



ARTVİN ÇORUH
ÜNİVERSİTESİ
2007

AKADEMİK-US

İlahiyat Araştırmaları Dergisi

1578

1578

AKADEMİK-US
ARTVİN ÇORUH ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Yıl/Year: 2020 Cilt/Volume: 4 Sayı/Issue: 2

e-ISSN: 2602-3253

YAYIN SAHİBİ / PUBLISHER

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına
On Behalf of Artvin Coruh University Faculty of Divinity

Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ (Dekan / Dean)

EDİTÖR

Dr. Kerime Cesur TURHAN

Yazı İşleri Müdürü

Arş. Gör. Halil ARSLAN

Editörler Kurulu / Editors Board Dr. Kerime Cesur TURHAN Arş. Gör. Halil ARSLAN Arş. Gör. Sema Nur UZUN	Editör Yardımcıları / Assts. Editor Dr. Öğr. Üyesi Mehdi CENGİZ Dr. Öğr. Üyesi İsmail KURT
Çeviri / Translation Dr. Öğr. Üyesi Mehdi CENGİZ Dr. Öğr. Üyesi İsmail KURT Arş. Gör. Sema Nur UZUN	Sayfa Düzenleme & Kapak Tasarımı / Page & Cover Design Kapak tasarımında kullanılan filigran Prof. Dr. Bilal SEZER'e aittir.

dergipark.gov.tr-akademik-us
Artvin Çoruh Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Hopa / ARTVİN
akademikus@artvin.edu.tr-0466 215 10 77

Akademik-Us yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel bir dergidir. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazılara telif ücreti ödenmez. Yazılar, yazarlarının yeniden yayımlama hakkı hariç, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz. Hakemler her yılın ikinci sayısında, birinci ve ikinci sayının hakemleriyle birlikte yayımlanır.

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ
Recep Tayyip Erdoğan Üniv.

Prof. Dr. Casim AVCI
Marmara Üniv.

Prof. Dr. İ. Hilmi KARSLI
Yıldırım Beyazıt Üniv.

Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ
Ankara Üniv.

Prof. Dr. Ali AYTEN
Marmara Üniv.

Prof. Dr. Mehmet ÖZŞENEL
Marmara Üniv.

Prof. Dr. Adnan KOŞUM
Süleyman Demirel Üniv.

Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ
Recep Tayyip Erdoğan Üniv.

Prof. Dr. Cevdet KILIÇ
Trakya Üniv.

Prof. Dr. Mevlüt KAYA
Ondokuz Mayıs Üniv.

Prof. Dr. Hüseyin YAŞAR
Uşak Üniv.

Doç. Dr. Ali KARATAŞ
Sakarya Üniv.

İÇİNDEKİLER/ CONTENTS / المحتويات

Makaleler

1-Şiblî Nu'mânî'nin Kelâm Tarihine Bakışı

Shiblî Nu'mânî's Views on the History of Kalâm

Dr. Öğretim Üyesi Züleyha Birinci

1-23

2-Hadis İlimleri Açısından Namazın Sahih Olması İçin Gerekli Olan Kıraatin Değerlendirilmesi

Evaluation of the Recitation Required for the Validity of Prayer in Terms of Hadith Studies

Sami Büyükkaynak

24-42

3-İslam Geleneğinde Mezhepleşme Algısı ve Mezhep Olgusu

The Perception of Sectarianism In The Islamic Tradition And The Sect Case

Dr. Bayram Çınar

43-70

Çeviri

1-Akârın (Gayri Menkuller) Kirasının Zekâtı ve Farzıyyeti

Zakat and Its Obligation to Pay in Realty

Dr. Öğretim Üyesi Yusuf Balta

71-90

Kitap Değerlendirmesi

1-Reddu'l-hadîs min ciheti'l-metni: dirâseti fî menâhici'l-muhaddisîn ve'l-usûliyyîn- Mu'taz el-Hatîb

The textual critical approach to hadîth: a study of the methods of traditionalists and jurists by Mutaz Al-Khatib

Esma Yılmazlar

91-94

2-'Kâdî Abdulcebbar'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an- İbrahim Aslan

According to the Qur'an at the Boundaries of Mind and Language' by İbrahim Aslan

Muhammet AYDIN

95-98

Bilimsel Rapor Değerlendirmesi

1-Salgın Döneminde Yürütülen Çevrimiçi Eğitim Faaliyetleri: Tespit ve Öneriler Raporu İncelemesi

Öğretim Görevlisi Bekir Şahin

99-101

YAYIN İLKELERİ

YAYINCI

Akademik-Us (Artvin oruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi), yılda iki kez (Aralık- Haziran) yayımlanan hakemli bir dergidir.

KAPSAM

Akademik-Us dinî araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmaları yayımlar. Alanlar şu şekilde sıralanabilir: Temel İşlam Bilimleri: Tefsir, Hadis, Kelam, İşlam Hukuku, İşlam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı. Felsefe ve Din Bilimleri: İşlam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Mantık. İşlam Tarihi ve Sanatları: İşlam Tarihi, İşlam Sanatları Tarihi, Türk-İşlam Edebiyatı, Dini Musiki. Din Kültürü ve Ahlk Bilgisi Eğitimi.

YAYIN DİLİ VE NİTELİğİ

Derginin yazı dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.

Makalelere 150-180 kelime arasında Türkçe-İngilizce-Arapça zet, İngilizce-Arapça zetin üzerinde İngilizce-Arapça başlık, en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce-Arapça anahtar kelime ve makale sonuna "Kaynakça" eklenmeli ve İSNAD atıf stilinde hazırlanmalıdır.

Yazılar en fazla 10.000 kelime/30 sayfa olmalıdır.

Dergide yayımlanacak makaleler, alanında katkı sağlayan özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca eviri (yazarından ve yayıncı kuruluşundan izin alınmak koşuluyla) sadeleştirme, edisyon kritik, kitap-sempozyum değerlendirmeleri de kabul edilir. Makale ve eviri türü dışındaki yazıların yayımlanmasına dergi yayın kurulu karar verir.

Kitap kritiği türlerinde en az doktora eğitim sürecinde olan araştırmacıların çalışmaları değerlendirmeye kabul edilmektedir.

Yayımlanan alışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise ya da yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.

Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

Yayım ve yazım ilkelerine uymayan yazılar değerlendirmeye alınmaz.

MAKALE DEĞERLENDİRME SÜRECİ

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar editörün ön incelemesinden sonra Yayın Kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir.

Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu cevap gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir. İki hakemin olumsuz görüş bildirmesi durumunda yazı yayımlanmaz. Bir olumlu, bir olumsuz görüş bildirilmesi durumunda, Yayın Kurulu raporların içeriğini dikkate alarak ya üçüncü bir hakeme gönderme ya da reddetmeye karar verebilir.

Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında belirtilen düzeltmelerin yapılması için makale yazarına iade edilir. Düzeltmelere yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek yazının yayımlanıp yayımlanmayacağına karar verilir.

İNTİHAL TESPİT POLİTİKASI

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

TELİF HAKKI VE HUKUKİ SORUMLULUK

Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

Yayımlanan çalışmaların bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.

Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları AÇÜ İlahiyat Fakültesi'ne aittir. Yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı AKADEMİK-US Dergisi'ne devredilmiş sayılır.

ATIF VE REFERANS SİSTEMİ

Dergimiz 3. Cilt 1. sayı itibariyle İsnad Atıf Sistemine geçmiştir. Makalelerin İSNAD atıf sistemine uygun olarak hazırlanması gerekmektedir. Makaleler için kılavuz İSNAD ATIF SİSTEMİ (2. Edisyon) <https://dergipark.org.tr/tr/download/journal-file/19311> adresinden indirilebilir.

YAZIM İLKELERİ

1. Yazılar, Word dosyası olarak yazar ismi olmaksızın gönderilmelidir.
2. Telif ve çeviri makaleler, Türkçe, İngilizce ve Arapça özet eklenmiş bir şekilde sisteme yüklenmelidir. Özetler en az 150 en fazla 180 kelime olmalıdır.
3. İngilizce-Arapça özetin üzerinde İngilizce-Arapça başlık, en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce-Arapça anahtar kelime eklenmelidir.
4. Yazılar en fazla 10.000 kelime/30 sayfa olmalıdır.
5. Telif ve çeviri makalelerde GİRİŞ özetlerden sonra yeni bir sayfada başlamalı, her makaleye Dergi tarafından oluşturulan makale künyesi yazar tarafından eklenerek gönderilmelidir.
6. Makale değerlendirmesi, kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmeleri ve doktora tez özetlerine, sisteme yüklenmeden önce şablon künye eklenmelidir.
7. Son aşamaya gelen makalenin başlığının hemen altında makale yazarının unvanı, adı-soyadı, kurumu, branşı, e-posta adresi ve ORCID nosu yer almalıdır.
8. Yazıların sonuna KAYNAKÇA (BAŞLIK BÜYÜK HARFLERLE) eklenmeli ve yeni sayfadan başlamalıdır.
9. Biçim: Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi, 10 punto, başlıklar GİRİŞ, SONUÇ, KAYNAKÇA hariç küçük harf ve bold olarak, metnin tamamı 1,2 satır aralıkla, önce ve sonra 6 nk ve her iki yana yaslı olmalıdır.
10. Ana ve alt başlıklar ondalık sistem düzeninde, rakam ve sonrasında nokta kullanılarak manuel oluşturulmalıdır. Başlık numarası ile başlığın ilk harfi arasında bir boşluk bırakılmalıdır.
11. Paragraf girintisi soldan 1 cm olarak ayarlanmalıdır.
12. Dipnotlar ise tek satır aralıkla, 8 punto, önce ve sonra 0 nk ve her iki yana yaslı olmalıdır.
13. Gönderilen yazılar; A4 kağıdın üst ve sol 2,5; alt ve sağ 2 cm boşluklu olmalıdır.
14. Üst bilgi ve Alt bilgi 1,1 cm ölçüsünde olmalıdır.
15. Dergimiz 3. Cilt 1. sayı itibariyle İsnad Atıf Sistemi'ne geçmiştir. Makalelerin İSNAD atıf sistemine uygun olarak hazırlanması gerekmektedir.
16. Makaleler için kılavuz <https://www.isnadsistemi.org/guide/> adresinden indirilebilir.
17. Makalelerdeki Türkçe kelimeler için TDK Yazım Kılavuzu esas alınmalıdır. (TDK Yazım Kılavuzu) bakınız.

İsnad Atıf Sistemi 2. Edisyon <https://dergipark.org.tr/tr/download/journal-file/19311>

Makale Word Yazım Şablonu <https://dergipark.org.tr/tr/download/journal-file/19306>

Kitap Değerlendirmesi Word Yazım

Şablonu <https://dergipark.org.tr/tr/download/journal-file/19309>

Kıymetli Okurlar

Yeni sayımız İslam ilimlerinin farklı sahalarından olmak üzere makale, çeviri, kitap değerlendirmesi ve araştırma analizi türlerinde yazılarla yayınlanmıştır. Faydalı olmasını temenni eder, emeği geçenlere teşekkür ederiz.

AKADEMİK-US

AKADEMİK-US

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi

e-ISSN: 2603-3253

Araştırma Makalesi/ Research Article, Aralık 2020, 4/2, 1-23

Geliş Tarihi: 29.09.2020 Kabul Tarihi: 06.10.2020

Şiblî Nu'mânî'nin Kelâm Tarihine Bakışı

Züleyha BİRİNCİ

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı

Assistant Professor, Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Kalam

Trabzon, Turkey

zbirinci@trabzon.edu.tr, ORCID orcid.org/0000-0002-0397-8130

Öz: Şiblî Nu'mânî yeni kelâm hareketinin Hindistan'daki en önemli temsilcilerinden biridir. Yaşadığı dönemde Hindistan'daki misyonerlik faaliyetleri artmış ve Batı menşeli inkârcı akımlar Müslüman halk üzerindeki olumsuz tesirini göstermeye başlamıştır. Nu'mânî, bu olumsuzluklarla mücadele etme görevinin kelâm ilmine ait olduğunu, bununla birlikte kelâm ilminin yenilenmesi gerektiğini düşünmüştür. Ona göre kelâm ilmini yenilemek için öncelikle kelâmın geçirdiği tarihi süreci bilmek gerekir. Çünkü tarih bilincinden bağımsız bir yenilenme başarı kaydedemez. Bu nedenle Şiblî Nu'mânî'nin bu konudaki düşünceleri ehemmiyetlidir. Bu makalenin amacı da onun kelâm tarihi hakkındaki görüşlerini ortaya koymaktır. Şiblî aynı zamanda bir tarihçidir ve "kelâm tarihi" literatürünün öncü ismidir. Kelâm tarihini nasıl ele aldığı, bu açıdan da önem taşımaktadır. Makalede ağırlıklı olarak betimleme yöntemi kullanılarak Şiblî'nin bu konudaki görüşlerine yer verilmiştir. Kelâm ilminin dönemleri, kelâmcı kabul ettiği âlimler, kelâm ilminin gerilemesi gibi konularda kendine özgü fikirlere sahip olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Kelâm Tarihi, Şiblî Nu'mânî, Yeni İlm-i Kelâm, Hindistan.

Şiblî Nu'mânî's Views on the History of Kalâm

Abstract: Şiblî Nu'mânî is one of the most important representatives of the new theological movement in India. During his lifetime, missionary activities in India increased and the denialist movements of Western origin started to show their negative influence on the Muslim people. Nu'mânî thought that the task of combating these negativities belonged to the science of kalâm, but that the science of kalâm should be renewed. According to him, in order to renew the science of kalâm, first of all, it is necessary to know the historical process of kalâm. Because a renewal independent of historical consciousness cannot achieve success. Therefore, Şiblî Nu'mânî's thoughts on this subject is matter. The purpose of this article is to reveal his views on the history of kalâm. Şiblî is also a historian and the pioneer of the "history of kalâm" literature. How he handles the history of kalâm is also important in this respect. In the article, the method of description was mainly used and Şiblî's views on this issue were revealed. It

was seen that he had his own ideas about the periods of the science of kalām, the scholars he accepted as theologians, the decline of the science of kalām.

Key Words: Kalām, History of Kalām, Shibli Nu'mānī, New Kalām, India.

آراء شبلي النعماني في تاريخ علم الكلام

الخلاصة: شبلي النعماني هو أحد أهم ممثلي الحركة العلم الكلام الجديدة في الهند. خلال حياته، زادت الأنشطة التبشيرية في الهند، وبدأت حركات الإنكار ذات الأصل الغربي في إظهار تأثيرها السلبي على الشعب المسلم. ورأى النعماني أن مهمة المقاومة هذه السلبية تعود إلى علم الكلام، ومع ذلك، يجب تجديد علم الكلام. ووفقاً له، من أجل تجديد علم الكلام، أولاً وقبل كل شيء، من الضروري معرفة تاريخ علم الكلام. لأن التجديد المستقل عن الوعي التاريخي لا يمكن أن يكون ناجحاً. لذلك، أفكار شبلي النعماني حول هذا الموضوع مهمة. والغرض من هذا المقال هو الكشف عن آرائه في تاريخ علم الكلام. شبلي هو أيضاً مؤرخ ورائد في أدب "تاريخ علم الكلام". إن كيفية تعامله مع تاريخ علم الكلام مهمة أيضاً في هذا الصدد. في المقال، تم استخدام طريقة الوصف بشكل أساسي وطرح آراء شبلي. ولوحظ أن لديه أفكاره الخاصة حول عهود علم الكلام، وعلماء علم الكلام، وانحطاط علم الكلام.

الكلمات المفتاحية: علم الكلام ، تاريخ علم الكلام ، شبلي النعماني ، علم الكلام الجديد ، الهند.

GİRİŞ

Şiblî Nu'mânî 1857 yılında Hindistan'da doğmuş, dönemin önemli hocalarından Arap ve Fars edebiyatı ile İslâmî ilimleri tahsil etmiştir. 1882 senesinde, Seyyid Ahmed Han'ın kurduğu Mohammadan Anglo-Oriental College'da (Aligarh Koleji) Arapça ve Farsça hocalığına başlamıştır. Burada çalışmaktayken kendisi A'zamgarh'ta 1883'te millî bir kolej kurmuştur. 1894 yılında Nedvetü'l-ulemâ'nın kuruluş toplantısında bulunmuş ve 1898'de uzun bir süredir görev yapmakta olduğu Aligarh Koleji'nden ayrılmıştır. 1905'te Nedvetü'l-ulemâ'nın çıkardığı *Nedve* dergisinin editörlüğünü yapmış, ayrıca Dârülulûm-i Nedvetü'l-ulemâ'nın ilmî faaliyetlerini yürütmüştür. Burada eğitim programıyla alakalı bazı fikirlerinden dolayı muhalefetle karşılaşmış, bunun üzerine 1913'te vazifesinden istifa etmiştir. Ardından A'zamgarh'ta, Dârülmusannifin adını taşıyan bir araştırma ve eğitim merkezi kurmuştur.¹ 1914'te vefat eden Nu'mânî'nin ardından bu merkezle öğrencileri Hamîdü'd-din Ferâhî ve Süleyman Nedvî ilgilenmiştir.²

Urduca, Farsça ve Arapça'nın yanı sıra başka diller de bilmekte olan ve daha çok tarih alanında eserler veren Nu'mânî, aynı zamanda edebiyatçı ve şairdir. Mütebahhir bir âlim olması dolayısıyla allâme lakabıyla da anılmış ve kelâmî sahada da çalışmalar yürütmüştür. Kendisini kelâmî faaliyetlerle meşgul olmaya sevk eden etkenleri anlayabilmek için Hindistan'ın o zamanki atmosferini bilmek gerekir.

Hindistan, 711 yılında Emevî komutanlarından Muhammed b. Kasım'ın Sind'i fethetmesi sayesinde İslâmiyet'le tanışmıştır. Abbasîler devrinde, bağımsız Türk sultanlıkları Hindistan'a sefere çıkmış, Gazneliler devrinde Hindistan'ın büyük bir bölümü Müslümanların eline geçmiş ve 1206 yılında oradaki ilk Müslüman Türk devleti olan Delhi Sultanlığı kurulmuştur. 1526 yılına kadar devam eden bu devletin ardından Babürlü Hint-Türk İmparatorluğu kurulmuştur. Hindistan'a ilk olarak ticarî gayeyle ve mahallî idarecilerin verdiği izinle giren İngilizler, giderek oradaki varlıklarını güçlendirmişlerdir.³ Babür İmparatorluğu'nun son büyük hükümdarı Evrengzîb'in 1707'deki ölümünün ardından imparatorluk tam bir karışıklığa sürüklenmiş ve neticede ülkede İngiliz sömürü yönetimi patlak vermiştir. 1760 yılından sonra tahta çıkan hükümdarlar İngilizlerin himayesini kabul etmiş ve İngilizlerin gölgesi altında varlıklarını kabul ettirebilmişlerdir.⁴ Nihayetinde Şiblî Nu'mânî'nin doğduğu yıla tekabül eden 1857'de, tüm Hint-Pakistan alt kıtası İngiliz himayesi altına girmiştir.⁵

İngilizler bölgede yalnızca siyasî ve ekonomik sahada değil eğitim ve kültür alanını da kapsayacak faaliyetler yürütmüşlerdir. Bu anlamda resmî dili İngilizce yapmışlar, kültürlerini bölgeye yerleştirebilmek için Fort William Koleji, Delhi Koleji gibi eğitim müesseselerini kurmuşlardır. Bu durum bölgedeki ulemanın tepkisini çekmiş ve onları alternatif eğitim kurumları oluşturmaya sevk etmiştir. Bu noktadaki ilk teşebbüs 1866 yılında geleneksel tarzda eğitim veren Diyobend Medresesi'nin kurulmasıyla gerçekleşmiştir. Buna karşılık 1875'te modernist düşünceye sahip olan Seyyid Ahmed Han'ın öncülüğünde

¹ Anis Ahmad, "Şiblî Nu'mânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/126.

² Ahmad, "Şiblî Nu'mânî", 39/126; Mehmet Özşenel, "Gelenek İle Modernite Arasında Bir Sentez Denemesi: Seyyid Süleyman Nedvi (1884-1953)", *Dîvân İlmî Araştırmalar* 21 (2006/2), 118.

³ Y. Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1950), 3/81-83, 171-172; Azmi Özcan, "Hindistan'da İngiliz Hâkimiyeti ve Ulemanın Tavrı", *Dîvân İlmî Araştırmalar* 17 (2004/2), 103; Abdülhamit Birışık, "Urduca Kur'ân Tercümelelerinin Tarihî Gelişiminde Batı'nın Etkisi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/3 (2003), 378.

⁴ Cağfer Karadaş, "Hint Alt Kıtası İslam Düşüncesinin Tarihî Gelişimine Dair Genel Çerçeve", *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri İle Muhammed Hamîdullah Sempozyumu: (Bursa, 18-19 Kasım 2005)* (Bursa: Bursa İl Müftülüğü, 2007), 34-35; Enver Konukçu, "Bâbürlüler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/402-403.

⁵ Bayur, *Hindistan Tarihi*, 3/313, 316-317; Mazharuddin Siddîkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat & Göksel Korkmaz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 12; Azmi Özcan, "Hindistan'da İngiliz Hâkimiyeti ve Ulemanın Tavrı", 103.

Aligarh Koleji'nin temelleri atılmıştır.⁶ Şiblî Nu'mânî ve arkadaşları tarafından temeli atılan Nedvetü'l-Ulema ise Diyo bend Medresesi'nin muhafazakârlığı ile Aligarh Koleji'nin aşırı modernizmi arasında kalan ve orta yolu temsil eden sentezci bir çizgi izlemeye çalışmıştır.⁷ Zira 16. yüzyıldan itibaren kalıcı misyonerlerin gelmeye başladığı, 17. yüzyılın sonlarında Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm çevirilerinin yapıldığı, 18. yüzyılda ise bu faaliyetlerin gittikçe kuvvet kazandığı Hindistan, Batılılar tarafından misyonerlik faaliyetlerinin ve erken devir oryantalist çalışmaların uygulama alanı olarak seçilmişti.⁸ Bu bağlamda yetiştirilen İslamologlar vasıtasıyla dini konularda yayınlar yapılmış ve Müslümanların Allah'a, peygambere, Kur'ân'a ve bütünüyle İslâm'a bakış açıları yeni bir kalıba dökülmeye çalışılmıştı.⁹ Ayrıca Batıdaki dünyevileşme süreci 19. yüzyılda birçok pozitivist ve materyalist akım ortaya çıkarmış,¹⁰ bunların olumsuz etkileri Hint toplumu üzerinde de görülmeye başlanmıştı.¹¹

Böyle bir atmosferde ilmî çalışmalarını sürdüren Şiblî Nu'mânî bir taraftan İngiliz sömürüsünün etkisini kırmak ve oryantalistlerin Kur'ân ve Hz. Peygamber aleyhine ortaya attıkları iddialarla baş edebilmek, diğer taraftan Batı'da ortaya çıkan ve yaşadığı bölgede de etkileri yayılan dinsizlik cereyanlarına karşı çıkabilmek için çare arayışlarına girmiştir. Bu sorunların çözüme kavuşması için kelâm ilminin yenilenmesi ve işlevsellik kazanması gerektiğini düşünen Nu'mânî, kendisi de bu doğrultuda bir eser kaleme almıştır.

Nu'mânî bu çerçevede, kelâm ilminin yenilenmesinin önemini herkesin kabul ettiğini ancak yöntem konusunda ihtilaf edildiğini belirtmiştir. Ona göre bazıları kelâm ilminin tamamen yeni asıllara dayanması gerektiğini söylemiştir. Çünkü önceki yüzyıllarda İslâm'a yöneltilen tenkitler artık değişmiştir. Şöyle ki ilk asırlarda sadece kıyaslara ve zanlara dayanan Yunan felsefesiyle karşılaşılırken bugün tecrübeye ve bedihî bilgilere dayanan fikirlerle karşılaşılmaktadır ve bunlara akli kıyaslarla, ihtimallerle ve zanlarla karşı koymak mümkün değildir. Nu'mânî ise bu fikrin isabetli olmadığını düşünmektedir. Ona göre önceki ilm-i kelâmın bazı ilkeleri bugün için geçerli olmayabilir, fakat bazı ilkeleri eskiden olduğu gibi şimdi de geçerlidir ve daima böyle kalacaktır, çünkü doğru bir esas zamanın değişmesiyle değişikliğe uğramamaktadır.¹²

Onun yeni kelâmı alakalı fikirleri üzerinde, M. Sait Özervarlı'nın *Kelâmda Yenilik Arayışları*¹³ isimli eserinde genişçe, yeni ilm-i kelâmı konu edinen makale ve çalışmalarda da genel olarak durulmuştur. Ancak kelâmın tarihi süreci hakkındaki fikirleri müstakil bir çalışmanın konusu olmamıştır. Hâlbuki Şiblî'ye göre yeni ilm-i kelâm, kelâm tarihiyle irtibatlıdır ve kelâmda yenilenmenin sağlıklı bir işleyişe sahip olması için kelâm tarihiyle ilgili meselelerin de bilinmesi gerekir. Bu doğrultuda Nu'mânî sonraki

⁶ Karadaş, "Hint Alt Kıtası İslam Düşüncesi", 35; Mustafa Öz, "Seyyid Ahmed Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/73; Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 38.

⁷ Karadaş, "Hint Alt Kıtası İslam Düşüncesi", 35; Sıddıkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, 253-255; Özşenel, "Gelenek İle Modernite Arasında Bir Sentez Denemesi", 115-116, 123-124; Harun Işık, "Hint Alt Kıtası'nda İlm-i Kelâm Çalışmaları (Bibliyografik Bir Deneme)", *Kader* 17 (2019/1), 105, 118. Nedve hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Abdülhamit Birışık, "Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", *Divân İlmî Araştırmalar* 17 (2004/2), 16-18; M. Nur Pakdemirli, "Hint Altkıtasında Dini Ekoller Ve Din Eğitimi", *Ekev Akademi Dergisi* 62 (2015), 422-445.

⁸ Birışık, "Urduca Kur'ân Tercümeleleri", 380-381, 389-390.

⁹ Abdülhamit Birışık, "Hint Alt Kıtasında Son Üç Asır Siret Kitaplarında Görülen Muhteva Değişiminin Nedenleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2011), 23-24.

¹⁰ M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (XIX. yüzyıl sonu - XX. yüzyıl başı)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları: 1998), 23-27.

¹¹ Şiblî Nu'mânî, *İlmü'l-ke'lâmî'l-cedîd*, çev. Celâl es-Saîd el-Hafnâvî (Kahire: el-Merkezü'l-Kavmi li't-Tercüme, 2012), 182, 194-195, 208. Ayrıca bk. M. Sait Özervarlı, "Şiblî Nu'mânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/127.

¹² Nu'mânî, *İlmü'l-ke'lâmî'l-cedîd*, 16.

¹³ Eserin genişletilmiş son baskısı için bk. M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (XIX. yüzyıl sonu - XX. yüzyıl başı)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 4. Basım, 2019).

fırka ve fikirlerin, öncekilerin etkisiyle ortaya çıktığını belirtmekte ve bunlar hakkında malumat sahibi olmayı gerekli bulmaktadır. Bu düşüncelerle o, kelâm tarihinde, kelâm ilminin üslubu ve yöntemi üzerinde durmakta ve her asırda İslâm ulemâsının tercih ettikleri asılları ve ihdas ettikleri değişiklikleri zikretmenin önemli olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca kelâm tarihi sahasında, Urduca, Arapça veya Farsça olarak yazılmış Avrupaî tarzda¹⁴ bir kitabın bulunmadığını belirtmekte ve bu açığı kapamak istemektedir.¹⁵ Şiblî, kelâm ilminin tarihî sürecini kaleme alarak bu gayesini gerçekleştirmiştir. Bu anlamda onun, “mezhepler tarihi”nden farklı olarak “kelâm tarihi” eserlerinin yazımını başlatan ilk kişi olduğunu söylemek mümkündür. Bu alanda öncü olması sebebiyle kelâm tarihine bakışı ayrıca dikkate değerdir.

Bu makale Şiblî'nin kelâm tarihiyle ilgili görüşlerini konu edinmiş ve kelâm ilminin tarihi hakkındaki fikirlerini ortaya koymayı amaçlamıştır. Çalışmanın bu sahadaki boşluğun giderilmesine katkı sağlayacağına inanılmaktadır. Makalede onun bu konudaki fikirleri, diğer eserleri yanında özellikle bunları ayrıntısıyla beyan ettiği, yeni kelâm konulu kitabının ilk bölümünden hareketle ve daha çok betimleme yöntemiyle ele alınacaktır.¹⁶ Kendi tasnifine uygun olarak önce kelâm ilminin doğuşu ve geçirdiği devirler, sonra genel olarak kelâm ilmi hakkındaki düşüncelerine yer verilecektir.

1.Kelâm İlmi ve Ortaya Çıkışı

Şiblî Nu'mânî'ye göre kelâm ilmi naklî ve aklî olmak üzere iki kısma ayrılır ve her ikisinin hedefleri birbirinden tamamen farklıdır. Naklî kelâm, İslâmî fırkalar arasındaki tartışmalar sebebiyle ortaya çıkmış, Cebriyye, Kaderiyye ve Mu'tezile gibi oluşumları hedef almıştır. Aklî kelâm ise felsefeyle karşılaşma neticesinde ortaya çıkmış, mücadelesini felsefeye ve diğer mezheplere karşı vermiştir. İmam Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) kadar ikisi birbirinden ayrı olmaya devam etmiş ancak Gazzâlî ikisinin arasını mezcetmiştir. Sonra Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) bunu geliştirmiş, diğer müteahhir dönem kelâmcıları da devam ettirmiştir.¹⁷ Asıl kelâmın, aklî kelâm olduğunu düşünen Şiblî Nu'mânî'nin ilk fikrî hareketler, Mu'tezile ve aklî kelâmın doğuşu, Mu'tezile'nin etkisini kaybetmesi ve sonrasında ilgili izahatları aşağıdaki şekildedir.

1.1. İlk Fikrî İhtilaflar

İslâmiyet'in, Arap Yarımadası sınırları dâhilinde olduğu müddetçe itikada ilişkin herhangi bir araştırma, inceleme ve tartışma çeşidinin ortaya çıkmadığını söyleyen Nu'mânî, bunun sebebini Arapların asıl zevkinin tasavvurî tarafa değil amelî tarafa meyletmesiyle açıklar. Ona göre bundan dolayı başlangıçta ortaya çıkan araştırma ve incelemeler namaz, oruç, zekât ve hac gibi amelî meselelerle ilgili olmuştur. Örneğin sahabe zamanında fikhî kuralları belirleme çabası olmuş, fakat itikadî mücmel bir şekilde anlamak yeterli görülmiştir.¹⁸

Ona göre itikadî ihtilaflar, İslâm dairesi genişleyince ortaya çıkmaya başlamıştır. Şiblî, ortaya çıkan bu itikadî görüş farklılıklarının bazı önemli sebeplerini sıralar. Bunlardan biri, İslâm'ın sınırlarının

¹⁴ Nu'mânî, tarih ilminde Avrupalıların tercih ettikleri yöntemleri izleyenlerin, bir ilmin tarihini yazarken kişi ve ulus bazında yazdıklarını ve bu ilmin ne zaman ortaya çıktığı, ortaya çıkışına sebep olan faktörler, bir dönemden diğer döneme yayılan usulü, kendisinde ortaya çıkan gelişmeler ve değişikliklerle bunların sebepleri gibi hususları zikrettiklerini dile getirmektedir. Bk. Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmî'l-cedîd*, 17. Onun tarih ilmi hakkındaki bazı değerlendirmeleri için bk. Şiblî Numanî, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, çev. Talip Yaşar Alp (İstanbul: Hikmet-Dâva-Çağ Yayınları, 1975), 1/13-36.

¹⁵ Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmî'l-cedîd*, 16-17, 21, 28, 179.

¹⁶ Burada, Şiblî'nin fikirleri üzerinde çalışmanın, eserlerini daha ziyade Urduca kaleme alması sebebiyle bazı güçlükler taşıdığına değinmeden geçilmemelidir.

¹⁷ Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmî'l-cedîd*, 21; Mevlânâ Şiblî Nûmânî, *Gazâlî Hayatı-Eserleri-Fikirleri*, çev. Yusuf Karaca, (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2012), 134.

¹⁸ Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmî'l-cedîd*, 21-22.

genişlemesiyle İranlı, Yunan ve Kıptî kavimlerin İslâm inancına yönelik tenkitlerinin başlamasıdır. Zira bu kavimler, eleştiriye ilgi duyuyor ve kendilerine ait bir inanca sahip bulunuyorlardı. Bu inançlarının İslâm inancıyla çelişmesi onları itiraza sevk ediyordu. Bazen de Allah'ın cismanî bir yapıya sahip olması türünden, önceki inançlarıyla benzer buldukları mânalara yöneliyorlardı. Buna ek olarak İslâm'da, kader ve cebir gibi iki türlü anlaşılabilir meselelerin var olması da ihtilaf meydana getiriyordu.¹⁹

Şiblî'ye göre ihtilafların diğer bir sebebi insanların farklı fıtrî özelliklere sahip olmasıdır. İnsanların bazılarının teslimiyetçi, bazılarının ise daha akılcı bir yapıya sahip olduğunu belirten Nu'mânî, bu farkı Eş'arıyye ve Mu'tezile ile örneklendirir. Bu doğrultuda selim kalpli, mütedeyyin ve sorgulamayan kişilerin bakış açılarından Eş'arıyye'nin, aklını kullanan, hikmet ve maslahat düşüncesine sahip olanlardan ise Mu'tezile'nin ortaya çıktığını ifade eder. Dolayısıyla ona göre akıl ve nakil konusundaki tutum, itikadî farklılıkların en önemli sebeplerinden biridir.²⁰

Şiblî, ihtilafların bir başka sebebinin, âlimlerin içtimaî hayat tarzları olduğunu belirtir. Ona göre fakihler ve muhaddisler diğer din mensuplarıyla karşı karşıya gelmeyi uygun bulmuyorlar, ayrıca hadis rivayetlerini nakledip onlar üzerinde inceleme yapmaktan başka bir şey yapmaya fırsat bulamıyorlardı. Bunun neticesinde muhalif dinlerin düşüncelerinden haberdar olamıyor, onların İslâm'a karşı itirazlarını bilmiyorlardı. Sadece belli bir gruba hitap edebiliyorlar ve bu grup tarafından söyledikleri eksiksiz doğru kabul ediliyordu. Örneğin insanlar ehl-i hadise Allah Teâlâ'nın hem arşta olması hem de cismi olmamasının keyfiyetini soruyor, onlar bunun keyfiyetinin meçhul olduğunu ve bunu sormanın bid'at olduğunu söylüyorlar, muhatapları ise bu cevabı suskunlukla karşılıyorlardı. Ehl-i hadis bu kapalılığı ortadan kaldırmanın önemini görmüyordu. Mütekellimler ve özellikle Mu'tezile ise her dinden ve her mezhepten insanla bir araya geliyor, onlarla münazara ve müzakereler gerçekleştiriyor, muhatapına sert davranmıyor, aksine hakikati gözler önüne seriyor ve sorunları çözüme kavuşturuyordu. Böylece akideler yavaş yavaş değişiyordu.²¹

Nu'mânî'nin bu konuda dikkat çektiği bir başka husus, itikadî tartışmaların başlangıcının siyasî sebeplere dayanmasıdır. Şiblî'nin tasvirine göre Emevîler devrinde kan dökme revaç bulmuş, hükümet yanlıları da insanlara seslerini çıkarmamayı, hayrıyla şerriyle kadere imanı ve her şeyin Allah'ın rızasıyla olduğunu kabul etmeyi dayatmışlardır. Buna mukabil zulüm ve baskılarıyla tanınan Haccâc b. Yûsuf (ö. 95/714) zamanında yaşayan Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702 [?]), başından beri Emevîler'in zulümlerine tepki vermiş ve neticede öldürülmüştür. Onun ardından bu düşünceyi ve karşı çıkışı Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 120/738 civarı) devam ettirmiş ve o da bunun bedelini canıyla ödemiştir. Aynı asırda Cehm b. Safvân doğmuş ve o da emr-i bil ma'rûf suçuyla canından olmuştur. Ancak Nu'mânî'nin ifadesiyle kanı boşa akmamıştır. Çünkü adalet ve emr-i bil ma'rûf ilkeleri pek çok insan arasında yayılmış ve neticede İslâm'ın ilk asıllarına dönmeye çağırın Mu'tezile fırkası ortaya çıkmıştır. Bu fırka sürekli gelişmiş ve Emevî halifelerinden Yezîd b. Velîd'in de onlara katılmasıyla birlikte hilafette söz sahibi olmaya başlamışlardır.²²

Emevîler devri henüz bitmeden inanç konusunda birçok farklı fikrin ortaya çıktığını zikreden Nu'mânî, giderek söylenen her bir fikrin, bir mezhebe dönüştüğünü ve kısa zamanda onlarca kelâmî fırkanın belirdiğini dile getirmektedir. Temelde Ehl-i Sünnet, Şîa, Mu'tezile, Hâriciyye ve Mürcie şeklinde

¹⁹ Nu'mânî, *İlmü'l-keleâmî'l-cedîd*, 22-23.

²⁰ Nu'mânî, *İlmü'l-keleâmî'l-cedîd*, 23-25.

²¹ Nu'mânî, *İlmü'l-keleâmî'l-cedîd*, 25-26.

²² Nu'mânî, *İlmü'l-keleâmî'l-cedîd*, 28-30.

ifade edilebilecek bu farklı fırkaları ortaya çıkaran asıl meseleleri ise sıfatları kabul veya red, kader ve cebir, iman-amel ve akıl-nakil ilişkisi olmak üzere dört başlıkta aktarmaktadır.²³

Ona göre ilk ihtilaf, haberi sıfatlar konusunda meydana gelmiştir. Muhaddisler ve Eş'ârîler haberi sıfatların hakikî mânada olduğuna inanmış ve bu gruplar içinden, Allah'ın elleri ve ayakları olduğunu kabul eden Müşebbihe ve Mücessime çıkmıştır. Mu'tezile ise mecazî mânaya yönelmiş ve bundan dolayı onlara Muattıla denilmiştir. Mu'tezile aynı zamanda teaddüd-i kudemâ (kadimlerin çoğalması) probleminden sıyrılabilmek için zât-sıfat ayrımlığını kabul etmiş, muhaddisler ise bunu sıfatların inkârı olarak düşünerek Allah Teâlâ'nın zâtından ayrı sıfatları olduğunu kabul etmişlerdir. İnsan fiilleri konusunda Cebriyye, cebir düşüncesini savunurken Mu'tezile, insanın bütün fiillerinde muhayyer olduğunu iddia etmiştir. İmanın hakikati konusunda ise muhaddisler amellerin imanın hakikatine dâhil olduğunu söylemiştir. Ancak ilk önderleri Ebû Hanîfe (ö. 150/767) olan ehl-i nazar, iman ile amelin arasını ayırmıştır. Şiblî'nin de isabetli bir şekilde kaydettiği üzere muhaddisler bundan dolayı ehl-i nazara Mürcie demiş ve Ebû Hanîfe'yi de Mürcie içinde zikretmişlerdir. Akıl ve nakil ilişkisine gelince Eş'ârîler'in tamamı nakli tercih etmiş, Mu'tezile ve diğerleri ise tercihlerini akıldan yana kullanmışlardır.²⁴

Bu ihtilafların ortaya çıkmasının tabii olduğunu düşünen Nu'mânî'ye göre asıl problem teşkil eden şey, fırkaların bu ihtilafli meseleleri iman ile küfür arasını ayıran bir sınır olarak görmeleri, birbirlerini tekfir etmeleri ve bunda aşırılığa gitmeleridir. Ona göre bir müddet devam eden bu durum, tedricî olarak değişmiş ve ilerleyen asırlarda özellikle Gazzâlî'nin etkisiyle taassubun şiddeti azalmıştır.²⁵

1.2. Aklî İlm-i Kelâm

Şiblî Nu'mânî'ye göre aklî ilm-i kelâm, kelâm ilminin felsefeyle mücadele etmek için ortaya çıkan kısmıdır ve onun kelâm tarihini ele almaktaki esas gayesi de burasıdır.²⁶

Şiblî, münazara ve tartışmaların Emevîler devrinde Müslümanlar arasında yaşandığını fakat Abbâsîler zamanında bu dairenin genişlediğini belirtir. Öyle ki Abbâsîler devrinde ilmî faaliyetler yaygınlaşmış, Mecûsîler, Yahudiler ve Hristiyanlar Müslümanların dinî inançlarını ve fikirlerini kavrama imkânına sahip olmuşlardır. Bununla birlikte Abbâsîler, Emevîler'in aksine insanlara din ve fikir hürriyeti sunduklarından dolayı İslâm inancı özgürce tenkit edilmiştir. Ayrıca halife Mansûr (ö. 158/775) diğer dünya dillerinden ilmî ve dinî kitapları Arapça'ya tercüme ettirmiş, bunun neticesinde bir kısım Müslümanın imanı sarsıntıya uğramıştır. Bütün bunların etkisiyle İslâm âlimleri nahiv, lügat, tefsir ve belagat konularında eserler yazmışlar ve diğer ilimler yanında kelâm ilmini de tesis etmişlerdir. Bu noktada Halife Mehdî (ö. 169/785) de âlimlere destek vermiş ve İslâm'a yönelik şüpheleri cevaplayan kitaplar yazılmasını emretmiştir. Bununla beraber Şiblî, kelâm ilminin o vakte kadar bu isimle anılmadığını söylemektedir. Ona göre Mu'tezile, Me'mûn (ö. 218/833) zamanında felsefî maharete sahip olup bu ilmi felsefî esaslar üzerine tedvin edince bu ilme "kelâm" adı verilmiştir.²⁷ Şiblî, bu bilgiyle "kelâm" adının ilk olarak kullanıldığı zamana dair nispeten belirgin bir tarih vermiş olmaktadır.

Nu'mânî bu ilme kelâm adı verilmesinin sebepleri konusunda, kelânullah tartışmaları görüşünü isabetli bulmaz. İlk ihtilafın Allah'ın kelâmı hakkında ortaya çıkmadığını ve bu tartışmalar yapıldığında kelâm adının henüz kullanılmadığını söyleyen Şiblî, bu hususta Şehristânî'nin (ö. 548/1153) temas ettiği bir

²³ Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmi'l-cedîd*, 30-31.

²⁴ Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmi'l-cedîd*, 31-32.

²⁵ Nûmânî, *Gazâlî*, 212-213; Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmi'l-cedîd*, 33-38.

²⁶ Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmi'l-cedîd*, 21, 39; Nûmânî, *Gazâlî*, 134.

²⁷ Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmi'l-cedîd*, 39-40.

başka görüşe katılır. Bu bağlamda bu ilmin, felsefenin dallarından biri olan mantıkla eşdeğer olması sebebiyle ona kelâm adının verildiğini, zira kelâm ve mantığın müterâdif sözcükler olduğunu beyan eder.²⁸

Şiblî kelâma karşı çıkanlardan da bahseder. Onun kelâm ilmine muhalefet konusuyla ilgili olarak söylediklerine göre ortaya çıktığı andan beri muhaddisler ve zâhir ehli kelâma şiddetle karşı çıkmıştır. Bu doğrultuda İmam Şâfiî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve çoğu muhaddis, bu ilmin haram olduğuna fetva vermişler ve kelâmcıları zındıklıkla nitelemişlerdir. Ancak Şiblî Nu'mânî, bunun mukteza-i hâl icabı olduğunu düşünmektedir. Nitekim ilk asırlardaki âlimlerin çoğunun fitneye düştüklerini, öyle ki nahiv âlimlerinin fıkha dirayeti olmadığını, fakihlerin hadise önem vermediklerini, muhaddislerin ise akîl ilimleri bilmediklerini söylemektedir. Ona göre kelâm ilmi ortaya çıktığında, içeriğine yüzlerce felsefî istilah eklemiş, bunları duyan muhaddislerse felsefeyle kelâmın arasını ayıramamışlardır. Çünkü kelâmcılar başından beri Yunan felsefesini tam bir dirayetle bilmekteyken hadisçiler bunları bilmemekteydi ve bu nedenle kelâm ilminin bu fikirlere onay verdiğini zannetmekteydiler. Muhaddislerin kelâma muhalefetinin bir diğer sebebi, kelâm âlimlerinin muarızların sözlerini nakledip reddetmeleri, muhaddislerin ise bu tür inkârcı düşüncelerin naklini caiz görmemeleriydi. Bir diğer sebep de kelâm ilmiyle meşgul olanların akaidinin muhaddislerin akaidinde olmayan şeylerle karışmasıydı. Örneğin kelâmcılar bazı hadisleri sahih kabul etmiyor veya te'vil ediyor, muhaddisler ise bunların sıhhatini kesin gördüklerinden red veya te'vil faaliyetini, peygamberin talimatlarını eksiltmek olarak kabul ediyorlardı.²⁹ Bu da itikadî kabullerini farklılaştırıyor ve aralarında anlaşmazlık çıkmasına sebep oluyordu.

Nu'mânî, kelâm ilminin muhaddisler ve zâhir ehlinin şiddetli muhalefeti sebebiyle tamamen gözden düştüğünü kaydederek bazı değerlendirmelerde bulunur. Söylediğine göre az bir kısmı hariç Abbâsî halifeleri ve hilâfet erkânı kelâm ilmini müdafaa etmiş ve geliştirmiştir. Abbâsîler'e ek olarak Deylemliler³⁰ de bu ilmi sahiplenmiştir, fakat yine de genel bir kabul görmemiştir. Kelâm ilmi ta ki Abbâsîler devrinin sonunda, İmam Gazzâlî ve İmam Fahreddin Râzî onu korumayı üstlenince kabule mazhar olmuş ve yayılmıştır. Her hâlükârda akîl kelâmın halife Mehdî zamanında neş'et ettiğini belirten Nu'mânî, bu türde eser veren ilk kişinin, bilindiği kadarıyla Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) olduğuna işaret etmektedir.³¹

Nu'mânî, halife Mehdî yanında, Abbasî sarayındaki diğer emirlerin de kelâm ilmine önem verdiklerini kaydeder ve özellikle Yahyâ el-Bermekî'ye (ö. 190/805) dikkat çeker. Onun Abbasî devletinin yönetici akli olduğunu ve halife Mehdî'nin hilâfet işlerini idare eden vezirlerin başı olduğunu, ayrıca sarayda kelâm ilmine has münakaşalar düzenlediğini ifade eder. Nu'mânî'nin naklettiğine göre düzenlenen ilmî meclislerde her mezhepten, her milletten insanlar ve meşhur kelâmcılar toplanarak çeşitli ilmî konular hakkında müzakere etmekteydiler. Tartışılan meseleler içinde oluş, yaratılış, kıdem, ispat,

²⁸ Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmi'l-cedîd*, 40-41. Şehristânî'nin belirttiğine göre önde gelen Mu'tezile âlimleri, Me'mûn döneminde neşredilen filozoflara ait eserleri inceleyip mütalaa ederek felsefenin metotlarını kelâmın metotlarıyla birleştirmişler ve ortaya koydukları ilme kelâm adını vermişlerdir. Bu isimlendirme ya ilâhî kelâm hakkında tartışılması sebebiyle yahut da mantık ilmine karşılık olarak yapılmıştır. Çünkü mantık ve kelâm eşanlamlı sözcüklerdir. Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Basım, 2015), 40-41.

²⁹ Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmi'l-cedîd*, 40-43.

³⁰ Hazar deniziyle İran'ın kuzeyindeki Kazvin arasında kalan dağlık bölgeye Deylem ve burada yaşayanlara Deylemliler denir. Abbâsîler'in baskılarından kaçıp Deylem'e sığınan Ali evladı aracılığıyla İslâm'a girmeye başlayıp Hasan el-Utrûş'un (ö. 304/917) gayretleriyle Müslüman olan ve Şiîliği benimseyen Deylemliler'in kurdukları en güçlü hanedân, miladî 932-1062 yılları arasında hüküm süren Büveyhîler'dir. Bk. Tahsin Yazıcı, "Deylem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/263-264.

³¹ Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmi'l-cedîd*, 43-44, 142; Nûmânî, *Gazâlî*, 134.

nefiy, hareket, sükun, mümâselet, mübâyenet, vücud, adem, taфра, cisim, araz, nicelik, nitelik ve imâmet gibi konular yer almaktaydı.³²

Abbâsî halifelerinden Hârûn Reşîd (ö. 193/809) devrinde ilerleme, kuvvet ve şerefin son noktasına ulaşıldığına inanılmakla birlikte onun ilim meclisinde bir daralma yaşandığına işaret eden Nu'mânî, onun zamanında kelâm ilminin gelişmediğini ve kötüye gittiğini belirtir. Tercih ettiği görüşe göre Hârûn Reşîd kelâm âlimlerini sürmüş, onları hapse göndermiş ve kelâm ilmiyle ilgili hiçbir şey yazılmamasını emretmiştir. Ancak bu durumun acem diyarlarında duyulması, Müslümanların dinlerini delil ve burhanla değil kılıçla yaydıkları söylentilerinin ortaya çıkması ve diğer din mensuplarıyla yapılan tartışmalarda başarı kaydedilememesi gibi etkenler, onu kelâm ilmini güçlendirmeye sevk etmiştir. Bunun neticesinde münazaralarda karşılaşılan problemleri çürütmek üzere meşhur mütekellim Muammer b. Abbâd (ö. 215/830) görevlendirilmiştir.³³

Nu'mânî, ilmî faaliyetlerin halife Me'mûn devrinde çok daha fazla geliştiğini ve onun kelâm ilmi için yaptıklarının dar bir çerçeve içinde ifade edilemeyeceğini dile getirir.³⁴ Me'mûn'un, ilim meclislerine ve ilmî münazaralara büyük önem verdiğini, bu toplantılar esnasında görüşlerin özgürce beyan edildiğini ve serbestçe müzakere edildiğini, ayrıca İslâm aleyhine ileri sürülen iddiaları ortadan kaldırmak için geniş katılımlı ilmî toplantılar düzenlediğini aktarır. Şiblî, bu meclislerde etkin görevler üstlenen Allâf'tan sonra, onun öğrencisi olan İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm'a (ö. 231/845) yer verir. Nazzâm'ın kelâm ilmini geliştirdiğini ve kemalinin zirvesine ulaştırdığını, bölünmenin sonsuz olması ve taфра gibi teorileri³⁵ benimsediğini, felsefede büyük bir otoriteye sahip olduğunu ve diğer semavî kitaplara da son derece aşina olduğunu belirtir. Onun mertebesinin ve faziletinin yüceliğini, talebesi Câhiz'in (ö. 255/869), "İnsanlar her bin yılda âlemde hiçbir dengi olmayan bir şahsın çıkacağını söylüyor, eğer bu söz gerçekten doğru olsaydı bu kişi Nazzâm olurdu." şeklindeki sözleriyle de pekiştirir.³⁶

Şiblî ilim meclislerinin halife Vâsık (ö. 232/847) zamanında da devam ettiğini söyler. Ona göre Mehdî, Me'mûn ve Vâsık bu konuda kararlı davranmışlar, Bermekîler ve diğer vezirlerle birlikte kelâm ilmini takdir edip geliştirmişlerdir. Böylece kelâm ilmine ait telif ve tasnifler dünyanın her yanına yayılmıştır. Ayrıca Me'mûn zamanından Vâsık zamanına kadar birçok meşhur kelâmcı yetişmiştir. Buna ek olarak kelâm ilminin gelişmesinde Nevbaht ailesinin de önemli katkıları olduğuna değinen Nu'mânî, Mu'tezile'nin elinde kelâm ilminin başlangıçtan beri düzenli olarak geliştiğini ve hicrî dördüncü asırda zirve noktaya ulaştığını dile getirir.³⁷ Mu'tezile kelâmının önemli isimlerinden olan Kadî Abdülcebâr'a (ö. 415) hiç değinmeyen Nu'mânî, dördüncü yüzyılın kelâmcıları olarak Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934),

³² Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmi'l-cedîd*, 47.

³³ Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmi'l-cedîd*, 48-49, 50. Hârûn Reşîd zamanında ilmî ve kültürel sahada önemli gelişmeler yaşandığı, Bermekî saraylarında kelâm ve felsefe tartışmalarının yapıldığı, halifenin Beytülhikme'nin (Hizânetü'l-hikme) gelişmesi için çok gayret gösterdiği hatta bazen cizye olarak kitap aldığı, farklı dillerden birçok eserin Arapça'ya tercüme edildiği gibi hususlar hakkında krş. Nahide Bozkurt, "Hârûnürreşîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/260-261. Hârûn Reşîd devri ilmî çalışmaları için ayrıca bk. Mustafa Demirci, *Beytül-Hikme* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2016), 60-63.

³⁴ Şiblî Nu'mânî'nin halife Me'mûn hakkında yazdığı Urduca eser hakkında bk. Anis Ahmad, "Şiblî Nu'mânî", 39: 126-127.

³⁵ Nazzâm'a göre nesnelere meydana getiren cevherler arazlardan oluşmuştur ve arazları oluşturan parçalar sonsuzdur. Dolayısıyla cüz-i lâ yetezezâ söz konusu değildir. Nazzâm'ın hem âlemi sınırlı ve sonlu kabul etmesi hem de cevherlerin sonsuza kadar bölündüğü söylemesi çelişkili sayılmıştır. Onun bu itirazları gidermek için geliştirdiği teorilerden biri olan taфра nazariyesine göre hareketli bir cisim, bulunduğu yerden sonraki mekâna uğramadan sıçrayarak üçüncü mekâna geçebilir. Bk. Bekir Topaloğlu & İlyas Çelebi, "Taфра", *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2010), 299-300.

³⁶ Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmi'l-cedîd*, 49-52.

³⁷ Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmi'l-cedîd*, 52-54.

Ebû Bekir el-Esam,³⁸ Ebu'l-Kasım el-Belhî (ö. 319/931) ve el-Kaffâl el-Kebîr'i (ö. 365/976) zikreder. Ona göre o zamana kadar kelâm ilminde müstakil eserler telif edilmiştir. Fakat bu isimleri ayrıcalıklı kılan şey, o vakte değin Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilenlerin akla muvafık ve akli delillerle desteklenmiş olduğuna dair mufassal bir tefsirin yazılmamış olmasıdır. Şiblî, bu mühim meseleyi bu âlimlerin gerçekleştirdiğinin altını çizmektedir.³⁹ Genel olarak bakıldığında Nu'mânî, aklî kelâmın kurucusu olarak gördüğü Mu'tezile kelâmını, daha çok Abbâsî halifelerinin ve devlet erkânının bu ilme katkıları bağlamında ele almaktadır.

Ona göre bazı büyük mütekellimler yaşamışsa da kelâm ilmi, beşinci asırda zevale uğramaya başlamıştır. Diğer taraftan o, hicrî beşinci asırda kelâm ilmi tarihinde yeni bir safha başladığı düşüncesindedir. Şöyle ki bu zamana kadar fakihler ve muhaddisler kelâm ilminden tamamen uzak durmakta ve çoğu bu ilmi dalâlet sebebi saymaktaydı. Bu kadar katı olmayanlar ise onu boş ve faydasız görmekteydi. Doğu ülkelerindeki vaziyet bu şekildeydi ancak Endülüs'te durum farklıydı. Nitekim burada kelâm ve hadis toplantıları yapmakla iftihar edilmekteydi.⁴⁰ Şu da var ki Endülüs'te mantık ve felsefe öğreniminin bir dereceye kadar yeri olmakla birlikte felsefeye karşı yine de mesafeliydiler. Şiblî bu noktada İbn Hazm ez-Zâhirî (ö. 456/1064) üzerinde durur. Ona göre İbn Hazm, yaygın fikri dikkate almamış, bu ilimleri öğrenmiş ve bunlarda temayüz etmiş, hatta ıstılahları değiştirmek suretiyle mantıkla ilgili *et-Takrîb* isimli bir kitap bile yazmıştır. Kelâm ilmi sahasında da iki eseri vardır, bunların birinde Tevrat ve İncil'deki tahrifatı konu edinmiştir. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* isimli diğer eserinde ise dinlerin ve mezheplerin inanç asıllarını beyan edip bunları eleştirmiştir. Allâme İbn Hazm, kimseyi taklit etmeyip müçtehit imamları özgürce tenkit etmiş, bundan dolayı bütün fukaha ona düşmanca davranıp ondan ayrılmış, bununla da yetinmeyip onu ülkesinden kovarak gurbet elinde kimsesiz halde ölmesine sebep olmuşlardır. Şiblî'ye göre aslında İbn Hazm'ın böyle bir muameleye maruz kalmasındaki en büyük etkeni, onun mantık ve kelâm ilmiyle meşgul olması teşkil etmiştir ve söylediğine göre Endülüs'te İbn Rüşd (ö. 595/1198) zamanına kadar İbn Hazm haricinde hiçbir meşhur âlim, kelâm ilmine önem vermemiştir.⁴¹ Şiblî bu söyledikleriyle kelâm tarihi yazımında, bir kelâmcı olarak İbn Hazm'a özel bir yer ayıran ilk ve belki de tek kişi olmuştur.

Ona göre kelâm ilminin ilk devri, Abbâsîler'in gücünün zirveye ulaştığı dördüncü asrın sonunda çökmeye başlamış ve bunun ardından son nefeslerini vererek tamamen sona ermiştir. Onun Mu'tezile kelâmının çöküşüyle ilgili değerlendirmelerine göre bu ilim, Abbâsî devletinin riayetiyle neşet etmiş ve yönetimin koruyucu kanatlarıyla gelişmiştir. Halk başlangıçta bu ilme kötü gözle bakmış, fakat hilafet onu destekleyince kimse ona karşı çıkamamıştır. Abbasî halifeleri dinî ve siyasî otoriteyi birlikte yürütmüştür. Bu bağlamda cuma hutbelerini kendileri okumuş, vakit ve bayram namazlarını kendileri kıldırarak, fikhî hükümlerde kendileri içtihat etmiş, dolayısıyla fakihlerden medet ummamışlardır. Ancak dördüncü asırda otoriteleri zevale uğramaya başlamış, ardından Türkler ve Deylemliler başa geçmiştir. Türkler, kuvvet ve sultanları sebebiyle Arap dünyasını kontrol altına almışlar, ancak kalpleri ve akılları, elleri ve kollarının gücüne göre zayıf kalmıştır. Şöyle ki dinî ilimlere hâkim olmadıklarından insanlara namaz kıldıramamış, hutbe irat edememiş ve bir görüş beyan edememişlerdir. Bu nedenle dinî otorite fukahanın eline geçmiştir.

