

Dinî Araştırmalar

Religious Studies, Vol.: 8 Num.: 24 January - April 2006



DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 8 Sayı: 24
Ocak - Nisan 2006
DÖRT AYDA BİR ÇIKAR
Fiyatı: 15 YTL

Dizgi ve Baskı
Öncü Matbaası
Tel: (0.312) 384 31 20

Montaj, Baskı ve Cilt
Öncü Basımevi
Kâzım Karabekir Caddesi Ali Kabakçı İşhanı No: 85/2
İskitler - ANKARA • Tel: 0. 312. 384 31 20

İrtibat Telefonu
Prof. Dr. Recai Doğan
Tel: (0.312) 212 68 00/260

e-posta: diniarastirmalar98@yahoo.com
web: diniarastirmalar.net
info@diniarastirmalar.com

Posta Çeki Hesabı
Hakan Coşar adına 1007177
Bahçelievler/ANKARA

Abone Bedelleri
Yurt İçi: Normal: 25 YTL, Öğrenci: 20 YTL (Yıllık)
Yurt dışı: 40 Euro (Yıllık)

Yurtiçi Temsilciliklerimiz

- Adana**Münir Yıldırım** Tel: (0. 322) 225 04 74
- Çanakkale**Özcan Taşçı** Tel: (0. 286) 212 20 33
- Çorum**Mustafa Bıyık** Tel: (0. 364) 234 63 58-59
- Diyarbakır**Metin Bozan** Tel: (0. 412) 248 80 22
- Elazığ**Mehmet Atalan** Tel: (0. 424) 237 00 00
- Erzurum**Kemal Polat** Tel: (0. 442) 231 16 96
- Isparta**Saadettin Özdemir** Tel: (0. 246) 237 04 28
- İstanbul**Halil Aydınalp** Tel: (0. 216) 310 53 11
- İzmir**Hammet Aslan** Tel: (0. 232) 285 29 32
- Kahramanmaraş**Mehmet Ali Kirman** Tel: (0. 344) 236 00 49
- Kayseri**İsmail Güllü** Tel: (0. 352) 437 49 37
- Konya**Mehmet Akgül** Tel: (0. 332) 323 82 50
- Malatya**Hulusi Aslan** Tel: (0. 422) 211 11 37
- Rize**İbrahim Hilmi Karşı** Tel: (0. 464) 214 11 22
- Sakarya**İbrahim Çapak** Tel: (0. 264) 277 40 02/245
- Sivas**Ali Osman Kurt** Tel: (0. 346) 226 10 10
- Şanlıurfa**Salih Aydemir** Tel: (0. 414) 312 84 56
- Van**Ramazan Altınay** Tel: (0. 432) 225 10 82/1497

Yurtdışı Temsilciliklerimiz

Fransa (Paris) Temsilcileri: **Nazmi Dünder** Tel: 0033 01 469 42 625
• **Osman Sarıyusuf**
Tel: 0033 01 398 66 334 • Belçika - **Mehmet Demirci** Tel: 00 32 64 22 75 95

Abone Şartları:

Yurt içinden abone olmak için belirtilen abone bedelini **Hakan Coşar 1007177 nolu posta çeki** hesabına yatırmanız yeterlidir. Adınızı, açık adresinizi, posta kodunuzu ve hangi sayıdan itibaren abone olmak istediğini lütfen belirtiniz.

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Hakemli Bilimsel Dergi
Dört ayda bir çıkar.

İmtiyaz Sahibi

Motif Yayıncılık Rek. Paz.
ve Tic. Ltd. Şti. adına
Mehmet Orhan ÖZCAN

Yazı İşleri Müdürü
Kaya KUZUCU

Editörler Kurulu

Prof. Dr. Mustafa Erdem (Başkan)
Prof. Dr. Recai Doğan, Arş. Gör. Hakan Coşar

Sayı Editörü

Prof. Dr. Kamil Çakın

Redaksiyon

İhsan Çapcıoğlu

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Kamil Çakın, Prof. Dr. Kazım Sarıkavak, Prof. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, Doç. Dr. Mehmet Katar, Doç. Dr. Niyazi Akyüz, Doç. Dr. Abdulkadir Dündar, Doç. Dr. Ali İsmail Güngör, Doç. Dr. Durmuş Arık, Yrd. Doç. Dr. Hilmi Demir, Yrd. Doç. Dr. Ramazan Uçar, Dr. Yusuf Gökalp, Dr. Murat Gökalp, Dr. İbrahim Kaplan, Dr. Engin Erdem, Arş. Gör. İhsan Çapcıoğlu, Arş. Gör. Cengiz Çuhadar

Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Bahaeddin Yediyıldız (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Cemal Tosun (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Hayrani Altıntaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütcü İmam Üniv.), Prof. Dr. Johannes Laehnemann (Nürnberg-Erlangen Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Cihat Özönder (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Münir Koştaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Nadim Macit (Gazi Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Usta (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (Marmara Üniv.), Prof. Dr. Recep Kılıç (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Bülent Baloğlu (Dokuz Eylül Üniv.), Doç. Dr. Ramazan Buyrukçu (Süleyman Demirel Üniv.)

Dini Araştırmalar Dergisi Yayın İlkeleri

1. Dini Araştırmalar Dergisi, yılda üç kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. Dini Araştırmalar Dergisi'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap ve tez değerlendirmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Dini Araştırmalar Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, ekleri de dahil olmak üzere, azami 20 dergi sayfası (resim, şekil, harita ve benzeri malzeme için azami 25 sayfa) hacminde olmalıdır. Uzun yazılarda kısaltma istenir.
4. Türkçe makalelerde ayrıca İngilizce (Yabancı bilim adamlarının kendi dillerinde yazdıkları makalelerde ise Türkçe) başlık, özet (ortalama 50 kelime) ve anahtar kelimeler (2-10 kelime) verilmelidir.
5. Yazılarda Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve dergimizin benimsediği esaslar dikkate alınır.
6. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, üç nüsha halinde bunlardan ikisinde yazarın adı ve unvanı yer almaz. İngilizce özet ve disket ile birlikte posta kutusu adresine gönderilerek editörler kuruluna ulaşması sağlanmalıdır.
7. Yazıların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editörler kurulunca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, yazı sahibine bildirilir.
8. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, iki hakeme gönderilir;
- a. Hakemlerden biri "yayımlanabilir", diğeri "yayımlanamaz" raporu verirse, yazının yayımlanıp yayımlanmamasına yayın kurulu karar verir.
- b. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" raporu verirse, yazı, gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri verilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle, tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne arz edilir.
9. Herhangi bir yerde yayınlanmış yazılar yayımlanmaz. Yayımlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
10. Makalelerin dipnot gösteriminde eser isimleri italik olarak yazılmalıdır.

ISSN 1301-966-X

İçindekiler

5 • Editörden/MUSTAFA ERDEM

Ehl-i Sünnet Üzerine

13 • Sayı Editöründen/KAMİL ÇAKIN

Ashâbu'l-Hadis Perspektifinden Ehl-i Sünnet

27 • KADİR GÜRLER

Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadis'in Dini Anlam(landırma)ya Yöntemi

59 • ÖZCAN TAŞÇI

İctihad'dan İcma'ya: Ehl-i Sünnet Ekolünde "Fikri Çoğulculuk"tan
Merkezden Yönetilen Düşünceye Geçişin Arkasında Yatan
Nedenlerin Tespitine Yönelik Bir Deneme

73 • MEHMET ERDEM

Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolü Olarak
Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış

107 • ALİ ALBAYRAK - İHSAN ÇAPCIOĞLU

Ehl-i Sünnet Geleneğine Bağlı Bir Orta Anadolu Köyünde
Halk İnançları ve Uygulamaları

133 • ARİF ULU

Cerh ve Ta'dil Kriteri Olarak Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bidat

143 • İLYAS CANIKLI

Ehl-i Sünnet-Siyaset İlişkisi Bağlamında Hilafetle İlgili Tartışmalarda
Rivayetlerin Rolü

157 • MEHMET ATALAN

Ebu Hanife ve Ali Oğulları

169 • ZAYLABİDİN ACİMAMATOV

Ebu Hanife'ye Yöneltilen Eleştiriler

179 • ZAYLABİDİN ACİMAMATOV

Ebu Hanife'nin Menkıbevi Kişiliği ve Kırgızlar Arasında
Ebu Hanife Hakkında Menkıbeler

193 • AHMET AK

Ebu Mansur el-Maturidi'nin Mürcie'ye Bakışı

203 • NURİ TUĞLU

Teşbih İfade Eden Rivayetler ve Ehl-i Sünnet Yorumu
Bağlamında İmam Mâturîdî'nin Yaklaşımı

219 • İSMAİL ŞIK

Eş'ari'nin Kalam Metodu

245 • AHMET AK

Ebu'l-Müîn en-Nesefî'ye Göre İman-Amel İlişkisi

253 • SAMİ ŞAHİN

İmam Muhammed Şeybani'nin Hanefî Mezhebindeki Rolü
ve Eserlerinin Neşrine Olan İhtiyaç

273 • BEKİR TATLI

Ehl-i Sünnet'in Kadere İman Konusuna Temel Yaptığı Belli Başlı
Rivayetler ve "Kader Hadisi"/"Cibrîl Hadisi"

293 • BURHAN BALTACI

Yunus 10/26. Ayette Yer Alan "Ziyade" Kelimesinin "Ru'yetullah"
Olarak Anlaşılmasında Ehl-i Sünnet İncancının Etkisi

305 • BÜNYAMİN ERUL

Geçmiş Peygamberlerin Ashabı ile Hz. Peygamber'in
Ashabı Arasında Bir Mukayese

327 • FARUK HAMADE

Çevirenler: HACI MUSA ERKAYA - MURAT GÖKALP
Ehl-i Sünnet Kaynaklarında Şia'nın Oniki İmamının Rivayetleri

347 • KİTAP TANITIMI

DİN SOSYOLOJİNE GİRİŞ

PHIL ZUCKERMAN - ÇEVİRİ: İHSAN ÇAPCIOĞLU - HALİL AYDINALP
TANITAN: HAKKI KARAŞAHİN

Ehl-i Sünnet Üzerine

Mustafa ERDEM*

Dini Araştırmalar Dergisi, toplumsal bütünlüğümüz için vazgeçilmez nitelikte olan dini ve milli değerlerimizi, bilimsel ve objektif esaslar çerçevesinde, yayın hayatına girdiği gündten itibaren incelemektedir. Bu nedenle sizlerden gördüğü yakın ilgi ve destek ile yayın hayatını büyük bir başarı ile sürdürmektedir.

Özellikle son dönemlerde Müslümanların ekonomik, siyasal ve sosyal konuları öne çıkarılarak İslam'a yapılan eleştirileri, onunla birlikte Müslümanlara verilmek istenen zararları asgari düzeye indirmek, okuyucularını bilgilendirmek ve uyarmak için çok özel konuları özel sayılar halinde ele almaktadır. İşte bu sayımızda, geneide bütün Müslümanlar, özelde ülkemiz insanı için büyük önem arz eden bir konu ile huzurlarınıza çıkmaktadır.

İslam'ın ilk asırlarından itibaren kullanılan Ehl-i Sünnet kavramı, doğrudan Müslümanları ilgilendirmektedir. Bu kavram geçmişten günümüze, ilgili/ilgisiz, bilgili/bilgisiz, ehil/ehil olmayan kimselerin dilinde yıllardır tartışma konusu olmaktadır. Pek çok Müslüman, Ehl-i Sünnet kavramı yüzünden ya yargılanmış veya buna dayanarak başkalarını yargılamıştır. Bu durumda iyi niyetle ortaya atılan ve esaslı/özü, gerçeği/hakikati, birliği/dayanışmayı simgelemesi gereken bu kavram, farklı zaman ve coğrafyalarda, farklı kesimlerde fitnenin, tefrikanın ve çatışmanın aracı olmuş veya merkezinde kalmıştır.

İslam kültüründe Hz. Muhammed'in şahsıyla özdeşleştirilen sünnet kavramına izafetle Ehl-i Sünnet kavramı, onun yolundan gidenler, onun bıraktığı emaneti koruyan ve uygulayanlar için kullanılmıştır. Genellikle dini alanda ve özellikle itikadi konularda kullanılan Ehl-i Sünnet kavramı Hıristiyan literatüründe Ortodoks kelimesi ile ifade edilmiştir.

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Hız. Muhammed'in İslam kültüründeki mümeyyiz vasfı, Kur'an'ın onu Müslümanlara örnek olarak tanıtmaya keyfiyeti, her Müslüman için, kendi dini yaşam biçimini onun öğretilerini esas almasına sebep olmuştur. Bu noktada beşeri zaafılar, bilgi ve uygulama eksikleri Müslümanların kendi kusurları olarak düşünülmesi gerekirken; bazı Müslümanların kendi inandığını ve yaşadığını Hz. Muhammed'e isnadı, birlik ve beraberlik unsuru olması gereken din ve Ehl-i Sünnetin, yanlış algılanmasına, uygulanmasına ve tefrikaya vesile olmuştur. Zira dinde esas alınması gerekenler, Kur'an ve yaşayan Kur'an olarak bilinen Hz. Muhammed olması gerekirken, bu iki değere sahip olduğunu düşünen Müslümanın kendini onların yerine merkeze koyması, toplumsal çözülmenin belli başlı sebebi haline gelmiştir. Nitekim Müslümanlar sağlığında iken Hz. Muhammed'e din konusunda muhalefet etmemiş, vahiy desteği Peygamberin telkin ettiği dinin sorgulama alanının dışında tutulmasına zemin hazırlamıştır. Ancak Hz. Muhammed'in vefatının hemen akabinde meydana gelen olaylar, din adına yapılan dayatmalar, başlangıçtaki mü'minler topluluğunun ittifak direncini kırmıştır. Böylece Müslümanlar arasında çeşitli farklılıklar, ayrıcalıklar ve bunları destekleyen dini yorumlar zuhur etmiştir.

İşte Ehl-i Sünnet Hz. Muhammed'in vefatından sonra, bireysel bazı ayrıcalıklarla birlikte, asgari müşterekleri öne çıkaran büyük kitlenin adıdır. Bu kitle, din adına yararlı görülen hususlarda ittifak olduğu kadar, din adına zararlı olanlara karşı da bir ittifak olarak kabul görmüştür. Bu nedenle Ehl-i Sünnet kitlesince kabul görmeyen inanç ve uygulamalar hep marjinal kalmış, mensupları ana kütle ile uyum imkanı bulamamıştır. Kurucusu olmayan bu ana kütle, dünden bu güne, kendini Kur'an ve sahih sünnet merkezli bir dinin mensupları olarak kabul etmiştir. Bilim tarihinde bazı gruplar adına kullanılan isimler başkaları tarafından belirlenirken, Ehl-i Sünnete mensup olanlar kendilerine bu ismi vermiştir.

Sünnet, Hz. Muhammed'in söz fiil ve takrirlerinin bütünü olarak bilinirken Ehl-i Sünnet, Müslümanlar arasında, Hz. Muhammed ve saha-benin yaşam biçimi olarak kabul görmüştür. Dolayısıyla umumi kitle, başındaki sünnet kavramı sebebiyle, Ehl-i Sünneti büyük ölçüde eleştiri alanının dışında tutmuş, bunu neredeyse "Benim ümmetim sapıklık üzere birleşmez"¹ hadisi ile eş değer hale getirmiştir.

1 Tirmizi, Sünen, *Daru İhyai Turasi'l-Arabi*, Beyrut trs. 4/466; İbnu Mace, Sünen, *Daru'l-Fikr*, Beyrut trs. 2/1303; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Kahire trs. 6/396; Darimi, Sünen, *Daru'l-Kitabi'l-Arabi*, Beyrut trs. 1/42.

Ehl-i Sünnete eleştirel yaklaşanlar öz itibarıyla Kur'an, Sünnet ve sahabeye muhalefet yerine, neyin sünnet olduğu ve onun uygulama biçimine tepki göstermişlerdir. Bu tepkisel ve eleştirel yaklaşımın özellikle inanç konularına taalluku ve zaman içerisinde bıraktığı kalıtsal etkiler, marjinalleşmiş ve kabuklaşmış bir çatışma zeminini de beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda Müslümanlar arasında uzun yıllar süren görüş ayrılıkları, diğer din ve kültürlerin de tesiriyle, çok farklı bir mahiyet kazanmıştır. Sosyal olguların ve uygulamaların içinde, hatta belirleyicisi durumunda olan dini inanış ve uygulamalar, sonraları zamanla ya yeni siyasi hareketlere zemin hazırlamış veya çeşitli siyasi güçler tarafından malzeme olarak kullanılmıştır. İşte Ehl-i Sünnet ve karşıtları arasındaki çatışmalarda bundan sonra başlamıştır.

