur'ân ayetlerinin anlaşılması, hedeflerinin ve uygulandığının gösterilmesi olmaktadır.⁹ Müslümanların saygıyla andıkları ve özlem duydukları bu dönemin eğitim müfredatında başta Allah'a ve Hz. Peygamber'e iman olmak üzere iman esaslarının öğretiminin yanında mebd (yaratılış) ve mead (Allah'a dönüş) sınırları arasında cereyan eden dünya hayatını ilgilendiren konular ile ahiret hayatını ilgilendiren konular bulunmaktadır. Bu dönemin eğitimcileri ise Hz. Muhammed ve onun yetiştirdiği sahabedir. Aklıyla diğer varlıklardan üstün olan insan, akli kemal derecesinde olmadığından hak ve batılı ayırmada, birçok şeyin hikmetini anlamada yetersiz kalmaktadır. Bu noktada insanları eğitime görevini üstlenen Peygamberler, kendilerine gönderilen dinin öğreticisi ve eğitimcisi olmuşlardır. Ümmetleri de Peygamberlerin getirdiklerini öğrenmek ve onları örnek almakla yükümlü kılınmışlardır. Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerim'deki “ Peygamber size neyi getirdiyse alın, hangi şeyden men etmişse ondan sakının”¹⁰, “Sizin için Hz. Peygamberde güzel örnek vardır”¹¹ ayetleriyle bu yükümlülüğü belirtmektedir.

Hz. Peygamber'in yürüttüğü eğitim ve öğretim faaliyetleri; Yüce Allah'ın “Yapmadığınız şeyi niye başkalarına söylüyorsun”¹², “İnsanlara iyiliği emredip kendi nefsinizi unutuyor musun?”¹³ ayetleri gereği uygulamaya dayalıdır. Dolayısıyla Asr-ı Saadette eğitim, bütün yönleriyle Hz. Peygamber ve sahabe hayatında canlılık bulmuştur. Önemine binaen Hz. Peygamber, Kur'ânî eğitimin gereğini öyle yaşamış ki “Yürüyen Kur'ân” olarak nitelendirildiği gibi

⁸ Abdülkerim Özeydin, “Asr-ı Saadet”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları 1991), III/501.

⁹ Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Yeni Çizgi Yayınları), 1995, 22.

¹⁰ Haşr 59/7.

¹¹ Ahzâb 33/21.

¹² Saf 61/2.

¹³ Bakara 2/44.

yaşama dönüşmeyen (faydasız) ilimden Allah'a sığınmış ve bu konuda Allah'ın yardımını dilemiştir.¹⁴

Asr-ı Saadetin ilk dönemi olan Mekke Dönemi'nden itibaren ilme önem veren ayetler okunmuş, gereği yaşanmış ve yazıya geçirilmiştir. İlimin öğretilmesinin, yaygınlaştırılmasının ve kalıcılığını sağlanmasının temel aracı olan yazıya önem verilmiş, ilmin teşvikine bağlı yazının öğrenimi ve öğretimi teşvik edilmiştir. Hz. Peygamber'in hafızasından şikâyet edenlere, "Sağ elini kullan"¹⁵ ve "İlmi yazı ile bağlayın"¹⁶ demeleri bu durumun açık bir göstergesidir. Nitekim Mekke Dönemi'nde uygulanan çok sayıdaki baskılara rağmen okuma-yazmaya önem verildiği gibi ilmi araştırmayı emreden veya ilim konusuna değinen birçok ayet inmiştir.¹⁷

İslâm'ın gelişiyile başta Arap toplumu olmak üzere Müslüman olan diğer toplumlar getirilen ve teşvik edilen ilim ve bilgilerle ufukları genişlemiş, inanç bakımından olduğu gibi bitki, hayvanat, tarih, astronomi vb. sosyal yaşamı ilgilendiren konularda çevrelerine bakıp incelemelerde bulunmaları istenmiştir.¹⁸

Müslümanlar, işkenceden kurtulup devletlerini kurdukları Medine'de hemen Mescid-i Nebevi'yi inşa ederek bir bölümünü namaz için ve "Suffa" denilen bir bölümünü de eğitim-öğretim faaliyetleri için ayırmışlardır. Burada Hz. Peygamber bizzat tedrisat faaliyetlerinde bulunduğu gibi Hz. Peygamber'in görevlendirdiği sahabe de okuma-yazma öğretme, Kur'ân vs. tedrisatını yürütme faaliyetlerinde bulunmuşlardır.¹⁹

Medine'de öyle yoğun bir eğitim-öğretim faaliyeti yürütülmektedir ki Hz. Peygamber'den ve birbirlerinden birtakım bilgileri öğrenenler, öğrendiklerini diğer mümin kardeşlerine öğretme

¹⁴ Heysemi Nureddin Ali b. Ebi Bekir Ebu'l-Hasen, *Mevaridu'z -Zeman*, thk. Muhammed Abdurrezak Hamza (Beyrut: y.y.: t.s.), I/601.

¹⁵ Tirmizi, İlim, 12.

¹⁶ Ebu Abdillah Muhammed b. Abdillah Hakim, *el-Müstedrek 'ale's- Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), I/ 188.

¹⁷ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, 1993), II/765.

¹⁸ Mahmut Dündar, *İlk Dönem İslâmî Eğitim-Öğretim Faaliyetleri* (İstanbul: Işrak Yayınları, 2011),21.

¹⁹ Ebu Ubeyd Kâsım, *Kitabu'l-Emval* (Kahire: y.y., t.s.),308-309.

yükümlülüğünü taşımaktadırlar. Böylece her geçen gün Medine’de artan eğitim seviyesi, aynı oranda İslâm’ın diğer bölgelerine de yansımaktadır. Öğretilen dini ilimlerin yanında astronomi, tıp, şiir-hitabet, neseb, vb. İslâm’dan önce yürütülen ilimlerin, İslâm’a ters düşen özelliklerden arındırılarak yürütülmesine devam edilmiştir.²⁰ Tıpkı Hassan b. Sabit’in İslâm’ın şairliğini yapması, Abdullah b. Abbas’ın şiir, neseb ve Arap günleri ile uğraşması ve Hz. Peygamber tarafından tasvip edilen Tıp ilmi “ Tıbbu’n-Nebevi” diye anılması gibi.²¹

Bu dönemde yürütülen eğitimde kadın-erkek, yetişkin-çocuk, hür-köle, zengin-fakir farkı gözetilmeksizin fırsat eşitliği sağlanmıştır. Mescit, küttab ve eğitim amaçlı evler gibi yerlerde yürütülen eğitim ve öğretim faaliyetleri, takrir, tekrar, ezberleme ve eğitim halkaları gibi metotlarla devam etmiştir. Sonraki dönemlerde bu kurum ve yöntemlerin yanında daha gelişmiş kurumlar ile yöntem ve tekniklerin kullanıldığı görülmektedir.²²

Bu dönemin şartlarına göre yürütülen eğitim-öğretim faaliyetleri kısmen belli kurallara bağlı ve mescit-cami, küttab, ulema evleri, suffa gibi belli eğitim kurumlarında gerçekleştirildiğinden örgün eğitim sayılmaktadır.²³ Bir kısmı da belli bir kurala ve kuruma bağlı olmaksızın ihtiyaca binaen gerçekleştirildiğinden yaygın eğitim niteliğini taşımaktadır. Tıpkı Hz. Peygamberin yürüdüğü yol boyu, havuz başında ve ağaç gölgesinde yaptığı sohbetler gibi.²⁴

Dört Halife Döneminde Din Eğitimi

Hz. Peygamberin birinci görevi vahiy yoluyla aldığı Kur’ân ayetlerini ve İslâm dininin esaslarını insanlara iletmek iken ikinci

²⁰ İbraşi Muhammed Atiyye, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyye ve Felasifetuha* (Kahire: y.y, 1969),7.

²¹ Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm* (Kahire: Mektebetü'n-Nehdetü'l-Mısriyye, 1965),148.

²² Mahmut Dünder, “Erken Dönem İslâmî Eğitim”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/32 (2014), 289-290.

²³ M. Faruk Bayraktar, *İslâm Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, İstanbul 1994), 92-93; Ahmet Güç, “Fonksiyonları Açısından Hz. Peygamber Döneminde Mescit ve Günümüze Getirdiği Değerler”, *Diyanet Dergisi* 27 (1989),27-36.

²⁴ Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi* (İstanbul: Gonca Yayınları, 1986), II/190.

görevi ise öğrettiklerini uygulamak ve uygulamasını sağlamak olmuştur. Bu manada Medine’de kurduğu devletin yöneticisi olmuştur. Ancak son peygamber olan Hz. Muhammed’in vefatıyla birinci görevi sona ererken yapılması ve devam etmesi gereken ikinci görevi yerine getirmek üzere Hz. Ebubekir’den başlamak üzere Dört Büyük Halife seçilmişlerdir.²⁵

İnsanı bütün yönleriyle ele alan İslâm dini, maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşılayarak mutlu etmek için başta dini ilimler olmak üzere gerekli bütün ilimlerle uğraşmayı, ilgili eğitim ve öğretim faaliyetlerini yürütmeyi emretmektedir. Bu doğrultuda ilime ve ilim adamlarına önem veren Dört Büyük Halife Dönemi’nde ilmi faaliyetler giderek gelişme göstermiş, artan fetihlerle hız kazanmıştır.²⁶

Asr-ı Saadetteki dini bilgilerin kaynağını Kur’ân ve sünnet oluşturduğundan Hz. Peygamber’in açıklamaları, uygulamaları ve onayları sahabeyi dini konularda bilgilendirme ve dini konularda eğitime anlamına gelmektedir. Hz. Peygamberin eğitiminden geçen sahabe ise dini tamamlayan Hz. Peygamberin vefatından sonra temel iki referanstan ilki olan Kur’ân’ı koruma, anlama ve yorumlama ile ikinci referansı olan sünneti tespit etme ve öğrenme gayretine girmişlerdir. Nitekim hızla gelişen, artan fetihlere bağlı farklı geleneklerle, kültürlerle ve problemlerle karşılaşılması neticesinde sahabe, Kur’ân’a ve sünnete kenetlenmiş, bunlardan çıkarılan yorumlarla çözümler üretmeye çalışmıştır. Dolayısıyla Dört Büyük Halife Dönemi’nde Kur’ân ve sünnet etrafında şekillenen dini bilgilenme, anlama ve yorumlama faaliyeti ön plana çıkmıştır. Özellikle Kur’ân ve sünneti iyi bilen sahabe burada daha etkin rol oynamıştır. Temsil ettikleri anlayışla düşünce ve eğilimleri belirginleşmeye başlamıştır. Bu arada gerek Medine’de ve gerekse Medine’nin dışındaki farklı bölgelerde bulunan sahabe, etrafında oluşturdukları ilim halkalarıyla dini yaşamla bütünleşen ilim geleneğini oluşturmuştur.²⁷

²⁵ Mustafa Fayda, “Hulefa-yı Raşidin”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), XVIII/325.

²⁶ Dündar, *İlk Dönem İslâmî Eğitim-Öğretim Faaliyetleri*, 23.

²⁷ Fayda, “Hulefa-yı Raşidin”, 334.

Dört Büyük Halife tarafından fethedilen yerlere gönderilen eğitimci sahabe buralarda dini eğitim ve ilmi çalışmalarda bulunmuşlardır. Tıpkı Hz. Ömer döneminde Mısır'a Amr b. As'ın, Küfe'ye Hz. Ali'nin ve Basra'ya Abdullah b. Mesud'un, eğitimci olarak görevlendirilmesi gibi.²⁸

Çok yönlü yürütülen eğitim ve öğretim faaliyetlerinin düzenli yürütmesini sağlamak, varsa eksiklik ve aksaklıklarını gidermek, ihtiyaç duyulan yardımcı öğreticilerini temin etmek, görev yapan eğitimciler arasında uyumu sağlamak üzere serbest denetleyiciler gönderilmiştir. Tıpkı Muaz b. Cebel'in bu tür görevde bulunduğu gibi.²⁹

Dört Halife Dönemi'nde insanı dini ve dünyevi vazifelerini hakkıyla yerine getirebilecek duruma getirmeyi hedef edinen İslâm'a göre din eğitiminin gereği yerine getirilmiştir.³⁰ Zira İslâm, yürütülen eğitimle insanın kendini tanıyarak kendisine düşen görevi yerine getirmek üzere dünya ve ahiret saadetinin teminini istemektedir. Bununla ilgili Yüce Allah'ın "Dinde fakih olsunlar diye"³¹ ayeti bulunurken Hz. Peygamber'in de "Yüce Allah hakkında hayır dilediği kimseyi dinde bilgili kılar"³², "İlim talebi her Müslümana farzdır"³³ hadisleri bulunmaktadır.

Bu dönemin şartlarına göre yaygın ve örgün olarak yürütülen din eğitiminde Hz. Peygamber'in sözlerine ve uygulamalarına uygun Asr-ı Saadetteki gibi kadın-erkek, hür-köle vb. sınıfsal ayırım yapılmamıştır. İlimde mahir, daha köklü ve kalıcı bir bilgiye sahip olabilmek için Hz. Ali'nin "Küçük yaşta öğrenmek taştaki nakış gibidir"³⁴ sözünden de anlaşıldığı gibi eğitim ve öğretim faaliyetlerinin küçük yaştan başlatılması uygun görülmüştür.

²⁸ Ali Şafak, *İslâm Hukuku Tedvini* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basım Evi, 1978), 34.

²⁹ Algül, *İslâm Tarihi*, II/201.

³⁰ Dündar, *İlk Dönem İslâmî Eğitim-Öğretim Faaliyetleri*, 25.

³¹ Tevbe 9/122.

³² Heysemi Nureddin Ali b. Ebibekir Ebu'l-Hasen, *Mecmau'z-Zevaid ve Menbau'l-Fevaid* (Beyrut: y.y., 1967), I/ 220.

³³ Heysemi, *Mecmau'z-Zevaid ve Menbau'l-Fevaid*, I/228.

³⁴ Kettânî, *et-Teratibu'l-İdariyye*, trc. Ahmet Özel (İstanbul: İz Yayınları,1990),III/54.

Hz. Peygamber'in "Hepiniz çobansınız/gözetmensiniz ve hepiniz elinizin altındakilerden sorumlusunuz"³⁵, "Hazır olup dinleyenler, işittiklerini burada bulunmayanlara duyursunlar"³⁶ hadisi şeriflerine uygun davranılmış ve İslâmî eğitimin "merkezden çevreye yayılma" özelliğine uyulmuştur. İlim ve İslâmî eğitimle iç içe yaşamaya devam edilirken her Müslüman öğrendiklerini başkalarına aktarmakla kendisini yükümlü görmüştür.³⁷ Nitekim Dört Büyük Halife önem verdikleri bilgileri halkın ve gençliğin eğitim ve öğretimine seferber etmişlerdir. Hatta savaşa gönderdikleri İslâm ordusunun komutanlarını da savaşçı ve askeri kimliklerinin yanında dinlerini bilen, yaşayan ve bildiklerini başkalarına anlatmakla sorumlu tutulan kimselerden seçmişlerdir. Aynı zamanda İslâm devletinin koruyucusu ve savunucusu durumunda olan yöneticinin donanımlı bir bilgi birikimine ve devlet tecrübesine sahip olmasının, halkın eğitim öğretimi başta olmak üzere vatandaşa karşı tüm sorumluluklarını taşımasının, adalet mekanizmasını işletmesinin ve bunu belli bir merkezden yönetmesinin gereğini sözleriyle ve örnek uygulamalarıyla kavratmışlardır. Hz. Ömer'in birçok uygulamalarının yanında "Dicle kenarında bir kurt kuzuyu kaparsa, adl-ı İlahi onu da Ömer'den sorar" sözü de bu durumun açık göstergesidir.³⁸

Asr-ı Saadette önem verilen tüm eğitim öğretim faaliyetleri, Dört Halife Dönemi'nde de önemsenerek ve daha geliştirilerek devam etmiştir. Nitekim Medine'ye hicretten önce okuma-yazma bilmeyen Dört halife Dönemi'nde yetişen gençlerin çoğu okuryazar hale getirilmiştir.³⁹ Kur'ân'ın toplanıp Mushaf haline getirilmesi ve tek lehçe olarak Kureyş lehçesiyle yazılması Dört Halife Dönemi'nde tamamlanmıştır.⁴⁰ Fakat bu dönemde Kur'ân ve hadislerle ilgili birçok ilmi faaliyetler yapıldığı halde halifelerin Kur'ân'ın tefsiri ile ilgili çok fazla sözleri olmadığı gibi çok fazla hadis rivayetleri de olmamıştır. Ancak karşılaşılan sorunlara Kur'ân ve Sünnet ışığında çözümler üretmişlerdir. Nitekim Kur'ân tefsiri ve hadis rivayeti ile ilgili az söz

³⁵ Buhari, Nikâh, 91.

³⁶ Buhari, İlim, 10.

³⁷ Algül, *İslâm Tarihi*, II/195.

³⁸ Algül, *İslâm Tarihi*, II/308.

³⁹ Dündar, *İlk Dönem İslâmî Eğitim-Öğretim Faaliyetleri*, 100.

⁴⁰ Hudri eş-Şeyh Muhammed, *Tarihu'l-Şüreyî el-İslâmî* (Beyrut: y.y., 1983), 106.

söyleyen Hz. Ömer, gerçekleştirilen fetihlerle oluşan sorunların çözümünü ve genişleyen İslâm memleketinin tasarruf ve teşriini Kur'ân ve Sünnet ışığında başarılı bir şekilde gerçekleştirmiştir.⁴¹ Onun döneminde Şam'a giden Ebu'd-Derda, uzun süre Şam ve civarlarında oluşturduğu ilim halkalarıyla aralarında Kur'ân tefsiri ve fıkıh gibi dini ilimlerin de bulunduğu birçok ilimde 1600 civarında talebe yetiştirmiş ve Hz. Osman'ın hilafeti döneminde vefat etmiştir.⁴²

Hz. Ömer, hadisi her yerde kendisinden istifade edilebilecek temel bir kaynak kılmak için yazmak istediği halde sıhhatinin kesinliği Kur'ân gibi olmadığından Kur'ân'la birlikte hadislerin yazımını emretmemiş, fakat fethedilen bölgelere Kur'ân ve hadis öğretmenleri göndermiştir. Bu arada Kur'ân öğretmeni olarak gönderilenlerin aynı zamanda Edebiyat 'ta, Arapçada ve Nahiv 'de mütehassıs olmalarına dikkat edilmiştir. Ancak Hz. Ömer'in aksine Hz. Ali, Oğlu Hasan, Enes b. Malik, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer gibi sahabe bizzat hadisleri yazmışlardır.⁴³ Yazıya geçirilen hadislerin tam tedvin edilip kitap haline getirilmesi ise Emevi halifesi Ömer b. Abdilaziz zamanında gerçekleştirilmiştir.⁴⁴ Şüphesiz Hz. Ömer Kur'ân'dan sonra hadislerin yayılmasına önem vermiş ve hadis öğretimi için İslâm beldelerine itina ile seçtiği muallimleri göndermiştir. Tıpkı Abdullah b. Mesud'u bir gurup sahabe ile Küfe'ye; Ma'kıl b. Yesar'ı, Abdullah b. Mağfel'i ve İmran b. Hüseyin'i Basra'ya gönderdiği gibi.⁴⁵

İslâm ulemasında oluşan kanaate göre "Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mesud, Übeyy b. Ka'b, Zeyd b. Sabit, Ebu Musa el-Eşari" İslâm fikhının esaslarını vaaz etmişlerdir. Fıkıh konusunda çok büyük hizmetleri olan Hz. Ömer kendi döneminde fıkıh konusunda fetva vermek için herkese izin vermemiştir. Belki kendilerini toplayıp onlarla tartışma yapılabilen ve fıkihta ihtisas sahibi olan kimselere

⁴¹ Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*,146.

⁴² Mustafa Baktır, *İslâm'da İlk Eğitim Müessesesi Ashab-ı Suffa* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1990), 165-167.

⁴³ Kettanî, *et-Teratibu'l-İdariyye*, III/3,66; Fazlurrahman (Editör), *Siret Ansiklopedisi* (İstanbul: İnkilab Yayınları, 1996), IV/102; Zuhuri Danışman, *Büyük İslâm Tarihi* (İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınları, 1968), III/275.

⁴⁴ Hudri, *Tarihu'l-Şüreyi el-İslâmî*, 106; Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, 147.

⁴⁵ Fazlurrahman, *Siret Ansiklopedisi*, IV/102.

fetva vermek için izin verebilmiştir.⁴⁶ Ebu Musa el-Eşari'yi ve Enes b. Malik'i fıkıh ve Kur'ân'ı öğretmek üzere Basra'ya görevlendirdiği gibi fikhî İslâm beldelerine yaymak için bütün öğrencileri görevlendirmiştir.⁴⁷ Nitekim bu amaçla Hz. Ömer, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Selman el-Farisi, Ebu Ubayde b. Cerrah, Muaz b. Cebel ve Enes b. Malik gibi fıkıhta mütehassıs olan sahabeyi İslâm beldelerine vali olarak görevlendirdiği gibi yanlarına fikhî öğretecek hocaları da göndermiştir. Bunlar da gittikleri yerlerde hep birlikte hemen ilgili ilmi faaliyetlere başlamışlardır.⁴⁸ Hz. Ömer, bizzat kendisi de Cuma hutbelerinde ahkâmı diniyyeyi ve İslâm'ın esaslarını gayet açık bir şekilde izah etmiştir. Ayrıca onun toplulukta sunduğu nutuk İslâm fakihleri tarafından fikhî meseleler için esas alınmıştır. Aynı zamanda İcma'-i ümmete önem veren Hz. Ömer ihtilafı meseleleri görüş birliğiyle karara bağlamıştır.⁴⁹

Hz. Ayşe, “Resulullah, Kur'ân'dan Cebrail'in kendisine öğretmiş olduğu birkaç ayeti tefsir ettiğini” söylemektedir.⁵⁰ Ancak bu sırada tefsirlerine ihtiyaç duyulan sınırlı sayıdaki ayetler Hz. Peygamber tarafından tefsir edilirken Hz. Peygamber'in vefatından sonra genişleyen İslâm topraklarında Arap olmayanların da Müslüman oluşlarıyla Kur'ân ayetlerinin anlaşılmasına ihtiyaç duyulduğundan Kur'ân ayetleri tefsir edilmeye başlanmıştır. Tıpkı Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mesud, Übeyy b. Ka'b vb. bazı sahabenin Hz. Peygamber'den işittikleri veya anlayabildikleriyle Kur'ân'ı tefsir etmeye başlamaları gibi.⁵¹

Asr-ı Saadette ve Dört Büyük Halife Dönemi'nde birçok ünlü sahabenin yaptığı Kur'ân tefsiri yazıya geçirilip kitap haline getirilmezken Emeviler Dönemi'nin sonu ve Abbasiler Dönemi'nin

⁴⁶ Danışman, *Büyük İslâm Tarihi*, III/288.

⁴⁷ Şafak, *İslâm Hukuku Tedvini*, 31-35.

⁴⁸ Curcani es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed, *et-Tarifât* (İstanbul: y.y., 1300),72.

⁴⁹ Danışman, *Büyük İslâm Tarihi*, II/276.

⁵⁰ Taberi Muhammed b. Cerir, *Camii'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'ân*, (Beyrut: y.y., 1405),37.

⁵¹ Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, trc. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1978),II/217.

başlangıcı sayılan hicrî ikinci asırda Kur’ân tefsiri tedvin edilerek kitap haline getirilmiştir.⁵²

Bu arada Dört Büyük Halife, dönemlerinde yapılan eğitim ve öğretim faaliyetlerine büyük önem verirlerken eğitimcilerin dikkat etmeleri gereken önemli hususlara değinmişlerdir. Nitekim Hz. Ömer’in dile getirdiği “İlmi öğreniniz, insanlara öğretiniz ve ilim için ağırbaşlılığı, sabır ile kararlılığı öğretiniz. Kendilerinden öğrendiğiniz ve kendilerine öğrettiğiniz kimselere karşı alçak gönüllü olunuz ve zülüm edenlerden olmayınız. O zaman ilminiz cahilliğinizi gidermemiş olmaktadır” hususlarının benzerlerini Hz. Ali de dile getirmiştir.⁵³

Dört Halife Dönemi Din Eğitiminde Kullanılan Yöntemler

Yaygın ve örgün olarak yürütülen eğitim ve öğretim faaliyetleri birtakım yöntemler aracılığıyla gerçekleştirilebilmektedir. Gerek Asr-ı Saadette ve gerekse Dört Halife Dönemi’nde yaygın ve örgün eğitimde kullanılan yöntemler aşağıda belirtileceği üzere ele alabilmekteyiz.

a- Anlatım

Öğreticinin bilgilerin, kavramların ve ilkelerin her eğitim seviyesindeki öğrencilere sunabilen bir yöntemdir.⁵⁴ Takrir yöntemi olarak da belirtilen bu yöntem aslında takririn bir alt kısmını teşkil etmektedir. Zira anlatma esas bakımından bir olay veya durumu olduğu gibi hikâye veya nakletme iken takrir ise bir sorun veya problem olarak ortaya çıkan önemli bir düşüncenin ilgili kişilere detaylı bir şekilde izahını yaparak anlatmasıdır. Ancak genel olarak takrir yöntemi anlamında anlatım yöntemi kullanılmaktadır.⁵⁵ Bu arada taklid ve telkinden yararlanılmaktadır. Taklid; hareket, tavır, üslub, gaye veyahut inançlar, duygular, istekler ve ihtiyaçlar

⁵² Katan Menna Halil, *Mebahisün fi Ulumi’l-Kur’ân* (Beyrut: Mektebetu Dari’l-Arabiyye, 1993), 336-340.

⁵³ İbn Abdi’l-Berr Ebu Ömer Yusuf, *Cami-u Beyani’l-İlmi ve Fadlihi* (Beyrut: y.y., ts.), I/135.

⁵⁴ Sibel Cengizhan, “Öğretim Yöntemleri”, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Tuğba Yanpar Yelken (Ankara: Anı Yayıncılık, 2016), 225.

⁵⁵ Nelson Bossing L., *Orta Dereceli Okullarda Öğretim*, çev. Necmi Sarı (İstanbul: MEB Yayınlar, 1953-1955), I/139.

bakımından başkalarını örnek almak ve ona göre şekil almaktır.⁵⁶ Dolayısıyla din eğitimcisi, “Yapmadığınız şeyleri neden başkalarına söylüyorsunuz?”⁵⁷, “İnsanlara iyiliği emredip kendi nefsinizi unutuyor musunuz?”⁵⁸ ayetlerde belirtildiği üzere din eğitimini verirken dinde belirtilen özelliklere, güzelliklere ve meziyetlere sahip olması gerekir ki olumlu anlamda taklid edilebilsin. Telkin ise maddi ve manevi otoriteye, bilgi donanımına, ihlas ve samimiyete sahip kimselerin daha alt düzeyde olan kimseleri etki altına alınmasıdır. Aynı zamanda muhatabın sahip olduğu yanlış anlayış hakkında şüpheye düşürerek doğruları anlatmaya ve dini tebliğde bulunmaya zemin hazırlamaktır. Dolayısıyla telkin tebliğde bir vasıta olduğundan telkinsiz tebliğ olmaz denilmektedir. Ferdi ve toplu olarak yapılmakta olan telkinde dil ve üslup büyük önem arz etmektedir.⁵⁹ Aynı zamanda anlatım yönteminde soyut kavramları açıklamak üzere benzetmelere yer verilmekte ve benzerlik yönleri dile getirilmektedir. Hz. Peygamber’in “Ateşin odunu yakıp tükettiği gibi haset de iyilikleri yiyip bitirir”⁶⁰, “Ümmetimden cennete girecek yetmiş bin kişilik zümrenin yüzleri ayın on dördüncü gecesinde parladığı gibi parlayacaktır”⁶¹ hadisleri bu durumun açık örnekleridir.

b- Eğitim Halkası

Dört Büyük Halife Dönemi’ndeki örgün ve yaygın eğitim öğretim faaliyetleri aynı zamanda eğitim halkaları şeklinde de yürütülmektedir. Bu yöntem Kur’ân ve dini bilgileri öğretmek üzere çocuk, yetişkin, kadın ve erkek olarak hemen her kesime uygulanmaktadır. Çocuklara yönelik uygulama daha çok ebeveynler ve özel eğitimciler tarafından yapılmaktadır. Tıpkı Hz. Ali ile Abdullah b. Abbas’ın halka şeklinde dini bilgileri çocuklara öğrettikleri gibi.⁶² Oluşan ders halkasının büyüklüğü ve küçüklüğü ders halkasıyla eğitim veren eğitimcinin ilim derecesine ve mevkiine göre oluşmaktadır.

⁵⁶ Halil Fikret Kanad, *Terbiye Sosyolojisi* (Ankara: Yeni Matbaa, 1958),10.

⁵⁷ Saf 61/2.

⁵⁸ Bakara 2/44.

⁵⁹ Mustafa Öcal, *Temel Eğitim ve Ortaöğretimde Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 230-239.

⁶⁰ Ebu Davud, Edeb, 44.

⁶¹ Buhari, Rikak, 50-51.

⁶² Hüseyin G. Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1971), 65.

Nitekim Abdullah b. Abbas Kâbe'nin etrafında açık bir yerde oturarak çevresinde halka oluşturanların Kur'ân tefsirine yönelik sorularına cevaplar vermiş ve onları aydınlatmıştır.⁶³ İslâm'ın ilk yıllarından süregelen Halaka-ı Tedris faaliyetleri ilim ve din adamlarınca yeni fethedilen bölgelerde tüm gayretlerle devam etmiştir.⁶⁴

c- Mektup

Özellikle yaygın eğitim öğretim yöntemi olarak kullanılan mektup, gerek Hz. Peygamber ve gerekse Dört Halife Dönemi'nde kullanılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber hicretin yedinci senesinde İslâm'a davet etmek için birçok memlekete mektuplar göndermiştir. Aynı zamanda görevlendirdiği valilerine ve yöneticilerine dinin temel esasları ile hükümlerini bildirmek, uygulamak ve uygulatmak üzere mektuplar göndermiştir.⁶⁵ Yine Hz. Peygamber, Münzir b. Safvân'ın kendisine gönderdiği mektuba cevap olarak mektup gönderdiği gibi Necran Amili Amr b. Harise'ye mektup göndermiştir.⁶⁶

Hz. Peygamberi örnek alan Dört Büyük Halife de mektup yöntemini uygulamıştır. Nitekim Hz. Ömer din ile ilgili kendisine tevdi edilen görevleri yerine getirmek üzere döneminin Behreyn amili Amr b. Harise'ye, kıyas ve içtihadı davet etmek üzere Ebu Musa el-Eşari'ye mektup gönderdiği gibi valilerinden ve komutanlarından da kendisine mektuplar gelmiştir.⁶⁷ Yine Hz. Ömer yaşlı ve muhtaç olduğundan dilencilik yapan bir Yahudi'yi evine götürüp ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra yazdığı bir mektupla onu "Beytü'l-Mal" sorumlusuna göndermiş ve mektupta "Bunun için gerekenleri yapın. Allah'a yemin ederim ki, gençliğinden yararlanıp yaşlılığında perişan bırakmak adaletsizliktir. Çünkü sadakalar tüm ehli kitap miskinleri içindir"⁶⁸ ifadeleri yazmıştır. Aynı zamanda Hz. Ömer Fars ve Rum'daki askerlerin savaştan geri durmalarını engelleyen azim ve sabır mesajlarını içeren mektupları göndermiştir.⁶⁹ Hz. Ali de görevli

⁶³ Bayraktar, *İslâm Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, 94.

⁶⁴ Algül, , *İslâm Tarihi*, II/332.

⁶⁵ Muhammed Muhammed Halife, *el-Edebu ve'n-Nüfus fi'l-Asreyni'l-Cahili ve Sadri'l-İslâm* (Kahire: y.y., 1979), 135.

⁶⁶ Kettani, *et-Teratibu'l-İdariyye*, III/71-72.

⁶⁷ Cahız, Ebu Osman Ömer b. Bahr, *el-Beyan ve't-Tebyin* (Beyrut: y.y., 1968), 237.

⁶⁸ Ahmed Şibli, *Mukarenetü'l-Edyan* (Kahire: y.y., 1965), III/237.