³⁸ Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Abdurrahmân b. Keysân Ebû Bekir el-Esam'ın, vefatı hakkında farklı tarihler zikredilmekle birlikte bunlardan hicrî 200 (miladî 816) yılının daha isabetli olması hakkında bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Esam, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/353.

³⁹ Nu'mânî, *İlmü'l-keîâmî'l-cedîd*, 54.

⁴⁰ Nu'mânî, *İlmü'l-keîâmî'l-cedîd*, 56-57.

⁴¹ Nu'mânî, *İlmü'l-keîâmî'l-cedîd*, 58-59.

Neticede ona göre Türkler'in kuvvetine rağmen kelâm ilmi zaafa girmiş, fikir hürriyeti izmihlale uğramış ve akıl zarafeti kayboluştur.⁴²

Şibli kelâm ilminin geçirdiği devirleri çok detaya inmeden ana hatlarıyla üç döneme ayırmıştır. Buna göre kelâm ilminin ilk devri, Mu'tezile'nin çöküşüyle birlikte sona ermiştir.

2. İkinci Devir

Şibli Nu'mânî kelâm ilminin ikinci devrini Eş'arîler'e ayırır. Ona göre Eş'arîler'de nakli olarak başlayan kelâm ilmi, İmam Gazzâlî zamanından itibaren akli olmuştur.⁴³ O, bundan dolayı Eş'ariyye'de kelâm ilminin tarihinin Gazzâlî'yle birlikte başladığını ifade eder. Ona göre bu metodu İmam Gazzâlî tesis etmiştir, ancak binasını İmam Eş'arî (ö. 324/935-36) kurmuştur.⁴⁴ Bu sebeple kendisi de ilk olarak Eş'arî'den söz etmiştir.

Onun İmam Eş'arî ve Eş'arî kelâmının ilk dönemiyle ilgili verdiği bilgilere göre İmam Eş'arî Mu'tezile mezhebinden, gördüğü bir rüya sebebiyle ayrılmıştır. Bundan sonra Mu'tezile'ye karşı birçok eser yazmış, ayrıca pek çok talebe yetiştirmiştir. Talebelerinin talebeleri olan Bâkîllânî (ö. 403/1013), İsferyânî (ö. 418/1027), İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve onların öğrencilerinden İmâmü'l-Haremeyn (ö. 478/1085) gibi âlimler vesilesiyle İmam Eş'arî'nin eserleri her yerde yayılmış, bu âlimlerin etkisiyle kelâm ilminin şanı dünyanın her yanına ulaşmıştır. Felsefe, Eş'arî'nin zamanına kadar kelâm ilmiyle karışmamıştır. İmam Bâkîllânî, Eş'arî kelâmına cevher-i ferdin sabit olması, halânın mümkün olması, arazın iki anda bâki kalmasının mümkün olmaması gibi birkaç mesele eklemiştir.⁴⁵ İmâmü'l-Haremeyn kelâm ilminde önemli eserler vermiş, zamanının şeyhülislâmı konumuna gelmiş ve büyük itibar görmüştür. O asra gelinceye kadar mantık ve felsefe, fakihler ve muhaddisler arasında revaç bulmamıştır. Bu nedenle kelâm ilminde yapılan şey sadece diğer İslâmî fırkaları ve bid'atçileri reddetmek olmuştur. Şibli'ye göre bunun etkisiyle mülhitlere reddiye yazıldığında sadece rivayetler ve dinî delillerle istidlal edilmiştir.⁴⁶

Eş'arîler hakkında bu düşüncelere sahip olan Nu'mânî, Eş'ariyye'yi Mu'tezile'den ayıran önemli görüşleri şöyle ifade eder: Mu'tezile'nin aksine Eş'arîler'e göre insanın, gücünün yetmediği bir şeyle mükellef kılınması caizdir. Allah'ın insanı günah işlemediği halde cezalandırması mümkündür. Allah'ın, kulları hakkında aslaha riayet etmesi vacip değildir. Allah'ı bilmek ve O'na itaat etmek aklen değil naklen vaciptir. Mizan haktır ve bunun mânası, amellerin yazıldığı sayfaların tartılmasıdır. Allah'ın din ve dünya maslahatını gözetmesi zorunlu değildir. Hayat için cisim şart değildir. Tabiat kanunları ve sebep sonuç ilişkisi mevcut değildir. Bir sihirbaz, örneğin havada uçmaya, insanı eşeğe ve eşeği insana çevirmeye kadirdir. Kulun kudretinin, fiillerinde bir tesiri yoktur. Allah kâfirden küfrü ve âsiden isyanı dilemektedir.⁴⁷

Nu'mânî'ye göre Eş'arîler'in bu inançları, üzerinde dikkatle durmayı gerektiren meselelerdir, çünkü bu akîdeler kelâm ilminde yeni bir tarihi başlatmıştır. Şöyle ki İmam Eş'arî'den önce ehl-i nakil ve ehl-i akıl olmak üzere iki zümre bulunmaktaydı. Eş'arî ise ikisinin arasında bulunan ve hem akli hem de nakli

⁴² Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmi'l-cedîd*, 59-60, 142. Onun bu düşüncelerinden ırkçılık veya Türk karşıtlığı gibi bir sonuç çıkarmak isabetli olmayacaktır. Eserlerindeki ırkçılık karşıtı ve Türk dostu ifadelerine örnek olarak bk. Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmi'l-cedîd*, 15, 302; Şibli Nûmanî, *Seyahatnâme Sefernâme-i Rûm u Şâm u Mısır*, çev. Yusuf Karaca (İstanbul: Ravza Yayınları, 2016), 204-216. Şibli Nu'mânî'nin Türkler'e dostane bakışıyla ilgili bir değerlendirme için ayrıca bk. Celal Soydan, "Şibli'de Türkler", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/3 (2001), 181-190.

⁴³ Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmi'l-cedîd*, 61; Nûmânî, *Gazâlî*, 134.

⁴⁴ Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmi'l-cedîd*, 61.

⁴⁵ Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmi'l-cedîd*, 61-62; Nûmânî, *Gazâlî*, 134.

⁴⁶ Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmi'l-cedîd*, 61-62.

⁴⁷ Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmi'l-cedîd*, 63-64.

kullanan bir metodu tercih etmişti. Böylece tedricî olarak ehl-i naklin yolundan kendi özel yoluna ulaşmıştı.⁴⁸ Ne var ki Şiblî'nin düşüncesine göre ifrat ve tefritten uzak, gayet mutedil bir yol izleyen Eş'arî'den sonra durum giderek değişmiştir. Öyle ki İmam Eş'arî'den sonra onun bu metodunu, gereğince takip eden ve aklî ilimlerde yetkin olan bir âlim yetişmemiştir. Bundan dolayı kelâm ilminin yöntemi ve ele aldığı konular iyice zayıflamış ve kötüleşmiştir. Şiblî'ye göre bu durum İmam Gazzâlî'ye kadar devam etmiştir.⁴⁹ Bu anlamda Gazzâlî'nin, Şiblî nazarında özel bir yeri vardır.

Eş'arîler'in ilk dönemini bu şekilde dile getiren Nu'mânî'ye göre Eş'arî kelâmının ikinci dönemi, kelâm ilminin muhtevasını değiştiren İmam Gazzâlî'yle başlamıştır. Gazzâlî hakkında müstakil bir eser kaleme alan ve bu çerçevedeki detaylı bilgilere burada yer veren Nu'mânî,⁵⁰ Gazzâlî'yle ilgili bazı tespitlerde bulunur. Ona göre Eş'arîler'de felsefeyi reddetmek için müstakil bir kitap yazan ilk âlim Gazzâlî olmuştur. Zira fakihler ve muhaddisler mantık ve felsefeye mekruh olarak baktıklarından, bu ilim genel müfredata tam olarak girmemiştir. Gazzâlî ise mantık öğrenmenin farz-ı kifâye olduğunu ilan etmiş ve felsefenin bazı meseleleri hariç diğer konularının dine muhalif olmadığını beyan etmiştir. Dolayısıyla felsefe onun sayesinde kabul görmüş, bu sayede din ve felsefe eğitimi beraber yapılır hale gelmiş ve bu eğitim metodu İmam Fahreddin Râzî, Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî (ö. 587/1191), Âmidî (ö. 631/1233) ve Şehristânî (ö. 548/1153) gibi örnek âlimler ortaya çıkarmıştır.⁵¹

Nu'mânî'nin Gazzâlîyle alakalı dikkat çeken diğer bazı fikirlerine göre ise İmam Gazzâlî başlangıçta Eş'arîler'in görüşünü benimsemiştir. Ancak nihayetinde, Eş'ariyye metodunun genel halk için uygun olduğu, fakat hakikatin aslını ihtiva etmediği için bununla yetinmenin mümkün olmadığı görüşü üzerinde karar kılmıştır. Gazzâlî bu sebeple Eş'arîler'in metodundan uzaklaşmış, akaid konularını keşfi bilgiye uygun olarak şerh etmiş ve *Cevâhirü'l-Kur'ân*, *Meâricü'l-kuds* ve *Mişkâtül-envâr* gibi eserler yazmıştır. Bununla birlikte Gazzâlî şer'î sırları genele izhar etmenin mümkün olmadığını düşünmüştür. Bundan dolayı Eş'ariyye inançlarına uygun olan kitaplarını neşretmiş, ancak keşfine ve özel görüşüne uygun olarak telif ettiği kitapları genel halk için neşretmemiştir. Şiblî Nu'mânî'nin, Gazzâlî hakkındaki bir diğer düşüncesine göre İmam Gazzâlî, Eş'arîler'den biri olarak kabul edilir ve zahiren bir Eş'arî kelâmcısıdır. Ancak bir Eş'arî kelâmcısı olarak Gazzâlî, felsefeyi kelâma eklemesi dışında, Eş'arîler'in kendilerine özgü inanç silsilesi konusunda herhangi bir tadil gerçekleştirmemiştir.⁵²

Gazzâlî'nin ardından Şehristânî'ye değinen Şiblî, Şehristânî'den sonra kelâm ilminin tacının Fahreddin Râzî'nin başına konulduğunu belirtir. Fıkıhta, usulde, tefsirde olduğu gibi felsefe ve aklî konularda da imam olarak nitelediği Râzî'nin, yaşadığı asırda bir benzerinin bulunmadığını dile getirir. Onun geniş ilmî ameliyesini ve özellikle kelâm ilmine olan katkılarını ayrıntılarıyla anlatmak mümkün olmadığından, gruplandırarak ifade etme yolunu tutar. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:⁵³

İlk olarak Nu'mânî'ye göre Fahreddin Râzî'nin kelâm ilmiyle ilgili en büyük başarısı, onun felsefeye reddiye getirmesidir. Ancak Râzî, bunda bir miktar aşırıya kaçmış ve zarurî olanla olmayanın arasını ayırmamıştır. Zira felsefenin dinle çelişmeyen ve itiraz edilemeyecek önermelerine bile itiraz etmiştir.⁵⁴ Nasîrüddin Tûsî (ö. 672/1274) ona karşı çıkıp felsefeyi desteklemiş fakat felsefenin temelleri Râzî'nin itirazlarıyla sarsıntıya uğramaktan kurtulamamıştır. İkinci olarak İmam Râzî kelâmı felsefî üslupla yazan

⁴⁸ Nu'mânî, *İlmü'l-keleâmî'l-cedîd*, 65; Nûmânî, *Gazâlî*, 153.

⁴⁹ Nûmânî, *Gazâlî*, 153-154.

⁵⁰ Şiblî Nu'mânî'nin İmam Gazzâlî hakkında yazdığı kitap hakkında bilgi için bk. Anis Ahmad, "Şiblî Nu'mânî", 39/127.

⁵¹ Nu'mânî, *İlmü'l-keleâmî'l-cedîd*, 66-67, 142; Nûmânî, *Gazâlî*, 141, 253, 264.

⁵² Nu'mânî, *İlmü'l-keleâmî'l-cedîd*, 67.

⁵³ Nu'mânî, *İlmü'l-keleâmî'l-cedîd*, 71.

⁵⁴ Nu'mânî, *İlmü'l-keleâmî'l-cedîd*, 71-72; Nûmânî, *Gazâlî*, 141.

ilk kişi olmuştur. O, binlerce felsefî önermeyi kelâm ilminin önermeleriyle karıştırmış, ondan sonra gelenler giderek felsefenin tamamını kelâm ilmi haline getirmişlerdir. Üçüncü olarak Râzî kelâm ilmi sahasında *el-Metâlibü'l-âliye*, *Nihâyetü'l-'ukul*, *el-Erbâin fi usûli'd-din*, *el-Muhassal*, *Esâsü't-takdîs*, *Levâmiu'l-beyyinât*, *Kitabü'l-kazâ ve'l-kader*, *Kitâbü'l-halk ve'l-ba's*, *İsmetü'l-enbiyâ* gibi çok sayıda eser kaleme almıştır.⁵⁵

Nu'mânî dördüncü bir husus olarak Fahreddin Râzî'nin kelâm ilmini Eş'arî akaidi üzerine kurduğunu ve bu inancı müdafaa ettiğini belirtir. Ona göre Râzî, Eş'ariyye'nin te'vile ihtiyaç duyan ilkelerini te'vil etmiş ve bunların doğruluğuna dair yüzlerce hüccet ve burhan getirmiştir. Bu doğrultuda Eş'arîler'in, insanın fiilleri üzerinde müessir bir kudreti olmadığını ve cebirden kurtulmak için buna ihtiyar elbisesini giydirdiklerini ifade eden Nu'mânî, Râzî'nin bu örtüyü kaldırdığını söyler. Ona göre Râzî, insanın fiillerinde mecbur olduğunu iddia etmiş, *et-Tefsîrü'l-kebîr*'in birçok yerinde bunu izah etmiş, buna dair deliller ve burhanlar getirmiştir. Allah'ın fiillerinde bir maslahat ve hikmetin olmaması, hüsün ve kubhun aklî olmaması, hayat için cismin şart olmaması gibi diğer meselelerde de bu böyledir. Râzî bütün bu konularda Mu'tezilî veya Sünnî olma ölçüsünü onaylamış⁵⁶ ve Eş'arîler'in görüşlerini savunmuştur.

Nu'mânî'ye göre Râzî'nin kelâma bir başka katkısı onun, hakikatin aslını göstermek için muhtelif yollar izlemesidir. Nitekim Râzî, şeriatın sınırlarını inceleyip akıl ve nakli uzlaştıranları; İslâm filozofları, İslâm hükemâsı, erbâb-ı nazar veya erbâb-ı ma'kulât gibi isimlerle yücelterek zikretmiş ve onların görüşlerini tenkit etmemiştir. Aksine birçok yerde üstü kapalı olarak bazı yerlerde de açıkça onları methetmiştir. Örneğin İslâm filozofları amellerin yazılmasını; insanın işlediği hayır veya şer fiil neticesinde kalbinde bir iz oluşması, bu fiillerin tekrarı neticesinde bu izin belirgin bir şekil alması ve neticede insanın kalbinde hayır veya şer için kuvvetli bir meleke oluşması şeklinde açıklar. Onlara göre kendisinde kutsî ve ruhanî özel bir vasıf olmayan kişinin, resul olması mümkün değildir. Âhiret azabını, ruhanî bir azap olarak kabul ederler ve onlara göre ruhanî azap cismanî azaptan daha şiddetlidir. Kalû belâ'yı ise insanların sanki Allah'ın rubûbiyyetini müşahede eder gibi bir fitrat üzere yaratılması, bu şehadetin sözlü değil ruhanî bir şehadet olması biçiminde düşünürler. Filozoflara ait olarak zikredilen bütün bu görüşler, Şiblî'nin belirttiğine göre aslında Râzî'nin gerçek görüşleridir ve bunlar aynı zamanda kelâm ilminin de ruhudurlar.⁵⁷ Burada Şiblî Nu'mânî'nin, filozoflara ait bu fikirleri, kelâmın özünü teşkil eden görüşler olarak nitelemesinin, onun fikri yapısı ve kelâmî düşüncesi hakkında önemli köşe taşlarından biri olduğuna dikkat çekilmelidir.

Altıncı olarak Fahreddin Râzî'nin kelâm ilmiyle alakalı yaptığı en mühim şeyin Kur'ân tefsiri olduğunu söyleyen Şiblî, Râzî'den önceki tefsirler içinde aklî metotla yazılan bir tefsir bulunmadığını, Mu'tezile'nin bu usulde yazdığı birkaç tefsirin ise bir faydası olmadığını dile getirir. Nu'mânî bu sebeple Eş'arîler içinde bu yöntemle tefsir yazan ilk kişinin Râzî olduğunu ve bugüne kadar bundan daha faziletli bir metotla tefsir yazılmadığını vurgular. Çünkü Râzî bu tefsirde, kelâm kitaplarından özgürce istifade etmiş, yerine göre İslâm filozoflarından ve Mu'tezilî tefsirlerden Eş'arîler'e muhalif olan görüşleri nakledip onaylamıştır. Ayrıca Kur'ân'daki kıssalara sahih bir açıklama getirmiştir. Nitekim Yahudilerin etkisiyle Kur'ân tefsirlerine birçok asılsız kıssa ve rivayetler eklenmiş, bunlar vaiz ve hatipler aracılığıyla büyük bir ilgiye mazhar olmuş, yayılmış ve geçerli kabul edilmiştir. Diğer taraftan bu kıssalar ve rivayetler, düşmanların İslâm aleyhine önemli bir saldırı aracı haline gelmiş ve bunları ilk reddeden Mu'tezile olmuştur. Ne var ki insanlar Mu'tezile'nin reddettiği bir şeyi, olduğu gibi benimseyip doğru kabul etmiş, dolayısıyla buradan bir netice hâsıl olmamıştır. Bu nedenle Nu'mânî'ye göre İmam Râzî'nin bu rivayetleri

⁵⁵ Nu'mânî, *İlmü'l-keleâmî'l-cedîd*, 72.

⁵⁶ Nu'mânî, *İlmü'l-keleâmî'l-cedîd*, 73.

⁵⁷ Nu'mânî, *İlmü'l-keleâmî'l-cedîd*, 73-76.

cesaretle reddetmesi, delil ve burhanlarla bunların çoğunun doğru olmadığını ispatlaması, çok önemli ve övgüye değer bir iştir.⁵⁸

Şiblî Nu'mânî, ma'kule karşı menkul tarafını tercih etmesine, ayrıca Mu'tezile ve diğer fırkaları çürütmek için müstakil kitaplar yazmasına rağmen İmam Râzî'nin de fakihlerle muhaddislerin suizannından ve ithamından kurtulamadığını belirtir. Onun Fahreddin Râzî sonrasıyla ilgili yaklaşımına göre Râzî'nin yaşadığı çağın sonundan itibaren patlak veren Tatar⁵⁹ saldırıları neticesinde İslâm'ın hazineleri yok olmaya başlamıştır. Devam eden süreçte Râzî kadar olmasa da görmezden gelinemeyecek bazı âlimler zuhur etmiştir ve bunların en meşhuru Seyfeddin Âmidî'dir.⁶⁰

Şiblî'ye göre Âmidî naklî ilimler yanında aklî ilimleri de tahsil etmiş ve belli bir şöhret yakalamıştır. Ancak o da fakihlerin tepkisiyle karşılaşmış, mülhit, zındık ve filozof olmakla suçlanmıştır. Kelâmî sahada olduğu gibi felsefî alanda da eserler vermiş ve Aristo'ya reddiye getirmiştir. Eş'arîler'in önderlerinden biri olmasına rağmen onları da bazı konularda eleştirmiştir. Diğer taraftan Allâme Âmidî'den sonra zikre değer âlimlerden hiçbiri onun seviyesine erişememiştir. Kadı Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355), Allâme Teftâzânî (ö. 792/1390) ve diğerleri hacimli kelâm kitapları yazmışlar ve bunların bazı bölümleri o günkü Nizâmiye müfredatına dâhil olmuştur. Ancak bu kitaplarda felsefe konularına çok fazla yer verildiğinden kelâm ve felsefe arasında bir fark kalmamaya başlamıştır.⁶¹ Şiblî'nin bu düşünceleri, cem ve tahkik devrinde kelâm ilminde bir gerilemenin söz konusu olduğu fikrine, onun da katıldığını göstermektedir.

Nu'mânî'ye göre Eş'arîler'de kelâm ilminin meseleleri üç kısma ayrılır. Bunların birincisi tümüyle felsefî meseleler, ikincisi kelâmcıların dine muhalif kabul ettikleri felsefî meseleler ve üçüncüsü sırf İslâmî meselelerdir. Birinci kısmın kelâm ilmiyle bir ilgisi yoktur. İkinci kısım da gerçekte kelâm ilminden ayrıdır. Ancak Eş'arîler açısından kelâm ilminin en büyük bölümünü ilk iki kısım, yani Yunan felsefesini çürütmek ve İslâm'a aykırı felsefî meselelere reddiye getirmek teşkil eder. Bu noktada Şiblî'ye göre Eş'arî kelâmcılar, gerçekte dinle ilgili olmayan aklî konuları da dinle ilişkilendirerek ve aslında Yunan felsefesine ait olmayan bazı meseleleri onlara ait kabul ederek hataya düşmüşlerdir. Üçüncü kısmın içinde; sonuçların sebeplere bağlı olmaması, hayat için cismin şart olmaması, sihirle insanın eşeğe dönüşmesi gibi Eş'arîler'e has bazı meseleler vardır ki bunlar, Şiblî'ye göre Gazzâlî ve Râzî'nin yoğun ispat gayretlerine rağmen bu çabaların boşa gittiği türden konulardır. Şiblî, Eş'arîler'in kendilerine özgü bu meselelerin çoğunda İslâm'a muhalefet ettiklerini düşünmektedir. Ona göre kelâmın geriye kalan konularının tamamında bütün İslâmî fırkalar müttefiktir. Bu konular; Allah'ın varlığını ispat, tevhid, nübüvvet, Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın kelâmı olması ve âhiretin ispatıdır.⁶² Ancak ona göre Eş'arîler'in bu meselelerdeki üslubu da girift, karmaşık ve çetrefillidir.

Ona göre Tatar saldırıları, Eş'arîler'in ilmî gelişiminde bir engel meydana getirdiyse de yaygınlık kazanmalarında bir kesintiye sebep olmamıştır. Şiblî, Eş'arîler'in gelişme ve yayılma sebepleriyle ilgili olarak Makrîzî'nin Mısır tarihine dair eserinden bir alıntıya yer verir. Burada belirtildiğine göre Eş'arî mezhebi, Eyyübîler'in ve devamında Muvahhidler'in⁶³ Eş'arîliği benimsemeleri, diğer insanları da bu

⁵⁸ Nu'mânî, *İlmü'l-keleâmî'l-cedîd*, 76-78.

⁵⁹ Tatarlar, Moğol ve Türk toplulukları için kullanılan genel ad olarak bilinmekte ve İslâmî kaynaklarda Tatar ifadesi daha çok Moğollar hakkında kullanılmaktadır. Bk. Faruk Sümer, "Tatarlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/168.

⁶⁰ Nu'mânî, *İlmü'l-keleâmî'l-cedîd*, 79, 81, 142.

⁶¹ Nu'mânî, *İlmü'l-keleâmî'l-cedîd*, 80-81.

⁶² Nu'mânî, *İlmü'l-keleâmî'l-cedîd*, 82-83, 85-86, 149-152.

⁶³ Muvahhidler devrinde kelâm ilminde bir canlanma olması, Eş'ariyye'nin ve kısmen Mu'tezile'nin fikirlerinin daha rahat tartışılır hale gelmesi ve yayılması, yöneticilerin felsefeyi de himaye etmesi, İbn Rüşd ve İbn Tufeyl'in en kıymetli eserlerini Muvahhid

mezhebi kabul etmeye sevk etmeleri, hatta karşı gelenlerin kanlarının dökülmesi sebebiyle yaygınlaşmıştır.⁶⁴ Şiblî'nin bu bilgiye hiçbir eleştiri getirmemesinden hareketle onun da bu fikre katıldığını söylemek mümkündür. Eş'arîler'in, İslâm dünyasında gittikçe yayıldığını, öyle ki kelâm denilince akla Eş'arîler'in geldiğini düşünen Şiblî Nu'mânî, Mâtürîdîler'e çok kısaca temas eder.

Şiblî, Hanefîler'in itikadî sahada Mâtürîdî olduklarını belirtir. Bununla birlikte Hanefîler'in İslâmî fırkaların tamamının sayısını geçmesine rağmen kelâm ilminde Mâtürîdiyye'nin şöhretinin Eş'ariyye'den daha az olmasını hayret verici bulur. O bu durumu, çağdaş Hanefî âlimlerin çoğunun Eş'arî mezhebi üzere olmasına bağlar. Aynı şekilde Mâtürîdiyye'nin kaybolup gittiğini söyler ve bunu Hanefî âlimlerin kelâm ilmi sahasında çok az kitap yazmaları ile açıklar.⁶⁵ Büyük çoğunluğu Hanefîler'den oluşan bir toplumda yaşayan, ayrıca kendisi de Ebû Hanîfe'nin hayatına ve Hanefî fıkhına ilişkin bir eser telif eden⁶⁶ Şiblî'nin bu fikirleri, Mâtürîdîliğin uzun süre ihmal edilmiş olmasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Nu'mânî, Mâtürîdiyye mezhebinin kendisine nisbet edildiği âlim olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944), Eş'arîler'e has meselelerin tamamında İmam Eş'arî'ye muhalefet ettiğini belirtir. Bu meselelerden birkaçını şöyle sıralar: İmam Eş'arî'nin aksine İmam Mâtürîdî'ye göre eşyanın hüsün ve kubhu aklîdir. Allah kuluna gücünün yetmediği şeyi yüklemeyiz. Allah zulmetmez, O'nun zulmetmesi aklen muhaldir. Allah'ın bütün fiilleri bir maslahata mebnidir. Kul, ihtiyar ve kudretle fiillerini kesbeder ve bu fitrat fiillerin varlığında bir iz bırakır. İman artmaz ve eksilmez. Yeis halindeyken yapılan tövbe makbuldür.⁶⁷ Beş duyuyla algılanan bir şey ilim değil, ilmin bir vesilesidir. Arazın iadesi mümkün değildir.⁶⁸ Bu noktada şu husus belirtilmelidir ki Nu'mânî kendisi de Eş'arîler'in birçok görüşünü doğru bulmaz. Bununla birlikte Eş'arîler'e karşı Mâtürîdîler'i destekleyici bir beyanda da bulunmaz.

3. Üçüncü Devir

Mâtürîdîler'den çok genel bir şekilde bahseden Nu'mânî, kendine özgü bir tavırla kelâm ilminin üçüncü devrini İbn Rüşd, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'ye (ö. 1176/1762) ayırır. Daha sonra da İslâm filozoflarından bahseder. Dolayısıyla kelâm âlimi olarak kabul ettiği simalarla diğer müelliflerden ayrılır. Nu'mânî müteahhir devir kelâmcıların, kelâm ilmini bir ihtimaller ve vehimler mecmuası kılmasına rağmen mantık ve felsefenin onlar sayesinde kabul gördüğünü ve şöhret kazandığını belirtir. Ona göre bu nedenle Endülüs'te Eş'ariyye mezhebinin benimsenmesiyle birlikte mantık ve felsefe gelişmiş, çok geçmeden İbn Bâcce (ö. 533/1139), İbn Tufeyl (ö. 581/1185) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi büyük filozof ve hakimler yetişmiştir. Şiblî bunlar içinden, kelâmı ilgilendiren sebebiyle İbn Rüşd üzerinde durur.⁶⁹

Şiblî'ye göre İbn Rüşd'ü kelâm ilmiyle ilgilenmeye sevk eden bazı sebepler mevcuttu. Nitekim İbn Rüşd'ün yaşadığı sırada felsefe yayılmış ve insanların çoğunun dinî inançları değişmişti. Bundan dolayı

sarayında vermeleri hakkında krş. Mehmet Özdemir, "Muvahhidler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/411.

⁶⁴ Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmi'l-cedîd*, 81-82. Ayrıca bk. Takıyyüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitat ve'l-âsâr*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418), 4/192, 195.

⁶⁵ Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmi'l-cedîd*, 86.

⁶⁶ *Sîret-i Nu'mânî* adlı bu eser için bk. Ahmad, "Şiblî Nu'mânî", 39/127.

⁶⁷ Ölüm esnasında, bütün ümitlerin tükenip âhîret kaygısı duyulduğu sırada yapılan tövbe anlamına gelen "tevbe-i ye's" in İmam Mâtürîdî dâhil olmak üzere İslâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından kabul edilmeyip Bâkîllânî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Devvânî (ö. 908/1502) gibi bir grup âlim tarafından kabul edilmesi hakkında bk. Mustafa Çağrırcı, "Yeis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/398; Yusuf Şevki Yavuz, "Be's", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/527; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, çev. S. Kemal Sandıkcı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 7/119-120.

⁶⁸ Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmi'l-cedîd*, 87.

⁶⁹ Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmi'l-cedîd*, 89-91.

fakihler ve muhaddisler, mantık ve felsefe okumayı tamamen yasaklamaya karar vermişlerdi. Hâlbuki İbn Rüşd felsefeye tutkundu, ona göre din ve şeriat iki ayaklı bir bina gibiydi. Bu nedenle ne dinî bir zaafa izin verilebilir ne de mantık ve felsefe haramdır sonucuna varılabildi. Bu durum İbn Rüşd'ü, din ve felsefeyi uzlaştırmının zarurî olduğu sonucuna götürmüştür.⁷⁰

Nu'mânî'nin belirttiğine göre İbn Rüşd kelâm ilmi sahasında iki muhtasar kitap telif etmiştir. *Faslü'l-makal*'de felsefe ve mantık öğrenmenin caiz olduğunu belirtmiş, âyetlerin te'vili konusunda ise te'vili kabul edenler ve etmeyenler dışında üçüncü bir yol tercih etmiştir. Ona göre te'vil, nazar ve ibdâ' ehline mahsustur, insanların geneline ise zâhirî mânâyı telkin etmek ve bu nasların müteşabih naslar kapsamına girdiğini anlatmak gerekir. Çünkü aslî ve hakikî mânânın avamın zihnine gelmesi mümkün olmadığından onların bu mânaları öğrenmeleri âyetleri inkâr etmeleri gibidir. Nu'mânî'nin zikrettiğine göre İbn Rüşd bu kitapta ayrıca Eş'arî kelâmını şiddetle tenkit etmiş, usullerinin aklî ve naklî olmadığını ispat etmiştir. *el-Keşf an menâhici'l-edille* isimli kitabında Eş'ariyye, Mu'tezile ve Bâtiniyye'nin inanç ve istidlallerinin eksiklerini ortaya koymuş, ardından inanç ilkelerini aklî ve naklî delillerle izah etmiştir. İbn Rüşd bu meselelerin tamamını Kur'ânî delillerle açıklamış, Kur'ândaki delillerin hitabî-iknaî ve kıyasî-burhanî deliller türünde olduğunu söylemiştir. Bunun dışında İbn Rüşd'ün, mûcizenin nübüvete delil olması konusunda Eş'arîler'e karşı çıktığını belirten Şiblî, onun bu itirazını geçerli bulmamıştır.⁷¹

Şiblî Nu'mânî Eş'arîliğin yaygın bir kabule mazhar olduğunu, buna rağmen Hanbelîler'in daima onlara muhalefet ettiğini belirtir. Ona göre Hanbelîler zâhir ehlidir ve Eş'arîler'in zâhiren Allah'a cihet ve cisim nispet eden âyetleri te'vil etmelerini uygun görmezler. Eş'ariyye'nin bu meselede haklı olduğunu ifade eden Şiblî'ye göre neticede Eş'arîler öyle bir noktaya ulaşmıştır ki onlara muhalefet edecek kimse kalmamıştır. Öyle ki Mu'tezile onlara boyun eğmiş, muhaddisler ise bir müddet onlardan uzak dursalar da giderek aynı dili konuşmaya başlamışlar, en azından onlara açıkça karşı çıkmamışlardır. Sadece Hanbelîler muhalefetlerine devam etmiştir. Bununla birlikte onlar da itiraza değer Eş'ariyye akaidine nadiren değinmişlerdir. Öte yandan Gazzâlî'nin etkisiyle felsefe ve mantık, muhaddislerin ve fakihlerin mahfili haline gelmiş, neticede bu topluluktan büyük âlimler çıkmıştır. İbn Teymiyye de bunlardan biridir. İbn Teymiyye'nin kelâm ilminde uzman olduğunu ve kelâmî sahada pek çok eser yazdığını söyleyen Nu'mânî, Eş'arîler'in benimsediği ve o zamana kadar kimsenin eleştirmedeği meseleleri, onun büyük bir cesaretle eleştirdiğini belirtmiştir.⁷²

Nu'mânî'nin dile getirdiğine göre İbn Teymiyye, mütekellimlerin dini desteklediklerini kabul ettikleri şeylerin gerçekte dine daha fazla zarar verdiğini söylemiştir. İbn Teymiyye, Eş'arîler'in; arazların bekasının imkânsız olması, cisimlerin mütemasil olması ve cevher-i fertlerden oluşması, Allah'ın fiillerinin sebep ve hikmete dayanmaması, Allah'ın hiçbir cisme bir kuvvet ve tabiat tahsis etmemesi gibi görüşlerini eleştirmiş, ayrıca filozofları hâkim kabul edip söylediklerini dinin buyruğu, peygamberin ve ashabın sözü gibi görmelerini hatalı saymıştır. Felsefenin açık bir düşmanı olmasına rağmen taassuba düşmeyip adaleti gözeterek fikir beyan etmiştir. Aklî deliller açısından güçlü ve sağlam olmayan Eş'arî akaidinin birçok hatasını keşfetmiştir. Mesela ilk asırlarda hüsün ve kubhun aklî olmadığı, dolayısıyla ahkâm-ı şer'iyenin aklî maslahatlara mebnî olmadığı şeklindeki kabulün doğru olmadığını, aksine selevin büyüklerinin tamamının bunu kabul ettiklerini belirtmiştir. Bunu inkâr eden ilk kişinin Ebü'l-Hasan el-Eş'arî olduğunu ve bu düşüncenin, kader konusunda Mu'tezileyle tartışan Eş'arîler zamanında ortaya çıkan bir bid'at olduğunu benimsemiştir. Nu'mânî İslâm inancını hurafelerden temizleyip ilk asırlarda olduğu gibi kâmil

⁷⁰ Nu'mânî, *İlmü'l-keleâmî'l-cedîd*, 92.

⁷¹ Nu'mânî, *İlmü'l-keleâmî'l-cedîd*, 92-95.

⁷² Nu'mânî, *İlmü'l-keleâmî'l-cedîd*, 95-96, 98.

bir modelini tesis etmek isteyen İbn Teymiyye'nin de bazı fakihlerin kin ve nefretiyle karşılaştığını, neticede onun kelâm ilminde önemli bir hizmet yerine getiremese de binlerce bid'ate karşı kalemiyle mücadeleye geçtiğini belirtmiştir.⁷³

Şiblî Nu'mânî, Müslümanların fikrî çöküşünün İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin yaşadığı çağlardan itibaren başladığını, ancak 18. yüzyılın sonunda Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) gibi bir yıldızın parladığını ve kendisinin harikalar meydana getirdiğini söylemektedir. Öyle ki Şiblî'ye göre Gazzâlî, Râzî ve İbn Rüşd'ün faydalı işleri, Şah Veliyyullah'ın yaptıkları karşısında yok olup gitmiştir. Şah Veliyyullah'ın müstakil bir kelâm kitabı yazmadığını, bundan dolayı onun kelâmcılar zümresi içinde sayılmasının uygun görülmediğini ifade eden Şiblî, bununla birlikte onun şer'î sınırları ve hakikatleri beyan ettiği *Hüccetullâhi'l-bâliğa* isimli kitabının, gerçekte kelâm ilminin ruhu olduğunu kabul eder.⁷⁴ Şiblî'ye göre kelâm ilminin ismi, gerçekte onun Allah tarafından indirilen İslâm diniyle olan ilişkisini teyit eder, nitekim din akaid ve ahkâmdan oluşur. Fakat Şah Veliyyullah zamanına kadar yazılan eserlerin tamamı akaidi konu edinmiş, ahkâmla ilgilenmemiştir. Bunu yapan ilk kişi Şah Veliyyullah'tır. Çünkü Şah Veliyyullah'a göre Kur'ân-ı kerîm gibi şeriat de bir mucizedir. Bu nedenle Kur'ân mucizesiyle ilgili kitaplar telif edildiği gibi şeriat mucizesiyle ilgili de müstakil eseler yazılmalıdır. Zira İslâmî meselelerin çoğuna, akla aykırı olması gerekçesiyle itiraz edilmektedir. Örneğin kabir azabına, hesaba, mizana itiraz edildiği gibi Ramazan boyunca orucun emredilip Şevval'ın ilk günü yasaklanmasına da itirazlar yöneltilmektedir. Bu sebeple bunların tamamının reddedilmesi bir zorunluluktur. Şah Veliyyullah'ın bu görüşleri dolayısıyla Şiblî, onun kitabının aslında bir kelâm kitabı olduğunu düşünmektedir.⁷⁵

Şah Veliyyullah'ın özellikle misal âlemiyle ilgili görüşleri üzerinde duran Şiblî'ye göre Şah Veliyyullah açısından felsefî önermelerin en büyüğü, duyular âleminde varlık sahasına çıkan şeylerin ilk olarak zuhur ettiği âlem anlamına gelen, misal âlemdir.⁷⁶ Şiblî, onun bu konudaki görüşlerine binaen din âlimlerine muvafakat edildiği takdirde felsefe ve din arasında herhangi bir çatışmanın kalmayacağını dile getirir.⁷⁷ Şiblî'nin üzerinde durduğu bir diğer konuya göre Şah Veliyyullah zamanında mevcut olan kelâm ilmi birikimi, sadece müteahhirîn dönem Eşâire'nin telifinden ibaretti. Şah Veliyyullah da buna uygun şekilde eğitilmişti. Fakat bunlar onun yaratıcılığı ve hassas tabiatı üzerinde bir tesir bırakmamış aksine o, kelâm ilminin önermelerini radikal bir tutumla yeni kaidelere ve usule uygun olarak tertip etmiştir. Buna ek olarak Nu'mânî bir başka noktaya daha dikkat çekmektedir. Ona göre kelâmcıların en büyük kusurları, muarızların Kur'ân'a yönelik şüpheleriyle az meşgul olmalarıdır. Kur'ân'ın lafızları yanında mânalarına yönelik itirazların da bulunduğunu belirten Şiblî, bunlara verilen cevapların yetersiz kaldığını belirtmekte, Şah Veliyyullah'ın ise bu tenkitleri etkin şekilde cevapladığını kaydetmektedir.⁷⁸ Şah Veliyyullah'ın, Şiblî'nin fikirleri üzerinde önemli bir tesire sahip olduğunu belirtilmelidir.

Nu'mânî, kelâmcılar ve hakîmlerin iki ayrı grup oldukları yönündeki yaygın kabul dolayısıyla mütekellimler hakkındaki bir çalışmada İslâm filozoflarının zikredilmesinin uygun görülmediğini dile getirir. Fakat bu düşünceyi doğru bulmaz. Ona göre "filozoflar" kelimesinin, ilimle meşgul olanların lakabını teyit için verilmiş olması mümkündür. Bu düşüncesini İmam Gazzâlî ve İbn Rüşd'le örneklendiren

⁷³ Nu'mânî, *İlmü'l-kelemlî'l-cedîd*, 99-101.

⁷⁴ Nu'mânî, *İlmü'l-kelemlî'l-cedîd*, 101-102.

⁷⁵ Nu'mânî, *İlmü'l-kelemlî'l-cedîd*, 103. Şah Veliyyullah'ın bahsedilen görüşleri için bk. Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2012), 1/18.

⁷⁶ Şah Veliyyullah'ın misal âlemi hakkındaki düşünceleri için bk. Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, 1/35-39. Bu düşünceler hakkında bir açıklama için bk. J. M. Simon Baljon, *Modernist Düşüncenin Şekillenmesi*, çev. İsmail Çalışkan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 37-40.

⁷⁷ Nu'mânî, *İlmü'l-kelemlî'l-cedîd*, 104-106.

⁷⁸ Nu'mânî, *İlmü'l-kelemlî'l-cedîd*, 106.

Nu'mânî, bu iki âlimin hem İslâm filozofu olarak anıldıklarını hem de kelâm âlimlerinin en ön safında yer aldıklarını ifade eder. Ona göre İslâm'da bu isimde bir grubun bulunması gayet doğaldır ve onların özel hedefleri, dini ve felsefeyi birbiriyle uzlaştırmaktır.⁷⁹

Şiblî Nu'mânî, bu grup içinden Ebû Nasr el-Fârâbî'nin (ö. 339/950) ruh, peygamberlik, mucize, vahiy, kaza-kader ve ilahî zatı bilme hakkındaki görüşleri üzerinde durur.⁸⁰ İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) bazı sûrelere felsefî zevkle tefsir yazdığını, nübüvvet, meâd, şerrin yaratılması, duanın tesiri, ibadetlerin farz oluşu ve diğer meseleler hakkında *Şifâ* ve *İşârât* kitaplarında son derece önemli bölümler kaleme aldığını ve bu konuları aklî delillerle ispat ettiğini belirtir. İmam Gazzâlî'nin, cismanî meâdî kabul etmemesi sebebiyle İbn Sînâ'yı tekfir ettiğini, ancak bunun onun küfrünü gerektirmediğini, çünkü İbn Sînâ'nın cismanî meâdî ve bununla ilgili hususları itiraf eden ifadelerinin bulunduğunu zikreder. Nu'mânî'ye göre İbn Sînâ mucizeler ve hârikulâdeler konusuyla ilgilenerek şeriatin en kompleks problemini çözmüştür. Öyle ki İbn Sînâ, hârikulâdeyi felsefî asıllarla ispat eden ilk kişidir.⁸¹ Nu'mânî, İslâm filozofları içinde en uzun bahsi İbn Miskeveyh'e (ö. 421/1030) ayırır. Onun, Allah'ın zâtı ve sıfatları, ruhun hakikati ve özellikleri ile nübüvvet konularındaki düşüncelerine detayıyla yer verir.⁸²

Filozoflar arasında İhvân-ı Safâ'dan da söz eden Şiblî, onların hedeflerinin de din ve felsefe arasında uzlaşa sağlamak olduğunu dile getirir.⁸³ Eş'arî kelâmcılar içinde yer verdiği İmam Gazzâlî'ye İslâm filozofları bölümünde de değinir. Gazzâlî'nin, bu sahadaki mütekaddimîn ve müteahhirînin tamamının lideri olduğunu, menkul ve makulü tamamen birbirine karıştırdığını ve bir tarafı diğerine üstün tutmadığını belirtir. Bu noktada Nu'mânî Gazzâlî'yle ilgili "Bugün yeni ilm-i kelâmı tesis etme imkânımız olsaydı onun binasını bu fikrî dayanaklar üzerine kurardık" şeklinde bir yaklaşımda bulunur. Onun Gazzâlî hakkındaki beyanına göre Gazzâlî bazen kelâmcı, bazen fakih, bazen vaiz, bazen filozof, bazen de sûfidir. Bundan dolayı bunlar arasında bir ayırım yapmak, onun gerçek görüşünü ve inandığı şeyleri bilmek zordur. Ancak onun bütün yazdıkları kuşatılıp karşılaştırıldığı ve gizli bir dille yaptığı işaretler bilindiği takdirde bu sır çözülebilir. Bu doğrultuda şöyle bir tespitte bulunur: "İmam Gazzâlî, zâhir ulemâsından sakınarak gizlilik içinde ve yüksek seviyede bir dikkatle faaliyet gösterse de bâtınî durumları bilenler, onun felsefî bir dille konuştuğunu idrak ederler."⁸⁴ Şiblî'ye göre Gazzâlî'nin tesiriyle felsefe ve din arasını mezceden âlimlerin başında Şeyhü'l-İşrâk Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191) gelir. Onun Yunan felsefesini eleştirip "İşrâk felsefesi" adı verilen felsefî sistemi geliştirmesinden övgüyle bahseden Şiblî vahiy, ilham ve meleklerin görülmesiyle ilgili fikirleri üzerinde durur.⁸⁵

4. Genel Olarak Kelâm İlmi

Kelâm ilminin katkılarına değinen Nu'mânî'ye göre kelâm ilmi sayesinde Yunan felsefesine eleştirel gözle bakılmış ve Müslümanlar üzerinde hâkim olmaya başlayan otoriteleri kırılmıştır. Nu'mânî bu bağlamda Gazzâlî, Râzî, Âmidî ve İbn Teymiyye gibi âlimleri örnek vererek bu isimlerin Yunan filozoflarının pek çok hatasını keşfettiklerini belirtmiştir. Bu nedenle Avrupalı yazarlar tarafından dile getirilen, Müslümanların Aristo'nun kör bir taklitçisi oldukları iddiasını kabul etmemiştir.⁸⁶ Nu'mânî'nin düşüncesine göre kelâm ilmi tarihindeki en hayranlık verici şey, Abbasî devletindeki hürriyet ve özgürlük

⁷⁹ Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmî'l-cedîd*, 111-112.

⁸⁰ Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmî'l-cedîd*, 112-113.

⁸¹ Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmî'l-cedîd*, 114-115.

⁸² Bk. Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmî'l-cedîd*, 115-130.

⁸³ Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmî'l-cedîd*, 130.

⁸⁴ Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmî'l-cedîd*, 131.

⁸⁵ Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmî'l-cedîd*, 132-135.

⁸⁶ Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmî'l-cedîd*, 139-140, 145-146; Nûmânî, *Gazzâlî*, 140.

iklimidir ve kelâm ilmini yücelten şey de bu faktördür. Öyle ki bu sayede yeni fırkalar zuhur etmiş ve her fırka, görüşlerini serbestçe yaymıştır. Şiblî, bahsedilen fikir özgürlüğünün en önemli kanıtlarından birinin İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-14 [?]) olduğunu söyler. Zira İbnü'r-Râvendî İslâm'a, Kur'ân'a ve peygamberlere karşı reddiyeler yazıp itirazlar ileriye sürmüş olsa da ülkesinden sürülmemiş ve öldürülmemiştir. Bilakis onun inkârcı kitaplarına reddiyeler yazılmış, delile delille karşı konulmuş ve itirazları çürütülmüştür. Şiblî Nu'mânî, Müslümanları taassup sahibi ve dar ufuklu olmakla itham eden Avrupalılar'a bu büyük hürriyet örneğini vermekte ve onları yeni ilmî keşiflerde bulunanları hapse attıkları, insanları diri diri yaktıkları günleri hatırlamaya davet etmektedir.⁸⁷

Diğer taraftan Şiblî, kelâm ilminin geri kalmasına sebep olan en büyük faktörün de fikir hürriyetinden kaynaklandığını ifade etmiştir. Ona göre Abbâsiler'deki fikir özgürlüğü sadece hükümetle sınırlı kalmış ve halkın geneli benimsediği şeylerden vazgeçmemiştir. Bunu açıkça dile getirenlere karşı kin beslenmiş, hükümet onları korumada yetersiz kalmış, bununla birlikte kimsenin canı tehlikeye atılmamıştır. Buna karşın avam tepki göstermiş ve zâhırde kalan fakihler de küfür fetvaları vermişlerdir. Bu doğrultuda İbn Teymiyye, İbn Rüşd, Râzî, Âmidî ve İmam Gazzâlî'den hiçbirinin, fakihlerin bu fetvalarından ve hücumlarından kurtulamadığını belirten Şiblî, kelâm âlimlerinin bu nedenlerle gerçek fikirlerini açıkça söyleyemediklerini dile getirir. Mu'tezile'nin ise entelektüellere hitap edip avamı dikkate almadığına, bundan dolayı da varlığını devam ettiremediğine işaret eder.⁸⁸

Şiblî Nu'mânî kelâm ilminin başlangıçta basit ve muhtasar olduğunu, sonra tedrici olarak ona bazı kısımlar eklendiğini ve günümüzde birincisi İslâm akaidinin ispatı, ikincisi inkârcı felsefeyle diğer din ve mezheplere reddiye olmak üzere iki bölümden oluştuğunu ifade eder.⁸⁹ Ona göre kelâm gerçekte akaidin ispatına önem veren bir ilimdir ve bu kelâm tarihinde, kelâmın ruhu mesabesindedir. Fakat mütekaddim dönem kelâmcılarının bununla ilgili eserleri azdır. Müteahhir dönem kelâmcılarının ise eserleri çoktur ancak bunların tamamı tartışmalarla doludur. Müteahhir devir kelâmcıların en büyük hatalarından biri; nefsi kelâmın işitilmesi mümkündür, ma'dûm şey değildir, hayat için cisim şart değildir gibi İslâm diniyle olumlu veya olumsuz bir ilgisi bulunmayan yüzlerce meseleyi İslâm akaidine eklemeleri ve kelâm ilminde en büyük payı bunların ispatına ayırmalarıdır. Bir diğer hataları, akaide şâriin açıkladığı miktardan daha fazlasını ilave etmeleri ve bunları inancın bir parçası haline getirmeleridir. Şiblî bununla birlikte İslâm'ın aslını teşkil eden meselelerdeki üsluplarının da karışık ve muammalarla dolu olduğunu dile getirmektedir.⁹⁰

Kelâmcıların Yunan felsefesini eleştirmelerine olumlu gözle bakan Nu'mânî, bazen gerçekte İbn Sînâ'ya ait olan fikirleri Aristo ve Eflâtun'a ait zannedip eleştirdiklerini, dolayısıyla Yunan filozoflarının fikirlerini anlama konusunda hatalara düştüklerini de ifade etmektedir. Ayrıca ona göre Yunan filozoflarına ait arazların bâki kalması, halânın muhal olması ve eşyanın bölünemeyen bir parçasının olmaması gibi bazı fikirlerin dinle olumlu veya olumsuz bir ilgisi yoktur. Şiblî buna rağmen kelâmcıların bu türden meselelerin İslâm'a aykırı olduğunu savunmalarını, bu meselelere karşı geliştirdikleri düşünceleri birçok dinî meselenin ispatı için delil olarak kullanmalarını ve bu düşünceleri mezheplerinin asılları haline getirmelerini yanlış bulmaktadır.⁹¹ Kelâm ilminin asıl hesaplaşmasının mülhitlerle olduğunu söyleyen Şiblî, inkârcıların İslâm inançlarının çoğuna ve özellikle de Kur'ân'a karşı itirazlar yönelttiklerini

⁸⁷ Nu'mânî, *İlmü'l-keîmî'l-cedîd*, 140-141.

⁸⁸ Nu'mânî, *İlmü'l-keîmî'l-cedîd*, 142-143.

⁸⁹ Nu'mânî, *İlmü'l-keîmî'l-cedîd*, 143-144; Nûmânî, *Gazzâlî*, 134.

⁹⁰ Nu'mânî, *İlmü'l-keîmî'l-cedîd*, 166-172.

⁹¹ Nu'mânî, *İlmü'l-keîmî'l-cedîd*, 146-152.

ifade eder. O, bu itirazları Kur'ân'da tabiat kanunlarının aleyhine olayların zikredilmesi, bunların çoğunun vehme dayanması ve bilimsel verilerle çelişmesi, ayrıca Kur'ân'ın çoğunun Yahudi ve Mecûsiler'de de tedavülde bulunan faydasız kıssa ve masallardan oluşması şeklinde dile getirir. Bu itirazlara cevap vermeyi kelâm ilminin ayrılmaz bir parçası olarak görür, fakat kelâm kitaplarında bunun yapılmadığını belirtir. Ona göre kelâmcılar, bunun müfessir ve muhaddislerin vazifesi olduğunu düşünmektedir. Ne var ki Şiblî bu şüphle ve itirazları ortadan kaldırmayı esasen kelâm ilmini vazifesi olarak görmektedir.⁹²

SONUÇ

Şiblî Nu'mânî'nin kelâm tarihini kaleme almaktaki gayesi, kelâm ilminin yenilenmesi gerektiğini düşünmesi ve bunun için sağlam bir zemin oluşturmak istemesidir. Ona göre kelâm ilmine dair güncel bir yaklaşım sergileyebilmek, onun tarihi arka planından bağımsız düşünülemez. Bu nedenle Nu'mânî kelâm ilminin ortaya çıkışını, geçirdiği devirleri, önemli temsilcileri, her devirde izlenen yöntemi ve benimsenen fikirleri, yaşanan gelişim ve değişimleri ortaya koymayı amaçlamıştır. Kelâm tarihi sahasında bu yöntemle kaleme alınmış Urduca, Farsça ve Arapça bir eser bulunmadığını belirtmiştir. Netice itibarıyla kelâm kaynakları yanında, tarihçi kimliğiyle tarih kaynaklarına da başvurmak suretiyle kelâm ilminin tarihi sürecini yazma gayesini başarıyla gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla Şiblî Nu'mânî'nin kelâm tarihine dair yazdıkları, sahasında ilk olma özelliği taşımaktadır. Onun, hem kelâm tarihi yazınının öncüsü olması hem de kelâm tarihine yüklediği anlam itibarıyla düşünceleri ehemmiyet arz etmektedir.

Şiblî'nin kelâmı naklî ve aklî olmak üzere iki kısma ayırması, İslâmî fırkaların kendi aralarındaki tartışmalardan naklî kelâmın, felsefeyle karşılaşma neticesinde ise aklî kelâmın doğduğunu ve asıl kelâmın aklî kelâm olduğunu ifade etmesi; itikadî konular ele alınırken izlenen yöntemsel farkı dikkate aldığına işaret etmektedir. Nu'mânî bu farkı gözeterek kelâm tarihini üç ana devir halinde incelemekte, içinde bulunan yeni ilm-i kelâm devriyle birlikte bu dönemler dörde tamamlanmış olmaktadır. İlk devirde Abbasîler'in himayesiyle doğup gelişen ve dördüncü asrın sonlarında zevale uğrayan Mu'tezile kelâmından bahsetmekte, ikinci devirde Gazzâlîyle birlikte aklî-felsefî bir yapıya bürünen Eş'arî kelâmından söz etmekte, üçüncü devri ise İbn Rüşd, İbn Teymiyye ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'ye ayırmaktadır. Onu farklı kılan yönlerden biri, kelâmî konularda serdettikleri görüşler ve yazdıkları eserler dolayısıyla bu isimleri de kelâmcı sayması ve onları başlı başına bir kelâmî devrin temsilcileri olarak kabul etmesidir. Bu bir zenginlik olarak düşünülebileceği gibi kelâmî açıdan bir problem olarak da kabul edilebilir. Çünkü buradan Şiblî'nin, inanç konularında görüş beyan etmeyi kelâm âlimi olmak için yeterli saydığı anlaşılmaktadır. Bu da "kelâm ilminin özellikleri ve gayeleri nelerdir, hangi yöntemi kullanır, onu diğer İslâmî ilimlerden ayıran yönler nelerdir?" gibi soruları beraberinde getirmektedir. Bu noktada ilginç şekilde, Şiblî'nin ayrı başlıklar halinde bu konuları ele almadığı görülmektedir.

Nu'mânî'yi farklı kılan yönlerden bir diğeri, sadece bu isimlerle yetinmemesi ve İslâm filozoflarına da tafsilatıyla yer vermesidir. Kelâm tarihinden bahsederken İslâm filozoflarına ayrı bir bölüm tahsis etmek, burada Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh, İhvân-ı Safâ, Gazzâlî ve Sühreverdî el-Maktûl üzerinde durmak, yine Nu'mânî'ye has bir durumdur. Onun böyle bir yol izlemesinin ardında, İslâm düşüncesinin gelişim seyrini takip etme, İslâmî düşünce birikiminden ve özellikle akılla nakli uzlaştırmaya çalışan düşünürlerin görüşlerinden istifade etme gayesinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Ona göre İslâm filozoflarının maksadı, din ve felsefe uzlaşısını sağlamaktır ve kendisi de buna büyük bir önem vermektedir. Öyle ki modern dönemde İslâm'a yöneltilen ve kelâm ilminin karşı karşıya kaldığı problemleri çözüme kavuşturmada, bu bakış açısından faydalanmanın son derece etkili olacağına

⁹² Nu'mânî, *İlmü'l-kelâmî'l-cedîd*, 152-154, 160.

inanmaktadır. Bu bağlamda Şiblî'nin Gazzâlî'ye attığı büyük önemden bahsetmeden geçmemek gerekir. Zira o, Eş'arî kelâmcısı, İslâm filozofu ve mutasavvıf olma vasıflarını taşıyan Gazzâlî'yi, yeni ilm-i kelâmın tesisinde örnek alınacak bir şahsiyet olarak görmektedir. Bu doğrultuda onun Gazzâlî hakkındaki fikirleri, ayrı bir çalışmayı hak etmektedir.

