

usûl

İslam Araştırmaları
Islamic Researches / بحوث إسلامية

Sayı: 5, Ocak-Haziran 2006
ISSN 1305-2632

Sahibi/Publisher
Yavuz KAMADAN

Editör/Editor-in-Chief
Faruk BEŞER

Editör Yardımcısı/Associate Editor
Hayati YILMAZ - Abdüssamet BAKKALOĞLU

Yayın Kurulu / Editorial Board

Abdullah AYDINLI (Sakarya Ü.) / Sabri ORMAN (IIU Malaysia)
İbrahim KALIN (College of the Holy Cross MA, USA.) / İrfan İNCE (Sakarya Ü.)
Ahmet BOSTANCI (Sakarya Ü.) / Atilla ARKAN (Sakarya Ü.) / Fuat AYDIN (Sakarya Ü.)
İbrahim EBU RABİ (Hartford Seminary, USA) / Erdiç AHATLI (Sakarya Ü.)
İsmail ALBAYRAK (Sakarya Ü.) / Mehmet ÖZŞENEL (Sakarya Ü.) / Muhammet ABAY
(Marmara Ü.) / Murteza BEDİR (Sakarya Ü.) / Yavuz KAMADAN (Sakarya Ü.)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Ahmet DAVUTOĞLU (Beykent Ü.) Ahmet GÜÇ (Uludağ Ü.)
Ali ERBAŞ (Sakarya Ü.) Alparslan AÇIKGENÇ (Fatih Ü.)
Bilal GÖKKIR (S.Demirel Ü.) C. Sadık YARAN (İstanbul Ü.)
Cağfer KARADAŞ (Uludağ Ü.) Ejder OKUMUŞ (Fırat Ü.)
E. Sait KAYA (İSAM) M. Sait ÖZERVARLI (İSAM)
Ferhat KOCA (Gazi Ü.) İ. Kafi DÖNMEZ (Marmara Ü.)
İbrahim HATİBOĞLU (Uludağ Ü.) İlhan KUTLUER (Marmara Ü.)
M. Ali BÜYÜKKARA (O.Mart Ü.) M. Erol KILIÇ (Marmara Ü.)
Mehmet BAYRAKDAR (Ankara Ü.) Mehmet PAÇACI (Ankara Ü.)
Mesut OKUMUŞ (Gazi Ü.) Muhsin AKBAŞ (O.Mart Ü.)
Mustafa KARA (Uludağ Ü.) Mustafa ÖZTÜRK (Çukurova Ü.)
Ö. Mahir ALPER (İstanbul Ü.) Raşit KÜÇÜK (Marmara Ü.)
Recep KAYMAKCAN (Sakarya Ü.) Suat YILDIRIM (Marmara Ü.)
Şükrü ÖZEN (İSAM) Yunus APAYDIN (Erciyes Ü.)

Sayı Hakemleri / Referees on This Issue

Faruk BEŞER / Abdullah AYDINLI / Recep ŞENTÜRK / H. Mehmet GÜNAY
Ferhat KOCA / Levent ÖZTÜRK / Atilla ARKAN / Mehmet ÖZŞENEL / Yavuz KAMADAN
Fuat AYDIN / Muammer İSKENDEROĞLU / Ahmet BOSTANCI / H. İbrahim BULUT
Hayati YILMAZ / Abdüssamet BAKKALOĞLU

Usûl İslam Araştırmaları hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

İletişim / Communication

Hayati YILMAZ, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ozanlar / ADAPAZARI / TÜRKİYE, +90 (264) 274 30 60
Web: <http://www.usuldergisi.com>, e-Posta: hayatiy@gmail.com
Mayıs 2007

usûl

İslam Araştırmaları
Islamic Researches / بحوث إسلامية

Sayı: 5, Ocak-Haziran 2006

İÇİNDEKİLER

Makaleler

İçtihat Hata ve İsalet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu/
The Question of Objectivity and Subjectivity in The Light of The Discussions of Error and

Right in İjtihad

Adnan KOŞUM

5 - 32

Bir Bilgi Türü Olarak Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi/
Fiqh as a Science and It's Relation with Other Scientific Disciplines

Faruk BEŞER

33 - 62

مصارف الوقف والأقليات المسلمة بالغرب

Functions of Foundations and Muslim Minority in the West

قطب الريسوني

63 - 76

Sünnet İfadesinin Dini Anlamı ve Dârekutnî'nin Sünen'inin Konumu/
Religious Meaning of The Word of 'Sunnah' and The Position of Daraqutni's Sunan

Abdulfettah EBÛ GUDDE (Çev. Enbiya YILDIRIM -Mesut DUMAN)

77 - 108

Araştırma Notları

XII/XVIII. Asır Hint Alkıtası'nda Hadis-Fıkıh Merkezli Tartışma Konuları

-Tettevî'nin Zebbü zübâbâtı'd-Dirâsât'ı Çerçevesinde-

Mehmet ÖZŞENEL-Erdinç AHATLI

109 - 162

“Mutezile ve Hadis” Üzerine

Erdinç AHATLI

163 - 184

İyi Çalışma / Kötü Tercüme

Muslim Understanding of Other Religions /İslâm'ın Diğer Dinlere Bakışı,

Gulam Haydar Asi, (çev. İbrahim Hakan Karataş),

Muhammet TARAKÇI

185 - 202

Tanıtım ve Değerlendirmeler

İbn Haldûn, “Hadis İlimleri”, *el-Mukaddime*

Hayati YILMAZ ≈ 203 - 208

Batı'da, Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri, Harald Motzki, Ed. Bülent Uçar

Bilal AKSOY ≈ 208 - 211

Geleneğin Altın Zinciri (Bilgi Aktarım Yöntemi Olarak İsnad), Ayhan Tekineş

Zeynep YILDIRIR ≈ 211 - 215

Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi, Tevfik Yücedoğru

Kadir GÖMBEYAZ ≈ 215 - 219

St. Thomas Aquinas, Muhammet Tarakçı

Zeynep KORKMAZ ≈ 219 - 222

Yayın İlkeleri

223

Temsilciler

224

İçtihat Hata ve İsbet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu

Adnan KOŞUM*

The Question of Objectivity and Subjectivity in The Light of The Discussions of Error and Right in Ijtihad

One of the essential questions in contemporary theories of scientific interpretation is objectivity and subjectivity. In this essay, the problem is studied in the light of discussions of error and right in ijthad. usul al fiqh. Although scholars of Usûl al fiqh search for the objective meaning, the structure of nass cannot be always understood objectively. This situation has caused to separate the judgment which has been the result of ijthad as a wrong or right and the mujtahids formed in two groups qualifying as mukhattia and musawwibah. In final analysis, each school has accepted that the meaning bears the subjectivity. For this reason, the main attitude among the scientist has been to reach the legitimate knowledge.

Key Words: Ijtihad, mukhattiah, musawwibah, taaddud al-huquq, objectivity, subjectivity.

Anahtar Kelimeler: İçtihat, hata, isbet, hukukun teaddüdü, nesnellik, öznellik.

İktibas / Citation: Adnan Koşum, "İçtihat Hata ve İsbet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu", *Usûl*, 5 (2006/1), 5 - 32

I. Giriş

Sosyal bilimler alanında ortaya çıkan yöntemlerde, içerisinde doğdukları düşünce havzasının belirleyici rolü vardır. Bir başka ifadeyle, yöntemin teşekkülünde felsefi güdüler önemli etkenlerdir. Bundan dolayı, sosyal bilimler alanında, doğa bilimlerinde olduğu gibi tek ve kesin bir yöntem hakim olmamıştır.¹ Şu kadar var ki, felsefi güdüleri ne olursa olsun bu yöntemlerin çoğunun felsefi temel konularda ortak sorunları vardır.

Çağdaş yorum bilim kuramları içinde, temel sorunları, hermeneutik bir yöntem geliştirme gayreti çerçevesinde ele alanlar olduğu gibi, bunları mutlak felsefi birer sorun olarak ele alan yaklaşımlar da vardır. Modern yorum bilim çalışmalarında kimi zaman bir metinsel yorum kuramı geliştirme amacı gütmeyen de anlama ve yorumlamanın felsefi sorunlarının tahliline başvurulduğunu görmek mümkündür. Bu bağlamda çağdaş yorum bilim kuramlarının üzerinde durduğu sorunlar; anlama, yorumlama, uygulama, tarih, dil, yöntem, ön-anlama, hakikat ve geçerlilik ölçütü, anlam, nesnellik, öznellik. Bu sorunların önemli bir kısmı çağdaş felsefede epistemoloji sorunları olarak, diğer bir kısmı bilimsel yöntem sorunu olarak tartışılmaktadır.² Bu minvalde klasik kutsal metinlerde anlam anarşisine yol açmadan nesnel bir anlama ulaşmak, yorumcuların ve yorum bilimcilerin en önemli çabalarından olmuştur. Nesnellik sorunu, fıkıh usûlünde yenilenme veya yeni yöntem arayışları içerisinde olan kimi yazarlar tarafından fıkıh usûlü için de söz konusu edilmektedir. Elinizdeki çalışmada çağdaş yöntem tartışmalarının temel sorunlarından biri olan öznellik-nesnellik konusu fıkıh usûlünde içtihat hata ve isbet tartışmaları ışığında ele alınacaktır.

Çalışmamızda, çağdaş yorum bilim tartışmalarında problemin konumu ve yerine kabaca işaret ettikten sonra, incelememizin temel iskeletini oluşturan içtihad hata ve isbet tartışmaları ışığında öznellik ve nesnellik sorununu ele alacağız. Ancak bunun için meseleye icthad faaliyeti gözüyle bakacağız. Bu amaçla faaliyetin konusunu teşkil eden malzemenin yapısı itibarıyla öznellik ve nesnellik yaklaşımında hangi konumda olduğunun tespitinin yanında, icthadın dinî değerine ilişkin bakış açısında her herhangi bir rolünün olup olmadığı ve fıkıh usûlünün alternatif yaklaşımının mevcut olup olmadığı meseleleri ayrıca incelememizde ele alınacaktır.

II. Çağdaş Yorum Bilim Tartışmalarında Öznellik ve Nesnellik Sorunu

Çağdaş yorum bilim tartışmalarında temel sorunlardan biri anlama ve yorumlamada ulaşılan bilginin/sonucun öznelliği veya nesnelliği konusudur. Konuya öncelikle söz konusu kavramları tanımak ve anlam çerçevesini çizmekle başlamak gerekir.

* Doç. Dr., S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi; akosum@ilahiyat.sdu.edu.tr

¹ Birand, Kâmiran, *Mânevî İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara 1960, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, s. 2.

² Bilen, Osman, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları, Romantik, Felsefi, Eleştirel Hermeneutik*, Ankara 2002, Kitâbiyât, s. 33-34.

Nesnel kavramı (objektif, aynî, vakî), 1. Hakiki, içsel tecrübeye, zihinsel yaşantıya, öznel tecrübeye bağlı olmayıp herkes tarafından gözlemlenebilir, doğrulanabilir şey. 2. Zanna (sanı) karşıt olarak bir duruma, olaya, varlığa, duygulardan, önyargılardan etkilenmeksizin anlama, kavrama veya değer biçme yeteneği³ biçimlerinde tanımlanmıştır. Nesnellik (Osm. âfâkiyet; İng. objectivity) ise, nesnelere zihinden bağımsız varlıklar olarak, uygun bir yöntemle ve nesnelere nasıl iseler öylesine algılanabileceğini, onların hakiki bilgisine ulaşılabilirliğini kabul etmektedir. Nesnellik yanlılarına göre, anlaşılan veya anlaşılacak şey kişiden kişiye değişmeyecek kadar gerçek, nesnel, "orada" olan bir şeydir. Nesnellik taraftarları duygularımızın, zihnimizde önceden mevcut olan kategorilerin, geleneklerimizin, önyargılarımızın aşılması suretiyle ve sayesinde olayların, anlamaya konu teşkil eden olguların kişisel öge ve etmenlerden etkilenmeden, öznel eğilimlerden bağımsız olarak anlaşılabilirliğini, nesnelere hakiki bilgisine ulaşılabilirliğini, dahası bu bilginin insanlar arasında her çeşit ihtilafı ortadan kaldıracak bir genel geçerliliğe de haiz olabileceğini, (sosyal bilimler alanındaki) yöntemlerde herkes için bağlayıcı sonuçlara ulaşılabilirliğini ileri sürerler.⁴ Görüldüğü üzere nesnellik düşüncesindeki nesnellüğün ne olduğu sorusuna verilen cevaplarda, bir homojenliğin olduğunu söylemek güçtür.⁵

Nesnelcilik anlayışına karşın öznelcilik, (enfüsiyye, nefsâniyye) bilgi teorisinde kişiden kişiye değişmeyen genel geçer bilgi imkanını yadsıyan, zihnin faaliyetini zihin hallerinin bilincinde olmayla sınırlandıran bir düşünce akımıdır. Her tür bilginin kaynağında bilen kişinin öznel zihin hallerinin bulunduğunu ve dış dünyaya ya da zihin-dışı bir şeye ilişkin bilginin söz konusu zihin hallerinden yapılacak bir çıkarıma dayandığını savunur. Bir başka ifadeyle, sujenin, nesnelere ancak kendine göre tanıdığını, yahut yalnızca kendi özel tasavvurlarıyla tanıdığını ileri sürer.⁶ Hiç bir düşünce tarzını, hiç bir görme tarzını bir diğerine tercih etmek için herhangi bir geçerli sebep tanımaz. Tüm yolların kendilerine göre doğru

³ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999, Paradigma yayınları, s. 622; Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1988, İnkılâp Kitabevi, s. 133.

⁴ Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar*, İstanbul 1993, Remzi Kitabevi, IV, 254-255.

⁵ Hekman, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik, Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*, çev. Hüsamettin Arslan-Bekir Balkız, İstanbul 1999, Paradigma Yayınları, s. 29.

⁶ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 669; "Subjectivism", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, Cambridge: Cambridge University, 1999, s. 885; Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi, "Öznelcilik"*, V, 114-115.

olduğunu kabul etmekten başka bir yol bilmez. Ona göre tüm yollar arasında hangisinin daha doğru olduğuna karar vermek içinse elimizde hiç bir geçerli kıstas yoktur.⁷

Felsefi terminolojide ana çizgileriyle bu şekilde tanımlanabilen nesnelcilik (objektivizm) ve öznelcilik (subjektivizm), batıda felsefi düşünce tarihinin tamamına hakim olmuştur. Nesnel anlama geçmişte olmasa bile bugün İslâmî düşünce alanında Fazlur Rahman tarafından norm/hüküm bildiren naslar üzerinde istihdam edilmek istenmiştir. Fazlur Rahman'a göre geçmişteki bir nassın veya emsal durumun manası ile şu andaki bir durum ve etkin gelenek yeterince nesnel olarak bilinebilir ve zaten geçmişin etkisi altında oluşan bu gelenek, yine geçmişin kaidevi (normative) anlamı ile belli ölçüde nesnel olarak değerlendirilebilir. Kur'an'ın gerek tek tek ayetlerinin gerekse tamamının Allah'ın niyetini (amacını) ifade edecek lafız-ötesi manası ortaya çıkarılabilir, nesnel olarak anlaşılabilir. Bugünün tarihselliği ve de bu tarihsellikte yaşamakta olan "anlayan özne"nin tarihsel şartları buna engel teşkil etmez. Sadece bunun olabilmesi için, doğru bir anlamayorumlama metodolojisine ihtiyaç vardır.⁸

Fazlur Rahman'ın nasların nesnel olarak anlaşılabilirliği görüşüne karşın bugün, sosyal bilimlerde en önemli metodolojik problemlerden biri, nesnellüğün (objektivitenin) ne olduğu ve nasıl sağlanacağına ilişkindir. Mesela, araştırmacı bir sosyal olayı incelerken, önyargılarının gerçeği gölgeleyen ve olanı olduğu gibi anlamasını engelleyen etkilerinin nasıl farkına varacak ve bunlardan nasıl kurtulacaktır? Nesnellüğün tabiat bilimlerinin olmazsa olmaz bir özelliği olduğu halde, onun sosyal bilimlerde erişilemez bir hedef olduğunu ileri sürenlerin yanında, nesnellüğün mümkün olduğunu ileri süren yöntem bilim kuramcıları da vardır.

Çağdaş yorum bilim sorunlarında hermeneutik kuram çerçevesinde konuyu ele alan Emilio Betti (ö.1968) ve edebiyat kuramcısı Eric Donald Hirsch'in (d.1928-) benimsediği romantik hermeneutik kuramına dayanan yöntemsel hermeneutik, doğru yorumlama yöntem ve kuralları yardımıyla, öznenin kendi içinde bulunduğu tarihsel dönemi aşarak yazarın kastettiği

⁷ Aktay, Yasin, "Objektivist ve Relativist İradeler Arasında Kur'an'ı Anlama Sorunu", *II. Kur'an Sempozyumu*, Ankara, Bilgi Vakfı, 1998.

⁸ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1982, s. 8, Türkçesi için bkz. *İslâm ve Çağdaşlık: İslâm Eğitim Tarihinde Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, (Çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu), Ankara 1999, Ankara Okulu Yayınları, s. 59.

anlama ulaşılabileceği tezini savunur. Onlara göre, içinde bulunduğumuz tarihsel şartları aşabilme yeteneği, geçmişten gelen metinlerin nesnel ve doğru anlaşılmasını mümkün kılar.⁹

Betti'ye göre düşüncenin tezahürleri, yüz ifadelerinden fiziksel hareketlere, metinlerden musikiye kadar pek çok form'a girebilir. Var olan bu anlam formları, yorumlamanın nesnellığının ön koşuludur. Yorumlama süreci bu üç öğeyi; özneyi, anlam formlarını ve başka bir zihni içine alır. Hermeneutik esas itibarıyla, başka bir zihnin nesnelleşme biçimleriyle ilgili olduğuna göre, onu metafizikten ayırabiliriz ve düşüncenin tezahürlerinin nesnel varlığını kabul edebiliriz. Bu da bize nesnel bir yorum ile nesnel bir yorumu belirleme imkanı tanır. Nesnellik üzerinde titizlikle durmasına rağmen Betti, kendi kuramının da nesnellik dışı bir temele dayandığının farkındadır. Bu da, ona göre, beşerî bilimlerde tam nesnellığın "görece" bir nesnellik lehine tercih edilmesinden kaynaklanır.¹⁰

Çağdaş kuramcılardan Gadamer (d.1900-ö.2002) ise, tabiat bilimlerinden uyarlanan nesnellik idealinin beşerî bilimlerin anlama ve yorumlama sorunlarını açıklayamayacağını ileri sürer. Anlama tecrübesinin doğrulanacağı ve yanlışlanacağı şartları tanımlayan hiçbir kuramın anlamının tarihselliğini aşarak yorumlamanın nesnellliğini garanti edemeyeceğini savunur.¹¹ Ona göre bir olguyu anlamamız içinde bulunduğumuz zaman-mekan tarafından etkilenir ve ön yargısız anlamadan söz edilemez.¹² Gadamer'e göre nesnel bilgi, nesnel olarak geçerli bilgi, tarihin kendisine bakılabilecek tarih üstü bir noktasına işaret eder. Halbuki böyle bir yer insan için söz konusu değildir. Sınırlı, tarihsel insan daima zaman ve yer dahilinde kendi konumundan bakar ve anlar. Başka bir ifadeyle o, tarihe bağlılıktan çıkamaz ve "nesnel olarak geçerli" bir bilgiyi elde edemez.¹³

Yorumlamada nesnellığın mümkün olmadığını ileri sürenlere göre nesnellik engelleyen unsurlar üç grupta toplanabilir. İlk grupta, teorilerin kaynaklandığı bilgi birikimi vardır. Bir miras olarak önceki nesillerden intikal etmiş olan bu birikim, araştırmacının zihnindeki düşünce sistemini normatif olarak şekillendirmekte, bir nosyona dönüşmekte ve dolayısıyla

⁹ Bilin, *a.g.e.*, s. 51, 141.

¹⁰ Bilin, *a.g.e.*, s. 146.

¹¹ Bilin, *a.g.e.*, s. 51, 141.

¹² Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, New York 1988, Continuum Publishing, s. 490-491.

¹³ Palmer, Richard E., *Hermeneutik*, çev. İbrahim Görener, İstanbul 2002, Anka Yay., s. 234.

bundan sonra nasıl düşünmesi gerektiğini empoze etmektedir. İkinci grupta, araştırmacının yaşadığı çağın, kültürün, statünün veya hayat şartlarının etkileri söz konusudur. Tüm yargılar, kendi tecrübeleriyle renklene öznel değerlendirmelerdir veya en azından öznel mülahazalar içerir. Üçüncü grup etkiler araştırmacının şahsi özelliklerinden, kişiliğinden ve geçmişinden kaynaklanmaktadır. Bir araştırmada kısaca, gelenek, çevre ve şahsiyet olmak üzere üç grup etki de söz konusudur.¹⁴ Nesnellik engelleyen bu etkilerin sistematik olarak kontrol edilerek ortadan kaldırılması modern yorumbilim kuramlarının esas amaçlarından biridir. Buradaki nesnellik, tanımlarda da belirtildiği üzere, kişiye göre değişmezlik veya izafi olmamak anlamında kullanılmaktadır.¹⁵

Otto Friedrich Bollnow'a (ö. 1991) göre sosyal bilimlerin sistematik ve mantıkî yapıları üzerine ileri sürülen düşünceler, tek bir varlıkla ilgili olan, ama, yine de nesnel ve hakikat¹⁶ olabilen bir bilginin varlığını göstermektedir. Söz konusu olan bu hakikat, bir insanı, kendi iç yapısı, kendi derinliği ve özellikleri içinde ne kadar esaslı bir şekilde kavratsa, hakikat olma değeri de o nispetle artar. Bundan dolayı tek bir hakikat kavramının var olduğu ileri sürülemez. Aksine "hakikatlerin çeşitliliği" varlık (existentiel) olarak kabul edilmiş olur.¹⁷

Bollnow'a göre hakikat ancak hayat tecrübesi içinde algılanır. Her şahıs hakikatı anlama ve yorumlamada etrafını çevreleyen varlıklardan etkilenir. Böylelikle o, bir tek insanla sınırlanmış olan bir hakikat kavramı ve dolayısıyla, yalnız bir tek insanla sınırlanmış olan bir nesnel bilgiyi kabul etmektedir. Ayrıca ona göre, zaten bir konunun bütün insanlar tarafından aynı şekilde kavranmış olması da gerekmez. Sosyal bilimlerin alanındaki anlama

¹⁴ Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 624.

¹⁵ Birkök, "Cüneyt, Sosyolojik Düşünme ve Metodolojisi", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, İstanbul 1998, s. 6.

¹⁶ Türkçe'de doğruluk, hakikat ve gerçeklik çoğu zaman birbirinin yerine kullanılmaktadır. Felsefeciler söz konusu kavramların farklı anlamlar taşıdığını kabul etmekle birlikte, hangi kelimelerle karşılanacağı konusunda fikir birliği edememişlerdir. Aristo'dan başlayan ve günümüzde "uygunluk teorisi" başlığı altında toplanan klasik teorinin öngördüğü değerlendirmelere göre, gerçeklikle; nesne ile insanın duyu organları ile gerçekliği algılaması arasındaki birlik; doğru ile düşünülen şeyin, mantık kuralları çerçevesinde tutarlılık; hakikat ile gerçeklik ve doğrunun bir arada bulunması kastedilmektedir. Işıқтаç, Yasemin-Metin, Sevtap, *Hukuk Metodolojisi*, İstanbul 2003, Filiz Kitapevi, s. 92.

¹⁷ Birand, *a.g.e.*, s. 17.

ve yorumlama yöntemlerinde süjenin (anlayan öznenin), öznelliği bütün derinlikleri, bütün içsel tecrübe ve kuvvetleri ile işin içine karışmaktadır.¹⁸

Bollnow'un tezine göre, sosyal bilimler, işin içine öznelğin karışmasına rağmen, kendi konularını bütün özellikleri ile kavrayabilecek durumdadırlar. Bu durum, tabiat bilimlerinin yöntemlerinde kabul edilen anlamdaki nesnellikle ilgili olmayan, sosyal bilimlere has bir nesnellik kavramının varlığını gösterir. Öznellik ve nesnellik kavramlarının anlamını, yeni felsefenin en son gelişmelerini de göz önünde bulundurarak tartışan Bollnow'a göre, bilginin meydana gelmesinde, öznenin özel kabiliyet ve iç kuvvetlerinin anlama olayının içine karışması, nesnellığı ortadan kaldırmaz.

Bollnow, hakikatin kavranılmasında özne ile ilgili öznel güdülerin de rol oynayabildiğini belirtmektedir. Bu sebeple, hakikati kavrayabilmek için süjenin sahip olmak zorunda olduğu bir takım şartlar vardır. Hakikati kavrayabilecek süjenin/öznenin, bir takım özel kabiliyetler göstermesi ve bir takım tecrübeler kazanması gerekir. Bunun dışında, hakikatin kavranılması, ruh durumunun elverişli bir anını gerektirebileceği gibi, insan üstü bir gücü ya da tanrıca bir lütfu da gerektirebilir.¹⁹

Öznellik ve nesnellik ikilemi etrafında çağdaş yöntem bilimlerinde cereyan eden tartışmaları ana hatlarıyla ortaya koyduktan sonra şunu ifade etmeliyiz ki, esas itibarıyla sosyal bilimlerde bilgiyi nesnel-öznel diye konumlandırma, öznel bilgiyi nesnel bilgiye göre daha aşağı konumda tanımlayan pozitivist varsayımlar üzerine oturmaktadır. Susan Hekman, çağdaş sosyal bilimlerin krizine değinirken, bilgi için anti-temel arayıcı filozofların, nesnel bilgi alanını öznel bilgi alanının zıt kutbuna yerleştirmenin anlamsızlığını savunduklarını vurgular.²⁰ Aydınlanmacı düşünür, kendinden emin bir şekilde, öznel bilginin hem tabiat bilimlerinde hem de sosyal bilimlerde belirlenebileceğini ileri sürerken, modern pozitivistler aydınlanmanın tarif ettiği anlamda nesnel bilginin sosyal bilimlerinde imkansız olduğunu kabul ederler.²¹ Realistler ise, bilim felsefesi içindeki tartışmalardan hareketle, nesnel bilginin yanlış bir ideal olduğunu ileri sürerek²²

¹⁸ Birand, *a.g.e.*, s. 15, 18, 19.

¹⁹ Birand, *a.g.e.*, s. 20-21. Bollnow'un bu düşüncesi, hakikatı/gerçeği anlamada imanın da önemli bir faktör olduğunu ileri süren Kur'ânî anlayışla çakışmaktadır. Nitekim ileride bu konuya değinilecektir.

²⁰ Hekman, *a.g.e.*, s. 23, 29.

²¹ Hekman, *a.g.e.*, s. 54.

²² Hekman, *a.g.e.*, s. 68.

nesnel bilgi öznel bilgi ayırımına karşı çıkmışlardır. Aynı zamanda bir objektivist olan Dworkin, yazılı hukuk metinleri üzerinde yapılacak değerlendirmelerde "tek doğru cevap" tezine karşı çıkmaktadır.²³ Ne var ki, batılı yorum bilim kuramcılarının hiçbiri, nesnel ve öznel bilgi ayırımının bizzat kendisini sorgulama konusu yapmamışlardır.²⁴

Diğer taraftan bilginin nesnellikle öznellik kalıplarından birisine oturulması çağdaş yorum bilim tartışmalarındaki kuramların problemlili yanını oluşturmaktadır.²⁵ Bunun nedenlerinden biri, genel olarak anlama ve yorumlamaya konu teşkil eden metinlerin, arzettikleri farklılık nedeniyle yoruma meydan vermeyecek şekilde açık olabildikleri gibi, kısmen birden çok manaya delalet etmeleri ihtimalinin göz önünde bulundurulmamış olmasıdır. Bu ayırım dikkate alındığında, manası açık olanlar için orijinal (hakikat, doğru) anlamın tespit edilebileceği nesnellik ileri sürülebilir. Ancak birden fazla anlama ihtimali olanlar için de böyle bir iddia tartışılabilir bir konudur. Bir anlama ve yorumlama yöntemi olarak fıkıh usûlünde de öznenin (müctehidin) önündeki malzemeyi teşkil eden naslar, anlam düzeyleri itibarıyla aynı seviyede olmayıp birden çok anlama gelebilmektedir. Şimdi fıkıh usûlünde konuya ilişkin tartışma ve yaklaşımlara geçebiliriz.

III. İctihadda Hata ve İsbet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu

Bilindiği üzere ictihad öznel merkezli bir faaliyet olup, "müctehide zanna (zann-ı galibine) göre amel etme" misyonu tanır ve hata ihtimali taşıyan bir karakteri vardır. Bu bağlamda, ictihadda hata-isabet ekseninde cereyan eden tartışmalarda, Allah katındaki hakikatin tek veya birden fazla olup olamayacağı, ictihadî sonuç ile Allah katındaki hakikatin örtüşüp örtüşmeyeceği meseleleri gündeme gelmiştir. Bütün bu tartışmalar göz önüne alındığında, yorumlarda öznellik ve nesnellik sorunuyla da bir bağlantılarının olduğu görülür. Zira, usûl-u fıkıh ilmindeki ictihadda hata ve isabet tartışmalarında ictihad faaliyetinin hataya ve isabete ihtimali karakteri önemli bir rol oynamıştır. Klasik kaynaklarımızda konu ile ilgili tartışmaların analizinde felsefi ve fikri temel itibarıyla farklı yaklaşım ve düşünceler

²³ Işıktaç, Yasemin, *Hukuk Yazıları*, Ankara 2004, Yetkin Yayınları, s. 24.

²⁴ Hekman, *a.g.e.*, s. 71.

²⁵ Hekman, *a.g.e.*, s. 70.

ileri sürülüyor ise de,²⁶ esasen bunların hukukî rölativizm olarak telakki edilebilecek doğruların/hakikatlerin çokluğu (teaddüdül-hukûk) etrafında dolaşması, meselenin öznellik ve nesnellik meselesiyle ilişkili bir yanının da olduğunu ortaya koyar. Eğer hakikat (hak) Allah katında tek kabul edilecek ise bu hüküm nesnelidir ve her bir müctehidin bu genel geçer hakikate ulaşma yükümlülüğü, sorumluluğu olacaktır. Eğer Allah katında her hâdis için belirli bir hüküm/hakikat yoksa, müctehid kendi zann-ı galibine göre bir hükme varacaktır. Bu hüküm, kendi zannına göre hak/hakikat olsa da özel nitelikte kalmaktan öteye geçemeyecektir.

1. İctihadın Doğası

Öznellik ve nesnellik arasındaki ikilem, anlama ve yorumlama faaliyetinin mahiyetiyle yakından ilgili olduğundan öncelikle müctehidlerin ictihaddan ne kastettiklerinin ortaya konulması gerekir. İctihadın sözlük anlamı cehddir. Bu da meşakkat, külfet ve güç anlamlarına gelir. Terim olarak klasik dönem fakihleri tarafından değişik şekillerde tanımlanır. Genelde bu tanımlar, "zannî nasların anlaşılması ve yorumlanması için müctehidin bütün performansını göstermesi" etrafında kümelenir.²⁷ Yapılan bütün tanımlarda kelimenin sözlük anlamında bulunan meşakkat, gayret, müctehidin olanca gücünü sarfetmesi manalarını görmek mümkündür. Gayret göstermeksizin yürütülen bir anlama ve yorumlama faaliyeti ictihad olarak adlandırılmaz. Ayrıca ehil kişi dahi olsa gerekli çabanın gösterilmemesi müctehidi manevi sorumluluk altına sokar.²⁸

Görüldüğü üzere, ictihadî faaliyetin keyfilik taşımayan bir doğası vardır. Zira herkes bu faaliyete ehil olarak görülmez. Anlayanların da mümkün

²⁶ Dönmez, İbrahim Kâfi, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", *Usûl, İslam Araştırmaları*, Adapazarı 2004, s. 38-40. Hata-isabet tartışmalarına yön veren hüsün-kubuh tartışmalardaki eğilimlere temel teşkil eden müctehidin görev ve sorumluluğu meselesi konumuzla irtibatlı olmadığı için inceleme alanı dışında kalmaktadır.

²⁷ İctihat tanımları için bkz. Ebû İshâk Şirâzî, *el-Lüma' fi Usûli'l-Fıkh*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1985/1405, I, 129; Fahrüddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, Beyrut 1418/1997, Müessesetü'r-Risâle, VI, 6; el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 25-26; Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, Marmara Ün. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1996, s. 15-16.

²⁸ Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-Fuhûl*, Dârü'l-Fıkr, Beyrut 1412/1992, I, 418, 437; Âmidî, Seyfüddin, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, thk. Seyyid el-Cümeylî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1404, IV, 169; İbn Nüceym, *Bahru'r-Râik*, Beyrut yy., Dârü'l-Ma'rife, II, 89.

olduğu ölçüde doğru ve nesnel anlama ulaşabilmesi için bir kısmı yeterli hukuk bilgisine sahip olma gibi entelektüel, diğer bir kısmı da verâ, müslümanlık gibi dinî olan bir takım özelliklere sahip olması gerekir. Bu şartlar aynı zamanda onların ulaştıkları anlamın meşruiyeti için de önemlidir. Ayrıca bu faaliyet, bir yorum yöntemini de gerekli kılmaktadır. Bütün bunlar, ulaşılan sonucun keyfi olmaması yönünde bir güvencedir. Müctehidin ehil olması, ictihadında olanca gayretini göstermesi, bu faaliyet esnasında kendi içinde tutarlı olan bir yöntem izlemesi hakikatin hatadan, doğrunun yanlıştan ayırt edilmesini sağlayan bir kriter olarak görülebilir. İctihadın tanımlarında belirtilen, anlama ve yorumlama için bir çaba harcanması gerektiği" ifadelerinden, alelade bir anlamının bunun için yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. Bütün bunlar, (ictihada açık konularda) nesnel bilgiye ulaşmanın kolay olmadığı, ulaşılan sonucun belli nispette öznellik taşıyacağına ipuçlarını da vermektedir.

Diğer yandan, müctehidin inançlı olması, hakikati kavramada bir ölçütür. Zira İslam alimlerine göre anlamada iman önemli bir faktör olarak görülmektedir.²⁹ Sözelimi Maturidî fıkhı, daha ziyade kendisinde iman bulunan bir kimsenin, imanını doğrultusunda bir hükme ulaşmak ve bir bilgiye sahip olmak için sarfettiği zihnî çaba olarak tanımlar.³⁰ Buna göre, sınırsız derecede fıkıh bilgisine sahip olan kimse iman etmemişse fakih değildir. Nitekim Kur'an'da da fıkhetmenin merkezinde zeka, beyin veya akıl değil, kalp ve fehm (anlama) gösterilmiştir.³¹ Bu bakımdan ictihadı, nasları kavramaya yönelik (cognitif) faaliyet olarak görmenin yanında, "anlayabilecek kalplerin" faaliyeti yani (Kur'an ahlakıyla ahlaklanmış) tam bir müslüman olan müctehidin faaliyeti olarak düşünmek gerekir.³² Böyle bir bakış tarzı, ictihatla ulaşılan anlamın epistemolojik değeri bakımından da önemlidir.

²⁹ Bilmen, ictihad için "pek büyük bir diyanet, pek azim bir seciyye ahlâkiye" gerektiğini ifade etmektedir. Bk. Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul ty., I, 245.

³⁰ Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 2000, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 14.

³¹ Özcan Hanefi, "Maturidî'nin Bilgi Teorisinde Fıkıh Terimi", *Dokuz Eylül Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı: 4, İzmir 1987, s. 145.

³² Nayed, Aref Ali, "İslâm Modernizmi Ve Hermeneutik: Fazlur Rahman Örneği" *İslâm ve Modernizm - Fazlur Rahman Tecrübesi* - İstanbul 1997, İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı, s. 264-265.

Fıkıh usûlünde önemli bir bakış açısı, ictehad faaliyetinin bir ibadet olarak telakki edilmesidir. Bu nedenle yetkin bir kişi tarafından usûlüne uygun olarak gerçekleştirilen ictehad faaliyetinin, ulaşılan sonuç hatalı da olsa mükafat olarak uhrevî bir karşılığı vardır. Bununla birlikte ehil olmayan, yani ictehad için gerekli nitelikleri taşımayan kişilerin yapacağı ictehadın bir karşılığı yoktur. Aksine böylesi kişiler, uhrevî bir sorumluluk da üstlenmiş olurlar. “*Yargıçlar üç kısımdır. Biri cennette, kalan iki grubu ise cehennemdedir. Hakkı bilen ve gereğini tatbik eden yargıç cennettedir. Hakkı bildiği halde hükümünde adil davranmayan cehennemdedir. Bilmediği halde insanlar arasında hükmeden de cehennemdedir.*”³³ şeklindeki hadîs bu anlamda yargıçların karşılaacağı sorumlulukları göstermektedir.³⁴

Öte yandan, ictehadta öznelliğe bağlı olarak, söz konusu olacak hatanın mahiyeti de klasik doktrinde farklı şekillerde yorumlanmıştır. “İctihadda hata” ifadesindeki hatanın mahiyeti, konu ile ilgili tartışmalarda belirleyici rol oynamıştır. Söz gelimi İbn Teymiye'ye göre (ictehadta söz konusu olan) hata kelimesiyle bazen günah (ism) bazen de bilgisizlik kastedilmiştir. Hata ile şayet günah kastedilirse, her müctehid gücü yettiğinde Allah'tan korkup ictehadta gerekli özen ve gayreti gösterdiği takdirde, musib(görüşünde isabetli)dir. Allah'a itaat etmiştir. Kınanmadığı gibi günahkar da değildir. Eğer ikinci anlam kastedilirse, o zaman bazı müctehidlere diğerlerine verilmeyen gizli bir ilim verilmiş olabilir. Bu sayede fakih hakiki anlamı tespit edebilir. Eğer diğer müctehidler buna muttali olsalardı, ona ittiba etmeleri vacip olurdu. Fakat bilmeleri mümkün olmadığı için ittibanın vücubu düşer. İctihadından dolayı ecir alır. Ancak doğruya ulaşması halinde iki ecir alır.³⁵

İctihadda hatayı "zenb=günah" olarak yorumlayanlar, her müctehidin isbet ettiğini, ileri sürerler ve "müctehid hatalıdır" denmesini mekruh görürler. Onlara göre "hata" lafzı, kasıtlı davranan ile kasıtsız davrananı ayırt etmek için kullanılır. Nitekim fakihler hatayı fiilde ve kasıttta hata olarak iki kısma ayırmışlardır. Birincisinde av için bir hayvana ok atıp

³³ Ebû Dâvûd, "Akdiye", 2; İbn Mâce, "Ahkâm", 3; Tirmizî, "Ahkâm", 1.

³⁴ Kurtubî, *Tefsîrül-Kurtubî (el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân)*, thk. Ahmed Abdül-alim el-Berdûnî Kahire 1372, Dâru'ş-Şa'b, XI, 311.

³⁵ Takiyüddîn İbn Teymiyye, *Kütübü Resâil ve Fetâvâ İbn Teymiyye*, thk. Abdurrahman Muhammed Kâsım el-Âsımî en-Necdî, Mektebetü İbn Teymiyye, XX, 19.

insana isbet etmesi, ikincisinde ise bilgisizlikten dolayı hata edilmesi söz konusudur ve ikincisinin kaynağı zaafıdır.³⁶

İbn Teymiyye müctehidler arasında ictehadında hatalı olanlar bulunduğu gibi, hatalı olmayanın da bulunması gerektiğini ileri sürmüştür. Ona göre, hata ile günah kastedildiği takdirde, müctehidlere hata nispet edilemez. "Her müctehid isbet eder" sözü de bu doğrultuda anlaşılmalıdır. Zira hata ve günah birbirinin mütelâzımı/gerektiricileridir. Nitekim sahabe, dört imam ve alimlerin çoğunluğu hata lafzını günah olmaksızın kasıt anlamında kullanmışlardır. Hz. Peygamber'in ictehad hakkındaki “*Müctehid ictehad eder de doğru hükümü bulursa iki (bir rivayette on) ecir, ictehad eder de hükümünde yanılırsa bir ecir alır*”³⁷ hadisinde sözü geçen hata bu anlamdadır.³⁸

2. İctihada Konu Olan Alan

İctihadın isabetli ve hatalı ayırımına tabi tutulması esas itibarıyla hüküm ihtiva eden nasların manaya delaletlerinin açık veya kapalı oluşlarından kaynaklanmaktadır. Çünkü anlamaya konu teşkil eden tarihsel ve dinî metinler anlamın açıklığı ve kapalılığı açısından mütecanis (homojen) bir karakter arzuetmezler. Bunlardan bazıları anlam açısından açık, bazıları kapalı olur.³⁹ Aynı nitelik Kur'an ve Sünnet nasları içinde söz konusudur. Kur'an ve Sünnet naslarının bazıları yoruma ihtiyaç duyurmayacak derecede açıktır. Bu tür naslarda nesnel anlama ulaşabilmek mümkündür. Ancak bazı naslar anlama delalet bakımından zannîdirler. Bu bağlamda bir kısım nasların delalet itibarıyla zannî karakterde oluşu anlama ve yorumlamada öznelliğe (sübjektiviteye) zemin hazırlamıştır.

Klasik dönem İslâm hukukçuları hükümleri hakikate ulaşma imkanı açısından aklî ve şer'î hükümler olarak iki kısma ayırmışlardır. Aklî hükümler alemin yaratılışı, Allah'ın varlığı ve nübüvvetin ispatı gibi kelâm (usûlî'd-dîn) konularıdır. Usûlîd-dîn'e ilişkin hükümler söz konusu olduğunda doğrunun/hakikatın tek olduğu, bunun dışındakilerin geçersiz olduğu hususunda alimler görüş birliği içerisindeyler. Ebû'l-Hasen el-

³⁶ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XX, 22.

³⁷ Buhârî, İ'tisâm, 21; Müslim, Akdiye, 15; Ebû Dâvûd, Akdiye, 7, 2; Tirmizî, Ahkâm, 2; Nesâî, Kudât, 3; İbn Mâce, Ahkâm, 3; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 187.

³⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XX, 24.

³⁹ Hallaf, Abdolvahab, *İlmü Usûlî'l-Fıkıh*, yy., ty., s. 34-35.

Anberî gibi kimi kelimeler alimleri aklî konularda müctehidlerin isabet edeceğini (musib) savunmaktadır. Konumuzu teşkil eden şer'î hükümler ise, yine icthad söz konusu olduğunda iki kısma ayrılmıştır. Birincisi icthadın caiz olduğu konular; ikincisi icthadın caiz olmadığı konular. İctihadın caiz olmadığı konular da kendi içinde iki kısma ayrılır. Birincisi namaz, oruç, zekatın farziyeti, zina, içki yasağı gibi dinin temel hükümlerinden olan ve inkar edenin kafir olacağı belirtilen hususlardır. Bu tür konuları ihtiva eden naslar her yerde ve herkese göre aynı anlam iskeletini taşıyan ve birden fazla anlama ihtimali bulunmayan ifadelerdir. Yorum, mesaj sahibinin irade ve maksadını keşfetmeyi amaçlayan bir faaliyet olduğundan, mesaj, sahibinin iradesini açıkça ortaya koyduğu yerlerde, yorum söz konusu olamaz. Katî ve zannî ayırımına göre bu gibi durumlarda sadece açıklayıcı (beyani) icthaddan⁴⁰ söz edilebilir. Fıkıh usulünde bunlara delaleti katî olan lafızlar denir. Usulcülerin "tek bir manayı ifade etmek üzere konmuş ve bir tek ferde delalet eden lafız" şeklinde tarif ettikleri has lafızları buna örnek olarak verebiliriz. Bu tür konuları bildiren naslar gösterge itibariyle aksine bir delil bulunmaması kaydıyla katî nitelik taşırlar. Bunlar bütün Müslümanların bildiği ve ittifakla kabul ettiği muhkem naslardır.⁴¹ Bazen de "ma'lûmun mine'd-dîni bi'z-zarûre" ve "zarûriyât-ı dîniye" şeklinde ifade edilirler. Namaz, oruç, hacc, ve zekatın farziyeti, zina, adam öldürme, hırsızlık ve içki içme yasağı bunun örnekleridir. İkincisi; Sahabenin ve fakihlerin icmasıyla sabit olan hususlardır. Bunlarda da yukarıda değindiğimiz gibi hakikat tekdir. Bu nedenle müctehitlerin her hangi bir asırda üzerinde icma ettikleri hükümler icthada kapalıdır.⁴² Ancak icmanın senedinin maslahat olması halinde, maslahatın değişmesi ile yeni icthad yapılabilir.

Delaleti katî olan ve tek bir anlam ifade eden lafızların yanı sıra, hüküm bildiren konularda bazı ifade ve göstergeler, yapı ve durum itibariyle bir-

⁴⁰ Devâlibî, Muhammed Marûf, *el-Medhal ilâ İlmi Usûli'l-Fıkh*, Beyrut 1965, s. 424-5, 433, 442.

⁴¹ Şâfiî, İdris, *er-Risâle*, Beyrut, ty, s. 357-359; Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Halil el-Meyyis, Dârül-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ty., II, 396; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, I, 436; Sâlih, Muhammed Edip, *Teşîrû'n-Nüsûs fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, Dımaşk, Amman, 1993, I, 80-82, 88; Yiğit, Metin, "Hermeneutik Yöntem ve Usûl-ı Fıkhın Katî-Zannî Diyalektiği", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Dil Sempozyumu Bildirileri*, Van 2001, s. 184, 186.

⁴² Nesh olgusu söz konusu olduğundan dolayı ikinci bir icmanın olamayacağı da savunulmaktadır. Bununla birlikte, bu tür hükümleri icthada kapalı görmeyen usulcüler de mevcuttur.

den fazla anlama gelebilir. Hatta bu alanda nasların bir kısmı hiçbir şekilde tek anlam düzeyine indirgenemezler. Bunlar için her yerde ve herkese göre değişmeyen kesin ve genel geçer bir anlam (çağdaş yorum bilimdeki şekliyle hakikatten) dan bahsetmek mümkün değildir. Bunlar usûlü fıkıh tekniğinde, delaleti zannî lafızlar olarak nitelendirilir.

İşte "her müctehidin isabet edeceği" tartışması zan bildiren ifadeler üzerinde yapılmaktadır. İctihadda hata-isabet sorunu, icthadın hükmüyle ilgili tartışmaların odağında yer alır ve usulcüler bu konuda, her müctehidin isabet ettiğini savunanlarla (musavvibe), içlerinden sadece birinin isabet edeceğini ileri sürenler (muhattie) şeklinde iki gruba ayrılırlar. Bu bağlamda musib, "icthadında isabet eden", muhtî ise "hata eden müctehid" anlamındadır.⁴³

Diğer taraftan, naslardan istinbat edilen hükümlerdeki zannîlik, nasların metnindeki ifade ve göstergelere bağlı olarak, her zaman aynı seviyede olmayabilir. Düşük ve zayıf seviyede tespit edilen anlamların yanı sıra zann-ı galiple tespit edilen anlamlar da vardır. Bu durum delaletin kuvvet derecesine bağlıdır. Karineler arttıkça zannî anlamın kat'iliğe olan yakınlığı da artar. Bu nedenle zannî galiple ifade edilen manaları bütünüyle öznel (subjektif) olarak nitelemek isabetli görülmemektedir. Zira bunlar bir takım ve herkesçe kabul edilmesi mümkün (objektif) karinelerle desteklenmektedir. Zaten icthadın bazı tanımlarında bu durum açıkça belirtilmektedir. Nitekim bir tanıma göre icthad, emare ve göstergelerden hareketle savaba (isabetli olan anlama) ulaşma gayretidir.⁴⁴

3. Nesnel Anlam Arayışı

Fıkıh usulünde nesnel bilgi arayışını sahabe dönemine kadar götürmek mümkündür. Zira sahabe döneminde icthad faaliyetinde öncelikle istişareye, sonra ferdî icthada önem verilmiştir. Nitekim Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer, hemen her yeni mesele için ashâbı toplar ve istişâre ile hükme varırlardı. Hatta bu iki halifenin sırf istişâre için Medine'den ayırmadıkları

⁴³ Şîrâzî, *el-Lüma' fi Usûli'l-Fıkh*, I, 130; Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibin*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1405, XI, 150, 151; Apaydın, H. Yunus, "İctihad" DİA, XXI, 440.

⁴⁴ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, I, 418.

bir istişâre heyetleri vardı.⁴⁵ Bu faaliyetlerde istişârenin kullanılmasını nesnellığı temine yönelik gayretler olarak yorumlayabiliriz.

Fıkıh usûlü alimleri arasında da nesnel anlam arayışlarını görmek mümkündür. Şafîî, keyfilige/öznelliğe yol açtığını düşündüğü için (telezzüz) istihsanı reddetme yoluna gitmiş, kıyası disipline etmek suretiyle de nasları anlama ve yorumlamada nesnel ölçüler koyma gayretinde olmuştur. Benzer şekilde nesnel anlam arayışları katı lafızcılık veya lafızcı bir yöntemsel tutumu doğurmuştur. İbrâhim b. Seyyâr el-Basrî en-Nazzâm (ö. 231/845) ile başlayan, Ebû Süleyman Dâvûd b. Ali (ö. 270/883) ile gelişen lafızcı yaklaşım, İbn Hazm (ö. 456/1062) ile nihai noktasına ulaşmıştır. İbn Hazm, nesnel bilgiye ulaşmayı nasların zahirine sarılmakta, bir diğer ifadeyle (fikhî) kıyas,⁴⁶ ve istihsan gibi usulleri reddetmekte görmüştür. Onun bu mekanik usûlü, daha önce Şafîî'nin sistematize ettiği, dini anlama ve yorumlamada objektiflik ve kesinliği arayan, öznelliği dışlamaya gayret eden bir geleneğin devamıdır.⁴⁷

Fıkıh usûlündeki icmanın tanımlarında da nesnellik kaygı ve arayışlarını görmek mümkündür. İcmanın tanımında verilen "hüve ittifâku cemî'il-müctehidîn..."⁴⁸ ifadesiyle teoride icmanın teşekkülü için aynı sırada bütün müctehitlerin ittifakı şart koşulmuştur. Söz konusu şartla, farklı anlam(a)ların (özneliğin) önüne geçip, önemli ölçüde nesnellığın temin edilmek istendiği söylenebilir. Pratikte, ictihada açık bir meselede kendiliğinden oluşacak bir fikir birliğinin meydana gelmesi zor görünmekle birlikte, icma gerçekleştiği takdirde özneliğin bertaraf edilerek farklı bir ictihadın bulunmadığı durumları ifade ettiği söylenebilir.⁴⁹

Nesnel anlam arayışını illet-hikmet tartışmalarında da görebiliriz. Naslarda hikmetle ta'lîl gerçekleştiği halde, usûlde ta'lîl'in zahir (açık),

⁴⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1960, Dâru Sadr, II, 350; Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, Marmara Ün. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1996, s. 53.

⁴⁶ İbn Hazm kendinden öncekilerden farklı olarak kıyası tümünden red yoluna gitmemiş, nassın belirlemediği hallerde illetin tespiti (mesaliku'l-ille) noktasında öznellik bulunduğundan, bu yolla elde edilen bilginin katî değil zannî olması gerekçesiyle fikhî kıyası terk edip Aristo kıyasına yönelmiştir.

⁴⁷ Kılıç, Muharrem, Dini Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zahîrî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı, *Bilimname*, Sayı: 2, 2003 Kayseri, s. 163.

⁴⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 255; Molla Hüsrev, *Mirât*, İstanbul 1312, s. 425; Şâkir el-Hanbelî, *Usûlu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Güven Matbaası, İstanbul ty., s. 279.

⁴⁹ Dönmez, İbrahim Kâfi, "İcma", *DİA*, XXI, 420, 429.

munzabıt (istikrarlı), değişken olmayan vasıflar üzerinde yapılabileceğinin ileri sürülmesini nesnel anlam arayışına bağlamak mümkündür. Zira hikmetle ta'lilde hikmetin açık ve istikrarlı olmamasından dolayı öznelliğe kaçma ihtimali her zaman mümkündür.⁵⁰ Aynı yaklaşımı "mesâlikü'l-ille=illeti belirleme yöntemi"nde de görebiliriz. Söz konusu yöntem, müctehidin (müstenbata) illeti değerlendirmede ön yargı, çevresel ve öznel etkilerden kurtulabilmesi, nesnel anlama ulaşabilme çabası olarak düşünülebilir.

Fıkıh usûlünde dinin esasları, olan yani zarûriyâttan olan hususlarda kat'ilik ve nesnellik aranırken, ictihada açık olan naslarda zan ölçüsünde bilgi yeterli görülmüştür. Zan, doğru olma ihtimali yüksek olan bilgidir. Bu ihtimal yükseldikçe zann-ı galip olur ve sonunda "yakîn"e ulaşır. Muamelat alanında varılacak sonuçlarda ise, bütünüyle nesnellik/kesinlik gerekmemektedir. Bu alanlardaki hükümlerde delaleti ve sübûtu katî naslar azınlıkta, delaleti ve subûtu zannî, bir başka ifadeyle ictihada açık naslar çoğunluktadır. Bu nedenle hukukî düzenlemelere konu olan alanlarda naslardan istinbatta kesin ve nesnel sonuçlara ulaşmak hem güç ve hem de zaman alıcı bir faaliyettir. Bu sebeple furû-ı fıkıh alanında amel edebilmek için zannî bilgiye dayalı delil yeterli görülmüş, hukukla hayatın baş başa gitmesine imkan hazırlanmıştır.⁵¹

4. İctihadda İsbet ve Hata Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu

İctihadda hata ve isabet sorunu etrafındaki tartışmalarda başlıca iki ekol bulunmaktadır. Hanefî ve Şâfiilerin çoğunluğu başta olmak üzere, dört mezhep imamı "muhattie" yani "her müctehidin isabet etmediği ve doğruyu sadece birinin tutturduğu" fikrini savunurken; Gazzâlî, Bâkîllânî, Müzenî gibi bazı Şafîî bilginler ve Mutezilî bilginlerin çoğunluğu ise, "musavvibe=her müctehidin isabet ettiği" anlayışını benimsemişlerdir.⁵²

Her müctehidin isabet ettiği fikrini savunanların çoğunluğuna göre, hakkında nas bulunmayan ictihadî meselede, ictihad öncesinde Allah

⁵⁰ Koşum, Adnan, Nassları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu, Fazlur Rahman Örneği, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 117.

⁵¹ Erdoğan, Mehmet, Fıkıh Usûlünün Katılığı, *Bilimname*, Sayı: 2, 2003 Kayseri, s. 177.

⁵² Şîrâzî, *el-Lüma' fi Usûli'l-Fıkıh*, I, 129-130; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, I, 436; İsnevî, Abdurrahman b. Hasen Cemâlüddîn, *et-Temhîd*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1400, s. 532.

katında belirli bir hüküm yoktur. Hüküm müctehidin zannına tabidir. İctihadî bir meselede farklı ictehad sayısınınca doğru/hakikat mevcuttur (teaddüdü'l-hukûk/hakâik) ve hepsi Allah katında eşit düzeydedir. Musavvibe'ye⁵³ mensup bilgilere göre ise, ictehadından önce vâkıa için sabit olan hüküm, müctehidin ictehadının vâkı olacağı bilinen hükümdür. Bir başka deyimle ulaşılabilecek anlam/hüküm müctehidin/anlayanın ictehadına, varacağı sonuca yani öznelliğine bağlıdır. İctihad müctehidlere vacip olduğuna ve her birinin varacağı sonuç farklı olacağına ve kendi öznelliğini yansıtacağına göre, müctehidlerin çokluğu hükmün de çokluğunu gerektirecektir diyerek bir nevi hukukî rölativizmi kabul etmektedirler.

Musavvibe grubunda yer alan Gazzâlî, Bakıllânî, Müzenî gibi bazı bilgilere göre ise, ictehadî meselede Allah katında belirli bir hüküm olmakla birlikte söz konusu ictehadî meselede, "eğer Allah bir hüküm vermiş olsaydı, ancak bununla hüküm verirdi" denilebilecek olan bir hüküm bulunmaktadır. Literatürde "el-eşbeh" olarak ifade edilen bu anlayışa göre, Allah'ın belirli bir hükmü yoktur, fakat müctehidlerin görüşlerinden biri Şariin maksatlarına "en benzer" olanıdır. Bu bakımdan, ictehadî meselede müctehidlerin farklı görüşlerinin hepsi doğru olmakla beraber, nitelik açısından eşit düzeyde olmayıp, içlerinden hangisi o sonuca tekabül ediyorsa, o görüş diğerlerinden daha doğrudur.⁵⁴ Öyle görünüyor ki, musavvibenin bu grubunda yer alanlar, mutlak bir öznellik değil nisbî bir öznelliği ileri sürmektedir. Zira Müctehidlerden birinin görüşünün şariin maksatlarının en benzer olanı değil, bizatihi kendisinin olması, mutlak bir nesnellik anlayışı olmaktadır. Musavvibe burada, "en benzer olanı=el-eşbeh" anlayışıyla mutlak nesnellik yerine nisbî öznelliği benimsemiş görünmektedir.

Musavvibe ekolü ulaşılan her anlamın öznel oluşunu kabul etmelerinin delili olarak şunları söylemektedir: Müctehid fetva vermekle mükelleftir ve doğru/hakikat ile fetva vermek durumundadır. Eğer hakikati bulamayacak olsaydı, onunla fetva vermesi kendisinden istenmezdi. Zira Allah kimseye

⁵³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ fi ilmi'l-usûl*, Bulak 1324, II, 364; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, Beyrut, 1406/1986, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, II, 303.

⁵⁴ Şirâzî, *el-Lüma' fi Usûli'l-Fıkh*, I, 130-131; el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 371, 373-374, 393-5; Gazzâlî, *Mustasfâ*, II, 376; Sem'ânî, Abdülcebbâr, *Kavâtü'l-Edille fi'l-Usûl*, thk. Muhammed İsmâil eş-Şâfi, Beyrut 1997, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, II, 310; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 34; el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 32-35 İsnævî, *et-Temhîd*, s. 532; Apaydın, H. Yunus, "İctihad", DİA, XXI, 441; Dönmez, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi", s. 38.

güç ve kudretinin üzerinde bir şey yüklemeyiz. Her müctehidin hakikati bulduğunu söylemek için de hakikatın çokluğunu kabul etmekten başka bir çare yoktur. Buna göre, her müctehidin ictehadının ulaştığı sonuç, kendisi hakkında hak/hakikat olmalıdır.⁵⁵

"Bütün farklı görüşler doğrudur" diyen musavvibe'nin bir diğer delili, el-Enbiya 21/78-79 ayetidir. "*Dâvûd ile Süleymân, toplumun davarının yayıldığı bir ekin hakkında hüküm veriyorlardı, biz de onların hükümlerine şahit idik. Biz olayın hükmünü Süleymân'ın derinden anlamasını sağladık. Bununla beraber her birine hüküm ve ilim vermiştik. Dâvûd'a dağları ve kuşları boyun eğdirmiştik, kuşlarla beraber tesbih ediyorlardı. Biz bunları yaparız.*" Onlara göre Dâvûd (as) kararında ısrar etmemiş, kararının hatalı olduğuna da hükmetmemiştir. Bu da gösterir ki, her ikisi de kararında isabet etmiştir. Ayette geçen "tefhîm" lafzının Hz. Süleyman'a tahsisi Dâvûd'un (as) hata ettiğini göstermez. Hz. Süleyman, gerçeğe isabet ettiği için onun tefhîmle tahsis edilmesi caizdir. Dâvûd (as), mükellef olduğu ictehad ameliyesinde bulunmasına rağmen, matlubun aynına (gerçeğin bizatihi kendisinde) isabet edememiştir.⁵⁶

Diğer yandan, musavvibe Hz. Peygamber'in Benî Kureyza olayıyla ilgili olarak İbn Ömer'den nakledilen bir rivayeti delil gösterir. Hz. Peygamber Benî Kureyza'ya doğru yola çıktıkları vakit askerlere, "Benî Kureyza'ya varmadan ikindiye kilmayın" demiş, bazıları vaktin geçmesinden korktukları için oraya varmadan namazı kılmışlar, bazıları ise, vakit geçse bile Benî Kureyza'ya varmadan namazı kilmayız demişlerdi. Hz. Peygamber namazı kılanların yaptıklarının yanlış olduğunu söylememiştir. Şayet taraflardan biri ictehadında hatalı olsaydı, Hz. Peygamber bunu açıkça söylerdi.⁵⁷

Benzer şekilde, sahabe de fikhî konularda kimi zaman birbirleriyle ihtilafa düşmelerine ve kendi görüşlerinin doğruluğunu delilleriyle ortaya koymalarına rağmen, bir diğer sahabinin görüşünü inkar veya red etmemişlerdir. Bu tavır, onların her müctehidin isabet ettiği anlayışına sahip olduklarını gösterir.⁵⁸

⁵⁵ Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 303; Abdülazîz, el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 34-35.

⁵⁶ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 385; Cessâs, Ebü Bekr er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdik Gamhâvî, Beyrut 1405, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, V, 55.

⁵⁷ Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XI, 311.

⁵⁸ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 385; Sem'ânî, *Kavâtü'l-Edille*, II, 310.

Musavvibe'ye göre, iki ayrı kavme aynı anda iki ayrı peygamber gönderme ve bir şeriat içerisinde insanların durumlarının değişmesine bağlı olarak nesh olgusunun mümkün olması, doğruların/hakikatın zaman ve mekânın değişmesine bağlı olarak değişip çeşitlenebileceğini gösterir.⁵⁹ Zaman ve mekânın değişmesiyle hakikatte teaddüd mümkün oluyorsa, mükelleflerin yani müctehitlerin değişmesi durumunda da mümkün olur. Ayrıca, bu görüş sahiplerine göre, zannî emareler bizâtihi delil olmayıp, kişiden kişiye değişir. Yine aynı delil, bir kişi için bir olayda zan ifade ederken, başka bir olayda zan ifade etmeyebilir. Zira bilgiye (ilme) giden yol tek değildir. Eğer tek olsaydı, isabet edilemediği takdirde, isyan edilmiş olurdu. Dolayısıyla, zannî konularda hakikati/doğruyu kesin olarak gösterecek bir delil yoktur; delil olarak adlandırılan şeyler ise, mecaz kabilinden ve nefsin yönelimine izafetlerdir. Gazzâlî, bu meselede yanlışlığın esasının, fakihlerin zannî delillere, bunları öznel değil nesnel delil zannedecek derecede ağırlık vermeleri olduğunu söyler ve tıpkı mıknaşın bakırı değil demiri hareket ettirmesi gibi, emârelerin de kendilerine uygun tabiatları harekete geçireceğini, dolayısıyla durumların (tinselliğin), karakter özelliklerinin (huyların) ve ilgi alanlarının farklı olmasının, zanların da farklı olmasını gerektireceğini ileri sürer. Ona göre şer'î (müstenbata) illetler de hakikî değil izâfidir.⁶⁰ Bir başka deyimle Gazzâlî'nin, araştırmacının yaşadığı çağın, kültürün, statünün veya hayat şartlarının etkileri altında kaldığını, bu etkilerin araştırmacının şahsi özelliklerinden, kişiliğinden ve geçmişinden kaynaklandığını, bir araştırmada kısaca gelenek, çevre ve şahsiyet olmak üzere üç grup etkinin söz konusu olduğunu ve sujenin nesnelere ancak kendine göre tanıdığını, yahut yalnızca kendi özel tasavvurlarıyla tanıdığını ileri süren öznelci yaklaşımla aynı paralelde düşündüğü söylenebilir.

Gazzâlî'ye göre, ictihadî meselelerde muayyen bir delil olmadığı gibi belirli bir hüküm de yoktur. Zannî deliller, bizatihi delalet (kesin bir şekilde) etmeyip ve izafetle (kişiden kişiye) değişikliklerinden, hakkında kesin bir

delil bulunmayan bir meselede, müctehidi hakikate isabet etmekle mükellef tutmak, teklîf-i mâ lâ yutâk olur.⁶¹

Musavvibe, kesin bilgiye ulaşmaya yöneldiğinde; önce taklitten kurtulmak, sonra da günümüzde nesnellik (objektivite) denilen peşin hükümden uzak, tarafsız bir tutuma ulaşmak ister. Musavvibe'yi temsil eden Mutezile ve Ehli sünnetin "doğruların çokluğu" ilkesini ileri sürmelerinin temelinde, aslah olanın vucûbu, güç ve kudretin üzerinde bir tekliften (yükümlülükten) kaçınmak gibi gerekçelerin de bulunduğu söylenebilir. Mutezile aslah olanın vucûbunu esas alırken; Ehli sünnet, güç ve kudretin üzerinde bir tekliften kaçınmayı göz önüne almışlardır.⁶² Böylece Mutezile'ye göre, Allah zaten kul için onun en çok yararına olan yani hakikat olan şeyi emretmekle yükümlü olduğu için, müctehidin de ulaştığı sonuç söz konusu aslah olan yani hakikat olan hüküm olmuş olur.

İctihatta hata-isabet tartışmasının diğer kanadını teşkil eden muhatta'ye göre, ictihadî meselelerde belirli bir hüküm vardır ve doğru/hakikat tekdir. Anılan hükme hangi müctehid isabet etmişse o doğrudur, diğerleri hatalıdır.

Onlara göre, hakkında nas bulunmayan bir meselede Allah Teâlâ'nın belirli/muayyen bir hükmü vardır. Bu muayyen hüküm tıpkı arayanın tesadüfen bulacağı bir define gibidir.⁶³ Diğer bir deyimle, onlara göre, hak (nesnel bilgi) tekdir ve diğer müctehidlerin olanca gayretlerini ortaya koyarak bu bilgiye ulaşma yükümlülükleri vardır.

Muhattâ, Hz. Peygamber'den nakledilen bazı rivayetlerle de tezini desteklemektedir. Nitekim, Hz. Peygamber'in bir ordu komutanına tavsiyeleri arasında şu ifadeler yer almaktadır: "*Bir kaleyi kuşattığınızda, ahalisi, Allah'ın hükmünü tatbik etmeni isterlerse, sakın onlara Allah'ın hükmünü tatbik etme, kendi hükmünü tatbik et. Zira sen Allah'ın onlar hakkındaki hükmüne isabet edip edemeyeceğini bilemezsin.*"⁶⁴ Hadiste Hz. Peygamber "Allah'ın hükmü" ifadesiyle, müctehid emirin "hükmü" ifadesini ayırmış ve müctehidin hükmünü hata ihtimalinden dolayı, Allah'ın hükmü olarak isimlendirmekten kaçınmıştır. Bu da "teaddüdü'l-hukûk"un imkansızlığını

⁵⁹ Sem'ânî, *Kavâtiü'l-Edille*, II, 312; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 304; Abdulazîz, el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, thk. Muhammed el-Mu'tasım bi'llah el-Bağdâdî, Beyrut 1417/1997, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, IV, 35-36.

⁶⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 366-367, 377; Apaydın, H. Yunus, "İctihad" DİA, XXI, 441. Çağdaş hukuk doktrinlerinde benzeri yaklaşım için bkz. Işıқтаç, *Hukuk Yazıları*, s. 29.

⁶¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 363.

⁶² Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 53; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 310.

⁶³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 364; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 34; İsnvî, *et-Temhîd*, s. 532 Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 33.

⁶⁴ Bazı lafız farklılıkları ile bk. "Müslim", "Cihad" 3, "Siyer", 2; Tirmizî, "Siyer", 48, "Diyât", 14; Ebü Dâvûd, "Cihâd", 90; İbn Mâce, "Cihâd", 38.

gösterir. Nassın bulunmadığı yerlerde icthad caizdir. Bunlarda, gerçekte Allah'ın hükmünün ne olduğunu bilemeyiz. Bize düşen, isabet ihtimalinden dolayı amel etmektir. Zira Allah gücümüzün üzerinde bir şeyle bizi sorumlu tutmamıştır. Bundan dolayı, Hz. Peygamber Allah'ın hükmü üzerine, kuşatılan kale halkının çıkarılmasını yasaklamıştır.⁶⁵

Muhattie'ye göre Kitap ve sünnette açık hüküm bulamayınca re'y icthadına başvuran sahabe, bu yolla elde ettikleri hükümleri "kat'î" telakki etmemiş ve bunları dinin ana kaynağına nispet etmemişlerdir. Bu hükümleri kendi re'y ve zanlarıyla elde ettiklerini ifade etmişler, gerektiğinde ulaştıkların sonuçtan rucu etme hususunda taassup göstermemişlerdir.⁶⁶ Bu durum, onların elde ettikleri bilginin/hükmün öznel olduğunun farkında olduklarını gösterir. Nitekim, Hz. Ebû Bekr'e "kelâle" sorulunca şöyle demiştir: "Ben bu konuyu re'yimle cevaplandıracağım; eğer doğru ise Allah'tandır, hata ise benden ve şeytandandır. Re'yime göre kelâle, baba ve çocuk bulunmadığı zamanki vâris olma durumudur."⁶⁷ Diğer taraftan, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Hz. Ömer adına mektup yazarken, "Bu Allah'ın Ömer'e gösterdiği" diye başlayınca Ömer, "Bu ifadeyi sil, onun yerine "Bu Ömer'in görüşüdür" diye yaz; eğer bu görüş yanlış olursa, Ömer'in yanlış olsun" demiştir. Aynı şekilde, Hz. Ömer'in hüküm verdiği bir konuda, huzurunda bir katip "Bu emîrül-mü'minin Ömer'e Allah'ın bildirdiği görüştür" ifadesini kullanınca, Hz. Ömer, katibe, "Böyle söyleme!, Bu mü'minlerin emiri Ömer'in görüşüdür" de diyerek katibi uyarmıştır. Yine İbn Mes'ûd, mufavvida⁶⁸ konusunda bir ay kafa yorup icthad ettikten sonra kanaatini belirtirken "...Bu konuda re'yimi söylüyorum. Doğru ise Allah'tan, yanlış ise benden ve şeytandandır..." demiştir.⁶⁹

⁶⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Mekke 1994/1414, Mektebetü Dârü'l-Bâz, IX, 97; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, Beyrut 1973, Dârü'l-Ciyl, VIII, 52; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 40; Yusuf b. Musa el-Haneî, *Mu'tasru'l-Muhtasar*, Beyrut-Kahire, ty., Alemü'l-Kütüb-Mektebetü'l-Mütenebbî, II, 11.

⁶⁶ Karaman, *a.g.e.*, s. 54.

⁶⁷ Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 309; Serahsî, Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Usûl*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut ty., Dârü'l-Ma'rife, II, 133.

⁶⁸ Nikah işini velisine veya evleneceği erkeğe tefvîz ve havale edip mehirden bahsetmeyen veya mehir verilmemek üzere evlenen kadın.

⁶⁹ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 381; Gazzâlî, *Mustasfâ*, II, 375-376; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 50-51; el-Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak, *Avnu'l-Ma'bûd*, Beyrut 1415, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, IX, 371; İbn Hazm, Ebû Muhammed, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Beyrut yy., Dârü'l-Âfâkî'l-Cedide, IX, 298; Âmidî, *el-Ihkâm fi*

Musavvibe'nin savunduğu "el-kavlü bi'l-eşbeh" veya "doğruların eşitliği=istivâül-hukûk" tezi kabul edildiği takdirde müctehidin anlama ve yorumlama esnasında göstermesi gereken gayret ve çabayı ortaya koyma yükümlülüğünü ortadan kaldırmış oluruz. Zira, doğrular Allah katında birden fazla ve hepsi hak ve eşit düzeyde telakki edildiğinden, bunlara ulaşmak için yorulmak, imal-i fikir yapmak yararsız olmakta ve her bir müctehidin araştırmaksızın, zann-ı galibine göre, bunlardan birini seçmesi yeterli olmaktadır.⁷⁰

Muhattie'nin bir diğer itirazına göre, müctehidlerin hepsinin görüşünün doğru/isabetli kabul edilmesi ve doğruların çokluğu tezi, bir şeyin aynı zamanda sahih-fasit, helal, haram ve vacip olması gibi iki zıddın bir arada olması sonucuna götürür ki, böyle bir çelişki ezeli ilim ve hikmet sahibi bir Şâri için imkansızdır.⁷¹ Usûlde ileri sürülen bu tezler, furûda da kabul edildiği takdirde hukuk emniyeti ve güvenliği bakımından bir takım çıkmazlara yol açar. Fakihler böyle bir duruma düşmemek için, bir mesele hakkında haram-helal veya olumlu-olumsuz olma hususunda iki nas birbiriyle çatıştığında, doğrunun tek olduğu esnasından hareketle, ikisiyle birlikte amel etme yönüne gitmemişler, birinin tercihini gerektirecek ya da tarih itibarıyla mensuh olduğunu ortaya koyan başka bir delil olmadıkça önce, aralarını cem ve telif; bu mümkün değilse, daha sonra diğer tercih yollarına gitmişlerdir.⁷² Bu durum, usûlde sıkıntılara yol açan söz konusu kuralın, furûda da bir takım çelişkilere yol açacağını göstermektedir.

Hakiki/nesnel bilgi tek olduğu için her müctehidin isabet etmediğini ileri süren muhattie ekolü, Enbiyâ 21/79 ayetini musavvibenin anladığından farklı yorumlamışlardır. Onlara göre, Enbiyâ 21/79'da hükümde hem Dâvud hem de Süleymân isabetli olsaydı, "tefhîm/derinden anlamasını sağlama" Süleymân'a (as) tahsis edilmezdi. Zira Dâvud (as), hükmü Süleymân'ın (as) anladığı gibi anlamamıştı.⁷³ Ayrıca onlara göre mezkur ayet, musavvibe'nin ileri sürdüğü gibi her müctehidin isabet ettiğine delil olmaya elverişli değildir. Aksine, icthadında hata edenin bir sevap, isabet ede-

Usûlül-Ahkâm, IV, 44, 193; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, XX, 24; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 305; Abdülazîz, el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 40-41.

⁷⁰ Abdülazîz, el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 36.

⁷¹ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 376; Kurtubî, *el-Câmî li Ahkâmül-Kur'ân*, XI, 311; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 35.

⁷² Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 306; Abdülazîz, el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 42.

⁷³ Ebû Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 380-381; Sem'ânî, *Kavâtü'l-Edille*, II, 312; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 304; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 38.

nin iki sevap alacağını bildiren hadiste bu durum açıkça belirtilmiştir. Hz. Peygamber'in "muhti" olarak isimlendirdiği müctehid nasıl isabet eder ve onun hükmü Allah'ın hükmüne uygundur denir? Oysa Allah'ın hükmü bir tanedir. Bu hüküm müctehitlerin ihtilaflarıyla değişmez.⁷⁴ Kaldı ki, Hz. Peygamber ictihada ilişkin bu hadisinde müctehidler doğrudan doğruya, açıkça musib ve muhti kısımlarına ayırmıştır. Şayet ikisi de musib olsaydı, bu taksimin bir anlamı kalmazdı.⁷⁵

Muhattie ekolüne mensup olan Karâfi (ö. 684/1285) ise, meseleye şer'î hükümlerde mevcut maslahat açısından yaklaşmıştır: Ona göre, maslahata riayet ilkesi, ancak "ictihadî meselelerde isabet eden yalnız bir kişidir" (muhattie) tezini savunanların görüşü esas alındığında mümkün bir ilke olur. Zira bir olayda ağır basan bir maslahat yani şeriatın dikkate aldığı maslahat tektir ve birden fazla olamaz. Bu maslahat râcih (tercih edilmesi gerekli) bir maslahattır. Mantık kurallarına göre racih olan bir şeyin hem racih hem de zıddı (mercuuh/metruk) olması imkansızdır. Bu durumda ictihadî konularda ancak bir kişinin isabet etmiş olacağı gerçeği ortaya çıkar. Böylece de râcih (güçlü ve tercihe şayan) doğrultusunda fetva veren isabet etmiş, diğerleri ise hata etmiş olacaktır. Dolayısı ile "bütün müctehidlerin ictihadlarında isabetli olacakları" (musavvibe) tezi, hem kıyasın delil kabul edilmesi, hem de şeriatın maslahatlara tabi olduğu anlayışıyla çelişki arz etmektedir. Böyle bir düşünceyi savunmak ancak icmaya dayalı hükümler için söz konusudur. Zannî konularda söz konusu tezi savunmak güçtür. Meseleye maslahat açısından yaklaşıldığı takdirde "ictihadda hata ve isabet"e ilişkin hadisteki "hata" kavramını bizzat hükümde değil de, ictihadın bizzat kendisinde, ictihada ilişkin yöntemde yapılan hataya yormak gerekir.⁷⁶ Zira (tercihe şayan) maslahatının ne olduğunun tespiti ictihad yönteminde (vesâil). Burada yapılacak hata, ulaşılabilecek hüküm de etkilediğinden, söz konusu hadisteki hatayı, vesâil'de hata şeklinde yorumlamak uygun görünmektedir.

Kimi alimlere göre, buradaki tartışma lafzî olmaktan öteye geçmez. Zira müctehidin başlangıç (ictihad süreci ve yöntem) ve sonuç (olayda varılan hüküm) itibariyle hatalı olduğu fikrini savunanlar, "isabet" ifadesiyle,

⁷⁴ Şîrâzî, *el-Lüma' fi Usûli'l-Fıkh*, I, 131; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut ty., Dârü'l-Fıkr, III, 418; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 39.

⁷⁵ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 382; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, I, 437.

⁷⁶ Şâtîbî, Ebû İshak, *Muvâfakât fi Usûli's-Şeria'dan* naklen, thk. Abdullah Draz, Dârü'l-Marîfe, Beyrut ty., II, 55-56. Karâfi'nin eserlerinde söz konusu ifadeleri tespit edemedik.

müctehidin Allah katındaki hakiki hükme ulaştıracak bir delilin olması gerektiğini, delile dayanmaksızın isabetin mümkün olmayacağını kastetmektedirler. Başlangıç itibariyle değil, sonuç ve hüküm itibariyle hatalı olduğu görüşünü savunanlar ise, "isabet" lafzıyla, başlangıç itibariyle müctehidin ictihadın şartlarına riayette ve doğruya ulaştıran delilin tespitinde olanca gayret ve özenin gösterilmesini kastetmektedirler.⁷⁷ Birinci görüş, bir delile dayanmaksızın nesnel görüşe ulaşılamayacağını belirtirken; ikinci görüş, takip edilen yöntemde, yöntemin gerektirdikleri yerine getirilmediği takdirde, ulaşılan hükmün sağlıklı ve nesnel olmayacağını kabul etmektedir. Netice itibariyle ifade etmek gerekirse; gerek başlangıç, gerekse sonuç bakımından hatalıdır tezini savunanlar her halükarda nesnel bilgiye ulaşılamayacağını ileri sürmüş olmaktadır. Bir başka deyişle, hem ictihad süreci ve yöntem, hem de olayda varılan hüküm yönünden müctehidin hatalı olacağını ifade ettiklerinden, bütün durumlarda nesnel bilgiye ulaşmanın imkansızlığını savunmuş olmaktadır.

Şâtîbî, (ö. 790/1388) ictihadda hata ve isabet tartışmasının lafzî olduğu, meselenin esas itibariyle gösterilmesi gereken performans ve gayretle ilişkili olduğu kanaatindedir. Ona göre bu tartışma şer'î hükümlerle (ulaşılan sonucun farz/vacip olması gibi teklifi hükümler) ilgili değil, esas itibariyle müctehidin göstermesi gereken gayret ve çabayla ilgili bir ihtilafır. Bu bağlamda Şâtîbî, "her müctehidin isabet ettiği" ifadesini mutlak anlamda almamak gerektiğini; bu ifadenin, ictihad faaliyetini gerçekleştiren müctehidin kendisi ve ona tabi olanlar açısından geçerli olduğunu söylemektedir. Yani, ulaşılan anlam, müctehidin kendisine ve tâbilerine göre musib ve neseldir. Konu bu şekilde anlaşıldığında, buradaki isabet gerçek değil, izafi yani öznel olmaktadır.⁷⁸ İzafi bir isabet kavramı kabul edilseydi, o zaman müctehidin kendi görüşünü terk ederek bir başka müctehidin görüşüyle amel etmesi caiz olurdu. Halbuki, bütün usûl alimleri müctehidin kendi görüşünü bırakıp başka bir müctehidin görüşüne tabi olmasına cevaz vermemişlerdir. Şâtîbî bu anlayışıyla, yalnız bir tek insanla sınırlanmış olan bir hakikat kavramı ve dolayısıyla, yalnız bir tek insanla sınırlanmış olan nesnel bir bilginin varlığını kabul etmekte⁷⁹ ve muhattie ile musavvibe arasında bir noktada yer almaktadır.

⁷⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 34; İbn Emir el-Hâc, *Kitâbu't-Takrîr ve't-Tahbîr*, Beyrut 1996, Dârü'l-Fıkr, III, 410.

⁷⁸ Şâtîbî, Ebû İshak, *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şeria*, IV, 128; Sem'ânî, *Kavâtü'l-Edille*, II, 310.

⁷⁹ Birand, *a.g.e.*, s. 15.

Şâtîbî'nin söz konusu yaklaşımı aslında fıkıh usûlünde bir kuralın yanmasıdır. Zira fıkıh usûlünde ister musavvibe, ister muhattie ekolü olsun "zannî konularda müctehidin çıkarımıyla amel etmek gerekir"⁸⁰ şeklinde bir kural koyarak, icthad sonucu elde edilen hükmün/bilginin öznellik ve nesnellik karakterine herhangi bir önem ve değer atfetmeksizin öncelikle müctehid ve ona tabi olanlar açısından bağlayıcı bir nitelik taşıdığını ifade etmişlerdir. Ulaşılan bilgi her ne kadar herkes için nesnellik ve bağlayıcı bir nitelik arzemesine de müctehid ve ona tabi olanlar açısından nesnellik bir anlam taşımaktadır.

Şâtîbî meseleyi ayrıca maslahat teorisiyle de açıklamaya çalışır. Zira ona göre mesele, şer'î hükümlerdeki maslahat noktasından ele alındığında aynı kapıya çıkmaktadır. Zira musavvibe göre hükümler izafi (görelidir). Başka bir ifadeyle öznel, nesnellik değildir. Zira onlara göre, Allah'ın hükmü müctehidin inceleme ve düşüncesine bağlıdır. Maslahatlar ise ya (Eşarîlere göre) hükme tabidir ya da (Mutezileye göre) hükümler maslahata tabidir. Bu durumda ihtilafli konularda maslahat ve mefsetler, müctehide göre işin aslında ve kendi zannınca sabit bulunurlar. Müctehidin kanaati esas kabul edildiğinden bu durum da izafidir ve burada muhattie ile musavvibe arasında bir fark da bulunmamaktadır. Bundan sonra Şâtîbî aslında iki görüşün de maslahat bakımından sonuçta aynı yere vardığı düşüncesini bir örnekle şöyle ortaya koymaktadır: Maliki mezhebine mensup bir müctehid yaş sebze ve meyvelerde "ribâ'l-fadl"⁸¹in caiz olduğu kanaatindedir (zann-ı galip). Bu durumda, ona göre galip yön, maslahat yönü olmaktadır. Zira ona göre, böyle bir muamele haram olan ribâ kapsamı dışında kalmaktadır. Dolayısıyla aynı cinsten ribevî mallarda, peşin mübadeleyle fazlalık almaya yeltenen kimse, caiz olan bir muameleyi gerçekleştirmiş olacaktır. Caiz olan muamelelerin yapılmasında dünyevî ve uhrevî herhangi bir mefset söz konusu değildir. Aksine, onlar bir maslahatı bünyelerinde barındırmalarından dolayı caiz kılınmışlardır. Şâfi mezhebine mensup birinin kanaatine göre ise, böyle bir muamele caiz görülmediği için, bu muamele haram olan ribâ kapsamına girecektir ve bu muameledeki maslahat ciheti zayıf (mercu) yönü teşkil etmiş olacaktır. O, kendi kanaatine göre de böyle bir muameleyi yapması durumunda, hem

⁸⁰ İbn Emir el-Hâc, *Kitâbu't-Takrîr ve't-Tahbîr*, Beyrut 1996, Dârü'l-Fikr, I, 27.