⁶⁹ Halife, *el-Edebu ve'n-Nüfus fi'l-Asreyni'l-Cahili ve Sadri'l-İslâm*, 123-124.

amillere yol göstermek ve onları yönlendirmek amacıyla mektuplar gönderdiği gibi sadakalar üzerine görevlendirdiklerine ilgili mektupları göndermiştir. Özellikle Hz. Ali ile Talha, Zübeyir ve Hz. Ayşe, Hz. Ali ile Hz. Muaviye arasında bir görüşü açıklamak veya reddetmek için mektupların yazıldığı bilinmektedir.⁷⁰ Böylece bu yöntem, İslâm'ın yayılmasında, dini ve idari-siyasi mesajların iletilmesinde büyük bir işlev görmüştür.

d- Ahidname

Dini ve dünyevi birçok olumlu sonuçları elde etmek üzere rakip kimselerle, fethedilmek istenilen veya fethedilen yerlerin ehliyle yapılan yazılı antlaşmalardır. Tıpkı Hz. Peygamberin (h.6.Zilkade /m.628 Mart) tarihinde Mekkeli müşriklerle Hudeybiye'de yaptığı ilk yazılı antlaşma gibi.⁷¹ Hz. Peygamberi örnek alan Dört Büyük Halife Dönemi'nde gerek kendileri ve gerekse görevlendirdikleri yönetici ve komutanlar fethedilen yerlerin ehline ahidnameler yazmışlardır. Tıpkı Hz. Ebubekir döneminde Halid b. Velid tarafından fethedilen Hire ehline yazılan ve Hz. Ömer döneminde yine Halid b. Velid tarafından fethedilen Dımaşk ehline yazılan, Ebu Ubeyde b. Cerrah tarafında fethedilen Balebek ehline yazılan, Amr b. As tarafından fethedilen Mısır ehline yazılan ahidnameler gibi.⁷²

Özellikle önemine binaen ahitnamelere itina gösteren Hz. Ömer önceleri bunları koruyan bir sandık oluşturmuşken daha sonraları ahidnameleri ve mektupları korumak ve düzenlemek için ilk kez “Divanu'l-İnşa”yı düzene koymuştur.⁷³

e- Hutbe

İslâmiyet'ten önce Arap yarımadasında okuryazarlık oranı çok düşük olduğundan güçlü hafıza ve söz söyleme sanatı olan hitabet yöntemi kullanılmaktadır.⁷⁴ Cahiliye dönemi denilen bu dönemde belirli alanlarda yapılan toplantılarda fesih konuşmalarla hitabetlerde

⁷⁰ Halife, *el-Edebu ve'n-Nüfus fi'l-Asreyini'l-Cahili ve Sadri'l-İslâm*, 135-137,139.

⁷¹ Algül, *İslâm Tarihi*, I/437.

⁷² Nedvi Süleyman Mevlana Şibli, *Büyük İslâm Tarihi Asr-ı Saadet*, trc. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: Eser Neşriyat, 1977), IV/113.

⁷³ Kettani, *et-Teratibu'l-İdariyye*, III/ 71-72.

⁷⁴ Âdem Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti İslâm Medeniyeti İslâm Rönesansı*, çev. Salih Şaban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 230.

bulunmaktadır. Nitekim bu ortama gelen İslâm'a karşı çıkışlar bu alanlarda yapılan hitabetlerle olmuştur. Hz. Peygamber Medine'ye geldikten sonra farz olan cuma namazlarında Müslümanlara verdiği vaaz ü nasihatte ve irşadda, Allah ve Resulüne itaat etmeye davette bulunmuş ve böylece "Dini Hitabet" ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu dini destekleyen, ilkelerini açıklayan, koruyan, günün ve çağın getirdiği sorunları tartışan hatiplere ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyacı karşılamak üzere Dört Büyük Halife bu yöntem ve sanatı kullanarak hutbelerde bulunmuşlardır. Nitekim Hz. Ebubekir kendi döneminde mürtedlere ve yalancı peygamberlere karşı savaşırken ilgili geçekleri açıklamak ve karalılığı ortaya koymak için hitabetlerde bulunmuştur. Böylece diyaloga geçmeyi sağlayan etkin ve kolay yollardan biri olan bu yöntemle dinin temel öğretileri, topluma seslenerek iletilirken görüşler serbestçe ifade edilebilmekte, tartışılabilmekte ve yeni bir görüş topluma kabul ettirilebilmektedir.⁷⁵

f- Soru-Cevap Yöntemi

Hz. Peygamber'in kullandığı ve O'nu takip eden Dört Büyük Halife'nin de uyguladığı bir metod, bazen öğrencilerin işlenen konuyu iyi düşünüp kavramalarına hizmet ederken bazen de konuya karşı ilgilerini uyarmakta ve dikkatlerini canlı tutmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in, zina yapma konusunda kendisinden izin isteyen delikanlı gence sorular sormak ve düşündürerek cevaplar almak yöntemiyle kendisini ikna eden uygulaması bilinmektedir.⁷⁶ Bu arada muhataplarının durumları, yaşadıkları çevre ve kültürel özellikleri de dikkate alınmaktadır. Tıpkı Hz. Muhammed'in yaşadığı çevresindeki sahabeye: "Yaz-kış yapraklarını dökmeyen, bundan dolayı Müslümana en çok benzeyen ağaç hangisidir?" sorusunu sorması ile zihinlerini harekete geçirmiş ve benzetme ile sorulanın zihinlerinde canlanmasını istemiştir. Tabi ki sahabenin sorunun cevabını vermemeleri üzerine yine Hz. Peygamberin kendisi "Hurma ağacıdır" diye cevap vermiştir. Bu arada Hz. Peygamberin "Hurma ağacı" cevabı, eğitimde çok önemli olan bölgesel özelliklere dikkat etme olayına hassasiyet göstermesinden olsa gerek. Oysaki Türkiye gibi bir

⁷⁵ Halife, *el-Edebu ve'n-Nüfus fi'l-Asreyni'l-Cahili ve Sadri'l-İslâm*, 123-124,126.

⁷⁶ İbn Hanbel Ahmed, *Müsned*, V/256-257.

çevrede bu soruyu sorsalardı, muhtemelen zeytin ve çam gibi ağaçları örnek vermiş olacaktı.⁷⁷

Hz. Ebubekir döneminde bir nine mirastan ne kadar pay alacağını kendisine sorar, Hz. Ebubekir de bununla ilgili Kur'ân'da bir şey olmadığını ve Hz. Peygamber'den de ilgili bir şey duymadığını söyler. Ancak bununla ilgili Hz. Peygamber'in uygulamasının ne olduğunu sahabeye sorar ve sahabeden bazılarının Hz. Peygamber'in "nineye altıda bir" hisse verdiklerine şahitlik ettiklerini söylemeleri üzerine Hz. Ebubekir nineye altıda bir payına hüküm etmiştir.⁷⁸ Yine Hz. Ömer "Ceninin diyetinin olup olmadığına dair Resulullah'tan bir şey duyan var mı? Varsa Allah rızası için söylesin" diye hem konuyla ilgili soru sorar hem de talepte bulunur. Bunun üzerine Malik b. En-Nabiğa ayağa kalkar ve şöyle der: "İki hanımla beraberdim. Biri diğerine çadır direğiyle vurdu. Kadın oracıkta düşük yaptı. Resulullah ceninin fidyesi olarak bir köle veya cariyenin azat edilmesine hükmetti". Buna istinaden Hz. Ömer de aynı şekilde hükümde bulundu.⁷⁹ Böylece İslâmî eğitim ve öğretimde işlenen dersler çoğunlukla hoca ile talebelerin karşılıklı sorular sorup cevaplar almaları şeklinde yürütülmektedir.⁸⁰

g- Münazara

İslâm eğitim-öğretim tarihinde cedel diye adlandırılan bu yöntemle öğretilecek konu öğretmen ile öğrenciler arasında veya öğrencilerin kendi aralarında tartışmak suretiyle sonuca varılmaktadır. Hz. Peygamber Kur'ân'da belirtilen "Ey Muhammed! Rabbi'nin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır; onlarla en güzel şekilde tartış. Doğrusu Rabbin kendi yolundan sapanları daha iyi bilir. O, doğru yolda olanları da en iyi bilir."⁸¹ ayetin gereği bu yöntemi kullanmıştır. Yine Kur'ân'da " Sen sadece bizim gibi bir beşersin, eğer söylediklerinde doğru isen bize bir ayet (mucize) getir" şeklinde belirtildiği üzere müşrikler Hz. Peygamber'den mucize isteyerek konuyu tartışmaktadırlar. Ayrıca Yüce Allah "Sizi yoktan var eden,

⁷⁷ Öcal, *Temel Eğitim ve Ortaöğretimde Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, 250-251.

⁷⁸ İbn Hanbel, Ahmed, *Müsned*, IV/225.

⁷⁹ Hâkim, *Müstedrek*, III/575.

⁸⁰ Cahit Baltacı, *Asırlarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976),44-45.

⁸¹ Nahl 16/125

sonra diriltecek, sizi yerden ve gökten rızıklandırın Allah ile beraber başka ilah mı var? De ki: Eğer doğru söylüyorsanız delilinizi getirin”⁸² ayeti ile müşrikleri tartışmaya davet etmektedir. Hz. Peygamberi örnek alan Sahabe ve Dört Büyük Halife de bu yöntemi kullanmışlardır. Nitekim Hz. Ebubekir’in hilafeti döneminde Halid b. Velid komutasındaki Müslümanlarla Müseyleme b. Habib Kezzâb komutasındaki mürtedler arasındaki Yemame savaşında Müseyleme ve taraftarları öldürülmüştür. Aynı zamanda Müslümanlardan da önde gelen birçok hafız sahabe şehit olmuştur. Bu durumdan etkilenen ve Kur’ân’ın kaybolma endişesine kapılan Hz. Ömer, Halife Hz. Ebubekir’e gelerek Kur’ân’ın cem edip “Mushaf” haline getirmesini istemiştir. Hz. Peygamber’in yapmadığı bir şeyi yapma konusunda tereddüt eden Hz. Ebubekir ile bu konuyu tartışan Hz. Ömer, Hz. Ebubekir’i ikna etmiş ve Zeyd b. Sabit’in başkanlığında seçilen heyetin nezaretinde Kur’ân cem edilerek “Mushaf” haline getirilmiştir⁸³ vb.

ğ- Gösteri ve Uygulama Yöntemi

Hz. Peygamber, “Yapmadığınız şeyi niçin başkalarına söylüyorsunuz” ayetinin gereği, Kur’ân’dan anladıklarını önce kendi hayatlarında uygulamış, içine sindirmiş ve sonrasında uygulamasını göstererek ve anlatarak ümmetine aktarmıştır. Tıpkı sahabenin Resulullah’tan namazda biri tekbir aldıktan sonra, diğeri de surenin kıraatı bittikten sonra olmak üzere iki duraksamayı öğrenmeleri⁸⁴, İbn Ömer’in “Biz her şeyi bilmiyorken Yüce Allah bizlere Hz. Muhammed’i gönderdi. Bizler O’nu nasıl yapıyor olduğunu gördüysek öyle yapıyoruz”⁸⁵ dediği gibi. Dolayısıyla doğal olarak namazın kılınışı, abdestin alınışı gibi dini uygulamaları ile dünyevi uygulamaları kapsayan tüm eylemlerde sahabe ve özellikle Dört Büyük Halife, Hz. Peygamber’in gösteri ve uygulama yönteminden yararlanarak gördüklerini uygulamışlardır. Bunlar, Hz. Peygamber’in bu yöntemi ile birtakım dini uygulamalarda bulunmayı öğrenirlerken

⁸² Neml 27/64.

⁸³ Buhari, Fedailü’l-Kur’ân, 3.

⁸⁴ Beyhaki, *es-Sünenü’l-Kübra*, II / 196.

⁸⁵ Hâkim, *Müstedrek*, I/ 258.

“sizin için Hz. Peygamber’de örnek vardır”⁸⁶ ayetinin sırrı gereğince aynı zamanda bu yöntemle de halkı eğitmişlerdir.

h- Tekrar ve Ezber Yöntemi

Kur’ân’ın nüzul sürecinde inen ayetler ezberlenmiş ve kalplere nakşedilmiştir. Hz. Peygamber (sav), inen Kur’ân ayetlerini Übey b. Ka’b’a dinlettiği gibi yılda bir kez olmak üzere Ramazan ayında Cebrail’e dinletmiştir. Ancak son Ramazan ayında ise, Cebrail’e iki defa dinletmiştir ki buna “Arza-i Ahire” denmektedir.⁸⁷ Asr-ı Saadette olduğu gibi Dört Halife Dönemin’de de bu yöntem kullanılmıştır. Ashab, Hz. Peygamber’den aldıkları hadisleri kalplerine ve amellerine öyle yerleştirmişlerdir ki, hadisleri ezberlerinden yazıya geçirmemişlerdir.⁸⁸ Hz. Peygamber veya görevlendirdiği kişiler, verdikleri bilgilerle çevrelerindekiyi aydınlatırken bunlardan bu bilgileri üçer defa tekrarlayıp ezberlemelerini istemişlerdir.⁸⁹ Dolayısıyla Hz. Peygamber döneminde ayetler ve hadisler tekrarlanıp ezberlendiği gibi Dört Halife Dönemi’nde de tekrarlanıp ezberlenmiştir. Böylece bu dönemlerde uygulanan bu yöntem sıradan ve anlamadan adeta papağan gibi tekrar ve ezber değildir, belki anladıklarını kalplerine yerleştirip nakşettiklerinin yansıması ve pekiştirmesidir.

Dört Halife Dönemi Eğitim Kurumları

Bu dönemde genel İlmî faaliyetler, daha özel ilmî faaliyetlere dönüşmüştür. Kurumsallaşma faaliyetleri hız kazanmış, daha önceden bulunan kurumların geliştirilip yaygınlaştırılmasının yanında farklı adlarla eğitim veren yeni kurumlar açılmıştır. Bu kurumları da aşağıdaki şekillerde belirtebiliriz.

⁸⁶ Ahzab 33/21.

⁸⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Bilmen Yayın Evi, 1973),119-120.

⁸⁸ Bağdadi, Ebubekir Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatib, *Takyidu'l-İlm*, thk. Yusuf el-Aş (Beyrut: Daru İhyai's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1974), 8-9.

⁸⁹ Algül, *İslâm Tarihi*, II/190.

a- Küttablar

İslâm'dan önce bulunan küttablar, çocuklara sadece okuma yazmanın öğretildiği eğitim kurumları iken İslâm'ın gelişi ile birlikte buralar çocuklara okuma yazmanın yanında Kur'ân ve dini esasların öğretildiği eğitim kurumları haline gelmiştir.⁹⁰

Asr-1 Saadette işlevsel olan küttablar Dört Halife Dönemi'nde de varlığını artırarak devam etmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Özellikle Hz. Ömer döneminde genişleyen fetihlerle mescidin yapılmadığı yer kalmadan burada hemen hemen herkese Kur'ân öğretilirken doğuda ve batıda çocuklara Kur'ân küttablarda öğretilmiştir. Böylece hem okuma yazmanın, Kur'ân okumanın ve hem de dini bilgilerin çocuklara öğretildiği yerler olarak var olan küttablar Hz. Ömer döneminden hicrî dördüncü asra kadar İslâm dünyasının hemen hemen bütün köylerin, kasaba ve şehirlerin en ücra yerlerine kadar yayılmışlardır. Bu küttablar da mescidlerin yanında olabildikleri gibi mescitlere uzakta da olabilmişlerdir.⁹¹

Özellikle Hz. Ömer kendi döneminde fetihlerin genişlemesiyle Arap olmayanların ve bedevilerin Müslüman olmalarıyla fethedilen bu bölgelerde çocukların öğretimi için adeta okul mahiyetini taşıyan küttabların açılmasını ve buralara görevli öğretmenlerin tayin edilmesini emretmiştir.⁹² Aynı zamanda işlevselliği genişletilen bu küttablarda okuma yazmanın, Kur'ân okumanın ve dini temel esasları öğretiminin yanında basit aritmetik, şiir ve tarih bilgisinin öğretimi yapılmaktadır. Buradaki eğitim Kur'ân öğretimine dayandığından belirtilen ilave bilgiler Kur'ân ve hadis ile ilgili malumatlar edinme vasıtası olarak kullanılmaktadır.⁹³

Hz. Ömer, bu okullar için birtakım yeni uygulamalar getirmiştir. Hafta boyu süren buradaki eğitim ve öğretim için dinleme uygulamasını getirmiş ve bunun kalıcı olmasını isterken önemine

⁹⁰ Ziya Kazıcı, *Ana Hatlarıyla İslâm Eğitim Tarihi* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1995), 17-19; Ahmet Çelebi, *İslâm'da Eğitim –Öğretim Tarihi*, trc. Ali Yardım (İstanbul: Damla Yayınları, 1983),38.

⁹¹ Bayraktar, *İslâm Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, 95-96.

⁹² Kettani, *et-Teratibu'l-İdariyye*, III /106-107.

⁹³ Mehmet Dağ, *İslâm Eğitim Tarihi* (Ankara: MEB Basım Evi, 1974),71-72.

binaen bu uygulamayı kaldıranlara beddua etmiştir.⁹⁴ Hz. Ömer Mescid-i Nebevi'nin yanında veya mescidin bazı bölümlerinde çocukların eğitimi için açtığı küttablardaki eğitim ve öğretim faaliyetlerini kısmen de olsa bir düzene koymuş ve tatil günü olarak perşembe günü öğleden sonra başlamak üzere mübarek gün olması hasebiyle cuma gününü tercih etmiştir.⁹⁵

Eğitim ve Öğretim faaliyetlerini ilk kez devlet sistemi haline getiren Hz. Ömer, çocukların daha iyi bir eğitim düzeyine ulaşmaları için ilk kez eğitimlerine dair bir program hazırlamıştır. O'nun hazırlayıp kaleme aldığı ve İslâm'ın farklı bölgelerine gönderdiği programın özünde “Çocuklarınıza ata binmeyi öğretiniz, onlara uygun darbı meselleri ve güzel şiirleri rivayet ediniz” bilgisi bulunmaktadır. Sonraki halifelerin de uyguladıkları bu programda ağırlıklı olarak, Kur'ân dersleri ile birlikte dilbilgisi, aritmetik ve edebiyat dersleri de yer almaktadır.⁹⁶

Yukarıda belirtildiği üzere Hz. Ömer, açtığı küttabların eğitim ve öğretimleriyle uğraşan insanlar için de bir miktar ücret tayin etmiştir. Aynı zamanda Mescid-i Nebevi'nin bünyesinde kültürel eğitim amaçlı “Buteyha/Betiha” denilen bir revak yaptırmış ve burası için “Kim şamata etmek, şiir okumak ve yüksek sesle konuşmak istiyorsa şu revaka çıksın”⁹⁷ ifadesini kullanmıştır.

b- Evler

Bu evlerin geçmişi cahiliye dönemine dayanmaktadır. Bu dönemde Mekke'de hür çocuklar ebeveynleri tarafından evlerinde eğitilirken köle ve cariyeler ise umumi ev niteliğini taşıyan, birçok sosyal etkinliği kapsayan “Daru'n-Nedve”de eğitilmiştir.⁹⁸ Medine'de ise, buradaki Yahudiler kitabi bir dine mensup olduklarından Mekkeli

⁹⁴ Kettani, *et-Teratibu'l-İdariyye*, III / 106-107.

⁹⁵ Halevi Abdurrahman, *Usulu't-Terbiyeti'l-İslâmiyye ve Esalibiha* (Dımaşk: y.y.; 1979),130-131.

⁹⁶ Çelebi, *İslâm'da Eğitim –Öğretim Tarihi*, 45. Teceli Karasu, “Hz. Ömer'in Çocuklarla İlişkisinin Günümüz Pedagojisi Açısından Değerlendirilmesi”, ed.Ali Aksu. *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, Cilt:2, Sivas, 2018, 583-592.

⁹⁷ Kettani, *et-Teratibu'l-İdariyye*, III/111-112.

⁹⁸ Ezraki Ebu'l-Velid Muhammed, *Kâbe ve Mekke Tarihi*, çev. Y. Vehbi Yavuz (İstanbul: Feyiz Yayınları, 1974),II/ 365.

müşriklere göre eğitim ve öğretimin önemini daha fazla bilmekteydiler. Dolayısıyla bunlar daha çok Tevratı öğretmek üzere çocukları ve büyükleri “Daru’l-Midras” ile “Midrasu’s-Sikke” adlarındaki kurum evlerinde eğitmişlerdir.⁹⁹

Hz. Muhammed’in dini tebliğe başlamasıyla Mekke’de tebliğ için rahat bir ortam olmadığından kendi evi dâhil olmak üzere Hz. Ebubekir’in ve Erkam’ın evleri gibi özel evleri, mescitleri ve kütütbları tebliğ için kullanmıştır.¹⁰⁰ Özellikle gündüzleri Erkam’ın evine giden Hz. Peygamber, burada toplananlara İslâm’ı anlatmış, Kur’ân’ı öğretmiş ve İslâm’a yeni girenlere ilgili dersler ve bilgiler vermiştir.¹⁰¹ Aynı zamanda Hz. Peygamber’in Medine’ye hicretinden önce Akabe biatında hazır bulunan Medineli Müslümanların talebi üzerine Hz. Peygamber tarafından muallim olarak görevlendirilip Medine’ye gönderilen Musab b. Ümeyr, Esad b. Zürene’nin evinde İslâm’ın esaslarını öğretmeye başlamıştır. Aynı zamanda Mahrem b. Nevfel’in evi de bu amaca hizmet ederek “Daru’l-Kurra” olarak şöhret bulmuştur.¹⁰² Hz. Peygamber Medine’ye hicretten sonra Külsüm b. Hidmi’nin evinde eğitim ve öğretim faaliyetlerini yürüttüğü gibi, Sad b. Heyseme’nin evinde de gençlerle sohbetinde bulunmuş ve halkla bir araya gelmiştir.¹⁰³

Yapılan ders halkalarındaki ahenk ve canlılık özel evler ortamında rahat ve huzurlu yürütülemediğinden mescidlerin yapılmasıyla eğitim ve öğretim faaliyetlerinin çoğu mescidlere intikal etmiştir. Ancak mecburiyetler ve acil ihtiyaç durumlarında özel evler eğitim kurumları olarak varlığını devam ettirmiştir. Nitekim Suffanın öğretim için yetersiz kaldığında Mahrem b. Nevfel’in evi gibi bazı evler “Daru’l-Kurra” olarak işlev görmüştür.¹⁰⁴

⁹⁹ Ayyaşi İbrahim b. Ali, *el-Medine Beyne’l-Madi ve’l-Hadır* (Medine : y.y., 1994), 397.

¹⁰⁰ Çelebi, *İslâm’da Eğitim – Öğretim Tarihi*, 59.

¹⁰¹ Ezraki, *Kâbe ve Mekke Tarihi*, II/260.

¹⁰² Kettani, *et-Teratibu’l-İdariyye*, I/56.

¹⁰³ İbn Hişam Abdulmelik, *es-Siretü’n-Nebeviyye*, thk. Cemal Sabit, Muhammed Mahmud, Seyyid İbrahim (Kahire: Darü’l-Hadis, 2006), 250,253.

¹⁰⁴ Selahaddin Parlador, “Asr-ı Saadette Eğitim”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm*, ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yayınları, 1994), IV/421-256.

Gerek Asr-ı Saadette ve gerekse Dört Büyük Halife Dönemi'nde Ahzab suresinin 53. ayetinin özel evler ile ilgili uyarılarına uyulmuş ve dolayısıyla buradaki eğitime ciddi bir kısıtlama getirilmiştir. Ancak ayette yasaklama olmadığından ihtiyaç durumlarında buralarda az da olsa eğitim ve öğretim faaliyetleri hep devam etmiştir. Nitekim Hz. Ömer tarafından öğretmen olarak Mısır'a gönderilen Amr b. As, kendisi için yaptığı evinde eğitim öğretim faaliyetlerini yürütmüştür.¹⁰⁵ Aynı zamanda ev sahibi âlimlerin evlerini talebelerine açarak güler yüzle onları karşılamaları ve öğrencilerini bir aile ferdi gibi görüp şefkatle teveccüh göstermeleri öğrencilerin motivasyonunu en üst düzeye çıkartmaktadır.¹⁰⁶ Böylece bu evler ilim ve kültürün gelişmesinde, yayılmasında büyük katkılar sağlamıştır.

c- Çöl (Badiye)

Cahiliye döneminden itibaren doğru ve fasih Arapça konuşmaya önem verildiğinden bu beceriyi kazandırmak için şehirde doğan çocuk, badiyede bulunan bir sütanneye verilmektedir. Nitekim Peygamberimiz Hz. Muhammed de bu amaçla badiyede bulunan Halime adındaki sütanneye bırakılmıştır. Böylece çocuklar hem şehrin kirli havasından kurtulup badiyenin temiz havasını teneffüs ederek sağlıklı büyümeleri ve hem de düzgün ve fasih Arapça öğrenerek iyi bir hatip veya şair olmaları için çöl eğitiminden geçmekteydiler. Planlı ve düzenli olmamakla birlikte zenginler ve imkân sahibi olanlar buradaki eğitime talip olmaktadır.¹⁰⁷ İslâm'dan önce önemli bir kültür aracı olan Arapça, Kur'ân'ın Arapça olması ve İslâmiyet'in Bizans ve İran'a doğru geniş bir alana yayılması nedeniyle daha da önem arz etmiştir. Ancak bu durum Arapça 'da birtakım bozulmalara da sebep olmuştur. Özellikle Hz. Ömer döneminde fetihlerin genişlemesiyle Arap olanlarla olmayanların kaynaşmaları ve farklı ırklara mensup hacıların kutsal yerleri ziyaret etmeleri melez bir Arapçanın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Böylece dilin yanlış kullanımı, yüzdeki çil bozukluğundan daha çirkin görüldüğünden dillerini koruyan ve saf Arapçaya sahip olan çöldeki bedevi Araplara ihtiyaç duyulmuştur. Bazen bir kısım insanlar saf Arapçayı edinmek

¹⁰⁵ Ahmed Emin, *Fecrû'l-İslâm*, 190.

¹⁰⁶ Bayraktar, *İslâm Eğitimiinde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, 98.

¹⁰⁷ Kazıcı, *Ana Hatlarıyla İslâm Eğitim Tarihi*, 36-37.

için çöle gönderilirken bazen de dillerini koruyan badiye Arapları şehir ve kasabalara getirilerek saf Arapçayı öğretmeleri sağlanmıştır.¹⁰⁸ Dört Halife Dönemi'nde dilin gelişmesine ve bilimsel bir nitelik kazanmasına önem verilmiş ve buna dair hatalar iyi karşılanmamıştır. Bu nedenle bir yandan çöl kurumuna vb. yollara başvururlarken bir yandan da yapılan ilgili hatalar affedilmeyerek cezalandırılmıştır. Tıpkı bu nedenle Hz. Ömer'in Ebu Musa el-Eşari'nin kâtibini cezalandırması gibi.¹⁰⁹

Bu hususa verilen önem devam ederken Emevi halifeleri döneminde de Şam badiyesi adeta medrese durumuna getirilmiştir. Buraya gönderilen çocuklar gördükleri eğitim neticesinde Arapça ve şiirleri öğrenerek mezun olmuşlardır. Nitekim Yezid b. Muaviye de bu amaç için badiyeye gönderilmiştir.¹¹⁰

d- Kabile Çadırları

Orta Arabistan'ın çöl ile çevirili güneyi, kuzeyi ve doğusu yağmurun yağmasıyla birkaç hafta içinde hayvanlar için uygun bir otlak haline geldiğinden bedeviler tespit ettikleri bu yerlerin etrafında çadırlar kurarak buralarda hayvanlarını otlatmaktaydılar.¹¹¹ Gerek buralara gerekse kültürel ve ticari amaçla Mekke'nin dışından gelen, etrafında kabile çadırları kurup yerleşenlere Hz. Peygamber gidip İslâm'ı tebliğ etmiştir. Bu arada Hz. Peygamber muhatabını iyi tanıma, onunla yakınlık kurup iletişim yollarını tespit etmek için Hz. Ebubekir, Hz. Ali ve o sırada henüz Müslüman olmamış amcası Hz. Abbas gibi Nesep ilmini iyi bilen birilerini de yanına almıştır. Böylece iletişime ve gelişime açık olan İslâm dininin eğitim ve öğretim faaliyetleri bu çadırlarda yürütmesi Asr-ı Saadette gerçekleştiği gibi Dört Halife Dönemi'nde ve sonraki dönemlerde de gerçekleşmiştir.¹¹² Haliyle bu kesimlerle yapılan dini tebliğde çok önemli sonuçlar elde edilmiştir. Nitekim burada yapılan tebliğde kızını diri diri toprağa gömdüğünü

¹⁰⁸ Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, 70-71.

¹⁰⁹ Çelebi, *İslâm'da Eğitim - Öğretim Tarihi*, 91.

¹¹⁰ Kazıcı, *Ana Hatlarıyla İslâm Eğitim Tarihi*, 37.

¹¹¹ Mustafa Fayda , "Bedevi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA) (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), V/312.*

¹¹² Kandehlevi, Muhammed Yusuf, *Hayatu's-Sahabe* (Şam: y.y. ,1969), I/141-148.

itiraf eden birinin tebliğ sonucu bu acımasızlığın zirvesinden karıncaya bile basmayacak kadar şefkatin zirvesine ulaşabilmiştir.¹¹³

e- Mescidler

Allah'a saygı, tazim amacıyla kurulan ve ibadet yapılan yer¹¹⁴ olan, İslâm'ın ilk eğitim kurumu sayılan mescitte İslâm'ın; dini, siyasal, sosyal ve kültürel faaliyetleri yürütülmektedir. Böylece bünyesinde taşıdığı birçok fonksiyonel faaliyetler aşama aşama kurumsallaşana kadar aktif bir şekilde burada icra edilmiştir. Bundan sonraki süreçlerde mescitlerden bağımsız oluşturulan kurumlarda yürütülen faaliyetler, ihtiyaç duyulduğunda bu kurumlarda yürütülen işlevler mescitlerde yerine getirilmeye devam edilmiştir.¹¹⁵

Mescidin Asr-ı Saadette icra ettiği ve ruhun manevi eğitimi anlamına gelen ibadet fonksiyonu Dört Halife Döneminde de devam ederek günümüze kadar gelmiştir. Ancak bu dönemde değişen şartlara bağlı bir kısım ibadetin yerine getiriliş şeklinde değişiklik yapıldığı gibi bazı ibadetin yerine getirilmesinde görevlendirme yapılmış ve ilgili görevlilere ücret tahsis edilmiştir. Nitekim Hz. Ömer dönemine kadar ferdi kılınan teravîh namazı, farzlara karışma ihtimalinin ortadan kalkması üzerine bu dönemde cemaatle kılınmaya başlanmıştır.¹¹⁶ Hz. Osman da kendi döneminde cemaatin çoğalma zaruretine binaen Cuma namazı için, biri vaktin girişini duyurmak üzere dışarıda, birisi de imam minberde iken ve diğeri de kamet olmak üzere üç ezan uygulamasını getirmiştir.¹¹⁷ Özellikle Hz. Ömer, mescidin ve burada icra edilen ibadetin önemine binaen her kente birer imam, müezzin ve safları düzeltecek memuru tayin ettiği gibi yaşam standartlarını düzeltmek üzere hazineden onlara maaş bağlamıştır.¹¹⁸

Her zaman eğitim ve öğretim faaliyetlerine önem veren Hz. Muhammed, bu anlamda Mescidi Nebevi'yi merkezi bir konuma getirmiştir. Süffa denilen kısmını tamamen eğitim ve öğretim

¹¹³ Murat Sarıçık, *Bütün Yönleriyle Dört Halife Dönemi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2015),13-16.

¹¹⁴ İbn Abidin Muhammed Emin, *Reddu'l-Muhtar Ala'd-Dürri'l-Muhtar* (Kahire: y.y., 1979),I/655.

¹¹⁵ Dündar, *İlk Dönem İslâmî Eğitim-Öğretim Faaliyetleri*, 65.

¹¹⁶ Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuku Tarihi* (İzmir: Nil Yayınları, 1974), 47.

¹¹⁷ Kettani, *et-Teratibu'l-İdariyye*, I/162.

¹¹⁸ Halevi, *Usulu't-Terbiyeti'l-İslâmiyye ve Esalibiha*,130-131.

faaliyetlerine ayırırken diğer bölümlerinde de bu faaliyetlerin yürütülmesini sağlamıştır. Dolayısıyla aynı zamanda büyük bir ilim merkezi olan Mescidi Nebevi’de yürütülen eğitim ve öğretim faaliyetleri aşağıda belirtileceği üzere kısaca açıklayabiliriz.