Günümüzde Ehl-i Sünnet

Müslüman Türk toplumu ve dünyamız hızlı bir değişim sürecine girmiş bulunmaktadır. Çeşitli iletişim araçlarıyla dinler ve kültürler arasındaki sınırlar kalkmakta, karşılıklı etkileşim bütün hızıyla kendini hissettirmektedir.

Son asırlarda oryantalistlerin İslami değerlere yönelik saldırıları sonucu, Müslümanların özgüven direnci büyük ölçüde kırılmıştır. İslami kültür mirasına sahip Müslüman bilim adamları da varlıklarını ona borçlu hissettikleri Batı'nın kendi üzerlerindeki tesiriyle, bu geleneksel değer ve kavramlara "özeleştirir" adı altında ağır suçlamalar yöneltmiştir. Bu değerlerin toplumsal hayat için ne anlama geldiğini idrak edemeyen iyi niyetliler ve bunun ne anlama geldiğini çok iyi bilen art niyetliler, bütün imkanları kullanarak onları yıpratmaya çalışmıştır. Bu yıpratılan değerler arasında, hatta en başında "Sünnet" yer almıştır.

Sünnet, asırlar boyu, İslam'ın uygulama biçimi olarak algılanmış, o olmadan dinin ve Kur'an'ın pratik boyutunun ortadan kaldırılacağı endişesi taşınmıştır. Ancak Sünnetin ne olduğunu, ne anlama geldiğini dini ve sosyal yönden önemini kavrayamayanlar, eleştirisi sınırlarını zorlayarak, adeta kendi bindikleri dalı kesmişlerdir. Yani İslam kültürünün omurgası durumundaki "Ehl-i Sünnet" kavramı literatürden silinecek hale gelmiştir.

Bilimsel zihniyetin oluşması, dinin hurafe, batıl ve bid'atlardan temizlenmesi için elbette eleştirilerin olması bir zaruret ifade etmektedir. Ancak eleştirenlerin yıktıkları veya kaldırıp attıkları değerlerin yerine yenilerini koymaları veya doğrularının neler olduğunu belirtmeleri gibi bir sorumluluk duymalıdır. Nitekim hadisler konusunda ifrata varan ve insaf ölçülerini zorlayan eleştirileri yapanlar, neredeyse yirmi üç yıl-

lık Peygamberlik yapan Hz. Muhammed'in insanlar arasında hiç dolaşmadığını, hiç kimseye dini ve sosyal ilişkiye girmediğini sanmaktadır. Hz. Muhammed'in getirdiği din ile hidayet bulan Hz. Ömer'i öne çıkararak, hep onun radikal görüşlerini kendilerine malzeme yaparken, onun geleneksel din için çok önemli olan teslimiyetçi tavrını görmezden gelmektedir.

Ülkemizde ve İslam dünyasında din adına yapılan yanlışları elbette onaylamak mümkün değildir. Hele hele batılı ve bid'atları dinleştirmek dini cehaleti meşrulaştırmak, Peygamberin yolundan gittiğini söyleyenleri Peygamberden üstün görenleri din adına kabul etmek büyük yanlıştır. Hatta kapalı devre yapılan din eğitimiyle din adına irdelenemez ve sorgulanamaz bir alan oluşturulması, kaynağı belli olmayan rivayetler üzerine hayali bir din inşa edilmesi en azından Hz. Muhammed'e ve onun emanet ettiği dine saygısızlıktır. Ancak bunlarla mücadele edelim, onları terbiye edelim, düzeltelim derken toplumsal ve dini dinamikleri tahrip etmek de en azından öncekiler kadar tehlikelidir.

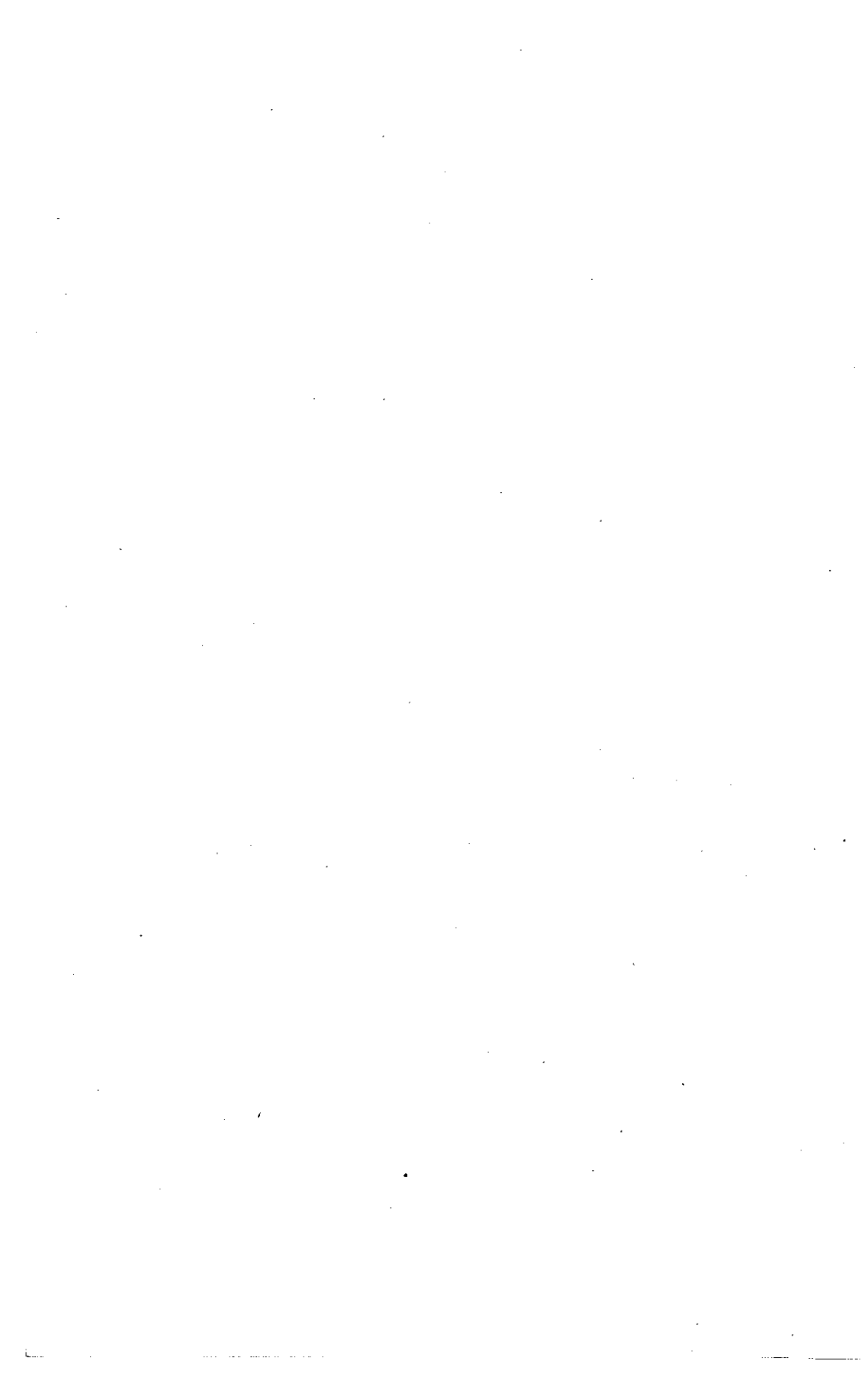
Ehl-i Sünneti teorik olmaktan öte pratik değerler toplamı olarak kabul etmek daha doğru olacaktır. Bu durumda Hz. Muhammed'i örnek alanların ondan naklen gelen rivayetleri başkalarına aktarmak kadar onu uygulamak gibi bir sorumluluğu da bulunmalıdır. Zira Hz. Muhammed'in din adına insanlara tebliğ etmediği veya tebliğ edipte uygulama imkanı bulamadığı hiçbir husus bulunmamaktadır. Dolayısıyla sünneti Hz. Muhammed'in hayat tarzı, onun bıraktığı değerlerin ebedi yaşatılması olgusu olarak algılamak daha doğru olsa gerektir. Burada üzerinde durulacak husus, bu sünnetin ruhu ve onun hikmetinin ne olduğu meselesidir. Zira günümüz Müslümanının sünneti, sadece şekil boyutuna indirilmesi, onun mesajının evrenselliği ve zamanın bütününe kapsayıcılığı gerçeği ile çelişmektedir. Bu nedenle kendini sünnet ehli olarak tanıtan bazı çevrelerin dar kalıplar arasına sıkıştırdığı ve bundan yıllar öncesinin dar kalıplarıyla uygulamaya çalıştığı sünneti, günümüz insanının algılayıp uygulamaya sokabileceği bir anlayışla takdim etmek Ehl-i Sünnetin görevi olsa gerektir. Nitekim sünnet adına yapılanlar arasındaki farklılıklar ve herkesin kendi uygulamalarını doğrudan Hz. Muhammed'e isnadı, sünnetin ve onun mesajının tam olarak anlaşılacağı sonucunu ortaya çıkaracaktır. Bu ise Sünnet karşıtlarının tezlerinin haklılık kazanmasına ve Ehl-i Sünnetin tarihi misyonunun zaafa uğramasına vesile olacaktır.

Ehl-i Sünnet günümüzde, çeşitli sebeplerle, geçmişteki kadar homojen bir kitle olmasa ve bu kavram eskisi kadar kullanılmasa bile, pratik değerleriyle İslam'ı yaşamak isteyen sessiz çoğunluk için hala büyük bir anlam ifade etmekte ve güven kaynağı olmaktadır. Başlangıçtan günü-

müze ihtiva ettiği dini ve tarihi değerler itibariyle Türk milletinin birlik ve beraberliği için oldukça hayati önemi haizdir. Samimi, fedakar ve bilimsel çalışmalar sayesinde, tarihi misyonunun icrasında ve toplumumuzun manevi açlığının giderilmesinde yeni bir açılım sağlayacak nitelik taşıyacağı göz ardı edilmemelidir.

Dünyada İslam'a ve Müslümanlara yönelik küresel tehditler, Ehl-i Sünnet için de hem muhteva hem de kavramsal çerçevede benzer tehditler oluşturmaktadır. "Çağdaş İslam", "Modern İslam", "ılımlı İslam" gibi kavramlar ile Ehl-i Sünnetin içi boşaltılmaya, tarihi ve kültürel misyonu zayıflatılmaya çalışılmaktadır. Sinsice yürütülen dış kaynaklı faaliyetlerle, İslam'ın pratik hayatta en etkileyici ve belirleyici öğeleri olan farzlar ve haramlar, sosyal ve toplumsal hayatın dışına çıkartılmaya ve böylece dinin "hikmeti teşrii" denilen varlık sebebi pasifize edilmeye çalışılmaktadır. İyi niyetle yapıldığından kuşku duyulması gereken "ılımlı İslam" kavramı ile tavsiye edilen ya da dayatılan İslami anlayışla, İslam Medeniyetiyle bir hesaplaşmaya gidilmektedir. Belki de işin en üzücü taraflarından birisi, tarihi ve coğrafi özellikleri sebebiyle, Türkiye'ye ihale edilmek istenen bu proje, Orta Doğu, Orta Asya ve Afrika gibi Müslümanların yoğun olduğu bölgelere, Türkiye tarafından yeni bir model olarak tanıtılması ve Türkiye'nin bu konudaki kazanımlarının (!) oralar da anlatılması istenmektedir.

Dini Araştırmalar dergisi, bu sayıda konuyu çeşitli yönleriyle ele almakta, yazarlar, kendi birikim ve düşüncelerini özgün bir şekilde burada ifade imkânı bulmaktadır. Bu sayının kaybolmaya yüz tutan bir değer sorgulanarak da olsa yeniden hayatıyet kazanmasına katkısı bilim ve dini değerlerimiz için büyük bir açılım olması düşünülmektedir. Bu konuda emeği geçen herkese kalbi şükranlarımı sunar, bu sayımızın hayırlara vesile olmasını Yüce Allah'tan niyaz ederim.



Ashâbu'l-Hadis Perspektifinden Ehl-i Sünnet

Kâmil ÇAKIN*

Ehl-i Sünnet kavramı, İslam kültür ve tarihi açısından oldukça önemli bir kavramdır. Kavramın önemi sadece bilimsel araştırmalara konu olmaktan kaynaklanmamaktadır; siyasetten itikada, ibadetten fıkha kadar birçok alanın vazgeçilmez kavramlarından biridir. Bazen siyasi bir eğilimi ifade den Ehl-i Sünnet kavramı, bazen bir grup fıkhi mezhebin adı olmuş, bazen itikadi/kelami ekollere delâlet ederken, bazı durumlarda da –özellikle günümüzde- spekülasyon konusu olarak değerlendirilmiştir. Fakat bizim için önemi, özellikle Türklerin benimseyip bayraktarlığını yaptıkları İslami anlayış, yaşayış ve devlet felsefesinin genel bir ifadesi olmasından kaynaklanmaktadır.

Türk milleti, Osmanlı'nın gerileyişi ve çöküşüne muvazi olarak, giderek köklerinden uzaklaşmakta, anlaşılması ve izah edilmesi zor bir şekilde hiçbir ortak noktasının bulunmadığı Batı'ya yanaşmaktadır. Türk Müslümanlığı'nın teklif edilmesinden, Türklerin asli inancının eski Türk dini Şamanizm olduğunun keşfedilmesine kadar birçok yeni fikrin uçuştuğu talihsiz bir dönemden geçmekteyiz. Anadolu Türklerinin dininin veya mezhebinin şu veya bu olduğu, bunun Osmanlı'nın politik baskıları sonucu Ehl-i Sünnet'e kalbettiği de bizde şaşkınlık yaratan iddialardan biridir.

Yaratılan bu hengâmenin, tereddüt, şaşkınlık ve kafa karışıklığının asıl hedefinin, Ehl-i Sünnet'e ait değerler silsilesi olduğu gözlerden kaçmamaktadır. Bu durum da Ehl-i Sünnet kavramını bizim için önemli kılan etkenlerden biridir. O halde Ehl-i Sünnet kavramının ortaya çıkışı,

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: cakin@divinity.ankara.edu.tr

muhteviyatı ve tarihi serencamı gibi hususların bilimsel araştırmalarla ortaya konması, tartışılması kaçınılmaz olmaktadır.

Ehl-i Sünnet kavramının İslam kültür tarihi içerisinde ilk defa kim tarafından ve ne zaman kullanıldığı sorusu önemlidir. Bizim dikkatimizi çeken nokta, Kütüb-ü Sitte içerisinde yer alan hadislerde bu kavramın kullanılmamış olmasıdır. Başka bir deyişle, Kütüb-ü Sitte'yi esas aldığımız takdirde bu kavramın ilk defa Hz. Peygamber tarafından kullanıldığını söyleyemeyiz. Fakat bu, kavramın dini ve kültürel değerini zedeleyecek bir durum değildir. Çünkü biz biliyoruz ki, bir şeyin *din* olması veya *dini* olması onun mutlaka peygamber efendimiz zamanında cari olmasını gerektirmemektedir. Bununla beraber, Ehl-i Sünnet kavramının siyasi içeriğe sahip olduğu gerçeğini de gözden uzak tutmamamız gerekmektedir. Ehl-i Sünnet kavramı, Kur'an-ı Kerim veya peygamberimiz tarafından vaz olunmadığına göre, onun tarihi çizgisini takip etmek ve günün ihtiyaç ve gerçeklerine göre yeniden işlemek ve inşa etmek tabii bir hal almaktadır.

Nitekim bu kavramın ilk kullanımında daha çok ahlaki bir anlamın bulunduğu görülmektedir. Ehl-i Sünnet kavramının kullanıldığı en eski rivayetlerden biri, Müslim tarafından nakdedilen İbnu Sirin'e (v.h.110) ait şu ifadelerdir: "İsnaddan sormazlardı. Fitne ortaya çıkınca '*hadisleri işittiğiniz*' kişilerin isimlerini zikredin", denilmeye başlandı. Bu kişiler *Ehl-i Sünnet*'ten iseler hadisleri alınır, *Ehl-i Bid'at*'tan iseler alınmazdı"¹.

Müslim'in bu rivayeti bu lafızlarla sahih ise, Ehl-i Sünnet kavramının kullanımına dair elimizdeki en erken delillerden birini bu rivayet oluşturmaktadır. Hadis tarihinde bu ifadeler, hadiste isnad tatbikinin başlangıcına delil olarak kullanılmaktadır. Fakat konumuz açısından bakıldığında, iki önemli sonucun ortaya çıktığı görülmektedir: 1) Ehl-i Sünnet kavramının oldukça erken bir tarihte kullanılıyor olması, 2) Bu kullanımda Ehl-i Sünnet kavramının, belli bir ekolü ifade etmekten çok, Ehl-i Bid'at karşıtı bir anlamı ihtiva etmesidir.