⁸¹ Aynı cinsten ribevî malların birbiri ile mübadelesi halinde miktarlardan birinin diğerinden fazla olması, sözcüğü, on iki ölçek unluk buğdayla on ölçeklik tohumluk buğdayın değiştirilmesi gibi.

dünya hem de ahirette kendisine zararı dokunacaktır. Dolayısıyla, burada musavvibenin hükmüyle muhattienin hükmü aynı neticeye çıkmakta ve her ikisi de maslahatı gerçekleştirdiklerinden, pratik açıdan bir farklılık söz konusu olmamaktadır.⁸²

Kelam alanında yapılan yorumlarda öznellik meselesi ya da musavvibe-muhattie meselesi sorunun imanî yönü olduğundan farklı boyutta olmuş, imanî hususların sağlam zemine dayanması düşünülmüş ve fıkıh usûlü alanında olduğu şekliyle gelenekte hoş görüyle karşılanmamıştır. Bu nedenle itikadî alanda icthadda hata bir özür olarak kabul edilmemiş, böyle kimselerin tekfir edileceği hatta cezalandırılacağı söylenmiştir.⁸³ Zira her iki alanda yukarıda söylediğimiz gibi iş aynı olmakla birlikte zemin-saha farklıdır.

Musavvibe ve muhattie arasında bir karşılaştırma yapmak gerekirse şunlar söylenebilir: Musavvibe ekolü her müctehidin isabet ettiğini savunmakla birlikte, ulaşılan hükmün nesnellik olmadığını da kabul etmektedir. Ulaşılan nesnellik, diğer müctehidlere göre öznel olmakla birlikte, müctehidin kendi kanaatine göre "doğru/hak" olduğundan, nisbî bir nesnelliktir. Zira hakikatin çokluğu teziyle özneliği baştan itibaren kabul etmekte ve her halükarda icthad sonucu ulaşılan hükmün öznel bir nitelik taşıyacağını, müctehidin tinselliğinin de bunda etkili olacağını kabul etmektedir. Muhattie ekolü de her müctehidin ulaşacağı hükmün özneliğini kabul etmektedir. Ancak isabet eden, bu nesnellik bilgiye ulaşmış olabilir. Zira onlara göre hakikat/nesnellik bilgi tektir. Ne var ki, ona ulaşmak her zaman kolay olmaz. Fakat müctehidin nesnellik bilgiye ulaşmak için olanca gayretini göstermek yükümlülüğü vardır. Esasen her iki görüş de konumuz açısından netice itibarıyla, Şâtîbî'nin dediği gibi, tek kapıya çıkmakta ve ulaşılan anlamın her durumda öznel nitelik taşıyacağını ifade etmektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

İslam hukukçuları arasında nesnellik ve objektif bilgi arayışları bulunmakla birlikte, esas tavır, nesnellik anlamdan ziyade "meşru" anlama" ulaşma yönündedir. Bu bağlamda icthad sonucu ulaşılan zannî bilginin ehil ve iyi

⁸² Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 57.

⁸³ Abdulazîz, el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 32; Çelik, Ali, *Kavram ve Mahiyet Olarak Sünnet ve Bid'at*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997, s. 148.

niyetli="husnü'l-kasd"⁸⁴ kişilerce gerçekleştirilmiş olması yeterli görülüş, anlama ve yorumlamanın Kur'an ve Sünnet'in düşünce sistemi içinde olması gereği özellikle vurgulanmış, nasların düşünce yapısına aykırı düşmemek kaydıyla yorumun meşru olduğu benimsenmiştir. Öte yandan İctihadda hata-ısbet tartışmalarında temel iki tavrı temsil eden muhattıe ve musavvibenin ise metodolojik kaygılarının yanında, kelamî kaygıların da etkili olduğu söylenebilir. Bilindiği üzere iman esaslarına dayalı bir sistemin güvenilir ve kuşkulardan uzak olabilmesi için kesin ve nesnel delillere dayanma ihtiyacı vardır.

Bazı nasların hem sübut hem de delalet yönünden bir takım sorunlar taşıması, nesnel anlamın önünde bir engel teşkil etmektedir. Bu itibarla, her ne kadar müfti veya müctehid Allah adına konuşmuş olsa da, söz konusu durumları dikkate alarak vereceği hükümlerin sonuç itibarıyla kendi anlayışının (öznelliğinin, etkin tarihinin) bir sonucu olduğu bilincinde olmalı ve hiçbir zaman Allah katındaki mutlak hakikatmiş gibi bir sunum ve tavır içinde olmamalıdır. Fakihlerin fıkıh adına üretmiş oldukları fikhî birikimi, değerlendirirken, bunları Allah'a ya da Peygamber'e değil de onların iradelerini keşfetmeye çalışan müctehitlerin, bizzat kendilerine nispetle isimlendirilmeleri isabetli olacaktır. Bazı bilginlerin şer'î (zannî) bir konuda "Allah helal kıldı, haram kıldı" veya "Allah'ın hükmü" ifadelerini doğru bulmayıp, "Bu helaldir, bu haramdır" demek yerine, "Bunu kerih görüyoruz", "Bunu güzel görüyoruz" gibi ifadeleri tercih etmeleri,⁸⁵ onların, söz konusu hükümlerinin öznel nitelik taşıdıkları gerçeğinin farkında olduklarını gösterir.

Batı düşüncesinde öznel bilgiye sebep, yorum malzemesinin ötesinde yorumcunun kendi ön yargıdır. Bu nedenle yöntem tartışmalarında daima ön yargıların aşılması (ve önyargıların aşılarak nesnel bilgiye ulaşılması) bir sorun olarak gündeme gelmiştir. Halbuki ictihad faaliyetinde öznellik ağırlıklı olarak sosyolojik olmaktan ziyade, nasların doğasından kaynaklanmaktadır. Nasların delalet itibarıyla tasnifinde de görüldüğü üzere, naslardan istinbat edilen anlamlarda öznellik, çağdaş yorum bilim kuramlarındaki öznellik-nesnellik tartışmalarında belirtilen engellerin yanı sıra nasların bünyesinden kaynaklanmaktadır.

⁸⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlamu'l-Muvakkîin an Rabbi'l-Âlemin*, thk.Taha Abdurraûf Sa'd, Beyrut 1973, Dâru'l-Ciyl, I, 86.

⁸⁵ İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *İlamu'l-Muvakkîin*, I, 39; Erdoğan, "Mehmet, Fıkıh Usûlünün Katiliği", *Bilimname*, Sayı: 2, Kayseri 2003, s. 178.

Yorum bilim yöntemlerini ortak kılan iki temel özelliğin, anlamaya ve yorumlamaya konu teşkil eden malzemenin dilsel ve tarihsel bir mahiyet taşıdığı,⁸⁶ göz önüne alındığında fıkıh usûlü ve çağdaş yorum bilim yöntemlerinin temel sorunlarda ortak yönleri olduğu düşüncesi zihne gelebilir. Ancak şunu ifade etmeliyiz ki, çağdaş yorum bilimlerinde yorum malzemesini teşkil edecek nesnenin epistemolojik değeri ile vahiy mahsulü olduğu kabul edilen nasların epistemolojik değeri -Müslümanlar açısından bakıldığında- farklılık arz etmektedir. Bununla birlikte rölativistlerin de ileri sürdükleri gibi, her teorik sistem sadece kendi verilerini değil, aynı zamanda kendi hakikat, geçerlilik ve rasyonellik kriterlerini yarattığı⁸⁷ fikri göz önüne alındığında, fıkıh usûlünün, daha genel ifadeyle İslâm hukuk sisteminin, kendi içinden ve kendi hakikat, geçerlilik ve rasyonellik kriterlerini ortaya koyduğu söylenebilir.

İslam düşüncesinde özellikle fıkıh tarihinde özne-nesne ikilemine düşülmediği görülür. Buna alternatif olarak fıkıh usûlündeki zanni-kat'i diyalektiği, öznel ve nesnel göstergeler arasında bir sınır olarak yer almıştır.

Netice itibarıyla Allah'ın iradesinin/hakikatin hangi görüşte ortaya çıktığı belli olmadığı için, ictihad sonucu ortaya çıkan görüşlerin tartışılması ve eleştirilmesi son derece doğaldır. Yine bu belirsizlik nedeniyle, her hangi bir ictihadi görüşün, sadece kendisinin İlahi iradeyi temsil ettiğini ve isabetli olduğunu ileri sürmesi söz konusu değildir. Bu nedenle serbest içtihat ortamında tartışma ve mücadele, kesin doğrular ve kesin yanlışlar arasında değil, doğruluk ve yanlışlığı muhtemel kanaatler arasındadır.

⁸⁶ Bilen, *a.g.e.*, s. 201

⁸⁷ Hekman, *a.g.e.*, s. 60.

Bir Bilgi Türü Olarak Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi

Faruk BEŞER*

Fiqh as a Science and It's Relation with Other Scientific Disciplines

Fiqh is a special science in Islam and it has a relation with wisdom or philosophy. In the Qur'an fiqh means constant understanding, and understanding requires that a person look out and try to know the essence of being. Some scholars consider that fiqh corresponds social sciences that developed in the West. However, it is different even from sociology. It is probably closer to natural sciences than sociology. Some also compares fiqh with culture. It can be said that culture is a secular understanding while there is a divine aspect in the fiqh.

Key Words: Fiqh, social sciences, natural sciences, culture, understanding

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, sosyal bilimler, tefakküh, fen bilimleri, kültür

İktibas / Citation: Faruk Beşer, "Bir Bilgi Türü Olarak Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi", *Usûl*, 5 (2006/1), 33 - 62

Fıkıh kavramının sözlük anlamı her ne kadar erbabınca biliniyor ve ilgili her sadette bundan söz ediliyor olsa da, söylemek istediklerimizin anlaşılabilmesi için yazımızın girişinde buna biz de değinmek zorunda kalacağız. Burada Arapça asılları itibariyle mustalah (ıstılah/kavram) ile mefhum arasında farklar bulunduğunun, ancak bunu Türkçeye yansıtmadığımız için sadece kavram kelimesiyle yetineceğimizin de altını çizmemiz gerekir. Önce fıkıh kavramının sözlük anlamını vermeye çalışacak. Ardından Kur'anı Kerim'deki, sünnetteki ve İslam'ın ilk asırlarındaki kullanılışını, diğer bir tabirle fıkıhın semantik serencamını göreceğiz. Daha sonra da fıkıhın diğer disiplinlerle ilgisini ya da ilgisizliğini tespit etmeyi deneyip makalemizi bitireceğiz.

I. FIKIH KAVRAMI

A. Fıkıh Kavramının Sözlük Anlamı

Fıkıh sözlükte; anlamak, kavramak, bilmek, keskin zekâ (fitnat) gibi anlamlara gelmektedir. Kelimenin kökünde yarmak ve açmak anlamı da vardır. Bu da "fıkıh" kelimesinin sıradan bir bilme değil, bilinen şeyin, sanki yarıp içine girmiş gibi künhüne nüfuz eden ince ve etraflı bir bilme olduğunu gösterir. Bunun için sözlük anlamında "fıkh", söz sahibinin sözündeki meramını, gayesini, sözün hikmetini ve bu sözün sarf edilmesine sebep olan maksadı bilme¹, kafa yormayı gerektiren bir şeyi anlama, görünenin (şahidin) bilgisiyle görünmeyenin (gâibin) bilgisine ulaşma, açık olmayan (mücerred) şeyleri kavrama...² diye anlatmışlardır ki, bu sonucusu aynı zamanda fıkıhın ıstılahî manalarından biridir. Bu manada "fıkıh" "ilm" in bir alt dalıdır. (İlim umumî, fıkıh hususîdir).

Kelimenin ism-i fâili "fakîh" ya da uzatmasız olarak "fakuh" şeklinde kullanılır. Çoğulu "fukahâ" dır. Kadın için "fakîhe" ya da yine uzatmasız olarak "fakuhe" denir. Bunun çoğulu da "fakâih" tir. Dilin bu özelliği, kadının da fakih olabileceğine işaret etmesi yönüyle önemlidir.

"Tefâkuh", meselenin inceliklerini (fıkhını) teatî etme anlamına gelir. "Tefkîh" ya da "İfkâh" ise, talim gibi öğretme, kavratma demektir.

Dişisine aşmakta mahir olan koç ya da boğaya da "fahlün fakîhün" ta-bir edilmesi, kelimenin kök anlamında bir maharet ve becerikliliğin de bulunduğunu gösterir ki, bu da yine işin inceliklerine vakıf olunmakla mümkündür. "Mufâkaha", ilimde münazara anlamına geldiği gibi, kelimenin kökünün "fakaha-hu" şeklindeki kullanılışı da "ilimde rakibine galebe çaldı, onu yendi" demek olur. "Müstefkîha", ölüsü için sayıp döken kadın demektir. Onun hayatında ağlamaya vesile olabilecek ne varsa onları didik didik araştırmasından ötürü bu adı almış olmalıdır. "Fakâhet", kök kelimenin mastarı olmakla beraber, bazılarına göre sadece şahidin, şahitlik ettiği konu hakkındaki isabetli kavrayışına ad olmuştur. Bunun da kök mana ile ilişkisi açıktır.

"Fıkıh" bilahare sadece din ilmi için kullanılacaktır. Bunda şöyle ince bir mana aranabilir: Sanki en ince detaylarına kadar ve iyice kavranılarak

* Prof.Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi.

¹ Bkz. Reşid Rıza, *Menâr*, V, 267

² Bkz. İbn Âşûr, V, 133; Râğib el-İsfehâni, *el-Müfredât fi-ğaribi'l-Kurân*, "fıkıh" md.

bilinmeye en layık konu dindir. Çünkü onda tesadüfe yer olmadığı gibi, ondaki en küçük bir hata da ebedî zararlar sonuçlanır. Binaenaleyh, “fıkıh” ıtlak edildiğinde “din ilmi” akla gelir olmuştur. Fıkıhın din ilmine ıtlak edilmesinin bir başka sebebi de, fikh’in daha ziyade kelamı anlama demek olmasındandır. Çünkü din ilminin esası ve kaynağı Kelamullahtır.

Kavramımızın bir terim olarak anlamını tespit edebilmek için onun Kurânı Kerim’deki kullanılışını görmemiz gerekir.

a. Kurân’da Fıkıh

“Fıkıh” kelimesinin türevleri Kurân-ı Kerim’de 20 (yirmi) yerde geçer ve bu yerlerin hepsinde *fıkıh*, mastar ya da isim olarak değil de, muzari fiil olarak kullanılır. Bu durum, çok açık olmasa da, “fıkıh” kavramındaki anlama ve kavrama özelliğinin sürekli yenilenen bir anlama olduğuna işaret ediyor olabilir. Çünkü fiil ve özellikle de muzari fiil / geniş zaman, teceddüde/yenilenmeye delalet eder.

“Fıkıh” mutlak olarak kullanıldığında ondan öncelikle “Din” in kavranılması anlaşıldığına göre bununla, dini anlamının son bulmayacağına ve sürekli yenileneceğine işaret edilmiş olmalıdır. Bu durumun, fıkıhın ana özelliklerinden biri oluşunu söyleyebiliriz. Yani fıkıh bir kez anlaşılıp kitaplara geçen bilgiler değil, yerine ve zamanına göre sürekli oluşan ve yenilenen bir bilgidir. Elbette buna bağlı olarak *fakih* de fıkıh kitaplarındaki malumatı ezberleyen değil, yaşadığı şartların gerektirdiği dini bilgiyi, “Kelam”ın yorumuyla, yerinde ve zamanında üretebilen âlimdir.

Fıkıh kelimesinin Kurân-ı Kerim’deki kullanılışına baktığımızda onun, ya genel olarak anlama, ya da sözü anlama manasında olduğunu görürüz. Bu söz, Allah’ın kelamı, ya da peygamberlerin getirdikleri mesajlardır. Fıkıhın geçtiği ayetler aşağıda mealini vereceğimiz ayetlerdir ve bu ayetlerdeki *fıkıh* kelimesini meallerinde, ne yazık ki, hep *anlama* ile karşılamak zorunda kalacağız:

“Şu kavme ne oluyor ki, neredeyse hiçbir sözü anlamıyorlar!” (Nisâ 4/78). “Biz onların kalplerini mühürledik, artık senden duyduklarını anlamazlar” (En’âm 6/25). “Baksanıza, anlasınlar diye ayetleri nasıl bol bol gösteriyoruz...” (En’âm 6/65, 98). Bu son ayetteki ifade fıkihta, pek çok delilden hareketle sonuca varmak gibi bir mananın da bulunduğunu

gösterir. Aslında burada zikri geçen ayetler, kevnî ayetlerdir. Oysa fıkıhın kelamı anlamak olduğunu söylüyoruz. Bu durumda denebilir ki, kevnî ayetleri, kısaca varlığı tanımadan, kelamı anlamak mümkün değildir. “Onların kalpleri var ama bu kalplerle anlamıyorlar” (A’râf 7/179). “İnanmıyorlar, çünkü anlamıyorlar” (Enfâl 8/65). “De ki, eğer anlasanız Cehennem ateşinin daha şiddetli olduğunu bilirsiniz” (Tevbe 9/81). “Kalpleri mühürlenmiştir, artık anlamazlar” (Tevbe 9/87) “Her firkadan bir grup insan, dinde Tefakkuh için çıkmalı değil mi?” (Tevbe 9/122). “Anlamayan bir millet olmaları sebebiyle Allah onların kalplerini saptırdı” (Tevbe 9/127). “Dediler ki, Şuayb, biz senin söylediklerinin çoğunu anlamıyoruz” (Hûd 11/91) “Her şey Allah’ı tespih ediyor, ancak siz onların tespihini anlamıyorsunuz” (İsrâ 17/44). “Kalplerine perde, kulaklarına ağırlık koyduk, artık bunu anlamazlar” (İsrâ 17/46; Kehf 18/57). “Orada neredeyse hiçbir sözü anlamayan bir kavim buldular” (Kehf 18/93). “Musa dedi ki, Ya Rab! Dilimin bağını çöz ki, dediğimi anlasınlar” (Tâ-Hâ 20/25). “Onlar çok az anlayabilirler” (Fetih 48/15). “Allah’tan daha çok sizden korkarlar, çünkü anlamayan bir kavimdirler” (Haşr 59/13). “İmandan sonra kâfir oldular da kalpleri mühürlendi, artık anlamazlar” (Münafikûn 63/3). “Münafıklar anlamazlar” (Münafikûn 63/7)

Özel Bir Kalıp Olarak “Tefakkuh”

Tevbe Suresi 22. ayetinde “fikh” ın kalıp olarak **Kurân**’daki tek farklı kullanılışı ile karşılaşıyoruz: Bu kullanım onun, sözünü ettiğimiz “tefe’ul” kalıbı ile kullanılmasıdır. Söz konusu ayette söylenen şey şudur: “Müminlerin topyekün savaşa çıkmaları uygun olmaz. Öyleyse onların her kesiminden bir grup da dolaşıp Dîn’de derinleşmeli (tefakkuh etmeli) dir. Ta ki, döndüklerinde kavimlerini uyarınsınlar da böylece onlar da sakınmayı bilebilsinler.”

Tefakkuh’un özellikleriyle ilgili olarak bu ayetten anlaşılan hususlar şunlardır:

Tefakkuh bir uzmanlık ve maharet işidir ve bununla meşgul olanın, seferberliğe dahi katılmamasını gerektirecek kadar önemlidir.

Zor ve çaba isteyen bir uğraştır. Bu haliyle de ilmi bir disiplin olmaya namzet bir alandır.

“**Dîn**” üzerinde yapılan bir anlama faaliyetidir.

Sahibine insanları uyarma yetki ve görevi verir...

İnsanlar oturdukları yerde dinde tefakkuh edemezler, çıkmalı, yani varlığı tanımalıdır.

Ayette bu son açıklamaya işaret vardır, yani “tefakkuh” çıkmayıp oturmak değil, çıkıp varlığı, insanı ve toplumu tanımakla mümkün olur. Ama ne hikmetse Türkçe meallerin tamamına yakın bu ifadeyi, “çıkmasınlar da dinde tefakkuh etsinler” diye çevirmişlerdir. İleride bu yanlışın sebepleri üzerinde duracağız.

Bunlar içerisinde “**tefakkuh**”un asıl anahtar anlamı, onun “**Dîn**” üzerinde icra edilen bir anlama faaliyeti olmasıdır. Yani “**tefakkuh**”, “**Dîn**” in kavranılması çabasıdır. “**Dîn**” ise vahîdir. Bu hususu da yine **Kurânı** Kerim’den öğrenmekteyiz: “*Bugün sizin Dîninizi tamamladım*” (Mâide 5/3) buyrulurken, tamamlanan şeyin **Kurân** olduğu açıktır. Ebu’d-Derdâ’nın: “**Kurân**’ın içerdiği manaların pek çok nüansını fark edemedikçe tefakkuh etmiş olamazsınız” sözü de bunu gösterir³. Öyleyse tamamlanan şey vahiydir ve öyleyse “**Dîn**” de sadece odur. Bu anlayışa göre *sünnet* vahyin isabetli yorumu ve tatbikinden ibarettir. Din’de tefakkuh etmek ise; ahlâk, ahkâm ve akîde diye ayırmadan onu bütünüyle kavramaya çalışma ameliyesidir. Binaenaleyh, bu anlamda “fıkıh” sadece vahiy üzerinde olur ve onun konularının bütününe kapsar. Sünnete de bir yönüyle vahiy, bir yönüyle de örnek ve isabetli bir “tefakkuh” ürünü denebilir. Ancak fıkıh çabayı (tefakkuh) gerektiren bir bilgi, Sünnet ise verilen bir bilgi olduğu için olmalıdır ki, sünnet, “fıkıh” değil de “hikmet” diye adlandırılmıştır. Nitekim **Kurân**-ı Kerim’de Sünnet’e “hikmet” tabir edilmektedir. Hz Peygamber (sa) için hiç “fakîh” tabiri kullanılmamış olması da bu yolla izah edilmelidir. Ve *hikmet*, verilen bir bilgidir. Hz. Peygamber’den sonraki yorum ve içtihatlarla, din denmese de, onlar dini anlama çabalarıdır ve isabet ederlerse onlar da hikmet olmuş olurlar. Fıkıh bir bilgi türü olmakla beraber, Allah’ın ilmi de, aynı sebepten ötürü fıkıh diye adlandırılmaz.

“**Tefakkuh**” kelimesi de “fıkıh” ile aynı kökten olmakla beraber, kalıbının (bâbının) özellikleri gereği, fıkıhın ifade ettiği bilme işinde çaba

göstermeyi ve iyice kavramaya uğraşmayı ifade eder. Bu özelliğiyle kelime mana olarak “ictihad” kavramına yakındır.

Nitekim “Tefe’ul” kalıbı Arapçada bir şeyi kolay olmayan bir yolla ve zorlanarak elde etmeyi ifade eder. Mesela; “Teşebbüh”, benzemeye çalışmak, bunun için çaba sarfetmek, “Teraccul”, erkeleşmeye çalışmak, erkek gibi olmaya özenmek. “Tahannüs”, hünsalaşmaya, yani kadına benzemeye çalışmak, buna özenmek anlamlarına gelir. İşte “Tefakkuh” da, meselenin özünü kavramaya, fıkıh elde etmeye çalışmak, bunun için uğraşmak, bu yolda zorlanmak ve kendini yormak anlamlarını ifade eder.

Şu halde fıkıh bilgisini elde etme (tefakkuh) zor bir iştir ve zor olduğu kadar da önemlidir. Böyle olduğunu yukarıda zikredilen ayetteki üç mühim işaretten anlıyoruz:

1. “Tefakkuh”, her zümreden en az bir grup insanın, seferberlik gibi çok önemli bir harekete katılmamalarını dahi gerekli ve meşru kılan bir iştir.

2. İfade biçimindeki “tefe’ul” kalıbı, yapısı gereği bu işin zor olduğunu anlatır.

3. Herkesin değil, sadece belli bir grubun Tefakkuh etmesinin istenmesi de işin zorluğunu gösterir.

Bunlar fıkıhın Kurândaki kullanılışıdır ve elbette sünnet bunu bir derece daha açacaktır.

b. Sünnette Fıkıh

Sünnete baktığımızda “fıkıh” ve türevlerinin daha serbest bir kullanımda olduklarını görürüz. Ama ağırlıklı kullanım yine de, “Dîn” in hakkıyla ve gereği gibi kavranılmasıdır. Bununla birlikte mutlak olarak anlama manasında kullanıldığı da vardır: “*Onun sözleri tane tane idi, ne dediğini herkes anlardı*” (yefkahuhu). “*Vahiy Meleğinin sesinin uğultusu duyulurdu, ama ne dediği anlaşılmazdı*” (lâ-yüfkahu)⁴. Hadislerinde durum böyledir. Sünnetteki bu serbest kullanımın sebeplerinden birisi elbette, sünnetin manen rivayeti sebebiyle ravilerin tasarrufu olmuş olabilir.

³ Hakîm Tirmizî, *Nevâdir*, s. 28

⁴ Ebu Dâvûd, *Salât* 1

Yine bu kavram hadislerde “fakîh ve âlim olma” anlamına gelmek üzere “fa’ule” kalıbından da kullanılmıştır ki, bu kullanım Kurân’da yoktur. “İnsanların Cahiliyette seçkin olanları, Fakîh olmaları halinde İslamda da seçkindirler”⁵.

“Fıkıh” kavramının hadislerde, Kurân’daki anlamında olmak üzere, ama ondan farklı olarak daha özel ve tariften ziyade misallendirici tarzda kullanıldığı da çoktur. Bu özel anlamlarda olmak üzere; “*kişinin maişetinde rifk ile davranması onun fikhındandır*”⁶, “*İnsanın bilmediği konularda bilmiyorum, Allah bilir, diyebilmesi onun fikhından* (işin ciddiyet ve boyutlarını kavradığının delillerinden) *dır*”⁷. “*Kişinin namazını uzun, hutbesini kısa tutması fikhının göstergelerindedir*”⁸. “*Asıl fakîh, dünya konusunda tok (zâhid) olandır*”, “*Asıl fakîh Allahtan korkandır*”⁹, gibi kullanışları mevcuttur. İşte fikhın genel anlamları içerisindeki bu özel kullanım, **Kurân-** Kerimde bulunmamaktadır. Allah Rasulü (sa) Abdullah b. Amr’ın çok fazla Kuran okuması sebebiyle onu ikaz ederken “... üç gündен daha kısa sürede okuma, çünkü bu kadar hızlı okuyan, Kurân’ı anlamaz” buyururken de fikhı mutlak anlama manasında kullandığı açıktır.¹⁰

Sünnette “tefakkuh” kalıbı da yine Kurândan daha özel anlamda olmak üzere kullanılmıştır; “*Dinde tefakkuh etmeyen, bizim pazarımızda alışverişi yapamaz*”¹¹. “*Bir işin idaresine getirilmezden önce tefakkuh edin*”¹² hadisleri, bu konuların ahkâmını iyi belleyin anlamında olarak daha özel bir kullanıştadırlar.

“*Bu sözümü duyup ta, başkalarına ulaştırmanın yüzünü Allah ak eylesin. Çünkü nice fıkıh taşıyıcıları vardır ki, kendileri fakih değildirlen. Nice fıkıh taşıyıcıları vardır ki, (fakih olsalar da) bunu kendilerinden daha fakih olana taşırlar.*”¹³ Bu meşhur hadisi şerifte dikkat çeken hususlardan birisi, Hz. Peygamber’in sünnetten fıkıh diye tabir etmesidir. Çünkü taşınan şey,

⁵ Buharî, *Enbiyâ* 8; Müslim, *Fadâil* 168

⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 194

⁷ Müslim, *Münafikûn* 40.

⁸ Müslim, *Cum’a* 47

⁹ Dârimî, *Mukaddime* 29

¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned* X, 55

¹¹ Tirmizî, *Vitir* 21

¹² Buharî, *İlim* 15

¹³ İbn Mâce, *Mukaddime* 18; Ebu Davûd, *İlim* 10; Tirmizî, *İlim* 7; Ahmed b. Hanbel, *Müsned* III, 225

onun sözleridir. Hadisi şeriflere fıkıh denmediğine göre, bu isimlendirme onların fıkha mahal/kaynak olmaları alakasıyla (hâlliyyet-mahalliyyet) yapılmış olmalıdır. “*Bir tek fakîh şeytan için bin abidden daha zor bir avdır*”¹⁴ “*Sizin seçkin olanlarınız, fıkhetmesi şartıyla ahlakı güzel olanlarınızdır*”¹⁵ “*İnsanların cahiliyede seçkin olanları, fıkhetmeleri şartıyla İslam’da da seçkinlerdir*”¹⁶ “*İki özellik vardır ki, onlar münafikta birlikte bulunmazlar: Güzel ahlak ve dinde fakih olma*”¹⁷ “*Allah kime hayır dilerse onu dinde fakih kılar*”¹⁸ Bu hadisi şerifin bir başka rivayetinde: “*Değer vermediğini ise fakih kılmaz*” ilavesi vardır ki bu, fikhın kutsi ve sadece müminlerin elde edebileceği bir bilgi olduğunun delillerindedir. “*Dünyanın çeşitli bölgelerinden size gelip dinde tefakkuh etmek isteyen insanlar var. Size geldiklerinde onlarla hayırda tavsiyeleşin*”¹⁹ “*İbn Abbas için: Allahım, onu dinde fakîh kılar*”²⁰ İbn Ömer’in nakline göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Ne dediğini düşünmeden Kuran okumanın ve fıkıhsız ibadet yapmanın hayrı olmaz. Fıkıh öğrenilen meclislerde bulunmak, altmış yıllık ibadetten daha iyidir*”²¹ Şu hadiste ise fıkıh ilim anlamındadır: “*Fıkıh talep etmek her müslümanın görevidir*”²²

Ayrıca hadislerde iyice belletme ve öğretme anlamında “tefkîh” ve “anlamak istemek” manasında “istifkâh” ve bunların türevleri de geçmektedir.

Sünnetteki kullanılmasını gördükten sonra fikhın artık daha da genişleyeceğine muttali olacağız.

c. Sahabe Sözlerinde Fıkıh

Hz. Ömer şöyle der: “Cahiliye döneminde eşraftandım (seyyid), ama fakih değildim. Müslüman olunca fakih oldum, (meseleyi kavradım)”²³

¹⁴ Tirmizî, *İlim* 10

¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned* II, 467, 469, 481

¹⁶ Müslim, *Fedâil* 199; Darimî, *Mukaddime* 24; Ahmed b. Hanbel, *Müsned* II, 257, 260

¹⁷ Tirmizî, *İlim* 10

¹⁸ Buharî, I, 16, IV, 175; Darimî, I, 74; Ahmed b. Hanbel, *Müsned* I, 306

¹⁹ Tirmizî, *İlim* 10

²⁰ Buharî I, 28; Ahmed b. Hanbel, *Müsned* I, 266

²¹ Hatib el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve’l-mütefakkîh*, I, 51

²² Hatib el-Bağdâdî, *el-fakîh ve’l-mütefakkîh*, I, 171

²³ Zemahşerî, *Esâsü’l belâğa*, f-k-h md.

Hız. Ali: “Size gerçek fakihin kim olduğunu söyleyeyim mi? İnsanları Allah’ın rahmetinden ümit kestirmeyen, O’nun azabından da emin kilmayan ve Allaha isyan olan konularda onlara ruhsat aramayandır.”²⁴ “Fıkıh olmadan ticaret yapan faize yuvarlanır”.²⁵ Hız. Ömer: “Birilerine baş olmazdan önce tefakkuh edin”²⁶ “Kimi kavmi fıkıh olduğu için başa geçirirse kendisi için de onlar için de hayat olur. Kimi de fıkıh yokken başa geçirirlerse, kendisi için de onlar için de helak sebebi olur”.²⁷ Abdurrahman, İbn Abbas için: “O, Allah’ın kitabını okuyan ve O’nun dininde fakih olan birisi idi”²⁸

Darimî’de fakihlerin ihtilafı bahsinde şu bilgiler vardır: “Onlar yatsıdan sonra otururlarsa fıkıh için otururlardı.²⁹ Yatsıdan sonra fıkıh için oturmakta bir beis yoktur.³⁰ Onlar geceleri oturur ve fıkıh müzakere ederlerdi.”³¹

Bilindiği gibi, bir gerek olmadan yatsı namazından sonra oturmak (semer, müsamere) mekruhtur. Bu özelliği İslam ailesinin belirleyici vasıflarından saymak mümkündür.

Abdullah b. Mesûd birisine şöyle demişti: “Sen öyle bir zamandasın ki, fakihleri çok, kurraları azdır. Kurân’ın harfleri zayi edilse de hududu gözetilir. Dilenenler az, verenler çoktur. Namazı uzun, hutbeyi kısa tutarlar. Görevleri arzularından önce gelir. İnsanlara öyle bir zaman gelecek ki, fakihler az, kurralar çok olacak. Kurân’ın harfleri korunacak ama hududuna riayet edilmeyecek. Dilenenler çok, verenler az olacak. Hutbeyi uzun, namazı kısa tutacaklar. Arzuları, görevlerinden önce gelecek”.³² “Kişinin bilmediği bir hususta, bilmiyorum, Allah bilir, demesi fıkıhındandır”.³³

²⁴ Darimî, I, 89; Küleymî, *el-Kâfi* I, 36

²⁵ Ali b. Ebu Talib, *Nehcu’l-belâğa* No: 447, III,259

²⁶ Buhari, *İlim* I,16; Darimî I, 79

²⁷ Darimî I, 79

²⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned* I, 349

²⁹ Darimî, I, 149

³⁰ Darimî, I,150

³¹ Agk.

³² *el-Müntekâ şerhu Muvattai Mâlik; el-İstizkâr* II, 350

³³ Müslim, *Sıfâtü’l-münafikin* 40

d. Sahabeden Sonra Fıkıh

“Zührî; köpeğin yaladığı kaptaki sudan başka abdest alacak su bulamayan onunla abdest alır” dediğinde Süfyân’ın; “işte bu safi fıkıhtır” demesi gibi³⁴. Burada “fıkıh”, dinî bir konunun espri ve illetinin yakalanması anlamındadır.

İmrân el-Minkarî, “bir gün, bir sözü üzerine Hasan el-Basrî’ye dedim ki, diyor: Ebu Saîd! Fakih böyle olmaz! Cevabı şöyle oldu: Vah sana! Anlaşılan sen hiç fakih görmemişsin. Fakih; dünya konusunda zâhid, ahiret için hahişkar, dini konusunda basiretli, rabbine ibadete müdâvim olan insandır”.³⁵ Ebu Hanîfe: “Eğer fukaha ve ulema dünyada ve ahirette Allah’ın velileri değillerse, Allah’ın hiç velisi yok demektir”.³⁶ Benzer şeyi İmam Şafî de söylemiştir: “Eğer fukaha ahirette Allah’ın velileri değillerse, o halde Allah’ın velisi kimdir?”³⁷ İsa b. Meryem: “İleride fakih ve alim kimseler gelecektir ki, onlar fıkıhları sebebiyle nebiler gibidirler”.³⁸ İmam Süfyân es-Sevri: “Fıkıh, ilmüne güvenilen birisinden/sikadan gelen ruhsattır, yoksa zorlaştırmayı herkes becerir”.³⁹

İmam Malik fıkıh kelimesini av için eğitilen köpeğin ve atmaca gibi hayvanların söyleneni anlaması manasında da kullanır.⁴⁰

e. Ehl-i Beyt Kaynaklarında Fıkıh

Allah Rasulü’nün sözü: “Fakihler, dünyaya dalmadıkça peygamberlerin sırdaşlarıdır (ümenâu’r-rusûl).”⁴¹ “Kim ümmetime ulaştırmak üzere, onların dinleri konusunda kırk hadis ezberlerse, Allah onu kıyamet günü alim ve fakih olarak haşreder”.⁴² İmam Cafer es-Sâdık: “Keşke helalde ve haramda tefakkuh edinceye kadar cemaatimin başından sopalar eksik olmasa”.⁴³ “Sizin hiç biriniz, sözlerimizin tarizli manalarını

³⁴ Buhari, *Vudû* 33

³⁵ Darimî I, 89

³⁶ Hatib el-Bağdâdî, *el-Fakih ve’l-mütefakkih*, I, 151

³⁷ Hatib el-Bağdâdî, *el-Fakih ve’l-mütefakkih*, I, 154

³⁸ Hatib el-Bağdâdî, *el-Fakih ve’l-mütefakkih*, I, 156

³⁹ Bkz. Yusuf el-Kardavî; *el-İctihad fi’ş-Şeri’ati’l-İslamiyye, Ma’a-Nazarâtin tahliliyyetin fi’l-İctihadi’l-mu’âsir*. 2. Baskı. 1410/1989. Dâru’l-Kalem, Kuwayt. s. 103

⁴⁰ Bkz. Muvatta, *Sayd*, Pasaj 1808

⁴¹ Muhammed Bâkır el-Meclisî, *el-Bihâr*, II,110

⁴² Muhammed Bâkır el-Meclisî, *el-Bihâr*, II, 156, hadis No: 10

⁴³ Ebu Cafer el-Burkî, *el-Mehasin*. Hadis No: 161; el-Meclisî, *el-Bihâr*, I, 66.

anlamadıkça fakih olamazsınız”.⁴⁴ “Hangi fakih nefsinin kontrol eder, dinini korur, arzularına zıt gider ve mevlasının emirlerine itaat ederse, artık avamın onu taklit etmesi caiz olur”⁴⁵

B. Fıkıhın İstılahi Anlamı

Nihayet fıkıh; “**fıkıh ve usul’ü fıkıh**” diye iki ayrı disipline ayrılmış ve her birerleri daha özel sahalarda olmak üzere tarif edilmişlerdir. Buna göre “**fıkıh**”; “Tafsîlî (cüzî) delillerden çıkarmak suretiyle şer’î ve fer’î hükümleri bilmek”, “tek tek hadiselerin (furû’) hükümlerini bilmek”, ya da “her meseleye özel (tafsîlî) delillerinden elde edilen şer’î ve amelî hükümlerin tamamı”, “helal ve haramların, şer’î olan şeylerin ve hükümlerin bilgisi”, “şer’î ve amelî meselelerin ilmi”... gibi tariflerle anlatılmıştır. Bunların değerlendirilmesi ve karşılaştırılması yapılabilir ancak bu husus bizi burada doğrudan ilgilendirmemekte ve fıkıh ansiklopedilerinin sahasına girmektedir.

“**Usûl’ü-fıkıh**” için ise; “Tafsîlî (tek tek konulara ait) delillerden hükümleri istinbata götüren genel kaideler”, ya da “bu kaidelerin bilinmesi”, “fıkıhın delillerini (kaynaklarını) icmalen bilmek ve bunlardan yararlanma yollarını öğrenmek”, “fıkha götüren kaideleri bilmek”... gibi tarifler yapılmışlardır. Sonra yine bu disiplinler içerisinde fıkıhın kapsamı, şeriat, ictihad, dîn gibi kavramlarla akrabalığı... kendi sahasında ele alınır ve etraflıca incelenir. Burada bir iki noktaya işaret etmekte yarar vardır: Fıkıh, tam anlamıyla İslam hukuku demek olmadığı gibi, fıkıhın kaynakları olarak anlatılan Kitap, Sünnet, İcma ve kıyas fıkıh geleneğinde “kaynak” olarak değil, “delil” olarak anılırlar. Bunda çok ince bir nüktenin varlığı açıktır. Çünkü kaynak bir şeyin membaını ve ilk çıkış yerini anlatır. Bu sayılanlar ise fıkıhın membaı değil, membaına götüren delillerden ibarettir. “İlim Allah katındadır”. (Mülk, 67/26) İkinci olarak; küllî (icmalî) ve cüz’î (tafsîlî) delillerin birincisi usulü fıkıhın, ikincisi ise furu’u fıkıhın kullandığı delillerdir. Küllî ya da içmalî delil, pek çok konuya uygulanabilecek genel kurallardır. Bu anlamda Kitap, sünnet icma ve kıyas küllî deliller diye adlandırıldıkları gibi, “emir vücub ifade eder, ameller niyetlere göredir.. gibi genel kurallar da birer küllî delildirler.

Kısaca küllî deliller muayyen ve somut olayları göstermezler, aksine soyut genellemelerden ibarettirler. İşte usulcunun uğraş olanı olan deliller bunlardır. Cüz’î, ya da tafsilî deliller ise her birisi bir olayın hükmünü bildiren, konuları somut ve muayyen olan delillerdir. Kısaca her biri bir cüze, tafsil edilmiş bir parçaya aittirler. “Zina etmeyin” ifadesi böyle bir delildir. Bunlar ise fıkıhçının ilgi alanıdır. Ancak fıkıhçı, küllî kuralları kullanmadan cüzün hükmüne ulaşamaz. Bütün bunlar dar ve geleneksel anlamdaki fıkıh kavramı için geçerlidir. Geniş anlamdaki fıkıh kavramının cami bir tarifini yapamasak da, onun Kurân-ı Kerim’de, sünnette ve selefın ifadelerindeki kullanımına bakarak, özelliklerini zikredebilir ve anlaşılmasını sağlayacak bir tavsifini yapabiliriz:

Buna göre fıkıh:

1.Derinlemesine ve ince bir anlamadan doğan bir bilgi türüdür; üstün-körü bir anlama, ya da vahiy ve ilham gibi çabasız olarak elde edilen bilgiye fıkıh denmez. Fıkıh kitaplarını ezberle bilme, fetvaları hafızasından döktürüverme de fıkıh olamaz.

2.Fıkıh, kelamın ve mesajın anlaşılmasıdır; tabii bilimler gibi her türlü anlama fıkıh sayılmaz. Ancak kelamın anlaşılması fizik dünyanın, insanın ve toplumun da anlaşılmasını gerektirir.

3.Fıkıh, kelamın sadece hukuki yönlerine taalluk eden bir anlama değildir. İslam’da hukuk ahlak, akide ve ibadet birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılmış değildirler. Sadece birisi, diğerleri olmadan anlaşılabilir. Akademisyen fıkıhçıların fakih olamayışları biraz da bu sebeptendir.

3.Kelamın anlaşılması, onun atmosferine girmeyi ve ona inanmayı gerektirdiği için, mümin olmayan bir insandan sadır olan anlamaya fıkıh denemez, böyle bir insan fakih de olamaz.

4.Fıkıh aslında kelamın anlaşılması olmakla beraber, kelamın taalluk ettiği varlık alanı tanınmadan da fıkıh bilgisine ulaşamaz. Buna göre fıkıh, asıllara bağlı olmak şartıyla halen ve fiilen sürmekte olan bir anlamın adıdır. Durağan ve statik değildir, dinamik ve tazelenen bir bilgidir. Şu halde Ebu Hanife’nin ya da İmam Şafii’nin... anladıkları kendi zamanlarının fıkıhdır, ancak günümüzün fıkıhı olmayabilir. Bu ifadede onlar için bir hakaret söz konusu olamaz. Onlar ve benzerleri hakıyla fakih idiler, ancak bu durum onları zamanın üzerine çıkarmaz. Çünkü

⁴⁴ Muhammed Bâkır el-Meclisî, *el-Bihâr*, II, 184, hadis no: 5

⁴⁵ Abbas el-Kummî, *Sefînetü’l-bihâr*, II,381, *fıkıh* md.

fıkıh, başkalarının fikhını değil, kelamı anlamaktır. Bu ise kelamın ışığında varlığı anlamak demektir. Elbette onların alama tarzı ve usulü çok önemlidir. Hatta onsuz olmaz, ama kendi zamanını anlamayan bir fakih, hiçbir surette fakih olamaz.

Bu sebeple fıkıh denen bilgi türünün oluşabilmesi için zamanın bilinmesi üzerinde biraz durmamız gerekir:

C. Fıkıh Hikmet İlişkisi

İslamî ilimler içerisinde fıkıh da hikmet de birer bilgi türüdürler ve farklı özelliklerde daha başka pek çok bilgi türü vardır. Ve bir bilgi türü olarak fikhın hikmetle ilişkisi ve benzerliği vardır. Çünkü “hikmet” sabit, muhkem ve eşyanın aslına uygun bilgi demektir. Bu yüzden “Fıkıh”ın “hikmet” e müradif gibi olduğunu söyleyenler vardır: Mesela şunun hikmeti veya sırrı veya ruh ve hakikati şudur yerinde, “fikhı şudur” denilir. “Hikmet” gibi “fıkıh” da bütün çeşit ve sebepleri ile dakik ilmi ve faydalı ameli ifade eder. “Hikmet” kelimesinin de Kur’anda “Fıkıh” gibi 20 (yirmi) kez geçmiş olması bu açıdan çok anlamlıdır. “Allah kime hayır dilerse onu **Dîn**’de fakih kılar”⁴⁶ hadis-i şerifi ile, “Kime hikmet verilirse şüphesiz ona çok büyük hayırlar verilmiştir” (Bakara 2/269). Ayeti kerimesi de bu anlamı destekler. Şu halde “fikh”ı olmayan, ne kadar alim olursa olsun, “hakim” olamaz. Bu tarife göre şu da muhakkaktır ki, fıkıhtan başka ilmi olmayanlara, yani “Kelamî” anlamayanlara da “hakim” denemeyecektir. Ayrıca fakih olmak için, fikhın dayandığı usulü bilmek de şarttır. Bu ise bütün ilimlerle alakalıdır. Fıkıh, hem nazarî hem de amelî yönü olan bir ilim olduğu gibi, bir tespitte göre de ilmî amele dahi şamildir. Yani ilmi ile âmil olmayana gerçekte “fakih” denmez. Binaenaleyh, ilim “tevhid ilmi” ve “akide ilmi” gibi usule, “fıkıh” da furû ilmine ve amele hamledilince bu tarif, nazarî ve amelî hikmetin tamamına uygun olmuş olur.⁴⁷ İlk müfessirlerden Mücahid, “her kime hikmet verilirse, ona çok büyük bir hayır verilmiş demektir” (Bakara 2/269). ayetini şöyle yorumlamıştır: “Bunun anlamı nübüvvet verilirse demek değildir. Fıkıh ve ilim verilirse demektir.”⁴⁸ Yine ondan gelen bir başka yorumda ayetteki

bu hikmeti: “Bu nübüvvet demek değildir, bel ki, ilim, Kurân bilgisi ve fıkıhtır” diye yorumlamıştır.⁴⁹

İslam’ın bidayetinde bu günkü anlamda “fıkıh” ve “fukaha” tabirleri kullanılmıyordu. Her anlamda ilim ve marifet sahibi insanlara “ulemâ” denirdi. İbn Haldûn başlangıçta ashâb ve tabiîn’in fakihlerine “kurrâ” dendiğini söylüyorsa da bu çok isabetli olmasa gerektir. Zira İslam’ın bidayetinde Kurân-ı Kerim’i yazıp okuyan ve kıraat çeşitlerine aşına olan bütün ashâb ve tabiîn ulemasına “kurrâ” denirdi. Oysa bunların hepsi fakih değildi. “Nice fıkıh taşıyıcıları vardır ki fakih değildir” hadisinin manasınca, pek çok fikhî meseleyi bilen nice ulema vardır ki, fakih değil, meseleler hafızıdır denebilir. Fıkıhla ilgilenmeyip yalnız hadis ezberlemekle meşgul olan hadis ehlinin çoğu bu kabildendir. Bunlar mesele hafızı ve fıkıh taşıyıcısıdır, ancak fakih ve müctehid değildirler. Fakih tabiri daha sonra yerleşecek ve fakihlerin “**fakihu’n-nefs**” dedikleri fikhî bakış açısına sahip olan tedkik ehli ulemaya ad olacaktır. Bu anlamda “fıkıh” bir meselenin hükmünü bilmek değil, onun Şeriat bütünü içerisindeki yerini, diğerleriyle irtibatlı olarak bilmek, Şeriatın makasıdır içerisinde kavramak demektir.

Yukarıda da işaret edildiği gibi “Fıkıh”, Ebu Hanife’ye (v.150) kadar semantik açıdan bir anlam kayması yaşamamış ve onun meşhur tarifi de bu genel anlamı adeta formüle etmiştir: “**Fıkıh kişinin leh ve aleyhine olan şeyleri** (hak ve görevlerini) **bilmesidir**”. Açıktır ki, bu tarif, akide dahil **Dîn**’in tamamına, hatta dünyevi bilgilere de şamildir. Bu geniş fıkıh kavramı içerisinde akide en büyük yeri tuttuğu için de Ebu Hanife ona “en yüce fıkıh” anlamında “el-fikhu’l-ekber” adını vermiştir.

Bilahare fıkıh ve akide birbirlerinden ayrılarak müstakil birer disiplin haline gelmişler ve buna göre “fıkıh” yeniden tarif edilerek Ebu Hanife’nin yukarıdaki tarifine “**amel yönünden**” kaydı ilave edilmiş ve “**Fıkıh kişinin amel ve eylem cinsinden olan hak ve görevlerini bilmesidir**” denmiştir. Ama buradaki “fıkıh” da yine modern anlamdaki “hukuk” tan daha geniş bir kavramdır. Çünkü “Fıkıh”, temizlik ve ibadetler gibi hukukî olmayan konuları da içermektedir. Dolayısıyla “Fıkıh”, İslam Hukuku demek değildir, aksine onu da içine alan bir üst kavramdır. Kaldı ki,

⁴⁶ Buharî, I, 16, IV, 175; Darimî, I, 74; Ahmed b. Hanbel, *Müsned* I, 306

⁴⁷ Elmalılı, *Hak Dini*, II, 916

⁴⁸ Hatib el-Bağdâdî, *el-Fakih ve’l-mütefakkih*, I, 181

⁴⁹ Hatib el-Bağdâdî, *el-Fakih ve’l-mütefakkih*, I, 119

sadece hukuki konulardaki fıkıh da hukuk tabir etmek tartışılır bir isimlendirmedir. Çünkü fıkıhın temel özelliği, sözün, yani kelimullahın kavranılmasıdır. Hukukta ise başka kaynaklar da vardır. Ayrıca fıkıh ahlaki da mündemictir. Oysa günümüzde hukukun ve ahlakın alanları farklıdır.

Fıkıh kavramı etrafında yaptığımız bu teorik keşif turundan sonra, şimdi de onu pratik alanda izlemeyi sürdürebiliriz.

II. FIKHİN PRATİK HAYATLA VE DİĞER DİSİPLİNLERLE İLİŞKİSİ

A. Fıkıhın Hayatı Tanımakla İlişkisi

Fıkıh, kelamı zamana göre anlamaktır dedik. Bunu zamanı kelama göre anlamak diye de ifade edebiliriz. Bu sebeple zamanını tanımayan alim, fıkıh adına çok şeyler ezberlemiş olsa bile fakih olamaz. Şu söz, hadis olmasa dahi, en azından yerleşmiş bir kültürün ifadesidir. “Allah lisanını tutan, zamanını tanıyan ve gidişatı düzgün olan insana merhamet buyursun”.⁵⁰

Hatta Gazalî’ye göre sadece fakih değil, fıkıhın hammaddesi olan sünneti nakledenler dahi zamanı iyi bilmelidirler:

“Muhaddisin edepleri: Sıdkı kasteder, yalandan kaçınır ve meşhur olanı tahdis eder, sika olanlardan rivayet eder, münkerleri terkeder, selef arasında cereyan eden olayları zikretmez ve zamanını iyi tanır...”⁵¹ Müftinin veya müctehidin, yaşadığı cemiyetin örf ve adetini bilmesi gerekli görülmüştür.⁵² “Her şehir halkının bir konuşma ve ifade şekli (üslubu ve ıstılahları) vardır. Bu özelliği bilmeyen kimsenin, ifade şekliyle ilgili konularda o şehir halkına fetva vermesi caiz değildir.”⁵³ İbn Abidin: “zamanının insanlarını tanımayan cahildir”.⁵⁴ İmam Muhammed’in bizzat çarşıya giderek sanatkârların örflerini öğrendiği rivayet edilir.⁵⁵

⁵⁰ Bu sözü Münavi zayıf bir hadis olarak nakletse de (Bkz. *Feyzu'l-Kadir* IV, 29) Elbanî mevzu olduğunu söyler. (Bkz. *Silsiletü'l-ahâdisi'd-da'ife*, No: 1771)

⁵¹ Cemalüddin Kasimî, *Kavaidüt-tahdis*, Lübnan 1399 s. 233 (Gazalî, *el-Edeb fi'd-din*, Kahire 1343, s. 5)

⁵² İzmirli, *İlm-i hilaf* s. 118

⁵³ Hayrettin Karaman, *Meseleler* 1/439-40. (*el-Bahru'r-raik'ten*)

⁵⁴ İbn Abidin, *Şifau'l-alil*, s. 168

⁵⁵ Mustafa Bakır, *İslam Hukukunda Zaruret Hali*, ty. S. 126. (el-Kerderî, *Menakıbu'l-İmam el-Azam* II, 152)

Bu gün için durumun çok daha karmaşık olduğu açıktır. Ticaret de siyaset de, kültür de küreselleşmiş ve beşeri ilimlere ilişkin bilgiler gelişmiştir. Müziğin bile felsefesi yapıлып, çok farklı usullerle ondan yararlanma yolları aranırken, artık bir fıkıh kitabında rastlanılan; çalgı aletleri darplı olursa caizdir, nefesli olursa değildir türü açıklamaların fazla bir değerinin kalmadığı ortadadır.

Günümüzde fakih olabilmek, ya da fıkıh denen bilgiyi yeniden üretmek için, fıkıh kitaplarında varolan statik bilgileri ezberlemekten çok, yaşanan hayatı tanımak daha önemli ve daha kestirme bir yoldur. Bu durum en azından iki sebepten ötürü böyledir:

1. Dini ilimler ve bu meyanda fıkıh ürünleri çok fazla ve dağınıktır. Teorik olarak hangi fıkıh bilgisinin nerede ve ne zaman işe yarayacağını tespit edebilmeye ömür yetmez. Çünkü genel olarak dinî ilimler, özel olarak da fıkıh, şu ana kadar bütün fakihlerin, müctehitlerin ve âlimlerin düşünüp, kayıt altına aldıkları her türlü zihni üründür. Bunların pek çoğu kendi zamanları için bihakkın fıkıh olsa dahi, çok azı günümüzün fıkıhı sayılabilir.

2. Eşyada aslolan ibahadır. Diğer ifadesiyle, hayatta mubah ve helal olan şeyler daha fazladır. İnsanın yaşanmakta olan hayatı ve hayatta cereyan eden muameleleri ve eşyayı tanınması o kadar zor değildir. Çünkü bunlar sınırlıdır ve bu toplumda yaşayan insan, âdi bilgilerle olsa dahi aslında çok şey bilmektedir. Bunların içerisinde haram olanlar azınlıkta olduğuna göre, sadece haramların bilinmesi dahi, diğer eşyanın hükmünün de bilinmesi anlamına gelir. Bu sebeple şöyle bir hüküm yanlış olmasa gerekir: Fakih olmak, ya da fıkıh bilgisini yeniden üretmek için, kitaplardan hayata değil, hayattan kitaplara gitmek gerekir. Bunun için şöyle bir tespitimizi okuyucularımızla paylaşmak istiyoruz: Bir yerlere kapanıp usul ve furu'u fıkıh kitaplarını ezberlemekle ömür tüketen insanların ne yaşadığımız hayatı, ne de fıkıhı anlamadıklarını görürüz. Buna karşılık Arapça dahi bilmeyen, ama dindar ve samimi olup, sadece İslam'ın temel prensiplerini öğrenen iktisatçı, siyaset bilimci ya da doktorların, hayata dair fıkıhçı bildiğimiz insanlardan daha isabetli hükümler çıkardıklarına şahit oluruz. O halde bu gün ve her zaman, yaşayan bir ekonomiyi bilen birisinin ekonomik konulardaki fikhî hükümleri bilmesi, İslam fıkıhını ezberleyen birisinin ekonomi bilmesinden çok daha kolaydır.

İslam hukukunun kanunlaşmaması, onu tatbiki mümkün, reel bir hukuk olmaktan uzaklaştırdığı ve daha çok farazi konulara ittiği söylenebilir. Ancak bu iddianın temellendirilmesi burada bizim yapabileceğimiz bir şey değildir. Sadece bunun isabetle olduğu kanaatiyle diyebiliriz ki, oysa hukukun gelişmesinde vakıa hep önde olmalı, tabii seyrinde gitmeli, hukuk ise onu izleyip, meşruiyet alanlarını belirlemelidir. Ama ne yazık ki, İslam hukukundaki durum bunun aksine cereyan etti. Son dönemlerdeki kanunlaştırma/taknîn faaliyetleri de yakılmayı önleyemedi. Bu genellemeden belki Ebu Yusuf'un *Kitabu'l-harâc*'ını, Maverdî'nin *el-Ahkamu's-sultâniyye*'sini ve en sonunda da, çöküşü bir türlü engelleyemeyen Ahmet Cevdet Paşa'nın *Mecelle*'sini istisna edebiliriz. Eğer bütün alanlarda mesele *Kitabu'l-harâc*'in yaptığını yapan kodlar oluşturulsaydı İslam hukuku daha gerçekçi temellere oturtulabilir ve daha uzun ömürlü olabilirdi. Hukuk alanındaki bu çöküşe, fukahâ ile ümeranın bir türlü uzlaşmalarını, bu sebeple de fukahânın reel siyasetten uzak, hep nazârî bir fıkıhla uğraşmalarını da bir sebep olarak ekleyebiliriz.

Fıkıhın ne tür bir bilgi olduğu iyi kavranılırsa anlaşılabilir olur ki, günlük olaylar hakkında yorum yapma şansına ve hakkına en layık ilim adamları aslında fıkıhçılardır. Buna karşılık bu gün hayatı en az yorumlayabilen ilim adamları da, ne yazık ki, fıkıhçılardır. Çünkü bu günün fıkıhçıları, fakîh değil, fıkıh uzmanı, fıkıhçı, ya da akademisyendirler. Buna ek olarak, eskisinden daha çok bu gün ümera, başta fıkıhçılar olmak üzere “din âlimleri”ni hazzetmemektedirler. Buna, yönetim biçiminin İslam olduğunu söyleyen Arap ülkeleri de dâhildir. Hatta onlardaki ümera bu konuda daha şedit ve daha baskıcıdır. Çünkü oralarda fukahânın mevcut yönetime söz söyleme imkânı daha çoktur. Onlar ise bunu hiç sevmeyizler.

“Dinde Tefakkuh” İçin Çıkmak ya da Kalmak

Fıkıh denen bilgi türünü ve nasıl kazanılacağını anlama açısından Tevbe Suresi 122. ayet son derecede ilginç ipuçları verir:

“Müminlerin topyekün savaşa çıkmaları uygun olmaz. Her fırkadan bir grup da dinde tefakkuh için çıkmalıdır. Böylece döndüklerinde kendi kavimlerini uyarırlar ve onlar da belki, sakınırlar” (9/122).

Tefakkuh kavramının özellikleri üzerinde daha önce durduk. Burada söyleyeceklerimiz ise başkadır.

“Dinde tefakkuh” kavramı önemli bir **Kurân** kavramıdır ve bunun için, sanıldığı gibi “çıkılmayıp bir yerde kalmak” değil, aksine çıkmak ve dolaşmak gerekir. Hal böyle iken ne hikmetse ülkemizde **Kurân**-ı Kerim meali yapanların çoğu ayetteki “*ve-levlâ nefera*” kelimelerini, “çıkmasınlar” diye tercüme etmişlerdir. Oysa “lev-lâ”, bilindiği gibi, Arapçada harfi taahhüd'dir ve bir şeyin yapılmasına teşvik anlamına gelir. Bu sebeple “*ve-levlâ nefera*” yı, ‘çıkmasalar’ değil, ‘çıkılsalar’ diye anlamak gerekir. Sanıyorum mealcileri bu yanlışlığa götüren sebepler şunlardır:

Söz konusu ayetin bağlamı, Tebuk Seferi'dir ve eli yeten dizi tutan herkesin bu sefere çıkması istenmiştir. Her kesimden bir grup insanın dinde tefakkuh etmesi bu bağlamda söz konusu olunca, tefakkuh etmesi gerekenlerin, herkesin hilafına çıkmamaları gerektiği sanılmıştır.

İkinci olarak, bir önceki ayette: “**Müminlerin topyekün savaşa çıkmaları uygun olmaz...**” denmiş olması, muhalif mefhum olarak ayetin, bir kısmının da çıkmamaları gerektiğini söylüyor olduğu sanılmıştır. Oysa “**Müminlerin topyekün savaşa çıkmaları uygun olmaz...**” ifadesini, diğer bir muhalif mefhum olarak: “Hepsi savaş için değil, bir kısmı da tefakkuh için çıkmalıdır” diye anlamak da mümkündür.

Üçüncü olarak, muhtemelen bir önceki ayetin manasına aldanılarak bu seferde Hz. Peygamber'in çıkmayıp Medine'de kaldığı vehmedilmiştir. Böyle sanılınca da dinde tefakkuh edecek olanların savaşa çıkmayıp, Medine'de onunla kalmaları ve dini emir ve yasakları öğrenmekle meşgul olmaları buna uygun düşmektedir. Oysa bu bir hatadır ve Tebuk Seferine bizzat Hz. Peygamber komuta etmektedir. Medine'de ev işlerine bakmak üzere damadı Hz. Ali'yi, vali olarak da Muhammed b. Mesleme'yı bırakmıştır.⁵⁶ Bu durumda tefakkuh edeceklerin Medine'de kalmalarının bir anlamı yoktur. Mademki, din Hz. Peygamber'den öğrenilmektedir, o halde onu daha iyi öğrenmek için onunla beraber olmak daha elverişlidir. Şu halde tefakkuh için ‘çıkılmamak’ değil, aksine ‘çıkılmak’ gereklidir.

Aslında Hac Suresi 46. ayet bu anlama açıklık getirir: “**Yeryüzünde dolaşalardı, böylece akleden kalpleri ve duyan kulakları olsaydı!**”.

⁵⁶ Bkz. Muhammed el-Hudari, *Nûru'l-yakîn fi sirati Seyyidi'l-mürselin*, Beyrut 1987, s.292

Buradan akletmenin kalbin bir eylemi olduğunu ve çıkmakla alakası bulunduğunu öğreniyoruz. Arâf 179. ayetinde ise: “kalpleri var ama onlarla fıkhetmiyorlar...” denirken fıkıh da kalbin ameli olarak gösterilir. Buna göre tefakkuh da, akletme de kalbin eylemidirler ve bunların ikisi de idrakin birbirine çok yakın iki kademesidir. Aralarındaki fark olsa olsa, akletmeyi herkesin yapabileceği, fıkhetmeyi ise sadece müslümanların yapabileceği hususudur. Ya da akletmek için iman şart değildir ama fıkhetmek için iman şarttır. Buna göre sanki fıkhetme, akletmeden sonra gelen bir anlama aşamasıdır. Ama her halü kârda akletmek için de, tefakkuh için de çıkmak ve dolaşmak şarttır.

Ancak bu ‘çıkmanın’ ne anlama geldiği üzerinde de durmamız gerekir. Mezkûr ayette ‘çıkma’ diye tercüme edilen “nefr/nefer” kelimesi, etrafa dağılmak, gitmek, dolaşmak gibi anlamlara gelir.⁵⁷ Buna göre dinde tefakkuh etmeleri istenenlerin çıkıp dolaşmaları, elbette temiz hava almak ve gönül ferahlığı için etrafı dolaşmak anlamında değildir. Buradaki dolaşmanın tabiatı ve insanları, kısaca varlığı tanımak için olduğu açıktır. Bu bile tek başına, varlığı iyi tanımadan dinde tefakkuhun, dolayısıyla da fıkıh ve fakihin olamayacağına delalet için yeterlidir. Şu halde kelâmı anlamadan fıkıh olunmaz, varlığı tanımadan da kelâm anlaşılmaz diyebiliriz.

Sünnette de davet ve tebliğ için çıkmak diye bir düşüncenin bulunduğu bilinmektedir. Bunu hadisçiler “ilim için rihlet” olarak anlarlar. Bu durum da başlı başına, “inzâr” ın çıkmakla alakasını gösterir.

Çıkmaktan kasıt, varlığı tanımak olunca bunun da birden çok yolu olabilir: Bunlardan birisi farklı okumalardır. Günümüzdeki fıkıhçılar (hadisçiler ve tefsirciler... de öyle) sadece fıkıh metinleri okumakla fakih olunacağını zannedebilirler. Oysa ihtisas fıkıhta olsa bile, fıkıhın olabilmesi, ilgili olduğu oranda bütün alanlarda yeterli bilgiye sahip olmakla mümkündür.

İkincisi, farklı ülke ve kültürleri tanımaktır. Çünkü bilgi her farklı ortamda farklı ürünler bitirir ki, bunlara kültür diyebiliriz. **“Biz sizi farklı halklar ve kabileler olarak yarattık ki, tanışasınız”** (49/13), diye tercüme edilen ayetteki “li-teârafû” kelimesini, “tanışasınız” yerine, marifetle-

şesiniz, bilgi alışverişinde bulunasınız, farklı bilgiler üretesiniz diye anlamak daha doğru olmalıdır. Çünkü her farklı konum, farklı bir bilgilenme sebebidir.

Üçüncüsü, halkla haşır neşir olmak ve hatta kahve kültürüne kadar tanımaktır. Biz akademisyenlerin belki de hiç beceremediğimiz şeylerden birisi budur. Çünkü bunda ayak takımına karışma ile suçlanma riski vardır. İlim, hayata uygulama şansı olan bilgiler değil de nazari kaideler olarak görüldüğü için halkın örf ve yaşayışı ilmiyetten uzak sanılır. Bu kadar çok kuralı ezberleme durumunda olan bilim adamının zaten böyle bir zamanı da yoktur. Halktan koşturduğu için de karışıp onunla sohbet etme becerisini kaybetmiştir. Takva anlayışında farklılaşma vardır ve halkla beraber olunması halinde, takva olarak görülen bazı vasıfların kaybedileceği varsayılır.

Dördüncüsü farklı alanlardaki etkinlikleri takip etmektir. Kişinin ihtisası ve bilgi piramidinin ucu fıkıh olabilir, ama bu piramidin kaidesinde gerekli her ilim, gerektiği kadar bulunmalıdır. Birbirlerinden tamamen bağımsız ilimler olamaz. Hatta fıkıh için tabii bilimler dahi böyledir ve belli ölçüde gereklidir.

Bu sebeple tefakkuh için çıkmak demek fakihin bilimlerin, özellikle de sosyal bilimlerin geldiği noktayı bir nebze bilmesi demektir. Ta ki, söyledikleri ile vakıa çatışmasın. Bu sebepledir ki biz bu gün pek çok fıkıhçının konuşmalarında dünyadan tamamen kopuk ideal ya da hayal şeylerden söz ettiklerini görebiliriz. Günümüzün zahirîleri özellikle böyledirler. Bu durum Cabir’yi bir noktada destekler gibi görünse de o söylediklerinde haklı değildir. Çünkü o beyanî bilginin tamamen nassa dayalı bir bilgi olduğunu, nassın da bir sınırı bulunduğu için bu bilginin gelişip artmayacağını iddia ediyordu. Ancak tek başına nassı anlamakla, varlığı nassın ışığında okumak farklı şeylerdir. Onun söyledikleri ancak koyu bir zahiriliğe uygun düşebilir. Mesela bir fakih olarak Karadawî böyle bir çerçeveye sığdırılabilir mi?. O dünyayı sürekli dolaşıyor, İslam alemini bir bütün olarak tanıyor, okuyor ve isabetli değerlendirmeler yapıyor. Buna mukabil mesela Suudi Arabistan Televizyonlarında konuşma yapan fakihler adeta gayri vaki dünyalardan söz ederler. Bizdeki sürekli abdestten namazdan söz eden fakihleri de buna örnek verebiliriz. Şu halde fıkıhın yaşanan gerçeklerle ilişkisini görmemiz zorunludur.

⁵⁷ Bkz. *Tâcu'l-arûs*, n-f-r md

B. Sosyal Bilimler ve Fıkıh

Fıkıhın, modern sosyal bilimlerle alakasının olduğunda şüphe yoktur. Bu alakadan ötürü bazı yazarlar batıda sosyal bilimlerin yaptığını, İslam dünyasında fıkıhın gerçekleştirdiği kanaatindedirler. Söz konusu bilimlerin İslam dünyasında gelişmemesinin sebebi olarak da fıkıhın bu alanı kapatmasını ve bu bilimlere gerek kalmamasını gösterirler. Ancak bu tez tartışılabilir olmasının yanında, bütünüyle doğru da değildir. Çünkü böyle bir alanın bulunmasına karşılık fıkıhla sosyal bilimler arasında köklü farklılıklar da vardı.

Bir defa fıkıh, kelamı anlama ihtiyacından doğan bir ilimdir, sosyal bilimler ise toplumu ya da bireyi anlamayı hedeflemişlerdir.

Bu bilimleri tek tek ele aldığımızda, sosyolojinin ve antropolojinin öncelikle sömürgeciliğin birer aracı olarak oluşturulduklarına şahit oluruz. Sosyolojinin bu gün çatışma üretme için kullanılan alt dalları bile çıkmıştır. Oysa fıkıh hiçbir zaman insanları sömürmek ve sömürgeciliğe araç olmak için kullanılmamıştır. Fıkıhta başkalarının ve kölelerin hukukunu koruma esasları vardır, ama onları sömürme ve köleleştirme hedefi yoktur.

Sınıf esası üzerine kurulu batı modernleşmesinin doğurduğu çalkalanmalar ve toplumsal huzursuzluklar özellikle sosyolojinin batıda doğması ve gelişmesinin en büyük sebeplerinden biridir. Zaten sosyal bilimlerin denince de ilk akla gelen sosyolojidir. Şehirleşmenin büyümesiyle toplumsal olayların artması ve insan psikolojisinin bozulması da psikolojinin doğmasını zorunlu kılmıştır. Bu bilimlere sanayi öncesi batı toplumlarında da fazla ihtiyaç yoktu ve ihtiyaç duyulmadığı zamanlarda bu bilimler de doğmamıştı. İslam toplumu ise hiçbir zaman sınıf ve çatışma esası üzerine kurulu bir toplum olmamıştır.

Fıkıhın sosyal bilimleri ihtiva ediyor olmasına rağmen bu bilimlerin İslam dünyasında gelişmemelerinin bir sebebinden daha sözedilebilir: Uzun yüz yıllar içtihadın tecezzi kabul etmeyeceği fikri, fakihleri alimi kül olmaya zorlamış, ancak zamanın, bilginin ve örflerin değişmesiyle buna imkân kalmamış, ama ihtisaslaşma da gelişmemiştir. Alimi kül olamayanlar, tahsisi konularda da bir varlık ortaya koyamadılar. İhtisaslaşmanın olumsuzluklarından da sözedilebilir ama birim alandaki bilginin

artmasına karşılık insanın aklında ve hafızasında gelişme olmayınca yapılacak tek şey, daha küçük parçaları daha yakından görmektir.

Hukuka gelince, fıkıh onu tamamen mündemiçtir ve bir bilim olarak İslam hukuk bilimi, Batı hukuk biliminden bin yıldan daha fazla bir süre önce doğmuş ve gelişmesini tamamlamıştır. Burada Roma Hukuku akla gelirse, bunun bir kanunlar manzumesi olduğunu, Romalıların bir hukuk bilimi ortaya koymadıklarını hatırlatmamız gerekir. İnsanlar arasındaki ilişkileri düzenleyici kurallar anlamında belli kanunları bulunmayan toplumlar muhtemelen hiç var olmamıştır, ancak hukuk bilimi çok yenidir. Oysa tam anlamıyla hem bir hukuk felsefesi, hem de bir hukuk bilimi olan *usûl'ü fıkıh*, VIII. Asrın ikinci yarısında kullanılmış, IX. Asrın ilk yarısında ise hakkıyla yazılmıştır. Eğer hukuk bir bilim ise ki, bu gün hukukun bir bilim olmadığını söyleyenler de vardır, onun beşeri, yani sosyal bilimlerden sayılacağı açıktır. Bu durumda İslam'ın önceliği vardır. Şu halde İslam toplumu için gerekli olan ilimler zamanında doğmuş ve gelişmişlerdir.

Tarihin de bir bilim olup olmadığı tartışılır. Öyle ya da böyle, Kurânı Kerim'in geçmişe sık sık atıfta bulunduğu ve ondan ibret alınmasını istediği açıktır. İlk siyer kitaplarının İslâm'ın daha ikinci asrında yazıldığı da bilinmektedir. Üçüncü asrın sonunda Taberî dev eserini bitirmiş olacaktır.

Ancak İslam'ın ana kaynaklarıyla geçmişe ve zamana bunca değer vermesine karşılık, fıkıhın gelişme döneminden sonra bir zaman dışılık / anakronizm yaşadığı da bir gerçektir. Buna daha sonra tekrar dönmeyi düşünüyoruz. Ancak bu durum fıkıhın tabiatından değil, sürdürülmesindeki anomaliden kaynaklanmıştır.

Psikolojik delillere yer vermekle beraber fıkıh psikolojiden de oldukça farklıdır.

Fıkıhın bir sosyal bilim olmasına, ya da en azından sosyal bilimlerle alakalı bulunmasına bir ölçüde hak verenler, onun fen bilimleriyle ne alakasının olduğunu merak edebilirler. Şu halde bu konuya da bir nebze değinmemiz gerekir.

C. Fen bilimleri ve Fıkıh

Elbette fıkıh bir fen bilimi değildir. Ancak fıkıhın fen bilimleri ile de en az beşeri bilimler kadar ilişkisi vardır, ya da olmalıdır. Çünkü kelamın/sözün anlaşılması aynı zamanda insanın ve tabiatın anlaşılmasına bağlı olduğu için, fıkıh her zaman bu bilimlere muhtaçtır. “Ezmânın tağayyürü” ile değişecek olan fıkıh büyük ölçüde fen bilimlerine ait olan alandadır. Astronominin İslam dünyasında gelişmiş olması fıkıhın zamanla olan alakasını sağlam temellere oturtmak içindir. Tabibin sorumluluklarını tespit etme, hastanın ibadetlerini düzene koyma gibi sebeplerden ötürü fıkıhın yükselme dönemlerinde tıp hep fıkıha paralel gitmek zorunda kalmıştır. Cihat ve savunma ihtiyacı, savaş edevatını en ileri derecede Müslümanların kullanması sonucunu doğurmuştur. Bu itibarla fen bilimleri ile paralel gitmeyen, ya da bu bilimlerden yararlanmayan bir fıkıh elbette zamana cevap veremeyecektir. Diğer bir ifadeyle, bu günün fıkıhı olamayacaktır.⁵⁸ Fıkıhın yüzyıllardır yaşadığı anakronizm budur ve bundan kurtulmadıkça zamanın fıkıhı oluşamayacaktır.

Bu yargının sayısız delilleri vardır, ancak burada sadece iki tanesine ve kısaca değinebiliriz:

1. Bütün fıkıh kitaplarımız ve tefsirler anne karnındaki ceninin canlanmasının, ya da ona ruh üflenmesinin süresini 120 gün olarak verirler ve bu tespiti bir hadisi şerifin ihtimalli manalarından birisine dayanarak yaparlar. Oysa hadisin bütün rivayetleriyle beraber ele alınması halinde bu süre 35–40 gün olarak da anlaşılabilir. Eğer bilimle atbaşı gidilseydi müslüman fakihler böyle bir yanılığa ısrar etmeyecekler ve hadislerin, bilimin sonuçlarını destekleyen ihtimallerinin de bulunduğunu anlayacaklardı.

2. Keza, bu günün fakihleri Ramazan’ın tespiti konusunda çok farklı şeyler söyleyebilmekte ve birleştirici olmaktan ziyade parçalayıcı bir ilim anlayışına sahip olabilmektedirler. Oysa bu mesele de bilimle yardımlaşarak ele alınsaydı ve ilgili naslardan hiç birisi reddedilmeksizin, muhtemel delaletleri bilimin yardımıyla ayıklanabilseydi meselenin çok basit olduğu görülürdü.

⁵⁸ Fıkıhın bidayetinde fen bilimlerinin dahi fıkıha hizmet için ortaya çıktığına dair bak: Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu Tekvini’l-Akli’l-Arabî*, İZ, 1999 İst. s. 136 vd.

Bu iki örneğe, hamileliğin en uzun süresi gibi başka pek çok örnek eklenebilir.

Bilim bilimdir ve bir yerden öbürüne değişmez, ancak gaye ve bakış açısı bilimin önceliklilerini ürünlerini ve sonuçlarını değiştirebilir. Fıkıhın hukuku aşan boyutu vardır ve o Allah’ın rızasını da hesaba katmak zorundadır. Yani fıkıh aynı zamanda ahlakîdir. Bu sebeple fıkıhın beraber yürüyeceği bir bilim, istediği konuda, istediği araçlarla ve istediği gibi icrayı faaliyet edemez. Fıkıhın işbirliği yapacağı bilim meşruiyet alanını, haram helal sınırını, hayvanların dahi hukukunu hesap etmek zorundadır. İşte önemli fark budur. Tabiatı tahrip ederken, imha silahları üretirken sadece merakını gidermeyi, ya da duygularını tatmin etmeyi ölçü alamaz. Ne var ki, müslümanlar bu alanı başkalarına kaptırdıkları için artık söyleyecek bir sözleri kalmamıştır.

Bütün bunlardan sonra geleneksel fıkıhın, eleştiriye en açık olan yönünün, tarihi ve zamanı çok az hesaba katmış olmasıdır denebilir. O halde bir parça da buna değinmemiz anlamsız olmaz.

D. Fıkıh ve Tarihsellik

Burada tarihselliği anlatabilme durumunda değiliz, ancak bu kavramın batı modernleşmesinin bir argümanı olarak doğduğu, hermönetikte kutsal metinlere uygulanarak tabir caiz ise, İncil’i uysallaştırdığı bilinen bir husustur. Bu, aynı zamanda kavramın bize yabancı olduğu anlamına da gelir.

Tarihselliğin pek çok çeşidi olmakla beraber metin okumalarında tarihsellikten kastedilen şey şudur: Her metin gibi kutsal metinlerin anlamları da oluştuğu dönemin şartlarıyla sınırlıdır. Belli zamanda ve belli evsaptaki olaylar için indirilen/oluşturulan bir hükmü, başka bir zamanda ortaya çıkan bir olaya uygulamak doğru olmaz. Çünkü iki olayı birbirinden farklı kılan pek çok sebep vardır. Şu halde kutsal metinler için önemli olan, içerdikleri hükümleri koyarken neyi hedeflemiş olduklarıdır, yani bu hükümle Tanrının muradının ne olduğudur. Öyleyse bizim de, metnin lafzının ne dediğini değil de, sözkonusu bu muradı gözetmemiz gerekir.

Bu düşünce bir çırpıda reddedilebilecek gibi değilse de, bunun Kurân-ı Kerim’e, hatta büyük ölçüde sünnete uygulanması, ancak Hıristiyanlığın

başına gelenlerin İslam'ın başına da geldiği varsayımıyla mümkün olabilir. Oysa İslam için böyle bir şey olmamıştır.

Fıkıha gelince, adına tarihsellik deme ihtiyacı duymasak dahi, onda bu durum büyük ölçüde mevcuttur. Yani fıkıh aslında kutsal bir metin değildir. Büyük ölçüde bir yorum, bir anlama ya da bir felsefedir. Bütün beşerî anlamaların ve yorumların, ortaya çıktıkları şartların ürünü olmaları ise tabii ve kaçınılmazdır. Şu halde başından beri fıkıh olarak ortaya çıkan her türlü içtihadı, artık değişmez hükümler ve sabit din olarak görmek, hem bu dinin tamamlandığı gerçeğine, hem de düşünme eyleminin tabiatına aykırıdır. Aslında fıkıhın duraklamasına sebep olan en büyük yanılgı da budur. İslam'ın önünü tıkayan, onun her zamana ve zemine uygulanmasını engelleyen, hatta düşünceyi donduran ve duraklatan sebeplerin ilki de budur.

İşte İslam'ın yeniden uyanma dönemi düşünürlerinin, -buna modernist İslam düşünürleri de diyebiliriz- farklı düşünmelerine sebep olan nokta da burasıdır: Onlara göre mevcut İslam anlayışının tıkanıp ve bununla modern zamanlarda dünyayı kucaklayabilecek bir İslam ortaya konamayacağına göre, eksiklik İslam'da değil, müslümanların onu anlamalarındadır. Öyleyse -bu modernist düşünürlere göre- tarihsellik yöntemini Kurânı Kerim'e de uygulamak, bu müşkülünden çıkmanın yegâne yoludur. Ondaki hükümlerin belli zaman ve belli mekandaki Arap milletine gelen tarihsel hükümler olduğunu kabul edip, günümüze o hükümleri değil, onlarla hedeflenen sonucu uygularsak, İslam modernleşmesini de sağlamış oluruz.

Modernist İslam düşüncesinin özü budur ve bu hüküm, samimi olsa bile, biz öyle sanıyoruz ki, çok çabuk verilen bir hükümdür. Oysa ortada bir anakronizmin olduğu gerçektir. Ancak bu Kurân-ı Kerim'in evrensel kabul edilmesinde değil, onu anlama ve yorumlamada, yani fıkıhta olan bir anakronizmdir. Öyleyse operasyonu da hastalığın olduğu yerde yapmak gerekir.

Aslında fıkıhtaki bu tarihsellik gerçeği, “ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz” kuralıyla anlatılmıştır, ancak uygulamada her zaman başarılı olunamamıştır. Şimdi yapılacak şey, bu değişimi görebilmek ve gereklerini yerine getirebilmektir.

Eğer zamanla bir değişme olmayacak olsaydı her yüzyılın başında geleceği haber verilen müceddidlerin ne anlamı olurdu? Bunu bildiren hadisi şerif, aynı zamanda her yüzyılda bir, bu ümmetin, dini tanınmayacak hale getireceklerinin, ya da o ana kadar anlaşıldığı şekliyle gelecek yüzyılda artık uygulanamayacağının da delili olmalıdır. İmam Şafiî'nin görüşlerinin çoğunu değiştirmesi de bunun açık bir örneğidir. İlk örneği Hz. Ömer olmak üzere önceki fıkıhçıların bu tarihi gerçeğin farkında oldukları, verdikleri farklı hükümlerde çok açık olarak görülür.

Hz. Ömer'in yargıda ve yönetimde gerçekleştirdiği yoruma dayalı farklı uygulamalar sayılamayacak kadar çoktur. Müslüman erkeklerin, ehli kitap kadınlarla evlenemeyeceği ve bir sözle verilen üç talakın üç sayılacağı hükmü bunlara sadece birer örnektir.⁵⁹ Hz. Ali'nin sığırlardaki zekât nisabı olan 30 sayısını, kırk koyuna karşılık gelen sığır artık 30 değil, 20 dir, çünkü sığır değer kazanmıştır diye değiştirmesi de bunun bir örneğidir. Başlangıçta İbn Ömer'in sözüne ve Kadı Şurayh'in fetvasına istinaden, zorlama altında yapılan hırsızlık ikrarı, el kesme cezası için gerektirici görülmezken, Hanefilerin geç dönem fıkıhçıları bunu geçerli görmüşler ve sebep olarak da, çünkü zamanımızda hırsızlar artık hırsızlıklarını kendiliğinden itiraf etmiyorlar demişlerdir.⁶⁰ Bu durum aynı zamanda sünnette de tarihselliğin bulunabileceğini anlatıyor olmalıdır. Çünkü böyle bir konuda İbn Ömer'in sözü sünnet sayılmalıdır.

Bunlar önceki fukahanın durumun farkında olduklarının sadece birer örneğidirler. Sonradan bunun farkına varılmayışının örnekleri ise pek çoktur. Daha önce değindiğimiz gibi, anne karnındaki cenine ruh üflenme süresini 120 gün gösteren hükümler böyle bir anakronizmin sonucudur. Meselenin bilimle olan ilişkisi fark edilememiş ve hemen hemen bütün tefsir ve fıkıh kitaplarında bu hüküm tekrarlanmıştır. Oysa bu beşerî bir yorumdur ve değişmesi normaldir. Hamileliğin en uzun süresi konusundaki ilginç tartışmaları da buna açık bir örnek olarak zikredebili-

⁵⁹ Hz. Ömer'in bu kabil uygulamaları için şu iki araştırmada bolca örnekler vardır: 1. Ğalib b. Abdülkâfi el-Kuraşi, *Evveliyâtü'l-Fârûk fi'l-ıdarati ve'l-Kadâ*, Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, Beyrut 1990; 2. Aynı müellifin “*Evveliyâtü'l-Fârûk es-Siyasiyye*” adlı çalışması.