1- Programlı Eğitim ve Öğretim

Programlı eğitim ve öğretim faaliyetleri Hz. Muhammed zamanında muhacirlerden oluşan Suffa ashabına uygulanmaktadır. Çünkü bunlar kendilerini adeta buraya vakfederek gece-gündüz burada düzenli eğitim görmektedirler¹¹⁹. Hz. Peygamber veya O’nun görevlendirdiği Abdullah b. Mesud, Übey b. Kab, Muaz b. Cebel, Ebu Derda gibi âlim sahabe, buradakileri halka şeklinde oturarak ders halkası şeklinde eğitmektedirler.¹²⁰ Mescidde yatılı kalan Suffa ashabi gibi mescidde kalmak zorunluluğu olanlar buradaki programa tabi olurlarken istedikleri veya fırsat buldukları zamanlarda ancak mescide gelebilenler bu programa tabi olmamaktadırlar.¹²¹

Hz. Muhammed’in vefatından sonra mescidin bir bölümü olan Suffa’da, Hz. Peygamber dönemindeki gibi yatılı öğrencilere programlı ve gündüzlü öğrencilere programsız şeklinde genel eğitim öğretim faaliyeti yürütülmemektedir. Belki burası sahabe tarafından zaman zaman ziyaret edilerek programsız eğitim öğretim yapılmaktadır ve bazı kararlar burada alınmaktadır. Nitekim Hz. Ömer’in, Hz. Ali’nin kızı Ümmü Gülsüm’le evlenme meselesi, burada istişare edilmiştir.¹²²

Hz. Peygamber zamanında ciddi bir ilmi seviyeye ulaşmış Eshab-ı Suffa, Dört Halife Dönemi’nde ve özellikle Hz. Ömer tarafından talim ve terbiye için Medine’nin dışına görevlendirilmişlerdir.¹²³

2- Programsız Eğitim ve Öğretim

¹¹⁹ Güç, “Fonksiyonları Açısından Hz. Peygamber Döneminde Mescit ve Günümüze Getirdiği Değerler”, 27-36.

¹²⁰ Algül, *İslâm Tarihi*, II/190.

¹²¹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II/76.

¹²² Baktır, *İslâm’da İlk Eğitim Müessesesi Ashab-ı Suff*, 47.

¹²³ Halevi, *Usulu’t-Terbiyeti’l-İslâmiyye ve Esalibiha*, 130-131.

Programsız eğitim öğretim faaliyetleri İhtiyaca ve Hz. Peygamber'in yanına gelebilme durumuna bağlı Hz. Peygamber veya görevlendirdiği kişiler tarafından günün her saatinde Mescidi Nebevi'de yürütülmektedir.¹²⁴ Özellikle günlük yaşamları için Hz. Peygamber'in yanından ve Mescid-i Nebevi'den ayrılmak zorunda kalanlar, her fırsatta buraya gelip dini eğitimlerine devam etmektedirler. Hatta buradaki eğitimin hiçbir noktasını kaçırmama adına zorunlu maişet için nöbetleşe buradan ayrılıp dersi dinleyemeyenlere, dinleyenler duyduklarını ve öğrendiklerini anlatmaktadırlar. Nitekim Hz. Ömer, Ensar'dan bir komşusu ile nöbetleşe buradaki eğitime katıldıklarını ve birbirlerine duyduklarını aktardıklarını belirttiği gibi aynı durumu Ukbe İbn Amir vb. birçok sahabe de belirtmiştir.¹²⁵

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Peygamber'in mirasını devralan Dört Büyük Halife, Kur'an ve Sünneti esas alarak halkın eğitimine önem vermişlerdir. Başta Mescid-i Nebevi olmak üzere mescitlerde yürütülen eğitime devam etmişlerdir. Nitekim İslâm'ı kabul eden yeni bölgelere Hz. Peygamber tarafından Kur'an öğretmenleri gönderilmiştir. Bunlar bu bölgelerin mescidlerinde eğitim halkalarını oluşturarak eğitim-öğretim faaliyetlerine devam etmişlerdir. Aynı şekilde bu durum Dört Büyük Halife Dönemi'nde devam etmiştir. Nitekim Hz. Ömer Basra'ya, Küfe'ye, Şam'a ve Mısır'a valileri gönderirken bunlardan halkın ibadet ve eğitimi için mescidler yapmalarını istemiş ve buralara Kur'an öğretmenlerini göndermiştir. Tıpkı bir gurup sahabeyi Basra'ya ve Abdullah b. Mesud'u Küfe'ye Kur'an öğretmeni olarak göndermesi gibi.¹²⁶

Dört Büyük Halife aynı zamanda mescidlerde yürütülen eğitimin düzenli yürüyüp yürümediğini takip etmişlerdir. Nitekim Hz. Ömer, Şam'dan yanına varan Ebu Muaviye el-Kendi'ye orada mescidlerde yürütülen faaliyetlerin düzenli gidip gitmediği sorusu anlamına gelen ifadeleri kullanmıştır. el-Kendi de burada amacına uygun çeşitli ilim meclislerinin oluşturulduğunu, eğitim ve öğretim faaliyetlerinin tüm hızıyla devam ettiğini belirtmiştir. Buna sevinen Hz. Ömer "Böyle

¹²⁴ Algül, *İslâm Tarihi*, II/196.

¹²⁵ İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), I/16-17.

¹²⁶ Dağ, *İslâm Eğitim Tarihi*, 71-74.

olduğunuz sürece hayır üzere olmaya devam edersiniz” ifadesinde bulunmuştur.¹²⁷ Hz. Ali de Basra Mescidi’nde tabiinlerden Hasan Basri’nin oluşturduğu ilim halkasına vardığında O’nun mescidde amacına uygun tassavvuf ile ilgili konuştuğunu görmüş ve tasdik edercesine onu dışarıya çağırmandan geri dönmüştür.¹²⁸

Dört halife Dönemi’nde daha önceden mescidlerde yürütülen eğitim ve öğretim faaliyetlerine devam edilirken yetişkinlere yönelik burada yürütülen eğitim öğretim faaliyetlerinin kapsamı çocukları da içine alacak şekilde genişletilmiştir. Nitekim Hz. Ömer çocukların eğitimini özgür ve kolay bir düzene bağlamak üzere Mescid-i Nebevi’de çocukların eğitimi için küttab denilen bir bölüm açmış ve eğitimcilerine de ücret tahsis etmiştir.¹²⁹

Dört Halife Dönemi Din Eğitiminin Sonraki Dönemlerin Din Eğitimi Etkileri

Asr-ı Saadet’in din eğitiminden etkilenen, onu referans alarak gelişme gösteren ve şekillenen Dört Halife Dönemi din eğitimi, sonraki dönemlerin din eğitimlerini etkilemiş ve bu dönemlere referans olmuştur. Bu etkilenmeleri aşağıdaki şekillerde belirtebiliriz:

1- Hayatın bütün safhalarını kapsayan ve insanı bütün yönleriyle ele alan İslâm, birçok ayet ve hadislerle¹³⁰ ilmi teşvik etmiş ve temelde İslâm’ın ruhuna ters düşmemek üzere talep edilme noktasında ilimler arasında ayırım yapmamıştır.¹³¹ İlme verilen önem öyle önemsenmiş ki her bilene bildiklerini başkalarıyla paylaşma yükümlülüğünü de getirilmiştir.¹³²

2- Kur’ân merkezli din eğitimi ve diğer ilmi çalışmalar aşama aşama gelişme göstermiş ve fetihlerin genişlemesiyle yeni fethedilen bölgelere öğretmenlerin gönderilmesiyle bu gelişme hız kazanmıştır.¹³³

¹²⁷ Kettani, *et-Teratibu'l-İdariyye*, III/40-41.

¹²⁸ Kettani, *et-Teratibu'l-İdariyye*, III/87.

¹²⁹ Halevi, *Usulu't-Terbiyeti'l-İslâmiyye ve Esalibiha*, 87.

¹³⁰ Bakara 2/29; Ebu Davud, *Sünen*, Edeb, 19.

¹³¹ İbraşi, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyye ve Felasifetuha*, 7.

¹³² Buhari, *el-Camiu's-Sahih*, I/52.

¹³³ Şafak, *İslâm Hukuku Tedvini*, 31-35.

3- Âlimler, Peygamberlerin varisleri olarak görülerek ilim adamlarına değer verilip sahip çıkılmıştır.¹³⁴

4- Sadece iyi vatandaş yerine aynı zamanda kâmil insan yetiştirmek amaç edinmiştir.¹³⁵

5- Küçük yaştan itibaren ilmi öğrenmeye başlanması gerektiğinin yanında özellikle yönetici ve aile sahibi olmadan ilim sahibi olmak Hz. Ömer tarafından tavsiye edilmiştir.¹³⁶ Özellikle çocukların eğitimine çok önem veren Hz. Ömer, onların eğitimleri için yeni yeni küttablar açtığı gibi eğitimlerini belli bir ders programına ve tatil sürecine bağlayarak sistemleştirmiştir.¹³⁷

6- İslâm'a göre anne ve babanın en önemli görevlerinden birinin çocuklarını en güzel bir şekilde terbiye etmeleri olduğu belirlenmiştir.¹³⁸

7- Eğitilecek çocuğun sağlıklı-iyi bir kültürel yapıya, gelişmiş, edebi ve bilimsel nitelik kazanmış bir dile sahip olabilmesi için her türlü zorluk ve şartlara katlanarak ilgili vesilelere başvurulmuştur. Nitekim cahiliye döneminden itibaren Hz. Muhammed dâhil olmak üzere bu amaçla küçük yaştan çocuklar, ailelerinden ayırarak badiyedeki sütannelerine teslim edilmişlerdir.¹³⁹ Özellikle Hz. Ömer dil ile ilgili yapılan hataları affetmemiş ve bu sebeple Ebu Musa el-Eşari'nin kâtibini cezalandırmıştır.¹⁴⁰

8- İslâm toprağı olan ve fethedilen her yere başta mescidler olmak üzere küttab vb. birçok ibadet ve eğitim kurumları açılmış, yaygınlaştırılmış ve buralarda birtakım eğitim ve öğretim faaliyetleri yürütülmüştür.¹⁴¹ Kurulan mescidlerin de sadece Allah'ın adını anmak ve rızasını temin etmek amacını taşımış ve diğer amaçlarla kurulan mescitlere de müsaade edilmemiştir. Tıpkı münafıkların kurduğu ve

¹³⁴ Tirmizi, *Sünen*, İlim,9; İbn Mace, *Mukaddime*,17.

¹³⁵ Muhammed Kutub, *İslâm Terbiye Metodu ve Ahlak Sistemi*, çev. Ali Özek (İstanbul: Hisar Yayınları, 1975),19.

¹³⁶ Kettani, *et-Teratibu'l-İdariyye*, III/54-55.

¹³⁷ Kettani, *et-Teratibu'l-İdariyye*, III/106-107; Çelebi, *İslâm'da Eğitim –Öğretim Tarihi*, 45; Halevi, *Usulu't-Terbiyeti'l-İslâmiyye ve Esalibiha*, 130-131.

¹³⁸ Tirmizi, *Birr*,33; İbn Mace, *Edeb*,3.

¹³⁹ Kazıcı, *Ana Hatlarıyla İslâm Eğitim Tarihi*, 36-37.

¹⁴⁰ Çelebi, *İslâm'da Eğitim –Öğretim Tarihi*, 91.

¹⁴¹ Bayraktar, *İslâm Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, 17-19.

“Mescidü'd-Dirar” diye nitelendirilen mescidin yıktırılması gibi.¹⁴² Aynı zamanda kurulan mescidler, tüm Müslümanlara eşit seviyede, her Müslümanın Allah'ın kulu olarak “Allah'ın Evleri” olarak rahatlıkla serbest ve izinsiz girebileceği bir konumda olmuşlardır.¹⁴³ Bunun yanında İslâm'ı kabul etmek için uzaktan gelenler mescidde kabul edilmişler ve Allah'ın evi olarak burada kendilerini rahat hissederek ağırlanmışlar, bunlara yönelik yapılan eğitim neticesinde her bir gurup içinde verilen bilgileri daha iyi kavrayanlar imam seçilmişler ve bunlardan döndükleri memleketlerinde öğrendiklerini insanlara öğretmeleri istenmiştir.¹⁴⁴

9- Asr-ı Saadette Mescid-i Nebevi'de sadece yetişkinlere yönelik eğitim faaliyetleri yürütülürken Dört Halife Dönemi'nde çocuklar da bu kapsama alınmışlardır. Özellikle Hz. Ömer mescidde çocukların eğitimi için özel bölümler açmış ve buna önem vererek eğitimleriyle uğraşanlara ücret tahsis etmiştir.¹⁴⁵

10- İhtiyaca binaen insanlığı ilgilendiren dini ve dünyevi meselelerin tartışılması ve çözümü ile bazı kültürel etkinlikler camide yürütülebilirken ibadetin ihlasına halel getirebilecek etkinlikler için mescidin yanında veya ayrı yerlerde birimler tahsis edilmiştir. Tıpkı Hz. Ömer'in şamata etmek, şiir okumak ve yüksek sesle konuşmak için Mescid-i Nebevi'nin yanında “Betihâ/Büteyha” denilen bir revakı açması gibi.¹⁴⁶ Aynı zamanda mescid, Müslümanların birbirlerinden haberdar ve hemhal olmaya vesile olduğundan sosyal bütünlüğü sağladığı¹⁴⁷ gibi manevi bir havanın teneffüs edilmesine vesile olmuştur. Bu nedenle burada buluşup cemaatle namaz kılmanın ferdi olarak kılınan namazdan 25 veya 27 kat fazla sevabı olduğu belirtilmiştir.¹⁴⁸

11- İslâm topraklarında görevlendirilen yöneticiler, komutanlar ve askerler yöneticilik ve savaşçılık kimliklerinin yanında dinlerini

¹⁴² Tevbe 9/107.

¹⁴³ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II /46.

¹⁴⁴ İbn Hacer el-Askalani, *Fethu'l-Bari Şerhu Sahihi'l-Buhari* (Beyrut: Daru'l-Marife, ts.), I/140.

¹⁴⁵ Halevi, *Usulu't-Terbiyeti'l-İslâmiyye ve Esalibiha*, 87.

¹⁴⁶ Kettani, *et-Teratibu'l-İdariyye*, III/111-112.

¹⁴⁷ Buhari, *el-Camiu's-Sahih*, I/76,82.; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II/71.

¹⁴⁸ İbn Hanbel, *Müsned*, II / 525.

bilen, yaşayan ve gittikleri yerlerde bildiklerini başkalarına aktaranlardan seçilmişlerdir.¹⁴⁹

12- Yapılan eğitimde Müslümanların hayır ve şerde birlikteliği sağlamaya çalışılırken¹⁵⁰ İslâm'a ters düşenlerle mücadele edilmiştir.¹⁵¹

13- Namaz ve ibadet ihtiyaçlarını yerine getirmek üzere Müslümanlar için yeryüzünün tamamı namaz kılınabilecek mescit haline getirilmiş¹⁵², ferdi ve toplu ibadetler için Müslümanlar zorunlu bir yere tabi tutulmamışlardır.¹⁵³

14- Kur'ânın "Sizi varis kıldığı mallardan infak ediniz"¹⁵⁴, "Yüce Allah Müslümanlardan mallarını ve canlarını cennet karşılığında satın almıştır"¹⁵⁵, "Mallarınızla ve canlarınızla Allah'ın yolunda mücadele edin"¹⁵⁶ ayetleriyle ve buna uygun sahabenin uygulamasıyla Müslümanlara Allah'ın yolunda canlarını ve mallarını harcaabilme anlayışı kazandırılmıştır. Bunun birçok örneği olmakla birlikte Hz. Ömer döneminde yaşanan Hz. Abbas olayı en çarpıcı örneğidir. Zira Hz. Ömer, Hz. Abbas'ın mescide komşu olan arazisine yüksek fiyat vererek camiye katmak istediği halde Hz. Abbas'ın arazisini satmak istememesi üzere olay mahkemeye intikal etmiş ve mahkemece haklı bulunan Hz. Abbas kendisine ait olan evi ve arazisini dini uğruna camiye vakfetmiştir.¹⁵⁷

15-İslâm'da esas olan niyetin olduğu, istemeyerek işkenceyle İslâm'a ters düşen söylem ve davranışlarda bulunmanın hükümsüz olduğu ve İslâm'dan çıkmayı gerektirmediği belirtilmiştir. Tıpkı Ammar b. Yasir'in işkenceyle bazı söylemlerde bulunması gibi.¹⁵⁸

¹⁴⁹ Algül, *İslâm Tarihi* I/64.

¹⁵⁰ Şibli Ahmed, *Mukarenetü'l-Edyan*, III/249.

¹⁵¹ Şibli Ahmed, *Mukarenetü'l-Edyan*, I/235.

¹⁵² İbn Hanbel, *Müsned*, V,248.

¹⁵³ Yılmaz Can, "İlk İslâm Mescidlerine Genel Bir Bakış", *Diyanet Dergisi* 31/4 (1995), 91.

¹⁵⁴ Hadid 57/5.

¹⁵⁵ Tevbe 9/11.

¹⁵⁶ Tevbe 9/41.

¹⁵⁷ Nedvi, *Büyük İslâm Tarihi Asr-ı Saadet*, IV/411.

¹⁵⁸ Nahl 16/106.

Ayrıca gerektiğinde şerden sakınma amacıyla ibadetin gizli yapılabilmesi belirtilmiş ve ilgili uygulamalarda bulunulmuştur.¹⁵⁹

16-Dinin temel anlayışına ters düşmeden şartların değişmesine bağlı iyi niyetle maslahat amaçlı teferruatla ilgili bazı uygulama biçimlerinde değişiklik yapıldığı gibi bazı uygulamalarda da artış sağlanmıştır. Nitekim Hz. Ömer'in hilafetine kadar camide toplu olarak kılınmayan teravih namazı farzlara karışma ihtimali ortadan kalktığından bu dönemde cemaatle kılınmaya başlanmıştır.¹⁶⁰ Yine Hz. Ömer her şehre bir imam, bir müezzin ve bir de safları düzeltmek için memur tayin etmiş ve hazineden bunlara maaş bağlamıştır.¹⁶¹ Hz. Osman döneminde ise cemaatin çoğalması zaruretine dayalı Cuma namazı için biri vaktin girişi için dışarıda, biri de imam minberde iken ve biri de kamet olarak okunan üç ezan uygulaması getirilmiştir.¹⁶²

17-Yapılan tüm eğitim öğretim faaliyetlerinde öğretilenler yaşama dönüştürülürken hayatın ve ölümünün hayırla sonuçlanması hedef edinmiş ve bu konuda Allah'ın yardımının talep edilmesinin gereği dile getirilmiştir.¹⁶³

18-Kur'ân'ın ezberlenmesine önem verilmiş ve özellikle Hz. Ömer, döneminde Kur'ân'ı ezberleyenleri ödüllendirmiş ve bunun yanında Kur'ân'ın manasından sadece lafızlarına yoğunlaşmamasının gereğine de dikkat çekmiştir. Nitekim Ebu Musa el-Eşari, Basra'dan Hz. Ömer'e birçok kişinin Kur'ân'ı ezberlediğini yazınca Hz. Ömer de ona bunlara maaş bağlamasını ve ayrıca ganimetlerin dağıtımını da Kur'ân ezberleme derecesine göre yapmasını yazmıştır. Ancak Ebu Musa, bir yıl sonra Kur'ân ezberleyenlerin sayısının bir önceki yılın kat kat üstüne çıktığını yazınca Hz. Ömer insanların Kur'ân'ın manasından sadece lafızlarına yönelme endişesine binaen takdir ettiği bu uygulamadan vazgeçmesini istemiştir.¹⁶⁴

19-Farklı dillerin ve gerektiğinde hasımlarının dillerinin öğrenilmesinin gereğine dikkat çekilmiş ve ilgili uygulamalarda

¹⁵⁹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 52-55.

¹⁶⁰ Karaman, *İslâm Hukuku Tarihi*, 47.

¹⁶¹ Halevi, *Usulu't-Terbiyeti'l-İslâmiyye ve Esalibiha*, 130-131.

¹⁶² Kettani, *et-Teratibu'l-İdariyye*, I/ 162.

¹⁶³ Hanne el-Fahuri, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi* (Beyrut: y.y. , 1986), 338-339.

¹⁶⁴ Kettani, *et-Teratibu'l-İdariyye* , III/ 95,105.

bulunulmuştur. Nitekim Zeyd b. Sabit Yahudilerin kitabelerini öğrenmiş ve içlerindeki çelişkileri tespit edebilmiştir.¹⁶⁵

20-Özellikle Hz. Ömer, döneminde fıkıh ve hadisle ilgili düzenlenen meclislerdeki tartışmalara katılabilmeyi bu alanlarda ruhsatlı ve mütehassis olma şartına bağlamıştır¹⁶⁶ ki bu da günümüzde bile en çok ihtiyaç duyulan bir husustur.

21- Dönemin şartlarına göre örgün ve yaygın olarak yürütülen eğitim öğretim faaliyetlerinde eğitim halkaları¹⁶⁷, hutbeler ve çağın gerektirdiği yöntemler¹⁶⁸ kullanılmıştır. Özellikle cahiliye döneminde meydan okuma ve intikam alma amacıyla olan hitabet İslâm'la birlikte Allah'ın adını yüceltme ve Allah yolunda cihad amacıyla dönüşmüştür.¹⁶⁹

22-Yapılan eğitim ve öğretim faaliyetlerinde eğiten ve eğitilenlerin hoşgörülü, alçak gönüllü ve Allah'ın rızasını gözeten olmaları gerektiği gibi öğreticinin adil olmasının gereğine vurgu yapılmıştır.¹⁷⁰ Özellikle muhatabın durumunun ve bireysel özelliklerinin bilinmesine önem verilmiştir. Tıpkı Hz. Muhammed'in kabile çadırlarına tebliğe giderken neseb ilmini bilenleri yanında götürmesi¹⁷¹ ve savaş esiri Sümmame'ye şefkale yaklaşması, onu salıvermesi sonucu Müslüman olmasını sağlaması gibi.¹⁷²

23-Yerine göre muallimlerin ihlas ve samimiyetle, güler yüzle ve mütevazı bir şekilde öğrencilerini evlerinde kabul edebilmeleri neticesinde öğrencilerinin gönüllerini fethetmeleri öğrencilerin başarılarını artırmıştır.¹⁷³

24-Yeri ve zamanı gelince Müslümanların kendine özgü değerlerle faaliyetlerini yürütebilmiştir. Tıpkı Hazreti Ömer'in Hz. Ali ile yaptığı meşveret ve uzun çalışmalar sonucu hicretin on yedinci

¹⁶⁵ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm* (Kahire: Mektebetü'n-Nehdeti'l-Mısriyye, 1932), II/143.

¹⁶⁶ Parlaktır, "Asr-ı Saadette Eğitim", IV/427.

¹⁶⁷ Müslim, Zühd,16.

¹⁶⁸ Halife, *el-Edebu ve'n-Nüfus fi'l-Asreyni'l-Cahili ve Sadri'l-İslâm*, 123-124.

¹⁶⁹ Halife, *el-Edebu ve'n-Nüfus fi'l-Asreyni'l-Cahili ve Sadri'l-İslâm*, 127.

¹⁷⁰ İbn Abdi'l-Berr, *Cami-u Beyani'l-İlmi ve Fadlihi*, I/135,141.

¹⁷¹ Kandehlevi, *Hayatu's-Sahabe*, I / 141-148.

¹⁷² Askalani, *Fethu'l-Bari Şerhu Sahihi'l-Buhari*, I/660.

¹⁷³ Bayraktar, *İslâm Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, 98.

yılında kameri aylara göre hicrî takvimin kabul edilmesi¹⁷⁴ ve Müslümanlara özgü önemli meselelerin kayıt işlemleri için sadece Müslüman vatandaşların görevlendirilmesi¹⁷⁵ gibi.

25-Özellikle İslâm liderleri yapılan eğitim öğretim faaliyetlerinin amacına uygun yürütülüp yürütülmediğini takip etmişlerdir. Tıpkı Şam'dan Hz. Ömer'in yanına varan Muaviye b. el-Kendi'ye Şam'da mescidde yürütülen ilmi faaliyetlerle ilgili soru sorması ve aldığı olumlu cevaba karşılık "Böyle olduğunuz sürece hayır üzere olmaya devam edersiniz"¹⁷⁶ demesi gibi. Yine Hz. Ali'nin Hasan Basri'nin Basra Mescidi'ndeki ilim halkasına varıp tasavvufla ilgili konuştuğunu görmesi ve onu tasdik edercesine geri dönüp¹⁷⁷ ilim halkasına devamını sağlaması gibi. Aynı şekilde yapılan eğitimin düzenli gidip gitmediğini sağlamak, varsa eksikliklerini gidermek için serbest denetleyiciler gönderilmişlerdir. Nitekim Muaz b. Cebel bu görevi yapanlardan biridir.¹⁷⁸

Netice

İnsanın eğitimine önem veren İslâm'a göre şekillenen Asr-ı Sadetteki eğitim, Dört Halife Dönemi'nin eğitimini etkilediği gibi bu dönemin eğitimi de sonraki dönemlerin eğitimlerini etkilemiştir. Bu etkilenmeler ise Kur'ân'da yer alan ve Hz. Muhammed'in yaşantısında uygulanan İslâm dininin insan yaşamında hayat bulduğu tüm noktalarda gerçekleşmektedir. Bunların başında inanç esasları gelmektedir. Sonrasında ise inanç esaslarının gereği olarak Allah'a ibadet etmek, O'nun emir ve nehiyelerine uymak gelir ki bunlar da insanın dünya ve ahiret saadetini temin etmeye dönüktür. Dolayısıyla Kur'ân ve Sünnet referanslı Dört Halife Dönemi İslâmî eğitimde başta İslâmî ilimler olmak üzere dinin temel amaçlarına ters düşmemek kaydıyla tıp, astronomi, Hesap vb. tüm ilimlere önem verilmiş ve bunun gereği yerine getirilmiştir. Muallim olarak gönderilen Hz.

¹⁷⁴ Suyuti, Abdurrahman, *Tarihu'l-Hülefa, Matbaatü'l-Medeniye* (Kahire: y.y. ,1964), 138; Algül, *İslâm Tarihi*, II/ 317.

¹⁷⁵ Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti İslâm Medeniyeti İslâm Rönesansı* , 67.

¹⁷⁶ Kettani, *et-Teratibu'l-İdariyye* , III/ 40-41.

¹⁷⁷ Kettani, *et-Teratibu'l-İdariyye*, III/ 87.

¹⁷⁸ Algül, *İslâm Tarihi*, II/201.

Muhammed önemsendiği gibi ilim varisleri durumunda olan öğretici âlimler de önemsenmişlerdir.

Özellikle Hz. Ömer, ilme çok büyük önem verdiği gibi ilim ehline de sahip olduğu ilmi seviyesine, ilimle amel derecesine göre değer vermiş ve başta fıkıh gibi İslâmî ilimler olmak üzere ancak ihtisas sahibi âlimlerin ihtisas alanlarında söz söyleyebileceklerini karara bağlamıştır. İlme ve bilince verilen öneme binaen ilk etapta İslâm diyarının her alanına öğretici ilim ehli insanlar görevlendirilerek gönderilmişlerdir. Görevli öğreticiler ise başta ibadet yerleri olan mescitleri açarak buralarda ibadet vazifesinin ifasını sağladıkları gibi gereken İslâmî eğitimi de gerçekleştirmişlerdir. Aynı zamanda çekirdekten yetiştirmenin önemine dikkat çeken Dört Büyük Halife, çocukların eğitimine dair küttablari yaygınlaştırmışlardır. Bu arada kurulan mescidlerin ve eğitim kurumlarının İslâmî amaçlara uygun kurulmasına ve işlev görmesine dikkat edilmektedir. Hz. Peygamber döneminde farklı amaçlarla kurulan Mescidü'd-Dirar'a müsaade edilmeyip yıkıldığı gibi farklı amaçlarla kurulan mescitlere müsaade edilmemektedir.

Dil, ırk, renk, cinsiyet ve sınıf ayrımının yapılmadığı İslâmî eğitimde Hz. Peygamber örnek alınarak hoşgörü esas alınmıştır. Müslümanların aile ve baba şefkatiyle talebelere yaklaşım göstererek kendi evlerini bile adeta eğitim kurumu olarak kullandırmaları edindikleri hoşgörünün çok ileri boyutunu göstermektedir. Tıpkı Hz. Peygamber dönemindeki Erkam'ın evi ile Hz. Ömer döneminde Mısır'a görevlendirilen Amr b. As'ın evi gibi. İlim ve ameli birlikte esas alarak ihlaslı ve samimi davranmışlara sahip "Kamil insan" yetiştirmeyi hedef edinen Dört Büyük Halife, atadıkları yöneticilerin de aynı zamanda birer âlim ve eğitimci olmalarına dikkat etmişlerdir. Bu yöneticiler de atandıkları yerlerde aynı zamanda insanların eğitimiyle uğraşmışlardır. Yapılan eğitimlerin amacına uygun yürüyüp yürümediğini, varsa eksikliklerinin giderilmesini sağlamak üzere bizzat Dört Büyük Halife denetim yaptıkları gibi bazı âlim kimseleri (Muaz b. Cebel vb.) de denetleyici olarak görevlendirmişlerdir. Anlatım, eğitim halkası, mektup, ahidname, hutbe, soru-cevap, münakaşa, gösteri ve uygulama, tekrar ve ezber gibi yöntemler kullanılarak eğitilen her birey aynı zamanda öğrendiklerini başkalarına aktarım yükümlülüğüne sahip olmuştur.

Kaynaklar

- Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Kahire: Mektebetü'n-Nehdeti'l-Mısıriyye, 1932.
- Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, Kahire: Mektebetü'n-Nehdeti'l-Mısıriyye, 1965.
- Algül, Hüseyin, *İslâm Tarihi*, İstanbul: Gonca Yayınları, 1986.
- Ayyaşi, İbrahim b. Ali, *el-Medine Beyne'l-Madi ve'l-Hadır*, Medine : y.y., 1994.
- Bağdadi, Ebubekir Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatib, *Takyidu'l-İlm*, thk. Yusuf el-Aş, Beyrut: Daru İhyai's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1974.
- Baktır, Mustafa, *İslâm'da İlk Eğitim Müessesesi Ashab-ı Suffa*, İstanbul: Timaş Yayınları, 1990.
- Baltacı, Cahit, *Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.
- Bayraktar, M. Faruk, *İslâm Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, İstanbul: MÜİFV Yayınları 1994.
- Beyhaki, Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübra*, thk. Muhammed Abdulkadir 'Ata, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Bilgin, Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Ankara: Yeni Çizgi Yayınları, 1995.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul: Bilmen Yayın Evi, 1973.
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b.İsmail, *Sahihu'l-Buhari*, İstanbul: Mektebetü'l-İslâmi, t.s.
- Cahız, Ebu Osman Ömer b. Bahr, *el-Beyan ve't-Tebyin*, Beyrut: y.y., 1968.
- Can, Yılmaz, "İlk İslâm Mescidlerine Genel Bir Bakış", *Diyanet Dergisi* 31/4 (1995), 89-114.
- Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- Cengizhan, Sibel, "Öğretim Yöntemleri", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Tuğba Yanpar Yelken, Ankara: Anı Yayıncılık, 2016, 223-256.
- Curcani, es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed, *et-Tarifât*, İstanbul: y.y., 1300.
- Çelebi, Ahmet *İslâm'da Eğitim –Öğretim Tarihi*, trc. Ali Yardım, İstanbul: Damla Yayınları, 1983.