İbnu Sirin hicri 110 yılında vefat ettiğine göre, Ehl-i Sünnet kavramının Ehl-i Bid'at kavramına zıt anlamda kullanımı daha önceki tarihlerde ortaya çıkmış ve yerleşmiş demektir. Bu tarihi tam olarak tesbit etmek zordur, fakat metne bakıldığında ilk fitnelerin zuhur edişi esas alınabilir. Bu da hicri 1. asrın ortalarına denk düşmektedir. Ehl-i Sünnet kavramı bu tarihlerde Hz. Peygamber'in sünnetine uyan, yaşamını ve ibadet-

1 Müslim, *Sahih*, 1/15, İst. Trs. Ayrıca bkz. Ebu Nuaym el-İsbehâni, *Hilyetu'l-Evliya*, 2/278, Beyrut 1405. (Makalede faydalanılan eserlerin bir kısmı "Şamile" içerisinde yer almaktadır).

lerini onu esas alarak gerçekleştiren insanlar için kullanılmaktaydı. Sünneti terk eden, Din'i sünnet esasına göre yaşamayan kimseler genel olarak Ehl-i Bid'at şeklinde adlandırılmakta, her iki kavram da belli bir gruba delâlet edecek şekilde kullanılmamaktaydı. Yani öyle görülüyor ki, Ehl-i Sünnet kavramı, kendine has bir kimlik kazanmış belirli bir grubun adı olmaktan çok genel olarak Kur'an ve Sünnet'e uyan geniş ulema ve halk kitlesine verilen bir sıfattı.

İbnu Sirin ile muasır olan Hasan-ı Basri (v.h.110) Ehl-i Sünnet kavramının bu ilk kullanımını tekid edici mahiyette şöyle demektedir: "Ehl-i Sünnet geçmişte azınlık idiler, gelecekte de azınlık duruma düşeceklerdir. Ehl-i Sünnet'e mensup olanlar zevk ve sefaya düşenlerle ve bid'atçılarla beraber olmadılar. Rablerine kavuşuncaya kadar sünnet üzere yaşamaya sabrettiler. İnşallah siz de onlar gibi olunuz"². Zayıf bir isnadla Hasan-ı Basri'ye atfedilen bu ifadeler, her ne kadar Ehl-i Sünnet'in azınlık olduğunu vurguluyor ise de, bu kavramın Peygamber'in sünnetine uymak, yaşamını ona göre düzenlemek, bid'atlardan ve bid'atçılardan uzak durmak anlamında kullanıldığı açıktır. Hasan-ı Basri'nin sünnete ittiba edenleri azınlık olarak nitelendirmesi, onun tüm insanları hidayet üzere görme hassasiyetinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet kavramının ilk dönem içindeki kullanılışı, belli bir grup veya cemaati kasetmek için değil, genel müslüman kitleyi vurgulamak içindir.

Ehl-i sünnet kavramını kullananlar arasında İbnu Sirin'in talebesi olan Eyyüb es-Sahtiyâni'yi (v.h.131) görmekteyiz. O şöyle der: "*Ehl-i Sünnet'ten birinin vefat haberi bana ulaştığı zaman, sanki bir uzvumu kaybetmiş gibi olurum*"³. Eyyüb'ün bu ifadesinde, Ehl-i Sünnet kavramının sanki bir gruba delâlet ediyormuş gibi kullanıldığı izlenimi uyansa da, bunu kesin olarak söyleyemiyoruz. Fakat kavramın müsbet anlamda kullanıldığında hiç şüphe yoktur. Eyyüb'ü artık 2. asrın uleması içerisinde görmemiz gerekmektedir. Öyleyse, Ehl-i Sünnet kavramının, hiç değilse 2. asrın başlarında Kur'an'a ve Sünnet'e uygun bir din ve yaşam anlamında kullanıldığında şüphe yoktur.

Fakat zaman çok geçmeden, Ehl-i Sünnet kavramının ideolojik içerikli kullanılmaya başlandığına şahit olmaktayız. 2. asrın büyük alimi, fıkhıta mezhep sahibi ve büyük muhaddis İmam Malik (v.h.179), Iraklı alimleri tenkid ederken Ehl-i Sünnet kavramını tamamen ideolojik anlamda kullanmaktadır. Ebu Nuaym, Malik b. Enes'in (v.h.179) reycileri

2 Darimi, I/83, Beyrut 1407.

3 *Hilyetu'l-Evliya*, 3/9. Krş. Hatib Bağdadi, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, 61, Thk. Mehmed Said Hatiboğlu, Ankara 1971.

tenkid ederken şöyle dediğini nakletmektedir: "Reycilerden uzak durunuz. Çünkü onlar Ehl-i Sünnet'in düşmanlarıdır"⁴.

Reyciler adıyla bilinen kesim başta Ebu Hanife (v.h.150) olmak üzere Bağdad'ı merkez seçmiş olan Irak ekolüdür. İlk hicri yüzyıllarda dini anlayışlarını rivayetler üzerine kuran Hicaz ekolü ile ictihad vb. akli çıkarımlara büyük önem veren Irak ekolü arasındaki tartışmalar bilinmektedir. Bu tartışmalarda taraflar birbirlerini suçlamada aşırı gitmişlerdir; mamafih Ashabu'l-Hadis ile rey ekolü arasındaki çatışmalar da gayet açıktır.

Malik b. Enes'in ifadelerinde dikkat çeken nokta, Reycilerin karşısındaki akımın Ashabu'l-Hadis olarak değil, Ehl-i Sünnet adıyla tanımlanmış olmasıdır. Buradan hareketle, ilk dönemlerde Ehl-i Sünnet kavramının Hadisçilere delâlet edecek tarzda kullanıldığını söyleyebilmek mümkündür. Böyle kabul edecek olursak, İbnu Sirin'in Ehl-i Sünnet kavramını Ehl-i Bid'at karşısı şeklindeki kullanımdan biraz daha farklı bir mecraya girilmiş olmaktadır.

Başlangıçta din ve dünyasını Kur'an ve Sünnet'e göre şekillendiren samimi müslüman kitle için kullanılan Ehl-i Sünnet kavramı, 2. asrın ortalarından itibaren daha ideolojik bir çerçevede ve dini anlayışını naklin dışındaki kaynaklara da dayandırmaya çalışan gruplar için kullanılmaya başlanmıştır. Bu anlayışın giderek katılaştığı ve sonraki asırlara damgasını vurduğu bilinmektedir.

Bilindiği gibi ilk asırdaki siyasi karışıklıklar (İbnu Sirin'in deyişle *fitneler*), birçok kelami ve siyasi mezhebin ortaya çıkmasına yol açmıştı. İslam tarihinde ortaya çıkan ilk ihtilaf, peygamberimizin vefatından sonra kimin halife olacağı meselesidir. Bu mesele o an için yaşanmış ve Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesiyle bitmiştir. Ardından sırasıyla Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali hilafet makamını işgal etmiş, Muaviye b. Ebi Süfyan ile birlikte de saltanat sistemine geçilmiştir. Hür seçimlerle imamete gelen ilk dört halife resulullah efendimizin halefi kabul edilmiş ve bu döneme Dört Halife Dönemi adı verilmiştir.

Fakat müslümanlar bu olayların yaşanmasından çok sonra peygamberimizin vefatından sonra kimin halife olması gerektiği, başka bir deyişle kimin hilafete layık olduğu tartışmasına girişmişlerdir. Bazı mezhepler hilafete layık olanın Hz. Ali olduğunu, ancak Hz. Ebu Bekir'in halifeliği ondan gasbettiği fikrine sahip olmuşlardır. Bazı fırkalar efdal-mefdul fikrini öne sürmüşler, hilafete en layık kişinin Hz. Ali olmakla beraber mefdul durumda olan Hz. Ebu Bekir'in hilafetinin de meşru

4 *Hilyetu'l-Evliya*, 6/327.

olduğuna hükmetmişlerdir. Hariciler gibi bir takım fırkalar ise özellikle Hz. Osman ve Hz. Ali'nin imametini caiz görmemişlerdir. Hilafet meselesi etrafında sürüp giden bu tartışmaların tarafları kendilerine has bir takım fikirler ileri sürerken, aslında İslam ümmetinin kahir ekseriyeti ve ulemanın birçoğu, ilk dört halifeyi insanların en hayırlısı olarak görmekte, imametlerini kabul etmekte ve bu konunun daha fazla tartışılmasına taraf olmamaktaydı⁵. Hakikat o idi ki, müslüman halk, bu insanların imameti altında zaten yaşamaktaydı; sonrakiler açısından ise olaylar çoktan yaşanmış ve bitmişti.

İşte bazı gruplar hilafet ya da imamet meselesinde uç görüşler ortaya atarlarken, onlarla ilgilenmeyen ve vakıayı reddetmedikleri gibi, öncükiler hakkında kötü düşünceler beslememeyi ilke edinen müslüman halk ve onların dini önderlerine Ehl-i Sünnet (ve Cemaat) adı verilmiştir. Başka bir deyişle, Ehl-i Sünnet kavramı, erken dönemde ahlaki ve ideolojik kullanımın yanı sıra, siyasi alanda da kullanılmış ve bu kavramla ilk dört halifenin hilafetinin meşruiyetini kabul eden *halk* ve onların içerisinde çıkmış *ulema* kastedilmiştir.

İslam'ın ilk asrından bugüne kadar, siyasi ve ideolojik içeriği değişimlere uğramış olsa da, Ehl-i Sünnet kavramı, genel müslüman halk kitlesini ve onlara dini önderlik eden ulemayı ifade ede gelmiştir.

Düşünce ve pratiklerini bu genel anlayışın dışına taşımış grup, cemaat, mezhep veya kişiler, Ehl-i Sünnet'in dışında kalmaya mahkûm olmuş ve uçta addedilmişlerdir.

Hariciler, Rafıziler, Mürcie, Kaderiye, Cehmiyye/Mutezile gibi fırkalar ilk asırların Bid'at akımları arasında sayılmıştır. Üçüncü asra gelindiğinde bu akımlarla beraber en çok Mutezile ve Şia'nın Ehl-i Sünnet'in karşısında yer aldığı gözlenmektedir. Bu dönemlerde daha çok hadisçiler Ehl-i Sünnet'i temsil etmişler, karşılarında yer alan Mutezile ile ciddi tartışmalara girmişlerdir.

Kelamcılarla hadisçiler arasındaki bu zıtlışmanın temeli neye dayanıyordu?

Bu hasımlaşmanın temelinde Ehl-i Hadis'in *Din*'i oluştururken *Nass*'a (yani Kur'an, sünnet ve öncükilerin uygulamalarına) dayanması, buna karşılık Ehl-i Kelam'ın *Din*'i inşa ederken bu kaynaklara başvuruyu en aza indirmesi yatmaktaydı. Kelamcılar her defasında Kur'an'ı temel aldıklarını ısrarla vurgulasalar da, muhalifleri ve ümmet tarafından Kur'an'ı akla feda ettikleri şeklinde anlaşılmışlardır.

5 İnsanların en hayırlılarının sırasıyla Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali oldukları fikri hakkında bakınız: Hayseme b. Süleyman, Hadisu Hayseme, 1/107, Beyrut 1400

Din'in inşasında nakle istinad esası, bizce iki yaklaşım arasındaki en temel farkı ortaya koymaktadır. Birazdan kısaca bahsetmeye çalışacağımız ihtilaf noktalarının ardında bu gerçek yatmaktadır. Çünkü en genel anlamda Ehl-i Sünnet'e mensup olanlar *Din*'in nakle dayanması gerektiğini ileri sürüyorlardı. Nakli oluşturan kaynaklar ise Kur'an, Sünnet ve öncekilerin ameliydi. Bu noktada Ehl-i Sünnet ile *diğerlerini* ayıran en belirgin özelliklerinden biri şudur: Ehl-i Sünnet'e göre, *Din*'i inşa eden nakil olduğuna göre, zayıf da olsa bir rivayetin bulunduğu bir hususta akla müracaat etmek doğru olmayacaktır. Esas olan o rivayetle hareket etmektir. Oysa Ehl-i Kelam'a göre, din ancak mütevatiren sabit olan şey üzerine bina olur; o mütevatir de Kur'an'dır. Bazen buna mütevatir hadisler eklense de, pratikte pek etkili olmamıştır.

Ahmed b. Hanbel'in şu ifadeleri bu noktayı ortaya koymaktadır: "Bize göre (Ehl-i) Sünnet'in temelleri, sahabenin üzerinde bulunduğu şeye tutunmak ve onlara uymak, bid'atları terk etmektir. Çünkü *her bid'at dalâlettir*. Aynı zamanda dinde husumeti de terk etmektir. Sünnet Kur'an'ın anlaşılmasında yol göstericidir (delâil) ve Kur'an'ı tefsir eder. Sünnette kıyasa yer yoktur. Sünnete denk bir şey de gösterilemez. Kur'an'ın delâletleri akıl ve heva ile anlaşamaz. Bilakis esas olan sünnete uymak ve hevayı terk etmektir"⁶.

Temel ayırım noktasını bu oluşturmakla beraber, zaman içerisinde teferruat denilebilecek hususlar üzerinde de ayrılıklar başlamış, Ehl-i Sünnet'in kimliğini bu teferruatlar belirlemeye başlamıştır. Ehl-i Sünnet itikadını ele alan bazı kaynak eserlere bakarak bu durumu daha çarpıcı bir şekilde ortaya koyabiliriz.

Ahmed b. Hanbel (v.h.241) *Usûlü's-Sünne*⁷ isimli eserinde Ehl-i Sünnet'in niteliklerini şu başlıklar altında toplamaktadır: 1-Kadere iman, 2-Rü'yet (Allah'ın ahirette görüleceğine iman), 3-Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğuna ve yaratılmış (mahlûk) olmadığına iman, 4-Rivayetlerde belirtildiği gibi Peygamberin Allah'ı gördüğüne iman ve bu konularda tartışmaya girmemek, 5-Kiyamette amellerin tartılacağı terazinin (mizan) varlığına iman etmek, 6-Kiyamette Allah'ın kullarıyla aracısız olarak konuşacağına iman etmek, 7-Havz'a (Kevser Havuzu) inanmak, 8-Kabir azabına inanmak, 9-Peygamberin şefaatine iman etmek, 10-Mesih Deccal'in çıkacağına iman etmek, 11-İsa b. Meryem'in ineceğine iman etmek, 12-İmanın artıp eksilebileceğine inanmak, 13-Namazı (kasden) terk edenin kâfir olacağına inanmak, 14-Ebu Bekir, Ömer ve Osman'ın

6 Ahmed b. Hanbel, *Usûlü's-Sünne*, 1/14-17, Dâru'l-Menâr 1411.

7 Aynı eser.

sırasıyla ahabın en önde gelenleri olduğunu kabul etmek, 15-Bu üç büyük sahabiden sonra Ali-Zübeyr b. Avam-Abdurrahman b. Avf-Sa'd ve Talha'nın geldiğini kabul etmek, (Bunlardan sonra Bedir ehlinde olan muhacirler ve onlardan sonra yine bedir ehlinde olan ensar gelir, ...) 16-İmamlara ve müminlerin emirine -günahkâr olsun olmasın- itaat etmek gerekir (Aynı şekilde hilafete tayin olunan ve müslümanların kendisinden razı olup etrafında toplandıkları kişiye de itaat etmek gerekir), 17-Bu imamlar arkasında Cuma namazı kılmak caizdir, iki rek'at olarak kılınan bu namaz mümin için yeterlidir; bu namaz olmadı diye iade eden kimse peygamberin ve öncekilerin sünnetine muhalif bir *bid'atçı* olur, 18-İster rıza ile ister zorla yönetimi ele geçiren, müslümanların etrafında birleştikleri halifeye isyan eden kimse, müslümanlar topluluğuna isyan ve imama muhalefet etmiş olur; bu hal üzere ölürse cahiliye üzere ölmüş olur, 19-Sultanı öldürmek ve ona karşı hurûc eden kimse sünnete muhalefet eden bir *Bid'atçı* olur, 20-İşlediği bir fiilden ötürü ehl-i kiblede (müslümanlardan) herhangi birinin cehennemlik veya cennetlik olduğunu söyleyemeyiz; günahkârın azab görmesinden korkar, sevabkârın kurtulacağını umut ederiz, 21-Kâfir olarak ölen azabı hak eder, affedilmez, 22-Zina edene recm uygulaması haktır, 23-Sahabileri küçümseyen veya onlara buğz eden kimse *Bid'atçı* olur, 24-Bir müslümana sövmek fîsk (günah), öldürmek ise küfürdür, 25-Cennet ve Cehennem şu an var olan mahlûkattandır, 26-Günah işlemiş olsa bile ehl-i kiblede birisi vefat ettiğinde namazı kılınır, onun için tevbe istiğfar edilir.