⁶⁰ Serahsi, *Mebcut*. IX, 185

riz. Nitekim hala bu sürenin yedi yıla kadar uzayacağı kanaatinde olan fıkıhçılar vardır.⁶¹

Ancak bu değerlendirmeleri yaparken bizim de tersinden bir anakronizme düşmemiz mümkündür. Çünkü bizler önceki fukahanın bu güne uymayan fetva ve yorumlarını zamanı hesaba katmadan verilmiş hükümler sanırken, kendi zamanımızın şartlarıyla düşünerek onların zamanlarının bunu gerektirdiğini göremeyebilir ve onlara haksızlık edebiliriz. Dolayısıyla zamanı/tarihi hesaba katma konusunda biz onlardan daha çok şey bilmek zorundayız. Hükümlerimizin isabetli olabilmesi için hem kendi zamanımızı, hem de onların zamanını bilmeliyiz. Onların sadece kendi zamanlarını bilmeleri yeterli olabilirdi.

Fıkıhla ilgili bu temel konuların dışında biz fıkıhla kültür arasında da bir ilişkinin, tersinden de olsa aranması gereğini duyduk ve aşağıdaki sonuçlara vardık.

E. Fıkıh ve Kültür

Fıkıh hayatın her yönüne müdahil olduğuna göre o bir kültür müdür? Ya da kültür yerine İslam toplumlarında fıkıh mı vardı?

Bu zor sorunun cevabını bulabilmemiz için öncelikle bu her iki kavramı iyi anlamamız gerekir. Fıkıh kavramı hakkında yeterli olabilecek bir şeyler söylemiş sayılırız. Kültüre gelince, onun altmıştan fazla tarifinin oluşu bile, aslında ondan herkesin başka bir şey anladığının açık delilidir. Ama kültürün, insanoğlunun, bilgiye dayalı olarak ürettiği her türlü anlayış olması noktasında çoğunluk hemfikirdir. Burada dikkati çeken nokta, kültürün insan merkezli bir ürün olduğudur. Bu sebeple de adı culture/ziraattir. Onu insan ekmiş ve insan yetiştirmiştir.

İlginç bir durumdur ki, kültür kavramı İslam dünyasında doğup gelişmemiştir. Oysa kültür bilgiye dayanır ve Müslümanların, uzun yüz yıllar bilginin öncülüğünü yaptıkları bilinmektedir. Buna rağmen İslam

⁶¹ Hamileliğin en uzun süresinin yedi yıl olduğunu söyleyen fıkıhçıların görüşleri için bkz. Cessâs, *Muhtasarı ihtilâfi'l-fukaha* II, 405; Kurtubi IX, 287; Modern bir çalışma için bkz. Abdurresid b. Muhammed Emin b. Kâsim, *Ekallu ve ekser-i müddeti'l-haml, Dirase fikhiyye tibbiye*, http://www.islamtoday.net/questions/show_articles_content.cfm?id=71&catid=73&artid=5632#1#1

toplumu kültürü veya onun muadili olan bir kavramı tanımıyordu. Ama bu elbette, bu gün kültür denince anlaşılan şeyin en azından bir benzerinin İslam dünyasında olmadığı ve bu gün de bulunmadığı anlamına gelmez. Kültür denen şey, ya da onun alternatifi, aslında hep var olmuştur ve olmaktadır. İşte buna rağmen bu kavramın ya da onun anlattığı şeyi anlatan muadil bir kavramın bulunmaması çok anlamlıdır.

Kültür kelimesi ya da tercemeleri, İslam dünyasında batının hâkimiyetinden sonra ortaya çıkmaya başlamıştır. Mesela Osmanlı, kültür yerine onu aynen tercüme ederek *hars* demiş, sonra da *harsı* sevimsiz bularak, kültürü olduğu gibi almıştır. Daha sonra da sol 'yazın' Osmanlıca bir kelime olan *hars'i*, daha sığ bir kelime olan *ekin* ile yeniden tercüme etmiş, ancak bu da tabii olarak tutmamıştır.

Arap dünyası ise kültürü karşılamak üzere, onu aynen terceme etme yerine, anlamına uygun bir kelime olan *sekâfe*'yi seçti. Ama gerek *hars* ile, gerekse *sekâfe* ile anlatılan şey aslında *kültürdü*. Kültürde, ziraat ve ekme anlamı vardır ve itibarla insanoğlunun zihninin ve bilgisinin ürünü olan her şey kültür kapsamında düşünülür. Buna karşılık, *sekâfe*, maharet ve beceriye/sanata delalet eder. Elbette maharet ve onun sonucu olan sanat da bilgiye muhtaçtır. Buna göre *sekâfe* bilgiyi ve onun sanata ve hayata dönüşmesini anlatır ki bu sebeple *sekâfe*, aslında kültürden daha anlamlı bir kavram olsa gerektir.

Kültürde kaynağın insan olduğuna bir kez daha dikkat çekmeliyiz. Kültür hikmetin ürünü değildir. Bu kelimenin batıda kiliseden kurtulmaya başlama dönemi olan 15. asırda Rönesans ve bireyselleşme ile doğmuş olması, bu iddiayı doğrulamasa bile destekler. Kültür bilgisiz olmayacağına göre, kültürü oluşturan bilginin kaynağı da insandır. Neticede kültür hümanisttir. *Sekâfe* hiç olmazsa böyle bir inhisarı ihsas ettirmez. Bu açıdan tarafsızdır. Ama onunla da anlatılan şey aslında kültürle anlatılan şeydir ve bu yönüyle *sekâfe* de hümanisttir ve sekülerdir.

İşte kültürün bu hümanist özelliğinden dolayıdır ki, İslam medeniyetinde kültür ya da bunun muadili olan bir kelime doğup gelişmemiştir diyebiliriz. Bunun karşılığında elbette kültürsüzlük yoktur, muhtemelen en geniş anlamıyla fıkıh vardır. Çünkü İslam medeniyetinin bu gün kültürle anlatılan tabanını oluşturan mamul bilgi fıkıhtır. Ya da bu zemin fıkıh oluşturur. Edebiyat ve siyasetnameler gibi disiplinler ise bunun

üzerine oturur. Fıkıhın dayandığı zemin ise sünnettir. Sünnet de Kurân'a dayalı mamul bir bilgidir, ancak o kültür gibi tamamen beşer kaynaklı bir hayat tarzı değildir, vahyin kontrolü altındadır.

Kültür yerine bazıları *basiret* kelimesini koyarlar ki bu da doğru olmamalıdır. Ya da en azından eksiktir. Bunun yerine marifet kelimesi bu anlama daha yakındır ama o da tam olarak kültür demek değildir. Belki bilginin daha yakından tanımaya ve öyle bilmeye yarayanıdır. Ya da mücerret bilmenin ötesinde varlığı tanımayı ve varlık hakkındaki bakış açısı kazanmayı anlatır. Eğer tek medeniyetli bir dünyaya doğru gidilmeyecekse İslam'ın kültür kavramını olduğu gibi alması ya da onun yerine onu karşılayacak bir alternatif bulması gerekmez. Çünkü kültür batı bilgisini ve yaşam tarzını ihsas eder, sünnet ise İslami hayat tarzının bir yaşam biçimidir. Mefhumlar aynı değildir ki, bunları karşılayan kelimeler aransın ve bulunsun. Sünnetin doğru anlaşılması hali ise fıkihtir. Bu sebeple fıkıh kültürün yerinde olan hayat dokusuydu diyebiliriz. Buna göre İslam medeniyetinde kültür ya da muadili olan kavram çıkmamıştır, çünkü sünnet ve onun işlenmiş hali olan fıkıh vardı. Ne zaman ki, bunlarda gedikler açıldı işte o zaman kültür bu gediklerden İslam dünyasına girmeye başladı.

F. Sonuç

İslam geleneğinin en önemli ilmî disiplini, şüphesiz fıkihtir. Fıkıh en geniş anlamıyla bütün hayatı kuşatan bir algılama biçimidir ve temelde kelimullah olarak tecelli eden Allah'ın muradını kavramaktan ibarettir. Beşerî bilginin tam anlamıyla objektif olamayacağını hesaba katarsak kelimullah konusundaki bütün anlama çabalarının fıkıh olamayacağını da kabul etmek zorunda kalırız. Onu anlama çabalarının fıkıh olabilmesi için, öncelikle onun mahiyetini olduğu gibi kabul etmek gerekecektir. Bu itibarla fıkıhın ancak bir müminden sadır olabileceğini söylemek bir inhisarcılık olarak görülmemelidir.

Fıkıh kelimullah üzerinden sürekli ve dinamik bir bilgilenme ve yorumdur. Bu özelliğini kaybettiği an fıkihta anakronizm başlar ve İslam'ın hayata yön vermesi artık sona erer. Beyana ve yoruma tabi tutulacak olan kelimullahta bir değişme ve artma olmadığına göre, onu anlamının ve yorumlamanın sürekli olabilmesi, varlığı hep daha derinlemesine tanıma

ve anlamaya bağlıdır. Bu ise ancak fen bilimleriyle mümkün olabilir. Bu itibarla fen bilimleri, fıkıh için sosyal bilimlerden daha öncelikli ve daha elzemdir. Çünkü sosyal bilimler büyük ölçüde sübjektif ve rölatiftir.

Bu gün kültür olarak bilinen ve hümanist bilginin bir yansıması olan olgunun fıkıhla alakasının incelenmesi, bizce heyecan verici bir konudur ve burada ilk defa bizim dile getirdiğimizi sandığımız düşünceler, ilk olmaları itibariyle elbette tartışılacaktır. Bu sebeple yapıcı eleştiriler beklemek hem arzumuz hem de hakkımızdır diye düşünüyorum.

مصارف الوقف والأقليات المسلمة بالغرب

الدكتور قطب الريسوني*

Vakıfların Hizmet Alanları ve Batıdaki Müslüman Azınlıklar

Vakıf kurumunun İslam'da önemli bir ibadet ve toplumsal hizmet kurumu olduğu açıktır. Ne var ki, vakıflar bu gün bu fonksiyonunu tam olarak yerine getirememektedir. Gereksiz bazı vakıflar ve harcamalar bulunurken, çok gerekli alanlarda harcama yapılacak vakıflar yoktur. Özellikle batı toplumlarında yaşayan müslümanlar için vakıf bu gün daha da önemli bir kurum haline gelmiştir. Çünkü laik batı ülkelerinde müslümanların büyük toplumsal harcamalar yapabilecek güçleri bulunmamaktadır. Bu sebeple özellikle de sözü geçen ülkelerde müslümanların eğitimine, sosyal düzeylerinin yükseltilmesine, diğer gruplarla yarışabilmelerine, bunun için gerekli olan medya ve bilişim ağlarının kurulabilmesine hizmet eden modern vakıf türleri oluşturulmalı ve müslümanlar paralarını işlevsel olmayan vakıflara vereceklerine buralara vermelidirler. İslami vakıf anlayışının buna imkan sağlayacak dini ve ilmi temelleri vardır ve bu yapılanma son derecede önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Vakıf, Müslüman azınlıklar, Batı toplumu

Functions of Foundations and Muslim Minority in the West

Establishing foundation (Waqf) is an important worship and social service in Islam. However, muslims are not able to benefit from important functions of the foundations today. While there are a number of foundation serving in areas unimportant, they are not active in an important areas of life today. This is especially true for muslim minorities of the West. They needs strong foundations to improve their level of education, social status, to contribute development of good dialogue among the society, and to support their other needs. Muslims need to support this kind of functions of the foundations.

Key Words: Foundadion, waqf, muslim minorities

الكلمات المفتاحية: مؤسسة الوقف، الأقليات المسلمة، وسائل الاعلام، التعليم، المجتمع الغربي

İktibas / Citation: "مصارف الوقف والأقليات المسلمة بالغرب"، *Usûl*, 5 (2006/1), 63 - 76

لا شك أن الوقف في منظومة الإسلام الاقتصادية والاجتماعية صيغة تنمية شاملة، وبديل مادي لأوضاع الحاجة والعوز، ونظام تكافلي يلحم بين فئات متفاوتة من الناس في إطار وحدة الدين وأصرة الأخوة الإيمانية. والمتتبع للأوقاف الإسلامية - في تاريخها الحافل وعطاءاتها المتعددة - يدرك أن هذه المقاصد كانت نصب عين الواقف عند (حبس الأصل وتسييل الثمرة)، إذ اضطلعت المؤسسة الوقفية برعاية المصالح العامة والخاصة، ودفع الركب (التنموي) في واجهات شتى : اقتصادية واجتماعية وعلمية، وقد حازت حظا غير ضئيل مما تطلعت إليه في كنف سياسة محكمة ثلاثية الأبعاد :

أ - الاستثمار الأمثل للموارد المالية التي استخلف فيها الإنسان لتعمير الأرض وبناء الكيان الإسلامي.

ب - سد حاجيات المجتمع الإسلامي وفق موازين المفاضلة الشرعية (الضروريات، الحاجيات، التحسينيات).

ج - تسخير الوقف - بشتى أعماله الخيرية وصيغته الاستثمارية - وسيلة لطاعة الله، وأداة لتطبيق مبادئ العدالة الاجتماعية في أجل معانيها وأرقى صورها.

وإذا كان فقه الوقف يفتقر، اليوم، إلى تجديد في وعائه القانوني وصياغته النظرية على نحو يتيح ضرباً من المرونة يسع التطورات الحضارية في مخاضها المطرد، فإن أولى مباحثه بالنظرة المجردة مبحث أغراض الوقف، أي الوجوه التي تسبّل فيها الثمرات والعوائد، لأن أكثر الواقفين يجمدون على أغراض تقليدية مستهلكة، وهي - إن كان لها حظ كبير من المشروعية وحظ أكبر من العائد الخيري - فليست ترقى إلى تطلعات المرحلة الحضارية الراهنة، ومعاناة الإنسان المعاصر الذي طوّحت به مذاهب المادة والإلحاد، وتيارات العصرية والاستغراب.

فنحن لا نعدم في كتابات المعاصرين من أهل الفقه والاقتصاد إشارات مفيدة إلى ضرورة تجديد المؤسسة الوقفية من حيث صياغتها القانونية، وهيكلها الإداري، واستراتيجيتها

الاستثمارية، لكن مبحث مصارف الوقف وأغراض الواقف لم ينل حظه من الترشيح والتفعيد، ولسنا نملك من الأسباب والدواعي التي نعلّل بها الفراغ التشريعي في هذا الباب إلا خلوّ مصادرنا الفقهية من تفصيلات حول الأغراض الوقفية والوجوه التي يمكن أن تسبّل فيها المنافع والثمرات، مع التمثيل لها بنماذج ونظائر يمكن أن يقاس عليها، ويستهدى بها في أوضاع مشابهة، مما يستلزم تنظيم حملات توعية تبصّر الواقفين بالأولويات الإسلامية في الوقف، وتفتح أمامهم آفاقاً جديدة متراحة للعمل الخيري لا تقتصر عوائدها على فرد أو مجتمع أو دولة، وإنما تعود على الأمة الإسلامية برمتها بخير غيداق.

* أستاذ الفقه المساعد بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بديبي

ويمكننا أن نعلل حرصنا على مراعاة هذه الأولوية الإسلامية في اختيارات الوقف ومقاصده الخيرية بجملة من الدواعي، نعدّ منها ولا أعدّها :

أ - إن الأقلّيات مكون بشرى فاعل في نسيج المجتمع الإسلامي، لا يقتصر على امتثال الأوامر الدينية ورعي الأصول الإسلامية، وإنما هو مشعل دعوة إلى الغرب، ورسالة تبشير بقيم الإسلام الهادية البانية، لذلك لم يعد من السانغ ولا المشروع، اليوم، أن ندين إقامة المسلمين بديار الكفر، ونعدّ ذلك تفضيلاً من واجب الخوف على الدين والفرار به من دار يغلب عليها الشرك والخسران، لأن الهجرة معللة بالأمن على الدين، وهذه علة منتفية في عصرنا، ما دام المسلم في ديار الغرب يأمن على عقيدته ويمارس شعائره بحرية تكاد تكون مطلقة، فضلاً عن أن الإقامة بهذه الديار قد تكون حافزاً لضرورة معاش، أو جلباً لمصلحة دعوة، وهذا ما رجّحه الإمام المازري حين قال في فتوى له : (وهذا المقيم ببلاد الحرب إن كان اضطراراً فلا شك أنه لا يقدر في عدالته، وكذا إن كان تأويله صحيحاً مثل إقامته ببلد أهل الحرب رجاء هداية أهل الحرب، أو نقلهم عن ضلالة ما، وأشار إليه الباقلاني)².

فمن الضروري، إذن، أن تعان الأقلّيات المسلمة بوسائل مادية ومرجعيات فكرية تسعفها على تبليغ الدعوة بالقلم واللسان والسلوك المثالي، وبث رسالة الإسلام على الصورة التي تقرّها الثوابت النقلية، وترضى عنها أفهام أهل العلم والتحقيق.

ب - إن الأقلّيات المسلمة تعيش في كنف قوانين علمانية غريبة عن حسنها الديني، ومناقضة لمرجعيتها الشرعية، وهي، إن كانت تأمن على دينها من التمتع والانفراط، فذلك لا يمنع من توفير وسائل مساعدة على تثبيت الدين، وتحصين الهوية، وصدّ محاولات الاختراق الغربي في كل مضمار مضمّار.

هذا، إلى ما اقتضته ظروف العصر - بفعل انتفاش الغلو بشقيه الديني والعلماني - من وضع الإسلام في قفص الاتهام، وعزو كل تصرف مستهجن وممارسة شائنة إلى موارده نقلية وغير نقلية، مما يستلزم أيضاً دعماً موازياً يسعف في تصحيح الصورة، وتجلية الحقيقة، ووضع الأمور في نصابها.

ج - افتقار الأقلّيات المسلمة إلى بنية اجتماعية متماسكة يتاح في ظلها التكافل المنشود بين أفراد الأقلّيات، وتلتحم العلاقة، في الوقت ذاته، بين الأقلية ونسيج المجتمع الإسلامي الكبير، إذ لا بد أن يعنى المسلمون بشؤون بعضهم، ويأخذ القوي بيد الضعيف حتى يتماسك ويقوى، والطائفة المغتربة أمس الطوائف احتياجاً، وأولاهها بمدد يد المعونة والعطاء والبذل في مجالات

ولا نحبّ أن يفهم من كلامنا هذا أن ندعو إلى تجميد الأغراض الوقفية الشائعة كأوقاف المساجد وأوقاف العلم وأوقاف الرعاية الصحية، فإنها تغني غناها في النهضة الدينية والعلمية والاجتماعية، وليس من الفقه والأدب معاً أن يحقر المسلم من صنائع المعروف شيئاً وإن صغر أو قل، ولا أن يقيّد أعمال الخير بقيود تحجّر عليها واسعاً، بيد أن أفق الواقف ينبغي أن يتسع لأغراض أرحب وأشمل توفّي بالمصالح العامة للأمة، وتقوّي فيها نوازع الصمود والمواجهة واختراق الآخر بدل الوقوف بخطّ الدفاع والخوف من احتواءات حضارية مرتقبة!!

وحقّ لشيخ الإسلام ابن تيمية أن يفتي بإبطال وقف تافه، لأن الأمور تعظم أو تتضاءل بحسب مقاصدها وأغراضها، وعلى قدر الغرض يأتي العائد، والوقف لا يشذ عن هذه القاعدة، فإن وفرة العائد فيه مادياً كان أو معنوياً رهينة بقيمة الغرض وأهمية المصرف الموقوف عليه.

هذا، ويجدر الإيماء هنا إلى أن تكأة الداعين إلى النظر في بعض أصول الوقف وشروط الواقف، وأوعية الاستثمار، هي أن (تفاصيل أحكام الوقف المقررة في الفقه هي جميعاً اجتهادية، قياسية، للرأي فيها مجال)¹، وأن الأمة لم تجمع على شيء من هذه الأحكام إلا على اشتراط كون غرضه : (قربة إلى الله تعالى) ٢. ومع هذا ينبغي رعي الضوابط الإسلامية في الوقف، باعتبارها وعاءً شرعياً يتميز في ضوئه الصحيح والسقيم من تصرفات الواقف والموقوف عليه ومدير الأوقاف.

١ - لماذا الاهتمام بالأقلّيات المسلمة ؟

إن الأقلّيات المسلمة بالغرب فئة حقيقة بالرعاية والعبارة على مستويين اثنين : مستوى التأصيل الفقهي للمستجدات الطارئة، ومستوى المساعدات المادية والاجتماعية لشتى عناصر هذه الفئة ومكوناتها.

والذي يهمننا في هذا المقام هو لفت نظر الواقفين إلى هذه الفئة المسلمة المغتربة التي قيّضت لها الأقدار أن تعيش في كنف سلطان لا يمت إلى الإسلام بصلة، وتتأقلم مع وضع استثنائي له قوانينه الخاصة وعاداته المستقرة، ذلك أن لهذه الفئة حاجات ينبغي أن تُراعى، ومطالب يجب أن تُوفّي، وإلا استأصلنا من جسم المجتمع الإسلامي جزء حميمياً منه، ينهض بدوره الوظيفي على أمثل صورة وأتم وجه.

لقد آن الأوان أن تُرشد أغراض الواقف، وتلتفت إلى أقلّيات طوّحت بها الظروف العجاف خارج ديار الإسلام، وأحوجها نسق استثنائي من الحياة إلى حماية شاملة تلبّي أشواقها المادية والروحية معاً في أتون الحضارة الغربية العاتية.

² فتاوى المازري، ص ٣٦٥ - ٣٦٦. ومن المعاصرين الذين قالوا بجواز الإقامة بديار الغرب رعياً لمصلحة الدعوة وتحصيل العلوم النافعة الشيخ عبد العزيز بن الصديق الغماري في رسالته : (حكم الإقامة ببلاد الكفر).

¹ مصطفى الزرقا، أحكام الوقف، ١ / ١٥، منذر قحف، الوقف الإسلامي : تطوره، إدارته، تنميته، ص ١٣٧.

. تدريس اللغة العربية

. تدريس علوم الدين

. تدريس العلوم المعاصرة كعلم الرياضيات وعلم الفيزياء وعلم الكيمياء وعلم الحاسوب..

. تدريس اللغات الأجنبية

والمطلوب في استراتيجية هذا التعليم أن يصطبغ بسمت إسلامي بائن توجّه في ضوئه المقررات وتصاغ البرامج، وليس يعني هذا أن تقتصر على تقوية عامل المواد العربية والإسلامية فحسب، بل نتجاوز ذلك إلى أسلمة العلوم المعاصرة، وتسخير اللغات والإمكانات الحديثة في خدمة الدين والحياة والإنسان، حتى تترسخ لدى التلميذ، وهو في طور التفتح والتحسس، قناعة بأن التعلّم وسيلة إلى معرفة الله عزو جل، والنهوض بأعباء الإستخلاف في الأرض.

ولاشك أن ديار الغرب تزخر بمدارس ومعاهد تسدّ حاجة النشء المسلم إلى التعليم، بيد أنّ الاستراتيجية التعليمية الغربية توفّر الكمّ (المعلوماتي)، والمنهجية الصارمة، وأساليب التربية الحديثة، ولا توفّر الصبغة الدينية التي نحّب أن تُخلع على برامج تعليمنا الابتدائي، حتى تنشأ أجيال سوية واعية بمقوماتها الإسلامية، ومنفتحة على ثقافات الآخر بصورة تضمن التفاعل والتفايد الحضاري.

ج - المستوى الثانوي : تصاغ مناهجه ومقرراته في ضوء الضوابط الإسلامية المرعية، دون أن نستتكمف من استيراد بعض الطرق الحديثة في التربية والتدريس، فإن الوسائل تقبل التغيير والتنقيح بحسب مقتضيات العصر، بخلاف المقاصد فإنها ثوابت لا يزداد فيها ولا ينقص.

ومن الأولويات التي نحّب أن تُراعى في هذا المستوى التعليمي بوصفه أساس التكوين وعماد التحصيل، وصلّ التلميذ بمنظومة الثقافة الإسلامية البانية، وطرائق التدريس الأصيل التي أشرفت على الاندثار والزوال بسبب طغيان منزع تعليمي عصري يفخّم من شأن المناهج والبهارج على حساب المحتوى المعرفي والتحصيل الذاتي.

والمقصود بالتعليم الأصيل هو التركيز على العلوم الإسلامية مقاصد ووسائل، وتلقينها بطريقة حفظ المتون ودرسها، لأنها أعون على ترسيخ المعلومات في الذهن، وضبط المفاهيم، وتنشيط الذاكرة، ولاشك أن ما آل إليه المستوى التعليمي، اليوم، من إسفاف وضحالة، مردّه إلى تهميش هذه الطريقة، وعدّها مسلكاً تربوياً معيباً لا يعني بتنمية مهارات الفهم وصقل إمكانيات الإبداع !! ومن ثمّ لاحت ضرورة اقتراح أسلوب بديل في التدريس يسدّ النقص، ويشري المهارات الكامنة، وكان الأسلوب الحديث المعتمد، اليوم، في مدارسنا ومعاهدنا، هو

التعليم والرعاية الاجتماعية، حتى تذوق حلاوة الدين، وتنصهر، إيماناً واقتناعاً، في بوتقة التعاليم الإسلامية الداعية إلى قيم الخير والعدل والحق.

٢ - مصارف الوقف في خدمة الأقليات المسلمة

بات من الجلي والواضح أن ترشيد أغراض الوقف ضرورة شرعية وحضارية تملئها أوضاع العصر وحاجيات المسلم المعاصر، وأن الأقليات المسلمة أحقّ فئة بالرعاية الوقفية باعتبار ظروفها الإستثنائية المعقّدة، فما هي الوجوه الخيرية التي تسبّل فيها ثمرات الوقف، وأيها أولى بالتقديم في ضوء مراعاة منطّق الأولويات؟؟

إن المتتبع لأوضاع الأقليات المسلمة يدرك على نحو من السهولة واليسر افتقارها إلى مقومات البناء الروحي والحضاري، وتجرّدها من أدوات المواجهة والتحاوّر مع الغرب، ولذلك نرى ضرورة توجيه المصارف الوقفية إلى سدّ حاجات الأقليات في ثلاثة مجالات :

أ - التعليم الوقفي

إن التعليم مفتاح الحياة الفضلى الكريمة التي لا يُهضم في كنفها حقّ، أو يُضَيّع واجب، أو تشتتّ معايير وقيم، والمتعلّم الذي يصيب حظاً من المعرفة يصير بصيراً بحقوقه، راعياً لواجباته، واعياً بقدره وأقدار الناس، مشاركاً في عملية البناء والإثراء.

ولما كان التعليم حقاً غير مكفول لكثير من أفراد الأقليات، ولاسيما طبقة العمال والصناع والحرفيين، فإن من أوكد الواجبات أن يعنى الواقفون بإنشاء مؤسسات تعليمية متعدّدة المستويات :

- مستوى محو الأمية : تدمج فيه طبقة العمال والحرفيين، وفئة النساء اللاواتي لم يصبن حظاً من التعليم الأولي، ولعل أكثر المقيمين بالديار الغربية معدودٌ من الطبقة العاملة التي لم يتح لها - بسبب تخلف الركب العلمي في بلدها الأم - ولوج المدارس، وتعلّم أبجديات القراءة والكتابة، كما لم يتيسّر لها في البلد المضيف - بحكم تراكم الأعباء والكدح في سبيل تصفّح وجه الرزق - الاهتمام بغذاء العقل وزاد الروح.

ولا شك أن محو الأمية المتفشية في الأقليات المسلمة بالغرب ينبغي أن ينطلق من برنامج تعليمي محكم يُعنى بتلقين مبادئ القراءة والكتابة في اللغة العربية أولاً، لأنها اللغة الأم، ولسان الشرع، وطريق العبادة الصحيحة. ولا بأس أن تصرف العناية بعد استيفاء هذه الأولوية إلى تلقين مبادئ اللغة الأجنبية الرسمية للبلد المضيف.

ب - المستوى الابتدائي : تفتح أبوابه للبنين والبنات على أساس برنامج تعليمي إسلامي يراعي الأولويات الآتية :

بيضة الديك التي ظفر به أهل (الإصلاح)، فانصرفت عنايتهم إلى استيفاء المقاصد التربوية المسطورة، ولم يحظ منها الجوهر المعرفي بنصيب، وهكذا استبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير !!

ولسنا نعارض، هنا، طرائق التعليم الحديث، وتطلّعها إلى إثراء المهارات والمواهب الكامنة، وتقليص آثار الجمود العقلي الذي مهّدت له طريقة موروثية في التلقين تعتمد الحفظ المجرد عن آليات الفهم ووسائل التنمية الإبداعية. لكن اعتراضنا على إقصاء غير مشروط لآلية الحفظ بوصفها عقبة من عقبات الإبداع والتحرّر الفكري، لأن الأساس في التعليم هو بناء المعرفة وإغناء المحصول، وهذا المقصد الجوهري لا يستقيم إلا بالحفظ وتحصيل المعلومات أولاً، ثم تستثمر المحفوظات والمستظهرات بطرائق وأساليب تنمي لدى المتعلّم مهارة الفهم والتحليل، وإمكانية الإبداع والتفرد، هذا مع الانفتاح على اللغات الأجنبية والمناهج الغربية في التفكير والتخطيط في إطار وعي عميق بالذات والهوية، وحذر شديد من مزلق الذوبان في ذات الآخر.

فالرهان، إذن، على معادلة صعبة ومنشودة في منظومتنا التعليمية، ألا وهي صياغة توازن دقيق بين آلية الحفظ ومهارات الفهم، لأن الفصل بين قطبي هذه الثنائية يفضي إلى اختلال ملحوظ في التكوين العلمي، وصياغة أجيال فقيرة في حصيلتها العلمية وقدراتها التحليلية والإبداعية !!

ولا يفوتنا الإلماع هنا إلى ضرورة صياغة برنامج تعليمي شامل ومتجدّد، أما الشمول فميزة ينبغي توافرها في المادة العلمية المقرّرة، حتى يحيط المتعلّم بتراث أمته وعلوم عصره، ويتهيأ لولوج مستوى تعليمي أرحب وأخصب. وأما التجدد فصبغة مفروضة في الإستراتيجية التربوية التي يشترط فيها أول ما يشترط وآخره مراعاة خصوصيات السياق الحضاري والاجتماعي لأبناء الأقليات المسلمة، وفتح آفاق التحوار مع الآخر استفادة وإفادة.

د - المستوى الجامعي : ونقصد به تأسيس جامعات إسلامية بالديار الغربية يلجها طلاب العلم وراغبو المعرفة، ولهذا الإنجاز العلمي نظائر وأشباه في سجل تاريخنا الإسلامي، إذ أسهمت المؤسسة الوقفية على تراخي العصور في الإنفاق على المعاهد العلمية وحلقات الدرس بالمساجد والمكتبات العامة، مؤدية رسالتها الثقافية والتربوية على أمثل وجه وأكمل صورة. وكانت هذه المؤسسة تحظى بدعم مالي وإداري مباشر من (طبقات مختلفة في المجتمع من العلماء والأمراء والحكام وعامة الناس وخاصتهم)³، بل إن وجهاء الأمة وأثرياء المسلمين تنافسوا في هذا الخير وتعاونوا عليه، فأنشأوا معاهد ومدارس لا تجارى في تقاليدنا العلمية المتميزة، ومواردها المالية المستقلة.

ومن الإنصاف أن نقرّ هنا بما كان للفقهاء من يد صالحة في تشجيع الأوقاف العلمية بشتى صيغها وأشكالها، ذلك أنهم استحسنوا الوقف على طلبية العلم ومعاهده ومكتباته، وعلى رأسهم الإمام محمد بن الحسن الشيباني الذي ذهب إلى جواز وقف المنقول كالمصاحف والكتب وأثاث المساجد عملاً بما جرى به العرف، واقتضته مصلحة الناس.⁴

ويمكننا أن نصوغ ملامح أولية لمشروع الجامعة الإسلامية الوقفية في إطار جملة من الأسس والثوابت :

- ١ - أن يكون التعليم الجامعي مجانياً لكل طالب لا تسعفه ظروفه المادية على سداد الرسوم الدراسية في الجامعات الغربية.
- ٢ - تأسيس شعب دراسية شاملة للتخصصات العلمية : الإنسانية والتطبيقية، على نحو يعين على استيعاب معطيات العصر ومواكبة مستجداته.
- ٣ - صياغة مقررات دراسية تخدم الجانب التقني والتكنولوجي بوصفه عصب الحضارة ومفتاح التطور.
- ٤ - استقطاب الطلاب المشهود لهم بالتمكّن والكفاية العلمية، وإحاطتهم برعاية شاملة تساعد على صقل المواهب، وإثراء القدرات، وتيسير أدوات الإبداع والعطاء.
- ٥ - تأسيس أقسام للدراسات العليا (الماجستير والدكتوراة) تشمل جميع التخصصات العلمية.⁵
- ٦ - تأسيس مكتبات جامعية حافلة تتيح للطالب فرص البحث والتزود المعرفي.
- ٧ - تزويد الجامعة بالوسائل الاتصالية الحديثة والإمكانية التكنولوجية المتاحة.
- ٨ - تنظيم ندوات جامعية تعنى بقضايا العصر كفقّه الأقليات، وحوار الحضارات، وعلاقة الإسلام بالغرب..
- ٩ - إصدار مجلات دورية محكمة تعكس رؤى الجامعة واهتماماتها العلمية.
- ١٠ - إصدار منشورات محكمة تحمل اسم الجامعة، وتعنى بقضايا العصر وإشكالاته الحيّة.
- ١١ - فسح مجالات الإبداع أمام الطالب كي يعبر عن رأيه في قضايا عصره، ويذيع في الناس نماذج من إبداعه، ويدلي بدلوه بين الدلاء في النهوض بأعباء الرسالة الثقافية والتربوية.

⁴ انظر ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ٤ / ٣٦٦ - ٣٦٤، والكاساني، بدائع الصنائع، ٦ / ٢٢٠

⁵ المعالم الخمسة الأولى أفدناها من دراسة الدكتور عبد الستار إبراهيم الهيتي : (الجامعة الوقفية الإسلامية)، مجلة أوقاف، ع ٢، س ٢٠٠٢، م ٢٠٠٢، ص ١٠٤

³ انظر عبد الستار إبراهيم الهيتي، الجامعة الوقفية الإسلامية، مجلة أوقاف، ع ٢، س ٢٠٠٢، م ٢٠٠٢، ص ١٠٠

٢. صياغة برامج إعلامية بناءة تعنى بالثقيف الشعبي والتوعية الدينية، نعدّ منها ولا نعدّها

:
. برنامج مباشر للإجابة عن فتاوى الأقليات.

. برنامج ديني تاريخي للتعريف بقصص الأنبياء وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام.

. برنامج ثقافي يثري المعلومات اللغوية والمعارف العامة.

. برنامج علمي متخصص في عرض حقائق الإعجاز العلمي في القرآن والسنة.

٣. تأسيس قناة فضائية معنية بتتبع تطورات الفكر الغربي ورصد مواقفه المستجدة من الإسلام، حتى إذا ما رُوّجت شبهات ومغامز بقصد طمس معالم هذا الدين، وعرضه في الصورة التي ينشدها أهل الزيف والمكر، انتصب علماء الأمة ودعاتها لفضح البهتان، وتجلية الحقائق ناصعة باهرة كالقمر في ليلة إضحيان!! ولعل من أعباء هذه القناة أن تجتهد، في الوقت ذاته، في التعريف بمنظومات الإسلام شرعية وغير شرعية، بعيداً عن كل تنطع منقر لا يقره النقل والعقل، ولا تساعد عليه فهوم العلماء المحققين الراسخين.

ومن هنا لا يقتصر الإعلام الوقفي على التوعية المباشرة لمجتمع الأقليات، وإنما يتعدى ذلك إلى توعية محيطها الغربي بحقائق الإسلام ومقاصده العليا، مما يسر سبل الحوار والتفاعل بين الطرفين، ويجتث بذور التوتر الناتج عن الخطأ في الفهم والتقدير.

٤. تأسيس قناة فضائية معنية بالفن الإسلامي شعراً ومسرحاً وتمثيلاً، لأن الأغراض الإصلاحية التي يعجز عنها أحياناً الخطاب التقريري المباشر، تنهض بها الكلمة الموحية والإشارة الدالة، وكم كان للأدب الملتزم من صولات وجولات في مضامير الإصلاح، وغمرات التصحيح، غنم منها هداية أقوام إلى نور الحق والخير والجمال.

ولابد من التأكيد في هذا المقام على ضرورة رعي الضوابط الإسلامية في تعاطي الفن، ومعالجة الأدب، وإلا سحرت القيم الشعورية والفنية في أغراض مسفة مبتذلة لا تعود على المتلقي بشيء ذي بال، بل إنها تفضي إلى انحرافات فكرية يزيغ بها السلوك ويضطرب الحال!!

وإذا كانت تكاليف إنشاء القنوات الفضائية باهظة ترهق كاهل الواقفين، فمن المطلوب أن تتعاون جميع طبقات المجتمع على هذا البر، بدءاً من المؤسسات الوقفية الرسمية ومروراً بأثرياء المسلمين، وانتهاءً إلى طبقة العلماء التي يفترض فيها أن تتطوع بالعمل الإعلامي والدعوي، وتتنازل عن التعويض المادي جهاداً بالقلم واللسان، وبتأ للعلم النافع ذي الأجر الموفور والثواب المستمر.

ولا شك أن الطالب لن يجد متنفسه ومفيضة إلا في مجلة جامعية تنطق باسمه، وندوات ولقاءات تُنظم برعايته وإشرافه. إن هذه المؤسسات التعليمية الأربع يمكن إنشاؤها وفق الخيارات الآتية:

١. أن تضطلع وزارات الأوقاف ومؤسساتها الرسمية بتمويل هذه المشاريع ورعايتها في الديار الغربية.

٢. أن يصرف ريع الأوقاف العلمية في كل بلد إسلامي في تمويل هذه المشاريع.

٣. أن يقف أثرياء المسلمين بعض أموالهم وغلاتهم على تعليم فئة الأقليات المسلمة، فيكون عملهم هذا من قبيل الصدقة الجارية التي لا ينقطع ثوابها بموت الإنسان وفنائه⁶.

ولسنا نحب أن يكون الوقف في هذا المضمون مورداً مالياً فحسب، بل نطمح إلى إسهام الواقف في تنظيم شتى الجوانب العلمية والتعليمية كعناوين المسابقات، ومواعيد الدراسة، ومقاصد العملية التربوية، وشروط قبول الطلبة والمدرسين والموظفين.. ومن ثم يمكن أن نعدّ الحجّة الوقفية (لائحة أساسية تنظم شؤون التعليم وتصنع الأسس التربوية)⁷

ب. الإعلام الوقفي

مما لا مراء فيه أن سلطة الإعلام على النفوس لا تضاهيها سلطة، وتأثيره في صياغة الرأي وترويج الفكرة لا يعادله تأثير، ولا سيما إذا احتفّ الخطاب الإعلامي بالصورة الخلابة، والصوت الرخيم، والتعليق الجيد، فهذه المؤثرات - ملتحمة ومتضافرة - تستميل المتلقي إلى جو الحدث أو الموضوع، وتحمله - من حيث يدري أو لا يدري - على الانفعال بالخطاب الموجّه، وتقبّل مقاصده ومراميه.

ولما كان للإعلام هذا التأثير البالغ في توجيه الرأي العام، أصبح من الضروري أن يعنى الوجهاء والأثرياء بوقف حظ من أموالهم وغلاتهم على إنشاء قنوات الإعلام الإسلامي، وتوجيهها بصفة خاصة إلى مجتمع الأقليات المسلمة الذي يفتقر - بحكم احتكاكه بتقاليد الغرب وانصهاره في واقع استثنائي متجدّد الإشكالات والتطورات - إلى تأطير علمي وشرعي يزرع في طريقه ضوى هادية إلى الخير، ويمدّه بأسباب التعايش الفكري، ومقومات التحصّن من كل احتواء حضاري متسلط!!

ولا بأس أن نجليّ هنا الملامح الأولية لصورة المشروع الإعلامي الوقفي المعنيّ بقضايا الأقليات المسلمة:

١. إنشاء قنوات فضائية إسلامية متخصصة في شؤون الأقليات المسلمة.

⁶ انظر عبد الستار إبراهيم الهيتي، الجامعة الوقفية الإسلامية، مجلة أوقاف، ع ٢، س ٢، ٢٠٠٢ م، ص ١٠٢.

⁷ نفسه

ومن المستحسن أن تُبَيَّن في الوثائق الوقفية ضوابط هذا المشروع الإعلامي ومقاصده، وشروط العاملين به، ومواصفات البرامج المقترحة، وضعاً للأمر في نصابها، وحسماً لمادة القيل والقال، وبهذا يتحوّل الوقف إلى وثيقة فكرية حيّة تنظّم شؤون الإعلام وتصوغ قيمه البانية الهادية.

ج - الصندوق الاجتماعي الوقفي

من المعلوم أن الأقليات المسلمة بالغرب تتفاوت في حظوظها المادية وأوضاعها الاقتصادية، فمنها الثري، ومتوسط الحال، والمحتاج الذي لم تسعفه أيام الكدح والغربة برصيد مالي يضمن له الحياة الكريمة الفضلى، وهذا الصنف الأخير - وأكثره من طبقة العمال والخدم - ينبغي أن يحظى برعاية الواقفين، فتصان حقوقه المادية والمعنوية من طريق أوقاف خاصة يتعاون عليها أهل البر في كل قطر إسلامي، وأرى أن جاليتنا الإسلامية في حاجة ماسة إلى إنشاء صندوق اجتماعي وقفي ينفق في شتى سبل الخير،

ويتتبع أحوال المحتاجين فيسدّ خلّتهم على أتم وجه، وعلى رأسهم العجزة والمرضى وذوو الدخل المحدود ممن يعجزون عن النهوض بتكاليف العيش وأعباء الحياة.

ولسنا بحاجة هنا إلى صياغة ملامح أولية لهذا المشروع الوقفي، لأن مقاصده واضحة ومباشرة تخدم بالأساس العمل الاجتماعي بشتى صيغته وأنماطه، وتروم تحسين الوضع المادي لطبقة كادحة من مجتمع الأقليات المسلمة.

ولا شك أن نهوض المشاريع الخيرية المقترحة في هذا العرض رهين بوعي الواقفين بحاجة الأقليات وظرفها الاستثنائي، ولكل واقف أن يبذل بقدر وسع وطاقته، وحسب نوع المال المتوفر لديه، إذ من السائع والمتاح أن توقف على هذه المشاريع ثلاثة أصناف من الأموال:

1- أموال ثابتة كالأراضي والبساتين والمعامل والمصانع، وهذا الصنف يحبس أصله وتسهّل ثمرته أو ريعه في وجوه الخير.

2- أموال منقولة كالسيارات والأثاث والكتب، ويحتاج هذا الصنف إلى صيانة وترميم واستبدال بقصد المحافظة على أصله ونماء عائدته.

3- أموال نقدية كفتح وديعة استثمارية في بنك إسلامي وصرف غلتها في وجوه الخير، وقد أفتى الفقهاء المعاصرون بجواز هذا الضرب من الوقف بناء على رأي المالكية في المسألة⁸.

مهما يكن من أمر فإن صيغ الوقف، اليوم، تحتاج إلى استيعاب أحدث أساليب الاستثمار والاتصال والترميم والصيانة، حتى يُحافظ على نماء الغلات والعوائد، وهو الضمان الوحيد لصيرورة العمل الخيري وانتظام العمل الاجتماعي.

3 - عوائد الوقف على الأقليات المسلمة بالغرب

إن وقف الأموال والغلات على خدمة الأقليات المسلمة بالغرب لا يعدم فوائده وعوائده في مجالات شتى : علمية واقتصادية واجتماعية، ويمكننا أن نجملها فيما يلي :

أ - ترسيخ فضيلة التكافل في طبقات المجتمع الإسلامي، إذ تصيح الأخوة الإيمانية آصرة مقدّسة ورباطاً متيناً يلحم بين المسلمين على تباعد ديارهم وتفاوت أحوالهم، ويجمعهم على كلمة سواء وطريق لاجبة تحفّها رياحين الودّ والحبّ والعطاء.

ب - التخفيف من غربة الأقليات المسلمة بشتى أنواع المواساة والتضامن والتعاون، لأن ما يبذله الواقف في هذا المصرف الخيري يتعدّى النفع المادي المباشر إلى العائد المعنوي المتمثّل في تأهيل الأقليات نفسياً واجتماعياً لخوض غمرات الحياة الغربية، وتمكينها من مواكبة معطيات حضارة حبلى بالإشكالات والتحديات.

ج - اكتشاف الطاقات الشابّة والمواهب الخلاقة التي لم تسعفها الظروف بأسباب التفتّح والتبرعم والإخصاب، وهذه النخبة تُعلّق عليها آمال عراض لقيادة المجتمع الإسلامي إلى مرابي التطور والإبداع والعطاء.

د - إمداد مجتمع الأقليات بمقومات التنمية الشاملة والفاعلة كالتعليم والإعلام والاكتفاء الاقتصادي، مما يجعل الفرد واعياً بعملية التغيير الاجتماعي، ومتحمّساً لخوضها، بدافع المشاركة في بناء الذات، وتلمّس طريق التفاعل الحضاري مع الآخر.

هـ - تحصين هوية الأقليات المسلمة من عوامل الذوبان في ذات الآخر، والجري في ركابه بمنطق القطيع، وهذا التحصين يساعد عليه أمران : التعليم الصحيح، والتوعية الإعلامية الشاملة.

و - تأصيل فقه الأقليات المسلمة عن طريق الفتاوى الشرعية والاجتهادات الفقهية التي تتولى إذاعتها القنوات الإعلامية المقترحة، فضلاً عن مؤسسات التعليم العالي كالجامة الإسلامية المنشودة.

ز - نشر منظومات الإسلام وحقائقه في الديار الغربية بصورة صحيحة مشوّقة تستميل المخالف إلى حظيرته، وتفرغ أذهان المتعصبين من النوازع المعادية له، ولا شك أن النهوض

⁸ انظر شوقي أحمد دنيا، (الوقف النقدي : مدخل لتفعيل دور الوقف في حياتنا المعاصرة)، مجلة أوقاف، ع 3، س 2، 2002، صفحة 57.

- ٦ - قحف، منذر الوقف الإسلامي : تطوره إدارته، تنميته، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٤٢١ هـ / ٢٠٠٠ م.
- ٧ - الكاساني، علاء الدين بدائع الصنائع، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٨٢ م.
- ٨ - الكبيسي، محمد عبيد أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية، مطبعة الإرشاد، بغداد.
- ٩ - المازري، أبو عبد الله الفتاوى، جمع وتحقيق : الطاهر المعموري، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٩٤ م.
- ١٠ - الهيتي، عبد الستار الوقف ودوره في التنمية، مطابع الدوحة، قطر، ط ١، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م.

بهذا العباء يحتاج إلى تبصّر في الدعوة، وحكمة في التطبيق، وقراءة لمآلات الأمور، ومراعاة للأولويات، حتى نبشّر ولا ننفر، وتصير رسالتنا مجلة للمهتدين، واستقطاباً للموحدين في اطراد وتتابع موصول غير مقطوع.

ح - التصدّي للشبهات والمطاعن الرائجة حول الإسلام عن طريق تصحيح صورته في عيون الغرب، وتجلية فلسفته التشريعية القائمة على التسامح والتعايش والموعظة الحسنة، وهذه رسالة الإعلام الإسلامي التي ينبغي أن تضطلع بتصحيح المفاهيم، وتمحيص الأفكار، وكشف الحقائق المطموسة والآراء المغفلة !!

ويعد :

فيسعدنا في نهاية المطاف أن نذيل هذا العرض بمقترحات وتوصيات تروم إثراء رسالة الوقف، وتحسين أدائها، وتمكينها من بلوغ مقاصدها كاملة غير منقوصة :

أ - تنظيم دورات توعية للواقفين تبصّرهم بالرسالة الفضلى للوقف، والأولويات التي ينبغي رعيها عند تحديد مصارفه.

ب - تنظيم ندوات حول ترشيد أغراض الواقف، وتحديد الأولويات الكبرى التي تصرف فيها أموال الوقف وغلاته.

ج - تنظيم ندوات حول تفعيل الوقف في حياتنا المعاصرة، وذلك من خلال تداول الرأي حول بعض الصيغ الاستثمارية الجديدة كالوقف النقدي وما يتفرّع عنه.

د - تنظيم ندوات حول مشاكل الوقف ومعوقاته المعاصرة.

هـ - استصدار دليل وقفي يعرض بإجمال لأحكام والوقف ومقاصده وصيغه الاستثمارية وأساليب صيانه وتعميره والحفاظ على نمائه.

فهرس المصادر والمراجع

- ١ - الحسيني عبد العزيز، محمد الحياة العلمية في الدولة الإسلامية، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٣ م.
- ٢ - الزرقا، مصطفى أحكام الوقف، مطبعة الجامعة السورية، ١٩٤٧ م.
- ٣ - أبو زهرة، محمد محاضرات في الوقف، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧١ م.
- ٤ - ابن الصديق، عبد العزيز حكم الإقامة ببلاد الكفار، المغرب، ط ٢، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٦ م.
- ٥ - ابن عابدين رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، (د. ت).

Sünnet İfadesinin Dini Anlamı ve Dârekutnî'nin Sünen'inin Konumu

Abdulfettah EBÛ GUDDE¹

Çev. Enbiya YILDIRIM²-Mesut DUMAN³

Religious Meaning of The Word of 'Sunnah' and The Position of Daraqutni's Sunan

The concept 'sunnah' is a word that has various meanings according to the place in which it takes place. Therefore, it can cause some confusion if it is understood only as a statement expressing legislation without taking into consideration its meaning in the sentence where it occurs. That is why, it is required to reach the true meaning of the word 'sunnah' occurring in the traditions of the Prophet, his companions and followers. In this context, it is important how to understand the works within the title of which the word 'sunan' takes place. The following translation is an important work that handles the subject within the frame of Daraqutni's Sunan. It is the full translation of Abdulfettah al-Gudda's booklet named '*al-Sunnah al-Nabawiyyah wa Bayânu Madlulihâ al-Shar'î wa al-Ta'rifu bi Hâli Sunani al-Dâraqutni*' (Damascus-1992).

Key Words: Sunnah, Daraqutni, proof, legislative, faqih, narrative

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Dârekutnî, delil, literatür, şer'î, fakih, rivayet

İktibas / Citation: Abdulfettah Ebû Guddé, "Sünnet İfadesinin Dini Anlamı ve Dârekutnî'nin Sünen'inin Konumu", (Çev. Enbiya Yıldırım-Mesut Duman), *Usûl*, 5 (2006/1), 77 - 108

¹ Abdulfettah Ebû Guddé. Son dönemin en önde gelen hadisçilerinden. 1917 yılında Suriye'nin Halep şehrinde doğdu. 1948'de Ezher'den mezun oldu. Ardından bu üniversitenin Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi'nde ihtisas yaptı. 1961 yılında Şam Üniversitesi'nde öğretim üyeliğine başladı. 1965 yılında Riyad Şerîa Fakültesi'ne geçti. 1966 yılında döndüğü ülkesinde Baasçılar tarafından bir yıl hapsedildi. Şerîa Fakültesi'nde on yıl süreyle profesör olarak hadis, hadis usûlü ve fıkıh usûlü dersleri okuttu. 1997 yılında Riyad'da vefat etti. Temel İslam bilimlerinde, çok geniş bir yelpazede, yetmişden fazla çalışması bulunmaktadır. *İlim Uğrunda* adlı eseri Ebru Yayınları, *İslam Alimlerinin Gözüyle Zamanın Kıymeti* Işık Yayınları, *Mevzu Hadisler İnsan Yayınları*, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metodları* da Yasin Yayınevi tarafından neşredildi. Yayına hazırladığı Muhammed Abdurreşid en-Nu'mânî'nin *İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Hadis İlmindeki Yeri* adlı çalışması da Rağbet Yayınları tarafından basılmıştır.

² Doç.Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

³ Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunu

GİRİŞ:

Bizim için hükümler koyan, bunlar içerisinde helali haramdan ayıran, meşru olanı bizlere sevdirip yasak olanı çirkin gösteren, insanlara indirilenleri açıklamak üzere elçisi Hz. Muhammed'i hidayet ve hak din ile gönderen Allah'a hamd olsun. Gönderdiği Peygamber açıklama görevini, meşru olanları söz, fiil ve ikrar ile; yasak olanları da yüz çevirerek, yasaklayarak ve reddederek en iyi şekilde yerine getirmiştir. Böylece bizleri, gecesi gündüz gibi olan ve kendisini tehlikeye atanlardan başka hiç kimsenin sapamayacağı apaydınlık bir yola iletmiştir.

Peygamberimiz, bir taraftan "*Benim sünnetime ve benden sonra gelecek olan ve hidayet üzere olacak olan hulefâ-i râşidînün sünnetine tutunun, onlara sımsıkı sarılın*" buyurarak bize, hem kendisinin hem de halifelerin sünnetine uymamızı emretmiş; diğer taraftan "*Sonradan çıkarılmış işlerden sakının. Sonradan çıkarılan herşey bid'at, her bid'at da dalalettir*"⁴ buyurarak bid'atlerden ve sonradan çıkarılmış uygulamalardan bizleri sakındırmıştır.

Elinizdeki bu çalışma, Hz. Peygamber'in hadislerinde, sahabe ve tâbiûnun sözlerinde geçen "sünnet" kelimesinin anlamından bahsettiğim hacmi küçük bir çalışmadır. Beni bu çalışmayı yapmaya sevk eden neden, günümüzdeki bazı insanların yanlışları ile önceki dönemlerde yaşamış bazı fakihlerin hataları olmuştur. Onlar, bazı hadislerde ya da bazı sahabe veya tâbiûnun sözlerinde geçen Nebevî "sünnet" sözcüğüyle delil getirme işini karıştırmışlar ve o şeyin fıkıh literatüründeki terim anlamıyla sünnet olduğuna delil getirmişlerdir. Onlar tarafından böyle bir yanlışlığın yapılması, beni, Hz. Peygamber'in, sahabe ve tâbiûnun sözlerinde geçen "sünnet" kelimesinin anlamını ortaya koymaya mecbur bırakmıştır. Bu küçük çalışmayı işte bunu açıklamak için yaptım.

Bahsettiğim hususu teyit etmek ve desteklemek için çalışmamda çokça örnek zikrettim ve bunları büyük hâfız ve hadis âlimlerinin sözleriyle takviye ettim. Allah'tan yardım ve başarı istiyorum, doğru yola iletmesini diliyorum. Çünkü velim odur ve o bana yeter. Alemlerin rabbi olan Allah'a hamd olsun. Allah, peygamberimiz Hz. Muhammed'e, onun yakın ailesine

⁴ İrbâz b. Sâriye (r.a) tarafından rivâyet edilen hadislerdendir. Ebû Dâvud (*Sunnet, Bâbun fi Luzûmi's-Sunne*) ve Tirmizî (*İlm, Bâbu Mâ Câe fi'l-Ahzi bi's-Sunne*) tarafından rivâyet edilmiştir. Tirmizî "hasen sahih bir hadistir" demiştir.

ve arkadaşlarına ve kıyamet gününe kadar onları gereği gibi izleyecek olanlara salât-u selam etsin.

Riyad, 9 Cumâde'l-Ülâ 1411/Pazartesi
Abdulfettah Ebû Gudde

A. SÜNNET KAVRAMI:

Âlimler, ilgi alanlarına ve bilgilerine göre bu terim için birçok farklı tanımlar getirmişlerdir.

Örneğin, sünneti, şer'î delillerden biri olarak kabul eden usulcüler onu, "Hz. Peygamber'den sadır olan söz, fiil veya takrir" şeklinde tanımlamışlardır.⁵

Fıkıh âlimleri ise bu terim için birçok farklı tanım ortaya koymuştur. Bunlardan biri şu şekildedir: "Sünnet, Hz. Peygamber'in ya da ondan sonra gelen hulâfa-i râşidîn'in veyahut onlardan birinin ibâdet olarak yapmaya devam ettikleri, bazen de sebepsiz yere terk ettikleri hususlardır."⁶

Bazı fıkıh âlimlerinin tanımı ise şu şekildedir: "Hz. Peygamber'den farz olmaksızın sabit olan şeylerdir. Bu manada sünnet, vacip ve diğer beş hükme karşılık gelmektedir."⁷

Hadis âlimlerinin ise sünneti şu şekilde tanımladıklarını görüyoruz: "Sünnet, ister kendisine peygamberlik verildikten sonra ister öncesinde olsun, Hz. Peygamber'in sözleri, eylemleri, onayları, bedensel özellikleri (şemâili), ahlakî vasıfları ve yaşayış tarzıdır."⁸

İmam Şâtıbî, *Muvâfakât*'ta şunları söylemiştir: "İkinci delil, sünnettir. 'Sünnet' sözcüğü, özellikle Hz. Peygamber'den nakledilen ve Kuran'da belirtilmeyen, bilakis -Kuran'ı açıklayıcı olsun ya da olmasın- Hz. Peygamber tarafından ortaya konulan hususlar için kullanılır. Bu sözcük, aynı zamanda -Kuran'da veya sünnette bulunsun ya da bulunmasın- sahibenin, bize kadar

ulaşamamış ama onlar tarafından sâbit olan bir sünneti takip ederek ya da kendilerinin veyahut halifelerin bir içtihadı olarak amel ettikleri hususlar için de kullanılır."⁹

Cemâleddin Kâsımî de *Kavâ'idu't-tahdîs* adlı eserinde şunları belirtmektedir: "Şu hususa dikkat edilmesi gerekir: Şâri' (Hz. Peygamber) ve o dönemin insanlarınca 'sünnet' kelimesiyle kastedilen şey, 'Rasûlullah'ın bir söz, fiil ya da takriri şeklindeki bir delilin vurguladığı husustur'. Bu yüzden 'sünnet' ifadesi, Kur'an'ın mukabili olarak kabul edilmiştir. Bu itibarla, mendup için kullanıldığı gibi vacip (farz¹⁰) için de kullanılmaktadır.

Fıkıh ve usul âlimlerinin terminolojisinde, sünnetin farzın zıddı olarak kullanılması, sonradan ortaya çıkan bir terim, yeni bir anlam kazandırılmış bir kabuldür."¹¹

Burada benim ele aldığım konuya en yakın tanım, hadis âlimlerinin tanımıdır. Fakat bu çalışmada sünneti, zikrettiğim bütün bu yönlerden tanımlamak istemiyorum. Benim burada yapmaya çalıştığım şey, bir hadiste, sahabe ve tâbiûn sözünde geçen "sünnet" kelimesinin anlamını somutlaştırmak ve belirgin hale getirmektir. Çünkü "sünnet" sözcüğünün bu anlamının görülemeyişi, geçmişteki bazı fıkıh âlimleriyle günümüzde fakih geçinen az sayıdaki kimsenin, merfû bir hadiste, mevkûf ya da maktû bir rivayette sırf "sünnet (es-sunne)" ya da "sünnettendir (mine's-sunne)" ifadesinin geçmesini delil getirerek, bir şeye fikhî anlamıyla sünnet hükmünü vermelerine ve böylece yanlış istidlalde bulunma gibi bir hataya düşmelerine neden olmuştur.

Böylesi bir hatanın kaynağı, fikhî terim anlamının, sünnet lafzının delalet ettiği anlama galip gelmesi ve sünnet lafzıyla kastedilen şer'î ıstılah anlamının kaybolması nedeniyle, önceki şer'î ıstılahla sonraki fikhî bir ıstılahla anlam verilmesidir. İşte benim izahına ve zihinlere iyice oturtmaya çalıştığım nokta budur. Başarıyı sağlayacak olan Allah'tır.

⁵ Sadru's-Şerî'a, *et-Tavdîh şerhu't-Tenkîh*, II, 2; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, s. 31.

⁶ Bu tanım, Abdulhay el-Leknevî'nin Hanefî fıkıh âlimleri tarafından yapılan yirmi iki tanımı zikrettiği *Tuhfetu'l-ahyâr bi ihyâi sünneti seyyidi'l-ebâr* adlı kitabındaki, üçüncü, dokuzuncu ve onaltıncı tanımların özetlenmiş şeklidir.

⁷ Mustafa Sibâi, *es-Sunne ve mekânetuhâ fi't-teşrî*, s. 48.

⁸ İbn Teymiye'nin *Mecmû'u'l-fetâvâ*'sından (XVIII, 6-10) ve Hâfız İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî*'sinden (XIII, 252-253: *el-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sunne, Bâbu'l-İktidâ bi Süneni Rasûlillah*) özetlenmiştir.

⁹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 3.

¹⁰ Vacib'in farz anlamında kullanılması meselesi için bk. Halil Abdulkerîm Güneç, *el-Mevsûatu'l-fikhiyyetu'l-müeyyessera*, II, 583-4 (ç.n.).

¹¹ Cemâleddin Kâsımî, *Kavâ'idu't-tahdîs*, s. 146.

B. BU ÇALIŞMAYA KONU OLAN 'SÜNNET' KELİMESİNİN ANLAMLARI:

Bilindiği gibi 'sünnet', Hz. Peygamber'in, sahabenin ve tâbiûnun (r.a) sözlerinde çokça geçen sözcüklerden biridir. Hakikati itibarıyla sünnet, 'dinde izlenen meşrû yol ve pâk nebevî yöntem' demektir. Bunlar da Hz. Peygamber tarafından hoş karşılama, övme, isteme ve zorunlu kılma bağlamında ortaya konan hususlardır. Bunu gösteren çokça örnek mevcuttur. Bir kısmını ilerde zikredeceğim.

Bilinen diğer bir nokta da, 'sünnet' sözcüğünün, fukahânın sözlerinde ve fıkıh kitaplarında sürekli geçen fikhî terimlerinden biri olduğu, vacip ya da farza mukabil gelen şey anlamında kullanıldığıdır. Bu fikhî terim, tâbiûn döneminden sonra ikinci yüzyıl ve daha sonraki dönemlerde ortaya çıkıp yaygınlaşmıştır.

Bazı mezheplere mensup bir kısım fakihler bu iki anlamı birbirine karıştırmışlardır. Bunlar Hz. Peygamber'in ya da sahabe ve tâbiûnun sözlerinde geçen 'sünnet' sözcüğünü, sonradan ortaya çıkan terim anlamında kabul etmişler ve 'rivayette yapılması teşvik edilmiş olan eylemin sünnet oluşu'na bir delil olarak görmüşlerdir. Bu, dikkat edilmesi gereken bir hatadır. Çünkü hadislerde veya sahabe ve tâbiûnun sözlerinde geçen 'sünnet' sözcüğü, çerçevesi geniş şer'î bir anlama dayanır ve bu yüzden inanç, ibadet, insan ilişkileri, ahlak, görgü kuralları vb. hususları da içine alır.

Farz, vacip, yapılması teşvik edilen tüm hususlar, meşrû ve iyi görülmüş söz ve eylemler, bu anlamdaki sünnet çerçevesine dahildir. Abdulğani Nablusî, *el-Hadîkatu'n-nediyye şerhu't-Tarikati'l-Muhammediyye* adlı eserinde şunları söylemektedir: "Hz. Peygamber'e izafe edilerek söylenen 'sünnet' kelimesi, 'onun sözleri, filleri, inançları, ahlakı ve kendi dışındakilerin söz ya da fiiline karşı sessiz kalması' anlamında kullanılan bir terimdir."¹²

Fakihlerin sözlerinde ve fıkıh kitaplarında geçen 'sünnet' sözcüğü ise, kendilerinin vacip ya da farza mukabil gelen şey olarak belirledikleri özel terime dayanır. Bu iki anlam ve kullanım arasındaki fark açıkça ortadadır. Bu nedenle bir amelin, sırf Hz. Peygamber'in ya da sahabe ve tâbiûnun

¹² *el-Hadîkatu'n-nediyye*'den nakleden: Abdulhay Leknevî, *Tuhfetu'l-ahyâr bi ihyâi sunneti seyyidi'l-ebâr*, s. 51.

sözlerinde 'sünnet' sözcüğüyle geçmesine bakarak sünnet oluşuna delil getirmek, apaçık bir hatadır.

C. HADİSLERDE VE DİĞER RİVAYETLERDE GEÇEN 'SÜNNET' KELİMESİNİN ANLAMLARI:

Daha önce anlattıklarımızı açıklamak üzere, içinde 'sünnet' kelimesinin geçtiği bir grup hadis ve diğer sözleri aşağıda sunuyoruz.

1. Âişe (r.a) tarafından rivâyet edilen hadis: "Allah'ın elçisi (sav) şöyle buyurmuştur: *Nikâh benim sünnetimdir. Her kim sünnetimle amel etmezse benden değildir. Evlenin. Çünkü ben diğer ümmetlere karşı sizin çokluğunuzla övüneceğim*"...¹³

2. Ebû Eyyûb el-Ensârî (r.a) tarafından rivâyet edilen hadis: "Rasûlullah şöyle buyurdular: *Dört şey peygamberlerin sünnetlerindedir: Hayâ, koku sürünmek, misvak kullanmak ve evlenmek.*"¹⁴

3. Enes b. Mâlik (r.a) tarafından rivâyet edilen hadis: *Rasûlullah bana şöyle buyurdu: 'Sevgili oğulcuğum! Kalbinde hiç kimseye karşı fesatlık olmaksızın sabahlayıp akşamlayabilirsen, bunu yap.' Sonra şöyle devam etti: 'Yavrum! Bu benim sünnetimdir. Her kim sünnetimi yaşatırsa, beni sevmiş olur. Beni seven de cennette benimle birlikte olur.'*"¹⁵

4. Cerîr b. Abdillâh el-Becelî (r.a) tarafından rivâyet edilen hadis: İçinde bir olay geçen uzun bir hadistir. Sonu şöyle bitmektedir: "Bunun üzerine Rasûlullah bana şöyle buyurdu: 'Her kim İslâm'da güzel bir sünnet (çığır) açarsa, o çığırın ecri de, kendisinden sonra o çığırla amel edenlerin ecri de onun olur. O çığırla amel edenlerin ecirlerinden de hiçbir eksilme olmaz. Ve her kim İslâm'da kötü bir sünnet (çığır) açarsa, o çığırın vebali ile kendisinden sonra onu işleyenlerin vebali de onun olur. Kendisinden sonra onunla amel edenlerin vebalinden de hiçbir eksilme olmaz.'"¹⁶

¹³ Bu, İbn Mâce tarafından *Sünen'inin Nikah* Kitabı'nın başında (I, 592) rivâyet edilen bir hadistir. İsnadı zayıf olmakla birlikte sahîh şâhidleri bulunmaktadır.

¹⁴ Bunu Tirmizî *Cami*'inin, *Nikâh* bölümünün başında (IV, 37) rivâyet etmiştir. İsnadı zayıf bir hadistir.

¹⁵ Tirmizî, hadisi *Cami*'inin *Ebvâbu'l-İlm* bölümünde rivâyet etmiş (VII, 322) ve orada şöyle söylemiştir: "Hadis bu tarikiyle hasen garîb bir hadistir."

¹⁶ Müslim bunu, *Cami*'inin *Zekât Kitabı*, *Bâbu'l-Hass ale's-Sadaka ve Envâihâ*'da rivâyet etmiştir. (VII, 104: Nevevî'nin şerhiyle birlikte). Hadis, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce tarafından da rivâyet edilmiştir.

5. Amr b. Avf b. Yezîd b. Milha'nın babası vasıtasıyla dedesinden rivâyet ettiği hadiste Rasûlullah şöyle buyurmuştur: "Yılanın deliğine sığınağı gibi, din de Hicaz'a sığınacaktır... Din garip başlamıştır ve tekrar garip olarak geri dönecektir. Benden sonra gelen insanların bozduğu sünnetimi islah eden gariplere ne mutlu!"¹⁷

6. İrbâz b. Sâriye (r.a) tarafından rivâyet edilen hadiste İrbâz şöyle demiştir: "Rasûlullah bize güzel öğütlerde bulundu..." Hadisin sonunda şunlar geçmektedir: "Ben öldükten sonra aranızda yaşayacak olanlar, çokça ihtilaf görecektir. Böylesi bir durumda, sünnetime ve hidayet üzere olacak olan hulefâ-i râşidinin sünnetine tutunun, onlara sımsıkı sarılın. Sonradan çıkarılmış işlerden de kaçının. Çünkü her bid'at dalalettir."¹⁸

7. Enes b. Mâlik (r.a) tarafından rivâyet edilen hadise göre Yemen halkı Rasûlullah'a gelip, "Beraberimizde bize sünneti ve İslâm'ı öğretecek bir adam gönder" dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber Ebû Ubeyde'nin elini tuttu ve şöyle buyurdu: "Bu, bu ümmetin güvenilir adamıdır."¹⁹

8. Ebû Mûsa el-Eş'arî (r.a) tarafından rivâyet edilen hadis: "Rasûlullah bize hitaben yaptığı bir konuşmasında, bizlere sünnetimizi açıkladı ve namazımızı öğretti. Bize şöyle buyurdu: "Namaz kıldığınızda saflarınızı düz tutun, sonra aranızdan birisi size imamlık etsin..."²⁰

9. Hz. Peygamber'in yaptığı ibadet hakkında soru soran ve kendilerine anlatıldığında da bunları azımsar gibi bir tavır sergileyen üç kişinin durumuyla ilgili olarak Enes b. Mâlik (r.a) tarafından rivâyet edilen hadis. Hadisin son tarafında şu ifadeler geçmektedir: "Hz. Peygamber onlara şöyle buyurdu: Allah'a yemin ederim ki, ben sizin Allah'tan en çok korkan ve O'na karşı en fazla takva sahibi olanınızım. Bununla birlikte ben bazen oruç tutuyor, bazen de iftar yapıyorum (oruç tutmuyorum). Namaz kılıyorum,

¹⁷ Tirmizî, Cami'inde, İman bölümü, Bâbu mâ Câe enne'l-İslâme Bedee Gariben ve Seyeûdu Gariben'de rivâyet etmiş ve "hasen sahih bir hadistir" demiştir (VII, 288).

¹⁸ Hadis, Ebû Dâvud tarafından Sünen'inin *Sunnet Kitabı*, Bâbu Luzûmi's-Sunne'de (V, 13) rivâyet edilmiştir. Tirmizî de bunu *Cami'inde*, *Ebvâbu'l-İlm*, Bâbu Mâ Câe fi Men Deâ ilâ Huden fe't-Tubia ev ilâ Dalâle'de rivâyet etmiş ve hadis hakkında şunları söylemiştir: "Hasen sahih bir hadistir." (VII, 319). Benim burada zikrettiğim hadisin lafzı Ebû Dâvud'a aittir.

¹⁹ Hadis, Muslim tarafından *Fedâil*, Bâbu Fedâili Ebî Ubeyde b. el-Cerrâh'da rivâyet edilmiştir: XV, 192.

²⁰ Hadis, Muslim tarafından *Salât*, Bâbu't-Teşehhudi fi's-Salât'ta rivâyet edilmiştir: IV, 119.

ama aynı zamanda yatıyorum ve kadınlarla evleniyorum. Şu halde, kim benim sünnetimden yüz çevirirse, o benden değildir."²¹

10. Âişe (r.a) tarafından rivâyet edilen hadis: Bu rivayette geçtiğine göre Urve b. Zubeyr şöyle demiştir: Sormak amacıyla Hz. Aişe'ye şöyle dedim: 'Safa ve Merve, Allah'ın koyduğu nişanlardandır. Kim Kabe'yi hacceder veya umre yaparsa, bu ikisini de tavaf etmesinde bir beis yoktur.'²² şeklindeki âyet hakkında ne dersiniz? Allah'a yemin ederim ki, kişinin Safa ile Merve arasında sa'yetmemesinin bir günahı yoktur.

Hz. Aişe ise şöyle cevap verdi: "Yeğenim ne kötü söyledin! Eğer ayet senin yorumladığın gibi olsaydı, metni "bu ikisini de tavaf etmemesinde bir beis yoktur" şeklinde olurdu. Şu kadar var ki bu ayet, Ensâr hakkında inmiştir... Bu ikisi arasında tavaf etmeyi (sa'yetmeyi) Rasûlullah sünnet kılmıştır."²³ Bu yüzden, bunlar arasında sa'yetmeyi terk etmek (sa'yetmemek) kimsenin hakkı değildir."²⁴

11. Şeddâd b. Evs (r.a) ve İbn Abbâs'dan (r.a) nakledilen hadis. Rasûlullah şöyle buyurmuştur: "Sünnet olmak, erkekler için sünnet, bayanlar için de saygınlık ifadesidir."²⁵

12. Ebû Saîd el-Hudrî (r.a) tarafından rivâyet edilen hadise göre iki adam bir yolculuğa çıkar. Namaz vakti geldiğinde yanlarında hiç su yoktur. Temiz toprakla teyemmüm edip namazı kılarlar. Daha sonra namaz vakti çıkmamışken su bulurlar. Biri abdest alır ve namazı tekrarlar. Diğeri ise bunları yapmaz.

Sonra Rasûlullah'a gelirler ve olan biteni anlatırlar. Rasûlullah namazı tekrarlamayana şöyle buyurur: "Sünnete uydun ve namazın oldu." Abdest alıp namazı tekrarlayana da şöyle buyurur: "Senin ecrin iki kattır."²⁶

²¹ Hadis, Buhârî tarafından, *Nikâh Kitabı*'nın başında rivâyet edilmiştir. (IX, 104: *Fethu'l-Bârî* şerhiyle birlikte). Muslim (IX, 107) ve Nesâî de (VI, 60) bunu rivâyet etmişlerdir. Zikrettiğim hadisin lafzı Buhârî'ye aittir.

²² Bakara 2/158.

²³ Ve kad *senne't-tavâfe beynehumâ*.

²⁴ Hadisi, Buhârî, Hac, Bâbu Vucûbi's-Safâ ve'l-Merve'de (III, 498), Muslim ise Hac, Bâbu Beyâni Enne's-Sa'ye beyne's-Safâ ve'l-Merve Ruknun Lâ Yasihhu'l-Haccu illâ bih'de (IX, 21) rivâyet etmişlerdir.

²⁵ Hadisi Taberânî (*el-Mu'cemu'l-kebir*, VII, 273-4) ve *Musned*'inde (V, 75) Ahmed b. Hanbel, Ebu'l-Melîh'in babasından rivâyet etmişlerdir. Rivâyetin buralarda nakledildiği üç tarike de zayıftır.

Allâme Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât* adlı eserinde 'esabte's-sunne' (sünnete uydun) ibaresini yorumlarken şöyle demiştir: "Yani, 'sünnetle sabit olan şeriata göre yapmış oldun' demektir. 'Ecze'etke's-salâh (namazın oldu)' ifadesi ise daha önceki ibarenin tefsiridir."²⁷ Avnu'l-Ma'bûd yazarı da şöyle demiştir: "'Esabte's-sunne' yani 'uyulması farz olan şeriata uydun, sünnetle sabit olan şeriata göre yapmış oldun' demektir."²⁸

Abdulfettah²⁹ ise şunu demektedir: "Her iki âlimin söyledikleri de çok uzak şeylerdir. Bana öyle geliyor ki, buradaki 'sünnet' lafzının en dakik yorumu şudur: 'Allah katında meşru olan hükme uydun.' Sünnet lafzını tefsir ederken, 'zikri geçen hükmün sünnetle sabit oluşunu' söylemek için bir neden yoktur.³⁰ Zira Rasûlullah bu rivayette, hükmün kendisiyle sabit olduğu delili açıklama konumunda değil aksine, onaylama ya da hatalı olduğunu ortaya koyma konumundadır. Allah en iyi bilendir."

Bilahere Mir'âtu'l-mefâtîh³¹ yazarının şöyle demiş olduğunu gördüm: "'Esabte's-sunne' demek, 'sünnetle sabit olan şer'i yola' diğer bir ifadeyle 'meşrû hükme' uydun demektir. Bu esasında, o kimsenin (namazı iade etmeyen) kararını onaylamak, diğerinin kararını da hatalı bulmaktır."

13. Buhârî, Huzeyfe'den şu hadisi nakletmektedir: "Rasûlullah bize iki söz söyledi. Birincisinin gerçekleştiğini gördüm. Şimdi ikincisinin gerçekleşmesini bekliyorum. Bize şöyle buyurdu: Emanet, (salih) kimselerin kalplerinin derinliklerine iner. Sonra o kullar Kur'an'dan bilgi alırlar, daha sonra sünnetten öğrenirler..."³²

Hâfız İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî* adlı eserinde şöyle demektedir: "'Sonra o kullar Kur'an'dan bilgi alırlar, daha sonra sünnetten öğrenirler' ifadesinde, onların sünnetleri öğrenmeden Kuran'ı öğreneceklerine bir işaret vardır.

²⁶ Hadisi Ebû Dâvud, *Bâbun fi'l-Muteyemmim Yecidu'l-Mâe Ba'de mâ Sallâ* da (I, 143), Nesâî ise *Bâbu't-Teyemmum li Men Yecidu'l-Mâe bade's-Salât*'ta rivâyet etmiştir. (I, 213). Buradaki lafız Nesâî'ye aittir.

²⁷ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkâtu'l-mefâtîh*, I, 369.

²⁸ Avnu'l-Ma'bûd, I, 133.

²⁹ Okuduğunuz kitapçığın yazarı.

³⁰ Hem Aliyyu'l-Kârî hem de Avnu'l-Ma'bûd yazarı Azîmâbâdî 'esabte's-sunne' (sünnete uydun) ifadesini açıklarken, bunun sünnetle sabit olan bir durum olduğunu söylemişlerdir.

³¹ *Mir'âtu'l-mefâtîh* I, 350.

³² Buhârî, Fiten, *Bâbun İzâ Bakiye fi Husâletin mine'n-Nâs*, XIII, 38.

*Sünnetlerle kastedilen şey ise, farz olsun mendup olsun Hz. Peygamber'den öğrendikleri şeylerdir.*³³

14. Ömer (r.a) tarafından rivâyet edilen hadis: "'Diz kapakları sizler için sünnet kılındı. (Rükûda) diz kapaklarını sıkıca kavrayın."³⁴ Bir başka rivâyetle şu şekilde geçmektedir: 'Sünnet ancak, diz kapaklarını kavramaktır.'³⁵

15. Câbir b. Abdillâh (r.a) tarafından rivâyet edilen hadis: "Rasûlullah, deve ve ineğin yedi kişi adına kesilmesi uygulamasını sünnet olarak koydu."³⁶

16. İbn Abbâs (r.a) tarafından rivâyet edilen hadis: "Rasûlullah'ın üçü hariç tüm sünnetlerini bilirim."³⁷ Bunlar şunlardır:

a. Öğle ve ikindi namazların (in farzların) da okuyup okumadığını bilmiyorum.

b. "Ve kad belağtu mine'l-kiberi" âyetinin devamını "utiyyen" şeklinde mi yoksa "usiyyen"³⁸ şeklinde mi okuduğunu bilmiyorum.

c. (Bu hadisi İbn Abbas'tan rivâyet eden) Husayn b. Abdirrahman şöyle demiştir: Üçüncüsünü unuttum."³⁹

17. Ebû Hureyre (r.a) tarafından rivâyet edilen bir hadiste, müşriklerin büyük sahâbi Hubeyb b. Adiy el-Ensârî el-Bedrî el-Evs'i işkenceyle öldürmesi anlatılmaktadır. Rivâyette Ebû Hureyre'nin şu sözü geçmektedir: "Hubeyb, her müslümanın, öldürülmeden önce iki rekat namaz kılması sünnetini başlatmıştır."⁴⁰

Bir başka rivâyette şöyle geçmektedir: "Hubeyb, her müslümanın, öldürülmeden önce namaz kılması sünnetini başlatmıştır."⁴¹

³³ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII, 39.

³⁴ *Sunnet lekum er-rukebu. Fe emsikû bi'r-rukeb.*

³⁵ İnneme's-sunnetu el-ahzu bi'r-rukeb. Hadisi Nesâî, Ebvâbu's-Salât, Kitâbu't-Tatbîk'de (II, 185), Tirmizî ise, Salât, Bâbu Mâ Câe fi Vad'i'l-Yedeyn ale'r-Rukbeteyni fi'r-Rukû'da rivâyet etmiş ve şöyle demiştir: 'Hasen sahih bir hadistir'. (I, 348).

³⁶ Enne Rasûlellah *senne'l-cezûre ve'l-bakara an seb'a*. Bu hadisi Ahmed b. Hanbel, *Musned*'in *Musnedu Câbir* kısmında hasen bir senedle rivâyet etmiştir. III, 335.

³⁷ *Mâ senne Rasûlullahi şey'en illâ kad alimtu...*

³⁸ Meryem 19/8 (Ben de yaşlılığın son basamağındayım).

³⁹ Ahmed b. Hanbel *Musned*'in *Musnedu İbn Abbas* kısmında sahih bir senedle rivâyet etmiştir. I, 257.

⁴⁰ Fe kâne Hubeyb huve *senne'r-rek'ateyn li kulli muslim kutile sabran*. Buhârî, *Cihâd*, *Bâbun Hel Yeste'siru'r-Racul...* VI, 166.

⁴¹ Ve kâne Hubeyb huve *senne* li kulli muslimin kutile sabran: es-Salât. Buhârî, *Megâzi*, *Bâbu Fadli Men Şehide Bedren*'den sonra gelen *Bâb*. VII, 309.

Üçüncü bir rivâyet ise şöyledir: "Öldürülürken iki rekat namaz kılma sünnetini ilk başlatan odur."⁴²

Allâme Kastallânî, *İrşâdu's-sârî* kitabında birinci rivâyetle ilgili olarak şöyle demiştir: "Hubeyb'in bu fiili sünnet haline gelmiştir. Çünkü o bunu, Şâri' (Hz. Peygamber) hayattayken yapmış, o da güzel karşılamıştır."⁴³ İkinci rivâyeti açıklarken de şöyle demiştir: "Bu eylem sünnet haline gelmiştir. Çünkü Hz. Peygamber hayattayken yapılmış, o da bunu güzel karşılamış ve onaylamıştır."⁴⁴ Üçüncü rivâyeti şerh ederken ise şunları ifade etmiştir: "'Sünnetini ilk başlatan odur' ifadesi, müşkil (anlamı kapalı) bir söz olarak görülmüştür. Çünkü sünnet, Rasûlullah'ın söz, fiil ve halleridir. Bu sözün müşkil olmadığını ileri sürenler ise cevaben 'onun iki rekat namaz kılma eylemini, Hz. Peygamber hayattayken yaptığını ve Rasûlullah'ın da bu davranışı beğendiğini' söylemişlerdir."⁴⁵

17'inci rakamda geçen Ebû Hureyre'nin (r.a) sözlerinden ve Hubeyb'in öldürülüşü kıssasından açıkça anlaşılıyor ki, "sünnet" ve "senne" lafızlarının anlamı, 'dinde takip edilen meşrû fiil/eylem'dir. Buna göre, fakihlik taslayan bir kimsenin, öldürülürken iki rekat namaz kılmanın sünnet oluşuna, hadiste geçen "senne" lafzıyla delil getirmesi ve bu sebeple iki rekat namaz kılmanın müstehap sünnet olduğunu belirtmesi doğru olmamaktadır. Çünkü, iki rekat namaz kılmanın sünnet oluşuyla ilgili hüküm, şüphe yok ki "senne" lafzının dışında başka bir delille anlaşılmaktadır ki, bu da Hz. Peygamber'in onun bu eylemini uygun bulması, onaylamasıdır.

Aynı husus, 14'üncü rakamda geçen Ömer'in (r.a) ellerin dizlerin üstüne konulması ile ilgili sözü yorumlanırken de, 15'inci rakamda geçen Câbir'in (r.a) sözü açıklanırken de söylenecek bir durumdur.