- Danışman, Zuhuri, *Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınları, 1968.
- Dündar, Mahmut *İlk Dönem İslâmî Eğitim-Öğretim Faaliyetleri, İstanbul: Işrak Yayınları*, 2011.
- Dündar, Mahmut, “Erken Dönem İslâmî Eğitim”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/32 (2014), 289-299.
- Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş‘as, *Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebu Ubeyd, Kâsım, *Kitabu’l-Emval*, Kahire: y.y., ts.
- Ezraki, Ebu’l-Velid Muhammed, *Kâbe ve Mekke Tarihi*, çev. Y. Vehbi Yavuz, İstanbul: Feyiz Yayınları, 1974.
- Fayda, Mustafa, “Bedevi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 311-317.
- Fayda, Mustafa, “Hulefa-yı Raşidin”, *DİA*, Ankara: TDV Yayınları, 1996,324-338.
- Fazlurrahman (Editör), *Siret Ansiklopedisi*, İstanbul: İnkılab Yayınları, 1996.
- Güç, Ahmet,“Fonksiyonları Açısından Hz. Peygamber Döneminde Mescit ve Günümüze Getirdiği Değerler”, *Diyanet Dergisi* 27 (1989), 27-36.
- Hakim, Ebu Abdillah Muhammed b. Abdillah, *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990.
- Halevi, Abdurrahman, *Usulu’t-Terbiyeti’l-İslâmiyye ve Esalibiha* , Dimaşk: y.y.; 1979.
- Halife, Muhammed Muhammed, *el-Edebu ve’n-Nüfus fi’l-Asreyni’l-Cahili ve Sadri’l-İslâm*, Kahire: y.y. ,1979.
- Hanne, el-Fahuri, *Tarihu’l-Edebi’l-Arabi*, Beyrut: y.y. , 1986.
- Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, trc. İsmail Yiğit-Sadarettin Gümüş, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1978.
- Heysemi, Nureddin Ali b. Ebi Bekir Ebu’l-Hasen, *Mevaridu’z-Zeman*, thk. Muhammed Abdurrezak Hamza, Beyrut: y.y, ts.
- Heysemi, Nureddin Ali b. Ebibekir Ebu’l-Hasen, *Mecmau’z-Zevaid ve Menbau’l-Fevaid*, Beyrut: y.y., 1967), I/ 220.
- Hudri, eş-Şeyh Muhammed, *Tarihu’l-Şüreyî el-İslâmî*, Beyrut: y.y. ,1983.

- İbn Abdi'l-Berr Ebu Ömer Yusuf, *Cami-u Beyani'l-İlmi ve Fadlihi*, Beyrut: y.y.,t.s.
- İbn Abidin, Muhammed Emin, *Reddu'l-Muhtar Ala'd-Dürri'l-Muhtar*, Kahire: y.y., 1979.
- İbn Hacer, el-Askalani, *Fethu'l-Bari Şerhu Sahihi'l-Buhari*, Beyrut: Daru'l-Marife, t.s.
- İbn Hanbel, Ahmed, *Müsned*, Kahire: Daru'l-Maarif, 1949.
- İbn Hişam, Abdulmelik, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Cemal Sabit, Muhammed Mahmud, Seyyid İbrahim, Kahire: Darü'l-Hadis, 2006.
- İbn Mace, el-Hafız Ebu Abdullah Muhammed, *Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbraşi, Muhammed Atiyye, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyye ve Felasifetuha*, Kahire: y.y, 1969.
- Kanad, Halil Fikret, *Terbiye Sosyolojisi*, Ankara: Yeni Matbaa, 1958.
- Kandehlevi, Muhammed Yusuf, *Hayatu's-Sahabe*, Şam: y.y.,1969.
- Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuku Tarihi*, İzmir: Nil Yayınları, 1974.
- Karasu, Teceli. *Din Eğitiminde İşlevsel Akıl*. Ankara: Araştırma Yayınları: 2020.
- Karasu, Teceli. “Hz. Ömer’in Çocuklarla İlişkisinin Günümüz Pedagojisi Açısından Değerlendirilmesi”. *ed.Ali Aksu. Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*. C:2, 2018, 583-592.
- Katan, Menna Halil, *Mebahisün fi Ulumi'l-Kur'ân*, Beyrut: Mektebetu Dari'l-Arabiyye,1993.
- Kazıcı, Ziya, *Ana Hatlarıyla İslâm Eğitim Tarihi*, İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1995.
- Kettani, Muhammed Abdulhay, *et-Teratibu'l-İdariyye*, trc. Ahmet Özel, İstanbul: İz Yayınları,1990.
- Kurtubî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Kahire: Darü's-Şü'ûb, 1372.
- Kutub, Muhammed, *İslâm Terbiye Metodu ve Ahlak Sistemi*, çev. Ali Özek, İstanbul: Hisar Yayınları, 1975.
- Mehmet Dağ, *İslâm Eğitim Tarihi* (Ankara: MEB Basım Evi, 1974.
- Mez, Âdem, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti İslâm Medeniyeti İslâm Rönesansı*, çev. Salih Şaban, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul: İrfan Yayınları, 1993.

Müslim, Ebu Hüseyin b. Haccac el-Kuşeyri, *Sahihu'l-Müslim*, Beyrut: Daru İhyai't-Turassi'l Arabi, 1972.

Nedvi, Süleyman Mevlana Şibli, *Büyük İslâm Tarihi Asr-ı Saadet*, trc. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul: Eser Neşriyat, 1977.

Nelson Bossing L., *Orta Dereceli Okullarda Öğretim*, çev. Necmi Sarı, İstanbul: MEB Yayınlar, 1953-1955.

Öcal, Mustafa, *Temel Eğitim ve Ortaöğretimde Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, Ankara: TDV Yayınları, 1991.

Özaydın, Abdülkerim, “Asr-ı Saadet”, *DİA*, Ankara: TDV Yayınları, 1991.

Parladır, Selahaddin, “Asr-ı Saadette Eğitim”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm*, ed. Vecdi Akyüz, İstanbul: Beyan Yayınları, 1994.

Sarıçık, Murat, *Bütün Yönleriyle Dört Halife Dönemi*, İstanbul: Nesil Yayınları, 2015.

Suyuti, Abdurrahman, *Tarihu'l-Hülefa, Matbaatü'l-Medeniye*, Kahire: y.y., 1964.

Şafak, Ali, *İslâm Hukuku Tedvini*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basım Evi, 1978.

Şibli, Ahmed, *Mukarenetü'l-Edyan*, Kahire: y.y., 1965.

Taberi, Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'ân*, Beyrut: y.y., 1405.

Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sünenu't-Tirmizi*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Daru't-Turasi'l İlmiyye ,t.s.

Yurdaydın, Hüseyin G., *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara: AÜİF Yayınları, 1971.

DİN EĞİTİMİNDE ELEŞTİREL DÜŞÜNME VE ÖZ ELEŞTİRİ

Teceli KARASU*

Giriş

Birey, soyut düşünmeye başladığı andan itibaren “hayat” üzerine tefekkür eder. Kim olduğu, nerede yaşadığı, kendi dışındaki varlıklar ile benzerlik ve farklılıkları gibi üzerinde düşündüğü kavramlar ile anlam arayışına cevap arar. Ancak çevresel şartlar, tembellik, ihmalkârlık, nefis ve şeytanın aldatmacaları gibi hem iç hem dış etkenler bireyin hakikat arayışını engelleyebilmektedir. Aklın kullanılmasını engelleyen bu etkenler, hakikati perdeleyerek kişinin ona ulaşmasını ve doğru bir hayat yaşamasının önüne set çekmektedir. Bu noktada eleştirel düşünme ve ona bağlı olarak geliştirilen öz eleştiri kişinin fitratına uygun olarak hakikati bulmasında yardımcı olabilecek önemli iki unsurdur.

Bireyin anlam çabasının muteber olduğuna ve bunun sürekli olacak şekilde sürdürülmesi gerektiğine yönelik en önemli destek vahiyden gelmektedir. Allah, gönderdiği son kitap Kur’ân-ı Kerim ile insanın anlam arayışının değerli olduğunu vurgulamış dahası insan için bu çabanın bir gereklilik olduğunu vahyetmiştir. Kur’ân-ı Kerim’e bakıldığında dünya ve ahiret mutluluğunun ancak akli doğru kullanma ile elde edilebileceğine dair pek çok ayet vardır. Bu ayetlerin ortak vurgusu, kişinin kendini bilerek rabbi ile doğru bir iletişim yolu geliştirmesinin zaruri olduğudur.¹ Kişinin kendini bilmesi, rabbini ve rabbinin yarattığı diğer varlıkları anlamlandırması ise eş zaman içerisinde ve aklın sistematik olarak kullanılması ile mümkündür. Bu

* Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı. t.karasu@alparslan.edu.tr.

¹ Akif Akto, “Eleştirel Düşüncenin İnşasında Temel Bir Dinamik Olarak Kur’ân”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed. Mahsum Aytepe-Teceli Karasu (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 580.

noktada Allah insanı bir başına bırakmamıştır. Gönderdiği kutsal kitaplar ile aklın nasıl kullanılması gerektiğine yönelik temel ilkeler vazetmiştir. Bu anlamda son ilahi kitap olan Kur'ân'da aklın nasıl kullanılabilmesine dair ilkelerin yanında düşünmenin nasıl olması gerektiğine yönelik sayısız örnek de bulunmaktadır. Bu durum ilahi kitabın da eleştirel düşünmenin ve öz eleştirinin yapılmasını istediğini göstermektedir. “*Yoldan çıkmışın biri size bir haber getirdiğinde doğruluğunu araştırın*”² Şeklindeki uyarıyla, bilgiyi araştırma neticesinde sağlam delillere göre değerlendirme yapmayı salık vermektedir.

Kişinin eşyayı anlamlandırma çabası günümüzde farklı kavramlarla ifade edilebilmektedir. Yaratıcı, yansıtıcı, analitik, metabilişsel düşünme gibi. Literatür incelendiğinde bu düşünme becerileri içerisinde hiçbir dönemde değerini yitirmeyen becerilerden biri eleştirel düşünmedir. Bu beceri, diğer düşünme becerileri gibi çevresel koşulların niceliğinden ve niteliğinden etkilenmektedir. Başka bir ifadeyle bu beceri, kalıtımın yanında çevresel etkenlere bağlı olarak gelişim gösterebilmektedir. Bu durum çevrenin, gelişimi kısıtlayan koşullardan ziyade gelişimi besleyen koşulları ortaya çıkarabilecek şekilde düzenlenmesini zorunlu kılmaktadır. Çünkü çevre koşullarının amaçlı ve planlı olarak düzenlenmesi, eleştirel düşünme ve öz eleştiri becerilerinin gelişiminde başat rol oynamaktadır.

Eleştirel düşünme, bireyin olaylara geniş bir perspektiften bakmasına, kendi duygu, düşünce ve davranışları üzerinde düşünüp kendisini sorgulayarak daha iyi anlamasına katkı sağlayan düşünme biçimidir. Bu düşünme biçiminde bilişsel hataların farkına varılmakta, tutarsız yargılar ayıklanmakta, konuya farklı boyutlardan bakılarak tahlil yapılabilmekte ve gerçekçi temellere bağlı olarak fikirler tahlil edilmektedir.³ Kişi eleştirel düşünme sayesinde varoluşun nedenini kavramakta, sağlam bir ben tasavvuru geliştirmekte ve dünyayı daha doğru değerlendirerek yaşayabilmektedir. Buna karşın eleştirel düşünme becerisi gelişmemiş bireyler statik, dogmatik ve benmerkezcil

² Hucurat, 49/6.

³ Yusuf Batar, “Kur'ân'da Eleştirel Düşünme Eğitimi- Kavramsal Bir Analiz”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed. Mahsum AYTEPE- Teceli Karasu (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 58.

kalıplara hapsolmuş şekilde beşeriyetten insaniyete geçmekte sıkıntı yaşamaktadırlar.

Eleştirel düşünme, hem eleştiri hem de öz eleştiri yapabilmenin temel dayanağını oluşturmaktadır. Eleştiri kavramsal olarak daha çok, öteki kişinin, toplumun ve düşüncenin tahliline dayanırken öz eleştiri, kişinin kendi duygu, düşünce ve davranışlarını sorgulama süreci olarak ifade edilebilir. Bu anlamda öz eleştiri, içe dönük yapılan bir eleştiridir. Başka bir ifade ile kişinin kendisini objektif bir şekilde değerlendirmesi, hatalarına karşı ilkeli, açık ve dürüst bir tavır takınmasıdır. Nefsini temize çıkarmadan, kusurlarının üstünü örtmeden, onları başkalarına veya eşyanın tabiatına bağlamadan analiz edebilmesidir.⁴ Öz eleştiri, kişi, grup ya da toplumun kendi muhasebesini yapma, makul, tutarlı ve gerçekçi bir şekilde sorgulamadır. Birey ve toplumların gelişmesi açısından son derece önemli olan öz eleştiri, eksiklikleri araştırıp bulma, ıslah ve ikmal etmek üzere daha iyisini yapma, yaptığı işin sağlamasını yapma, yeniden değerlendirme, gözden geçirme, kontrol mekanizması, tabiri caiz ise sigorta görevi görmektedir.⁵

Literatür incelendiğinde eleştirel düşünme ve öz eleştiri ile ilgili pek çok bilimsel çalışmaya rastlamak mümkündür. Ancak din eğitiminde eleştirel düşünmenin ve öz eleştirinin ne anlama geldiği ve bunları geliştirmek için nasıl bir yöntemin takip edilebileceğini ortaya koyan bir araştırmaya rastlamadık. Bu çalışma, eleştirel düşünme ve öz eleştiri kavramlarını din eğitimi bilimi açısından tahlil etmeyi ve günümüz din eğitiminde bu becerilerin nasıl geliştirilebileceğine yönelik öneriler sunmayı hedeflemiştir. Alan yazına dayalı yapılacak çalışmada ayetlerin ne anlama geldiklerinin tespiti için *Kur'ân Yolu* tefsirine müracaat edilmiştir. Kavramların asıl anlamları için ise Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA) temel kaynak kabul edilmiştir.

Eleştirel Düşünme

Eleştirel düşünmenin ne olduğunu anlamak için, bu terkihi oluşturan kavramların her birinin anlamlarına bakmak faydalı olacaktır. Eleştiri sözlükte; “bir insanı, bir eseri, bir konuyu doğru ve

⁴ Musa Turşak, “Dini Kişiliğin Oluşmasında Özeleştirisinin Etkisi”, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi*, 1/1(2017), 130.

⁵ Turşak, “Dini Kişiliğin Oluşmasında Özeleştirisinin Etkisi”, 130.

yanlış yanlarını bulup göstermek amacıyla inceleme işi, tenkit”⁶ olarak tanımlanmaktadır. Arapça tenkit anlamında kullanılan eleştiri, hataları ayıklayarak güzellikleri ortaya çıkarmak anlamındadır.⁷ Düşünmek, “bir sonuca varmak amacıyla bilgileri incelemek, karşılaştırmak ve aradaki ilgilerden yararlanarak düşünce üretmek, bilişsel yetiler oluşturmak, muhakeme etmek”⁸ demektir. Bu kavramlardan hareketle eleştirel düşünme ise doğru sonuca ulaşmak için malumatı dikkatlice inceleme, bütün boyutları ile tahlil etme, nesnel analiz yapma ve mantıklı değerlendirme yapabilme şeklinde tanımlanabilir.⁹

Günümüzde pek çok ilmi disiplin tarafından kullanılan eleştirel düşünmenin ilk insanla birlikte var olduğunu söylemek mümkündür. Her ne kadar günümüz disiplinlerince yüklenen anlamda olmasa da Hz. Âdem’in (as) öğrenebilme ve çıkarım yapabilme becerisiyle yaratılması¹⁰ onun eleştirel düşünme becerisine sahip olduğunun dayanağı olarak kabul edilebilir. Pek tabii bu beceri çevresel etkenlere bağlı olarak geliştirilebilen bir beceridir. Nitekim bu becerinin geliştirilmesi noktasında tarihin kendisinden bahsettiği Sokrates, kendi ismi ile anılan bir yöntem geliştirmiştir. Bu durumu eleştirel düşünmenin Sokrates’le başladığı şeklinde yorumlayanlar da olmuştur.¹¹ Oysa Sokrates’in yaptığı, bu becerinin kullanılma yöntemini geliştirmek olmuştur. Bununla birlikte onun geliştirdiği Sokratik tartışma (buldurma) denilen bu teknik günümüzde eleştirel düşünme becerisi kazandırma tekniklerinden biri olarak kabul edilmektedir.¹²

⁶ *Türk Dil Kurumu*, “Eleştiri”, (Erişim1 Aralık 2020).

⁷ Rıfat Yıldız, “Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakına Fıkhî Yaklaşım”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed. Mahsum AYTEPE- Teceli Karasu (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 387,

⁸ *Türk Dil Kurumu*, “Düşünmek” (Erişim1 Aralık 2020).

⁹ Muhammed Mümtaz Ali, “Eleştirel Düşünme ve İslâmî Yöntem”, çev. Hülya Çınar, *Türk Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 3/2 (2014),158.

¹⁰ Bakara, 2/31.

¹¹ Mehmet Şahin, “Eğitimde Eleştirel Düşünme”, *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 7/3 (Ağustos 2018), 41.

¹² Ayşe İnan Kılıç, “Eleştirel Düşüncenin Geliştirilmesinde Din Eğitiminin Rolü”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed. Mahsum AYTEPE- Teceli Karasu (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 426.

Eleştirel düşünmenin en çok kabul edilen tanımı, Amerikan Psikoloji Derneğinin (APA) öncülüğünde yapılan çalışmalar neticesinde geliştirilen tanımdır. Bu tanıma göre eleştirel düşünme, bireyin ne yapacağına ve neye inanacağına karar vermesi için çözümleyici, değerlendirmeye yönelik bilinçli yargılarda bulunması ve bu yargıları ifade etmesidir.¹³ Buradan hareketle eleştirel düşünme; bir inancın, görüşün veya iddianın içeriğine, oluşma koşullarına ve sonuçlarına dikkat edilerek bilinçli bir araştırmanın sonucu oluşan düşünme biçimi olarak ifade edilebilir. Başka bir ifade ile bireyin bir gayeye bağlı olarak nasıl ve ne için düşündüğünün farkında olmasıdır.¹⁴

Eleştirel düşünme becerisi gelişmiş bir kimsenin kanıtlanmış gerçekler ve öne sürülen iddialar arasındaki farklılığı yakalama, elde edilen bilgilere ait kaynakların güvenilirliklerini test etme, kanıtlara bağlı olarak ilişkisiz bilgileri ayıklama, önyargı ve bilişsel hataları anlama, tutarsız yargıların tahlil etme, etkili soru sorma, kendi düşüncelerinin farkına varma¹⁵ gibi niteliklere sahip olması beklenir.

Eleştirel düşünmenin temel yapıtaşları sorgulama ve açık görüşlülüktür. Sorgulama; doğru sorularla bir olay ya da olguyu etraflıca araştırmak ve elde edilen cevaplar üzerinde çıkarımda bulunabilmektir. Açık görüşlülük ise sorulması gereken soruları cesurca sormak, korkmamaktır. Bu anlamda eleştirel düşünme sistematik ve doğru bilgiyi elde etmek için¹⁶ takip edilen bir yöntem olarak ifade edilebilir. Öte yandan eleştirel düşünmeyi katı akıcılık olarak ifade edilen rasyonalizmden de ayrı tutmak gerekir. Zira eleştirel düşünme rasyonalizm gibi duygusal deneyim ve tecrübeyi göz ardı etmez. Bilakis insanın herhangi bir konuda karar verirken ya da eyleme geçerken duygularının ne kadar etkili olduğunun farkında olarak hareket etmeyi gerektirir.

¹³ Sadi Seferoğlu-Cenk Akbıyık, “Eleştirel Düşünme ve Öğretimi”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30/30 (2006), 195.

¹⁴ Kılıç, Eleştirel Düşüncenin Geliştirilmesinde Din Eğitiminin Rolü”, 427.

¹⁵ Doğan Kökdemir, “Eleştirel Düşünme: Kapsamı ve Eğitimi” (Erişim 5 Aralık 2020).

¹⁶ Abdullah Arca, “Kerramiyye'nin Antropomorfist Allah Tasavvurna Fahrettin Razi'nin Yöneltiği Eleştiriler”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed. Mahsum AYTEPE- Teceli Karasu (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 251.

Eleştirel düşünme becerisi ile kazanılabilecek en önemli şey, insanın kendi düşünme tarzındaki benmerkezci yapıyı görebilmesidir.¹⁷ Bu anlamda eleştirel düşünme, kişinin kendisini ve aldığı kararları eleştirmesi anlamında öz eleştirinin temel belirleyicisidir.

Öz Eleştiri

Öz eleştiri, Türk Dil Kurumu sözlüğünde “Bir kişinin kendi davranışları üzerine yönelttiği yargı, otokritik” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁸ Kişinin daha doğru ve iyiye ulaşmak için kendi duygu, düşünce, tutum ve davranışları üzerinde düşünmesi öz eleştiri olarak ifade edilebilir. Öz eleştiri bir bakıma kişinin geçmişini anlamaya çalışarak gelecekte daha doğruya ve iyiye ulaşmak için uyguladığı düşünme biçimidir. Burada amaç daha iyiyi elde etmedir. Birey öz eleştiri sayesinde varsa yanlış ve eksikliğini görerek hareket eder. Şayet eylem ve düşüncesini doğru buluyorsa bunu yapmayı sürdürür.

Öz eleştiri, kişinin hakikate varmak amacıyla delillere dayalı olarak kendisini değerlendirmesidir. Ancak son yıllarda batıda yapılan araştırmalarda öz eleştiri kavramına olumuz bir anlam yüklenmektedir. Bu araştırmalarda, İngilizce self criticism kavramının tercümesi olarak alınan öz eleştiri kavramının “öz suçlama” anlamında kullanıldığını söylemek mümkündür. Zira bu araştırmalarda öz eleştiri, depresyon yaşayan kişilerin özellikleri gibi sunulmaktadır. Dahası öz eleştiri yapanların sosyal çevreleri tarafından onaylanma endişesi ya da reddedilme kaygısı taşıyanlar oldukları iddia edilmektedir. Ayrıca araştırmalarda öz eleştiri, başarısızlık duygularına kapılma, kendini değersiz görme, kendini suçlama gibi olumsuz tutum ve davranışlar ile ilişkilendirilmektedir. Kimi araştırmalarda ise stresli yaşam ile öz eleştiri kavramları arasında pozitif yönde anlamlı farkın olduğu dile getirilmektedir.¹⁹

¹⁷ Gearld M. Nosich, *Disiplinlerarası Eleştirel Düşünme Rehberi*, çev. Birsal Aybek. Ankara: Anı Yayıncılık, 2018, 24.

¹⁸ *Türk Dil Kurumu*, “Öz eleştiri” (Erişim 1 Aralık 2020).

¹⁹ Brian J. Cox vd. “Self-Criticism, Maladaptive Perfectionism, And Depression Symptoms İn A Community Sample: A Longitudinal Test Of The Mediating Effects

Ülkemizde eğitim alanında yapılan kimi çalışmalarda da öz eleştiri kavramına batıda yüklenen anlama benzer anlamların yüklendiği söylenebilir. Örneğin, Doğan vd.'leri tarafından öz eleştiri ile mutluluk arasındaki ilişkinin tespitini amaçlayan bir çalışmada, öz eleştiri kavramına olumsuz bir mananın yüklendiği görülmektedir. İyi olma, yaşam doyumu ve iyimserlik ile öz eleştiri arasında pozitif bir ilişkinin olmadığını iddia eden çalışmanın sonucu dikkat çekicidir. Bu çalışmanın sonucu öz eleştiri yapanların mutluluk seviyelerinin yapmayanlara nazaran daha düşük olduğudur. Böyle bir sonuca varılma nedeni, öz eleştiri kavramının “bireyin kendisiyle ilgili olumsuz düşünce ve inançları” olarak değerlendirilmesinden kaynaklandığı söylenebilir.²⁰

Yukarıda yer alan iddiaların zayıf olduklarına yönelik en ciddi bulgular yine eğitim alanında yapılan çalışmalar tarafından ortaya konmaktadır. Örneğin bu bilimsel araştırma sonuçlarına göre, öğrencilere üst düzey zihinsel beceriler ile öz eleştiri arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler mevcuttur. Çünkü bu düşüncelerde bireyin öğrenmesini yapılandırması, yaptığı eylemi sorgulaması ve olaylardan ders çıkarması beklenmektedir.²¹ Dahası yine eğitimde öğrenciye kazandırılması gereken temel beceriler arasında yer alan eleştirel düşünme, öz eleştirinin kuramsal alt yapısını teşkil eder. Burada bireyin bir olayı bütün yönleri ile analiz edebilmesi söz konusudur. Bu durumda birey doğal olarak benmerkezcilikten ve taassuptan uzaklaşır.²² İçerisinde şüphecilik, kanıt, varsayım, sebep sonuç olan öz eleştiri aklın işlevselleşmesine de katkı sağlar.²³ Daha da önemlisi öz

Of Person-Dependent Stressful Life Events”. *Journal Of Cognitive Psychotherapy: An International Quarterly*, 23 /4, 336-349.

²⁰ Tayfun Doğan vd., “Öz-Eleştiri ve Mutluluk”, *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 21/1 (Ocak 2013), 391-400 .

²¹ Eray Eğmir, “Öğretmen Eğitiminde Yansıtıcı Düşünme Uygulamalarına İlişkin Türkiye’de Yapılmış Çalışmaların Analizi”, *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 19/1 (2019), 208.

²² Richer Paul- Linda Elder, “Minik Eleştirel Düşünme Kılavuzu Minik Eleştirel Düşünme Kılavuzu Kavramlar ve Araçlar”, çev. Merih Bektaş Fidan (Erişim 2 Aralık 2020).

²³Teceli Karasu, “Din Eğitiminden Eleştirel Düşünme Eleştiri”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed. Mahsum Aytepe- Teceli Karasu (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 446.

eleştirii, bireyi eylemlerin bilinçli bir uygulayıcısı seviyesine yükseltir ve “hoşgörü” erdemini edinmesini sağlar. Nitekim öz eleştirii kavramını öz değerlendirilme anlamında kullanan çalışmalarda öz eleştirinin kişinin empati yapmasına katkı sağladığı²⁴, başarısını olumlu etkilediği, mutluluğunu arttırdığı, potansiyelinin farkına sonucu ortaya koymaktadır.²⁵ Kimi çalışmalar ise batıda öz eleştiriyi olumsuz değerlendiren araştırmaların Türk öğrenciler için geçerli olmadığını ortaya koymuşlardır. Bu çalışmalarda Türk öğrencilerin öz-anlayış ile pozitif duygu ve yaşam doyumu arasındaki ilişkinin pozitif, öz-anlayış ile negatif duygu arasındaki ilişkinin ise negatif yönde anlamlı olduğu bulunmuştur.²⁶ Kavrama yüklenen anlamın farklı olmasının farklı sonuçların ortaya çıkmasına neden olduğu söylenebilir.

Eleştiride olduğu gibi öz eleştiride de takip edilmesi gereken üslup önemlidir. ”*Sen Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlar ile en güzel şekilde mücadele et.*”²⁷ ayeti bir anlamda kişinin kendi tutum ve davranışlarını da değerlendirirken takip etmesi gereken metot hakkında bilgi verir. Eleştirel düşünmenin, eleştirinin²⁸ ve öz eleştirinin temel parametresi, Allah rızasını elde etme olmalıdır. Zira yapılan bir hata ya da yanlış sürekli akılda tutmak, bundan dolayı kendini harap edip suçlamak, kendini başkaları ile kıyaslayarak alçak görmek dinin tasvip ettiği öz eleştirii değildir. Dahası kendi elinde olmayan cüz’i iradesini aşan konularda hayıflanma kişinin öz saygısını yitirmesine neden olabilir. Bu durum ise yarardan çok kişiye zarar verir.

²⁴ Hamza Aktaş, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Empati Düzeyleri İle Öğretmen Özyeterlik Düzeyleri Arasındaki İlişki”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8/109 (2020),62.

²⁵ Alper Çorapçıgil, *Öz Değerlendirme Destekli Fizik Laboratuvar Uygulamalarının Üniversite Öğrencilerinin Eleştirel Düşünme Eğilimlerine Etkisi* (Sakarya: Sakarya Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 72.

²⁶ M. Engin Deniz vd., “Öz-Anlayış, Yaşam Doyumu, Negatif ve Pozitif Duygu: Türk ve Diğer Ülke Üniversite Öğrencileri Arasında Bir Karşılaştırma”, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 12/23 (Haziran 2012), 438.

²⁷ Nahl, 16/125.

²⁸ İzzet Gülaçar, “Gazzâlî’de Eleştirel Yöntem- el- Munkız Mine’ d Delal Örneği”, *İslâm Düşüncesinde Eleştirii Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed. Mahsum AYTEPE-TECELI Karasu (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 504.

Öz eleştiriyi kişinin kendisi ile ilgili olumsuz söylemleri olarak değerlendiren çalışmalara bakıldığında bunların daha çok batıda geliştirilen ölçeklerin Türkçeye uyarlaması ile elde edilen ölçme araçlarına dayalı yapıldığı görülmektedir. Oysa öz eleştiri, kişinin sahip olduğu dünya görüşüyle de bağlantılıdır. Yaşam felsefesini Kur'ân ve Sünnet'ten alan bir Müslüman için öz eleştiri gerekli ve muteberdir. “*Kendinizi beğenip temize çıkarmayın.*”²⁹ ayeti bu minvalde değerlendirilir. Çünkü İslâm'ın izlerinin olduğu bir kültürde öz eleştiri kavramı bir anlamda “oto kontrol” anlamında değerlendirilmektedir. Benzer şekilde öz eleştiri kavramı tevazu ve hoşgörü kavramları ile irtibatlıdır. Zira öz eleştiriyle kendi hatalarının farkında olan birey başkalarının hatalarına yaklaşım noktasında daha makul ve hoşgörülü olur.³⁰

Din Eğitiminde Eleştirel Düşünme ve Öz Eleştiri

Eleştirel düşünme ve öz eleştiri bireyin hayatının pek çok noktasında kullanabileceği becerilerdir. Bu becerilerle, dünya işlerinin üstesinden daha kolay gelinebileceği gibi, kutsala yakınlaşma da sağlanabilir. Kur'ân'ın pek çok yerinde vurgulanan aklın kullanılması vurgusu, bu becerilerin edinilmesini zorunlu kılmaktadır. Aynı şekilde insana verilen “iç ve dış uyarıları işleme, anlamlandırma ve bunlardan yeni bilgiler edinme” sorumluluğu da eleştirel düşünme becerisiyle mümkün hale gelebilir. İç ve dış uyarıları ayet kavramı ile formüle eden Kur'ân'a³¹ göre bu ayetlerden gerekli uyarı almayanlar hayvanlardan daha aşağı bir kategoride yer almaktadır.

*“Andolsun biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmış olduk. Bunların kalpleri vardır ama onlarla kavrayamazlar; gözleri vardır ama onlarla göremezler; kulakları vardır ama onlarla işitemezler. Onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır.”*³²

Yukarıda yer alan ayette de görüldüğü üzere Kur'ân, insanın sahip olduğu potansiyeli kullanmasını istemektedir. Öğrenme

²⁹ Necm, 53/32.

³⁰ Muharrem Demir, “Kur'ân'da Tevazu Kavramı” (Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2010), 101.

³¹ Batar, “Kur'ân'da Eleştirel Düşünme Eğitimi- Kavramsal Bir Analiz”, 58.

³² Araf, 7/179.

potansiyeline sahip insan, aktif bir alıcı olarak kevnî ve kitabî ayetlerden faydalandıkça değerini muhafaza edebilir.

Eleştirel düşünme ve öz eleştiri yapabilme becerileri, düşünmenin en önemli unsuru olan akıllı kullanmakla mümkündür. Çünkü akıl sayesinde muhakeme yapılabilir, istidalde bulunulabilir ve güzeli çirkinden ayrılabilir. Bu anlamda Kur'ân'da akla önemli bir yer ayrılmakta ve muhataptan aklını kullanması istenmektedir. Kur'ân'da düşünme becerileriyle alakalı 700'ü aşkın kullanımla birlikte 49 yerde aklın fiil formunda kullanılması, dinamik uygulama alanına hitap etmesiyle açıklanabilir. Başka bir ifadeyle Kur'ân'da yer alan akıl, bir nesneye verilen isim olmaktan ziyade görev/vazife anlamındadır. Böylece insanın akıl vasıtasıyla düşünmesi, üretmesi, deney ve tecrübeyle bilgi sahibi olması ve böylece hakikati bulması teşvik edilmektedir.³³

Eleştirel düşünme ve öz eleştirinin sadece kişiler için değil toplumlar için de önemli bir muhasebe yöntemi olduğu söylenebilir. Kur'ân'dan hareketle hem birey hem de toplum için hakikate ulaşmanın yollarından birinin eleştirel düşünme becerisini kazanma ve öz eleştiri yapabilme olduğu belirtilebilir. Bu anlamda Hz. Âdem ve eşinin yasağı çiğnediklerini anladıklarında; *Ey rabbimiz! Biz kendimize yazık ettik, yaratılış gayemize aykırı hareket ettik; bizi bağışlamaz, bize merhamet etmezsen büyük zarara uğrayanlardan olacağız.*³⁴ demeleri bunun en önemli göstergelerindedir. Hatalara karşı açık, ilkeli ve dürüst olanlar, nefislerini temize çıkarmadan hatalarıyla cesurca yüzleşebilirler. Allah'ın Hz. Yusuf'un kıssası aracılığı ile insanlardan istediği açıktır. *"Yine de ben nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis, rabbimin acıyıp koruması dışında, daima kötülüğü emreder; şüphesiz rabbim çok bağışlayan, pek esirgeyendir."* Ayette görüldüğü gibi kişinin kendisiyle gerçek manada yüzleşebilmesi, öz eleştiriye zorunlu kılmaktadır. Dahası Allah'ın Hz. Peygamberi uyarması neticesinde o da öz eleştiri ile yaptığı uygulamaları tekrar değerlendirmiştir.³⁵ Bir anlamda iç muhasebe olan

³³ Teceli Karasu, *Din Eğitiminde İşlevsel Akıl* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 21.