Ahmed b. Hanbel'in ortaya koyduğu bu metne bakıldığında iki bölümden oluştuğu görülmektedir. Birinci kısımda itikadla ilgili esasların ortaya konulmakta, ikinci kısımda ise daha çok siyasi ilkeler vaz edilmektedir. Son maddelerde hadler ve cemaatle ilgili bazı hususlar yer almaktadır.

Burada Allah'a iman, meleklerle iman, kitaplara iman gibi iman esaslarının yer almadığı görülmektedir. Diğer taraftan namaz, oruç, hac gibi ibadetlerin farz oluşuyla ilgili hususlara da temas edilmemektedir. Hukuki meselelerle ilgili recm gibi bazı haller dışında birçok uygulamaya hiç temas edilmediği açıktır. Birçok siyasal mesele yanı sıra birkaç konunun ele alınmasıyla yetinilmiştir.

Bunun en önemli sebebi, bu metinde ele alınmayan noktalarda tüm müslümanların ve İslami mezheplerin kabul ettiği hususlar olmasıdır. Dikkat edilirse ele alınan konular Ahmed b. Hanbel'in dönemine kadar tartışılan ihtilafli meselelerdir. Ahmed b. Hanbel'in ortaya koyduğu esaslar, kendisine kadar Ehl-i Sünnet olarak bilinen geniş halk ve ulema kit-

lesinin diğerlerinden ayrıldığı noktaları göstermektedir. Başka bir deyişle, bu metinde ele alınanlar, Ehl-i Sünnet'in kendi kimliğinin ifadesidir. Bütün bu tartışma noktalarının temelinde kaynak meselesi yatmaktadır. Ehl-i Sünnet adı verilen geniş kitlenin *Din*'i oluştururken müracaat ettiği kaynakları Kur'an, hadis ve sünnet, sahabenin sünneti ve öncekilerin görüşleridir. Burada bid'at olarak nitelenen fırka ve mezheplerin yöntemi ise Kur'an ve akıl şeklinde özetlenebilir.

Burada örnek almak istediğimiz bir başka kaynak eser, Muhammed b. Cerir et-Taberi'nin (v.h.310) *Sarihu's-Sünne*⁸ isimli küçük risalesidir. Taberi bu risalesinde öncelikle müslümanların ihtilaf ettikleri noktaları şu şekilde sıralamaktadır: 1-Resulullahın vefatından sonra kimin hilafete daha layık olduğu meselesi, 2-Kulların günah veya sevap şeklindeki fiilleri onların kaderi midir değil midir? 3-İman söz ve fiil midir yoksa fiilsiz söz müdür? İmanda artma ve eksilme olur mu? 4-Kur'an mahlûk mudur, değil midir? 5-Müminler kıyamette Allah'ı görecekler midir? 6-Kur'an'ın lafızları hakkındaki tartışmalar, 7-Bir şeyin ismi o şeyin aynı mıdır, gayrı mıdır (Allah'ın ismi O'nun aynı mıdır, gayrı mıdır)?

Taberi ümmetin ana tartışma noktalarının bunlar olduğunu verdikten sonra, aynı konularda kendi görüşlerini şu şekilde vermektedir: 1-Kur'an kelamullahtır (Allah'ın kelamı)...Bunun aksini iddia eden kimse kâfirdir. 2-Kıyamet günü müminler rablerini göreceklerdir. Allah'ın bizden istediği din budur. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ten ve resulullah efendimizden gelen haberlerden öğrendik ki, cennet ehli rablerini görecekler. 3-İnsanların yaptığı iyi veya kötü fiillerin hepsi Allah katında takdir edilmiş ve düzenlenmiştir. Allah'ın dilemesi ve izni dışında hiçbir şeyin olması mümkün değildir. 4-Tüm sahabeler -peygamberler hariç- insanların en üstünüdürler. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali sahabelerin en hayırlıdır. Bunlar arasında üstünlük te bu sıraya göredir. 5-İman söz ve fiildir, artar ve eksilir. 6-Kur'an'ın okunuşunu oluşturan lafızların mahlûk olup olmadıkları meselesinde sahabelerden veya tabiûndan nakledilen bir haber yoktur. Bu nedenle biz de bu konularda susmayı tercih ediyoruz. 7-Allah'ın isimleri O'nun aynı mıdır gayrı mıdır gibi bir konuda görüşlerine uyacağımız öncekilerden bir fikir nakledilmemiştir. Bu nedenle bu konularda görüş belirtmek doğru değildir. Kur'an-ı Kerim'de "*O'na ister Allah diyerek ister Rahman ismiyle dua edin, fark etmez. Bütün güzel isimler O'nundur*" (İsra-110) buyurulmuştur.

Taberi'nin bu küçük risalesinde ele aldığı meselelerin Ahmed b. Hanbel'in ele aldıklarıyla örtüştüğü görülmektedir. Bununla beraber, Taberi

8 Dâru'l-Hulefâ lil-Kitabî'l-İslâmi, Küveyt, 1405.

İbnu Hanbel'in temas ettiği meselelerin birçoğunu zikretmemiştir. Bunun sebebi, bu risalenin baş tarafında ve sonunda açıklandığı gibi, Taberi'nin bu risaleyi yazma amacının, kendisini bu konularda farklı görüşlere sahip biri olarak takdim edip eleştiren kimselere cevap niteliğinde yazmış olmasıdır. Taberi burada kendine ait doğru görüşleri verirken, aynı zamanda Ehl-i Sünnet'in bakışımı da yansıtmış olmaktadır.

Aradan iki asır geçtikten sonra el-Lâlekâî (v.h.418), *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa mine'l-Kitâb ve's-Sünne ve İcmâi's-Sahâbe*⁹ isimli bir kitap yazarak Ehl-i Sünnet'in esaslarını açıklamış ve savunmasını yapmıştır.

Lâlekâî eserinin giriş kısmında Ehl-i Sünnet ile diğerleri arasında temel ayırım noktasını oluşturan *kaynak meselesi* hakkındaki görüşlerini şu ifadelerle açıklamaktadır: "Sözlerin en büyüğü, delillerin en açığı ve makulü, Allah'ın Kitabı'dır. Sonra peygamberin sözü ve ardından (hepsi) muttaki ve hayırlı olan ashabının sözleri gelir. Daha sonra selef-i salihinin (geçmiş büyüklerin) sözleri yer alır. Kıyamete kadar onlara yapışmak ve onlara uygun davranmak gerekir"¹⁰. Bu ifadeler onun Kitap, sünnet, sahabenin ve öncükilerin sözleri ve fiilleri şeklindeki Ehl-i Sünnet tavrını açıkça ortaya koymaktadır. Lâlekâî'nin bu büyük hacimli eserini burada detaylı bir şekilde el almamız mümkün değildir. Bu nedenle onun tartışma konusu yaptığı meseleleri kısa başlıklar ve maddeler halinde aktarmayı uygun buluyoruz.

1-İnsanları doğru yola sevmeye, davet ve sünnette önderlik etmeye peygamberimizden sonra sırasıyla Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali, Zübeyr... gelir. 2-Allah diridir, kadirdir, bilendir, işitendir, görendir, konuşandır, dileyendir, bakidir¹¹. 3-İsim ile müsemmâ ayıdır. O (Allah) O'dur, başkası değildir¹². 4-Kur'an Allah'ın kelâmıdır, mahluk değildir¹³. Kur'an Allah'ın kadim sıfatlarındandır¹⁴. Kur'an'ın mahlûk olmadığı konusunda şüphesi bulunan kimse kâfirdir¹⁵. 5-Allah'ın el, yüz ve göz gibi sıfatları vardır. Bu sıfatlar zahiri üzere anlaşılır, tevil edilmez¹⁶. 6-Allah'ın nüzulü (gecenin üçte biri kaldığında dünya semama inmesi) caiz-

9 Hibetullah b. el-Hasen b. Mansur el-Lâlekâî, 4 cilt, Riyâd 1402.

10 1/9.

11 2/193.

12 2/204.

13 2/216.

14 2/224.

15 2/324.

16 3/412 vd.

dir¹⁷. 7-Müminler kıyamette Allah'ı göreceklerdir¹⁸. 8-Kadere iman gerekir. İnsanların inanıp inanmamaları dahi kadere bağlıdır¹⁹. 9-Peygamberimiz birçok yönlerden diğer peygamberlerden üstündür²⁰. 10-Ameller imana dahildir, iman amel ayrımı yapılamaz²¹. 11-İslam, imandan daha geniş bir anlama sahiptir. İman özeldir, İslam umumidir²².

El-Lâlekâî'nin eserinde ele aldığı konular bu ve benzeri meseleleri içine almaktadır. Onun eserinden yola çıkıldığında, her ne kadar tartışılan konular dört ciltlik bir hacim içerisinde ele alınsa da, Ahmed b. Hanbel'in zamanında tartışılan konuların yer aldığı gözlenmektedir. Önceki dönemlerin tartışma konularının burada Kur'an'dan, hadislerden, saha-be sözlerinden, geçmiş ulemanın görüşlerinden bol nakillerle işlenmektedir. Kitabın hacmini artıran temel etkenlerden biri budur. Bu durumda daha önce yaptığımız tesbiti burada da tekrarlamamız gerekmektedir: Bütün bu konular, tüm müslümanların ve ulemanın *ittifak ettikleri* konular *dışında ihtilaf edilenler* olup, her biriyle ilgili görüşler Ehl-i Sünnet'in kimliğini ortaya koymaktadır. Fakat bu noktada Ehl-i Sünnet'in geniş müslüman kitleyi temsil ettiğini ve karşıtlarının o zamanki tabirle *bid'at* grupları oluşturduğunu hatırlatmalıyız. Başka bir deyişle, bu meselelere dair görüşler, bir kimsenin Ehl-i Sünnet'ten olduğunu ortaya koyarken, aynı zamanda söz konusu bid'atçılardan olmadığını da belirliyordu.

Allah'ın varlığını ve birliğini, kitaplarını, peygamberlerini, meleklerini, namazı, orucu, haccı, akrabaya yardımı vs. herkes, yani Ehl-i Sünnet de diğerleri de kabul etmekteydi. Fakat büyük müslüman kitleyi temsil eden Ehl-i Sünnet, yukarıdaki fikirlerle Ehl-i Bid'at'ten ayrıldığını ilan etmiş ve bir bakıma kimlerin ve hangi fırkaların yanlış yolda olduklarına dair ipuçları sunmuş oluyordu.

El-Lâlekâî'den üç asır kadar sonra, İbnu Kudâme el-Makdisî (v.h.744) Ehl-i Sünnet'in özelliklerini daha teferruatlı bir şekilde kaleme almıştır. İbnu Kudâme'nin, *Lum'atu'l-İ'tikâd el-Hâdî ilâ Sebîli'r-Reşâd*²³ isimli eserinde temas ettiği meseleler ana hatlarıyla şunlardır: 1-Allah'ın isim ve sıfatlarının Kur'an'da ve hadislerde bildirildiği şekliyle kabul edilmesi

17 3/434 vd. el-Lâlekâî burada Allah'ın nüzulüyle ilgili birçok sahabiden gelen rivayetleri sıralamaktadır.

18 3/454.

19 4/578 vd.

20 4/782.

21 4/809.

22 4/812.

23 Thk: Bedr b. Abdillâh el-Bedr, Dâru's-Selefiyye, Kuveyt, 1406.

gerekir. Bu hususlarda tevil, teşbih ve temsilden de uzak durulmalıdır²⁴. 2-Sünnette ve önceki ulemanın sözlerinde yer almayan şeyler *Bid'at*tır. Bu gibi şeylerden uzak durmak gereklidir²⁵. 3-Kur'an Allah'ın kelâmıdır. Mahlûk (sonradan yaratılmış) değildir²⁶. 4-Allah ahirette müminler tarafından görülecektir²⁷. 5-Kadere iman gerekir²⁸. 6-Allah bir şeyi dilerse kullar onu yapmak zorundadır. Kullar, Allah'ın istemediğini yapamazlar. Herkesin kendisine itaat etmesini isteseydi, itaat ederlerdi. Kulları ve fiillerini O yaratmıştır²⁹. 7-İman söz ve fiildir, ibadetlerle artar ve günahlarla eksilir³⁰. 8-Peygamberin gaybten verdiği haberlere inanmak gerekir. Rivayetlere göre peygamberimizin verdiği gaybi haberler şunlardır: a-İsra ve Mirac, b-Musa'nın (as) ölüm meleğiyle tartışması, c-Kıyamet alametleri, d-Kabir azabı ve nimetleri, e-Ölümden sonra diriliş, f-Hesab, g-Mizan (amellerin tartıldığı terazi), h-Kevser Havuzu ve Sırat Köprüsü, i-Peygamberimizin şefaati, j-Cennet ve Cehennem haktır ve şu anda mevcuttur³¹. 9-Peygambere iman etmeden müslüman olmak mümkün değildir. Müslümanlar kıyamette peygamberin şefaatine nail olacaklar, Livâ-i Hamd altında Sırat Köprüsü'nü geçecekler, Havz-i Kevser'den içeceklerdir³². 10-Peygamberlerden sonra insanların en üstünü sırasıyla Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali'dir. Bunlar aynı zamanda dört raşid halifedir³³. 11-Aşere-i Mübeşşere (Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali, Talha, Zübeyr, Sa'd, Saîd, Abdürrahman b. Avf, Ebu Ubeyde) cennetlik on kişidir³⁴. 12-Fasık da olsa imamın arkasında namaz kılınabilir³⁵. 13-Aralarında vuku bulan bir takım olaylardan dolayı sahabeyi kötülemek ve onları daima hayırla anmak gerekir³⁶. 14-Peygamberin hanımları müminlerin anneleridir. Onların en üstünü Hatice, sonra Ayşe'dir³⁷. 15-İyi veya kötü olsa bile halifeye (yöneticiye) itaat etmek gerekir³⁸. 16-Ehl-i Sünnet'in temel özelliği *Bid'at*çılardan uzak durmasıdır. *Bid'at* fırkaları: Râfiziler, Cehmiyye, Kaderiye, Mürcie, Mutezile, Kerrâmiyye, Kilâ-

24 37.

25 51. 26 96.

27 110.

28 114.

29 120.

30 129.

31 134.

32 158.

33 161.

34 170.

35 173.

36 175.

37 178.

38 181.

biyye ve Sâlime gibi fırkalar³⁹. 17-Dört mezhep imamının ihtilaf ettiği fûru' meselelerde kınanması caiz olmaz. Çünkü fûru'da ihtilaf rahmettir⁴⁰.

Sekizinci asra gelindiğinde, İbnu Kudâme'nin eserinde olduğu gibi, daha önceki nitelikler değişmemekle beraber bazı yeni unsurların eklendiği görülmektedir. İbnu Kudâme'nin eserinden takip ettiğimiz bu yeni hususlar aslında İslam'ın ilk asrından beri varlığını sürdüren meselelerdir. Livâ-i Hamd, Fûru' meselelerde ihtilaf, peygamberimizin eşlerinin konumu, İsra ve Mirac gibi bir takım meseleler burada açıkça zikredilerek Ehl-i Sünnet'in diğerlerinden ayrıldığı noktalara eklenmiştir.

Bu ve benzeri hususlar, din anlayışının teşekkülünde Ehl-i Sünnet tarafından temel kaynaklar olarak görülen hadisler ve sahabeyle birlikte sonraki ulemanın görüşleri içerisinde yer almaktadır. Fakat burada dikkat çeken asıl husus, ikinci yüzyılın ortalarında başlayan tartışmalar içerisinde Ehl-i Sünnet'in görüşlerinin temelde korunduğudur. Başka bir deyişle, burada ele aldığımız Ahmed b. Hanbel'den –üçüncü asrın başı- İbnu Kudâme'ye kadar –sekizinci asır- Ehl-i Sünnet inancının temel esaslarının korunması, zaman içerisinde bir takım açıklayıcı eklerle takviye edilerek geliştirilmesi dikkat çeken önemli noktalardan biridir.

Türkler ilk müslüman olmalarından bu yana genellikle Ehl-i Sünnet içerisinde kalmışlar, Mürcie veya Mutezile gibi bazı bid'at fırkalarına mensup olanlar da görülmüştür. Gerek Selçuklu gerekse Osmanlı yönetimleri Ehl-i Sünnet akidesini benimsemişler, dini siyasetleri buna göre ayarlamışlardır. Her iki Türk devleti de halkın Ehl-i Sünnet inanç ve pratiğine göre yetişmesi için teşkilatlı eğitim kurumları oluşturmuşlar, kendilerinden önce teşekkül ekmiş bulunan İslam bilim ve kültürüne dair eserlere sahip çıkmışlardır.