16'ıncı rakamda geçen İbn Abbâs (r.a) hadisi ise, "senne" ya da "sünnet" kelimelerinin anlamının, 'farklı hükümler arz eden farz, vacip, sünnet, mendup, mubah gibi meşrû hususlar' olduğunu açıkça göstermektedir. Hatta, İbn Abbâs'ın (r.a) (16 numaradaki) sözünü Hz. Peygamber'in sün-

⁴² Fe kâne evvele men *senne*'r-rek'ateyni inde'l-katli huve. Buhârî, *Megâzi, Bâbu Ğazveti'r-Recî' ve Ri'l ve Zekvân...* VII, 379.

⁴³ Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, V, 165.

⁴⁴ Kastallânî, *age.*, V, 261.

⁴⁵ Kastallânî, *age.*, VI, 314.

net olarak koyduğu hususları bildiğiyle kayıtlamasına, Rasûlullah'ın, farklı hükümlerle (haram, mekruh vs.) yasakladığı şeyleri bilmesi de girmektedir.

Bütün bu ve benzeri hadislerden açıkça anlaşılıyor ki, buralarda geçen "sünnet" kelimesi 'dinde takip edilen meşru yol' anlamına gelmektedir. Bundan dolayıdır ki, Hâfız İbn Hacer (r.a), *Fethu'l-Bârî* adlı eserinde Enes'in rivayet ettiği ve Hz. Peygamber'in kendilerine 'Kim sünnetimden yüz çevirirse, o benden değildir' dediği üç kişiyle ilgili hadisin peşinden şöyle demiştir: "'Sünnet' kelimesiyle kastedilen şey, farzın mukabili olan sünnet değil, yol ve yöntemdir."⁴⁶

Fethu'l-Bârî'de 'Safa ve Merve'nin Farz Oluşu Babı'nda Hz. Âişe'nin 'Rasûlullah, Safa ve Merve arasında sa'yetmeyi sünnet kılmıştır'⁴⁷ sözünü yorumlarken de şunları söylemiştir: "Şu hususa dikkat edilmesi gerekir: Hz. Âişe'nin 'Rasûlullah Safa ve Merve arasında sa'yetmeyi sünnet kılmıştır' sözü, 'sünnetle (kendi beyanıyla ve uygulamasıyla) farz kıldı' demektir. Burada kastedilen şey, farziyetini yani bu meşru ibadetin farz oluşunu reddetmek değildir. Hz. Âişe'nin *Sahîhu Muslim*'de geçen 'Hayatıma yemin ederim ki, Allah, Safa ve Merve arasında sa'yetmediğiniz sürece hiçbirinizin ne haccını ne de umresini tamamlanmış kabul eder' şeklindeki sözleri de bunu teyit etmektedir."⁴⁸

Buhârî *'Bıyığın Kısaltılması Babı*'nda Ebû Hureyre'den şu merfu hadisi nakleder: 'Fitrat, beştir -ya da beş şey fitrattandır.- Bunlar şunlardır: Sünnet olmak, etek tıraşı, koltuk altının yolunması, tırnakların törpülenmesi (kesilmesi) ve bıyıkların kısaltılması.'⁴⁹ Hâfız İbn Hacer, bu hadisi açıklama sadedinde sünnet olmanın hükümlerini açıklarken şunları söylemektedir:

"Şâfiî ve arkadaşlarının geneli, hadiste zikredilen beş hükümden sadece sünnet olmanın -hem erkekler hem de bayanlar- için farz olduğu görüşündedirler. Şâfiîlerin bir görüşüne göre ise sünnet olmak bayanlar için farz değildir.

Âlimlerin çoğu ve bazı Şafiîler, sünnet olmanın farz olmadığı -yani sünnet olduğu- görüşündedirler. Bunların delillerinden biri de Şeddâd b. Evs'in

⁴⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX, 105 (Bâbu Vucûbi's-Safâ ve'l-Merve).

⁴⁷ Ve kad *senne*'t-tavâfe beynehumâ. 10 numarada geçti.

⁴⁸ İbn Hacer, *age.*, III, 501. *Muslim*'deki rivayet için bkz. IX, 21.

⁴⁹ Buhârî, *Libâs, Bâbu Kassî's-Şârib*, X, 334.

'Sünnet olmak, erkekler için sünnet, bayanlar için de saygınlık ifadesidir.'⁵⁰ şeklindeki merfû hadisidir."

Esasında burada buna herhangi bir delil söz konusu değildir. Çünkü 'sünnet' kelimesi hadiste geçince, bununla farza mukabil gelen hususun kastedilmediği yerleşik bir kabuldür. Ancak burada sünnet olma konusunda erkeklerle bayanların birbirlerinden ayrıştırılması, aralarındaki hükmün farklı olduğunun kastedildiğini göstermektedir.. -Ayrıca Şeddâd'ın hadisi zayıftır-...

Ebû Hureyre'nin 'beş şey fitrattandır. Bunlar şunlardır: Sünnet olmak, etek tıraşı, koltuk altının yolunması, tırnakların törpülenmesi ve bıyıkların kısaltılması' hadisinde geçen 'fitrat' kelimesi yerine bazı tarihlerde 'sünnet' kelimesi geçmektedir.⁵¹ Burada, 'sünnet' kelimesiyle 'farza mukabil gelen sünnet değil, yöntem ve yol' kastedilmektedir. Ebû Hâmid Gazâlî, Mâverdi gibi bilginler bunun kesinlikle bu anlamda olduğunu söylemişler ve şöyle demişlerdir: Bu hadis diğer şu hadis gibidir. "Benim sünnetime ve hulefâ-i râşidînin sünnetine tutunun."⁵²

Hâfız İbn Hacer'in (r.a) "'sünnet' kelimesi hadiste geçince, bununla farza mukabil gelen hususun kastedilmediği yerleşik bir kabuldür." şeklindeki sözleri, açık bir delildir, hatta konuyu apaçık ortaya koyan bir kaide ve normdur. Bu nedenle, ilim taliplerinin, yukarıda "sünnet olmak, erkekler için sünnettir" hadisinin açıklamasında geçtiği üzere, -fıkıh âlimleri gibi, sırf hadiste "sünnet" lafzı geçti diye birşeyin sünnet oluşuna delil getirme hatasına düşmemek için- bu kuralı sürekli olarak zihinde tutmaları gerekir.

Hanefî mezhebimizin büyük imamlarından Merğînânî bahsettiğimiz böyle bir hataya düşmüştür. Hidâye adlı eserinde 'Namazın Nasıl Kılınacağı Babı'nda şöyle demiştir: "Namaz kılan kişi, sağ elini göbek çukuru altında sol elinin üzerine koyar. Çünkü Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: 'Göbek çukuru altında sağ elin sol el üzerine konulması sünnettendir.'⁵³ Bu fil kıyâmın sünnetidir."⁵⁴

⁵⁰ el-Hitânu *sunnetun* li'r-ricâl, mekrumetun li'n-nisâ. Hadis 11 numarada geçti.

⁵¹ Hamsun mine'l-fitra yerine hamsun mine's-sunne geçmektedir.

⁵² İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, X, 340. (Bayanların sünnet olması meselesi için bkz. Halil Abdulkerim Güneç, *el-Mevsûatu'l-fikhiyyetu'l-muyessera*, I, 385-6 ç.n.).

⁵³ İnne mine's-sunneti vad'e'l-yemîni ale'ş-şimâli tahte's-surre.

⁵⁴ Merğînânî, *Hidâye*, I, 201.

İmam Aynî, *Binâye*'de Merğînânî'yi eleştirmiş ve şöyle demiştir: "Bu, Ali b. Ebî Tâlib'in (r.a) sözüdür. Hz. Peygamber'e isnadı sahih değildir."⁵⁵ Aynî, bu sözü Hz. Ali'den Ebû Dâvud⁵⁶, Ahmed b. Hanbel⁵⁷ ve Dârekutnî'nin⁵⁸ rivayet ettiğini de belirtmiş ve isnadındaki zayıflık noktasını açıklamıştır.

Şu halde, Hz. Peygamber'in hadislerinde, sahabe ve tâbiünün sözlerinde geçen 'sünnet' kelimesi, 'fıkıhçıların terminolojisinde belirtildiği şekliyle farz ya da vacibin mukabili değil, aksine dinde izlenen meşru yol/yöntem' anlamına gelmektedir.

Bu bağlamda zikredilmesi gereken hususlardan birisi de sünnete bağlılık konusunda gevşeklikle tanınan çağdaş bazı âlimler ve fakihlik taslayanlara, bir kısım sünnetleri terk ettikleri söylendiğinde, onların "bu bir sünnettir ve terk edilmesi caizdir" demeleridir. Bu kimseler 'sünnet' kelimesinin fıkıh literatüründeki tanımından "terk edilmesi caiz" demek olan olumsuz yönünü ön plana çıkarıp, "izlenmeyi, takip ve taklit edilmeyi gerektiren" demek olan olumlu yönünü bir tarafa atmaktadırlar. Mantıklı müslümana yakışan, bu değildir. İlk dönem müslümanları, şer'an istenen her şeyi -teşvik edilen ya da fazilet türü bir şey de olsa- yaparlardı. Kendilerinden farz veya vacip olarak istenen şeyler ile teşvik edilen ya da mendup olarak yapılması istenenler arasında bir fark gözetmezlerdi.

Şu halde mendup sünnetler, yapılması zorunlu farzların koruyucu kalesi, sünneti işleyen kişinin hasenat ve nurunu artırma kapısı, her işinde Rasûlullah'ın yolunu sevmeye ve takip etmenin göstergesidir. Sünnetlere gösterilen aşırı hırs ve onları taklit etme, en büyük nimetlerden, en güzel sıfatlardan, en iyi Allah'a yaklaşma ve itaat şekillerinden biridir. O zaman ey müslüman kardeşim, buna özen göster.

Şöyle bir olay anlatılır: Alimlerimizden biri, ağır bir hastalığa yakalanır ve Pakistanlı sakallı dindar bir doktor çağırılır. Doktor hastayı muayene eder. Sonra hasta kendine gelir. Hasta âlim, ülkesindeki çoğu âlim gibi sakalsızdır. Bunun üzerine Pakistanlı doktor, bozuk bir Arapça'yla, 'hoca sakal nerede?' der. O da, 'bu bir sünnettir' der, yani, -kendi görüşüne göre- kesilmesi caizdir demek ister. Bu sefer doktor: 'Hoca, ben sünnet, farz

⁵⁵ Aynî, *Binâye*, I, 609 (Hindistan baskısı)

⁵⁶ Ebû Dâvud, Salât, Bâbu Vad'î'l-Yumnâ ale'l-Yusrâ fi's-Salât, rakam: 756.

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I, 110.

⁵⁸ Dârekutnî, I, 286.

bilmem. Bu, Rasûlullah'ın bir sıfatıdır. Bu yüzden biz, onu sevdiğimiz, ona benzemek istediğimiz ve taklit ettiğimiz için böyle yaparız. O bizim için uyulacak güzel örnektir' der. Doktor, güzel yaklaşımıyla bu hususta hocadan daha fakih ve basiretli olduğunu göstermiş olur.

D. 'SÜNEN' ADLI KİTAPLARIN İSİMLERİNDE GEÇEN 'SÜNEN' KELİMESİNİN ANLAMI:

Hız. Peygamber'in hadislerinde geçen 'sünnet' kelimesinin delaleti hakkında yaptığımız bu izahlardan sonra, okuyucuyu 'sünnet' kelimesinin neye delalet ettiğinin yorumuyla çok bağlantılı olan bir konuya, *Sünen* adıyla anılan kitaplara götürmek istiyorum. Şöyle ki;

Burada pek çok delille izah ettiğim anlamdaki nebevî sünnet, İmam Ebu Dâvud, İmam Nesâî, İmam İbn Mâce, İmam Saîd b. Mansûr ve diğerleri gibi hafız fakihlerin telif ettiği kitapların adlarıyla kastedilen sünnettir. Onlar (r.a) kitaplarını "Sünen" şeklinde adlandırırken, uzun uzadıya bahsettiğim ve çerçevesini çizme ve açıklama noktasında çokça delil getirdiğim anlamı kastetmekteydiler.

Buna göre bu "Sünen Kitapları" hem meşru söz, fiil ve onaylamaları, hem de meşru olmayan söz, fiil ve yasaklanmış davranışları açıklayan kitaplardır. Zira 'Sünen Kitapları'nda her türlü şer'î hükümlerin açıklaması bulunmaktadır. Hocalarımızın hocası büyük âlim Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî (ö. 1927), değerli eseri *er-Risâletu'l-mustatrafe*'sinde şöyle demiştir:

"Hadis kitaplarından bir kısmı 'Sünen' diye bilinen kitaplardır. Bunlar, muhaddislerin terminolojisinde, iman, taharet, namaz, zekat... gibi fikhî baplara göre düzenlenmiş ve mevkûf hiçbir hadisin bulunmadığı kitaplardır. Çünkü mevkûf, onların terminolojisinde sünnet olarak değil, hadis olarak adlandırılır."⁵⁹

Adı geçen âlim, 'Bu kitaplarda mevkûf bir şey bulunmaz' derken şunu kastetmiştir: Onlar mevkûf hadisi –yani sahabe sözlerini- bâblarda temel bir unsur olarak düzenli ve sistemli bir şekilde zikretmemişlerdir. Nitekim Ebû Dâvud, Nesâî ve İbn Mâce'nin "*Sünen*"lerindeki genel tablo bu şekildedir. Aksine, mevkûf ve maktû hadisleri –yani tâbiûnun sözlerini- sırası

⁵⁹ Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *er-Risâletu'l-mustatrafe li-beyâni meşhûri kutubi's-sunneti'l-muşerrefe*, s. 32.

gelmişken ve babı tamamlamak amacıyla düzensiz olarak zikretmişlerdir. Mamafih, Saîd b. Mansûr ve Dârimî'nin "*Sünen*"leri, sahabe ve tabiûn sözlerinden oluşan aktarmalarla doludur ve okuyucuya ve de bunlara müracaat edene ne kadar da bol fayda ve yarar sağlamaktadırlar.

Mevkûf ve maktû hadisler, bizzat Hz. Peygamber'den gelen sünnetler olmasalar da, genel olarak, sahabe ya da tâbiûnun Hz. Peygamber'in sözlerinden çıkardıkları sünnetler olmaktadır. Bunlar aynı zamanda -genelde-sünneti açıklayan, yorumlayan sözlerdir. Bu yönüyle de önemli bir konuma sahiptirler. Çünkü bunlar (hadis kitaplarında), Rasûlullah'ın sünnetinin hemen peşinde ya da öncesinde zikredilmektedirler. Örneğin, İmam Buhârî, "*Sahîh*"inde böyle bir yöntem uygulamış, birçok babın başlığında bunları zikretmiş, keza girişlerinde bunlara öncelik vermiştir. Çünkü bunlar konuyu daha da belirginleştirmekte ve pek çok babda konu daha iyi anlaşılacaktır. Aynı durum, Saîd b. Mansûr'un "*Sünen*"inin matbu kısmında da görülmektedir.

E. SÜNENU'D-DÂREKUTNÎ'NİN KONUMU:

Beş Sünen kitabı -*Süneni Ebî Dâvud*, *Süneni'n-Nesâî*, *Süneni İbn Mâce*, *Süneni Saîd b. Mansûr*, *Süneni'd-Dârimî*- ve sünnetin daha önce açıklanan anlamı üzere tasnif edilen benzeri eserlerin herbiri, -konunun daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla- '*İhticac ve Amel İçin Tedvîn Edilen Sünnetler*' (Kitabı)⁶⁰ şeklinde nitelendirilebilir.

Bu beş sünnet kitabını ve benzerlerini 'İhticac Ve Amel İçin Tedvîn Edilen Sünnetler (Kitabı)' şeklinde nitelememin sebebi, yine "Sünen" adıyla anılan fakat amacı ve içeriği "Sünen" kitaplarındaki illetlerin beyanına dayanan, bununla birlikte hiçbir illetin bulunmadığı az sayıda hadisler de içeren tek bir kitabı bu genellemenin dışına çıkarmaya yöneliktir.

Sözü edilen bu kitap, tenkitçi imam, üstad, illetleri bulup ortaya koyan, illet doktoru, illel ilminin üstadı ve sözcüsü, İmam Ebu'l-Hasan ed-Dârekutnî el-Bağdâdî'ye aittir. İmam Dârekutnî, "*Süneni'd-Dârekutnî*" adlı eserini, "Sünen" kitaplarında zikredilen, eleştiri noktaları keza kusurları olmakla birlikte bazı fakihlerin delil olarak kullandıkları ya da illetleri bazı muhaddislere gizli kalmış hadislerin eleştirisini yapmak amacıyla kaleme

⁶⁰ *es-Süneni'l-Mudevvene li'l-İhticâci ve'l-Amel*.

almıştır. İmam Dârekutnî bu zor ve ince sanattaki üstün yeteneğiyle bu hadislerdeki illetleri ortaya koymakta ve durumlarını beyan etmektedir.

Dârekutnî eserini, her sünnet babında en sahih olarak gördüklerini zikreden Ebû Dâvud, Nesâî, İbn Mâce ve benzerlerinin üslubunda yazmış değildir. Eserini, eşsiz şahane çalışması "*İlel*"in üslubunca yazmıştır. Fakat, "*Sünen*"de, bablarla ilgili illetli hadisleri aynı yerde bir araya getirip, bunların illetlerini ve eleştirilen yönlerini açıklamıştır. Bunu yapmasındaki amaçlar şunlardı: a) Bilmeyenlere illetleri göstermek. b) İleti hadislerle amel etmeye engel görmeyenlere illeti göster(ip durumunu belirt)erek ikna olmalarını sağlamak. c) Aynı konuda gelen çelişik veya kendisinden hüküm çıkarılabilecek bir ziyade içeren iki hadisi birbirine kıyaslar ve aralarında tercihde bulunurken râcihi (tercih edilmesi gerekeni) mecrûha (zayıf), selîmi (sağlam olanı) mecrûha (sahihsiz olmaya) öncelikle bu bilgiden yararlanmalarını sağlamak. Allah'ın rahmeti bu eşsiz imama olsun ve Allah, sünnet ve sünnet ilimlerine yaptığı hizmetlerden ötürü onu en iyi şekilde ödüllendirsin.

"*Sünen*" adlı kitabı, her ne kadar şaheser eseri "*İlel*" üslubunda yazılmış olsa da, (yukarıda da değindiğimiz üzere) hadisleri fikhî baplara göre düzenlemesi ve kişinin en kolay bir şekilde istifadesine sunması yönüyle ondan üstünlük arzeder. "*İlel*" ise hadislerin durumu hakkında sorular sorulması ve bunlara cevap verilmesi yöntemiyle yazılmıştır. Bu nedenle de aynı hususlar kitabın içinde farklı yerlere dağılmış, farklı konular ise bir yerde toplanmıştır. Bu sebeple de kitaptan istifade etmek için biraz çaba ve tetkik gerekiyor.

Sünen'd-Dârekutnî, başka eserlerde geçen ve geçmeyen pek çok hadisi ihtiva etmesi yanında, çok sayıda merdûd zayıf ve bolca mevzû hadis de içermektedir. Aynı zamanda, çok sayıda mevkûf, maktû ve mürsel rivayetler ile sahabe ve tâbiûn fetvalarını da hâvidir. Hatta bazı baplarda hiçbir merfû hadis rivâyet etmemiş, sadece mevkûf, maktû ve mürsel rivayetler ile yetinilmiştir. Dikkatlice ve anlayarak inceleyenler, kitabın her babında ya da çoğunda bunu açıkça fark edecek ve kitabın, ma'lûl hadis ve mevkûf, maktû ve mürsel rivayetlerin açıklanması üzerine kurulu olduğunu anlayacaktır.

Dârekutnî, -genellikle- hadisler ile mevkûf, maktû ve mürsel rivayetlerdeki illetleri yani râvîlerin zayıflığını, isnattaki kopukluğu vb. zayıflık

yönlerini açıkladığı gibi bunlardan sahih olanları ya da diğerine tercih edilmesi gerekenleri de belirtmektedir. Bununla birlikte, birçok bapta, içinde metrûk, kezzâb (yalancı), vaddâ' (hadis uyduran) kişilerin bulunduğu birçok hadise karşı sessiz kalmayı tercih etmekte, keza kitabın bazı baplarında geçen zayıf ya da mevzû hadislerin durumunu açıklama yoluna gitmemektedir. Her ne kadar İmam İbnü'l-Cevzî, Nevevî, Zehebî ve Zeylaî gibi âlimler haklı olarak memnuniyetsizliklerini ifade etseler de, muhtemelen Dârekutnî hadislerin durumunu açıklamaya yönelik olarak sadece isnadını zikretmekle yetinmiştir.

Kitap bu özelliğiyle, ıstılahi anlamda "*Sünen*" kitaplarından biri olmaktan veya onlardan biri sayılmaktan çıkmaktadır. Çünkü "*Sünen Kitapları*", -yazarlarının nazarında- amel edilen hadislerin açıklanması için yazılmıştır. Dârekutnî'nin kitabı ise, *Sünen*'lerde geçen hadislerin illet ve kusurlarının ortaya konması amacıyla telif edilmiştir. Dolayısıyla, diğer "*Sünen Kitapları*"yla bu kitabın hem yazılış amaçları hem de yapıları birbirinden son derece farklıdır. Bu nedenle, eserin büyük kısmı göz önünde bulundurulacak ve çoğunluk aza tağlib edilerek Dârekutnî'nin kitabının, "*es-Sünenü'l-Ma'lûle*" (İletli Sünnetler) olarak adlandırılması gerekir.

F. ALİMLERİN, DÂREKUTNÎ'NİN SÜNENİNİ NEDEN YAZDIĞIYLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİ:

Dârekutnî'nin *Sünen*'iyle ilgili belirttiğimiz hususu teyit etmek için burada, büyük hâfız imamların görüşlerini zikredeceğiz.

1. İbnü'l-Ebbâr'ın *el-Mu'cem fî ashâbi Ebî Ali es-Sadeî* adlı eserinde Sadeî şunları söylüyor:

"İbn Yerbû⁶¹, Dârekutnî'nin Sünen'ini ve bu eseri yazmasındaki maksadını sordu." Onun bu eseri yazarkenki amacı, fakihlerin ihtilaflı konulara dair eserlerinde delil getirdikleri hadisleri zikretmek ve illetleri zikredilebilecek olanların bu yönlerini ortaya koymaktır. Bazen Hanefilerin onu Şafî mezhebi lehine taassup göstermeye nispet ettikleri görülür.

Kitap, baplara göre düzenlenmemiştir. Eseri İbn Hayrûn'a okudum. Kırk cüzden oluşuyordu ve büyüklükte Tirmizî'nin kitabına yakındı. İbn

⁶¹ Abdullah b. Ahmed el-İşbilî el-Kurtubî. *Mu'cem*'deki biyografisinde geçtiği gibi h. 522 tarihinde vefat etmiştir. Bkz. İbnü'l-Ebbâr, *el-Mu'cem fî ashâbi Ebî Ali es-Sadeî*, s. 206.

Hayrûn'da Dârekutnî'nin kendi el yazısıyla yazılmış bazı cüzleri bulunuyordu. Kitapta müşkil bir husus ortaya çıktığında hemen bu cüzleri çıkarıyor, bazen nüshalar arasında farklılığa rastlıyordu. (Bendeki) nüshada anlamadığım ve işaretlediğim bazı yerler bulunmaktadır.

Bu kitap, Dâniye'de bana okundu. Eğer benim tercihime bırakılsaydı, hem Dârekutnî'nin hem de başkalarının⁶² "Yazacağın zaman malzemeleri topla, hadis rivâyet edeceğin zaman da iyice araştır." sözlerine uyararak bu kitabı rivâyet etmezdim. Çünkü içindeki hadislerin bir çoğu garibtir.

İbn Hayrûn, Berkânî'nin şöyle dediğini anlatırdı: Allah, Dârekutnî'ye, etrafında bir öğrenci grubu oluşturmayı ihsan etseydi, ondan çok ilim elde ederlerdi."⁶³

2. İmam Hâfız İbn Teymiyye, "er-Redd ale'l-Bekrî"de şöyle demiştir: "Dârekutnî, Sünen'ini, sünnetlere dair garib rivayetleri zikretmek amacıyla tasnif etmiştir. Genel olarak, rivâyet ettiği sünnetlerin durumunu açıklamaktadır. Bu konuyu en iyi bilenlerden biri odur."⁶⁴

3. İbn Teymiyye, el-Fetâvâ'l-kubrâ" adlı meşhur kitabının er-Risâletu't-tis'îniyye (90. Mektup) kısmında da şunları söylemiştir: "Ebu'l-Hasan Dârekutnî, hadiste ileri derecede bir imam olarak bu "Sünen"i, fıkıh alanında garib kabul edilen hadisleri zikretmek ve bunların tariklerini bir araya getirmek için tasnif etmiştir. Doğrusu bu tür hadisler böyle bir çalışmayı gerektirmekteydi. Buhârî ve Muslim'in "Sahih"lerinde ve diğer kitaplarda geçen meşhur hadisler ise böyle bir çalışmaya ihtiyaç hissettirmez."⁶⁵

4. İbn Teymiyye, "Mecmû'u'l-fetâvâ"da da şunları söylemiştir: "Hadis âlimleri, cehrî (sesli olarak) besmele çekme konusunda hiçbir sarîh (açık/net) hadisin olmadığı noktasında hemfikirdirler. Ebû Dâvud, Tirmizî, Nesâî gibi meşhur Sünen yazarları da böyle bir şey rivâyet etmemişlerdir. Besmelenin cehrî okunacağını açıkça ifade eden hadisler, Sa'lebî, Mâverdi gibi tefsîr âlimleri tarafından ya da mevzû ile mevzû olmayanı birbirinden ayıramayan

⁶² İmam Yahya b. Maîn.

⁶³ İbnu'l-Ebbâr, age, s. 79-80. Matbu nüshadaki tahrif edilmiş kısımlar alıntı sırasında düzeltilmiştir.

⁶⁴ İbn Teymiyye, er-Redd ale'l-Bekrî, s. 20.

⁶⁵ İbn Teymiyye, el-Fetâvâ'l-kubrâ, V, 251 (1329 yılı birinci baskısı) ve V, 299 (ikinci baskı). 85. vechide geçmektedir.

hatta Humeyrâ hadisi gibi hadislerle bile delil getiren bazı fakihlerin kitaplarında rivâyet edilen mevzû hadislerde geçmektedir.

Bundan daha da şaşırtıcı olanı, ileri gelen fıkıh âlimlerinden birinin kitabında, Buhârî'ye besmele konusunda bir hadis nispet etmiş olmasıdır. Ancak bu hadis de Buhârî'de yoktur. Hadis alanındaki ilmi bu kadar olan kişilerin, bu konudaki durumları nasıl olur acaba!?

Cehrî besmele çekmenin açıkça ifade edildiği hadisleri (ya yukarıda değindiğim kişiler rivâyet eder) ya da Dârekutnî ve Hatib gibi bu tür hadisleri bir araya getiren kişiler rivâyet eder. Çünkü onlar konuyla ilgili rivâyet edilen hadisleri bir araya getirmişlerdir. Rivâyet ettikleri hadislerin sıhhati kendilerine sorulduğunda, ilimlerinin gerektirdiği şekilde cevap vermişlerdir. Örneğin Dârekutnî Mısır'a gittiğinde, kendisinden, besmelenin cehrî okunmasına dair hadisleri toplaması istenmiş, o da bu işi yapmıştır. Daha sonra kendisine 'bunlar arasında sahih bir şey var mı?' diye sorulunca da şu cevabı vermiştir: 'Hz. Peygamber'den gelenler arasında sahih yoktur. Sahabeden rivâyet ettiklerimin ise bazıları sahih, bir kısmı da zayıftır.'⁶⁶

5. Yine "Mecmû'u'l-fetâvâ"da şunlar geçmektedir: "Bu konuda -yani Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret hususunda- rivâyet edilen, 'Kim beni ve babamın kabrini aynı yıl içinde ziyaret ederse, Allah'ın huzurunda ona cennet için kefil olurum'... -(İbn Teymiyye burada birkaç hadis daha zikreder) gibi hadisler zayıf, hatta mevzudur. Ne "Sahih"lerde, ne meşhur "Sünen"lerde ne de "Müsned"lerde bu tür bir şey rivâyet edilmiştir. Bu tür hadisler çoğunlukla, Dârekutnî'nin kitabına isnat edilmektedir. O ise çalışmasında garib sünnetleri toplamayı hedeflemiştir. Bu nedenle de, bu kitabında başkalarının rivâyet etmediği zayıf ve mevzu hadisleri nakletmektedir. Hadis ilmiyle uğraşanlar, bir hadisin sadece onun kitabına nispet edilmiş olmasının, o hadise itimat etmeyi mübah kılmayacağı görüşünde ittifak etmişlerdir."⁶⁷

6. Hâfız İbn Abdilhâdi el-Hanbelî, es-Sârimu'l-munkî adlı kitabının başlarında şunları söylemiştir: "Dârekutnî kitabında garib sünnetleri bir araya getirmekte ve çokça zayıf ve munker hatta mevzu hadisler rivâyet etmekte,

⁶⁶ İbn Teymiyye, Mecmû'u'l-fetâvâ, XXII, 415.

⁶⁷ İbn Teymiyye, age, XXVII, 165.

bazı yerlerde hadisin illetini, zayıflık ve munker oluş sebebinin açıklamaktadır.⁶⁸

7. Aynı yazar, aynı eserin bir başka yerinde de şunu söylemektedir: "Dârekutnî ve benzerlerinin âdetlerinden biri de, bunu -zayıf ve mevzu hadisi-, bilinsinler diye Sünen'lerinde zikretmeleridir. O ve diğerleri, bu tür zayıf hadislerin zayıflık yönlerini eserlerinde açıklamaktadırlar."⁶⁹

8. Hâfız Zeylaî, "Nasbu'r-râye" adlı çalışmasında şunları söylemiştir: Dârekutnî, Abdullah b. Ziyâd b. Sem'ân > Alâ' b. Abdirrahman > babası > Ebû Hureyre tarikiyle Rasûlullah'tan şu hadisi nakletmiştir: 'Kim bir namaz kılar ve namazında Ummu'l-Kurân'ı (Fatîha'yı) okumazsa, namazı yarım kalmış olur, tamam olmaz...' Bu rivâyet, -bir sika olan- Alâ'dan sadece İbn Sem'ân tarafından rivayet edilmiştir ve ne Kütüb-i Sitte'de ne meşhur musanneflerde ne de bilinen müsnedlerde vardır. Sadece, Dârekutnî'nin garib hadisleri rivâyet ettiği Sünen'inde bulunmaktadır. Ki, kendisi de peşinden şöyle demektedir: "Abdullah b. Ziyâd b. Sem'ân, metrûku'l-hadis (hadisleri bırakılmış) bir kişidir." Dârekutnî aynı hadisi "İlel"inde de zikretmiş⁷⁰ ve uzunca açıklamada bulunmuştur.⁷¹

9. Yine aynı kitapta şunları söylemiştir: "Diğer bir hadis de Nu'mân b. Beşîr'den nakledilmektedir. Bunu Dârekutnî Sünen'inde⁷² Yakub b. Yûsuf b. Ziyâd ed-Dabbî > Ahmed b. Hammâd el-Hemdânî > Fitr b. Halîfe > Ebu'-d-Duhâ > Nu'mân b. Beşîr tarikiyle nakletmiştir. Bu rivayette Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: 'Cibrîl Ka'be'de bana imamlık yaptı ve besmeleyi cehrî okudu.' Bu munker, hatta mevzû bir hadistir. Yakub b. Yûsuf ed-Dabbî bilinen bir şahıs değildir. Birçok "Cerh ve Ta'dîl Kitabı"nda durumunu araştırdım fakat ona dair hiçbir şey bulamadım. Muhtemelen bu hadis, onun uydurmasıdır. Ayrıca Dârekutnî, seneddeki Ahmed b. Hammâd'ı zayıf olarak nitelendirmiştir.

Dârekutnî, Hatîb ve benzeri diğer hâfızların, böylesi bir hadisi rivâyet ettikten sonra sessiz kalmaları çok çirkindir. İbnu'l-Cevzî bu hadisle ilgili

⁶⁸ İbn Abdilhâdî el-Hanbelî, *es-Sârimu'l-munkî*, s. 12 (Kahire, Matbaatu'l-İmâm baskısı), s. 31 (Riyad, Dâru'l-İftâ baskısı).

⁶⁹ İbn Abdilhâdî el-Hanbelî, *age*, s. 37 (Kahire baskısı), s. 67, (Riyad baskısı).

⁷⁰ *İlel*, IX, 17-24, rakam: 1618.

⁷¹ Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, I, 340 (*Mebhasu'l-Cehri bi'l-Besmele*: Besmele'yi Cehrî Okuma Bahsi).

⁷² Dârekutnî, I, 309.

olarak sadece Fitr b. Halîfe'yle ilgili değerlendirme yapmıştır ki, bu da bir kusurdur. Çünkü hadis ona isnat edilseydi hasen olurdu.⁷³

10. Hâfız Zeylaî yine *Nasbu'r-râye*'de İbn Abdilhâdî'nin şu sözünü de nakletmiştir: "Dârekutnî, kitabını, garib, şâz ve illetli hadislerle doldurmuştur. Onun kitabında, başka eserlerde bulunmayan nice hadis yer almaktadır."⁷⁴

11. İmam Bedruddîn Aynî, *Umdetu'l-kârî* adlı eserinde şunları söylemiştir: "Dârekutnî, "Sünen"inde sakîm, ma'lûl, munker, garib ve mevzû hadisler rivâyet etmiştir. 'el-Cehru bi'l-Besmele (Besmeleyi Cehrî Okuma)' adlı kitabında da zayıf hadisler rivâyet etmiş ve bildiği halde bunlarla delil getirmiştir. Hatta bazıları, bu çalışmasıyla ilgili olarak ondan yemin etmesini istemiş, o da, 'bu kitapta sahih hiçbir hadis yoktur' demiştir."⁷⁵

12. İmam Aynî, diğer bir kitabı olan *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*'de de şunları söylemiştir: "Dârekutnî'nin kitabı, zayıf, garib, şâz ve muallel hadislerle doludur. Orada, diğer hadis kitaplarında olmayan nice hadisler vardır."⁷⁶

13. Hocalarımızın hocası büyük âlim Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *er-Risâletu'l-mustatrafe*'de şöyle demiştir: "Dârekutnî, Sünen'inde garib sünnetleri bir araya getirmiş ve çokça zayıf, munker hatta mevzû hadis rivâyeti etmiştir."⁷⁷

14. Hâfız Zehebî, *Sünenü'd-Dârekutnî* hakkında şöyle demiştir: "O, munker rivayetlerin bir araya getirildiği bir kitaptır."⁷⁸

⁷³ Zeylaî, *age*, I, 349 (Besmele'yi Cehrî Okuma Bahsi).

⁷⁴ Zeylaî, *age*, I, 360.

⁷⁵ Aynî, *Umdetu'l-kârî fi şerhi'l-Buhârî*, VI, 12 (Bâbu Vucûbi'l-Kirâeti li'l-İmâm ve'l-Me'mûm fi's-Salavâti Kullihâ).

⁷⁶ Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, I, 628, Hindistan baskısı (*Mebhasu'l-Cehri bi'l-Besmele*'de). Bu eser, Hanefî fıkıh kitaplarından biridir.

⁷⁷ Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *er-Risâletu'l-mustatrafe li-beyâni meşhûri kutubi's-sunneti'l-muşerreffe*, s. 35.

⁷⁸ Munâvî'nin "*Feydu'l-Kadir bi-şerhi'l-Câmi'i's-Sağîr*"inden. (I, 28). İbare tahrif edilerek *mecmeu'l-munkerât* (munker rivayetlerin biraraya getirildiği yer) yerine "*mecmeu'l-haşerât*" (haşerelerin biraraya getirildiği yer) şeklinde yazılmıştır. Munâvî de bu sözü yanlış anlamıştır. Belki de hatası bu tahrif yüzündendir. Zira âlimlerin, İmam Dârekutnî'yi öven sözlerini naklettikten sonra şunları söylemiştir: "*Fakat, Zehebî'nin sözlerinde, Dârekutnî'nin, râviler hususunda gevşek davrandığını gösteren ifadeler buldum. Çünkü bir keresinde şöyle demiştir: Dârekutnî'nin kitabı, haşerâtın bir araya getirildiği yerdir.*" Haşerât kelimesi, daha önce belirttiğimiz gibi munkerât kelimesinden tahrif edilmiştir.

Buraya kadar, büyük hâfız imamların sözlerinden bol bol nakilde bulundum. Çünkü bazı insanlar, *Sünenu'd-Dârekutnî*'nin, diğer dört "Sünen Kitapları" gibi olduğunu, telif, içerik ve yazılış amacı yönüyle aynı üslup ve tarzda yazıldığını, hadislerinin sahih ve hasen olduğunu iddia etmekte ve de bunu bilerek ve inceleyerek söylediklerini çünkü kendilerinin hadislerle ciddi olarak meşgul olduklarını ileri sürmektedirler. Ben de, bu karışıklık ve yanlışlığı ortaya çıkarmak için *Sünenu'd-Dârekutnî*'yi tanıtmak amacıyla bu satırları yazdım.

G. DÂREKUTNÎ'NİN SÜNEN'İNİ DAHA İYİ TANIMAMIZI SAĞLAYACAK EK BİLGİLER:

Yukarıda bütün bu bilgileri verdikten sonra, Riyad Şeria Fakültesi'nde benden ders alan ve yüksek lisans aşamasında bir arada bulunduğumuz zeki ve değerli öğrencilerimden biri olan Prof. Dr. Abdullah b. Dayfillah er-Ruhaylî'nin, 1402 yılında doktora derecesini almak için muhterem ilim adamı Prof. Dr. Mahmud et-Tahhan'ın danışmanlığında hazırlayıp sunduğu ve henüz yayınlanmamış "*el-İmâm ed-Dârekutnî ve kitâbuhu's-Sünen*" adlı tezinden, bu çalışmada üzerinde durduğumuz konuyla ilgili olan ve *Sünenu'd-Dârekutnî*'nin konumunu daha da netleştirecek bazı alıntılar aktarmanın yararlı olacağını düşündüm.

1-Dârekutnî'nin Sünen'inin Özellikleri:

Ruhaylî, tezinin "*Sünen Kitabı'nın Özellikleri*" başlığı altında şöyle diyor: "*Dârekutnî'nin Sünen'i, yayıncının her bab altında verdiği sayıları toplayarak elde ettiğim rakama göre, bazıları merfû, bazıları mevkûf ve maktû olmak üzere yaklaşık 5687 adet hadis içermektedir.*"

Dârekutnî, eserinde bazı hadislerin sahih ve zayıf olma açısından durumlarını açıklamış, bazıları hakkında da sessiz kalmıştır. Sessiz kaldıkları arasında sahih, hasen, zayıf ve mevzû olanlar vardır.

Bana göre Dârekutnî bu eserini büyük ihtimalle, zayıf ve mevzû hadisleri fıkıh baplarına göre bir araya getirmek için telif etmiştir. Kitapta bazı baplar vardır ki bunlarda hiçbir sahih hadis bulunmamaktadır. Bu yönüyle, 'kitapta geçiyor' diye burada nakledilen hadisleri dayanak almak doğru değildir.

Bence, kitabın en önemli özelliklerinden biri de, çok kez sessiz kalıp bir görüş beyan etmese de, hadislerin illetlerini ortaya koymaya, bunların sahihlik ve zayıflık açısından hükmünü açıklamaya, tariklerini bir araya getirmeye, tarikler arasındaki ihtilafları ve lafızlarının farklılıklarını belirtmeye önem vermesidir. Diğer taraftan bu kitap, diğer hadis kitaplarında bulunmayan çok sayıdaki zayıf hadisi içeren tek kitap olma özelliğine de sahiptir."⁷⁹

2-Sünenu'd-Dârekutnî'nin Konusu:

Ruhaylî, tezinin "*Sünenu'd-Dârekutnî'nin Konusu*" başlığı altında şunları söylemiştir: "*Bu kitap, sahih ya da zayıf hadisleri bir araya getirmek için mi yazılmıştır, yoksa ne için yazılmıştır? Kitabın "Sünen" diye adlandırılması akla hemen şunu getirmektedir: Bu eser, bu tür tasniflerde güdülen temel maksat gereği, müellifinin görüşünce Hz. Peygamber'den nakledilen sünnetler içinden delil olanları keza şahid ve mutâbi' olmaya elverişli olanları bir araya getirmeyi amaçlama yönüyle diğer sünenlere benzemektedir.*"

*Hâfız İbn Hacer şunları söylemiştir: "Hadisleri bablara göre tasnif etmekten maksat, delil ya da şahid getirmeye uygun olanları bir araya getirmektir. Oysa Müsned türü hadis çalışmaları, salt bir araya getirme amacına yöneliktir."*⁸⁰

*Kettânî de er-Risâletu'l-mustatrafe'de "Sünen Kitapları" hakkında şunları söylemiştir: Bunlar, muhaddislerin terminolojisinde, iman, taharet, namaz, zekat... gibi fikhî baplara göre düzenlenmiş ve mevkûf hiçbir hadisin bulunmadığı kitaplardır. Çünkü mevkûf, onların terminolojisinde sünnet olarak değil, hadis olarak adlandırılır."*⁸¹

Gerçek şu ki, "*Sünen Kitapları*" için söylenen bu gibi nitelikler, *Sünenu'd-Dârekutnî* için söz konusu değildir. Hatta, yapılan bir incelemeden sonra bu kitabın konusunun yukarıda belirtilen hususlara neredeyse tamamen zıt olduğu sonucu çıkarılabilir. Zira İmam Dârekutnî, İbn Hacer ve Kettânî'nin belirttiği ve hadis âlimlerinin öncesinde ve sonrasında takip ettikleri bu temel kurala ters hareket etmiştir.

⁷⁹ Abdullah b. Dayfullah er-Ruhaylî, *el-İmâm ed-Dârekutnî ve kitâbuhu's-Sünen*, s. 243, 244.

⁸⁰ İbn Hacer, *Ta'cîlu'l-menfa'a*, s. 8.

⁸¹ Kettânî, *er-Risâletu'l-mustatrafe*, s. 32.

Bu şu demektir: Sünenu'd-Dârekutnî'nin içeriğini, bazen bunun dışına çıksa da, zayıf, mevzû, muztarib ve muallel hadislerin fıkıh bablarına göre düzenlenmesi oluşturmaktadır.

"Sünen Kitapları"nın içeriğini ise fıkıh âlimlerinin ihticac etmeleri ve ulaştıkları hükümlere delil getirmeleri için ahkam hadislerinin fıkıh bablarına göre toplanması oluşturmaktadır.

Oysa Sünenu'd-Dârekutnî'nin içeriğini, bazı fıkıh âlimlerinin delil olarak kullandıkları ahkam hadislerinin bir araya getirilmesi, bunların illetlerinin, tariklerindeki ihtilafların, lafız farklılıklarının açıklanması oluşturmaktadır. Bu yönüyle o, fıkıh âlimlerinin ulaştıkları hükümlere delil getirebilecekleri bir kaynak değildir.

Çünkü Dârekutnî bu hadisleri "Sünen" adlı kitabında bir araya getirirken, sanki bazı fıkıh âlimlerine cevap vermeyi ve onların bu gibi hadislerle delil getirmelerinin isabetli olmadığını açıklamayı amaçlamıştır.

Sünenu'd-Dârekutnî için söylenebilecek hakim yapı genel olarak böyledir. Ne var ki, kitapta, Dârekutnî'nin delil getirmek için açtığı bazı bablar da bulunmaktadır. Fakat bu durum kitabı, temel yapısı dışına çıkarmaz, ki bu da zayıf ve mevzu hadislerin bir araya toplanmasıdır.

Sahih ve hasen hadis zikredilmesi ya da bir hadisin sahih ya da hasen olduğu hükmünün verilmesi gibi kitabın amacı dışına çıkan hususlar, kasıtlı olarak değil kendiliğinden ortaya çıkan hususlar olup, bunlar, hadislerdeki illetler vb. konularda yazılan telif eserlerin kendilerini soyutlayamadıkları bir durumdur. Sonuçta bu kitapta da önemsiz oranda delil getirmeye konu olabilecek bu türden hadisler geçmektedir ve sayıları sadece 400 civarındadır.

Diğer taraftan, bir yazar eserini telif ederken önüne bir prensip koyabilir ya da bir yöntem oluşturabilir (çerçeve çizebilir). Fakat, kitabın uzun olması, bazı faktörlerin ya da önceden çizilmiş bu yöntemin genel çerçevesinden alıkoyacak bazı ârizî durumların ortaya çıkması sebebiyle yazar, kendisinin belirlediği prensibi ihlal edebilir ya da çizdiği dairenin dışına çıkabilir.

Genel çerçevesi, fikhî bablara göre zayıf hadisleri nakletmek olup da sonradan babların birinde, (a) -sahih hadisleri zikrederek zayıf hadisleri reddetmek maksadı gibi- sahih hadisleri de nakletmesini gerektirecek bazı etkenlerin ortaya çıkması ya da (b) kendisine, zayıf hadisleri nakletmek ve bunların zayıflığını açıklamak şeklinde bir çerçeve çizdikten sonra, zayıflığını ortaya

koyabilmek için hadisin müteaddid tariklerini ve şahidlerini zikretmeyi gerektirebilecek bir ya da daha fazla faktörün ortaya çıkması bu duruma iki örnek olarak verilebilir.

Bazı âlimler, Sünenu'd-Dârekutnî'nin telif edilmesindeki maksadın, delil olarak kullanılmayacak hadislerin bir araya getirilmesi olduğunu belirtmişlerdir. Bunlardan biri İbn Teymiyye'dir. O, "Kim hacceder de beni ziyaret etmezse, bana zulmetmiş olur" türü hadisler üzerine yorumlar yaparken şöyle demektedir: Bu hadisler zayıf, hatta mevzudur. Ne "Sahih"lerde, ne meşhur "Sünen"lerde ne de "Müsned"lerde bu tür bir şey rivâyet edilmiştir. Bu tür hadisler çoğunlukla, Dârekutnî'nin kitabına isnat edilmektedir. O ise çalışmasında garib sünnetleri toplamayı hedeflemiştir. Bu nedenle de, kitabında başkalarının rivâyet etmediği zayıf ve mevzu hadisleri rivâyet nakletmektedir. Hadis ilmiyle uğraşanlar, bir hadisin sadece onun kitabına nispet edilmiş olmasının, o hadise itimat etmeyi mübah kılmayacağı görüşünde ittifak etmişlerdir.⁸²

3-Sünenu'd-Dârekutnî ve Diğer Sünenler Arasındaki Farklar:

Ruhaylî, tezinin, "Sünenu'd-Dârekutnî ile Diğer Sünen Kitapları Arasındaki Farklar" başlığı altında ise şunları belirtmektedir: "Dârekutnî'nin 'Sünen'i, diğer Sünen'lerle aynı ismi taşımakla birlikte, içerik olarak birbirlerinden farklıdır. Sünenu'd-Dârekutnî'yi diğer Sünen'lerle karşılaştırdıktan sonra, şu farklılıklara sahip olduğunu gördüm:

a) Diğer Sünen'lerin tersine, genel olarak zayıf, garib ve vâhî hadisleri zikretmektedir.

b) Diğer Sünen'lerin aksine, çok sayıda fetvâ türü mevkûf ve maktû sözler içermektedir. Örneğin, dört ciltlik eserinin sadece birinci cildinde aktarılan 226 hadisten 167'si mevkûf, 24'ü maktû, 35'i de mürsel hadistir.

c) Sünenu Ebî Dâvud, Sünenu'n-Nesâî, Sünenu İbn Mâce gibi Sünen kitaplarının hilafına, içinde geçen hadislerle şer'î hükümlere delil getirilmesi için telif edilmiş değildir.

Bu sebeple, Sünenu'd-Dârekutnî'de zayıf ve mevzû hadislerin bulunması itibarını zedelemes. Hatta, bu durum, muhakkik âlimlere göre değerini

⁸² İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, XXVII, 165. Ruhaylî'nin mezkur tezinden yaptığım bu alıntı s. 249-251'de geçmektedir.

artıran bir sebeptir. Çünkü diğer Sünen Kitapları delil teşkil etmesi maksadıyla yazılmıştır. Bundan dolayıdır ki, bu kitaplardan birinde, zayıf ve asılsız hadislerin bulunması değerini düşürmektedir. Nitekim muhakkik alimler nezdinde, Sünenu İbn Mâce'nin değeri diğer Sünen kitaplarına oranla düşüktür.

d) Naklettiği hadislerin çokluğu, kendisini diğer kitaplardan ayıran bir başka özelliğidir. Sayıca, Sünenu'n-Nesâî dışındaki diğer dört Sünen'in her birinden daha fazla hadis içermektedir. Sünenu'n-Nesâî'deki hadis sayısı yaklaşık olarak 5720 iken, Sünenu'd-Dârekutnî'de yaklaşık olarak 5687 hadis bulunmaktadır. Sünenu Ebû Dâvud, 5274 hadis içerirken, Sünenu İbn Mâce'deki hadis sayısı 4341'dir.⁸³

4-Sünenu'd-Dârekutnî Hakkında Yazılan Eserler:

Abdullah b. Dayfillah er-Ruhaylî, tezinde "Sünenu'd-Dârekutnî Hakkında Yazılan Eserler Üzerine" adıyla bir başlık açmış ve orada bu eserlerin bir kısmından bahsetmiştir. Hadis âlimi Hâfız Ebu Muhammed Abdullah b. Yahyâ el-Gassânî el-Cezâirî ed-Dimaşkî'nin (ö. 682) *Tahrîcu'l-ehâdisi's-diâf fi Süneni'd-Dârekutnî* adlı kitabından ise özel olarak söz etmiştir. Orada şunları söylemiştir:

"Bu, yazarı tarafından Sünenu'd-Dârekutnî'de geçen zayıf hadislerin zikredildiği ve genellikle her hadisi zikrettikten sonra zayıflık yönlerinin açıklandığı bir kitap olup, zayıf olarak gösterilen hadislerin toplamı yaklaşık olarak 870'e ulaşmaktadır."⁸⁴

⁸³ Ruhaylî, el-İmam ed-Dârekutnî ve kitâbuhu's-Sünen, s. 258-259.

⁸⁴ Şahsen gördüğüm ve "Sünen" kitabıyla karşılaştırdığım *Tahrîc*'in el yazma nüshasında Cezâirî, *Sünen* III/211'den IV/200'e geçmekte, sonra *Sünen*'in dördüncü cildinin 220'inci sayfasına kadar devam etmekte, ardından da -varak 49/b'de olduğu gibi- *Sünen* III/216'daki *Kitâbu'n-Nikâh* bölümüne geri dönerek oradan bir hadis zikretmekte, ardından da *Kitâbu'n-Nikâh* başlığını atmaktadır.

(Bu kitapçığın yazarı) Abdulfettah der ki: Eşref b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm'in yayına hazırladığı bu eser, 1411 yılında Beyrut'ta 380 sayfadan oluşan tek cilt halinde Dâru Âlemi'l-Kutub (Riyad) tarafından bastırılmıştır. Kitapta geçen zayıf hadislerin sayısı 749'dur. Burada zikredilen rakamla daha önce geçen sayı arasında 121 hadislik bir eksiklik vardır. Bu büyük bir fark olarak görünmekte ve ayrı inceleme ve araştırmayı gerektirmektedir.

Cezâirî'nin zikrettiği hadislerin zayıflık sebebi, bazen Dârekutnî'nin "Sünen"de aynı yerde ya da "Sünen" dışında başka yerlerde söylediği sözlerdir. Bazen de Cezâirî'nin kendi kanaatiyle zayıf buldukları olabilmektedir."⁸⁵

5-Dârekutnî'nin Sünen'inde İzlediği Yöntem ve Hadislerinin Düzeyi:

Ruhaylî, 'İmam Dârekutnî'nin Sünen'inde İzlediği Yöntem ve Hadislerinin Düzeyi' başlığı altında şunları söylemektedir: İmam Dârekutnî'nin, Sünen'ini yazmadaki amacı, delil olarak getirilen hasen ve sahih sünnetleri bir araya getirmek değildi ve bu yapısı bazı imamlar tarafından iyi bilinmektedir. Bunu açıkça ifade edenlerden biri de İbn Abdilhâdî'dir. O, Sünenu'd-Dârekutnî'de geçen bir hadisi zayıf olarak değerlendirirken şunları söylemektedir:

"Nasıl mı? Bir kere bu, munker, isnadı zayıf, tariki vâhî bir hadistir. Bu gibi hadisler delil getirilmeye uygun değildir. Ne meşhûr hâfızlardan biri bunu sahih görmüş, ne de muhakkik imamlardan biri dayanak olarak almıştır. Aksine bu hadisi rivâyet edenler, 'kitabında' garib sünnetleri bir araya getiren ve çokça zayıf ve munker, hatta mevzû hadisler rivâyet eden, bazı yerlerde hadisin illetini, zayıflık ve munker oluşu sebebini açıklayan Dârekutnî gibilerdir."⁸⁶

Dârekutnî'nin "Sünen"i, -zaman zaman delil getirilen hadisleri de nakletmekle birlikte- genelde, delil olarak getirilemez durumda olan sünnetleri bir araya getirmek için telif edildiğinden dolayı, İmam Dârekutnî bu eserinde üç şeye önem vermiştir: a) Hadislerdeki illetler, b) Fıkıh, c) Cerh ve ta'dil açısından râvilerin değerlendirilmesi.

Sünenu'd-Dârekutnî'ye hadislerin illetlerini ortaya koyması açısından baktığımızda, "İlelu'l-Hadis" kitaplarına çok benzediğini görürüz. Hatta bu kitabı, Dârekutnî'nin İlel'i, İbnu'l-Medîni'nin İlel'i, İbn Ebî Hâtim'in İlel'i gibi "İlel Kitapları" arasında zikreden kişiyi şahsen ben yadırgamam. Bu, desteksiz bir iddia gibi görünebilir fakat delillerini şöylece sıralayabilirim:

⁸⁵ Ruhaylî, *age*, s. 260.

⁸⁶ İbn Abdilhâdî el-Hanbelî, *es-Sârimu'l-munkî*, s. 12 (Kahire, Matbaatu'l-İmam baskısı), s. 31 (Riyad, Dâru'l-İftâ baskısı).

a) İlel kitaplarına has özelliklerin birçoğu bu kitapta da bulunmaktadır. Bu özellikler, kitabın neredeyse her sayfasında göze çarpacak kadar yer etmiştir. Bu özelliklerden birkaçını zikredecek olursak:

aa) Şubrume hadisi vb. hadislerde olduğu üzere, bazen tariklerinin çokluğuyla hadisi güçlendirmek amacıyla varyantlarını zikrettiği olsa bile, tek bir hadisin birden çok tarikini bir araya getirmesi.

ab) Hadislerdeki irsal, inkitâ', mevku'f oluş vb. zayıflık illetini açıklaması.

ac) Gerektiğinde bu tarikleri birbiriyle karşılaştırması.

b) İletlerini izah ettiği ya da zayıflığını açıkladığı hadislerin oranına bakığımızda illetli ve zayıf hadislerin, sahih ya da hasen olduğuna hükmettiği hadislere göre çok daha fazla olduğu ortaya çıkacaktır. Öyle ki insan, yazarının bu kitabı yazmadaki temel maksadının ahkam hadislerinin illetlerini bab bab ortaya koymak olduğunda tereddüt etmez. Zaman zaman, zayıflığını açıklamak için zayıf hadisle çelişen sahih hadisler zikretmek gibi şu ya da bu sebeple bu maksadın dışına çıksa da kitaba hakim olan genel tablo budur. Dârekutnî'nin adı geçen kitabını yazmadaki asıl maksadı, yukarıda bahsettiğimiz hususlar olmasa, onu, "Sünen" adı altında her babta, sahih hadisleri bir araya getirmek yerine böylesi amel edilemez durumdaki zayıf ve vâhî hadisleri toplamaya ne gibi bir şey sevketmiş olabilir ki? Hem de Allah'ın kitabı Kuran'dan sonra en sahih kitaplar olan Buhârî ve Muslim'in "Sahih"lerinde geçen hadislerin eleştirisini yapan da bizzat o iken!!

c) Bazı bablara bakıldığında, Dârekutnî'nin böyle bir babı ve bu babda zikrettiği hadisleri sadece illetlerini belirtmek için açtığı fark edilecektir. İşte örnekleri:

Dârekutnî, Sünen'de 'Namaz'da Kahkahayla Gülmeye Dair Hadisler ve Bunların İletleri' adıyla bir bab açmış, orada ilgili hadisleri vermiş ve illetlerini yaklaşık olarak 16 sayfada açıklamıştır.⁸⁷ Yine Sünen'inde 'Hz. Peygamber'den Nakledilen 'Kulaklar Başa Dahildir' Hadisleri' adıyla bir başka bab açmış ve 10 küsur sayfada konuyla ilgili hadisleri zikredip illetlerini ortaya koymuştur. Orada, zikrettiği ilk hadis hakkında şunları söylemiştir: "Bu bir vehimdir ve ne bu ne de bundan sonra zikredilecek olanlar sahih olamaz.

Bunların illetlerini açıkladım."⁸⁸ Bu bapta, kendine göre sahih olabilecek hiçbir hadis zikretmemiştir.⁸⁹

6-Dârekutnî'nin Sünen'indeki Sahih ve Hasen Hadisler ile Dârekutnî'nin Hakkında Sükut Ettiği Hadisler:

Ruhaylî 'Sünen'deki Sahih ve Hasen Hadisler Konusu ile Dârekutnî'nin Durumları Hakkında Sessiz Kaldığı Hadislerin Durumu Hakkında Buraya Kadar Yaptığım İncelemeden Çıkardığım Sonuç ve Mülâhazaların Özeti" başlığı altında da değerlendirmelerde bulunmaktadır. Tespitlerini özetle şöyle verebilirim:

"a) Dârekutnî'nin zayıflığına hükmettiği hadislerin toplamı yaklaşık olarak 520'dir.

b) Dârekutnî'nin sükut ettiği yani hakkında hüküm beyan etmediği zayıf hadis sayısı toplamı yaklaşık 380'dir.

c) Dârekutnî'nin sahih ya da hasen ya da senedinin sahih olduğuna hükmettiği hadislerin toplamı 188'dir.

d) el-Gassânî el-Cezâirî'nin zayıf olarak kabul ettiği hadislerin toplamı yaklaşık 870'dir.

e) el-Gassânî'nin zikretmediği -Dârekutnî zayıf olduğunu belirtsin ya da belirtmesin- zayıf hadislerin toplamı yaklaşık olarak 383'dir.

f) Dârekutnî hiçbir sahih hadis zikretmediği baplar açmıştır. 'Sünen'inin sadece birinci cildinde böylesi bapların sayısı yaklaşık olarak 34'e ulaşmaktadır.

g) Dârekutnî geneli zayıf hadislerden oluşan bazı baplar açmış, bu zayıf hadislerin zayıflığını belirtmiş ama geri kalanlar konusunda sessiz kalmıştır. Örneğin 'Hz. Peygamber'in 'Her kim imamla namaz kılsa, imamın okuması, onun okuması sayılır' Hadisi ve Bu Hadisteki Rivâyet Farklılıkları Babı' bunlardan biridir.⁹⁰ Burada yaklaşık olarak 33 hadis zikretmekte ve bunlardan yaklaşık olarak 24 tanesini zayıf kabul etmektedir. Yine 'Abdesti Bozan Hususlar ile Dokunma ve Öpme Konusunda Nakledilen Rivâyetler Babı' da

⁸⁷ Dârekutnî, I, 116.

⁸⁸ Dârekutnî, I, 97.

⁸⁹ Ruhaylî, el-İmam ed-Dârekutnî ve kitâbuhu's-Sünen, s. 273, 275.

⁹⁰ Dârekutnî, I, 323.

böyledir.⁹¹ Bu bapta 46 hadis zikretmiştir. Bunların 30'dan fazlası zayıftır. Diğerleri ise ayrı bir çalışmayı gerektirmektedir. Bunlar arasında sahih olanlar da vardır.

h) Açtığı bazı baplarda hiçbir zayıf hadis bulunmamaktadır. Örneğin, 'Cünüp Olan Uyumak, Yemek Yemek veya Bir Şey İçmek İsterse Nasıl Hareket Edecek? Babı' buna bir örnektir.⁹² Burada 3 tane sahih hadis zikretmiştir. 'Su (Gusül), Sudan (Meninin İnzal Olmasıyla) Gerekir' Hadisinin Neshi Babı' da böyledir.⁹³ Burada 2 hadis zikretmiştir. Biri sahih, diğeri zayıftır fakat o da şâhid'dir. Zikrettiği üç hadisi de sahih olan 'Oturarak Uyumanın Abdesti Bozmaması ile İlgili Rivâyetler Babı'⁹⁴ ile yine zikrettiği üç hadisi de sahih olan 'Teşehhüd ve İki Secde Arasında Nasıl Oturulacağı Babı' da böyledir.⁹⁵

i) Dârekutnî'nin Sünen'de hadislerinin bırakılması gerektiğini belirttiği metruk kişilerin rivâyet ettikleri hadislerin sayısı yaklaşık olarak 231 iken Dârekutnî bunlardan sadece 99 hadiste bu kimselerin bırakılması gerektiğini belirtmiş, bu kimselerin rivâyet ettiği 132 hadiste ise bu kişilerin bırakılması gerektiği hususunda sessiz kalmıştır.

j) Bu sonuçların bazıları, hadislerin tahriç ve incelenmesinden sonra ortaya çıkan neticeler değildir, üstten bakışla yapılan bir gözlemin sonuçlarıdır.

k) Bir grup sahih hadis zikretmiş ve bunların durumu hakkında da sessizliğini korumuştur.

l) Sünen'de geçen Kütüb-i Sitte veya Sahîhayn veyahut da Buharî ve Muslim'den sadece birinin rivâyet ettiği hadislerin toplamı 293 olup, bunların çoğunun sıhhati hakkında sessizliğini korumuştur.

"Sünen"de kendileri ya da senedleri hakkında sahih ya da hasen hükmünü verdiği hadislerin sayısı da 174'tür.

Sonuç: Bu inceleme çerçevesinde bende iyice pekişti ki, Dârekutnî, Sünenu'd-Dârekutnî adlı eserini -her ne kadar delil olacak durumda olan hadisler zikretmiş olsa da- kesinlikle, delil olan sünnetleri bir araya getirmek amacıyla yazmamıştır. Dârekutnî'nin bu eserini -'Sünenu'd-Dârekutnî'nin

Konusu' başlığı altında da geçtiği üzere- büyük bir ihtimalle delil olarak getirilemeyen zayıf ve mevzû hadisleri bir araya getirmek için yazdığı kamı-sındayım. Çünkü kitabı defalarca incelememin bir sonucu olarak orada geçen zayıf ve asılsız hadislerin toplamının -net olarak değil ama- yaklaşık olarak 4700'e ulaştığı ortaya çıkmıştır. Bu da, Zeyla'î ve İbn Teymiyye gibi bazı imamlardan aktardığım bilgileri desteklemektedir. Dârekutnî'nin hakkında sükut ettiği hadislere gelince, bunlar arasında sahih de, zayıf da, mevzu da vardır. Doğruya ulaştıran Allah'tır.⁹⁶

Uzun ve kapsamlı bir şekilde zikrettiğim bu bilgilerle, Sünenu'd-Dârekutnî'nin tanıtımı gerçekleşmiş olmaktadır. Başarı Allah'tandır.

Allah'a verdikleri nimetlerinden ve tevfikinden dolayı hamd olsun. Efendimiz ve Peygamberimiz Muhammed'e, onun ailesine, arkadaşlarına da salât-u selâm olsun.

⁹¹ Dârekutnî, I, 133.

⁹² Dârekutnî, I, 125.

⁹³ Dârekutnî, I, 126.

⁹⁴ Dârekutnî, I, 130.

⁹⁵ Dârekutnî, I, 349.

⁹⁶ Ruhaylî, age, s. 295-297, 310.

XII/XVIII. Asır Hint Alkıtası'nda Hadis-Fıkıh Merkezli Tartışma Konuları –Tettevî'nin *Zebbü zübâbâti'd-Dirâsât*'ı Çerçevesinde–

Mehmet ÖZŞENEL*–Erdinç AHATLI**

Giriş

Hicri XII., miladi XVIII. asırda Hint Alkıtası ictihad, taklid, sünnete bağlılık, edille-i şer'iyeye gibi konular çerçevesinde canlı tartışmalara sahne olmuştur. Bu tartışmaların canlanmasında şüphesiz Şah Veliyyullah ed-Dehlevî'nin (ö.1176/1762) başlattığı hadis merkezli ihya hareketinin önemli katkısı bulunmaktadır. Onun, temel hadis kaynaklarını okuma ve okutma konusundaki gayretleri sonucunda, mezhep görüşleriyle hadislerin teâruzu konusu bölgede önemli bir problem haline gelmiştir. Bu dönemde Şah Veliyyullah'tan da istifade eden Muhammed Mu'in es-Sindî'nin (ö.1161/1748) *Dirâsâtü'l-lebîb fi'l-üsveti'l-haseneti bi'l-habîb* adlı eseri hadis, fıkıh ve usûlle ilgili bu problemleri gündeme getiren en önemli eserlerden biridir.

Muhammed Mu'in, oniki dirâse halinde kaleme aldığı eserinde genel olarak Hz. Peygamber'e (s.a.) ittibayı savunmakta, bunun için mezhepleri devreden çıkarıp doğrudan ictihad yapmayı önermekte, fakat bir taraftan da Zâhirîler gibi kıyası reddetmektedir. Bu arada zaman zaman Hanefî mezhebine ve onun imamı Ebû Hanîfe'ye bağlı olduğunu söylemeyi de ihmal etmemektedir. Öte yandan müellif açık Şîî eğilimler de göstermektedir. Nitekim icmâ olarak sadece Ehl-i beyt ve oniki imamın icmâmını nazar-ı itibara almakta, bunun yanı sıra Medine ehlinin amelini de savunmaktadır. Eserinde bu görüşleri ileri sürerken, zaman zaman mezhep imamları, ictihadları ve bağluları hakkında da çelişkili iddia ve ithamlarda bulunduğu, onlara bazı yanlış bilgiler isnad ettiği ya da bazı konuları saptırdığı görül-

mektedir. Bu bakımdan Muhammed Mu'in'in, Zâhirîler'den Şîa'ya varan tamamen zıt karakterli ekollerin görüşlerinden izler taşıdığı söylenebilir. Muhammed Mu'in'in bu eseri Muhammed Abdürreşid en-Nu'mânî'nin tahkikiyle 1957 yılında Karaçi'de yayımlanmıştır.¹ *Dirâsâtü'l-lebîb* muasırları ve daha sonra gelen ulemâ arasında tartışmalara yol açmış ve onun görüşlerini tenkit etmek için çeşitli reddiyeler kaleme alınmıştır.

Bu reddiyelerden biri de Sindli âlim Abdüllatif et-Tettevî'nin (ö.1189/1775) *Zebbu zübâbâti'd-Dirâsât ani'l-mezâhibi'l-erbaati'l-mütenâsibât* adlı eseridir. Tettevî reddiyesinde, Muhammed Mu'in'in iddia ve ithamlarını, mezhepler ve ictihad konularındaki görüşlerini detaylı bir şekilde cevaplandırmaya ve düştüğü çelişkileri göstermeye çalışmıştır. Eserinde Muhammed Mu'in'i mu'teriz (muâırız) olarak isimlendiren Tettevî, onun iddia ve itirazlarını “kavluhu...”, “kültü...” üslûbunda teker teker ele alarak daha çok cedelci bir yöntem takip etmiş, bu sebeple çok sık tekrara düşmüştür. Tettevî'nin bu eseri yaklaşık binaltıyüz sayfa tutan iki cilt halinde 1959-1961 yılları arasında Lecnetü İhyâi'l-Edebî's-Sindî tarafından Karaçi'de yayımlanmıştır. Kitabın sonuna, eser hakkında Haremeyn ulemâsının müellife gönderdiği mektubun metni eklenmiştir. Eser Muhammed Abdürreşid en-Nu'mânî'nin ta'lik ve tahkikleriyle daha da muhteva kazanmış olup, muhakkik tarafından her iki cildin sonuna da ayrıntılı konu fihristi, (sadece ikinci cildin sonunda) ta'liklerin fihristi, âyet ve hadislerin fihristi, kitap, şahıs ve yer isimleri indeksi ilave edilmiştir. Muhakkik ayrıca fihristlerden sonra müellif Abdüllatif et-Tettevî'nin kısa hal tercümesini ve müellifin muasırı Muhammed Şefî' es-Sindî'nin eser hakkındaki takrizini vermektedir².

Bu haliyle eser, başta fıkıh, fıkıh usûlü, hadis ve hadis usûlü olmak üzere tefsir, kelam, tasavvuf, mezhepler tarihi ve İslâm tarihi gibi ilim dallarıyla ilgili, muâırız tarafından ortaya atılan bazı meselelerin münakaşasını ihtiva etmektedir. XII./XVIII. asırda Hind Yarımadası'nda yaşanan bu tartışma-

¹ Muhammed Mu'in es-Sindî'nin hayatı ve eserleri hakkında bk. Muhammed Abdürreşid en-Nu'mânî, “Kelime ani'd-Dirâsât ve müellifihâ eş-Şeyh Muhammed Mu'in”, Karaçi, 1957 (*Dirâsât*'ın sonunda muhakkikin ilavesi); Muhammed Hâşim et-Tettevî, *Bezlü'l-kuvve fi havâdisi sinî'n-nübüvve*, thk. Emir Ahmed el-Abbâsî, Haydarâbâd (Sind), 1966, s. 52-54 (muhakkik el-Abbâsî'nin mukaddimesi); Mehmet Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, İstanbul, 1992, s. 57 (basılmamış yüksek lisans tezi).

² Abdüllatif et-Tettevî'nin hayatı hakkında ayrıca bk. Muhammed Hâşim et-Tettevî, *Bezlü'l-kuvve*, s. 40-41 (muhakkik el-Abbâsî'nin mukaddimesi).

* Yrd.Doç.Dr. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi

** Yrd.Doç.Dr. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi

lar hala güncelliğini korumaktadır. Bu bakımdan hem o dönemdeki hadis merkezli tartışmaları yansıtan, hem de günümüzdeki problemlere ışık tutan Abdülatif et-Tettevî'nin bu detaylı reddiyesinin muhteva olarak tanıtım ve tahlilinin yapılması uygun görülmüştür. Metinde Muhammed Mu'în için "muâriz", Abdülatif et-Tettevî için "müellif" ifadesi kullanılmıştır. Zorunlu olmadıkça muâriz ya da müellifin görüşlerine müdahalede bulunulmamıştır. Metin içinde köşeli parantezle verilen kısımlar muhakkik Nu'mânî'ye aittir.³

Muhammed Mu'în'in Görüşlerinin Genel Tasvir ve Tahlili

Müellif Abdülatif Tettevî reddiyesinin mukaddimesinde daha ziyade *Dirâsât* yazarı Muhammed Mu'în'in görüşleri hakkında genel bir bilgi vermekte ve bunların kısa eleştirisini yapmaktadır. Burada verdiği bilgiler muarızın Şii eğilimleri bulunduğunu göstermektedir. Şeriat ahkâmı konusunda söylediği sözlerde ve yaptığı işlerde bu eğilim son derece belirgindir. Bunun en açık delili, Muhammed Mu'în'in *Mevâhibü seyyidi'l-beşer* adlı eserinde yazdıklarıdır. O, burada İmam Buhârî'nin de *Sahîh*'ine bazı hadislerini aldığı Mervân b. Hakem'i tekfir ve tefsik etmiştir. Ona göre hadisler, Şîa'nın gerçek halife kabul ettiği Ehl-i beytten oniki imam sayesinde günümüze ulaşmış ve varlığını korumuştur. Hz. Fâtıma ve bu oniki imam peygamberler gibi mâsum ve Rasulullah'ın vasîsidirler. Hz. Peygamber'in yanısıra oniki imam ve Hz. Fâtıma'nın dışında hiç kimseye salât ü selâm getirmek câiz değildir. Rasûlüllâh'ın diğer kızları da bu hükme dahildir.⁴

Muhammed Mu'în, *el-Hucetü'l-celiyye fi reddi men kata'a bi'l-efdaliyye* adlı risalesinde Ali'nin (r.a.) diğer üç halifeden üstün olduğuna hükmedip, bunların Hz. Ali'ye efdaliyyetine dair kat'î mantûk nass bir tarafa zannî delil bile bulunmadığını ileri sürmüştür. Buna mukabil Hz. Ali hakkındaki "Benim katımda Musa'nın yanındaki Hârûn konumunda olmak istemez misin?" hadisinin kesin olduğunu ve Ali'nin diğer üç halifeye üstünlüğünü belirttiğini söyler. Buna ilaveten Muhammed Mu'în, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i Ali'ye üstün tutmayan veya Hz. Ali'yi bu ikisinden üstün tutan kimselerin bid'atçılıkla suçlanmasını çok cüretkâr bulur. Çünkü, ona göre

³ Yazıya konu edilen *Zebbu zübâbât* adlı reddiyesinin 1. cildi Erdinç Ahatlı, 2. cildi Mehmet Özşenel tarafından özetlenip tahlil edilmiştir. Giriş ve düzenleme M. Özşenel'e aittir.

⁴ *Zeb*, I, 2

Hz. Ali'nin Şeyhayn'a üstünlüğü, uzlet ehli pek çok evliyanın görüşüdür.⁵ Binaenaleyh, bid'at hükmünü verenler Ehl-i beyt'e hıyanet etmektedirler. Zira Zeynelâbidin Zeyd b. Ali ve etbâi, dedesi Hz. Ali'yi, Ebû Bekir ve Ömer'e tafdil etmektedirler. Yukarıdaki iddia onların da bid'at işlediği anlamına gelir.⁶

Muhammed Mu'în *el-Hucetü'l-celiyye*'de, kendisini bid'atle itham edenleri şöyle eleştirir: Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed bir tarafa İbnü'l-Hümâm ve Müzenî gibi, bu görüşü bid'at sayan ehl-i sünnet âlimlerinden biri tarafından Hz. Ali'nin efdaliyyetine dair bir hüküm ileri sürülseydi, hemen onlara bu ithamı yapmaktan el etek çekerler ve çeşitli izahlarla meseleyi çözüme kavuşturmaya çalışırlardı. Ehl-i beytin imamları tabi oldukları bu âlimlerden daha mı hakir ki onlara bu ithamı yapmaktan çekinmezler?⁷

Muhammed Mu'în *Kurratu'l-'ayn* adlı eserinde, siyah ağıt elbiseleri giyerek Hz. Hüseyin'e taziyede bulunmanın mübah olduğunu söyler. Ona göre taziyenin câiz olmadığı görüşünü savunanların delilleri bâtıldır. Ayrıca Kerbela toprağına secde edilmesi övülmüştür. Eğer Rasûlüllâh (s.a.) Kerbela olayı cereyan ettiği zaman sağ olsaydı, o gün siyah elbiselerle yas tutarak ağıt yakmayı sünnet edinirdi. *Dirâsât* müellifi takiyye yapmanın da iyi olduğunu savunur. Çünkü Ca'fer Sâdık "Takiyye, benim ve atalarımın dinidir" demiştir.⁸

Onun Şii eğilimlerini gösteren hususlardan birisi de bir risalesinde, peygamberlerin miras bırakamayacaklarına dair hadisi reddetmesidir. Hz. Fâtıma'nın Rasûlüllâh'ın malına varis olduğunu iddia eder. Başka bir risalesinde bütün ehl-i sünnet âlimlerinin icmâmının hilafına, Ebû Tâlib'in müslüman olduğunu söyler.⁹

Dirâsât adlı eserinde, Hz. Muâviye ve onun peşinden gidenlerden hadis alınamayacağını ileri sürer. Çünkü, onlar hilâfeti Hz. Hasan'a teslim etmemekle âsî olmuşlardır. Sahâbenin yarısından fazlası bu durumdadır. Kişinin dört mezhebden birini iltizam etmesi onu Rasulüllâh'a tabi olmaktan

⁵ *Zeb*, I, 2

⁶ *Zeb*, I, 2

⁷ *Zeb*, I, 3

⁸ *Zeb*, I, 4

⁹ *Zeb*, I, 4

çıkarrır. Gerçek icmâ oniki imamın icmâdır. Oniki imamdan birisinin görüşü, diğerlerinin de görüşüdür. Sahih hadislerle imamların ameli çatıştığında imamların ameli tercih edilir. Sahâbenin veya ilk üç halîfenin ameline uymak için imamların amelini terketmek haramdır. Çünkü peygamberler gibi, imamlar da ictihad sonucu meydana gelebilecek hatadan masumdurlar. Muhammed Mu'ın daha başka risalelerinde ruhların tenasühünü savunmuştur. Ayrıca yine bu risalelerde açıkça Şîî görüşler ileri sürmüş ve fiili olarak da bunları tatbik etmiştir. Fakat takiyye yaparak şîîliğini her tarafta izhar etmemiştir. Bunları, etkisi altına aldığı ve kendisini taklid eden kimselerin yanında açıklamıştır.¹⁰

Muhammed Mu'ın taraftarlarına aşıladığı etkiyle müctehid olarak kendisini taklid etmenin vâcib olduğunu ileri sürmüş ve bu etkinin altında kalan yandaşları onun muhaliflerini cebbar ve inatçı diye isimlendirmişlerdir. Burada Abdüllatif et-Tettevî, Muhammed Mu'ın'ın Şîî görüşlerini yansıtan bazı şiirlerinden örnekler vermektedir.¹¹ O, şiirlerinde genellikle “teslîm” mahlasını kullanmıştır.¹²

Daha sonra Abdullatif et-Tettevî, *Dirâsât* sahibinin bazı Şîî kavil ve uygulamalarından örnekler verir. Meselâ Muhammed Mu'ın'e göre kişi, abdest alırken mest giymeksizin ayağını ister yıkar, ister mesheder. Her ikisi de müstehabdır. Kendisi de ömrü boyunca mest üzerine mesh etmemiştir. Yine ona göre Fedek arazisi Hz. Fâtıma'nın hakkıydı. Hz. Ebû Bekir ve diğerleri Fedek'i vermemekle hata etmişlerdir. Onun emir ve rızasıyla kadınlar, her sene Muharrem ayının ilk on günü evinde toplanırlardı. Yüzlerine kara çalıp siyah yas elbiseleri giyerek vâveylâ ile dua ederler ve bu arada yüzlerini tırnaklar, yakalarını yırtarlar, bağrırlarını döverler, saç ve başlarını yolarlardı. Muhammed Mu'ın kadın ve erkeklerin o günlerde hayvânî yağ, süt ve et yemelerini yasaklar, yatakta uyumalarını da menederdi. Ayrıca medreseleri tatil eder ve ders vermezdi. Kendisiyle birlikte bütün bu bid'atları işleyen taraftarları, bunları Ehl-i beyt sevgisi ve iyi niyetle işlediklerini sanırlardı. Fakat o, ömrü boyunca Ehl-i beytin ve akrabalarının haklarını gasbetmiş, zâlim hakimlerin ipine sarılarak Ehl-i

beytin mallarına el koymuştur. Üstüne üstlük, hakimlere rüşvet vererek de kendini temize çıkartmıştır.¹³

Muâırızın çelişkili görüşlerinden biri de, muharrem ayının onuncu günü konusunda ortaya çıkmaktadır. Bütün gücüyle *Sahîhayn* hadislerinin üstünlüğünü savunan muâırız, on muharremde işlenen yas, feryat, siyah giyinmek gibi birçok bid'atleri tecviz etmesinde ve Ehl-i beytle ilgili birçok görüşünde sadece *Sahîhayn*'a değil bütün Ehl-i sünnet'e ters düşmüştür.¹⁴

Muhammed Mu'ın Tette şehrine geldiği zaman sahâbe ve tabiün döneminde olmadığı gerekçesiyle Cuma ve bayram hutbelerinde sahâbenin büyüklerinin isimlerinin anılmasını yasaklamıştır. Zâlim hükümdarlara yaltaklanarak karşılarında rükû seviyesinden daha aşağıda eğilir ve selef-i sâlihîne küfredenlerle aşırı Râfîzî olsalar bile birlikte otururdu. Muhammed Mu'ın'ın sahâbeden bazılarına karşı tutumu çok sertti. Hz. Muâviye'ye küfredenlerin muâheze edilemeyeceğini, aksine küfredeni muâheze etmeye kalkanın hesaba çekilmesi gerektiğini savunurdu. Yine Yezid ve İbn Ziyâd gibilere lanet etmenin farz olduğunu ve onlara lanet etmeyenlere lanet etmenin câiz olduğunu söyler.¹⁵ *Dirâsât* müellifinin günlük yaşamında da düşük birisi olduğu kaydedilir. Meselâ kendisini düğün yemeğine davet edenlere müzik âletleri eşliğinde kadın şarkıcı getirmelerini şart koşardı. Hayatı boyunca faizli borç para almıştı. Buna ilaveten sıhhat şartları gerçekleşmeden selem akdiyle alış-veriş yapmıştı. Bütün bu düşünce ve uygulamalarıyla o, bölgesindeki âlimlerden büyük tepki alınca, mezhebinin esas olan takiyye yoluna gitmiştir. Bundan sonra görüşlerini sinsice aşlamaya gayret etmiştir. İşte onun yazmış olduğu *Dirâsâtü'l-lebîb* adlı eser, masum fikirler arasına sinsice yerleştiği bid'at görüşleri işleyen bir kitaptır.¹⁶

Dirâsât sahibi Ehl-i beyti, Hz. Peygamber'in kemal derecesine ulaşmış vasîleri saymakla hata etmiştir. Bu konuda delil ve burhan yoktur. Ayrıca Hz. Hasan başta olmak üzere Ehl-i beytten hiç kimse bu iddiada bulunmamıştır.¹⁷

¹⁰ *Zeb*, I, 5

¹¹ Bk. *Zeb*, I, 5-6

¹² *Zeb*, I, 7

¹³ *Zeb*, I, 8-9.

¹⁴ *Zeb*, II, 420-424.

¹⁵ *Zeb*, I, 9

¹⁶ *Zeb*, I, 10-11

¹⁷ *Zeb*, I, 14

Muhammed Mu'in kendisinden ders aldığı şeyhlerini, hocalarını, hatta bütün Hind âlimlerini cahillikle ve hadis bilmemekle suçlamaktadır. Bu, Şah Veliyyullah gibi büyük muhaddisler yetiştiren bu bölgeye açık bir iftiradır.¹⁸ Onun dediği gibi âlimler, hadisleri bir kenara bırakıp kendi mezhep imamlarının rivâyetleriyle amel etmemişlerdir. İnsanlar hakkında hüsn-i zan edilmesi gerektiğini belirterek Kur'an'ın naslarına ve hadise muhalefet eden, dahası Firavun'un müslüman olduğu hükmünü verip onun cennete ilk girenlerden olacağı ve orada ebedi kalacağını söyleyen İbn Arabî'yi eleştiren İbn Hacer, Sehâvî, Suyûtî ve Ali el-Kârî'yi kınayarak İbn Arabî'yi selim kalbin kabul etmeyeceği çirkin tevillerle temize çıkarmaya çalışmak, bununla da yetinmeyip dört mezhep imamının şahsına ve görüşlerine saldırıda bulunmak hüsn-i zanna yakışır bir davranış değildir.¹⁹ Hind ulemâsını mezhep imamlarını taklid etmekle suçlamak da isabetli değildir. Bu ulemâ ve mezhep imamları, peygamberliğin tevhid sırrına vakıf ve bu zevki tatmış kimselerdir. Bununla birlikte Hind ulemâsına gelinceye kadar zâhir ve bâtın ilmüne vakıf binlerce âlim mezhep imamlarını taklid etmişlerdir.²⁰

Müellif Abdullatif et-Tettevî'nin, eserinin başında *Dirâsât* sahibine yönelttiği genel eleştiriler yirmi sayfa tutmaktadır. Bundan sonra müellif, Muhammed Mu'in'in *Dirâsâtü'l-lebib*'de takib ettiği metoda uyararak esere yaptığı eleştirileri ed-Dirâsetü'l-ûlâ, ed-Dirâsetü's-sâniye şeklinde sırayla ele almaktadır. Biz burada muhtevayı ortak başlıklar altında tahlil etmeye çalışacağız.