³⁴ A'raf, 7/23.

³⁵ Habibe Elmas, "Kur'ân ve Hadislerde Hz. Peygamber'e Yöneltilen Eleştiriler ve Hz. Peygamberin Tavrı", *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed. Mahsum AYTEPE- Teceli Karasu (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 159.

öz eleştiri, kişinin düşünme tarzındaki benmerkezci yapıyı görerek, bunu düzenleyebilmesidir. Nefsini sorgulayarak yaratış amacına ters uygulamaları fark etmesi, pişmanlık duyup bundan dönmesidir. Bir mü'minin kendi zaaflarının, kusurlarının farkına varması tövbe ve istiğfarla Rabbine sığınmasını beraberinde getirir. Böylece mümin, Rabbinin koyduğu ilkeleri dikkate alarak şahsiyetini ıslah ve ikmal edebilir.³⁶

İslâm'da önemli bir yer tutan “tövbe” kavramını da öz eleştiriden bağımsız değerlendirmek zordur. Ruhun Allah'a açılışını ve yücelişini hedefleyen tövbe, “dinde yerilmiş şeyleri terk edip övgüye lâyık olanlara yönelme”³⁷ biçiminde tanımlanır. Dinde yerilenin kişinin bu dünya ve ahreti için zararlı olan şeyler olduğu dikkate alındığında bir anlamda dinin, kişiden öz eleştiri yaparak yanlışlardan dönmesini istediği söylenebilir. Zira Allah pek çok ayette akılların kullanılarak yanlıştan dönülmesi gerektiği uyarısında bulunmaktadır.³⁸

Öz eleştiri, kişisel analiz ve onarım olarak da değerlendirilebilir. Örneğin kibrinden dolayı hatalarını kabul etmeyen kişi bir müddet sonra kendisini kusursuz görebilir. Oysa hata işlemek insan hayatının bir gerçeğidir. Hatalardan ders çıkarılması ise ancak öz eleştiri ile mümkündür. "...nefsini arındıran kurtuluşa ermiştir."³⁹ ayetiyle Allah bir anlamda otokontrol olarak öz eleştiriye teşvik etmektedir.

Öz eleştiri doğru benlik algısının edinilmesinde de başat rol oynamaktadır. Kişinin hali hazırdaki benlik algısı ile ideal benlik algısını birbirine yakınlaştırması ancak öz eleştiri ile mümkün hale gelir. Zira kişi, bulunduğu yer ile varmak istediği yer arasındaki mesafeyi bu şekilde kapatabilir. Böylece kişi, bencil eğilimlerinden ve enaniyet duygusundan kurtulmanın yolu olarak kendisine ben kimim? Hayatta yaşam hedefim nedir? Doğru yaşam için neler yapabilirim? gibi sorulara Kur'ân merkezli çözüm bulabilir.⁴⁰

³⁶ Turşak, “Dinî Kişiliğin Oluşmasında Özeleştirim Etkisi”, 13.

³⁷ Bekir Topaloğlu, “Tövbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 3 Aralık 2020).

³⁸ Hud, 11/3; Tahrîm, 66/8; Karasu, *Din Eğitiminde İşlevsel Akıl*.

³⁹ Şems, 91/9

⁴⁰ Turşak, “Dinî Kişiliğin Oluşmasında Özeleştirim Etkisi”, 132.

Kişinin öz eleştirisi yaparken Kur'ân ve Sünnet merkezli değer ölçütlerini belirlemesi önemlidir. Aksi takdirde kişi öz eleştiriden saparak, öz suçlamaya yönelebilir. Bu durumda kişi, fitratından ve kendi gerçekliğinden uzaklaşır. Ümitsizlik, suçluluk, güvensizlik ve mutsuzluk insanın en yoğun yaşadığı duygular haline gelir. Dolayısıyla kişinin kendisini objektif dini ilke ve değerlere göre değerlendirmesi elzemdir. Bu anlamda Hz. Peygamber özelinde Allah'ın öz eleştirinin usulünü göstermesi dikkate değerdir. Hz. Peygamber insanların şirk bataklığından çıkmada direndiklerini görmüştür ve bu durum onu ruhen daraltmıştır. Bu durumdan bir anlamda kendisini sorumlu tutması neticesinde; “*İman etmiyorlar diye neredeyse kendini helâk edeceksin!*”⁴¹ “*Sen ancak bir uyarıcısın*”⁴² şeklinde uyarıyla karşılaşmıştır. Burada gözden kaçmaması gereken husus, öz eleştirinin de bir usule ve İslâmî ilkelere göre yapılmasının gerekliliği ve bir öz suçlamaya dönüşmemesidir.

Din Eğitiminde Eleştirel Düşünme ve Öz Eleştirisi Becerisi Kazandırma

Eleştirel düşünme ve öz eleştirisi becerilerinin geliştirilmesi noktasında ortak bir anlayıştan söz etmek mümkün değildir. Bununla birlikte örgün eğitim ortamında iki yaklaşımdan söz edilebilir. Birincisi ayrı özel bir ders aracılığı ile ikincisi müfredatta yer alan diğer derslerde yapılabilecek düzenlemelerle bu becerilerin öğrencilere kazandırılmasıdır. Ülkemizde her iki yöntemle öğrencilerin “öğrenmeyi öğrenme” hususunda yetiştirilmesine yönelik çabalar mevcuttur. İlk anlayışın örneği olarak Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) tarafından seçmeli olarak programa yerleştirilen “düşünme eğitimi” adlı dersi ifade etmek mümkündür. İkinci anlayış ise Din derslerinin de yer aldığı müfredatta yer alan diğer dersler aracılığı ile öğrencilerin düşünme becerilerinin geliştirilmesinin gerektiğine yönelik görüşür.

Din dersi aracılığı ile öğrencilerin eleştirel düşünme ve öz eleştirisi becerilerinin geliştirilmesi, onların akıl ile vahiy ilişkisini doğru kurabilmelerine katkı sağlar. İnanç, ibadet, ahlak konularında mantıklı ve tutarlı bir felsefeye sahip olarak hayatlarını ikame etmelerine

⁴¹ Suarâ, 26/3.

⁴² Gâşiye 88/21.

yardımcı olur. Bu beceriler, öğrencileri küreselleşen dünyamızda farklı din mensuplarını anlama noktasında bilişsel olarak yetkinleştirir. Onları metni tartışmaksızın kabul etmekten⁴³, mezhep, tarikat, cemaat taassubundan ve bilinçsiz taklitlerden uzaklaştırır.

Öğrencilerin eleştirel düşünme ve öz eleştiri becerilerini geliştirmede en önemli husus, akla işlevsellik kazandıran strateji, yöntem ve teknikleri kullanabilen öğretmenin varlığıdır. Ayrıca eleştirel düşünme becerisinin öğrencilere kazandırılması konusunda, öğretmenin resmi sorumluluğu bulunmaktadır. Öğretim programında yer alan; “Eleştirel düşünme, problem çözme ve performanslarına ait gelişmelerini özendirmek için çeşitli öğretim stratejileri uygular.”⁴⁴ ifadesi, eleştirel düşünme becerisi geliştirmesi hususunda, Din dersi öğretmenlerini görevli kılmaktadır.⁴⁵ Ancak Din dersleri öğretmenlerini yetiştiren İslâmî ilimler ve İlahiyat fakültelerinde eleştirel düşünme adlı bir ders bulunmamaktadır. Mantık ve Kelam derslerinin de bu noktada yeterli olduğunu söylemek zordur. Dolayısıyla öğrencilerin eleştirel düşünme becerisini geliştirecek din dersi öğretmenlerini destekleyen bir kurum da yoktur. Bu durum, zamanla derslerin sorgulamaya açık olmayan, dogmatik bilgilerin verildiği dersler hüviyetini almalarına sebep olabilmektedir.⁴⁶

Toplum bir bütündür ve onun değişimi için kültürel atmosferin değişimi önemlidir. Dolayısıyla eleştirel düşünme ve öz eleştiriye destekleyecek dış çevre ve okul/sınıf ortamının hazırlanması gerekir. Düşünmeksizin itaati benimseyen bir kültürde öğrencilerin eleştirel düşünme ve buna bağlı olarak öz eleştiri becerisi kazanmaları oldukça zordur. Bu durum, öğretmenin sınıf ortamında kullanacağı yaklaşıma ek olarak öğrencinin aile ve diğer dış çevrenin de öğrencilerin

⁴³ Abdülcélil Bilgin, “Anlam Değişimleri Bağlamında “Eleştiri” Kavramının Eleştirisi”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed. Mahsum AYTEPE- Teceli Karasu (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 49.

⁴⁴ Öğretmen Yetiştirme ve Eğitimi Genel Müdürlüğü, *MEB Öğretmen Yeterlilikleri* (Ankara: MEB Yayınları, 2002).

⁴⁵ Yusuf Aydın, “Ortadoğu’da Toplumsal Barışın Sağlanmasında Yüksek Din Öğretimi Kurumlarının Rolü: Ürdün Örneği”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed. Mahsum AYTEPE- Teceli Karasu (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 417.

⁴⁶ Kılıç, “Eleştirel Düşüncenin Geliştirilmesinde Din Eğitiminin Rolü”, 435-436.

akıllarını kullanmalarına, öğrenmelerinin sorumluluğunu almalarına yardımcı olmalarını zorunlu kılmaktadır.

Dil ve düşünme arasında bir bağ bulunmaktadır. Dil için düşünmeye, düşünmek için dile ihtiyaç vardır. Eleştirel düşünmenin gerçekleşmesi için öncelikle din dilinin geliştirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Dine ait kavramlarla düşünme gerçekleşeceğinden öğrencilerin hem niteliksel hem de niceliksel olarak yeterli kavrama sahip olması lazımdır. Örneğin sadece 32 farzı ezberletmek, kalıcı ve anlamlı bir öğrenmeye katkı sağlayamaz. Bundan dolayı öğrencinin kullandığı kavramı bilmesi, anlamlandırması önemlidir. Dil ile ilgili diğer önemli bir husus ise dilin kullanımınıdır. Toplumda âlimlerin, imamların ve Din dersi öğretmenlerinin arasında yaygın olan olumsuz bir dil kullanım alışkanlığı vardır. Din ile ilgili konuyu anlatan kişilerin dini metinlerden anladıklarını “Kur’ân böyle buyuruyor”, “Allah böyle emrediyor.” şeklinde kullanmaları, muhatabın zihinsel becerilerini kullanmasına izin vermediğinden eleştirel düşünme ve öz eleştiri becerilerinin gelişmesine engel olduğu söylenebilir. Oysa ilk dönem Müslümanlar, dini metinler ile ilgili yorum geliştiren âlimler, sözlerinin sonunda “Doğrusunu en iyi Allah bilir.” demekteydiler.⁴⁷

Öğrenmenin gerçekleştiği sınıfın kültürel ortamı da eleştirel düşünme ve öz eleştirinin gelişmesinde etkilidir. Özgür bir öğrenme ortamında, düşüncesini ifade ettiği için yerilmeyeceğini, alaya alınmayacağını bilen bir öğrenci kendi öğrenmesini daha kolay yapılandırır. Öğrenci aktif olarak öğrenme süreci üzerinde düşünerek, öğrenme stilini belirleyebilir. Konunun mahiyetine bağlı olarak öğrenme stratejileri geliştirebilir, sabır erdemi de öğrenilebilir.⁴⁸ Dolayısıyla bu öğrenme ortamında eleştirel düşünme ve öz eleştiri kültürü gelişebilir. Bu anlamda okullar, öğrencilerin kendilerini

⁴⁷ Ayhan Ercüment, “Dini Çeşitlilik Bağlamında Müslüman Toplumlarında Şiddeti Eleştiri ve Birlikte Yaşam Kültürü”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed. Mahsum AYTEPE- Teceli Karasu (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 510.

⁴⁸ Bülent Koca, “Müslüman Ailede Tahammül Eğitimi”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed. Mahsum AYTEPE- Teceli Karasu (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 131.

özgürce ifade ettikleri, düşüncelerini yönetebildikleri, öz eleştiri becerisi kazanabildikleri yerler olmalıdır.⁴⁹

Öğretmenin sınıf ortamında kullandığı öğretim yöntem ve teknikleri, eleştirel düşünme ve öz eleştiri becerilerinin gelişmesine katkı sağlamaktadır. Bu anlamda Din dersi öğretmenlerinin kullanabileceği bazı yöntem ve teknikler vardır. Bu tekniklerin ortak özellikleri; öğretim sürecinde öğrencilerin aktif olmalarını, bir olay ya da olguya farklı birkaç açıdan bakabilmelerini ve grup çalışmalarını desteklemeleridir. Ayrıca öğretmenin eleştirel okuma, aktif dinleme, serbest tartışma,⁵⁰ doğru soru sorma, analitik yazarlık, karşılaştırmalı analiz, 5N1K ve dinamik değerlendirme gibi aktivitelerle öğrencilerin bu becerileri kazanmalarına yardımcı olması gerekir.

Biz burada önemli gördüğümüz birkaç yönetime yer vermek istiyoruz.

Altı Şapkalı Düşünme Tekniği/ Altı Uygulama Ayakkabısı:

Altı şapkalı düşünme tekniği yeni fikirler üretmeyi, düşünceleri ve önerileri belli düzende sunmayı ve sistemleştirmeyi sağlamaya katkı sağlayan bir tekniktir. Çok yönlü, eleştirel, analitik ve yaratıcı düşünmeyi sağlayan bu teknik; uygulama, analiz, sentez ve değerlendirme basamaklarındaki hedef davranışların kazanılmasında kullanılabilir. Farklı renklerdeki şapkaların kullanıldığı bu teknikte, her şapka amacı ve bakış açısını temsil eder. Bu teknikte öğrencilere farklı renklerde şapkalar verilebileceği gibi, bir öğrenciye farklı şapkalar da verilebilir. Beyaz şapka ilgili soruna/olaya tarafsız, net bilgilerle ve nesnel olarak yaklaşmayı; kırmızı şapka duygusal, içgüdülere ve sezgilere dayalı bakmayı; siyah şapka şüpheci, zayıf, risk ve kötümserlik üzerinden değerlendirmeyi; sarı şapka iyimser, olumlu, avantaj ve getirilere yoğunlaşmayı; yeşil şapka farklı düşünmeyi, yaratıcılığı ve alternatif çözümler üretmeyi; mavi şapka farklı görüş ve önerileri sentezleyip sistemleştirip bir bakıma sonuç

⁴⁹ Hacer Ev, *Eleştirel Düşünme ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi* (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2014), 426.

⁵⁰ Mehmet Şahin, “Eğitimde Eleştirel Düşünme”, *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 7/3 (Ağustos 2018), 41.

çıkarmayı temsil eder. Din eğitiminde problem çözme etkinliği olarak altı şapkalı düşünme tekniğinden yararlanmak mümkündür.⁵¹

Altı Ayakkabı Uygulama tekniğinde; ise uygulamayı çağrıştırdığı için sembol olarak ayakkabılar kullanılmış ve teknik sembollere bağlı olarak altı ayakkabı uygulama tekniği şeklinde anılmaktadır. Farklı durumlar için farklı ayakkabı sembolleriyle uygulama yapılmaktadır. Lacivert resmi ayakkabı; rutin işleri ve resmi prosedürleri; gri spor ayakkabısı araştırma yapmayı, bilgi toplamayı ve delilleri kullanmayı; kahverengi yürüyüş ayakkabısı uygulamada inisiyatiflerden ve esneklikten faydalanarak sonuca ulaşmayı; turuncu lastik çizmeler acil müdahaleyi ve güvenliğin sağlanmasını; pembe ev terliği insanların duygu ve düşüncelerine karşı hassas olmayı; mor binici çizmesi ise uygulamada bir yetkinin sağladığı üstünlüğü kullanmayı temsil eder. Edward De Bono tarafından sistematize edilen altı şapkalı düşünme ve altı ayakkabı uygulama teknikleri bireylerin farklı açılardan bir olay/durumu değerlendirerek doğru olanı ya da doğruya yakın olan anlamı elde etmeyi amaçlar. Din eğitiminde bu yöntemler, öğrencilere dinî bir olayı farklı boyutlarıyla değerlendirme becerisi kazandırma imkânı sağladığından önemlidir. Ayrıca istişare, şura gibi pek çok İslâmî anlayışın kazanılmasına katkı sağlar.

Beyin Fırtınası: Beyin fırtınası, gerçek ya da kurmaca problemlere yönelik çözüm önerileri geliştirmek veya bir konuyu netleştirmek amacıyla kısa sürede uygulanan grup tartışma tekniğidir. İki etapta oluşmaktadır. İlk etapta sorunla ilgili bütün öğrencilerin katılımıyla kısa sürede çokça fikir üretilir. Söylenenlerin kalitesinden çok; sayıları ve olağan dışı olmaları önemlidir. İkinci etapta, üretilen fikirlerin eleştirel bakış açısıyla tasnifi yapılarak nitelikli çözümlere ulaşılır. Bu tekniğin sağlıklı uygulanabilmesi için öncelikle öğrencilerin kendi fikirlerini özgürce ifade edebilecekleri bir sınıf atmosferinin yaratılması gerekir. Bu teknikte, reddedilme, küçük düşme kaygıları yerine öz güven ve cesaret duyguları kazanan

⁵¹ Richard Paul- Linda Elder “The Miniature Guide to Critical Thinking: Concepts & Tools”,12; Şenşekerci - Bilgin, “Eleştirel Düşünme ve Öğretimi”, 34-35; Kılıç, “Eleştirel Düşüncenin Geliştirilmesinde Din Eğitiminin Rolü”, 438-439.

öğrenciler bir taraftan grup içerisinde kendilerini ifade ederken öte yandan da yaratıcı, özgün, farklı, çığgın fikirler geliştirebilirler.⁵²

Beyin fırtınası tekniğinde sorular, istenenin aksi şekline dönüştürülerek de uygulanabilir. Literatürde *ters beyin fırtınası* olarak isimlendirilen bu tip sorularla öğrencilerin düşünme melekeleri harekete geçirilebilir. Örneğin “Büyüklerle saygının, küçüklerle sevginin olmadığı bir dünya için neler yapılmalıdır?” sorusu ile öğrencilerin konu üzerinde düşünmeleri sağlanabilir.

Hz. Ömer henüz çocukken İbn-i Abbas’ı meclise dâhil etmiş ve ayetlerin kastettiği mananın anlaşılmasında yetişkinler gibi onun da görüşlerine başvurmuştur. Hz. Ömer, “Yeğenim görüşlerini söyle, kendini küçük görme” diyerek fikirlerini beyan etmede onu teşvik etmiştir. Bu örnekteki gibi öğretmenin her öğrenciye kendi düşüncelerini ifade etme ortamı sağlaması söz konusu becerilerin gelişmesine katkı sağlar.

Empati/ Tarihî Empati: Empati, bireyin kendisini karşısındakinin yerine koyarak o bireyin duygu ve düşüncelerini hissetmesi, onu anlamaya çalışması ve ona iletmesi sürecidir. Tarihsel empati ise bugünün değer yargılarından ve bakış açısından uzaklaşarak dönemin şartlarına uygun olarak geçmişte yaşayan insanların amaç, düşünce ve duygularını onların gözüyle anlama ve açıklama becerisidir. Çeşitli bilişsel beceriler ve eldeki kanıtları kullanarak empati yapabilen kişi, kendi zihinsel kapasitesini artırma yoluna girmiş olur. Başka bir deyişle kişi ne kadar farklı ve iyi empati yapabiliyorsa üst düzey zihinsel becerilerini o derece iyi kullanıyor demektir. Eğitimde daha çok soyut işlem döneminde uygulanan bu yöntem, birlikte yaşamaya da ciddi katkı sağlar. Empati yöntemiyle kişi, olayları farklı açılardan değerlendirme ve daha sağlam karar verme becerisi kazanır. Böylece eleştirel düşünme ve öz eleştiri yapma becerilerini kazanır. Hz. Peygamber tebliğ görevini yerine getirme sürecinde empati yönteminden çokça yararlanmışır. Örneğin zina yapmak istediğini belirten gence, buldurma yoluyla empati yaptırmış ve gence bu fikrin yanlış olduğunu buldurmuştur. Hz. Peygamber

⁵² Richard Paul- Linda Elder “The Miniature Guide to Critical Thinking: Concepts & Tools”; Şenşekerci -Bilgin, “Eleştirel Düşünme ve Öğretimi”, 34-35; Kılıç, “Eleştirel Düşüncenin Geliştirilmesinde Din Eğitiminin Rolü”, 438-439.

farklı kimselerin perspektifinden olayın nasıl görüldüğünü göstermeye çalışmıştır.

Keşfederek öğrenme (Buldurma): Buldurma yöntemi, öğrencilerin belli bir konudaki mevcut bilgilerinden hareketle yeni bilgilere ulaşmasını sağlayan bir yöntemdir. Buluş stratejisine dayanan yöntemde öğrencilerin tümevarım yoluyla ilkelere ve genellemelere ulaşması beklenir. Öğretmenden beklenen, mantıklı sorularla öğrencilerin yeni bilgiler edinmelerine aracılık etmektir. Bunun için öğretmenin, öğrencilerin hazırbulunmuşluklarını ve ön öğrenmelerini dikkate alarak öğretim sürecini yapılandırması gerekir. Buldurma yöntemi düşünme yeteneğini geliştirmede önemli katkı sağlayabilecek bir yöntemdir.

Buldurma yöntemi çok farklı şekillerde uygulanabilir. Bunlardan en dikkat çeken *sokratik tartışma tekniğidir*. Bu teknik, alaysı ve doğurtmaca aşamalarından oluşur. Alaysı aşamasında öğrencilerin doğru bildikleri yanlışların tespit edilmesi, doğurtmaca aşamasında ise ipuculu sorularla öğrencilerin yeni bilgiyi edinmeleri sağlanır. *Sokrat semineri* olarak bilinen teknik ise daha çok yazılı metinlerin anlaşılmasında uygulanır. Öğrencilerin metindeki düşünceleri bulmaları ve tahlil etmelerine dayanır. Sokrat seminerinde çember şeklinde oturan öğrenciler tartışarak metni birlikte anlamaya çalışırlar. Öğretmen rehberliğinde öğrencinin bilgiye ulaşması ve bilgiyi yapılandırması, öğrenciyi aktif kıldığından onun üst düzey zihinsel becerilerini kullanmasına katkı sağlar. Okunan parçanın kaynağı, gerekçesi delilleri, etkileri ve sonuçları tahlil edilir.⁵³ Bu yöntemlerle işlenen ders, öğrencinin daha sonra karşılaştığı olayları daha eleştirel değerlendirmesi ve kimi zaman öz eleştiri yapmasına katkı sağlar.

Cibril hadisi olarak bilinen hadiste melek Cebrail ve Hz. Peygamber arasında geçen diyalog buldurma yönteminin örneği olarak zikredilebilir.⁵⁴ Bu diyalog, Resullullah'ın aktif buldurma yöntemi ile

⁵³ Şahin, "Eğitimde Eleştirel Düşünme", 42.

⁵⁴ Cebrail: Ya Muhammed! Bana İslâm'ın ne olduğunu söyle? Hz. Peygamber: İslâm; Allah'tan başka ilah olmadığına, Muhammed'in de Allah'ın Resulü olduğuna şahadet etmen, namazı dosdoğru kılman, zekâtı vermen, Ramazan orucunu tutman ve gücün yeterse Beyt'i hac etmenddir. Cebrail: Bana imandan haber ver! Hz. Peygamber: Allah'a, Allah'ın meleklerine kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret

tebliğ vazifesini yaptığının göstergesidir. O, kişinin bilgilerinden hareketle doğruya ulaşması noktasında rehberlik etmiştir. Böylece kişi, eleştirel düşünme becerilerinden faydalanmış, daha sonra öz eleştiriyle hatasını kavramış ve nihai olarak bu süreci tövbe ile sonuçlandırmıştır.

Rol yapma: Öğrencilerin kendi duygu ve düşüncelerini bir başkasının kimliğine bürünüp o kişi gibi davranarak ifade ettikleri yaşantıya dayalı anlatım tekniğidir. Bu tekniğin temel amacı, başkalarının düşündüklerini, hissettiklerini ve davranışlarını anlamaya çalışmaktır. Başkalarının farklı durumlarda nasıl tepkide bulunacağını anlamak, bir olayın farklı açılardan nasıl görüldüğünü anlamaya yardımcı olur. İşbirliğini gerektiren bu teknik, gerçek dünyada da insanların birlikte yaşamasına ciddi katkı sağlar. Teknikle öğrenciler duygularını tanırlar ve düşüncelerinin bilincine varırlar. Bir bakıma öz eleştiri yapma fırsatı elde ederler. Bunlara ek olarak bu yöntem, sorunla baş etme, problem çözme, olaylara farklı açılardan bakma, empati yapma, toplumsal olayları derinlemesine kavrama gibi noktalarda öğrencilere katkı sağlayan bir tekniktir. *Drama (yaratıcı drama)* ise tiyatral ve doğaçlama tekniklerinden yararlanılarak bir olay, fikir, durum veya yaşantının oyunsu süreçlerle canlandırılmasıdır.

Öğrencilerin hayal dünyalarını ve yaratıcılıklarını kullanmalarına imkân sağlayan bu teknik, rol yapmadan farklı olarak sabit bir metne dayalı olmaktan ziyade doğaçlamaya dayalıdır. Başka bir deyişle rol oynamada roller önceden dağıtılıp öğrencilerin o rollere bürünmeleri için zaman verilirken, dramada öğrenci verilen rolü istediği şekilde canlandırabilmektedir. Rol oynama ve drama teknikleri öğrencileri akıllarını kullanmaya, başkalarını anlamaya, böylece birlikte yaşama becerisi geliştirmeye sevk eder. Bu teknikte öğrenciler öğrenmeyi, eğlenme ve deneyimlemeyle gerçekleştirdiklerinden öğrenme kalıcı olur.

gününe inanman, bir de kadere, hayrına şerrine inanmandır. Cebrail: Doğru söyledin. Bana ihsandan haber ver! Hz. Peygamber: Allah'a O'nu görüyormuşsun gibi ibadet etmendir. Çünkü her ne kadar sen onu görmüyorsan da o seni muhakkak görür. Cebrail: Bana kıyametten haber ver! Hz. Peygamber: Bu meselede kendisine sorulan, sorandan daha çok bilgi sahibi değildir. Cebrail: O hâlde bana alâmetlerinden haber ver. Hz. Peygamber: Cârîyenin kendi efendisini doğurması ve yalın ayak, çıplak, yoksul koyun çobanlarının bina yapmakta birbirleriyle yarış ettiklerini görmendir

Entelektüel Normlar Etkinliği: Entelektüel normlar, bir kimsenin herhangi bir konu hakkında düşünürken, düşüncesini daha nitelikli yapmak için dikkate alması gereken unsurlar olarak değerlendirilebilir. Bunlar; açıklık, kesinlik, belirginlik, akla uygunluk, derinlik, yoğunluk, mantıklılık, anlamlılık ve dürüstlüktür.⁵⁵ *Açıklık*; öğrencilerin açık ve açık olmayan ifadeler arasındaki ayrımı yapma becerileri kazanmaları için öğrencilere açık olmayan ifadeler verilerek, ifadenin içerebileceği olası anlamları bulma işlemini ifade eder. *Kesinlik*, öğrencilerin her açık ifadenin kesin olmayabileceğini keşfetmelerini ifade eder. Bunun için öğrencilere açık olmasına karşın kesin olmayan olgusal bildireler verilerek, bildirgenin içeriğini araştırmaları ve elde edilen bulguları sözlü ya da yazılı olarak ifade etmeleri istenir. *Belirginlik*, öğrencilerin belirli bir probleme yönelik belirgin bir bilgi birikimi olmaksızın problem çözenin olanaksız olduğunu sağlamak için uygulanır.

Akla uygunluk, öğrencilerden önce belirli bir koşul, sorun ya da tartışmalı durumu tanımlamaları; ardından açık, kesin ve belirgin olmasına karşın koşullara, soruna ya da tartışmalı duruma uygun olmayan bir durumu bulmaları istenir. *Derinlik*, öğrencilerin açık, kesin, belirgin, koşullara uygun fakat yüzeysel ifade içeren bir metin üzerinde çalışmaları ve bu metinde yer alan temel problemi ifade etmeleri sağlanır. Ardından, temel problemi nasıl aktardığıının ve yaklaşımın neden yüzeysel olduğunun açıklanması ve problemin başka nasıl ifade edilebileceğinin sözlü ya da yazılı olarak tanımlanması istenir.

Yoğunluk, öğrencilerin farklı argümanlara göre farklı yargılar geliştirilebilen bir ifade üzerinde çalışmaları sağlanır. Ardından, her bir yargı için ayrıntılara girilmesi ve kişisel görüşlerin bir kenara konularak her bir yanıtın formüleştireilmesi istenir. Daha sonra yargılardan her birinin bu yargıyı benimseyen birinin gözüyle sunulması sağlanır. *Mantıklılık*, öğrencilerin mantıksız bir düşünce içeren bir metin üzerinde çalışmaları sağlanır. Ardından, düşüncenin dayandığı konunun, mantıksız olduğuna inanılan düşüncenin neden öyle olduğunun ve bu düşüncenin temel bulgularının neler olduğunun

⁵⁵ Erkan Şenşekerci-Asude Bilgin, “Eleştirel Düşünme ve Öğretimi”, *Uludağ Üniversitesi Fen-edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14/1 (2008), 34-35,

açıklanması istenir. *Anlamlılık*, öğrencilerin öncelikle alışılmış etkinliklere nazaran anlamlı etkinliklere ne kadar zaman harcadıklarını düşünmeleri sağlanması işlemidir. *Dürüstlük*; öğrencilerden evrensel entelektüel normlar konusunda geliştirmiş oldukları varsayımları gözden geçirmeleri ve bu varsayımların duruma uygun olup olmadıklarına karar vermeleri istenir. Ardından, duruma uymayan varsayımların her biri için, bağlama uygun yeni varsayımlar geliştirmeleri sağlanır.⁵⁶

Tartışma: Demokratik tutum, sosyalleşme ve birliktelik ruhu kazandırmanın yanında öğrencilerin eleştirel düşünme ve öz eleştiri yapma becerilerinin gelişiminde önemli bir yöntemdir. Tartışma yöntemine dair Kur'an'da örnek bulmak mümkündür.⁵⁷ Dahası İslâm tarihinde de eğitim öğretimin en önemli yöntemlerinden biri olmuştur.⁵⁸ Bu yöntem Müslümanların Müslüman olmayan diğer halklara karşı hoşgörü edinmelerine katkı sağlamıştır.⁵⁹ Ayrıca, Kur'an tartışma usulüne dair örneklerle de yer vermiştir. “*Sen (kötülüğü) en güzel olan davranışla sav; o zaman bir de göreceksin ki seninle aranızda düşmanlık bulunan kimse kesinlikle sıcak bir dost oluvermiş!*”⁶⁰ ‘*Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış. Kuşkusuz rabbın, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bulunanları*

⁵⁶ Richard Paul- Linda Elder “The Miniature Guide to Critical Thinking: Concepts & Tools”,12 (Erişim 4 Aralık 2020). Şenşekerci - Bilgin, “Eleştirel Düşünme ve Öğretimi”, 34-35; Kılıç, “Eleştirel Düşüncenin Geliştirilmesinde Din Eğitiminin Rolü”, 438-439.

⁵⁷ Ra'd,13/16; A'raf, 7/106; Enbiya, 21/59-67; En'am, 6/108.