Şiblî Nu'mânî'ye göre bilhassa Gazzâlî sonrasında, Eş'arîler İslâm dünyasında o kadar yaygınlaşmıştır ki artık kelâm denince akla Eş'ariyye gelmektedir. Özellikle müteahhir dönemde kelâm ilminin Eş'arî mezhebiyle iyice özdeşleştiğini düşünen Şiblî, Mâtürîdîyye mezhebine yok denecek kadar az temas etmekte ve yüzeysel bilgilerle geçiştirmektedir. Dolayısıyla o da geniş kelâm tarihi içinde Mâtürîdîleri ihmal etmiş olmaktadır. Burada işaret edilebilecek başka bir husus da şudur ki Şiblî'nin kelâm ilminin gerilemesine dair söylediklerinde haklı taraflar varsayılsa bile bu düşüşü, bütünüyle Tatar saldırılarına ve Türklerin kabiliyetsizliklerine bağlamayı, insaf ölçüleriyle bağdaştırmak zor görünmektedir. Öte yandan Nu'mânî, kelâm ilmini bütünüyle etkisi altına alan Eş'arî kelâmını; dine ait olmayan aklî ve felsefî meseleleri dine karıştırmak, mezhebî kabullerini sahih inancın teminatı haline dönüştürmek, açık ve anlaşılır olan dinî akideleri anlaşılması güç ve karmaşık bir hale getirmek gibi yönlerden eleştirmektedir. Onun bu eleştirileri ve karşı önerilerinden hareketle Nu'mânî açısından kelâm ilminin yenilenmesinde, kelâm ilmini Eş'arî kelâmının bu olumsuzluklarından kurtarmanın önemli bir yeri olduğu söylenmelidir.

KAYNAKÇA

- Ahmad, Anis. "Şiblî Nu'mânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/126-127. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Baljon, Johannes Marinus Simon. *Modernist Düşüncenin Şekillenışı*. çev. İsmail Çalışkan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Bayur, Y. Hikmet. *Hindistan Tarihi*. 3 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1950.
- Bırışık, Abdülhamit. "Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler". *Divân İlmî Araştırmalar* 17 (2004/2), 1-62.
- Bırışık, Abdülhamit. "Hint Alt Kıtasında Son Üç Asır Sîret Kitaplarında Görülen Muhteva Değişiminin Nedenleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2011), 21-52.
- Bırışık, Abdülhamit. "Urduca Kur'ân Tercümelelerinin Tarihî Gelişiminde Batı'nın Etkisi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/3 (2003), 378-390.
- Bozkurt, Nahide. "Hârûnürreşîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/258-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Çağrı, Mustafa. "Yeis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/397-398. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Demirci, Mustafa. *Beytü'l-Hikme*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Hüccetullâhi'l-bâliğa*. çev. Mehmet Erdoğan. 2 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2012.
- Düzgün, Şaban Ali. *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Işık, Harun. "Hint Alt Kıtası'nda İlm-i Kelâm Çalışmaları (Bibliyografik Bir Deneme)". *Kader* 17 (2019/1), 94-123.
- Karadaş, Çağfer. "Hint Alt Kıtası İslam Düşüncesinin Tarihî Gelişimine Dair Genel Çerçeve". *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri İle Muhammed Hamîdullah Sempozyumu: (Bursa, 18-19 Kasım 2005)*. 17-41. Bursa: Bursa İl Müftülüğü, 2007.
- Konukçu, Enver. "Bâbürlüler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/400-404. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Makrîzî, Takıyyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî. *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. çev. S. Kemal Sandıkçı. 7. Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Numanî, Şiblî. *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*. çev. Talip Yaşar Alp. 2 Cilt. İstanbul: Hikmet-Dâva-Çağ Yayınları, 1975.
- Nu'mânî, Şiblî. *İlmü'l-keîmî'l-cedîd*. çev. Celâl es-Saîd el-Hafnâvî. Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-Tercüme, 2012.
- Nûmanî, Şiblî. *Seyahatnâme Sefernâme-i Rûm u Şâm u Mısır*. çev. Yusuf Karaca. İstanbul: Ravza Yayınları, 2016.
- Nûmanî, Mevlânâ Şiblî. *Gazâlî Hayatı-Eserleri-Fikirleri*. çev. Yusuf Karaca. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2012.

- Öz, Mustafa. "Seyyid Ahmed Han". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/73-75. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Özcan, Azmi. "Hindistan'da İngiliz Hâkimiyeti ve Ulemanın Tavrı". *Dîvân İlmî Araştırmalar* 17 (2004/2): 103-115.
- Özdemir, Mehmet. "Muvahhidler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/410-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özerverli, M. Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları (XIX. yüzyıl sonu - XX. yüzyıl başı)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları: 1998.
- Özerverli, M. Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları (XIX. yüzyıl sonu - XX. yüzyıl başı)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Özerverli, M. Sait. "Şiblî Nu'mânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/127-129. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özşenel, Mehmet. "Gelenek İle Modernite Arasında Bir Sentez Denemesi: Seyyid Süleyman Nedvi (1884-1953)". *Dîvân İlmî Araştırmalar* 21 (2006/2), 115-126.
- Pakdemirli, M. Nur. "Hint Altkıtasında Dini Ekoller Ve Din Eğitimi". *Ekev Akademi Dergisi* 62 (2015), 425-454.
- Sıddıkî, Mazharuddin. *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*. çev. Murat Fırat & Göksel Korkmaz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.
- Soydan, Celal. "Şibli' de Türkler". *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/3 (2001), 181-190.
- Sümer, Faruk. "Tatarlar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/168-170. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Şehristânî, Muhammed. *el-Milel ve'n-nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Basım 2015.
- Topaloğlu, Bekir & Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Be's". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/526-527. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Esam, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/353-355. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yazıcı, Tahsin. "Deylem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/263-265. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

AKADEMİK-US

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi

e-ISSN: 2603-3253

Araştırma Makalesi/ Research Article, Aralık 2020, 4/2, 24-42

Geliş Tarihi: 16.08.2020 Kabul Tarihi: 02.11.2020

Hadis İlimleri Açısından Namazın Sahîh Olması İçin Gerekli Olan Kıraatin Değerlendirilmesi¹

Sami BÜYÜKKAYNAK

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi

PhD Student of Necmettin Erbakan University Social Sciences Institute

Konya, Turkey

skaynak48@hotmail.com, ORCID orcid.org/0000-0001-6234-3277

Öz: Kıraat, âyetle sabit olan namazın farzlarından birisidir. Bu farzın nasıl yerine getirileceğini açıklayan ise Hz. Peygamber'dir. Kaynaklarda Hz. Peygamber'den namazda kıraat hakkında farklı rivâyetler yer almaktadır. Sonraki zamanlarda ortaya çıkan fikhî ekoller bu rivâyetler çerçevesinde namazda kıraatin keyfiyetini doktrinleştirmişlerdir. Ulemadan bazılarının göre namazda Fâtiha Sûresi'nin okunması farzdır, namazda okunmadığı takdirde namaz ifsat olur. Öte taraftan namazda kifâyet miktarı kıraatin farz olan kıraat için yeterli olduğunu savunan âlimler de vardır. Her iki tarafın da delil olarak kullandığı rivâyetler mevcuttur. Bu makalede konu ile ilgili rivâyetler incelenmek suretiyle sıhhatlerinin keyfiyeti ortaya konmuştur. Namazda kolayca gelenin okunması veya Fâtiha Sûresi'nin kıraati konusunda varit olan rivâyetlerin incelenmesi neticesinde Fâtiha Sûresi'nin okunması gerekli olsa da aynı zamanda bir miktar Kur'ân kıraatinin de yeterli olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sıhhat, Kıraat, Fâtiha Sûresi, Namaz.

Evaluation of the Recitation Required for the Validity of Prayer in Terms of Hadith Studies

Abstract: Qiraah is one of the fard of prayer. It is fixed with this verse. Explaining how to fulfill this assumption, Prophet. Different narrations were conveyed from the Prophet regarding the recitation in prayer. The fiqh schools that emerged in later times have doctrine the arbitrariness of the Qur'an during prayer within the framework of these narrations. According to some ulama, it is obligatory to read Surah Fatiha during prayer, if it is not read during prayer, prayer becomes an opportunity. On the other hand, there are scholars who argue that Qiraah is sufficient for Qiraah which is obligatory in prayer. There are rumors that both parties used as evidence. In this article, the arbitrariness of their sıhha was revealed by examining the narrations related to the subject. According to this, it is sufficient to read some of the Qur'an, although it is necessary to read the Fatiha as a result of reading the narrations in the prayer or examining the rumors about the Fatiha.

Keywords: Hadith, Sahih, Qiraah, Surah of Fatiha, Hadith, Prayer.

¹Bu makale Hadis İlimleri Açısından Namazda Kıraat Meselesi isimli çalışmamızdan istifade edilerek hazırlanmıştır. Bkz. Büyükkaynak, Sami, Hadis İlimleri Açısından Namazda Kıraat Meselesi (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya: 2005.

تقييم التلاوة المطلوبة لصحة الصلاة من حيث علوم الحديث

تلخيص: القراءة فرض من فروض الصلاة وثبتت بالآيات القرآنية. والذي شرح كيفية تحقيق هذا الفرض هو النبي. وقد نُقلت في المصادر روايات مختلفة عن النبي في القراءة في الصلاة. المدارس الفقهية التي ظهرت في الأزمنة اللاحقة وضعتُ قوانين لكيفية الصلاة في إطار هذه الروايات. ويرى بعض العلماء وجوب قراءة سورة الفاتحة في الصلاة. لأجل هذا إذا لم تُقرأ سورة الفاتحة أثناء الصلاة، تصبح الصلاة فاسدة. ومن ناحية أخرى، هناك علماء يقولون بأن مقدار الكفاية في الصلاة يكفي للقراءة المفروضة. هناك روايات يستخدمها كلا الجانبين كدليل. في هذا المقال، تم الكشف عن كيفية صحتها بفحص الروايات. وعلى هذا تكفي قراءة بعض القرآن، مع ضرورة قراءة الفاتحة بعد تدقيق الروايات

الكلمات المفتاحية: حديث، صحة، قراءة، سورة الفاتحة، الصلاة

GİRİŞ

Namazın sahîh olması için gerekli olan kıraat konusunda kaynaklarda iki farklı rivâyet görülmektedir. Bunlardan ilki Fâtiha Sûresi'nin namazda kıraatını gerekliliğini ifade eden rivâyetlerdir. Diğeri ise Fâtiha Sûresi okunmasa bile Kur'ân'dan bir miktar kıraatın namazda kıraatin farzîyetini yerine getirmede yeterli olduğunu belirten rivâyetlerdir. Durum böyle olunca Fâtiha Sûresi'nin kıraatinin gerekliliği üzere yoğunlaşan rivâyetler ile namazda kıraatin yeterli olması için Fâtiha Sûresi'ni okumanın zorunlu olmadığını, bir miktar âyet okumanın yeterli olduğunu ifade eden rivâyetlerin incelenmesi gerekecektir. Bu makalede söz konusu rivâyetleri ve bu rivâyetler çerçevesinde oluşan ihtilâfları incelemeye çalışacağız.

1. Fâtiha Sûresi'nin Okunması İle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi

Fâtiha Sûresi'nin namazda kıraatinin gerekliliği yani farzîyeti ile ilgili olarak Ubâde b. Sâmî ve Ebû Hureyre'den nakledilen rivâyetler hadis kaynakları içerisinde yer almıştır. Rivâyetlerde öne çıkan husus Fâtiha Sûresi okunmadan kılınan namazın sahîh olmayacağıdır. Bu rivâyetlerden ilki Ubâde'den nakledilen rivâyetlerdir.

1.1. Ubâde b. Sâmî Rivâyeti

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، قَالَ: حَدَّثَنَا الرَّهْرِيُّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الرَّبِيعِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّامِتِ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ»

Ali b. Abdullah² >Süfyân³ >ez-Zührî⁴ >Mahmûd b. er-Rabî⁵ >Ubâde b. Sâmî >Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Fâtihatu'l-Kitâb'ı okumayanın namazı yoktur.”⁶

²Ali b. Abdullah b. Ca'fer el-Medinî, 234/848 senesinde vefât etmiştir. Süfyân b. Uyeyne'den nakletmiş, onun hadislerini iyi bilenlerden birisi olarak tavsîf edilmiştir. Buhârî ve Ebû Dâvûd ondan hadis nakletmiştir. Ebû Hâtîm, onun hadis ilmini en iyi bilenlerden olarak tanıtmıştır. Aynı zamanda diğeri hadis mütehasşislarınca da sika olarak tanıtılmıştır. (bk. Yusuf b. ez-Zekî el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Marûf (Beyrut: y.y., 1980), 11/5; Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *el-Kâşif fi mâ rifeti men lehû rivâyetun fi'l-Kütübü's-Sitte*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: y.y., 1992), 2/42; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme. (Suriye: y.y., 1986), 1/403).

³Süfyân b. Uyeyne: Hicrî 198 senesinde vefât eden, İbn Uyeyne'den Kütüb-ü Sitte müelliflerinin hepsi rivâyette bulunmuşlardır. İbn Cüreyc'ten rivâyet nakletmiştir. Abdurrahman b. el-Mehdî, onun hakkında Hicaz'da hadisi en iyi bilenlerdendir, diye tavsîfte bulunmuştur. Yahya b. Maîn, “sika”, Ebû Hâtîm, “sika, İmam Zührî'nin talebelerinin en esbeti” demiştir. İmam Şafî, “Şayet Süfyân ve İmam Mâlik olmasaydı, Hicaz'ın ilmi yok olurdu” diyerek, onun ilmen ne kadar yüksek bir mevkiye olduğunu gözler önüne sermiştir. İbn Hacer el-Askalânî onun hakkında “Hâfız, Mutkin, Allah'ın kitabını çok iyi bilen ve okuyan ilim ehli” diye bahsetmiştir. Aynı zamanda bazı âlimler onun ömrünün sonlarına doğru karıştırmaya başladığını ifade etmişlerdir. Yahyâ b. Saîd el-Kattân, onun 197 yılından itibaren karıştırmaya başladığına Allah'ı şahid koşacağını, kim ondan bu yaştan sonra bir şey alırsa, o aldığı şeyin bir değeri olmadığını ifade etmektedir. Kitabü'l-muhtelîtin müellifi el-Alâî, İbn Uyeyne'den işitilen rivâyetlerin umumiyetle bu yaştan önce olduğunu, hatta bu yaştan sonra ondan kimsenin hadis almadığını, sadece Muhammed b. Âsım el-İsbahânî'nin hadis aldığını, İbn Uyeyne'nin hadisleriyle âlimlerin ihticâc etmekten geri durmadığını ifade etmektedir. (bk. Ebû Abdurrahmân İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, (Beyrut: y.y., 1271/1952), 4/226; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 11/177; Salâhuddîn Ebû Saîd el-Alâî, *Kitabu'l-muhtelîtin*, thk. Rafet Fevzi Abdülmuttalib & Ali Abdülbasî't Fevzi (Kahire: y.y., 1996), 46; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, (Beyrut: y.y., 1984), 4/103).

⁴Muhammed b. Müslim b. Şihâb ez-Zührî, 124/741 senesinde vefât etmiştir. Rivâyet aldığı râvîler arasında Enes b. Mâlik ve Muhammed b. er-Rabî vardır. Ondandır rivâyet alanlar arasında ise Süfyân b. Uyeyne de vardır. İbn Şihâb Hicaz alimi ve hadisi ilk tedvîn eden kimse olarak tarihe geçmiştir. Ubâde b. es-Sâmî'ten irsâli olduğu söylenmiştir. Rivâyeti pek çoktur ve sika bir râvîdir. Süfyân b. Uyeyne ve Yunus b. Yezîd'e hadis nakletmiştir. (bk. İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/171; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 26/420; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 9/395).

⁵Mahmûd b. er-Rabî el-Ensârî el-Hazrecî, 99/717 senesinde vefât etmiştir. Ubâde b. es-Sâmî'ten rivâyet nakletmiştir. Ondandır rivâyet alanlar arasında ez-Zührî ve Mekhûl vardır. Kütüb-ü Sitte müellifleri rivâyetlerini nakletmişlerdir. Ebû Hâtîm ve Zehebî onun hakkında sahâbî gördüğüne delâlet eden “lehû ru'yet” lafzını kullanmış, el-İclî ise sika demiştir. (bk. el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 27/301; ez-Zehbî, *el-Kâşif*, 2/246; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 10/57).

⁶Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, (İstanbul: y.y., 1979), Ebvâbu's-Salât, 14; Ebu'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî el-Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Salât”, 34; Ebû Abdillâh Muhammed el-Kazvinî İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1952), “İkâmetu's-Salât”, 11; Ebû İsa Muhammed et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: y.y., 1356), “Salât”, 183.

Sami BÜYÜKKAYNAK, Hadis İlimleri Açısından Namazın Sahîh Olması İçin Gerekli Olan Kıraatin Değerlendirilmesi

Müslim bu rivâyeti İbn Ebî Şeybe >İshak b. İsmail⁷ >Amr en-Nâkid⁸ >Süfyân b. Uyeyne >ez-Zührî Mahmud b. er-Rabî' >Ubâde tarikiyle nakletmiştir.

Müslim'de bulunan başka bir rivâyetin senedi ve metni şu şekildedir:

Harmele b. Yahya⁹ >İbn Vehb¹⁰ >Yunus¹¹ >İbn Şihâb >Mahmûd b. er-Rabî' >Ubâde b. es-Sâmit >Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "«*Ümmü'l-Kur'ân'ı okumayanın namazı yoktur.*»"¹² لَمْ يَقْرَأْ بِأَمِّ الْقُرْآنِ

Aynı konuda Müslim'de bulunan diğer rivâyetin senedinde ise, Süfyân b. Uyeyne bulunmamaktadır:

حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْخَلَوَانِيُّ، حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبرَاهِيمَ بْنِ سَعْدٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، عَنْ صَالِحٍ، عَنْ ابْنِ شَيْهَابٍ، أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ الرَّبِيعِ، الَّذِي مَجَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي وَجْهِهِ مِنْ بَنَرِهِمْ، أَخْبَرَهُ، أَنَّ عُبَادَةَ بْنَ الصَّامِتِ، أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِأَمِّ الْقُرْآنِ»

Hasen b. Ali el-Hulvânî¹³ >Ya'kûb b. İbrahim b. Sa'd¹⁴ >Babası¹⁵ >Sâlih¹⁶ >İbn Şihâb >Mahmûd b. er-Rabî' ki Rasûlullah (s.a.v.) kendi kuyularından aldığı suyu onun yüzüne püskürtmüştür, rivâyet ettiğine göre Ubâde b. es-Sâmit Rasûlullah'ın (s.a.) şöyle buyurduğunu nakletmiştir: "«*Ümmü'l-Kur'ân'ı okumayanın namazı yoktur.*»"¹⁷

Ahmed b. Hanbel *el-Müsned*'inde Ubâde hadisini şu şekilde nakletmektedir:

حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنِ الرَّهْرِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الرَّبِيعِ، عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ رَوِيَتْهُ بِهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ "

Süfyân b. Uyeyne >ez-Zührî >Mahmûd b. er-Rabî' >Ubâde b. es-Sâmit'in rivâyet ettiğine göre, Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "«*Fâtihatu'l-Kitâb'ı okumayanın namazı yoktur.*»"¹⁸

İbn Mâce'nin rivâyet ettiği Ubâde hadisi ise şu şekildedir:

⁷İshak b. İsmail b. Abdüa'lâ el-Eylî, Süfyân b. Uyeyne'den hadis nakletmiştir. Onun hakkında Yahyâ b. Maîn sadûk, ed-Dârekutnî, sika demiştir. (Bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/212; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 2/408).

⁸Amr b. Muhammed b. Bekir en-Nâkid, 234/848 senesinde vefât etmiştir. Süfyân b. Uyeyne'den hadis nakletmiştir. el-Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd ve en-Nesâî, onun rivâyetlerini nakletmiştir. Ebû Hâtim, Ebû Dâvûd, İbn Hacer onun hakkında sika tabirini kullanmıştır. (bk. el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 12/214; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/87).

⁹Harmele b. Yahyâ et-Tüçübî, 244/858 senesinde vefât etmiştir. İmam Şâfiî'nin talebesidir. İbn Vehb'in naklettiği hadisleri en iyi bilen kimsedir. Ebû Hâtim onun hadisinin itibar için yazılacağını ama ihticâc olunamayacağını ifade etmiştir. İbn Hibbân onun sika olduğunu belirtmiştir. (bk. el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 5/548; ez-Zehebî, *el-Kâşif*, 1/317; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 2/201).

¹⁰Abdullah b. Vehb el-Misrî, Yunus b. Yezîd'den rivâyet almıştır. Harmele b. Yahyâ'ya da rivâyet nakletmiştir. İmam Mâlik'in fetvâlarını iyi bilenlerdendir. Onun hakkında İbn Maîn, Ebû Zür'a sika demiş, Ahmed b. Hanbel de sahihu'l-hadis değerlendirmesinde bulunmuştur. (bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/189; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 16/277).

¹¹Yunus b. Yezîd el-Eylî, 159/775 senesinde vefât etmiştir. ez-Zührî'den çokça rivâyet nakletmiştir. Ondan rivâyet alanlar arasında İbn Vehb de vardır. İbn Mübarek ve İbn Mehdi yazdiklarının sahih olduğunu ifade etmiştir. İbn Maîn sika, Ebû Zür'a lâ be'se bih demiştir. Ahmed b. Hanbel, ez-Zührî'den münker rivâyetlerinin çok olduğunu ifade etmiş, Vekî' de seyyü'l-hıfz demiştir. ez-Zehebî ise hüccet ve sika olduğunu belirtmiş, İbn Hacer de ez-Zührî'den naklettiklerinde hata ettiğini söylemiştir. (bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/247; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 32/552; ez-Zehebî, *Mizanu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, (Beyrut: y.y., 1963), 7/320; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: y.y., 1986), 1/624).

¹²Müslim, "Salât", 35.

¹³el-Hasen b. Ali el-Hulvânî, 243/857 senesinde vefât etmiştir. Yakûb b. İbrahim'den nakletmiştir. Onun hakkında Ebû Hâtim, sadûk, en-Nesâî ve el-Hatîb sika, ez-Zehebî hüccet değerlendirmesinde bulunmuştur. (bk. ez-Zehebî, *Mizanu'l-i'tidâl*, 8/79; ez-Zehebî, *el-Kâşif*, 1/328).

¹⁴Ya'kûb b. İbrahim b. Sa'd ez-Zührî, 208/823 senesinde vefât etmiştir. el-Hulvânî ondan rivâyet almış, o da babası İbrahim b. Sa'd'dan rivâyet almıştır. Kütüb-ü Sitte müellifleri onun rivâyetlerini eserlerine almışlardır. Onun hakkında Ebû Hâtim, el-İclî, İbn Hibbân sika, ez-Zehebî de hüccet demiştir. (bk. el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 32/308; ez-Zehebî, *el-Kâşif*, 2/343; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 11/308).

¹⁵İbrâhîm b. Sa'd, Sâlih b. Keysân'dan rivâyet almıştır. Kütüb-ü Sitte'de rivâyetleri vardır. Onun hakkında İbn Maîn, Ebû Hâtim, Ahmed b. Hanbel sika değerlendirmesinde bulunmuşlardır. (bk. el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 2/94; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 1/105).

¹⁶Sâlih b. Keysân el-Medinî, 140/757 senesinde vefât etmiştir. İbn Şihâb'dan hadis nakletmiş, ondan da İbrâhîm b. Sa'd nakletmiştir. Onun hakkında İbn Maîn, Ebû Hâtim, el-İclî, en-Nesâî, İbn Hibbân, ed-Dârekutnî, sika demiştir. Kütüb-ü Sitte müellifleri rivâyetlerini nakletmişlerdir. (bk. el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 13/79; ez-Zehebî, *el-Kâşif*, 1/498; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 4, 350).

¹⁷Müslim, Salât, 36.

¹⁸Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 37/351 (22677).

حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ، وَسَهْلُ بْنُ أَبِي سَهْلٍ، وَإِسْحَاقُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، قَالُوا: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ الرَّبِيعِ، عَنِ عَبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ»

Hişâm b. Ammâr¹⁹ >Sehl b. Ebî Sehl²⁰ >İshâk b. İsmâil²¹ >Süfyân b. Uyeyne >ez-Zührî >Mahmûd b. er-Rabî' >Ubâde b. es-Sâmit'in rivâyet ettiğine göre, Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Fâtihatü'l-Kitâb'ı okumayanın namazı yoktur."²²

Ebû Dâvûd, Ubâde b. Sâmit rivâyetini şu senedle nakletmiştir:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، وَابْنُ السَّرْحِ، قَالَا: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ الرَّبِيعِ، عَنِ عَبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، يَبْلُغُ بِهِ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَصَاعِدًا»، قَالَ سُفْيَانُ: لِمَنْ يُصَلِّي وَحْدَهُ.

Kuteybe b. Saîd²³ ve İbnü's-Serh²⁴ >Süfyân >ez-Zührî >Mahmûd b. er-Rabî' >Ubâde b. es-Sâmit Rasûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğu bana ulaştı: "Fâtiha Süresi ve ondan fazlasını okumayanın namazı yoktur." Süfyân dedi ki: "Bu kendi başına namaz kılan için geçerlidir."²⁵

et-Tirmizî'nin naklettiği rivâyet ise şu şekildedir:

حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ، وَعَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ، قَالَا: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ الرَّبِيعِ، عَنِ عَبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ.

Muhammed b. Yahya b. Ebî Ömer el-Mekkî >Ebû Abdullah el-Adenî²⁶ ve Ali b. Hucr²⁷ >Süfyân b. Uyeyne >ez-Zührî >Mahmud b. er-Rabî' >Ubâde b. es-Sâmit- Nebî (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Fâtihatü'l-Kitâb'ı okumayanın namazı yoktur"²⁸

en-Nesâî, Ubâde rivâyetini şu iki tarik ve metinle rivâyet etmiştir:

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَنْصُورٍ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ الرَّبِيعِ، عَنِ عَبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ»

Muhammed b. Mansûr²⁹ >Süfyân >ez-Zührî >Mahmûd b. er-Rabî' >Ubâde b. es-Sâmit Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şöyle buyurduğunu nakletmiştir: "Fâtihatü'l-Kitâb'ı okumayanın namazı yoktur."³⁰

أَخْبَرَنَا سُؤَيْدُ بْنُ نَصْرٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ، عَنِ مَعْمَرٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ الرَّبِيعِ، عَنِ عَبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَصَاعِدًا»

¹⁹Hişâm b. Ammâr b. Nasîr es-Sülemî, 245/859 senesinde vefât etmiştir. Süfyân b. Uyeyne'den rivâyet almıştır. Onun hakkında Yahyâ b. Maîn, el-İclî sika, Ebû Hâtim ve ed-Dârekutnî sadûk, en-Nesâî Lâ be'se bihî değerlendirmesinde bulunmuştur. (bk. el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 30/242; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 11/46).

²⁰Sehl b. Ebî Sehl, Süfyân b. Uyeyne'den rivâyet aktarmış, rivâyetlerini ise İbn Mâce nakletmiştir. Onun hakkında Ebû Hâtim, Ebû Ya'lâ sika, Ebû Hâtim sadûk demiştir. (bk. el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 12/186; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/469).

²¹İshak b. İsmail b. Abdüla'la el-Eylî, Süfyân b. Uyeyne'den hadis nakletmiştir. Onun hakkında Yahyâ b. Maîn sadûk, Dârekutnî, sika demiştir. (bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/212; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 2/408).

²²İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât", 11.

²³Kuteybe b. Saîd Ebu'r-Recâ el-Bâhilî, 240/854 senesinde vefât etmiştir. Abdülaziz, Süfyân b. Uyeyne ve Mâlik'ten hadis almıştır. Onun hadislerini, İbn Ebî Şeybe, Ahmed b. Hanbel, İbn Mâce ve et-Tirmizî nakletmişlerdir. İbn Maîn, Ebû Hâtim, en-Nesâî onun sika olduğunu ifade etmişlerdir. (bk. el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 23/523; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 8/321).

²⁴Ahmed b. Amr b. Abdullah b. Amr b. es-Serh el-Kureşî, 250/864 yılında vefât etmiştir. Onun rivâyetlerini Müslim, İbn Mâce, Ebû Dâvûd ve en-Nesâî nakletmiştir. Süfyân b. Uyeyne'den de rivâyet almıştır. Onun hakkında Ebû Hâtim lâ be'se bihî, en-Nesâî de sika demiştir. (bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/65; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 1/415).

²⁵Ebû Dâvûd, "Salât", 131.

²⁶Muhammed b. Yahya 243/857' de vefât etmiştir. Süfyân b. Uyeyne'den nakletmiştir. Ahmed b. Hanbel, sadûk olduğunu ama onun yanında Uyeyne'den mevzû rivâyetler gördüğünü ifade etmiştir. Onun hakkında Ebû Hâtim sadûk, İbn Hibbân sika demiştir. (bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/124; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 26/635).

²⁷Ali b. Hucr es-Sa'dî, 244/858 senesinde vefât etmiştir. el-Buhârî, Müslim, et-Tirmizî, en-Nesâî ondan rivâyet almışlardır. Onun rivâyet aldığı ravîler arasında Süfyân b. Uyeyne de vardır. Onun hakkında en-Nesâî, el-Hâkim sika tabirini kullanmıştır. (bk. el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 20/355; ez-Zehebî, *el-Kâşif*, 2/36; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 7/259).

²⁸et-Tirmizî, "Salât", 183.

²⁹Muhammed b. Mansûr el-Cevvâz el-Huzâî, 252/866 senesinde vefât etmiştir. en-Nesâî rivâyetlerini nakletmiştir. Süfyân b. Uyeyne'den rivâyet almıştır. Onun hakkında, en-Nesâî, ed-Dârekutnî ve İbn Hibbân sika demiştir. (bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/94; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 9/416).

³⁰Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, (Beyrut: y.y., ts.), "İftitâhu's-Salât", 24.

Sami BÜYÜKKAYNAK, Hadis İlimleri Açısından Namazın Sahîh Olması İçin Gerekli Olan Kıraatin Değerlendirilmesi

Süveyd b. Nasr³¹ >Abdullah (İbnü'l-Mübârek) >Ma'mer³² >ez-Zührî >Mahmûd b. er-Rabî' >Ubâde b. es-Sâmit Rasûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu söylemiştir: "Fâtihatu'l-Kitâb ve fazlasını okumayanın namazı sahîh değildir."³³

Namazda Fâtihâ'nın kıraatinin gerekliliği konusunda vârid olan rivâyetlerden ilki Ubâde b. es-Sâmit'in nakletmiş olduğu rivayettir. Bu rivâyet başta el-Buhârî olmak üzere Ahmed b. Hanbel, Müslim, İbn Mâce, Ebû Dâvûd, et-Tirmizî ve en-Nesâî tarafından nakledilmiştir. Haberin tüm varyantlarında ortak râviler Süfyân b. Uyeyne, İbn Şihâb ez-Zührî, Mahmud b. er-Rabî'dir. Hadis mütehasısları bu râvilerin adâlet ve zabt açısından sika olduklarını belirtmişlerdir. Aynı zamanda aralarında ittisal de söz konusudur.

Rivâyetlerin senedlerine ayrı ayrı bakılacak olursa, el-Buhârî bu rivâyeti Ali b. Abdullah b. Ca'fer'den nakletmiştir. Bu râvi sika olarak tavsif edilmiştir. Ortak râvilerin de aynı vasfa sahip olması adalet ve zabt açısından sağlam olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Râvilerin ittisali açısından rivâyete bakıldığı zaman ise, onların tarihsel olarak aynı zaman diliminde yaşadıkları ve birbirlerinden rivâyet alıp verdikleri ortaya çıkmaktadır. Bu itibarla el-Buhârî'nin naklettiği bu hadis sahîhtir.

Müslim'in Sahîh'inde üç rivâyet göze çarpmaktadır. Bu rivâyetlerden ilki, İbn Ebî Şeybe >İshâk b. İsmail >Amr en-Nâkid ve yukarıda ifade edilen ortak râviler kanalıyla gelmektedir. Bu râviler adalet ve zabt itibariyle sika olarak değerlendirilmiştir.³⁴ İttisal yönüyle ise aralarında mülakât söz konusu olmuş, birbirlerinden rivâyet nakletmişlerdir. Bu sebeple rivâyet sahîhtir. İkinci rivâyet, Harmele b. Yahyâ >İbn Vehb >Yunus b. Yezîd ve ortak râviler kanalıyla gelmiştir. Her ne kadar Harmele b. Yahyâ ve Yunus b. Yezîd'in zabtı hakkında menfî değerlendirmede bulunan âlimler olsa da sika olma yönleri ağırlık kazanmaktadır. Bu haliyle rivâyet sahîhtir. Müslim'in rivâyet ettiği diğer haberi, el-Hasen b. Ali el-Hulvânî >Ya'kûb b. İbrahim b. Sa'd >İbrahim b. Sa'd >Sâlih el-Keysân ve ortak râviler rivâyet etmiştir. Haberin râvileri adâlet ve zabt açısından sika değerlendirilmişler ve birbirlerinden rivâyet nakletmişlerdir. Bu haliyle rivâyet sahîhtir.

İbn Mâce Ubâde b. es-Sâmit rivâyetini, Hişâm b. Ammâr-Sehl b. Ebî Sehl >İshak b. İsmail ve ortak râviler olan Süfyân b. Uyeyne >ez-Zührî >Mahmûd b. er-Rabî' kanalıyla nakletmiştir. Râvilerin hepsi adâlet ve zabt yönüyle âlimler tarafından kuvvetli görülmüştür. Bu bilgiler ışığında İbn Mâce'nin naklettiği haberin sahîh olduğunu söylemek mümkündür.

Ebû Dâvûd bu rivâyeti, Kuteybe b. Saîd ve Ebu's-Serh ve ortak râviler tarikiyle nakletmiştir. Kuteybe ve Ebu's-Serh adâlet ve zabt yönüyle sika kabul edilmiş râvilerdendir. Her ikisi de ortak râvilerden olan Süfyân b. Uyeyne'den rivâyet almışlardır. Bu itibarla rivâyet hadis kriterleri açısından sahîh bir haberdir.

et-Tirmizî, Ubâde rivâyetini, Muhammed b. Yahyâ ve Ebû Abdullah el-Adenî'den almıştır. Bu iki râviden Muhammed b. Yahyâ'nın, Süfyân hadisleri noktasında eleştiri görmesiyle birlikte, et-Tirmizî'nin rivâyeti aldığı diğer râvi Ali b. Hucr'un olumlu hali bu rivâyeti değerinden düşürmemektedir.

Ahmed b. Hanbel rivâyeti Süfyân b. Uyeyne ve diğer ortak râvilerden almıştır. Râvilerin adalet-zabt ve ittisal yönü hakkında verilen bilgiler ışığında en sağlam rivâyetin Ahmed b. Hanbel'in nakletmiş olduğu bu rivâyet olduğunu söylemek mümkündür.

en-Nesâî rivâyeti iki tarikle rivâyet etmiştir. Birinci rivâyet Süveyd b. Nasr >Abdullah İbnü'l-Mübârek >Ma'mer >ez-Zührî tarikiyle gelmiştir. Rivâyet bu haliyle muttasıldır, râviler adâlet ve zabt itibariyle sağlamdır, sahîhtir. İkinci rivâyet, Muhammed b. Mansur >Süfyân kanalıyla gelmiştir. Bu rivâyet de hadis kriterleri açısından sahîhtir.

³¹Süveyd b. Nasr Ebu'l-Fadl el-Mervezî, 240/854 senesinde vefât etmiştir. Rivâyetlerini et-Tirmizî ve en-Nesâî nakletmiştir. Onun naklettiği râviler arasında İbn Uyeyne ve İbnü'l-Mübârek vardır. Onun hakkında en-Nesâî, İbn Hibbân sika demmiştir. (bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/235; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 4/245).

³²Ma'mer b. Râsid, birçok âlim tarafından sika namzetine sahip olmuş hadis ilmüne büyük hizmetleri bulunmuş âlim râvilerdendir. (bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 11/209).

³³en-Nesâî, "İftitâhu's-Salât", 24.

³⁴İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/235; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 4/245.

Genel olarak bakıldığı zaman Ubâde b. es-Sâmit rivâyeti bütün eserlerde sahîh haber olarak yerini almıştır.

1.2. Ebû Hureyre Rivâyeti

Kronolojik olarak Ebû Hureyre rivâyetini ilk olarak Mâlik b. Enes nakletmiştir:

حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ الْعَلَاءِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَعْقُوبَ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا السَّائِبِ، مَوْلَى هِشَامِ بْنِ زُهْرَةَ، يَقُولُ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " مَنْ صَلَّى صَلَاةً لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِأَمِّ الْقُرْآنِ فَهِيَ خِدَاجٌ، هِيَ خِدَاجٌ، هِيَ خِدَاجٌ، غَيْرَ تَمَامٍ "

Mâlik >el-Alâ b. Abdurrahman³⁵ >Ebu's-Sâib Hişam b. Zühre'nin azatlısı³⁶ >Ebû Hureyre Rasûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir: "Kim namaz kılar da o namazda Ümmü'l-Kur'ân'ı okumazsa o namaz eksiktir, eksiktir, tamam değildir."³⁷

Ahmed b. Hanbel söz konusu Ebû Hureyre rivâyetini şu şekilde aktarmaktadır:

حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، أَخْبَرَنِي الْعَلَاءُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَعْقُوبَ الْحَرَقِيِّ - فِي بَيْتِهِ عَلَى فِرَاشِهِ -، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَيُّمَا صَلَاةٍ لَا يَقْرَأُ فِيهَا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ، فَهِيَ خِدَاجٌ، ثُمَّ هِيَ خِدَاجٌ، ثُمَّ هِيَ خِدَاجٌ.

Süfyân >el-Alâ' b. Abdurrahman b. Yakûb el-Harkî >Babası³⁸ >Ebû Hureyre'nin şöyle dediğini nakletmiştir: "İçerisinde Fâtihatü'l-Kitâb okunmayan namaz eksiktir, eksiktir, eksiktir."³⁹

Müslim, Ebû Hureyre rivâyetini şu senedle rivâyet etmiştir:

وَحَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ، أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنِ الْعَلَاءِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ صَلَّى صَلَاةً لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِأَمِّ الْقُرْآنِ فَهِيَ خِدَاجٌ» ثَلَاثًا غَيْرَ تَمَامٍ.

İshak b. İbrahim el-Hanzalî⁴⁰ >Süfyân b. Uyeyne >el-Alâ >Babası >Ebû Hureyre'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Kim namaz kılar da, onda Ümmü'l-Kur'ân'ı okumazsa, o namaz eksiktir, tamam değildir."⁴¹

حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ جَعْفَرِ الْمَعْقَرِيِّ، حَدَّثَنَا النَّضْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنَا أَبُو أُوَيْسٍ، أَخْبَرَنِي الْعَلَاءُ، قَالَ: سَمِعْتُ مِنْ أَبِي، وَمِنْ أَبِي السَّائِبِ، - وَكَانَا جَلِيسَيَّ أَبِي هُرَيْرَةَ -، قَالَا: قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ صَلَّى صَلَاةً لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ، فَهِيَ خِدَاجٌ» يَقُولُهَا ثَلَاثًا بِمِثْلِ حَدِيثِهِمْ.

Ahmed b. Ca'fer el-Ma'karî⁴² >en-Nadr b. Muhammed⁴³ >Ebû Uveys⁴⁴ >el-Alâ (b. Abdurrahman) dedi ki babam ve Ebu's-Sâib (Hişam b. Zühre'nin azatlısı, Farişi)⁴⁵ den işittim, onların ikisi de Ebû Hureyre

³⁵el-Alâ b. Abdurrahmân, hicrî 132/749 senesinde vefât etmiştir. Abdullah b. Ömer, Enes b. Mâlik, Ebu's-Sâib Mevlâ Hişam b. Zühre'nden ve babasından hadis almıştır. Ondandır, Süfyân b. Uyeyne, Abdülazîz b. Ebî Hâzim, Abdülazîz b. Muhammed, Ebû Uveys Abdullah b. Abdullah ve Mâlik b. Enes rivâyet almıştır. Onun hakkında Yahyâ b. Maîn hadis hüccet, Ahmed b. Hanbel sika, Ebû Hâtim sâlihu'l-hadis değerlendirmesi yapmış, Ebû Zür'a ise leysa bi kavî demiştir. (bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, thk. Haşim en-Nedvî (by.: y.y., ts.), 6/508; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 22/520; ez-Zehebî, *el-Kâşif*, 2/105; İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzîb*, 1/435).

³⁶Ebu's-Sâib Mevlâ Hişam b. Zühre, Muğîre b. Şu'be, Ebû Saîd el-Hudrî ve Ebû Hureyre'den hadis rivâyet etmiş, el-Alâ ve ez-Zühri de ondan hadis nakletmiştir. el-Mizzî ve ez-Zehebî onun sika olduğunu söylemiştir. (bk. el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl* 33, 338; ez-Zehebî, *el-Kâşif*, 2/428).

³⁷Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, "Salât", 39.

³⁸Abdurrahman b. Ya'kûb el-Harkî, Ebû Hureyre ve Ebû Saîd'den hadis rivâyet etmiş, ondan da oğlu el-Alâ hadis nakletmiştir. Onun hakkında Ebû Hâtim, ez-Zehebî ve İbn Hacer sika demişlerdir. (bk. ez-Zehebî, *el-Kâşif*, 1/649).

³⁹Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/241.

⁴⁰Künyesi Ebû Ya'kûb olup, 138/755 senesinde vefât etmiştir, İbn Uyeyne ve Vekî'den hadis nakletmiştir. Sikadır. (bk. İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzîb*, 1/99).

⁴¹Müslim, "Salât", 40.

⁴²Ahmed b. Ca'fer el-Mak'arî, 255/868 senesinde vefât etmiştir. Nadr b. Muhammed'den rivâyet nakletmiştir. Müslim haberlerini eserine almıştır. Hakkında menfî bir değerlendirme mevcut değildir. (bk. el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 1/282; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 1/18).

⁴³en-Nadr b. Muhammed el-Cerşî Ebû Muhammed, Ebû Uveys'den nakletmiştir. Onun hakkında el-İclî, İbn Hibbân, ez-Zehebî, İbn Hacer sika tabirini kullanmışlardır. (bk. el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 29/402; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/321; İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzîb*, 1/562).

⁴⁴Ebû Uveys Abdullah b. Abdullah, el-Alâ b. Abdurrahman'dan rivâyet almıştır. Yahyâ b. Maîn onu zayıf görmüş, Ahmed b. Hanbel ise, onu sika kabul etmiştir. (bk. Ebû Cafer Muhammed b. Ömer el-Ukaylî, *Kitâbu'd-duafâi'l-kebir*, thk. Abdülmütî' Emin el-Kal'acî, (Beyrut: y.y., 1984), 2/270; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizan* (Beyrut: y.y., 1986), 7/452).

⁴⁵Ebu's-Sâib Mevlâ Hişam b. Zühre, Muğîre b. Şu'be, Ebû Saîd el-Hudrî ve Ebû Hureyre'den hadis rivâyet etmiş, el-Alâ ve Zühri de ondan hadis nakletmiştir. el-Mizzî ve ez-Zehebî onun sika olduğunu söylemiştir. (bk. el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 33/338; ez-Zehebî, *el-Kâşif*, 2/428).

Sami BÜYÜKKAYNAK, Hadis İlimleri Açısından Namazın Sahîh Olması İçin Gerekli Olan Kıraatin Değerlendirilmesi

ile oturup kalkan kimselerdi. Dediler ki, Ebû Hureyre şöyle demiştir: “Her kim içinde Fâtihatü’l-Kitâb okumadan bir namaz kılsa o namaz güdüktür.” Rasûlullah (s.a.v.) (o namaz eksiktir) sözünü üç defa söylemiştir.⁴⁶

İbn Mâce rivâyeti İbn Ebî Şeybe’den şu şekilde nakletmiştir:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَلِيٍّ، عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَعْقُوبَ، أَنَّ أَبَا السَّائِبِ أَخْبَرَهُ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ صَلَّى صَلَاةً لَمْ يَفْرَأْ فِيهَا بِأَمِّ الْقُرْآنِ، فَهِيَ خِدَاجٌ غَيْرُ تَمَامٍ»

Ebû Bekr b. Ebî Şeybe >İsmail b. Uleyye⁴⁷ >İbn Cüreyc⁴⁸ >el-Alâ b. Abdurrahman b. Yakub >Ebu’s-Sâib, Ebû Hureyre’den Rasûlullah’ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir: “Kim namaz kılar da içerisinde Ümmü’l-Kur’ân’ı okumazsa o namaz noksanıdır, tamam değildir.”⁴⁹

Rivâyeti et-Tirmizî ise şu tarik ve metinle nakletmiştir:

حَدَّثَنَا بِذَلِكَ مُحَمَّدُ بْنُ بَحْبِئِي، وَيَعْقُوبُ بْنُ سُفْيَانَ الْفَارِسِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ، عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، وَأَبُو السَّائِبِ، مَوْلَى هِشَامِ بْنِ زُهْرَةَ، وَكَانَا جَلِيسَيْنِ لِأَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ صَلَّى صَلَاةً لَمْ يَفْرَأْ فِيهَا بِأَمِّ الْقُرْآنِ فَهِيَ خِدَاجٌ، فَهِيَ خِدَاجٌ غَيْرُ تَمَامٍ.

Muhammed b. Yahyâ⁵⁰, Ya’kûb b. Süfyân el-Fârisî⁵¹ >İbn Ebî Üveys >Babası >el-Alâ b. Abdurrahman >Babası ve Ebu’s-Sâib Hişâm b. Zühre’nin Mevlâsı ikisi de Ebû Hureyre’nin meclis arkadaşlarıydılar >Ebû Hureyre, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şöyle buyurduğunu nakletmiştir: “Kim namaz kılar da o namazda Fâtîha Sûresi’ni okumazsa eksiktir, eksiktir tamam değildir.”⁵²

Ebû Dâvûd da Ebû Hureyre rivâyetini Mâlik’ten şu şekilde rivâyet etmiştir:

عَنْ مَالِكٍ، عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا السَّائِبِ، مَوْلَى هِشَامِ بْنِ زُهْرَةَ يَقُولُ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ صَلَّى صَلَاةً لَمْ يَفْرَأْ فِيهَا بِأَمِّ الْقُرْآنِ فَهِيَ خِدَاجٌ فَهِيَ خِدَاجٌ غَيْرُ تَمَامٍ»

Malik >el-Alâ b. Abdurrahman >Ebu’s-Sâib Hişâm b. Zühre’nin azatlısı >Ebû Hureyre, Rasûlullah’ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir: “Kim namaz kılar da o namazda Ümmü’l-Kur’ân’ı okumazsa o namaz eksiktir, tamam değildir.”⁵³

Ebû Hureyre’nin rivâyet ettiği bu haber, Mâlik, Ahmed b. Hanbel, Müslim, İbn Mâce, Ebû Dâvûd, et-Tirmizî tarafından nakledilmiştir. Rivâyetlerde el-Alâ b. Abdurrahman >Babası (Abdurrahman b. Ya’kub) >Ebu’s-Sâib ortak râviler olarak göze çarpmaktadır. Râviler adâlet ve zabt itibarıyla sağlam râvilerdir, birbirlerinden rivâyet almış ve vermişlerdir. Diğer râviler içerisinde de cerh edilmiş bir râvi

⁴⁶Müslim, “Salât”, 41.

⁴⁷İsmail b. Uleyye el-Esedî, hicri 194/809 senesinde vefât etmiştir. Kendisinden Ahmed b. el-Menî’, Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn ve Iraklılar rivâyette bulunmuştur. Rivâyet aldığı kimseler arasında İbn Cüreyc de vardır. İmam, hüccet, hıfzı ve dini konusunda tartışmaya mahal yoktur. İbn Mehdî ve Yahya b. Maîn onun hakkında “sika” değerlendirmesini yapmışlardır. Ebû Dâvûd, kendisinin muhaddislerden olduğunu, fakat hata ettiğini ifade etmiştir. (bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, 2/254; el-Mizzî, *Tezhibu’l-kemâl*, 3/24; Muhammed b. Abdurrahman Celalettin es-Suyutî, *Tabakâtü’l-huffâz* (Beyrut: y.y., 1403/1982), 1/139; İbn Hibbân Muhammed el-Büstî, *es-Sikât*, thk. Şerafeddin Ahmed (Beyrut: y.y., 1975), 6, 45; ez-Zehabî, *er-Ruivâtü’s-sikât el-mütekellim fihim bimâ lâ yücübü reddhüm*, thk. Muhammed İbrahim Mevsilî (Beyrut: y.y., 1992), 1/62).

⁴⁸Abdü’l-Melik b. Abdilazîz b. Cüreyc: Vefâtı 150/767 yılı olan İbn Cüreyc’in künyesi Ebû Hâlid ve Ebu’l-Velîd’dir. Dedesi Cüreyc Ümmü Habîb’in rumlu kölesidir. İbn Cüreyc hakkında, imâm, allâme, hâfız, Şeyhu’l-Harem, Sahibu’t-tesânîf, Mekke’de ilmi ilk tedvin eden diye ifadelerde bulunulmuştur. Onun hakkında Yahyâ b. Maîn, “sika”, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, “sadûk” değerlendirmesi yapmıştır. Ahmed b. Hanbel, “İbn Cüreyc sahîh hadisi iyice sağlamlaştırır, sağlamlaştırmadığı hiçbir hadisi almazdır”, Ebû Hâtim, “Sâlihu’l-Hadîs”, el-İclî, “sika” demiştir. el-Alâî, onun tedlîs yaptığını söylemiştir. ed-Darekutnî ise, İbn Cüreyc’in tedlîs en şerli tedlîs olduğunu, çünkü onun tedlîsinin kabih tedlîs olduğunu, Mecrûh’tan işittiğini tedlîs yaptığını ifade etmiştir. (bk. el-Buhârî, *et-Târîhu’l-kebir*, 5/422; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, 5, 35; Ahmed b. Abdullah b. Salih el-İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, thk. Abdülalîm el-Bestevî (Medine, 1985), 2/103; el-Alâî, *Câmiu’t-tahsîl*, 1/229; el-Mizzî, *Tezhibu’l-kemâl*, 18/338; ez-Zehabî, *Siyeru a’lâmu’n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut & Muhammed Nuaym (Beyrut: y.y., 1413/1992), 1/325).

⁴⁹İbn Mâce, “İkâmetü’s-Salât”, 11.

⁵⁰Muhammed b. Yahyâ es-Sakafî’den et-Tirmizî rivâyette bulunmuştur. Onun hakkında en-Nesâî, İbn Hibbân sika demiştir. (bk. el-Mizzî, *Tezhibu’l-kemâl*, 26/603; İbn Hacer, *Tezhibu’t-tehzîb*, 9/448).

⁵¹Yakûb b. Süfyân, 277/890 senesinde vefât etmiştir, et-Tirmizî ve en-Nesâî ondan hadis nakletmiştir. İbn Ebî Üveys ondan hadis nakletmiştir. Onun hakkında Nesâî, İbn Hibbân, Zehebî sika ifadesini kullanmışlardır. (bk. el-Mizzî, *Tezhibu’l-kemâl*, 32/324; ez-Zehabî, *el-Kâşif*, 2/394).

⁵²Et-Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 2.

⁵³Ebû Dâvûd, “Salât”, 131.

görünmemektedir. Râviler adâlet ve zabt itibariyle sağlamdırlar ve birbirleriyle rivâyet alışverişinde bulunmuşlardır. Bu itibarla Ebû Hureyre rivâyetinin tüm senedleri sahîhtir.

Ebû Hureyre'den nakledilen diğer farklı bir rivâyet ise şu şekildedir:

حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى الرَّازِيُّ، أَخْبَرَنَا عَيْسَى، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مَيْمُونِ الْبَصْرِيِّ، حَدَّثَنَا أَبُو عَثْمَانَ النَّهْدِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَخْرَجَ قَنَادٌ فِي الْمَدِينَةِ أَنَّهُ لَا صَلَاةَ إِلَّا بِقُرْآنٍ وَلَوْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ»

İbrahim b. Musa er-Râzî⁵⁴ >İsa >Ca'fer b. Meymûn el-Basrî⁵⁵ >Ebû Osman en-Nehdî⁵⁶ >Ebû Hureyre dedi ki, Rasûlullah (s.a.v.) bana, "Haydi çık ve Fâtiha ve ona ilave edilecek bir şey ile de olsa ancak Kur'ân okumakla namazın yerine geleceğini Medine'de ilan et!" buyurdu.⁵⁷

Ebû Hureyre'den nakledilen bu rivâyetin sahîh olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Çünkü sadece Ebû Dâvûd'un naklettiği rivâyetin senedi sağlam değildir. Senedde bulunan Ca'fer b. Meymûn adâlet ve zabt itibariyle sağlam görülmemiştir. Bunun için rivâyet zayıftır.

Sonuç olarak Fâtiha'nın kıraati konusunda vârid olan üç rivâyetten ikisi sened açısından sahîh olarak görülürken, sadece tek bir rivâyet sened itibariyle zayıftır. Namazda Fâtiha Sûresi'nin okunması konusunda vârid olan rivâyetlere metin açısından bakıldığı zaman da Fâtiha okunmaksızın namazın olmayacağı dikkat çekmektedir. Metinlerde geçen لا صلاة ifadesi, namazın sahîh olmadığına zâhiren delâlet etmektedir. Ama bu ifade kesinlikle olmaz manasına mı gelir, bu hususun açıklanmaya ihtiyacı vardır. Bir sonraki konuda da görüleceği üzere "kolayına geleni okuma"nın önerilmesi gibi bir durum daha vardır. Bu durum, rivâyetlerin bu haliyle metin olarak eksik olduğu sonucunu doğurabilir. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in Fâtiha Sûresi'ni okumayı yaygınlaştırmak için böyle bir ifadeyi kullandığı da düşünülebilir. Bu yüzden metin zâhiren, Fâtiha Sûresi okunmaksızın namazın olmayacağından bahsetse de bu çerçeveden bakıldığında onun metin olarak desteğe ihtiyacı olduğunu ifade etmek gerekir.

Diğer taraftan Ebû Hureyre rivâyetinde yer alan "eksiktir" ifadesi, Ubâde rivâyetini açıklar mahiyettedir. Namaz yerine gelir ama namaz tam değildir. Bu anlayıştan yola çıkarak, olumsuzluk ekinin namazın hiç olmayacağı şeklinde değil de namazın tam olarak yerine gelmeyeceği şeklinde anlamak mümkündür.

İkinci olarak aktarılan Ebû Hureyre rivâyeti metin açısından illetli görülebilir. Çünkü Hz. Peygamber'in (s.a.) namaz içindeki bir hususu ilan ettirerek duyurması şeklinde bir uygulama, Hz. Peygamber'in öğretim metodlarına pek uygunluk arz etmemektedir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) ibadetle ilgili uygulamaları "benden gördüğünüz gibi yapınız." çerçevesinde açıklamıştır. Yoksa her ibadetin uygulamasını ilan ettirmek suretiyle Müslümanlara duyurmuş değildir. Kendisi bizzat uygulayarak, namazın nasıl kılınacağını, haccın nasıl eda edileceğini Müslümanlara göstermiş, Müslümanlar da o şekilde ibadetleri yerine getirmişlerdir. Onun Fâtiha Sûresi'nin kıraatini duyurması, bu esas çerçevesinde düşünüldüğü zaman yanlış olarak görülebilir. Cemaatle kılınan namazda Fâtiha Sûresi'nin okunuş biçimini göstermek bütün meseleyi hallediyorken, onun ilan ettirilmesi gibi bir davranış, sünnetin genel çerçevesi içerisinde düşünüldüğü zaman mümkün gözükmemektedir. Bunun için haberin metni illetli olarak görülebilir.

1.3. Namazda Fâtiha Sûresi'nin Okunması ile İlgili İhtilaflar

Fâtiha Sûresi'nin kıraati ile ilgili olarak mezheplerin görüşleri iki grupta toplanmaktadır:

⁵⁴İbrahim b. Musa er-Râzî hakkında Ebû Hâtim, sika demiş, el-Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvûd rivâyetlerini eserlerine almışlardır. (bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 2/137; ez-Zehebî, *el-Kâşif*, 1/226).

⁵⁵Ca'fer b. Meymun, Ebû Osman en-Nehdî'den rivâyet almıştır. Onun hakkında İbn Maîn sika değildir, Ahmed b. Hanbel, hadiste kuvvetli değildir, Buhârî leysa bi şeyin, en-Nesâî kuvvetli değildir, ed-Dârekutnî, onunla itibar edilmez demiştir. el-İclî, Ebû Hureyre'den naklettiği bu hadisin mütâbaatının olmadığını ifade etmiştir. (bk. el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 5/114; ez-Zehebî, *el-Kâşif*, 1/296; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 2/93).

⁵⁶Ebû Osman en-Nehdî Abdurrahman b. Mil, Ebû Hureyre'den rivâyet nakletmiştir. Onun hakkında Ebû Hâtim, Ebû Zür'a ve ed-Dârekutnî sika demiştir. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 5/283; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 6/249).

⁵⁷Ebû Dâvûd, "Salât", 131 (el-Beyhakî bu rivâyeti farklı senedle nakletmiştir. (bk. el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Mustafa Abdülkadir el-Atâ (Mekke: y.y., 1994), 2/37).

Sami BÜYÜKKAYNAK, Hadis İlimleri Açısından Namazın Sahîh Olması İçin Gerekli Olan Kıraatin Değerlendirilmesi

1. Namazda Fâtiha Sûresi'nin okunmasını farz kabul edenler. Bunlara göre, namazda kıraat farzdır. Bu farzın yerine gelmesi için Fâtiha Sûresi'nin okunması gerekmektedir. Bu görüşe kâil olanlar, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin âlimleridir.

2. Namazda Fâtiha Sûresi'nin okunması vâciptir. Namazda kıraat farzdır, ama bu farzın yerine gelmesi, Kur'ân'dan bir miktar ayet okunmasıyla yerine gelir. Bu görüşü kabul edenler Hanefî mezhebi âlimleridir.

Konuyla ilgili olarak Fâtiha Sûresi'nin kıraatini farz olarak kabul edenlerin görüşlerine öncelikle bakılması gerekmektedir.

Mâlikî mezhebine göre mevcut olan rivâyetler ve uygulamalar çerçevesinde namazda Fâtiha Sûresi'nin her rekâtta kıraati farz kabul edilmektedir. Bununla birlikte İmam Mâlik'ten namazın iki rekâtında Fâtiha Sûresi'ni okumayanın namazı fâsiddir,⁵⁸ şeklinde bir görüş de nakledilmektedir.