Tenkid Konusu Yapılan Belli Başlı Konular

I-Usûle Dair Meseleler

A-Hadis Usulü

1-Sahih Hadisle Mezhep Görüşünün Çelişmesi

Müellifin tenkide konu ettiği en önemli konuların başında sahih hadisle mezhep görüşünün çatışması gelmektedir. Müellifin iddiasına göre *Dirâsât* sahibinin, bölgesindeki bir âlimi sahih hadisi bırakıp mezhep görüşüyle amel etti diyerek suçlaması şüphe veya inkardan kaynaklanan kesin bir

yalandır. Yalan çok çirkin bir şeydir. Alim ve fakihlere isnad edilen yalan daha çirkindir. Özellikle Muhammed Mu'in'in yalan isnad ettiği kimse, kendisine hadis ilimlerini öğreten zat olursa, çirkinliğin şiddeti bir kat daha artmaktadır. Onun hocasından, "birisi" diye bahsetmesi saygısızlıktır. Ümmet üzerinde hadisin hakkı olduğu gibi, ehl-i hadisin de hakkı vardır.²¹

Muhammed Mu'in'in sahih hadis karşısında mezhep görüşüyle amel ettiği iddiasıyla itham ettiği âlimin telakkisi şudur: Sahih hadisle mezhep görüşü teâruz ettiği zaman bakılır; eğer mezhep görüşüne şehâdet eden başka sahih hadis veya diğer delillerle desteklenen hasen hadis varsa o takdirde mezhep görüşü amelden düşmez. Şayet mezhep görüşünü destekleyen yukarıdaki gibi bir şâhid yoksa ve bu görüşü verâ sahibi, hadis ilimlerini kuşatmış, hadislerin çoğunu bilen bir âlim söylüyorsa, tam bir araştırmayla mezhep görüşünün çok değerli kitaplarda olduğu tesbit edilse bile, o terkedilir. Her ne kadar bazıları, mezhep görüşünün sahih hadise tercih edilmesi usûlcüler, fakihler ve müctehid muhaddisler arasında cereyan eden bir kaç mesele için söz konusudur, diğer genel konularda böyle bir teâruz yoktur dese de, bu sonucu değiştirmez.²² Çünkü Rasûlüllâh'ın dışındakilerden sâdır olan herhangi bir hüküm Muhammedî mîzana arz edilir ve onunla tartılır. Buna uygun düşerse kabul, değilse reddedilir. Binaenaleyh, yukarıdaki sıfatları haiz âlimin sahih hadislere muhalif bir görüş ileri sürmesi pek güçtür. Dolayısıyla sahih hadisle teâruz eder gibi görünen mezhep görüşleri başka bir sahih hadis veya sahih li-gayrihî derecesine çıkarılmış hasen hadisle desteklenmiş olanlardır. Sırf reyin sahih hadise tercihi düşünülemez.²³ Buna göre, mezhep görüşüyle amel edenleri mücerret rey ile amel ediyor diyerek itham etmek son derece yanlıştır. Çünkü mezhep görüşü sahih hadislerden çıkarılmış bir hükümdür.²⁴

Muâriz ayrıca yedinci dirâsede mezhep imamının görüşüyle sahih hadisin çatışması durumunda mezhep imamının görüşünü terketmenin vacip olduğunu belirtmektedir. Müellif bu itiraza müctehid imamların hadis terketme sebeplerini ortaya koyarak cevap verir.²⁵ İbnü'l-Hümâm *et-Tahrir*'de, şârihleri İbn Emîrî'l-Hâc ve Muhammed Emin şerhlerinde ve

¹⁸ *Zeb*, I, 16

¹⁹ *Zeb*, I, 17

²⁰ *Zeb*, I, 18-19

²¹ *Zeb*, I, 20

²² *Zeb*, I, 20

²³ *Zeb*, I, 21

²⁴ *Zeb*, I, 22.

²⁵ Hadise bağlı ihtilaf sebepleri hakkında bk. *Zeb*, II, 53 (dipnot).

diğer ulemâ eserlerinde tasrih etmişlerdir ki selef, mechûlü'l-hal ve'l-ayn bir râvînin hadisini reddetmişse ve bu hadis kıyasa da aykırı ise o hadisle amel etmek câiz değildir. Çünkü selef sahih bir hadisi reddetmekle itham olunamaz. Eğer bir hadisin reddinde ittifak etmişlerse bu, o hadisin rivâyetinde bir töhmetin bulunduğu gösterir. Buna münker adını verirler. Fâtıma binti Kays hadisi gibi ki o Hz. Peygamber'in kendisine mesken ve nafaka tayin etmediğini rivâyet etmiştir. Bu hadis *Sahîh-i Müslim*'de ve diğerlerinde mevcuttur. Fakat Hz. Ömer bunu reddetmiştir. Yine İbnü'l-Hümâm ve şârihlerinin belirttiklerine göre, dört halîfenin bir hadisle amel etmiş olmaları bir tercih sebebidir. Nitekim Abdullah b. Sâlim el-Basrî, *Buhârî Şerhi*'nde, Zürkânî de *Muvatta Şerhi*'nde İmam Mâlik'in şöyle dediğini naklederler: "Hz. Peygamber'den iki müteâriz hadis gelir de Ebû Bekir ve Ömer'in bunlardan biriyle amel edip diğerini terkettikleri sabit olursa, bu, o ikisinin amel ettiklerinin doğru olduğunu gösterir". Ebû Dâvud es-Sicistânî de iki hadis teâruz ettiğinde ashâbın amelini bakılacağını söylemiştir. Yine *et-Tahrîr* şârihlerinin belirttiklerine göre İmam Mâlik nezdinde, ister kat'î olsun ister zannî, Medine ehlinin icmâi haber-i vâhid ve kıyasa takdim olunur. Medine ehlinin hadise muhalif icmâi sanki o hadiste gizli bir illetin bulunduğu gösterir. Aksi takdirde hiç kimsenin sahih ve Hz. Peygamber'den sabit bir hadise muhalefet etmesi câiz değildir. [Nitekim İbn Abdilber *Câmi'u beyani'l-ilm* adlı eserinde bu konuda şunları söylemiştir: "Hiçbir âlimin bir nesih veya icmâ yahut amel edilmesi vacip bir tatbikat ya da senedinde bir ta'n iddiası olmaksızın Hz. Peygamber'den sabit olan bir hadisi reddetmeye hak ve imkânı yoktur. Böyle bir dayanağı olmaksızın hadisi reddeden kimse, imam olmak şöyle dursun, adâletten bile düşer ve ona fisk günahı ilişir"]. Şu halde bir hadis, hadis münekkittleri tarafından sahih veya hasen olduğuna hükmedilmiş olsa, hatta *Sahîhayn*'da ya da birinde bulunsa bile, bazen selefin onu reddetmiş olması sebebiyle veya Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in ya da sahâbenin zâhiren ona muhalif bir hadisle amel etmiş olmalarından dolayı terk edilebilir.²⁶ Ancak muta-savvıfların herhangi bir konudaki ameli o konunun helal veya haramlığını tesbit etmez.²⁷

²⁶ *Zeb*, II, 48-57.

²⁷ *Zeb*, I, 384

Muâriz onikinci dirâsenin başlarında, mezhebini ancak sahih hadise muhalif olduğu zaman terkettiğini söylemektedir. Ancak Hanefi mezhebinde sahih hadise herhangi bir muhalefet sözkonusu değildir. Varsa, bu da ancak muâriz veya nâsîh başka bir hadisten dolaydır. Tercihe gelince iki taraftan birini seçmek rey yani ictihada taalluk eden bir husustur. [Nitekim Şa'rânî'nin *Mîzan*'da naklettiğine göre Ebû Hanîfe bir hadisi tercih ettiği zaman tercih sebebini açıklamıştır. Bu da ya muhalifin hadisindeki râvînin zaafının sabit olması-ki Buhârî ve Müslim'in bile kimi râvîlerinin zaafi tasrih olunmuştur-, ya kendi râvîlerinin daha sika olması, ya kıyasların desteklemesi, ya fakih sahâbenin amelini desteklemesi, ya da muhalifin hadisinin matluba delâleti olmayıp, tevile muhtemil bulunması gibi sebeplerden dolaydır. Diğer taraftan İbn Teymiyye'nin *Minhac*'da belirttiği gibi, insanlar Mâlik, Şâfiî, Ahmed ve diğerlerinin görüşlerini alırken, bu imam-lar sadece görüşlerini Hz. Peygamber'in görüşlerine dayandırdıkları için almaktadırlar, yoksa kendi görüşleri olduğu için değil. Çünkü bunlar Hz. Peygamber'in hadisini en iyi bilenler ve ona en çok tâbi olanlardır. Onu bilmek ve ona tâbi olmak konusunda en çok gayret sarfedenlerdir. Yoksa insanlar bunlara ne diye hürmet etsinlerdi?... Bununla birlikte Ehl-i sünnet onların görüşlerini masum saymamış, ihtilaf ettiklerinde bunu Allah'a ve Rasûl'üne havale etmişlerdir].²⁸

Muârizın, sahih hadise aykırı olduğu için terkettiği mezhep görüşüne verdiği örnek, farz namazdan sonra oturmanın miktarıyla ilgili hadistir. Halbuki Hanefiler'in farzdan sonra kısa oturma konusunda yeterli sahih delilleri vardır. Müslim, Tirmizî ve İbn Mâce'nin Hz. Âişe'den naklettiği hadise göre, Hz. Peygamber farzdan sonra ancak "Allahümme ente's-Selâm..." diyecek kadar otururdu. Tirmizî bu hadis için "hasen sahih" demiştir. Buna mukabil, Ebû Dâvud'un Berâ²⁹ ve Ebû Ramse'den naklettiği hadis, esasen bu hadise muâraza bile edemez. Çünkü bizzat muârizın ikrar ettiği fakat burada unuttuğu kaideye göre, *Sahîhayn*'ın veya birinin hadisini diğerlerine tercih etmek vaciptir. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in farzdan sonra diğer bazı duaları okuduğu yolundaki rivâyetler sünnet sonrasına hamledilebilir. Çünkü sünnetler de farzın levâzımâtındandır. Ya da farzın

²⁸ *Zeb*, II, 441-445

²⁹ Nu'mânî, dipnotta Berâ hadisini Müslim'in de rivâyet ettiğini kaydetmektedir. Bk. *Zeb*, II, 455

ardından olması da mümkündür. Çünkü Hz. Âişe hadisi tahdidî değil, takribîdir. Diğer bir ihtimal Ebû Dâvud hadisinin teheccüde mahmul olmasıdır ki, ondaki birçok husus gündüz namazına uymaz. Yine diğer bir ihtimal, onun farzdan sonra uzun oturup, dualar okuduğuna dair rivâyetlerin, peşinden sünnet bulunmayan namazlara mahmül olmasıdır. Ayrıca farzdan sonra uzun oturmama fiili Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer gibi ashap-tan da menkuldür. Bütün bunlardan dolayı Hanefî mezhebinde “Allahümme...” miktarından fazla oturmak mekruh sayılmıştır. Ancak bu da tahrimî değil, tenzihî bir mekruhtur. Şu halde görüldüğü gibi Hanefî mezhebi bu konuda hadise muhalefet etmiş değil, aksine kuvvetli delillere sahip olup, sünnete muvafık kalmıştır.³⁰

2-Mürsel Hadisin Hücciyeti ve Teâruz Meseleleri

Hanefî mezhebine göre mürsel hadis, başka bir müsned veya mürsel rivâyetle desteklenirse bile hüccettir. Eğer mürsel hadis bu ikisinden biriyle desteklenirse o zaman herkese göre delildir. Hadisçilere göre sika bir râvînin yaptığı ziyade makbuldür.³¹ Hasan Basrî'nin mürsel rivâyetleri muhaddislerce sahih kabul edilmiştir.³²

Hadislerin teâruzu durumunda “Haram ile helal birleştiğinde haram helale galebe çalar” hadisini esas alan Hanefiler herhangi bir engel olmadığı sürece helali, harama takdim etmemişlerdir.³³ Mütearız iki hadisten mutlaka birinin diğerini neshettiği görüşü yanlıştır. Zira cem ve tercih gibi iki hadisi uzlaştırma yolları vardır. Kesin naslar karşısında akli bir tarafa bırakmanın lüzumunu kimse inkar etmemektedir. Fakat diğer meselelerde akli ve reyî kullanmamak mümkün değildir. Allah (c.c) Kur'ân'da insana tedebbür ve tefekkür etmesini emretmektedir.³⁴ Sahâbe gerektiğinde Kur'ân'ın bazı âyetlerini tevil etmiştir. Daha sonra gelen imamlar da aynı yolu takib etmiştir. Onlar, karine olmaksızın hakikatı bırakıp mecaza

meyletmemişlerdir.³⁵ “Yakîn, şek ile zâil olmaz” kaidesi bütünüyle değil, çoğu konular için geçerlidir. Bazan bunun tersi olabilir.³⁶

Haber-i vâhidi delil olarak Kur'ân'ın zâhir nassı terkedilemez.³⁷ Kişinin mutlaka dört mezhepten birisini iltizam etmesi gerekir. Çünkü Rasûlullâh (s.a) “Benî İsrail'in ihtilaf ettikleri gibi benim hakkımda ihtilaf etmeyin” buyurmuştur. Herkesin kendi başına hareket etmesi başıbozukluk doğurur.³⁸

3-Zayıf Hadisle Amel

Muâriz Muhammed Muîn es-Sindi'nin diğer önemli iddialarından biri zayıf hadisle amel konusundadır. Bu çerçevede o, Ebû Hanîfe'nin zayıf hadisi kıyasa tercih ettiğini iddia eder. Herşeyden önce, onun ve ashâbının zayıf hadisi kıyasa tercih ettikleri iddiası İbn Hazm'a ait olup, onun bir ifratından ibarettir. Çünkü ahkâm konusunda hüccet olan sahih ve hasen hadislerdir. Ebû Hanîfe gibi bir imamın ahkâm konusunda zayıf hadisle ihticac etmesi mümkün değildir. [İbn Hazm'ın nakli doğru olsa bile, bu zayıftan maksat hasen veya ümmetin kabulü karşılığında zayıf hadisi gibi zaafı kaldırılabilir olan bir zayıftır]. Zayıf hadisle amel konusuna gelince zayıf hadis ancak fezail babında delil olabilir. Bu konuda Nevevî, Sehâvî, İbn Hacer el-Heytemî ve Ali el-Kârî'den nakiller mevcuttur. Heytemî bu konuda ittifak hatta icmâ bulunduğunu söylemektedir. Özetle, muteber rivâyetlere aykırı olmadığı, ahkâm veya akaidle ilgili bulunmadığı müddetçe fezail, terğib-terhib, vaaz, kıssa, zühd, mekârim-i ahlâk, menâkıb gibi konularda zayıf hadisle amel edilir. Nitekim İmam Ahmed'den de bu görüş menkuldür. Hârizmî'nin, namazda kahkaha ve cin gecesî hadislerinin zaafına bakarak Ebû Hanîfe'nin zayıf hadisle ahkâm konusunda amel ettiğini söylemesi ise hata olup bir zandan ibarettir. Çünkü bu iki hadisin zaafı ona göredir, Ebû Hanîfe'ye sahih tariklerden gelmiş veya sahih rivâyetlerle desteklenmiş olabilir. Nitekim kahkaha hadisi sekiz sahâbeden muttasıl

³⁰ Zeb, II, 454-468.

³¹ Zeb, I, 302

³² Zeb, I, 253

³³ Zeb, I, 312

³⁴ Zeb, I, 321

³⁵ Zeb, I, 328

³⁶ Zeb, I, 342

³⁷ Zeb, I, 342

³⁸ Zeb, I, 367

merfu, altı tarikten de mürsel merfu olarak rivâyet edilmiştir. İbn Mes'ud'un cin gecesi hadisi de sünenlerde ve diğer kitaplarda mevcuttur.³⁹

4-Ebû Dâvud'un Bir Rivayet Hakkında Sükutu

Ebû Dâvud'un *Sünen*'de rivâyet ettiği bir hadis için sükût etmesi, o hadisin sübûtuna delâlet eder.⁴⁰

5-Râvînin Fakih Olması Şartı

Diğer önemli bir tartışma konusu râvîde fakih olma şartının aranıp aranmaması ile ilgilidir. Muarız râvînin fakih olmasının tahammül ve sıdk açısından önemi olmadığını savunur. Müellif, Hanefiler'in râvîde aradıkları şartlardan ve tercih sebeplerinden olan fıkıh, yani ichtihadı savunarak bunun gerekçesini şöyle açıklar: Fakih olan râvî neyin câiz ve neyin gayr-i câiz olduğunu iyi bilir. Dolayısıyla zâhiri üzere hamledilmesi câiz olmayan bir rivâyet duyduğunda onu araştırır, mukaddimelerini ve vürud sebebini soruşturur, böylece problemi ortadan kaldıran inceliklere vakıf olur. Avam yani müctehid olmayan râvî ise böyle değildir. Fakih olan râvînin rivâyetini tercih görüşü İmam Ebû Hanîfe'den sarîh olarak nakledilmiştir. Eğer durum muarızın dediği gibi olsaydı, Hulefâ-i Râşidînin rivâyetini en düşük bir bedevinin rivâyetine tercih etme imkânı kalmazdı. Halbuki dört halîfenin veya herhangi birinin fıkihtaki yani ichtihadtaki mevkilerinden ötürü tercihe şayan oldukları açıktır. Nitekim İmam Mâlik'in teâruz durumunda Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in ameline mutabık hadisi tercih ettiği yukarıda geçmişti. Ebû Hureyre'nin naklettiği musarrât hadisinin terkedilmesine gelince, bu Ebû Hureyre'nin fakih veya hafız olmamasından değil, bilakis naklettiği hadisin zâhiren nass ve icmâya aykırı düşmesindedir. Ebû Hureyre'ye unutma arız olması bazılarınca kabul edildiyse de, bu bir ayıp teşkil etmez. Çünkü tebliğ konusu olmayan hususlarda peygamberlere de unutmanın arız olabileceği kabul edilmiştir. Kaldı ki, Ebû Hureyre unutmama konusunda Hz. Peygamber'in duasını almıştır. Bu hadisi de bu duadan önce işitmiş olabilir. Râvînin fakih olması şartı konusunda *Tahkîk* ve *Keşf* müellifinin ifadeleri şöyledir: “Fakih râvî ile rivâyetle maruf râvî

³⁹ *Zeb*, II, 429-434

⁴⁰ *Zeb*, I, 209

arasındaki fark sadedinde serdedilen şu görüş sonradan ortaya çıkmış bir görüştür: ‘Birincinin haberi kıyasa mutlak olarak takdim olunur. İkincinin rivâyeti iki kıyastan birine muvafık olduğunda yine kıyasa tercih olunur. Haber bütün kıyaslara aykırı olunca kıyas habere takdim edilir’. Hakikat ise herhangi bir tafsile gitmeksizin mutlak olarak haber-i vâhidin kıyasa tercih edilmesidir”.⁴¹

6-Hadisın Kur'an'a Arzı

Müellif Tettevî, hadisin Kur'an'a arzını, hadisin kabulü için gereken bir şart değil, tearuz durumunda gündeme gelen bir metot olarak görmektedir. Hadisin bizatihi kendisini, hadis olduğu için kitaba veya başka bir şeye arz etmeye ihtiyaç yoktur. Fakat muâraza veya benzeri durumlarda hadis zan ifade eden haber-i âhaddan ise, zannî sünnetin Kur'an'ın önüne geçmesi veya onu takyid ve tahsis etmesini önlemek için zannî sünnet Kur'an'a arz edilir. Tabi bu durum muâraza ve benzeri durumlarda geçerlidir.⁴² Hiç bir müctehid, fazıl veya akıllı, “hadisin delil olabilmesi onu müctehidin almasına bağlıdır, eğer müctehid bu hadisi almazsa o delil olarak kullanılamaz” dememiştir.⁴³

7-Sahâbe Bahisleri

a-Sahâbenin Adaleti

Sahâbenin tamamı âdildir. Bu yüzden senedde sahâbenin mübhem olması kendisinden rivâyet edilen hadisi gayr-i mutemed kılmaz.⁴⁴ Kişinin müdellis olmayan çağdaşı bir râvîyle bir kere karşılaşmış olması, onun bu râvîden an'ane ile yaptığı rivâyetinin kabulü için yeterlidir.⁴⁵

b-Sahâbe Arasında Soy Bakımından Denklik

Muhammed Mu'in *İkâzu'l-vesenân* adlı eserde ilk üç halîfe ile Hz. Abbas ve oğullarını, Hz. Ali ve oğullarına denk (küfüv) görmemiştir. Halbuki, bu

⁴¹ *Zeb*, II, 400-404

⁴² *Zeb*, I, 176

⁴³ *Zeb*, I, 178

⁴⁴ *Zeb*, I, 251

⁴⁵ *Zeb*, I, 253

konuda Hanefiler; Kureyş birbirinin dengidir, hükmünü vermişlerdir.⁴⁶ Yine onun Muâviye b. Ebû Süfyân ve Ubâde b. es-Sâmit'i hadis karşıtı olarak göstermesi iftiradır. Bu iki sahâbî fakih ve müctehiddirler.⁴⁷ Sahâbe Rasûlüllâh'ın (s.a) veya O'nun halifelerinin yanında makamın gerektirdiği şekilde konuşmaktan çekinmemişlerdir. Özellikle Hz. Ömer'in herhangi bir konuda görüşünü açıklaması ve Hâtib b. Ebî Beltea olayı bunun en güzel örneklerindedir.⁴⁸

c-Sahâbeye Sövme

Daha önce geçtiği gibi Muhammed Mu'in Hz. Muâviye başta olmak üzere pek çok sahâbîye dil uzatmaktadır. Halbuki, Ehl-i hak ve'd-dinin hepsi sahâbeyi hayırla yadette konusunda ittifak etmişlerdir.⁴⁹

Sahâbeye küfretmek konusunda Kâdî 'Iyâd şunları söylemiştir: "Kim Rasûlüllâh'ın ashâbına sövüp onlar dalâlet ve küfür içindeydiler derse, o öldürülür. Sahâbenin dışında âlimlere sövenler ise, şiddetli bir şekilde cezalandırılır."⁵⁰

Dirâsât sahibi, Allâme İbn Teymiyye'ye, Şî Râfizilere karşı yazdığı kitaplardan dolayı ağzına geleni söylemiş ve küfürler savurmuştur.⁵¹

d-Sahâbînin Kendi Rivâyetine Aykırı Davranması

Sahâbînin kendi rivâyetine aykırı hareket etmesine gelince, bu Hanefiler'e göre neshe delâlet eder. Nitekim başı her kaldırış ve indirışte elleri kaldırma (raf-ı yedeyn) hadisini nakleden İbn Ömer, iftitah tekbiri dışında elleri kaldırmanın sabit olmadığını ifade eden İbn Mes'ud rivâyetinin daha müteahhir olduğunu öğrendiğinde, kendi hadisi ile ameli terketmiştir. Şu halde Hanefiler, sahâbe kavli veya ameli olan "eser"den dolayı, merfu hadisi terketmekle suçlanamazlar. İbnü'l-Hümâm ve şârihlerinin kayıtlarına nazaran müteahhir iki delilin kuvvetçe eşit olmaları şart değildir. Teâruz durumunda müteahhir olan bilinirse neshe gidilir. Bilinemezse imkân

⁴⁶ *Zeb*, I, 194

⁴⁷ *Zeb*, I, 195

⁴⁸ *Zeb*, I, 200

⁴⁹ *Zeb*, I, 241

⁵⁰ *Zeb*, I, 475

⁵¹ *Zeb*, I, 476

dahilinde ve usûlünce tercih yapılır. Tercih de mümkün olmazsa imkân ölçüsünde cem yapılır. Cemin tercihten önce geldiği görüşü de söylendiyse de Hanefiler'den istikra ile sabit olan sıralama yukarıdaki gibidir.⁵²

e-Sahâbeyi Taklidin Hükmü

Sahâbeyi taklidin hükmüne gelince, İbnü'l-Hümâm ve şârihlerinin naklettiğine göre avâmın, sahâbenin müctehidlerini taklid etmeleri men edilmiştir. Bilakis onlara düşen, sahâbeden sonra gelip, derinlemesine araştırma yapan, fıkıh baplarını koyan, bölüm ve meselelerini tafsil eden, kitapları tedvin eden müctehid imamları taklid etmektir. Çünkü bunlar meseleleri açıklamışlar ve bir tertibe sokmuşlardır. Sahâbe ise buna itina göstermemişlerdir. Ebû Hanîfe'den de sahâbeyi taklidin hükmü konusunda iki görüş menkuldür. Meşhur olan görüş, merfu bir sünnete aykırı olmadıkça onları taklidin vücubudur. Eğer aykırı olursa onları taklid etmek câiz olmaz. İmam Şâfi'ye göre ise sahâbeyi taklid etmek mutlak olarak câiz değildir.⁵³

8-Keşif ve İlhamın Değeri İle İlgili Bahisler

a-Keşfin Şer'i Değeri

Keşif ve ilhamın değeri, keşif ile hadisin sübutu gibi meseleler de *Dirâsât* ve onun reddiyesi *Zebbu zübâbâtî'd-Dirâsât*'ta önemli bir yer tutmaktadır. *Zebbu zübâbât* müellifi Tettevî'ye göre mücerred ilham ve keşif Allah'ın kendisine bahşettiği kimseler için büyük lütuf olmakla birlikte şer'i hükümlerde delil olamazlar. *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* adlı eserde şöyle denmiştir: "Alimler, ilhamın şer'i ahkâmı bilmenin yollarından olmadığı konusunu tasrih etmişlerdir." Keşif ve ilham sahibi İmam Rabbânî şer'i ahkâmın kaynaklarının, kitap, sünnet, icmâ ve kıyas olduğunu açıkça söylemiştir.⁵⁴ Keşif ve ilhamın başkası değil, fakat kişinin kendisi için delil olabileceği görüşü de ihtilâflıdır. Eğer keşif ve ilhamla ortaya çıkan durum dinin asıl delilleri olan kitap, sünnet, icmâ ve kıyasa uygun düşmezse yine bununla amel edilmez.⁵⁵ Hadislerde geçen ferâset ve ilhâmı sadece keşif bahsine hasretmek yanlıştır. Yine Rasûlüllâh'ın nübüvvetin parçalarından saydığı

⁵² *Zeb*, II, 409-416

⁵³ *Zeb*, II, 469-470. Ayrıca II, 514-516

⁵⁴ *Zeb*, I, 120-121

⁵⁵ *Zeb*, I, 127

sâlih rüyayı, keşfin kendisi olarak göstermek de hatadır. Bazan keşifte hata olabilir, fakat sâlih rüya sahihtir.⁵⁶

İbn Arabî dışında bütün zâhir ve bâtın âlimleri keşif ve ilhamın şer'î delillerden olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir.⁵⁷ Dolayısıyla Muhammed Mu'in'in keşif, fıkıh ahkâmında şer'î bir delildir, sözünün aslı yoktur.⁵⁸

b-Keşif ve Rüya Yoluyla Hadisin Sübutu

Keşif yoluyla şer'î hükümlerin ve hadislerin sabit olmasına gelince; bu konuda muâriz İbn Arabî'nin *Fütûhât*'ından nakillerde bulunmuş, onun ve emsalinin kendilerine has yollarla diğer kitaplarda bulunmayan birçok hükmü elde ettiklerini söylemiştir. Fakat ne hikmetse keşif ehlinde olan dört mezhep imamıyla onları taklid eden binlerce evliyanın ahkâm-ı şer'iyyeyi böyle aldıkları sabit olmamıştır. Keşif bir zandır. Kesinliği sabit olmadan zanna dayanarak Hz. Peygamber'e bir söz ya da hüküm isnad etmek, onun tehdidi kapsamına girer. Hadisçilerin zaaf veya vaz'ına hükmedip de İbn Arabî gibilerin sahih olduğunu söylediği veya aksine sahih olup, İbn Arabî ve emsali keşif ehline zaaf ya da vaz'ına hükmedilen hadisler muayyen olarak bilinemezler, yani bunun belli bir ölçüsü yoktur. Sonra bu yolla bir hadisin sahih veya zayıf olduğuna hükmetmek câiz ise, dört imam ve onların mukallidi binlerce evliyanın bu konudaki hükmü evleviyetle sabit olur. Muârizın, İbn Arabî'nin "raf-ı yedeyn" hadisini keşif yoluyla sahih bulduğunu söylemesi de müellif tarafından tenkid edilmiştir. Çünkü İbn Arabî'nin bu hadisi keşif yoluyla aldığı şüphelidir. Sırf İbn Arabî'ye hüsnü zan duyularak *Sahîhayn*'a, hatta Kütüb-i Sitte ve diğer kitaplara muhalif bir hadisi kabul etmek doğru değildir. Namazda başı her indiriş ve kaldırıpta elleri kaldırmakla ilgili "raf-ı yedeyn" hadisinin zayıflığı bütün hadisçilerin malumu olup, birçok keşif ehline de sahih ya da hasen olduğu kesin bir şekilde reddedilmiştir.⁵⁹

Rüyaya gelince; birçok ulemâ ve evliyanın Allah Teâlâ'yı ve Hz. Peygamber'i rüyalarında gördükleri sabittir. Bu rüyaların hükmü ise müellife göre şöyledir: Hz. Peygamber'in rüyada görülen fiili, uyanıkken görülen

fiili gibidir. Hz. Peygamber'in fiili, nasıl uyanıkken farziyet, vücut, sünnet, istihbab ve ibaha ifade ediyorsa, rüyada da aynı şekilde bu hükümleri ifade eder. Ancak görülen bu rüya Hz. Peygamber'den sabit, sahih ve hasen hadislerle aykırı olursa bu kabul edilemez. [Nevevî'nin *Müslim Şerhi*'nde Kâdî İyâz'dan naklettiğine göre, rüya, sabit olan bir sünneti iptal edemez, sübût bulmamış bir sünneti de sabit kılmaz. Bu konuda ulemânın icmâi vardır. Nevevî devamla diyor ki: "Bunu mezhebimizden ve diğer mezheplerden âlimler de söylemişler ve bu konuda ittifak nakletmişlerdir ki uyananın gördüğü rüya sebebiyle şeriatte takarrur eden bir hüküm değişmez. Bu hüküm Hz. Peygamber'in "Beni rüyada gören gerçekten görmüştür" hadisine aykırı değildir. Çünkü bu, onun rüyası doğru olup kâbus veya şeytanın telbisi değildir, anlamındadır. Yoksa uyku ile şer'î bir hükmün sabit olması mümkün değildir. Çünkü uyku hali, görenin duyduğunu zapt ve tahkik etme hali değildir. Bütün âlimler ittifak etmişlerdir ki, bir kişinin rivâyet ve şehâdetinin kabul edilme şartı, onun uyanık bulunması, gâfil, kötü hafızalı, çok hatalı ve zaptı bozuk olmamasıdır. Uyuyan ise, bu nitelikte değildir. Zaptının bozuk olması sebebiyle rivâyeti de kabul edilemez. Bütün bunlar, ulemânın hükmüne muhalif bir hükmün ispatıyla ilgili rüyalar hakkındadır. Binaenaleyh bir kişi rüyasında Hz. Peygamber'in kendisine mendub olan bir şeyi emrettiğini veya yasak olan bir şeyi yasakladığını veya bir maslahat işlemeye teşvik ettiğini görse, buna uygun amel etmenin müstehab oluşunda hiç bir ihtilaf yoktur. Çünkü bu mücerret uyku ile sabit olmuş bir hüküm değil, aksine daha önce takarrur etmiş bir hükümle amel etmektir. Allâhü a'lem"]⁶⁰

Muârizın "keşif ancak vâkıa mutabık ilme denir", ifadesi de kabul edilemez. Çünkü her keşif böyle değildir. Eğer dediği gibi olsaydı, hataya imkan kalmazdı. Nice keşifler vardır ki şathiyyat kabilinden olup, temessük edilmesi câiz değildir. Diğer taraftan bizzat keşif ehli ariflerin ve zâhir ulemâsının büyüklerinin ifade ettikleri gibi, keşif ahkâm konusunda hem kâşifin kendisi ve hem de başkaları için ne kat'î, ne de zannî bir ilim ifade etmez. Ahkâm-ı şer'iyye için delil dördtür. Bunlar da kitap, sünnet, icmâ ve kıyastır. Bu çerçevede muârizın "keşif yoluyla elde edilen ilim, ictihadla

⁵⁶ *Zeb*, I, 131

⁵⁷ *Zeb*, I, 136

⁵⁸ *Zeb*, I, 137.

⁵⁹ *Zeb*, II, 368-373.

⁶⁰ *Zeb*, II, 373-378

elde edilen ilimden daha kuvvetlidir”, iddiasının yanlışlığı da ortaya çıkmaktadır.⁶¹

Müellif daha sonra muârızın ister uyanıklık ister uyku halinde olsun keşfin hücciyeti iddiasını on maddede çürütmeye çalışır. Bunlardan birincisine göre eğer onun dediği gibi olsaydı, keşif ehlinin ve tâbîlerinin *Sahîhayn*'a ve diğer kitaplara başvuramaları, icmâya, müctehidlerin kıyaslarına itibar etmemeleri gerekirdi ki bu tamamen şeriata aykırı bir tutumdur. İkinci olarak, keşif yoluyla elde edilenler dışında şer'î bir hükümle mükellef olmamaları gerekirdi. Üçüncü olarak bu kişiler herhangi bir eleştiri ve tenkide konu olmazlardı. Dördüncüsü mezheplerin ihtilafı gibi keşiflerin de ihtilaf etmesi gerekirdi. Nitekim Serhendiyeye taifesinin keşfine göre, müctehid olmayanın bir müctehidi taklid ederek kitap, sünnet, icmâ ve kıyasla amel etmesi vaciptir. İbn Arabî'nin keşfine göre ise taklid haram olup, ister müctehid olsun ister olmasın, müctehidin kıyasıyla amel etmek yasaktır. Yine ona göre keşif ehlinin özel yöntemleri vardır. O yöntemlerle doğrudan doğruya Hz. Peygamber'den hüküm alırlar. Bu konuda sahâbe, Ehl-i beyt, müctehidler vb. gibi vasıtalara ihtiyaç duymazlar. Sahâbe bazen Hz. Peygamber yanlarındayken ondan hadis alıyorlardı ki merfudur- bazen de kendileri söylüyorlardı-ki mevkuftur-. Hz. Peygamber keşif ehlinin yanında ise devamlı bulunuyordu ve dolayısıyla hükmü ancak ondan alıyorlardı. Sahâbe, hakkında nass bulamadıkları bir mesele için kıyasla amel ediyordu. Fakat keşif ehlinin öyleleri vardır ki, hakkında rey veya kıyas bulunan her meselede Hz. Peygamber'e danışır ve lafzını açık olarak duymak şartıyla onun işaret ettiği ile amel eder. Şu halde, görüldüğü gibi keşifler arasında da taban tabana zıt hükümler mevcuttur. Eğer keşif kat'î olsaydı, böyle bir ihtilaf zuhur etmezdi. Beşinci olarak, keşif ehli eskiden olduğu gibi şimdi de vardır, bundan sonra da olacaktır. Öyleyse, onların da şeriata ittiba değil, kendilerine keşfolunan hükümlere uymaları gerekecektir. Altıncı ve yedinci olarak Hz. Mehdî ve Hz. İsa'nın nüzulünde bu keşif ehli onlara değil, kendi keşiflerine uyacaklardır. Sekizinci olarak bu iddia, keşif sahibinin keşfinin sahih hadislerden ve icmâdan üstün olmasını gerektirir. Dokuzuncu olarak, bu iddia kabul edilse bile dört mezhep imamı ve evliyadan binlerce bağlısının keşfi niye sahih olmasın? Son olarak, eğer keşif ehlinin keşfine ittiba vacip olsaydı, mezhep imamları

⁶¹ Zeb, II, 381-383

rını taklid eden binlerce arif ve evliyanın keşfi terkedip, taklide gitmeleri sebebiyle haram işlemiş olmaları gerekirdi ki, bütün bunlar mümkün değildir.⁶²

c-Hz. Peygamber'i Uyanıklık Halinde ve Rüyada Görme

Hz. Peygamber'i uyanık halde görme şeklinde tecelli eden keşfe gelince, her ne kadar bu, “misâl”in görünmesinden ibaretse de, zâhiren sahih ve hasen hadislere aykırı olmadığı takdirde hüccet olup onunla amelin vücubunda şüphe yoktur. Aykırı olduğu takdirde ise, kâşif dışındakilerin hadislerle amel etmeleri ve kâşife mekşuf olan hüküm hakkında susmaları gerekir. Kâşifin kendisinin nasıl davranacağı ise ihtilaflıdır. Bazıları onun da keşfi terkedip hadislerle amel etmesi gerektiğini, diğer bazıları da keşfiyle amel etmesi lazım geldiğini söylemişlerdir. Hz. Peygamber'i rüyada görmek şeklinde tecelli eden keşif de “misâl” kabilinden olup, görülen veya duyulan şey sahih veya hasen hadislere muhalif olduğu zaman hücciyet ifade edip etmemesi konusunda ihtilaf vardır. Hanefiler, görenin zabtının bulunmamasından dolayı, rüya keşfi ile amel etmeyi câiz görmezler. Fakat muhalif olmayıp, tevâfuk ettikleri zaman birbirlerini destekleyen iki sahih hadis gibi amel etmek câizdir. Hakkında sahih veya hasen hiçbir hadisin bulunmadığı bir konuda rüya keşfi ile bir hüküm vârid olur ve herhangi bir “asıl”a da muhalif bulunmazsa, bu, ittifakla kâşif hakkında hüccet olup, ancak onunla amel etmesi gerekir. Ayrıca bu rüya, kâşif için kıyasa mukaddemdir. Bu hükmün kâşif dışındakiler için hüccet olup olmadığı ise ihtilaflıdır. Bazıları hüccet olur, bazıları olmaz, demişlerdir. Fakat bu şekillerden hiç birinin ne kâşif ne de başkası için kat'î ilim ifade ettiğini hiç kimse iddia etmemiştir.⁶³

Ebu'l-Abbas el-Mürsî şöyle demiştir: “Kırk sene oldu ki Allah'tan göz açıp kapayıncaya kadar gâfil olmadım. Eğer Hz. Peygamber'den de göz açıp kapayıncaya kadar uzak olsaydım kendimi müslüman cemaatten saymazdım”. Bu ifadeler Allah ve peygamber dostlarının onlara yakınlığını göstermektedir.⁶⁴

⁶² Zeb, II, 383-388

⁶³ Zeb, II, 389-390.

⁶⁴ Zeb, I, 401

Şeyh Muhammed el-Mağribî Rasûlüllâh'ın yakaza halinde görülmesi konusunda şunları söylemiştir: “Kim Rasûlüllâh'ı, sahâbenin onu gördüğü gibi gördüğünü iddia ederse o yalancıdır. Fakat kalp gözüyle sanki yakaza halindeymiş gibi görmesi mümkündür”.⁶⁵

Gerek keşif ve gerekse rüya, Ali el-Kârî'nin *el-Hisnu'l-hasîn Şerhi*'nde dediği gibi şer'î konularda delil teşkil etmez. Seyyid Cemâluddîn el-Muhaddis de *Ravdatü'l-ahbab*'da uyuyanın zabt şartını taşımadığı için rüyasının kabul edilmeyeceğini ifade etmiştir. *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* ve şerhinde ilham ve rüyanın özellikle kitap ve sünnete aykırı olduğunda ilim sebeplerinden olmadığı belirtilmiştir. Abdülhak Dehlevî *Mişkât Şerhi*'nde der ki: “Rüyada Hz. Peygamber'den bir şey işitenin onu sünnete arzetmesi gerekir. Ona uygun düşerse doğrudur, değilse yanlış olup, duyanın kusurundan kaynaklanır... Onu uyanırken görmek ise, birçok sâlih ve meşâyih'ten menkûl olup neredeyse tevatür derecesindedir. Fakat bunun da hakikat değil, bir “misâl”den ibaret olduğu söylenmiştir. Onu görmek uyanıklık halinde bile olsa galebe ve gaybetten hali değildir. Bu da sahâbîliğin ve şer'î ahkâmın sübûtu için bir delil teşkil etmez”. Bununla birlikte Ebû Bekir İbnü'l-Arabî uyanırken veya uykuda onu bilinen nitelikleriyle görmenin hakikat, başka bir sıfatta görmenin misal olduğunu söylemiştir. Suyûtî de bu izahı beğenmiştir. Öte yandan, ulemâ tarafından şeytanın temessül edemeyeceği varlıklar tespit edilmiştir. Lâkânî *Umdetü'l-mürîd alâ Cevherati't-tevhîd* adlı eserinde şöyle der: “Kirmânî rüya tabiri ile ilgili büyük kitabında işaret etmiştir ki, peygamberler, kutsal kitaplar, melekler ve bulutlar şeytanın temessülünden korunmuştur”. Cemâluddîn el-Muhaddis *Şerhu'l-Mişkât*'ta buna Kâbe'yi de eklemiştir. Taberânî'nin Ebû Saîd el-Hudrî'den rivâyet ettiği merfu hadiste, şeytanın Kâbe suretine de bürünemeyeceği belirtilmiştir.⁶⁶

B-Fıkıh Usulü

1-Kıyas Bahisleri

a-Kıyasın Önemi

Dirâsât müellifi Muhammed Muîn, kıyasın hücciyetini reddetmektedir. Müellif, *Dirâsât* sahibinin kıyası reddetmekle Şiî ve Hâricilerin yolunu

⁶⁵ *Zeb*, I, 404.

⁶⁶ *Zeb*, II, 391-394.

takib ettiğini söyler. Kıyasın sahâbenin icmâıyla sabit olduğunu belirterek celî ve hafî kıyas hakkında uzun açıklamalarda bulunur.⁶⁷ Ayrıca Ebû Hanîfe'nin kıyası kullanması ve bu meselede Cafer-i Sadık'la aralarında geçen olayın açıklaması anlatılır. Ebû Hanîfe'nin icmâya uygun nass karşısında kıyas yapmanın haram olduğu görüşü nakledilir.⁶⁸

İctihad neticesi meydana gelen hatalarda küçük ve büyük günah yoktur. Bilakis Buharî ve Müslim'in ittifakla rivâyet ettikleri hadise göre Rasûlüllâh (s.a.) şöyle buyurmuştur: “Hakim icihad edip bir hüküm verdiğinde isabet ederse iki sevap, hata ederse bir sevap alır”. Sahâbe-i kirâmın verdiği kıyas, şer'î olmayan kıyastır. Onlar hakkında nass bulunan konuda kıyas yapmayı uygun görmemişlerdir. Hz. Ali, mesh konusunda kıyas yapılsaydı mestin üstünü değil de altını meshetmek daha makul olurdu, demiştir. Fakat bu konuda açık hadis olduğundan sahâbe kesinlikle kıyas yapmamıştır.⁶⁹ Burada müellif, sahâbenin kıyas uygulamalarından örnekler vermektedir.⁷⁰

b-Kıyasın Hücciyeti

Muâriz altıncı dirâsede kıyasın hücciyetini reddetmektedir. Oysa ki müellifin belirttiği gibi, kıyası büyük çoğunluk kabul etmektedir. Kıyası reddedenler umûmiyetle bazı sufiler ile Zâhirîler'den ibarettir. Bunlar diğer ulemâya nispetle küçük bir azınlık teşkil ederler. Nitekim Teftazânî *Telvih*'te kıyası reddedenler arasında Ashâb-ı zevâhir'i, Hâricîler'i, bazı Şiîler'i, Mutezile'den Nazzam'ı, Dâvud ve tâbîlerini saydıktan sonra, kıyasın naklen kat'î bir delille sabit olduğunu söylemiştir. Yine kitabının başka bir yerinde, sahâbenin nass bulunmadığı zaman kıyasla amel ettiği tevatürle sabittir, demektedir. Molla Fenârî de *Fusûlü'l-bedâyi*'de: “Kıyas naklen câiz ve vakidir. Bu, bütün sahâbe ve tâbiûn ile cumhur fukaha ve kelamcılarının da mezhebidir. Bunun naklen sübûtu Ebu'l-Hüseyn Basrî dışındakilere göre kat'îdir”, der. Şu halde kıyas câiz ve vaki olup, hücciyeti de dört mezhep imamı ile çoğunluk evliya, muhaddis ve fukaha tarafından kabul edilmiştir. Sahâbe ve tâbiûnun da bu konuda icmâi vardır. Dört halîfenin, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in kıyasla amel ettikleri, Mehdî'nin de zuhuru esna-

⁶⁷ Bk. *Zeb*, I, 94-100

⁶⁸ Bk. *Zeb*, I, 100-104

⁶⁹ *Zeb*, I, 114

⁷⁰ Bk. *Zeb*, I, 117.

sında kıyasla amel edeceği bilinmektedir. Günümüzde kıyası inkar edenler haddizatında iki icmâi birden inkar etmektedirler: 1-Dört mezhebin birinden çıkmama konusundaki icmâ. 2-Kıyasın cevaz ve vukuuna delâlet eden kat'î icmâ. Şu halde kıyası reddedenler Dâvud ve İbn Hazm⁷¹ gibi Zâhirîler ile Buhârî gibi muhaddislerden azınlığı teşkil eden bazı Ashâb-ı zevâhir, bir kısım Hâricî ve Râfîzîler, bazı Mutezile mensupları ve İbn Arabî gibi bir kısım sûfilerdir.⁷²

Kıyası reddetme sadedinde Vâsile b. el-Eska' ve Ebû Hüreyre'den nakledilen hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "İsrâiloğullarının işi, aralarına esirlerin çocukları (evlâdü's-sebâyâ) gelene kadar düzgün devam etti. Sonra bu çocuklar kendi reyleriyle fetva verdiler. Kendileri saptılar, başkalarını da sapıttılar." Bu hadis kıyası red için delil olamaz. Çünkü hadiste geçen "evlâdü's-sebâyâ" ile kastedilen cahillerdir. Yani cahillerin bilgisizce fetva vermeleri yasaklanmıştır. İkinci olarak bu "şer'u men kablânâ"ya tealluk eder. Hz. Muhammed'in şeriatı onlardan farklıdır. Onlar için şartları tam kıyas yasaklanmış olsa bile, bize serbest bırakılmıştır. Dolayısıyla kıyasın, bu ümmete has bir ihsan olması mümkündür.⁷³

Ahmed b. Hanbel, İbn Mehdî ve İbnü'l-Mübârek zayıf hadisi reye tercih etmişlerdir. Ancak Ebû Hanîfe, fezâil, terğîb ve terhîb konularında zayıf hadisle amel edilebileceğini, fakat ahkâm konusunda kıyasın zayıf hadise tercih edilmesi gerektiği görüşündedir.⁷⁴ Hanefi mezhebine müntesib olan müellif, istishab ve berâe delili ile kıyasın karşılaştırmasını yapıp, kıyasın bu iki delile tercih edilmesi gerektiğini delilleriyle serdetmektedir.⁷⁵

2-İcmâ Bahisleri

a-İcmâ Hakkındaki Görüşler

Müellif muârızın icmâ hakkındaki görüşlerini de incelemekte ve etraflı bir şekilde tartışmaktadır. Muârıza göre gerçek ve muteber tek icmâ Ehl-i beytin icmâi olup, onlardan birinin görüşü hepsini temsil eder. Ehl-i beyte

⁷¹ Muhakkik, İbn Hazm'ın hayatı ve görüşleri hakkında dipnotta geniş bilgi vermektedir. Bk. *Zeb*, II, 157-163

⁷² *Zeb*, II, 5-8. Şa'rânî'nin kıyası inkar ettiği iddiası ise muhakkik tarafından dipnotta reddedilmiştir.

⁷³ *Zeb*, I, 137-138

⁷⁴ *Zeb*, I, 152

⁷⁵ Bk. *Zeb*, I, 155-161

muhâlif bir icmâ oluşması mümkün değildir. Müellif muârızın bu ve benzeri görüşlerini teker teker ele alarak eleştirir. Şöyle ki, böyle bir icmâ kabul edenler ancak Şia'nın İsnâaşeriyye koludur. Ayrıca muârızın Ehl-i beyt kavramında da çelişkiler vardır. Muârız Ehl-i beyti bazen Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den ibaret sayarken, bazen Hz. Peygamber'in zevcelerini de Ehl-i beyt kapsamına almakta, bazen de Ehl-i beytle oniki imamı kasdetmektedir. Diğer taraftan Molla Fenârî'nin *Fusûlü'l-bedâyi'*de belirttiği gibi eğer Ehl-i beytin icmânın icmâ olduğu konusunda Şia'nın ileri sürdüğü deliller doğru olsaydı, diğer sahâbenin onlara uyması vacip olurdu ki, bu da icmâyâ aykırı bir durumdur. Muârızın böyle bir zorunluluğu kabul etmesi halinde birçok sahâbeyi fîsk, bid'at ve icmâyâ muhalefetle itham etmesi gerekir. Nitekim oniki imamın bazı görüşlerine muhalif olan birçok sahâbenin bulunduğu bilinen bir husustur.⁷⁶

Müellife göre Ehl-i beyte ittibanın vacip olmadığını gösteren delillerden biri de Muhammed Parsâ ve İmam Rabbânî'nin bildirdiği gibi Hz. İsmâ'nın nüzulünde Ebû Hanîfe'nin mezhebiyle amel edecek olmasıdır. Onu takiben gelecek olan Mehdî'nin reyini de onunkine mutabık olacaktır. Şu halde Ehl-i beyt soyundan gelecek olan Mehdî bile Ehl-i beyt dışında birinin mezhebiyle amel etmiş olacaktır. [İmam Rabbânî'nin *Mektûbât*'ının üçüncü cildi, onyedinci mektupda yazdığına göre, Muhammed Parsâ *el-Fusûlü's-sitte*'de Hz. İsmâ'nın Ebû Hanîfe'nin mezhebiyle amel edeceğini söylemiştir]. Müellif bu vesileyle Ebû Hanîfe'nin menâkıbından bahseder. Buna göre o keşif ehli evliyanın büyüklerinden olup Allah Teâlâ'yı rüyasında yüz defa görmüş, Hz. Peygamber'i de hem uyanık hem de uyku halinde birçok defalar göreyerek ondan ahkâm-ı şer'iyyeyi doğrudan doğruya almıştır.⁷⁷

Tekrar Ehl-i beyt konusuna dönen müellif, muârızın, görüşünü takviye etmek için öne sürdüğü Medine ehlinin icmânını da reddetmektedir. Şöyle ki, Ehl-i sünnet içinde bunu muteber sayan sadece İmam Mâlik'tir. Hatta İbn Bükeyr, Ebû Yakub er-Râzî, İbn Mînât, Tayâlisî, Kâdî Ebu'l-Ferec ve Kâdî Ebû Bekir gibi zevat ondan bu görüşün menkul olmadığını söylemişlerdir. Menkul olsa bile İmam Mâlik'in bundan neyi kasdettiği konusunda birçok görüş ileri sürülmüştür.⁷⁸

⁷⁶ *Zeb*, II, 94-104

⁷⁷ *Zeb*, II, 105-111.

⁷⁸ *Zeb*, II, 112-114

b-İcmân Hücciyeti ve Hadisle Çelişmesi

Muâırızın çelişkili görüşlerinden biri de sekizinci dirâsede ortaya çıkmaktadır. Daha önce Ehl-i beytin ve Medine ehlinin icmâından başka icmâ kabul etmeyen muâırız, burada da hiç bir âlimin söylemediği bazı şartlar öne sürerek, bu şartları taşımayan icmâları inkar etmektedir⁷⁹. Onun aradığı şartları taşımayan icmâlar, ne kat'î ne de zannî bir delil teşkil etmez. Bu durumda geçmişten günümüze ulemânın nakledegeldikleri bütün icmâlar ona göre geçersiz kalmaktadır. Bu arada muâırız bu tavrıyla ümmetin dalâlet üzerinde ittifak etmeyeceğine dair rivâyetlere de muhalefet etmiş olmaktadır. İcmân hücciyetine temel teşkil eden bu hadis muhtelif tarik ve lafızlarla sabittir.⁸⁰

İcmâyâ aykırı bir hadisin malûl sayılmasına gelince muâırızın bunu cür'et olarak nitelemesi yersizdir. Buhârî ve Müslim bile rivâyet etmiş olsa icmâyâ aykırı bir hadisin, illetli olduğunu kabul etmek gerekir. Bu illet özellikle mahir bir hadis hafızı tarafından tespit edildiyse bunu inkar etmek yakışık almayan bir tutum olur. Kaldı ki illet tespit edildiyse bunu icmâ olmadan da kabul etmek gerekir. Nitekim besmeleyi açıktan okumakla ilgili Müslim hadisi yedi yönden illetli bulunmuştur.⁸¹

c-Medine Ehlinin Ameli

Muâırızın şaşırtıcı görüşlerinden biri de Medine ehlinin amelini dinin en kuvvetli delillerinden biri kabul etmesidir. Yukarıda da geçtiği gibi Medine ehlinin amelini hüccet kabul eden, sadece İmam Mâlik'tir. Bundan neyin kastedildiği de ihtilafı bir konudur. İmam Mâlik'in bu görüşü mücerret reyinden kaynaklanmakta olup, onun mücerret reyî diğer müctehidlere

⁷⁹ Muâırızın öne sürdüğü şartlardan bazıları şunlardır: İcmân dayanağının, o asırdaki âlimlerin sözkonusu hükmü ifade ettiğinde icmâ ettikleri hususlardan olması; icmân dayanağı hadis ise, ulemânın onun sahihliği veya hasenliğinde ittifak etmiş olması veya âyet ya da hadisin o hükme delâletinde bütün âlimlerin ittifak etmesi; o asırdaki âlimlere dayanaklarına aykırı hadislerin ulaşmadığının bilinmesi; icmâ hükmüne aykırı herhangi bir kıyasın bulunduğu bilinmemesi. Ona göre bu şartları taşımaksızın sırf ümmetin bir konuda icmâ etmesi kat'iyet ifade etmez (bk. Muhammed Mu'in, *Dirâsât*, s. 291-292).

⁸⁰ *Zeb*, II, 124-136

⁸¹ *Zeb*, II, 142-143. Suyûtî *Tedrib*'de bu illetlerin sayısını dokuza çıkarmıştır. Bunların mâhiyet ve tafsilâtı için bk. *Zeb*, II, 142-146 (dipnot).

karşı hüccet teşkil etmez.⁸² Fakat garip olan şu ki, icmâ için yeni şartlar öne süren muâırız, bu şartlar Medine ehlinin amelinde bulunmadığı halde onu kabul etmektedir. Bu da onun çelişkilerindedir.⁸³

Muâırızın Medine ehlinin amelini dikkate aldığı hususlardan biri de, *Sahîhayn*'dan birini diğerine tercih konusundadır. Medine ehlinin amelini *Sahîh-i Buhârî*'deki rivâyetlere mutabık olarak gelmesinin bir tercih sebebi olduğunu iddia eder. Oysa ki *Sahîh-i Buhârî*'nin sıhatçe *Sahîh-i Müslim*'den üstün olduğu bütün usul kitaplarının ittifak ettiği bir husustur. Usul-i fıkıh kitapları ise bu konuda görüş belirtmez. Dolayısıyla *Sahîh-i Buhârî*'nin *Sahîh-i Müslim*'e tercih olunması için Medine ehlinin amelini ihtiyacı yoktur. Medine ehlinin ameliyle *Sahîh-i Müslim*'in *Sahîh-i Buhârî*'ye tercihi ise usul kitaplarının benimsediği sıralamaya aykırıdır. Bu konuda Medine ehlinin ameli bir şey ifade etmez. Sonra bu, bizzat muâırızın da savunduğu *Sahîh-i Buhârî*'nin *Sahîh-i Müslim*'e üstünlüğü prensibi-ne aykırı düşer. Böylece onun bu görüşünde de çelişkiye düştüğü ortaya çıkmaktadır.⁸⁴

İmam Muhammed'in eserine ismini verdiği Medine ehli ise İmam Mâlik, tabileri, muasırı olan hemşehrileri ve onun görüşüne katılan diğerleridir. Kûfe ehlinin kasdı da Ebû Hanîfe, tabileri, muasır hemşehrileri ve ona katılanlardır. İmam Muhammed *İhtilafu Ehli'l-Medine ve Ehli'l-Kûfe* adını verdiği bu eserinde, Ebû Hanîfe ve Mâlik'in ihtilaf ettikleri konuları delilleriyle incelemiştir. Nitekim Ebû Hanîfe ile Mâlik'in görüşüp uzun süre tartıştıkları bazı muhaddisler tarafından nakledilmektedir.⁸⁵

3-İctihad ve Taklid

Sonraki âlimlerin mütekaddimûn ulemâyı taklid etmesi tabiidir. Taklid ilk dönem âlimlerinin kendi aralarında da vardır. Meselâ Kütüb-i sitte müelliflerinden Buhârî, müsned ve mu'cem müelliflerinden de İmam Mâlik

⁸² *Zeb*, II, 517-518. Muhakkik Nu'mânî, Medine ehlinin amelini hücciyetini iptal konusunda İbn Hazm'dan uzun bir alıntı yapmakta ve bunun insaf sahibi biri için itirazı mahal bırakmadığını ifade etmektedir. Bk. *Zeb*, II, 518-546

⁸³ *Zeb*, II, 551-552.

⁸⁴ *Zeb*, II, 572-574

⁸⁵ *Zeb*, II, 580-581. Ebû Hanîfe'nin Mâlik'le görüşmesi ve ondan rivâyeti hakkında bk. *Zeb*, II, 581-591 dipnot. Müellif ve muhakkik bu vesileyle burada, İmam Muhammed'in de ilmi mevkii ve faziletiyle ilgili açıklamalarda bulunmaktadır. Bk. *Zeb*, II, 591-597

ve Ahmed b. Hanbel hariç, diğer âlimler bunları taklid etmişlerdir.⁸⁶ İmam Mâlik taklid ve ictihad konusunda şunları söylemiştir: “Delilleri nazar-ı dikkate alarak müctehidin ictihad etmesi vâcib olduğu gibi, avâmın da bu müctehidi taklid etmesi vâcibtir”. Yine bu konuda İbn Hacer *Tevâli't-te'sîs* adlı eserinde şöyle der: Takiyyüddin es-Sübkî'nin kendi yazısıyla okuduğuma göre o şunları yazmıştır: “İctihad edebilecek kadar âlet ilimlerine vakıf bir Şâfiî, mezhebine muhalif sahih hadis bulursa onunla amel etsin. Fakat mezhebinin imamı o hadisi bilip onunla amel edilmemesinin sebebini açıklamışsa hadisle amel edemez”.⁸⁷ *Adudiyye* adlı eserde şunlar söylenmiştir: İctihad mertebesine ulaşamayan kimseye herhangi bir müctehidi taklid etmesi vâcibtir. Bu konuda avâm ile âlim arasında fark yoktur. İmam Gazali de *İhyâ*'da aynı görüşü ileri sürmüştür.⁸⁸ İmam Rabbânî *Mektûbât*'ta ilhamın bir şeyi haram veya helal kılamayacağını ve tasavvuf ehlinin keşif yoluyla farz ve sünnet ihdas edemeyeceklerini söyler. Büyük mutasavvıf Cüneyd el-Bağdâdî bile hocası Ebû Sevr'in mezhebine göre fetva verirdi.⁸⁹

Müellif, mezhep imamlarının ictihadlarının taklid edilmesi gerektiğini, sonraki âlimlerin isimlerini ve onların kitaplarını sayarak delillendirmeye çalışır. Buna göre, ictihad ilimlerine biraz vakıf bir âlimin herhangi bir konuda müctehidleri taklid etmemesi şu üç şart varsa mümkündür:

1- Alimin muayyen konudaki ictihad ilmini çok iyi bilmesi,

2- Onun imamının konuya muttali olup çeşitli şekillerde mezhep görüşünü tevil ederek cevap vermemiş olması,

3- Alimin bu hükmünün sadece muayyen konu için geçerli olması. Diğer konularda yine ictihad yapamaz.⁹⁰

Bu şartlar gerçekleşmezse âlimin müctehidi taklid etmesi gereklidir. Mezhep imamlarını taklid Rasûlüllâh'ı taklid demektir. Çünkü onların kaynaklarının tamamı Hz. Peygamber ve izledikleri yolda kendilerine rehber olan nübüvvet kandilleridir. Onları taklid ile Rasûlüllâh'ın sahih kıraatını bize ulaştıran kıraat imamlarını taklid arasında bir fark yoktur.⁹¹

⁸⁶ *Zeb*, I, 26

⁸⁷ *Zeb*, I, 27

⁸⁸ *Zeb*, I, 29

⁸⁹ *Zeb*, I, 30

⁹⁰ *Zeb*, I, 37

⁹¹ *Zeb*, I, 39

İbnü'l-Hümâm ve diğerleri istidlal ehli olmakla birlikte ahkâm konusunda Ebû Hanîfe'yi taklid etmişlerdir. Mukallidin ictihad delillerini bilmesi onu taklid konumundan çıkarmaz. Yani ictihada ehil olmakla ictihad delillerini bilmek ayrı şeylerdir.⁹² Mutlak müctehidin dört mezhebin delillerini bilmesi ve onlardan biriyle amel etmesi taklid değildir. Fakat mutlak müctehid olmayanın mutlak müctehid vasıtasıyla delilleri bilmesi ve onunla amel etmesi takliddir. Buradaki delillerin zâhir ve mansûs olması hükmü değiştirmez.⁹³ Müctehidin karîne ile bir delili varsa hadisin zâhirini terketmeye hakkı vardır.⁹⁴

4-Fetva Bahisleri

a-Fetva

Müellif Tettevî'ye göre fetva konusunda sahih fıkıh kitaplarına itimat etmek câizdir. *Fethu'l-kadîr*'de şöyle denir: “Zamanımızda fetva verecek kimsenin müctehide ulaşmasının iki yolu vardır; ya fetvayı müctehide kadar varan bir senedle verir veya bu konuda yazılmış muteber kitaplardan okuyarak verir”.⁹⁵ Sahâbeden bazıları kendilerinden daha bilgin başka sahâbîlere gidip mesele sorarlardı. Günümüzde de bu aynen uygulanabilir.⁹⁶

b-Fıkıh Usulünde Müftî'nin Anlamı

Fıkıh usülcülerinin ıstılahında müftî, müctehiddir. Dolayısıyla müctehidlerin kavillerini ezberleyip onlarla fetva veren kimse müftî değildir.⁹⁷

et-Tarîkatü'l-Muhammediyye adlı kitapta şöyle denilmiştir: “Ulemâ kisvesine bürünmüş herkesin sözüyle amel etmek câiz değildir. Çünkü onlar içerisinde cahiller, sırf elbiseyle ilim sahibi olduğunu zannedenler ve yalana

⁹² *Zeb*, I, 43

⁹³ *Zeb*, I, 53

⁹⁴ *Zeb*, I, 465

⁹⁵ *Zeb*, I, 458

⁹⁶ *Zeb*, I, 460

⁹⁷ *Zeb*, I, 237

aldırmayan fasıklar vardır. Bu yüzden ilimle birlikte mutlaka takva gereklidir.”⁹⁸

II-Hadis ve Fıkıh Tarihine Dair Konular

Sindî ve Tettevî arasındaki tartışma konularının önemli bir bölümünü de hadis ve fıkıh tarihine taalluk konular teşkil etmektedir. Kütüb-i sitte sahiplerinin fikhî mezhepleri, *Sahihayn* hadislerinin kesinliği meselesi, Hanefî mezhebinin hadise bakışı, İmam Ebû Hanîfe'nin hadis bilgisi gibi bazı konular günümüzde de canlılığını korumaktadır. Müellif Tettevî bu benzeri konularda muârizın ortaya attığı iddia ve görüşleri eserinde geniş bir şekilde tartışıp eleştirmektedir.

A-Kütüb-i Sitte Müelliflerinin Mezhepleri

Müellif Sünen-i Erbaa sahiplerinin Şâfiî mezhebine mensup oldukları kanaatindedir.⁹⁹ Kitabının başka bir yerinde Müslim'in de Şâfiî mezhebine mensup olduğunu belirtir.¹⁰⁰ [Müellif kitabının baş taraflarında (I, 26-27) Buhârî'yi mukallitlerden istisna etmiştir.¹⁰¹ Kütüb-i Sitte müelliflerinin mezhepleri konusunda çok şey söylenmiştir. Bize göre bu konuda sözün özü şudur: Kütüb-i Sitte sahipleri mukallit değillerdir. Fakat müctehid de değillerdir. Onların mezhebi Ehl-i hadis mezhebi olup, görüşleri Şâfiî, Ahmed, İshak gibi müctehid imamların görüşlerine meyletmektedir. Ebû Ya'lâ, Bezzâr ve İbn Huzeyme de böyledir. Bunların mezhebi Irak ekolünden ziyade Hicaz ekolüne daha yakındır. Eğer Kütüb-i Sitte erbabi müctehid olsalardı, diğer imamlar gibi onların da ictihadları nakledilirdi. Nitekim Tirmizî, hocası olduğu halde mezhep görüşlerini naklederken Buhârî'den hiç söz etmemektedir. Bununla birlikte Kütüb-i Sitte erbabi içinde en fakih olanı Ebû Dâvud'dur].¹⁰²

B-Ashâb-ı Zevâhir ve Zâhirîler'in Hükümü

⁹⁸ *Zeb*, I, 499

⁹⁹ *Zeb*, II, 151

¹⁰⁰ *Zeb*, II, 246

¹⁰¹ Kitabının başka yerlerinde de onun mutlak müctehid olduğunu tasrih etmektedir. Bk. *Zeb*, II, 177 ve 245

¹⁰² *Zeb*, II, 151-157 dipnot.

Müellif dokuzuncu dirâsenin cevabında kıyas inkarcılarını reddetmeden önce Ashâb-ı zevâhir ile Zâhirîler'i birbirinden ayırmaktadır. Zâhirîyye lafzı örfte hususi bir grubun adı olup, Ashâb-ı zevâhir asıl itibarıyla buna girmemektedir.¹⁰³ Nitekim bu lafız Buhârî gibi Ehl-i hadis mensuplarını kapsamına almaz. O ne Ehl-i zevâhir'den, ne de Zahirîyye'dendir.¹⁰⁴

Zahirîyye mezhebi mensuplarının hükümüne gelince bu konuda da müellif şunları söylemektedir: Ulemâ belirtmiştir ki, bir köyün sakinleri ezan okumak ve sünnet olmak gibi sünnetlerin terkinde ittifak ederlerse, namaz da kılsalar, oruç da tutsalar, hayır da işleseler devlet reisinin onlarla savaşması helal sayılır. Ayrıca müekked ve şîâr olan bir sünneti toplu olarak terkettiklerinden dolayı günaha girmiş olurlar. Halbuki sünneti terketmek esasen masiyeti gerektirmez. Ulemâ bu iki durumda günahı sabit ve savaşmayı helal saydığına göre, Zâhirîler gibi mezhepleri kitap ve sünnete aykırı olan ve bunda da ısrar ederek Allah'ın emrine dönmeyenlere de günah ve savaş evleviyetle sabit olur. Muâriza gelince Zâhirîler'i önce reddederken sonra da görüşlerini savunmakla yine çelişkiye düşmüştür.¹⁰⁵

Buhârî'nin Ashâb-ı zevâhir arasında adının geçmesine sebep olan hadise ise *Fethu'l-kadır, en-Nehru'l-fâik* ve diğer kaynaklarda kaydedildiğine göre şöyle gelişmiştir: Buhârî Buhârâ'da iken, bir soru üzerine süt kardeşliğinin sübûtu ile ilgili hadisin umûmuna bakarak aynı koyun veya inekten süt emen çocukların da süt kardeş olduğuna fetva vermiştir. Bunun üzerine aralarında Hanefî fakih Ebû Hafs el-Kebîr'in de bulunduğu Buhârâ ulemâsı onun bu görüşüne karşı çıkmışlar ve fetvasından vazgeçirmeye çalışmışlardır. Fakat Buhârî fetvasında ısrar edince onu Buhârâ'dan çıkarmak zorunda kalmışlardır.¹⁰⁶

Bu hadise gerçek olsa bile müellif bunu, Buhârî'nin gençliğine ve henüz hadis ve ictihad sahasında sonradan eriştiği mertebeye ulaşmadığı bir döneme ait olmasına bağlamaktadır. Nitekim Ebû Hafs el-Kebîr vefat ettiğinde Buhârî, henüz yirmüç yaşlarındaydı. Buhârâ'dan çıkarılması ise bir te'dip kabilinden sayılabilir. Bundan dolayı Ebû Hafs'ı eleştirmek de

¹⁰³ *Zeb*, II, 171-173

¹⁰⁴ *Zeb*, II, 177-178. Fakat bizce müellif burada çelişkiye düşmüştür. Çünkü yukarıda da geçtiği gibi, daha önce Buhârî'yi Ehl-i zevâhir arasında saymıştı. Bk. *Zeb*, II, 8

¹⁰⁵ *Zeb*, II, 173-177

¹⁰⁶ Müellif tarafından bu hadise şüpheli karşılanmışsa da, muhakkik Nu'mânî, dipnotta bunun sabit olduğunu belirtmektedir. Bk. *Zeb*, II, 178-180

yersizdir. Çünkü Ebû Hafs devrinde Buhârâ ulemâsının reisi bir müctehid olup, Buhârî'nin de hocasıydı.¹⁰⁷ Nitekim daha önce, küçük yaşta iftaya henüz ehil olmadığı için, öğrencisini uyarılmış bulunuyordu.¹⁰⁸

Müellif buradan, Buhârî'nin Zühli¹⁰⁹ ve Buhârâ emiri Hâlid b. Ahmed¹¹⁰ ile aralarında geçen hadiseye intikal ederek yukarıdaki olayla mukayese yapmaktadır. Şöyle ki, nasıl Zühli ve çevresindekilerin tavrı çok daha ağır olduğu halde tenkit edilemezse, Ebû Hafs ve Buhârâ ulemâsının yaptığı da bir kusur teşkil etmez. Muârizın Ebû Hafs ve çevresindekileri cür'etkarlıkla suçlaması bu açıdan da isabetli değildir.¹¹¹

C-Hanefilerin Ehl-i Rey Olarak İsimlendirilmesi

Hanefiler'in Ehl-i rey olarak isimlendirilmelerine gelince, esasen bu doğru değildir. [Nitekim Şa'rânî *Mizan*'ında, Ebû Hanîfe'nin kitap ve sünneti müdafaa eden bir münakaşasını naklettikten sonra, böyle biri nasıl rey ehlinde olabilir, diye sormaktadır. Daha sonra onu böyle isimlendirmenin bir taassub eseri olduğunu belirtir. Fahrulislâm Pezdevî de Hanefiler'in fıkhıta önder olduklarını, bunun yanı sıra hem hadis, hem de mânâ ehlinde sayıldıklarını söyler. Mânâ ehlinde oldukları zaten müsellemdir ki, bundan dolayı Ashâb-ı rey diye isimlendirilmişlerdir. Hadis ehli olmaya ise daha layıktırlar. Nitekim sünnete verdikleri önemden ötürü Kur'an'ın sünnetle neshine cevaz vermişler, sünnet ve hadise bağlılıklarından dolayı mürsel hadislerle amel etmişlerdir. Bunu, reyle amel etmekten evlâ görmüşlerdir. Mürsel hadisi reddedenler ise birçok sünneti de reddetmiş olmaktadır. Yine mechûlün rivâyeti ile sahâbe kavlini kıyasa takdim etmişlerdir. İmam Muhammed de fıkıhla hadisin ilişkisi konusunda "reysiz hadis ve hadissiz rey müstakîm olmaz", demektedir].¹¹²

¹⁰⁷ Ebû Hafs'ın hal tercümesi hakkında bk. *Zeb*, II, 184-193 (dipnot).

¹⁰⁸ *Zeb*, II, 178-190

¹⁰⁹ Zühli'nin hal tercümesi hakkında bk. *Zeb*, II, 195-196 (dipnot).

¹¹⁰ Halid b. Ahmed'in hal tercümesi hakkında bk. *Zeb*, II, 197-200 (dipnot).

¹¹¹ *Zeb*, II, 200

¹¹² *Zeb*, II, 205-208. Ayrıca Ebû Hanîfe ve ashâbının hadisçiliği konusunda bk. *Zeb*, II, 209-210

D- Sahihayn'ın Değeri İle İlgili Tartışmalar

1- Sahihayn Rivâyetlerinin Kesin İlim İfade Edip Etmemesi

Buhârî ve Müslim'in rivâyet ettiği hadislerin kesin ilim ifade ettiği iddiasına gelince bunu İbnu's-Salâh ortaya atmış ve ondan sonra bazıları onu takip etmiştir. Ne gariptir ki icmâ için belli şartlar öne süren muâriz, bu şartları ümmetin Buhârî ve Müslim'in hadislerini kabul etmesiyle karşıladığı iddiasında aramamaktadır. İbnu's-Salâh'ın bu görüşü ise birçoklarınınca tenkit edilmiştir. Nevevî *Takrib*'de diyor ki: "İbnu's-Salâh'a göre Buhârî ve Müslim'in müştereken veya münferiden rivâyet ettikleri hadislerin sıhhati kesin olup kat'î ilim ifade eder. Fakat bu görüş muhakkik ulemâ ve çoğunluğun görüşüne aykırıdır. Çünkü onlara göre bir haber tevatür derecesine ulaşmadığı müddetçe zan ifade eder". Nevevî *Müslim Şerhi*'nde de şöyle demektedir: "Haber-i vâhidin durumu böyledir, yani zan ifade eder. Bu konuda Buhârî ve Müslim'in hadisleriyle diğerlerinin rivâyetleri arasında herhangi bir fark yoktur. Ümmetin onları kabul etmesi ise, ayrıca araştırma yapmaksızın onların hadisleriyle amel etmenin vacip olduğunu ifade eder. Diğerlerinin rivâyetleriyle ise araştırılıp sıhhat şartları bulunmadan amel edilmez. Ümmetin, Buhârî ve Müslim'in rivâyetleriyle amel etme üzerinde icmâ etmiş olması, bu rivâyetlerin kesin olarak Hz. Peygamber'in sözü olduğunda ittifak ettikleri anlamına gelmez". İzz b. Abdisselâm da bu konuda İbnu's-Salâh'ı tenkid etmiş ve böyle bir yaklaşımın bazı Mutezile mensuplarında bulunduğunu belirtmiştir.¹¹³

Muâriz onuncu dirâsede Buhârî ve Müslim hadislerinin muhaddislerin icmâıyla kat'iyet ifade ettiği yolundaki iddiasını tekrarlar. Müellif öncelikle bu icmâ iddiasını reddetmektedir. Yukarıda da geçtiği gibi muhakkik ulemâ ve çoğunluğun kanaatine göre Buhârî ve Müslim'in hadisleri de haber-i vâhid kapsamında olup, kesin ilim ifade etmez. İbnü'l-Hümâm ve şârihleri bu konuda şöyle demektedirler: "İmâmü'l-Haremeyn, Gazzâlî, Âmidî, Râzî ve İbn Hâcib'e göre muhtar olan ve Ahmed b. Hanbel ile diğer bazı ulemâdan nakledilen görüşe göre, haber-i vâhid bazen karinelerle ilim ifade eder. İmam Ahmed'den gelen bir rivâyete göre de haber-i vâhid karineli veya karinesiz (mutlak olarak) ilim ifade eder ve her âdil râvînin rivâyetinde geçerli olur. Fukaha ve muhaddislerin çoğunluğuna göre ise haber-i vâhid karineli veya karinesiz (mutlak olarak) ilim ifade etmez".

¹¹³ *Zeb*, II, 148-150

Benzeri ibareler *Muhtasar-ı İbn Hâcib*'de, onun şerhi *Adudî*'de ve *Şerhu'n-Nuhbe* şerhlerinde mevcuttur. Şu halde muhaddislerin icmâ iddiası geçersiz kalmaktadır. Muârızın İbn Teymiyye ve takipçilerini şiddetle eleştirdiği halde, bu konuda onun öğrencilerinden Bulkînî'yi taklid etmesi dikkat çekicidir. Dört mezhepten bazı ulemânın, Suyûtî gibi bazı müteahhir âlimlerinin ve Eş'arîler'den çoğunun bu konuda İbnu's-Salâh'a muvafakat etmesi onun iddiasını sahih kılmaz. Ayrıca ümmetin onları kabulle karşılaşması daha önce de geçtiği gibi onların hadisleriyle araştırma yapılmaksızın amel etmenin vücubu hakkındadır. Hem amel hem de kesin sıhhat iddiası İbnu's-Salâh ve İbn Hacer'e aittir. Sıhhat iddiası kabul edilse bile bu ıstılâhî mânâda bir sıhhat olup, ıstılâhen sahih olan bir hadisin kesin olarak Hz. Peygamber'in ağzından çıktığı şekliyle gelmiş olduğunu kabul etmek gerekmez. Şu halde icmân kat'î veya zannî olarak hücciyetini inkar eden birinin burada icmâ bulunduğunu iddia etmesi çelişkilidir. Eğer bu konuda icmâ bulunduğunu iddia ediyorsa, icmâ için aradığı şartlar nerededir?¹¹⁴

Muârız Buhârî ve Müslim hadislerinin mutlak olarak en sahih hadisler olduğunu kabul etmeyen İbnü'l-Hümâm'ı eleştirmektedir. Müellif buna şöyle cevap verir: Herşeyden önce muârızın, selef-halef bütün muhaddislerin bu konuda ittifak ettikleri iddiası, asılsız bir iddiadır. [Bu konuyu ilk defa ortaya atan İbnu's-Salâh olmuş, daha sonra onu hadis usûlünde eser veren ve onun kitabını özetleyenler takip etmiştir. Bunlar arasında İbn Kesîr ve Kastallânî gibi onun görüşlerine katılmayanlar da vardır]. Buhârî ve Müslim kitaplarını tasnif etmeden önce böyle bir problem olmadığı gibi, daha sonra da onların hadislerinin en sahih hadisler olduğu ittifakla kabul edilmiş bir husus değildir. İbnü'l-Hümâm'a gelince onun demek istediği şudur ki, aslolan bir hadisin sıhhat şartlarını taşıması ise *Sahîhayn*'dakilerin diğerlerine bir üstünlüğü yoktur. Üstün olduğu savunulursa bu tahakküm olur. İbnü'l-Hümâm'ın buradaki kasdı Buhârî ve Müslim'in değerini inkar etmek değil, aynı şartlara sahip diğer rivâyetlerin de onlar gibi sahih olduğunu ifade etmektir. İbnü'l-Hümâm'ın bu görüşü diğer Hanefî fukaha ve muhaddislerince de benimsenmiş ve doğru olduğu belirtilmiştir. Ayrıca ne mezhep imamlarının ve ne de Kütüb-i Sitte erbabının mutlak mânâda en sahih hadislere sahip olmak gibi bir iddiaları olmamıştır. Bilakis Buhârî

Sahîh'ine almadığı birçok sahih hadis bulunduğunu ikrar etmiştir. Bu iddiayı ortaya atanlar sadece bazı Şâfiiler'den ibarettir.¹¹⁵

Muârızın, haber-i vâhidlerin ilim ifade ettiği iddiasına itibar edilmez. *Sahîhayn* dışında kalan sahih haber-i vâhidler ittifakla kesin ilim ifade etmemektedir. *Sahîhayn*'daki haber-i vâhidler ise fukaha ve muhaddislerin çoğunluğuna göre kesin ilim ifade etmez. Hz. Peygamber'den gelen bütün rivâyetleri ilim ifade etme konusunda eşit görmek icmâya aykırıdır.¹¹⁶

2-Buhârî ve Müslim'i Ümmetin Kabulle Karşılması İddiası

Muârız Buhârî ve Müslim'in üstünlüğü konusunda ümmetin onları kabulle karşıladığı iddiasını tekrarlar. Fakat bu iddia tevatür açısından ispata muhtaçtır. Çünkü bu iddia bize tevatürle gelmemiştir. Bu iddianın kabul edilebilmesi için her asırda yalan üzerinde ittifak etmeleri mümkün olmayan bir topluluğun icmânın günümüze kadar gelmesi gerekir. Bu da sabit değildir. İkinci olarak icmâ bir asırdaki müctehidlerin şer'î bir hüküm üzerinde ittifak etmeleri demektir. Fakat böyle bir icmân varlığı, ümmetin onların kitaplarını kabulle karşıladığı iddiasında vârid değildir. En fazla söylenebilecek olan, Nevevî'nin dediği gibi, *Sahîhayn*'daki hadislerle tevakuf ve nazar etmeksizin amelin vücubu olabilir. Bu da onlardaki bütün hadislerin sahih olmasını gerektirmediği gibi, aynı şartları taşıyan başka hadislerle amel etmenin vücubunu da ortadan kaldırmaz. Çünkü ümmet, İbn Hacer'in belirttiği gibi Buhârî ve Müslim rivâyet etmeseler bile sahih olan bütün hadislerle amel etmenin vücubunda ittifak etmiştir. İbnü'l-Hümâm ve şârihleri de bunu ifade etmişler ve sahâbeden aynı tavrın tevatürle sabit olduğunu söylemişlerdir.¹¹⁷

Muârız, Buhârî ve Müslim'in tenkit edilen râvîlerini ise "her cârihin cerhi makbul değildir", diyerek savunur. Bu doğru olmakla birlikte mutlak değildir. Her şeyden önce *Sahîhayn* rivâyetleri ile amel etmenin vücubu konusundaki ittifak, onların tenkit edilmeyen rivâyetleri için geçerlidir. Tenkit edilen rivâyetleri ise, bu icmâ ve ittifaktan istisna edilmiştir. Ayrıca taassubu zâhir olan cârihin cerhi merduttur, fakat *Sahîhayn*'ın tenkit edilen râvîlerinin hepsinde durum böyle değildir. Nitekim Dârekutnî ve Hatîb'in

¹¹⁴ *Zeb*, II, 213-216

¹¹⁵ *Zeb*, II, 239-244

¹¹⁶ *Zeb*, I, 55-56

¹¹⁷ *Zeb*, II, 268-272

Ebû Hanîfe hakkındaki cerhleri böyle olup, kabul edilmemiştir.¹¹⁸ İbnü'l-Cevzî de bu konuda şöyle demektedir: “Taassub eseri olduğu bilinip de tenkidinde tek kaldığı zaman Dârekutnî'nin cerhi kabul edilmez”. Aynı de “Dârekutnî Ebû Hanîfe'ye karşı haset beslemiş ve ona karşı şiddetli bir taassup göstermiştir. Onu zayıf saymakla aslında, bizzat kendisi zayıf sayılmayı hak etmiştir”, der.¹¹⁹

Diğer taraftan, muâırız *Sahîhayn*'in mutlak üstünlüğünü savunurken, yine çelişkiye düşerek Buhârî'nin kendisinden rivâyette bulunduğu Mervân b. Hakem'i müttehem olarak nitelemektedir. Böylece Buhârî'nin *Sahîh*'inde zayıf bir hadis bulunduğunu da ikrar etmiş olmaktadır. Halbuki Mervân sahih olan kavle göre sika bir tâbiî olup, başta Hz. Osman, Hz. Ali ve Zeyd b. Sâbit olmak üzere bir grup sahâbeden hadis almış, ondan da yine sahâbeden olan Sehl b. Sa'd ile tâbiûnun büyüklerinden Urve, Ali b. Hüseyin ve Ebû Bekir b. Abdurrahman gibi zevat hadis rivâyet etmişlerdir. Müslim hariç, İmam Mâlik ve diğer muhaddisler onun rivâyet ve görüşlerine itibar etmişlerdir. Ehl-i beyte eza verdiği yolunda ona isnad edilen söz ve fiillerin hiç biri, Sehâvî'nin belirttiğine göre sahih veya hasen bir isnada dayanmamaktadır. [İbn Hacer el-Heytemî de bu isnadların hiç birinin doğru ve sabit olmadığını belirttikten sonra: “Eğer böyle bir şey sabit olsaydı, hadis hafızları tarafından mutlaka nakledilir ve onu tenkit ederlerdi. Bunlar doğru olsa bile onun en fazla bid'atçı olduğu söylenebilir. Bid'atına davet etmeyen bid'atçının rivâyeti ise makbul olup bu tür birçok rivâyet Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer almaktadır”, demektedir].¹²⁰

3- *Sahîhayn*'in Üstünlüğü Konusunda Keşif Delili

Muâırızın, *Sahîhayn*'in diğerlerine üstünlüğü konusunda öne sürdüğü delillerden biri de keşif ehli âriflerin onların hadislerini kabul etmiş olmalarıdır. Halbuki keşif ehlinin bir hadisi kabul veya onunla amel etmesi hadisin sıhhatine hükmetme yollarından değildir. Hatta itkan sahibi bir hadis hafızının bir hadisle istidlal ve amel etmesi bile onun sıhhatine hükmetmek

¹¹⁸ Zeb, Muhakkik Nu'mânî dipnotta, Dârekutnî ve Hatîb'in yanısıra Ebû Hanîfe'yi tenkid eden İbn Ebî Şeybe, İbn Adiy, Ebû Nuaym ve Beyhakî gibi zevata da işaret ederek, tenkitleri geniş bir şekilde cevaplamaktadır. Bk. II, 284-301

¹¹⁹ Zeb, II, 302

¹²⁰ Zeb, II, 260-263

için yeterli olmaz. Şu halde keşif ehlinin kabul ve amelinden dolayı, *Sahîhayn*'in diğerlerine üstünlüğü nasıl tahakkuk eder? Bu kabul ile hadisin sıhhati sabit ise diğer hadis, fıkıh ve tasavvuf kitaplarındaki hadisleri de kabul etmek gerekir. Keşif ehlinin *Sahîhayn*'i kabul etmesi kabullenilse bile bu, aynı şartları taşıyan diğer hadislerin onlara denk olmasına mani değildir. Sonra, Ebû Hanîfe'yi taklid eden keşif ehlinin binlerce ârif bulunup, bunlar mutlak olarak *Sahîhayn*'in üstünlüğünü kabul etmiş değildir.