⁵⁸ Makdisi, İbni Akil'in kendi fıkıh kitabında kullandığı yöntemi şöyle izah ettiğini belirtir: Bu eserimde şöyle bir metot izledim: Mantıki bir sırayla önce kendi görüşlerimi (mezahib) , ardından delilleri (hucec), sonra itirazları (es'ile), ardından itirazlara verilen cevapları (ecvibe) sonra (karşı tezi benimseyenlere ait) sözde delilleri (şübeh), ardından bu (yanlış delilleri çürütmek için verilen) cevapları (ecvibe) sundum. Amacım yeni başlayanlara tartışma metodunu öğretmektir. George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*. terc. Ali Hakan Çavuşoğlu-Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015),170.

⁵⁹ Sadrettin Buğda, “İslâm Hukuk Düşüncesinde Tahammül ve Hoşgörü Bağlamında Zimmilerin Dini Yaşam Hakları”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed. Mahsum AYTEPE- Teceli Karasu (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 413.

⁶⁰ Fussilet, 41/35.

da çok iyi bilir.⁶¹ De ki (Habibim) işte bu benim yolumdur. Ben insanları Allah'a (körü körüne değil) bir basiret üzere davet ediyorum. Ben de bana tabi olanlar da (böyleyiz)⁶²

Ayetlerde de görüldüğü gibi tartışma tekniğini uygularken güzel bir üslup ve akli dayanaklarla temellendirmeye riayet etmek esastır. Günümüz din eğitiminde tartışma yöntemi; çember, panel, zıt panel, münazara, kartopu, akvaryum, sempozyum, forum, açık oturum, hızlı tur gibi pek çok şekilde uygulanabilir. Önemli olan öğrencilerin kendi öğrenmelerinin sorumluluklarını almaları ve olası eksikliklerini görmelerinin sağlanmasıdır.

Netice

Eleştirel düşünme, hakikati anlamak için akli işlevselleştirmek ve doğruyu yanlıştan ayırt etmek amacıyla kişinin kendi düşünce sistemindeki yapıları ustaca yönetmesi şeklinde tanımlanabilir. Küreselleşen dünyada bilgi yığınları arasında doğruyu bulmak, dini kendi siyasi emelleri için kullanmak isteyenlere karşı uyanık olmak, farklılıklara karşı tahammül geliştirmek, taklitten ve taassuptan uzak dini bir anlayış geliştirmek için eleştirel düşünme becerisi edinmek şarttır. Eleştirel düşünme becerisini edinmek beraberinde öz eleştiri yapmayı da gerektirir.

Öz eleştiri, eleştirel düşünmeye bağlı olarak kişinin kendini adilce sorgulaması anlamına gelir. Bu sorgulama esnasında kişinin kendisini kıyaslayacağı ölçüt Kur'ân ve Sünnet merkezli olmalıdır. Öz eleştiri neticesinde gerekirse tövbe mekanizması işletilmelidir. Bununla birlikte eleştiride olduğu gibi öz eleştiride de İslâmî usul takip edilmelidir. Aksi durumda batıda olduğu gibi öz eleştiri, öz suçlamaya dönüşebilir.

Kur'ân ve sünnet insana bahşedilen aklın kullanılması noktasında gerek kevnî ayetlerden gerekse kitabî ayetlerden dersler çıkarılarak hareket edilmesi gerektiğini vazedir. Din eğitimi Kur'ân'ın bu yaklaşımını ve eğitim bilimlerindeki verileri dikkate alarak eleştirel düşünme ve öz eleştiri becerilerini muhatabına kazandırmak için yeni yol ve yöntemler geliştirmek zorundadır. Çünkü şuan toplumda asıl

⁶¹ Nahl, 16/125.

⁶² Yusuf, 12/108.

sorun eleştirme değil, öz eleştirme yetersizliğidir. Öz eleştirme becerisi aynı zamanda tahammül anlayışının kazanılmasında temel unsurdur.

Eleştirel düşünme ve öz eleştiri becerilerinin bütün toplumca kazanılması hususunda, öğretmen yetiştirmeden farklılıklara tahammül gösteren uygun bir sınıf kültürüne kadar eğitsel tüm unsurların bu anlayışla düzenlenmesi önemlidir. Dil ve düşünce arasındaki irtibat dikkate alınarak din dilinin hem zenginleştirilmesi hem de kullanım usulü noktasında hassas davranılmalıdır. Ayrıca öğrenme ortamında öğrencilerin akıllarını işlevselleştirecek aktiviteleri öncelemek esas olmalıdır. Bunun için altı şapkalı düşünme tekniği, beyin fırtınası, sokratik tartışma, entelektüel normlar etkinliği, tartışma gibi yöntem/tekniklere yer verilebilir.

Kaynaklar

Aktaş, Hamza. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Empati Düzeyleri İle Öğretmen Özyeterlik Düzeyleri Arasındaki İlişki”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8/109 (2020), 47-64.

Akto, Akif. “Eleştirel Düşüncenin İnşasında Temel Bir Dinamik Olarak Kur’ân”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. ed. Mahsum Aytepe-Teceli Karasu. II/579-601. İstanbul: Ensar Yayınları: 2019.

Ali, Muhammed Mümtaz. “Eleştirel Düşünme ve İslâmî Yöntem”. çev. Hülya Çınar. *Türk Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 3/2 (2014),156-172.

Arca, Abdullah. “Kerramiyye’nin Antropomorrist Allah Tasavvurna Fahrettin Razi’nin Yönelttiği Eleştiriler”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. ed. Mahsum Aytepe-Teceli Karasu. II/245-262. İstanbul: Ensar Yayınları: 2019.

Aydın, Yusuf. “Ortadoğu’da Toplumsal Barışın Sağlanmasında Yüksek Din Öğretimi Kurumlarının Rolü: Ürdün Örneği”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. ed. Mahsum Aytepe-Teceli Karasu. II/413-419. İstanbul: Ensar Yayınları: 2019.

Batar, Yusuf. “Kur’ân’da Eleştirel Düşünme Eğitimi- Kavramsal Bir Analiz”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. ed. Mahsum Aytepe-Teceli Karasu. I/55-73. İstanbul: Ensar Yayınları: 2019.

Bilgin, Abdülcelil. “Anlam Değişmeleri Bağlamında “Eleştiri” Kavramının Eleştirisi”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. ed. Mahsum Aytepe-Teceli Karasu. I/44-53. İstanbul: Ensar Yayınları: 2019.

Buğda, Sadrettin. “İslâm Hukuk Düşüncesinde Tahammül ve Hoşgörü Bağlamında Zimmilerin Dini Yaşam Hakları”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. ed. Mahsum Aytepe-Teceli Karasu. III/403-414. İstanbul: Ensar Yayınları: 2019.

Cox, Brian J. vd. “Self-Criticism, Maladaptive Perfectionism, And Depression Symptoms İn A Community Sample: A Longitudinal Test Of The Mediating Effects Of Person-Dependent Stressful Life Events”. *Journal Of Cognitive Psychotherapy: An International Quarterly*, 23/4 (2007) ,336-349.

Çorapçıgil, Alper. “Öz Değerlendirme Destekli Fizik Laboratuvar Uygulamalarının Üniversite Öğrencilerinin Eleştirel Düşünme Eğilimlerine

Etkisi”. Sakarya: Sakarya Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Yüksek Lisan Tezi, 2014.

Doğan, Tayfun vd. “Öz-Eleştiri ve Mutluluk”. *Kastamonu Eğitim Dergisi*. 21/1 (Ocak 2013), 391-400.

Deniz, M. Engin vd., “Öz-Anlayış, Yaşam Doyumu, Negatif ve Pozitif Duygu: Türk ve Diğer Ülke Üniversite Öğrencileri Arasında Bir Karşılaştırma”. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 12/23 (Haziran 2012), 428 – 446.

Demir, Muharrem. “Kur’ân’da Tevazu Kavramı”, Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Elmas, Habibe. “Kur’ân ve Hadislerde Hz. Peygamber’e Yöneltilen Eleştiriler ve Hz. Peygamberin Tavrı”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. ed. Mahsum Aytepe-Teceli Karasu. I/159-169. İstanbul: Ensar Yayınları: 2019.

Eğmir, Eray. “Öğretmen Eğitiminde Yansıtıcı Düşünme Uygulamalarına İlişkin Türkiye’de Yapılmış Çalışmaların Analizi”. *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 19/1 (2019), 194-212.

Ercüment, Ayhan. “Dini Çeşitlilik Bağlamında Müslüman Toplumlarında Şiddet, Eleştiri ve Birlikte Yaşam Kültürü”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. ed. Mahsum Aytepe-Teceli Karasu. I/505-520. İstanbul: Ensar Yayınları: 2019.

Ev, Hacer. *Eleştirel Düşünme ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi*. İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2014.

Gülaçar, İzzet. “Gazzâlî’de Eleştirel Yöntem- el-Munkız Mine’ d Delal Örneği”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. ed. Mahsum Aytepe-Teceli Karasu. III/503-511. İstanbul: Ensar Yayınları: 2019.

İnan Kılıç, Ayşe. “Eleştirel Düşüncenin Geliştirilmesinde Din Eğitiminin Rolü”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. ed. Mahsum Aytepe-Teceli Karasu. I/425-443. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.

Karasu, Teceli. *Din Eğitiminde İşlevsel Akıl*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020

Karasu, Teceli. “Din Eğitiminden Eleştirel Düşünme Eleştirisi”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlak*. ed. Mahsum Aytepe-Teceli Karasu. I/43-456. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.

Koca, Bülent. “Müslüman Ailede Tahammül Eğitimi. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. ed. Mahsum Aytepe-Teceli Karasu. II/125-148. İstanbul: Ensar Yayınları: 2019.

Kökdemir, Doğan. “Eleştirel Düşünme: Kapsamı ve Eğitimi” (Erişim 5 Aralık 2020). http://elyadal.org/docs/kokdemir_ed.pdf.

Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*. terc. Ali Hakan Çavuşoğlu-Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Nosich, Gearld M. *Disiplinlerarası Eleştirel Düşünme Rehberi*, çev. Birsal Aybek. Ankara: Anı Yayıncılık, 2018.

Paul, Richard- Elder, Linda “The Miniature Guide to Critical Thinking: Concepts & Tools”, 1-22, (Erişim 4 Aralık 2020). https://www.criticalthinking.org/files/Concepts_Tools.pdf;

Paul, Richer - Elder, Linda. *Minik Eleştirel Düşünme Kılavuzu Minik Eleştirel Düşünme Kılavuzu Kavramlar ve Araçlar*. çev. Merih Bektaş Fidan. (Erişim 2 Aralık 2020). https://www.criticalthinking.org/files/Turkish_CT_Concepts_Tools.pdf

Seferoğlu Sadi – Akbiyık, Cenk.“Eleştirel Düşünme ve Öğretimi”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30/30 (2006), 193-200.

Şahin, Mehmet. “Eğitimde Eleştirel Düşünme”. *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 7/3 (Ağustos 2018), 40-49.

Şenşekerci Erkan - Bilgin, Asude. “Eleştirel Düşünme ve Öğretimi”. *Uludağ Üniversitesi Fen-edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14/1(2008), 15-43.

Topaloğlu, Bekir. “Tövbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 3 Aralık 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tovbe#1>

Turşak, Musa. “Dinî Kişiliğin Oluşmasında Özeleştirinin Etkisi”. *Ağrı İslâmî İlimler Dergisi* 1/1 (2017), 127-140.

Türk Dil Kurumu. Erişim 1 Aralık 2020. <https://sozluk.gov.tr/>

Yıldız, Rıfat. “Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakına Fıkhi Yaklaşım”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. ed. Mahsum Aytepe-Teceli Karasu. I/387-401. İstanbul: Ensar Yayınları: 2019.

NAHL 125. ÂYETİ BAĞLAMINDA HAKKA DAVET METODU, HOŞGÖRÜ VE ELEŞTİRİ AHLÂKI

Beşir ÇELİK*

Giriş

İslâm, hayatın bütün yönlerini içine alan evrensel bir din olup hükümlerini Kur’ân ve Sünnet’ten almaktadır. Hz Peygamber’in (sav) sîreti, hayatın her alanında davetçiler için örnektir. İslâm Peygamberi tebliğ görevini yerine getirirken insanlara karşı nasıl hoşgörülü ve merhametli bir kişiliğe ve tahammül ahlakına sahip olduğunu bizzat Kur’ân dile getirmektedir¹. Onun sîretine ve ondan sonra hilafet makamına gelenlerin hayatına baktığımızda aynı durumu görüyoruz. Hz. Peygamber, Taif’ten dönerken kavminin yaptıklarına “*Rabbim! Sen kavmime hidâyet ver, onlar bilmiyorlar.*” diyerek onlara bedduadan kaçınması, sabır ve tahammül ahlakının güzel bir örneğidir. Hz. Ömer’in halife seçilirken sarf ettiği “yanlış yaptığımızda ne yaparsınız?” sorsuna, bir sahabenin “seni kılıcımızla düzeltiriz” demesi; yine Hz. Ömer’in yapacağı yanlışlarından kendisini haberdar etmesi için bir haberci tutması; bir kişinin 7. Abbasi halifesi olan Me’mun’u sert ve yüksek sesle eleştirmesi üzerine halifenin: “Allah senden daha hayırlısını (Hz.Musa ve Harun’u) benden daha kötü ve zalim olana (Firavun’a) gönderirken dahi yumuşak bir dille konuşmasını tavsiye ettiğini hatırlatması, İslâm’ın tenkit ve tahammül ahlakına dair aklımızda kalan birkaç güzel örnektir. İslâm’ın ve Kur’ân’ın hakka davet metodundun temelinde bu hoşgörü ahlakı vardır.

İslâm davetçisinin en önemli vasıflarından birisi, sert değil yumuşak olması, durumlara ve olaylara sağduyulu yaklaşması, meşakkat ve eziyetlere karşı sabırlı olmasıdır. Davetçinin, mü’minlere

* Dr. Öğretim Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, bcelik56@hotmail.com

¹ Bkz. Âl-i İmrân, 3/159; et-Tevbe, 9/128; Kalem, 68/4

karşı şefkatli ve merhametli olmasının yanında, farklı görüş sahiplerine dahi yumuşak davranması gerekmektedir². İslâm'a davet ahlakını ve esaslarını içeren Nahl 125. ayeti üzerinde durmak istiyoruz.

1.Nahl Suresi ve 125. Ayetin Tahlili

1.1.Nahl Suresi

En-Nahl, Kur'ân'ın on altıncı suresi olup 128 ayettir. Sure, son üç ayeti hariç Mekke de nazil olmuştur. Sûre, ismini 68. âyette zikredilen “bal arısı” manasına gelen “*en-Nahl*” kelimesinden almıştır.

Surenin muhtevasına baktığımızda, ulûhiyet, vahiy, kıyamet ve hesap günü gibi dinin temel konularına yer verildiğini görürüz. Daha sonra gökte ve yerde Allah'ın varlığının ve kudretinin delillerine değinilir. Ardından Allah'ın nimetlerine şükreden ve nankörlük edenlerin akıbetleri hatırlatılarak insanlar uyarılır. Sürede ayrıca adalet, ihsan, sözünde durma, yemin, haram ve helaller, tövbe etmek gibi dinî ve ahlâkî konular üzerinde durulmaktadır.

1.2. 125. Ayetin Meali ve Tahlili

1.2.1. Meali

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

“(Resûlüm!) Sen Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış. Kuşkusuz senin Rabbin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir.”³

1.2.2. Nüzul Sebebi

Müfessirlerin ayetle ilgili görüşlerine geçmeden önce ayetin nüzul sebebine değinmek istiyoruz. İbn Abbas'a dayandırdığı bir rivayete göre Vahidi, ayetin nüzul sebebi olarak şu olayı zikreder:

“Müşrikler, Uhud günü ölümlerin bulunduğu yerden ayrılınca, Hz. Peygamber de ayrıldı ve gördüğü manzara onu çok üzdü. Amcası

² Ebu'l A'lâ el-Mevduği, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, Çev. Dr. N. Ahmet Asrar, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2019), 717-720.

³ *Kur'ân Yolu, (Türkçe Meal ve Tefsir)*, çev. Prof Dr. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), en-Nahl 16/125.

Hamza'nın karnı yarılmış, burnu ve kulakları kesilmiş ve kendisine işkence yapılmıştı... Bunun üzerine Allah Resulü, "onun yerine onlardan (müşrikleri kast ederek) yetmiş kişiyi öldüreceğim." dedi. Sonra bir örtü isteyerek yüzüne örttü, ama (küçük olduğundan) ayakları örtünün altından çıktı. Ayaklarının üzerine de bir miktar ızdır ağacı koyarak örttüler, sonra da onu önüne koyarak on tekbirle (cenaze namazını) kıldılar. Kılınan cenaze namazından sonra şehitler -ki sayıları yetmiş idi- birer birer getirilip Hamza'nın yanına konuldu ve hepsine ayrı ayrı cenaze namazı kıldı. Böylece Hamza üzerine yetmiş namaz kılmış oldu. Şehitler defn edilip Hz. Peygamber oradan ayrılırken "Sabret, senin sabrın ancak Allah içindir" kısmına kadar olmak üzere "Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et..." âyetleri nazil oldu⁴.

1.2.3. Ayette Vurgulanan Kavramlar ve Emredilen Hususlar

Ayetin muhtevasını oluşturan belli başlı kavramları şöyle sıralayabiliriz: Davet, Hikmet, Mevize-i Hasene, Cidal / Mücadele, Delalet ve Hidayet.

1.2.3.1. Da'vet

Davet kelimesi, Arapça'da mastar olup sözlükte "seslenmek, çağırmak, adlandırmak, dua veya beddua etmek, ziyafete çağırmak, propaganda yapmak" gibi manalara gelir. Terim manası ise, "İslâm dinini yayma, Müslümanları dinî görevlerini yerine getirmeye ve İslâm esaslarının uygulanmasına çağrı" anlamına gelir.⁵ Kur'ân-ı Kerîm'de, 'دعا' kelimesi, yardım ve mağfiret dilemek, ibadet etmek, dua etmek, yalvarmak, bir işe sevk ve teşvik etmek, yardım istemek gibi manalara gelir⁶.

Kur'ân' da da'vet kelimesi altı âyette geçmekte olup aynı kökten değişik türevleri *ikiyüz beş* defa kullanılmıştır. Müslümanlığın yayılması ve ilkelerinin uygulanması da'vet faaliyetine bağlandığıın-

⁴ Ali b. Ahmed el-Vahidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*. (Damam: Daru'l Islah, 1992), 282-283.

⁵ Râğib el-İsfahânî, de'â" md.; *el-Müfredât*, Tahkik Safvan Adnan, Daru'l Kalem, Dımışk, 5. Basım, 2011, 315; İbn Manzûr, "d'av", "*Lisânu'l-'Arab*, Dâru'l Maarif, Kahire, ts. 2/1385-86; Mustafa Çağrıncı, "davet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 09 Mart 2021).

⁶ İbn Manzûr, "dea"

dan İslâm dinine “*da’vet dini*” (dinü’-d-da’ve) denilmiş ve da’vet müslümanların kaçınılmaz görevlerinden sayılmıştır. Nitekim “*Sizden öyle bir cemaat bulunsun ki -onlar insanları- hayra da’vet etsin; iyiliği emredip kötülükten sakındırsın*”⁷ mealindeki ayet-i kerime davetin içtimaî bir vazife olduğunu açıkça göstermektedir⁸. Ayette sözü edilen davet; Allah yoluna, İslâm’a ve İslâm esaslarının uygulanmasına yapılan bir çağrı olup hiçbir zorlama olmaksızın, İslâm’ın tüm insanlara ulaştırılmasıdır. Yine ayette, davetçiye düşen görevin, davet ilkelerini göz önünde bulundurarak Allah’ın yoluna hikmetle, güzel öğütle çağırarak ve en güzel şekilde mücadele etmek olduğu vurgulanmıştır.

Hiz. Peygamber’den (sav) yapması istenen tebliğ, hem müslümanlara, hem de gayr-i müslimlere Kur’ân hakikatlerinin anlatılmasıdır, yani davettir. Zira Ona indirilen Kur’ân, tek bir grubun değil, tüm insanların hidayet ve saadeti için gönderilmiştir. Dolayısıyla yukarıdaki ayette geçen davet faaliyetinin kapsamına bütün insanlar girmektedir. Çünkü davetin kimlere yönelik olarak yapılacağı açıkça belirtilmemiştir⁹.

Kur’ân ayetlerine bakıldığında¹⁰, davet ve tebliğ metodunun uygulanmasında belli esaslar görülmektedir. Bunlar:

a. Yapıcı ve yumuşak bir üslup. Hakikatı muhataba tebliğ ederken, onun enaniyetini tahrik etmeden yumuşak bir üslup kullanmak¹¹.

b. Da’vetin herkesi kapsamaması.

1.2.3.2. Hikmet

Hikmet için değişik tarifler yapılmıştır. Rağıb el-İsfahani, *hikmet* terimini “*ilim ve akılla gerçeği bulma*” şeklinde tanımlamaktadır. Ona

⁷ Âl-i İmrân, 3/104

⁸ Çağrıcı, “davet”.

⁹ Ahmed Önkâl, “da’vet”, Şamil İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: Akit Yayınları, 2000), 2/80.

¹⁰ Bkz en-Nahl, 16/125 ; Tâhâ, 20/44

¹¹ Allah, Hiz. Mûsâ ve Hârûn’u Firavun gibi hakikaten azmış ve doğru yoldan sapmış birine gönderirken bile, yumuşak bir üslup kullanmalarını tavsiye etmiş ve şöyle buyurmuştur: “*Ona yumuşak söz söyleyin. Belki o, nasihat dinler veya Allâh’tan korkar.*”(Taha, 20/44)”

göre, hikmet Allah için kullanıldığında “eşyayı bilmek ve onu en sağlam ve kusursuz biçimde yaratmak”; insan için kullanıldığında “mevcudatı bilip hayırlar işlemek” anlamına gelmektedir. Hikmete “Kur’ân tefsiri, Kur’ân ilmi” ve “nübüvvet” karşılıkları da verilmiştir¹².

İbn Manzur, hikmetin özellikle Allah’a nisbeti halinde “en değerli varlıkları en üstün bilgiyle bilmek” mânasına geldiğini belirtir¹³.

Zemahşerî, Allah’ın dilediğine büyük bir hayır olarak verdiği hikmeti (Bakara, 2/269) “ilim ve amel uygunluğu” şeklinde yorumlamıştır¹⁴.

Müfessir er-Razi, konumuz olan en-Nahl 16/125. ayette geçen hikmeti “kesin delillere dayanan bilgi” şeklinde açıklar. O, Zemahşeri gibi Lokman’a verildiği bildirilen hikmetin (Lokman, 31/12) *ilim-amel uygunluğu* olduğu görüşündedir¹⁵.

Mukatil b. Süleyman’ın (ö. 150/767) el-Vücûh ve’n-Nezâir adlı eserinde, hikmetin beş vechi olduğunu belirtmektedir:

1. Kur’ân’da emir ve nehiy kipleriyle geçen öğütler (bkz. el-Bakara 2/231; Âl-i İmrân 3/48; en-Nisâ 4/113),
2. Anlayış (fehm) ve ilim anlamında hüküm. (bkz.Meryem 19/12),
3. Nübüvvet (bkz.el-Bakara 2/251; en-Nisâ 4/54; Sâd 38/20),
4. Kur’ân’ın tefsiri (bkz. el-Bakara 2/269),
5. Bizzat Kur’ân (bkz. en-Nahl 16/125)¹⁶.

Cürcanî, *et-Ta’rifat* isimli eserinde hikmet için şu manaları verir: “Kendisinde eşyanın hakikatinden bahsedilen bir ilim; aklın aşırılıklardan uzak, itidal halindeki bilme gücü; ilim, icad ve fiiller;

¹² el-İsfahani, “hkm”, 249

¹³ İbn Manzûr, “hkm”, 2/951-954

¹⁴ Ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, Tahkik: Şeyh Adil Ahmed, (Riyad: Mektebetü’l Abikân, 1. Basım, 1998), 1/500

¹⁵ Er-Razi, *Mefatihü’l Gayb*, (Beyrut: Daru’l Fikr, 1. Basım, 1981), 25/145-146.

¹⁶ İlhan Kutluer, “hikmet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 09 Mart 2021).

helal ve haramın bilinmesi; hakka uygun söz; akla uygun ve gereksiz doldurmalarından arınmış söz; amelle beraber ilimdir”¹⁷.

Kur’ân-ı Kerîm’de hikmet, on yerde kitap kelimesiyle beraber olmak üzere yirmi defa geçmektedir. Ayrıca, üç defa “*mülk*”, birer defa da *mev’iza*, *hayır* ve *âyet* kelimeleriyle birlikte kullanılmıştır; “*hikmetün bâliga*” terkibi ise bizzat Kur’ân-ı Kerîm’i ifade eder¹⁸.

1.2.3.3. Mev'iza

Ayette yer alan davet araçlarından biri de “*mev’ize*”dir. Çoğulu *mev’iz* olan mevize birisine öğüt, nasihat edip, kalbini yumuşatacak ve Allah’ın vereceği cezadan sakındıracak şeyleri hatırlatmak anlamında bir tabirdir.

Mev’ize kelimesi ve fiil olarak türevleri, Kur’ân’ın çeşitli ayetlerinde “*öğüt, nasihat, öğüt vermek ve nasihat etmek*” anlamlarında kullanılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’in mü’minler, muttakiler için bir hidayet kaynağı ve bir öğüt olduğunu bildiren ayetler, asıl öğüt kaynağının Kur’ân olduğuna dikkati çeker.¹⁹

Allah Rasülü, dinin nasihatten ibaret olduğunu bildirmiş²⁰ ashab-ı kiramın talim ve terbiyesi, gerek Mescid-i Nebevî’de, gerek evlerde ve gerekse dışarıda yapılan sohbet, mev’ize ve öğütlerle gerçekleşmiştir²¹.

1.2.3.4. Cedel

Ayetteki davet şekillerinden biri de “*cedel*” dir. Sözlükte, “*ipi sağlamca bükmek; birini sert bir yere düşürmek; düşmanlık veya tartışmada çetin olmak, cephe almak*” gibi anlamlara gelen *cedl* veya *cedel* kökünden isim olup Latince’deki “*dialectica*” kelimesinin Arapça karşılığıdır. Terim olarak mantık, felsefe ve ilgili diğer ilimlerde farklı şekillerde tarif edilir. Mantıkta *cedel*, “*meşhur olan*

¹⁷ Cürcani Seyid Şerif, *et-Ta’rifat*, “hikmet”, (Beyrut: Daru’l Kütübi’l İlmiyye, 2. Basım, 2003), 96

¹⁸ Kutluer, “hikmet”.

¹⁹ Bkz. el-Bakara, 2/66; Âli İmrân, 3/138; el-Mâide, 5/46; Hûd, 11/120; en-Nûr, 24/34.

²⁰Ebu’l Hüseyin Müslim b. Haccac b. Muslim el Kuşeyri en-Nisabûri, *Sahih-u Müslim*, (Riyad, Daru’s-Selam, 2000), “İmân”, 23 (No. 95)

²¹ Hamdi Döndüren, “Mev’ize”, Şamil İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: Akit Yayınları, 2000), 5/220.

(meşhurat) ve doğru kabul edilen (müsellemat) öncüllerden oluşmuş kıyas” demektir. Felsefe ve kelâmda genellikle “bir düşüncedeki çelişkileri tartışarak gösterme sanatı” diye tanımlanır. Ayrıca cedel, bir tezin doğruluk veya yanlışlığını göstermek amacıyla yapılan tartışma kurallarından bahseden ilmin adı olarak da kullanılmıştır.

Kur’ân’da iki yerde *cedel*, iki yerde *cidâl*, yirmi altı yerde mücâdele kökünden türeyen değişik şekiller kullanılmıştır. Tartışmada başvurulan ve “*delil*” anlamına gelen hüccet, sultan, burhan gibi kelimeler altmış yerde geçmektedir²².

Münazara ve hilâf ilimleri de cedel gibi tartışma kurallarını inceleyen alanlar olmakla birlikte aralarında bazı farklar vardır²³.

1.2.3.5. Hidâyet ve Dalâlet

Ayetin sonunda Allah “*Şüphesiz ki Rabbin, yolundan sapanları da hidayete erenleri de en iyi bilendir.*” buyurur. Burada iki önemli kavrama vurgu yapılmıştır. Bunlar hidayet ve dalalet kavramlarıdır.

Hidayet, dünya ve ahiret mutluluğuna götüren yol anlamındadır. Hidâyet (hüdâ, hedy) “*doğru yola girmek, doğru yolu göstermek*” manasında mastar, “*doğru yol, kılavuzluk*” anlamında isim olarak kullanılır ve “*amaca ulaştıracak yolu gösterme, bu yol için kılavuzluk etme*” diye de tanımlanabilir. Kur’ân’da hidayet kelimesi yer almamakla birlikte *hüdâ* seksen beş yerde geçmektedir. Bu kavram Kur’ân’da, çeşitli fiil sığalarının yanı sıra *hadi*, *hüdâ*, *mühtedi* isimleriyle birlikte üç yüzden fazla yerde tekrarlanmakta ve daha çok Allah’a izafe edilir²⁴.

Dalalet ise, haktan yüz çevirip bâtıla yönelme, ilâhî buyruklara aykırı davranma anlamına gelen bir terimdir. “*Dalâl*” veya “*dalâlet*”

²² Yusuf Şevki Yavuz, “cedel”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 09 Mart 2021).

²³ Münazara ilmi, dinî veya din dışı olsun her türlü tartışma kurallarını içine alan ve daha çok hakikati ortaya çıkarmayı hedefleyen geniş kapsamlı bir alandır. Hilâf ilmi de fikhî mezheplerde müçtehitlerin görüşlerine ve fikhî delillerine ilişkin tartışma kurallarını konu edinen sadece fikhî konularla sınırlı bir daldır. Cedel ise dinî veya din dışı konulara ilişkin tartışmalarda herhangi bir görüşün savunulmasını esas alır. (Yavuz, “cedel”)

²⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “*Hidayet*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 09 Mart 2021).

mastarları sözlükte “*kaybolmak, telef olmak, şaşırarak ve yanılmak*” gibi anlamlara gelmekle beraber asıl anlamları “*bilerek veya bilmeyerek doğru yoldan az veya çok ayrılmak, azmak ve sapmak*” tır. Bu temel manadan hareketle dalâlet mecazi olarak “*akla, duyulara ve gerçeğe aykırı ilkeleri benimsemek*” karşılığında da kullanılmıştır. Genellikle “*maksada ulaştıran yolu bulamamak, istenen sonuca götürmeyen bir yola girmek*” veya “*istenen her türlü neticeye ulaştırıcı yoldan ayrılmak*” şeklinde tarif edilen dalâlet daha çok “*dinî yoldan sapmak*” anlamında kullanılır.²⁵ Kur’ân’da, türevleriyle birlikte 218 defa geçen *dalâlet* kavramı, daha çok hidayetin zıddı olarak “*küfür ve inkârı kapsayan sapıklık*” anlamında kullanılır.²⁶

Nahl 125. ayetin muhtevasını oluşturan bu kavramlar hakkında bilgi verildikten sonra klasik dönem müfessirlerimizden bir kaçının ayetle ilgili yorum ve açıklamalarına yer vermek istiyoruz. Asr-ı saadete daha yakın bir dönemde olmaları hasebiyle, özellikle İslâm’ın davet gruplarına yönelik mesajının ne şekilde iletilmesi, eleştiri kültürü ve onlarla muamele ahlakının nasıl ve hangi temel ilkelere dayanması gerektiği ile ilgili bu âlimlerimizin görüş ve tavsiyeleri bizler için önem arz etmektedir.

2. Klasik Dönem Müfessirlerin Ayetle İlgili Yorumları

İslâm’ın birey ve topluma yönelik hakka davet metodunun usul ve esaslarını içine alan Nahl 125. ayeti ile ilgili ilk dönem müfessirlerimizin bir kısmının yorumları şu şekildedir:

Mukatil b. Süleyman’a²⁷ (v.150) göre, “*Rabbin yoluna davet*” ten maksat, Allah’ın dini olan İslâm’a davettir. “*Hikmet*”ten maksat, Kur’ân’dır. “*Mevize-i hasene*” den maksat da, Kur’ân’da yer alan emir

²⁵ Cürcani, “ed-Dalâle”, 141; Ömer Faruk Harman, “dalalet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 09 Mart 2021).

²⁶ Harman, “dalalet”.