İmam Şafiî'nin Fâtiha Sûresi'nin namazda okunmasına bakışı, onun kıraatinin farz olduğu şeklindedir. İmam Şafiî, Rasûlullah'ın (s.a.v.) namazda Ümmü'l-Kur'ân'ı okumayı sünnet olarak ikâme ettiğini, bunun Fâtiha Sûresi'nin namaz kılan kimse için farziyyetine delâlet ettiğini ifade etmiştir. Eğer kişi onu okumayı unutursa bu konuda iki görüş vardır: İmam Şafiî'nin kadîm görüşüne göre, bu kişinin namazı câizdir. İmam Şafiî'nin yeni görüşüne göre ise, bu kişinin Fâtiha Sûresi'ni okumayı unutmaması, onun namazının câiz olmadığı sonucunu doğurmaktadır. Çünkü Fâtiha Sûresi'ni okumak namazın bir rûknüdür. Nasıl ki rukû ve secdeyi unutan kimsenin namazı câiz olmazsa, Fâtiha Sûresi'ni okumayı unutan kimsenin de namazı yerine gelmiş olmaz.⁵⁹

Ahmed b. Hanbel'den nakledilen meşhur görüşe göre ise, namazda Fâtiha Sûresi'nin okunması namazın rûkûnlerinden, olmazsa olmazlarından birisidir. Fâtiha Sûresi'nin okunmadığı namaz sahîh olmaz, fâsiddir. Hanbelî âlimler bu görüşlerini teyid etmek için, Ömer İbnü'l-Hattâb, Osman b. Ebî Âs ve Huvât b. Cübeyr'in "*Fâtiha okunmaksızın namaz olmaz*" dediklerini aktarmışlardır. Aynı zamanda Ahmed b. Hanbel'den nakledilen başka bir görüş daha vardır. Bu görüşe göre, Kur'ân'dan bir âyetin kıraati veya onun yerine geçecek bir okuyuş câizdir.⁶⁰

Bütün bu görüşlerin dayanmış oldukları deliller, Ubâde b. es-Sâmit ve Ebû Hureyre rivâyetleridir. Bu rivâyetler, Ebû Hureyre'den nakledilen "*Fâtiha ve ona ziyade edilen sûre okunmaksızın namazın yerine gelmeyeceğinin ilan edilmesi*" şeklindeki rivâyet hariç diğerleri sahîhtir. Her üç mezhep de kendi görüşünü sahîh delillere dayandırmışlar, buna kendi yorumlarını da ekleyerek Fâtiha Sûresi'nin kıraatini farz olarak görmüşler, o okunmadan namazın câiz olmayacağını ifade etmişlerdir.

Bununla birlikte söz konusu rivâyetlerdeki olumsuzluk edatını kemâlin nefyi (tam olarak yerine getirmeme) olarak değerlendirenler olmuştur. Bu durum, Fâtiha'sız namaz câiz değildir, hükmünü tartışılır hale getirmiştir. Bununla birlikte birkaç âyet okumakla namazda kıraatin farziyyetini yerine geleceği ile ilgili rivâyetin varlığı da bu tartışmanın başka bir yönüdür.

2. Namazda Kur'ân'dan Bir Miktar Okunmasının Yeterliği İle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi

Bu konuda vârid olan tek haber Ebû Hureyre'nin nakletmiş olduğu rivâyettir. Hadis ve fıkıh kitâbiyatı içerisinde (Hadisü'l-musî' salâtuhu) "*Namazı doğru kılamayan kimsenin namazı*" olarak adlandırılan bu haber, içerisinde yer alan "*Kolayına geleni oku!*" emrinden dolayı, bir miktar kıraatin namazda kıraat için yeterli olduğuna delâlet etmektedir. Bu rivâyette musî' salâtuhu olarak yer alan sahâbînin "*Hallâd b. Râfi*" olduğu nakledilmektedir.⁶¹

⁵⁸ Mâlik b. Enes, *el-Müdevenetü'l-kübrâ* (Beyrut: y.y., ts.), 1/65; Ebû Ömer Cemâl Yusuf b. Abdullah İbn Abdi'l-berr, *el-Kâfi fi fîrû'l-Mâlikîyye* (Beyrut: y.y., 1407/1986), 1/40.

⁵⁹ Muhammed b. İdrîs eş-Şafiî, *el-Ümm* (b.y.: y.y., ts.), 1/67; İbrâhim b. Ali eş-Şirâzi, *el-Mühezzeb*, (Beyrut: y.y., ts.), 1/72.

⁶⁰ el-Makdisî, İbn Kudâme. *el-Kâfi fi fîkhi'l-İmami'l-Mübeccel Ahmed b. Hanbel*, thk. Zühreyr eş-Şavîş (Beyrut: y.y., 1408/1988), 1/131; İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni*, (Beyrut: y.y., 1405/1984), 1/284; Burhaneddin İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mükni* (Beyrut: y.y., ts), 1/436; İbrâhim b. Muhammed İbn Dûyân, *Menâru's-sebîl*, thk. A.Kalecî (Riyad: y.y., 1405/1984), 1/85.

⁶¹ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: y.y., 1992), 2/338.

2.1. Ebû Hureyre Rivâyeti

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ أَبِي سَعِيدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحَلَ الْمَسْجِدَ فَدَخَلَ رَجُلٌ، فَصَلَّى، فَسَلَّمَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَرَدَّ وَقَالَ: «ارْجِعْ فَصَلِّ، فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ»، فَرَجَعَ يُصَلِّي كَمَا صَلَّى، ثُمَّ جَاءَ، فَسَلَّمَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «ارْجِعْ فَصَلِّ، فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ» ثَلَاثًا، فَقَالَ: وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ مَا أُحْسِنُ غَيْرَهُ، فَعَلِمَنِي، فَقَالَ: «إِذَا قَعَمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ فَكَبِّرْ، ثُمَّ اقْرَأْ مَا تَبَسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ، ثُمَّ ارْكَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ رَاكِعًا، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَغْدِلَ قَائِمًا، ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ جَالِسًا، وَأَفْعَلْ ذَلِكَ فِي صَلَاتِكَ كُلِّهَا»

Muhammed b. Beşşâr⁶² >Yahyâ⁶³ >Ubeydullah⁶⁴ >Saîd b. Ebî Saîd⁶⁵ >Babası⁶⁶ >Ebû Hureyre şöyle anlatmaktadır: “Rasûlullah (s.a.v.) bir gün mescide girdi. Bir kişi de onunla beraber mescide gelip namaz kıldı. Sonra Hz. Peygamber’in yanına geldi. (Rasûlullah) ona mukâbelede bulunup, şöyle dedi: “Dön namaz kıl. Sen namaz kılmış olmadın.” (O adam) Gitti, aynı şekilde namaz kıldı, Hz. Peygamber’in (s.a.) yanına geldi. Bunun üzerine, “dön namaz kıl, sen namaz kılmış olmadın” dedi. Bu üç kere tekrarlandı. Sonunda adam şöyle dedi: “Seni hak ile gönderene yemin olsun ki, benim elimden bundan daha iyisini yapmak gelmiyor, bana öğret.” Bunun üzerine (Rasûlullah) şöyle buyurdu: “Namaza kalktığında tekbir al, sonra “Kur’ân’dan sana kolay geleni oku”, sonra rukuya varıp bedenini yatışmıncaya kadar dur. Sonra ayağa kalk büsbütün doğruluncaya kadar dur. Sonra secdeye var, vücudun yatışmıncaya kadar secdede kal. Sonra bedenini yatışmıncaya kadar otur. Bunu bütün namazın boyunca yap.”⁶⁷

el-Buhârî aynı rivâyeti, Müsedded⁶⁸ >Yahyâ b. Saîd >Ubeydullah >Saîd el-Makburî >Babası >Ebû Hureyre tarikiyle⁶⁹, İshak b. Mansur⁷⁰ >Abdullah b. Numeyr⁷¹ >Ubeydullah Saîd b. Ebî Saîd el-Makburî >Ebû Hureyre tarikiyle⁷² de nakletmiştir.

Bu rivâyeti Ahmed b. Hanbel, Yahyâ >Ubeydullah >Saîd b. Ebî İyâs >Babası >Ebû Hureyre⁷³ tarikiyle; Müslim Sahîh’inde Muhammed b. el-Müsennâ⁷⁴ >Yahyâ b. Saîd >Ubeydullah >Saîd b. Ebî Saîd >Babası >Ebû Hureyre tarikiyle⁷⁵; İbn Mâce, İbn Ebî Şeybe >Abdullah b. Numeyr >Ubeydullah b. Ömer >Saîd b. Ebî Saîd >Ebû Hureyre tarikiyle⁷⁶; Ebû Dâvûd, Enes b. İyâz⁷⁷(H)İbnü’l-Müsennâ >Yahya b. Saîd >Ubeydullah

⁶²Muhammed b. Beşşâr el-Abdî, 252/866 senesinde vefât etmiştir. Yahyâ b. Saîd el-Kattân’dan hadis nakletmiştir. Onun hakkında Ebû Hâtîm sadûk, en-Nesâî lâ be’sê bih, el-İclî sika demiştir. Ebû Dâvûd ise icmâ’ olmasaydı hadisin terk edileceğini ifade etmiştir. (bk. el-Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 24/51; ez-Zehebî, *el-Kâşif*, 2/159; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-tehzîb*, 9/61).

⁶³Yahyâ b. Saîd el-Kattân, 198/813 senesinde vefât etmiş, hadis mütehasıslarından birisidir. Onun hakkında, Ebû Hâtîm, Ebû Zür’a, el-İclî, en-Nesâî, İbn Hibbân gibi birçok âlim, sika değerlendirmesinde bulunmuşlardır. Kütüb-ü Sitte müellifleri onun rivâyetlerini nakletmişlerdir. (bk. el-Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 31, 329; ez-Zehebî, *el-Kâşif*, 11/190).

⁶⁴Ubeydullah b. Ömer hakkında Ahmed b. Hanbel, sâlihu’l-hadis, İbn Maîn, hadisi yazılır, en-Nesâî, kuvvetli değıldir değılendirmesinde bulunmuşlardır. Ondan Yahyâ b. Saîd el-Kattân rivâyet almıştır. (bk. ez-Zehebî, *Zikru esmâ’i men tüküllime fihi ve hüve müvessekun*, thk. Muhammed Şekûr, (b.y.: y.y., 1406), 112).

⁶⁵Saîd b. Ebî Saîd el-Makburî, Yahyâ b. Saîd’dan rivâyet almıştır. Kendisi de babasından, Ebû Hureyre’den rivâyet almıştır. Onun hakkında Ahmed b. Hanbel lâ be’sê bih, İbn Medîni, el-İclî, Ebû Zür’a, en-Nesâî sika, Ebû Hâtîm sadûk demiştir. (bk. el-Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 10/ 466; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-tehzîb*, 4/34).

⁶⁶Ebû Saîd el-Makburî’nin ismi, Keysân’dır. Ebû Hureyre’den rivâyet almıştır. Onun hakkında en-Nesâî sika demiştir. (bk. el-Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 8, 406).

⁶⁷el-Buhârî, “Sıfatu’s-Salât”, 14.

⁶⁸Müsedded b. Müserhed, 228/842 senesinde vefât etmiştir. Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn, Ebû Hâtîm ve en-Nesâî gibi birçok âlim onun sika olduğunu ifade etmiştir. Yahyâ b. Saîd el-Kattân’dan rivâyet almıştır. (bk. el-Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 27/443; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-tehzîb*, 10/98).

⁶⁹el-Buhârî, “Sıfatu’s-Salât”, 41.

⁷⁰İshak b. Mansur b. Hayyân el-Esedi, 251/865 senesinde vefât etmiştir. Abdullah b. Numeyr’dan rivâyet almıştır. Onun hakkında Ebû Hâtîm sadûk, en-Nesâî sika demiştir. (bk. el-Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 2/474).

⁷¹Abdullah b. Numeyr el-Hemedânî, 199/814 senesinde vefât etmiştir. Ubeydullah b. Ömer’dan nakletmiştir. Kütüb-ü Sitte’de rivâyetleri vardır. Onun hakkında, İbn Maîn, el-İclî, İbn Hibbân sika demiştir. (bk. el-Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 16/226; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-tehzîb*, 6/52).

⁷²el-Buhârî, “İsti’zân”, 18; el-Buhârî, “Eymân”, 15.

⁷³Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/437.

⁷⁴Muhammed b. el-Müsennâ, 252/866 senesinde vefât etmiştir. Yahyâ b. Saîd’dan rivâyette bulunmuştur. Rivâyetlerini Kütüb-ü Sitte müellifleri nakletmiştir. Onun hakkında Yahya b. Maîn ve ez-Zehebî sika, Ebû Hâtîm saduk ve en-Nesâî la be’sê bih değılendirmesinde bulunmuştur. (bk. ez-Zehebî, *el-Kâşif*, 2/214; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-tehzîb*, 9/377).

⁷⁵Müslim, “Salât”, 45.

⁷⁶İbn Mâce, “İkâmetu’s-Salât”, 72.

⁷⁷Enes b. İyâd ed-Damrî, 200/814 senesinde vefât etmiştir. Kütüb-ü Sitte müellifleri rivâyetlerini nakletmişlerdir. Onun hakkında Yahya b. Maîn, İbn Hibbân sika, Ebû Zür’a ve Nesâî lâ be’sê bih demiştir. (bk. İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve’t-tadîl*, 2/289; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-tehzîb*, 1/327).

Sami BÜYÜKKAYNAK, Hadis İlimleri Açısından Namazın Sahîh Olması İçin Gerekli Olan Kıraatin Değerlendirilmesi

Saîd b. Ebî Saîd >Babası >Ebû Hureyre tarikiyle⁷⁸; en-Nesâî, Muhammed b. el-Müsennâ >Yahyâ >Ubeydullah b. Ömer >Saîd b. Ebî Saîd >Babası >Ebû Hureyre tarikiyle⁷⁹ nakletmiştir.

حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ الْمَسْجِدَ فَصَلَّى، وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي نَاحِيَةِ الْمَسْجِدِ، فَجَاءَ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ، فَقَالَ لَهُ: «ارْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ» قَالَ فِي الثَّلَاثَةِ: فَأَعْلَمَنِي، قَالَ: «إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ، فَاسْبِغِ الوُضُوءَ، ثُمَّ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ، فَكَبِّرْ وَأَقْرَأْ بِمَا تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ، ثُمَّ ارْكَعْ حَتَّى تَطْمِئِنَّ رَاكِعًا، ثُمَّ ارْفَعْ رَأْسَكَ حَتَّى تَعْتَدِلَ قَائِمًا، ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمِئِنَّ سَاجِدًا، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَسْتَوِيَ جَالِسًا، ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمِئِنَّ سَاجِدًا، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَسْتَوِيَ قَائِمًا، ثُمَّ افْعَلْ ذَلِكَ فِي صَلَاتِكَ كُلِّهَا»

Ebû Üsâme⁸⁰ -Ubeydullâh b. Ömer- Saîd b. Ebî Saîd- Ebû Hureyre (r.a.) şöyle anlatmaktadır: “Bir adam mescide girdi, namaz kıldı. Bu sırada Rasûlullah (s.a.v.) mescidin bir tarafında (oturuyordu). O adam iki rekât namaz kıldıktan sonra gelip Rasûlullah’a (s.a.v.) selam verdi. Rasûlullah (s.a.v.), “Sana da selam olsun, sen geri dön de yeniden namaz kıl, çünkü sen namaz kılmış olmadın”, buyurdu. Bunun üzerine adam yine namaz kıldı yine selam verdi. Rasûlullah (s.a.v.) yine “Dön, yeniden namaz kıl, çünkü sen namaz kılmadın.” buyurdu. Bu bir daha tekerrür etti de üçüncü sefer adam: “bana öğret Ya Rasûlallah”, dedi. Bunun üzerine şöyle buyurdu: “Namaz için kalktığında güzelce abdest al. Sonra kibleye dön ve tekbir al. Sonra Kur’ân’dan sana kolay geleni oku. Sonra rükûa varıp bedenini yatışmıncaya kadar dur. Sonra ayağa kalk büsbütün doğruluncaya kadar dur. Sonra secdeye var, vücudun yatışmıncaya kadar secdede kal. Sonra bedenini yatışmıncaya kadar otur. Bunu bütün namazın boyunca yap.”⁸¹

Namazda kıraat için Kur’ân’dan kolaya geleni okumak konusunda rivâyet edilen bu haberin farklı senedleri vardır. Çoğu rivâyette olduğu gibi, bu rivâyette de ortak râviler sözkonusudur. Bütün rivâyetlerde yer alan ortak râvi, Saîd b. Ebî Saîd’dir. el-Buhârî, Müslim, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Dâvûd’da yer alan rivâyetlerde, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Ubeydullah b. Ömer, Saîd b. Ebî Saîd ve Ebû Saîd ortak râvilerdir.

El-Buhârî’nin Sahîh’inde yer alan rivâyetlerden ilki, Muhammed b. el-Beşşâr >Yahyâ b. Saîd >Ubeydullah b. Ömer >Saîd b. Ebî Saîd >Babası tarikiyle rivâyet edilmiştir. Bu tarik bu haliyle muttasıldır. Râviler ise adalet ve zabt itibarıyla sika, sâlih olarak değerlendirilmişlerdir. Bu haliyle rivâyet sahîhtir. Bir başka rivâyette hadisi el-Buhârî, Müsedded b. Müserhed’den almış, diğer râviler aynı şekilde rivâyet etmişlerdir ki, bu da muttasıl, sahîhtir. el-Buhârî aynı rivâyeti, İshâk b. Mansûr >Abdullah b. Numeyr >Ubeydullah b. Ömer >Saîd b. Ebî Saîd tarikiyle nakletmiştir. Bu rivâyette Yahya b. Saîd’in yerine Abdullah b. Numeyr, hadisi nakletmiştir. Bu haliyle de haber sahîhtir.

Müslim bu rivâyeti Muhammed b. el-Müsennâ >Yahyâ b. Saîd >Ubeydullah b. Ömer >Saîd b. Ebî İyâs >Babası tarikiyle; Ahmed b. Hanbel >Yahyâ b. Saîd >Ubeydullah >Saîd b. Ebî Saîd >Babası tarikiyle; İbn Mâce, İbn Ebî Şeybe >Abdullah b. Numeyr >Ubeydullah b. Ömer >Saîd b. Ebî Saîd tarikiyle; Ebû Dâvûd, Muhammed İbnü’l-Müsennâ >Yahyâ b. Saîd >Ubeydullah >Saîd b. Ebî Saîd >Babası tarikiyle; en-Nesâî, Muhammed İbnü’l-Müsennâ >Yahyâ b. Saîd >Ubeydullah b. Ömer >Saîd b. Ebî Saîd >Babası tarikiyle rivâyet etmiştir.

⁷⁸Ebû Dâvûd, “Salât”, 143.

⁷⁹en-Nesâî, “İftitâh”, 7.

⁸⁰Ebû Üsâme Hammâd b. Üsâme el-Kûfî: Etbau’t-Tâbiînden olan Ebû Üsâme, hicrî 201/816 yılında vefât etmiştir. Yahyâ b. Maîn onun hakkında “sika” ifadesini kullanmıştır. Ahmed b. Hanbel ise “sebat ehli, az kalsın hata ediyordu” derken, Ebû Hâtim (ö.277/890) “Sahîhu’l-Kitâb, Sadûk” demiştir. el-İclî ve İbn Şâhin ise “sika” demişlerdir. el-Ezdî, onun tedlîsinin çok olduğunu, sonra bu halinden vazgeçtiğini, ifade ederken, İbn Saîd onun tedlîsinin çok olduğunu ama rivâyetlerinin tedlîsini beyan ettiğini söylemiş, İbn Hacer ise, onunla ihticâc edileceğinde ittifak olduğunu, tedlîsinin çok olduğunu ama bu durumundan sonra vazgeçtiğini ifade etmiştir. İbn Hibban, onu “sika”nda zikretmiş, Kütüb-ü Sitte müellifleri onun rivâyetlerini eserlerine almışlardır. Şu’be’den hadis nakletmiştir. (bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-tadîl*, 3/132; el-Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 7/223; ez-Zehabî, *Mîzanu’l-i’tidâl*, 2/357; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-tehzîb*, 3/3-4; İbn Hacer, *Tabakâtü’l-müedellisîn*, thk. Âsım b. Abdullah el-Karyutî (Amman: y.y., 1983), 1/30).

⁸¹Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: y.y., 1409/1988), 1/257; el-Buhârî, “İstîzân”, 18; “Eymân ve’n-Nüzûr”, 15; Müslim, “Salât”, 46; İbn Mâce, “İkâmetü’s-Salât”, 72; Ebû Dâvûd, “Salât”, 143. (Ayrıca bk. el-Beyhâkî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 2/15).

Rivâyetin senedleri muttasıldır. Râvilerin adâlet ve zabt yönüne bakıldığı zaman ise sika veya sâlih değerlendirmesine sahip oldukları görülmektedir. Bütün bu durum ve şartlar çerçevesinde bakıldığı zaman, Ebû Hureyre rivâyetinin sahîh olduğunu söylemek mümkündür.

Namazda kıraatin yerine gelmesi konusunda nakledilen Ebû Hureyre rivâyetine metin açısından bakıldığı zaman, namaz kılmayı iyi bilmeyen bir Müslüman'a Hz. Peygamber'in (s.a.v.) namazın nasıl kılınacağını gösterdiği görülmektedir. Bu hadiste konuyu ilgilendiren husus, namazdaki kıraatin nasıl olması gerektiğidir. Hadiste, namazda kıraatin yerine gelmesi için, "Kur'ân'dan kolay gelen veya ezberde olan bir miktarın okunması" yeterli görülmektedir. Hadis metninin anlatmak istediği husus, kıraat için mutlaka okunması gerekenin tam bir sûre olmadığıdır.

Diğer taraftan göz ardı edilmesi mümkün olmayan bir husus daha vardır. Bu da söz konusu kişinin ya namaz kılmaya yeni başlamış olması veya namazın nasıl kılınacağı konusunda pek bilgisinin olmamasıdır. Onun bu hali Hz. Peygamber'in (s.a.v.) namaz kılmanın en sade biçimini anlatmış olmasını gerektirmiştir. Bu da onun ezberinde olan, kolayına giden bir kıraatin namazının sahîh olması için yeterli olacaktır.

Hadisin metni bu çerçevede düşünüldüğü zaman bir illet içermediği sonucuna ulaşılır. Dini ve aynı zamanda ibadetlerin nasıl olacağını anlatan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) namazı ilk defa kılacak kimseye veya namaz kılmayı doğru olarak öğrenmemiş kimseye namazın nasıl kılınacağını anlatması kısa ve öz bir şekilde olacaktır. Daha sonra o kişi namazı bu şekilde kılmayı öğrendikten sonra namazla ilgili diğer kurallar da o kişinin namazında şekillenmeye başlayacaktır.

Hadisin namazda kıraat konusunda Fâtiha Sûresi'nin okunmasını gerekli gören rivâyetlerle bir tenakuz içerip içermediği de bu rivâyetin metninden çıkan bir meseledir. Ama Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dini tecdrici olarak tebliğ etme hassasiyetinden yola çıkılırsa ortada bir tenâkuzun olmadığı söylenebilir. Farklıymış gibi görünen bu rivâyetler bir arada değerlendirildiği zaman, Hz. Peygamber (s.a.v.) ilk önce namazda kıraat için bir miktar Kur'ân okumayı yeterli gördüğü, bu kural namazda uygulandıktan sonra Fâtiha Sûresi'nin kıraatini de emrederek namazda kıraat hususunun tamamen şekillenmiş olduğu ortaya çıkacaktır.

Bu çerçeveden bakıldığı zaman, söz konusu Ebû Hureyre rivâyeti metin açısından bir sıkıntı arz etmemektedir. Metin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) namazın nasıl kılınacağını ayrıntıya inmeden anlatmasından ortaya çıkmıştır. Burada konu açısından vurgulanan husus, kıraat için yetecek miktarın ezberde kolay olanın kıraatıyla sınırlandırılmış olmasıdır.

2.2. Namazda Kur'ân'dan Bir Miktar Okunmasının Yeterliliği İle İlgili İhtilaflar

Namazda Fâtiha Sûresi'nin kıraatinin hükmü konusunda yapılan araştırmalarda iki önemli görüşün varlığı görülmektedir:

1. Namazda Fâtiha Sûresi'nin kıraati farzdır.

2. Namazda kıraatin yeterli olması için üç kısa veya bir uzun âyetin okunması gerekmektedir. Namazda Fâtiha Sûresi'nin kıraati ise vâciptir.

Ulemâyı bu konuda ihtilâfa sürükleyen iki sebepten birisi hadisi yorumlama farklılığı, diğeri ise hadisin Kur'ân üzerindeki etkisi noktasındaki anlayış farklılığıdır. Âlimlerin hiçbirisi söz konusu rivâyetlere zayıf gözüyle bakmamışlardır. Fakat hadisleri sahîh kabul etmekle birlikte, hadisi diğerlerinin anladığı gibi anlamama keyfiyeti vardır. Mesela Hanefiler,

حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنِ الرَّهْرِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الرَّبِيعِ، عَنْ عِبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ»

Süfyân >ez-Zühri >Mahmûd b. er-Rabî' >Ubâde b. es-Sâmit >Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Fâtihatu'l-Kitâb'ı okumayanın namazı yoktur."⁸² rivâyetini kabul etmeme, zayıf görme gibi bir tavır içerisine girmemişlerdir. Hadisi sahîh olarak kabul etmişlerdir. Lakin hadisi yorumlama yoluna gitmişler,

⁸²el-Buhârî, "Ebvâbu's-Salât", 14; Müslim, "Salât", 34; İbn Mâce, "İkâmetu's-Salât", 11; et-Tirmizî, "Salât", 183.

Sami BÜYÜKKAYNAK, Hadis İlimleri Açısından Namazın Sahîh Olması İçin Gerekli Olan Kıraatin Değerlendirilmesi

buradaki *صَلَاةٌ لَا* ifadesini kemâlin nefyi olarak değerlendirmişlerdir. Ve buna delil olarak da İbn Huzeyme'nin es-Sahîh'inde yer alan şu rivâyeti delil olarak göstermişlerdir: «لَا تُجْزَى صَلَاةٌ لَا يَفْرَأُ فِيهَا بِفَاتِحَةٍ»⁸³ «İçerisinde Fâtihatü'l-Kitâb okunmayan namaz câiz olmaz.»⁸³

Hanefîlere göre, bu hadis de göstermektedir ki, namaz içerisinde bulunan cüzlerin nefyi, hakikatin yani aslın nefyine delâlet etmez. Muhtemeldir ki, cüzlerin ve faziletin nefyi, kemâl'in nefyi demektir. Eğer hakikatin nefyi söz konusu olsaydı, o zaman bu hadiste olduğu gibi “cevaz” dan bahsedilmezdi. Yine aynı şekilde, Abdurrezzâk, İbn Ebî Şeybe, İbn Hibbân ve ed-Dârekutnî'nin naklettikleri «لَا صَلَاةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ»⁸⁴ hadisinde olduğu gibi, mescide komşu olan kimsenin namazını mescitte kılmaması onun namazının olmadığına değil, fazilet olarak nefyine delâlet etmektedir.⁸⁵ Bütün bu ifadeler göstermektedir ki, Hanefî âlimler, diğer mezhep âlimlerinden farklı olarak bu rivâyete bakmaktadırlar. Onlar için *صَلَاةٌ لَا* ifadesi, bir şeyin yok kabul edilmesini değil, tam olarak yerine getirilmediğini ifade etmektedir. Bu yorum, onların diğer mezhep âlimlerinden farklı bir hüküm olarak Fâtiha Sûresi'nin namazda okunmasına sarfı nazar etmelerine sebebiyet vermiştir.

Mezhep âlimlerinin Fâtiha Sûresi'nin kıraatinin hükmü noktasında ihtilâfa düşmelerine diğer bir sebep ise, haber-i vâhid ile Kur'ân ilişkisi ve haber-i vâhidin Kur'ân karşısındaki konumu noktasındaki farklı yaklaşımlarıdır. Hanefî mezhebinde haber-i vâhid, ilm-i yakîn ifade etmemekle birlikte ameli icâp ettirmektedir. Fakat bu, Kur'ân ve mütevâtir haberin vücûbiyeti gibi kesin olmadığından, Hanefîler haber-i vâhidle sabit olan hükme vâcip demişler ve onu farzdan bir derece aşağı mütâlâa etmişlerdir.⁸⁶ Nitekim Hanefî usulcülerden el-Pezdevî (ö. 483/1090), Kur'ân-haber-i vâhid ilişkisinden bahsederken, Fâtiha Sûresi'nin kıraati ile ilgili örnek üzerinden şu açıklamaları yapmıştır:

“Allah Kur'ân-ı Kerîm'de “Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyunuz”⁸⁷ buyurmuştur. Şüphe yok ki, Allah bu âyetle namazlarda Kur'ân okumayı farz kılmıştır. Namazda Fâtiha'nın kıraati konusunda nakledilen haber-i vâhid ise şüphelidir. Dolayısıyla namazda kolayı geleni okumak emrini bırakarak, namazda Fâtiha'yı okumak emrine sarılmak câiz değildir. Fakat ikinci yani Fâtiha'yı okumak, birincinin yani Kur'ân'dan kolayı geleni okumak emrini tamamladığı için onunla amel etmek vâciptir. Kim haber-i vâhidi reddederse doğru olmayan bir yola sapmış olur, kim de onu Kitap ve mütevâtir sünnetle bir tutarsa, onun derecesini yükseltmekle hata etmiş olur, doğru olan yol, sadece bizim tarif ettiğimiz yoldur”⁸⁸

es-Serahsî ise, Fâtiha Sûresi'nin kıraatinin farz olarak kabul edilmesinin “Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun” âyetine ziyâde olacağını, o zaman da neshin gündeme geleceğini, bunun da haber-i vâhid ile sâbit olamayacağını ifade etmiş ve şunları söylemiştir:

“Bu âyet Fâtiha Sûresi'nin okunmasıyla ihtilâf etmez. Rukniyyet maktû'(kesin) bir delil ile sabit olur. Haber-i vâhid maktû' bir ilim değildir, ama ameli vâcip kılar. Haber-i vâhid ile Fâtiha Sûresi'nin tayini, vâcip olarak hüküm kazanır. Onun terki de mekrûh olur. Rukniyyetin tesbiti ise ancak nasla olur, o da âyet-i kerîmedir.”⁸⁹

Hanefî âlimlerden el-Merğînânî de Fâtiha Sûresi'nin namazda kıraati ile ilgili olarak, şunları ifade etmektedir: “Kur'ân-ı Kerîm'de “Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyunuz” buyurulmaktadır. Bundan ise, Kur'ân'dan Kur'ân denebilecek bir miktar okumanın farziyyeti anlaşılır. Haber-i vâhide dayanarak, bundan fazla bir şeyin farziyyetine hükmetmek câiz olmaz. Ancak haber-i vâhidle amel etmek vâcip olduğu için, Fâtiha'yı okumanın vâcip olduğu görüşündeyiz.”⁹⁰

⁸³Ebû Bekr Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, nşr. M. Mustafa el-A'zamî (Beyrut: y.y., 1395/1975), 1/248.

⁸⁴Abdürrezzâk Ebû Bekr es-San'anî, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Beyrut: y.y., 1403), 1/497; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/303; el-Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/111; Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Seyyid Abdullah Hâşim (Beyrut: y.y., 1966), 1/420.

⁸⁵Bedruddîn Ebû Muhammed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: y.y., ts.), 5/11.

⁸⁶Ebû Bekr Muhammed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *Usulü's-Serahsî* (İstanbul: y.y., 1984), 1/322.

⁸⁷el-Müzzemmil, 73/20

⁸⁸Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Usulü'l-Pezdevî* (İstanbul: y.y., 1308/1890), 2/304.

⁸⁹Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: y.y., 2001), 1/103.

⁹⁰Alî b. Ebû Bekrî el-Merğînânî, *el-Hidâye şerhu'l-Bidâye* (Beyrut: y.y., ts.), 1/ 48.

Yine Hanefîler, Ebû Hureyre'den nakledilen *عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ صَلَّى صَلَاةً لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِأَمِّ الْقُرْآنِ فَهِيَ* hadisinden hareket ederek, Fâtiha'nın namazda okunmaması durumunda namazın olmayacağını değil, namazın tam manasıyla yerine gelmeyeceğini ifade etmişlerdir.

et-Tirmizî Sünen'inde konuyla ilgili Ubâde b. es-Sâmit rivâyetinin hasen-sahîh olduğundan hareketle, şunları söylemiştir: "Peygamber'in ashabından ilim ehlinin çoğu yanında amel bu hadis üzeredir. Ömer b. el-Hattâb, Ali b. Ebî Tâlib, Câbir b. Abdillâh, İmrân b. Husayn ve daha birçok sahâbî bunlar arasındadır. Namazın ancak Fâtiha okumakla câiz olduğuna kail olmuşlardır. Aynı zamanda İbn Mübârek, Rafîi, Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye gibi ilim adamlarının kavli de budur. Bu imamlara göre namazın farzlarından biri de Fâtihâ'yı okumaktır. Fâtiha okunmadığı takdirde namaz câiz değildir. Hanefî uleması namazda Fâtiha'yı okumanın farz olmadığına kail olmuşlar ve Fâtiha'sız namaz kabul olunmayacağına dair hadisleri tevil ederek, buradaki nefyin nefy-i kemal olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hanefilerce farz, mutlak kıraattir.⁹¹

İbn Abdilber (ö. 463/1070) de Fâtiha Sûresi'ni okumayı vâcip olarak gören Hanefî uleması ile ilgili olarak şunları ifade etmektedir:

"Namazda Fâtiha okumanın farz olmadığını söyleyenler, Peygamber'in "noksandır" ifadesi Fâtiha'sız kılınan namazın câizliğine delâlet eder. Ve noksan namaz câizdir, demişlerdir. Bu söz hatalıdır. Çünkü noksan olan bir şey tamamlanmış sayılmaz. Namazını tamamlamadan çıkan bir kimsenin, onu yeniden ve tam olarak kılması gerekir. Bu itibarla noksanlığını itiraf ettiği halde, câiz olduğunu iddia edenlerin iddialarını ispatlayıcı delil göstermeleri gerekir."⁹²

İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), Rasûlullah'ın (s.a.v.) "Namazı yoktur" ifadesinin namazla ilgili tamam olmaya mı, yoksa kemâl olmaya mı delâlet olduğuna dair tartışmalar meydana geldiğinden hareket ederek, bu konuda en meşhur fetvanın umum üzere nefye göre olduğunu, bununda İmam Mâlik'ten gelen en kuvvetli fetvâya göre namazda Fâtiha okumayanın namazının bâtil olduğunu ifade etmiştir.⁹³

İbn Hacer (ö. 852/1448) konuya ilişkin Hanefîler'in görüşlerini tenkid sadedinde şu bilgileri vermektedir:

"Hanefîler'e göre Fâtiha Sûresi'nin kıraati vâciptir. Fakat onların usulüne göre, onu okumak vâcip olmakla birlikte namazın sıhhatinin şartı da değildir. Çünkü sünnetle sâbit olmuştur. Namazın sıhhati ancak farz olan şartlarla ilintilidir. Zira Hanefîlere göre farz Kur'ân'ın dışındaki bir delille sabit olmaz. Namazda farz olan kıraat âyette belirtildiği üzere kolay olanın okunmasıdır. Fâtiha'nın kıraatinin belirlenmesi hadisle sâbit olmuştur. Bunun için onun kıraatinin hükmü vâciptir ve terk edilmesi günahdır. O okunmadan kılınan namaz ise câizdir. Böyle bir hüküm, namazda Fâtiha okumayı terk etmeye yol açmaz mı? Kişi hem Allah'a gurbiyet için namaz kılacak hem de bunda günah irtikâp ettirecek bir şey yapacak. Bu mezhebin diğer mezheplere muhâlefette ne kadar aşırılığa gittiğinin ifadesidir." Aynı zamanda İbn Hacer, "Kur'ân'dan kolayımıza geleni okuyun"⁹⁴ âyetindeki ve Hanefîlerin delil olarak kullandıkları Ebû Hureyre rivâyetinde yer alan "Ezberinden kolayına geleni oku" ifadesindeki "kolay olan" ifadesinin, Ubâde hadisindeki "Fâtiha'sız namaz olmaz" kavliyle takyîd edilmiş olduğunu ifade etmek suretiyle de Hanefîlerin görüşünü tenkit etmiştir.⁹⁵

eş-Şevkânî (ö. 1250/1834) de, İbn Hacer'in yukarıda aktarılan görüşüne değindikten sonra, Hanefîlerin Fâtiha Sûresi'nin kıraatini vâcip kabul edip, namazın rüknü saymamaları hükmünün sünnet tarafından reddedildiğini ifade etmiştir. eş-Şevkânî, birçok âlimin bu görüşü doğru kabul etmediğini,

⁹¹et-Tirmizî, "Salât", 183.

⁹²Ebû Ömer Cemâl Yusuf b. Abdillâh İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd* (Mağrib: y.y., 1387/1967), 20/192.

⁹³Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr el-Ferec el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Abdurrahim el-Berdûnî (Kahire: y.y., 1372/1952), 1/123.

⁹⁴el-Müzzemmil, 73/20.

⁹⁵İbn Hacer, *el-Askalânî. Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrût: y.y., 1379/1959), 2/242-243.

Sami BÜYÜKKAYNAK, Hadis İlimleri Açısından Namazın Sahîh Olması İçin Gerekli Olan Kıraatin Değerlendirilmesi

sadece re'ye sarılanların câiz ve sahîh olarak kabul ettiklerini söylemiş, bunu da selefin Re'y Ehli'nden sakındırmasının bir örneği olarak kabul etmiştir.⁹⁶

Hanefîlerin Müzzemmil Sûresi'nin 20. âyetini, Fâtiha'nın kıraatinin vâcip olduğu, farz olmadığı noktasında delil olarak göstermeleri de eleştirilmiştir. Eleştirenlere göre, "Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun" âyeti gece namazı için nâzil olmuştur. Gece namazı nesh edildiği için, bu âyetin bütün namazlara şâmil kılınması mümkün değildir.⁹⁷

el-Buhârî şârihi, el-Aynî (ö. 855/1451), söz konusu iddiaya şu cevabı vermiştir: "Şari'in rükün olarak ortaya koyduğu şeyin mensûh olması mümkün değildir. Bu âyetle ancak namazın farziyeti, onun şartları, hükümleri değil gece namazının neshi söz konusudur. Aynı zamanda bu, "Ondan kolayınıza geleni okuyunuz" âyetiyle neshinden sonra kıraatin emredildiğine de delâlet etmektedir. Neshten sonra namaz nâfile olarak kalmıştır. Farz namaz için geçerli olan şartların hepsi nâfile için de şarttır veya şart değildir. Âyet Fâtiha'nın nâfile namazda şart olduğunu nefyetmektedir. Nasıl ki nâfile namazda şart değilse farz namazda da şart olması mümkün değildir."⁹⁸

SONUÇ

Namazda kıraat namazın farzlarındandır. Kıraat olmazsa namaz tamam olmaz. Çünkü kıraatin farziyeti ayetle sâbittir. Diğer taraftan Kur'ân-ı Kerîm'in önemli sûrelerinden olan ve kaynaklarda kitabın anası olarak tavsîf edilen Fâtiha Sûresi'nin namazda okunmasının gerekliliğini ifade eden rivâyetler ile farz olan kıraatin okunacak âyetlerle yerine geleceğini ifade eden rivâyetler vardır. Buna göre namazda kıraatin farziyetinin yerine getirecek farklı âyetlerin okunmasının yeterliliğiyle birlikte Fâtiha Sûresi'nin okunmasının farziyeti de ortaya çıkmıştır. Böyle girift bir konuyu vuzûha kavuşturmak için ise konu ile ilgili rivâyetlerin keyfiyeti incelenmiştir.

Fâtiha Sûresi'nin namazda kıraat edilmesinin gerekliliğini ifade eden rivâyetlerin incelenmesi neticesinde rivâyet ilimleri açısından sahîh oldukları tespit edilmiştir. Diğer taraftan namazda kolayına geleni okumanın kıraat konusunda yeterli olduğunu ifade eden rivâyetlerin de sahîh haberler olduğu görülmüştür. Durum böyle olunca namazda kıraat ve Fâtiha Sûresi'nin kıraati konusunda nakledilen rivâyetlerin dirâyet yönünün önemi ortaya çıkmıştır.

Yapılan dirâyet araştırmasında namazda kıraat ve Fâtiha Sûresi'nin namazda kıraati konusunda sonraki ulemâ arasında önemli ihtilâfların olduğu tespit edilmiştir. Konu ile ilgili rivâyetlerin sıhhatini kabul eden âlimler, aynı konuya farklı usûlle yaklaşmanın ve yorumlama işini kendi sahip oldukları öngörüler çerçevesinde yapmanın bir gereği olarak farklı hükümler vermişlerdir.

Usûl deyince akla, konuya yaklaşma biçimi gelmektedir. Fikhî olarak usûl ise, "hüküm çıkarmaya ulaştıran kaideler bilimi" olarak tanımlanmaktadır. İnsan farklı bir altyapıya sahip ise, aynı usûlü kullanarak aynı konuda düşünen diğer bir insandan daha farklı sonuçlara, daha farklı hükümlere ulaşabilmektedir. Öyle ki, birinin yapılmasını gerekli gördüğü bir davranış veya fiili, diğeri onun kadar gerekli görmemektedir. Fâtiha Sûresi aynı usûlden yararlanan, beslenen âlimler tarafından, namazın olmazsa olmazı olarak görülmüş, hüküm olarak farz kategorisi içerisinde değerlendirilmiştir. Farklı bir usul benimseyip, bu usul çerçevesinde yorumlamalarda bulunan âlimler ise onu farz olarak kabul etmemiş, farzdan bir aşağı merteye olan vâcip kategorisinde ele almışlardır. Bu konuda diğer ihtilâflı konuların aksine bir taraftaki âlimler karşılarındaki farklı görüşe sahip âlimlerin delil olarak kullandıkları rivâyetleri Hadis Usûlü açısından aşağı mertebede görmemişler, yani karşı tarafın rivâyetleri hakkında olumsuz bir değerlendirmede bulunmamışlar, bilakis o rivâyetleri kabul ettiklerini bildirmişlerdir. Fakat yorumlama ve usul farklılığından ötürü, "Ben o hadisi şöyle anlıyorum, bu âyet hakkındaki yorumum şudur", şeklinde görüş beyan etmişlerdir. Bu konuda, akıl ve farklı usûl anlayışı için içine girmektedir. Akıl ile nassı yorumlama gibi önemli bir husus, bu konunun çözüm noktası olmaktadır. Her iki fikrin de dayandığı önemli rivâyet ve âyetler olduğuna göre, o zaman burada aklın yorumlama ve nassı yoğurma çabasına

⁹⁶Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, (Kahire: y.y., ts.), 1/235.

⁹⁷el-Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 5/21; eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 1/235.

⁹⁸el-Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 5/21.

şâhit olunmaktadır. Böyle konular, aynı zamanda aklın yolunun bir olmadığını da ortaya çıkarmaktadır. Aklın yolu bir olsaydı, o zaman aynı konuda insanlar aynı şeyi düşünürlerdi. Böyle bir durum da tek tip düşünen insanlar hâsıl ederdi. Bu da zaten insanoğlunu farklı farklı yarattığını ifade eden Allah'ın yaratılış gayesine aykırıdır. İnsanların farklı düşünme ve yorumlamaları, fikrî ve amelî renkliliği hâsıl etmektedir ki bu da yaratılış gayesinin bir neticesidir.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr es-San'anî.*el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî.11 Cilt, Beyrut: y.y., 2. Basım, 1403.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvut.50 Cilt.Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2.Basım, 1420.
- Alâî, Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-*el-Câmiu't-tahsîl fî ahkâmî'l-merâsîl*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi.Beyrut: y.y., 2. Basım, 1986.
- Alâî, Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-*Kitabu'l-Muhtelitîn*. thk. Rafet Fevzi Abdülmuttalib&Ali Abdülbasît Fevzî.Kahire: y.y.,1. Basım,1996.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa b. Ahmed el-*Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 20 Cilt. Beyrut: y.y. ts.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn b. Ali el-*es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Mustafa Abdülkadirel-Ata.10 Cilt. Mekke: y.y., 1994.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-*el-Câmiu's-sahîh*.8 Cilt. İstanbul: y.y., 1979.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-*et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Haşim en-Nedvî.8 Cilt. b.y.: yy.,ts.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer ed- *es-Sünen*. thk. Seyyid Abdullah Haşim, 6 Cilt, Beyrut, 1966.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâl Yusuf b. Abdullah.*el-Kâfi fî fûrû'l-Mâlikiyye*. Beyrut: y.y., 1407/1986.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâl Yusuf b. Abdullah.*et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd*.14 Cilt. Mağrib: y.y., 1387/1967.
- İbn Dûyân, İbrâhim b. Muhammed.*Menâru's-sebîl*. thk. A. Kalecî. 2 Cilt.Riyad: y.y.,2. Basım, 1405/1984.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Abdurrahmân.*el-Cerh ve't-ta'dîl*.9 Cilt. Beyrut: y.y. 1371/1952.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed.*el-Musannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût.7 Cilt.Riyad: y.y.,1. Basım, 1409/1988.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali.*Takrîbü't-tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: y.y., 1. Basım, 1986.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali.*Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 23 Cilt. Beyrüt: y.y., 1379/1959.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali.*Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme, Suriye: y.y.1. Basım, 1986.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Lisânu'l-mîzan*, 7 Cilt.Beyrut: y.y. 3. Basım, 1986.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *el-İsâbe fî temyîzi's-Sahâbe*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî.8 Cilt. Beyrut: y.y. 1992.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali.*Tabakâtü'l-müdellesîn*. thk. Asım b. Abdullah el-Karyutî.Amman, y.y.,1. Basım, 1983.
- İbn Hibbân, Muhammed el-Büstî.*es-Sikât*. thk. Şerafeddin Ahmed.9 Cilt.Beyrut: y.y.,1. Basım, 1975.
- İbn Huzeyme,Ebû Bekr Muhammed b. İshâk.*es-Sahîh*. nşr. M. Mustafa el-A'zamî.Beyrut: y.y., 1395/1975.
- İbn Kudâme el-Makdisî, Abdullah b. Muhammed.*el-Kâfi fî fikhî'l-İmami'l-Mübeccel Ahmed b. Hanbel*. thk. Züheyr eş-Şavîş. 4 Cilt.Beyrut, 5. Basım, 1408/1988.
- İbn Kudâme el-Makdisî, Abdullah b. Muhammed. *el-Muğnî*. 10 Cilt, Beyrut, 1. Basım, 1405/1984.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed el-Kazvinî.*es-Sünen*. nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 2 Cilt, Kâhire: y.y., 1952.
- İbn Müflih, Ebû İshâk Burhaneddin İbrahim b. Muhammed b. Abdillâh.*el-Mübdî' fî şerhi'l-Mükni'*. 10 Cilt. Beyrut: y.y., ts.

- İclî, Ahmed b. Abdullah b. Salih el-.*Ma'rifetü's-sikât*, thk. Abdülalîm el-Bestevî. 3 Cilt. Medine: y.y.1. Basım, 1985.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr el-Ferec el-.*el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Abdurrahim el-Berdûnî. 20 Cilt. Kahire: y.y.,2. Basım, 1372/1952.
- Mâlik b. Enes. el-Müdevvenetü'l-Kübrâ.16 Cilt.Beyrut: y.y., ts.
- Merğînânî, Alî b. Ebû Bekr el-.*el-Hidâye şerhu'l-Bidâye*. 4 Cilt. Beyrut, y.y., ts.
- Mizzî, Yusuf b. ez-Zekî el-.*Tehzîbu'l-kemâ fi esmâi'r-ricâl*-. thk. Beşşâr Marûf. 35 Cilt. Beyrut: y.y.,1. Basım, 1980.
- Muhammed Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodoloji (Fıkıh Usulü)*. Trc. Abdülkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınevi, 2000.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-. *es-Sünen*. 8 Cilt. Beyrut: y.y., ts.
- Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-.*Usulü'l-Pezdevî*.4 Cilt. İstanbul: y.y., 1308/1890.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebû Sehl es-.*Usulü's-Serahsî*, İstanbul: y.y., 1984.
- Suyutî, Muhammed b. Abdurrahman Celalettin es-. *Tabakâtü'l-huffâz*. Beyrut, y.y., 1. Basım, 1403/1982.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali eş-. Neylü'l-Evtâr Şerhu Münteka'l-Ahbâr.9 Cilt. Mısır: y.y., ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali eş-. *Neylü'l-evtâr*. Kahire: y.y., ts.
- Şirâzî, İbrâhim b. Ali eş-.*el-Mühezzeb*. Beyrut, y.y., ts.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed et-. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire, y.y., 1356.
- Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b. Ömer el-. *Kitâbu'd-duafâi'l-kebîr*. thk. Abdülmutî' Emin el-Kal'acî.4 Cilt. Beyrut: y.y., 1. Basım, 1984.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed ez-. *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehû rivâyetun fi'l-Kütübü's-Sitte*. thk. Muhammed Avvâme. 2 Cilt, Cidde: y.y., 1 Basım, 1992.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut&Muhammed Nuaym, 23 Cilt. Beyrut: y.y., 9. Basım, 1413/1992.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed ez-. *er-Ruâtü's-sikât el-mütekellem fihim bimâ lâ yücübü reddehum*. thk. Muhammed İbrahim Mevsilî. 1.bs., Beyrut: y.y.,1. Basım, 1992.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed ez-. *Zikru esmâ'i men tüküllime fihi ve hüve müvessekun*. thk. Muhammed Şekûr. (ez-Zerkâ: y.y., 1406).

AKADEMİK-US

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi

e-ISSN: 2603-3253

Araştırma Makalesi/ Research Article, Aralık 2020, 4/2, 43-70

Geliş Tarihi: 29.08.2020 Kabul Tarihi: 17.12.2020

İslam Geleneğinde Mezhepleşme Algısı ve Mezhep Olgusu

Dr., Bayram ÇINAR

Gazi Mesleki Eğitim Merkezi

Works as a Teacher for GAMEM

Ankara, Turkey

kocacinarby@gmail.com, ORCID orcid.org/0000-0002-4886-7610

Öz: İslam olgusu karşısında kültürel, tarihsel ve siyasal sebeplerle geliştirilmiş tutumlar, Müslümanlar arasında farklı dindarlık biçimleri olarak ortaya çıkabilmiştir. Dini kavram ve formlar üzerinde kurumsallaşmış bu yapılar "mezhep" "ekol" "fırka" olarak ifade edilmiştir.

Mezhep düşüncesi, toplumsal ayrışma endişesi sebebiyle, erken dönem İslam toplumunda olumlu karşılanmamıştır. Bu sosyal, kurumsal yapının erken İslam toplumunda uzun zaman onay görmemesi onların kültürel altyapıları ile ilgili olabileceği gibi, konuya ilişkin Kur'an ayetlerinin yorumundan kaynaklandığı da söylenebilir.

Kurumsallaşma sürecinin bir sonucu olan mezhepler, kuruldukları merkezlerden taşraya doğru bir yayılım göstererek alanda etkili olmuştur. Bir mezhebin yayılma hızını, farklı bölgelerdeki kültürel eğilimler ve dini yaklaşımlar belirlemiştir. Öte yandan siyasal iktidara yakın mezhepler, iktidarlar tarafından desteklenmişken muhalif söylemler mezhepler ise dışlanmışlardır. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak da İslam geleneğinde iktidara muhalif siyasal mezhep ve söylemler, gelişme imkânı bulamamışlardır.

Bu çalışmada İslam mezhep geleneğinin ortaya çıkma süreci ve sürecin sorunlarına eleştirel bir yaklaşımla değinilecektir. Bundaki amacımız ise sürecin anlaşılmasını kolaylaştırmaktır.

Anahtar kelimeler: Kelam, İslam, Mezhep, Akaid, Selef

The Perception of Sectarianism In The Islamic Tradition And The Sect Case

Abstract: It is assumed that different attitudes taken for cultural, historical and political reasons reveal different forms of religiosity among Muslims against the reality of Islam. These perceptions of religiosity, that institutionalized on religious concepts and forms, have been expressed as "sect", "school" and "madhab".

Early Islamic believers have a negative perception of sects due to concerns about social division. This may be related to the cultural background of the first generation Muslims, or it can be assumed that it originates from interpretation of the Qur'anic verses on the subject.

As an expression of social "institutionalization", sects have been effective in the field with an expansion from the centers where they were established to the provinces. The growth rate of a sect in a region is determined by cultural trends and religious approaches in those regions. On the other hand, sects close to the political power were supported by the rulers, while sects with opposing discourses against the government were excluded. As a result of this approach, political sects and discourses opposed to the power in the Islamic tradition could not find the opportunity to develop.

In this study, the emergence process of the Islamic sect tradition and its problems will be discussed. Our aim in this approach is to facilitate the understanding of the process.

Keyword: Kalam, Islam Madhab, Sect, Theology, Salaf

تصور مذهب وحالة مذاهب في التقليد الإسلامي

ملخص: لقد ظهرت بين المسلمين أشكال مختلفة من أشكال التدين، وقد نشأت هذه الأشكال من أسباب ثقافية وسياسية وتاريخية، وتطورت إلى مؤسسات ذات صبغة دينية تسمى بالمذاهب والفرق، ولكن المجتمع المسلم لم يتحمس للمذاهب خوفاً من التفرقة، ولعل سبب هذا الرفض المجتمعي للمذاهب لفترة طويلة يرجع إلى أسباب ثقافية كما يرجع إلى منهجهم في تفسير القرآن الكريم.

ونتيجة لعوامل التأسيس فقد بدأت المذاهب تنتشر من مراكزها تجاه القرى والبوادي، وقد حددت العوامل الثقافية والاتجاهات الدينية مدى انتشار مذهب دون الآخر في منطقة معينة، ومن ناحية أخرى فقد كانت الحكومات تدعم المذاهب المنحازة لها في الوقت الذي كانت تقصي المذاهب المخالفة، ولكنها لم تكتسب مسمى المذاهب المعارضة.

وسوف تتناول هذه الدراسة مرحلة نشأة المذاهب الإسلامية والمشكلات المتعلقة بها بمنهج نقدي، ونهدف من وراء ذلك إتاحة إمكانية فهم صحيح لهذه المرحلة.

GİRİŞ

İslam geleneği *ayrışma*, *bölünme* çağrışımı yapan kavramlara karşı tarihin bütün dönemlerinde mesafeli olmuştur. *Ce-me-a* kavramının uyandırdığı pozitif çağrışımlara karşın, *fe-re-ka* kökünden doğan kavramlar ise Müslümanlar arasında negatif bir çağrışım uyandırmıştır.¹ Bu yüzden Müslümanların “*fırka*” – “*fırak*” anlayışına başından beri negatif bir yaklaşım içerisinde olduğu söylenebilir. Muhtemelen bu yüzden en erken ayrılan fırka² ana gövde olan *cemaatten ayrılanlar* anlamıyla, *Havaric* ya da *Hariciler* olarak isimlendirilmiştir.³

Mezhepleşmeye kaynaklık edecek olan muhtemel kavram çiftlerinden bir diğeri ise “*ihtilaf*” ve “*iftirak*” kavramlarıdır. Fakat Kur’an’ın bu kavramlara karşı takındığı tavır, bu kurumsallaşmanın biçimi ve yönü üzerinde başat rol oynamış görünüyor.⁴ İslam geleneğinin bu kavramlara karşı mesafeli tavrı, naslarda *bölünüp ayrılmanın* kınanması sebebiyle, dinden sapmalara engel olmak amacına dönüktür.

Öte yandan farklı düşünce ve anlayışların yaratılışın bir gereği olduğu Kur’an-ı Kerimde vurgulanarak, farklı düşüncelere tolerans gösterilmesi gereği de ima edilmiştir.⁵ Bu yüzden İslam geleneğinde bölünüp parçalanmak endişesi ve farklılıkların doğal olduğunun kabulü arasında gidip gelen bir kültürel inşa sürecinin yaşandığı söylenebilir.

Kültür içinde farklı akım ve ekollere kaynaklık edebileceği düşünülen kavram çiftlerinden bir diğeri ise *hizb*⁶ ve *Şia*⁷ kavramlarıdır. Daha çok *birinin taraftarı* anlamına karşılık kullanılan bu kavram çifti, bir görüş etrafında değil, bir kişi etrafında⁸ bir araya gelmeyi vaad ettiği için, mezhepleşmeyi ifade etmekte yeterince kullanışlı görülmemiştir.

‘*Fırka*’ ve ‘*fırak*’ kavramları ise İslam dininin otoriter metinlerinin söz konusu kavramlara negatif vurgusu sebebiyle alanda tutunamamıştır.⁹ Bu kavram grubundan *ferik*¹⁰ ise grup, *topluluk*, *taife* anlamıyla, Kur’an’da nötr olarak kullanılmıştır.

Bu bağlamda kullanılabilir kavramlardan bir diğeri ise *grup* anlamına gelen “*taife*” kavramıdır ve daha çok belirli bir amaç için bir araya gelmiş bir topluluğu ifade etmek için kullanılır. Kavram, pozitif ya da negatif bir anlamı ifade etmekten uzak bir değerlendirme sunar. Bu yönüyle fikir akımlarını nitelenek için kullanılabilir zengin bir potansiyele kaynaklık edebilecek güçte olmasına rağmen; alternatif kavramlar arasında öne çıkmayı başaramamıştır. Bu bağlama uygun olarak; kavram Kur’an’da “...*tâifetun mine’l-Muminin*”¹¹ ifadeleri ile yer almış, literatürde de “*tâifetun mine’s-Şia*”, “*tâifetun mine’l-müslimin*” şeklindeki kullanımlara rastlanmıştır. Buna ek olarak “*fırka*”, “*ferik*” ve “*taife*” kavramları eş anlamlı kullanılabilir kavramlardır.