Muâırız bir kitabı kabul etmek için gerekli üç delilin de *Sahîhayn*'de bulunduğunu ileri sürer. Bunlar: 1- Şer'î delil (icmâ ve ümmetin onları kabul ile karşıladığı iddiası), 2- Hadis usûlü delili (Buhârî-Müslim'in şartlarının üstünlüğü), 3- Keşif delili. Fakat yukarıda geçtiği gibi bunların hiçbiri tahakkuk etmemiştir.¹²¹

4- Hanefî Mezhebi ve *Sahîhayn* Rivâyetleri

Hanefî mezhebinin çoğunlukla *Sahîhayn* hadislerine aykırı olduğu iddiasına gelince, bu iddia kabul edilse bile bu ancak mezheplerin *Sahîhayn*'dan önce tedvin edilmiş olması sebebiyledir. Buhârî ayrıca müctehid olup, birçok konuda görüşlerinin Hanefî mezhebine ters düşmesi ve eserine kendi görüşlerini destekleyen rivâyetleri alarak Hanefîler'in kullandığı rivâyetleri terketmesi tabiidir. Müslim de Şâfiî mezhebine mensuptu. Dolayısıyla o da *Sahîh*'ine mezhebinin destekleyen rivâyetleri almıştır. Şu halde Hanefîler kendilerinden sonra tasnif edilen kitaplara aykırı oldukları gerekçesiyle tenkit edilemezler ve bu konuda mazur sayılırlar. *Sahîhayn*'in mertebeye üstün sayılması bu açıdan daha önceki mezheplerin makbul olmamasını gerektirmez. [Diğer taraftan Hanefî mezhebinin çoğunlukla *Sahîhayn* hadislerine aykırı olduğu da müsellem değildir. Bilakis gerçek tam aksinedir. Yani Hanefî mezhebi çoğu zaman *Sahîhayn* rivâyetlerine muvafaktır. İhtilaf, sadece bazı meselelerdedir ki, bunda da ya kuvvetli bir müreccih veya sahih bir nâsih hadis gibi deliller *Sahîhayn*'daki rivâyete muâırız olduğu için ihtilaf meydana gelmiştir. Bu da sadece Hanefî mezhebine has değil, bütün mezhepler için geçerli olan bir husustur. Hanefî mezhebinin delillerini bu gözle araştıran biri görecektir ki o, *Sahîhayn* ve Sünen-i Erbaa'ya en muvafık mezheplerdendir. Bunun aksini iddia eden ve

¹²¹ Zeb, II, 362-365

müctehid imamları inkara kalkışanlar mutaassıb ve câhil kimselerdir. Hanefî mezhebinin sünnete en yakın mezhep olduğunu Şah Veliyyullah ed-Dehlevî de *Füyûzü'l-haremeyn* adlı kitabında belirtmektedir... Bu iddia-nın doğruluğunu görmek isteyenler, Sıbt İbnu'l-Cevzî'nin (ö.654/1256) *el-İntisâr ve't-tercih li'l-mezhebi's-sahîh* (Mısır, 1360) adlı eseriyle Hârizmî'nin (ö.665/1266) *Câmiu'l-Mesânîd*'ine bakabilirler].¹²²

Sahîhayn'in mücerred sahih konusunda yazılmış en sahih eserler olduğu ve Kur'an'dan sonra en sahih kitaplar sayıldığı da mutlak olarak değil, mecmuu itibariyledir. Yani ihtiva ettiği hadislerin çoğunun sahih olması hasebiyle doğru olup, tek tek her hadisin diğer kitaplardaki her bir hadisten üstünlüğü mânâsında değildir.

Tahâvî'nin bazen “Ebû Hanîfe'nin bu görüşü bâtıldır”, demesi ise iki türlü açıklanabilir. O bunu ya muhaliflerin görüşü olarak nakletmektedir, ya da onun görüşüne muhalif sahih bir hadis bulunduğu kendi kanaati olarak söylemektedir. Malumdur ki Tahâvî delinin zayıf olması dışında Ebû Hanîfe'nin görüşünden başkasının görüşüyle amel etmez ve fetva vermezdi. Ancak ona göre delilin zayıf olması gerçekte zayıf olmasını gerektirmez. Bununla birlikte insafli birinin, imamının görüşünü delilsiz ve hilafına hadislerin de sabit olduğunu gördüğünde, onun görüşünü terkedip hadisle amel etmesi vacip olur. Fakat birçok kimsenin, mezhep görüşünün hadise aykırı olduğunu iddia ettiği hususların böyle olmadığı görülmüştür.¹²³

E-Ebû Hanîfe ve Hadis

1-Ebû Hanîfe'nin Hadis Bilgisi ve Kıyas

Ebû Hanîfe'nin mahfûzâtının çokluğuna rağmen, rivâyetinin az olması, rivâyetten çok delillerden fikhî mesâili istinbatla meşgul olmasından dolayıdır. Nitekim sahâbenin büyüklerinden ve bilgililerinden olduğu halde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in rivâyetleri diğerlerine nispetle daha az olmuştur. İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin de durumu böyledir.¹²⁴

Müellife göre Ebû Hanîfe'nin “sirâcü'l-ümme” olduğunu ifade eden hadis ise, her ne kadar İbnu'l-Cevzî taassub eseri olarak bunun mevzu olduğunu söylemişse de, birçok tarikten nakledilmiştir. [Nitekim Aynî *Ta-*

¹²² *Zeb*, II, 245-248

¹²³ *Zeb*, II, 250-253

¹²⁴ *Zeb*, II, 673-675

rih'inde bu tarikleri toplamış ve bunun hadisin mevzu olmasını güçleştirdiğini, aksine bir aslının bulunduğu delâlet ettiğini ifade etmiştir].¹²⁵

Ehl-i beyt imamlarının kıyası reddetmelerine gelince, bu diğer bütün imamların kabul ettiği gibi nass varken başvuru kıyastır. Nassın bulunmadığı bir konuda kıyası reddettikleri sabit değildir. Nitekim Muhammed Bâkır ile Ebû Hanîfe'nin bir muhaveresi onun nass mevcutken kıyasa başvurulmasını reddettiğini göstermektedir.¹²⁶

2-Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen Tenkitler

Nesâî'nin Ebû Hanîfe'yi cerh etmesi doğru değildir. Ebû Hanîfe hakkında Nesâî'ye nispet edilen cerh doğru olsa bile, müfesser olmadığı için kabul edilemez. Nesâî bazı *Sahîhayn* ricalini cerh ettiği için de tenkit edilmiştir.¹²⁷ [Fakat Nesâî Ebû Hanîfe hakkındaki cerhinden dönmüştür. Çünkü *Sahîh*'inde¹²⁸ ondan hadis nakletmiş ve onunla ihticac etmiştir. Bu belki de Mısır'da Tahâvî ile karşılaşmış ve onunla görüştüğünden sonra olmuştur. Kütüb-i Sitte içinde Ebû Hanîfe'nin rivâyetinin bulunduğu tek kitap Nesâî'nin *Sünen*'idir].¹²⁹

İbnü'l-Kattân, Hatîb Bağdâdî gibi Ebû Hanîfe'ye saldırma konusunda çok müteşeddittir. Bu yüzden bunların cerhleri müfesser olsa bile kabul edilmez.¹³⁰

Buhârî'nin Ebû Hanîfe hakkındaki ‘onun rey ve hadisi konusunda sustular’ sözüne gelince, bunun mânâsı onu rey ve hadisleri hususunda cerhetmediler, demektir. [Fakat müellif Buhârî'nin bu sözünü neyi kastedtiğini anlayamamıştır. İbn Kesîr'in *el-Bâisu'l-hasîs*'inde¹³¹ belirttiği gibi Buhârî'nin “onun hakkında sustular (seketü anhu)” ve “onda şüphe var (fihi nazar)” gibi ifadeleri o kişinin Buhârî'ye göre en düşük mertebede olduğunu gösterir. Keza Suyûtî de Buhârî'nin bu ifadeyi hadislerini

¹²⁵ *Zeb*, II, 683-685

¹²⁶ *Zeb*, II, 688-692

¹²⁷ *Zeb*, II, 718-724

¹²⁸ Muhtemelen *Sünen*'i olmalıdır.

¹²⁹ *Zeb*, II, 729-730

¹³⁰ *Zeb*, I, 444

¹³¹ Muhakkik burada, eserin sahibine nispeti konusunda yanılmaktadır. Çünkü *el-Bâisu'l-hasîs* İbn Kesîr'in değil, Ahmed Muhammed Şakîr'in eserinin adı olup, İbn Kesîr'in *Ihtisâru Ulûmi'l-hadis*'i üzerine yazdığı talikattan ibarettir.

terkettiği kişiler hakkında kullandığını söylemiştir. Onun Ebû Hanîfe hakkındaki bu cerhi de taassub eseri olup kabul edilemez. Müslim ve İbn Mâce'nin Ebû Hanîfe aleyhinde konuştuğu bilinmemektedir. Tirmizî ise *İlel*'inde Ebû Hanîfe'nin Câbir el-Cu'fi ve Atâ b. Ebî Rebâh hakkındaki sözünü nakletmiştir. Bu da onun nezdinde Ebû Hanîfe'nin cerh ve tadil ulemâsından olduğunu gösterir. Nesâî ise yukarıda geçtiği gibi *Sünen*'inde ondan hadis nakletmiştir. Bu *Sünen*, *Müctebâ*'sı değil, *Sünen-i Kübrâ*'sıdır. İbn Mülâkkin ve Mizzî Kütüb-i Sitte'den sayılan *Sünen*'in, *Sünen-i Kübrâ* olduğunu tasrih etmişlerdir. *Müctebâ* ise Zehebî'nin belirttiği gibi Nesâî'nin değil, öğrencisi İbnü's-Sünnî'nin ihtisarıdır. Yine muhaddisler nezdinde "bunu Nesâî rivâyet etti", diye itlak olunduğunda bundan *Sünen-i Kübrâ*'sı anlaşılır. Keza rical ve etraf kitaplarında da bu *Sünen*'i esas alınmıştır. Ebû Dâvud ise Kütüb-i Sitte erbabı içinde Ebû Hanîfe hakkında en güzel senada bulunandır. Ebû Dâvud, İmam Mâlik ve İmam Şâfiî gibi Ebû Hanîfe'yi de imam olarak nitelemiş ve onu rahmetle anmıştır. Buhârî'nin Ebû Hanîfe hakkındaki görüşü onun kadrini bilememekten ve maksadını anlayamaktan kaynaklanmıştır. Nitekim hocası Yahya b. Maîn de kadrini bilemediği için Şâfiî'yi tenkit etmiş, fakat tenkidi kabul edilmemiştir. Aynı şekilde Buhârî, diğer bütün muhaddisler ihticac ettiği halde, Cafer Sâdık ve Üveys el-Karnî'nin de hadislerini almamış, hatta Üveys'i *Duafâ*'sında zikretmiştir. Ebû Hanîfe'yi kabul etmemesi de bu kabildendir].¹³²

Buhârî'nin, Ebû Hanîfe'nin mürciî olduğunu iddia etmesine gelince, müellife göre bu onun mürciî olduğunu göstermez. Çünkü Seyyid Şerîf'in *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta belirttiğine göre Ebû Hanîfe'nin mürciî olduğu şayiası, Gassan el-Mürçiî'nin mezhebini tervic etmek için ona iftira etmesi sebebiyle ortaya çıkmıştır.¹³³

Gazalî'nin Ebû Hanîfe hakkındaki bazı sözlerine gelince, Zebîdî'nin *Ukûd*'da naklettiğine göre bunlar onun gençlik dönemine ait olup, tasavvuf âdâb ve ahlâkiyla bezenmeden önce sarfettiği sözlerdir. Kaldı ki bu sözlerin yer aldığı *Menhul* isimli kitabın ona aidiyeti de şüphelidir. Nitekim Gazalî

¹³² *Zeb*, II, 737-743. Nu'mânî burada ayrıca muasır veya muasır olmayan ulemânın birbirleri hakkındaki sözleriyle ilgili olarak İbn Abdilber'in *Câmi'u beyâni'l-ilm* adlı kitabından nakillerde bulunmaktadır.

¹³³ Muhakkik, Ebû Hanîfe'ye mürciîlik isnad edilmesini dipnotta geniş bir şekilde reddetmektedir. Bk. *Zeb*, II, 743-759

daha sonra telif ettiği *İhyâ*'sında Ebû Hanîfe'den övgüyle bahsetmiş ve yer yer onun faziletlerini zikretmiştir.¹³⁴

3-Ebû Hanîfe ve *Sahîhayn* Hadisleri

Sahîhayn hadislerinin Ebû Hanîfe'ye gelmediği, gelmiş olsaydı ancak onlarla amel edeceği veya o hadislerin ona sahih olmayan tariklerden ulaştığı düşüncesine gelince bu ihtimaller yanlış değildir. Ne var ki daha sonra gelen mezhebinin büyük âlimleri onun delillerini ortaya koyduklarında apaçık görülmüştür ki, bu hadisler ona ulaşmış ve Allah'ın irşadı doğrultusunda o rivâyetlere sünnetten delillerle cevap vermiştir. Mezhep imamlarının ifadelerinden anlaşıldığına göre, Ebû Hanîfe bazı meselelerde Buhârî ve Müslim'in *Sahîhayn*'a almadıkları hadisleri, diğer bazılarında da onun vefatından sonra kitaplarına geçirdikleri rivâyetleri tercih etmiştir.¹³⁵ [Ebû Hanîfe'ye *Sahîhayn* rivâyetlerinin ulaşmış olması garip değildir. Çünkü Ebû Hanîfe mezhep imamlarının en eskisi ve tek tâbiî olanıdır. Ebû Hanîfe'nin sahâbeden Enes b. Mâlik, Abdullah b. Ebî Evfâ, Ebu't-Tufeyl ve Abdullah b. Hâris'i gördüğü ve bazılarında hadis işittiği sabittir. Bu sebeple onun tâbiûndan olduğunu tasrih eden birçok ulemâ bulunmaktadır].¹³⁶

Bu da tabii bir durumdur. Bir müctehid *Sahîhayn* dışında daha kuvvetli bir rivâyet bulduğu takdirde, onu tercih eder. *Sahîhayn*'daki rivâyeti terkettiğinden dolayı, ayıplanamaz. Nitekim muârizın sık sık temessük ettiği İbn Arabî de sabah namazının sünnetinden sonra uzanmanın farziyyetini ifade eden Tirmizî hadisini, farz olmadığını gösteren *Sahîhayn* rivâyetine tercih etmiştir. Kaldı ki İbn Arabî müctehid bile değildir. Şu halde bir müctehidin, sahih olduğu takdirde *Sahîhayn* dışındaki bir rivâyeti tercih etmesi câizdir. *Sahîhayn* dışındaki rivâyetin Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun olması durumunda ise bu evleviyetle câiz olur. Bu konuda, bir hadisi Buhârî ve Müslim'in tahrir etmiş olması ve ümmetin de onları kabul etmesi bir tercih sebebi oluşturmaz.¹³⁷

¹³⁴ *Zeb*, II, 765-766

¹³⁵ *Zeb*, II, 306-307

¹³⁶ Nu'mânî dipnotta Ebû Hanîfe'nin tâbiiliğini geniş bir şekilde incelemekte ve onun tâbiûn tabakasında yer aldığı zikreden ulemânın görüş ve sözlerini nakletmektedir. Bk. *Zeb*, II, 317-325

¹³⁷ *Zeb*, II, 333-334

Hanefiler'in, sırf sahâbe kavillerinden dolayı *Sahîhayn* hadislerini terkettikleri iddiası ise muârızın ağır bir iftirasından ibarettir. İbnü'l-Hümâm'ın *Feth*'de, Ali el-Kârî'nin *Mişkât* şerhinde ve diğer kitaplarda tasrih olunduğu üzere, Hanefiler nezdinde sahâbe kavli ancak, merfu bir sünnete aykırı düşmediği zaman hüccet olur.¹³⁸

4-Ebû Hanîfe'nin Hadisi Kendi Kavline Tercihi

Ebû Hanîfe “Benim sözüm Hz. Peygamber'in sözüyle çatırsa, benim sözümü atın” demiştir. Zaten Ebû Hanîfe'nin hüküm verirken güttüğü amaç da Kur'ân ve Sünnet'e uygunluktur. Biz onun görüşlerini kendisinden dolayı savunmuyoruz. Ebû Hanîfe'ye, zâhir ve bâtin ilimlerini, nâsîh ve mensûhu bilen, aynı zamanda hükümlerini Sünnet'e uygun çıkarmaya çalışan bir âlim olduğu için, ittiba ediyoruz.¹³⁹

III-Fıkhi Meseleler

Dirâsât ve reddiyesi Zebbu zübâbâti'd-Dirâsât'ta ibadetlerle ilgili ihtilaflı konular da önemli bir yer tutmaktadır. Muârız Muhammed Muîn'in ibadetler ve diğer fikhî bazı meseleler konusunda aykırı bazı görüşlere sahip olduğu görülmektedir. Müellif Tettevî bu konularda geçerli mezhep görüşlerini ortaya koyarak muârız eleştirmektedir.

A-Namazla İlgili Bahisler

1-Abdestte Boynu Meshetme ile Vitirde Elleri Kaldırmanın Hükümü

Hanefî mezhebinde cari olup, muârızın merfu veya mevkuf bir aslını bulamadığını iddia ettiği hususlardan biri de boynun meshi meselesidir. Boynu mesh etmek bazılarına göre sünnet bazılarına göre edeb ve bazılarına göre de müstehaptır. Bu konuda merfu, mevkuf ve mürsel birçok rivâyet bulunmaktadır. Boyna mesh ile ilgili hadisleri Taberânî, Bezzâr, Ebû Nuaym, İbn Fâris, Deylemî, İbnü's-Seken ve Ebû Ubeyd rivâyet etmişlerdir. Bunların bazısı hasen bazısı zayıf olup, hepsi birlikte meshin sübûtu için

yeterlidir. [Nitekim Leknevî, boyna meshin sünnet değil, müstehap olduğunu tercih etmiştir].¹⁴⁰

Muârızın, Hanefiler'in vitir namazında kunuttan önce elleri kaldırmının vücubuna kail oldukları iddiası da yanlıştır. Hanefiler'e göre bu tekbirde elleri kaldırmak vacip değil, müstehaptır. Çünkü bu konuda merfu hadisler değil, sahâbeden bazı eserler vâridir. İbn Mes'ud [Ebû Hureyre, Ebû Kılâbe], İbn Ömer, İbn Abbas, Ebû Ubeyd, İshak, [Ahmed, Mekhul, İbrahim Nehaî ve Süfyan]'dan da bunun müstehap olduğu menkuldür.¹⁴¹

2-İmâmet

Cumhur, imâmete en layık olanın fikhî en iyi bilen olduğu hükmüne varmıştır. Bu konuda Müslim'in rivâyet ettiği “Kur'ân'ı en iyi bilen imam olacağını” beyan eden hadis cumhur tarafından neshe hamledilmiş veya tevil edilmiştir. Çünkü Hz. Peygamber Übey b. Ka'b hakkında “Kur'ân'ı en iyi okuyan” demesine rağmen dini en iyi bilen Hz. Ebû Bekir'i imâmete geçirmiştir. Bütün Kütüb-i sittenin ittifakla naklettiğine göre, Hz. Peygamber vefat ettiği hastalığında, insanlara Ebû Bekir'in imamlık yapmasını emretmiştir. Bu konuda Hâkim'in rivâyet ettiği “Kavme, önce hicret eden imam olur. Bunda eşitseler dini en iyi bilen, bunda da eşitseler Kur'ân'ı en iyi okuyan imam olur” hadisi yukarıdaki görüşü teyid eder. Sahâbe de Hz. Ebû Bekir'in dini en iyi bildiği konusunda ittifak etmiştir.¹⁴²

Muhammed Muîn, mahir ve mudakkik âlimlerin fetvalarını küçük görüp felsefe ve mantık kitaplarına meyletmektedir. Halbuki bu kitaplar çok bâtil şeylerle doludur. Hatta o daha da ileri giderek mantık ilminin farz, felsefe kitaplarındaki ilmi almanın da müstehab olduğu hükmüne varmıştır.¹⁴³

¹³⁸ *Zeb*, II, 340-341

¹³⁹ *Zeb*, I, 230-231

¹⁴⁰ *Zeb*, II, 475-480

¹⁴¹ *Zeb*, II, 486-488 ve II, 494-497

¹⁴² *Zeb*, I, 66-67

¹⁴³ *Zeb*, I, 93

3-Besmele'nin Açıktan Okunması

Cemaatle kılınan namazlarda besmelenin cehren okunmasına dair hadisler nesh edilmiştir. Ömer, Ali, İbn Mes'ud, Ammar ve İbnü'z-Zübeyr (r. anhum) besmeleyi cehren okumayı terketmişlerdir.¹⁴⁴

4-Raf-ı Yedeyn

Namazda ellerin her rekatta kaldırılmasıyla ilgili hadislerde geçen râvî İbn Lehîa mechûl kabul edilmiştir. İsmail b. Ayyâş da zayıf râvîlerdendir.¹⁴⁵

Beşinci dirâsenin büyük çoğunluğu namazda her rekatta ellerin kaldırılmasıyla ilgili konu hakkındadır. Rasûlüllâh'ın (s.a) bir fiili işlemesi, onun câiz olduğunu göstermek için tâlim niteliği taşır. Hz. Peygamber'in, sünnetin hilâfına câiz olan meselelerde kavli ve fiilî olarak tebliğ yapması gerekir.¹⁴⁶ Muhammed Mu'in namazda ellerin kaldırılmasıyla ilgili Farsça ve Arapça olarak iki risale yazmıştır. Kendisinin bu konuda delil olarak getirdiği haber ve sahâbe kavlından oluşan dört yüz kadar rivâyetin pek çoğu mevzudur. Dolayısıyla, bir kimsenin eserine bunları derc etmesi helal olmaz.¹⁴⁷ Namazda iftitah tekbirinden başka ellerin kaldırılamayacağına dair hadisi rivâyet eden Ebû Bekr b. Ayyâş'ı *Dirâsât* sahibi zayıf saymıştır. Bu yanlış bir hükümdür. Yahya b. Ma'in, Abdullah b. el-Mübârek gibi büyük muhaddisler Ebû Bekr b. Ayyâş'ı tevsik etmişlerdir.¹⁴⁸ İmam Aynî, *Sahîh-i Buhari Şerhi*'nin mukaddimesinde, müfesser olmayan cerhin cumhura göre kabul edilmeyeceğini, söyler.¹⁴⁹

Muhammed Mu'in, sıhhatinde ittifak edilmiş bir hadis ile za'fında ittifak edilmiş bir hadisi cem' etmenin vâcib olduğu görüşündedir. Halbuki cem' sıhhat şartları eşit iki hadis arasında olur.¹⁵⁰

¹⁴⁴ Zeb, I, 247

¹⁴⁵ Zeb, I, 540-541

¹⁴⁶ Zeb, I, 563

¹⁴⁷ Zeb, I, 567.

¹⁴⁸ Zeb, I, 580

¹⁴⁹ Zeb, I, 632

¹⁵⁰ Zeb, I, 638

5-Namazda ve Hutbe Esnasında Konuşma

Namazda konuşma meselesine gelince bu konuda İmam Mâlik, İmam Ahmed ve İmam Şafî Zü'l-yedeyn hadisine dayanarak konuşmanın namazı bozmadığına hükmetmişlerdir. Muâriz da bu görüşü tercih etmiştir. Fakat Hanefiler'e göre bu hadis mensûhtur. Buhârî, Müslim ve Tirmizî'nin naklettiği hadise göre ashâb önceleri namazda birbirleriyle konuşurlardı. Fakat "Allah'a sükûnetle yönelin"¹⁵¹ âyeti nazil olunca susmakla emrolunmuşlar ve böylece namazda konuşmak yasaklanmıştır. Yine Dârekutnî'nin naklettiği hadiste de "konuşmak namazı bozar, abdesti bozmaz", buyurulmuştur.¹⁵²

Hutbe esnasında Hz. Peygamber'e salevât getirmenin yasak olması ise, Ebû Hanîfe ve onu taklid eden binlerce evliya, muhaddis ve fakihin görüşüdür. Bu konudaki görüşleri İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde de yeralan bazı rivâyetlere dayanmaktadır. Şöyle ki Hz. Ali, İbn Abbas ve İbn Ömer imam hutbeye çıktıktan sonra namaz kılmayı ve konuşmayı kerih görürlerdi. Yine İmam Mâlik'in *Muvatta*'da naklettiğine göre, Hz. Ömer hutbeye başladığı zaman kimse konuşmazdı. Bu da sahâbenin sükûti icmâmını gösterir. İmam Mâlik'in diğer bir rivâyetinde Zührî "imam hutbeye çıktığında ne herhangi bir namaz kılmak vardır, ne de herhangi bir kelam etmek", demiştir. Buradaki kelam lafzı umûmî olup, zikir ihtiva etsin veya etmesin bütün konuşmaları içine almaktadır. Öte yandan, hutbe esnasında Hz. Peygamber'in ismini duyana salevât getirmenin vacip olduğunu söyleyen kayda değer hiç bir âlim bulunmamaktadır. Hanefiler'e göre bunun tek istisnası hatibin "O'na salevât getirin"¹⁵³ âyetini okumasıdır [ki bu durumda da salevât yine gizli olarak okunur]. Ne gariptir ki, Hz. Ali'nin peygamberler gibi masum olduğuna inanan muâriz burada onun görüşünü terketmiştir. Oniki imamdan birinin görüşü hepsinin görüşünü yansıtmakta olup, ona göre geçerli ve hüccet olan tek icmâ onların icmâdır. Fakat burada o, kendi prensibini çiğneyerek, kabul ettiği icmâya da aykırı davranmıştır. İctihad şartlarını haiz müçtehidin kıyasını reddederken, müçtehid olmayan kendisi bu naslar karşısında kıyasa başvurmuştur. Yine ona göre, keşif ehlinin keşifleri de hüccettir. Çünkü onların yanında Hz.

¹⁵¹ el-Bakara (2), 238

¹⁵² Zeb, II, 28-31

¹⁵³ el-Ahzab (33), 56

Peygamber daima hazır bulunur. Onlar hükümleri doğrudan doğruya ondan alırlar. Dolayısıyla keşif ehli, ictihadî bile olsa hatadan masumdur. Buna rağmen o, Hz. Ömer ve Hz. Ali gibi en büyük keşif ehlinin görüşlerini terketmiştir.¹⁵⁴

6-Hutbe Dinlerken Oturma Şekli

Kişinin cuma günü hutbe dinlerken, ellerini önden bağlayıp bacaklarını dikerek oturmasında (ihtibâ) bir sakınca yoktur. Sahâbe-i kiram da aynı şekilde oturmuşlardır.¹⁵⁵

7-Namazların Cem'i

Diğer taraftan muâzın Arafat ve Müzdelife'deki cem ile ilgili hadisin râvîlerinden olan Haneş'i tenkit etmesi tutarlı değildir. Ahmed b. Hanbel'in *Tehzib*'de yer alan "metrûkü'l-hadistir, fakat sarımsakla ilgili hasen bir hadisi vardır" sözü ile, "İbn Hibbân onu *Sikât*'ta zikretmiştir" ifadesini görmezden gelmiştir. Haneş'i zayıf saysak bile İbn Mes'ud'un naklettiği aynı mealdeki cem hadisi *Sahîhayn*'da mevcuttur. Ulemâ, Haneş hadisiyle amel etmiştir. Ulemânın zayıf bir hadisle amel etmesi de bir mânâ ifade eder. Nitekim Tirmizî kitabına, iki hadis dışında ümmetin ittifakla terkettiği hiçbir hadisi almadığını söyleyerek ulemânın amelinin önemine işaret etmiştir. Tirmizî'nin bu sözü sahih hadise muhalefet değil, ulemânın buldukları gizli bir illet sebebiyle zâhiren sahih olan bir hadisle amel etmeyi terkettiklerini, zâhiren zayıf da olsa Haneş hadisiyle amel ettiklerini açıklamaktadır. Bu da gösteriyor ki ulemânın zâhiren sahih bir hadisin hilafına hareket etmeleri bizim bilemediğimiz gizli bir illetin mevcudiyetini gerektirmektedir. Bu illeti ancak, ilimde rüsûh sahibi olanlar bilebilirler ve o hadisle amel etmek de vacip olmaz. Bu yine gösteriyor ki ulemânın zayıf bir hadise uygun hareket etmesi onun sahih olmasını gerektirir ve onu zayıf olmaktan çıkarıp amel edilebilecek kuvvetli bir hadis haline getirir. [Nitekim Suyûtî de *Taakkubât 'ale'l-Mevdûât*'ta Haneş hadisini zikrettikten sonra şunları söylemektedir: "Bunu Tirmizî rivâyet etmiş ve 'amel ilim ehli nezdinde buna göredir', demiştir. Bununla hadisin ilim ehlinin kavliyle

kuvvet kazandığına işaret etmiştir. Birçok âlim de itimat olunacak bir senedi bulunmasa bile ilim ehlinin bir hadisi kabul etmesini onun sahihliğinin delillerinden biri olarak belirtmişlerdir].¹⁵⁶

Muâzın cem konusunda İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'indeki bir ziyadeye dayanması ve onun kitabında yer alan bir hadisi *Sahîhayn*'dan sonra en sahih hadis saymasına gelince bu da geçerli bir istidlal değildir. Çünkü İbn Huzeyme'deki bu ziyade şâz olup, hadis hafızlarının sahih rivâyetlerine aykırıdır. Ziyadenin makbul olabilmesi için İbn Hacer'in *Şerhu'n-Nuhbe*'sinde belirttiği gibi, her şeyden önce şâz olmaması gerekir. Ayrıca İbn Huzeyme'nin rivâyetinde ızdırıp da vardır ki bu da onu zaafa uğratan sebeplerdendir. [İbn Huzeyme'nin kitabına aldığı bütün hadislerin sahih olduğu da mutlak olarak kabul edilemez. Böyle bir şeyi Suyûtî dışında öne süren de olmamıştır. Üstelik İbn Huzeyme ve İbn Hibbân sahih ile hasen hadis arasında fark gözetmeyenlerdendir. Dolayısıyla İbn Huzeyme'nin hadisin sıhhatini tespit konusunda Hâkim hariç diğer muhaddislere bir üstünlüğü yoktur]. Diğer taraftan İbn Huzeyme, Suyûtî tarafından eserlerinde mevzu olduğunu bildikleri bir hadisi nakletmemeyi iltizam eden muhaddisler arasında sayılmaktadır ki bu da ondaki her rivâyetin mutlak olarak sahih olmadığını, bilakis hasen veya zayıf hadisler de bulunabileceğini göstermektedir.¹⁵⁷

Müzdelife ve Arafat dışındaki cem rivâyetleri ise Hanefiler tarafından sûrî ceme hamledilmiştir. Meselâ öğleyi son vaktinde, ikindiye de ilk vaktinde kılmak suretiyle şeklen bir cem yapılı. Bunu destekleyen bazı rivâyetler mevcuttur.¹⁵⁸

Diğer taraftan Aynî'nin *Buhârî Şerhi*'nde beyan ettiğine göre Hanefiler, hadisteki cem lafzını kat'î olan âyetlerle zannî olan haber-i vâhidin teâruz etmemesi için sûrî ceme hamletmişlerdir. Bu âyetler "namazlara dikkat edin..."¹⁵⁹ yani vaktinde eda edin ve "namaz müminler üzerine vakitlere ayrılmış bir borçtur"¹⁶⁰ yani vakitli bir farzdır, mealli âyetlerdir. Hadis böyle yorumlanırsa hem âyetle hem de hadisle amel etmek mümkün ola-

¹⁵⁴ *Zeb*, II, 41-45

¹⁵⁵ *Zeb*, I, 210

¹⁵⁶ *Zeb*, II, 62-65

¹⁵⁷ *Zeb*, II, 81-85

¹⁵⁸ *Zeb*, II, 76-79

¹⁵⁹ el-Bakara (2), 238

¹⁶⁰ en-Nisa (4), 103

caktır. Aksi takdirde ise âyetle amel terkedilmiş olur. İbnü'l-Hümâm ve şârihlerinin belirttikleri gibi, Hanefiler'e göre haber-i vâhid ile Kur'ân'ın umûmunu tahsis ve mutlağın takyid etmek câiz değildir. Keza Kur'ân âyeti haber-i vâhid ile mecaza da hamledilemez. Arafat ve Müzdelife'deki cem ise bu iki âyetin umûmundan hadis destekli icmâ ile çıkmıştır. Hanefiler'e göre böyle bir icmâ ile Kur'ân'ın umûmunu tahsis ve mutlağın takyid etmekte her hangi bir mahzur yoktur.¹⁶¹

8-Kadınların Mescide Gelmeleri

Hz. Âişe'nin kadınların mescide gelmelerini yasaklayan sözü umûmî fitne illetine bağlıdır. Buhârî şârihleri bu hadisi yorumlarken illetin varlığına dikkat çekmişlerdir. Yoksa Rasûlüllâh'ın (s.a.) yaşadığı dönemde kadınların sokağa veya mescide çıkmalarında bir beis yoktu.¹⁶²

B-Namaz Dışındaki Konular

1-Ulû'l-Emrin Mânâsı

Allah Teâlâ'nın "Ey iman edenler! Allah'a, Rasûlüne ve sizden olan emir sahiplerine itaat ediniz"¹⁶³ âyetindeki emir sahipleri (ulû'l-emr) hilâfet, kazâ ve ordu kumandanlığı kendisinde toplanan kişi olarak tefsir edilmiştir. Bazıları ise müctehid âlimler diye tefsir etmiştir. Allah'ın velileri diyenler de olmuştur.¹⁶⁴

2-Musarrât Hadisi ve Vitir Namazı

Müellif musarrât hadisi ve vitir namazı hakkındaki ihtilafları da geniş bir şekilde ele alıp tartışmaktadır. Müellif, Hanefî görüşü savunarak vitrin üç rekât olduğunu da belirtmektedir.¹⁶⁵

¹⁶¹ Zeb, II, 85-86

¹⁶² Zeb, I, 186

¹⁶³ en-Nisâ (4), 59

¹⁶⁴ Zeb, I, 428

¹⁶⁵ Bk. Zeb, I, 657 vd.

3-Şarkı ve Semâin Hükümü

Müellif, muârızın şarkı konusundaki itirazlarını cevaplandırır. Buna göre şarkı söylemek yasak olup, âyet-i kerimedeki "lehvü'l-hadis",¹⁶⁶ İbn Abbas ve İbn Mes'ud nezdinde şarkı mânâsına gelmektedir. Yine hadiste müminin üç şey dışındaki lehviyatının bâtil olduğu bildirilmiştir. Hâkim bu hadisi "dünyevî her lehviyât bâtildir" lafzıyla nakletmiş ve Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu söylemiştir. İbn Mâce ve diğerlerinin naklettiği hadise göre de Hz. Peygamber şarkıcılık yaparak geçimini sağlayan Safvan b. Ümeyye'ye bu konuda izin vermemiştir. Bütün bunlar şarkı söylemenin haram olduğunu göstermektedir. Semâa gelince her ne kadar bazı sûfiler, ibret almak için dinlemenin câiz, lehviyat için dinlemenin gayr-i câiz olduğunu söylediyse de, günümüzde ibret için dinleyecek kimse yok gibidir. Gazzâlî'nin semâi "ibâdât" kısmında zikretmesi de onu meşrulaştırmaz. Bununla birlikte semâin bütün türleri yasak olmayıp, tafsilatı fıkıh kitaplarındadır.¹⁶⁷

4-Ehl-i Beyte Salât ve Selam Getirmek

Muârız, eserinin her yerinde Ehl-i beytin ismi geçtiğinde onlara salât ve selâm getirirken, diğer sahâbenin ismi geçtiğinde ise, çoğu zaman hiç dua sığası kullanmaz. Bu çok tarafgir ve yanlış bir harekettir.¹⁶⁸ İmam Ahmed b. Hanbel dışında diğer üç mezhep imamı peygamber olmayanlara salât ve selâm getirilemeyeceği görüşündedirler. Allâme el-Celebî *Telvih'e* yazdığı haşiyede şöyle demiştir: Müstakil olarak Ehl-i beyte salât ve selâm getirmek konusunda haram veya tenzihen mekruh denilmiştir. Kıyasen ise, câizdir. Fakat salât ve selâm peygamberler ile meleklerin şiarı olduğu için, Ehl-i beyte müstakil salât ve selâm getirmek hoş karşılanmamıştır. Ama peygamberlere tabi olarak ikisine birlikte getirilebilir.¹⁶⁹

Müellif bu arada muârızın Hz. Hasan için "aleyhisselâm" tabirini kullanmasını eleştirir. Çünkü Ali el-Kârî'nin *Fıkh-ı Ekber Şerhi*'nde de belirttiği gibi, bu ifade Şia'nın adetindedir. İmam Ahmed dışındaki üç imam, peygamberler ve melekler dışındaki kişiler için, salât ve selâm okunmasını

¹⁶⁶ Bk. Lokmân (31), 6

¹⁶⁷ Zeb, II, 25-28

¹⁶⁸ Zeb, I, 64

¹⁶⁹ Zeb, I, 65.4

kerih görmüşlerdir. İmam Ahmed ise Ehl-i beyt ve oniki imama tahsis etmeksizin bütün sahâbe, tâbiûn ve sâlih zevat için istimalini câiz görmüştür. Bunu sadece Ehl-i beyt ve oniki imama tahsis etmek ise, Şîa ve Râfızîlerin şiarıdır.¹⁷⁰

IV-Tasavvuf Tarihi İle İlgili Bahisler

Tartışmalarda tasavvuf ve tarihi ile ilgili tartışmalar da önemli bir yer tutmakla birlikte, her iki eserin de mihverini hadis ve fıkıh ilimleri teşkil ettiği için bu konularla ilgili meseleler daha ziyade dolaylı bir şekilde kaydedilmiştir. Nitekim keşf ve ilham konuları bir taraftan tasavvufla ilgilidir. Ancak hadisin sübûtu bağlamında değerlendirildiğinde hadis usulü ile ilgili bahisler içinde tasnif edilmiştir. Burada doğrudan tasavvuf tarihiyle ilgili olduğu düşünülen iki konuya yer verilmiştir.

A-İbn Arabî'nin Eserlerinin Hadis İlmi Açısından Değeri

İbn Arabî'nin *Fütûhât*'ı ve diğer eserleri pek çok zayıf hadisle doludur. Hatta muhakkik ve münekkid muhaddisler bunlardan bir kısmının mevzu olduğunu söylemişlerdir. Bu yüzden hadisin sıhhati tesbit edilinceye kadar onunla istidlal edilemez. İbn Arabî'nin eserlerine aldığı bazı hadisleri, Rasûlüllâh'ın bizzat huzurunda duyduğuna dair sözlere de itibar edilemez.¹⁷¹

B-İbn Arabî'nin Eserlerindeki Hatalar

Muhyiddîn İbn Arabî'nin eserlerinde görülen hataların hepsi kendisine ait olmasa gerekir. Ebu's-Suûd, Yahudilerin onun eserlerinde bazı tahrifler yaptıklarını söylemiştir. Hatta İmam Şa'râni, İbn Arabî'nin eserlerinde şeriata muhalif olan sözler sonradan sokuşturulmuştur, der. Nitekim zındıklar, İmam Ahmed b. Hanbel ölüm döşegindeyken, yastığının altına bazı sapık akaid ifadeleri yerleştirmişlerdir.¹⁷²

¹⁷⁰ *Zeb*, II, 502-503.

¹⁷¹ *Zeb*, I, 202

¹⁷² *Zeb*, I, 530

V-Mezhepler Tarihi İle İlgili Konular

Her iki eserde de mezhepler tarihi ve kelimahisleri çerçevesinde değerlendirilebilecek konular da yer almaktadır. Bu konuların ağırlığını da Ehl-i beyt ve Şîa bahisleri teşkil eder. Müellif, bu konularda muâriz Muhammed Muîn es-Sindî'nin Şîi eğilimlerini gündeme getirerek eleştirmektedir.

A-Ehl-i Beyt Bahisleri

1-Ehl-i Beyt ve Şîa

Muârizın Ehl-i beyt ve Şîa konusundaki eğilimleri icmâ konusunda ortaya çıkmaktadır. İcmân hücciyetini kabul etmeyen muâriz, Ehl-i beyt'in icmânını savunurken "sakaleyn hadisi"ni delil getirir. Fakat sakaleyn hadisinde onun iddia ettiği gibi, Ehl-i beytin icmânının hüccet olduğuna kesin ve açık bir delâlet yoktur. Sonra hadiste geçen Ehl-i beyt kapsamlı olup, kıyamete kadar Benî Haşim, Benî Abdülmuttalib ve Benî Abbas soyundan gelecekleri de içine almaktadır. [Ayrıca Ehl-i beyt lafzı Müslim'in bir rivâyetinde sabit olup, diğer bütün rivâyetlerde sadece kitap ve bazılarında kitapla birlikte sünnet geçmektedir. Ehl-i beyt lafzının geçtiği Tirmizî rivâyeti ise, başta İmam Ahmed olmak üzere birçok muhaddis tarafından zayıf kabul edilmiştir].¹⁷³

Diğer taraftan sakaleyn hadisindeki Ehl-i beyt, dedikleri gibi olsaydı, geniş mânâsıyla bütün Ehl-i beytin masum olmaları gerekirdi. Bu ise sabit ve vaki değildir. Ehl-i beyt ve oniki imamın masumiyetini kabul eden sadece Râfızîler ve İmâmiyye'dir.¹⁷⁴ Hatta Şîa altı ya da yedi sahâbî hariç ashâbın tamamının mürted olduğunu iddia etmiştir. Şîa'ya göre icmâ muteber olan Ehl-i beyt, muârizın dediği gibi geniş mânâlı Ehl-i beyt değil, sadece âl-i abâyı (Ali, Fâtıma, Hasan, Hüseyin) içine alan Ehl-i beyttir.¹⁷⁵

Ayrıca muâriz, Şîa'nın hepsinin bâtil ehlinden olmadığını söyleyerek, onlardan bazı hususların alınabileceğini de ihsas etmektedir. Müellifin belirttiği gibi, eğer tamamen bâtil ehlinden olmayanları kabul etmek gerek-

¹⁷³ *Zeb*, II, 602-604

¹⁷⁴ *Zeb*, II, 604-609. Muhakkik dipnotta imamların masumiyeti ve sakaleyn hadisi konusunda İbn Teymiyye'nin *Minhâcu's-sünne*'sinden uzun bir alıntı yapmaktadır. Bk. *Zeb*, II, 609-626

¹⁷⁵ *Zeb*, II, 632-634

seydi, Hâricîler'i kabul etmek gerekirdi. Çünkü Hâricîler doğrulukta diğer bid'at fırkalarından üstündür. Fakat Ehl-i sünnet nazarında bu gerekçeyle onları kabul etmek gerekmemiştir. [İbn Teymiyye'nin *Minhac*'da anlattığı gibi, Râfızîler bid'atte Hâricîler'e denk bile olamazlar. Râfızîler bid'at konusunda Hâricîler'den çok daha ileri gitmişlerdir. Nitekim Moğol orduları Horasan, Irak ve Şam'ı istila ettiğinde Râfızîler onların müslümanları katletmelerine yardımcı olmuşlar, onlara destek vermişlerdir. Oysa Hâricîler böyle değildir. Bid'at fırkaları içinde onlardan daha doğru sözlü ve daha âbidi yoktur].¹⁷⁶

Ehl-i beyti seven herkese Şîi isminin verildiği iddiasına gelince, ulemânın ifadelerinden anlaşılan o ki, örfen Şîi dendiğinde Râfızî kastedilmektedir. Dolayısıyla nasıl Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i sevenler Haricî olarak isimlendirilemezse, Ehl-i beyti her seven de Şîi olarak nitelendirilemez. A'meş, Hâkim, Muhib Taberî gibilerinin Şîi olarak adlandırılmaları, bazı Ehl-i sünnet ulemâsının ithamından ibarettir. Gerçekte onlar, bundan münezzehtirler. [Nitekim Şîilik nispet edildiği halde Hâkim, "hadîsu't-tayr"ın sahih olmadığını söylemiştir. Hz. Muâviye'nin fazileti ile ilgili hadis nakletmesi istendiğinde ise kaçınmış ve 'içimden gelmiyor', demiştir. Onun ve Nesâî, İbn Abdilber gibilerinin teşeyyuu en fazla bu noktaya varır veya Hz. Ali'yi Hz. Osman'a tercih kabilindendir. Hz. Ali'yi Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e tafdil derecesine ulaşmaz].¹⁷⁷

2-Ehl-i Beyt ve Dört Mezhep

Muârızın dört mezhep kitaplarının Ehl-i beytin görüşlerinden hâlî olduğu iddiası da doğru değildir. Mezhep kitapları yalnızca onlardan sabit olmayan rivâyet ve görüşleri almamışlardır. Hz. Ali, Fâtıma, Hasan, Hüseyin ve daha sonraki Ehl-i beytin sabit olan hadisleri, görüş ve nakilleri mezhep kitaplarına geçmiştir. Nitekim diğer halîfe, sahâbe ve tâbiûnun da sabit olan hadis ve kavilleri alınmış, olmayanları dışarıda bırakılmıştır. Râfızîler'in kitapları aslı astarı olmayan mevzu rivâyetler ve asılsız isnadlarla doludur.¹⁷⁸

¹⁷⁶ *Zeb*, II, 634-645

¹⁷⁷ *Zeb*, II, 645-648

¹⁷⁸ *Zeb*, II, 669-670

Öte yandan Ebû Hanîfe'nin hocaları arasında Muhammed Bâkır ve oğlu Cafer Sâdık da vardır. Cafer Sâdık aynı zamanda ondan ilim almıştır. Muhammed b. Zeyd b. Ali b. Hüseyin de onun öğrencileri arasındadır.¹⁷⁹

B-Mehdî

Dirâsât sahibi ahir zamanda gelecek mehdînin, Şia'nın onikinci imamı Muhammed b. Hasan el-Askerî olduğunu iddia etmektedir. Bu görüş mehdî konusunda vârid olan hadislerle mutabık değildir.¹⁸⁰

C-Hz. Îsâ'nın Mezhebi

Müellif Hz. Îsâ'nın kıyamete yakın yeryüzüne indiğinde hangi mezhebe göre amel edeceğini tartışma konusu yaparak, bunun çözümünü mezhepler hakkında yaptığı bir taksime bağlamaktadır. Buna göre kemâlâtü'l-velâye İmam Şafîi'nin fikhına uygundur. Kemâlâtü'n-nübüvve ise Ebû Hanîfe'nin fikhına uygundur. Eğer tekrar peygamber göndermek mümkün olsaydı Hanefi fikhına göre amel ederdi. Nitekim Muhammed Parsa (k.s.) Hz. Îsâ dünyaya nüzül ettiği zaman İmam Ebû Hanîfe'nin mezhebine göre amel edecek demiştir.¹⁸¹

VI-İslam Tarihi İle İlgili Bahisler

Muârız Muhammed Muîn'in şîi eğilimlerinin ortaya çıktığı alanlardan biri de İslâm tarihi ile ilgilidir. Müellif Abdülatif et-Tettevî, muârızın şîi eğilimlerinin tezahür ettiği özellikle Hz. Muâviye ile ilgili görüşlerini tartışma konusu yaparak eleştirmektedir.

A-Hz. Muâviye Hakkındaki Görüşler

Muârız, Hz. Peygamber'in Muâviye hakkındaki bir hadisine dayanarak, onun ahlaklı ve iyi bir müslüman olmadığını ihsas etmektedir. Müslim tarafından İbn Abbas'tan nakledilen bu hadiste, Hz. Peygamber Muâviye'yi üç defa çağırılmış, üçünde de İbn Abbas tarafından yemek yediği haber

¹⁷⁹ Ebû Hanîfe'nin Muhammed Bâkır ve Cafer Sâdık'la karşılaştığına dair rivâyetler için bkz. *Zeb*, II, 670-672

¹⁸⁰ *Zeb*, I, 522

¹⁸¹ *Zeb*, I, 239.

verilince “Allah onun karnını doyurmasın” buyurmuştur. Halbuki bu hadiste onu zemmeden bir husus yoktur. Herşeyden önce İbn Abbas onu yemek yerken görünce Hz. Peygamber'in emrini bildirmemiş olabilir. Bildirse bile Muâviye'nin bunu fevre yormamış olması muhtemeldir. Nitekim, emri fevre hamletmeyen usûlcüler de vardır. Muâviye bizzat Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Abbas'a göre ashâbın müctehidlerindedir. Dolayısıyla bu hususta o, hata yapmış bile olsa me'cur sayılır. Diğer taraftan birçok hadiste de Hz. Peygamber'in çağrısına derhal icabet edilmediğine dair örnekler vardır. Hz. Fâtıma'dan çocuğunu getirmesini istediğinde onun Hz. Peygamber'in çağrısına hemen cevap vermemesi, Zül-yedeyn hadisinde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in cevap vermeyip, Zül-yedeyn'in konuşması, Hudeybiye'de Hz. Ali'nin Peygamberin ismini silmekten kaçınması gibi örnekler bu kabildendir. Sonra “Allah onun karnını doyurmasın” ifadesinde de zemme delâlet yoktur. Çünkü bunu Hz. Peygamber “ellerin topraklansın” v.b. ifadelerinde olduğu gibi, zaman zaman ashâbına sarfettiği sözler kabilinden de söylemiş olabilir. Hadisteki “ebediyen” lafzı ise muâriz tarafından ilave edilmiş olup, yalan ve iftiradan ibarettir. Diğer taraftan bu söz zem için sarfedilmiş olsa bile, bedduaya müstehak olmayanlar hakkında peygamberin duası, arınma ve rahmet ifade eder. Çünkü yine Müslim'in naklettiği hadiste Hz. Peygamber Allah'tan haksız yere yaptığı bedduaları muhatapları hakkında sevaba, rahmet ve arınmaya vesile kılmasını istemiştir. Hz. Muâviye de Tirmizî'nin naklettiği sahih bir hadise göre Peygamber Efendimiz'in “Allahım onu hâdî ve mehdî eyle”, duasına mazhar olmuş bir sahâbîdir. Nitekim Müslim onunla ilgili bu bedduayı zem değil, medih ve dua makamında zikretmiş, Nevevî de bu inceliğe dikkat çekmiştir.¹⁸²

Sonuç

Abdüllatif et-Tettevî'nin, muasırı Muhammed Muîn es-Sindî'nin *Dirâsâtü'l-lebîb fi'l-üsveti'l-haseneti bi'l-habîb* adlı kitabına reddiye olarak kaleme aldığı *Zebbu zübâbâti'd-Dirâsât ani'l-mezâhibi'l-erbaati'l-mütenâsibât* adlı eseri XVIII. Asır Hint Alkıtası'nda yaşanan hadis ve fıkıh merkezli tartışmalar konusunda önemli ipuçları vermektedir. Muhammed Muîn'in esasen Hanefi mezhebine bağlı olup, Şii eğilimler taşıması

Tettevî'nin başlıca hedef noktalarından birini teşkil etmektedir. Eserde sahih hadisle mezhep görüşünün tearuzu durumunda takınılacak tavır, mürsel hadisin hücciyeti, hadisin Kur'an'a arzı, ravinin fakih olma şartı, ictihad ve taklidle ilgili problemler, sahâbe bahisleri, keşf ve ilhamın hadis ilmindeki yeri, Hanefiler ve özellikle Ebu Hanife'nin hadis bilgisi ve hadis ilmindeki yeri, *Sahîhahayn* hadislerinin değeri, kıyas ve icma konusundaki ihtilaflar gibi güncelliğini halen koruyan konular geniş bir şekilde tartışılmıştır. Fer'i konularda da daha ziyade ibadete ilişkin olarak mezhepler arasında ihtilaflı konuların incelenenip tartışıldığı görülmektedir.

Bir reddiye olması hasebiyle polemik üslubu taşımakla birlikte, ele alınan konuların canlılığı ve çeşitliliğinin yanısıra farklı kaynaklardan yapılan iktibaslar da eserin önemini arttırmaktadır. Ayrıca müellif Tettevî'nin meseleleri değerlendirirken hadise mümkün olduğu kadar öncelik verdiği, Hanefi mezhebi içinde hadisçi bir bakışa sahip olduğu görülmektedir. Bu, altkıtada Şah Veliyyullah'ın açtığı çığırın bir uzantısı olarak görülebileceği gibi, genelde dört mezhebi ve özelde Hanefi mezhebini savunma ve hadisle ilişkisini temellendirme gayesi ve psikolojisi olarak da değerlendirilebilir. Bu anlamda esasen XIX. asırda hadisçi Hanefi ekolü olarak nitelenebilecek Diyobend ekolününün de bir habercisi olarak görülebilir. Nitekim muhaliflerinin sürekli hadise muhalefet ithamıyla karşılaşmaları Hint Alkıtası'ndaki Hanefi Müslümanlarda bu savunma psikolojisini sürekli canlı tutmuş ve dolayısıyla hadisçi Hanefi söylemi varlığını günümüze kadar sürdürmüştür. Tettevî'nin reddiyesinde tartışılan konularla günümüz Hint Alkıtası'ndaki gruplar arasında yaşanan hadis-fıkıh merkezli tartışmalarda gündeme gelen konuların hemen hemen aynı olması da bu hususu teyid etmektedir. Neticede Tettevî' ve eseri tarihi süreçte Hanefi mezhebi içinde gittikçe güçlenen hadisçi söylemin altkıtadaki bir yansıması, günümüze kadar uzanan bir geleneğin de XII./XVIII. Asırdaki temsilcisi olarak görülebilir.

¹⁸² *Zeb*, II, 13-24

“Mutezile ve Hadis” Üzerine

*Erdirinç AHATLI**

Naklin aklî esaslara göre yorumlanmasını savunan ve Hicrî ikinci asrın başından dördüncü asrın sonuna kadar İslâm düşüncesinde önemli bir yer işgal eden Mutezile, özellikle XX. yüzyılın son çeyreğinde çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Ülkemizde de geçtiğimiz on yıl zarfında Mutezile, İlahiyat alanında muhtelif İslâmî disiplinler tarafından incelenmiş ve halen incelenmeye devam edilmektedir. Bir kelam okulu olması dolayısıyla Mutezile üzerindeki çalışmalar tabiatıyla daha çok bu alanda yoğunlaşmıştır. Ne var ki XIX. yüzyılda başlayan ve bazı değerlendirmelere göre Yeni Mutezile adıyla anılan modern İslâm düşünce hareketleri için bir ilham kaynağı olan Mutezilenin hadis ve sünnet görüşlerini öğrenmek, hem söz konusu hareketlerin beslendiği kaynağı daha iyi tanımak hem de modern İslâm düşüncesinin oturduğu zemini tespit açısından önem arz etmekteydi. Türkiye’de Mutezilenin hadis anlayışı hakkında daha önce bir Yüksek Lisans tezi¹ yapılmış ve bir makale² neşredilmiş olmakla birlikte ilk defa doktora çalışması olarak geniş bir şekilde Hüseyin Hansu tarafından incelenmiştir. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri bölümünde 2002 yılında bitirilen tez iki sene sonra Kitâbiyât yayınları tarafından neşredilerek *Mutezile ve Hadis* (Ankara 2004) ismiyle okuyucuya sunulmuştur.

Bu araştırma, Mutezilenin hadis görüşleri hakkında şimdiye kadar ülkemizde yapılan en kapsamlı çalışma olmuştur. Yazarın özellikle Mutezilenin kendi kaynaklarına ulaşma konusundaki çabası ve bunlara dayanarak sunduğu geniş bilgiler gerçekten yoğun bir emeğin ürünüdür. Kanaatimizce daha sonra yapılacak benzer çalışmalarda bu malzemelerden istifade edilecek

* Yrd.Doç.Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Bk. Tevhid Bakan, *Mutezilenin Hadis Görüşleri*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1987 (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

² Bk. Ayhan Tekineş, “İlk İslâm Rasyonelistleri Mu’tazile ve Sünnet”, *İlmi Araştırmalar Merkezi (İLAM) Araştırma Dergisi*, c. III, 1998/1, s. 83-102. Hansu, çalışmasında faydalandığı kaynakları “kaynakça”sında verirken (s. 334) bu makalenin yayın yerini herhalde bir zühûl eseri olarak Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi şeklinde vermiştir.

ve bunlara yenileri eklenerek Mutezilenin tanınmasına katkı sağlayan başka araştırmalar ortaya çıkacaktır.

Hansu, kitabın önsözünde böyle bir çalışmaya başlamasının gerekçesi olarak, Mutezilenin sünnet ve hadise bir değer atfetmediği, bu yüzden onu tenkit ettiği ve aykırı davrandığı şeklindeki iddiaların yaygın bir kanaat haline geldiğini, ancak anılan iddiaları ilmî açıdan inceleyen tarafsız ve yeterli bir çalışmanın bulunmadığını göstermektedir. Çalışmasına bu amaçla başlayan araştırmacı, Mutezilenin sünnet ve hadisle ilgili görüşlerini incelerken daha ziyade onların düşünce yapıları içerisinde sünnet ve hadise olan yaklaşımlarını, söz konusu görüşlerin doğruluğu veya yanlışlığını tespit cihetine gitmeksizin tasvîri olarak ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Kendisinin belirttiğine göre, bu çalışmayı yaparken Hansu’nun dikkat ettiği en önemli hususlardan birisi öncelikle Mutezilenin kendi kaynaklarını kullanmak olmuştur. Araştırmacı Ehl-i Sünnetin kaynaklarından istifade ederken, onların yanlı ve doğru bilgi vermeyeceğini göz önünde bulundurarak ihtiyatlı davrandığını ve bilgileri tenkit süzgecinden geçirip değerlendirdikten sonra kullandığını beyan etmiştir.

I.

Çalışma, giriş kısmından sonra üç bölüm ile konunun değerlendirmesinin yapıldığı sonuç bölümünden meydana gelmektedir. Hansu, yüz sayfayı aşkın uzun giriş bölümünü; tezde kullandığı temel kaynakların tanıtımı, Mutezilenin tarihçesi ve fikrî temelleri ile İslâm düşüncesinde Mutezilenin yeri olmak üzere üç ana başlık altında ele almıştır. Abbâsî halifesi Me’mûn döneminde Mutezilî alimlerin yönlendirmesiyle devlet eliyle başlatılan ve Kur’ân’ın mahluk olduğu görüşünü reddeden Ehl-i Sünnet alimlerinin şiddet ve baskıyla Kur’ân’ın mahluk olduğunu kabule zorlayan “mihne” hareketinin Halife Mütevekkil döneminde sona ermesinden sonra, otoriteyi kullanarak görüşlerini dayatmaya çalışan Mutezilî alim ve fikirlerine karşı büyük bir reaksiyon meydana gelmişti.

Araştırmacı, genelde Mutezilî kaynakların, hâssaten Mutezilenin ilk dönemi olarak nitelendirdiği üçüncü asır ve öncesine ait kaynakların günümüze ulaşmamasının bir sebebini, mezkur reaksiyonun bir sonucu olarak Ehl-i Sünnet’in Mutezileye ait kitapları imhasına bağlamaktadır. Ona göre, mesela 410/1029 yılında Rey şehrinin Gazneli Mahmûd (ö. 420/1030) tarafından ele

geçirilmesinden sonra onun emriyle Mutezileye ait kitapların yakılması (s. 19) söz konusu mezhebe ait kaynakların günümüze ulaşmamasının önemli nedenlerinden birisidir. Kaynaklarda ilerleyen dönemlerde de Mutezilî eserlerin imha edildiğine dair bilgiler vardır. Fakat Hansu'nun arka sayfada verdiği bilgi, Mutezileye ait eserlerin bu bölgede tamamen yok olmadığını göstermektedir. Zira Gazneli Mahmûd'un Mutezilî kaynakları imhasından yaklaşık bir buçuk asır sonra 544/1149 yılında Yemen'den Irak'a giden Zeydî kelamcı ve hadisçi Kâdî Abdüsselâm (ö. 573/1177) beraberinde çok sayıda Mutezilî kitapla dönmüştür (s. 20). Tahminlere göre Irak bölgesinden Yemen'e kitap taşıma işi hicrî beşinci ve altıncı asırlarda devam edegelen bir faaliyettir.

Öte yandan hicrî üçüncü asır öncesi Mutezilî eserlerin günümüze ulaşmaması ise –en azından şu zamana kadar tespit edilenler itibariyle– sadece Mutezilî kaynaklar için değil, aynı zamanda Ehl-i Sünnet olarak nitelenen kesimin eserlerinin çoğu için de söz konusudur. Üçüncü asır öncesi Ehl-i Sünnet kaynaklarının çoğu sonraki dönem eserler içerisinde mündemiç olarak aslı değilse de muhteva itibariyle günümüze ulaşmıştır. Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencilerinden olan el-Hâkim el-Cuşemî'nin (ö. 494/1100) ifadelerinden anlaşıldığına göre, bu durum Mutezilî eserler için de geçerlidir. Zira Kâdî Abdülcebbâr'ın kitaplarından sonra insanlar, artık eski imamların kitaplarına ihtiyaç duymaz olmuşlardır (s. 76), dolayısıyla Kâdî'nin kitaplarının kullanılması tabi olarak öncekilerin unutulmasının ve kaybolmasının önemli nedenleri arasındadır.

II.

Araştırmacı Mutezilî kaynaklar başlığı altında on alimin yirmi civarında eserini kısaca tanıtmaktadır. Ancak burada salt Mutezilî alimler ve eserleri esas alınmayıp mezhebe yakınlıklarından dolayı Neşvân el-Himyerî gibi Mutezilî-Zeydî veya İbnü'l-Murtazâ gibi sadece Zeydî olanlar da aynı başlık altında tanıtılmıştır. Daha sonra Hansu, Mutezilî olmayan kaynaklar başlığında tezde sıklıkla kullandığı beş müellifin eserlerini kısaca tanıtmış, devamında da Mutezile üzerine yapılmış bazı çağdaş çalışmalar hakkında kısa bilgi vermiştir. Araştırmacının, çalışmasının pek çok yerinde Mutezilenin görüşlerini desteklemek için genellikle başvurduğu Râzî'nin *Esâsü't-takdîs*'ini

Mutezilî olmayan kaynakları tanıtırken zikretmemesi bir eksiklik olarak dikkati çekmektedir.

III.

Giriş kısmının ikinci ana konusu Mutezilenin tarihçesi ve fikrî temellerine ayrılmıştır. Hansu bu kısmı, Mutezilenin doğuşu, gelişme dönemi ve son dönem Mutezilesi şeklinde üç bölümde ele almıştır. Araştırmacı, Mutezilenin doğuşuna dair Ehl-i Sünnet ile Mutezilî kaynaklardaki bilgileri karşılaştırmış ve aralarında bazı farklılıklar olduğunu tespit etmiştir. Buna göre, Mutezilenin çıkışı Hasan-ı Basrî ile Vâsıl b. Atâ arasındaki tartışmaya dayanmakta, ancak bu ismin kullanılması Hasan-ı Basrî'nin vefatından sonra Vâsıl'ın kayınbiraderi ve fikirdaşı olan Amr b. Ubeyd'in Katâde b. Di'âme'nin meclisinden ayrılmasıyla başlamaktadır. Mutezilî kaynaklarda Vâsıl'ın Hasan-ı Basrî'nin meclisini terk ettiğinden bahsedilmemektedir. Mutezilîler, kendileri için genellikle, Allah'ın birliğini ve adaletini savunanlar anlamında, *ehlu't-tevhîd ve'l-adl* ismini kullanmışlardır. Fakat mezhepler tarihi kaynaklarında Mutezile için Kaderiye ismi de kullanılmıştır.

Araştırmacı, doğuşu hakkında bilgi verdikten sonra Mutezilenin gelişme dönemini Basra ve Bağdat Okulu olarak iki kısımda incelemiş ve her iki okulun öne çıkan alimlerini kısaca tanıtmıştır. Ancak Hansu'nun, Basra Okulu Mutezilî alimlerini tanıtırken doğuş devrinde bahsettiği Amr b. Ubeyd ve Vâsıl b. Atâ'ya tekrar yer vermesi pek uygun olmamıştır. Hansu, son dönem Mutezilesi başlığında ise, Cubbâi, Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Huseyn el-Basrî ve Zemahşerî gibi önemli Mutezilî alimleri kısa kısa tanıtmıştır.

IV.

Yazarın gerek Mutezile tarihini ve âlimlerini incelerken gerekse esas konusu olan Mutezile'nin hadis görüşlerini tespit ederken Mutezilî olmayan kaynaklara haklı olarak uyguladığı tenkitçi bakış ve tahlili Mutezilenin kendi kaynaklarındaki bilgileri değerlendirirken esirger görünmesi kanaatimizce bazı sakıncalı durumlar ortaya çıkarmıştır. Tezde Mutezilenin kendi kaynaklarına istinat edilerek verilen bilgiler dikkatli bir şekilde okunduğunda henüz çözüme kavuşmamış sorular akla gelmekte ve Hansu'nun ifadesiyle Ehl-i

Sünnet'in Mutezilî alimlere ve onların kaynaklarına uyguladığı sansürü, Mutezilenin de kendi alimlerinin bazı kusurlarını örtmek amacıyla kullandığı kanısı güçlenmektedir.

Söz gelimi çalışmanın çeşitli yerlerinde geçen Sümâme b. Eşras hakkındaki bilgiler bunun tipik bir örneğidir. Araştırmacı Sümâme hakkında Ehl-i Sünnet kaynaklarında geçen, onun sarhoş olduğu, vakit daraldığı halde uyarılmasına rağmen namazı (kılmadığı), cuma namazını kaçırma endişesiyle mescide doğru koşuşan kalabalık için söylediği nâhoş sözleri, başka kaynakların teyit etmediğini belirtip “özellikle büyük günah işlemeyi dinden çıkma sebebi olarak gören ve bu konuda oldukça titiz davranan bir mezhebe mensup olan bir bilginin, böyle bir ifadeyi kullanmış olması, uzak bir ihtimal olarak görünmektedir” diyerek (s. 71) olumsuzlamaktadır. Hansu bu argümanı tezin başka yerlerinde de Mutezilî alimlerden bazılarının dinî hayatlarının lâkaytlığı eleştirilerini cevaplamak için kullanmıştır.

Ne var ki araştırmacının büyük günah işleyeninin durumu konusunda Kâdî Abdulcebbar'dan yaptığı bir alıntı mezkur görüşü nakzetmektedir. Hansu, Mutezilenin yönetimle olan ilişkilerinin Emevî-Abbâsî taraftarlığından ziyade, dinî gerekçelere dayandığından bahisle şöyle der: “Ona (Kâdî) göre, dünya sevgisi ve menfaatini öne çıkarmak, kendilerine marufu emredenleri öldürmek gibi büyük günahları işlemiş olsalar da, Emevî ve Abbâsî sultanları sonuçta zındık, inkârcı ve Hz. Peygamber'e düşman kimseler değillerdi. Onlar müslüman olup Allah Resulünü ve getirmiş olduğu dini severlerdi, ona düşman olanlardan uzak dururlardı” (s. 64). Yazdığı eserlerin günümüze ulaşmasıyla Mutezile inanç esasları hakkında derli toplu bilgi edinmemize imkan sağlayan Kâdî Abdulcebbar'ın büyük günah işleyenlerin dinden çıkmadığını belirttiği yukarıdaki ifadesi Hansu'nun ileri sürdüğü delili tartışılır kılmaktadır.

Öyle anlaşılıyor ki, mezhep görüşlerinin teorik yönü ile pratiği arasında bazı meselelerde görülen farklılıklar burada da söz konusudur. Zira büyük günah işlemeyi dinden çıkma sebebi sayan bir mezhebin kendi imamlarının faziletleri hakkında hadis uydurmaması veya böyle hadisleri eserlerine almaması gerekirdi. Oysa Mutezilî kaynaklarda bu mezhebin kurucusu olarak bilinen (s. 65) Vâsıl b. Atâ'nın fazileti hakkında uydurulmuş iki rivayet bulunmaktadır (s. 184). Yine itikâdî konularda, mütevâtir dışında hadis kabul etmediğini söyleyen bir mezhebin eserlerinde uydurma ve zayıf hadis-

lerin bulunması tutarsızlıktan başka bir şeyle izah edilememenin (s. 219) yanı sıra, pratikte büyük günah işlemeyi dinden çıkma sebebi saymadıklarını da gösterir. Çünkü aksi kabul olursa, uydurdukları rivayetlerle önce kendilerini dinden çıkmış saymaları gerekirdi. Ayrıca büyük günah olan yalan yere şahitlik yapmayı caiz gören Hâricîlerin Hattabiye kolu (s. 132) bile Hâricî mezhebi ismi altında zikredilebilmiştir. Hattabiye'nin görüşü istisna sayılsa da (s. 132), anlaşılan, büyük günah işlemenin kişiyi dinden çıkarıp çıkarmadığı konusunda Mutezilede olduğu gibi Hâricî mezhebinde de bir ittifak mevcut değildir.

Kâdî, Sümâme'den bahsederken “zamanın iktidarıyla olan yakınlığı sırasında te'vili mümkün olmayan bazı hezeyanlarda bulunduğunu ileri sürmüştü” (s. 71) ve fakat bu hezeyanların ne olduğu konusunda herhangi bir bilgi niçin vermemiştir? Acaba bahis konusu hezeyanlar nelerdi? Mutezilî kaynaklara dayanarak Sümâme'yi bir taraftan “ibadetiyle meşhur olmuş” (s. 71) birisi olarak nitelendirmek diğer taraftan da “saray hayatına uygun zevk sahibi bir kişilik sergilediğini” (s. 62) ifade etmek aynı kaynakların verdiği birbiriyle uyumlu olmayan bir portre ortaya koymaz mı? Bütün bunlar, sadece Mutezilî kaynaklara itibar edilse dahi, Sümâme hakkında çelişkili bazı bilgilerin ve onun sözlü veya fiili te'vili mümkün olmayan bazı hezeyanlarının bulunduğunu ifade etmektedir.

Mutezilî kaynakların kendi alimlerini korumak amacıyla sergilediği tarafgir tutumun başka örnekleri de vardır. Mesela Ebu'l-Kâsım el-Belhî *Kitâbu'l-makâlât*'ında Nazzâm'ın sahabe hakkındaki ağır eleştirilerine değinmemiştir (s. 148). Nazzâm'ın İbn Mes'ûd gibi bir sahâbiyi yalancılıkla suçlamasına (s. 147, 228) kadar varan açık eleştirilerini (daha doğrusu iftiralarını) Belhî'nin hocası Hayyât yumuşatarak (s. 148) muhtemelen Mutezilî alimlere yönecek tepkilerin önünü almaya çalışmıştır. Yine Belhî, hadisçilerin yazdığı cerh ve ta'dil kitaplarından derlediği eseri *Kabûl'l-ahbâr ve ma'rifetü'r-ricâl*'de Mâlik, Şu'be, A'meş, Zührî gibi meşhur hadisçilere yer vermiş, fakat haklarında olumlu hiç bir ifadeyi zikretmemiştir (s. 206). Anılan bu hadisçileri bile karalamaya çalışmakla Mutezile, yanlı tutumunu ortaya koymuş olmaktadır.

V.

Hansu'nun giriş kısmında değindiği diğer bir konu Mutezilenin fikrî temelleridir. Araştırmacı bu konuyu Mutezilenin bilgi kaynakları ve temel

prensipleri şeklinde iki başlık altında işlemiştir. Bilgi kaynakları ifadesiyle Mutezilenin inanç esaslarını dayandırdıkları temel deliller olan Kur’ân, sünnet, icmâ ve akıl hakkında konuyla ilgisi oranında malumat verilmiş, kıyas da bu deliller içinde mündemiç kabul edilmiştir. Ancak Nazzâm ve ona uyan bir grup, reyle oluşan icmâ ile şer’î kıyası delil olarak kabul etmezler (s. 79). Kur’ân konusunda ise Mutezile, mezhep esaslarıyla çatışan ayetleri te’vil etmesi yönüyle eleştirilmiştir.

Öte yandan Mutezilenin akla verdiği önem konusunda araştırmacının verdiği bilgiler tam bir netlik arz etmemektedir. Bir yerde, Mutezilenin akla hakem rolü vermesi, onu nassın üstün tutmasından değil, nassın anlaşılmasına götüren bir araç olarak görmesindedir (s. 82) denilmekte, ancak üç sayfa sonra Mutezile akılcılığını diğerlerinden ayıran özellikler sayılırken “diğer fırkalarda akıl, sadece nassın anlaşılması için gerekli ve onun hizmetinde bulunan araçsal bir konumda iken, Mutezilede ise, bundan daha öte bir işleve sahiptir” (s. 85) değerlendirmesi yapılarak aklın rolü konusunda farklı bir görüş ileri sürülmektedir. Yine nassın anlaşılmasında aklın rolü konusunda Râzî’nin görüşleri verilerek Ehl-i Sünnetin de Mutezileden pek farklı düşünmediğini ispatlamaya çalışmak uygun olmamalıdır. Zira Râzî ileri sürdüğü çeşitli görüşlerinde özellikle Ehl-i Sünnet’in önemli bir kolu olan Eş’arî ekolünden ciddi görüş ayrılıklarına sahiptir ve bu nedenle pek çok eleştiriler almıştır.³ Hatta bu gün bile Eş’arîliğin baskın olduğu Arap dünyasına ait internet sitelerinde Râzî’nin eserlerine –tasvip edilir bir durum olmasa da- neredeyse yer verilmemesi bu tepkinin bir sonucudur denilebilir.

Araştırmacı diğer bir alt başlık olan “Mutezilenin temel prensiplerini” Kâdî Abdülcebâr’a uyarak tevhîd ve adl şeklinde iki esas altında tanıtmıştır. Tevhîd, Allah’ın mutlak tenzîhi ve birliği, adl ise, mutlak adaleti demektir. Aslında usûl-i hamse (beş prensip) olarak bilinen Mutezilenin bu esaslarından el-va’d ve l-va’id, el-menzile beyne’l-menzileteyn ve iyiliği emretmek, kötülüğü nehyetmek prensipleri de adalet esasına dahildirler.

Hansu’nun halku’l-Kur’ân konusunda ileri sürdüğü argümanlardan sonra ifade ettiği “Mutezilenin, siyasi iktidarı kendi amaçları doğrultusunda kullandığı şeklindeki yaygın kanaatin aksine, siyasi iktidarın Mutezileyi kullandığı ihtimalini akla getirmektedir” (s. 89) görüşü de bir ihtimal olarak ortaya

atılsa bile muknî gözükmemektedir. Zira eğer kendisinin ifade ettiği gibi bu meselede Mutezilenin hassasiyeti “tevhîd anlayışlarının bir sonucu olarak” ortaya çıkmışsa ve “esas maksat tevhîdi kurtarmaksa” (s. 89) Mutezile kendilerine göre inançların zedelenmemesi için tedbir almaya yetkili olmalıdır. Yani Mutezileye göre, bu konudaki bir dayatma, kabul edilsin veya edilmesin onların beş prensibinin ilki olan tevhîdin bir gereği olmaktadır.

Giriş kısmının son bölümü olan “İslâm düşüncesinde Mutezilenin yeri” başlığında bu mezhebin İslâm düşüncesinin özgün bir ürünü olduğu vurgulanıp çeşitli yönleriyle yaptığı katkılar güzel bir şekilde özetlenmiştir. Mutezilenin özellikle öteki din mensuplarıyla gerçekleştirdikleri tartışmalarda İslâm’ın temel inanç esaslarını savunma konusunda ortaya koydukları performans takdire şâyândır.

VI.

Çalışmanın birinci bölümünde Mutezileye göre haberin (hadisin) kaynak değeri incelenmiştir. Mutezilede hadis, daha üst bir kavram olan haber kapsamında değerlendirilmektedir. Bu nedenle hadis, öncelikle itikâdî esaslara ne derece kaynaklık edebileceği açısından ele alınmıştır. Bu bölümde haber ve sünnetin tanımı ile mütevâtir ve âhâd haberin tanımı, kabul şartları, ayrıca âhâd haberle amel meselesi üzerinde durulmuştur. Hansu, konuyla ilgili Mutezilenin görüşlerini verirken “egemen yaklaşım” ve “farklı yaklaşımlar” şeklinde bir tasnif yapıp birincisiyle mezhebin genel görüşlerini, ikincisiyle ise bunların dışında kalan diğer görüşleri ele aldığını ifade etmektedir. Hemen belirtelim ki, “egemen yaklaşım” başlığında verilen bilgiler genel hatlarıyla Ehl-i Sünnetin hadis görüşleriyle örtüşürken öbür kısımdaki bilgilerde önemli farklılıklar göze çarpmaktadır.

Kanaatimizce tarih boyunca Mutezile hakkında oluşan olumsuz bakış açısında Hansu’nun “farklı yaklaşımlar” başlığı altında verdiği bilgilerin önemli bir payı vardır. Ancak burada Ehl-i Sünnetin niçin “egemen yaklaşım”ı dikkate almayıp Mutezileyi “farklı yaklaşım” taraftarlarının sergilediği görüşlerden dolayı eleştirdiği sorusu akla gelmektedir. Bu sorunun cevabı “egemen yaklaşımın” gerçekten hakim görüş olup olmadığı ve Mutezilenin rengini ne derece belirlediğinde saklıdır. Sözgelimi âhâd haberin kabulü konusunda Mutezile içerisindeki farklı görüşlere bakıldığında âhâd haberi kabul etmeyen ve “farklı yaklaşım” sahibi olarak nitelenen isimlerin anılan mezhepteki

³ Bk. Veysel Kaya, “Fahrüddin Râzî’nin Sünnî Eş’arî Kelamına Yöneltilmiş Eleştiriler”, *Marife*, 2005/3, s. 247-257.

etkisi “farklı yaklaşım” nitelemesiyle uyumlu olmayacak derecede güçlüdür. Mutezileden haber-i vâhidi kabul etmeyen Nazzâm, Ca’fer b. Harb, Ca’fer b. Mübeşşir ve Hayyât mezhep içerisinde önemli etkisi olan isimlerdir. Nazzâm’dan farklı olarak dînî hayatlarındaki zühd ve takvaya olan bağlılıklarından dolayı bu mezhep hakkında araştırmalar yapan bazı yazarlar tarafından Mutezile sufizmi ismiyle (s. 62, 72) anılan ekolün temsilcileri gösterilen Ca’fer b. Harb ve Ca’fer b. Mübeşşir’in tesiri küçümsenemez. Yine, kaynaklarda *el-Usûlü’l-hamse* adında bir kitabının olduğu zikredildiğinden Mutezile mezhebinin âmentüsünü oluşturan “el-usûlü’l-hamse” (beş esas) kavramını ilk defa kullandığı tahmin edilen (s. 66) Ebu’l-Huzeyl el-Allâf’ın (ö. 235/849) görüşlerinin farklı yaklaşım içinde verilmesi ne kadar gerçekçidir? Acaba, bir anlamda mezhebin inanç esaslarının müessisi olan Ebu’l-Huzeyl’in Mutezile içindeki nüfuzu “farklı yaklaşım” kategorisinde gösterilecek kadar az mıdır?

Bu bölümde verilen bilgilerden anlaşıldığına göre, Mutezile içinde mütevatirin anlamı konusunda farklı görüşler vardır. Meşhur, müstefiz, delil olabilecek haber ve icmâ gibi kavramlarla da mütevatir haber anlamı kastedilmiştir. Ancak, mütevatir haberlerden, sadece herkes tarafından rahatlıkla bilinip kabul edilenler değil, özel bir çaba sonucunda öğrenilebilen hadisler de kastedilmiştir. Ayrıca Mutezilî usûlcüler âhâd yolla nakledilmiş pek çok hadisi mânevî mütevatir saymışlardır (s. 115). Mutezilenin mütevatir haberin kabul şartlarını sayarken delil olarak mevzu bir rivayete yer vermesi ise tam bir tutarsızlıktır. Bu şartların ikincisinde “ravilerin, verdikleri haberlerde ortak bir amaç veya çıkarlarının olmaması gerekir” (s. 117) dendikten sonra uydurma bir rivayet zikredilmiştir. Buna göre Hz. Âişe, Hz. Ali ile savaşmak üzere beraberindeki orduyla Hav’eb’den geçerken Hz. Peygamber’in burayla ilgili hadisini hatırlayıp geri dönmek istemiş, ancak Abdullah b. Zübeyr, ordunun seçkinlerinden 40 kişiyi tanık gösterip buranın Hav’eb değil, Cev’eb olduğuna inandırarak onu geri dönme fikrinden vazgeçirmiştir (s. 117, dn: 57).

Mutezilî alimler âhâd haberin kabul edilebilmesi için râvî ve muhteva ile ilgili pek çok şart ileri sürmekle bu konuda gerçekten sıkı davrandıklarını göstermek istemişlerdir. Kâdî, Hz. Peygamber’in bir konudaki maksadı zorunlu olarak biliniyorsa, bunun için lafız aramaya gerek olmadığını, zira maksadı bilmenin lafızları bilmekten daha önemli olduğunu ifade etmiştir (s. 115). Burada Hz. Peygamber’in bir konudaki maksadının zorunlu olarak

nasıl bilinebileceği örneklerle gösterilmeliydi. Aksi takdirde, maksada oranla lafzın öneminin olmadığı gibi bir anlayış ortaya çıkar. Oysa maksadın tayini de yine lafızdan hakeretle elde edilmektedir.