Mesela, Osmanlı medreselerinde köklü bir hadis eğitimi verilmiş, bu eğitimin hareket noktasını da yine bir Türk olan büyük hadis alimi İmam Buhari'nin (v.h.256) *el-Câmiu's-Sahih* isimli eseri oluşturmuştur.

Selçuklu ve Osmanlı Türkleri bir taraftan dini eğitimini sağlıklı bir şekilde sürdürürken, diğer taraftan Türk asıllı ilim adamlarının eserlerini tercih etmekteydiler. Türk milletinin Ehl-i Sünnet'e bağlılığı bu gün de devam etmektedir. Başlangıçta da temas ettiğimiz gibi, bir takım yanlışlar nedeniyle bir kafa karışıklığı peyda olmuştur. Bunun sonucu hem Türklerin tarihi bakımdan gerçek tercihlerinin Ehl-i Sünnet olmadığı gibi son derece yanlış tesbitlere yol açılmış, hem de Türklerin dinleri-

39 184.

40 190.

nin Müslümanlık olmadığı veya olmaması gerektiği gibi akıl almaz tekliflerin ortaya atılmasına şahid olunmuştur. Bütün bunlar Ehl-i Sünnet'in gündemini korumasını da sağlamıştır.

Dini Araştırmalar Dergisi, bu önemine binaen, Ehl-i Sünnet'in dünü, bugünü ve geleceğini tartışmak, aynı zamanda Ehl-i Sünnet'in teorik yapısının anlaşılmasını sağlamak maksadıyla, elinizdeki bu Ehl-i Sünnet Özel Sayısı'nı okuyucularına sunmaktadır.

Ehl-i Sünnet'in oldukça etraflı bir şekilde incelenmesinin yer aldığı bu sayı, umarız Türk okuyucusu ve Türk aydınının zevkle okuyacağı bir dergi olduğu kadar, arşivlerinde bulundurabilecekleri ölümsüz bir yapıt olacaktır.

Ankara, 17 Kasım 2006



Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadis'in Dini Anlam(landırm)a Yöntemi

Kadir GÜRLER*

Abstract

The Method of Ahl al-Hadith's Meaning of Religion in the Process of Formation of Schools. When It is looked at the period of growth and formation on the schools in the Islamic thought, it seems that there are some considerations on the ahl al-hadith that they have been pioneers of the ahl al-sunnah. From these considerations, we can conclude that ahl al-hadith effected on the ahl al-sunnah about understanding of religion. In this study, we will try to survey of the ahl al-hadith's understanding of religion, meaning of it and their methods used in that period. In this context, we dealt with the concepts of narration (naql) and narratormess, contrast in ra'y, textual criticism and the priority of the transmission (sanad/isnad) and etc.

Key Words: Ahl al-Hadith, Ahl al-Sunnah, Ra'y, Textual Criticism, Narration and Narratormess.

Giriş

Dinî düşünce alanında ekolleşme süreci, dinin anahtar kavramlarının anlam derecelerinden başlayan, dinî bilginin kaynaklarına, delil olarak kullanma biçimlerine ve değerine, dünya kurma etkinliği içinde dinin alanına kadar uzanan düşünsel hareketleri ve bunların dini anlama ve anlamlandırma konusunda birleştikleri ve ayrıldıkları meseleleri içermektedir. Ehl-i hadis, İslam düşüncesinin ekolleşme sürecinde ortaya çıkan bir anlama tutumunu, daha doğrusu bir zihniyeti temsil etmektedir. Dini ya da İslam'ı anlama da, anlama eylemini oluşturan bütün süreçlerde İslam'ın bilgi kaynaklarını, toplumsal tasavvur biçimlerini, yani varlık, bilgi ve değer alanında nasıl kullanıldıklarını, sorunları nasıl okuduklarını ifade etmektedir.

* **Yrd. Doç. Dr.**, Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi. e-posta: kgurler@hotmail.com.

Fetihler dolayısıyla sınırlar genişleyince farklı kültürel ve epistemik kodlarla karşılaşan İslam toplumu, kaçınılmaz olarak daha önceleri hiç karşılaşılmayan bir yığın yeni problemle yüzleşmek durumunda kaldı. Bilgi inşâ etmenin en belirgin ve en etkin vasıtası olan “yeni problemler”, yeni tartışmaları ve hiç düşünülmemişi düşünmeyi beraberinde getirmektedir. Hukûkî, ekonomik, politik ve toplumsal nitelikli sorunlar içinde İslam toplumu, medeniyet kurmanın temeli sayılan farklı kültürlerle yüzleşerek-tartışarak kendi özgün bağlamına geri dönme imkânını elde etmiştir. Sahâbe bu problemlerin kendileri tarafından çözüme kavuşturulması gerektiğinin bilincindeydi. Tarihi olarak sözkonusu problemlerle karşılaşan sahabenin, ortaya çıkan meselelerle ilgili tutumu “sistematik ölçüde” olmasa da, “gelenek oluşturma” tanımı içine alınabilecek türden olduğu söylenebilir. Var olan hukûkî birikimlerinin, sürekli olarak üretilen yeni sorunların çözümlerini birebir kapsaması mümkün olmadığından, bu sorunları çözüme kavuşturabilmek için, daha önce (sistematik olarak) kullanmadıkları bir hukuk yöntemiyle hareket etmeleri gerekliydi. Bu yeni durumun çıkış yolu da, *re’y ile içtihat* uygulamasından başka bir şey değildi.

İşte bu noktada hukukun yeni kaynağı olan *re’y*in sunduğu çözümlere paralel olarak, kendisine *re’y ekolü/ehl-i re’y* denilen, hicri ilk yüzyılın ortalarından itibaren görülmeye başlayan ve âlimler arasında artarak yaygınlık kazanan bir hareket doğdu. İlerleyen süreçte *re’y ekolü*nün yükselen trendi karşısında endişeye kapılan bir kısım ulemâ da, ister istemez değişik şekillerde tepki vermeye başladı ve bu tepkisel hareket de tarih içinde *hadis ekolü/ehl-i hadis* olarak adlandırıldı.

Bu noktada meselenin anlaşılabilir ölçülerle tartışılması için bazı genel ön açıklamalara/tespitlere ihtiyaç duyulmaktadır:

1. *Re’y* ve hadis ekolleri arasında tartışmaya neden olan en önemli noktalardan birisi, *rivâyet malzemesinin* nasıl kullanılacağıdır. *Düşünülmesi ve öncelenmesi gereken materyal* her iki ekol için de aynı olmakla birlikte, sorun, geleneğin sunmuş olduğu bu materyalin ne tür bir metotla kullanıma hazır bir duruma getirileceği ya da yorumlanacağıdır. *Rivâyetlerin toptan kabul ya da reddi değil, nasıl anlaşılacağı sorunu bu iki zihni akımı doğurmuştur.*¹ Bu soruna şöylece açıklık getirebiliriz: “... Fıkah usûlünün ortaya çıkışında furû’ kadar önemli bir başka faktör de, hadis-*re’y* tartışması etrafında oluşan edebiyattır. Bu tartışma bir yan-

1 Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara, 1998, s. 182-183. Krş. Daniel Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, çev. Sabri Kızılkaya-Salih Özer, Ankara, 2002, s. 28.

dan sünnet-hadis malzemesini ilgilendiren bir sıhhat tartışması şeklinde yürürken, diğer yandan da sünnetin fıkha dönüşme sürecinde beşerî yorumun (içtihat) sınırları ve rolü etrafında bir tartışma da ona paralel yürümekteydi".²

2. Fakihlerin hukuk ve Mu'tezile'nin de kelâm alanında yol açtıkları dinamizm ya da fikrî aktivite, değişimin getirebileceği dejenerasyonu önlemek için bazı grupları kendilerini muhafaza etmek amacıyla yaratıcı düşünceyi ya da entelektüel üretimi bastırma siyasetine sevk etmiş,³ bu siyaseti uygulamaya başlayan da bizzat ehl-i hadis olmuştur.⁴ Nabia Abbot da bu durumu, "...fikhî bid'atların ve akidevî zındıklığın saldırılarına karşı koymak için kendilerini hazırlayan..." diye (yönlendirici etken olarak) tasvir etmiştir.⁵ O halde, Fazlurrahman'ın deyişiyle hadis hareketi, fıkıh ve akâid konularında toplumu tehdit etmekte olan kaosa karşı birliği sağlamak için gösterilen çabadan başka bir şey değildi.⁶ Bu tespiti, tercihini gelenekten yana koyma tutumu olarak tanımlamak da mümkündür.

3. Biz de ehl-i hadis derken, hukuka ve inanca yönelik konuları genellikle sadece nakle (nass, âsâr vb.) dayandırmaya çalışmak isteyen, Hz. Peygamber döneminden gelen her uygulamayı "sünnet", onun dışındaki her şeyi "bid'at" olarak değerlendiren,⁷ yöntem olarak da nasçı ve literalist bir tutum izleyen anlayışı kastediyoruz. Evet, ehl-i hadis tarihinin belirli bir döneminde var olan bir ekolün adıdır; ama ehl-i hadis zihniyetinin arka planında var olan bu hâkim düşünce, şu ya da bu şekilde bugün de İslam dünyasındaki din anlayışı üzerinde etkisini sürdürmektedir. Böylelikle bu zihniyet, geleceği mâzî üzerine oturtmaya ve indirgemeye çalışmakta; sonra da bu indirgmeden yola çıkarak, "geçmişte ne olmuşsa gelecekte de olabileceğini" ispatlama sürecine girmektedir.⁸

Ehl-i hadis düşüncesinin günümüzde var olan etkisine, A. Davudoğlu'nun *Muslim Şerhi* hakkında bilgi verilirken kullanılan şu cümleleri örnek olarak verebiliriz:

2 Murtaza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*, İstanbul, 2004, s. 118-119.

3 Kadiruddin Ahmed, *İslam Dinamizmi ve Entelektüel Atalet*, çev. Ertuğrul Aytekin, İstanbul, 1992, s. 12.

4 Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 1997, s. 57.

5 Bkz. G. H. A. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, çev. Salih Özer, Ankara, 2002, s. 23.

6 Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara, 1995, s. 176-177.

7 İlk asırdan gelen her şeyi "sünnet" ve daha sonra ortaya çıkan her şeyi de "bid'at" olarak değerlendirme anlayışının, İslam'ın evrenselliğini zedeleyeceği ifade edilmiştir. Bkz. Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 231.

8 Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, İstanbul, 2000, s. 15.

Şerhte verilen bilgilerle çağımızın problemleri arasında doğrudan bir ilişkinin kurulması zor görünmektedir. Belki de şârih, içtihat tartışmalarındaki tavrıyla, içtihat kapısının kapanmadığını, fakat içtihat şartlarını taşıyan müçtehit bulunmadığını savunarak, günümüzün problemleriyle hadisler arasına bilinçli bir mesafe koymuştur. Yani bir yönüyle bu eserin yazılmasının diğer bir amacı, geleneğin savunulması suretiyle dinde ıslahat ve içtihat taraftarlığına karşı konulmasıdır.⁹ Davudoğlu modern İslam düşüncesi ve onun önemli simalarının içtihat konusundaki fikirlerine, şartlarını taşıyan ehil müçtehitler bulunmadığını ileri sürerek şiddetle karşı çıkmaktadır. Bu sebeple neredeyse her konuda yegâne merci, içtihat şartlarını bihakkın hâiz olduğu kabul edilen önceki âlimlerdir. (...) Şârihin, hadislerin güncel yorumlarına çok az yer vermesine ve zaman zaman çağımız insanına pek de fayda sağlamayan ayrıntı bilgileri uzunca zikretmesine rağmen eserden, geleneğin hadis hakkında söyledikleri konusunda detaylı bilgi sahibi olmak için önemli ölçüde istifade edilebilir.¹⁰

Sünneti bazı lafzî ve şekilsel uygulamaların taklidine indirgeyen düşünce, kimilerini bu çerçevede sünnet ve -daha ötesinde- İslam adı altında bir takım pratiklerin taklidini dayatmaya yönlendirmektedir. Zira bugün yaşamakta olanlar kendilerine “şimdi” içerisinde bir yer bulmak, bugünkü ve gelecekteki yaşam tarzını meşrûlaştırmak için bir evveliyâta, mâziye ve selefere gerek duyarlar.¹¹ İnsanların kendi aralarında birleşmelerini ve farklılaşmalarını sağlayan geleneksel otoriteler olduğu¹² prensibinden hareketle, günümüzdeki lafızcı ve şekilci formalistlerin de seleflerini -bu anlamda- ehl-i hadis düşüncesinde bulabildiklerini söyleyebiliriz. Ekolün tarihsel süreç içerisindeki işlevselliğini belirlemek, ayrıca bu süreçteki çeşitli değişim ve etkileşimleri de bilmek, kısacası ekolün toplumdaki duruşunu tanımak, ehl-i hadisin geçmişte dini (ehl-i sünnetin din anlayışını) nasıl anla(mlandı)r(maya çalıştığını göstermesi açısından oldukça önemlidir.

4. En eski iki mezhep olan Hanefî ve Mâlikîlerin, kurumsallaşmalarını nispeten daha yeni olan Şâfiî ve Hanbelîlikten sonra tamamlamaları,

9 Bkz. Erdiñç Ahatı, “Türkiye’de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmet Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. 3, sayı: 1, İstanbul, 2005, s. 80.

10 Ahatı, *a.g.m.*, s. 87-88. Fakat buna mukâbil şârihin, mükemmel bir mantık örgüsüyle ve ikna edici delillerle, istediği zaman hadislerin güncel yorumlarını yapabilecek birikim ve yetkinlikte olduğu da ifade edilmiştir. Bkz. Ahatı, *a.g.m.*, s. 81. Bu birikim ve yetkinliğin her zaman güncellenerek aktif bir hale gelmemesi ise, geleneksel damarın daha ağır bastığı şeklinde yorumlanabilir.

11 Keith Jenkins, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, çev. Bahadır Sina Şener, Ankara, 1997, s. 30.

12 Bengül Güngörmez, “Muhafazakâr Paradigma: Dogma ve Önyargı”, *Muhafazakâr Düşünce*, Ankara, 2004, yıl: 1, sayı: 1, s. 19.

hadis taraftarlarıyla Şâfiî ve Hanbelîliğin erken dönemde uzlaşmış olmalarına bağlanmaktadır. Buna karşılık Hanefî ve Mâlikîler ise bu süreci daha geç tamamlamışlardır. III/IX. yüzyıl boyunca İslam düşüncesinde hadis taraftarlarının ağırlığının arttığına ve gelenekçi eğilimlerin rasyonalist eğilimleri bastırıldığına inanılmaktadır.¹³ Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin, hadis ekolünün de katkılarıyla daha önce kurumsallaşması, ehl-i hadis-Şâfiî düşünce yapısının/metodunun Mu'tezilî-Hanefî düşünce yapısına/metoduna göre daha baskın olduğu yönündeki tezleri de doğrular mahiyettedir.° Bu bağlamda az sonra gelecek olan "ehl-i hadisin, ehl-i sünnetin kurucuları/öncüleri olduğu" görüşü de bu tespitlerle, sünnetliğin temel prensiplerinin âdetâ bu çerçevede şekillendiğini göstermesi açısından daha da bir anlam kazanacaktır.

es-Serahsî'nin (490/1090) hanefîlerin hem hadise hem de re'ye tutunduklarını belirtip, onların sünnete, kendilerini sâhibu'l-hadis (Şâfiîler kastediliyor) olarak tanıtanlardan daha çok saygı duyduklarını ifade etmesi¹⁴ ve el-Pezdevî'nin (482/1089) de bu noktadan olmak üzere hanefîleri *ashâbu'l-hadis ve'l-maânî* diye adlandırması¹⁵, belki de hanefîlerin, şâfiîlerin kendilerini "ehl-i sünnet" olarak takdim etmelerine -deyim yerindeyse, "dayatmalarına"- bir tepki olarak ortaya çıkmış bir girişimdir. er-Râzî (606/1210) de hanefîlerin kendilerinin Şâfiîlere göre ehl-i hadis olmaya daha layık olduklarını ileri sürdüklerinden söz etmekle birlikte, "ashâbu'l-hadis" adının ancak eş-Şâfiî ashabına verilebileceğini ifade etmiştir. Hatta er-Râzî daha da ileri giderek, Şâfiî mezhebinin Hanefî mezhebine göre daha üstün olmasını, Şâfiîlerin hadis ekolünden olmalarına bağlamıştır.¹⁶

İbnu'r-Râvendî (301/913)'nin ümmeti şîa, hâriciler, murcie, mu'tezile ve ashâbu'l-hadis şeklinde beş gruba ayırdığını¹⁷ ve el-Eş'arî (324/935)'nin

13 Bkz. Bedir, *Fıkıh*, s. 19 (C. Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C. E.*, Leiden, 1997'den naklen).

* Örneğin; klasik hadis usûlüünün, ehl-i sünnetin değil, sadece ehl-i hadis-Şâfiî çizgisinin hadis usûlü olduğu yönündeki değerlendirme ve yorumlar için bkz. M. Hayri Kirbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara, 1999, s. 35-38; Kirbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara, 2002, s. 23-24. Bu konuda daha geniş bilgi için ise ayrıca bkz. Kirbaşoğlu, "İmam Şâfiî'nin Risâle'sinin Hadis İlmindeki Etkileri", *İslâmî Araştırmalar* (Hadis-Sünnet Özel Sayısı), Ankara, 1997, c. X, s. 87-99.