¹ Bernard Lewis, *The Political Language of İslam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 13.

² Sâlim ibn Dhakwân, *Epistle of Salim Ibn Dhakwân*, çev. Fritz Zimmermann-Patricia Crone. (Oxford: Oxford University Press, 2001), 196.

³ Lewis, *The Political Language of İslam*, 13.

⁴ el-Bakara 2/213; Âl-i İmrân 3/105; el-En’âm 6/159; el-Enfâl 8/46; el-Rûm 30/32.

⁵ eş-Şurâ 42/8; Hûd 11/118.

⁶ Meryem 19/37; Hûd 1/17; er-Rûm 30/32; ez-Zuhruf 43/65; el-Mücadele 58/19, 22.

⁷ Şia mezhebi ifadesi; İtikadî mezhepler içerisinde Ali b. Ebu Talib’in siyasi ardılığı çerçevesinde organize olan yapıyı temsil eder. Buna göre Ali b. Ebu Talib’in taraftarlarının mezhebi şeklinde bir anlama karşılık gelir. Bkz. Hasan Onat, “Şia İmamet Nazariyesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (1991), 89–110.

⁸ es- Saffat 37/83; el-Kassas 28/ 15.

⁹ Lewis, *The Political Language of İslam*, 13.

¹⁰ eş-Şurâ 42/7.

¹¹ Âl-i İmrân 3/122; el- Hucurât 49/9.

Bir grup ya da topluluğu ifade etmek için kullanılabilir potansiyele sahip diğer bazı kavramların ise “*ashab*”¹², “*ehl*”¹³ olduğu söylenebilir.

Bir fikir akımını ifade etmek için daha uygun olduğu düşünülerek kullanılan kavram çifti ise “*mezheb*” ve “*tarik*” terimleridir. Daha çok; *takip edilen yöntem* ve *sonuca ulaştıran yol* olarak fikir ayrılıklarını çerçevelemekte olan bu kavram çifti, alternatiflerine oranla oldukça kullanışlı kavramlar olarak görülmüş ve bunun bir gereği olarak da literatürde kullanılmıştır. Çünkü gerek “*mezheb*”, gerekse “*tarik*” kavramları, *birinin yolu* şeklinde kullanılmaya müsait olmakla birlikte, bir *fikri takibi* de mümkün kılan bir zemin sunmaktadır. Söz konusu kavramların çift yönlü bu kullanışlılığı, siyasî, hukukî ve itikadî farklılaşmayı ifade etmek için İslam kültür geleneğinde tercih edilmiştir. Bu yönüyle fikhî kurumsallaşmada bir liderin takipçileri (Hanefî mezhebi, Şafiî mezhebi, Malikî mezhebi...vb.) için kullanmak mümkün olmuşken, itikadî ve siyasî ekollerde ise bir fikrin takipçilerini (Mürcie mezhebi, Haricî mezhebi, Cebriyye mezhebi, Kaderiyye mezhebi...vb.) ifade edebilmiştir. Bu anlayışın gereği de eserlere yansımıştır.¹⁴

1. İslam Geleneğinde Fikir Ayrılıklarının İfade Edilmesini Geciktiren Nedenler

Giriş bölümünde mezheplerin oluşmasına ve bu oluşumun gecikmesine zemin teşkil edecek kavramlara değindikten sonra; Mezheplerin oluşmasını geciktiren kültürel nedenlere de değinmek gerekmektedir. Mezheplerin oluşumunu geciktiren kültürel bariyerlerin en başta geleni, erken dönem Müslümanlarının mezhepleşmeye zihinsel olarak mesafeli olmaları, söz konusu kavramsal sorunlara ek olarak öne çıkmıştır. İlk kuşak Müslümanların felsefî okuryazarlıklarının sınırlı olması bu zihinsel mesafenin sebepleri arasındadır.¹⁵ Bu negatif algıyı ilk kuşak Müslümanlarının tarihsel ve kültürel kökenleri ile yorumlamak mümkün görünüyor. İlk kuşak Müslümanlarının yazılı kültüre tarihsel ve coğrafi sebeplerle mesafeli oluşu, muhtemelen onların kurumsal fikir birlikteliklerine yabancılaşmalarına da neden olmuştur. Zira kabile yapılanmasının hiyerarşik doğası, bireyin kendi kabilesi içinde var olmasına daha yatkındır.¹⁶ Dolayısıyla erken dönem İslam dindarlığında kabile üstü kurumsal birliktelikler oldukça sınırlıdır. Öte yandan onların yazılı kültüre olan yabancılaşmaları; fikir hareketlerini takip etmek ve onları zenginleştirmek imkânını da sınırlandırır.

Bu fikri kurumsallaşmaya duyulan ilginin sınırlı oluşunu; Kur’an ayetlerinin ve Hz. Peygamber’den yapılan aktarımların “*tefrika*” kavramına mesafe alınmasını sonuç vermesiyle yorumlamak mümkündür.¹⁷ Kur’an’da *ayrışmak* ve *ayrılığa düşmek* kavramına karşılık kullanılan, “*tefrika*”¹⁸ köken olarak “*fırka*” ve “*fırak*” kavramlarına da İslamî geleneğin mesafeli tutumunu ortaya çıkarmıştır. Zira bazı ayetlerde ayrışmaya kaynaklık eden “*ihtilafa düşmek*”¹⁹ kendisine karşı uyarılan tutumlardan olmuştur. Bu ayet ve hadislerin bazılarında, ihtilafların bizzat dini metinlerden kaynaklandığına da dikkat çekilmiş²⁰ ve ehl-i

¹² Ashabu’l-Hadis ya da (Ashabu Malik, Şafii, Ebu Hanife...) diğer yandan *Ashabu’l-Usul*, *ashabu’l-Bedir* ... şekliyle kavram alanda kullanılmıştır. Öte yandan; *Ashabu Musa* (eş-Şuarâ 26/61); *Ashabu’l-eyke* (eş-Şuarâ 26/176); ...vb. gibi çok sayıda kullanım da Kur’an’da kendine yer bulmuştur.

¹³ Âl-i İmrân 3/199.

¹⁴ Makdisî eserinde kavram olarak *mezhebi* tercih edeceğini ve *fırka* ya da *fırak* kavramlarını kullanmayacağını muhtemelen tüm bunları göz önünde bulundurarak karara bağlar. Bkz. Şemsüddîn Makdisî, *Ahsenü’t- Tekâsîm fi Ma’rifeti’l-Ekâlîm*, ed. M.J. De Goeje (Leiden, 1906), 41, 42.

¹⁵ Cevad Alî, *Cahiliye’den İslam’a İbadet Tarihi*, çev. Muammer Bayraktutar. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 8. (Mahfuz Söylemez’in takdimi)

¹⁶ Alî, *Cahiliye’den İslam’a İbadet Tarihi*, 8. (Mahfuz Söylemez’in takdimi)

¹⁷ İslam geleneğinde *ümme*, *cemaat* daha pozitif anlamları çağrıştıran kavramlar olarak sosyal alanda kullanılmış, buna karşılık olarak *fırka* kavramı birlikteliğin karşıtı olarak, *hizip* kavramı ile birlikte daha negatif bir anlama karşılık kullanılmıştır. Konuya ilişkin bir yorum için bkz. Lewis, *The Political Language of İslam*, 13.

¹⁸ Âl-i İmrân 3/103; el-En’âm 6/153; Hûd 11/118.

¹⁹ el-Bakara 2/176.

²⁰ el-Bakara 2/213; Âl-i İmrân 3/ 19; Yûnus 10/93; Hûd 11/110.

Kitap'ın "hatalarına" karşı, Müslümanlar uyarılmıştır.²¹ Özellikle İslam'ın otoriter metni olan Kur'an tarafından dikkat çekilen ve altı çizilen bu durumun da Müslümanlarda tedirginliklere sebep olduğu söylenebilir. Sonuçta ise Müslümanlar, Kur'an'da eleştirilenlere konu olan bu hasleti taşımamak ve eleştirilenlere benzememek çabası içinde olmuştur.

Bölünmek ve ayrılmak olgusuna karşı gösterilen bu aşırı tedirginliği, İslam'ın Allah tasavvuru (tevhid) çerçevesinde yorumlamak da mümkün görünüyor. Buna göre İslam'ın tek tanrı, tek din anlayışı, Kur'an'ın konuya ilişkin ikazları ile birleştiğinde, Müslümanların *ayrışmayı* ifade eden bu tarz fikir hareketlerine mesafeli olmalarını gerektirmiştir. Kur'an'a bu '*velâ teferreku*'²² şeklinde yansımıştır. *Birliğinizi bozmayın* yönündeki bu ilahi ikazın, Müslümanların mezhep öncesi evredeki tutumlarını belirlemede etkili olduğu varsayılabilir. Zira Hz. Peygamber öncesi dini tecrübelerin (Yahudi ve Hristiyan) ayrışma gerekçelerini Kur'an, inananlarına anlatarak; hem tarihi bir olguyu tasvir eder, hem de bu metinleri okuyan Müslümanların ne yap(ma)ması gerektiğine ilişkin bir kanaate kaynaklık eder. İhtilafları ile ayrışan, sonra da "sapkın" bir anlayışa doğru evrilen bu topluluklara ilişkin anlatılar, doğaldır ki Kur'an okuyucusu Müslümanlar üzerinde kendilerine dair bir tedirginliğe de yol açmaktadır. Söz konusu tedirginliğin olduğu bir iklimde, farklılıklara karşı tolerans da azalma yönünde bir seyir takip etmiştir denilebilir. Sonuçta ise ilk kuşak Müslümanlar, fikri akım ve ekollere kaynaklık edecek düşünce akımlarına karşı bir direnç geliştirmişlerdir.

Konuya ilişkin bir başka sebep de ayrılıkçı hareketlerin siyasal muhalefeti tetiklemesi ihtimaline karşı iktidarların ayrışmayı değil, birliği savunan bir tavır takınmış olmalarıdır. Tüm bunların doğal bir neticesi olarak ise İslam kültür geleneğinde etkili muhalefet gelişme imkânı bulamamıştır dememiz mümkün görünüyor.

1.1. Bir Siyasal Muhalefet Olarak Fikir Akımları

İktidarlar belirli bir ideoloji ve felsefenin ürünüdürler ve bu felsefî arka planın sağladığı imkânlar ile bağlantılı olarak gelişir ve sosyal alana nüfuz ederler. Fikir hareketleri ise toplumsal alanın ihtiyaçlarını gidermek ve var olan sosyal akışta ya bir ton farkı yaratmak, ya da bu akışı tümüyle değiştirmeyi amaçlayan yapılardır. Muhalif söylemler, iktidarın felsefesi ile yaklaştıkları ve ona destek sağladıkları oranda iktidarın desteğini alır ve iktidar tarafından fonlanırlar.²³ Ondan uzaklaştıkları ve iktidarı tehdit ettikleri durumlarda ise sosyal çatışmalar baş gösterir.²⁴ Öte yandan muhalif yapılar, söylemlerinin gücü oranında toplumda yankı bulur. Bu yapılar iktidara alternatif olma potansiyellerini de bu süreçte edinirler. Bu genel değerlendirme; iktidar- muhalefet ilişkisinin doğasını ifade eder. Sosyal tarihin bir parçası olan İslam geleneğindeki iktidar-muhalefet ilişkisi de bu değerlendirmenin sınırları içerisinde anlam kazanır.

Şiî söylem, iktidarın kaynağına ilişkin iddiası ile İslam kültür geleneğinde farklı bir tonlamayı değil, bütüncül bir değişimi temsil eder. Onların iddiası; Hz. Peygamber'in kendisinden sonra bir *halef* (ardıl) tayin ettiği şeklindedir.²⁵ Fakat Şiâ dışında kalan Müslüman gelenek, Hz. Peygamber'in bu yönde bir

²¹ eş-Şûrâ 42/14; el-Beyyine 98/4.

²² Âl-i İmrân 3/103.

²³ Şiî yapılar Emeviler döneminde sürekli isyan halinde olmalarına karşı, Abbasiler ihtilalinde önemli bir toplumsal rol almışlardır. Bu süreçte; Emevilere karşı Haşimî vurgusu ile peygamber ailesi öne çıkarılmıştır. Dolayısıyla Şiî yapının iktidara bakışı sebebiyle geçici bir süre ile olsa bile, Şiî yapılar iktidar tarafından desteklenmişlerdir. Bkz. İbrahim Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 378-385.

²⁴ Öte yandan Ali b. Ebu Talip ile girdiği mücadele sebebiyle Muaviye b. Ebu Süfyan'ın kurduğu Emeviler dönemde ideolojik taraf olarak; Ali ailesi ve taraftarları sürekli isyanlarla sosyal yapıyı deforme etmişlerdir. Bkz. Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, 307-363.

²⁵ Onat, "Şiâ İmamet Nazariyesi", 89-110.

bildiriminin (vasiyet) olmadığı anlayışı ile Şiâ'dan farklılaşır.²⁶ Bu iki akım ve anlayışın söylem farkı, tarihsel süreçte giderilemediği için Şiî iddianın taraftarları, Sünnî iktidarlar ile sürekli çatışma durumunda olmuşlardır. Kendi söylemlerini iktidara taşımak için sürekli isyanlar çıkarmış ve farklı sosyal organizasyonlar içinde yer almışlardır.²⁷ Süreçte onların iddiaları ile yakınlaşan iktidarların olduğuna rastlanır.²⁸ Bu dönemlerde Şiî isyanlar seyrelmiş ve toplumda gerilimin azaldığı görülmüştür.²⁹ Fakat bu dönemler uzun olmayan tarihsel süreçleri kapsar. Çünkü taraflar arasında, teorideki temel farklılıklar sebebiyle toplumsal barış süreci sürdürülememiştir.³⁰

Siyasal muhalefetin diğer önemli bir kolu ise Harici gruplardır. Onların siyasal muhalefeti ise adalet ilkesi temelli dindarlık anlayışları sebebiyledir.³¹ Buna göre; Haricilerin siyasal muhalefeti, yönetim şekline odaklanmışken, Şiî grupların siyasal muhalefetlerindeki merkezi öge ise iktidarın *kim* olduğudur. Bu yüzden iktidar karşıtlığı bu iki yapının ortak paydası olsa da tarafları isyana iten gerekçelerin ne olduğu ise bu iki yapıyı farklılıklar gösterir.³²

Hariciler, liderlikte soya dayalı bir kriterin olamayacağını, *Müslüman olmanın lider olmak için gerek ve yeter şart* olduğu tezi ile siyasal muhalefet yaparlarken, iktidarın belirli ailelerde olmasına karşı çıkan bir söylemi temsil ederler. Bu yüzden onların siyasal muhalefetleri, iktidar ailesi dışındaki toplum katmanlarının desteğini alabilecek potansiyele sahiptir.³³ Buna bağlı olarak, onların söylemlerinin yaygınlaşarak iktidarı değiştirebilecek bir boyuta taşınması beklenirken, iktidarın etkili propagandaları ve geleneksel Arap kültür kodlarının dinî bir argüman (*hilafetin kureyşliliği*)³⁴ olarak sunulması, Hariciler'in iktidar alternatifi olmalarına imkan vermemiştir. İktidarın, belirli ailelerin dışına çıktığı daha geç dönemlerde ise, teoride "*kureyşlilik*" ilkesine duyulan kültürel sadakatle birlikte, politika farklı bir biçimde icra edilmiştir. Bu zeminde ise Harici söylem anlam kaybetmiştir. İddia ve öğretilerini yenileme esnekliği gösterememeleri ve yeni duruma adapte olan tezler üretmemeleri sebebiyle de yok olmuşlardır.

Şiâ iktidarın sadece Hz. Fatıma'nın evladından olanların hakkı olduğu anlayışı ile Müslüman gelenekten farklılaşır. Onlar; Hz. Peygamber'in Ali b. Ebû Talib'i kendisine vâsi ve ardıl tayin ettiğini, fakat onun bu hakkının gasp edildiğini iddiasıyla, Hz. Ali'nin haklarının sözcülüğü ekseninde organize olmuş siyasî-dinî bir yapıdır.³⁵ Onların adalet talebi Ehl-i beyt'in iktidara getirilmesi ile sınırlıdır. İsyanlarının temel nedeni de Fatıma evladını iktidara taşımaktır. Dolayısıyla Şiâ ekolünün merkezi öğretisi Ehl-i beyt'tir. Bu ekolün diğer tüm söylemleri bu temel öğretiye tarihi süreçte eklenerek ortaya çıkabilmiştir.

Harici siyaset teorisi, iktidarı her hangi bir aileye nispet etmezken, Şiî iddia, iktidarı Ali ailesine has kılarak, Müslümanların geri kalanı ile farklılaşsa da iktidarı bir aileye özgü kılmak yönüyle Sünnî teori ile benzeşir. Şii teoride iktidar hakkı Ali ailesi ile sınırlı tutulmuşken, Sünnî teoride Kureyş'in hakkı olarak

²⁶ Cem Zorlu konuya ilişkin rivayetlerin önemli bir bölümüne çalışmasında yer vermiştir. Zorlu'nun bu rivayetler ışığında ulaştığı kanaat Ali'nin kendisinden önceki halifeler döneminde, kendisini vasi gören bir iddiada bulunmadığı yönündedir. Bkz. Cem Zorlu, *İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 227-300.

²⁷ İktidar ortağı yapının siyasal talepleri yerine getirilmediği durumda sosyal mutabakat bozulmuş ve iktidar tehdit altında olmuştur. Bkz. Cem Zorlu, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar: Ebu Cafer al-Mansur Dönemi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 43-121.

²⁸ Bayram Çınar, *Din-siyaset İlişkisi Açısından Me'mun Dönemi Mihnesi* (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 58, 59.

²⁹ Ira M. Lapidus, *A history of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 102.

³⁰ Lapidus, *A history of Islamic Societies*, 94-99.

³¹ Ethem Ruhi Fıçlalı, "Hariciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (1975), 219-247.

³² Ethem Ruhi Fıçlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 57, vd.

³³ Fıçlalı, "Hariciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler", 219-247.

³⁴ Mehmed Said Hatiboğlu, "İslamda İlk Siyasal Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (1978), 121-213.

³⁵ Onat, "Şia İmamet Nazariyesi", 89-110.

görülmüştür. Taraflar arasındaki fark da budur. Bu yönüyle harici iktidar doktrini Şîi ve Sünnî doktrinden yapısal olarak farklılaşır ve ikisine de daha uzaktır. Buna karşın Sünnî ve Şîi teoriler yapısal olarak benzeşen fakat detayda farklılaşan iddialardır.

Bir diğer siyasi muhalefet örneği ise Mürcie ekolüdür. Hz. Osman'ın ölümüne sebep olan hadiseler başta olmak üzere, Cemel ve Siffin'e ilişkin bir değerlendirme yapmaktan kaçınan ve *onlara ilişkin hükmü Allah ahirette verecektir* düşüncesi ile oldukça etkili bir çıkış yapan Mürcie, karizmatik bir lider figürü ortaya koyamadığı gibi akaidin farklı konularına ilişkin de etkili bir söylem geliştirememiştir. Sahâbenin aklandığı ve onlara ilişkin konuşmanın hoş karşılanmadığı bir süreçte, söylemleri anlam buharlaşması yaşamış ve Mürcie tarih sahnesinden sessizce çekilmiştir. Bu ekolün bir siyasi tavır olarak sahâbe hakkında konuşmamak yönündeki tutumları onların diğer tüm kabullerinde belirleyici olmuştur. Onların isyandan kaçınan uzlaşmacı yapıları bile bu temel öğretiye bağlı olarak geliştiği varsayılabilir. Mürcie'nin bu ayırt edici vasfı negatif bir algı olarak sunulsa bile Sâlim b. Zekvan tarafından da tespit edilmiştir.³⁶

Bu değerlendirmelerden sonra, bir fikir akımını ortaya çıkaran sosyal ihtiyaçlar giderildiği takdirde bu ihtiyaca dayalı olarak varlıklarını sürdüren sosyal kurumlar da anlam kaybı yaşar ve varlıklarını devam ettiremezler denilebilir. Varlıklarına gerekçeler üretmek ise bu sarmaldan kurtulmanın yegâne yoludur.

Şîi öğretisi yüksek manevra kabiliyeti, esnek doğası sebebiyle zamana karşı dayanıklı bir yapı olarak varlığını hala sürdürebiliyorken, Haricî ve Mürcî söylem sınırlı söylem zemini ve kavramsal yetersizlikleri sebebiyle zamana karşı direnememiş, kendilerine ihtiyaç duyuracak söylem zenginliğini üretmemiş, sonuçta da yok olmuşlardır.

2. Mezhepleşmeye İmkân Veren Nedenler

Kavramsal sorunlar başta olmak üzere, İslam dindarlığının firkalaşmaya karşı gösterdiği dirence karşın, ekolleşme temayüllerini hızlandıran nedenler de süreçte ortaya çıkmıştır. Bu nedenlerin en başta geleni alandaki dini otorite sorunudur. Hz. Peygamber'in tarih sahnesinden çekilmesinden sonra, ortaya çıkan fiili durum, varsayılan otoriteleri ortaya çıkarmıştır. Bu yerel otoriteler, alan uzmanları olarak mezheplerin oluşmasında önemli bir görev üstlenmiş görünüyor. Sözü edilen bu uzmanların dini metinlere yaklaşım yöntemleri temelinde, ilk organize yapılar ortaya çıkar. Ebu Hanife, Küfe bölgesinde öne çıkan bir yerel kanaat uzmanı iken Evzaî, Şam bölgesinde öne çıkmıştır.

Bu fiili durumun yerel uygulama farklılıkları ile de izah edilebilir tarafları vardır. Bölgeler arası farklı sorunlar, çözüm farklılıklarını da ortaya çıkarmış, dolayısıyla da farklı mezhepler gelişim göstermiştir. Mu'tezilî ekolün, hicaz bölgesinde sınırlı bir etkinliği söz konusu edilebilirken, heterojen toplumlar arasında felsefik, akılcı çözümler daha fazla rağbet görmüştür. Bu yüzden Mu'tezile heterojen taşrada daha etkili bir söylem geliştirme fırsatı yakalamıştır.³⁷ Buna karşın Hicaz bölgesinde homojen bir toplum ve dini anlayış hâkim olduğu için, daha gelenekçi yapılar bu bölgede yaygındır.

Farklı ekollerin alandaki varlığı, dinî metinlerden kaynaklandığı da iddia edilmiştir. Razî, mezheplerin sayısının fazla olmasını Kur'an'da muhkem ve müteşabihlerin bulunması ile izah yoluna giderek, "Kur'an bütünüyle muhkem olsaydı, bir tek mezhebin olması gerekirdi. Diğerleri iddialarına destek bulamazlardı, ötekilerin tümü bu durumda batıl olurdu. Oysa hem muhkem hem de müteşabih ayetler olursa, her mezhep sahibi kendi görüşlerini destekleyecek şeyler bulmaya çalışır içtihatlarında bulunabilirler" diyerek hem mezhepleşmenin kaynağına önemli bir işarette bulunmuş, hem de onların

³⁶ Dhakwân, *Epistle of Salim Ibn Dhakwân*, 219.

³⁷ Çınar, *Din-siyaset İlişkisi Açısından Me'mun Dönemi Mihnesi*, 224.

meşruiyyet zeminine işaret etmiştir.³⁸ Râzî'nin bu yorumu hem ilk kuşak Müslümanları arasında neden tek görüşün hâkim olduğunu izah eder. Hem de neden erken dönemde mezhep kurumunun bulunmadığını anlamamıza yardımcı olur. Zira Hz. Peygamber, onların ayrılığa düştükleri, ihtilaf yaşadıkları konularda nihâî karar mercii olarak, sorumluluk almaktadır. Öte yandan onun verdiği karara herkes razıdır; çünkü onun otoritesi konusunda herkes hemfikirdir. Dolayısıyla bir ayrışmaya imkân yoktur. Fakat Hz. Peygamber sonrası dönemde, herkes açısından bağlayıcılığı olan otorite yoktur. Bu durumda 'o senin görüşün' 'bu da benim görüşüm' demek mümkün olmuştur. Ebu Hanife'ye nisbet edilen "hum ricâlun ve nehnu ricâl" ifadesi, diğer tüm anlamlarından daha fazla, alandaki bu otorite eksikliğine yapılmış bir vurgu gibi görünür.

Ashab arasında göreceli olarak daha yetkin olanların ötekilerine sınır belirlemek yönünde çabaları olmuş ise de bu durum onların ihtilaflarını yavaşlatmış fakat bütünüyle yok etmek için yeterli olmamıştır.³⁹ Ebû Hureyre, halife Hz. Ömer tarafından hadis rivayet etmekten alıkonulmuştur. Bu durum halifenin ihtiyat anlayışı ile Ebû Hureyre'nin ihtiyat anlayışlarının farklılığına işaret eder. Öte yandan Hz. Ali; sahâbilerden rivayetleri konusunda yemin talep etmiştir. Bir başkasında ise ashab; Fatma b. Kays'ın bir rivayeti karşısında; "Allah'ın kitabını ve Peygamberin sünnetini doğru mu yalan mı söylediği bilinmeyen bir kadının sözü üzere kenara koyamayız" diyerek bir tavır takınmaları, bunlardan sadece bazılarıdır.⁴⁰

Râzî, ahad haber'in en yetkin kaynağı olan sahâbenin kendi içindeki eleştirileri sebebiyle, konuya ilişkin bir kritik için bu aktarımları yapar.⁴¹ Bu tutum farklılıklarının çalışmamız açısından önemi onların ihtilaflarının neden kurumsal bir mezhep çatısı oluşturmadığıdır. Fakat mezhepler öncesi evrede Müslümanlar arasındaki fikri ayrışmaların/farklılaşmaların ilk örneklerinden olmaları itibarıyla yine de önemlidir. Bu durumda söz konusu dönem için, farklılıkların yokluğundan söz etmektense, farklılıkları dile getir(me)mek olgusundan söz etmek daha isabetli olacaktır.

Tüm bunlar Hz. Peygamber sonrası dönemde yerel kanaat önderleri ve otoritelerin ortaya çıkması mezhepleşme olgusuna kaynaklık etmiştir. Kültürel koşulların bu farklılıkları dile getirecek olgunluğa ulaşması ise mezhepleşme sürecini hızlandıran bir görev üstlenmiştir.

2.1. Fikir Ayrılıkları Karşısında Tarih-Yöntem ve İnşa

İslam tarih geleneği ilk kuşak Müslümanların sosyal-kültürel hayatlarında, fikir ayrılıklarının olmadığını varsayar ve mezheplerin olmadığı bu yapıyı idealize eder.⁴² Bu sebepten dolayı da ulema, kendi sosyal çevrelerini bu sosyal zemin çerçevesinde kritik etme refleksi geliştirir. Bu algı bütünlüğü içerisinde mezhepleşme dinden uzaklaşma ayrışma şeklinde bir değerlendirme olarak görülür. Çünkü bütün bidatler delalettir ve delaletler cehennemdedir. Zira mezhep başlangıçta olmadığı halde alana sonradan entegre edilmiştir. Bu değerlendirme sorunu mezhebin dinin bir parçası olarak anlaşılması sebebiyledir. Öncül, mezhep bidattir. Çünkü dine sonradan entegre edilmiştir şeklinde olunca, bu anlayışa itiraz edilemez. Oysa mezhep din değil, dini bir anlayıştır, kaynağını ise dinden değil, insandan alır. Dolayısıyla bidat çerçevesinde değerlendirilemez. Mezhep dinî değil, insanîdir.

³⁸ Fahreddin er-Râzî, *Esâsu't-takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetu'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986), 238, 239.

³⁹ Ashab arasında ortaya çıkan yorum farklılıklarına ve diğer sahâbilerin buna müdahalesine ilişkin bazı örnekler için bkz. Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 215, 216.

⁴⁰ Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 215-217.

⁴¹ Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 217.

⁴² Ebi'l-Kâsım Lâlekâî, *Şerhu usûli i' tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'u* nşr. Ebu Yakub Neşat b. Kemal el-Masrî. (İskenderiye: Mektebetu Daru'l Basire, ts.), 1/32, vd.

Bir yönüyle '*ihtilafu ummeti rahmetun'* diyen bir peygamberin, fikir mozaïği karşısındaki tavrının katı olması beklenemezken⁴³ gerek Kur'an'ın farklı pasajlarında, gerekse Hz. Peygamber'in konuya ilişkin farklı zaman ve zeminlerde *ayrışmaya* karşı sürekli telkinlerinin olduğu aktarılmıştır. Süreç içerisinde geliştirilen anlayışta ise dinin farklı düşünce biçimlerine tolerans göstermediği anlayışı İslam geleneğinde kabul görmüştür. Bu algının açık ifadesi yetmiş üç fırka hadisidir. Bu fırkalardan sadece birinin kurtuluşa ereceği, geri kalanlarının ise dalalette olduğu vurgusu bu tolerans sorununu işaret eder.

Süregiden münakaşaların bir neticesi olarak; İslam geleneği konuya ilişkin tartışmayı; *fürûya* ait konularda ihtilafı bir zenginlik olarak algılamış, fakat *usûle* dair konulardaki bir ihtilafa mesafeli durmuştur.⁴⁴ Buna göre *ihtilaf* ve *iftirak*⁴⁵ kavramlarına İslam kültür geleneğinde ayrı parantezler açılarak tartışılmış, etimolojik olarak muhalefete kaynaklık eden *ihtilaf* kavramına, *furû* parantezinde kısmen onay verilmiş⁴⁶ fakat *iftirak* karşısında oldukça katı bir tutum sergilenmiştir. Bu tutumun bir sonucu olarak söz konusu rivayet fikhî bir açılım olarak yaygın bir kabul görmüş, içtihadın içtihadı nakz etmediği de bu anlayışın bir gereği olarak alanda yer edinmiştir. Öte yandan, bir içtihadın diğeri kadar muteber olduğu anlayışı, aslında geleneğin farklı anlayışlara karşı toleransının da bir ifadesidir. Bu kabul, fıkıh literatüründe zengin söylem zeminine kaynaklık etmiştir. Buna bağlı olarak; Âl-i İmrân 103. Ayete ilişkin yorumlarda "*velâ teferreku*" ifadesinin itikada ilişkin "*usul*" olduğu, dolayısıyla "*furû*"a ilişkin konulardaki ihtilafı kapsadığına ilişkin bir delil olmadığı ifade edilmiştir. Böylece dinin dakîk konularında araştırmalar yapmak mümkün olmuş, ashab da bu imkân sebebiyle hadislerden farklı sonuçlara ulaşabilmiştir, yorumları yapılmıştır.⁴⁷

Öte yandan; reyci yaklaşımın rivayetlerde izlerine rastlanılmayan fikirlerine karşı sert tepkiler gösterilerek, bu akımın mensuplarının dışlandığı da İslam geleneğinde görülmüştür. Bu tutum sadece siyasal bir tepki ile de sınırlı olmayıp⁴⁸ Müslümanların, tutumlarıyla gösterdikleri soğuk davranma, ilişkilerini kesme, onlarla oturup kalkmama vb. şekillerde ortaya çıkabilmiştir.⁴⁹ Bu tavrın önemli yanı, "*cemaat*" olarak ifade edilen kalabalığın, erken dönemlerden itibaren farklılıklara sosyal boykot, baskı ve dışlama tutumu sergilediğidir. Söz konusu rivayetler ise bu tavrı desteklemekte bir araç olarak kullanılmıştır.⁵⁰ Buna göre Hasan el-Basri'ye yaptığı muhalefet sonucu "*i'tezele anna...*"⁵¹ cümlesi ile karşılaşan Mu'tezile öncülerine yönelik ifadeler, masum bir bildirim cümlesi sınırlarını aşmıştır. Zira Hasan el-Basri'nin bu ifadeleri; bundan böyle bunlarla oturulup kalkılmayacak anlamına bile gelebilirdi.

⁴³ Bu metni Tâberanî'nin ve Beyhakî'nin; İbn Abbas'tan zayıf fakat merfû bir senet ile aktardığı ifade edilmiştir. Bkz. Cemaleddin Kasımî, *Mehâsinu't-Te'vil* thk. Muhammed Bâsil.(Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1418), 2/379. ; Fakat Kasımî, metne ilişkin olarak, diğeri naslar ile çeliştiği yorumu yapmıştır.

⁴⁴ Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak* thk. Muhammed Osman el-Huşî (Kahire: Mektebetü İbn Sina, ts.), 26.

⁴⁵ Ebu'l-Fadl İbn Manzur, *Lisânü'l-arab*. (Beyrut: Dâru Sâdir, 1990), 10/300.

⁴⁶ Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, 39, 280.

⁴⁷ el- Endülisî İbn Feres, *Ahkamu'l-Kur'an* thk. Müncie bint el-Hâdî. (Beyrut: Dâr ibn Hazm, 2006), 2/34.

⁴⁸ Hz. Ali'nin Cemal'de kendisine muhalefet edenlere karşı, kendini "*Onlarla cemaatten ayrılıp, bîatlerini bozdukları için savaşıyorum*" şeklinde savunarak birliği bozma teşebbüsünü bir savaş gerekçesi olarak görmüştür. İlgili aktarım için bkz. Recep Köklü, "*Cemaat Kavramının Delaleti İle İlgili Yaklaşımlar ve İslam Düşünce Ekollerine Yansımaları*", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 157-192.

⁴⁹ el-Ukberi İbn Batta, *Eş-Şerhu ve'l İbane* thk. Sa'd el- Gamidî (Riyad: Dâru'l-emru'l- Evvel, 1432), 25 ; Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, 280.

⁵⁰ Konuyla ilgili bazı rivayetler için bkz. Lâlekâî, *Şerhu usûli i' tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'u*, 1/133; Bu tavrın ilk örneklerinin Abdullah b. Ömer, Ebu Hureyre, Cabir b. Abdullah ve İbn Abbas...'in öncülük ettiği Bağdadî tarafından not edilmiştir. Onların hevâ ehline selam vermemek ve cenaze namazlarını kılmamak yönünde telkinleri de içeren '*teberri*'yi telkin ettikleri ifade edilmiştir. Bkz. Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, 35.

⁵¹ İbn Kuteybe, Hasan el- Basri'den ayrılanın Amr İbn Ubeyd olduğunu Vasil b. Ata'dan söz etmeksizin aktarır, fakat başka eserler Vasil'ı daha fazla öne çıkarır. Bkz. Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Me'arif* thk. *Servet Ukkaşe* (Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1960), 483; Şehrîstânî Vasil'ı öne çıkaranlardandır. Bkz. Ebu'l-Feth Muhammed Abdulkerim Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-Nihal* thk. *Ahmed Fehmi Muhammed*.(Beyrut: Dâru'l Kutubu'l-İlmiye, 1992),1/39; İbn Murtaza ise Amr ve Vasil'in birlikte Hasan el- Basri'nin halkasından yarıldıklarını ifade eder. Bkz. Ahmed b. Yahya İbn Murtaza, *Tabakatü'l-Mu'tezile* thk *Susanna Diwald-Wilzer* (Beyrut, 1961), 4.

Çünkü böyle anlaşıldığına ilişkin imalar da vardır. Öte yandan Mutezile ekol, İslam kültür geleneğindeki bu algıya karşın, Hasan Basrî'yi, *tabakatu'l-Mutezile'* de ekolün üçüncü tabakadan öncülerinden kabul etmiştir.⁵² Bu algı analiz edilmeli ve durumun neden(ler)i alan uzmanları tarafından tespit edilmelidir. Bize göre ise ekollerin geleneğe yaslanma ihtiyacı, onay alama ve bir meşruiyet arayışıdır.

İtizal kavramı da ihtilaf ve ayrılmayı içeren kavramlardan olmuş ve “gelenekten ayrılanlar”, anlamında kullanılmıştır. Kur'an'da ise kavram “*ayrılmak*” anlamında ve pozitif bir bağlamda kullanılmıştır.⁵³ Öte yandan Hz. Peygamberden aktarılan bir rivayette kavram; “*kim şerden itizal eder (ayrılır) ise hayır ile karşılaşır*” şeklinde pozitif bir anlamda kullanılmıştır.⁵⁴ Fakat tüm bunlara karşı Hasan el-Basrî vakiasının kültürel etkisi ile *genel gövdeden ayrılmak* vurgusuyla Mu'tezile'yi negatif bir anlamda kullanır.⁵⁵

Arap dilinde *ihtilaf* ve *iftirak*, yakın anlamlı kavramlar⁵⁶ olarak görülürken, *iftirak* ve *cemaat* ise karşıt anlamlı ıstılahlar olarak görülmüştür. Bunlardan *iftirak*; ayrılma ve bölünmeyi ifade ederken⁵⁷ Cemaat kavramına kaynaklık eden *cem olmak*, *ictimâ*, *icma* ise bunun tersine toplanma ve birlikte olma anlamına karşılık gelir. Uzun süren iktidar sorunları sonunda Muaviye b. Ebû Süfyan'ın birliği temin ettiği yıla da “cemaat yılı” yani *birlik yılı* denmiştir. ⁵⁸ Buna karşın ana gövdeden ayrılarak, mezheplerin oluşmasına imkân tanıyan, yetmiş üç fırka hadisi geleneğe “*iftirak*” hadisi olarak kavramsallaştırılmıştır.⁵⁹

İslam geleneğinde toplumsal uzlaşmayı ifade eden *icma* ve *örf*; insanların genel eğilimini ifade eden *cemaat* kavramı ile ilişkilendirilmiş ve birlik vurgusunun öne çıkarılması anlamıyla kullanılmıştır. *İcma*'nın Hukuki bağlamda hüccet oluşu ise “*Muhammed ümmetinin dalalet üzere ittifak etmeyecekleri*” anlayışının⁶⁰ bir gereğidir. Bununla bağlantılı olarak Cüveynî “*ümmetim delalet üzere icma etmez*” rivayetini konuya ilişkin olarak zikrederek *icmanın* kaynağına işaret eder.⁶¹ Maturidî ise tevatür ile kolektif bilinci temsil eden *icmâ* arasında bilgi değeri açısından bir benzerlik kurar. Buna göre; ictihad sonucunda sağlanan fikir birliği öncesinde, müctehidlerden her birinin yanılması muhtemel olduğu halde, onların *icmâ* etmesi ile bir uzlaşma metni olarak, her bir âlim ötekinin görüşünü destekler ve yanılma ihtimalini azaltarak, kesinliği garanti eder görüşündedir.⁶² Teoriye göre toplumun çoğunluğunun savunduğu fikrin, aynı zamanda siyasi hayatı da belirleme gücü vardır. Bu anlamı ifade etmekte kullanılan kavram çifti ise “*el-Cemaa*” ve “*sevadü'l-a'zam*” olmuştur.⁶³

İslam mezhep geleneğinin önemli parametrelerden kabul edilmiş olan *sevadü'l- a'zam*⁶⁴ kavramı, “*fırka-i naciye*” kavramı ile birlikte, kurtuluşa erecek olan dini anlayışı temsil eder. Buna göre İslam

⁵² Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 18.

⁵³ el-Kehf 18/16; Meryem 19/48.

⁵⁴ Belhî, Ebu'l-Kasım, Abdülcebbar Kâdî, ve el-Cüşemî el-Hâkim, “Kitab Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile ve Mubayenetihim li-Saîri'l-Muhalifin thk.Fuâd Seyyid”, *Kitab Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile yazan Abdülcebbar Kâdî* (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017), 121.

⁵⁵ Mu'tezile kavramının zem ifade ettiği konusunda ittifak vardır ifadesi için bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/37.

⁵⁶ Âl-i İmrân 3/105.

⁵⁷ Ragıb İsfahanî, *Mufredâtü'l-elfâzi'l-Kur'an* thk.Safvan Adnan Davudî (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 2009), 378.

⁵⁸ Ebu Ca'fer İbn Cerîr Taberî, *Tarihü'l-Ümmem ve'l-Mülûk* nşr. Ebû Suhayb el-Kermî (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, ts.), 965; Abdurrahman b. Amr ed-Dımaşki Ebu Zür'a, *Tarihü Ebu Zür'a* thk. Halil Mansur (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1996), 43.

⁵⁹ Muhammet Emin Eren, *Hadis Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017).

⁶⁰ Bu rivayet Malaî tarafından konuya ilişkin değerlendirmeler ve heva ehlini belirlemek amaçlı olarak kullanılmıştır. Bkz. Ebu Hüseyin Malaî, *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida* thk. M.Zahid Keveseri (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriye, ts.), 13.

⁶¹ İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *el-Gıyasi: Gıyasü'l-Ümmem fi'l-İhtiyâsi'z-Zulem* thk. Mustafa Hilmi-Fuad Abdülmün'im (İskenderiye: Daru'd- Da'va, 1979), 69, 70.

⁶² Ebu Mansur el- Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi (Beyrut-İstanbul: Daru Sadr-Mektebetu'l-İrşad, 2010), 71, 72.

⁶³ Malaî, *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida*, 13.

⁶⁴ Hakîm es-Semerkindî, *İslam İnançları ve Ehl-i Sünnet Yolu “es-Sevadü'l-Azam”*, çev. Ali Vehbi Cengiz (Ankara, 1975).

geleneği, halk veya ulema mütabakatı, dini anlayışın doğruluğunu test etmede bir ölçü birimi olarak kabul etmiş görünüyor. *Ümmetim dalalet üzere birleşmez* rivayeti *sevadu'l- a'zam* kavramına kaynaklık etmişken, *yetmiş üç fırka hadisi* ise insanın doğasının gereği olan ayrışmayı mukadder görmeyi temin eden metin olmuştur. Ayrıca bu rivayet, *fırka-i naciye* kavramını besleyen bir metindir. Zira bu rivayetin sağladığı imkânlar ile her ekol kendilerinin *sahih dinin* temsilcileri olarak, muhaliflerinin ise batılın temsilcileri olarak değerlendirilebilmişlerdir.⁶⁵ Dolayısıyla sözü edilen bu iki metin, İslam kurumlarını da inşa eden metinlerdendir denilebilir.

Söz konusu bu metinlerin biri muhataplarına cemaat vurgusu yaparak, ayrışmaya karşı uyarılmış; öteki tercihin yönü ve kriterlerine dikkat çekmiştir. Bir başka bakış açısına göre bu metinlerden birinin doğru olması durumunda diğerinin doğru olma ihtimali yoktur. Bu yüzden metinlerin içerdiği sorunun farkına varan metin yorumcuları, bu iki metni örtüştürecektir zemini sağlama gayreti içinde olmuşlardır. Bunlardan İbn Hibbân; "Sahâbenin yoluna tabi olanlar, sonra gelenlere muhalefet etse de, onlar cemaatten ayrılmış olmazlar. Fakat kim ashaba muhalefet edip onlardan sonrakilere uyarsa, uydukları kalabalık olsa bile, işte o zaman cemaate muhalefet etmiş olur. Bundan dolayı sahabeden sonra cemaati, sayıları az da olsa din, akıl ve ilmi kendilerinde toplamış, arzu ve isteklerini terk etmiş kimseler temsil etmektedir. Adet olarak daha fazla olan avam halk değil."⁶⁶ İbn Hibbân bu sözleriyle aslında bu iki metnin çatışma zeminlerinde, nasıl bir yolun takip edilmesi gerektiğine ilişkin bir yol haritası çizer. Buna göre; asıl olan sahabi yaşamına ve Hz. Peygamber'in sünnetine sadakattir. Kalabalık kitlelerden oluşsa bile, sünnete muhalif bir görüş savunuluyor ise bu durumda kalabalık vurgusu yapanların metni yorumlanır. Bu yorumda İbn Hibban; *nicelik değil, nitelik asıldır* vurgusu yaparak; uzman görüşünü halk kanaatine tercih eder. Onun bu kanaatinin gerekçesi metne yansımamış olmasa da ashaba atıf yapan çok sayıda otoriter metin (ayet-hadis) olduğu söylenebilir.

Çatışmanın vurgulandığı zeminlerde bile İslam geleneğinde cemaat vurgusu öne çıkmış, doğru yol arayışı, toplumun genel kanaatine referansla çözülme çabası gösterilmiştir. Bu yüzden en zor zamanlarda bile birliği ifade eden *cemaat* kavramına vurgu yapma gereği duyulmuştur. Üçüncü halife Osman b. Affan'ın, evinin taşradan gelen baskıcı gruplar tarafından sarılı olduğu bir zaman diliminde İbn Ömer; halifeye, baskıcı bu grupların halifeye galip gelmeleri durumunda kendisinin ne yapması gerektiğini sorar. Halifenin cevabı; "*cemaati koru ve cemaate uy*"⁶⁷ şeklinde olmuş, kriz dönemlerinde bile bu vurgu değişmemiştir. İbn Ömer; ashab'ın halifeyi gözden çıkardığını ve perde arkasında onunla savaşmakta olanların da ashab olduğunu ima edercesine; "*Peki sana karşı cemaat bir tavır geliştirmiş ve sana galip gelenler onlar ise bu durumda ne yapayım (?)*" şeklindeki sorusuna karşılık ise halife; "*cemaat her nerede ise sen onun tarafında ol*" cevabı vererek, ona aynı tutumu salık verir. Fakat aldığı bu telkine karşın İbn Ömer, Sa'd b. Ebi Vakkas ve Muhammed b. Mesleme ile birlikte dördüncü halife döneminde ortaya çıkan siyasi karışıklık döneminde, özellikle Cemal'e katılmamak konusunda gösterdikleri tutum sebebiyle⁶⁸ halifenin telkin ettiği cemaatten ayrılacak (i'tizal) lardır.⁶⁹ Onlar bu tutumları ile cemaati temsil eden iktidar karşısında siyasal bir eyleme girişerek, *iftirak* tutumu gösteren Hz. Ayşe, Talha b. Ubeydullah ve Zubeyr b. Avvam'ın başını çektiği gruba⁷⁰ karşı, pasif direniş tavrıyla *ihtilafçı* bir gruba öncülük etmişlerdir. İslam Kültür geleneğinde, bu tavırları sebebiyle kendilerine atıf yapılan, en erken siyasi tutum da onlarınkidir.

⁶⁵ Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 23-27; Eren, *Hadis Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*, 17, vd.

⁶⁶ İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân* nşr. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1993). 14/ 126.

⁶⁷ İbn Kuteybe Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-İmâme ve's-Siyâse thk. Ali Şirî* (Beyrut: Dâru'l-Edva, 1990), 1/58.

⁶⁸ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 1/ 119, 120.

⁶⁹ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 1/ 72, 73.

⁷⁰ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 1/ 70-72.

Ümmetim dalalet (batıl) üzere birleşmez ve savadu'l-a'zam⁷¹ başta olmak üzere diğer bazı rivayetler, İslam'ın birlikte yaşam formunu telkin eden; ayrılıkçı anlayışları dışlayan bir görev üstlenmiş metinlerdir.

Öte yandan kadere ilişkin görüşleri sebebiyle siyasal iktidara hesap vermek zorunda kalan âlimlerden olan Hasan Basrî⁷² kendi ders halkasında büyük günah konusunda ortaya çıkan bir söylem farkını, siyasal iktidardan daha az olmayan dışlayıcı bir tonlama ile "i'tezele anna" tepkisi göstererek, muhataplarına adeta kapıyı işaret etmişti. Dolayısıyla da İslam geleneğinde ana gövdeden ayrılanlar kadar, dışlayanlar ve ayrıştıranların da konuşulması gerekir.

Kurumsal olarak *Mu'tezile* mezhebinin ortaya çıkışı, gelenekten dışlanma (Hasan el- Basri) yoluyla, ⁷³ Eş'ari ekolünün oluşumu ise bir gruptan (Mu'tezile) ayrılmayı temsil eder.⁷⁴ Bu iki tavır İslam mezhep geleneğinin doğasını ve oluşum biçimini ifade eder. Çünkü İslam tarih okumalarının konuya ilişkin temel algısı, başlangıçta mezhep olgusu yoktu, dolayısıyla ümmet bir bütündü, mezhepler bu ana gövdeden kopmalarla oluşmuşlardır şeklindedir.

İslam geleneği içerisinde *benim görüşüm en doğrudur* şeklindeki yarışmacı görüşe kısmen mesafeli, *benim görüşüm tek doğrudur* ekseninde kümelenen *tek doğrucu* marjinal bir anlayışın şekillendirdiği bir alandan bahsedilmiştir. Bu anlayışın inşa ettiği zeminde "Fıraku dalle" ve "fırkatu'n- naciye" anlayışı mezhep kavramına karşı Müslüman geleneğinin temel parametrelerinden biridir. Bu yaklaşım var olanların biri hariç, ötekilerini *heretik* ilan eder. Bu sosyal zeminde, alanı domine eden biri, sahîh olarak onay görmüş, ötekiler ise batıl ilan edilerek yaşam imkânından mahrum edilmiştir. Dolayısıyla bu sosyal zemin bir yanıyla 'ihtilafu ummeti rahmetun'⁷⁵ diyerek fikir zenginliğini teşvik ederken, *fırkatu'n-naciye* anlayışı alanı çoraklaştıran metinler olmuştur. *Fırkatu'n-naciye* algısının hâkim olduğu bir sosyal ortamda ise sosyal ve siyasal muhalefetin ortaya çıkıp gelişmesi mümkün olmamıştır. Öte yandan bireyin sadece kendi mezhebini hak, tüm diğer anlayışları batıl olarak görüp ötekileştirmesine kaynaklık eden, "fıraku dalle" algısına da kaynaklık eden metin olmuştur.⁷⁶ İlginç olan ise çatışan bu iki yapının her ikisinin de kaynağını Hz. Peygamber'den aldığı varsayılmasıdır.

Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*'inde İslam geleneğinde mezheplerin Şia, Havaric, Mürcie ve Mu'tezile mezhepleri ile başladığını ifade ederken; süreç için; önemli oranda siyasal bir olay olan üçüncü halife Osman b. Affan'ın öldürülmesini milat tayin eder.⁷⁷ Makdisî, firak geleneginde meşhur olan bu dışlayıcı isnadın, daha kucaklayıcı görünen bir başka versiyonunu da bu tespiti ile bağlantılı aktarır. Bu rivayetin senedinin daha kuvvetli olduğunu söyler. Fakat sözünü ettiği bu metnin senedini aktarmadan sadece metni rivayet eder. Söz konusu bu rivayette; alanda şöhret bulmuş rivayetin aksine *yetmiş ikisinin cennette, birinin cehennemde olduğu* ifade edilir.⁷⁸ Daha az meşhur bu rivayete göre; *batmiler*, kurtuluşa ermeyecek yegâne akımdır. Cemaati temsil eden *savadu'l- a'zam* olduğunu ve kurtulacağını dile getirir.⁷⁹ Yaygın

⁷¹ Makdisî, *Ahsenü't- Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, 39.

⁷² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/42; Hasan Basrî, "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Hallife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu, çev. Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1954), 75-84.

⁷³ Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 3-5.

⁷⁴ Ebu'l-Hasan Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd* (Kahire: Dârul- Ensar, 1977) 1/34-36; el-Ferra' İbn Ebî Yâ'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile thk. Muhammed Hâmid el-Fakî* (Kahire: Matbaatu's-Sunneti'l-Muhammediyye, ts.), 2/18.

⁷⁵ Hadis olarak sosyal alanda popülaritesi yüksek bu metnin bırakınız muteber bir senedinin olmasını zayıf bir aktarım senedinin bile olmadığı hadis otoriteleri tarafından ifade edilmiştir. Bkz. Halil İbrahim Kutluay, "Ümmetimin İhtilafı Rahmettir" Sözü Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2 (2004), 81-104.

⁷⁶ Bu rivayete ve anlaşılma biçimine ilişkin bir değerlendirme için bkz. Eren, *Hadis tarih ve yorum: 73 fırka hadisi üzerine bir inceleme*, 23-55.

⁷⁷ Makdisî, *Ahsenü't- Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, 38.

⁷⁸ Makdisî, *Ahsenü't- Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, 39.

⁷⁹ Makdisî, *Ahsenü't- Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, 39.

olmayan bu ikinci metin, toplumsal gerilimi azaltan ve *fırkatu'n- naciye* anlayışının söylem gücünü de aynı oranda azaltan bir anlayışa, eş zamanlı olarak kaynaklık eder. Gazzalî de bu rivayete ilişkin olarak; birinin cehennemde olduğu, kalanının ise cennette olduğu anlayışı ile aynı paralelde bir yorumu tercih etmiştir.⁸⁰

Mezhep kavramı dağarcığında ekolleşmenin daha geç dönemde, fakat daha ılımlı bir havada ortaya çıkması, muhtemelen dini kaynaklardaki pozitif referansları olan bu gibi metinler sebebiyle mümkün olabilmektedir. Sonraki dönemlerde farklı eğilimleri, erken dönemden figürleri kendi mezheplerine dayanak gösterme temayülü, köksüz olmamak, kendini bir yerlere yaslamak ihtiyacından doğmuştur. Bu durumun zihinsel arka planı, *selef* kavramına İslam geleneğinde yüklenen pozitif anlam ile ilişkili olmalıdır. Kur'an'da da kendisine atıf yapılan bu öncü Müslüman grubun⁸¹ Hz. Peygamber'den yapılan aktarımlarla da statüleri pekişmiştir.⁸² Öte yandan ilk kuşak olarak sahâbenin vahyin nüzulüne, hadislerin vüruduna şahit olması; onların nakil, yorum ve tatbiklerine değer katmıştır.

Lafızcı bir okuma, ardışık bu üç grubu⁸³ ümmetin sonraki kuşaklarının önüne geçirmiştir. İslam geleneği içinde ilk nesillere yapılan bu vurgunun, ilk kuşağın faziletine yaptığı vurgu dışında, kültürel bir değeri de vardır. Bu değer, bizzat Arap geleneğine, geriye dönük bakıldığında ortaya çıkabilecektir. Bu anlayışın çöl yaşamı ile organik bir bağı vardır. Zira bir çöl bedevisi için; kum dağlarının sürekli yer değiştirdiği bir ortamda, tabiat onlara sabit kilometre taşları sunmamıştır. Daha önce takip edilmiş yol, bu yüzden onların hayatlarında yaşamsal bir öneme sahiptir. Bir çöl Arab'ı bilir ki; daha önce takip edilmiş ve olumlu sonuç vermiş, hedefe ulaştırmış bir yol en sağlam yoldur. Bireyin, ancak eskilerin yolunu takip ettiği sürece yolculuğu sıhhatli ve hayatı tehlikeden uzaktır. Onun için; yolunu koruyan şeydir hayatını koruyan. İslam öncesi Arap geleneğinde *atalar kültü* ya da *atalar dini* bu yüzden bu denli hayatidir. Yine bununla bağlantılıdır; atalara bağlılığın onlar açısından yaşam felsefelerinin bir parçası oluşu. Yolcu; daha önce tepilmiş bu izden ayrılırsa, yolunu kaybettiği gibi hayatını da kaybedeceğini bilir.⁸⁴

İslam kültür geleneğinde *Sünnet*, takip edilen, sağlam yol anlamına karşılık olarak bu kültürel zemine yaslanır. Güçlü referansları bulunduğu için de alanda yerleşmesi kolay olmuştur. Bu kültürel zeminde Sünnet; takip edilen ataların tecrübe ve irfanını temsil etmektedir. Bu yüzden söz konusu toplumda otoriterleşmesi kolay olmuştur. İslam sonrasında atalar kültüründen boşalan alana, Resulullah'ın "*yanılmaz ve yanılmaz*" otoritesi, söz, fiil ve takrirlerinin oluşturduğu zeminde *takip edilen güzergâh, belirgin yol* olarak; geleneğin yerine ikame edilmiştir. Bundan daha güçlü bir rehberlik ifadesi ise evrendeki cari kuralları ifade eden *Sünnetullah* kavramıdır. Burada da yine *takip edilmiş yola* vurgu yapılmıştır.⁸⁵

Bu kültürel eğilimin izleri gerek sufi ekollerin, kendine öncüler belirlemek yönündeki yoğun gayreti, gerekse itikadî ve fikhî mezheplerin ekollerine ashap arasında temsilciler belirleme yönünde çabalarında ortaya çıkar.⁸⁶ Bu amaçla ekollerin geçmişle köprülerini kuran senet ve tabakalar oluşturulmuştur.⁸⁷ Mesela Mu'tezile mezhebi görüşlerini Muhammed b. Hanefiye'den almış, o da babası Ali b. Ebû Talib'den almış, O da Resulullahtan almıştır şeklinde literatüre yansımıştır.⁸⁸ Bu çalışma çerçevesinde aktarımın sıhhati

⁸⁰ Ebu Hamid Gazzalî, *Faysalu't Tefrikâ nşr. Mahmud Bicû* (Dimeşk, 1993), 58, 59.

⁸¹ et-Tevbe 9/100.

⁸² İmrân b. Husayn'ın nakline göre Hz. Peygamber, "Sizin en hayırlınız asrımdakilerdir. Sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenlerdir...." Bkz. Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned thk. Şuayb Arnaut vd. 50 Cilt* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999). (h. no:19835)

⁸³ Sözü edilen bu üç grup, *sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn*'dir. Bkz. Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, (hadis no:19835)

⁸⁴ W. Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın (Ankara: Hülbe Yayınları, 1982), 54, vd.

⁸⁵ el-İsrâ 17/77; el-Ahzab 33/38, 62; el-Fâtır 35/43; el-Müminun 40/85.

⁸⁶ Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 9-14.

⁸⁷ Mezheplerin en erken kökenine ilişkin bir değerlendirme için bkz. Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 5, 6.

⁸⁸ Daha detaylı bir isnat için bkz. Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 7.

değil, mezhep mensuplarının bu ihtiyacı neden hissettikleri bu çalışma çerçevesinde daha fazla önemlidir. Geçmişe dayanma miti, kültürel sebepler ile birlikte mezheplerin oluşum zemini olarak İslam geleneğinde, bir diğer belirleyici unsur olmuştur.