Hansu, Mutezileden haber-i vâhidi kabul etmeyenlerden bahsederken “muhtemelen bunların reddettiği haber-i vâhid, ıstılah anlamındaki haber-i vâhid olmayıp sözlük anlamındaki tek kişinin rivayet ettiği haberdur” (s. 158) şeklinde bir değerlendirmede bulunmaktadır. Ne var ki, bu ihtimali destekleyici mukni deliller sunulmamıştır. Burada Mutezile mezhebiyle hiç bir ilgisi olmayan Ebû Yûsuf’a atfen ileri sürülen delillerin, Mutezile için de geçerli olabileceği yargısına varmak doğru bir yöntem olmamalıdır. Kaldı ki, kendisi Mutezile kelamcılarının haber-i vâhid tanımını “doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan veya mütevatir seviyesine ulaşmayan haberler” (s. 124) olarak vermişti. Ayrıca bu konuyla ilgili Kerâbîs’in “haber-i vâhid, tek kişinin rivayet ettiği haber demek olmayıp yalan söylemesi veya yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olan sayıdaki raviler tarafından rivayet edilen haberdur” (s. 125) tanımı da söz konusu ihtimali geçersiz kılmaktadır. Şayet araştırmacı ileri sürdüğü bu ihtimali Mutezile literatüründen seçtiği misallerle delillendirebilseydi buna kimsenin bir itirazı olamazdı.

Bu konuya çalışmanın ileriki bölümlerinde “Hadis rivayet etmiş Mutezili imamlar ve eserleri” tanıtılırken de temas edilmiştir. Hansu, Mutezili alim Hayyât’ı tanıtırken İbn Hacer’in ondan övgüyle söz etmesine dikkat çekerek Hayyât’ın kabul etmediği âhâd haberin, bu türün bir kolu olan “ferd/garîb” hadis olduğunu ifade etmiştir. Zira aksi olsaydı İbn Hacer onu sukûlta geçirtmez, hele hele Hayyât’ı hiç övmezdi (s. 204) demektedir.⁴ Bu ifadeyle ehl-i sünnet olarak nitelenen tabakât müellifi hadisçilerin diğer fırkaların alimleri hakkında insafılı değerlendirmeler yapabileceği göz ardı mı edilmektedir? Halbuki tezde İbn Hacer’in yanı sıra Zehebî’nin eserlerinden de yapılan bazı alıntılarda Mutezili alimler hakkında sitâyîşkâr ifadelerle yer verilmiştir (msl. bk. s. 168, 169, dn: 56; s. 172, dn: 113; s. 173, dn: 117, 119; s. 197).

⁴ İbn Hacer, Hansu’nun referans olarak gösterdiği *Lisânü’l-mîzân* adlı eserinde Hayyât hakkında kendi görüşünü açık bir şekilde beyan etmemekte, sadece öğrencisi Belhî’nin Hayyât’la ilgili övgü dolu ifadelerini zikretmektedir. Bu, dolaylı yoldan da olsa Belhî’nin görüşlerine katıldığı anlamında yorumlanabilirse de İbn Hacer’in *Lisânü’l-mîzân*’ının daha çok mecrûh râvîleri kapsayan bir çalışma olduğu hatırlanırsa, söz konusu yorum da tartışmaya açık olur.

Diğer taraftan Bağdat Mutezilesinin son imamı olan Belhî (ö. 319/931), hocası Hayyât'ın âhâd haberi kabul etmeyen *er-Red 'alâ men esbete habere'l-vâhid* adlı eserine cevap olarak *Kitâbu'l-hucce fî ahbârî'l-âhâd* isimli bir eser yazmıştır (s. 205). Acaba Hayyât'ın reddettiği, iddia edildiği gibi haber-i vâhidin bir kolu olan ve önem itibarıyla öteki âhâd haber çeşitleri yanında son sırada sayılabilecek “ferd hadis” olsaydı, Belhî bunun için mustakil eser yazma gereğini duyar mıydı?⁵ Yine Mutezili imamlardan Ebû Mucâlid Ahmed b. Huseyn'nin (ö. 268/881) zamanın halifesinin huzurunda Dâvûd b. Ali ile haber-i vâhid üzerine tartışması da (s. 203) kastedilenin “ferd hadis” olmadığını desteklemektedir. Zira yukarıda belirtildiği gibi âhâd haberin bir kolu olan ferd hadis devlet erkânının huzurunda tartışılacak derecede önemli bir mesele değildir.

VII.

İkinci bölüm, Mutezilenin hadis ilmindeki yerine ayrılmıştır. Burada konu, Mutezile ve hadis rivayeti, Mutezile literatüründe hadis kullanımı ve Mutezilenin hadis tenkitçiliği ana başlıkları çerçevesinde ele alınmıştır. Bu bölümün alt başlıklarının birisinde araştırmacı, Belhî, Kâdî Abdülcebâr ve Zeydî imam İbnu'l-Murtazâ'nın eserlerinden derlediği Mutezili hadisçiler listesini sunmaktadır. Alfabetik olarak yüz yetmiş beş ismin zikredildiği başlıkta Hansu'nun da belirttiği gibi tutarsızlıklar ve şişirme vardır (s. 180). Mesela Hasan el-Basrî, Ma'mer b. Râşid, Abdurrezzak b. Hemmâm, Süfyân b. Uyeyne gibi meşhur hadisçilerin Mutezile mezhebiyle bir ilgisi yoktur. Buradaki temel yanlış, Belhî'nin yaptığı gibi, (s. 166) ricâl eserlerinde Kaderîlikle itham edilmiş isimlerin Mutezili sayılarak listeye alınmasıdır. Nitekim Hansu da “Her hâlükârda Kaderîlikle itham edilmelerinden yola çıkarak, bu listede yer alanların hepsini Mutezili saymak mümkün değildir” (s. 181) diyerek bunu vurgulamıştır. Buna rağmen araştırmacı anılan listede zikredilmeyen bazı Mutezili hadisçiler bulunduğunu belirtip bunlar arasında Şeybân b. Ferrûh'u da saymaktadır. Oysa dipnotta verdiği bilgilerde Şeybân'ın “Kaderîlikle itham edildiği” kaydedilmiştir (s. 179, dn: 206). Eğer

⁵ Belhî dahi haber-i vâhidi kabul etmekle birlikte onun sıkı bir incelemeden geçirilmesi gerektiğine dikkat çekerek şöyle der: “...Ancak, hadisçilere nispet edilen bu tür haberlerin (haber-i vâhidler) çoğu hakkında hüsnüzan etmeden korktuğum ve hadisçilerin taraftarları arasındaki şöhretlerine bakıp onlara aldanacağından endişe ettiğim için, bu kitabımı yazmaya karar verdim (Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 206).

Şeybân'ın Mutezili olduğuna dair başka bir kanıt yoksa bu yargı da bir çelişki olmaktadır. Yine Hansu'nun “Her Mutezili, Kaderi olabilir ama, her Kaderi aynı zamanda Mutezili değildir” tespitinden sonra “Amr b. Ubeyd'le çağdaş olanların büyük bir kısmıyla ondan sonra gelen Kaderilerin veya Kaderilikle itham edilenlerin aynı zamanda Mutezili oldukları söylenebilir” (s. 181) yargısı açık bir çelişkidir.

Söz konusu listenin devamında Hansu, İbn Hacer ve Suyûtî'ye göre Kaderî olmakla itham edilmiş Buhârî ve Müslim râvîlerinden otuz bir kişinin ismini alfabetik olarak vermiştir. Kendisinin tespit ettiği gibi bu listede yer alan bazı isimler önceki listede zikredilmemektedir (s. 180). Ancak araştırmacının dikkat çekmediği başka bir husus ise, bazı isimler arasında görülen farklılıklardır. Mesela bu listedeki A'lâ İbnu'l-Hâris öncekinde A'lâ b. Hureys; Muhammed b. Sevvâ el-Basrî, Muhammed b. Seva'; Sevr b. Zeyd el-Hımsî,⁶ Sevr b. Yezid el-Hımsî şeklinde geçmektedir. Acaba bu sayılanlar aynı mı yoksa farklı şahıslar mıdır? Aynı şahıslarsa, isimlerdeki anılan farklılıklar nedendir? Araştırmacı tarafından bunlarla ilgili bir değerlendirme yapılması isabetli olurdu.

Araştırmacının, verdiği bu listeler hakkındaki değerlendirmelerinde abartılı ifadeler kullanması da kabul edilebilir olarak görünmemektedir. “Hadisçiler arasında Kaderîlikle itham edilmiş çok sayıda ravi”, “hadisçilerin önemli bir bölümünün de kader anlayışına karşı olduğu” (s. 182) gibi ifadeler, Hansu'nun burada verdiği Mutezili raviler listesi, mevcut Tabakât literatüründeki Ehl-i sünnet olarak nitelenen diğer ravilerle mukayese edildiğinde - bir o kadar daha Kaderi veya Mutezili ravi olduğunu farzetsek bile- söz konusu ravilerin hiç de “çok sayıda” ve “önemli bir bölümünü” oluşturmadığını ortaya koymaktadır.

Bu bölümde Hansu, Mutezilenin hadisle ilgisini daha detaylı ortaya koyabilmek amacıyla hadis rivayet etmiş on altı Mutezili imam ve eserleri hakkında vefat tarihlerini esas alan kronolojik bir sırayla bilgi vermektedir. Vâsıl b. Atâ'dan başlayıp Zemahşerî ile sona eren mezkur alt bölümde önceki Mutezili olup sonradan Zeydiyye mezhebine geçen el-Hâkim el-

⁶ Araştırmacı, 181. sayfada iki listedeki ortak isimlere örnekler verirken Sevr b. Zeyd el-Hımsî'yi zikretmekle onun Sevr b. Yezid el-Hımsî ile aynı şahıs olduğunu kabul etmiş görünmektedir.

Cuşemî’ye de, eserlerinde genellikle Mutezile kaynaklarını kullandığı ve onların görüşlerini naklettiği için (s. 212), yer verilmiştir.

VIII.

Hansu, söz konusu alt bölümde Amr b. Ubeyd’e (ö. 144/761) on sayfa ayırmakla ona özel bir önem atfetmiş gözükmektedir. Rivayet eserlerinde Amr’ın isminin ya hiç zikredilmemesi ya da kısaltma şeklinde zikredilmesi konusunda araştırmacının verdiği bilgiler dikkate değerdir, fakat bu konuya dair detaylı müstakil bir çalışmanın yapılması daha sağlıklı bilgilere ulaşılmasını temin edecektir. Amr ve daha başka Mutezili ravilerin isimlerinin tedlis yoluyla zikredilmemesinin, rivayet mahsullerini telif eden müelliflerden mi yoksa seneddeki başka ravilerden mi kaynaklandığını tespit etmek neticesi itibarıyla farklı yorumlara ve değerlendirmelere açık bir meseledir. Zira Amr’ın ismi, Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’i ve Abdurrazzak’ın *el-Musannef*’inde bazı senedlerde geçmemekle birlikte diğer bazı senedlerde geçmektedir. Eğer bu tedlisi müelliflerin bizzat kendileri yapmışlarsa niçin hepsinde uygulamamışlardır sorusu akla gelmektedir.

Burada Hasan-ı Basrî’nin Amr’la ilgili kanaatlerindeki farklılıkların da bir değerlendirmesinin yapılması yerinde olurdu. Hansu’nun verdiği bilgilerde Hasan-ı Basrî’nin Amr hakkında “Basra’nın en hayırlı genci, sanki melekler tarafından terbiye edilmiş, peygamber tarafından eğitilmişti...” (s. 186) vb. pek çok övgü dolu ifadenin yanında “ancak ben Amr’dan korkuyorum, ben Amr’dan korkuyorum. Onu, onun Rabbine açıkça şikayet ediyorum” (s. 46) şeklinde gerçekten ağır ifadeleri de bulunmaktadır. Nitekim bu yüzden Vâsıl b. Atâ, Amr’a yazdığı mektubunda Hasan-ı Basrî’nin onun hakkındaki anılan ifadelerini hatırlatarak Kur’ân tefsirinde verdiği eksik anlamları, çarpıttığı ibareleri gördüğünü belirtmenin yanısıra hadisleri farklı anlamlarda yorumlamaktan vazgeçmesini istemektedir (s. 46, 196-197). Bu uyarı ve tenkitlerin Amr’a, fikirdaşı ve kayınbiraderi Vâsıl tarafından yapılması önemlidir.

Öte yandan Amr’ın, Ali, Talha, Zubeyr ve Âişe (*radiyallâhu anhum*) gibi sahâbiler hakkındaki görüşleri de şaşırtıcı ve düşündürücüdür. Amr’a göre, mezkur sahâbe aralarında gerçekleşen ihtilaflardan dolayı birbirleriyle lânet-

leşenler hükmündedir ve tek başlarına şahitlikleri kabul edilemez.⁷ Hatta ondan nakledilen başka bir görüşe göre, “âdil bir şahitle beraber de olsa Ali, Talha ve Zubeyr’in şahitlikleri kabul olunmaz” (s. 188). Acaba Amr’a göre, sıradan bir şahitliği bile kabul edilmeyen bu sahâbilerin Hz. Peygamber’den duyduklarına tanıklık etmek anlamına gelen rivayet ettikleri hadislerin durumu ne olacaktır? Amr, söz konusu sahâbilerin rivayetlerini kabul etmekte midir? Aslında hadis usulü prensipleri ve mantık açısından Amr’ın bu sahâbenin rivayetlerini kabul etmediği düşünülebilir. Zira hadis münekkittleri bir râvînin rivayetinin kabul edilebilmesi için normal şahitlikten daha ağır şartlar ileri sürmüşlerdir. Eğer böyleyse Amr, rivayetlerinin kabulü veya reddi açısından sahâbeyi ayıran Şîa’nın durumuna düşmüş olmaz mı?

Yine Amr b. Ubeyd’in Emevî halifelerinden Yezîd b. Abdulmelik’i “adaletini ve doğru tavırlarını” (s. 187) gerekçe göstererek Ömer b. Abdulazîz’e karşı desteklemesi de tartışmaya açık bir durumdur. Halifelik yaptığı iki yıl gibi kısa bir süre içerisinde (h. 99-101) muazzam işlere imza atarak “ikinci Ömer” ünvanına layık görülen Ömer b. Abdulazîz’in adaleti, dürüstlüğü ve takvası, diğer iki Yezîd⁸ gibi oyun ve eğlenceye düşkünlüğü tarihe not düşülen Yezîd b. Abdulmelik’ten⁹ herhalde daha az değildir. Öyle anlaşılıyor ki, hadisçilerin bir kısmının Amr’ın rivayetlerine çekince koymalarında Mutezili kaynaklarda da bulunan yukarıda bahsi geçen hususların yadsınamayacak etkisi vardır. Ayrıca Amr’ın “Haşevî olarak nitelediği hadisçileri, siyasî ve itikâdî tutumlarından dolayı tenkit edip onların bazı rivayetlerini eleştirmesi” de (s. 195) menfi tavır ve deyim yerindeyse husumetin tek taraflı olmadığını göstermektedir.

Hansu’nun Mutezili alimleri tebrie etmek için görüşlerine başvurduğu isimler de bazen tartışılabilir olmaktadır. Söz gelimi Belhî’nin sika olduğunu kanıtlamak amacıyla görüşü zikredilen Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023) bunlardan birisidir. Hakkında kesin bir kanaat olmamakla birlikte klasik bazı yazarlar ve modern dönem bazı araştırmacılar tarafından Ebû

⁷ Vâsıl b. Atâ da anılan sahâbe arasındaki ihtilaflardan dolayı taraflardan birisinin âsi olduğu görüşündedir (s. 185).

⁸ Yezîd b. Velîd ve Yezîd b. Muâviye.

⁹ Bk. Belâzürî, *Ensâbü’l-êsrâf* (nşr. Süheyl Zekkâr v.dğr.), Beyrût 1996, X, 166; nakl. Ali Aksu, “Yezîd b. Velîd’in Hayatı ve Halifeliği”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 4, 2000/1, s. 2.

Hayyân Mutezile mensubu olarak gösterilmiştir.¹⁰ Bu durumda Hansu'nun “dördüncü asrın fakih, muhaddis ve dilcilerinden” şeklinde nitelediği Ebû Hayyân'ı Mutezili sayanlar bulunduğunu ifade eden bir açıklama notu düşmesi daha objektif olurdu.

IX.

İkinci bölümün diğer bir ana başlığı olan “Mutezile literatüründe hadis kullanımı”nda Hansu, bu mezhebin hadisten yararlanması, hadisi yorumlaması ve savunması konularında örneklerle bilgi vermiştir. Mutezilenin, Allah ve sıfatları, adalet ilkesi, halku'l-Kur'ân, el-menzile beyne'l-menzileteyn, iman ve ru'yet konularında hadis rivayetlerini kendilerine delil olarak kullandığı görülmektedir (s. 217-219). “Mutezile, itikadî konularda [âhâd] hadislerle amel edilemeyeceğini belirtmesine rağmen, kabir azabı, şefaat ve diğer ahiret hallerinin varlığının, bu konuda varit olan haberlere dayanılarak kabul edilebileceğini belirtmiştir” (s. 216). Mutezilenin itikadî konulardaki hadisleri, mezhep görüşüyle uyumlu olduğunda kabul edip aksi takdirde reddetmesi tutarlı bir çizgilerinin olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla onlar hadisi, görüşlerini kabul ettirme konusunda “bir meşruiyet aracı, bir onaylayıcı” (s. 219) olarak kullanmışlardır.¹¹

Araştırmacı Mutezilenin “mezhebî endişelerden uzak olmasını” gerekçe göstererek bunun, Mutezilenin hadisleri tamamen devreden çıkarmak gibi bir niyetlerinin olmadığını ispatladığını söylemektedir (s. 224). Kanaatimizce de Mutezilenin hadisleri bütünüyle reddetme amacı yoktur. Ancak Hansu'nun bunu delillendirmek için “mezhebî endişelerden uzak olma”yı ileri sürmesi kabul edilebilir bir gerekçe olarak görünmemektedir. Şöyle ki, Mutezile reddettikleri veya eleştirdikleri hadislerin çoğunda aklî deliller ileri sürmüştür. Akıl ise, Mutezilenin inanç esaslarını dayandırdığı birincil temel delildir (s. 79). Bu durumda Mutezile hadisleri reddederken veya eleştirirken akli kullanmakla kendi mezheplerinin temel bir prensibini işletmiş olmaktadır. Öyleyse söz konusu eleştirilere mezhebî endişelerden uzak nitelemesini yapmak doğru olmamalıdır. Kaldı ki, yazar, Mutezile mezhebinin bir prensibi-

¹⁰ Bk. Mahmut Kaya, “Ebû Hayyân et-Tevhidî”, *DİA*, X, 155. Maddenin müellifi, Ebû Hayyân'ın Mutezili olmadığı kanaatini izhar etmektedir.

¹¹ Kendi sistemlerine ve mezhep görüşlerine uyduğunda hadisi kabul etmek, uymadığında ise reddetmek şeklindeki benzer yaklaşımın Mâtürîdiyye'de de olduğu bu mezhep üzerine yapılan bir doktora çalışmasında tespit edilmiştir (bk. Hüseyin Kahraman, *Mâtürîdilikte Hadis Kültürü*, Bursa 2001, s. 57-92).

biyle çatışmasını da hadisin eleştirilmesi veya reddedilmesinin sebepleri arasında sayarak yaklaşık on sayfa örneklerle bu konuyu açıklamıştır (s. 255-266).

Bu bölümde ayrıca Mutezile'nin hadisi savunması Kâdî Abdülcebbar, Câhız ve Belhî'nin eserlerinden seçilen az sayıdaki örnekle açıklanmıştır. Burada pek çok hadis kaynağında geçen ve rivayetlerinin fazlalığı nedeniyle mânen mütevâtir¹² olarak gösterilen ayın yarılması (şakku'l-kamer) ile ilgili hadisin Nazzâm ve Hayyât gibi Mutezile önderleri tarafından kabul edilmesinin tarihi süreçte bu mezhebe bakışı olumsuz yönde etkilediği söylenebilir. Nitekim Kâdî Abdülcebbar, söz konusu hadisi ve diğer hissî mucizeleri kabul etmemekle Nazzâm'ın yanlış yaptığını açıkça ifade eder.¹³

Çalışmada Mutezilenin hadis tenkit gerekçeleri üzerinde de durulmuştur. Belhî, bazı hadisçilerin kasten yalan söylemelerini, Kitap, sünnet ve ümmetin amelîne (icmâ) aykırı rivayetler bulunmasını, çelişkili ve akla ters haberlerin varlığını hadisi tenkit etmenin sebepleri arasında sayar (s. 233). Mutezile ile hadisçiler arasında hadis tenkit anlayışları bakımından önemli farklılıklar dikkati çekmektedir. Hadisçilerin tenkit anlayışlarında hüsnüzan ve tevakkuf esas alınırken Mutezilede süizan ve te'vil hakimdir. Hadisçiler sened tenkidine, Mutezile ise metin tenkidine öncelik vermiştir. Hatta son dönem Mutezilesinin en etkili alimlerinden birisi olan Ebû Ali el-Cubbâî'nin (ö. 303/915)¹⁴, hadisçi Burkânî ile aralarında geçen bir tartışmadan anlaşıldığı kadarıyla, senedi hiç itibara almayarak hadislerin tashihinde sadece metni esas aldığı görülmektedir. Bu durumda, Hansu'nun da haklı olarak belirttiği gibi, hadisin senedinin bir anlamı kalmamakta ve bu durum neticede hadisler karşısında keyfi bir tutuma yol açabilmektedir (s. 244). Burada yine, senedi itibara almayan görüşüyle Ebû Ali el-Cubbâî'nin hadisçiler ve halk nezdinde oluşturduğu Mutezile imajını hatırlatmakta fayda vardır.

X.

¹² Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-hadisi'l-mütevâtir*, Beyrût 1407/1987, s. 223.

¹³ Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen Ahmed el-Hemedânî, *Tesbîtü delâilî'n-nübüvve* (nşr. Abdülkerim Osman), I-II, Beyrût ts., I, 56; krş. Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 229.

¹⁴ “Basra ekolüne mensup iki önemli isim olan Ebû Ali el-Cubbâî (ö. 303/915) ile oğlu Ebû Hâşim'in (ö. 321/933) damgasını vurduğu bu dönem (son dönem Mutezilesi) Ebû Ali el-Haddâd, Ebû Abdullah Huseyn b. Ali el-Basrî, Ebû İshâk b. Ayyâş gibi isimlerle devam ederek âdeta bir Cubbâî okuluna dönüşmüştür” (Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 74).

Araştırmacı Mutezilenin muhteva, yani metin tenkidi örneklerini “temel dinî delillere aykırılık” ve “mezhebin temel prensiplerine aykırılık” olmak üzere iki alt başlıkta vermiştir. Hadisin Kur’ân, sünnet, icmâ ve akla aykırı olması ile aynı konuda çelişkili hadislerin rivayet edilmesi temel dinî delillere aykırılık sebeplerindedir. Hansu’nun tespitlerine göre, tenkit edilen rivayetlerde hadisçiler tarafından sahih kabul edilenler olduğu gibi, çok zayıf, hatta mevzu olanlar da vardır. Bunun nedenlerinden birisi araştırmacıya göre şudur: Söz konusu hadisleri Nazzâm (ö. 221/835), yaşadığı dönemde hadislerin tedvin ve tasnif süreci henüz tamamlanmadığı için, rivayetler arasında herhangi bir ayırım yapmadan, hepsinin hadisçilerce doğru kabul edildiğini varsayarak eleştirmiştir (s. 254). Ne var ki burada zikredilen eleştiriler, Nazzâm’a atfen büyük çoğunluğu Câhız’ın *Kitâbu’l-ahbâr*’ından verilmiştir. Nazzâm’ın yaşadığı dönemi hadis tasnifinin henüz tamamlanmadığı evre kabul etsek bile, Buhârî’den bir yıl önce vefat etmiş olan Câhız (ö. 255/868) tasnif dönemine yetişmiştir. Bu durumda Câhız, hadisçilerce zayıf ve mevzu sayılan rivayetleri Nazzâm’a uyararak aynen niye tekrar etmiştir? Câhız’ın bunları makâlât tarzına (heresiografi) uyararak objektif bir şekilde verdiği varsayılsa da, o, daha sonra hadisçilerin bahis konusu rivayetler hakkındaki değerlendirmelerine yer vermiş midir? Eğer vermemişse bu, Câhız’ın da mezkur hadislerle ilgili eleştirilere katıldığı anlamına gelmez mi?

XI.

Öte yandan Hansu’nun, hadislerin Hz. Peygamber’in vefatından yaklaşık bir asır sonra yazıya geçirildiği görüşü de (s. 254) hadis tarihinde, hadislerin yazılmasına (kitâbetü’l-hadîs) dair bilgilerle karşılaştırıldığında gerçeği yansıtmamaktadır. Onun bahsettiği dönem hadislerin konu ayırımı yapılmaksızın bir araya getirildiği tedvin dönemine tekabül etmektedir ve her ne kadar hadis yazımı daha devam etse bile tedvin faaliyeti genel olarak yazılı hadis malzemelerinin toplandığı ve derlendiği evreyi ifade eder.

XII.

Tezin “Mezhebin temel prensiplerine aykırılık” alt başlığında yazar, sûret, ru’yet, kader ve şefaât hadisleri hakkında Mutezilenin görüşlerine yer vermiştir. Bu konularda makale ve kitap olarak pek çok çalışmanın yapıldığı ehlince malumdur. Nitekim Hansu da tezinde bunların bir kısmından istifade etmiştir. Yazarın yaptığı değerlendirmelerde, Mutezilenin söz konusu

hadislerin bir kısmının güvenilir olmadığına dair görüşlerine katıldığı anlaşılmaktadır. Hatta, mesela kaderle ilgili bazı hadisleri Kâdî Abdülcebbar gibi Mutezili alimlerin kabul etmesini ve delil olarak kullanmasını şaşırtıcı bulduğunu ifade etmekle (s. 262) bahis konusu hadislerin mevsukiyetini reddetmede onlardan bir adım daha ileride durduğu söylenebilir. Nitekim bu husus Hansu’nun ilgili yerlerdeki “kaderciliği ispat etmek isteyen çevrelerin düşüncelerinin zamanla hadis haline gelmiş şekli” (s. 261), “bütün bunlar, itikadî görüşlerin nasıl hadisleştiğinin açık örnekleridir” (s. 263) “bu ifadelerin daha sonra nasıl hadisleştiği yukarıdaki rivayetlerde açıkça görülmektedir” (s. 264) gibi ifadelerinden açıkça anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte yazar, “Kur’ân-ı Kerîm’de, çeşitli vesilelerle pek çok ayette zikredilen kader konusunda Hz. Peygamber’in konuşmamış ve bazı açıklamalarda bulunmamış olması düşünülemez. Dolayısıyla, kaderle ilgili hadislerin tamamının, birtakım tartışmaların ürünü olduğunu söylemek mümkün değildir” (s. 264) diyerek konuyla ilgili hadislerin tamamının uydurma olamayacağı kanaatini izhar etmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla yazara göre, kader ve Kaderilikle ilgili rivayetlerin güvenilir olmayanları, belli bir dönemdeki uygulamalar ve tartışmalarla büyük ölçüde paralellik arz edenlerdir (s. 264). Ancak bu ölçütün değişmez bir kriter olup olmadığı araştırmacı tarafından vuzuha kavuşturulmalıdır. Zira tabiatı itibarıyla gaybî haber, Hz. Peygamber’in ileride meydana geleceğini haber verdiği bazı olayları ihtiva etmektedir. Bu rivayetlerin açıkça spesifik olanlarını güvenilir saymamak mümkün olmakla birlikte, ileride meydana gelecek bazı hadiselerle dair belli oranda işaretler barındıranlara itibar edilmesi de prensip olarak gaybî haberleri kabul edenlerce benimsenen bir husustur. Bu durumda Hansu’ya göre, sonradan gerçekleşen bazı olaylarla paralellik arzeden her rivayet güvenilir sayılmayacak mıdır? Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber’in gaybî haberlerini kabul edip etmemedeki ölçü ne olacaktır?

XIII.

Çalışmanın son bölümü olan üçüncü bölümde Mutezile ile hadisçiler arasındaki mücadeleye yer verilmiştir. Burada öncelikle Mutezile ile hadisçiler arasındaki mücadelenin sebepleri; düşünce yapılarından, itikadî farklılıklardan ve siyasi tutumlardan kaynaklanan nedenler olarak üç başlık altında incelenmiştir.

Hansu'nun Mutezile ile hadisçiler arasındaki mücadeleden düşünce yapılarından kaynaklanan nedenleri açıklarken kullandığı malzemeler yine kafalarda soru işaretleri oluşturan türdendir. Burada zikredilen görüşlerin tamamını hadisçilere teşmil etmek mümkün gözükmemektedir. Yazar, hadisçilerin temsilcisi olarak gösterdiği Ahmed b. Hanbel'in, İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*ına, Ebû Ubeyd'in *Garibu'l-hadis*'ine ve İmam Şâfiî'nin *er-Risâlesi*'ne çeşitli gerekçelerle karşı çıktığını ifade etmektedir (s. 270). Oysa bütün bu sayılan alimlerin ehl-i hadis ekolü içinde kabul edildiği tartışma götürmez bir gerçektir. İmam Mâlik telif ettiği anılan eseriyle tasnif dönemi konulu hadis musannefatının (ale'l-ebvâb) oluşmasına öncülük ve örneklik etmiştir. Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahih*'inde garib kelimeleri izahta kullandığı en birincil kaynak Ebû Ubeyd'in mezkur eseridir. Dolayısıyla bakış açıları ve hadise yaklaşımlarıyla geniş bir yelpaze oluşturan ehl-i hadisi tek bir isme indirgeyerek hadisçileri değerlendirmek isabetli sonuçlar vermez. Yine Hansu'nun halk vaizlerinin (kussâs) İslâm dünyasında verdiği zararı “her şeyi hadise dayandırma düşüncesiyle” (s. 270) bağlantı kurarak hadisçilerin düşünce yapılarından kaynaklanan olumsuzluklar arasında zikretmesi ehl-i hadisi töhmet altında bırakmaktadır. Halbuki pek çok münekkid hadisçinin hayatında söz konusu kussâsla mücadelenin sayısız örneklerini bulmak mümkündür.

Yazar, Mutezile ile hadisçiler arasındaki itikadî farklılıklardan neşet eden sebepleri açıklarken “ashâb-ı hadisın haşevîleri olarak nitelenen bu gruplar” (s. 273) ifadesiyle hadisçilerin tamamının aynı görüşte olmadıklarını bir anlamda kabul etmiş gözükmemektedir. Ancak yine burada da Allah'ın sıfatları meselesine hadisçilerin bakış açısı anlatılırken tutarsız açıklamalar ve Mücessime ile Müşebbihe'nin ehl-i hadisle birlikte mütalaa edilmesi dikkati çekmektedir.¹⁵ Hansu, bir taraftan hadisçilerin sıfatlarla ilgili ayet ve hadisleri açıklamaya teşebbüs etmeyip Allah ve Rasulü bunlarla neyi kastetmişse o şekilde iman edilmesi ve teslim olunması gerektiği biçimindeki yaklaşımlarını “makul tavır” olarak nitelemiş (s. 273), diğer taraftan ise geç dönem hadisçilerden bir grubun Kur'an ve hadislerdeki haberî sıfatları zahirî anlamda yorumlayarak selefın yolundan saptıklarını ve böylece teşbihe düştüklerini

¹⁵ Mutezilenin önemli alimlerinden Câhız, Müşebbihe'nin “Ashâb-ı Hadis de bizdendir” iddiasına karşı çıkarak, onlarla birlikte bulunanların sadece heva sahipleri olduğunu ifade eder (Hansu, *a.g.e.*, s. 284).

belirtmiştir. Araştırmacı “geç dönem hadisçilerden bir grup/bazıları” (s. 273, 275) gibi ifadelerle bir ayırımı gitmekle birlikte bu iddiaya gösterdiği ilk kaynak İbn Kuteybe'nin eseridir. Acaba hadis tasnif döneminin altın çağı kabul edilen ve İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) yaşadığı zaman dilimi olan hicrî üçüncü asır hangi kritere göre geç dönem olmaktadır? Bu dönemde Allah'ın sıfatları konusunda tevakkuf tavrını bırakıp müteşâbih nasları Müşebbihe ve Mücessime gibi yorumlayan hadisçiler kimlerdir? Mesela kütüb-i tis'a müellifleri içinde söz konusu görüşlere meyleden muhaddisler var mıdır? Maalesef yazar bunlara dair herhangi bir açıklamada bulunmaksızın ilgili yerde genellikle Müşebbihe ve Mücessimenin müteşâbih nasları nasıl anladıklarını anlatmıştır (s. 274 vd.).

Öte yandan Belhî, sıfâtullah hadislerini yorumlamada tecsim ve teşbihe yöneliklerini söylediği Haşevîler içerisinde Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye gibi meşhur muhaddisler ile Dâvûd ez-Zâhirî'yi saymaktadır (s. 284). Yazarın, Mutezilenin görüşlerini desteklemek amacıyla değerlendirmelerine başvurduğu Râzî başta olmak üzere Şehristânî ve Zeydî alim İbnu'l-Murtazâ, söz konusu muhaddislerin teşbih ve tecsim görüşüyle itham edilmelerine karşı çıkmışlardır (s. 285). Allah'ın sıfatlarına dair hadisleri yorumlamada doğum ve vefat tarihi göz önüne alınırsa bir derece tasnif dönemi içerisinde değerlendirilebilecek belki de yegâne etkili isim İbn Huzeyme'dir (223/838-311/924). Önceleri kelamî konulardan hoşlanmamasına rağmen, hadis öğrencilerini Cehmî ve Mutezilî görüşlere karşı korumak amacıyla kaleme aldığı *Kitâbü't-tevhîd* adlı eseri İbn Huzeyme'nin sıfâtullah hadislerine bakışı bağlamında çeşitli tartışmalara yol açmıştır. İbn Huzeyme, Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatlarını te'vil ve teşbihe gerek duymaksızın kendisinin bildirdiği şekilde kabul etmek gerektiğini ifade etmesine¹⁶ rağmen Mutezilenin yanı sıra Râzî gibi bazı Ehl-i sünnet alimleri tarafından da eleştirilmiştir. Söz konusu tartışmaların İbn Huzeyme üzerinde odaklaşması, muhtemelen, bir tepki olarak kaleme aldığı mezkur eserinde, kendince makbul saydığı Allah'ın sıfatlarına dair ulaşabildiği her rivayete yer vermesidir. Yoksa İbn Huzeyme dışında da pek çok muhaddis, hacim itibarıyla onunki kadar olmasa da, benzer hadisleri eserlerinde zikretmişlerdir.

Aslında burada mesele, benzer konuları içeren ayetlerle hadisler arasında gözetilen ayırımdan kaynaklanmaktadır. Bu ayırımın esas gerekçesi ise,

¹⁶ Bk. Mustafa Işık, “İbn Huzeyme”, *DİA*, XX, 80.

Hansu'nun da yaptığı gibi, hadislerin ayetlerden farklı olarak sübut probleminin bulunduğu ifade edilmesidir (s. 278). Kur'ân'da Allah'ın yüzü (vech), eli (yed), avucu (kabza), istivâsı ve gözünden (ayn) bahseden ayetler vardır.¹⁷ Hadislerde ise, bunlara ek olarak başka organlar da geçmektedir. Konunun temellendirilmesi Kur'ân ayetleriyle sağlandığına göre, ilgili rivayetleri değerlendirmede metin tenkidinin fazla bir geçerliliği kalmamakta ve temel ölçü hadisin senedinin güvenilirliği olmaktadır. Dolayısıyla hadis kaynaklarında geçen söz konusu rivayetlerin zannî delil olduğu ileri sürülerek toptan reddedilmesi tutarlı bir değerlendirme olmamalıdır.

XIV.

Yazar, Mutezile ile hadisçiler arasındaki mücadelenin siyasi tutumlardan kaynaklanan nedenlerini anlatırken “mihnenin en şiddetlisi ve en çok yankı yapanı, Abbâsî halifesi Me'mûn döneminde, Mutezilenin desteğiyle uygulanmış olanıdır” (s. 280) şeklindeki yerinde tespitini yapmakla birlikte, önceki sayfalarda Hârûn er-Reşîd zamanında hadisçilerin muhaliflerini hapse attığından bahsetmekle bu işi ilk defa onların başlattığını îmâ etmiş olmaktadır (s.279). Ancak burada, hadisçilerin kışkırtmasıyla anılan dönemde hapse atılmış veya baskı görmüş herhangi bir Mutezili alimin ismi zikredilmemiştir. Bu dönemde katledildiği belirtilen üç ismin¹⁸ öldürülme gerekçelerinin Cehmîlik veya zındıklık olması dikkatlerden kaçmamalıdır. İslâm düşünce tarihinde zındık denilince; dini küçümseyen ahlaksız ve günahkârların, zâhirde müslüman fakat gerçekte Maniheist olanların, açıkça Maniheist olduğunu ifade edenlerin ve hiç bir dine inanmayan mülhid (ateist veya deist)lerin kastedildiği¹⁹ göz önünde bulundurulduğunda devlet organlarının bunlarla mücadelesinin sebepleri daha iyi kavranabilir. Unutulmamalıdır ki, İslâm tarihinde gizli veya açık nübüvvet müessesesine yapılan hücumların büyük ölçüde kaynağı Maniheist olan zındıklardır.²⁰ Diğer taraftan Hârûn

¹⁷ Msl. bk. er-Rahmân 55/22, el-Bakara 2/29, 115, Âl-i İmrân 3/73, el-Mâide 5/64, el-Feth 48/10, ez-Zümer 39/67, el-A'râf 7/54, Tâhâ 20/5, 39.

¹⁸ Bu şahıslar Ca'd b. Dirhem, Gaylân ed-Dimeşki ve Muhammed b. Sa'îd eş-Şâmî el-Maslûb'tur. Bazı kaynakların verdiği bilgiye bakılırsa (Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 279, dn: 72) anılan isimler arasında Muhammed b. Sa'îd'in haksız yere idam edildiği ileri sürülebilir.

¹⁹ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Kâhire 1964, I, 154-155.

²⁰ Bk. İlhan Kutluer, *Akil ve İtikad*, İstanbul 1996, s. 14-15. Söz konusu dönemde bâtil inançlarının propagandasını yapan iki Maniheist, Beşşâr b. Bürd ve Sâlih b.

er-Reşîd döneminde alimlere, ilim ve kültür hayatına ne kadar önem verildiğini kaynaklar uzun uzun anlatmaktadır. Nitekim kendisinden önce Halife Me'mûn'un başlattığı tercüme faaliyetlerini hızlandırarak devam ettiren Hârûn er-Reşîd Süryânice, Grekçe ve Sanksritçe pek çok eseri Arapça'ya tercüme ettirmekle bu konuda hoşgörüsünden öte desteğini ispatlamıştır.²¹

Araştırmacı konuyu Mutezile ile hadisçiler arasındaki mücadelenin sonuçlarını ele aldığı bölüm ile neticelendirmiştir. Bu alt bölümde Hansu, Mutezilenin hadisçilere yönelik eleştirilerini, itikadî ve hadis rivayetiyle ilgili tenkitler olarak sıralamış, hadisçilerin Mutezileye yönelik eleştirilerini ise bid'atçılık suçlaması ve sünneti inkar iddiası şeklinde vererek bu ithamların analizini yapmıştır.

XV.

Netice itibariyle şu husulara dikkat çekmekte yarar vardır: Bu yazıda *Mutezile ve Hadis* adlı eserdeki veriler esas alınarak bir değerlendirme yapılmaya çalışılmıştır. Hansu'nun kendisinin zikrettiği bilgilerden hareket edildiğinde de, eserin farklı yerlerinde Mutezili kaynaklara dayandırılarak verilen bilgiler karşılaştırılırsa, bazı çelişkilerin ve vuzuha kavuşturulması gereken soruların olduğu görülmektedir. Nitekim yukarıda buna dair bazı hususlara işaret edilmiştir. Bunlara ilave olarak Mutezilenin sünnet inkarcılığı ile itham edilmesi konusunda hadisçilerin ve diğer ekollerin görüşleri, ilerleyen dönemlerde Mutezilenin mi Ehl-i Sünnete yoksa Ehl-i Sünnetin mi Mutezileye fikrî ve nassların anlaşılması bakımından yaklaştığı, Mutezilenin sünnet karşıtı şeklinde menfi tanınmasında İbn Kuteybe'nin ve eseri *Te'vilü muhtelif'l-hadis*'in etkisi ile anılan kitabın Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-fırak*'ıyla aynı kefeye konulup konulmayacağı daha derin etütler gerektiren bir mesele olarak beklemektedir. Araştırmacının Mutezile üzerinde devam edecek çalışmalarında mezhebin alimlerinin Basra ve Bağdat ekolü tarzındaki klasik tasnifinin yanında, onların amelde tabi oldukları mezhepleri de göz önüne alan bir değerlendirme yapması daha sağlıklı ve farklı yaklaşımlar ortaya çıkarabilir.

Abdülkuddûs 167/783'de öldürülmüştür (Hayyât, Ebu'l-Huseyn Abdurrahim b. Muhammed, *el-İntisâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid* (nşr. Muhammed Hicâzî), Kâhire 1988, s. 133 (nâşirin dipnotu).

²¹ Nahide Bozkurt, “Hârûnürreşîd”, *DİA*, XVI, 261.

İyi Çalışma / Kötü Tercüme

Muslim Understanding of Other Religions /

İslâm'ın Diğer Dinlere Bakışı,

Gulam Haydar Asi, (çev. İbrahim Hakan Karataş),

İnsan Yayınları, İstanbul 2005, 272 s.

Muhammet TARAKÇI

Fıkıh, kelâm, felsefe, dinler tarihi, hadis, İslâm tarihi, dil ve edebiyat üzerine çok sayıda eseri olan İbn Hazm, hiç şüphesiz, klasik dönem Müslüman düşünürleri arasında eserlerinin çeşitliliği ve yetkinliğiyle müstesna bir yere sahiptir. Ne yazık ki, İbn Hazm üzerine ülkemizde ve özellikle de dinler tarihine katkısı noktasında yapılan çalışmalar yeterli değildir. Dinler tarihi açısından akla ilk gelen çalışmalar, İbrahim Gürbüz'er'in *İbn Hazm'a göre Dinler ve İnanç Sistemleri* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990) ile Tahir Aşirov'un *Bîrûnî'ye ve İbn Hazm'a Göre Hıristiyanlık* (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005) adlı basılmamış doktora tezleridir. Batı'da İbn Hazm'ın diğer dinlere yaklaşımını ele alan eserler arasında J. Windrow Sweetman¹, Muhammed Ebu Leyla², Theodore Pulcini³ ve Gulam Haydar Asi'nin⁴ çalışmaları ön plana çıkmaktadır. Arap dünyasında ise Muhammed Ebu Zehra⁵ ve Mahmud Ali Himaye'nin⁶ eserleri bu bağlamda zikre değer bir nitelik taşımaktadır. Bu çalışmalar arasında sadece Muhammed Ebu Zehra ve Gulam Haydar Asi'nin eserleri Türkçe'ye kazandırılabilmiş durumdadır.

* Arş. Gör. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

¹ Sweetman, J. Windrow, *Islam and Christian Theology, Part II*, London 1955, s. 178-262.

² Abu Laila, Muhammad, *The Muslim View of Christianity with Special reference to the Work of Ibn Hazm*, Thesis (Ph.D.), University of Exeter, 1983.

³ Pulcini, Theodore, *Exegesis as Polemical Discourse, Ibn Hazm on Jewish and Christian Scriptures*, Atlanta 1998.

⁴ Aasi, Ghulam Haider, *Muslim Understanding of Other Religions, A Study of Ibn Hazm's Kitab al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal*, New Delhi 2004.

⁵ Ebu Zehra, Muhammed, *İbn Hazm*, Kahire 1974; *İbn Hazm*, (çev. Osman Keskinoglu – Ercan Gündüz), İstanbul 1996.

⁶ Himaye, Mahmud Ali, *İbn Hazm ve menhecuhu fi diraseti'l-edyan*, Kahire 1983.

Eserin Tanıtımı

İbn Hazm ekseninde İslâm'ın diğer dinlere yaklaşımını ele alan *İslâm'ın Diğer Dinlere Bakışı* adlı eser, Pakistan asıllı Dinler Tarihi uzmanı Gulam Haydar Asi'nin, ABD'de Temple Üniversitesi'nde hazırladığı doktora tezidir. Eser Önsöz, Giriş, sekiz bölüm ve Sonuç'tan oluşmaktadır. Zafer İshak Ensari'nin yazdığı Önsöz'de Müslüman araştırmacıların diğer dinler hakkında yaptığı çalışmalar değerlendirilmekte ve bu bağlamda iki yaklaşıma değinilmektedir. Birincisi, diğer dinlerin bozulmuş; İslâm'ın ise tek geçerli din olduğunu göstermeyi amaçlayan yaklaşımdır. İbn Hazm ve İbn Teymiyye bu yaklaşımı benimseyen Müslüman yazarlardır. Ancak Ensari'nin de haklı olarak belirttiği gibi, diğer dinlerin bozulmuş olduklarını gösterme gayreti, Müslüman araştırmacıları, bu dinler hakkında yanlış bilgiler vermeye sevk etmemiştir. Bu yaklaşıma sahip Müslüman araştırmacılar, diğer dinlerle ilgili gerçeklere ulaşma konusunda özverili bir gayret içinde olmuşlardır. Müslümanların diğer dinlerle ilgili araştırmalarda takip ettikleri ikinci yaklaşım, bu dinler hakkında bilgi vermekle yetinmeyi, ancak onları reddetme konusunda herhangi bir gayret içinde bulunmamayı ifade eder. Bu araştırmacılar da diğer dinleri araştırırken her türlü gayreti göstermişler; ama değer yargısında bulunmaktan kaçınmışlardır. Ebû Reyhân el-Bîrûnî, hiç şüphesiz, bu yaklaşımın en iyi örneğidir.

Tamara Sonn'un yazdığı Giriş'te ise, İslâm ve Hıristiyan dünyasında din çalışmalarının kısa bir özeti sunulmaktadır. Sonn'a göre, Batı'da din çalışmaları; matbaanın gelişi, Protestan reformu, imparatorlukların ortaya çıkması ve Aydınlanma düşüncesinin gelişmesi şeklinde tespit edilebilecek dört aşamadan geçmiştir (s. 15). Matbaanın kullanılmaya başlanmasıyla birlikte, öncelikle Kitab-ı Mukaddes'in basımı söz konusu olmuştur. Bu da, Kitab-ı Mukaddes nüshaları arasındaki farklılıkların gün yüzüne çıkmasına yol açmıştır. Böylece, bir yandan Kitab-ı Mukaddes'in ilk nüshaları ve doğru tercümesiyle ilgili; bir yandan da bazı terimlerin anlamlarının zamanla değiştiğini dikkate alan filolojik çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Protestan reformcular da benzer çalışmalarla alanın gelişmesine katkıda bulunmuşlardır. Onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda Avrupa devletlerinin deniz aşırı genişleme ve sömürme istekleri din çalışmalarında yeni bir merhalenin başlamasını sağlamıştır. Sonn'un da ifade ettiği gibi, bu döneme kadar Avrupalı araştırmacıların diğer dinleri araştırma konusundaki

temel amacı, bu dinlerin yanlışlığını göstermekti. Sonn, bu yaklaşımın en iyi örneği olarak Thomas Aquinas'ın *Summa Contra Gentiles* adlı eserini görür (s. 16). Buna karşın, Avrupa devletlerinin yayılmacı politikaları dinî olmaktan çok ekonomikti. Böylece, yayılmacılar karşılaştıkları yeni kültürler hakkında düşünmeye başladılar ve bu da kimilerini dinî farklılıkları tanımaya, kimilerini ise dinin menşei üzerine spekülasyonlar yapmaya itti. Sonn, bu dönemin önemli çalışmaları olarak James Frazer'in *Altın Dal (The Golden Bough)* ve Rudolf Otto'nun *Kutsal (Das Heilige)* adlı eserlerini göstermektedir. Bununla birlikte, Batı'da din çalışmalarının bağımsız bir alan olarak ortaya çıkması, ancak moderniteyle birlikte gerçekleşebilmiştir. Modernitenin insan aklına duyduğu güven, din araştırmalarında akli yöntemlerin kullanılmasını da beraberinde getirdi. Bunun sonucunda araştırmacılar, konuları ampirik olarak araştırmaya, geleneksel izahlara eleştirel yaklaşımlar getirmeye ve gözlemlenebilir kanıtlara yöneldiler. Kolonilerden gelen zengin yeni bilgiler ve ekonomik kaynaklar da bu çalışmaların yaygınlaşmasını sağladı (s. 18). Sonn, Batı'da din çalışmalarının seyrini anlatmayı bu noktada bırakmayı tercih etmiştir. Ancak, ondan beklenen katkı da, aslında, tam bu noktada başlıyordu. Bu aşamada Batılı araştırmacılar Tevrat ve İncil metinlerine yönelik bilimsel ve eleştirel incelemeler yaptılar. Bilindiği gibi, İbn Hazm'ın Yahudilik ve Hıristiyanlık ile ilgili verdiği bilgilerin ve yaptığı eleştirilerin büyük bir kısmını Tevrat ve İncil eleştirisi oluşturmaktadır. Bu nedenle, Sonn'dan beklenen, Batı'daki din araştırmalarının tarihî gelişiminden çok, eleştirel Tevrat ve İncil araştırmaları hakkında bilgi vermesiydi. Böyle bir Giriş, İbn Hazm'ın diğer dinlerle ilgili görüşlerini ele alan bir eser söz konusu olunca, elbette çok daha tamamlayıcı ve faydalı olacaktı.

Yazar Gulam Haydar Asi, eserine “Kur’ân ve Diğer Dinî Gelenekler”, “İslâm’ın Diğer Dinlerle Karşılaşması” adlı bir bakıma giriş niteliği taşıyan iki bölümlle başlamaktadır. “Kur’ân ve Diğer Dinî Gelenekler” başlığı altında Kur’ân’da geçen “din”, “ümme” ve “millet” kelimelerinin taşıdığı anlamlar konu edinilmektedir. Ayrıca, “Kur’ân’a Göre Dinin Birliği ve Dinî Geleneklerin Çeşitliliği” de bu bölümde ele alan yazar, bu vesileyle her topluluğa kendi dilleriyle konuşan bir peygamber gönderildiğini açıklayan Kur’ân âyetine (10/47; 35/24) dayanarak bütün dinî toplulukların Ehl-i Kitap kategorisine girdiğini iddia eder (s. 41). Yazardan, bu iddiasını, delil

ve örneklerle tahkîm etmesi ve sınırlarını daha net bir şekilde belirlemesi beklenirdi. Anlaşılabilirdiği kadarıyla, yazar, Ehl-i Kitap olabilmek için bir kutsal kitaba sahip olmayı da ön şart olarak değerlendirmemektedir. Yazarın iddiası, bu haliyle, Müslümanların ilk dönemlerden beri yapageldikleri “hak dinler” “bâtıl dinler” ayırımından bir inhirâf olarak görülebilir.

“İslâm’ın Diğer Dinlerle Karşılaşması” adını taşıyan İkinci Bölüm’de önce Hz. Muhammed’in dinî deneyimine kısaca değinilmiş; ardından Kur’ân’ın tahrife bakışı ele alınmıştır. Burada yazar, ilgili Kur’ân âyetlerini verdikten sonra, Müslüman düşünürlerin tahrifle ilgili görüşlerini özetler. Ancak bunu yaparken, kimi zaman, değerlendirmelerini Müslüman düşünürlerin eserlerine değil, Thomas F. Michel’in *Ibn Taymiyya’s al-Jawâb al-Sahîh* adlı eserine dayandırır. Söz gelimi, Ali b. Rabben et-Taberî’nin, İngilizce çevirisi de bulunan *Kitâbu’l-Dîn ve’l-Devle (The Book of Religion and Empire)* adlı eserinden alıntı yaparken, neden Taberî’nin eserini değil de, Thomas F. Michel’in eserini kullandığını anlamak oldukça güç görünmektedir. Aynı bölümde Kadı Abdülcebbar’dan yapılan alıntıda da yine Michel’in eserine gönderme yapılmaktadır.

Üçüncü Bölüm, İbn Hazm’ın hayatı ve yaşadığı çevre hakkında bilgiler içermektedir. Burada yazar, İbn Hazm’ın seksen bin sayfayı bulan dört yüz ciltlik eser yazdığını ve Muhammed İbn Cerir et-Taberî dışında hiçbir Müslüman âlimin bu kadar velûd olmadığını açıklamaktadır (s. 74).

Dördüncü Bölüm’le birlikte kitabın asıl konusuna, yani İbn Hazm’ın diğer dinlerle ilgili verdiği bilgilerin incelenmesine geçilmektedir. Bu bölümde ilk olarak İbn Hazm’ın en önemli eserlerinden biri olan *Kitabu’l-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâi ve’n-Nihal*’in adıyla ilgili tartışmalara yer verilmektedir: Kitabın ismi “Fasl” olarak mı, yoksa “Fisal” olarak mı okunmalıdır? Yazar, “Fisal” olarak okuyanlara örnek olarak Muhammed Ebû Zehra’yı vermektedir. Ebû Zehra’ya göre, İbn Hazm, eserini önce parça parça yazmış; sonra bu küçük çaplı bilimsel çalışmalarını bir araya getirerek “el-Fisal”i oluşturmuştur. Bununla birlikte, yazar, Ebû Zehra’nın bu görüşüne birkaç nedenden dolayı katılmamaktadır. Birincisi, bu eserin önceleri ayrı ve küçük parçalar halinde yazılıp sonra bir araya getirildiğine dair bir delil yoktur. İkincisi, iddia edildiğinin aksine, kelimenin kökü olarak düşünülen “el-faslah” kelimesinin çoğulu “el-fisal” değil, “el-fasalât”tır (s. 85). Yazara göre, etimolojik, gramatik ve sözlük bilim açısından bakıldığında kitabın

isminin “el-fasl” olarak okunması gerekmektedir (s. 87). Bu bölümde ayrıca *el-Fasl*’ın yazılış zamanı konusunda da bilgi verilmektedir.

“Din Araştırmalarında Prensipler ve Metodoloji” başlığını taşıyan Beşinci Bölüm’de yazar, akıl-vahiy, bilgi-iman ilişkisini ele almakta; İbn Hazm’ın gözlem, algı ve akıl konularında görüşlerine yer vermektedir. Daha sonra, İbn Hazm’ın diğer dinleri inceleme yöntemi konu edinilmektedir. Bu bağlamda, onun yöntemi cedelci-diyalogcu olarak tanımlanmakta; bununla, İbn Hazm’ın, dinî verileri mantık ve diyalektik kurallarına göre analiz ettiği ve diğer dinlerin önde gelen temsilcileriyle diyalogunu sürdürdüğü ifade edilmektedir (s. 101). İbn Hazm, bilgileri ve rivâyetleri kaydetmekle yetinmemiş, diğer dinleri kavgacı ve tartışmacı bir tavırla değerlendirmeye tabi tutmuştur; ancak bu durum onun sistemli ve mantıklı olmasına engel değildir. Yazar, bu noktada Israel Friedlaender’e atıfta bulunur: “İbn Hazm’ın gerçek büyüklüğünü sağlayan temel özelliği, onun doğruluğudur” (s. 105).

Altıncı Bölüm Yahudilik’e tahsis edilmiştir. Burada öncelikle İbn Hazm’ın Yahudi mezheplerini beş gruba ayırdığından (Sâmiriler, Sadûkiler, Karaîler, Rabbâniler ve İseviler) bahsedilir; daha sonra Yahudiler’in nesih teorisi hakkındaki görüşleri aktarılır. İbn Hazm’a göre, nesih konusunda Yahudiler iki gruba ayrılmışlardır. Birinci grup, Tanrı hakkında zihnî bir değişime işaret ettiğini düşünerek, neshi kabul etmez. Onlara göre, Tanrı, önceden kabul ettiği bir şeyi yeni bir nesil için daha sonra neshediyorsa, bu durum, Tanrı’nın önbilgi zaafına işaret eder. İkinci gruba göre ise, nesih mümkündür; ancak böyle bir şey asla meydana gelmemiştir. İbn Hazm, bu iki görüşü de Yahudi Kutsal Kitabı’ndan ve felsefi delillerden yararlanarak çürütmeye çalışır (s. 109-110). İbn Hazm, Yahudi Kutsal Kitabı’nda sadece neshin değil, Tanrı hakkında daha kötü bir düşünce olan “bedâ”nın da bulunduğunu savunur. O, nesih ile bedâ ayırımını şu şekilde dile getirir: “Bedâ öyle bir şeydir ki birisi bir şey yapar veya emreder; fakat bu işin sonraki sonuçlarını veya gelecekteki durumunu kestiremez; ya da bu iş üzerinde belirleyici bir gücü yoktur. Nesh ise öyle bir şeydir ki, kişi bir şey yapar veya bir şeyin olmasını emreder ve bu işin sonraki sonuçlarını ve gelecekte alacağı şekilleri bilir, belirler ve kontrol eder. Bu yüzden bedâ, Tanrı’ya atfedilemez” (s. 110). İbn Hazm’a göre, nesih, Tanrı’nın alim ve kadîr sıfatlarında bir eksikliğin olduğunu değil, kulun gücünün sınırlılığını

ve bağımlılığını; Tanrı’nın sonsuz hikmetini ve merhametini ifade eder (s. 111).

Altıncı Bölüm’ün asıl ağırlıklı konusunu İbn Hazm’ın Yahudi Kutsal Kitabı’na yönelttiği eleştiriler oluşturmaktadır. Yazarın da haklı olarak iddia ettiği gibi, İbn Hazm’ın eleştirisi, ilk sistemli tarihsel Kitab-ı Mukaddes eleştirisidir. Onun eleştirileri temelde Kitab-ı Mukaddes’in Arapça nüshasına dayanmaktadır. Yazar, İbn Hazm’ın Tevrat’ta geçen Yahve ve Elohim terimlerinin kullanılışlarındaki farklılığı gözden çıkarılmasından hareketle, onun İbranice bilmediği sonucuna ulaşmaktadır (s. 113). İbn Hazm’ın eleştirileri altı başlık altında toplanmaktadır: Pentatök (Tevrat/Torah) eleştirisi, ampirik itirazlar (sosyo-bilimsel eleştiri), tarihsel yanlışlar, metin içi çelişkiler, teolojik itirazlar, etik ve ahlâkî sorunlar. Bu tasniften de anlaşılabilir gibi, İbn Hazm sadece Hz. Musa’nın Beş Kitabı anlamındaki Pentatök’ü (Tevrat’ı) değil, aynı zamanda İbrani Kutsal Kitabı’nın diğer bölümlerini de eleştiri konusu yapmaktadır. Yazar, İbn Hazm’ın eleştirilerini açıklarken, yeri geldikçe modern Kitab-ı Mukaddes tefsirlerine de atıfta bulunmaktadır. Bu da, okuyucuya İbn Hazm’ın, modern Kitab-ı Mukaddes eleştirmenlerinden asırlarca önce Kitab-ı Mukaddes’teki sorunlu bölümleri ne kadar isabetle tespit ettiğini görme imkânı vermektedir.

Kitabın en hacimli bölümü, “Hristiyanlık” başlığını taşıyan Yedinci Bölüm’dür. Bu bölüme yazar, İbn Hazm’ın tasnifinde Hıristiyanlık’ın iki ayrı yerde işlendiği tespitiyle başlar. Hıristiyanlık, ilk olarak, âlemin yaratılmış olduğuna ve birden fazla yaratıcının bulunduğu inanan grupla birlikte değerlendirilir. Her ne kadar Hıristiyanlar, tek tanrıya, önceki peygamberlere, Tevrat ve Mezmurlar gibi vahyedilmiş kitaplara ve İbrahim dinine inandıklarını iddia etseler de, İbn Hazm, Hıristiyanların teslis inancını esas alarak onları birden fazla yaratıcıya inananların arasına yerleştirir. Burada Hıristiyanlık’ın Tanrı, teslis ve kristoloji ile ilgili görüşlerinin yanı sıra, Hıristiyan mezhepleri ve İznik-İstanbul akidesi incelenmektedir. İbn Hazm’ın Hıristiyanlık’la ilgili bilgi verdiği diğer kategori, yaratılışa, tek bir yaratıcıya ve bu yaratıcının peygamber gönderdiğine inanan; fakat bazı peygamberleri kabul edip diğerlerini inkâr eden gruptur. Burada Hıristiyanlığın Kutsal Metinleri konu edinilmektedir.

İbn Hazm’ın Hıristiyanlık hakkında verdiği bilgilerde dikkat çeken iki husus vardır. Birincisi, Hıristiyan Kutsal Metinleri, rivâyet zinciri açısın-

dan, Yahudi Kutsal Metinleri'ne göre daha zayıftır. Zira Hz. İsa'nın göğe yükseltilmesinin ardından sayıları ancak yüz yirmi civarında olan Hıristiyanlar, büyük bir baskı ve eziyet altında kalmışlar ve bu süreç yaklaşık üç yüz yıl sürmüştür. İbn Hazm'a göre Hıristiyanlar, bu baskı ve zulüm altında İncil'i kaybetmişlerdir. İbn Hazm'ın anlatımında dikkat çeken ikinci husus, Hıristiyanlığı Roma İmparatorluğu'nda devlet dini haline getiren Constantine'in Arius taraftarı olduğu ve İsa Mesih'in bir insan ve peygamber olduğuna inandığı yönündeki iddiasıdır.

Yedinci Bölüm, Hıristiyan mezhepleri hakkında verilen bilginin ardından, teslis ve inkarnasyon eleştirisi ile devam eder. Daha sonra Hıristiyan Kutsal Metinleri'nin eleştirisine geçilir. Yazar, İbn Hazm'ın Yahudi Kutsal Metinleri'yle ilgili eleştirilerini aktarırken, Batı'da Tevrat eleştirisinin tarihî gelişimi hakkında bilgi vermemiştir; ancak Hıristiyan Kutsal Metinleri söz konusu olduğunda Batı'da Yeni Ahit üzerine yapılan tarihsel eleştiriler özetlenmiştir. İbn Hazm'ın Yeni Ahit eleştirileri ele alınırken de sık sık Batı'da yapılan modern çalışmalarla karşılaştırmalar yapılmaktadır. Dolayısıyla, kitapta, İbn Hazm'ın Yeni Ahit eleştirisine, Tevrat eleştirisinden daha çok yer ve ağırlık verildiği söylenebilir. Yeni Ahit'le ilgili eleştiriler ampirik, tarihsel, metinle ilgili, teolojik ve ortak akıl ve ahlâk temeline dayalı olmak üzere beş başlık altında ele alınmıştır.

Sekizinci Bölüm'de Asya dinleri incelenmektedir. Bu bağlamda önce Sâbiilik ve Mecûsîlik, daha sonra Berâhime (Brahmanizm) ve Hinduizm, en son olarak da tenâsuh inancı konu edinilmektedir. İbn Hazm'ın özellikle Hint dinleri hakkında verdiği bilgiler oldukça sınırlıdır. Klasik İslâmî literatürde haklarında oldukça farklı rivâyetler bulunan Sâbiîlerle ilgili olarak verilen bilgilerde ise bazı ilginç hususlar dikkat çekmektedir. İbn Hazm'a göre, Sâbiîler, namaz kırlarlar ve namazlarında Kabe'ye yönelirler; Kabe'ye ve Mekke'ye hürmet ederler; Ramazan orucu tutarlar. Sâbiîlik, dünyanın en eski dinlerinden biridir ve bütün dünyaya yayılmıştır. İbn Hazm'ın gerek Sâbiîlik gerekse Sekizinci Bölüm'de ele alınan diğer dinler hakkında verdiği bilgiler eleştirel gözle değerlendirilmelidir. Ancak ne yazık ki, yazar Yahudilik ve Hıristiyanlık konularında yaptığı değerlendirme ve karşılaştırmaları, Sekizinci Bölüm'de yapmamış; İbn Hazm'dan nakilde bulunmakla yetinmiştir.

ABD'de Temple Üniversitesi'ne sunulan bir doktora çalışması olan bu kitap, İbn Hazm üzerine modern dönemde yapılan önemli çalışmalardan biridir. Bununla birlikte, eserin Türkçe çevirisi, İngilizce aslı ile karşılaştırıldığında, tercümeden kaynaklanan ciddi sorunlar ortaya çıkarmaktadır.

Tercümeden Kaynaklanan Sorunlar

1. Kitabın başlangıcında, Fuat Sezgin ve George Sarton gibi araştırmacılar sayesinde klasik dönemde Müslüman araştırmacıların pozitif ve doğal bilimlerde hangi seviyede olduklarının tespit edilmeye başlandığı ifade edilmektedir (“During the current century we have gradually come to recognise –thanks to the works of scholars like George Sarton and Fuat Sezgin- the heights to which exact and natural sciences had once reached in *Dâr al-İslâm*”, s. V). Mütercim bu cümleyi şöyle çevirmiştir: “Yaşadığımız yüzyılda, ilmin bir zamanlar *Dâru'l-İslâm*'da ulaştığı düzeyi yavaş yavaş fark etmeye başladık –bilvesile Fuat Sezgin ve George Sarton gibi araştırmacıların çalışmalarına minnettar olduğumuzu belirtmeliyiz-” (s. 9). Burada iki tire arasındaki ifade, “George Sarton ve Fuat Sezgin gibi bilim adamlarının eserleri sayesinde” şeklinde olmalıydı. Ayrıca “ilmin” diye çevrilen kısmın da “pozitif ve doğal bilimlerin” olarak tercüme edilmesi gerekiyordu.

Mütercimin “thanks to” (sayesinde) yapısıyla ilgili yanlış çevirisi yukarıdaki cümle ile sınırlı değildir. Zafer İshak Ensari'nin yazdığı Önsöz'de Asi'nin, sahip olduğu entelektüel yetenek ve akademik arka-plan sayesinde önemli bir eser yazdığı açıklanmaktadır (“Thanks to Aasi's intellectual endowments and excellent academic background, he has produced a work of major significance in a relatively virgin field – Muslim contribution to Comparative Religion”, s. VII). Mütercim, bu cümlede geçen “thanks to” (sayesinde) yapısını “teşekkür etmek” olarak anlamıştır: “Asi'ye zihinsel gayreti ve bu mükemmel akademik temeli için teşekkürler. O, çok az çalışılan bir alanda –*Mukayeseli Din Araştırmalarında Müslümanların Katkısı*– büyük önem taşıyan bir eser ortaya koydu” (s. 11). Başka bir yerde, yazar son iki asrın Müslüman ve gayr-i Müslim bilim adamları sayesinde İbn Hazm'ın pek çok eserinin gün yüzüne çıktığını ifade eder (“Thanks, however, to both Muslim and non-Muslim scholars of the last two centuries...”, s. 49). Mütercim buradaki “thanks to” (sayesinde) ifadesini de

yine “teşekkür etmek” şeklinde anlamıştır: “Müslüman ve gayr-i Müslim bilim adamlarına teşekkür borçluyuz” (s. 74).

2. Önsöz’de, Müslümanların diğer dinleri araştırırken takip ettikleri iki yöntemden bahsedilmektedir. Birincisi, diğer dinlerle ilgili doğru bilgileri ortaya koyduktan sonra, bu dinlerin yanlışlığını göstermeye çalışan İbn Hazm ve İbn Teymiyye gibi yazarların çalışmalarıdır. İkinci grup çalışma ise, diğer dinlerle ilgili doğru ve bazen de karşılaştırmalı bilgiler sunmakla yetinir ve bu dinlerin yanlışlığını göstermek gibi bir görev üstlenmez (“For we also find another model for studying religions other than one’s own, a model wherein the impulse to refute other religions is hardly evident”, s. VI). Mütercim bu metni “Kendi dininden farklı bir din üzerine araştırma yapmak için başka bir model daha bulduğumuza göre, diğer dinleri reddetme saiki içeren bir model de vardır” (s. 10) şeklinde çevirmiştir. Ancak bu çeviri birkaç yönüyle doğru görünmemektedir. İlk olarak, orijinal metinde virgülden sonraki kısım, mütercimin anladığının aksine, bir cümle değil; “another model” (başka bir model) ifadesinin açıklamasıdır. İkincisi, “hardly evident” (hiç görünmez / hemen hemen hiç görünmez) ifadesi olumsuz bir anlam taşır; ancak mütercim bu kısma olumlu bir anlam yüklemiştir. Dolayısıyla, ilgili bölüm, “Zira kendisinininkinden farklı dinleri incelemeye yönelik bir başka model, yani içinde diğer dinleri reddetme arzusunun hemen hemen hiç görülmediği bir model bulmaktayız” şeklinde çevrilebilir. Mütercimin cümleye verdiği anlam esas alınır, diğer dinleri reddetme saiki içeren çalışmaların en iyi temsilcisi Bîrûnî’dir. Halbuki, Bîrûnî ile ilgili durum, bunun tam tersidir.

3. Yine Önsöz’de, diğer dinlerle ilgili ikinci tür araştırma (diğer dinleri reddetme saiki içermeyen çalışmalar) yapan bilim adamlarından bahsedilirken onların, İslâm’ın doğruluğunu tartışmasız bir şekilde kabul ettikleri ve diğer dinlerin kusurlu yönlerini ortaya koyma ihtiyacı hissetmedikleri açıklanır. Bununla birlikte onlar, diğer dinleri araştırma konusunda araştırma standartlarını çok yüksek tutmuşlar ve bu konuda hiçbir fedakârlıktan kaçınmamışlardır (“Be that as it may, these scholars established very high and exceedingly exacting scholastic standards, sparing no effort to collect and bring together all possible facts relevant to their subject”, s. VI). Mütercimin bu cümleye oldukça farklı bir anlam vermiştir: “Böyle olsaydı da fark etmezdi, çünkü bu âlimler, ileri düzeyde ve kesin bilimsel standart-

lar oluşturmuşlardı. Konularına ilişkin olası verileri toplamak ve bir araya getirmek için ayrıca bir gayret göstermelerine gerek yoktu” (s. 10). Doğru tercüme şöyle olmalıydı: “Bununla birlikte, konularıyla ilgili bütün muhtemel verileri toplama ve bir araya getirme noktasında hiçbir gayretten kaçınmayan bu bilim adamları, oldukça yüksek ve son derece bilimsel standartlar tespit etmişlerdir”.

4. Müslümanların Ehl-i Kitap’a yönelik tavrını belirlemede en önemli köşe taşlarından biri şüphesiz Hz. Peygamber’in Ehl-i Kitap’tan gelen bilgilerle ilgili olarak ashabına yaptığı şu tavsiyedir: Do not believe the People of Scripture or disbelieve them (s. 23). Ehl-i Kitap’la ilgili bu hadis tercüme edilirken, muhtemelen basit bir dikkatsizlik sonucu, yanlışlık yapılmıştır: “Ehl-i Kitaba inanmayın veya onlara inanmayın” (s. 49). Aşıkârdır ki, bu cümle, “Ehl-i Kitaba inanmayın; onları yalanlamayın da” şeklinde olmalıdır.

5. Yazar, kelâm ilminin doğuşu hakkında şu tespitite bulunmaktadır: Disputation and argumentation on these problems gave birth to the Muslim science of discursive reasoning and argumentation commonly, though not necessarily correctly, known as *‘Ilm al-Kalâm*, and is also called systematic rational theology or dialectical theology (s. 28). Mütercim bu cümleyi, “Bu problemler üzerindeki tartışma ve münakaşalar genel olarak bir akletme ve tartışma söylemini içeren ve doğruluğu kesin olmayan *ilm-i kelâm* diye bilinen ve sistematik rasyonel ilâhiyat veya diyalektik ilâhiyat diye de adlandırılan bir İslâmî ilmin doğmasına yol açtı” (s. 53) şeklinde çevirmiştir. Bu pasajın tercümesinde en problemlili olan nokta, “doğruluğu kesin olmayan *ilm-i kelâm*” ifadesidir. İngilizce metin, aslında kelâm ilminin kendisini değil; ilm-i kelâm isimlendirmesini sorgulamaktadır. İlgili yerin çevirisi şöyle olmalıydı: “yaygın bir şekilde -pek doğru olmasa da- *kelâm ilmi* olarak bilinen”.

6. Yazar, Hâricî, Şîî ve Sünnî geleneklerin ortaya çıkmasından sonra, Müslüman düşünürlerin imametle ilgili sorunlarla yüzleşmek zorunda kaldığını ifade ederken şöyle demektedir: The appearances of the three main politico-religious traditions, Khârijî, Shî’î and Sunnî, set before Muslim thinkers the problem of the validity of the Imama ... and the “status of the believer” which the imam must possess (s. 29). Mütercim bu cümleyi “Bu üç siyasî-dinî geleneğin –Haricî, Şîî ve Sünnî- meydana çık-

ması, Müslüman düşünürlerden önce imametın geçerliliği ... ve imamın ‘inanaların statüleri’ hakkında vermesi gereken hükümlerle ilgili meseleleri gün yüzüne çıkardı” (s. 54) şeklinde anlamıştır. “Before Muslim thinkers” ifadesi, “Müslüman düşünürlerin önünde” yerine, “Müslüman düşünürlerden önce” şeklinde tercüme edilmiştir. Mütercimın tercihi göz önünde bulundurulursa, Haricî, Şii ve Sünnî geleneklerinin ve imamet sorununun, Müslüman düşünürlerden önce bir problem olarak ortaya çıktığı ifade edilmiş olmaktadır.

7. Yazar, Müslümanların diğer dinlerle ilgili yaptığı çalışmaları dört gruba ayırır: a) Müslümanlar ile diğer din mensupları arasında gerçekleşen kişisel diyaloglar; b) Diğer din mensuplarını Müslüman yapmak için yazılan eserler; c) Genelde mühtedilerin kaleme aldıkları ve diğer dinlerin yanlışlığını gösteren reddiyeler/polemikler; d) Savunma veya polemik gayesi gütmeyen, dinlerle ilgili genel çalışmalar. Yazara göre, dördüncü grup çalışmalar genel olarak *el-Milel ve'n-Nihal* olarak bilinmektedir (“The studies in the fourth category are generally known as *al-Milel wa al-Nihal*”, s. 33). Mütercim metindeki “fourth” (dördüncü) kelimesini “four” (dört) olarak görmüş olmalı ki, metni, “Bu dört kategorideki çalışma genel olarak *el-Milel ve'n-Nihal* olarak bilinir” (s. 58) şeklinde çevirmiştir.

8. Yazar, Bağdâdî'nin ilimler tasnifini özetlerken şöyle demektedir: “Al-Baghdâdî classifies knowledge under four categories: (i) knowledge acquired through discursive reasoning...” (s. 35). Metindeki “discursive reasoning”, akıl yoluyla istidlali (çıkarmada bulunma) ifade etmesine karşın; mütercim, bu tamlamayı “yanıltıcı akletme” (s. 61) olarak tercüme etmiştir.

9. Klasik İslâm literatüründe Sabiîlerle ilgili değişik tanımlamalar yapılmıştır. Hatta, Sâbiî kelimesinin sınırları içine, Hindular ve özellikle de Budistler dahil edilmiştir. Dahası, sonraki dönemde İbn Hazm ve Şehristânî de kelimenin bu geniş kapsamlı kullanımını kabul etmişlerdir (“This extension of Sâbiün to the Hindus and especially the Buddhists could later be adopted by both Ibn Hazm and al-Shahrastâni”, s. 37). Mütercim extension (genişleme) kelimesini “yayılmı”, “adopted” (benimsemek) kelimesini ise uyarlamak olarak anlamıştır: “Sabiîliğin Hindulara, özellikle de Budistlere yayılması daha sonra İbn Hazm ve Şehristânî tarafından uyarlanmış da olabilir” (s. 62).

10. Yazar, İbn Hazm'ın entelektüel kariyerini anlatırken, muhaliflerinin ona yaptıkları eleştirilere, uyguladıkları baskı ve boykota değindikten sonra, bu çabaların İbn Hazm'ın yaratıcı entelektüel katkılarının, tamamen reddedilmese bile, görmezden gelinmesine neden olduğunu açıklamaktadır (“This resulted in indifference towards, if not non-recognition of, Ibn Hazm's ingenious intellectual contribution”, s. 51). Mütercim, bu satırları tamamen farklı anlamış görünmektedir: “Bu çabalar İbn Hazm'ın usta zihnî katkılarına –farkında olmasa bile- etki edemedi” (s. 76). Ayrıca yazar, bu bağlamda, İbn Hazm'ın ölümünden sonra bile, bazı kimselerin onun eserlerini kendilerine sakladıklarını ve bu eserleri açıkça halka yaymaya cesaret edemediklerini ifade etmektedir (“Even after his death, those individuals who drew upon his thought and knowledge kept his works to themselves and did not have the courage to publicise them openly”, s. 51). Mütercim, bu kısmı oldukça farklı bir şekilde anlamlandırmıştır: “Hatta ölümünden sonra bazıları onun düşüncelerini ve ortaya koyduğu bilgileri kendi eserlerine aldılar ve bunu açıkça söylemeye cesaret edemediler” (s. 76).

11. Gulam H. Asi, İbn Hazm'ın yaşadığı toplumsal ve dinî çevreyi anlatırken, Müslümanların İber yarımadasına ilk kez M.S. 711 yılında girdiklerini; ancak İspanya tarihinin yönünün I. Abdurrahman'la başlayan Emevî idaresi ile gerçek anlamıyla değiştiğini ifade etmektedir (“Muslims had first entered the Iberian peninsula in 711 C.E. but it was with the Umayyad leadership, beginning with Abd al-Rahman I, that really changed the course of Spanish history”, s. 52). Mütercim, bu cümleleri anlamlandırırken, Müslümanların İber yarımadasına girişlerinin, İspanya tarihini değiştiren I. Abdurrahman'la birlikte olduğunu belirtmektedir: “Müslümanlar İber yarımadasına ilk kez M. 711'de girmişti. Fakat bu, İspanya tarihini değiştiren I. Abdurrahman'la başlayan Emevî liderliği ile oldu” (s. 77). Hâlbuki birkaç satır sonra, I. Abdurrahman'ın Emevî halifeliğini M.S. 929 yılında, yani Müslümanların İber yarımadasına çıkmalarından yaklaşık iki yüz yıl sonra kurduğu açıklanmaktadır.

12. Gulam H. Asi, İbn Hazm'ın katı bir İslâmcılık, güçlü bir merkezî idare ve Emevî hilâfeti taraftarı olduğunu açıklar. Bu tutum, Asi'ye göre, Oryantalistleri şaşırtmış ve onlar, İbn Hazm'ın bu duruşunu, onun Hıristiyan ve İspanyol asıllı olmasıyla açıklamışlardır: “This has baffled many

Orientalists and has led them to explain it in terms of Ibn Hazm's Christian Spanish origin" (s. 55). Mütercim bu cümleyi, "Bu, birçok Oryantalisti şaşırttı ve onları, İbn Hazm'ın Hristiyan İspanyol aslına rağmen bunu açıklamaya itti" (s. 82) şeklinde çevirmiştir. Bu tercümeye bakılırsa, İbn Hazm'ın Hristiyan ve İspanyol asıllı olduğunu iddia eden Oryantalistler değildir!

13. İbn Hazm'ın Yahudilere yönelttiği eleştirilerden biri de nesihle ilgilidir. Yahudilerden bir kısmı neshi kabul etmezken, diğerleri neshi kabul eder; ama neshin hiç meydana gelmediğini savunur. İbn Hazm, Yahudi Kutsal Kitabı'nda neshin olduğunu gösterir ve neshi, bir yandan Tanrı'nın sonsuz hikmeti ve merhametli yönetimiyle, diğer yandan mahlukâtın gücünün sınırlılığı ve *bağımlılığıyla* açıklar ("the abrogation (naskh) ... denotes both the creatures' limitedness and dependency and God's Eternal Wisdom and Gracious Providence", s. 85). Mütercim "dependency" (bağımlılık) kelimesini "bağımsızlık" olarak çevirmiştir: "... Mahlukâtın gücünün sınırlılığını ve bağımsızlığını; Tanrı'nın sonsuz hikmetini ve merhame-tini ifade eder" (s. 111).

14. Yazar, İbn Hazm'ın batı düşüncesi üzerindeki etkisini açıklarken, Hastwig Hirschfeld'in "Onüç (Yahudi) inanç maddesinin sekiz ve dokuzuncu maddeleri, İbn Hazm'ın Tevrat eleştirilerini çürütmek amacıyla yazılmıştır" şeklindeki iddiasını nakletmektedir ("Hirschfeld argues that Articles VIII and IX of the thirteen Articles of the Creed were written with the express purpose of refuting Ibn Hazm's critique on the Torah", s. 90). Mütercim, "creed" (inanç) kelimesini "amel" olarak, "article" (madde) kelimesini de "makale" olarak çevirmiştir: "Hirschfeld amellerle ilgili 13 makalenin VIII ve IX. makalelerinin İbn Hazm'ın Tevrat eleştirisini çürütmek amacıyla yazıldığını savunur" (s. 117).

15. Yazar, İbn Hazm'ın Tevrat'ta gördüğü kronolojik hataları dile getirirken, Yakub'un torunu ve Yahuda'nın oğlu olan Peres'den söz eder. Bu bağlamda, Peres'in annesinin, yani Tamar'ın hikayesi anlatılır. Tevrat'a göre, Tamar, Yahuda'nın büyük oğlu Er ile evlenir. Ancak Er, Rabb'in gözünde kötü biri olduğu için ölür. Bunun üzerine, dönemin geleneklerine uygun olarak, Yahuda, diğer oğlu Onan'a kardeşinin karısıyla evlenmesini ve "kardeşinin soyunu devam ettirmesini" söyler. Anlaşılabildiği kadarıyla, dönemin geleneğine göre, koca öldüğünde, dul kadın kayınpiraderiyle

evlenmekte ve sonraki evlilikten doğan çocuk, kadının ilk kocasına nispet edilmektedir. Onan, kendi çocuğunun kardeşine nispet edilmesini kabul edemez ve Tamar'la ilişkilerinde azil yapar. Rab bu davranışı beğenmez ve Onan da ölür. Tamar, sonraki kayınpiraderinin, Şela'nın, yaşı küçük olduğu için, o büyüyünceye kadar babasının evine gönderilir. Ancak Şela büyüdüğü halde kendisiyle evlendirilmediğini gören Tamar, kayınpiraderine bir oyun düzenler; fahişe kılığına girerek onunla yatar ve hamile kalır. Böylece, Yahuda'nın, gelini Tamar'dan, Peres ve Zerah isminde iki oğlu dünyaya gelir (Tekvin 38).

Bu karmaşık hikâye, mütercimin hataları sonucu anlaşılabilir hale gelmiştir. İlk, Peres'in kimliğine ilişkin cümle yanlış çevrilmiştir ("Perez was Judah's youngest son, born to him from his daughter-in-law", s. 98). Mütercim, "daughter-in-law" (gelin) kelimesini "baldız" olarak tercüme etmiştir: "Perets, Yahuda'nın, baldızı Tamar'dan dünyaya gelen en genç oğluydu" (s. 125). İkinci yanlış, "She was the widow of his two older sons who had denied her to be the mother of their children, and as a result had died" cümlesinin çevirisinde yapılmıştır. Bu metne göre, Yahuda'nın iki büyük oğlu, Tamar'ı, çocuklarının annesi olmaktan mahrum bırakmışlar ve bunun sonucunda da Yahuda'nın bu iki oğlu ölmüştür. Ancak mütercimin çevirisine göre, oğulları⁷, Tamar'ın, anneleri olduğunu reddetmişler; bunun sonucunda da Tamar ölmüştür: "O, Yahuda'nın iki büyük oğlunun dul eşiydi ve oğulları, onun anneleri olduğunu inkar ettiler ve sonunda öldü". Halbuki, Tamar'ın henüz çocuğu yoktur ve ölen, Tamar değil, önceki iki kocasıdır. Mütercim Tamar'ın öldüğünü açıkladığı için, sonraki cümle de ister istemez yanlış anlaşılmış ve çevrilmiştir: "Tamar deceived Judah, her father-in-law, into having illicit relations with her, bearing him his youngest son, Perez". Burada, Tamar'ın, kayınpiraderini aldatarak onunla gayri meşru bir ilişkiye girdiği ve bu ilişkiden Peres'in doğduğu ifade edilmektedir. Mütercimin tercümesinde Yahuda'yı kimin aldattığı anlaşıl-mamaktadır: "Tamar gibi kayınpiraderi Yahuda'yı onunla gayr-i ahlâkî ilişkiye girerek ve en küçük oğlu Perets'i doğurarak aldattı". Son olarak

⁷ Tercümede burada bahsedilen çocukların, Yahuda'nın mı, yoksa Tamar'ın mı oğulları olduğu açık değildir. Eğer mütercim, Yahuda'nın oğulları olarak anlamışsa, bu, daha büyük bir yanlış olur; zira bu durumda Tamar, Yahuda'nın oğullarının hem karısı hem de annesi olacaktır! Eğer, Tamar'ın oğulları olarak anlaşılırsa, Tevrat'ta anlatılanlara göre, bahsedilen vakitte Tamar'ın henüz hiçbir çocuğu yoktu.

yazar Yahuda'nın, Yusuf Mısır'a götürülünceye kadar evlenmediğini açıklar: "Judah was not married until after Joseph was taken to Egypt". Ancak mütercim burayı yanlış anlayarak, "Yusuf Mısır'dan gelinceye kadar Yahuda evlenmedi" şeklinde tercüme etmiştir.