14 Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, tahk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, I-II, Beyrut, t.y, II, 113. Krş. Fahrüddîn er-Râzî, *Menâkibu'l-İmâm eş-Şâfiî*, tahk. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ, I-II, Kahire, 1986, s. 399-401.

15 Alâuddin Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahrî'l-İslam el-Bezdevî*, tahk. Muhammed Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, I-IV, Beyrut, 1991, I, 56.

16 Bkz. er-Râzî, a.g.e., s. 226, 392-394, 397, 399-401.

17 Ebu'l-Huseyin Abdurrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât el-Mu'tezilî, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Red alâ İbni'r-Râvendî'l-Mulhid*, Beyrut, 1957, s. 98, 101.

de benzer bir sınıflandırma yaptığını¹⁸ da dikkate aldığımızda, ehl-i hadisin ehl-i sünnetin kurucuları/öncüleri olarak telakki edilmesi daha da somutlaşacaktır. Çünkü yapılan tasniflere göre ashâbu'l-hadîs dışında sayılan diğer gruplar, "bid'at fırkalar" olarak değerlendirilen gruplara işaret etmektedir. Bütün bunlarla birlikte ehlu's-sunne ve ashâbu'l-hadîs, ehlu's-sunne ve'l-cemâ'a ve'l-âsâr, ehlu's-sunne ve'l-hadîs, ehlu'l-hadîs ve's-sunen, ehlu'l-hadîs ve's-sunne, ehlu'l-hadîs ve ehlu's-sunne, ehlu's-sunne ve't-tenakkul¹⁹ gibi adlandırmalar da ehl-i hadis ile ehl-i sünnet arasındaki ilişkiyi gözler önüne sermektedir.

Yukarıda sıraladığımız hususlar, "ehlû's-sünne" tabirinin anlamı muhafaza edilmek suretiyle ve özellikle hicrî üçüncü yüzyıldan itibaren belli bir serbestlik içerisinde değişik kalıplarla kullanılmış olduğunu göstermektedir. Hicrî üçüncü yüzyılın sonlarına kadar, Eş'arîlik veya Mâturîdîlik tarafından temsil edilen bir "ehlû's-sünne"den bahsedilemeyeceğini belirten Kırbaçoğlu, bu dönemde ehlû's-sünneyi kimlerin temsil ettiğini bilmek gerektiğini ve bunların da "ashâbu'l-hadîs" (ehlu'l-hadîs) olduğunu söylemektedir. Yaygın olan yanlış bir kanaate göre sadece hadis rivâyeti ile meşgul olanlardan ibâret görülen ehl-i hadis, aslında *akâid, fıkıh ve benzeri alanlarda kendilerine has görüşleri olan bir grubun, daha doğrusu ehlû's-sünnenin kurucularının adıdır*;²⁰ ehl-i hadisin eserlerinde bulunan akâide ilişkin görüşler de ehl-i sünnetin inanç sistemini oluşturmaktadır.²¹ Bu hususa bir örnek vermekle yetineceğiz:

"Bir adam bir şehre gitse ve orada kaderiyyeyi veya mürciyeyi kendisine göstermelerini istese, küçük-büyük, kadın-erkek, avâm-havâs, sefihler ve sokak takımı, hepsi de şüphesiz bu isimde kim varsa onu gösterirler.

18 Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, tahk. Helmut Ritter, Wiesbaden, 1980, s. 5.

19 Bkz. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Kitâbu's-Sunne*, tahk. İsmail el-Ensârî, y.y., t.y. (*er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zanâdika* ile birlikte), s. 80; el-Eş'arî, a.g.e., s. 211, 290, 298; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. el-Cevzî, *Menâkibu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, tahk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, y.y., 1988, s. 247; İbn Teymiye, *Nakdu'l-Mantık*, Kahire, 1951, s. 8, 9, 10, 11, 24, 26, 42, 43, 47, 71, 86, 115; *Mecmûu Fetâvâ*, I-XXXVII, Riyad, ty., III, 347; VI, 55.

20 M. Hayri Kırbaçoğlu, "Ehlû's-Sünne Kavramı Üzerine Yeni Bazı Müllâhazalar", *İslâmî Araştırmalar*, c. 1, sayı: 1, Ankara, 1986, s. 73; Kırbaçoğlu, "Ashâbu'l-Hadisın Akâid Edebiyatı", *İslâmî Araştırmalar*, sayı: 5, Ankara, 1987, s. 88. Krş. İsmâil b. Abdurrahmân es-Sâbûnî, *Akâdetu's-Selef ve Ashâbi'l-Hadîs*, tahk. Nâsır b. Abdurrahman b. Muhammed el-Cedî, Riyad, 1994, s. 305; Fazlurrahman, *Metodoloji Sorunu*, s. 66.

21 Bu konuda geniş çaplı bir araştırma için bkz. Kırbaçoğlu, "Ashâbu'l-Hadisın Akâid Edebiyatı", *İslâmî Araştırmalar*, sayı: 5, Ankara, 1987.

Eğer *ehlü's-sünneyi* göstermelerini istese, ona *ashâbu'l-hadisi* gösteriler"²²

Buraya kadar sunduğumuz veriler bağlamında, ehl-i hadisin dini anlama ve anlamlandırma yöntemini belirleyen temel esasları ana başlıklar altında ve örneklendirmelerle tartışabiliriz.

1. Hadisleri Otoriteleştirmenin Bir Diğer Boyutu: Dinin Hadise İndirgenmesi

Ehl-i hadis, kendileri dışındaki grupların (bunları kapsayıcı bir kavram olarak "re'y ekolü" diye tanımlayabiliriz) tutumlarından, dinî değerlerin tahrife uğrayacağı önyargısından dolayı *din* adına bir takım endişeler duymaktaydı. Bu endişelerinden olsa gerek ki, hadisleri otoriteleştirmek amacıyla, âdeta dini hadise indirgemek için her türlü çabayı sarfetmişlerdir.

Bu bağlamda onlar, hadis ilminin din olduğunu apaçık bir şekilde dile getirmişlerdir: "Bu ilim dindir; dininizi kimden aldığınıza iyi bakınız!"²³ Ebû Hurayra (58/677), İbn Abbas (68/687), İbrahim en-Nahâî (96/714), Dahhâk b. Muzâhim (105/723), el-Hasan el-Basrî (110/728), Muhammed b. Sîrîn (110/728) ve Zeyd b. Eslem (136/753) tarafından ifade edildiği nakdedilen bu söz, hadislerin vahye dayandırılarak otoriteleştirilmeye çalışıldığıının bir ifadesidir. Burada hadisin, dinî hayatın kurulmasında dayanılan bir (kurucu) bilgi olduğu da söylenebilir.

Hasân b. Atıyye el-Muhâribî (120/737)'den nakdedilen, "Cebrâil Kur'ân'ı Allah'tan getirdiği gibi sünneti de getirmiş; Kur'ân'ı peygambere öğrettiği gibi sünneti de öğretmiştir"²⁴ ifadesi de, hadisi otoriteleştirme

22 Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadis*, Beyrut, 1973, s. 82. "İlk dönemlerde ehlü's-sünneyi ehlül'-hadisin temsil ettiği" neticesine varılmasına sevkeden hususlarla ilgili olarak ayrıca bkz. Bkz. Kırbaçoğlu, "Ehlü's-Sünne", s. 73-79.

23 Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, tahk. Muhtâr Ahmed en-Nedvî, I-XV, Bombay, 1981, IX, 104; Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel ve Ma'feti'r-Ricâl*, tahk. Talat Toçyiğit-İsmail Cerrahoğlu, I-II, İstanbul, 1987, II, 140; İbn Hibbân el-Bustî, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duafâi ve'l-Metrûkîn*, tahk. Mahmud İbrahim Zâyed, I-II, Beyrut, 1992, I, 21-23; Hasan b. Abdurrahman er-Râmehurmuşî, *el-Muhaddisu'l-Fâsil Beyne'r-Râvî ve'l-Vât*, tahk. M. Accâc el-Hatîb, Beyrut, 1984, s. 414; el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mutefakkîh*, tahk. İsmail el-Ensârî, I-II, Dimaşk, 1975 II, 96, 98, 178; el-Hatîb, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, tahk. Ahmed Ömer Haşim, Beyrut, 1986, s. 149-151, 191; el-Hatîb, *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi'*, tahk. M. Accâc el-Hatîb, I-II, Beyrut, 1994, I, 194-196, 210; İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İntikâ fî Fedâilî's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukahâi Mâlik ve's-Şâfiî ve Ebî Hanife*, tahk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Beyrut, 1997, s. 46. (Bu sözün bir hâriciden nakdedildiği de bildirilmiştir. Bkz. er-Râmehurmuşî, *a.g.e.*, s. 416).

24 Abdurrahman b. Amr el-Evzâî, *Sunenu'l-Evzâî*, tasnif: Mervân Muhammed eş-Şe'âr, Beyrut, 1993, s. 56; Ebû Dâvud es-Sicistânî, *el-Merâsîl*, tahk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut, 1988,

yönündeki çabalara işaret etmektedir. Ancak, Hassân b. Atıyye'nin bu sözü gerçekten söyleyip söylemediği, söylemişse onu hangi amaçla söylediği bir tarafa, bunun sadece kişisel bir iddia ve tartışmaya açık bir genelleme olduğunu hatırlatmakta yarar vardır. Halbuki geleneğimiz, on iki-on üç asırdır onun bu sözünü âdeta bir nass gibi kabullenmiş, hiç sorgulama gereği bile duymamıştır.²⁵ Yahya b. Ebî Kesîr (129/747)'in, "kitap, sünnet üzerine hüküm koyucu değildir; ama sünnet kitap üzerine hüküm koyar" ifadesini de bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Fakat bu aşırılık karşısında Ahmed b. Hanbel (241/855) dahi, "bunu söylemek cesaret ister; ancak şu bir gerçektir ki, sünnet kitabı açıklar"²⁶ şeklinde uyarıcı mahiyette bir not düşmek durumunda kalmıştır.²⁶ Yine buna benzer bir biçimde, Mu'temir b. Suleymân (187/803)'ın babasının "bize göre peygamberin hadisleri tenzîl/Kur'ân gibidir" ifadesi karşısında Ebû Mûsâ da "sünnetin delil olarak kullanılmada Allah'ın kelâmı gibi olacağı"²⁷ şeklinde bir açıklama yapmıştır. Gerek Ahmed b. Hanbel'in gerekse Ebû Mûsâ'nın açıklayıcı mahiyetteki bu sözleri, yanlış anlaşılmaya imkan verecek türden olan ifadelerin (doğru olarak) nasıl anlaşılması gerektiği noktasında dikkat çekici bir özelliğe sahiptir.

Şerîk b. Abdullah (177/794) ve Ahmed b. Hanbel'den nakledilen, "hadisin zayıfının bile re'ydin daha sağlam olduğu" ve bu yüzden "re'y ehline soru sorulmaması" nı salık vermeleri de bu yönde değerlendirilebilir.²⁸ Zira "din" olarak telakkî edilen bir bilgi türünün, zayıf da olsa, ilâhî bir boyuta sahip olduğu için beşerî olan re'ye önceleneceği, ekol açısından vazgeçilemez bir gerçektir.

Din hakkındaki bilgiyi/yorumu kişisel çabanın dışına çıkarma, farklı bir okumayla dini anlamayı belirli kalıplara dökme ve yöntemin ölçütlerini kişisel görüş içermeyecek kadar daraltmayı da gerekli kılmaktadır. Bu temellendirme, farklılaşan ve çeşitlenen kültürel unsurlara karşı dini anlamada, ilk kaynakların otoriteleştirme çabasını da içermekteydi. O

s. 361; Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *es-Sünen*, I-II, İstanbul, 1992, el-Mukaddime, 49 (I, 117); İbn Abdilber, *Câmi'u Beyânî'l-İlm ve Fadlihî ve mâ Yenbağî fi Rivâyetihî ve Hamlihî*, tahk. Ebu'l-Eşbâl ez-Zuheyrî, I-II, Riyad, 1994, II, 1193; el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 91; *el-Kifâye*, s. 27, 30.

25 Bünyamin Erul, "Bir 'Alan Taraması' nın Panoraması -Vahy-i Gayr-i Metlûv Hakkında Bazı Mülahazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi", *İslâmîyât*, c. 3, sayı: 1, Ankara, 2000, s. 165.

26 el-Evzâî, *es-Sünen*, s. 56; ed-Dârimî, *es-Sünen*, el-Mukaddime 49 (I, 117); İbn Abdilber, *Câmi'*, II, 1194; el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 30.

27 el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 90.

28 Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Herevî, *Zemmu'l-Kelâm*, tahk. Semih Duğaym, Beyrut, 1994, s. 98; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmî'n-Nubelâ*, tahk. Şuayb el-Arnâvût, I-XXV, Beyrut, 1993, VIII, 207; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmü'l-Muvakkiîn an Rabbi'l-Âlemîn*, tahk. Muhammed Abdusselam, I-IV, Beyrut, 1991, I, 61.

halde, hadisi bilginin en temel kaynağı olarak görerek mutlaklaştırmak/dinselleştirmek, bir açıdan farklı kültürlere karşı geleneğin direnişi, diğer açıdan da din hakkındaki bilgiyi değişene karşı koruma çabasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Re'y ekolünün yaşanılan hayatı (ehli-hadisın çekincelerini dikkate alacak olursak, belki de “din”i) rasyonelleştirme girişiminin, insanları geleneğin verilerinden koparmak süretiyle, yabancılaşmış ve geleneğe karşı güvenini kaybetmiş bir kitleye dönüştürülmesi şeklinde değerlendirilmesi, hadis ekolünün taşıdığı endişelerden birisi olmalıdır. Yine onların endişesini, -deyim yerindeyse- “toplumsal organizasyonun geleneklere değil, soyut aklın prensiplerine dayandırılması”²⁹ biçimindeki kaygıyla da özdeşleştirebiliriz.

Metinlerin anlaşılması ve bu anlama çabası sürecinde ortaya çıkan içtihat, Hz. Peygamber sonrası dönemdeki sorunların çözüme kavuşturulmasındaki tek çıkış yolu idi. Meselelerin detaylı bir biçimde kavranılmaya başlandığı bu süreç, İslam’ın ilk dönemlerine göre bir takım farklılıklar sunmaktaydı. Hadis ekolünün oluşum merhalesi sırasında İslam toplumunda çok açık bir biçimde gözlemlenebilen gelişim de dikkate alındığında, içtihat sonucu gündeme gelen dini anlamada farklılık ve çoğulculuk, geleneksel anlam ve kültür kodları üzerinde önemli bir tehdit unsuru oluşturmuştur. Bu durumda geleneksel olarak sözün ya da naklin otoritesini güçlendirmek için, nakil ile bilgi arasında bir irtibatın kurulması da doğaldır. O halde bilgi, dinî bilgi olup, hadislerin araştırılması düzeyindeki bir çabadır. Erken dönemde, (hadis) bilgi(si)nin re’y, içtihad ve kıyasa üstünlüğünü gösterircesine, ilmi esere/nakde indirgeyen bir anlayış oluşuvermiştir. Hadis, Kur’ân’ın ait olduğu kategoriye, yani Allah’ın ilminin kendisinden alındığı “söz” olarak formüle edilince, bu “ilmin” her türlü beşerî “bilgi” üretme yöntemlerinden önce geleceği açıktır.³⁰ Kısacası ilim kelimesine, hadislerin ve hadislere bağlı konuların öğrenilmesi anlamı yüklenilerek, din hakkındaki bilgi hadisle temellendirilmiş ve re’ye karşı hadisin otoritesi güçlendirilmiştir.