Öyle görünüyor ki onların mezhep görüşlerini Resulullah'a dayandırmak yönünde hissettikleri baskı, sapkın ilan edilmek endişesinin dışavurumudur. Bu durum, selef kavramının geç dönem Müslümanları üzerindeki psikolojik baskısını da ifade eder. Zira sahih bir isnat ile kendilerini selef ile ilişkilendiremeyen grupların *sapkın*, *köksüz* ve *yeni yetme* (bid'at) ilan edilerek dışlandıkları aktarılmıştır. Haşeviye bu eleştiriye muhatap olmuş dini yaklaşımlardandır.⁸⁹ İbn Murtaza farklı ekollerin selefle ilişkilendirme çabasını, anlatan bir rivayete yer verir.⁹⁰

Sufi çevrelerin de köklerini ilk kuşak Müslümanlara dayandırmak yönünde hissettikleri baskılar onların Hz. Hamza'ya nispetle Hamzavî, Hz. Ebu Bekir'e nispetle Bekrî, Hz. Ömer'e nispetle Ömerî, Hz. Ali'ye nispetle Alevî... vb ekoller olarak nitelenmelerini sonuç vermiştir. Bunlardan Melamilik Hamzavî bir ekol olarak kabul edilmiştir.⁹¹ İslamî geleneğe, ilk kuşakların vahdet içinde buldukları ve ayrıışmadıkları yönündeki genel kanaate karşın; ekollerin gelenekteki bu öncü motifleri kendi aralarında paylaşmaları ve kendi ekollerine öncü tayin etmeleri, belirli sahâbilerin farklılaşan dindarlık tonlamalarını ima eder.

2.2. Mezheplerin Ortaya Çıkmasında Kültürel Etkileşim: Ehl-i Kitap Etkisi

Müslümanlar Hz. Peygamberin Medine tecrübesinde, Yahudi geleneğini temsil eden gruplarla temas etmiştir. Ortak yaşam alanlarında onları birey olarak, Kur'an'ın sunduğu veriler sebebiyle de kültürel ve dinî olarak kısmen tanımışlardır. Habeşistan tecrübesinde ise Hristiyan inanç sistemi ile temas etmiş, bu geleneğe ilişkin Kur'an'ın sunduğu verileri test etme imkânı bulmuşlardır. Müslümanların, söz konusu bu dinlere ilişkin mezheplerden haberdar olup, onları bildikleri ise meçhuldür. Yani ilk kuşak Müslümanlar, temasta buldukları Hristiyan ve Yahudi grupların söz konusu dinlerin hangi mezhebine ait olduklarını muhtemelen bilmiyorlardı.

Onların farklı dini anlayışları temsil ettiklerine Kur'an yer vermediği için, İslam geleneğinin de bu konu hakkında bilgi sahibi olduğunu söylemek oldukça güçtür. Hristiyan öğretinin farklı gruplar arasında değişen inanç ve anlayışlarının bulunması sebebiyle, Hz. Peygamberin ve ilk kuşak Müslümanların Hicaz bölgesinde temas ettiği Hristiyanların, genel Hristiyan portresinde nerede durdukları ve neyi temsil ettikleri bu yüzden tespit edilememiştir. Müslümanların temas ettiği Necranlı Hristiyanların ve Habeşistan kilisesinin temel Hristiyan öğretileri karşısında neyi temsil ettikleri, ortak inançların ne kadarını benimsedikleri, ashabın mezhep algısına sahip olmayışları sebebiyle muhtemelen bilinmiyordu.

İslam'ın Ariuşü öğretilerinden esinlenmiş "*sapkın*" bir Hristiyan mezhebi olduğu tezini ortaya atan John of Damascus, bu tezini Hz. Peygamber ile temas etmiş *rahîp Bahira* etkisi ile temellendirir.⁹² Oysa İslam geleneğinde izlerine ilk kez İbn İshak'ın *es-Sire*'sinde rastlanan Sergius Bahira'nın temsil ettiği öğretiye

⁸⁹ Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 6.

⁹⁰ Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 6, 7.

⁹¹ Rüya Kılıç, "Bir Tarikatın Gizli Direnişi: Bayramî Melamîleri veya Hamzaviler", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 10/ (2003), 251-272.

⁹² Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as others saw it: a survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam* (Princeton-New Jersey: The Darwin Press, 1997), 486; Nasir Khan, *Perceptions of Islam in the Christendoms: A historical survey* (Oslo: Solum Publishers, 2006), 151, 152.

ilişkin bilgi sahibi olduğuna dair hiçbir ize rastlanmaz. Hristiyan geleneğe onun Nestoryan bir rahip olduğu da söylenmiştir.⁹³

Medine’de yaşayan Yahudi topluluklarla yaşadığı tecrübe ve Kur’an’ın onlara ilişkin paylaştığı pasajlar, erken dönem Müslümanlarının, Yahudi kültür tarihine ilişkin bilgilerinin sınırlarını belirler. Medine Yahudilerinin temsil ettiği dindarlık algısının merkezi Yahudi din anlayışı karşısında neyi temsil ettiği de aydınlatılmamış bir konudur.⁹⁴ Bu yüzden Medine Yahudilerinin hangi Yahudi cemaat ya da ekolüne mensup olduklarının erken dönem Müslümanları tarafından bilindiği bile şüphelidir.⁹⁵ Bu durum önemli oranda erken dönem Müslümanlarının mezhep algısına sahip olmadığını akla getirir.

Müslümanların farklı inanç gruplarını kendi kutsal metinleri üzerinden okuyup değerlendirme eğilimi ise bu farkındalığı geciktiren nedenlerden olduğu varsayılabilir. Tüm bu verilerin bize sağladığı imkânlarla, erken dönem Müslümanlarının mezhep algısına sahip olduklarını güçlü bir temele dayandırmak zor görünüyor. Dolayısıyla onların böyle bir algıya sahip olmadıklarını savunmak, bu yönüyle daha güçlü dayanakları olan bir tezdur.

Buna ek olarak Medine Yahudileri ile ilk kuşak Müslümanlarının çok iyi anılarının olduğunu söylememize tarihi veriler imkân vermez. Bu gün Hz. Peygamber döneminde Medine’de yaşayan Yahudi topluluklara ilişkin bilinen; onların Ortodoks Yahudi inanç formülasyonlarını asla kabul etmemiş, varlıklarını nispeten izole halde devam ettirmeyi başarmış Yahudi arka plana sahip küçük gruplardır.⁹⁶ Bu yüzden Hz. Peygamber’e karşı Medineli Yahudilerin gösterdikleri tutum ile İslam ordularının Şam’a girişlerinde ve Kudüs’ün anahtarlarının İkinci halifeye tesliminde gösterilen tutumlar farklı olmuştur. 634 yılı ile tarihlendirilen bazı metinlerde Ehl-i Kitap çevrelerde Hz. Peygambere ve İslam fetihlerine ilişkin pozitif değerlendirmelerin yapıldığı görülür.⁹⁷ Öte yandan Yahudi çevrelerin sözü edilen tarihlerde İslam peygamberinin beklenen Mesih olduğunu kabule hazır olduğu ifade edilmiştir.⁹⁸ Dolayısıyla “İslam’a karşı pozitif tutum takınan Ehl-i Kitap grupların bu tavrı; tarihi, kültürel arka planlarından bağımsız değildir” dememiz de mümkündür.⁹⁹

Heretik ilan edilmiş yerel kiliselerin Müslümanlar ile ilişkide daha pozitif tavır aldıkları, Yahudilerin ise Müslümanların bölgeye gelmesinin arefesinde Bizans tarafından vaftiz ettirilme yoluna gidildiği bilinmektedir.¹⁰⁰ Çalışmamız açısından bu tespitin önemi, pozitif ilişkiler çerçevesinde tarafların birbirilerini daha iyi tanımaya imkân veren tarafıdır. Hristiyan ekollere ilişkin bir farkındalık sürecinin sonunda Emevî halifesi II. Yezid döneminde “yaratılmış hiçbir şeye tapınmamak” sloganı ile ikonlara karşı bir mücadeleye girişilmiştir.¹⁰¹ Sürecin ilerleyen evrelerinde farklı Hristiyan ekollerinin dini liderleri İslam

⁹³ Hoyland, *Seeing Islam as others saw it: a survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*, 476-479.

⁹⁴ Nuh Arslantaş, “Hz. Peygamber’in çağdaşı Yahudilerin inanç-ibadet ve dini hayatları ile ilgili bazı tespitler”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (2008), 55-92.

⁹⁵ Arslantaş, “Hz. Peygamber’in çağdaşı Yahudilerin inanç-ibadet ve dini hayatları ile ilgili bazı tespitler”, 55-92.

⁹⁶ W. Montgomery Watt, *Geçmişten Günümüze Müslüman-Hristiyan Diyalogu*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2000), 13.

⁹⁷ Sean .W Anthony, “Muhammad, the Keys to Paradise, and the Doctrina Iacobi: A Late Antique Puzzle”, *Der Islam* 91/2 (2014), 243-265.

⁹⁸ Wendy Mayer, *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam*, ed. Bronwen Neil (Berlin- Boston: Walter de Gruyter, 2013), 235.

⁹⁹ Robert T. Bryans, *Christian theological attitudes vis-a-vis Islam: the effect on West-Muslim relations* (Naval Postgraduate School (Masters Thesis), 2002), 34.

¹⁰⁰ Nasir Khan, *Perceptions of Islam in the Christendoms: A historical survey*, 76; Hoyland, *Seeing Islam as others saw it: a survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*, 55-61.

¹⁰¹ Hoyland, *Seeing Islam as others saw it: a survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*, 104.

halifesinin saraylarında kendi öğretilerini sunma imkânı bulmuşlar, böylece Müslümanların muhataplarını daha yakından tanıma olasılığına imkânlar doğmuştur.¹⁰²

Öte yandan İslam'ın otoriter metnlerinin bu inanç gruplarına ilişkin verdiği bilgiler, mahallî bazı ekollerin öğretileri ile örtüşmediği de fetihler sonrası dönemin reel politiğinde görülmüştür. Müslümanlar İslam'ın otoriter metinleri ile kendisi hakkında konuşulan inanç gruplarının algılarının farklılığını da bu dönemde test edeceklerdi. Zira Kur'ân'ın ellerine verdiği pusula, muhataplarının kendilerini konumlandıkları yerden daha farklı bir noktaya işaret etmektedir. Kur'an'da Yahudilerin "Uzeyr'in Allah'ın oğlu"¹⁰³ olduğunu söylediklerine ilişkin metinleri, Yahudi muhataplar sahiplenmemekteydiler. Hz. İsa için Hristiyanların "üçün üçüncüsü"¹⁰⁴ algısında olduklarına ilişkin metni de Hristiyan muhatapların bir kısmı kabul etmemekteydiler.¹⁰⁵ Hristiyanlar; biz üç tanrıdan bahsetmiyoruz, üç uknum/unsurun oluşturduğu bir tek ilahtan bahsediyoruz diyeceklerdi.¹⁰⁶ Cûsemî bu söylem farklılıklarına dikkat çeker.¹⁰⁷

Müslümanların muhataplarına ilişkin sınırlı bilgileri sebebiyle, onları değerlendirmede yetersiz kaldıkları; dolayısıyla bu dinlerdeki farklı mezhep algılarından haberdar olmadıkları neredeyse kesindir. Felsefî altyapı sorunları başta olmak üzere başka kültürel sorunlar sebebiyle fetih öncesi evrede Müslümanlar arasında bir ekolleşme sürecinin varlığı bu yüzden kuşkuludur. Fetih olgusu ile mezhepleşme olgularının eş zamanlılığı, mezhepleşmeyi kültür dışı unsurlardan bir esinlenme olarak yorumlamaya imkân verdiği gibi, bu durum Müslümanlar arasında kültürel olgunlaşma çerçevesinde de ele alınacak bir konudur.

Buna göre fetihler öncesi evrede Müslüman gelenek belki de farklı ekol anlayışını algılayacak kültürel ve zihinsel altyapıya sahip değildir. Buna göre; İslam geleneği, yerleşimci Müslümanların fethedilen bölgelere göç etmelerinin doğurduğu mobilize toplum sebebiyle, yabancı kültürlerle etkileşim sağlamıştır. Yeni kültürel zemin yeni sorunlar ortaya çıkarmış, yeni sorunlar da yeni çözüm yollarına kapı aralamıştır. Bu çözüm yolları süreç içerisinde organize ekollere dönüşerek; sonuçta da belirli metodolojik yaklaşımları olan mezhepleri sonuç vermiştir. Zira muhatap olunan kitle olarak Ehl-i Kitap, Kur'an'da, inanç esasları açısından eleştiriye tabi tutulmuş olsa da¹⁰⁸ diğer inanç grupları karşısında İslam öğretisi içerisinde her zaman özel bir öneme sahip olmuştur. Kur'an'da Ehl-i Kitap, daha önceki vahiylerin bilgisine sahip olanlar anlamında kullanılır ve bu inanç gruplarını 'ehlü'z-zikr' ifadesi ile alan uzmanı olarak önerir.¹⁰⁹ Bu durum onlarla etkileşimi dolayısıyla da bir kültürlenme olasılığını arttırmıştır denilebilir. Bu ilişkiye vurgu için Watt; "İslam'ın Grek felsefesiyle karşılaşması, onun Hristiyanlık'la karşılaşmasının bir parçası değildir; ancak, birçok bakımdan onunla ilişkilidir" yorumu yapar.¹¹⁰ Bu etkileşimin mezhepleşme olgusunu kapsamadığını varsaymakta da bir mahzur görünmüyor.

2.3. Mezhepleşme Olgusu

Mezhepleşme olgusunu kültür içi faktörler üzerinden analiz eden anlayış eksik ve yetersiz kalma ihtimali ile karşı karşıyadır. Zira tarihin izlediği, dış faktörlerin mezhepleşme olgusu üzerindeki etkisinin

¹⁰² Alfred Guillaume, "Theodore Abu Qurra as Apologist", *The Muslim World* 15/ (1925), 42-51.

¹⁰³ et-Tevbe 9/30.

¹⁰⁴ el-Mâide 5/73.

¹⁰⁵ Ebu Osman Amr b. Bahr Cahız, *Resailu'l Cahız* thk. Abdüsselam Harun (Beyrut: Daru'c-Ceyl, 1991), 3/305-351.

¹⁰⁶ Yahya b. Adiy, *Makâlatun fi't tevhid* thk. Halil Samir (Roma: el-Mahed el- Babevi eş-Şarki, 1980).

¹⁰⁷ Ebu Sa'd Muhassin b. Muhammed el-Cüşemî, *Tahkiku'l-ûkûl Tashihu'l-Usul* thk. Abdus'selam Abbas el-Vecih (Sen'a: Daru'l- Kutubu'l-Vataniye, 2002), 110.

¹⁰⁸ el-Bakara 2/89, 101; en-Nisa 4/157-159, 171-172; el-Mâide 5/14-15,59, 72-75, 116; el-En'âm 6/91; et-Tevbe 9/30, 31; el-Hadid 57/2; es-Saf 61/6.

¹⁰⁹ Muammer Esen, "Kur'an'ın Ehl-i Kitaba Bakışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 93-110.

¹¹⁰ Watt, *Geçmişten Günümüze Müslüman-Hristiyan Diyalogu*, 75.

sanılandan daha fazla olabileceğini ima etmektedir. Buna göre İslam'da ekolleşme sürecini izah eden klasik doktrinin, mezhepleşme olgusuna yaklaşımını revize etmesi gerekecektir. İslam geleneğinin kurumsal bir yapı olarak "ekol" tasnifinden uzunca bir dönem yoksun olduğunu varsaymak, tersi ispat edilinceye değin bir olasılık olarak görmek ise kaçınılmaz görünmektedir.

Siyasal olaylar karşısında farklı tavırlar takınan grupları ifade eden en erken mezhep tasnifleri ve onların görüşlerini aktaran Sâlim b. Zekvân'dır. Ölüm tarihi hicri 70 olarak tespit edilen bu Harici-İbâdî âlimin, tespit ve aktarımları esas alındığında, erken dönem Müslümanlarının mezhep algısına sahip olduklarını söylemek çok zor görünüyor. Onun aktardığı şekliyle, bu sosyal gruplar bütünlüklü bir dini anlayışı temsil etmez. Zira onlar daha çok sosyal olaylar karşısında tavır belirleyen gruplardır. Mezheplerin ilk kuşak temsilcileri sayılabilecek bu yapılar, sade ve hiyerarşik bir yapıdan da uzaktır.¹¹¹

Cehmiye, Kaderiye, Cebriye gibi erken dönem İslam mezhepleri konusunda kimin neyi temsil ettiğine ilişkin gelenekteki kafa karışıklığı konunun bu yönüyle yeniden ele alınmasını gerektirecektir. Söz konusu ekollere ait eserlerin günümüze taşınamamasından bağımsız olarak, onların temsil ettikleri varsayılan düşüncelerin birbiriyle çelişen fikirler şekliyle aktarılması, ilk dönem Müslümanların doktrinel öğretilere yabancılaşın sonucu olmalıdır.

Kur'an'ın yaratılmış olduğu öğretisi kendisine nispet edilen Cehm b. Saffan'a, Cebri, öğretinin de nispet edilmesi ilginçtir. Zira fiilleri bir bütün olarak Allah'a nispet eden ve insanın irade ve kudretini yok sayan Cebri öğretinin, yaratılmış-yaratılmamış (hadis-kadim) tartışması yapmasını beklemek zordur. Çünkü Cebri düşünceye sahip bir zihinde bu ayrımını yapmaya neden olacak gerekçe yoktur. O halde Cehm'e nisbet edilen bu görüşlerden en az biri sorunlu olmalıdır.

Yine Mezhepler Tarihi çalışmalarda kurucuların ismini merkeze alan bir yapılanma göstermesi bu yönüyle tesadüfi değildir. Öğreti merkezli bir yaklaşımın değil de lider merkezli bu yaklaşımın alana hâkimiyeti¹¹² Müslüman kültürün tarih algısı sebebiyle olabileceği gibi; *ashabi* ve *ehli* eksenindeki bir yaklaşımla da yorumlanabilir bir yönü vardır. Bu tasnif sorunları sebebiyle ashabın metinler karşısındaki tutumlarının farklılaşması, farklı bir ekol olarak yorumlanamamıştır.¹¹³ Alandaki kavram eksikliği sebebiyle yapılamayan tasnif bir kültürel defo olarak görülmemiş aksine, bunun bilinçli bir tasarım olduğu gösterilmek istenmiştir. Bu anlayışın sonucu olarak da "ashab içerisinde bir bölünmeden söz edilemez. Onlar arasından mezhep anlayışı da yoktu o halde mezhep bidattir" şekliye geleneğe yansımıştır. Bu durum da *ihtilaf* ve *iftirak* terimleri sebebiyle zaten kavramsal olumsuzluklarla karşı karşıya bulunan mezhepleşme olgusunun doğuşunu geciktirmiştir. Bu fiili durum ise dinin metodolojik bir yorum biçimi olan Mezhep olgusunun, *'bidat'* olarak algılanmasına kaynaklık etmiştir.

İslam geleneği içerisinde daha rasyonel kanadı temsil eden Mu'tezile'nin, ikinci kuşaktan sonra karma bir toplum olan taşrada yaygın bir etki gücüne sahip olması, rivayetçi geleneğin heterojen bir toplumda söylem geliştirmek konusundaki sorunları ile izah edilebilir. Mu'tezilî ekolün Medine, Mekke gibi homojen Müslüman çevrelerde tutunamayıp, fethedilen ehli kitaplı taşrada egemen söylem haline gelmesi de buna bağlı olarak tesadüfi değildir.¹¹⁴ Bu yönüyle taşrada yoğun etkisini gördüğümüz Mu'tezilî ekolün, hicaz bölgesinde etki gücünün sınırlı oluşu, Mu'tezile'nin sözlü kültürün kısmen devamı niteliğindeki rivayetçi söyleme yabancılaşın izah ettiği gibi, felsefî donanımlı taşrada karşılaştığı yoğun

¹¹¹ Dhakwân, *Epistle of Salim Ibn Dhakwân*,

¹¹² Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset İlişkisi* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi), 2000), 13, 14.

¹¹³ Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları "Şeybânî Örneği"* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 100, vd.

¹¹⁴ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, çev. Ahmed Serdaroğlu (Ankara: Kılıç Yayınevi, 1976), 404-431.

ilgiyi de izah eder. Buna göre; İslam geleneği, fetihler yoluyla ulaştığı daha kozmopolit, çok kültürlü, çok dinli coğrafyalarda, Mu'tezilî ekol üzerinden; daha felsefî ve daha entelektüel bir söylem üretebilmiş görünmektedir. Öte yandan İslam'ın merkezi ögesi konumundaki Mekke ve Medine'de sözü edilen zaman diliminde hala rivayetçi söylem daha yoğun ilgi görmektedir. Bu yapıları mezhep kurumsal yapısı içerisinde değerlendirmek de güç görünmektedir.

Bu durum sosyal çevrenin söylem üzerindeki belirleyici etkisini göstermektedir. Söylemin muhataba göreliliği ilkesi çerçevesinde, muhatap kitle İslam'ın farklı bölgelerde geliştirdiği söylem üzerinde belirleyici olduğunu da göstermektedir. Bu sebeple de İslam anavatanından daha uzakta, dini yorumlarda daha felsefî izler görülürken, geleneksel merkezlerdeki ilmi çevrelerde geleneksel sorunların belirlediği tartışmalar devam etmiştir.¹¹⁵ Bu yüzden İslam ulehasının farklı mecralardaki bu yönelimlerini sadece Mevali-Arap ikilemi üzerinden okumak hem aceleci hem de derinliksiz bir yaklaşım olacaktır. Kültürel muhitin öğretici ve dönüştürücü bir faktör olarak etkisi, Mevali-Arap yorumu ile birlikte düşünüldüğünde konu daha derinlikli bir yoruma kavuşmuş olur.¹¹⁶

Karşılaşılan yeni sorunların yaşama imkânı bahsettiği ekollerin, merkezi kavramları ve metodolojik kırmızıçizgileri de bu süreçte oluşmuş görünüyor. Bu durum, söz konusu ekollerin takipçileri tarafından da bilinir ve korunur. Bu merkezi kavramlar sözü edilen ekolü diğerlerinden ayıran ve onu özel kılan unsurlardır. İslam geleneği içerisinde Mu'tezile ekolü, yöntemleri en belirgin yapıyı temsil ettiği gibi, merkezi kavramları açısından da en güçlü ekollerden biri olmuştur. Onların bu belirgin özellikleri, günümüz kavramsal dağarcığı ile bir *markalaşmayı* ifade eder. Bu ekolün sahip olduğu marka değeri ve ekol sembolizminin, ekolün büyüme hızı üzerinde pozitif etkileri olduğu neredeyse kesindir. Fakat onların bu aidiyet şuurunun kaynağına ilişkin neredeyse hiçbir çalışma yapılmış değildir. Onlara bu metodolojik zemini sağlayan motivasyonun kaynağını tespit etmek güç olduğu için, onların bu konudaki ilham kaynaklarına da ulaşılabilmiş değildir. Diğer yandan üzerinden geçen yüzyıllara rağmen İslam geleneği içerisinde metodolojik çizgisi bu denli güçlü, merkezi kavramları bu denli yoğun bir başka ekol de ortaya çıkarılmamıştır. Bu durum ise irdelenmeyi özellikle hak eden bir konudur. Zira onların metodolojik özellikleri o denli sağlam ve nettir ki henüz X. yüzyılda Mu'tezilî olduğu iddia edilen birine ilişkin; "O, Mu'tezilî değildir çünkü usulü hamsenin "... ilkesine uymaz" denilerek bir kişinin ekol dışılığı ispatlanabildiği gibi; kimin hangi ilke sebebi ile ekol dışı olduğu da ekol mensuplarınca tespit edilebilmiştir.¹¹⁷ Buna göre Mu'tezile söz konusu zaman diliminde; *takipçilerini ikrar üzerine değil, ilkelere sadakat ekseninde onaylamıştır* denilebilir. Bu yönüyle de Mu'tezile, İslam ekolleri geleneği içerisinde benzerlerinden farklılaşır.

Öte yandan onların bu yoğun merkezi kavramları ve ekol içi katı kuralları, Mu'tezile'yi uzlaşmaz bir metodolojik çizgiye taşıyan etmen olarak görev üstlenmiştir. Halku'l-Kur'an tartışmasının tarihi süreçte aldığı biçimde, onların bu taviz vermez, uzlaşmaz metodolojilerinin etkisi şüphe yok ki varsayılandan daha fazladır. Denilebilir ki onların bu esnemez katı duruşları gelenek içerisinde farklı sorun kümelerinin ortaya çıkmasını hızlandıran bir etmen olmuştur. Bu ekolde metodolojik vurgu o denli güçlüdür ki her teolojik konu, onların usulu'l-hamse'si içerisinde kendine yer bulabilmiştir. Mesela Halku'l-Kur'an tartışması Mu'tezilî metodolojide adalet ilkesi çerçevesinde kendine yer bulabilmişken İmamet ise *el-emru bil maruf ve'n -Nehy ani'l- munkar* içinde yer almıştır.¹¹⁸ Buna göre sorun azaltmak için üretilen ara elemanlar

¹¹⁵ Gelenekte Kaza ve Kader inancının Irak'ta mı Suriye'de mi ortaya çıktığı tartışması karara bağlanamamış olmasına karşın Hicaz dışı ve melez kültürlerin olduğu ortamda ortaya çıkmış olmasının tespiti çalışmamız açısından yeterlidir. Bkz. Emin, *Fecru'l-İslam*, 409.

¹¹⁶ Ahmed Emin, *Duha'l-İslam* (Kahire: Hindavî, 2012), 29-56.

¹¹⁷ Ebu'l-Hüseyn Hayyat, *el-İntisar thk. Nyberg H.S.* (Beyrut: Evraku'ş- Şarkiya, 1993), 126.

¹¹⁸ Kâdî Abdulcabbâr el- Hâmedânî, *Şerh'ul-Usul'i'l-Hamse thk. Abdülkerîm Osman* (Kahire: Mektebetü Vahbe, 1965), 527.

olarak Mezhepler, tarihsel ve kültürel karakterleri sebebiyle bazen sorunlara kaynaklık etmiş de görünmektedir. Onların yönetime sadakat adına dini metinlere yaklaşım biçimleri, belirli sorun alanları açısından özellikle tehdit oluşturmuş görünüyor.

Bununla bağlantılı olarak rivayetler ekseninde bir dindarlık kurgulayan ve dini metinlere ilişkin lafızca yaklaşım sergileyen yapılardan, metodolojileri gereği değişimi destekleyen bir tutum beklemek aşırı iyimserlik olduğu gibi, Mu'tezile gibi rasyonel yapılardan metnin yalın kat dış görünümüne dayalı olarak, yoruma gitmeden, lafza dair onay beklemek aynı oranda aşırı iyimserlik olarak görülebilir. Tarihi yaşanmışlıklar bir bütün olarak bu analizin doğruluğuna işaret eder.

Eş'ari ve Mâtürîdîlik gibi kurucunun ismine nispet edilen mezheplerin, daha erken ekollerinden farklılaştığı görüşleri üzerinden organize olduğu görülür. Daha erken dönemlerdeki ekollerinin akaidin bütün alanlarına ilişkin görüşlerinden bahsetmek oldukça zor olduğu halde, ekolleşmeden bahsettiğimiz bu dönemde, gerek Eş'arîliğin; gerekse Mâtürîdîliğin, akaide ilişkin hemen her konuda özgün görüşlerinden söz edilebilir.

İlk kuşak mezheplerinden *Mürchie*, büyük günahlara ilişkin tutumu sebebiyle benzerlerinden farklılaşır. Onlar tüm diğer söylemlerini *irca* fikrine bağlı olarak dile getirirler. *Havaric*, siyasi iktidar karşısında isyanı onayan bir yapı arz etmesi sebebiyle benzerlerinden ayrışır. *Şia* ise Sakifedeki halife seçiminde Fatma'nın evi ekseninde kendilerini şekillendiren ve bunu dindarlıklarının bir gereği olarak gören anlayışları ile temayüz ederler. Ali taraftarları olarak pozisyon belirleyen grup, bu olaydan yaklaşık yirmi beş yıl sonra bu kez Muaviye ve Ali çekişmesinde yeniden ortaya çıkmıştır.¹¹⁹ Bir bütün olarak ilk kuşak mezhep prototipleri belirli sorun alanlarına ilişkin söylemlerine dayalı olarak alan arayışında bulunurlar. Oysa Eş'arî ve Mâtürîdî ekollerinde bütün sorun alanlarının ele alınması perspektifi gelişmiştir. Tam anlamıyla bir mezhep algısı sunan yapılar doğaldır ki bu ikinci gruptur. Sözü edilen bu ikinci kuşak mezhepler, oluşumunu ancak X. Yüzyılın sonu XI. Yüzyılın ilk yarısında tamamlar. Mâtürîdî ekolün tamamlanma sürecinin XII. Yüzyıla sarktığı bile söylenebilir.

Mu'tezile, çağrışımları itibarıyla daha zengin bir arka plan sunan *ehlu'l- adl ve't-tevhid* olarak bilinmek istemiştir. Kur'an'da *itizal*'in pozitif bağlamına karşın, ekolün gelenekten farklı söylemleri dillendirmesi sebebiyle, isminin negatif bir çağrışımı olmuştur.¹²⁰ Buna ek olarak akaide ilişkin sorun alanlarını *tevhid*'e indirgemelerinden (türev) dolayı kendilerine *ehlu't-tevhid* de denilmiştir. Onlara Allah'ın sıfatları konusundaki negatif tutumları sebebi ile *ehlu't-ta'til* ya da *muattıla* da denilmiştir. İnsan fiilleri konusundaki yaklaşımları sebebiyle ise düalist (seneviye) tanrı anlayışına nispet edilmiş ve onlar Kaderiye olarak isimlendirilmişlerdir. Bu nispet ile "ümmetimin Mecusileri Kaderiye'dir" hadisine atıf yapılmıştır.¹²¹ Görüldüğü üzere her bir isimlendirmenin bir mantığı ve bir felsefesi var. Tüm bunlardan sonra isimlendirmenin bizde uyandırdığı kanaat; söz konusu yapının hangi zaman aralığında ve hangi tarihsel sorun ekseninde ortaya çıktığına ilişkin de ipuçları barındırır. Onlara, farklı teolojik sorunlar karşısındaki tutumları sebebiyle verilen bu isimler, bu ekolün teolojinin farklı alanlarında söylem geliştirdiğini göstermesi itibarıyla çalışmamız açısından önemlidir.

Mu'tezile karşısında Allah'ın sıfatları konusunda pozitif bir tutum takınan dini anlayışlara *müşebbihe* denilmesi de sözü edilen bu izleği işaret eder. Yine *mücessimenin* de Allah'ın sıfatları etrafındaki anlayışları sebebiyle, bu ismi aldığı varsayılabilir. Diğer yandan *Zahiriler* olarak literatürde kendine yer bulmuş bir

¹¹⁹ Zorlu, *İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi*, 305.

¹²⁰ Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 2-5.

¹²¹ Ebu Bekr İbn Ebi A'sim, *es-Sunne thk. Nasruddin Albanî*, (Beyrut: Mektebetu'l-İslamî, 1400), 1/144 (h.no.329)

diğer akımın, dini metinler karşısındaki tutumları sebebiyle bu adı almış oldukları da isimlendirme üzerinden görülebilir. Öte yandan bu isimlendirmenin onlara *batınî* ve *işarî* anlayışların söylemlerine muhalefet ettikleri için verildiği, isimlendirmenin sağladığı çağrışımlar sebebiyle mümkündür. Bu yoruma göre; muhalif grupların ekollerden birinin söylemlerine muhalefet üzere ortaya çıkıp, taraftar topladıklarıdır.¹²² Bu gelişim çizgisi, İslam mezhep geleneğinin yönünü ve biçimini gösterdiği gibi, temel motivasyon kaynaklarına da işaret eder.

3. İslam Erken Kuşaklarında Mezhep Olgusuna Yer Verilmemesinin Muhtemel Nedenleri

İslam erken döneminin kendine özgü parametreleri vardır. Bu yüzden de bu dönemin sonraki dönemlere modellenmesi sorunludur. Bunun en önemli nedeni Hz. Peygamber'in yetkin bir otorite olarak üzerinde uzlaşa sağlanmasıdır. Bu yüzden alternatif söylemlerin bu ortamda ortaya çıkması zaten beklenen bir durum değildir. İkinci olarak vahyin sorunları merkeze alan çözümleri, farklı arayışlara ihtiyaç duyurmamıştır.

Gazzalî'nin bu ilk kuşağın durumunu anlamamıza imkân veren şu cümleleri, ilk kuşak arasında mezhepleşme temayüllerinin neden bulunmadığına ışık tutar niteliktedir.

“Şayet onlara, bu akli deliller ile bunlarda söz konusu olan bazı sorunlar ve bunların çözüm yolları gösterilseydi, bu sorunlardan herhangi birinin akıllarına takılmasından ve akıllarına hâkim olmasından emin olunamaz ve bunlar bahsi geçen çözüm yolları ile ortadan kaldırılamazdı. Bu nedenle, sahâbenin bu [kelâm] ilim ile meşgul olduğuna, bu hususta tartıştığına, başkalarını eğittiğine ya da bu alanda kitap yazdığına dair herhangi bir şey nakledilmemiştir. Aksine onların meşguliyetleri; sadece ibadet etmek, ibadete teşvik etmek ve insanları; hallerinde, davranışlarında ve yaşayışlarında doğru yola ve faydalı olana sevk etmektir.”¹²³

Gazzalî'nin bu ifadeleri bu ilk kuşağın yoğun bir kesiminin ortalama durumlarını ifade eder. Onların bu özelliklerinin kendilerine uygulanan dini eğitimin biçimini de belirlediği kanaatini dile getirir. Gazzalî'nin ifadelerinden; bu ilk kuşağa uygulanan eğitimin sözü edilen biçimde olmasının bir tercih değil bir zorunluluk olduğu da satır aralarında görülebilir. Gazzalî; “onların durumlarından hareketle Hz. Peygamber'in onlardan Allah ve resulünü tasdikten başka bir şey talep etmediğini, bu tasdik bir taklit sonucu olması ile bir delile dayanması arasında da bir fark görmemiştir” diyerek durum analizi yapar.¹²⁴

Fakat Sahabe modelinin zorunlulukların doğurduğu bir yapı olduğunu farkında olmayanlar, ideal yapının bu olduğu anlayışı ile bu modeli Hz. Peygamber sonrası dönemde de sürdürmek istediler. Ancak bu modelin söz konusu metinleri yorumlamak için dini bir otorite gerektiğini farkında değillerdi. Dolayısıyla istedik sonuçların alınması mümkün olmadı.

Gazzalî'nin yorumunun metnimize yansımayan ikinci kısmında, bu kitlenin bir başka kanadının ise *delillere boyun eğmeyen, fakat kılıca boyun eğen* bir kitleden oluştuğudur.¹²⁵ Söz konusu fiili durumlara ek olarak; halkın kültürel donanımının zayıflığına vurgu yaparak, bu yüzden onların akli delilleri kavramak imkânından da kısmen yoksun olduğunu dile getirir.¹²⁶ Konuyla bağlantılı olarak olgu tarihçiliği yapan Gazzalî; sürecin ilerleyen dönemlerine ilişkin değerlendirmelerle yorumlarını kendi dönemine doğru genişletir. Ona göre bu şartlar içinde “taklide ve işitmeye dayalı nakilci bir kitlenin ortaya çıkması mümkün

¹²² Bayram Çınar, “Metodolojik Bir Dini Yaklaşım Olarak Ehl-i Hadis”, *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 3/5 (2020), 39–47.

¹²³ Ebu Hamid Gazzalî, *El-İktisad fi'l İtikad*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 24.

¹²⁴ Gazzalî, *El-İktisad fi'l İtikad*, 23.

¹²⁵ Gazzalî, *El-İktisad fi'l İtikad*, 24.

¹²⁶ Gazzalî, *El-İktisad fi'l İtikad*, 24.

oldu.”¹²⁷ “Onların huzur ve itminanını sarsacak ve onları şüpheye düşmekten koruyacak şeylerle, ancak onların şüpheleri giderilebilirdi. Bu yüzden onların kabul ettiği otoritelerin faziletlerinin aktarıldığı rivayetler, Kur’an ayetleri okumak ve hadis rivayet etmekle ancak mümkün olurdu.”¹²⁸ Gazzalî oldukça kapalı ifadeler ile sürdürdüğü metninde kimi kastettiğinin ise ipuçlarını da verir. Buna göre:

“Cehâletin çoğu, hak ehlinin câhillerinden olan bir grubun taassubu sebebiyle halkın kalbine yerleşmiştir... Onlar zayıf olan rakiplerini hakir gördü küçümsediler. Böylece kalplerinde var olan inatlaşma ve karşı çıkma dürtülerini ortaya çıkardılar. Böylece içlerine bâtil itikadları yerleştirdiler. Sonuçta da onlarla iyi geçinen âlimler için, bu yanlış inançları ortadan kaldırmak oldukça güç oldu Hatta bu taassup, ömürleri boyunca, sustuktan sonra şu anda konuşmakta oldukları harflerin ezeli olduğuna inanan bir grubu ortaya çıkardı...”¹²⁹

Buna göre, söz konusu bu grubun; kendini ehl-i Sünnet olarak takdim eden, rivayetçi kanat mensupları olduğu söylenebilir. Bu grubun “ömürleri boyunca sustuktan sonra konuştuıkları harfleri ezeli kabul eden; Kur’an’ın lafız ve harflerinin ezeli olduğunu savunanlar” olduğu anlaşılıyor. Gazzalî, burada mihneye imada bulunarak, özelde Ahmed b. Hanbel’in tavrı, genelde ise selefi akımın *sûkut* ilkesini işaret eder. Zira bu ilkeye göre; naklin söz söylemediği bir konuda konuşmak haddi aşmaktır.¹³⁰ Fakat gelinen noktada, ilkenin kendilerine susmaları gerektiğini söylediği bir konuda, abartıda bulunarak- ki bu abartının gerekçeleri Gazzalî’nin metninde ifade edilmiştir- haddi aşmışlardır. Bu bağlamda Gazzalî’den yüz yıl sonra Hanbelî âlim İbn Kudame’nin *es-Siratu’l-Mustakim fi İsbati Hurufi’l-Kâdim*¹³¹ ismiyle bir eser yazar. Bu durum Gazzalî’nin ima ile iktifa ettiği adresin belirlenmesini kolaylaştırır.

İslam merkezlerinde, klasik yaklaşımın beslendiği kültürel yapılar süre-geldiği için çok daha geç dönemlere kadar ekolleşmenin tamamlanmadığı, söylenebilir. Günümüzde rivayet ekolü dediğimizde zihnimizde belirli bir şablonun ve öğretinin belirginleşmemesi bu akımın her dönemde temsilcileri bulunmasına karşın farklı âlimlerin farklı olaylara karşısında aynı tavrı göstermemeleri, y ada ekol refleksi göstermeleri sebebiyledir.

4. Kelam Ekollerinin Oluşumunda Felsefî Etki

Felsefî tercümelerin etkisiyle kültürel ortama yeni girdilerin sağlanması, sosyal alanı düşünce farklılıkları açısından zenginleştirmiş olmalıdır. Bu verilerin edebiyata yansması olduğu gibi, dini metinlerin yorumuna da yansmıştır.¹³² O güne değin İslam dünyasında karşılığı olmayan felsefe geleneği, önce tercüme yoluyla ulaşılan metinleri anlamaya çalışan bir kitleyi üretecek, sonrada özgün felsefî metinler üreten Müslüman filozofları var edecektir. İslam mezhepleşme olgusunun bu boyutu Kelam ekolleri açısından ele alındığında da durum farklılık göstermez.

İslam kelamı üzerindeki felsefî etkiyi herkesten önce dile getiren Musa b. Meymun (Maimonides) olmuştur.¹³³ Bu kanaate dayalı olarak, oluşan geleneksel kanı, Kelam’ın felsefî tercümelerle birlikte ancak bilimsel bir yönleme kavuştuğu yönündedir. Zira Kelam’ın amacı ve hedefleri göz önüne alındığında bu bilimin kuramsal olarak fetihler sonrası bir dönemde başlamış olması mantığa da yakın durmaktadır. Buna

¹²⁷ Gazzalî, *El-İktisad fi’l İtikad*, 24, 25.

¹²⁸ Gazzalî, *El-İktisad fi’l İtikad*, 25.

¹²⁹ Gazzalî, *El-İktisad fi’l İtikad*, 25.

¹³⁰ Ebu Hamid Gazzalî, “İlcamu’l-Avam thk. İbrahim Emin Muhammed”, *Mecmuatu Resail* (Kahire: Mektebetu’t -Tevfikiyeye, ts.), 320.

¹³¹ Muvafakuddin İbn Kudame, *es-Siratu’l-Mustakim fi İsbati Hurufi’l-Kâdim*, thk. Abdurrahman el- Humeiyis (el-emiret: Mektebetu’l-Furkan, 1999).

¹³² Emin, *Fecru’l-İslam*, 404-410.

¹³³ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge-Massachusetts-London: Harvard University Press, 1976), 64.

göre Kelam'ın, farklı dini söylemlerin olduğu heterojen bir ortamda sosyal bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmış olması da olası görünüyor. Hicaz bölgesinde Kelamî ekollerin gelişmemesi, bütün diğer unsurların yanı sıra; homojen bir dini söylemin bölgede etkin olması sebebiyle olmalıdır. Bu yönüyle Kelam'ın heterojen toplum yapılarında ortaya çıkması ve bu yapılar içinde tutunması tesadüfi olmadığı gibi vakıaya da uygun görünüyor.

Kelama muhtemel bir başlangıç tayininde tercüme sonrası ya da öncesi dememiz sahip olunan veriler ekseninde ise mümkün görünmüyor. Öte yandan Kelam; felsefi kavramları dağarcığına katarak daha güçlü söylem alanı yakalamış ve felsefi tartışma yöntemlerini kullanmıştır.¹³⁴ Fakat bu onun felsefi tercüme sonrası ait olduğu anlamına gelmez. Denilebilir ki Kelam, felsefi tercüme öncesi bir yapı olup, felsefi tercüme ile birlikte bünyesine yeni donanımlar eklemiş, tarihi süreçte felsefe diğer tüm katkılardan daha fazla öne de çıkmıştır. Kelam'ın erken dönem tartışmalarından birinin atom teorisi olması bu etkileşimi sadece felsefe ile sınırlamanın doğru olmadığını, buna ek olarak fizik biliminin etkisi çerçevesini de düşünmeyi gerektirir.¹³⁵

Kelam'ın felsefe öncesi dönemine ilişkin bilinen en eski söylem, davet anlayışı ekseninde otoriter dini metinlerin okunması ile sınırlı bir eylem planıdır. Bu evrede Müslümanların tarihsel ve sosyal arka plandan kaynaklanan kültürel sorunlar sebebiyle, Müslümanlar açısından tartışma konularının belirli argümanlar etrafında yapılmasını beklemek aşırı iyimserlik olur. Onlar muhtemelen kendi dini öğretilerini 'davetçi' bir anlayış ile aktarıyorlardı. Bu yüzden tartışmak, savunmak yerine 'davetçi' yaklaşımı söz konusu dönem için daha doğru bir kullanım olacaktır. Zira tartışmak, muhatabının söylemini ve kendi öğretisini karşılıklı bir değerlendirmeye tabi tutmayı gerektiriyordu. Oysa Müslümanlar bu tarihi evrede felsefi anlamda akıl yürütmenin kurallarına ilişkin metodolojik bir donanıma sahip değillerdir.

Öte yandan Kelam üzerindeki felsefi izler de oldukça belirgindir. Abbasi halifesi Mehdi'nin Aristoteles'in tartışma sanatına ilişkin *Topika* adlı eserini tercüme ettirme girişimi, sürecin seyrinde belirleyici olmuştur. Muhtemelen bir devlet politikası olarak sürdürülen; *davet* kültüründen daha fazla verim alınamamaktadır. Bulunulan coğrafya İslam öğretilerinin felsefi argümanlar üzerinden tartışılmasını gerektirmektedir. Zira Müslümanların felsefi donanım yoksunluğu sebebiyle, tartışma ortamlarında dezavantajlı oldukları varsayılabilir. Tercüme ettirilmesi öngörülen bu eser, *cedel*'i sistematik temelde öğretmek amacıyla yazılmış bir diyalektik kitabdır. Pratik amaçlara dönük bu faaliyet ile halife, muhtemelen Müslümanların tartışmaya dönük dezavantajlı durumunu ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Böylece Aristoteles'in *Topika* adlı eseri, Nasturi patriği I.Timotheos'a tercüme ettirilir. Polemik edebiyatının seyri açısından önemli bir kırılma noktası olacak bu eylem, sonraki süreçlerin tümünde etkili olacağı gibi; İslam teolojisinin şekillenmesinde de belirleyici bir rol oynamıştır.¹³⁶ Kelâm, tarihinde diğer tartışma yöntemlerini domine edecek *cedel* yöntemi, bu eserin tercümesinin alana bir armağanı olarak görülebilir. Zira bu tarihten sonra; *cedel* yöntemi polemiklerde en yaygın kullanılan tartışma yöntemi ve Kelam tarafından da en yoğun kullanılan sunum metodu olmuştur.

Söz konusu süreçten sonra ise "el-Mehdi, din âlimlerini, İslam karşıtlarına ve kâfirlere karşı kitap yazmalarını için görevlendiren ilk halifeydi. Bu din âlimleri eserlerinde diyalektik tartışmayı kullanan (el-cedeliyyun) kişilerdi.

¹³⁴ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 66-69.

¹³⁵ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 74-76.

¹³⁶ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 66.

Böylece bu âlimler inatla karşı çıkanlara (mu'anidun) kanıt gösterdiler; sapkınların ortaya attığı problemleri çözdüler ve şüphe duyanlara gerçeği açık ifadelerle izah ettiler.”¹³⁷

Buna göre toplumsal bir ihtiyaç nedeniyle felsefi zenginleşme, siyasal iktidar tarafından teşvik edilmiş, belirli âlim grupları da bu minvalde desteklenmiştir. Bu fikri ve kavramsal tekâmülün sonucu olarak da daha güçlü dini söylemler mümkün olabilmektedir.

SONUÇ

İslam geleneği, Hz. Peygamber döneminde farklı dini anlayışların bulunmadığı anlayışına dayanır. Bu iddia Hz. Peygamberin öğretinin merkezi ögesi olarak inanç ve ibadete ilişkin bildirimlerinin indirilen vahiy ve peygamber pratikleri doğrultusunda şekillendiği anlayışı tarafından da önemli oranda doğrulanır. Öte yandan sahâbe arasında farklı dini yaklaşımların bulunduğu da aktarılmıştır. Fakat bu farklılıkların bir ekol olarak adlandırılması kültürel olarak onaylanmış değildir. Rivayetler farklı dini yönelimlerin Hz. Peygamberden hemen sonraki dönemde ortaya çıktığını ve bu sahâbilerin farklı siyasi durumlarda farklı tavırlar takındıklarını da ortaya koyar. Bu durum üçüncü halifenin öldürülmesi, Cemal ve Siffin gibi siyasi gerilimlerde belirgin bir biçimde ortaya çıkmıştır.

Öte yandan erken dönem Müslümanları kültürel sebeplerden dolayı *ayrılma, bölünme* ifade eden *iftirak, ihtilaf* kavramlarına da mesafeli davranmışlardır. Bunun önemli nedeni, normatif dini metinlerde ayrışmaya karşı Müslümanların uyarılmalarıdır. Bu durum mezheplerin oluşumunu geciktiren bir sebep olmuştur. Bu gecikmeyi ifade eden bir başka neden ise ilk kuşak Müslümanların kültürel ve tarihsel donanımlarıdır. Onların felsefi metinlere yabancılikları, yaşanan durumun dini bu anlayış farklılıklarını ekol olarak anlama olasılığını zorlaştırmıştır. Müslümanlar arasında mezhepleşme olgusunun fetihler sonrasına rastlaması daha kadim kültürlerin sağladığı model yapılar sebebiyle mümkün olmuştur. Farklı düşüncelerin ortaya çıkması için farklı yaşam koşullarının gerekliliği ise süreci hızlandırmıştır.

Geleneğin bölünmeye karşı gösterdiği katı tutuma karşın ekoller ise kendilerine geçmişten dayanaklar bulmak çabası göstermiştir. Bu çelişik durumun doğurduğu gerilim, İslam mezheplerinin şekillendirici unsurlarından olmuştur. Ekollerin kendilerini geçmişe dayandırmak yönündeki çabaları, nev-zuhur olmadıkları ispat ederek, onaylanabilme ihtimalini arttırmak amaçlı olmalıdır. Ekollerin bu yola tevessül etmelerinde ise önemli oranda *yetmiş üç fırka hadisinin* dışlayıcılığından, ekol mensuplarının kendilerini korumak çabası olarak görülebilir.

Ekoller ortaya çıktıkları dönemde ayrıştıkları sorun üzerinden adlandırılmış olmalarına karşın; kurucularının isimleri ile anılan ekoller de var olmuştur.

- Mezhep olgusunu ortaya çıkaran veya hızlandıran temel yapı bir bütün olarak;
- Refah düzeyi yükselmiş ve belirli bir ekonomik zenginlik standardı yakalanması,
- Siyasal olarak yönetim biçiminin netleşip güçlü imparatorlukların ortaya çıkması,
- Güçlü yönetim kadrolarının ortaya çıkması,
- Zengin kültürel ve sosyal bir yaşamın sağladığı olanaklar,
- Felsefi altyapı sorunlarının giderilerek, fikir akımlarının kavram ve yöntem sorunlarının giderilmesi,
- Karizmatik dini lider profillerinin ortaya çıkması ve bu yerel dini otoritelere duyulan güven,
- Siyasal iktidarın kültürel zenginleşmeyi fonlaması ve bazı ekollerin desteklenmesi,

¹³⁷ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 69.

- Toplumsal ihtiyaç,

İslam geleneğinde belirli olgunlaşma ve yetkinleşmenin bir neticesi olarak daha güçlü mezheplerin bir söylem olarak ortaya çıkmaları mümkün olabilmektedir.

Gelinen noktada İslam geleneğinin başlangıçta mezhepleşmek konusunda gösterdiği olumsuz tavra rağmen, bir biçimde yapısal bir görünüme kavuşan mezhepler, bireysel dindarlığın önünde engel oluşturacak bir niteliğe kavuşmuştur. Gelenekte konuya ilişkin sorulan soru “*mezhep caiz midir*” şeklinde iken, günümüzde “*mezhepsiz dindarlık mümkün ve caiz midir*” şeklinde bir sorgulamaya dönüşmüştür. Buna göre bir dönem hesap vermek noktasında olan bu yapılar, hesap sorar konumuna yükselmiş ve bireysel dindarlıklardan hesap sorar olmuştur. Bu durum dindarlık algılarının çağlar içinde uğradığı değişimi göstermek açısından takip edilebilir bir izlektir.

KAYNAKÇA

- Abdülkahir el-Bağdadî. *el-Fark Beyne'l-Fırak*. thk. Muhammed Osman el-Huşî. Kahire: Mektebetü İbn Sina, ts.
- Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe. *el-Me'arif*. thk. Servet Ukkâşe. Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1960.
- Adiy, Yahya b. *Makâlatun fi't tevhid*. thk. Halil Samir. Roma: el-Mahed el- Babevi eş-Şarki, 1980.
- Ahmet b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnaut vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Alî, Cevad. *Cahiliye'den İslam' a İbadet Tarihi*. çev. Muammer Bayraktutar. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Anthony, Sean .W. "Muhammad, the Keys to Paradise, and the Doctrina Iacobi: A Late Antique Puzzle". *Der Islam* 91/2 (2014), 243–265.
- Arslantaş, Nuh. "Hz. Peygamber'in çağdaşı Yahudilerin inanç-ibadet ve dini hayatları ile ilgili bazı tespitler". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (2008), 55–92.
- Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset İlişkisi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2000.
- Batta, el-Ukberi İbn. *Eş-Şerhu ve'l İbane*. thk. Sa'd el- Gamidî. Riyad: Dâru'l -emru'l- Evvel, 1432.
- Belhî, Ebu'l-Kasım, Abdülcebbar Kâdî, ve el-Cüşemî, Hâkim. "Kitab Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile ve Mubayenetihim li- Saîri'l -Muhalifin" thk. Fuâd Seyyid. *Kitab Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile yazan Abdülcebbar Kâdî*. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017.
- Bryans, Robert T. *Christian theological attitudes vis-a-vis Islam: the effect on West-Muslim relations*. Naval Postgraduate School Masters Thesis, 2002.
- Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr. *Resailu'l Cahız*. thk. Abdüsselam Harun. 4 Cilt. Beyrut: Daru'c-Ceyl, 1991.
- Cüşemî, Ebu Sa'd Muhassin b. Muhammed. *Tahkiku'l-ûkûl Tashihu'l-Usul*. thk. Abdus'selam Abbas el-Vecih. Sen'a: Daru'l- Kutubu'l- Vataniye, 2002.
- Çınar, Bayram. *Din-siyaset İlişkisi Açısından Me'mun Dönemi Mihnesi*. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Çınar, Bayram. "Metodolojik Bir Dini Yaklaşım Olarak Ehl-i Hadis". *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 3/5 (2020), 39–47.
- Dhakhwân, Sâlim ibn. *Epistle of Salim Ibn Dhakhwân* çev. Fritz Zimmermann -Patricia Crone. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Ebu'l-Feth Muhammed Abdülkerim Şehristânî. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kutubu'l-İlmiye, 1992.
- Ebu Ca'fer İbn Cerîr Taberî. *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. nşr. Ebû Suhayb el-Kermî. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, ts.
- Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, İbn Kuteybe. *el-İmâme ve's-Siyâse*. thk. Ali Şirî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edva, 1990.

- Ebu Zür'a, Abdurrahman b. Amr ed-Dımaşki. *Tarihu Ebu Zür'a*. thk. Halil Mansur. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1996.
- Emin, Ahmed. *Duha'l-İslam*. Kahire: Hindavî, 2012.
- Emin, Ahmed. *Fecru'l-İslam*. çev. Ahmed Serdaroğlu. Ankara: Kılıç Yayınevi, 1976.
- Eren, Muhammet Emin. *Hadis Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ensar, 1977.
- Esen, Muammer. "Kur'an'ın Ehl-i Kitaba Bakışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 93–110.
- Feres, el- Endülisî İbn. *Ahkamu'l-Kur'an* thk. Müncie bint el-Hâdi. 3 Cilt. Beyrut: Dâr ibn Hazm, 2006.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hariciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (1975), 219–247.
- Gazzalî, Ebu Hamid. *el-İktisad fi'l İtikad*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzalî, Ebu Hamid. *Faysalu't Tefrikâ*. nşr. Mahmud Bîcû. Dimeşk, 1993.
- Gazzalî, Ebu Hamid. "İlcamu'l-Avam". thk. İbrahim Emin Muhammed. *Mecmuatu Resail*. Kahire: Mektebetu't -Tevfikiyeye, ts.
- Guillaume, Alfred. "Theodore Abu Qurra as Apologist". *The Muslim World* 15/ (1925), 42–51.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Hakim es-Semerkindî. *İslam İnançları ve Ehl-i Sünnet Yolu "es-Sevadu'l-Azam"*. çev. Ali Vehbi Cengiz. Ankara, 1975.
- Hasan Basrî. "Hasan Basri'nin Kader Hakkında Hallife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu" çev. Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1954), 75–84.
- Hasan Onat. "Şia İmamet Nazariyesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (1991), 89–110.
- Hayyat, Ebu'l-Hüseyin. *el-İntisar*. thk. Nyberg H.S. Beyrut: Evraku'ş- Şarkiya, 1993.
- Hoyland, Robert G. *Seeing Islam as others saw it: a survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*. Princeton-New Jersey: The Darwin Press, 1997.
- İbn Ebi A'sim, Ebu Bekr. *es-Sunne*. thk. Nasruddin Albanî. Beyrut: Mektebetu'l-İslamî, 1400.
- İbn Ebî Yâ'lâ, el-Ferra'. *Tabakâtu'l-Hanâbile*. thk. Muhammed Hâmid el-Fakî 2 Cilt. Kahire: Matbaatu's-Sunneti'l-Muhammediyye, ts.
- İbn Hibbân. *Sahîhu İbn Hibbân*. nşr. Şuayb el-Arnâvûd. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1993.
- İbn Kudame, Muvafakuddin. *es-Siratu'l-Mustakim fi İsbati Hurufi'l-Kâdim*. thk. Abdurrahman el-Humeyis. el-emiret: Mektebetu'l- Furkan, 1999.