16. İbn Hazm gibi Yahudi Kutsal Kitabı'na hemen hemen hiç itibar göstermeyen birinin tanıtıldığı bir eserde Tevrat cümlelerine "âyet" denilmesi de başka bir paradoks oluşturmaktadır. Ayrıca, mütercim kitapta ısrarla "Judeo-Christian" (Yahudi-Hıristiyan), kelimesini yarı İngilizce yarı Türkçe olarak "Yudeo-Hıristiyan" şeklinde çevirmektedir (s. 37, 38, 237). Kimi zaman bazı terimler de yanlış çevrilmiştir. Söz gelimi, İbn Hazm'ın Tekvin 6:3'te patriyarkların yaşı ile ilgili bir çelişki gözlemlediği ifade edilir. İsrailoğulları'nın ataları anlamına gelen patriyark kelimesini mütercim, Hıristiyan din bilgini anlamına gelen patrik şeklinde çevirmiştir (s. 131, 132, 140). Başka bir yerde "ilham edilmiş Tanrı Sözü" (inspired 'Word of God') (s. 131) yerine "sezdirilmiş Tanrı Sözü" (s. 162) ifadesini tercih etmiştir. Yine mütercim, Yahudi din bilginleri ya da yazıcıları (scribes) yerine Yahudi fakihler demekle bir sakınca görmemektedir (s. 197).

17. Yahudi Kutsal Kitabı'na göre, Tanrı ile yüz yüze görüşmenin ölümcül sonuçları vardır. Bu durum, Tekvin 32:30'da Yakub'un, şaşkınlığını ifade eden şu sözleriyle açıklanır: "Tanrı'yla yüz yüze görüştüm; ama canım bağışlandı". Mütercim bu cümleyi, "Tanrı ile yüz yüze görüştüğüm için artık benim hayatım kurtulmuştur" (s. 139) şeklinde çevirerek, Yahudi teolojisiyle tamamen zıt bir anlama ulaşmıştır.

18. Yahudi Kutsal Kitabı'nda hayatının son günlerinde İshak'ın, oğlu Esav'ı kutsama isteğiyle ilgili bir rivâyet vardır. Bu rivâyete göre, İshak, büyük oğlu Esav'ı kutsama niyetindeydi; ancak İshak'ın diğer oğlu Yakup hile yapmış ve kendisini Esav diye tanıtarak İshak'ın takdisini almıştır. Yazar, bu durumu şöyle açıklar: "Isaac had intended his blessings for Esau, but these went to Jacop" (s. 113). Çeviride bu metin anlaşılabilir bir hal almıştır: "İshak, Esav için babasının rızasını almak istiyordu fakat bu haber babasına ulaştı" (s. 142).

19. Yazarın açıklamalarına göre, İbn Hazm, Tanrı kelimeleri olmaları bakımından, Tevrat'ın, İbrani Kutsal metinlerinin diğer kitaplarından ve Yeni Ahit'ten farklı bir yere sahip olduğunu çok iyi bilmektedir ("He is well aware of the fact that the Torah is, in some sense, on a different level from

the rest of the books of the Hebrew Bible and the New Testament in terms of their being the Word of God", s. 130-131). Mütercim buradaki "Hebrew Bible" (İbrani Kutsal Kitabı / Tanah) ifadesini "İbranî İncil" şeklinde çevirmiştir (s. 161).

20. İbn Hazm, yazarın da isabetle ifade ettiği gibi, Batı'daki modern meslektaşlarından asırlarca (yaklaşık 7 yüzyıl) önce modern anlamda bir Kitab-ı Mukaddes eleştirisi yapmıştır ("In his critique Ibn Hazm was centuries ahead of his time", s. 132). Ancak yazarın burada kullandığı "asırlar" (centuries) kelimesi Türkçe çeviride tekil olarak kullanılmıştır: "Yaptığı eleştiride İbn Hazm kendi zamanının yüzyıl ilerisindedir" (s. 163).

21. İlk dönem Kilisesi İsa'nın göğe yükseldikten kısa bir süre sonra ikinci kez geleceği (Parousia) yönünde bir inanca sahipti. Ancak Batı'daki ilk Kitab-ı Mukaddes eleştirmenlerinden biri olan Reimarus'a göre, İkinci Geliş gerçekleşmeyince, Hıristiyanlar, İsa'nın beklenen Mesih olduğunu gösterdiği düşünülen Kitab-ı Mukaddes cümlelerini değiştirmişlerdir ("All of this resulted in their making unsuccessful and contradictory reports, and goading them to alter, corrupt, and emend the Hebrew texts to prove that Jesus was the expected Jewish Messiah", s. 140). Mütercime göre, İkinci Geliş gerçekleşmeyince Hıristiyanlar, İbrani kutsal metinlerini değiştirdiler ve İsa'nın beklenen Yahudi kurtarıcı (Mesih) olduğunu iddia ettiler: "İçine düştükleri durum onları İbranî metinlerini değiştirerek ve bozarak İsa'nın beklenen Yahudi kurtarıcısı olduğunu kanıtlamaya itti ve ortaya hem başarısız hem de tutarsız metinler çıkardılar" (s. 171). Burada şöyle bir soru yöneltilebilir: Hıristiyanlar, İkinci Geliş (Parousia) gerçekleşmeyen İsa'yı neden Mesih ilan etsinler?

22. İbn Hazm İnciller arasındaki çelişkiler bağlamında Yuhanna 14:12 ile Matta 17:16 ve 17:20'yi örnek olarak gösterir. Yuhanna İncili'ne göre, İsa, kendisinin yaptığı şeyleri ona inananların da yapabileceğini vaat etmektedir. Matta 17:16'da havarilerin saralı bir çocuğu iyileştiremedikleri; devamındaki cümlelerde ise cinleri çıkaramadıkları açıklanır. Havariler, İsa'ya, neden cinleri çıkaramadıklarını sorduklarında, İsa, onlara, "Çünkü imanınız kıt. Bir hardal tanesi kadar imanınız olsa şu dağa, 'Buradan şuraya göç' dersiniz, göçer; sizin için imkânsız bir şey olmayacaktır" cevabını verir. Bu son cümleden hareketle şu sonuca ulaşılabilir: Eğer hardal tanesi kadar imanları olsaydı; onlar için hiçbir şey imkânsız olmayacaktı ("Had

they the faith as much as a grain of mustard seed, nothing would have been impossible for them”, s. 169). Mütercim bu cümle ile ilgili çevirisi son derece anlaşılmalıdır: “İmanları hardal taneleri kadar fazlaydı ki onlar için bu mümkün değildi (s. 203).

23. Yeni Ahit’te İsa’nın mesellerle konuştuğu ve bunu diğer insanların mesajı anlamamaları için yaptığı ifade edilir (Matta 13:13; Markos 4:11; Luka 8:9). Yazar, bunu açıkladıktan sonra Markos İncili’nden şu alıntıyı yapmaktadır: Meseller bilmece oldu (“the parables were riddles”). Mütercim bu cümleyi, “Meseller oldu bilmeceler” (s. 219). Bu durumda, meseller mi bilmece oldu? Yoksa bilmeceler mi mesel?

24. Yazar, Mecûsî kutsal metinleri hakkında İbn Hazm’ın verdiği bilgileri aktardıktan sonra, bu bilgilerin güvenilirliğini göstermek üzere çağdaş Zerdüştlük uzmanı Manneckji Dhalla’ya atıfta bulunur. Dhalla’ya göre, İskender, M.S. 300 yılında İran ordularına saldırmış ve bu savaş sonunda İran İmparatorluğu parçalanmış; Mecûsî Kutsal Metinleri yakılmıştır. İki asıl nüshanın Dizh-i Nipist’te ve Ganj-i Persepolis’te korunmasını emreden Darius da, çıkan yangında ölmüştür (“The ill-fated Darius who had ordered the two archetype copies to be preserved in the conflagration”, s. 194). Mütercime göre, Darius, iki asıl nüshanın korunması emrini alan, bu nüshaları korumakla görevlendirilen kişidir: “Dizh-i Nipist’te ve Ganj-i Persepolis’te iki asıl nüshayı korumakla emrolunan Bahtsız Daryus yangında yok oldu” (s. 230). Dhalla’nın açıklamaları, Mecûsî Kutsal Metinleri’nin bu şekilde yakılmasının ardından, Mecûsîlerin bir kez daha siyâsî güce kavuştuklarını ifade ederek devam etmektedir. Ancak mütercim buradaki “once” (bir kez daha) kelimesini “önceleri” şeklinde anlamlandırarak metni anlaşılabilir hale getirmiştir: “İran önceleri siyâsî gücünü yeniden elde etti”.

25. Kitabın Sonuç kısmında yazar, İbn Hazm’ın sadece Arapça Kitab-ı Mukaddes’e sahip olduğunu ve Kitab-ı Mukaddes’in Arapça versiyonu üzerinde kapsamlı bir çalışma yaptığını açıklamaktadır (“He makes a penetrating study of the Arabic version of the Bible, which alone was available to him”, s. 202). Mütercim bu cümleyi, “Yalnızca onun yapabileceği Kitab-ı Mukaddes’in Arapça nüshası üzerinde derinlemesine bir çalışma yapar” (s. 238) şeklinde çevirmiştir.

Sonuç

Sonuç olarak, Gulam Haydar Asi’nin çalışmasının, klasik dönem Müslüman dinler tarihçilerinden biri olan İbn Hazm üzerine yapılan önemli ve ciddi bir inceleme olduğu söylenebilir. Özellikle, Hıristiyanlık ile ilgili bölümleri son derece iyi hazırlanmıştır. Eserin çok kısa bir sürede Türkçe’ye kazandırılması da Türk araştırmacılar için önem arz etmektedir. Bununla birlikte, yukarıda bazı örneklerini verdiğimiz tercümeyle ilgili sorunlar kitabın Türkçe baskısı hakkında hayli şüphe uyandırmaktadır. Seçilen örnekler, sadece tercümenin okunması sırasında problemleri olduğu hissedilen kısımların İngilizce’yle karşılaştırılması sonucu elde edilmiştir. Tercüme tamamen kontrol edildiğinde muhtemelen başka yanlışlar da tespit edilecektir. Elbette, her tercümede mütercim bazı tasarruflarda bulunma hakkı vardır; zira tercüme salt mekanik bir iş değil; aynı zamanda yorumdur. Bununla birlikte, yukarıda açıklandığı gibi, çeviride “emri veren” “emir alan” durumuna getirilmişse, “bağımlılık” yerine “bağımsızlık”; “patriyark” yerine “patrik”; “Tamar’ın önceki iki kocası öldü” yerine “Tamar öldü”; “Yahuda, Yusuf Mısır’a götürülünceye kadar evlenmedi” yerine “Yahuda, Yusuf Mısır’dan dönünceye kadar evlenmedi”; “aklı istidlal” yerine “yanıltıcı akıl” kullanılarak yanlış tercüme yapılmışsa, bunlar, herhalde mütercim tasarrufu ve yorumu olarak görülemez. Dolayısıyla, yayınevi veya mütercim tercüme yeniden kontrol ederek/ettirerek bu ve benzeri yanlışları en kısa sürede gidereceğini ümit ediyoruz.

İbn Haldûn, “Hadis İlimleri”, el-Mukaddime

Hayati YILMAZ*

İbn Haldûn Doğu'da ve Batı'da ilk tarih filozofu, hatta sosyolojinin habercisi olarak tanınmıştır. Tunus'ta h. 732'de (m. 1332) doğan İbn Haldûn Hadramut'tan İspanya'ya göçmüş çok eski bir aileden geliyordu. İspanya'nın III. Ferdinand tarafından ele geçirilmesinden sonra ailesi Tunus'a sığınan İbn Haldûn, Kuzey Afrika'nın bu en önemli şehrinde doğdu. Tam ismi Abdurrahman b. Muhammed b. Ebu Bekr Muhammed b. Hasan olan İbn Haldûn, dolu dolu geçen verimli bir ömürden sonra 808/1406'da Kahire'de vefat etti.

Ölümünün altı yüzüncü yılı münasebetiyle UNESCO 2006'yı “İbn Haldûn Yılı” ilan etmiştir. Batılıların “Tunus'lu Büyük Bilge” olarak tanıdıkları İbn Haldûn, çoğunlukla “*Mukaddime*” adlı eseriyle hatırlanır. Aslında kendisi *Mukaddime* diye bir kitap kaleme almamıştır. Altı ana bölümden meydana gelen *el-İber* isimli büyük tarihinin, *Önsöz*, *Giriş* ve *Birinci bölümünden* oluşan kısmına *Mukaddime* denmektedir. *Mukaddime*, ismi bilinen ancak muhtevası üzerinde pek de fazla durulmayan bir kitaptır.

Çok yönlü bir ilim adamı olan, yani İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si onun bu özelliğini en güzel bir şekilde yansıtmaktadır. İlahiyattan müziğe, matematikten sosyolojiye kadar pek çok ilimdeki düşüncelerini ve yaklaşımlarını bu eserde görmek mümkündür. Bu arada o kitabının bir bölümünde çeşitli ilimleri tanıtmaya da çalışmıştır. Bu eserde ilimler anahatlarıyla işlenmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla bir nevi ansiklopedik bir eser olması sebebiyle *Mukaddime*'de tanıtılmaya çalışılan her ilim dalına yeteri kadar yer ayrıldığını ve ele alındığını söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Hal böyle olunca bunlar arasında yer alan hadis bölümü de hem oldukça kısadır, hem de sadece belli bir takım konular etrafındaki bilgilerden oluşmaktadır.

İbn Haldûn, “*Altıncı Fasıl: Hadis İlimlerine Dair*”¹ başlığıyla tanıtmaya çalıştığı hadis ilmine, daha hadisin bir tarifini bile vermeden hadis ilimlerinin çeşitle-

rinden bahsederek başlamaktadır. Burada ilk olarak nâsih-mensûh ilmi sözkonusu edilmekte ve konunun sadece *ihtilafü'l-hadis* meselesindeki rolü üzerinde durulmaktadır. Buna göre tearuz halindeki hadislerin herhangi bir şekilde tevili mümkün değilse ve vürud tarihleri de biliniyorsa, sonraki hadis nâsihtir. Son derece zor olan bu bilimde İmam Şâfiî'nin derin vukufu vardır.

Daha sonra *senedin önemi*, *ravilerin durumu*, *hadis çeşitleri*, *tahammülü'l-ilm*, *râvi tabakaları* ve *metin tenkidinden* “kısaca” bahsedilmektedir. *Hicaz ve Irak mektepleri*, *tarihu'r-ruvat ilmi* ve *hadislerin sıhhat dereceleri*, belli özelliklerine temas edilerek anlatılmaktadır.

Hadis ilminin şerefi, meşhur muhaddislerden bazıları ve bu arada Malik b. Enes (ö. 179/795), Şâfiî (ö. 204/819) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi önde gelen hadisçilerin ilmi mevkileri belirtildikten sonra, başlangıçta din ilminin sırf nakil olduğu; bu sebeple *rey ve kıyas metodlarının gelişmediğine* dikkat çekilmektedir. İbn Haldûn'un bu fikri o dönemde rivayete verilen önem açısından doğru olmakla birlikte, *rey* ve *kıyas*ın da kullanıldığı, hatta bazı imamların bu bakımdan tenkid bile edildikleri bilinmektedir. Bu durumda müellif sadece nakil ve rivayete verilen önemi dile getirmek istemiş olmalıdır.

Muvatta'dan ve bazı hadis kitaplarının genel bir takım özelliklerinden bahseden İbn Haldûn, daha sonra Buhârî, Müslim, Ebû Davud, Tirmizî ve Nesâî'nin eserlerini tanıtmaktadır. Bu arada *Sahihayn'ın bütün sahih hadisleri toplamadığını*, başka eserlerde de sahih hadislerin bulunduğunu belirten müellif, *Sahihayn'ın* bugün bile çoğu zaman göz ardı edilen bu özelliğine dikkatleri çekmektedir. Bu beş eserin daha sonra yazılan hadis kitaplarına kaynaklık ettikleri ifade edilmekte, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i de, muhteva olarak tanıtılmaktadır.

Hadis ilminin çeşitli konularını oluşturan yukarıdaki meselelerden sonra, bunları ilk derleyip toparlayarak bir usul meydana getirenin Hâkim en-Nisâbüri (ö. 405/1014) olduğu belirtilmektedir. Bugünkü bilgilerimize göre ilk usul müellifinin Râmezhurmüzi (ö. 360/970) olduğu hatırlanırsa, ya İbn Haldûn'un bu konuda yeterli araştırma yapmadığı, ya da o dönemde Râmezhurmüzi'nin henüz tanınmadığı söylenebilir. Yine müellif İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *el-Mukaddime*'sini en meşhur usul eserlerinden biri olarak değerlendirmektedir ki, adı geçen eserin daha sonraki hemen bütün usul eserlerine kaynaklık ettiği dikkate alındığında, bu yerinde bir tesbit olarak kabul edilmelidir.

İbn Haldûn, “*çağımızda artık hadis rivayeti son bulmuştur; bütün hadisler kitaplara geçmiştir, mütekaddimûnun gözünden birşey kaçmamıştır ki ona müteahhirûn muttali olabilsin; dolayısıyla bugün ancak o eserler üzerinde çalışma-*

* Yrd.Doç.Dr., Sakarya Ü. İlahiyat F., hyilmaz@sakarya.edu.tr

¹ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I-III, ; Aynı mlf., *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, I-III, İstanbul 1986, II, 470-483; Aynı mlf., *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, I-II, İstanbul 2004, II, 793-802. Süleyman Uludağ, hazırladığı tercümede *Mukaddime*'nin yazma nüshasından da istifade etmiş ve farklı yerleri ayrıca eklemiştir. Ancak çalışma bu haliyle bilgilerin tekrarlandığı ve yer yer karıştığı bir hale gelmiştir.

lar yapılabılır”, derken, hadis tarihinde “tehzib dönemi” diye isimlendirilen dönemi ifade etmiş olmaktadır. Günümüz hadis çalışmalarında da yapılanın hemen hemen bu olduğu göz önüne alınacak olursa, onun bu tesbiti yerinde sayılmalıdır.

Daha sonra bu çalışmalara örnek veren İbn Haldûn *Sahîh-i Buhârî*'yi şerhetmenin çok zor olduğunu ve bunun sebebini söylemektedir. İbn Battâl (ö. 449/1057), İbn Mühelleb [el-Mühelleb b. Ebi Sufra et-Temîmî (ö. 436/1044)?] ve İbnü't-Tîn şerhlerinin yetersizliğinden bahsederek, *Buhârî şerhinin ümmete borç olduğunu* vurgulamaktadır. Kendi zamanına kadar yazılmış olan Buhârî şerhleri içerisinde en genişinin Kirmani'nin (ö. 786/1384) *el-Kevâkibü'd-derârî* isimli şerhi olduğu ve İbn Haldûn'un da bunu görmüş olabileceği düşünülürse müellifin bu arzusuna hak vermemek mümkün değildir. Çünkü henüz İbn Hacer (ö. 852/1448), Aynî (ö. 855/1451) ve Kastallani (ö. 923/1517) şerhleri gibi en önde gelen şerhler yazılmamıştır.

Müslim'in Sahîh'ine Mağrib ulemasının çok önem verdiğini söyleyen İbn Haldûn, bunun sebebi olarak, *Sahîh-i Müslim'in tertibinin daha güzel olmasını ve Buhârî'nin, ta'lik olarak da olsa Sahîh'ine zayıf hadisler almak suretiyle kendi şartlarına uymamasına karşılık, Müslim'in Sahîh'inde bu tür hadislerin bulunmadığını* göstermektedir. Bu sebeplerden birincisi haklı olmakla birlikte ikincisi tartışmalıdır. Çünkü İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî* mukaddimesinde gösterdiği üzere, Buhârî'deki *muallak hadislerin* hemen tamamı başka yerlerde *müsned* olarak rivayet edilmektedir. Üstelik bunlar Buhârî'nin *Sahîh*'inin asıl muhtevasından sayılmayıp, bab başlıklarında (terâcim) kullandığı rivayetlerdir.

Müslim şerhleri arasında Ma'zerî'nin (ö. 536/1141) *el-Mu'lim bi fevâidi Müslim*'ini, Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *İkmâlü'l-Mu'lim*'ini ve Nevevî'nin (ö. 677/1277) *el-Minhâc*'ını sayan müellif, bu son şerhi mükemmel olarak nitelendirmektedir. Aradan geçen uzun yüzyılların İbn Haldûn'u haklı çıkardığı, *el-Minhâc*'in şöhretinin halen sürmesinden anlaşılmaktadır.

İbn Haldûn, *Sünen*'lerin ahkam hadislerini topladıkları için, bunlarda bulunan hadislerle ilgili şerhlerin daha çok fıkıh kitaplarında bulunduğunu söylemektedir. Sünen şerhleri sadece hadis ilmine has olan kısımları ele almaktadırlar. İbn Haldûn'un bu düşüncesi de kendi zamanı açısından doğrudur. Çünkü o zamana kadar yazılan muhtelif *Sünen* şerhleri arasında *Meâlimü's-sünen* ile *Ârizatü'l-ahvezî* bulunmaktadır. Bu konudaki daha geniş muhtevalı şerh çalışmaları ise İbn Haldûn'dan sonra kaleme alınmışlardır.

Müellif bütün hadislerin sahih, hasen, zayıf vs. olarak sıhhat durumlarının tesbit edildiğini; artık herhangi bir yolla bir hadisi sahih veya zayıf kabul etme imkanının kalmadığından bahsetmekte ve muhaddislerin bu konudaki yeterliliklerine, Buhârî'nin Bağdâd'a geldiğinde hadisçiler tarafından imtihan edildiğini ve bu sınavdan başarıyla çıktığını örnek olarak vermektedir. Ancak bu görüş tartışmaya açık bir konudur. Çünkü bütün hadislerin *tashihinde* alimler ittifak etmiş değillerdir. Bazılarının sahih dediği bir hadis, başka bir alime göre zayıf, hatta mevzu sayılabilmektedir. Mevzuât edebiyatında bir hadis etrafındaki ihtilaflar bunun en açık misalidir. Hakim'in *Sahîhayn'ın şartlarına uygundur* diye derlediği hadislerin bir kısmı Zehebi (ö. 748/1347) tarafından tenkid edilmiştir. Durum böyle olunca hadislerin sıhhati konusundaki tartışmaların sona ermeyeceği söylenebilir.

İbn Haldûn'un son bölümde ele aldığı konu müctehidlerin hadis ilmindeki seviyeleri ile alakalıdır. Buna muşahhas örnek olarak Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *17 kadar hadis rivayet ettiğinin söylendiğini, Muvatta'daki 300 kadar hadisin sahih olduğunu, buna karşılık Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde 50.000 hadisin ihticaca elverişli olduğunu* belirtmektedir. Ona göre, bu rakamlar arasındaki derin fark müctehidlerin hadisleri kabul etme şartlarındaki titizlik veya gevşeklikten kaynaklanmaktadır. Burada özellikle sözkonusu edilen müctehid Ebû Hanîfe'dir. Ebu Hanife'nin bu kadar az hadis rivayet ettiğinin söylenmesi tartışılmaya değer bir konudur. Ancak İbn Haldûn'un *Mukaddime'deki* savunması müctehidleri kurtaracak kadar güçlü sayılmaz. Üstelik kâil-i meçhul bir şekilde nakledilen bir sözü, doğruymuş gibi kabul ederek yapılan savunma ters sonuçlar da verebilmektedir. Nitekim İbn Haldûn'un izahlarına göre *Ebû Hanife'nin sıhhat şartları o kadar ağırdır ki ancak 17 hadise sahih diyebilmiştir*. Şu halde meseleye başka bir açıdan yaklaşmak gerekmektedir.

Evela, müctehidlerin hadis bilgilerinin farklı olmasını tabii karşılamak gerekmektedir.² Ebû Hanîfe ile Ahmed b. Hanbel arasındaki dönem farkı, devamlı gelişmekte olan hadis rivayetinin bu iki imamdaki tezahürünü gösterecek mahiyettedir. Bu zaman dilimi içerisinde hadislerin *tarikleri* çoğalmış ve öncükilerin malumu olmayan pek çok rivayet gündeme gelmiştir. Dolayısıyla imamların hadis bilgisi seviyelerinin farklılığı da normal olacaktır.

² Bu konuda bk. İbn Teymiyye, *Rafu'l-melâm an eimmeti'l-a'lâm* (Hayreddin Karaman, *İctihad, Taklid ve Teflik Üzerine Dört Risâle* içinde), İstanbul 1982, s. 31-90; Muhammed Avvâme, *İmamların Fikhi İhtilaflarında Hadislerin Rolü*, trc. M. Hayri Kırbasoğlu, İstanbul 1988

İkinci olarak, bir insanın hadis bilgisini, onun rivayet ettiği hadis sayısı ile sınırlamak çok yanlış bir hüküm olur. Ebû Hanîfe hakkında kitaplarda söylenen “*kalilü'l-hadis*” ifadesinin “*kalilü't-tahdis*” şeklinde anlaşılması gerektiği açıktır. Şu açık ve net olarak söylenmelidir: Hadis bilmek ayrı şeydir, hadis rivayet etmek ayrı şeydir. Bu ikisinin arası ayrılmazsa eğer, mesela, çocukluk arkadaşı Hz. Muhammed’in peygamberliğini ilan ettiği ilk günden, irtihaline kadar yanından hiç ayrılmayan, hatta mağaradaki “iki kişiden biri” olan Hz. Ebû Bekir’in sünnet/hadis bilgisini, rivayet ettiği 142 adet hadis ile sınırlandırmak gibi bir açmazla düşülecektir. Diğer bazı büyük sahabilerin de aynı durumda olduklarını söylemeye gerek yoktur. Benzer bir şekilde aynı tabirin (kalilü'l-hadis) İmam Şâfiî hakkında da kullanılmasının bir anlam ifade etmesi, bu yorumun kabul edilmesine bağlıdır.

Öte yandan Ebû Hanîfe'nin hadis bilgisinden bahsedilirken, Zehebî'nin ona *Tezkiratü'l-huffâz*'ında yer vermesinin önemine de dikkat edilmelidir. Yani Zehebî'ye göre Ebû Hanîfe hadiste “hâfiz”dır.

Binaenaleyh bu ölçünün tutarsızlığı anlaşılınca, “az hadis biliyor” diye itham edilen ulemanın gerçek hadis bilgisini başka bir ölçüyle tartmak gerekecektir. Örnek olarak yine Ebû Hanîfe'yi alacak olursak, imamı olduğu mezhebin hadislerle olan kuvvetli bağı görmek için, bu konuda yazılan eserlere bir göz atmak yeterli olacaktır. *İmameyn*'den her birisinin kaleme aldıkları *Kitâbü'l-âsâr*'ların yanısıra bizzat Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen *Müsned*'ler de bulunmaktadır. Ebü'l-Müeyyed el-Harizmî (ö. 655/1257) tarafından *Câmiu'l-mesaniid* adıyla onbeş tanesi biraraya getirilen bu “*Müsned*”ler de Ebû Hanîfe'nin hadis dağarcığını, belki de kısmen göstermektedir. Ona nisbet edilen “17 *Müsned*” ile, İbn Haldûn'un naklettiği “17 rivayet” rakamları arasında da muhtemelen bir münasebet vardır. Belki de bu “17 *müsned*” sözü “17 hadis” olarak anlaşılabilir. Son olarak Zafer Ahmed et-Tehânevî'nin, Hanefi mezhebinin hadis kaynaklarını göstermek gayesiyle de yazmış olduğu *İ'lâü's-sünen* isimli eseri bu konuda bir kanaat verecek mahiyetindedir.

Sonuç olarak kısaca söylemek gerekirse, yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere İbn Haldûn, *Mukaddime*'sinde hadis ilminin çok sınırlı bir kısmını, spesifik olarak ele almıştır. Ana başlıklarıyla tanıtmaya çalıştığı *ulûmu'l-hadis*'ten bir kaç konu dışında, bazı muhaddisler ve hadis edebiyatıyla da ilgili kısa bilgiler vermiştir. Sırası geldikçe de önemli gördüğü bazı hadis meselelerinden ve çözümlerinden bahsetmiştir. İbn Haldûn'un verdiği bu bilgileri, kendi zamanı açısından ve eserinin metodu çerçevesinde değerlendirmek gerekmektedir. Aslında onun, hadis ilmini anahatlarıyla tanıtmaya ve yeterli misalleri vermesi

beklenirdi. Ancak yapmak istediği bu muydu? Bu bilinmediği için, sadece eserinde yazdıklarının değerlendirilmesi gerekmektedir. Buna göre de İbn Haldûn'un bu çok değerli çalışmasında hadis ilmini yeterince tanıtabildiğini söylemek zor gözükmemektedir.

Batı'da, Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri

Harald Motzki, Editör: Bülent Uçar, Hadisevi, İstanbul, 2006, 355 s.

*Bilal AKSOY**

Son iki asırdır İslami ilimler üzerinde Batılı araştırmacıların giderek yoğunlaşan bir çalışma içinde oldukları görülmektedir. Hadis ilmi, bu çalışmalardan fazlaca nasibini almaktadır. Batı'da yapılan bazı çalışmaların birçok Müslüman ilim adamının dikkatini çektiği, bu çalışmaları tenkit edenler yanında takdir edenlerin de bulunduğu bir vakıdır. Ancak Batı'da yapılan İslami ilimler üzerindeki çalışmalara yine Batı'dan bir bilim adamının tenkitten bulunması oldukça dikkat çekicidir. Motzki, Batı'daki hadis çalışmalarında takip edilen metodları, önkabulleri, ulaşılan sonuçları, bazı tekniklerle tenkit etmekte, onların zayıf ve güçlü yönlerini bilimsel tarzda ortaya koymaya çalışmaktadır.

Kitap, Motzki'nin Türkçe baskıya yazdığı önsözden sonra Editör'ün “Bazı Koordinatların Temellendirilmesine Yönelik Düşünceler” başlıklı Giriş yazısı ile başlamaktadır.

Editör bu kitapta Motzki'nin çalışmalarından bazılarını gerek tercüme ederek gerekse özetleyerek okuyucuya sunmaktadır. Editör, niçin Motzki'yi ve çalışmalarını tanıtmaya ihtiyacı hissettiğini gerekçeleriyle birlikte burada anlatmaktadır.

Birinci Bölüm'de, “İslam Hukuk Biliminin Başlangıcı: II./VIII. Yüzyılın Ortasına Kadar Mekke'deki Gelişimi” başlığı altında, İslam hukukunun ve biliminin klasik mezheplerin kuruluşundan önceki döneminin oluşumuyla ilgili, oryantalistlerin hangi kaynaklara dayanarak görüş serdettikleri ve kaynak seçiminin ve değerlendirmesinin onların teorilerine ve sunuşlarına nasıl tesir ettiği açıklanmaktadır.

Yine burada yazar tarafından, İslam hukukunun ne zaman, nerede, nasıl çıktığı konusunda Batılı İslam araştırmacılarının –Goldziher, Schacht gibi- yaptıkları çalışmalar hakkında bilgiler verilmektedir. Özellikle Goldziher'in takipçisi Schacht'ın temel görüşü olan “isnadların II. yüzyılın ilk dönemine ve I. yüzyıla

* Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü doktora öğrencisi, Sakarya merkez vaizi.

ait bölümünün tümünden bilinçli bir uydurma faaliyetinin eseri olduğu” görüşünün ve genellemenin yanlış olduğu belirtilmektedir.

“Eski Araştırma” başlığı altında, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslam bilimi ve İslam hukukunun kaynağı ve hukuk biliminin klasik mezheplerin başına kadar olan dönemle ilgilenmelerinin nedeni olarak XIX. yüzyılın başında Avrupa’da dağınık halde bulunan el yazmalarının kataloglanması, listelenmesi ve bazı eserlerin edisyon ve baskılarının yapılması gösterilmektedir. Bu konuda ilk önemli çalışmanın Eduard Sachau tarafından yapıldığı ve onun İslam hukukunun kaynakları olarak Kuran, sünnet, sahabe icma’ı ve kıyası tespit ettiği anlatılmaktadır. Sachau’ya göre kıyas, Ashab-ı rey ve Ashab-ı hadis’in de ayrılma noktasıdır. Bu gelişme II. yüzyılın ortasından itibaren külli hukuk sistemlerinin hazırlanması bağlamında mezheplerin oluşumuna temel teşkil etmiştir.

“Yeni Araştırma” başlığı altında ise J. Schacht’ın “Origins of Muhammadan Jurisprudence”i üzerinde değerlendirmeler yapılmaktadır. Motzki’ye göre Schacht, hadislerin isnadları, ravi ve tarih bilgileri gibi konular yanında tespitlerinde ve metodunda da yetersizdir.

Burada ayrıca Schacht’ın çalışmasının etkilerine de temas edilmektedir. Gerek Batı’da gerekse doğuda büyük yankı uyandıran bu çalışmayı tenkit edenler olduğu gibi takdir edenlerin de oldukça fazla olduğu, ancak tenkitlerin yüzeysel ve çoğu kez bilimsel olmaktan uzak kaldığı dolayısıyla Schacht’ın takipçileri tarafından yeterince dikkate alınmadığı vurgulanmaktadır.

Schacht’ın tespitlerini ve argümanlarını kabul etmeyen veya argümanlarının yetersizliğini vurgulayan bu eleştiriler arasında özellikle A’zamî’nin çıkışı ele alınmaktadır. Genel olarak A’zamî, Schacht’ı yeterince anlayamamıştır. Eksik ve ikna etmekten uzak yorumlar getirmiştir. Ancak Motzki, A’zamî’nin, “Schacht’ın hadis ve isnada dair görüşlerinin, dolayısıyla tezinde kullandığı “e silentio” yönteminin çok cılız temeller üzerine oturduğu” eleştirisini yerinde ve ikna edici bir tespit olarak görmektedir.

Yazar, Schacht ve tezi hakkındaki değerlendirmelerden hareketle, Schacht’ın tenkitçilerinden çoğunun Müslüman olmasının, onların itirazlarının Schacht takipçileri tarafından yeterince ciddiye alınmamasına sebep olduğunu, dolayısıyla görüşlerin zıt ve uzlaşmaz bir şekilde ortada durduğunu bunun çözümünün de ufukta görünmediğini düşünmektedir.

Ancak yazar çözüm için bir kapı aralamaktadır. Çözüm, hicri 120’den önce fakih ve alimlere ait ya da onlarla ilgili güvenilirliği kesin olarak tespit edilebilen hukuki kaynak ya da biyografik materyal bulunmasına bağlıdır. Aksi takdirde

herkes 120 yılından önceki dönemle ilgili hukukun ve hukuk biliminin gelişmesi konusunda mevcut kaynaklara bakarak güvenilir bilgiye ulaşamayacak ya da tenkitsiz kaynak kullanma ithamına muhatap olacaktır.

İkinci Bölümde Motzki’nin 1989’da Hamburg üniversitesinde “Habilitation tezi” olarak kabul edilen, 1991’de basımı yapılan, Batı’da büyük ilgi görmesine karşın Türkiye’de fazla tanınmayan “İslam Hukuk Biliminin Başlangıcı: II./VIII. Yüzyılın Ortasına Kadar Mekke’deki Gelişimi” adlı çalışmasının Türkçe özeti sunulmaktadır. Hemen her çalışmada olduğu gibi bu çalışma hakkında da bazı eleştiriler yapılmış, ancak bu eleştiriler genelde cılız ve zayıf kalmıştır. Motzki bu çalışmasında, Goldziher, Schacht ve Juynboll gibi geçmiş ve çağdaş araştırmacılara doğrudan ve dolaylı ağır tenkitlerde bulunmuş, bunu yaparken de zengin ve sistemli kaynaklar kullanmıştır.

Üçüncü Bölüm, Motzki’nin, 9 Şubat 2001’de İslam araştırmaları profesörlüğüne tayini sırasında Nijmegen Katolik üniversitesi Felsefe Fakültesinde Hollanda’da olarak sunduğu “Rivayetlerin/İslami Haberlerin Tarihlendirilmesinde Metot” adlı çalışması yer almaktadır.

Bu sunumda Motzki, Hz. Peygamber’in hayatı veya İslam’ın ilk iki yüzyılıyla ilgili herhangi bir olay hakkındaki bir haberin tarihî açıdan güvenilir olup olmadığı veya ne kadar güvenilir olduğu sorusunu yani aktarılanla gerçekte vaki olan arasında bir fark bulunup bulunmadığı sorusunu sormakta ve bunun cevabını bulmaya çalışmaktadır. Kaynağa göre metodun değişmesi gerektiğini ifade eden Motzki, İslami haberlerin (hadislerin) tarihlendirilmesinde sıklıkla kullanılan yöntemleri sıralamakta ve bunları tenkit etmektedir.

Dördüncü Bölüm, Motzki’nin, “G.H.A. Juynboll’un ‘Nâfi’ the Mawla of Ibn ‘Umar, and his Position in Muslim Hadith Literature” adlı çalışmasına yaptığı bir tenkit denemesidir.

Burada İslami haberlerin ilk dönem İslam tarihinin inşası hususunda ne kadar gerçeklik değerinin olduğu sorusuna iki metotla cevap aranabileceğini söylemektedir: 1- Haberlerin doğruluk değerinin tespiti hususunda yapılan uğraşların tenkitle gözden geçirilmesi (Böylelikle temel dayanakların, metotların ve çıkarımların geçerli olup olmadığı sorusu cevaplanacaktır.) 2- Kaynakların yeniden araştırılması. Bu iki metottan hareketle İbn Ömer’in mevlası Nâfi’ bağlamında, hadislerin kaynaklık değeri incelenmektedir. Çalışmada ayrıca “İsnad analizinin teknik konseptleri ve metodik önkabulleri müşterek ravi ve onun tek ravili rivayet tariki”, “Nâfi’in hadis rivayetinde iddia edilen rolü: Nafi gerçek biri midir?”, “Juynboll’un bir Nâfi- İbn Ömer hadisinin isnad analizi” ve

“Rivayet tarihli metin analizinin sonuçları” gibi teknik konuların anlatıldığı başlıklar da yer almaktadır.

Beşinci Bölüm’de Motzki’nin “Der Fıqh des-Zühri: die Quellenproblematic” adlı İbn Şihab ez-Zühri’nin fıkhına yönelik bir kaynak tenkidi yer almaktadır. Bu çalışma Hadis Tetkikleri Dergisinde daha önce yayımlanmıştır. (UÜ Sosyal Bilimler Hadis Doktora öğrencisi Fatma Kızıl tarafından tercüme edilmiştir)

Sonuç bölümü ise editör Bülent Uçar’ın, Harald Motzki ile Hayatı, İlmi Kariyeri ve Fikirleri Üzerine yaptığı mülakata tahsis edilmiştir. Bu bölümde Motzki hayatını, kariyerini ve düşünce yapısını, kendisi anlatmakta olduğundan onu yakından tanımak isteyenler için çok değerli bilgiler ihtiva etmektedir.

Kitapta ilk bakışta konuların/makalelerin sıralanışı arasında bir kopukluk olduğu fikri uyansa da editör, kısmen dipnotlarda verdiği bilgilerle bunu gidermeye çalışmıştır. Yoğun emek harcanarak oluşturulan bu çalışmayı Türkçe’ye kazandırdığı için Bülent Uçar’ı tebrik etmek gerekmektedir. Motzki’nin diğer çalışmalarının en yakın zamanda Türkçe’ye kazandırılması da son dönemde Batı’da yapılan hadis çalışmalarından haberdar olmak bakımından önemli bir kazanım olacaktır.

Geleneğin Altın Zinciri

(Bilgi Aktarım Yöntemi Olarak İsnad)

Ayhan Tekineş, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006, 328 s

*Zeynep YILDIRIR**

Bilgi ve tecrübe aktarımı insanlık tarihi boyunca sürmüştür. Aktarılan bilginin tarih içinde zaman ve mekândaki yolculuğu sürecinde asliyetini muhafaza etmesi, öğretim sürecinin kesintisiz olarak devamı ile mümkündür. Çünkü aktarılan bu bilgiler değerlerini ve otoritelerini asıllarına uygunluğu nispetinde alırlar. Bu bilgilere ulaştıracak yol ise kesintiye uğramadan geçmişten bugüne sürüp gelen isnad silsilesidir. Dinin tahrifattan korunması ve sahih bir şekilde intikal ettirilmesi bu mekanizmayla sağlanmıştır. Hadis ilmi, dolayısıyla isnad, İslam dinin tahrif edilmeden intikalinde önemli bir yere sahiptir. Geçmişle sahih bir bağ kurma isnad sistemiyle gerçekleşmiştir. Bu nedenle bazı muhaddisler isnadsız hadis öğrenmeyi merdivensiz çatıya çıkmaya benzetmişlerdir. İsnad yalnızca hadis âlimleri tarafından kullanılan bir metod değildir. İslam âlimleri

tefsir, siyer, tarih, coğrafya ve edebiyat gibi diğer ilim dallarında da isnad sistemini kullanmışlar, isnad sisteminden geleneksel bilginin aktarımı yanında üretilen yeni bilgileri, eserleri intikal ettirmek ve bunları tahriften korumak için yaralanmışlardır. Bilgi aktarım yöntemi olarak önemli bir yere sahip olan isnad sistemi İslam ilim geleneğinin yaşayan yüzüdür. Ayhan Tekineş doçentlik çalışması olarak hazırladığı “Geleneğin Altın Zinciri” isimli eserinde bir bilgi aktarım metodu olan isnad sistemini incelemiş ve bu konuyu tarihi realiteyi ihmal etmeden kendi ortamı içinde tetkik etmeye çalışmıştır. Bir giriş, dört bölüm ve sonuç kısmından oluşan eserin giriş kısmından başlayarak şunları söyleyebiliriz.

Tekineş, giriş bölümünde isnadla ilgili temel kavramları uzun tahliller yapmadan kısaca anlatmış, isnad kavramının üzerinde ayrıca durmuş ve İslam ilim geleneğinde isnadın yerini belirlemeye çalışmıştır. İsnad geleneğinin bazı kadim geleneklerde kullanımını vermiş, geleneksel aktarım metodu olan rivayet ile İslam’daki isnad metodunu karşılaştırmıştır. İsnad ve rivayet arasındaki farklardan bahsettikten sonra isnad sisteminin Müslümanlara has bir metod olduğuna dikkat çekmiştir. Daha sonra geçmişle sahih bir bağ kurmayı sağlayan isnad sisteminin muhaddisler nezdinde taşıdığı öneme kısaca değinmiştir. Bu sistemin diğer ilim dallarında da kullanıldığını ifade ettikten sonra muhaddislerin bu konuda daha hassas davrandığını vurgulamıştır. Bu bölümde isnadı bir bütün olarak ele aldıktan sonra bu bütünün temel parçaları olan ravi, rivayet ve metin unsurlarını diğer bölümlerde ayrı ayrı incelemiştir.

“Bir Bilgi Aktarım Sistemi: İsnad, Tarihçesi ve Gelişimi” adını taşıyan birinci bölümde, isminden de anlaşıldığı gibi isnadın tarihçesine, tarih içindeki gelişim sürecine, birçok ilmin yararlandığı bir metod olması hasebiyle “İslam ilimler tarihi” içindeki yerine ve diğer ilimlerle ilişkilerine temas edilmiştir. Geçmişten günümüze birçok toplumda uygulanan ve bir öğretim metodu olan isnad sisteminin kökeninin cahiliye dönemine dayandığını tespit eden yazar, isnada farklı medeniyet havzalarında köken aramanın isabetli olmadığı görüşündedir. Asr-ı Saadette de dinin insanları doğruluk konusunda yönlendirmesinin, şahitlik kurumunun Kur’an’ın öğrenim ve öğretim metotlarının etkisiyle isnadın entellektüel zemininin hazır olduğunu belirten yazar bu zeminin gerçekliğini Sahabe ve Tabiun dönemlerinden örnekler vererek açıklamıştır. İsnad sisteminin yerleşmesi ve kurumlaşması ile isnad eksenli hadis ashabı denilen toplumsal bir grubun ortaya çıktığı sonucuna varmıştır.

Kitaba adını veren “Altın Zincir: Raviler” başlığını taşıyan ikinci bölümde isnadın üç unsurundan biri olan ravi konusu incelenmiştir. Ravi rivayet sisteminin temel unsurudur. Rivayet, ilmi bir faaliyettir. Hadis rivayeti ise; dini hassasiyetle

* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst. Yüksek Lisans öğrencisi

gerçekleştirilen ilmi bir faaliyettir. “Vahyin ilk muhatapları” dini diğer kuşaklara aktarmadaki samimi gayretleriyle adeta dini koruyan muhafızlar olmuşlardır. İlk nesil iman ettikleri hakikatleri sonraki kuşaklara doğrudan ulaştırmak için hayatlarını hadislerin araştırılmasına adanmışlardır. Hadisleri daha öğrenirken öğretmek amacıyla öğrenmişler ve bu bilgileri sonraki kuşaklara aktarmak için talebeler yetiştirmişlerdir. Kuşaklara aktarılan bu geleneksel bilgi, insan merkezli bir aktarım sistemine dayandığı için tahriften korunması ilk neslin ahlakî ve ilmi seviyesine bağlıdır. Bilginin asla uygun aktarılması için rivayet sisteminin temel unsuru olan ravinin kimliği, ahlakî ve ilmî seviyesi önem arz etmektedir. Yazar bu bölümde rical ilmine ve arşiv niteliğindeki ravi biyografilerine değindikten sonra bir ravide olması gereken niteliklere yer vermiş ve ravinin sosyal statüsü üzerinde durmuştur. Ravilerin idareciler ve halk arasındaki itibarına vurgu yaparak raviler hakkında bilgi toplamanın kolaylığını ve bu bilgilerin denetlenebilirliğini göstermeye çalışmıştır.

Yazar, “Bilgi Aktarım Usûlü: Rivayet” adını taşıyan üçüncü bölümü, İslam’ın ilk yüzyıllarında yoğun ve yaygın şekilde uygulanmış bir eğitim metodu olan rivayet konusuna tahsis etmiştir. Bilginin sözlü ve yazılı olarak sonraki kuşaklara aktarımı demek olan rivayet geçmişte birçok kadim kültürde uygulanmıştır. İslam ümmetine has bir metot olan isnad ise diğer kültürlerdeki bilgi aktarım yöntemlerinden ve rivayet geleneklerinden farklıdır. İsnad, İslam geleneğinin yaşayan yüzüdür. İsnadın zamanı Sahabeyle başlar ve zamanımıza doğru akıp gelir. Hazreti Âdem’den bu yana İslam ümmeti dışında hiçbir ümmetin peygamberlerinin (a.s.) mirası günümüze aslına uygun bir şekilde intikal edememiştir. Muhaddisler, rical ilmi ve isnad sistemi sayesinde İslam ümmetinin hafızası olmuşlar ve bilginin sahih bir şekilde intikalini temin etmişlerdir. Hadis rivayeti belirli bir zaman dilimi ve coğrafi bölgede yapılmış ilmî bir faaliyettir. Bu bölümde ayrıca, rivayette zaman ve mekân kavramları üzerinde durularak rivayet sisteminin daha iyi anlaşılması sağlanmıştır. Ayrıca haberlerin aktarım ve intikalinin nasıl gerçekleştiğini, bilginin intikali sırasındaki iletişim kopuklukları ayrıntılı bir şekilde ortaya konulmuştur.

İslam ümmetine has olan isnad metodu birçok Batılı araştırmacının ilgisini çekmiştir. Bu sistemi kendi kültürleriyle karşılaştırarak anlamaya çalıştıkları için bazı açmazlara düşmüşler ve isnadı kendi otantikliği içinde tedkik edememişlerdir. Ayrıca isnadı şüpheli hale getirerek İslam kaynaklarının bütününe şüpheli hale getirecek bir takım “maksatlı iddialar” ortaya atmışlardır. Bu iddialar; ‘ravinin gerçekliği’, ‘raviler arası bağın güvenilirliği’ ve ‘isnad-metin arasındaki bağın güvenilirliği’dir. Bu şüpheler isnad mekanizmasının işleyişini bilmeyen

günümüz insanının da zihnini kurcalayan sorulardır. Yazar “İsnad-Metin İlişkisi” adı altında işlediği dördüncü bölümde bu soruların üzerinde durmuş, metin-isnad arasındaki bağı analiz etmiş ve konuyu anlaşılır kılmak için konuyla ilgili tipik örnekler seçmiştir. Ayrıca hadis metinlerinin nasıl rivayet edildiği, muhaddislerin metin-isnad bağlantısını denetlemede yararlandıkları metotlar ve bu bağlantının hangi durumlarda, nasıl meydana gelebileceği konuları yine örnekler verilerek açıklanmıştır. Yazar bu bölümün sonunda isnad -metin sisteminin ne kadar sistematik işlediğini göstererek isnadda tahrif yapmanın veya dilediği sözü rahatça rivayet etmenin teoride mümkünmüş gibi görünse de pratikte bu tür rivayetleri muhaddislere sahih bir hadismiş gibi kabul ettirmenin imkânsız olduğu sonucuna varmıştır.

Sonuç kısmında yazar, incelediği her bölümü özetler nitelikte bilgiler verdikten sonra ele aldığı konulara dair tespitlerine yer vermiştir. Hasımlarının sözlerini bile tahrif etmeden olduğu gibi nakletme mantığıyla yüzyıllar boyu güvenle kullanılan isnad sisteminin sahabe devrinde başlayarak gelişimini tamamlayıp mükemmelleşinceye kadar geçirdiği aşamaları vererek isnadlı hadis rivayetinin basit bir derlemecilik faaliyeti olmadığı, bu konuda alimlerin canlı bir arşiv vazifesi görerek ravi eksenli bir bilgi aktarım metodunu kurumsallaştırdığı, İslam coğrafyasının dört bir yanına hadisler ve ravilerle ilgili bilgi toplama maksadıyla yapılan yolculukların, dinî ilimlerin tedvin edilmesinde son derece önemli olduğu ve bu ilmi faaliyetlerin basit bir “hadis hareketi” olarak nitelendirilemeyeceği, muhaddislerin sadece bir bilgi aracı olmadığı, aynı zamanda onların, rivayetleri denetleyen münektitler olduğu yazarın vardığı tespitlerden bazılarıdır.

Tekineş, eserinde ele aldığı konuları etraflıca incelemiştir. Her bölümün başında konuyla ilgili bir ibare vererek okuyucunun zihninde genel bir kanaat oluşmasını sağlamıştır. Yüz yetmiş üç kaynaktan yararlanarak hazırlanan eserde dipnotlarda bu kaynaklara referans vermenin dışında, kısaca değinilen bilgilerle ilgili ayrıntılar, müsteşriklerin bazı iddialarına cevap niteliğinde bilgiler ve yazarın konuyla ilgili değerlendirmeleri verilmiştir. Yazar ayrıca isnad sisteminin olması gerektiği konusundan çok nasıl işlediğini tasvir etmiş, bunun gerçeğe uygunluğunu göstermek için konuyla ilgili örnekler vermiştir. Bu bilgiler ve örnekler müsteşriklerin ortaya attığı iddiaların teoriden ibaret olduğunu göstermiş ve günümüz insanının zihninde uyanan şüphelerin ortadan kalkmasını sağlamıştır.

Rivayet basit bir bilgi aktarım yolu değildir. Rivayet dini hislerle ve Allah Resulü’nün “Burada hazır olup dinleyenler, burada olmayanlara bildirsınler.”

emrinin şuuruyla yapılan bilinçli, sistemli ve ilmî bir faaliyettir. Bu eser, bazen rahatlıkla tenkit edebildiğimiz rivayetlerin saadet asrından itibaren dini hassasiyet ve samimiyetle dinimizi bize güvenilir yollarla intikal ettiren muhaddislerin bu yolda gösterdikleri çabaların anlaşılması bakımından yararlı olacaktır. İsnadın kökeni, hadislerin günümüze aktarımı ile ilgili tartışmalar dikkate alındığında eserin, özelde hadis ilmine, genelde İslamî ilimlere önemli bir katkısı olduğunda şüphe yoktur. Büyük bir gayret ve yoğun bir çalışmanın ürünü olan bu eserin, o dönemde yapılan faaliyetlerin bize asla uygun şekilde aktarılması bakımından aynı bilinçle kaleme alınmıştır.

Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi

Tevfik Yücedoğru, Emin Yayınları, Bursa 2006, XI+205 s.

Kadir GÖMBEYAZ³

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Tevfik Yücedoğru tarafından kaleme alınan *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi* isimli eser, yazarın da belirttiği üzere, Türkiye'de konusu İbn Küllâb ve Küllâbiye olan ilk eserdir. Ehl-i Sünnet kelâmının öncülerinden biri olarak kabul edilen, gerek metodolojik gerekse itikâdî görüşler noktasında İmâm Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve Eş'arîlik üzerinde önemli etkileri bulunan İbn Küllâb (240/854 ?), bu özellikleriyle önemli bir şahsiyet olmasına rağmen, elimize ulaşan herhangi bir eserinin bulunmayışı yanında kaynaklarda da hayatı ve görüşleri hakkında pek fazla bilginin kaydedilmemiş olması nedeniyle pek tanınmamıştır. Çalışmanın girişinde yazar, yıllar boyu yapmış olduğu okumaların neticesinde İbn Küllâb ve mezhebi hakkında doğrudan yapılmış bir çalışmanın olmadığını görmekten duyduğu şaşkınlığı ve bu durumun aynı zamanda ilgisini celbettiğini ifade eder. Böyle bir çalışmayı, Ehl-i Sünnet'in derinlerdeki temel dayanaklarının tespiti açısından gerekli bulunduğunu ve bunun bir kitap düzeyinde ele alınmasının faydalı olacağı inancıyla kaleme aldığını dile getirir. Yazarın temel amacı, İbn Küllâb'ın kelâmî görüşlerini doğru bir şekilde tespit etmek ve kelâm ilmine yapmış olduğu katkıları belirlemektir.

İbn Küllâb'ın gerek kendisi gerekse itikâdî görüşleri hakkında bir araştırma yapmak birtakım güçlükleri göze almak demektir. Zira yazarın da altını çizdiği gibi, İbn Küllâb'ın kelâmî görüşlerini olduğu gibi tespit etmek son derece güç bir

iştir. Çünkü görüşlerini kendi kaleminden okuyabileceğimiz elimize ulaşmış bir eseri yoktur. Ona nispet edilen görüşleri ihtiva eden eserlerde ise, kısıtlı aktarımlar yer almaktadır ve bu eserlerin çoğu, İbn Küllâb'dan uzun yıllar hatta asırlar sonra kaleme alınmıştır. Dahası görüşlerini nakledenlerin İbn Küllâb'a karşı takındıkları tavır da onun görüşlerinin olduğu gibi tespitini zorlaştırmaktadır. Bu nedenle, görüşlerini kendi lafızlarından yansıtma anlamındaki inşâ, çalışmanın imkân sınırlarının dışındadır. Geriye geniş bir literatür taraması ve bu literatür içerisinde İbn Küllâb ile ilgili satırların tespit edilmesi kalmaktadır ki, bu durum araştırmacıları konuya eğilmekten alıkoyan sebeplerin başında gelmektedir. Bu nedenle böyle bir çalışma hem çok zahmetli olmakta hem de bu zahmete eşdeğer bir hasıla elde edememenin burukluğunu yaşatmaktadır. Nitekim İbn Küllâb ve Küllâbiye ile ilgili çalışmalar ya çok sınırlı kalmış ve akademik yeterlilikten uzak olmuştur ya da çeşitli konularda yazılmış kitapların belli sahifelerine sıkıştırılmış durumdadır yahut da makale düzeyinde kalmıştır.

Her ne kadar klasik kelâm literatüründe, İbn Küllâb'a az da olsa yer veren kaynaklar geniş bir yelpazeyi oluştursa da, doğrudan onun görüşlerinin ele alındığı eserler oldukça sınırlıdır. Bu konuda ilk ve en önemli kaynak, İbn Küllâb'dan yaklaşık bir asır sonra yaşamış olan İmâm Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-musallîn* adlı mezheplere dair eseridir. Bu eserde İbn Küllâb, müellifin tespit ettiği on ana fırkadan biri olan Küllâbiye mezhebinin kurucusu olarak takdim edilir. Ayrıca Eş'arî, yeri geldikçe İbn Küllâb için özel pasajlar açarak görüşlerini nakleder. Buradan hareketle Eş'arî'nin *Makâlât'*ını, İbn Küllâb'ın görüşlerine dair çalışmaların temel kaynağı olarak değerlendirmek mümkündür. Eş'arî'den sonra onun kadar olmasa da İbn Küllâb'ın ve Küllâbiye'nin görüşlerinden bahseden İbn Fûrek, Abdülkâhir el-Bağdâdî, Şehristânî, İbn Teymiyye, sapkınlığını gösterme gaye ve gayreti içinde olmakla birlikte Kâdî Abdülcebbar gibi sınırlı sayıda müellif mevcuttur. Yazar, söz konusu klasik kaynakların dışında, çağdaş araştırmacıların konuyla ilgili pasajlar içeren eserleriyle, biri Medine'de diğeri de Kâhire'de yapılmış bir yüksek lisans ve bir de doktora çalışmasının yanı sıra ülkemizde de konuya dair yazılmış iki makaleyi zikreder.

Eser bir giriş, üç ana bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş'te genel hatlarıyla konu hakkında yapılmış ve yapılmakta olan çalışmalardan ulaşılabilenler kısaca tanıtılmış; I. Bölüm'de, İbn Küllâb'ın yaşadığı asırdaki İslâm aleminin siyâsî ve ilmî durumu, İbn Küllâb'ın hayatı ve eserleri, hocaları ve talebeleri, kelâm ilmi ve tarihindeki yeri ve önemi ile çağının en önemli olaylarından biri olan *mihne* hadisesi karşısındaki tavrı ele alınmıştır. II. Bölüm'de, kelâmî görüş-

³ Arş. Gör., Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.

leri ele alınmış, bu bağlamda döneminin kelâm kitaplarında ele alınan ve problem olarak tartışılan konulara göre sırasıyla âlem, Allah ve Allah'ın zâtî, fiilî ve haberî sıfatları, kelâm ve kelâmullah, rü'yetullah, muvâfât, kader, kebîre, iman ve mukallidin imanı konularındaki görüşleri tespiti çalışılmıştır. III. Bölüm'de ise, İbn Küllâb'dan sonra fikirleri ve itikâdî görüşleri etrafında oluşmuş bir mezhep ile kendisinden etkilenmiş bir âlim ve topluluk olup olmadığı araştırılmış; özellikle kurucusu olarak kendisine nispet edilen Küllâbiyye mezhebinin ortaya çıktığı coğrafya ile bu mezhebin bazı kaynaklarda ele alınış biçimi, İbn Küllâb ve mezhebinin itikâdî görüşlerinin kendisinden sonra hangi mezheplerde, nerede ve ne şekilde sürdürüldüğü incelenmiştir. Bu bölümde ayrıca, Ehl-i Sünnet mezhebinin oluşmasında İbn Küllâb'ın etkisinin bilinmesi için 3. hicrî asırdaki ilmî birikim irdelenmiş, Küllâbiyye'nin Selef, Mürchie, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye ile olan bağlantıları araştırılmıştır.

İbn Küllâb'ın hayatı hakkında pek fazla bilgi olmadığını; ne zaman doğduğunu, nerede ve ne zaman defnedildiğinin bilinmediğini, ayrıca günümüze ulaşan bir eserinin de bulunmadığını söylemiştik. Yazara göre bunun temel sebebi, *mihne* sonrası iktidarı ele geçiren Hanbelîlerin Mu'tezile'ye ve onun tesis ettiği kelâm ilmine yönelik düşmanca politikasıdır. Her ne kadar Mu'tezile'ye muhâlif ve selef ulemasının görüşlerini benimsemiş de olsa, onun, itikâdî prensipleri aklî istidlâllerle temellendirmesi, yani kelâm yapması Hanbelî öfkeden nasibini almasına sebep olmuştur. Yazar, İbn Küllâb'ın eserlerinin günümüze ulaşmamasının sebebi olarak bu durumu öngörse de, ileri sürülecek farklı gerekçelerin de tartışmaya açık olduğunu belirtir.

Yazar, İbn Küllâb'ın görüşlerinin ikinci derecedeki kaynaklardan öğrenilmesinin iki yönlü zorluğundan bahseder: Birincisi, görüşlerinin bu kaynaklarda kırılmaya uğraması; ikincisi de, genel düşünce sistemine uygun olmayan birtakım görüşlerin muhalifleri tarafından kasıtlı biçimde çarpıtılarak nakledilmesidir. Nitekim o, bazı kaynaklar tarafından, İslâm dinini tahrip etmek isteyen gizli bir Hıristiyan veya bir misyonerdir.

Yazara göre, İbn Küllâb, Mu'tezilî düşünce karşısında tutunmasını bilen, bir mezhep tesis edebilecek güçte olan, kelâm tarihinin nadide isimlerinden biridir. Böylesi şahısların şansları yanında şanssızlıkları da olagelmıştır. Onun şansı, iktidardaki baskın Mu'tezilî anlayışa rağmen bir mezhep temeli atabilmesi; şanssızlığı ise, yaptığı işin ehemmiyetinin daha sonra öncülüğünü yürüteceği Sünnî kelâm mensupları tarafından takdir edilmemiş olmasıdır.

İbn Küllâb, itikâdî esasların savunulmasında Mu'tezile'nin elinde ortaya çıkan kelâm metoduna razı olan, aynı görüşleri paylaştığı selef ulemasının aksine,

kelâmı ötekinin yaptığı bid'at davranış ve fikir üretimi olmaktan kurtaran bir kelâmcıdır. O, çağının baskın anlayışına (Mu'tezile) karşı duran, geleneğe ivme kazandıran İslâm düşünce tarihinin ender cesur âlimlerindedir. Onun düşünce sistemi, yetersiz gördüğü selef anlayışının takviye edilmesi ile pervâsız gördüğü Mu'tezile anlayışının törpülenmesinden oluşmuştur. Onun yapmak istediği, mevcut olan fikirlerin sunduğu imkanlardan yararlanarak ifrat ve tefrite sapmaksızın özgün bir fikir elde etmek ve bunu yaparken de kulak tırmalayıcı unsurlara sistemi içinde yer vermemektir. Ancak onun bu tavrı, her iki ekol tarafından da kabul görmemiş ve kendisi hiçbirine de yaranamamıştır. Mesela o, kelâm sıfatına dair görüşüyle "Kur'an mahluktur" diyen Mu'tezile ile "Kur'an mahluk değildir" diyen selef arasındaki tartışmalardan sıyrılmayı başarmakla birlikte, her iki fırkanın da hiddetine hatta hakaretlerine maruz kalmıştır. O ve mezhebi, sadece bir Mu'tezile muhalifi ve bir tepki mezhebi olarak görülmemeli, aksine görüşlerini oluştururken içinde bulunduğu duruma uygun akli çözümler ortaya koyma çabasının hakkı verilmelidir.

Yazarın esef duyarak belirttiği bir husus da şudur: Özellikle Eş'arî kelamının gerek metodoloji, gerekse itikâdî görüşler noktasında şekillenmesinde ciddi tesirleri olan ve hem İmam Eş'arî'nin hem de Eş'ariyye'nin meşruiyet sıkıntısı çekmeden, açılmış bir yolda ilerlemesini temin eden İbn Küllâb, Eş'arî ulema tarafından önemsenmemiş ve hak ettiği teveccüh kendisine gösterilmemiştir. Yazar, bunu bir vefasızlık olarak niteler. Yaptığı tespitlere göre, Eş'arî ulema, yazmış oldukları mezhepler tarihi eserlerinde onun adından asgari ölçülerde bahsederken, diğer taraftan onun kendisinden sonra devam eden bir mezhebinin bulunmadığı kanaatini teyit edecek tarzda "Küllâbiyye" adını zikretmemekte adeta ısrar etmektedirler. Şehristânî'den sonra İbn Küllâb'ın adını zikreden Eş'arî ulemaya rastlamak bile mümkün görünmemektedir. Eş'arîlerin dışındaki bazı ulemâ onun hakkında hiç olmazsa mezhebi hususunda bahis açarken, artık Eş'ariyye'nin kemikleşmesi, selefin, zamanında Mu'tezile'ye yönelik muhalefetini ona da göstermiş oluşunun hafızalarda yer edişi ve biraz da kendileri dışındakileri zikirde cimri davranışları sebebiyle İbn Küllâb ve mezhebi zikredilmez olmuştur. Taftazânî gibi eserleri uzun bir zaman diliminde ve geniş bir coğrafyada çokça okunan ve ders kitabı olarak rağbet gören müelliflerin İbn Küllâb ve Küllâbiyye'den hiç bahsetmemeleri, sonraki nesillerin İbn Küllâb ve Küllâbiyye'den habersiz kalmalarına sebep olmuştur.

Yazar, çalışmanın eksiksiz olduğu iddiasında bulunmadığını belirtirken, yöntem olarak mümkün olduğunca kaynak eserlere müracaat ettiğini söyler. İbn Küllâb'ın eserlerinden pasajlar içeren ve nakleden herhangi bir eser olmadığı için

müellif, mümkün olduğu kadar karşılaştırmalı bir metot takip etmiş ve görüşleri farklı eserlerden teyit etmeye çalışmıştır. Münferit rivayetler ise sadece nakleden kaynak sıhhati açısından değerlendirildikten sonra aktarılmıştır. Yazar, eser boyunca İbn Küllâb'a dair bulduğu bilgi ve tespitlerin yalnızca nakledicisi durumunda kalmayıp, bunları tenkit süzgecinden geçirerek çeşitli değerlendirmelerde bulunur. Bu husus, çalışmanın özgünlüğü açısından önemlidir. Genel olarak İbn Küllâb'a karşı olumlu bir bakışa sahip olan yazar, zaman zaman, onun hakkında olumsuz imajlar çizen müelliflere karşı savunmaya geçer. Ancak bunu sağlam temeller üzerine oturtarak yapmaya çalışır. Ayrıca yazar, üslup olarak anlaşılır ve akıcı bir dil kullanmış, kelime seçiminde titiz davranmıştır.

Hülâsa, İbn Küllâb ve Küllâbiye üzerine yapılmış olan bu çalışma, gerek Türkiye'de konu hakkındaki ilk kitap çalışması olması ve gerekse tüm zorluklarına rağmen konuya dair önemli tespit ve değerlendirmeleri içermesi yönüyle, Ehl-i Sünnet kelâmı, özellikle de oluşum süreci ile Eş'arilik üzerinde araştırma yapanlar için başvurulması gerekli bir kaynak olma özelliğini taşımaktadır.

St. Thomas Aquinas

Muhammet Tarakçı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, 275 s.

*Zeynep KORKMAZ**

Ortaçağ Hıristiyan felsefesinin en etkin isimlerinden biri olan Thomas Aquinas üzerine ülkemizde birçok çalışma yapılmıştır ve halen de yapılmaya devam edilmektedir. Bu yeni çalışmalardan biri de Muhammet Tarakçı'nın aşağıda tanıtımını sunacağımız *St. Thomas Aquinas* adlı eseridir. Yazar, kendisini bir filozof değil de daha çok bir teolog olarak gören Thomas Aquinas ile ilgili yapılan diğer çalışmalarda çoğunlukla düşünürün felsefi yönüne ağırlık verildiğine dikkat çekiyor ve bu nedenle kendi eserinde ağırlıklı olarak onun teolojik görüşlerine yer vereceğini belirtiyor. Bunu da düşünürün *Summa Contra Gentiles* ve *Summa Theologia* adlı iki eserini kaynaklığında gerçekleştireceğini ifade ediyor. Kitap önsöz, dokuz bölüm, sonuç, bibliyografya ve kısa bir kronoloji ile Thomas Aquinas'ın eserlerinin sıralandığı iki ek bölümden oluşuyor.

Eserde, Hıristiyan dünyasında görüş ve düşünceleriyle geniş kitleleri etkilemiş olan Thomas Aquinas hakkında Türkiye'de yapılmış çalışmaların verildiği kısa önsözün ardından düşünürün "hayatı ve etkisi" hakkındaki bilgilerin sunul-

duğu birinci bölüme geçilmektedir. Yazar bu bölümde, aristokrat bir aileden gelen Aquinas'ın düşünce yapısının oluşumunda rol oynayan etkenlerden bahseder. Düşünürün, gençlik dönemlerinde, Müslümanlar aracılığıyla Batı dünyasının tanıdığı Aristoteles'in eserleriyle karşılaşmış olduğu ve onun felsefesinden oldukça etkilendiği; ayrıca İslam filozoflarından İbn Rüşd'ün görüşlerinin ve o dönemlerde katılmış olduğu Dominiken Tarikatı'nın da, düşüncelerinin oluşumunda yine etkin oldukları belirtilmektedir.

İkinci bölümde "Tanrı" başlığı altında Aquinas'ın, Tanrının varlığının ispatı, sıfatları ve bilgisi hakkındaki düşünceleri yer almaktadır. Bu bölümde düşünürün, Tanrı'nın var olup olmadığını tartışmadığı, zaten Tanrı'nın varlığını en baştan kabul ettiği göze çarpar. O, sadece bu hakikati, aklın delilleriyle de ispatlamanın peşindedir. Düşünür, Tanrı'nın varlığının ispatı konusunda ontolojik delili yetersiz bulur ve görünen âlemden hareketle, bu âlemin gerisindeki değişmeyen aslı bulmak, demek olan kozmolojik delili tercih eder. Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için "beş yol" gösteren Aquinas'ın, bu deliller konusunda İslam filozoflarından etkilenmiş olduğunu belirten yazar, düşünürün onlara hiçbir atıfta bulunmadan kendisininmiş gibi sunmasının da, Batı dünyasında yanlış telakkilerin oluşmasına neden olduğuna dikkat çeker.

İnsan aklının yetilerinin sınırlı olduğunu ve bu yüzden Tanrı'nın özünü tam olarak bilemeyeceğini söyleyen Thomas Aquinas, Tanrı hakkında ancak, tenzihi sıfatlarla O'nun ne olmadığını ve teşbihi sıfatlarla da ne olabileceğinin bilgisini edinebileceğimizi belirtir. İnsanın bilgisinden Tanrı'nın bilgisi konusuna geçiş yapan yazar, öncelikle Tanrı'nın tikellerin bilgisini bilemeyeceğini savunan Aristoteles ve İslam dünyasındaki takipçileri İbn Sina ile İbn Rüşd'ün görüşlerine yer verir; sonrasında Aquinas'ın konu hakkındaki görüşlerini delilleriyle ortaya koyar. Aquinas, Tanrı'nın bilgisinin, tikeller dâhil her şeyi kapsadığını düşünmektedir.

Yazar üçüncü bölümde, müellifin "yaratma" konusundaki düşüncelerini, felsefe dünyasında büyük yankı uyandıran, âlemin ve ruhun ezeliyeti tartışmaları üzerinden ortaya koymaya çalışmaktadır. İslam dünyasında birçok filozofun, "âlem ezeldir" deyip tekfir edildiği bir konuda Aquinas'ın, "âlem yoktan yaratılmıştır" diyerek, aklın yetersiz olduğunu düşündüğü yerde, dinin kabullerini esas aldığı görülmektedir. Ruh hakkında, onun bedenle birlikte yaratılmış olduğunu, bedenden ayrıldıktan sonra yaşamına devam edeceğini söyleyen düşünür, bu ebediliğin onun ezeli de olmasını gerektirmediğini savunur.

Dördüncü bölümde, Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında Aquinas'ın, kötülük problemi ve nihai mutluluk hakkındaki görüşlerini açıklamaya çalışan yazar,

* Sakarya Üniversitesi Sos yal Bilimler Enst. Yüksek Lisans öğrencisi

konunun akışını Tanrı'nın varlıkları yönetmesi, kader ve dua, günahlar ve cezaları gibi konu başlılarıyla sağlar. Aquinas'a göre, âlemin doğasında kötülük yoktur. Kötülükler, insanların algılamalarındaki bazı yanlılgılar nedeniyle ortaya çıkan durumlardır ve hiçbir kötülük amaçlanmış değildir. Nihai mutluluk ise; ancak Tanrı'nın bilgisi ve O'nu görme sonucunda erişilecek bir gayedir. Bu nedenle Aquinas, nihai mutluluğa ahirette ulaşılacağını savunmaktadır. Bu noktada Hıristiyanlıktaki "seçilmişler" inancı ortaya konulur ve Tanrı'nın, ahirette kurtuluşa erecekleri ezelde belirlemiş olduğu inancı tartışılır. Düşünür, eleştirilere karşı Katolik inancının esaslarını savunur ve Tanrı'nın bu kişileri özgür iradesi ve hikmeti ile belirlediğini açıklar.

Beşinci bölümde, Hıristiyan dünyasının en çok tartışılan konularından biri olan "teslis" inancı üzerinde durulmaktadır. Aquinas, teslis gibi akılla anlaşılması imkânsız olan konularda insanların, vahyi bilgiye yönelmeleri gerektiğini söylemektedir. Ona göre, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üçlüsünden oluşan teslis, şahısları birbirinden farklı; ancak özleri bakımından bir Tanrı inancıdır. Bu üç şahsın üçü de aynı doğaya ve aynı güce sahiptirler. Konu, teslisteki Oğul'un Tanrı olarak kabul edilmesine karşı çıkanların iddiaları ve Aquinas'ın, onların eleştirilerine verdiği cevaplar şeklinde devam etmektedir.

Altıncı bölümü, Aquinas'ın insan aklını en çok zorlayan ilahiyat konularından biri olarak gördüğü "enkarnasyon" hakkındaki düşünceleri oluşturmaktadır. Bu enkarnasyon inancına göre, İsa Mesih hem gerçek bir insan hem de gerçek bir Tanrı'dır. Onun, ilahi ve beşeri olmak üzere iki doğası bulunmaktadır. Yazar bu bölümde, Hıristiyan dünyasında enkarnasyon hakkındaki farklı görüşleriyle ortaya çıkmış olan farklı düşünce akımları hakkında genel bir bilgilendirme yaptıktan sonra, konu hakkında yapılan eleştirileri verir. Burada, Aquinas'ın eleştirilere getirdiği açıklamaların, ne kadar zorlama cevaplar oldukları dikkat çekmektedir. Aquinas gibi büyük bir Hıristiyan teologu bile, konuyu açıklamakta zorlanmaktadır.

Yedinci bölümde, yine Hıristiyan düşüncesinin tartışılan konularından bir olan "sakramentler" hakkında, Aquinas'ın açıklamalarına yer verilmektedir. Hıristiyan inancındaki bazı manevi unsurların maddi işaretlerle sembolize edilmesinden ibaret olan sakramentlerin gerekliliğinin tartışılmasıyla başlanılan bölümde yazar, vaftiz, güçlendirme, evharistiya (ekmek-şarap ayini), günah itirafı, son yağlama, rahip takdisi ve nikâh'tan ibaret olan yedi sakrament hakkında düşünürün açıklamalarına yer vermektedir.

Yazar, sekizinci bölümde Aquinas'ın ölümden sonraki hayatla ilgili düşüncelerini "eskatoloji" başlığı altında sunmaktadır. Görüşleri geniş kitleleri etkilemiş

olan teolog Thomas Aquinas'a göre, ruhun öte dünyada nihai bir mutluluğa erişebilmesi için, bedenini yeniden dirilmesi ve ruhla birleşmesi gerekmektedir. Düşünürün belirttiğine göre ahirette insanları, cennet ve cehennem olmak üzere iki hayat beklemektedir. Bu iki hayat da ebedi olacaktır. Cennette, insanların yeme-içme gibi bedensel ihtiyaçları söz konusu değildir. Çünkü meleklerle paylaşılacak yüce zevklerin bulunduğu bir yerde, hayvani zevklerin peşinde koşmak saçma olacaktır. Cehennem ise, üç bölümden oluşmaktadır ve insanlar, günahlarına göre bu bölümlerden birinde bulunacaklardır.

Dokuzuncu bölümü ise yazar, Thomas Aquinas'ın felsefi görüşlerine ayırmıştır. Bölümde, 13. yy.da görüşleriyle büyük bir etki yaratan düşünürün felsefe, teoloji, insan, bilgi teorisi, hukuk anlayışı ve siyaset felsefesi hakkındaki düşüncelerine kısaca değinilmektedir.

Kısaca, Ortaçağ Batı düşüncesinin en önemli isimlerinden biri olan St. Thomas Aquinas'ın, hem felsefenin hem de dinin kapsamına giren konular hakkındaki görüşlerinin verildiği bu kitap, Ortaçağ felsefesi Hıristiyan düşüncesi ile İslam felsefesinin kesişme noktalarının belirlenmesi açısından oldukça önemli bir eserdir.

YAYIN İLKELERİ

- * Usûl Dergisi, hakemli, uluslar arası bir dergi olup senede iki defa çıkar.
- * Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış telif ve tercüme makaleler, yabancı dillerde yayımlanmış makale çevirileri, orijinal metin neşirleri, sadeleştirmeler, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- * Dergide yayımlanması istenen telif çalışmalar üç nüsha halinde, tercüme ise orijinal metinleri ile birlikte iki nüsha halinde yayın kuruluna ulaştırılmalıdır. Aynı bir sayfada yazarın adı, akademik ünvanı, ilgili olduğu kurum, yazışma adresi, telefon numarası ve e-posta adresi belirtilmeli, ilk defa yazı gönderenler kısa özgeçmişlerini de ilave etmelidirler.
- * Gönderilen çalışmalar yayın kurulunca uygun bulunduğu takdirde, telifler üç, tercüme ise iki hakeme gönderilir. Her sayıda sayı hakemleri yayımlanır.
- * Dergiye gönderilecek makalelerin 7500 kelimeyi, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmelerinin ise 1500 kelimeyi geçmemesi gerekir.
- * Çalışmalar A4 kağıda 12 punto ve 1,5 aralıklı olarak biçimlendirilmelidir.
- * Makalenin başlığı, 100-150 kelime arası İngilizce özet ve 3-5 anahtar kelimesi İngilizce ve Türkçe olarak makaleye eklenmelidir.
- * Dergide makale yayımlanan yazara telif ücreti ödenir ve 20 adet ayrı basım gönderilir.
- * Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin imla ve transkripsiyon kuralları kullanılmalıdır. Kelimelerin imlasında metin boyunca birlik sağlanmalıdır. Dipnotlar ilk geçtiği yerde tam künyeleri ile verilmeli, sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılmalı, çalışmanın sonuna bibliyografya konulmamalıdır.
- * Dergide yayımlanan çalışmaların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Kitap Tanıtımları İçin Kılavuz

- * Her tanıtım kitabı kısaca özetlemeli, kitabın önemini belirtmeli ve kitabın içeriğiyle ilgili yapıcı değerlendirmelerde bulunmalı. Tanıtımda kitabın beğenilen ve beğenilmeyen yönleriyle ilgili görüş belirtilmeli. Yazarın ilgi ve uzmanlığının tanıtımda yansması önemlidir. Eleştiriler kişiselleştirilmeden yapıcı olmalıdır.
- * Kitabın okuyucu kitlesi ile ilgili yorum faydalı olabilir: Kitap genel okuyucuya mı hitab ediyor yoksa sadece uzmanları mı ilgilendiriyor? Kitabın, aynı konuyla ilgili diğer eserlerle karşılaştırıldığında daha iyi mi yoksa daha kötü mü olduğu söylenebilir? Kitap ders kitabı veya yardımcı ders kitabı olarak kullanılabilir mi?
- * Tanıtımlar 1000-1500 kelime uzunluğunda olmalı.
- * Tanıtımı yapılan kitap, başlıkta aşağıdaki örnekte olduğu gibi gösterilmeli:

İSLAM AHLÂK TEORİLERİ

MACİD FAHRİ, (Çev. Muammer İSKENDERÖĞLU, Atilla ARKAN),
Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, 330 s.

TEMSİLCİLER

ADANA Mustafa ÖZTÜRK Çukurova Ün. İlahiyat Fak. ADANA ozturkm@cu.edu.tr	İZMİR Hadi SOFUOĞLU Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak. Hatay/İZMİR (232) 285 29 32 / 405 hadi.sofuoglu@deu.edu.tr
BURSA Muhammed TARAKÇI Uludağ Ün. İlahiyat Fak. Fethiye/BURSA (224) 243 13 37 / 318 muhammetarakci@hotmail.com	KAHRAMANMARAŞ Zekeriya PAK Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniv. İlahiyat Fak. KAHRAMANMARAŞ zpak@ksu.edu.tr
ÇANAKKALE Hamit ER Onsekiz Mart Ün. İlahiyat Fak. ÇANAKKALE her3367@hotmail.com	KAYSERİ Davut İLTAŞ Erciyes Ün. İlahiyat Fak. KAYSERİ (505) 291 10 32; (352) 437 49 01 / 31085 diltas@erciyes.edu.tr
ÇORUM Kâşif Hamdi OKUR Gazi Ün. İlahiyat Fak. ÇORUM (364) 234 63 58 hamdi@gazi.edu.tr	KONYA Necmeddin GÜNEY Yeni Aziziye Cad. Bab-ı Aksaray mah. Ayan Bey sok. No: 11 Selçuklu/KONYA (555) 388 49 64; (332) 350 36 84 necm@hotmail.com
DİYARBAKIR Mehmet BİLEN Dicle Ün. İlahiyat Fak. DİYARBAKIR (412) 248 80 23 / 3813 bilenmehmet@hotmail.com	MALATYA Saffet SANCAKLI İnönü Ün. İlahiyat Fakültesi, Kampüs/MALATYA ssancakli@inonu.edu.tr
ELAZIĞ Cevdet KILIÇ Fırat Üniv. İlahiyat Fak. ELAZIĞ ckilic@firat.edu.tr	RİZE H. Ahmet ÖZDEMİR Karadeniz Teknik Ün. İlahiyat Fak. RİZE haozdemir@hotmail.com
ERZİNCAN Adem DÖLEK Erzincan İlahiyat Meslek Yüksekokulu ERZİNCAN adem_dolek@hotmail.com	SAMSUN Hasan ATSIZ Ondokuz Mayıs Ün. İlahiyat Fak. SAMSUN hasanatsz@hotmail.com
ERZURUM Selçuk COŞKUN Atatürk Ün. İlahiyat Fak. ERZURUM selcoskun2002@hotmail.com	SİVAS Mustafa KELEBEK Cumhuriyet Ün. İlahiyat Fak. SİVAS mkelebek@cumhuriyet.edu.tr; kelebekm@hotmail.com
İSPARTA Bilal GÖKKİR Süleyman Demirel Ün. İlahiyat Fak. İSPARTA bgokkir@ilahiyat.sdu.edu.tr	ŞANLIURFA İbrahim Hakkı İNAL Harran Ün. İlahiyat Fak. ŞANLIURFA ibrahimhakkinal@hotmail.com
İSTANBUL Muhammed ABAY Marmara Ün. İlahiyat Fak. İSTANBUL (216) 651 43 75 / 512 m_abay@hotmail.com	VAN Abdullah E. ÇİMEN Yüzüncüyıl Üniv. İlahiyat Fak. VAN emincimen@hotmail.com
İSTANBUL Bekir KUZUDİŞLİ İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İSTANBUL (212) 551 88 28 kuzudislibekir@yahoo.com	