Vahiy mertebesinde bulunması ya da Allah’ın kastettiği anlamı açıklayıcı olması açısından, Kur’ân’ın olduğu gibi sünnetin kaynağı da vahiy olmaktaydı; böylece sünnet te Kur’ân’ın yanısıra Kur’ân ile eşit hukukî bir eşdeğere sahiptir.³¹ eş-Şâfiî’ye göre, muhâlif olmadığı sürece sahih bir hadisin hükmü kesinlik ifade etmekte ve bu nedenle deliller sıralamasında Kur’ân’dan sonra ikinci değil de, Kur’ân’la birlikte aynı sırada,

29 Güngörmez, *a.g.m.*, s. 17-18.

30 Bedir, *Fıkıh*, s. 125.

31 Bkz. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, tahk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, t.y.s. 87-89, 93, 103, 223.

yani birinci sırada yer almaktadır.³² Böylelikle vahiy ile hadis arasında bir bağlantı kuran ehl-i hadis, vahiy eksenli bir epistemoloji arayışını gündeme getirmiş ve sünnete, Kur'an'a denk epistemolojik bir değer yüklemiştir. Dolayısıyla böyle bir çaba içerisinde girilmekle, vahyin otoritesine bağlanılarak sünnet daha da sağlam bir zemine oturtulmak istenmiş ve daha ötesinde "din" olarak değerlendirilen hadis (malzemesi) dominant güç durumuna getirilmiştir.

Hadisin vahye bağlanmasını, hadisin otoritesini daha da sağlamlaştırma yönünde bir çaba olarak değerlendirmek mümkündür. Buna ilişkin olarak, hadisin nass seviyesine çıkarılması sürecinde, sünnet İslam yorumunun ağırlıkla hadis taraftarlarının etkisinde geliştiğini iddia etmek her ne kadar yanlış olmasa da, hadisin sistematik fıkıh ve diğer ilimler aracılığıyla yoruma tâbi olması ve bu şekilde kabul veya reddi ilkesinin benimsenmesi, sözkonusu gelişmeyi önemli ölçüde sınırlamıştır.³³

Hicrî ikinci yüzyıldan itibaren sünnet ve hadislerin vahiy olarak değerlendirilmesi, kelâma ilişkin meselelerde Kur'an'ı temel alan ve kendi ilkelerine uygun görmedikleri rivâyetlere karşı çıkan Mutezile ile, fikhî düşüncelerinde re'y ve içtihadı geniş yer veren ve kabul ettikleri usûl doğrultusunda -sahih isnadlarla da gelse- bazı hadislerle amel etmeyen, genelde ehl-i re'y özelde de Hanefilere karşı sünnet ve hadisi güçlendirmeye yönelik bir gayret olsa gerektir. Bu ise, ya tartışılan konulardaki bazı rivâyetleri vahye dayandırarak daha güçlü hale getirmeyi ve o iddiaları ileri sürmeyi amaçlamakta, yahut sünnet ve hadislerin tamamını vahiy zırhına büründürmek suretiyle, karşı tarafın kullandığı "Kur'an vahiy" karşısına, aynı nitelikte sayılan bir başka vahiy ile çıkmak şeklinde gerçekleşebilmektedir. Özellikle siyasî, içtimai ve itikadî tartışmalar sonucunda ortaya atılan ve etkili olabilmesi için hadisleşen bazı görüşlerin, daha da güçlü hale gelebilmesi için önce Cebrâil'e, daha sonra da doğrudan vahye dayandırılması, sözkonusu tarafların zaman zaman başvurdukları bir yoldur³⁴ ki, formel rivâyetler de böylelikle naslaştırılma sürecine dâhil edilmişlerdir.

Görüldüğü üzere habere, "öznenin müdahale edemeyeceği bir ayrıcalık" verilmiştir.³⁵ Dini anlama sürecinde öznenin müdahalesini kısıtlamayı hedefleyen bu yaklaşımın, dinde daha az yanlışın yapılması ve

32 Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 63.

33 Bkz. Bedir, *Fıkıh*, s. 152.

34 Erul, "Bir Alan Taraması'nın Panoraması", s. 167.

35 Mehmet Paçacı, "İmam Şâfi'nin Metodolojisinde Öznenin (Müctehidin) Rolü: Hermeneutik Bir Eleştiri", (*Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'nin Rolü*, haz. Hayri Kırbaoğlu, Ankara, 2000 içinde, s. 163-179) s. 172.

daha güvenilir bir yolun izlenebilmesi kaygısının bir sonucu olarak doğduğunu söylemek de mümkündür.³⁶ Böyle bir kaygıdan dolayıdır ki hadis ile iştigal eden ulemâ, içinde yaşanılan hayatın her alanına yönelik ilk dönemlere ait kullanılacak ne kadar örnek varsa, bunları -beşerî yorum gücüne başvurulmaksızın- bir araya getirerek nesilden nesile taşınmasına çaba göstermişler ve bu uğraş için de mümkün olduğunca çok sayıda rivâyet toplamak zorunda kalmışlardır.

2. Naklin ve Nakilciliğin Kutsanması

Nakilcilik hadis ekolünün en önemli özelliklerinden birisidir. Bir taraftan "ilim" kavramının hadis disiplini için -belli bir dönem de olsa- özel olarak kullanılması, bir taraftan hadis ve sünnetin vahiyle temellendirilmeye çalışılarak "tartışmasız dinî hüküm bildiren nass" olarak görülme girişimi, diğer taraftan da hadisin sünnetle aynileştirilmesi, bilgi arayışını nakil ekseninde yoğunlaştırma çabası gösteren bu hareketi körükleyerek daha da kemikleşmesini sağlamıştır.

Nakilcilik anlayışından kaynaklanmanın bir sonucudur ki, ehl-i hadisin önemli bir kısmı bütün çabalarını rivâyetler üzerine yoğunlaştırmış, hadislerin değişik varyantlarını toplamak onların tek amacı olmuş, hadis tahsiline, haberleri nakletmeye ve hükümleri naslara dayandırmaya önem vermiş ve bir haber ya da eser bulunduğu sürece mümkün mertebe kıyasa başvurmamışlardır.³⁷ Bunlardan başka ehl-i hadis, rivâyetlerin tetkikiyle meşgul olmuş, lafza bağlı kalmış, soyut aklın yeteneklerinden şüphe duymuş, Hz. Peygamber'in din hususunda ümmetine öğrettiklerinin tamamı demek olan *sünnete* sarılmış ve onu *din* edinmiş, öncekilerden devraldığı mirası muhafaza ve daha sonraki nesillere doğru bir şekilde naklinden başka hiç bir endişesi olmamış, hukuka ve inanca yönelik meseleleri hadislere dayandırmak istemiş, Hz. Peygamber döneminden gelen her uygulamaya sünnet gözüyle bakmış ve bilgi kaynaklarını rivâyetler üzerine yoğunlaştırmış kimseler³⁸ olarak nitelendirilmiştir.

36 Mehmet Paçacı, "Anlama (Fıkıh) Usûlüne Dair", *İslâmî Araştırmalar*, c. 8, sayı: 2, Ankara, 1995, s. 89.

37 Ebû Suleymân el-Hattâbî, *Maâlimu's-Sunen*, tahk. Abdusselam Abdussâfi Muhammed, I-IV, Beyrut, 1991, I, 4; Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahk. Muhammed Fehmî Muhammed, I-III, Beyrut, 1992, I, 217; Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. el-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, Beyrut, 1994, s. 132-133.

38 Bkz. er-Râzî, *Menâkib*, s. 66; Ignast Goldziher, *Zâhîriler: Sistem ve Tarihleri*, çev. Cihat Tunç, Ankara, 1982, s. 3; Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener, Ankara, 1986, s. 72; Ali Hasan Abdulkadir, *Nazratun Âmme fi Târîhi't-Teşrî'i'l-İslâmî*, Kahire, 1965, s. 211, 221; Mustafa Abdurrâzık, *et-Temhîd li Târîhi'l-Felsefeti'l-İslâmîyye*, y.y., 1944, s. 206; Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi -Başlangıçtan İbn*

Bu anlamda ehl-i hadis; Abbasilerin ilk dönemlerinden itibaren müsümanları içinde buldukları parçalanmışlıktan kurtarmak, toplumsal hayatı Hz. Peygamber dönemine göre şekillendirmek, birlik ve bütünlük içerisinde yaşatmak için, çözümün kitabın yanısıra Hz. Peygamber'in hadisleri, sahâbe ve tâbiûnun sözlerinde olduğuna inanan, bunları bir araya toplayıp konularına göre tasnif eden, genelde görüşlerini hadislere dayandırıp onlara bağlanmayı teşvik eden; kitap ve hadisten bağımsız re'y kullanmaktan sakındıran ve onu kullananları eleştiren kimselerin; diğer bir deyişle, *İslam'ın genel olarak kitap, sünnet, sahâbe ve tâbiûnun sözlerinden hareketle anlaşılması gerektiğini, bunların dışındaki şahsî re'y ve aklî istidlallerin mecbur kalınmadıkça kullanılamayacağını, ilke olarak benimseyenlerin ortak adı olmuştur.*³⁹ Nitekim bunlara "hadis ekolü" adlandırılması yapılmasının nedenlerinden birisi de, nakle sıkıca tutunmaları ve sadece hadis nakliyle uğraşmış olmalarıdır.⁴⁰ Ki-saca hadis ekolünün, daha çok Hz. Peygamber'in hadislerinin rivâyeti, tasnifi ve uygulamaya konulmasına olan düşkünlükleriyle tanındıklarını ifade etmek mümkündür.

Bu anlatılanlar açısından bakıldığında, ehl-i hadise yöneltilen eleştirilerin çoğunluğu, onların nakilci olmaktan öteye geçemedikleri, dini anlamayı salt rivâyete ya da söze bağladıkları, çabalarını hadis toplama programlayıp hadislerin anlamları üzerinde gereği kadarıyla düşünmedikleri, uydurma, çelişik ve teşbih ifade eden hadisleri rivâyet ettikleri noktasında yoğunlaşmaktadır. Ayrıca hadis ekolü mensuplarının, taklitçi ve istidlâlî kabul etmeyen kimseler oldukları da ileri sürülmüştür. Zaten ehl-i hadise, sadece rivâyet ile uğraşmaları ve rivâyet ettiklerini anlama dirâyetine sahip olmadıklarından ötürü bilgi hamalları (*zevâmilu'l-esfâr*⁴¹) nitelemesi de yapılmıştır.⁴²

Dinin nakilden (rivâyet, âsâr) ibaret olduğunu ileri süren bu düşünceye göre hadisler, tevhid, vaad, va'd, Allah'ın sıfatları, cennet, ceennem, Allah'ın zâtının delilleri, meleklerin görevleri gibi daha çok kelâmî

Rüşd'ün Ölümüne Kadar-, çev. Hüseyin Hâtemi, İstanbul, 1994, s. 219, 225, 232, 254; Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara, 1988, s. 112; Nadim Mâcit, "Eş'arî'nin İlm-i Kelâmî Müdafaası", *YYÜİFD.*, c.1, sayı:1, Van, 1994, s. 91; Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 57.

39 Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Ankara, 2000, s. 5, 50.

40 Hibetullah b. Hasan el-Lâlekâî, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, tahk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmid, I-IX, Riyad, 1997, I, 23; eş-Şehrîstânî, *el-Milel*, I, 217.

41 "Zevâmilu'l-Esfâr" nitelemesinin, kelâmcılar ve fakihlerin yaptığı bir adlandırma olduğuna ilişkin olarak bkz. el-Hatîb, *el-Fakîh*, II, 72; er-Râzî, *Menâkib*, s. 399.

42 Bu konuda geniş bilgi için ayrıca bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 59-61, 68; İbn Teymiye, *Nakdu'l-Mantık*, s. 47; er-Râzî, *a.g.e.*, s. 66, 389.

alanı ilgilendiren konuları; peygamberlerin kıssaları, zâhidler ve evliyânın haberleri, Arap ve Arap olmayan kralların hayatları, geçmiş ümmetlerin hikayeleri, Rasûlullah'ın konuşmaları, mucizeleri, eşleri, çocukları, akrabaları, ashâbı ve savaşlarıyla ilgili tarihe yönelik verileri; sahâbenin ve müçtehit imamların benimsediği görüşler gibi hukuka ilişkin kimi bilgileri, Kur'an'ın tefsiri yönündeki mâlûmâtı, nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbihât vb. hususları içermektedir.⁴³ Dolayısıyla bu hareket, İslam kültürünün devamlılığını sağlayarak sonraki nesillere aktarılması, hadisin gelişmesi ve karşılaşılan problemleri çözmek için hadisin sürekliliğini öngörmüştür. Fazlurrahman'ın deyişyle;

eş-Şâfiî'nin fıkhîta ve fikhî hadislerdeki faaliyetiyle başlayan ve bir disiplin olarak İslam'ın dinî yapısındaki yeni değişikliği temsil eden Hadis hareketi, tabiatı gereği Hadis'in gelişmesini yeni durumlarda karşılaşılan ahlâkî, dinî vb. yeni problemleri çözmek için, yani Hadis'in sürekli olarak var olmaya devam etmesini gerekli kılmıştır.⁴⁴

el-Buhârî (256/870) de bu bağlamda, insanların ihtiyaç duydukları her türlü bilginin Kur'an ve sünnette bulunduğunu kabul ederek,⁴⁵ hadis ehlinin nakilcilik anlayışını yansıtmaktadır. Dâvud b. Ali ez-Zâhirî'nin (270/883) "hiçbir mesele yoktur ki, kitap ve sünnette o mesele hakkında bir hüküm bulunmasın"⁴⁶ ifadeleri de bu yaklaşımla tamamen örtüşmektedir. "Hadis rivâyeti onlar için o kadar kıymetli idi ki, bütün bir hayatı hadise adamaya degeceğini düşünüyorlardı. Çünkü onlar hadiste hukûkî, felsefî, kelâmî, târihî, rûhî ve ahlâkî sorunlarına cevaplar buluyorlardı".⁴⁷ "Hadisle meşgul olmayı şöhret ya da sosyal statü kazanmak için bir araç olarak değil, Allah'a yakın olmak için bir yöntem olarak görmüşlerdir".⁴⁸ İşte belki de bütün bunlardan dolayıdır ki, âlim olmak için hadis rivâyet etmek yeterli görülmüştür.⁴⁹ Nakli ve nakilciliği önceleyen ekol, bütün çabalarını nakil üzerinde yoğunlaştırarak inanç, hukuk ve diğer alanları hep bu materyal üzerine kurmaya çalışmıştır.

43 Bkz. er-Râmeihurmûzî, *el-Muhaddis*, s. 159-162; el-Hatîb, *Şerefu Ashâbî'l-Hadis*, tahk. Mehmed Said Hatiboğlu, Ankara, 1991, s. 6, 8, 66, 75; İbn Abdilberî, *Câmi'*, I, 782-783; II, 1049; el-Herevî, *Zemm*, s. 98; Yûsuf b. Zeki el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâ'r-Ricâl*, tahk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-XXV, Beyrut, 1992, XIV, 463.

44 Fazlurrahman, *Metodoloji Sorunu*, s. 57.

45 ez-Zehabî, *Siyer*, XII, 412.

46 Bedruddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîf fi Usûl'l-Fikh*, tahk. Abdussettar Ebû Gudde, I-VI, y.y., t.y, V, 17-18.

47 Recep Şentürk, *Toplumsal Hafıza: Hadis Rivâyet Ağı (610-1505)*, çev. Mehmet Fatih Serenli, İstanbul, 2004, s. 203.

48 Şentürk, *a.g.e.*, s. 220.

49 Bkz. er-Râmeihurmûzî, *el-Muhaddis*, s. 180.

Ekol üyelerinden kimileri de sadece nakilci olduklarını yine bizzat kendileri itiraf etmişlerdir:

Rivâyet edildiğine göre Matarr el-Verrâk (129/746)'a bir hadis sorulmuş, o da hadisle ilgili bir cevap vermiş; hadisin açıklanmasına yönelik bir soru sorulunca da, Matarr: "Bilmiyorum, ben ancak nakilciyim/zâmile" diye karşılık vermiştir.⁵⁰ Abdurrahman b. Mehdî'nin (198/814) "ilim hakkında konuşanların en erdemlileri ehl-i hadistir; Rasûlullah'ın hadisine, Ebû Bekr ve Ömer gibi sahâbîlerden nakledilenlere -ki bunlar da sünnettir- uymak gerekir"⁵¹ ifadesi de ekolün nakilci olduğunu göstermektedir. "Biz eczacıyız siz doktor"⁵² sözü de, hadis ekolünün nakilcilik anlayışını yansıtmaktadır. eş-Şa'bî (103/721) de bu durumu, "biz fakih değiliz; bizim yaptığımız, bir hadis duyduğumuzda onu rivâyet etmektir"⁵³ şeklinde dile getirmiştir. Görüldüğü üzere ehl-i hadis, din anlayışlarının köklerinin geçmişte olduğu yaklaşımında ısrarcı olmuş ve selef (daha da özelleştirecek olursak Hz. Peygamber'e) dayanmayan ya da dayandırılmayan hiçbir bilgiyi kabul etmemiştir.