- İbn M anzur, Ebu'l-Fadl. *Lisânü'l-arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.
- İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî. *el-Gıyasi: Gıyasü'l-Ümem fi'l'tiyasi'z-Zulem*. thk. Mustafa Hilmi-Fuad Abdülmün'im. İskenderiye: Daru'd- Da'va, 1979.
- İsfehanî, Ragıb. *Mufredâti'l elfazi'l-Kur'an*. thk.Safvan Adnan Davudî. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 2009.
- Kâdî Abdulcabbâr, el -Hâmedânî. *Şerh'ul-Usuli'l-Hamse*. thk. Abdulkerîm Osman. Kahire: Mektebetü Vahbe, 1996.
- Kasımî, Cemaleddin. *Mehâsinu't-Te'vil*. thk. Muhammed Bâsil. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1418.
- Khan, Nasir. *Perceptions of Islam in the Christendoms: A historical survey*. Oslo: Solum Publishers, 2006.
- Kılıç, Rüya. "Bir Tarikatın Gizli Direnişi: Bayramî Melamîleri veya Hamzaviler". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 10/ (2003), 251–272.
- Köklü, Recep. "Cemaat Kavramının Delaleti İle İlgili Yaklaşımlar ve İslam Düşünce Ekollerine Yansımaları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 157–192.
- Lâlekâî, Ebi'l-Kâsım. *Şerhu usûli i' tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. nşr. Ebu Yakub Neşat b. Kemal el – Masrî 2 Cilt. İskenderiye: Mektebetu Daru'l Basire, ts.
- Lapidus, Ira M. *A history of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Lewis, Bernard. *The Political Language of İslam*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Makdisî, Şemsüddîn. *Ahsenü't- Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. ed. M.J. De Goeje. Leiden, 1906.
- Malatî, Ebu Hüseyin. *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida*. thk. M.Zahid Kevseri. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriye, ts.
- Mâturîdî, Ebu Mansur el-. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi. Beyrut-İstanbul: Daru Sadr-Mektebetu'l-İrşad, 2010.
- Mayer, Wendy. *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam*. ed. Bronwen Neil. Berlin-Boston: Walter de Gruyter, 2013.
- Mehmed Said Hatiboğlu. "İslamda İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (1978), 121–213.
- Murtaza, Ahmed b. Yahya İbn. *Tabakatu'l-Mu'tezile*. thk Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut, 1961.
- Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları "Şeybânî Örneği"*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Râzî, Fahreddin er-. *Esâsu't-takdîs*. thk.Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetu'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986.
- Sarıçam, İbrahim. *Emevî-Hâşimî İlişkileri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Watt, W. Montgomery. *Modern Dünyada İslâm Vahyi*. çev. Mehmet S. Aydın. Ankara: Hülbe Yayınları, 1982.
- Watt, W Montgomery. *Geçmişten Günümüze Müslüman-Hıristiyan Diyalogu* çev. Fuat Aydın. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2000.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Cambbridge-Massachusetts-London: Harvard

University Press, 1976.

Zorlu, Cem. *İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Zorlu Cem. *Abbasilere Yönelik Dini ve Siyasî İsyânlar: Ebu Cafer al-Mansur Dönemi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.

AKADEMİK-US

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi

e-ISSN: 2603-3253

Araştırma Makalesi/ Research Article, Aralık 2020, 4/2, s. 71-90

Geliş Tarihi: 15.10.2020 Kabul Tarihi: 02.12.2020

“ الزكاة ووجوبها في أجر العقار ”

(ez-Zekât ve vücûbühâ fî ecri'l-ağâr)¹, Yazar: Dr. Ahmed Fehmî Ebû Sünne²

Rabıta Fıkıh Kurulu Üyesi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Fıkıh ve Fıkıh Usulü Hocası

Akârın (Gayrı Menkuller) Kirasının Zekâtı ve Farziyeti

Çev. Yusuf BALTA

Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assistant Professor, Artvin Coruh University, Faculty of Theology

Department of Islamic Law

Artvin, Turkey

ybalta@artvin.edu.tr, ORCID orcid.org/0000-0002-5753-8341

Öz³: Allah (cc) rızık ve ikramını isteyene istediği ölçü ve hikmetle vermektedir. Dolayısıyla insanların bir kısmını zengin yaparken diğer bir kısmını fakir yapmaktadır. Zenginlerin sahip oldukları mallarda, fakir ve muhtaçlar için haklar vardır. Bu bağlamda Allah (cc) kitabında onlarca ayette zekâtı farz

¹ *Mecelletü'l-Mecma'i'l-Fıkhiyyi'l-İslâmî: Râbitatü'l- Âlemi'l- İslâmî*, 1425/2004, sayı: 2, s. 113-124.

² Mısırlı fıkıh âlimidir. 13 Mart 1909 tarihinde Cize vilâyetine bağlı Saf şehrinde doğdu. Burada kadı olan babası aynı zamanda şair olup Libya'da Şerîf İdrîs es-Senûsî'ye yardım için Hüseyin Kâmil'in emriyle gönderilen heyete başkanlık etmişti. Ahmed Fehmî ilk eğitimini dedesi Şeyh Mahmûd Halîfe Ebû Sünne'den aldı; 1931'de yüksek kısma kaydoldu. Ezher'de Şeriat, Usûlüddin ve Arap Dili fakülteleri açılınca Külliyyetü'ş-şerîa'ya geçti ve ikinci sınıftan itibaren üç yıl okuyarak mezun oldu. Buradaki hocaları arasında Hasan el-Beyyûmî, Yûsuf el-Mersafî, Muhammed Abdülfettâh el-İnânî, Muhammed Arafе ve Abdurrahman Tâc anılır. M. Zâhid Kevserî ile de yakın bir dostluk kurduğu kaydedilir. 1935'te başladığı fıkıh, fıkıh usulü ve teşrî' tarihi alanındaki lisansüstü öğrenimini Ocak 1941'de tamamladı; *el-Örf fi rey'i'l-fukahâ: ve'l-uşûliyyîn* başlıklı tezle "üstâz" derecesinde âlimiye diploması aldı. 1941'de Külliyyetü'ş-şerîa'da müderris olarak göreve başlayan Ebû Sünne, daha sonra doçent ve profesör olarak görev yaptı, 1974'te emekliye ayrıldı. Bu arada Şam (1960-1961), Libya (1962) ve Bağdat (1967) üniversitelerinde misafir öğretim üyesi olarak bulundu. 1972'de gittiği Mekke'de Cidde Melik Abdülazîz Üniversitesi'ne bağlı Külliyyetü'ş-şerîa'da (1981'den itibaren Ümmülkurâ Üniversitesi) uzun süre öğretim üyeliği yaptı; hayatının sonlarına doğru Kahire'ye döndü. 1980'de Mekke'de iken Ezher'e bağlı Mecmau'l-buhûsî'l-İslâmiyye (Kahire) ve 1983'te Dünya İslâm Birliği'ne bağlı Mecmau'l-fıkhi'l-İslâmî'ye (Mekke) üye seçildi. Aynı yıl Ezher'in bininci kuruluş yıl dönümü dolayısıyla birinci dereceden bilim ve sanat nişanına (visâmü'l-ulûm ve'l-fünûn) lâyk görüldü. Öğretim üyeliği dışındaki görevlerden uzak durdu, kendisine teklif edilen Ezher'de Külliyyetü'ş-şerîa dekanlığı, Vakıflar bakanlığı gibi idarî görevleri kabul etmedi. Öğretim hayatı boyunca fıkıh ve usulü, İslâm hukuk tarihi, teşrî' siyaseti, İslâm iktisadı, hadis, tefsir ve tasavvuf dersleri verdi, birçok yüksek lisans ve doktora tezi yönetti. 20 Eylül 2003 tarihinde Kahire'de vefat etti. **Eserleri.** 1. *el-Örf ve'l-âde fi rey'i'l-fukahâ*: Doktora derecesini elde ettiği tezin yayımlanmış şeklidir. 2. *el-Vasîf fi usûli'l-fıkhi'l-Hanefiyye* (Kahire Külliyyetü'ş-şerîa'da ikinci sınıf talebelerine okuttuğu ders kitabı olup Sadrüşşerîa'nın *et-Tavzîh*'inin ikinci bölümü esas alınarak telif edilmiştir. 3. *en-Nazariyyâtü'l-âmme li'l-nu âmelât fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye*, 4. *Muhâdarât fi usûli'l-fıkhi*, Şam Üniversitesi'nde 1961'de verdiği konferansları içerir. 5. *Kâidetân fıkhiyyetân: el-Âdetü muhakkemetün ve lâ darare velâ dırâr*. Diğer başlıca eserleri de şunlardır: *en-Nazariyyâtü'l-aşliyye li'l-ahkâm ve edilletühâ* (hak, ehliyet, akit, milk ve damân nazariyelerine dairdir), *Hukûku'l-mer'eti's-siyâsiyye fi'l-İslâm*, *Maqâsîdü'ş-şer'u*, *el-İktisâdî'l-İslâmî*, *Fıkhi'l-üsreti'l-müslime*. Ayrıca *el-İhvanü'l-müslimîn* gazetesi, *Mecelletü'l-Ezher*, *Mecelletü'l-hadâretü'l-İslâmiyye* (Dimaşk), *Mecelletü Râbitati'l-âlemi'l-İslâmî*, *Mecelletü Mecma'i'l-fıkhi'l-İslâmî* gibi dergilerde çeşitli yazı ve makaleleri çıkmıştır. Ebû Sünne'nin makalelerinden bazıları şunlardır: "Hükümü'l-ilâc bi-naqli demin li'l-insân ev naqli a'zâ'in ev ezâ'in minhâ"; "İlmü'l-İktisâdî'l-İslâmî zarûretün kâimetün ve haqîkatün vâkıatün"; "ez-Zekât ve vücûbühâ fî ecri'l-ağâr"; "Havle'l-meşârif ve'ş-şerikâti'l-İslâmiyye". (Mecd Mekki, "Ahmed Fehmî b. Muhammed b. Mahmûd Ebî Sünne (1909-2003)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), EK-1/372-373.

³ Makalenin orijinalinde "öz" bulunmadığından tarafımızdan eklenmiştir. (Çevirmen)

kıldığını belirtmektedir. Allah'ın zekâtı zenginler üzerine farz kılmasının amacı, zenginlik nimetinden dolayı Allah'a şükretmektir. Fakirlerin ihtiyaçlarını temin etmek için zenginlerin nimetlendirildiği gibi muhtaçlarında malla nimetlendirilmesini sağlamaktır. Zenginleri cimrilikten ve günahlardan temizlemektir. Kullanılma niyetlerine göre akarların zekatlandırılması hususunda altı durum söz konusudur. Akarı (gayrimenkulü) ticaret niyetiyle mülk edinmek, ziraat yapılması, ağaç dikilmesi veya onun kiraya verilmesi, kendisinde değil de menfaatlerin de ticaret yapılması gibidir. Akarların Bu durumlarıyla ilgili zekatlandırmalarında mütekaddimun ve günümüz fakihlerinin farklı görüşleri mevcuttur.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Mezheb, Zekât, Akâr, Öşür.

Zakat and Its Obligation to Pay in Realty

Abstract: Allah gives sustenance and bounty to those who want it with the amount and as he wishes. Therefore, he makes some people rich while makes others poor. There are rights for the poor and needy in the goods owned by the rich, in the amount of their goods. In this respect, Allah states in dozens of verses in his book that alms are obligatory. The purpose of Allah's making alms obligatory for the rich is to thank Allah for the blessing of wealth. It is to provide the needs of the needy. It is to ensure that the needy people are blessed as well as the rich people blessing with goods. It is to cleanse the rich from stinginess and sins. There are six cases regarding Islamic tax of realty according to their intended use. Akar (realty) is like, such as acquiring property with the intention of trading, making agriculture, planting trees or renting it out, trading interests, not in itself. There are different opinions of mutaqqaddimin and contemporary jurists in their Islamic tax about these situations of mites.

Keywords: Islamic Law, Sect, Zakat, Realty, Tithe.

الزكاة ووجوبها في أجر العقار

والخلاصة: إن الله عز وجل يعطي الرزق والنعمة لمن يريد بها بالقدر والحكمة اللذين يريد هما. لذلك يجعل البعض غنيًا وبعضهم فقيرًا. للفقراء والمحتاجين حقوق على كمية الخيرات التي يمتلكها الأغنياء. وفي هذا الصدد أعلن الله تعالى في عشرات الآيات وجوب الصدقة. وغاية الله في فرض الصدقات على الأغنياء أن نشكر الله على وفرة المال. لتلبية احتياجات المحتاجين. إنها ضمانة نعمة الأغنياء والمحتاجين للملكية. لتطهير الأغنياء من البخل والمعصية. هناك ست حالات لعتة الزكاة حسب الغرض من الاستعمال. أكار (عقارات) ليست في حد ذاتها، مثل تملك العقارات للأغراض التجارية، والزراعة، وغرس أو تأجير الأشجار، وتجارة الفائدة. هناك آراء مختلفة للمراقبين والفقهاء المعاصرين في هذا الشأن مواقف العتة.

الكلمات المفتاحية: الشريعة الإسلامية، المذهب، الزكاة، عقار، عسر.

Allah'a hamd, Rasulüne Salatü Selam ettikten sonra, şüphesiz Allah (cc) insanların tamamen kıt kanaat geçinecekleri kadar ihtiyaç içinde fakir, miskin ve yoksul olmalarını istememiştir. Yaşamın çeşitli yönlerinde insanların (varlıkların) ihtiyaçlarını yerine getirir. Ancak yeryüzünde, Allah'ın insan için yarattıklarını imara güç yetiremeyen güçsüzler de yaşamaktadırlar. Allah (cc) şöyle buyurmaktadır: "Hud kavmine de kardeşleri Salih'i gönderdik. Dedi ki ey kavmim, Allah'a kulluk edin. Sizin ondan başka ilahınız yoktur. O sizi topraktan yarattı ve sizi orada yaşattı. O halde ondan mağfiret isteyin; sonra da ona tövbe edin. Çünkü rabbim (kullarına) çok yakındır, (dualarını) kabul edendir."⁴

İnsanların bazıları bazılarını zulmetmesin, yeryüzünde azgınlık ve zulüm yayılmasın diye Allah (cc) yeryüzünde, insanların hepsini zengin olarak yaratmayı istemedi. Şura Suresi'nde beyan ettiği gibi, "Allah kullarına rızık bol bol verseydi, yeryüzünde azarlardı. Fakat O, (rızkı) dilediği ölçüde indirir. Çünkü O, kullarının haberini alandır, onları görendir."⁵ Yani Allah (cc) tüm kullarına bol rızık verseydi bazıları bazılarına karşı haksızlık eder, her grup kardeşinin elinde olan her şeyi zorla elde etmeye çalışır ve insanın bu haline ne akıl ne de din engel olabilirdi. Lakin Allah (cc) rızık ve ikramını isteyene istediği ölçü ve hikmetle vermektedir. Dolayısıyla insanların bir kısmını zengin yaparken diğer bir kısmını fakir yapmaktadır. Allah (cc) başka bir ayette bunun hikmetini şöyle açıklamaktadır: "... Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için kimini ötekine derecelere üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların biriktirdikleri şeylerden daha hayırlıdır."⁶ Yani Allah (cc), bazılarını bazılarını, zenginleri kendilerine verilen mal ve lütuf bakımından; fakirleri de bedenlerine kuvvet ve çalışmalarına güç yetirmeleri bakımından birbirlerine yardım etsinler diye böyle yapmıştır. Bu, her şeyden haberdar olan ve her şeyi gören Allah'ın kulları için bir hikmetidir. Yine bu Allah'ın dünya üzerinde kurduğu bir nizamdır.

Zenginlerin mallarında, malları miktarınca, fakir ve muhtaçlar için haklar kılması bu nizamın zorunluluklarından. Bu öyle sabit bir haktır ki, zenginlerin kaçınamayacakları bir sorumluluktur. Çünkü mallar, Allah'ın zenginleri üzerine emanetçi kıldığı, Allah'ın malıdır. Onlara bu sorumluluğun neticesinde, Allah'ın onlara verdiği malından muhtaçlara vermeyi emretti. Allah (cc) Kur'an'da, Rasulü de Sünnet'inde muhtaçlara verilecek malları belirledi. Ulemâ da bu verilecek mallar hakkında icmâ ettiler. Müçtehitler de ince anlayışlarıyla Kur'an, Sünnet ve o iki kaynağın maksatlarına uygun olarak içtihat ettiler.

Bu mallara hak sahibi olan muhtaçların kimler olduğunu belirledikleri gibi Müslüman fakihler, zenginlerin, kendileri ve ailelerinin yiyecek, giyecek, barınma, binek ve tedavi olma gibi geçimlerinde zaruri olarak ihtiyaç duyacakları temel ihtiyaçlardan arta kalanı vermelerinden sonra, muhtaçlar için en faydalı olan her şeyin farz olarak bu mallara tabi olduğunun da kararını verdiler. Bu asla binaen Allah kitabında onlarca ayette zekâtı farz kıldığı belirtilmektedir. Zekâtın sevabının çok olmasıyla verilmesine teşvik etmektedir: 'Mallarını Allah yolunda harcayanların durumu, yedi başak bitiren ve her başakta yüz tane bulunan bir tohumun durumu gibidir. Allah, dilediğine kat kat verir. Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.'⁷

Zekâtın verilmesine mani olanları da acı bir azapla uyarmaktadır. "Ey iman edenler! Hahamlardan ve rahiplerden birçoğu, insanların mallarını haksız yollarla yiyorlar ve Allah'ın yolundan alıkoyuyorlar. Altın ve gümüşü biriktirip gizleyerek onları Allah yolunda harcamayanları elem dolu bir azapla müjdele. O gün bunlar cehennem ateşinde kızdırılacak da onların alınları, böğürleri ve sırtları bunlarla dağlanacak ve "İşte bu, kendiniz için biriktirip sakladığınız şeylerdir. Haydi, tadın bakalım, biriktirip sakladıklarınızı!" denilecek."⁸

Böylece muhakkik fakihler ayet, hadis ve sahih kıyastan hayr ve infaka delalet eden, fakirlerin rızıklarını artıran ve fakirleri çalışarak muhtaç olmaktan kurtaracak açık kapı buldular. Bu aynı şekilde

⁴ Kur'an-ı Kerim Meali, çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Hud 11/61.

⁵ eş-Şurâ 42/27.

⁶ ez-Zuhruf 43/32.

⁷ el-Bakara 2/261.

⁸ et-Tevbe 9/34-35.

Allah (cc)'in, malın sadece zenginler arasında tedavül eden sermaye olmaması ve onlara verdiği malından fakirlere vermelerini zenginler üzerine farz kıldığı hükmüdür.

Allah'ın Kitabı, Rasulünün Sünnet'inin ışığından ilham alan bu mukaddimeden sonra açıklayabiliriz ki zekât; Allah (cc)'in muhtaçlar için zenginler üzerine belirli mallarda farz kıldığı mali bir mükellefiyettir. Çünkü Allah (cc) Hac Suresi'nde "Zekâtı veriniz",⁹ Tevbe Suresi'nde de "Onların mallarından zekât al"¹⁰, şeklinde emir buyurmaktadır. Allah (cc), zirai ürünler, meyveler, altın, gümüş ve madenler gibi zekât verilecek mallardan bazılarını kendi kitabında; hayvanlardan deve, sığır ve küçükbaşlar gibi bazılarını da Rasulüllah'ın korunmuş (masum) sünnetiyle; ticaret malları ve akar gelirleri gibi malların zekâtının verilmesini de âlimlerin çoğunluğu (cumhuru) delillerden istinbat ederek açıklamışlardır.

Tercih edilen görüşe göre zekât, şahıs ister baliğ olsun isterse baliğ olmasın zenginler üzerine farzdır. Çünkü zekât, yardımlaşmak için malı bağlamaktadır.

Zekâtın harcandığı (sarf) edildiği yerler ayette zikredilen muhtaçlardır. "Sadakalar (zekâtlar), Allah'tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlarla (özgürlüğüne kavuşturulacak) köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış yolcular içindir..."¹¹ Bu ayette zekât verilmesi istenen fakir ve miskinler, kendilerine yetecek kadar malı olmayanlardır. Âmiller, zekâtı toplayıp muhafaza eden ve dağıtan memurlardır. Müellefe-i kulûb, kendilerine zekât verilmekle İslâm'a girmeleri ümit edilenler ya da İslâm'a faydalı işi olanlardır. Zekât, kölelere hürriyetlerine kavuşturulmak için verilir. Borçlu olanlara da ihtiyaçları için borçlanmalarından ya da iki kişinin arasını düzeltmelerinden dolayı verilir. Allah yolundakilere de (fî sebîlillah) fiilen cihatta olmalarından ya da Allah (cc)'a davet yolunda çalışmalarından dolayı zekât verilir. Bazı âlimler kamu yararı (maslahat) yerine geçen işler içinde "fi sebîlillah" kapsamında zekâtın pay verilebileceğini söylemişlerdir. Yolcular da yollarda mala/paraya ihtiyaç duyan kimselerdir. İstedikleri mekâna ulaşmaları için onlara da zekâtın pay verilir.

1. Allah'ın Zekâtı Zenginler Üzerine Farz Kılmasının Amacı

1- Zenginlik nimetinden dolayı Allah'a şükür.

2- Muhtaçların ihtiyaçlarını temin etmek. Zenginlerin nimetlendirildiği gibi muhtaçların da malla nimetlendirilmesini sağlamaktır ki, malın insanlardan sadece belli gruplar arasında tedavül eden bir sermaye olmaması ve diğer insanların ondan mahrum kalmamasıdır. Nitekim Allah (cc) o malın fakirlerle zenginler arasında nasıl taksim edileceğini beyan etmiş ve bunu şu ayetlerle de te'kit etmiştir: "Onlar, mallarında; isteyenler ve (isteyemeyip) mahrum kalan-lar için belli bir hak bulunan kimselerdir."¹²

3- Zekât, zenginleri cimrilikten ve günahlardan temizler. Mallarını nemalandırır, iyi amellerini artırır. Allah (cc) bu konuda şöyle buyurmaktadır: "Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka (zekât) al ve onlara dua et. Çünkü senin duan onlar için sükûnettir (Onların kalplerini yatıştırır.) Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir."¹³

Zekâtın farz olmasının sebebi, mülkiyetle nisaba ulaşan malın sağladığı zenginliktir. Konu ile ilgili daha fazla açıklama zekât malları kısmında gelecektir. Zekâtın farz olma sebebinin iki şartı vardır.

Birinci şart: Malın nâmî (artmaya elverişli) olmasıdır. Yani tabiatı icabı gelişmeye müsait veya malikinin onu çalıştırmasıyla artan mal olmalıdır. Bundan dolayı zekât, malın aslından değil nemâsından alınır-verilir. Zekât malın nemâsından alınmayıp, aslından alınırsa mükellefin borcu tersine döner ve malın kökü kurur. Bu durumun ortaya çıkmaması için mal sahibi üretmeye memur edilmiştir. Malı biriktirmekten, çalıştırmayıp tutmaktan yani malı çalıştırmayıp piyasadan alıkoymaktan da men edilmiştir.

⁹ el-Hac 22/78.

¹⁰ et-Tevbe 9/103.

¹¹ et-Tevbe 9/60.

¹² el-Meâric 70/ 24, 25.

¹³et-Tevbe 9/103.

Malın tabii olarak gelişmeye müsait olmasına gelince bunlar altın ve gümüşdür. Çünkü her ikisi diğer malları elde etmek için ihdas edilmişlerdir. Kâsânî'ye (ö. 587/1191) göre, bu şekildeki tedavül, artma (nemâ) için bir sebeptir.¹⁴ Kâsânî'ye göre, yaratıldığı aslıyla altın ve gümüşün, ticaret için mutlak para (semen) olarak hazırlanmış oldukları sabittir. O halde ayn'ları itibariyle temel ihtiyaçların temininde kullanılmaya münasip değildirlere. Onların bu şekilde hazırlanmasına (sistemine) insandan başka kimsenin de ihtiyacı yoktur. Paranın yaratılış aslına uygun düzeni, insanın ihtiyaçlarına ulaşmasında vasıta yapılmasına uygundur. İşte bu durum, paranın gelişmesi (nemâ) için sebeptir. Yani maldırlar. Diğer nakitler, altın ve gümüş gibidirlere. Bunlar para (semeniyet) fonksiyonu bakımından müşterektirlere yani hayatın gerektirdiği ihtiyaçlara ulaştırılan vesilelerdir.

Sahibinin (malikinin) nemâ için hazırladığı mallar, deve, sığır ve küçükbaşlar gibi sâime hayvanlar, arazi ve diğer mallardır. Hayvanlar binmek, yük taşımak, ziraat işlerinde çalıştırılmak, sanayide kullanılmak ve etinden faydalanmak gibi malikinin maslahatlarını yerine getirmede ihtiyaç duyduğu şeylerdir.

Malın nâmî hale getirilmesi için çalıştırılması gerekir. Hayvanların nâmî olması ise, nesil ve süt elde etmek maksadıyla mübah meralarda (otlaklarda) otlatılarak beslenmeleridir. Bu açıdan hayvanlar sadece binme, yük taşıma ve zirai işlerde çalıştırılarak ihtiyaçları yerine getirme maksadıyla da beslenmezler. (Başka menfaatler de sağlarlar.) Arazinin neması ise, zirâat yapmak, ağaçlardan meyve elde etmek veya kiralanmaları (icâr) şeklinde olur. Diğer malların nemalandırılması ise, ticaret için hazırlanmalarıyla olmaktadır. O da malın kar (rihb) elde etmek için dönüştürülmesidir. Yukarıda geçtiği gibi, ticaret mallarının nemâsı, alış-veriş, kiralamak ve bunun ikisi dışındaki gelir sağlama çeşitleri ile olmaktadır.

Arazi gelirlerinin dışındaki mallarda, zekât için nemânın ölçüsü üzerinden bir yıl geçmesidir. Çünkü arazi gelirlerinin dışındaki mallarda gelişme genel olarak yılın farklı mevsimlerinde gerçekleşmektedir. Mesela, hayvanlardaki süt, yavru ve besili olma; ticaret mallarının kazancı, yatırım mallarının gelirleri böyledir. Bundan dolayı ekin, meyve ve madenler dışındaki mallarda zekâtın vücubiyeti için bir yılın (havelanı havl) geçmesi şarttır. Ebu Davud'un, Hz Ali'ye isnad ederek rivayet ettiği uzun bir hadiste, "Üzerinden bir yıl geçinceye kadar maldan zekât verilmez."¹⁵

İkinci şart: Nisabın temel ihtiyaçlardan (havaici asliyye) fazla olmasıdır. Havaici asliyye, yaşamda ihtiyaç duyulan gereklerden her şeydir. Yeme, içme, giyinme barınma, binme, tedavi olma, ailenin geçiminin sağlayan eğitim, sanat icra eden aletler ve borcun ödemesi gibi temel ihtiyaçların eksikliğinden kaynaklanacak zararlar bunların teminiyle uzaklaştırılır. Çünkü borç, kuvvetli alacak haklarındanır. Borçlu şahsın malına alacaklının malı hükmündeymiş gibi itibar edilir. Borçlunun zimmetindeki borçtan en hızlı bir şekilde kurtulması üzerine vaciptir. Çünkü Rasulüllah, "Zengin borcunu savsaklaması zulümdür"¹⁶, buyurmuştur.

2. Akarın¹⁷ (Gayri Menkul Mal) Zekâtının Hükümü

Burada akar'dan (gayri menkul mal) maksat, ister ziraat isterse başka bir gaye için olsun arazi ve ister sadece mesken için isterse başka bir amaç için olsun binadır. Bunların hükmüne gelince, ticaret için hazırlanırlarsa zekât farz olur. O malda şartların yerine getirilmesi halidir ki, malı mülk edinme niyetine

¹⁴ Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî. *Bedâi' u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 2: 13.

¹⁵ Ebu Davud, Zekât, 4.

¹⁶ Müslim, Müsâkât, 33; Buhârî, Havâlât 1, 2; İstikrâz, 12.

¹⁷ Akar kelimesi, sözlükte arazi, ağaç, ev eşyası, eşyanın en iyisi (Ali Şafak, "Akar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Güzel Sanatlar Matbaası, 1989), 2/ 221.) kendisinden yararlanılan taşınmaz mal (Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet, 1998), 19.) ve akar denilen ev, arsa, dükkân gibi başka yere taşınması mümkün olmayan şey, taşınmaz mal (Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 155.) vasfı bozulmadan yeri değiştirilemeyen eşya (Türk Ansiklopedisi, "Gayrimenkul" (Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1969), 17/ 177.) gibi manalara gelirken, halk arasında kiraya verilmek suretiyle gelir sağlayan mülke denir. İslam hukukunda ise taşınmaz mal ve arazi manasında kullanılmaktadır. (Şafak, "Akar", 2/221.) İslam hukukunda genel olarak gayrimenkullerin içine araziler, evler, apartmanlar, üretim için kurulan fabrikalar, yolcu, eşya ve yük taşıyan araba, uçak, gemi gibi nakil araçları girmektedir. (Yusuf el-Karadâvî, *Fıkhu'-Zekât*, 1, 463; Hüseyin Sözen, *İslam Hukukunda Gayrimenkul Malların Zekâtı*, (Ankara: 2010, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 32-33.)

eşlik eden ticaret niyeti, doğrudan ticaret malını satın almak veya ticaret niyetiyle kiralamak ve kiraya vermek şeklinde olur. Biz burada ticaret için olan akarlarla ilgili durumları zikredeceğiz:

Birinci durum: Bir şahsın veya grubun akarı (gayrimenkulü) ticaret niyetiyle mülk edinmesi veya ticaret malları satın almalarıdır. Bu durumda hüküm, temellük tarihinden itibaren malın-gayrı menkulün ticaret için olmasıdır. Yılsonunda kıymetlendirilir. Kazançlar da ona eklenir. Nisaba ulaşıncı zekatlandırılır. Mülk edinilip ticarete niyet edilmezse ona zekât gerekmez. Ancak temellük amacı, zekâtı kaçırma olursa o zaman kıymetine göre bir yıl dolunca zekât farz olur. Çünkü hile ile farz düşürülmeye veya kişi kastının tersiyle davranarak haramı ihlal (helale dönüştürme) ederse bu durumda kişiye kastının aksiyle muamele edilir.

İkinci durum: Akar (gayrimenkul) veya başka bir mal ticaret niyetiyle mülk edinilip sonra onun düzenlenip üzerine ticaret malı ilave edilmesidir. Bu şekilde hüküm, akar (gayrimenkul) ve üzerine eklenen her şey ticaret malı olur. Bu şekildeki akara, ticaret malının zekâtı gerekir.

Üçüncü durum: Gayrimenkul veya başka bir mal ticaret niyetiyle mülk edinilip sonra onda ziraat yapılması, ağaç dikilmesi veya onun kiraya verilmesi halidir.

Ekin ekilen ve ağaç dikilen bir arazinin hükmünde ulema ihtilaf etmiştir. Muhammed b. Hasan (ö. 189/805), bu durumdaki akara zirai mahsul zekâtı olacağını ve ticaret malı zekâtının sakıt olacağını söylemiştir. Çünkü akar, ziraat için kullanılırsa öşür vacip olur. Akar, ticaret için olursa o zaman kırkta bir ticaret malı zekâtı vacip olur. İki vergi (hak) bir arazide birleşmeyeceğinden öşür verilmesi tercih edilmektedir. Çünkü arazide asıl olan ziraattir. Bu durum, niyetle değişmez. Ziraat bir yılda tekrarlanmaktadır. Ebu Hanife'ye göre zirai mahsullerde nisap aranmaz. Zirai ürünün azı ve çoğunda öşür vardır. Arazi harâcî olursa öşür hakkında söylenenler, haraç vergisi için de söylenir.

Hanbelî mezhebinde tercih edilen görüşe göre ziraat yapılan akarda (gayrimenkullerde) ticaret zekâtı vaciptir. Yılsonunda arazi ve zirai ürün beraber kıymetlendirilir. Çünkü ekin arazinin nemâsıdır. Ticareti yapılan hayvanların, yıl içinde meydana gelen yavrularına kıyasen üründe, araziden bir cüz gibi olmaktadır. Muhammed b. Hasan'dan, İbni Sümea' şöyle rivayet etmiştir: "Ekilebilen akardan iki zekât vardır. Ticari mal olmasından dolayı ticari arazi zekâtı ve üründen dolayı da ekin (öşür) zekâtıdır. Bu durum, zekât için sebebin çokluğundan dolayıdır. Hanbeliler'in görüşüne göre, tohum ekildiğinde (arazi) ticaret malı değildir. Şemsü'l-Eimme Serahsi'ye (ö. 483/1090 [?]) göre, bir malda iki zekâtı yani hakkı birleştirdiğinden Hanbelilerin bu görüşü zayıftır.

Dördüncü durum: Gayrimenkulün kendisinde değil de menfaatlerinde ticaret yapılmasıdır. Mesken, dükkân ve arabalar kiralayıp menfaatlerinde ticarete niyet etmek gibidir. Bir ticari malı kiralar sonra başkasına kiraya verir veya ticaret malında artırıcı (nema) bir faaliyette bulunursa zekâtını bu menfaatlerden verir.

Bu halin hükmüne gelince -Maliki ve Hanbelîlerin dediği gibi- bu menfaatler senenin sonunda kıymetlendirilir. Kazançlar (rihb), menfaatler üzerine eklenir. Nisaba ulaştığında hepsi birden zekatlandırılır. Çünkü menfaatleri kiralama ve kiraya verme şeklindeki ticaret ile aynaları alıp satma şeklindeki ticaret arasında fark yoktur.

Beşinci durum: Ticaretini yapmak ve işleterek gelirini (galle) elde etmek niyetiyle bir akara malik olmaktır. Karla (rihb) satmak niyetiyle satın aldığı arazi ve meskeni, kiralamak makul görüldüğü halde karla satmak için müşteri bulunduğu anda onu karla satabilir. Yine karla satmak niyetiyle satın aldığı akarı, kiraya vermek daha makul görünürse onu o zaman kiraya verebilir. Bu halin hükmüne gelince -Malikilerin belirlediği gibi- o caizdir. Senenin sonunda ayn, kazanç (rihb) ve geliriyle (galle) beraber kıymetlendirilir. Nisaba ulaştığında hepsi beraber zekatlandırılır. Çünkü ticaret aslında, alım-satım yoluyla kazanç elde etmektir. Lakin ticaretteki alım satım kar (rihb) elde etme, gelir (galle) elde etme niyetine de tabi' olarak engel değildir. Şayet bir akara, gelir (galle) elde etmeye niyet edilmeyip, ticaret niyetiyle malik olunursa, arazi ise ziraat için, ev ise oturmak veya benzer şekillerde kiraya verilerek gelir elde edilebilir.

Malikiler'e göre, bu kira, galle (gelir) olarak isimlendirilir. Ele geçirildikten bir yıl sonra zekât vacip olur. Bu gelir, müstakil bir mal olup aslı ile bağı yoktur. (Zekatlandırmada asla tabi değildir.)

Hanefi mezhebine göre kiraya verilerek ticaret malından elde edilen kira, ticaret malının kıymetine eklenir. Nisaba ulaşıncaya, sene sonunda hepsi beraber zekatlandırılır. Kādîhan (ö. 592/1196) ticaret malından elde edilen kira gelirini, ticaret malının bedeli (semen) mesabesinde olduğu şeklinde sahih rivayetlerle delillendirerek fetva vermiştir.

*el-Fetâva'l-Bezzâziyye'*de ise, Kādîhan'ın söylediklerinin hilafına delalet eden şeyler vardır. Ticaret malının üreme/yavrulama yoluyla artmasına (nemâ) gelince, yavruların asılları üzerine eklenerek hepsinin kıymetleri ile zekatlandırılacağı üzerinde ulema ittifak etmişlerdir.

Altıncı durum: Bina ve zirai arazi veya bunların dışındaki daireler, dükkânlar, oteller, alışveriş merkezleri ve fabrika gibi akarların kira yoluyla sağladığı gelirler aynıdır. Fukahanın çoğunluğu (cumhur) bu halin hükmüyle ilgili olarak, bu durumdaki malların zekâtlarının kiralardan alınacağı konusunda ittifak halindedirler. Maliki elde edip nisaba ulaştığında, üzerinden bir kameri yıl geçmesiyle kira gelirine zekâtın vacip olacağı görüşündedirler. Malikin elindeyken bir yıl geçmesi durumunda ve nisaba veya daha fazlasına ulaştığında zekât hükümleri açısından diğer malların hükmü gibidirler. Çünkü onlara (cumhur) göre, kira geliri menfaatin bedelidir. Menfaat olmayan bir şeydir. Tedricen var olur. Bu açıdan menfaat, devam etmeyip gayri mevcutsa bedeline de malik olunamaz, demektir.

Ahmed b. Hanbel'e göre, nisab ve daha fazlasına ulaşır, üzerinden bir yıl geçerse kiraya malik olduğu andan itibaren değil, akit yapıldığı andan itibaren kira gelirine zekât vacip olur. Çünkü kira gelirine, kira akdinin yapılması ile malik olunur. Akitle (kira akdiyle) beraber zimmette borç olarak doğar. (Akit) kiralananndan faydalanmanın helal olmasına delil olur. Yine akitle (müşteri), mal olsaydı infak edebilir, yiyecek olsaydı onu yiyebilirdi.

Ahmed b. Hanbel, cumhurun görüşüne (Menfaat, -kiranın bedelidir- akit esnasında mevcut değildir. Ancak, peyderpey meydana gelir.) şöyle cevap verdi: Ayn menfaatin yerine ikame edilmektedir. Kiralayan ne zaman onu teslim alırsa, sanki menfaati teslim almış gibidir. Sonra (kiraya veren açısından) bir yıl geçer ve onu elde ederse, malik olduğuna aynî mal zekâtı gibi onda birinin zekâtını verir. Onu elde edemezse deyn zekâtı olarak zekâtını verir. O da elde ettiğinde geçen zamanın zekâtını vermesidir.

Cumhurla Ahmed b. Hanbel'in görüşleri arasındaki fark, -yılın geçmesi ve nisabın hepsinin şart koşulmasından sonra- zekât yılının başlangıcıyla ilgilidir. Zekâtın vucubu için yılın başlangıcını cumhur kabzla, Ahmed b. Hanbel ise akdin münakid olmasıyla beraber başladığını söylemişlerdir. Ahmed b. Hanbel'den, Ebu Musa'nın rivayet ettiği başka bir rivayette '*el-Mebda'* ve '*el-İnsaf'* adlı kitaplarda da zikredildiği gibi) kira nisaba ulaştığında sırf kabzla zekât vacip olur. Zekâtın vacip olması için bir yılın geçmesi şart değildir. Bu konu, yerden çıkarılan madenlere kıyas edilmektedir. Şöyle ki madenlerde çıkarılan ürün nisaba ulaştığında, zekât vacip olur. Ekin ve meyvelerde olduğu gibi üzerinden bir yıl geçmesine de gerek yoktur. Aynı zamanda ekin ve meyveler her ikisi akarın gelirini de kapsayıcıdır. Yıl geçmesi şart değildir. Çünkü maden ve kira geliri zirai ürün gibi yalnız (mahza) gelirdir (nema).

el-Mebda' ve '*el-İnsaf'* adlı kitaplarda, Şeyhü'l-Islam İbni Teymiyye'nin bu görüşü tercih ettiği ifade edildi. Bu görüş sadece akarların gelirine özel (has) değildir. Bilakis arabalar, gemiler ve hayvanlar gibi tüm kiralananları kapsamaktadır. *el-İnsaf'*ta O'ndan yani Ahmet bin Hanbel'den rivayet edildi ki, kira gelirinin zekâtı için bir yılın geçmesine gerek yoktur. Madenler gibi elde edildiği anda zekatlandırılır. Şeyh Takiyüddin İbni Teymiyye, bu görüşü tercih etmiştir. O ayrıntılı olarak belirtilmiş şeylerden (müfredat) biridir. (Müfredatı) fakihlerden bazıları akarın kirası ile sınırlarken, İbn Teymiyye akarı aynı şekilde müfredattan saymaktadır. O'na göre, akarın kirası, mülk arazi gelirinin oluşmasına benzemektedir. *el-Mebda'* da Ahmed b. Hanbel'den rivayeten, akarın kirası için bir kameri yılın geçmesine gerek yoktur. Madenlerin zekâtında olduğu gibi. Şeyh Takiyüddin İbni Teymiyye¹⁸ aynı görüşü tercih etti. Bazıları ise bu görüşü akarın kirasının zekâtıyla sınırladı.

¹⁸ İbn Teymiyye, *el-Fetava'l-kübrâ*, 452.

3. Bazı Çağdaş Fukahanın Görüşlerini Nakledip Tartışacağız

Yusuf el-Karadavî, “*Fıkhü’z-zekât*”¹⁹ adlı kitabında şöyle zikreder: O, yatırım mallarının (müstegallât) zekâtı konusunda Şeyh Abdurrahman Hasan, Hallaf (ö. 1956), Ebu Zehra’nın (ö. 1974) görüşünü öne sürmektedir. Bu konuda onlar, kiralanan akarı, hüküm bakımından ziraat ve meyve yetiştirilerek meşgul edilen arazinin hükmüne kıyas etmektedirler. Elde edilen gelirden de onda bir (öşür) ya da yirmide bir (nısfı öşür) olarak zekât vardır, demektedirler. Bu görüşe, karşı cevap niteliğindeki en güçlü itiraz şu şekildedir: Ekilen veya ağaç dikilerek meşgul edilen arazinin, apartman, otel ve fabrikaların aksine ömrü uzun, külfeti az olur. Bu duruma uygun vergiler düzenlemek mümkündür, denilerek cevap verilir. Şöyle ki, Akara bir ömür takdir edilerek binanın kıymetine göre, zorunlu vergilerden yıllık yıpranma, aşınma payı (amortisman) ayrılması böyledir. Akarın bedeli, yaş yıllarına göre taksim edilir. Sonra her yıl, yıllık yıpranma payı (amortisman) kıymetinden düşürülür. Bu anlatılanlardan zirai arazi ile bina arasındaki farkın varlığı çok açıktır. Yıpranma bedelinin düşülmesi fikri, fer’in hükmünü aslın hükmünden başka kılar. Aslın hükmü, her devşirilen üründe onda bir öşür veya yirmide bir (nısfı öşür) zekâtın vacip olması şeklindedir. Fer’in hükmü ise çıkan ürünlerin bir kısmında zekâtın vacip olmasıdır. Açık olan şudur ki, aslın hükmünün fer’e geçirilebilir olması kıyasta şarttır. Aslın hükmü fer’e tam uygulanmadığında o, merdut kıyastır.

Ahmet b. Hanbel’in mezhebine göre istidlal ettikleri (hüküm çıkardıkları) şeye gelince, o sahih usulî bir kıyastır. Onun (usulî kıyasın) tüm şartlarını sağlamaktadır. Madenlerin zekâtı, Allah (cc) şu ayetinin umumu ile sabittir. “*Ey iman edenler! Kazandıklarınızın iyilerinden ve yerden sizin için çıkardıklarımızdan Allah yolunda harcayın. Kendinizin göz yummadan alıcısı olmayacağınız bayağı şeyleri vermeye kalkışmayın ve bilin ki Allah, her bakımdan zengindir, övülmeye lâyıktır.*”²⁰ Miktarı ise, Ebu Ubeyde’nin rivayet ettiği, Rasulüllah’ın Bilal b. Harise iktâ ettiği Kabaliya madenleri hakkında rivayet edilen hadisle sabittir.²¹

İllet, madenin akar geliri olmasıdır. Apartmanların kira gelirlerinde ve onun dışındaki diğer zikrettiklerimizde bu illet mevcuttur. Bu tür gelirlerde, zenginliğin tahakkuku için nisap şarttır. Çünkü o elde edilmesi için zamana ihtiyaç duymayan sırf artma (nema) olduğundan zekât için üzerinden bir yıl geçme şartı aranmaz.

Maden bir kere nisaba ulaşır veya nisaplar arasında madenin çıkarma çalışması terkedilmeksizin peş peşe nisaplara ulaştıkça zekât vacip olur, dedikleri gibi.

Biz de işte şimdi şöyle diyoruz: Binaların kirası bir kez kabzedilip nisaba ulaştığında veya araları bir ay aşmayacak şekilde defalarca ele geçtiğinde zekât farz olur. Çünkü aya göre kiralamak herkesin alışkanlık haline getirip itibar ettiği teâmül olmuştur. Yine bazı memleketlerde binalar senelik olarak kiralanmaktadır. Bu durumda da şöyle denir: Akarın ele geçen kirası, sene geçmeksizin bir kez veya defalarca nisaba ulaştığında zekât farz olur.

Bu görüşün şu sonuca ulaşması gerekir: Fakirlerin ve bunların dışındaki muhtaçların haklarının korunması; apartman, otel ve fabrika sahibi olan zenginlerin zekât mükellefiyetinden zimmetlerinin kurtulmasıdır.

Arabalar, elektrikli aletler, uçaklar ve hayvanlar gibi menkul (taşınabilir) sahipleri, gelir (galle) elde etmek için edindiklerinden, bu hükmü menkullerin geliri hakkında da çıkarmak mümkündür. Allah bu konunun hükmünü daha iyi bilir.

Biz bu görüşle ilgili şu fetvayı teklif edebiliriz: Fakirler ve onlardan başka diğer zekât harcama yerlerinin maslahatını gözeterek yukarıda geçen iki görüşten birini tercih ettiğimizde, akar sahibinin, yıl içinde kira olarak biriktirdiklerinin sağladığı zenginlik sorumluluğundan kurtulmasını mümkün kılacağız ve zekât vermekten kaçınmasını engellemiş olacağız. Şüphesiz Allah (cc) zekâtın sarf yerlerine verilmesini zenginlerin mallarında bir hak olarak belirledi. Zekât hakkının üzerinde bulunduğu mallar, hayvanlar, zirai araziler, altın, gümüş ve ticaret malları olarak bilinir.

¹⁹ Yusuf el-Karadâvî, *Fıkhü’z-zekât*, 1: 476.

²⁰ el-Bakara 2/267.

²¹ Ebu Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *Kitabü’l-Emval*, h. no: 863-866.

Malın geliri yeni gelir çeşitlerine dönüştürülüp cumhurun görüşüyle de amel edildiğinde, fakirler ve bunların dışındaki diğer muhtaçlar, zenginlerin mallarından alacakları büyük bir paydan kesinlikle mahrum kalmaktadırlar. O gelirlerde, gayrimenkullerin (akar) kira gelirleri ve diğer yatırım (müstegallât) mallarının gelirleridir. Bu malların yeni gelirleri ve onların menfaat olarak elde edilen gelirleri, malların devam eden kendi aynlarıyla beraber kıymetlendirirler. Malların gelirlerinin aynları ile beraber kıymetlendirilmesini, şirket veya fertlerin yapmaları arasında fark bir yoktur.

Zenginlerin mallarından zekâttan pay ayrılan kimselerin haklarını muhafaza etmeyi amaçlayan yeni bir fikhî görüş kaçınılmazdır. Yani yeni ortaya çıkan olaylar nispetinde insanların hukuki meselelerini halletmek için fikhî-hukukî çözümler ortaya konulmalıdır. Gayrimenkullerin (akar) kira gelirlerinin zekâtında kırkta bir zekât alınması farzıyyetini buna ekleyebiliriz. Mallardan alınan zekât miktarlarında dengeyi yerine getirmek, Allah'ın hükümleri üzerine bina edilen adaleti gerçekleştirmektir. Bu sebeple, onlar çarşı pazarda en yüksek gelire haiz apartman, otel ve fabrika sahiplerini zekâttan muaf tutarak, o takdirde -gece gündüz demeyip çalışarak yorgun bitkin düşen çiftçinin ürünün onda bir (öşür), yirmide bir (nısfı öşür) zekatını almak adil değildir.

Hüküm/sonuç, onların ellerindeki mallar, nisaba ulaşmış bir yıl geçince zekatlarını vermiyorlarsa onlardan zekatları alınır. Bu zekat, sadece apartman, otel ve fabrikaların zekatı değil aksine, (nisaba ulaştıktan sonra) bir yılını doldurmuş altın, gümüş ve oraya buraya harcamaya güç yetirdiklerimiz gibi ellerindeki tüm malların zekatıdır. Aksi halde bu şartlar yoksa zekat da yoktur.

Hamd, Alemlerin Rabbi olan Allah'adır.

KAYNAKÇA

- Kur'ân-ı Kerîm Meali*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh. *Sahîhu'l-Buhârî*. Thk. Muhammed b. Zühreir b. Nasır. Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Kitâbü'l-emoâl*, Thk. Ebû Enes Seyyid b. Receb, Mısır: Dâru hedyî'n-Nebevi, 2007.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'ul-fetâvâ*. Nşr. Abdurrahman b. Muhammed el-Âsimî ve oğlu Muhammed. Riyâd: Matbaatü Riyâd, 1995.
- Karadâvî, Yusuf. *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*, Trc. Mehmet Nurullah Aktaş, İstanbul: Nida Yayınları, 2015.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986).
- Mekkî, Mecd. "Ahmed Fehmî b. Muhammed b. Mahmûd Ebî Sünne (1909-2003)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/372-373. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Müslim, b. Heccâc Ebû'l-Hasan el-Kuşeyrî. *Sahihu Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Sözen, Hüseyin. "İslam Hukukunda Gayrimenkul Malların Zekâtı". Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Şafak, Ali. "Akar". "Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 2/221. İstanbul: Güzel Sanatlar Matbaası, 1989.

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد: فإن الله لم يشأ أن يجعل الناس كلهم فقراء ومساكين محتاجين إلى ما يسد رمقهم، وقيم أودهم في نواحي الحياة المختلفة، وإلا لعاشوا على هذه الأرض ضعفاء، لا يستطيعون أن يقوموا بعمارتها التي خلقهم الله من أجلها، قال تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١].

ولم يشأ سبحانه أن يخلقهم جميعاً أغنياء، وإلا لبقى بعضهم على بعض، وعم الطغيان والظلم وجه الأرض، كمال قال تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ نُنزِّلُ بَقْدَرًا مَّا يَشَاءُ﴾ [الشورى: ٢٧] أي لو بسط الله الرزق لجميع عباده لبقى بعضهم على بعض، برغبة كل فريق الاستيلاء على ما في يد أخيه، كما هو شأن الإنسان الذي لم يمنعه عقل، ولم يردعه دين، ولكن ينزل من الأرزاق والعطايا بتقديره وحكمته ما يشاء على من يشاء، فيغني قوماً ويفقر آخرين لحكمة أخرى بينها سبحانه في قوله: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ [الزخرف: ٣٢] أي ليعين بعضهم بعضاً الأغنياء بما لديهم من مال وفضل، والفقراء بما وهبهم الله من قوة في أبدانهم وقدرة على العمل، هذه هي حكمة الخبير البصير بعباده، وهذا هو النظام الذي أقام الدنيا عليه، فكان من ضرورته أن جعل للفقراء والمحتاجين حقوقاً في أموال الأغنياء بقدر ما لديهم من أموال، وحقاً ثابتاً للفقراء ليس للأغنياء أن يمتنوا به عليهم؛ لأن المال مال الله استخلف فيه الأغنياء وأمرهم بحكم هذه الخلافة أن يعطوا المحتاجين من مال الله، وقد بين الله الأموال، التي يعطى منها المحتاجون في كتابه، وسنة رسوله، وما أجمع عليه العلماء ورآه المجتهدون بفهمهم لأحكام الكتاب والسنة ومقاصدها.

كما بين أصناف المحتاجين المستحقين لهذا المال، وقد قرر فقهاء المسلمين أنه يجب اتباع كل ما هو أنفع للمحتاجين بعد أن يكون المدفوع من الأغنياء فاضلاً عن حاجتهم الأصلية، وحاجة ذويهم من طعام وكسوة ومسكن ومركب ودواء، وكل ما تستدعيه معيشتهم استدعاء ملحاً.

وعلى هذا الأصل فرض الله الزكاة في عشرات الآيات من كتابه، ورغب في إعطائها بجزيل ثوابه.

﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ﴾ [البقرة: ٢٦١].

وأندر المانعين لها بالعذاب الأليم، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [٣٤] يَوْمَ يَحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتَكُونُ بِهَا جِبَاهَهُمْ وَجَنُوبُهُمْ وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون ﴿٣٥﴾ [التوبة: ٣٤، ٣٥].

ولهذا ما وجد المحققون من الفقهاء باباً من أبواب الخير والعطاء تدل عليه آية من كتاب الله أو حديث من سنة رسول الله أو قياس صحيح إلا فتحوه؛ ليزيدوا به أرزاق الفقراء، ويعملوا على إغنائهم بما يكفيهم، ما دام الله تعالى قد حكم بالألا يكون المال دولة بين الأغنياء، وأن على الأغنياء أن يعطون الفقراء من مال الله الذي آتاهم.

بعد هذه المقدمة المستلزمة من نور الكتاب والسنة نبين أن الزكاة فريضة مالية أوجبها الله في أموال معينة، على الأغنياء للمحتاجين؛ لقوله تعالى ﴿آتُوا الزَّكَاةَ﴾ [الحج: ٧٨] وقوله ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣].

وهذه الأموال منها ما بينه الله في كتابه، كالزروع والثمار والذهب والفضة والمعادن، ومنها ما بينته السنة المعصومة، كزكاة الأنعام (الإبل والبقر والغنم)، ومنها ما قال به جمهور العلماء أخذاً من الأدلة، كزكاة التجارة، ومنها ما قال به بعضهم كالمستغلات.

وهي واجبة على الأغنياء لا فرق بين البالغ والصبي، على القول الراجح؛ لأنها متعلقة بالمال للمواساة.

ومصارفها: المحتاجون المذكورون في الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ

وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ ﴿ [التوبة: ٦٠] وهم الفقراء والمساكين الذين ليس لديهم ما يكفيهم، والعاملون على الزكاة جباتها وحفظتها أو قسمتها، ومن تألف المسلمون قلوبهم رجاء إسلامهم أو لأمر ينفع الإسلام، والإعطاء لتحرير الأرقاء، والمدينون الذين يستدينون لحاجاتهم أو لإصلاح ذات البين، والإعطاء في سبيل الله أي في سبيل الجهاد أو في سبيل الدعوة إلى الله، وقال بعض العلماء ومن ذلك الإعطاء لإقامة المصالح العامة. والمسافرون الذين احتاجوا إلى المال في طريقهم فيعطون ما يبلغهم المكان الذي يريدون.

والمقصد لله تعالى من إيجابها على الأغنياء أمور:

■ الأول: شكر الله على نعمة الغنى.

■ الثاني: قضاء حاجة المحتاجين؛ لينعموا بالمال كما نعم الأغنياء؛ كي لا يكون المال دولة بين فريق من الناس، ويحرم منه غيرهم، بل قسمة بين الأغنياء والفقراء على النحو الذي بينه سبحانه وقد أكد ذلك بقوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿٢٤﴾ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴿٢٥﴾﴾ [المعارج].

■ الثالث: أنها تطهير للأغنياء من البخل، ومن الذنوب، وتتمية لأموالهم وحسناتهم؛ لقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ﴾ [التوبة: ١٠٣].

سبب وجوبها هو الغنى بملك نصاب فأكثر من أموال الزكاة التي يأتي بيانها. ويشترط في هذا السبب شرطان:

الشرط الأول: أن يكون المال نامياً أي قابلاً للزيادة ومستعداً لها بطبعه أو بعمل مالكه، وذلك لتكون الزكاة من النماء لا من أصل المال، وإلا انقلبت غرامة واستئصالاً للمال، ولهذا ندب أصحاب الأموال إلى استثمارها، ومنعوا من اكتنازها وحبسها عن التعامل.

أما القابل للنماء بطبعه فهو الذهب والفضة؛ لأنهما وضعاً للتوصل بهما إلى الأموال الأخرى وهذا سبب للنماء، قال في البدائع: إلا أن الإعداد

للتجارة في الأثمان المطلقة من الذهب والفضة ثابت بأصل الخلقة؛ إذ هي لا تصلح بأعيانها في دفع الحوائج الأصلية، فلا حاجة إلى الإعداد من الإنسان، وإعدادها بأصل الخلقة هو التوصل بها إلى حاجات الإنسان، فهي سبب لنماء أي مال، ومثل الذهب والفضة سائر النقود؛ للاشتراك في الثمنية أي في التوصل إلى مطالب الحياة.

أما القابل للنماء بإعداد مالكة فهو الأنعام السائمة من الإبل والبقر والغنم، والأرض، والأموال الأخرى.

أما الأنعام فالأصل فيها أن مالكةا يحتاج إليها لقضاء مصالحه من الركوب والحمل وأعمال الزراعة والصناعة، كالانتفاع بلحمها فلا بد من عمل يجعل المال نامياً وهو إسامتها برعيها في الكلاً المباح بقصد النسل والدر، لا بقصد قضاء حاجته من الركوب والحمل والعمل، وأما الأرض فتتميتها بالزراعة واستثمار الشجر أو بإيجارها.

وأما الأموال الأخرى فتتميتها بالإعداد للتجارة وهي تقلب المال للريح، وتتميته بالبيع والشراء والكرء، أو غيرهما من ضروب الاستغلال، كما يأتي، وضابط النماء في غير الخارج من الأرض: حولان الحول؛ لأنه الذي يتحقق فيه النماء عادة في بعض فصول العام، كالدر والنسل والسمن في الحيوان، والريح في أموال التجارة، والغلة في أموال الاستغلال؛ ولهذا شرط في وجوب الزكاة في غير الزرع والثمر والمعدن وما ألحق به حولان الحول، أخرج أبو داود بسنده إلى علي رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ من حديث طويل: (لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول).

الشرط الثاني: أن يكون النصاب زائداً على حاجته الأصلية، وهي كل ما يدعو إليه شأن من شؤون الحياة، ويدفع ضرر الحرمان منه، كطعامه وكسوته وسكناه وركوبه ودوائه وتعلمه هو ومن يعوله، وآلة صنعته، وقضاء دينه؛ لأن الدين من الحقوق القوية، ومال الشخص الذي عليه دين يعتبر في حكم مال الدائن، وعليه أن يسارع في تفرغ ذمته منه؛ لقوله ﷺ (مطل الغني ظلم).

حكم زكاة العقار

والمراد بالعقار هنا: الأرض، سواء أكانت للزراعة أم لغيرها ، والمبنى سواء أكان صالحاً للسكنى أم لغيرها .

حكمه: أنه لا تجب فيه الزكاة إلا إذا أعد للتجارة، بأن توفر فيه شرطها وهو نية التجارة المصاحبة لتملك المال، أو شراؤه بمال التجارة، أو استتجاره وإيجاره بنية التجارة، وهنا نذكر الحالات التي يكون فيها العقار للتجارة:

■ الحال الأولى: أن يمتلك العقار شخص أو جماعة بنية التجارة أو يشتري بأموال التجارة . والحكم في هذه الحال أن يصير للتجارة من تاريخ التملك، ويقوم في آخر العام، ويضم إليه الربح، ويزكى إن بلغ نصاباً، أما إذا تملكه ولم ينبو به التجارة فلا شيء فيه، إلا إذا قصد بتملكه الفرار من الزكاة، فحينئذ تجب في قيمته الزكاة، إذا حال عليه الحول؛ لأن المحتمل لإسقاط واجب أو إحلال محرم يعامل بنقيض قصده .