²⁷ Mukatil bin Süleyman, Tabiin dönemi tefsir ve hadis alimidir. Tam ismi Ebu’l-Hasan Mukâtil b. Süleyman el-Ezdi el-Horasani el Belhi olup 80 (699) yılı civarında Belh şehrinde doğmuştur. Eğitimini Merv’de tamamladıktan sonra Irak’a geçmiş, Basra’ya yerleşmiştir. Kur’ân’ı baştan sona kadar tefsir eden ilk müfessir olarak bilinir. (bkz. Ömer Türker, “Mukatil b. Süleyman”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 09 Mart 2021).

ve yasaklardır. “*Onlarla mücadele et*” buyruğunda sözü edilenler ise, kitap ehlidir²⁸.

Hicrî 200 yılında vefat eden Yahya b. Selam’a göre “*Rabbinin yolu*”ndan maksat cennete götüren hidayet yoludur. Suddi’ye dayandırdığı bir rivayete göre de, *Rabbinin yolu*’ndan maksat Allah’ın dinidir²⁹.

Camiu’l Beyan isimli tefsirinde İbn Cerir et-Taberi ayetin tefsiri bağlamında şunları kaydeder:

“*Rabbinin yolu*”ndan maksat Allah’ın insanlar için indirmiş olduğu şeri hükümlerdir. Bunlar İslâm’ın temel prensipleridir. Ona göre hikmet, Allah’ın vahyettiği ve indirdiği kitaptır (Kur’ândır).³⁰ *Mev’ize-i hasene /güzel öğüt*’ten maksadın ise, ibret alınması gereken hadiseler ve Allah’ın kitabında beyan ettiği delillerdir. Surede (en-Nahl) sayılan deliller (ayetler) ve burada dile getirilen nimetler gibi. Taberi’ye göre, Allah (cc) bu âyette, davetçinin, hikmetle hareket eden, güzel öğüt veren ve muhataplar için en uygun yolu seçen bir kimse olmasını emrediyor ve onun, bu yolda, usanmadan çalışmasını tavsiye ediyor. Nitekim Allah cc Hz. Musa ve kardeşi Hz. Harun’u, ilahlık iddia eden Firavun’a gönderirken, onların, Firavun’a nasıl tebliğde bulunmaları gerektiğini beyan ederek şöyle buyuruyor: “*İkiniz de Firavun’a gidin. Çünkü o azdı*”. *Öğüt alacağını veya korkacağını umarak ona yumuşak söz söyleyin. Onlarla en güzel yolla mücâdeleni yap*” ifadesi, tartışmaya ihtiyaç olan kimselerle en güzel şekilde hitap etmek, nezâket ve yumuşaklıkla tartışma yapmaktır anlamındadır.³¹

Mâtürîdiyye mezhebinin imamı, müfessir ve fakih olan Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî (ö. 333/944), “*Te’vilatu’l Kur’ân*” adlı tefsirinde Nahl 125. ayetinin geniş bir tahlilini yapmıştır. Ona

²⁸ Mukatil b. Süleyman, “*Tefsirü’l Mukatil*”, Tahkik, Dr. Abdullah Mahmud Şehhate, (Beyrut: Daru İhya-u Turasi’l Arabiyyi, 2002, 2/494

²⁹ Yahya b. Selam, “*Tefsirü Yahya b. Selam*” Tahkik, Dr. Hind eş- Şibli, (Beyrut: Daru’l Kütübi’l İlmiyye, 2004), 99

³⁰ Hikmet kişinin kendi hasnını ikna etmek için öne sürdüğü hikmetli yollardır. Şüphesiz Kur’ân’ın metodu hasnını ikna etmede uyulacak en ideal bir metottur. (İbn Cerir et-Taberi, Muhtasar Taberi Tefsiri, Tahkik Ali Sabûni, Terc. M.Keskin III, 1188,)

³¹ et-Taberi, 5/247-248.

göre, ayette geçen “hikmet”ten maksat, hüccet ve burhandır.³² Yani Allah’ın yoluna insanları deliller ve burhanlarla davet et ki İslâm’a girsinler. *Onlarla en uygun şekilde mücadele et*” demek, “onlara yumuşak söz söyleyerek ve onlarla güzel muamelede bulunarak yaklaş” demektir. Umulur ki Allah’ın dinini kabul edip Rablerine boyun eğler. Mâtürîdi, Maide 110³³ ve Al-i İmran 81³⁴. ayetlerinde zikredilen *kitap* ve *hikmet* kelimeleri hakkında âlimlerin ihtilaf ettiklerini söyler. Hasan’a göre, *kitap* ve *hikmet* aynı anlamı ifade eder bunlarla Kur’ân kast edilmiştir. Diğer bazı âlimlere göre ise, *kitap*’tan maksat, Kur’ân vahyidir. *Hikmet*’ten maksat da, ilham şeklindeki vahiy olan sünnettir. Mâtürîdî’ye göre ayette geçen hikmetten gaye, bu ayetten önce surede zikredilen bal arısı, hayvanlar, üzüm ve meyve türleri ile ilgili insanı tefekküre sevk eden ibret verici bir kısım olaylara ve nimetlere vurgu yapan ayetlerdir. Söz konusu hikmetleri ifade eden ayetler şunlardır:

69. ayet: *“Dağlarda, ağaçlarda ve yapılan kovanlarda yuva edin. Sonra her çeşit mahsulden ye.*

Rabbinin sana kolaylaştırmış olduğu yollardan git,” diye ilham etti

66. ayet: *Sizler için hayvanlarda da ibret vardır. İşkembelerindeki yem artıklarıyla, kandan meydana gelen, saf, içenlerin boğazından kolaylıkla geçen bir süt içiririz,*

10 ve 11. ayetler: *“Size semadan su indiren O’dur. Siz ondan içersiniz. Hayvanlarınızı otlattığınız bitkiler de o su ile yetişir. Allah, semadan inen su ile ekini, zeytini, hurmayı, üzümleri ve bütün meyve çeşitlerini yetiştirir. Şüphesiz ki bunda, düşünen bir topluluk için büyük bir ibret vardır.”*

³² Kur’ân-ı Kerîm’de burhan “hak ile bâtılı birbirinden ayıran kesin delil” karşılığında kullanılır. (bk. el-Bakara 2/111; el-Enbiyâ 21/24; el-Mü’minûn 23/117).

³³ *“İşte o zaman Allah şöyle diyecek: “Ey Meryem oğlu İsâ! Sana ve annene lütfettiğim nimetleri hatırla! Seni Rûhul kudüs’le (Cebrâil) desteklemiştim de hem beşikte iken hem de yetişkin halinde insanlarla konuşuyordun. Sana yazmayı, hikmeti, Tevrat ve İncil’i öğretmişim...”*

³⁴ *“Allah peygamberlerden, “Ben size kitap ve hikmet verdikten sonra nezdinizdekini tasdik eden bir elçi size geldiğinde ona mutlaka inanacak ve yardım edeceksiniz” diyerek söz almış...”*

İmam Mâtürîdî'ye göre ayette *mev'ize-i hasene*, “Allah adaleti ve iyiliği emreder” diye başlayan Nahl 90. ayette zikri geçen Allah'ın emrettiği ve nehy ettiği hususlardır. Çünkü bu hususlar, aklın güzel gördüğü ve hikmete uygun temel ilkelerdir. Zira ayet, “adaletli davranma”, “iyilikte bulunma” ve “akrabaya yardımda bulunma” gibi üç temel esasın yerine getirilmesini istemekte; hayâsızlık, kötülük ve zulüm gibi üç temel fenalığı da men etmektedir. Abdullah b. Mes'ud, “Bu ayet, Kur'ân'ın en manidar/özlü ayetidir / ayetlerindedir.” der. Mâtürîdî, Allah'ın “*Onlarla en uygun şekilde mücadele et*” şeklindeki buyruğunu, müşriklerin inkâra kalkıştıkları kimi konulara işaret eden aşağıdaki ayetlerle ilişkili olabileceğini ifade eder:

“*Hiç, yaratanla yaratmayan bir olur mu? Düşünmez misiniz?* (Nahl, 17)

“*Müşrikler, Allahı bırakıp göklerden ve yerden kendilerine verilecek rızka sahib olmayan ve vermeye de kadir olamayan şeylere taparlar.* (Nahl,73)

“*Allah, hiç birşey yapmaya gücü yetmeyen el altındaki bir köle ile, Allah tarafından kendisine güzel rızık verilen ve o rızıktan gizli aşikâr sarf eden bir insanı misal verdi. Hiç bunlar eşit olur mu? Hamd Allah'a mahsustur. Ne var ki insanların çoğu bilmezler.* (Nahl, 75)

“*Allah, iki adamı misal verdi. Bunlardan biri dilsizdir, hiçbir şeye gücü yetmez. Efendisine bir yüktür. Efendisi onu nereye gönderse, hiçbir şey getiremez. Hiç, böyle bir adam, dosdoğru bir yol üzerinde olduğu halde adaletle emreden bir adamla eşit olur mu?* (Nahl,76)

Görüldüğü gibi, İmam Mâtürîdî dine davet esaslarını ihtiva eden bu ayeti, adeta Nahl Suresinin bir özeti olarak ele almakta, hikmet ve güzel ögütle davetin nasıl yapılacağını, hasmlarla en güzel şekilde nasıl mücadele edileceğini, surede zikri geçen somut örneklerle izah etmeye çalışmaktadır

Mâtürîdî'ye göre ayet, aynı zamanda, dinde münazaranın nasıl yapılacağına, insanların birbirleriyle nasıl muamelede bulunacağına, nasıl diyalog kuracaklarına dair delil teşkil etmektedir. Zira Allah, peygamberlerin Firavun ve devletin ileri gelenleriyle nasıl bir münazaraya/diyaloğa girdiklerinin örneklerini kitabında zikretmiştir:

Bakara, 258³⁵, Enam, 80³⁶, Şuara, 23-24³⁷, Taha, 49-50³⁸ ayetleri buna örnektir.

İmam Mâtürîdî, ayetin son bölümü olan “Şüphesiz ki Rabbin, yolundan sapanı da çok iyi bilir” kısmıyla ilgili de güzel bir yorumda bulunmuştur: “Ayetin bu bölümünde, inkârcıların dalalete nispetleri açık değil, üstü kapalı ve kinayi olarak yer almıştır. Zira doğrudan “siz Allah yolundan saptınız” denilmeyip Resul’e verilen talimata uygun bir ifade kullanılmıştır. Çünkü bu yöntem ve üslup, ilahi daveti kabule ve kalpleri kazanmaya daha uygundur. Nitekim Allah Hz. Musa ve Harun’u Firavun’a elçi olarak gönderirken “İkiniz de Firavuna gidin. Çünkü o azdı, Öğüt alacağını veya korkacağını umarak ona yumuşak söz söyleyin”³⁹ diye emir buyurmuştur.⁴⁰

Ebu Leys es-Semerkindî (v.373), *Rabbinin yoluna* ifadesini, Rabbinin dini ve ona itaati; *hikmeti*, nübüvvet ve Kur’ân; *mev’ize’yi* de, Kur’ân’la yapılan öğüt, şeklinde tefsir etmiştir. “Onlarla en güzel şekilde tartış” emrini ise, delillerle ve beyanlarla yapılan münazara ve mücadele olarak yorumlamıştır. Semerkandî, ayetin ilimde münazare ve tartışmanın caiz olduğuna dair delil teşkil ettiğini söyler. Çünkü gerçeğin ortaya çıkmasına yönelik gaye söz konusudur. Buna benzer buyrukların Kur’ân’da mevcut olduğunu kaydeden Semerkandî, örnek olarak Ankebut, 46 ile Kehf, 22. ayetlerini verir:

³⁵ Allah'ın kendisine verdiği iktidara dayanarak İbrahim ile Rabbi hakkında tartışmaya giren kimseyi görmedin mi? İbrahim “Rabbim hayat veren ve öldürenidir” deyince o, “Hayat veren ve öldüren benim” dedi. İbra him “Allah güneşi doğudan getirmektedir, hadi sen de onu batıdan getir” de di. Bunun üzerine inkârcı ne diyeceğini bilemedi. Allah zalimler topluluğuna rehberlik etmez”.

³⁶ Kavmi onunla tartışmaya girişti. Onlara dedi ki: “Beni doğru yola iletmışken, Allah hakkında benimle tartışıyor musunuz? Ben sizin O’na ortak koştuğunuz şeylerden korkmam. Ancak rabbimin bir şey dilemesi hariç. Rabbimin ilmi her şeyi kuşatmıştır. Hâlâ ibret almıyor musunuz?”

³⁷ Firavun, “Âlemlerin rabbi de kimdir?” diye sordu. Mûsâ, “Eğer gerçeğe inanmaya yatkınlığınız varsa biliniz ki O, göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin rabbidir” diye cevap verdi

³⁸ Firavun: “Sizin rabbiniz de kimmiş ey Mûsâ?” dedi. Mûsâ: “Bizim rabbimiz her şeye özüyle ve biçimiyle varlık veren, sonra da işin yolunu yordamını gösterendir.” diye cevap verdi.

³⁹ Tâhâ, 20/43-44

⁴⁰Ebu Mansur, Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkindî, et-Te’vilatu’l Kur’ân, Tahkik. İbrahim Kaçar, (İstanbul: Mizan Yayınları, 2006), 8/218.

وَلَا تَجَادَلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ / *“İçlerinden haksızlığa sapanlar dışında Ehl-i kitapla mücadelenizi sadece en güzel yolla sürdürün ve deyin ki: “Bize indirilene de size indirilene de inandık. Bizim Tanrımız da sizin Tanrınız da birdir. Biz O'na teslim olmuşuzdur.”*

فَلَا تَمَارَ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَنَبِطُ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا / *“Bilmedikleri konuda gelişi güzel tahminler yürüterek Onlar üç kişidir; dördüncüleri de köpekleridir” diyecekler; “Beş kişidir, altıncıları köpekleridir” diyecekler. “Onlar yedi kişidir, sekizincisi köpekleridir” diyecekler. De ki: “Onların sayısını rabbim daha iyi bilir. Onlar hakkında bilgisi olan çok azdır. Artık onlar hakkında gerçeği açıklama dışında tartışmaya girme ve kimseden de onlarla ilgili bilgi isteme.”⁴¹*

İmam Maverdi (v. 450), *En-Nuket ve'l Uyûn* adlı eserinde, *“onlarla en güzel şekilde mücadele et”* buyruğu konusunda dört farklı görüş olduğunu beyan eder. Bunlar:

1-Onları incitmeksizin hoşgörü ile muamele etmek.

2-Kalplerini harekete geçirip akıllarıyla alay etmemek.

3- Selefî tenkit etmeksizin halefî irşad etmek

4-Kavrayabildikleri ölçüde onlarla tartışmak. Nitekim İbn Ömer'in Hz. Peygamber'den rivayet ettiğine göre, o şöyle buyurmuştur: *“Biz peygamberler topluluğu akılları ölçüsünde insanlara hitap etmekle emrolunduk.”⁴²*

Ebu Cafer et-Tûsî de (ö.460), *Et-Tibyan Fi Tefsiril Kur'ân* isimli tefsirinde, ayette geçen *“Rabbinin yoluna hikmetle davet etmek”*le ilgili şunları söyler:

“Ayette, Allah, elçisi Muhammed'e mükellef olan kullarını kendi yoluna hikmetle davet etmesini emrediyor. Zira hikmet, övgü ve sevaba yol açan iyi ve güzel eylemlere çağırmaaktır. Kötü eylemlere ise, insanlar davet edilmezler. Abes bir durum olduğu için mubah olan fiillere de davet yapılmaz. O halde davet vacip ve mendup olana yapılır. Çünkü bunun neticesinde medh-u sena ve sevap vardır.

⁴¹ Ebu Leys es-Semerkandi, *“Bahru'l Ulûm”* Tahkik: Şeyh Ali Muhammed Muavved, (Beyrut: Darul Kütûbi'l İlmiyye,1993) 2/255-256.

⁴² Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Maverdi, *“en Nuket vel U'yûn,* (Beyrut: Dar-u Kütûbi'l İlmiyye, ts) 3/220

Hikmet, güzel, çirkin, iyi ve kötü olan fiillerin mertebelerini bilmektir. Hikmete hikmet denilmesinin sebebi, kötülüğe engel bir konumu olduğu içindir. Tûsî ayrıca, hikmet ve akıl arasındaki farkı da izah eder. Ona göre akıllı kimse (âkil), kötülüğe engel olan şeyleri akit konusu yapandır. (âkid) *Hekim* ise fesada mani olan durumları bilendir (ârif).⁴³ Dolayısıyla hikmet, marifet ile akl-ı müstakim arasında müşterek bir rol üstlenir.⁴⁰ Tûsî'ye göre, *mevize-i hasene* güzel öğüt demektir. Terğib gayesiyle çirkin olanı terk etmek, zühd gayesiyle güzel olanı yapmaktır. Bunda da *hüşu*'un sebep olduğu kalplerin yumuşaklığı vardır. Tûsî'ye göre *cidal*, delillerle hasmı savunduğu görüşünden döndürmektir /vaz geçirmektir. “*En güzel şekilde*” ifadesi delillerin yansıra rıfk, vakar ve sükûneti de içine alır.⁴⁴

Ebu Hamid El Gazzâlî (ö 505), ayette hikmet öğüt ve *cidal* yöntemiyle davet edilenlerin ayrı ayrı gruplar olduğunu *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keîâm* kitabında açıkladığını söyler:

“Hikmetle hakka davet edilenler bir gruptur. Mevize-i hasene ile davet edilenler bir başka gruptur. Mucadele-i hasene ile davet edilenler de ayrı bir gruptur. Eğer vaazla Hakka davet edilmesi gereken kişilere hikmet sunulursa bu onlara zarar verir. Tıpkı süt çocuğuna kuş etinin zararlı gelmesi gibi. Aynı şekilde hikmet ehli'ne de mücâdele zararlı olur. Hikmet ehlini, hikmetle değil de mücâdele metotları ile hakka davet etmek nefret ettirir. Bu, bünyesi sağlam bir insana insan sütü içirilmeğe kalkışılmasına benzer. Mücâdele ehli ile iyi ve mülâyim olmayan bir şekilde tartışmada bulunmak, çölde yaşayan bir bedevîyi buğday ekmeği ile beslemeğe kalkışmak yahut bir şehirliyi hurma ile beslenmeğe zorlamak gibi olur”⁴⁵. Gazali, Hz İbrahim'in hasmiyle yaptığı mücadele, *cidalın* nasıl yapılacağıyla ilgili Kur'ândaki şu örneği verir:

أن العاقل هو العاقد على ما يمنع من الفساد ، والحكيم هو العارف بما يمنع من الفساد ، الحكمة مشتركة بين المعرفة وبين العقل المستقيم

⁴⁴ Ebu Cafer et-Tusi, *et-Tibyan fi Tefsiril Kur'an*, Tahkik Ahmed Habib (Beyrut: İhya-u Turasi'l Arabiyyi, ts), 6/439-440

⁴⁵ Ebu'l Hamid el-Gazzâlî, *el- Kistâsü'l-Müstekim*, (Dımeşk: Mektebetü'l İlmîyye, 1993), s.12.

“Hani İbrahim, “Benim Rabbim diriltir, öldürür.” demiş; o da, “Ben de diriltir, öldürürüm” demişti. Bu onun durumuna uygun olmayan bir örnek olunca, anlayabileceği bir başka örnek getirdi:

“Şüphesiz Allah güneşi doğudan getirir, sen de onu batıdan getir! deyince, kâfir şaşırıp kaldı.

Hicrî VII. yüzyılın başında vefat eden dirayet tefsirinin öncü isimlerinden olan Fahrettin er-Razi de, hakka davet metodu, ayette geçen üç delilden / hüccetten birine dayanması gerektiğini söyler. Bunlar:

1. Tartışmasız doğru bilgi ve inanç sağlayan kesin delil: Âyetteki “hikmet”le kastedilen bu delildir. Bütün bilgi derecelerinin en yükseği de budur. Nitekim Allah bunu bir başka ayette şöyle tavsif etmiştir: *ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا / Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir.*⁴⁶

2. Kesin bilgiye değil, zannî işaretlere ve ikna gücüne dayalı deliller. “güzel öğüt”le de bu kastedilmiştir.

3. Bir gerçeği kanıtlamaktan çok, rakibi susturup tartışmadan çekilmesini sağlayan deliller. Bu da cedeldir.

Râzî’ye göre âyette “*Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et*” buyurulmakla, davetin bu iki delile dayanması gerektiği ortaya konmuştur. Cedel ise davet babından olmayıp, aksine bununla, davete aykırı olan başka bir maksat kastedilmiştir ki, bu da ilzam ve susturmadır. (bir gerçeği kanıtlamaktan çok rakibi susturmayı hedef alan bir yöntemdir.) İşte bu sebepten ötürü Allah “*Rabbinin yoluna, hikmet, güzel öğüt ve en güzel cedel (mücadele) ile çağır*” buyurmamış, aksine cedelin hak dine daveti gerçekleştiremeyeceğine, cedelden maksadın başka bir sey olduğuna dikkat çekmek için, cedeli, hak dine davet etme metodundan ayrı zikretmiştir. Allah en iyi bilendir.⁴⁷ İslâm âlimlerinin önemli bir kısmı cedelin temelinde ne pahasına olursa olsun rakibi susturmak gibi bencil bir duygu gördükleri için bu yöntemi her zaman ahlâkî bulmamışlardır.⁴⁸ Razi,

⁴⁶ El-Bakara, 2/269.

⁴⁷ Fahreddin Er-Râzî, *Tefsir-i Kebir - Mefâtihu 'l-Gayb*, (Beyrut: Daru'l Fikr, 1981), 20/140-141.

⁴⁸ Kur’ân yolu, III, s.453-454.

son olarak daha önce Vahidi'den nakledilen ayetin nüzül sebebine değinerek şunları kaydeder:

“Hz. Peygamber (s.a.s), müşriklerin, amcası Hz. Hamza (r.a)'ya müsle yapıp, öldükten sonra burnunu, kulaklarını vs. kesmiş olduklarını görünce, "Allah'a yemin olsun ki sana karşılık, onlardan yetmiş tanesine "müsle yapacağım" buyurdu. İşte bunun üzerine Cebrail (a.s) Nahl Suresi'nin son ayetlerini indirdi. Böylece, Hz. Peygamber (s.a.s)'i niyetlendiği bu şeyden alıkoydu. Böylece Allah, Hz. Muhammed (s.a.s)'e insanları hak dine, şu üç yoldan, (hikmet, güzel öğüt ve en güzel olan cedel yoluyla) çağırmayı, hakka davet eden kimselere, adalete ve insafa riayeti emretmiş, fazlasını yapmayı yasaklamıştır⁴⁹ .

Netice

Davet, insanları Allah'ın dinine /yoluna çağırarak, Allah'ın peygamberlerine vahiy ile bildirdiği emir ve yasaklarını, ihlas ve sorumluluk bilinciyle onlara iletmektir. Davetin gayesi, insanları inkâr ve kötülüklerinden uzaklaştıracak, hayra rağbet ve gayretlerini arttıracak doğru yolu göstermektir. Hakka davet, kitap ve sünnette bildirilen esas ve metotlarla yapılması lazımdır. Üzerinde durduğumuz Nahl 125. ayeti, İslâm dininde tebliğ ve davetin hangi usul ve esaslara göre yapılacağını tenkit ve tahammül ahlakını, davetçinin başvuracağı davet yöntemlerini özlü bir şekilde ihtiva etmektedir. Buna göre kendilerine davet yapılan kişiye veya zümreye öncelikle hikmet ve en güzel öğütle hitap edilmesi; onlarla mücadele ederken de, yapıcı ve yumuşak bir dilin tercih edilmesi, eleştiride aşırıya gidilmemesi, muhataplardan gelebilecek olumsuz tepkilere tahammül ve sabır gösterilmesi tavsiye edilmiştir. Çünkü davet faaliyetinin başarıya ulaşmasında sevgi, hoşgörü ve sabır gereklidir.

Klasik dönem müfessirlerimizin ayetle ilgili tefsir ve yorumlarının bu doğrultuda olduğunu gördük. Örneğin İmam Taberi, Allah'ın (cc), davetçinin, hikmetle hareket eden, güzel öğüt veren ve muhataplar için en uygun yolu seçen bir kimse olmasını emrettiğini belirtmektedir. Ona göre “*Onlarla en güzel yolla mücadeleyi yap*” ifadesi, tartışılması gereken kimselerle en güzel şekilde hitap etme;

⁴⁹ Er-Râzi, 20/140-141.

nezâket ve yumuşaklıkla tartışma yapmak anlamındadır. Fahrettin Razi de, davette asıl ve en güzel metodun hikmet ve mevize-i hasene olduğunu söyler. Ona göre cedel, bir gerçeği kanıtlamaktan çok rakibi susturmayı hedef alan bir yöntem olduğu için, ayette diğer iki delilden ayrı zikredilmiştir.

Tûsî'ye göre de *cedel/cidal*, delillerle hasmı savunduğu görüşünden döndürmektir / vaz geçirmektir. Ona göre “*en güzel şekilde*” ifadesi, delillerin yansıra rıfk, vakar ve sükûneti de tavsiye etmektedir.

İmam Mâtürîdî, ayetin sonunda doğrudan “*siz Allah yolundan saptınız*” denilmeyip “*Şüphesiz ki Rabbin, yolundan sapanı da çok iyi bilir*” denilmesi, Resul'e verilen talimata uygun bir ifade olduğuna dikkat çeker. Çünkü bu yöntem ve üslup, ilahi daveti kabule ve kalpleri kazanmaya daha müsaittir. İmam Maverdi'nin “*onlarla en güzel şekilde mücadele et*” buyruğu ile ilgili derlediği görüşler de, davette tenkit ve hoşgörü ahlakının adeta ilkelerini ortaya koymuştur: 1-Onları incitmeksizin hoşgörü ile muamele etmek. 2-Kalplerini harekete geçirip akıllarıyla alay etmemek. 3- Selefî tenkit etmeksizin halefî irşad etmek. 4-Kavrayabildikleri ölçüde onlarla tartışmak.

İslâm'a davette, güzel bir ahlâk ve duruş sergilemek, yapıcı olmak, sabır ve tahammül göstermek önem arz etmektedir. Bu yüzden davetçi kırıncı olmaktan ve sert tavır takınmaktan kaçınmalıdır. Davette peygamberin ve inananların takip edeceği esaslar bunlardır. Müfessirlerimizin ortak kanaatlarının bu yönde olduğunu gördük. Davet edilenlerin hidayet bulup bulmamaları Allah'ın ilmine ve iradesine bağlı bir durumdur.

Kaynaklar

Abdülbaki, M. Fuad. *El-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l Hadîs, Kahire, 2011.

Curcane, Seyid Şerif. *et-Ta'rifat*, Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 2. Basım, 2003.

Çağrı, Mustafa. “davet”, Türkiye *Diyamet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Mart 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/davet>

Gazali, Ebu'l Hamid. *el-Kıstâs'ül-Müstekîm*, Dımışk: Mektebetü'l İlmiyye, 1993.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. "d'av", *Lisânü'l-'Arab*, Kahire: Daru'l Maarif, ts

İsfahânî Râgıb. *el-Müfredât li alfazi'l Kur'an*. Tahkik, Safvan Adnan, Daru'l Kalem, Dımaşk, 5. Basım, 2011.

Kur'an Yolu, Türkçe Meal ve Tefsir, çev. Prof Dr. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 2017.

Matûridi, Ebu Mansur Muhammed. *et-Te'vilatu'l Kur'an*, Tahkik: İbrahim Kaçar, İstanbul: Mizan Yayınları, 2006.

Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. "*en Nüket ve'l U'yûn*", Beyrut: Dar-u Kütûbi'l İlmiyye, ts.

Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, Çev. Dr. N. Ahmet Asrar. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım, 2019.

Mukatıl b. Süleyman, Ebü'l-Hasen. *Tefsirü'l Mukatil*, Tahkik: Dr. Abdullah Mahmud Şehhate, Beyrut: Daru İhya-u Turasi'l Arabiyyi, 2. Basım, 2002.

Müslim, Ebü'l Hüseyin Müslim b. El-Haccac, *Sahih-u Müslim*, Riyad: Daru's-Selam, 2. Basım, 2000.

Önkal Ahmed. "davet", *Şamil İslâm Ansiklopedisi*, 2/80, İstanbul: Akit Yayınları, 2000.

Râzi Fahreddin, *Mefatihü'l Gayb*, Beyrut: Daru'l Fikr, 1. Basım, 1981.

Semerkandi, Ebu Leys "*Bahru'l Ulûm*" Tahkik: Şeyh Ali Muhammed Muavved, Beyrut: Daru'l Kütûbi'l İlmiyye, 1. Basım, 1993.

Tûsi Ebu Cafer. *et-Tibyan fi Tefsiri'l Kur'an*, Thk: Ahmed Habib, Beyrut: İhya-u Turasi'l Arabi, ts

Vahidî, Ali b. Ahmed. *Esbâbu'n-Nüzûl*. Damam: Daru'l Islah, 2. Basım, 1992.

Yahya b. Selam, *Tefsir-ü Yahya b. Selam*, Tahkik: Dr. Hind eş- Şibli, (Beyrut: Daru'l Kütûbi'l İlmiyye, 1. Basım, 2004.

Zemahşeri, Carullah Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*, Tahkik: Şeyh Adil Ahmed, Riyad: Mektebetul Abikan, 1. Basım, 1998.

ÖZET

İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ VE TAHAMMÜL AHLÂKI II Klasik Dönem (VII. - XII. Yüzyıllar)

Yaşadığımız dönemde başta Ortadoğu olmak üzere dünyanın farklı bölgelerinde yaşayan Müslümanlar arasında ihtilaf ve çatışmaların bulunması, insanlığın son umudu olan İslâm'ın, farklı inanç ve kültür mensubu insanlar nezdinde olumsuz bir imajla anılmasına sebep olmaktadır. Temelinde daha çok siyasi ve içtimai nedenlerin olduğu ihtilaf ve çatışmalara dini bir hüviyet kazandırılması, problemlerin teorik alanlara yayıldığını göstermektedir. Yorumun mutlaklaştırılması, düşüncenin tekelleştirilmesi, mezheplerin de neredeyse din kimliğine büründürülmesiyle derinlik kazanan problemler, Müslümanlar arasındaki birlik ve düzeni bozmakta, her türlü şiddet ve tedhişe ortam hazırlamaktadır. Oysa Kur'ân'ın temel ilkelerini ve Hz. Peygamberin sünnetini rehber edinen Müslümanlar, tarihte bir arada yaşamanın sayısız örneğini sergilemişlerdir. İslâm medeniyetini mümtaz bir konuma yerleştiren bu örneklerin bugün de tecrübe edilmesi, tarihimizdeki birikimlerin günümüze ayna tutacak şekilde aktarılmasıyla mümkün olabilir. Ancak tarihimizde *eleştiri kültürü ve tahammül ahlakına* dair oluşan müktesebat ve çeşitliliğin sadece bir toplantıda ele alınıp tahlil edilmesi mümkün görünmemediğinden 2019 yılında gerçekleştirilen ilk toplantıda, konu genel hatlarıyla ele alınmış, tarih ve kültürümüzdeki veriler ele alınmış, ikinci toplantının klasik dönemle sınırlandırması uygun görülmüş, XII. – XIX. Yüzyıl (Modern Öncesi Dönem) ve XIX – XXI. (Modern Dönem ya da Çağdaş İslâm Düşüncesi) dönemine ait konuların ise önümüzdeki iki yılda ele alınması kararlaştırılmıştır.

Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi ve İslâmî İlimler Araştırma Vakfı işbirliği ile 26-28 Nisan 2019 tarihlerinde *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı* konulu milletlerarası bir ilmi toplantı gerçekleştirilmiş ve toplantı neticeleri üç cilt halinde neşredilmiştir.

İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı konusundaki çalışma büyük ilgi görmüş ve bu konuda birkaç toplantı yapılması talep edilmişti. Bu tavsiyeleri değerlendiren Muş Alparslan Üniversitesi Rektörlüğü, İslâmî İlimler Fakültesi ve İslâmî İlimler Araştırma Vakfı müşterken *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı II* konulu ikinci toplantısını 07-08 Aralık 2020 tarihlerinde gerçekleştirmiştir. Bu toplantıda ele alınan konu başlıkları şöyledir:

Eleştiren ve Eleştirilen Bir Sahabî Olarak Hz. Aişe,
Debûsî'ye Yöneltilen Eleştirilerin Usul Açısından Değeri,
İmâmiyye Şîası'nın Aşere-i Mübeşşere'ye Yaklaşımı,
Endülüste Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis Çatışması ve Ulemânın Baskıya Maruz Kalmasında Üslubun Etkisi,

Ehl-i Hadis ile Mu'tezilî Kelamcıların Eleştiri Üslubu Üzerine,
Hanbelî - Eş'arî İhtilafının Tahammül Ahlâkı Bağlamında Değerlendirilmesi,

Baba Tâhir-i 'Uryân'ın Eserlerinde Bireysel ve Toplumsal Eleştiri,
İmam Kuşeyrî'nin Hallâc-I Mansûr'u Müdafaası,
Ebû Nâsr Serrâc'ın (ö. 378/988), Dönemindeki Bazı Tasavvufî Akımlara Yönelttiği Eleştiriler,

Gazzâlî'nin Eleştiriye Yaklaşımı ve Mezheb İmâmlarına Yönelik Eleştiri Üslubu,

Bir Talebenin Hocasına Eleştirileri: İmâmü'l-Harameyn El-Cüveynî-Ebu'l-Kâsım El-Furanî Örneği,

Teravîh Namazının Meşruiyeti Bağlamında İmam Serahsî'nin El-Mebsût'undaki Râfizîlere Yönelik Olumsuz Tutumun Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı Açısından Sorgulanması,

İmam Mâlik'in Murââtü'l-Hilâf İlkesine Yaklaşımı: el-Beyân ve't-Tahsîl Örneği,

İmam Tahâvî'nin Bazı Fıkhî Görüşleri ve Tercih Sebepleri,
İmâmü'l-Harameyn El-Cüveynî'nin Muğîsü'l-Halk Fî Tercîhi'l-Kavli'l-Hakk Adlı Eserinde Ebû Hanîfe'ye Yönelik Eleştirileri,

Malikîlerin Şâfiî Eleştirisi: İbnü'l-Lebbâd'ın "Kitabu'r-Redd Ala's-Şâfiî" Adlı Kitap Örneğinde,

Fıkhî Eleştiri Bağlamında İbn Abdülber'in Zâhirîleri Eleştirisi,

İlk Dönem Hilâfet Tartışmalarında Abbâsîlerin Konum ve Tutumu (H. 11-132 / M. 632-750),

Klasik Dönem İslâm Düşüncesinde Dünya Merkezli Evren Algısı ve Teolojik Nedenleri,

İbn Hazm'ın Mürcie'den Saydığı Ekollerin İman Tanımlarına Yönelttiği Eleştiriler,

Bâkîllânî'nin Nübüvveti İspat Noktasında Berâhime'nin Eleştirilerine Verdiği Cevaplar,

İskenderiye Okulu ve İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkileri,

Tarihten Günümüze Kur'ân İle Yetinme Söyleminin Kritiği,

İbn Kuteybe'nin İhtilaflı Hadislere Yaklaşımı -Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis Eseri Örneğinde,

Kur'ân'daki Mübhemâtın İdeolojik Yorumu: Kummî Örneği,

Klasik Arap Edebiyatında Teorik Bir Eleştiri Olarak Kılıç ve Kalemin Tartıştırılması: Zeynüddîn İbnü'l-Verdî Örneği,

IV./X. Yüzyılda Edebî Tenkit Kültürünün Gelişim Serüveni: Sâhib B. 'abbâd'ın El-Keşf 'an Mesâvii Şi'ri'l-Mutenebbî İsimli Risalesi Örneği,

Zünbûriye Meselesi Bağlamında Arap Dilcileri Arasında Meydana Gelen İhtilaflar,

Mu'tezilî Bir Kelâmcının Gözünden Filozofların Yaratma Görüşü: İbnü'l-Melâhimî'nin Eleştirileri,

Aklî Zorunluluk ve Dinî Meşruiyet Bağlamında: İbn Rüşd'ün Felsefe Savunusu,

Erken Dönem İslâm Filozoflarının İslâm Düşünce Geleneğindeki Yeri, Fuat Sezgin'in Tespitleri Işığında Müslümanların Geleneğinde Eleştiri Kültürünü Besleyen Temel Dinamikler,

Dört Halife Döneminde Din Eğitimi,

Din Eğitiminde Eleştirel Düşünme ve Öz eleştiri,

Nahl 125. Ayeti Bağlamında Hakka Davet Metodu, Hoşgörü ve Eleştiri Ahlakı.

ABSTRACT

The Criticism Culture and Morality of Tolerance in Islamic Thought II (International Symposium)

Classical Period (VII. - XII. Centuries)

The existence of dispute and conflicts among Muslims living in different parts of the world, especially in the Middle East, leads to a negative image of Islam, which is the last hope of humanity, among people of different faiths and cultures. Giving a religious identity to the dispute and conflicts, which are mainly based on political and social causes, shows that the problems spread to the theoretical areas. The problems that gain depth with the absolutization of interpretation, the monopolization of thought, and the trail of the sects into religious identity, disrupt the unity and order among Muslims and prepare the environment for all kinds of violence and terror. However, Muslims, who hold the basic principles of the Qur'an and the Sunnah of the Prophet as a guide, have shown numerous examples of living together in history. Experiencing these examples, which have placed Islamic civilization in a privileged position, in this age is possible only by transferring the accumulations in our history in a way that will mirror the present day. However, it does not seem possible to examine and analyze all of the acquirements and diversity in our history regarding *The Criticism Culture and Morality of Tolerance* in only one symposium. In the first symposium held in 2019, it was aimed to reveal the data in our history and culture with a general projection that did not make any classification based on theme or period. It was deemed appropriate to limit the second meeting to the classical period XII. - XIX. Century (Pre-Modern Period), and XIX - XXI. (Modern Period or Contemporary Islamic Thought), on the other hand, was decided to be addressed in the next two years.

An international scientific meeting on *The Criticism Culture and Morality of Tolerance in Islamic Thought* was held on April 26-28, 2019 in cooperation with the Faculty of Islamic Sciences of Muş Alparslan University and the Islamic Sciences Research Foundation, and the results of the meeting were published in three volumes.

The study on the Criticism Culture and Morality of Tolerance in Islamic Thought attracted great attention and several meetings were requested to be held on this subject. Evaluating these recommendations, the Rectorate of Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences and Islamic Sciences Research Foundation held its second meeting on the Criticism Culture and Morality of Tolerance in Islamic Thought II on 07-08 December 2020. The topics discussed in this meeting are as follows:

- As a Criticized and Criticizing Companion, Hz. Aisha,
The Value of the Criticism Against Debûsî in Terms of Procedure,
The Approach of Imâmiyye Shia to Aşere-i Mübeşşere,
The Conflict of Ehl-i Re'y and the Ehl-i Hadith in Andalusia and the Effect of wording on the Exposure of the Ulama,
On the Critical Style of the People of Hadith and Mu'tezilî Kalamists,
The Evaluation of the Hanbali-Ash'ari Conflict in the Context of the Ethics of Endurance,
Individual and Social Criticism in 'Uryân' of Baba Tâhir-i,
Defense of Imam Kuseyri for Hallâc-I Mansur,
The Criticisms of Abu Nâsr Serrâc (d. 378/988) Against Some Sufi Movements in His Period,
Ghazâlî's Approach to Criticism and his Style of Criticism towards Imams of the Sects,
Criticism of a Student to His Teacher: The Example of Imam al-Haremeyn Al-Cüweynî - Ebu'l-Kâsım El-Furanî,
Questioning the Negative Attitude of Imam Sarakhsi towards Rafizis in Al-Mabsut in the Context of the Legitimacy of the Tarawih Prayer in terms of the Culture of Criticism and the Morality of Endurance,
Imam Malik's Approach to the Principle of Murâtû'l-Khilaf: The Example of al-Bayân ve't-Tahsîl,
Some Fiqhic Views of Imam Tahâwî and the Reasons for Preference,
Criticism of Imam al-Haremeyn El-Cüweynî on Abu Hanife in his work titled Muğîsü'l-Halk Fi Tercîhi'l-Kavli'l-Hakk,
Shafii Criticism of Malikis: In the Example of Ibn al-Lebbâd's Book titled "Kitabu'r-Redd Ala'sh-Shafii",
Ibn Abdulbar's Criticism of Zâhirîs in the Context of Jurisprudence,

The Position and Attitude of the Abbasids in the First Period Caliphate Discussions (H. 11-132 / AD 632-750),

World-Centered Perception of the Universe in Classical Islamic Thought and Its Theological Reasons,

Ibn Hazm's Criticisms the Schools Definitions of Faith that he Deemed from Murcie,

Bâkillânî's Answers to the Criticisms of Berâhima at the Point of the Proof of Prophethood,

The School of Alexandria and its Effects on Islamic Thought,

The Criticism of the Discourse of Satisfying with the Quran from History to Today,

Ibn Qutibah's Approach to Disputed Hadiths – in the Example of His Hadith Work “Te'vîlü Mistelli'l”-,

The Ideological Interpretation of the Mubhemat in the Quran: The Example of Kummi,

Discussion of Sword and Pen as a Theoretical Critique in Classical Arabic Literature: The Case of Zeynüddîn İbnü'l-Verdî,

The Development Adventure of Literary Criticism Culture in the IV./X. Century: The Case of Sâhib B. ‘abbâd’s El-Keşf ‘an Mesâvii Şi‘ri'l-Mutenebbî book,

Conflicts Between Arab Linguists in the Context of the Zünbûriye Issue,

Different Perspective on the Prophet's Interpretation of the Quran

The Philosophers' View of Creation from the Eyes of a Mu‘tezilist Theologian: Criticisms of Ibn al-Melâhimî,

In the Context of Logical Necessity and Religious Legitimacy: Ibn Rushd's Defence of Philosophy,

The Place of Early Islamic Philosophers in the Islamic Thought Tradition,

Fundamental Dynamics that Feed the Culture of Criticism in the Tradition of Muslims in the Light of the Findings of Fuat Sezgin,

Religious Education During the Period of the Four Caliphs,

Critical Thinking and Self-criticism in Religious Education,

Method of Invitation to the Truth in the Context of Nahl 125th Verse, Ethics of Tolerance and Criticism

الملخص

الندوة الدولية الثانية بعنوان "التراث النقدي وأخلاقيات التسامح في الفكر الإسلامي" الفترة التقليدية/الكلاسيكية (من القرن السابع إلى القرن الثاني عشر)

أدّت الخلافات والصراعات القائمة بين المسلمين في عصرنا الحالي في مختلف بفاع الأرض وخاصة ما يحدث في الشرق الأوسط، إلى تشويه صورة الدين الإسلامي - الذي يشكل الأمل الأخير للبشرية بأسرها- عند غير المسلمين من مختلف الثقافات والأديان. هذه الخلافات والصراعات التي تعتمد أساساً على أسباب سياسية وإجتماعية قد تمّ طبعها بطابع ديني، مما يدل على أن المشكلة قد سرّت إلى المجال/الحقل النظري. عرضُ التأويلات على أنها الحقيقة المطلقة، وإحتكار التفكير، وعدُّ المذاهب ديناً وغير ذلك من السليبات التي ساهمت في تعميق المشاكل، تُفسد وحدة المسلمين ونظامهم، وتهيء الجو المناسب لكل أنواع العنف و الفوضى. في حين أنّ المسلمين اتّخذوا المبادئ الأساسية للقرآن الكريم، وسنة النبي صلى الله عليه وسلم نبراساً لهم قد سردوا لنا نماذج لا تحصى من التعايش في سلم وأمان في التاريخ. هذه النماذج التي رقت بالحضارة الإسلامية إلى أعلى المراتب يمكن تطبيق اليوم أيضاً عن طريق عكس الصورة المضيئة من الماضي إلى الحاضر.

وبما أنه لا يمكن تناول موضوع "التراث النقدي وأخلاقيات التسامح في الفكر الإسلامي" في تاريخنا في ندوة واحدة، فقد بحثنا في الندوة الاولى المنعقدة عام 2019 الموضوع بشكل عام/ على الإجمال، وتمّ تناول المعطيات التاريخية حول الموضوع. وقررنا تخصيص الاجتماع الثاني (الندوة الثانية) للفترة التقليدية/الكلاسيكية (من القرن السابع إلى القرن الثاني عشر)، وتركنا مواضيع الفترة ما قبل الحديثة (أي من القرن الثاني عشر إلى القرن التاسع عشر) والفترة الحديثة (أي من القرن التاسع عشر إلى القرن الواحد والعشرين) لجلستين مقبلتين.

كلية العلوم الإسلامية بجامعة موش آلب أرسلان بالتعاون مع وقف دراسات العلوم الإسلامية قد عقدت ندوتها العالمية الاولى في 26-28 أيار/مايو 2019 تحت عنوان "التراث النقدي وأخلاقيات التسامح في الفكر الإسلامي" ونشرتها في ثلاث مجلدات.

لقد حظيت الندوة الاولى باهتمام كبير من الأوساط العلمية، وتلقينا ردوداً إيجابية وطلباتٍ بشأن جعل الموضوع سلسلة متتالية في السنوات القادمة. فقررت رئاسة جامعة موش آلب

أرسلان وعمادة كلية العلوم الاسلامية بالتعاون مع وقف دراسات العلوم الاسلامية عقد الندوة الثانية في 7-8 كانون الاول عام 2020 وتناولت الندوة الثانية الموضوعات الآتية.
السيدة عائشة رضي الله عنها ناقدةٌ ومُتَقَدِّةٌ.

القيمة الأصولية للانتقادات الموجهة إلى الأمام الدبوسي.

العشرة المبشرون بالجنة من الصحابة من وجهة نظر الشيعة الإمامية.

تأثير الأسلوب على الصراعات بين أهل الرأي وأهل الحديث وعلى تعرض العلماء للتضييق.

ملاحظات حول أسلوب النقد عند أهل الحديث ومتكلمي المعتزلة.

تحليل الخلافات الحنبلية - الأشعرية من ناحية أخلاقيات التسامح.

النقد الفردي والاجتماعي في كتب بابا طاهر عريان.

دفاع الإمام القشيري عن الحسين بن منصور الحلاج.

الانتقادات التي وجهها أبو نصر السراج إلى بعض التيارات الصوفية في عهده.

النقد عند الإمام الغزالي وأسلوب انتقاداته لأئمة المذاهب.

نقد الطالب للشيخ، نقد إمام الحرمين الجويني لأبي القاسم الفوراني أنموذجاً.

تساؤلات حيال الموقف السليبي للإمام السرخسي للروافض في كتابه "المبسوط" في سياق مشروعية

صلاة التراويح، من منظور التراث النقدي وأخلاقيات التسامح.

قاعدة مراعاة الخلاف عند الإمام مالك: البيان والتحصيل أنموذجاً.

بعض الآراء الفقهية للإمام الطحاوي وأسباب ترجيحها.

الانتقادات التي وجهها امام الحرمين الجويني إلى الإمام أبي حنيفة في كتابه "مغيث

الخلق في ترجيح القول الحق".

انتقادات المالكية للإمام الشافعي: من خلال كتاب "كتاب الرد على الشافعي" لابن اللبّاد أنموذجاً.

انتقادات ابن عبد البر للظاهرية من منظور النقد الفقهي.

موقف العباسيين من الجدل الثائر حول موضوع الخلافة في الفترة الأولى (11-132 للهجرة/632-

750 للميلاد).

الأسباب الغائية لتشكّل فكرة "الكون المتمركز حول الأرض" في الفكر الإسلامي التقليدي.

الانتقادات التي وجهها ابن حزم إلى تعريفات الإيمان للمذاهب التي عدّها من المرجئة.

الردود التي وجهها الإمام الباقلاني لانتقادات البراهمة في سياق إثبات النبوة.

مدرسة الإسكندرية وتأثيرها على الفكر الإسلامي.

انتقاد مقولة الإكتفاء بالقرآن من الماضي إلى الحاضر.

موقف الإمام ابن قتيبة من الأحاديث المختلفة: من خلال كتابه تأويل مختلف الحديث.

تأويل مبهمات القرآن تأويلاً عقائدياً: القُبيّ أنموذجاً.
مخاصمة/حوار السيف والقلم، انتقاداً نظرياً في الأدب العربي القديم: زين الدين ابن الوردي
أنموذجاً.
مراحل تطور تراث النقد الأدبي في العصر الرابع/العاشر: رسالة الصاحب ابن عبّاد المسمى ب "
الكشف عن مساوئ شعر المتنبي " أنموذجاً.
الخلافات الواقعة بين علماء اللغة العربية في سياق المسألة الزنبورية.
فكرة الخلق/التكوين عند الفلاسفة من عين متكلم معتزلي: انتقادات ابن الملاحمي.
دفاع ابن رشد للفلسفة في سياق الضرورة العقلية والمشروعية الدينية.
مكانة الفلاسفة المسلمين في الفترة المبكرة في تراث الفكر الإسلامي.
الفعاليات الأساسية التي تغذي تراث النقد في عرف المسلمين في ضوء ما عينه فؤاد سزكين.
التعليم الديني في عهد الخلفاء الراشدين.
التفكير النقدي والنقد الذاتي في التعليم الديني.
منهج الدعوة إلى الحق، التسامح وأخلاق النقد من خلال الآية 125 من سورة النحل.

Konu Dizini

Abbâsiler, 275

Ahmed B. Hanbel, 15, 16, 17, 18, 20, 24, 25, 28, 31, 55, 59, 60, 68, 97, 98, 107, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 120, 121, 122, 216, 218, 220, 221, 222, 223, 228, 259, 291, 292, 328, 364, 370, 372

Akılsal Zorunluluk, 7, 497, 504

Altı Şapkalı Düşünme Tekniği, 567

Ashâbu'l-Makalât, 313

Aşere-İ Mübeşşere, 6, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71

Baba Tâhir-İ 'Uryân, 6, 124

Bâkılânî, 7, 36, 113, 121, 152, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337

Beyin Fırtınası, 568

Bn Rüşd, 497

Buhârî, 15, 16, 18, 19, 21, 22, 25, 26, 27, 28, 31, 32, 37, 39, 45, 46, 48, 55, 61, 76, 84, 89, 97, 100, 101, 107, 165, 184, 187, 207, 217, 218, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 244, 247, 248, 255, 256, 265, 270, 284, 285, 294, 321, 323, 369, 370

Buldurma Yöntemi, 569

Ca'ferî, 196

Ca'ferilik, 199

Cebriyye, 72, 315

Cessâs, 35, 39, 193, 197, 200, 216, 225, 243, 249, 255, 270, 289, 294

Cibril Hadisi, 569

Cüveynî, 7, 39, 56, 115, 120, 152, 176, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 290, 291, 293, 294, 329, 337

Debûsî, 6, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 243, 248

Dil, 257, 368, 372, 435, 439, 553, 560, 561, 566, 572, 575

Din Eğitimi, 535, 559, 571

Dini Düşünce, 511, 517

Dört Halife Dönemi, 531, 553

Düşünme Becerileri, 558

Ebû Ca'Fer Et-Tahâvî, 215

Ebû Dâvûd, 364, 373

Ebû Hanîfe, 7, 35, 43, 44, 46, 47, 50, 228, 240, 242, 253, 289, 290, 291, 292, 293, 365, 379

Ebû Hüreyre, 39, 47, 48, 49, 50, 218, 223, 241, 265

Ebû Nâsr Serrâc, 6, 161

Ebu'l-Kasım Fûrânî, 177

Ehl-İ Rey, 290

Ehl-İ Sünnet, 158, 162, 265, 326, 335, 512

Ehl-İ Sünnet, 22

El-Beyân Ve't-Tahsîl, 203, 204, 213
El-Beyân Ve't-Tahsîl, 6, 203, 204, 209
Eleştirel Düşünme, 559
Eleştiri, 8, 11, 14, 26, 27, 29, 30, 43, 67, 72, 87, 97, 98, 106, 109, 124, 126, 141, 142, 163,
167, 173, 176, 186, 187, 189, 190, 199, 200, 215, 225, 233, 235, 240, 242, 251, 255, 264,
278, 281, 283, 284, 285, 286, 288, 289, 292, 293, 294, 323, 379, 418, 423, 424, 430, 433,
483, 484, 494, 495, 498, 505, 506, 521, 522, 525, 526, 527, 529, 558, 559, 560, 561, 562,
563, 564, 565, 567, 572, 581
Eleştiri Kültürü, 1, 4, 293, 241 522
Eleştiri Üslubu, 6, 97, 98, 243, 283
El-İbâne, 113, 177, 178, 179, 181
El-Muntahal Fi'l-Cedel, 283, 286, 295
El-Müstedrek Alasahihayn, 365, 373
Emeviler, 275
Empati, 562, 569, 572
Endülüs, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94,
95, 96, 190, 201, 203, 240, 252, 253, 254, 257, 311, 312, 314, 322, 351, 361
Ensar, 3, 4, 5, 16, 48, 55, 106, 113, 122, 150, 159, 161, 175, 284, 287, 294, 295, 296, 313,
324, 348, 369, 373, 548, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 566, 567, 571, 572, 573, 574,
575
Entelektüel Normlar, 570
Eş'arî, 109, 114, 115, 117, 119, 329, 483, 484
Fâtımiler Devleti, 194
Felsefe, 7, 341, 342, 343, 344, 346, 348, 351, 352, 354, 356, 357, 358, 359, 361, 362, 483,
484, 485, 486, 487, 492, 493, 496, 497, 498, 499, 501, 502, 504, 505, 506, 507, 508, 510,
511, 512, 513, 515, 518, 558, 580
Fıkhi Anlayış, 179
Fıkıh, 5, 37, 39, 41, 48, 49, 55, 56, 57, 75, 89, 90, 93, 112, 122, 176, 182, 186, 189, 190,
197, 200, 210, 213, 228, 229, 238, 239, 251, 256, 260, 339, 347, 497, 511, 517, 536
Fuat Sezgin, 8, 459, 520, 521, 522, 523, 524, 526, 527, 528, 529, 530
Füru' Meseleler, 255
Gazzâlî, 6, 35, 36, 42, 50, 51, 52, 55, 56, 114, 151, 152, 158, 179, 180, 228, 229, 230, 238,
283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 329, 330, 337, 483, 484,
485, 486, 487, 495, 496, 512, 514, 515, 517, 518, 519
Haber-i Vâhid, 366
Hadis, 6, 7, 14, 24, 25, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 41, 42, 43, 48, 50, 57, 58, 59, 60, 61, 66,
68, 70, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 82, 83, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 100, 102, 104, 107,
108, 110, 113, 114, 115, 117, 118, 122, 230, 254, 314, 316, 322, 323, 339, 347, 350, 356,
362, 364, 365, 366, 368, 369, 371, 372, 373, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383,
384, 391, 400, 511, 517, 544, 556
Hakikat, 148, 159, 511, 514, 518, 521
Hâkim En-Nisâbüri, 365, 373
Hallâc-I Mansûr, 148, 151, 152, 153, 154, 155, 157
Hanefî Âlimler, 254
Hanefî Kaynaklar, 197
Hanefî Usûlcüleri, 39
Hilâfet Merkezli Tartışmalar, 273
Hilâfet Tartışmaları, 279
Hz. Abbâs, 273, 274, 276, 280

Hız. Âişe, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 49
Hız. Ali, 19, 47, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 132, 133, 165, 194, 195, 196, 197, 231, 273,
274, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 313, 314, 390, 391, 392, 394, 395, 396, 397, 398, 399,
441, 501, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 546, 547, 548, 552
Hız. Ebû Bekir, 60, 63, 65, 66, 111, 197, 274, 285, 389, 390, 396
Hız. Osmân, 274, 390
Hız. Ömer, 22, 27, 45, 47, 49, 53, 60, 61, 63, 65, 73, 105, 190, 197, 199, 201, 274, 280, 285,
287, 350, 390, 396, 534, 535, 536, 537, 539, 540, 541, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549,
550, 551, 552, 553, 556, 568, 576
Hız. Peygamber, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 37, 38, 43,
44, 49, 52, 53, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 73, 86, 89, 98, 102, 103, 104, 105, 110, 171,
176, 184, 196, 206, 207, 216, 218, 219, 220, 221, 223, 234, 243, 244, 245, 246, 247, 248,
256, 261, 262, 264, 265, 267, 268, 273, 274, 279, 280, 281, 315, 320, 321, 323, 349, 350,
364, 365, 368, 369, 370, 372, 379, 380, 381, 382, 387, 389, 390, 394, 399, 532, 533, 534,
535, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 546, 547, 548, 553, 555, 564, 565, 569, 573,
576, 577, 578, 585, 586, 588
İbn Abdülber, 251
İbn Hazm, 7, 74, 75, 76, 78, 79, 84, 89, 90, 92, 93, 94, 114, 121, 152, 158, 217, 226, 252,
253, 257, 258, 259, 260, 264, 265, 266, 267, 269, 271, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317,
318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 484
İbn Kuteybe, 7, 26, 27, 32, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 393, 400
İbn Mâce, 364, 373
İbn Rüşd, 7, 36, 77, 82, 95, 96, 203, 204, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 217, 218, 220,
226, 249, 351, 354, 361, 484, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508,
509, 510
İbn Teymiyye, 22, 32, 36, 61, 71, 109, 112, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 328,
337, 365, 374, 390, 400, 413, 414, 416, 484
İbnu'l-Lebbâd El-Kayrevânî, 240
İbnü'l-Melâhimî, 7, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 492, 493, 495, 496
İcmâ, 254
İçtihat, 36, 203, 369
İhtilaf, 11, 14, 24, 38, 44, 47, 53, 54, 72, 85, 106, 109, 115, 119, 120, 151, 152, 184, 190,
203, 206, 208, 209, 210, 216, 219, 220, 222, 236, 247, 248, 255, 260, 265, 266, 267, 311,
316, 339, 378, 379, 380, 382, 383, 390, 394, 436, 440, 441, 444, 445, 447, 582
İhtilâf, 72, 176, 204, 209, 217, 220
İhyâu 'ulûmi'd-Dîn, 284, 286, 287, 288, 289, 291, 292, 294, 295
İlim Ahlakı, 176, 187
İmam Kuşeyrî, 6, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158
İmam Mâlik, 6, 74, 75, 76, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211,
212, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 252, 265,
267, 271
İmam Serahsî, 6, 189, 193, 199, 219, 222
İmâm Şâfiî, 176, 177, 180, 185, 291, 365, 366
İmâmiyye Şîası, 6, 59, 61, 62, 66, 68
İmâmü'l-Harameyn El-Cüveynî, 6, 176
İskenderiye Kütüphanesi, 342
İskenderiye Okulu, 7, 339, 340, 341, 342, 343, 347, 348, 351, 352, 353, 355, 356, 357, 358
İslam, 7, 11, 14, 28, 30, 39, 43, 47, 55, 67, 72, 73, 74, 75, 79, 80, 88, 89, 92, 93, 95, 96, 97,
98, 101, 103, 108, 109, 113, 120, 122, 125, 126, 127, 130, 131, 132, 134, 135, 138, 140,
141, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 154, 161, 162, 172, 174, 175, 176, 182, 189, 190,

191, 195, 196, 199, 200, 201, 205, 210, 213, 228, 229, 240, 241, 242, 243, 248, 250, 251, 252, 256, 257, 269, 270, 273, 274, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 294, 295, 296, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 318, 322, 323, 324, 325, 339, 340, 341, 343, 344, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 364, 367, 368, 369, 371, 373, 375, 376, 383, 384, 387, 398, 399, 429, 432, 435, 436, 437, 438, 446, 448, 449, 483, 487, 495, 497, 498, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 566, 567, 569, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 578, 579, 580, 581, 582, 587, 588

İslam Düşüncesi, 514

Kâdî Abdülcebbar, 36, 97, 104, 105, 106, 107, 108, 484

Kalem Ve Kılıç, 403, 413

Kelam, 35, 36, 56, 58, 59, 68, 109, 311, 325, 347, 352, 360, 379, 405, 497, 511, 512, 517, 566

Kıyas, 35, 42, 44, 46, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 76, 206, 246, 251, 256, 258, 259, 265, 266, 268, 269, 270, 379, 382, 423, 437, 580

Kıyas, 36, 38, 57, 258, 266, 506

Kindî, 403, 418, 483, 484, 512, 519

Kisâî, 436, 437, 439, 441, 442, 443, 444, 445, 446

Kummî, 7, 64, 65, 69, 70, 385, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400

Kur'an İle Yetinme Söylemi, 364, 372

Kur'an'da Mübhemât, 388

Kurtuba, 74, 76, 82, 84, 85, 93, 203, 252, 253, 311, 498

Kütüb-İ Sitte, 75, 76, 79

Mâlikî Fakihleri, 253

Mâlikî Mezhebi, 203, 212, 251

Mâlikîlik, 74, 75

Mâtürîdî, 35, 54, 584

Mebsût, 6, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 227, 265, 268, 272

Mes'ûdî, 178

Meşşâiler, 484

Metod, 98, 322, 495, 540

Mezheb, 78, 179, 181, 205, 213, 229, 238, 253, 271, 283, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294

Mezhap, 37, 48, 49, 55, 72, 112, 117, 121, 127, 145, 190, 194, 195, 201, 202, 204, 224, 230, 288, 292, 312, 313, 325

Mezopotamya, 124, 343, 348, 350, 353

Mu'tezile, 36, 72, 97, 113, 114, 119, 150, 326, 328, 329, 335, 366, 375, 376, 377, 379, 382, 486, 488, 495

Muğisü'l-Halk Fî Tercihî'l-Kavli'l-Hakk, 228

Murââtü'l-Hilâf İlkesi, 6, 203

Muvatta, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 90, 91, 94, 216, 217, 221, 222, 225, 226, 227, 252, 254, 255, 256, 271, 370

Mübhemât, 385

Müctehid, 43, 82, 95, 203, 217, 226, 230, 231, 253, 288, 413

Mülûku't-Tavaif, 252

Münâzara, 215, 225, 402, 438, 439, 441, 444, 445, 446

Mürce, 7, 311, 314, 315, 317, 321, 322, 323, 324

Müstedrek, 365, 373

Nahl 125. Ayeti, 576

Nasslar, 283

Öğretmen, 527, 534, 539, 543, 545, 549, 552, 554, 562, 566, 569, 572, 574

Öz Eleştirisi, 558, 559, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 569, 570, 571, 572

Râfizi, 191

Râfiziler, 189

Râvinin Fakihliği, 39

Sâhib'in Mutenebbî, 418, 422, 431

Sarı Sayfa, 276

Sedd-î Zerâi, 256

Selefî, 36, 61, 71, 112, 117, 122, 365, 377, 413

Selefiyye, 328

Semâni, 43

Semerkandî, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 57, 58

Sibeveyhi, 435, 436, 438, 439, 441, 442, 443, 444, 445, 446

Sokratik Tartışma Tekniği, 569

Sorgulama:, 561

Sûfî, 148, 149, 156, 159, 161, 162, 166

Sünnet, 14, 15, 19, 22, 23, 24, 25, 30, 31, 36, 37, 39, 42, 48, 49, 55, 56, 58, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 71, 72, 73, 74, 76, 83, 92, 102, 107, 109, 110, 113, 114, 117, 190, 201, 245, 259, 260, 261, 262, 267, 268, 277, 313, 314, 316, 320, 323, 367, 368, 369, 370, 372, 373, 374, 377, 512, 518, 536, 553, 563, 565, 572, 576

Şerhu Me'Âni'l-Âsâr, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 227

Şia, 61, 62, 65, 66, 67, 71, 98, 99, 194, 195, 326, 329, 391, 392, 400

Tahammül Ahlakı, 6, 109, 113, 122, 189, 284, 287, 294, 295, 296, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 566, 567, 571, 572, 573, 574, 575

Tartışma Yöntemi, 571

Tasavvuf, 126, 128, 131, 132, 138, 141, 144, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 173, 174, 175, 405, 512, 517

Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis, 376, 382

Tenkit, 35, 42, 44, 52, 54, 90, 102, 104, 106, 107, 162, 173, 182, 222, 240, 284, 290, 370, 382, 418, 422, 497, 509, 521, 560, 576, 585, 587

Teravih Namazı, 6, 189

Tirmizî, 364, 374

Ümmü Seleme, 18, 19, 20

Ümmü Sünbüle, 16

Üslup, 578

Zâhiri Mezhebi, 89

Zâhirilik, 252, 257

Zeydiyye, 105, 192, 194, 195

Zeynüddîn İbnü'l-Verdî, 7, 402, 403, 404, 405, 414

Zünbûriyye Meselesi, 439

قضية الانتحال, 7, 449, 452, 455, 459, 460, 461, 463