■ الحال الثانية: أن يمتلك العقار بنية التجارة أو بمالها، ثم يدخل عليه إصلاحاً أو يبني عليه بمال التجارة ، والحكم أن العقار وما أدخل عليه يكون كله للتجارة، ويزكى زكاتها .

■ الحال الثالثة: أن يمتلك العقار بنية التجارة أو بمالها، ثم يزرع فيه أو يفرس أو يؤجره .

أما إذا زرع أو فرس فقد اختلف العلماء في حكم هذه الحال، فقال محمد بن الحسن : الواجب فيه زكاة الزروع، وتسقط زكاة التجارة؛ لأن بالزرع يجب فيه العشر، وبالتجارة يجب في العقار ربه، ولا يجمع بين الحقين فيرجح العشر؛ لأن الوظيفة الأصلية للأرض الزراعة فلا تتغير بالنية، وقد تكرر الزراعة في العام الواحد، ولا يشترط فيه النصاب عند أبي حنيفة، بل يجب العشر في قليل الخارج وكثيره، وما يقال في العشر يقال في الخراج إن كانت الأرض خراجية .

وقال الحنابلة في الراجح من مذهبهم يجب في العقار المزروع زكاة التجارة، ويقوم في آخر العام كل من الزرع والأرض؛ لأن الزرع نماء الأرض، فكان كالجزة منها قياساً على الحيوان إذا اتجر فيه وولد في أثناء العام.

وروى ابن سماعه عن محمد بن الحسن أنه يجب في العقار المزروع زكاتان زكاة الأرض لماليتها التجارية وزكاة الزرع للخارج؛ لتعدد السبب وهو رأي عند الحنابلة إذا زرع ببذر ليس من مال التجارة.

وقد ضعف شمس الأئمة هذا الرأي؛ لأنه يؤدي إلى اجتماع الحقين في مال واحد.

■ الحال الرابعة: ما إذا اتجر في منافع العقار لا في عينه، كأن استأجر دوراً أو حوانيت أو سيارات ونوى فلي منافعها التجارة، أو استأجرها بمال التجارة ثم أجرها، أو فعل ما ينمي مال التجارة الذي دفعه في تلك المنافع.

وحكم هذه الحال - كما قال المالكية والحنابلة - أن تقوم هذه المنافع في آخر العام، ويضم إليها الربح، ويذكر الكل إن بلغ نصاباً؛ لأنه لا فرق بين الاتجار في المنافع بالاستئجار والإيجار، وبين الاتجار في الأعيان بال شراء والبيع.

■ الحال الخامسة: أن ينوي عند تملك العقار التجارة والاستغلال، بأن ينوي الشراء لبيع بريح، وإن بدا له أن يؤجر الأرض أو الدار إلى أن يجد مشترياً بريح فيبيعها له، أو ينوي الشراء لبيع بريح وإن بدا له أن يؤجر العقار آجره.

والحكم في هذه الحال - كما نص عليه المالكية - هو الجواز، وفي آخر العام يقوم العين مع ربحها وغلتها، ويذكر الجميع إن بلغ النصاب؛ لأن التجارة وإن كانت في الأصل الربح بالبيع والشراء لكن لا مانع من نية الاستغلال تبعاً، فإن نوى بتملك العقار التجارة ولم ينو الاستغلال فأجره للزراعة إن كان أرضاً، أو للسكنى إن كان داراً أو لغير ذلك.

قال المالكية: إن هذه الأجرة تسمى بالغلة ولا يجب فيها الزكاة إلا بعد حول من قبضها، وأنها مال مستقل لا علاقة له بأصله.

ومذهب الحنفية في ما إذا أجر مال التجارة: أن الأجرة تضم إلى قيمة المال ويزكى الكل في آخر العام إن بلغ نصاباً، في الصحيح من الرواية، بهذا أفتي قاضيخان وعلة بأن أجرة مال التجارة بمنزلة ثمن مال التجارة في الصحيح من الرواية، وإن كان في الفتاوى البزازية ما يدل على خلافه. أما إذا نمت مال التجارة بالأولاد فقد اتفقوا على ضمها إلى الأصل ويزكى الكل بالقيمة.

■ الحال السادسة: استغلال العقار بإجارته سواء أكان بناء، أو أرضاً زراعية، أو غيرهما، كالدور، والحوانيت، والفنادق، والأسواق، والمصانع.

وحكم هذه الحالة عند جمهور الفقهاء وجوب الزكاة في الأجرة، إن قبضها المالك، وبلغت نصاباً، وحال عليها حول قمري، فحكمها حكم سائر الأموال التي بلغت نصاباً فأكثر، وحال عليها الحول عند مالكيها؛ لأنهم يرون أن الأجرة عوض عن المنفعة، والمنفعة معدومة: توجد شيئاً فشيئاً، فما دام المعوض غير موجود لا يملك العوض.

وقال الإمام أحمد تجب الزكاة في الأجرة، إن بلغت نصاباً فأكثر، وحال عليها الحول، من حين العقد لا من حين القبض؛ لأن الأجرة تملك بعقد الإجارة وتصير ديناً في الذمة، بدليل أنه يحل له الانتفاع بها؛ فينفقها إن كانت مالاً، ويأكلها إن كانت طعاماً.

وأجاب عن قول الجمهور (إن المنفعة - وهي العوض - معدومة حال العقد وتوجد شيئاً فشيئاً)؛ لأن العين قائمة مقام المنفعة فمتى تسلمها المستأجر فكأنما تسلم منفعة، ثم إن حال الحول وقد قبضها زكاتها زكاة العين بدفع عشر ما قبض، وإن لم يكن قبضها زكاتها زكاة الدين، وهو أن يزكى ما قبضه لما مضى وإن لم يبلغ نصاباً بعد أن يكون أصل الأجرة نصاباً. والفرق بين مذهب الجمهور ومذهب الإمام أحمد - بعد أن اشترط كل

النصاب ومضي الحول-: أن الجمهور يقولون: يبدأ الحول من حين القبض،
وأحمد يقول: من حين العقد.

وعن أحمد رواية أخرى رواها أبو موسى - كما جاء في كتابي (المبدع
والإنصاف) - أن الزكاة تجب بمجرد القبض متى بلغت الأجرة نصاباً، ولا
يشترط في وجوبها حولان الحول؛ قياساً على المعدن المستخرج من الأرض؛
حيث تجب الزكاة فيه متى بلغ الخارج نصاباً، وإن لم يحل عليه الحول،
كالزرع والثمر، بجامع إن كلا منهما غلة العقار، ولا يشترط الحول؛ لأن
المعدن والأجرة نماء محض كالزرع.

قال في المبدع والإنصاف: واختار هذا الرأي شيخ الإسلام ابن تيمية. وهذا
ليس خاصاً بأجرة العقار، بل يعم كل مأجور كالسيارات، والبواخر، والدواب.
قال في الإنصاف: وعنه أي عن أحمد: لا حول لأجرة فيزكيها في
الحال كالمعدن، اختاره الشيخ تقي الدين، وهو من المفردات. وقيدها بعض
الأصحاب بأجرة العقار، وهو من المفردات أيضاً؛ نظراً لكونها غلة أرض
مملوكة له". وقال في المبدع في أجرة العقار: وعنه أي أحمد: لا حول لأجرة،
اختاره الشيخ تقي الدين^(١) كالمعدن، وقيده بعضهم بأجرة العقار.

وهنا نورد رأياً لبعض الفقهاء المعاصرين وناقشه:

ذكر الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه (فقه الزكاة)^(٢):

- زكاة المستغلات، وساق فيها رأي الأساتذة الأجلاء الشيخ عبد الرحمن
حسن، والشيخ خلاف، والشيخ أبي زهرة، وهو أن العقار المستأجر يقاس في
حكمه على الأرض المشغولة بالزرع والثمار، وأن فيها العشر أو نصفه.
واعترض على ذلك باعترافات أجاب عليها، وأقواها أن الأرض المزروعة أو
المغروسة بالشجر طويلة العمر، قليلة الكلفة، بخلاف العمائر والفنادق
والمصانع. وأجاب بأنه يمكن أن يصنع بها كما يصنع واضعو الضرائب، وذلك
بحسب حصة الاستهلاك السنوية من قيمة المبنى، بأن يفترض لها عمر،

(١) انظر الفتاوى الكبرى، ج٤ ص٤٥٢.

(٢) ج١، ص٤٧٦.

ويقسم ثمنها على سنوات العمر، ثم يطرح من قيمتها كل عام استهلاك السنة. وواضح مما ذكره وجود الفارق بين الأراضي الزراعية والعمائر، وفكرة طرح قيمة الاستهلاك تجعل حكم الفرع غير حكم الأصل؛ فإن حكم الأصل هو وجوب العشر أو نصفه في كل الخارج، وحكم الفرع هو الوجوب في بعض الخارج، والشرط في القياس أن يكون المعدى إلى الفرع عين حكم الأصل؛ فهو قياس مردود.

أما ما استدلوا به على مذهب أحمد فهو قياس أصولي صحيح، قد استوفى شروطه؛ فإن زكاة المعادن ثابتة بعموم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٦٧]، ومقدارها ثابت بالحديث الذي رواه أبو عبيدة: في إقطاعه ﷺ معادن القبلية لبلال بن الحارث، والعلة أن المعادن غلة العقار، وهي موجودة في أجرة العمائر وغيرها مما ذكرنا، واشتراط النصاب؛ لتحقيق الغنى وعدم اشتراط الجول؛ لأنه نماء محض لا يحتاج إلى مدة لتحصيله.

وكما قالوا في زكاة المعدن: إن الزكاة تجب إذا بلغ نصابا بمرة، أو في مرات متقاربة لم يترك العمل بينها.

قلنا: هنا تجب الزكاة في الأجرة إذا بلغت نصابا في ما قبض مرة واحدة، أو على مرات لا تتجاوز شهراً؛ لأن الشهر هو الذي يجري التعامل عليه، وفي البلاد التي تستأجر مبانيها كل سنة يمكن أن يقال فيه: تجب الزكاة إذ بلغ المقبوض نصابا في مرة أو مرات لا تتجاوز السنة.

وهذا هو الرأي الذي ينبغي المصير إليه؛ حفاظاً على حقوق الفقراء وغيرهم من المحتاجين؛ وإبراء لذمة الأغنياء من أصحاب العمائر والفنادق والمصانع.

ويمكن طرد هذا الحكم في أجور المنقولات، التي اتخذها أربابها سبيلاً للاستغلال، كالسيارات، والآلات الكهربائية، والطائرات، والحيوان. والله أعلم بأحكامه.

ونحن نقترح الإفتاء بهذا الرأي؛ مراعاة لمصلحة الفقراء وغيرهم من مصارف الزكاة؛ فإننا لو أخذنا بأحد الرأيين السابقين لتمكن صاحب العقار من تبرير ما يجمعه من الأجرة في أثناء الحول؛ فرارا من الزكاة؛ إن الله جعل لمصارف الزكاة حقا في أموال الأغنياء، وكانت الأموال المتعارفة هي الأنعام، والأراضي الزراعية، والذهب، والفضة، وأموال التجارة.

أما الآن فقد تحول استثمار المال إلى أبواب مستحدثة لو عملنا فيها برأي الجمهور لحرم الفقراء وغيرهم من جزء عظيم من أموال الأغنياء، وهو أجور العقار وغيره من المستغلات، وهذا الاستثمار الجديد يقوم على بقاء أعيان الأموال واستغلال منافعها، لا فرق في ذلك بين الشركات والأفراد؛ فلا بد من نظرة فقهية جديدة تحفظ لمصارف الزكاة حقوقهم في أموال الأغنياء؛ وتحدث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا.

نضيف إلى هذا أن إيجاب ربع العشر في أجور العقارات، يؤدي إلى التوازن في مقادير الزكاة التي تؤخذ من الأموال؛ تحقيقا للعدل الذي بنيت عليه أحكام الله؛ إذ ليس من العدل أن يؤخذ من الزارع - الذي يكد ليله ونهاره - عشر الخارج أو نصفه، ويعفى المالكون للعمارات، والفنادق، والمصانع، مع أنهم الحائزون أكثر ما في السوق من الدخل.

والقول بأنهم يتركون، فإذا حال الحول - وفي أيديهم أموال بلغت نصابا - تؤخذ منهم زكاتها، يجعل هذه الزكاة ليست زكاة العمارات والفنادق والمصانع إلخ، بل هي زكاة مال في أيديهم حال عليه الحول، كزكاة الفضة والذهب وفي استطاعتهم إنفاقه هنا وهناك، فلا تجب فيه الزكاة. والحمد لله رب العالمين.

AKADEMİK-US

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi

e-ISSN: 2603-3253

Kitap Değerlendirmesi / Book Review, Aralık 2020, 4/2, 91-94

Geliş Tarihi: 01.12.2020 Kabul Tarihi: 25.12.2020

Reddu'l-hadîs min ciheti'l-metni: dirâseti fî menâhici'l-muhaddisîn ve'l-usûliyyîn, Mu'tez el-Hatîb (Ürdün: Ervika, 2017, 551 sf.)

The textual critical approach to hadîth: a study of the methods of traditionalists and jurists by Mutaz Al-Khatib (Jordan: Arwiqa, 2017, 551 p.)

Değerlendiren / Reviewed by

Esmâ YILMAZLAR

Arş. Gör., Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Hadis Anabilim Dalı

Research Assistant, Artvin Coruh University, Faculty of Theology

Department of Hadith

Artvin, Turkey

esmayilmazlar@artvin.edu.tr ORCID orcid.org/0000-0002-0926-3339

Ülkemizde yapılan hadiste metin tenkidine yönelik çalışmalar, genel olarak mevzuu, fıkıh usûlcüleri ve muhaddislerin metodoloji farklılıklarına göre tasnif etmeden ele almıştır. Hadislerin metin cihetinden reddedilmesi neredeyse her yönüyle müstakil olarak çalışılmıştır. Muhaddislerin ve usûlcülerin bu husustaki yöntemleri de ayrı ayrı araştırmalara konu olmuştur. Hadisçiler, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kavil ve fiillerinin kendisine aidiyetini tespit etmeye çalışırken, onlardan şer'î hüküm çıkarma konusunu ikinci planda değerlendirmelerine almışlardır. Tabii olarak hadisçiler daha çok senedle meşgul olmuşlardır. Bununla birlikte özellikle ilk dönem muhaddislerinin metni ihmal ettikleri iddiası gerçeği yansıtmamaktadır. Fıkıh usûlcülerinin ise nihâî amacı şer'î bir hükmü tespittir. Dolayısıyla rivâyetlerin sıhhatiyle ilgilenmekle birlikte yoğunlaştıkları asıl yer metindir. Metin tenkidini konu alan çalışmalarda genel olarak, usûlcüler ve muhaddisler arasındaki bu yöntem farklılıklarına satır aralarında değinilmiştir. Bundan dolayı Mu'tez el-Hatîb'in¹ çalışması, fıkıh usûlcülerinin ve muhaddislerin hadislerin reddi konusundaki yöntemlerini ayrı

¹ Dr. Mu'tez el-Hatîb, Katar'da bulunan İslâm Hukuku ve Ahlâkı Araştırma Merkezi'nde Metodoloji ve Ahlâk alanında öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Aynı zamanda Hamad Bin Khalifa Üniversitesi'nin İslami Araştırmalar Koleji'nde Uygulamalı İslam Ahlâkı yüksek lisans programında aynı görevi ifâ etmektedir. İslâm ahlâkı, İslâm hukuku, İslâm'ın entelektüel tarihi, makasidu's-şeria ve hadis tenkidi gibi pek çok alanda pek çok çalışması bulunmaktadır. Hadis tenkidi ile ilgili iki ayrı kitabı yayımlanmıştır. Bunlardan biri hadislerin metin yönünden reddini konu edinen ve 2009 yılında tamamladığı doktora çalışması olan 'Reddu'l-hadîs min ciheti'l-metni: dirâseti fî menâhici'l-muhaddisîn ve'l-usûliyyîn' eseridir. Diğeri de hadislerin muhaddisler ve usûlcülere göre kabul şartlarını konu edindiği 'Kabûlu'l-hadîs: dirâseti fî menâhici'l-muhaddisîn ve'l-usûliyyîn' adlı eseridir. Bu konudaki bir diğer çalışması da 'Modern Hadith Studies: Continuing Debates and New Approaches' isimli eserde yer alan 'Hadith Criticism between Traditionists and Jurisprudents' isimli bir bölümdür.

metodolojiler olarak ele alması ve bunların hepsini tek bir eserde istifademize sunması açısından oldukça kıymet taşımaktadır.

Hadislerin fıkıh usûlcüleri ve muhaddisler nazarında metin açısından reddini konu alan bu eserin istifadeyi arttıran özelliklerinden biri, sistematik bir şekilde bölümlere ayrılmış ve başlıklandırılmış olmasıdır. Bir diğer özelliği ise müellifin fasılların ve hemen hemen her başlığın sonunda, kısa bir özet yapmasıdır. Eser giriş ve iki bölümden müteşekkildir. Giriş bölümünde yazar ilk olarak muhaddisler ve usûlcülere göre haberin kabul şartlarını müstakil başlıklar altında değerlendirmiştir. Birinci bölümü, merdud hadise ve red sıfatlarına ayırmış, ikinci bölümde ise bir hadisin metin yönünden reddinin hadisçiler ve usûlcüler nazarında kritiğini yapmıştır.

Yazar, çalışmasını iki metod arasındaki ihtilafları merkeze alarak, muvafakat halinde oldukları hususları tartışmaya dahil etmeden oluşturmuştur. Bunu yaparken müteahhirün eserleri de ihmal etmeksizin **klasik eserlere ve usûl eserlerine** başvurmuştur. Fıkıh usûlcülerinin yöntemlerini ortaya koyarken herhangi bir mezheple kayıtlandırma yapmamış, bunun yerine usûlcülerin genelini itibara alarak mevzuyu değerlendirmiştir. Müellif, bir görüşü diğerine tercih etme gibi bir vazife de üstlenmediğini belirterek durumu objektif bir şekilde vaz' etme iddiasındadır.

Eserde, araştırmanın yöntemlerinin, sınırlarının ve amacının anlatımından sonra bir doktora tezin-den beklenildiği üzere konuyla ilgili çalışmalar zikredilmiştir. Bu minvalde söz konusu eserlerin içerik açısından tenkit edilerek muhtevalarının kapsayıcılığı hakkında da bir değerlendirme yapılmıştır.

El-Hatîb, haberin kabul şartlarını değerlendiği kısımda muhaddislerin hadisi makbul ve merdûd ya da sahih ve sakîm olarak ikiye ayırdıklarını daha sonra da kuvvet derecelerine göre isimlendirme yaptıklarını belirtmiştir. Fıkıh usûlcülerinin ise hadislerde kat'îlik ve zannîlik derecesine önem verdiklerini, haberin başka delillerle ilişkisini araştırdıklarını, hadisleri isnadla desteklemeye ihtiyaç duymadıklarını, hadisçi istilahlardan olan herhangi bir şahid arama işine girmediklerini belirtmektedir. Usûlcülerin hadisin muhtevalarına bakarak onu naslarla ve diğer delillerle ölçtüklerini, bundan dolayı da *muhtelifu'l-hadis* ve *nâsihu'l-hadis ve mensûh* ilimlerinin ilm-i hadisin konusu değil de usûlcülerin konusu olduğu iddiasında bulunmaktadır. Yazara göre bu ilimlerin hadis usûlü ilminde yer alması müteahhir ulemanın hadis ve fıkıh usûlünü birleştirme faaliyeti neticesinde mümkün olmuştur. (s. 28-29)

El-Hatîb, konunun devamında muhaddisler nazarında bir haberin sahih olma kıstasının senet olduğunu, sika ravilerden oluşan muttasıl bir senedin sünnet ifade ettiğini, re'y ve kıyas gibi başka herhangi bir delile itibar edilmediğini klasik âlimlerden alıntılar yaparak anlatmıştır. Usûlcülerin ise isnadı sahih olmadığı halde bazı zayıf hadisleri başka karinelerle tashih ettiklerini İbn Abdilberr'den örnek vererek açıklamıştır. İbn Abdilberr "Dînâr 24 kırattır" hadisini, senedi zayıf olduğu halde âlimler tarafından kabul edilmediği için sahih olarak değerlendirmiştir. Yazara göre usûlcülerin hadisi kabulde gözettikleri şartlar şunlardır: 1- Asıllara ve Kur'ân naslarına uygunluk 2- Âlimlerin telakkî bi'l-kabûlü 3- Müctehidin hadisle istidlâl etmesi 4- Manasının tashih edilmesi.

Birinci bölüm, merdud hadisin tarifıyla başlamaktadır. Üç fasıl olarak tasnif edilen bu bölümün birinci faslında muhaddisler ve usûlcülere göre hadisin senet yönünden reddedilme şartları değerlendirilmiştir. İsnatta bulunan ta'n sebepleri söz konusu iki metodolojiye göre müstakil başlıklarda ele alınmıştır. İkinci fasılda muhaddislerin metin yönünden reddettikleri hadislerin özelliklerini ve çeşitlerini konu edinen el-Hatîb, merdûd hadis çeşitlerine mevzu, münker, muallel, şaz, musahhaf, müdrec, mablûb ve muzdarip hadisleri dahil etmektedir. Fasılın bir başka başlığında hadislerin muhaddislerce metin yönünden reddedilme gerekçelerini detaylı bir şekilde ele almıştır. Üçüncü fasılın muhtevalarını, fakihlere göre metin

yönünden merdud hadisler oluşturmaktadır. Yazar ilk olarak fakihler nazarında red mefhumunu izaha girişmiş akabinde asıl konuya geçerek usûlcülerin/fakîhlerin haberleri red bakımından taksimini konu edinmiştir.

İkinci bölümün ana başlığını 'Muhaddisler ve usûlcülere göre hadislerin metin yönünden reddedilme kriterleri' oluşturmaktadır. Yazar ilk olarak 'hadis değerlendirme kriteri' mefhumuyla ne kastettiği hakkında bir bilgilendirme yapmıştır. Ona göre 'metin tenkidi' 'ölçüt/ kriter (مقياس)' anlamıyla sınırlandırılmamıştır. Muasır kitaplarda yer alan sahâbenin hadis tenkidindeki kriterlerini; hadis tenkidinde ön plana çıkan sahâbileri, tenkit edilen hadisleri ve sahâbenin hadisleri arz ettikleri delilleri ele almıştır. Sahâbenin yöntemlerini 'hadisin Kur'ân'a arzı, hadisin hadise arzı ve hadisin akla arzı' başlıkları altında değerlendirmiştir. El-Hatîb'in tespitlerine göre sahâbe 'Kur'ân ve sünnete arz' yöntemlerini kullanırken 'akla arz' yöntemini kullanmamıştır. Diğer bir alt başlıkta muasır eserlerdeki muhaddislerin metin tenkidi kriterlerini değerlendirmiştir.

İkinci bölümün ikinci faslı, muhaddislerin hadisleri metin yönünden reddeki kriterlerini detaylı ve sistemli bir şekilde konu edinmektedir. Müellif, muhaddislerin hadisi metin yönünden reddetme sebeplerini teferrüt, ziyade, birtakım delillere muhalefet, ihtilaf, hata etmekle illetli olma durumu ve daha başka illete sebep olan kriterler şeklinde tespit ederek, bunları örnekler ve âlimlerin görüşleriyle açıklamaktadır. Hadislerin bazı delillere muhalefetini 'hadisin şâz olması, sünnet-i ma'rûfeye, Kur'ân'a, icmâa, akla, tarihî malumata ve müşahedeye, râvinin ve mezhebinin görüşüne muhalif olması' şeklinde başlıklarla konu konu ele almaktadır. Fakat bu zikredilenlerin çoğunun aslında muhaddislerin değil de usûlcülerin yöntemi olduğu sonucuna varmaktadır. Meselâ, yazar icmâa muhalefet konusunu ele alırken bu yöntemi Hatîb el-Bağdâdî'nin usûlcülerden aldığını kendisinden sonraki muhaddislerin de bunu devam ettirdiklerini iddia etmektedir. İcmâa muhalefetle reddedilen hadisler için örnek bulamadığını sadece bir hadisi buna örnek olarak verebileceğini belirten yazar, bu şekilde reddedilen hadislerin aslında isnattaki illetten kaynaklanan bir sebepten dolayı kabul edilmediğini savunmaktadır. Fakat kendisinin de icmâa muhalefete örnek olarak sunduğu hadisin aslında isnadındaki illetten dolayı reddedildiği görülmektedir.

El-Hatîb, üçüncü faslı, usûlcülerin hadisleri metin yönünden reddetme kriterlerine tahsis etmektedir. Bu faslı başlıkları şu şekildedir: Akla muhalefet, haber-i vâhidin Kur'ân'a muhalefeti, meşhur sünnete muhalefet, icmâa muhalefet, âdeten mütevatir olarak nakledilen haberlerde râvinin tek kalması, haberin umûmu'l-belvâda vârid olması, kıyasa muhalefet, amelü'l-mütevârese muhalefet. Yazar bütün bu başlıkları tafsilatlı bir şekilde inceleyerek örneklendirmektedir. Devamında bu faslı özetleyerek sonuç bölümüne geçmektedir.

Reddu'l-hadîs min ciheti'l-metni: dirâseti fî menâhici'l-muhaddisîn ve'l-usûliyyîn adlı eserden müellifin çıkardığı neticeleri şu şekilde özetleyebiliriz:

- Makbul kavramı sahihten daha geneli ifade eder. Muhaddislere göre makbul, sahih ve hasen hadise ve ikisinin çeşitlerine şamildir. Usûlcülere göre ise, ameli gerektiren hadisi ifade eder.
- Usûlcülere ve muhaddislere göre isnadı sahih her hadis, onunla ihticâc edilmeye uygun olmayabilir.
- Fıkıh usûlcüleri hadis tenkidi ilmine yabancı değildir hatta bu işte ehillerdir. Fakat usûlcülerin yoğunlaştıkları alan, hadislerin haber-i vahid ve mütevatir şeklinde taksim edilmesi daha sonra haber-i vahidle nasıl delil getirildiği ve bunların incelenmesidir.
- Usûlcülerin ve fakihlerin hadislerin kabulüyle ilgili ortaya koydukları sıfatlar muhaddislerden biraz daha farklıdır. İki metod da hadislerde adalet ve zabtı şart koşsa da ihtilaf ettikleri nokta bu işin

aslı'nda değil fūrûundadır. Usûlcülerin ve muhaddislerin yöntemlerinde tabîî olarak tedâhüller bulunmaktadır. Hiçbir zaman hadisçilerle usûlcülerin birbirinden tamamen farklı metodlarının olduğu söylenemez. Bazı muasır âlimler yeterince tedkik edemedikleri için meseleyi yanlış anlamışlardır.

-Muhaddisler ve usûlcüler arasındaki ihtilafın özü, şazlığın ve illetliğin kalkma şartları ile ilgilidir. Usûlcülerin ve fukahânın çoğunluğu muhaddislerin ıstılâhında olduğu gibi şaz ve illetin kalkmasını şart koşmazlar. Çünkü birçok usûlcünün kendi yöntemine göre, kendine hâs illetleri bulunmaktadır.

- Muhaddisin yaptığı iş, hadisin makbulünü ve merdudunu tespit etmektir. Dolayısıyla hadis taksimleri kuvvet ve zayıflıkla ilgilidir.

-Bir usûlcü ise dayanak noktasının sened olduğunu ve senedi bilmekle kesin bilginin ortaya çıkacağını söylemez. Bilir ki senedin bir ölçütü varken metnin daha farklı ölçütleri vardır. Bunu yaparken onların, senedi tamamen geri plana attığı sonucuna varılamaz; sadece metne daha çok yoğunlaştıkları söylenebilir.

-Muhaddisler ve usûlcülerin zayıf hadisin takviyesi konusundaki yöntemleri birbirinden farklıdır. Bir muhaddis zayıf bir hadisi kesin olarak reddedemez çünkü takviye edici bir şeye ihtiyaç duyulabilir. Ama usûlcü metnin manasını destekleyen karineleri araştırarak hadisi kuvvetlendirebilir. Mesela hadisin Kur'ân'ın zâhirine veya meşhur sünnete muvafakat etmesi gibi karinelere ihtiyaç duyar.

-Muhaddislerin bir hadisi ta'n sebepleri daha çok ravi ve isnad odaklıdır. Usûlcülere göre ise illetler daha çok metinde bulunmaktadır.

Kısaca tanıtımını yapmaya çalıştığımız bu eser, hadislerin reddini gerektiren sebepleri, muhaddisler ve fıkıh usûlcülerinin metodolojileri açısından sistemli bir şekilde sunması adına değerli bir çalışmadır. Fakat, İslâm ilim geleneğinde tek kişinin hem muhaddis hem fıkıh usûlcüsü olabildiği ve böyle kişilerin de sayısının az olmadığı düşünülduğünde, iki metodolojiyi ayrı tasniflerle incelemenin bazı problemleri barındırdığı bir gerçektir. Kullanılan bazı yöntemler yalnızca bir tarafa münhasır olabilirken, bazı yöntemlerin âdiyeti bu kadar keskin sınırlarla belirlenemeyebilir. Bu durum, iki metodolojinin sunulmasında tedâhülleri kaçınılmaz kılmıştır. Araştırmanın ve konunun kapsamlı olması -eser hacimli olsa da- bazı meselelerin yüzeysel ele alınmasına sebebiyet vermiştir. Bununla birlikte konunun bütünsel olarak ele alınması ve tek bir eserde meselenin etraflıca incelenmesi oldukça kıymetli haizdir. El-Hatîb, sonuç olarak muhaddisler ve usûlcülerin metodolojilerinin her birinin kendine özel bir vazifeyi tevdi ettiği ve amaçlarına matuf olarak bir usûl geliştirdikleri yönünde tespitte bulunmaktadır. Farklı amacı ve görevleri ifâ etmede kullanılan bu yöntemlerin birbirlerinden istifade etmek suretiyle gelişime açık olması gerektiği yorumu da kayda değer bir görüştür.

AKADEMİK-US
Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi
e-ISSN: 2603-3253
Kitap Değerlendirmesi / Book Review, Aralık 2020, 4/2, 95-98
Geliş Tarihi: 25.11.2020 Kabul Tarihi: 25.12.2020

Kâdî Abdulcebbar'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an, İbrahim Aslan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, 304 sf.)

Qur'an at the Boundaries of Mind and Language according to the Qadi Abdul Jabbar' by İbrahim Aslan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, 304 p.)

Değerlendiren / Reviewed by
Muhammet AYDIN
Dr., Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Assistant. Prof., Gumushane University, Faculty of Islamic Sciences
Department of History of Islamic Sects
Gumushane, Turkey
maydin@gumushane.edu.tr, ORCID orcid.org/0000-0002-0099-9024

Ülkemizde son dönemlerde akademi alanında değerli eserler kaleme alınmıştır. Mu'tezile kelam ekolüne dair çalışmalar dikkat çekmektedir. İbrahim Aslan son dönem Mu'tezile'sinin önemli ismi olan Kâdî Abdulcebbar özelinde akademik çalışmalar yapmaktadır. Aslan'ın *Kâdî Abdulcebbar'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an* adlı kitabı Ankara Okulu yayınları aracılığıyla okuyucuyla buluşmuştur. Kitap giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Kitabın bölümlerinden öne çıkan kısımları özet biçimde sunmak isteriz.

Giriş kısmında yazar, *Kur'an'ın tasavvura dönüşümü* ile *Mu'tezile'de Kur'an Literatürüne* yer vermektedir. Kitabın bölüm başlıklarını vermek isabetli olacaktır. Birinci bölüm *Kur'an'ın ilahiliği, mevsûkiyeti ve mâhiyeti*; ikinci bölüm *Şeri'atların bağlayıcılığı ve süreksizliği*; üçüncü bölüm ise *Kur'an'ın anlam ve yorumu* başlıklarını taşımaktadır.

Yazar Kur'an'ın teolojik değerinin ortaya konduğu iki yaklaşımdan söz ederken aslında birbirinden farklı iki metodolojiye de atıflar yapmaktadır. İki farklı yaklaşımı yakın bir tarihsel dönemde yaşayan Kâdî Abdulcebbar ve Gazâli üzerinden örneklendirmektedir. İlkinin iman bakımından ve rivayet eksenli temellendirirken diğerini düşünce açısından ve delâlet eksenli temellendirmektedir. Fakat yazar, bunların Kur'an'ın teolojik değerini ortaya koyması bakımından birbirini tamamlayıcı nitelikte olduklarını düşünmektedir. Kelâm literatüründen hareket edildiğinde bu değersel çizginin, birinde *imanın* diğerinde *düşüncenin* ağır bastığı iki yolundan söz edilebilir. "İlkinde Kur'an, erken dönem yazınına gidildikçe hidayet, hakikat, iman ve fazilet değeri açısından ilgi görmüştür. Bu bağlam, meselelerin doğrudan ilahi beyana

referansla vuzuha kavuşturma eğilimi göstermiştir. Bu nedenle alıntılar daha sık ve yoğun olmuştur. İkincisinde ise Kur'an, Kelâmî sorunların karmaşıklaşması ve fetih hareketlerinin etkisinin yanı sıra farklı dini kimliklerin aynı sosyal dokuyu paylaşmak zorunda kalmaları neticesinde delâlet açısından düşünsel bir ilgiyle ele alınmaya başlamıştır. Delâlet burada Kur'an'ın muhtevasının akıl, varlık, bilgi ve ahlak gibi temel alanlarla ilişkili hale gelmesini niteleyen teolojik bir temellendirme biçimidir." (Aslan, 2016: 15) Yine geleneğimizde yer alan büyük kelâm ekollerinin metodolojik farklılığı Kur'an tasavvurları üzerinden de okunabilmektedir. "Düşüncenin ağır bastığı ikinci zeminde ise Kur'an ve ihtiva ettiği önermeler, doğruluk değerleri açısından aklî, lügavî, şer'î ve ahlaki açılardan ilgiye konu olmuştur. Eş'arî geleneğe bağlı mütekellim ve usûl âlimleri, bir yandan ilahi kelâmı öncelerken diğer yandan Kur'an'ı aklın, dilin ve ahlakın sınırları ile sınırlandırılmayacağını kabul ederken; Mu'tezile kelâmına bağlı olan mütekellim ve usûl âlimleri ise ilahi kelâm ile akıl, dil ve ahlak arasında mutabakat arayışı içerisinde olmuşlardır. Aralarında metodolojik fark olmasına rağmen Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin bu iki karşıt tutumunun taklîd ve dogmayı reddeden, dinin iman ve düşünce boyutlarını ilişkili gören ileri bir adım olarak görmek mümkündür." (Aslan, 2016: 16)

Kâdî Abdulcebbar'ın *Kelâm-ı Ma'kûl* olarak nitelediği Kur'an tasavvurunda metodolojik açıdan şu önermeler dikkat çekmektedir. 1. Kur'an mahiyet olarak ilahi alanda değil, beşeri kelâm kategorisinde yer alır. 2. İlahi kelâm, bir zât sıfatı değil fiil sıfatıdır. 3. Bağlayıcılık doğuran önermeler ilahi irade ile değil, akli ve ahlaki delâletle geçerlilik kazanırlar. 4. Şeriat kategorisi, tarihin zaman, mekân ve muhatap düzeminde bir ahlak prensibi olarak maslahat açısından değişim yasasına tâbidir. 5. Kur'an'ın dili, muhatapların dili kullanma kapasitesinin yanı sıra, onların bilgi, varlık ve kültür evrenlerine bağlıdır. Ona ilahi hitap nitelmesi üzerinden hiçbir bâtinî delâlet atfedilemeyeceği gibi, dilin hitabın vuku bulduğu zamanın kullanım değerlerinden de koparılamaz." (Aslan, 2016: 32)

Kâdî Abdulcebbar'a göre Kur'an'ın fesâhati, kelime bilgisi, kelimelerin bir araya getirilişi, birleştirilmesi ve cümle içerisindeki kullanımlarıyla meydana gelmiş olmalıdır. Bu durumda *Kur'an'ın tahaddisi, hitâbi dil düzeyiyle ilgili olup anlamlarla hiçbir ilişkisi yoktur.* (Aslan, 2016: 51) Kâdî Abdulcebbar, dini epistemoloji bakımından vahyin mesûkiyetinin önemini farkındadır. "Ona göre Kur'an, Arap diline dönüştüğü andan itibaren inansın inanmasın, vahiy ortamında yaşayan herkesin tecrübesinde mütevâtir bir haberdir. Bu, Hz. Peygamber ile sahabe arasındaki öğretim ilişkisi, insanların, gücünü sözlü kültürden ve teolojik ilgiden alan ezber yeteneği, Kur'an'ı kısmen ya da tamamen ezberleyen sahabîlerin çokluğu, namaz ibadetine Kur'an ayetlerinin yoğun bir tekrarla okunması ve sahabenin Kur'an'ı başkalarına öğretmek üzere yakın beldelelere gönderilmesi gibi faktörlerle desteklenmiş kesin bir bilgi değeri ortaya koyar." (Aslan, 2016: 63)

Aslan bu konuda sistemleşmiş üç nazariyeden söz etmenin mümkün olduğunu söylemektedir: *Kelâm-ı kadîm, Kelâm-ı nefîs ve Kelâm-ı ma'kûl.* Bununla Kâdî Abdulcebbar ilk iki nazariyeye karşı Kur'an'ı, ulûhiyet alanından ma'kûliyet alanına taşımaya çalışmaktadır. Peki nedir Kelâm-ı ma'kûl? Kelâm-ı ma'kûl,

onu insan gerçekliğinde aklın, dilin ve ahlakın delaleti içerisinde ele alan bakış açısidir. Bu temelde Kur'an'ın ma'kûl olarak nitelenişi üç önemli unsuru içerir. 1. Kur'an cins olarak beşer kelâmı ile aynı kategoride yer alır. 2. Kur'an bir kelâm olarak Arap dil evrenine aittir. 3. Kur'an ihtiva ettiği emir ve yasaklar açısından ahlaki hükümlere dayanır. (Aslan, 2016: 70) Kur'an bir dil varlığı olarak kelâmdır. Bu yapısıyla Kur'an için varılacak her yargı, varlık hükmü açısından beşer kelâmı ile aynı ontolojik zeminini de ilgilendirir. Diğer bir deyişle dizgesel yapıya sahip harflerden ve ses birimlerinden oluşan beşeri kelâm mahlûk iken, aynı mahiyete sahip olan Kur'an'ın kadîm olarak savunulması ise bir paradokstur. Buna ilaveten *anlaşılabilirlik* ilkesi, Kur'an'ın delâlet olarak beşer kelâmı içerisinde yer aldığı gösterir. Şu halde anlam, hitap eden ve muhatap alınan açısından eşdeğerde ulaşılabilir *nesnel bir delâlete* sahip olmalıdır. Bu da tabiatı gereği Kur'an'ın genellik ve nesnellik ifade eden delil kavramı ile birleşmesi anlamına gelir. Kelâm-ı kadîm ezellilik iddiasıyla pek çok açıdan ma'kûliyet sınırını aşan bir söylemdir. Bu, bir yönüyle kelâma yüklenen anlamla, diğer yönüyle de Allah'ın mütekellim oluş keyfiyeti ile ilgilidir. Bu iddiaya göre Kur'an, tek bir mana olarak varsayılmıştır. Hâlbuki *varlığı mâ'kûl olduğu ileri sürülen bir şeyin hükümleri gayr-i ma'kûl olamaz*. (Aslan, 2016: 98)

Kâdî Abdulcebbar, şer'î hükmün, akli teklifin esası maslahat ve mefsedete göre geldiğini savunmuştur. Bu, akli teklifin şer'î tekliften bağımsız ve öncelikli olduğu anlamına gelir. Mu'tezile'nin Kur'an tasavvurunu oluşturan en önemli kavramlardan biri de maslahattır. Yazar bu düşüncesini şununla temellendirir: "Bu, Kur'an'ın Allah'ın akıl, ahlak ve dil temelinde insanın bilişsel ve değersel yönünü daha da güçlendirmesi anlamına gelir. Bu bakış açısında şeriat, temeli akılda olan ahlaki hükümlerin ilahi hitap aracılığıyla dini değerlere dönüşmesinden başka bir anlama gelmez. Ahlak ile dini bağlayıcılığı birleştiren bu görüşün ma'kûliyeti aklın delâletine, meşrûiyeti ise maslahat ve mefsedet temelinde ahlaki bir bakış açısına dayanır ki bu, şeriatın, sadece Allah'ın kelâmıyla değil aynı zamanda aklın ahlaki kavrayışı ile bütünleşmiş olmasını icap eder." Bu değersel zemini kullanan Kâdî Abdulcebbar, şeriatın bağlayıcılığı konusunda üç önemli değer hükmüne dayanmıştır. Buna göre ilahi buyruklar 1. Akıl açısından ma'kûl, 2. Dil açısından anlaşılabilir ve 3. Ahlak yönüyle ise değer yüklüdürler. (Aslan, 2016: 121)

Kâdî Abdulcebbar, vahyi anlama ve yorumlamada *rivayet ve bâtmî metodolojileri* eleştirirken benimlediği *ma'kûl metodolojinin* parametrelerini şöyle maddeleştirir: " 1. Kur'an, inanılması gereken bir metin değildir. O aklın ve dilin sınırları içerisinde anlaşılması mümkün hatta gereken bir kelâmdır. 2. Kur'an, dilin desteklemediği subjektif eğilimler üzerinden yorumlanamaz. O akli ve dilsel karineler bütünlüğünde anlaşılmalıdır." (Aslan, 2016: 201) Müteşâbih ifadeler gelince, aslında aklın dine olan ilgisini canlı tutar. Hakikat kaygısından beslenen bir müzakere kültürünü ortaya çıkarır. Eğer Kur'an, bütünüyle muhkem ifadelerden oluşmuş olsaydı, bu, düşünmeye gereksinim duyulmayan dogmatik eğilimin güçlenmesine neden olurdu. Kur'an, muhkem ve müteşâbih ifadelerden oluşan yapısıyla taklîd düşüncesini engelleyen bir değer taşıyor. Öte yandan dilin delâlet bilgisine sahip olan herkes –ki buna Hz. Peygamber, sahabe ve

tâbiîn de dâhildir- eşit olmalıdır. Dolayısıyla Kur'an, herkese eşit mesafede duran bir delâlet niteliğine sahip olduğu için, onun anlaşılması ne vahyin nüzul koşullarına ne de belli otoritelere tahsis edilebilir. Kur'an'ın anlaşılmasını sahabe ve tâbiîn dönemine tahsis ederek sonraki kuşakları bu imkânın dışında tutmak, anlamının temel zemini olan dilin delâletine aykırıdır. (Aslan, 2016: 264) Son olarak Kâdî Abdulcebbâr'ın projesinin amacını yazardan takip edelim: " O, Arap dilinin delâletine dayanmadan salt akıl ile Kur'an'a yönelmeyi ona, aklın delâleti olmadan salt dil temelinde yaklaşmayı ve aklın ve dilin delâleti olmadan yaklaşmayı sorunlu görmüştür. Hâlbuki yapılması gereken şey Kur'an'ı, sırasıyla akıl, dil ve teâruf daireleri içerisinde anlamak ve yorumlamaktır. Bu hermenötik dairenin, İslam'ın, taklîd düşüncesi ve Şiîleşmenin güç kazanmasıyla tıkanan akıl, dil ve ahlak kanallarını yeniden açmak ve Kur'an'ın mevcut teolojik yapılar içerisinde araçsallaşmasının önüne geçmek gibi iki değerli amaca hizmet ettiği söylenebilir." (Aslan, 2016: 290)

Sonuç olarak Kâdî Abdulcebbâr üzerine yapılan bu akademik çalışma sadece Mu'tezile kelâmı hakkında değil, diğer büyük kelâm ekollerini tanımak ve metodolojilerini/argümanlarını öğrenmek adına da değerli bir çalışmadır. Gördüğümüz kadarıyla Kâdî Abdulcebbâr'ın amacı, Kur'an'ın akıl, dil ve ahlak zemininde herkese hitap eden, anlaşılır/makûl, nesnel bir metin olduğunu göstermektir. Dilsel ve epistemik konuları sürekli ahlak kavramlarıyla harmanlayarak konuyu teklife bağlamaya çalıştığını ve insanın varoluşunu, sorumluluğunu, sınanmasını ve özgürlüğünü anlamlı bir zemine taşımaya çalıştığını söyleyebiliriz. Çalışma –gerek klasik gerek çağdaş akademik- fazlaca sayıda kaynaklara atıflarla oluşturulmuş zengin bir kaynakçaya sahiptir. Bu eserde yalnız Mu'tezile'nin Kur'an tasavvurunu değil, yaşadığı döneme damgasını vuran ve kendileriyle hesaplaştığı Eş'ari ve Bâtınî tasavvurlarla mücadelesini ve stratejilerini de görebilirsiniz. Taşıdığı bu niteliklerden ötürü eserin bütün okur kesimine hitap ettiği kolaylıkla söylenebilir. Bu eser akademi, entelektüel, kültür ve sosyal hayatımıza yeni perspektifler açmaya aday değerli bir eserdir.

AKADEMİK-US

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi

e-ISSN: 2603-3253

Bilimsel Rapor Değerlendirmesi / Scientific Report Review, Aralık 2020, 4/2, 99-101

Geliş Tarihi: 22.12.2020 Kabul Tarihi: 25.12.2020

Salgın Döneminde Yürütülen Çevrimiçi Eğitim Faaliyetleri: Tespit ve Öneriler Raporu, Andcenter Yayınları-3, Temmuz 2020, 32 sf.

Online Courses Conducted During The Outbreak: Determination And Recommendation, Andcenter Publishing, July 2020, 32 p.

Değerlendiren / Reviewed by

Bekir ŞAHİN

Öğr. Gör., Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Lecturer, Artvin Çoruh University, Faculty of Theology

Artvin, Turkey

bekirsahin@artvin.edu.tr, ORCID orcid.org/0000-0001-9163-4508

Bu çalışmanın amacı, Prof. Dr. Özcan Güngör tarafından koordine edilen Salgın döneminde çevrimiçi uzaktan eğitim faaliyetleri raporunun incelenmesi ve söz konusu çalışmanın bilimsel içerik, yöntem, uygulama, tespit ve önerilerinin değerlendirilmesini yapmaktır. Araştırma bulguları doğrultusunda, çalışmanın bilimsel içeriğinin yeterli olduğu, konu ve alt başlıkların birbirine paralel değerlendirildiği ve amacına uygun bir bütünlük içerisinde sunulduğu sonuçlarına ulaşılmıştır. Araştırma bulguları doğrultusunda, bu tespit ve önerilerin dikkate alınarak, pandemi sürecinde yaşanan uzaktan eğitim sisteminde yaşanan aksaklıkların önüne geçilebileceği öngörülmektedir.

Covid-19 pandemisine bağlı olarak son aylarda içinde bulunduğumuz izole yaşam şartları bizleri evlerimizde zaman geçirmeye zorladı. Bu durum hem biz akademisyenleri hem de öğrencilerimizi teknolojik imkanlardan yararlanarak lokasyon farketmeksizin online eğitim sistemine yönlendirdi. Çevrimiçi uzaktan eğitimin aslında dünya genelinde ve ülkemizde uygulandığı bilinmektedir. Ancak formel eğitimin ayrılmaz bir parçası olan yüz yüze eğitimden çevrimiçi uzaktan eğitime zorunlu geçiş, hazırlıksız yakalandığımız bir takım gerçeklerin de gün yüzüne çıkmasına sebebiyet vermiştir.

Küresel ölçekte tüm dünyayı etkisi altına alan covid-19 pandemi sürecinin, eğitim-öğretim alanını ciddi bir şekilde sekteye uğratmış olması, konunun daha yakından takip edilmesini gerekli kılmıştır. Eğitim-öğretimin özellikle akademi kolu olan üniversitelerde faaliyetlerin devamı için alınan tedbirler, eğitimi veren ve alan bireylerde eşitlik ilkesinin gereğince yerine getirilip getirilmediğini sorgulamamıza neden olmaktadır. Uzaktan eğitim modeli, eğitim faaliyetlerinde kolaylık olarak görülse de, kurumların ve öğrencilerin kısıtlı imkanlara sahip olması gibi nedenlerden ötürü, bazı aksaklıklara sebebiyet vermekte ve teknolojik sistemlerin geliştirilmesini gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla, çalışmanın ortaya koyduğu çoklu nedenler ve sonuçlar, önümüzdeki süreçte muhtemel benzer durumlarda yol haritası oluşturma potansiyelinden dolayı önemli bir pozisyon arz etmektedir.

Analytic Divinity Center (andcenter) ekibi tarafından "Covid-19 Salgın Dönemi Yürütülen Çevrimiçi Eğitim Faaliyetleri: Tespit ve Öneriler" başlıklı çalışma 15-25 Haziran 2020 tarihleri arasında online olarak gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın konusu, "Covid-19 salgın döneminde yükseköğretimde yürütülen çevrimiçi eğitim ve öğretim faaliyetlerini öğrenciler gözüyle değerlendirme" olarak nitelendirilmiştir. Çalışmanın amacı ise, salgın süresince çevrimiçi eğitim-öğretim faaliyetlerinde yapılanlar ve geliştirilmesi gereken öneriler olarak belirlenmiştir. Bu önerileri sıralanırken dört temel esas üzerinde durulmuştur:

1. Çevrimiçi akademik faaliyetlerin planlanması,
2. Eğitim öğretim faaliyetlerinin online platformlara taşınması,
3. Sürecin izlenmesi ve güncellenmesi,
4. Ölçme-değerlendirme faaliyetleri ve eğitim-öğretim faaliyetlerinin çıktıları hakkında lisans ve yüksek lisans öğrencilerinin katkılarıyla değerlendirmelere yer verilmesi.

Çalışmada yöntem, serbest çağrışımlı beyin fırtınası şeklinde formüle edilmiş, lisans ve yüksek lisans öğrencilerine uygulanan tam yapılandırılmış soru formu, gözlem ve belge tarama teknikleriyle nitel yaklaşımın fenomenoloji deseni benimsenerek yürütülmüştür. Yapılan bu görüşmelerde, amaç ve alt başlık soruları paralelinde elde edilen çıktıların değerlendirilmesi yapılmış ve sonuç kısmında analize tabi tutulmuştur.

Online uzaktan eğitime dair tartışmaya sunulan başlıklara baktığımızda, ilk olarak teknolojik altyapı eksikliği üzerinde durulmuştur. Derslere zamanında katılmama, sisteme giriş ve çıkışlarda yaşanan aksaklıklar ve ders esnasından yaşanan bağlantı kopuklukları gibi sorunlarla karşılaşılabilir. Ayrıca birçok öğrenci sisteme giriş yaptığında işlevsizleştiği, artık hangi aracın kullanılacağından ziyade dijital eğitim kalitesinin profesyonel hale getirilmesi gerekliliği üzerinde durulmuştur.

Bununla beraber ders motivasyonunun verimli hale getirilmesi için bedensel ve zihinsel etkileşimin sağlanması gerekmektedir. Bu motivasyon için ise, örgün eğitimde olduğu gibi sabit bir ders programı sağlanması gerekli görülmüştür. Ayrıca öğrenciler uzaktan eğitimde sürekli motivasyonun sağlanmasının güçlüğünden bahsederken, devamsızlık sorununun çözümünün gerekliliği vurgulanmış, sistemsel devamsızlığı çözüme kavuşturarak daha sorumlu öğrenci profili oluşturulacağı düşünülmüştür.

Yapılan değerlendirmelerde, daha çok akademisyenlerin ölçme değerlendirme yöntemlerinin yeniden belirlenmesi, farklı yöntem ve araçlar kullanılarak yeniden yapılanmanın gerekliliği dile getirilmiştir. Mevcut şartlara uygun ölçme ve değerlendirme yönteminin olmaması durumunda tüm eğitim sürecinin olumsuz etkileneceği düşünülmektedir. Ayrıca pandemi öncesinde öğrenci ve akademisyen/fakülte sekreteri ile doğrudan iletişim kurulabiliyorken, salgınla birlikte iletişim kurmada bazı zorlukları beraberinde getirmiştir. Bu sorunun çözümü adına, öğrencilerin sistemsel sorunları, şifre işlemleri ve çözemedikleri herhangi bir sorun için muhatap bulabilecekleri online birimlerin oluşturulması gerektiği vurgulanmıştır.

Çalışmada ayrıca değişen öğrenci profiline değinilmiştir. Örgün eğitimde derslere katılımı ve gösterdiği çabayla öne çıkan öğrenci profili ile derslere isteksiz olan öğrenci profili arasındaki farklar gayet net bir şekilde belirlenmekteydi. Ancak uzaktan eğitim sistemiyle, sınıf ortamındaki eşitlik ortamının, bilgisayarı olan ile olmayan, internet kotası olan ile olmayan gibi refah seviyesinin belirginleştiği eşitsiz bir ortamı beraberinde getirmiştir. Ailelerinin yanlarına dönmek zorunda kalan öğrencilerin buldukları şartların ders ortamına ne ölçüde elverişli olduğu konusu, eğitimde fırsat eşitliği sorununu da gözler önüne sermektedir. Bununla birlikte akademisyenlerimizin bir bölümünün dijital okur-yazarlık konusunda yetkin olmaması ve uzaktan eğitim sistemine adapte olabilecekleri bilgi ve deneyimden yoksun olmaları da bir takım aksaklıklara sebebiyet verebilmektedir.

Olumsuz olarak görünen bu sürecin, yenilikçi bir yaklaşım olarak dikkat çeken bir diğer eğitim modeli olan hibrit eğitim yapılanmasının kapısını aralayabileceği düşünülmektedir. Bu eğitim modeliyle, geleneksel eğitime bir alternatif oluşturduğu anlaşılmıştır.

Bulgu ve Yorumlar

Genel olarak çevrimiçi uzaktan eğitim faaliyetlerinde süreç bireysel çabalara bağlı kaldığı, pandemi döneminin verdiği zorluklar da göz önünde bulundurularak, akademisyenlerin öz gayret ve inisiyatifleri neticesinde ilerlediği üzerinde durulmuştur. Ölçme ve değerlendirmelerin belirleyici unsurlarının ödev performansları üzerinde yoğunlaştığı, devamsızlığı önleyici prosedürlerin eksikliği, derse katılımı ve buna bağlı olarak ders verimliliğini düşürdüğü vurgulanmıştır.

Öğrencilerin başarısını ölçmek için verilen ödevlerde akademisyenin ne istediğini açıkça ifade eden ve kaynaklara ulaşmada öğrenciye net bir şekilde yöntem gösteren bir uygulama yaklaşımı benimsenmesi gerektiği düşünülmektedir.

Genel olarak ödevlerin değerlendirilme kriterleri öğrencilere açık bir şekilde belirtilmeli, notlandırmanın neye göre yapılacağı belirsizliği ortadan kaldırılmalıdır. Öğrencilerin bilgiye ulaşmada aynı imkanlara sahip olup olmadığı hususu, dikkate alınmalıdır.

Geliştirilmesi Gerekenler

Çevrimiçi akademik faaliyetler planlanırken, akademisyenlerin sistemi tanımaları ve nasıl kullanacakları hakkında bilgilendirilmeleri gereklidir. Online eğitimin interaktif ilerleyişi, öğrencilerle her türlü iletişim unsurlarının aktif kullanımına bağlıdır.

Uzaktan eğitim faaliyetinin en büyük handikabı olarak ise, bu sürecin geçici bir çözüm olarak görülüyor olmasıdır. Örgün eğitime en yakın zamanda dönüleceği düşüncesi, online eğitimi etkisizleştirmekte ve ciddiyetten uzak bir yaklaşıma sebebiyet vermektedir.

Sistem ara yüzlerinin kullanıcı dostu olmaması, araçların sosyalleşme ihtiyacından uzak olması, akademisyenlerin bir bölümünün dijital okur-yazarlık konusunda yetkin olmaması durumu içinden çıkılmaz bir hale çevirmektedir.

SONUÇ

Çevrimiçi eğitim sürecinin birtakım avantajlarının yanında dezavantajları da bulunmaktadır. En önemli avantajlarından biri hiç şüphesiz esnek bir hareket kabiliyeti sağlaması denebilir. Örgün eğitim döneminde eğitim kurumuna ulaşım, barınma gibi zaman ve ekonomik boyutlarıyla kaybedilen şeylerin telafisi yapılabilmektedir. Teknolojinin aktif kullanımı, kitlelere hızlı ulaşımı kolaylaştırması yönüyle avantajları arasında gösterilebilir. Bununla beraber öz disiplinin sağlanamadığı durumlarda aktörleri açısından dezavantajlı boyutları da beraberinde getirmiştir. Ayrıca maddi imkânı sınırlı olan bireyler için bilgisayar, internet ve sosyal yaşam alanı gibi ihtiyaçların karşılanması maddi ve manevi bir takım zorlukları da sebebiyet vermiştir. Dahası uzaktan eğitim sistemi, bireyler arasında sosyal iletişimi oldukça zayıflatmıştır. Örgün eğitim-öğretim faaliyetlerinde jest ve mimiklerle iletişim kurarak sosyalleştirdiğimiz, tecrübe aktarımı yaptığımız ve gündeme dair değerlendirmelerde bulunduğumuz ortamlardan uzakta, standartlaştırılmış ve planlı bir hayatın izole yaşam şartlarına uyma zorunluluğumuz bulunmaktadır. Fakat unutulmamalıdır ki, yenilikçi (hibrit) eğitim sistemi, geleceğin eğitim yapılanması açısından önemli bir pozisyona gelmiştir. Planlı ve bilimsel yöntemlerle yapılan uzaktan eğitimin, geleceğin eğitim anlayışına adapte olunması açısından bir fırsat olarak görülüp, gerekli adımların atılması gerekmektedir.