Mâlik b. Enes'e (179/795) göre, naklin azaldığı yerde hevâ ve arzular artacaktır.⁵⁴ Nakle sıkıca tutunarak onun dışındakileri ciddiye almayan ve ehl-i hadisten daha hayırlı bir topluluk olmadığını belirten Ahmed b. Hanbel de,⁵⁵ nakillerle gereği kadar ilgilenir, vaktini de Kur'ân tefsiri ve hadis toplamakla geçirirdi; fakat fıkha ilişkin bir şey yazmazdı. Onun fıkha yönelik görüşleri daha sonraları kitaplaştırılmıştır.⁵⁶ Yine onların düşüncesine göre, başta sahâbe olmak üzere bütün İslam dünyası kitap ve sünnetten başka bir şeyle hüküm vermenin haram olduğuna inanmaktaydılar; bu anlamda re'y ve türevleri de kitap ve sünnette olmayan iki şeydiler.⁵⁷ Böyle bir tavır takınmalarının nedeni ise, dinî değerlerin gereği ile amel etmek ve hevâ ve arzulara göre hüküm koymadan sakındırmaktır.

50 Bkz. el-Hatîb, *el-Câmi'*, II, 153; İbn Abdilberr, *Câmi'*, II, 1020.

51 el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XVII, 437.

52 el-Hatîb el-Bağdâdî, *Muhtasarü Nasîhati Ehlî'l-Hadis*, (*Mecmûatu Resâil fi Ulûmi'l-Hadis* içinde, s. 110-126), tahk. Mustafa Ebû Suleymân en-Nedvî, Riyad, 1994, s. 123-124; *el-Fakîh*, II, 84; İbn Abdilberr, *a.g.e.*, II, 1029-1030; ez-Zehebî, *Siyer*, X, 23; Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr, *Muhtasarü Târihi Dimaşk li İbni Asâkir*, tahk. Sekinetu's-Şihâbî, I-XXVIII. Dimaşk, 1990, XXI, 380.

53 Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfyâ*, I-X, Beyrut, t.y., IV, 311; ez-Zehebî, *a.g.e.*, IV, 303.

54 el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 147.

55 el-Hatîb, *Şeref* s. 48.

56 İbn Bedrân ed-Dimaşkî, *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Beyrut, 1981, s. 124.

57 İbn Hazm, *en-Nubez fi Usûli'l-Fikh*, tahk. Ahmed Hicazî es-Sekâ, Kahire, 1981, s. 69; İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, Beyrut, t.y., s. 446.

Nakilcilik anlayışına sahip olan kimilerinin, hadis ya da daha geniş ifadesiyle naklin dışında hiçbir şeyle ilgilenmedikleri ve ilgilenenleri de sevmedikleri belirtilmiştir. Rivâyete göre, Mus'ab ez-Zubeyrî'nin babası ve eş-Şâfiî karşılıklı şiir okurlarken, eş-Şâfiî, Huzeyl'in şiirini ezberden okuyunca, Mus'ab'ın babası: "Bunu hadis ehlinden kimseye söyleme! Çünkü onlar buna asla katlanamazlar" demiştir.⁵⁸ Bu haberden anlaşıldığına göre, zihniyeti gereği ekol, hadis ilmi ile meşguliyetin dışındaki uğraşları, hadise aykırı bir hareket gibi değerlendirmiştir. Nakle olan bu tutkunluğun bir sonucudur ki, sorunlar onların bilgi ve anlayışlarını aşacak boyutlara ulaştığı zaman, yaptıkları savunmalar sonuçsuz kalmış ve daha ötesinde ise çözüm arayanlar re'y ekolü etrafında odaklanmışlardır.

Bu tür nakil yollarına başvurmakla ehl-i hadisin, hukuku doğrudan vahye ya da Hz. Peygamber'e ve hiç olmazsa bu kaynağa en yakın olan sahâbe ile tâbiûnunu görüşlerine dayandırma gibi bir idealizmi temsil etmekte olduklarını söyleyebiliriz.⁵⁹ Fakat böyle bir idealizm, daha açık bir ifadeyle, ilk dönemlerde var olan din anlayışına dayanma ve bununla yetinme, (örneğin)

Kur'an'ın delâletinin, ilk müslüman nestin dönemine ait aklî düzey ve kültürel çerçeveye sınırlandırılmasına yol açar. Bu ise, kültürde yerleşmiş bulunan, Kur'an'ın delâletinin zaman ve mekanın ötesine geçtiği şeklindeki yaygın anlayışla kökten çelişmektedir. İlk nesillerin Kur'an yorumu ile ve çağdaş müfessirin rolünü eskilerden rivâyette bulunmayla sınırlamak, toplum hayatında bundan daha tehlikeli bir sonuca yol açar. Şöyle ki; ya insanlar bu tefsirlere harfi harfine bağlanırlar ve onları bir akideye dönüştürürler ve bunun sonucunda da nihâî gerçekler olarak algılanan bu "ezelî hakikatler"le yetinme ve tabiî ve beşerî olguların incelenmesinde "tecrübe" metodundan vazgeçme durumu hâsıl olur; ya da ilim din şeklini alır; dolayısıyla da din, hurâfele, masallara mâzinin kalıntılarına dönüşür.⁶⁰

Böylelikle, daha sonra ortaya çıkan durumların erken dönem İslam anlayışıyla onaylanması sûretiyle, geleneğin bir şekilde muhafaza altına alınacağı da düşünülmüş olmaktadır.

58 Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, Beyrut, 1993, VI, 2402-2403. eş-Şâfiî'nin şiirle ilgilenmesi için ayrıca bkz. Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, tahk. İhsan Abbas, I-VIII, Beyrut, 1977, IV, 166-169.

59 Şükrü Özen, *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, İstanbul, 1995, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 233.

60 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İltâhi Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız Kur'an İlimleri Üzerine*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Ankara, 2000, s. 269-270.

Ehl-i hadisin bu nakilcilik tutkunluğu, farklı bir bağlamda söylenmiş olsa da bizde, modern döneme ait şu cümleleri çağrıştırmaktadır:

Biz gündelik hayatımızda nasıl davranacağımıza ilişkin yeni kurallar icat etmeyiz. Alışıldık kurallara, teâmüle uyarız. Alışıldık olan bizi geçmişimize bağlar. Bununla birlikte, alışıldık olana yönelme, zamandan tasarruf sağlar. İstedığımız sonucu elde etmek için yeni bir şeyi denemenin getirebileceği riski, bocalamayı, hayal kırıklığını ve üzüntüyü ortadan kaldırır. Kendimizi güvende hissetmemizi garantiye alır. Bu yüzden gündelik hayatımızın büyük bir çoğunluğu, bildik olanı tercih etmekle ve denenmiş olanı denemekle geçer.⁶¹

Ehl-i hadisin de yeni çözüm arayışlarına sıcak bakmamak, geçmişten kopmamak için nakle sıkıca tutunmak, re'y ekolünün tutum ve davranışlarından din adına endişe duymak ve kendilerini genellikle ellerinde mevcut olan malzemeye göre konuşlandırmış olduklarını da göz önünde bulundurursak, yukarıdaki tespitle ne kadar da örtüşüklerini çok rahat bir biçimde görebiliriz. Nitekim hadis ekolü bu şekilde nakle tutunarak, kişisel ayrılıkların ifade edilmesini din için zararlı ve reddedilmesi gereken bir şey olarak değerlendirmiştir.

3. Re'y Karşıtlığının Ekol İçinde Beslenerek Büyümesi

Ehl-i hadisin oluştuğu tarihsel kesit, en genel adlandırma ile "re'y" olarak bilinen yoğun bir akli aktivite çabalarına tanıklık etmiş ve ilerleyen süreçte hadislerin rolünü vurgulayan ehl-i hadis hareketinin trendi yükselişe geçmişti. Daha sonra eş-Şâfiî ile başlayan dönemden itibaren de re'y hareketi şu ya da bu şekilde, belli bir zaman diliminde de olsa gerileme emâreleri göstermiştir.

Topladıkları malzemeyi anlama düzeyinde iyi değerlendiremeyen, fakihlerle bir arada bulunmaktan uzak duran, re'yi ve kıyası kullananları kinayan, re'yden sakındırma hususundaki nakilleri rivâyet eden, övülen ve yerilen re'yin arasında fark görmeyerek re'yin tümünü sakıncalı gören hadis ekolü mensupları, bütün bunlardan sonra karşılaştıkları sorunları çözüme kavuşturabilmek için re'yi kullananları takdit etmişler, başkalarının kullanmasını hoş görmedikleri re'yi-son noktada az da olsa bizzat kullanarak kendi kendileriyle çelişkiye düşmüşlerdir. İşte bu durumda onlar re'yciler tarafından kötü sözlerle nitelenerek eleştirilere uğramışlardır.⁶²

61 Güngörmez, *a.g.m.*, s. 13.

62 el-Hatîb, *el-Fakîh*, II, 72-73.

Ehl-i hadisin re'y karşıtlığı noktasına gelecek olursak:

“Seni re'ye muhtaç etmeyecek çözümler hadiste mevcut iken, re'yi ne yapacaksın ki?”⁶³ şeklinde Abdurrahman b. Mehdî'den nakledilen rivâyet, ekolün re'y karşıtlığını belirten en belirgin ifadelerden birisini teşkil etmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in, Ebû Yûsuf'tan (182/798) ilim tahsil ettiği belirtilen Muallâ b. Mansûr (211/826)⁶⁴ re'ye başvurduğu için ondan hadis rivâyet etmediği,⁶⁵ yine Ahmed b. Hanbel'in, Şuayb b. İshak'ın re'y ekolü ve de Ebû Hanife ile beraber olmasından başka hiç bir eksiği bulunmadığını belirttiği nakledilmiş⁶⁶ ve ayrıca Ebû Hanife'nin arkadaşlarından herhangi bir şey rivâyet edilmemesi hususunda da⁶⁷ ifadeler kullandığı söylenmiştir. Yine bu bağlamda, Kûfe kadısı olarak tanınan Şerîk b. Abdullah⁶⁸ ve Abdurrahman b. Mehdî'nin,⁶⁹ Ebû Hanife'nin fıkha yönelik çalışmaları hakkında ağır sözler kullandığı; Abdurrahman'ın re'y içerikli kitaplar yazan kimselerden hadis alınamayacağı yönünde bir fikir ileri sürdüğü;⁷⁰ Zufer b. Huzeyl'in (158/775) bid'atçı olarak itham edildiği;⁷¹ Yezîd b. Hârûn'un (206/821) da Ebû Hanife'nin talebelerinden olan Hasan b. Ziyad el-Lu'lu'nin (204/819) müslümanlığı hakkında şüphe duyduğu gelen bilgiler arasındadır.⁷² Re'yi fazla kullanması, yeni meseleler türetmesi ve yargıyı eline geçirmiş olmasından dolayı Ebû Yûsuf'un rivâyet ettiği hadislerden kaçınıldığı ve Ebû Hanife ile arkadaşlarının düşman gibi gösterildiği de nakledilmiştir.⁷³

Ehl-i hadisin dini anlamada re'y karşısında bilgiyi nasıl temellendirdiği meselesi, hem dini bilginin referanslarına biçilen konumu ve yüklenen değeri, hem de ehl-i hadisin anlam arayışında neleri öncelediklerini

63 el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XVII, 437.

64 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, tahk. İbrahim Ramazan, Beyrut, 1994, s. 253; el-Mizzî, *a.g.e.*, XXVIII, 296.

65 Ebû Dâvud es-Sicistânî, *es-Sunen*, I-V, İstanbul, 1992, et-Tahâre, 118 (I, 216).

66 Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 31.

67 el-Hatîb, *Târîhu Bağdât ev Medînetu's-Selâm*, I-XIV, Beyrut, t.y., XIV 259-260. Diğer örnekler için bkz. Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, I, 272; II, 258; Ali b. Ahmed b. İbn Hazm el-Endelûsî, *Mulâhasu İbtâli'l-Kiyâs ve'r-Re'y ve'l-İstihsân ve't-Taklîd ve't-Ta'lîl*, tahk. Saîd el-Afgânî, Dimeşk, 1960, s. 67; İbn el-Cevzî, *Menâkib*, s. 263-264.

68 Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, II, 69. Şerîk'in Kûfe kadılığı yaptığına ilişkin olarak bkz. el-Hatîb, *a.g.e.*, IX, 287; el-Mizzî, *a.g.e.*, XII, 463; ez-Zehebi, *Siyer*, VIII, 206.

69 Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, I, 259; Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 10.

70 el-Mizzî, *a.g.e.*, XVII, 437.

71 el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetu Ulûm'l-Hadis*, tahk. Seyyid Muazzam Huseyin, Kahire, t.y., s. 139; Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *Kitâbu'd-Duafâil-Kebîr*, tahk. Abdulmu'tî Emin Kal'acı, Beyrut, 1984, II, 98.

72 el-Hâkim, *a.g.e.*, s. 138; el-Ukaylî, *a.g.e.*, I, 227.

73 İbn Abdilberr, *el-İntikâ*, s. 331.

göstermek açısından oldukça önemlidir. Hadis ekolü bir bilgi kaynağı olarak rivâyetlere, ilmi hadisle aynılaştıracak ve her ikisini de eşdeğer kabul edecek kadar değer vermiştir. "İlim" kavramı, ehl-i hadisin literatüründe re'yin karşısında yer almıştır. Akli bir çabayı içermesi gereken bilgi elde etme süreci re'y karşısına yerleştirilmiş, bilgi böylelikle ezberleme/hıfz ve aktarma/nakil işlevinin nesnesi olarak görülmüştür.

Re'y taraftarları beşerî akla güven duyup, İslâmî kuralların değişik bölge ve halklara uygulanabilmesi için insanın uyarılma yetisinin (kıyas, re'y ve istihsan) kullanılmasını kaçınılmaz görürken;⁷⁴ hadis ekolü dini ilgilendiren alanlarda akli yöntemlere başvurmamak için, ya bir âyete, ya bir hadise, ya da bir sahâbe kavline, eğer bunlardan hiç birisi de bulunmazsa meşhur imamların görüşlerine müracaat edilmesini ileri sürerlerdi. Bu akım, dine yönelik alanlarda aklın kullanılmasına ya tamamen karşı çıkmakta ya da bunu en az düzeye indirmek çabasıdır.⁷⁵ Bu bağlamda, re'yi sahih ve bâtil olmak üzere iki kategoride ele alanların da hadis ekolünün mutedil kesimi olduğu ileri sürülmüştür.⁷⁶ Nassa aykırı olan, dinde zanla konuşmak, Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını bâtil kıyaslarla inkar etmek, bid'atlar türetip sünneti değiştiren, içtihat ehli olmayan kimselerin yaptığı ve dinin herhangi bir temelinde dayanmayıp tartışmanın kaynağı olan, şer'î delillerin kabul etmediği, nefsi arzuların ürünü olan görüşler anlamlarına da gelen bâtil ya da yerilmiş re'y, bazı sakıncalardan dolayı kabul edilmemiştir.⁷⁷ Bâtil ya da yerilen re'yden kastın, Kur'ân ve sünnetteki esaslar göz önünde bulundurulmaksızın verilen göreceli ve keyfi hükümler olduğu da söylenebilir.

Nass bulunsun ya da bulunmasın, bir konuda içtihat ile sonuca varmak anlamına gelen re'y, hatayı da isâbetli olmayı da içerdiği için⁷⁸ değişken bir yapıya sahiptir. Belki bundan ötürü kişisel re'yerde kesinlik bulunmamakta ve bu özellik de ona zannîlik vasfı yüklemektedir. Zan ise

74 Bedir, *Fıkıh*, s. 76.

75 Bkz. M. Hayri Kırbaoğlu, "İslâmî İlimlerde Şâfiî'nin Rolü Üzerine", *İslâmiyât*, C. 2, sayı: 1, Ankara, 1999, s. 15-34 s. 27.

76 Ali Hasan Abdulkâdir, *Nazra Âmmе*, s. 217.

77 Bkz. İbn Kayyim, *İ'lâm*, I, 53-55; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, tahk. Muhibbu'ddin el-Hatîb, I-XIII, Kahire, 1988, XIII, 304; Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Fıkhu Ehl-i Irak ve Hadîsuhum*, tahk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Kahire, 1970, s. 18; el-Kevserî, *Te'nîbu'l-Hatîb alâ mâ sâkahû fi Tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-Ekâzib*, Beyrut, 1981, s. 154; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I-III, Beyrut, ty., II, 154; Abdulkâdir, a.g.e., s. 217.

78 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I-VI, İstanbul, 1992, IV, 320; Ebu'l-Huseyin Muslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-III, İstanbul, 1992, 50. Sıfatu'l-Munâfikîn, 10 (III, 2143-2144); es-Serahsî, *Usûl*, II, 107; İbn Abdilberr, *Câmi'*, I, 758; Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, Beyrut, t.y., s. 70; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I, 60; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşf* III, 387; ez-Zehabî, *Siyer*; XXV, 227.

sübjektif düşünceden oluştuğu için güvenilemeyen bir bilgi konumundadır. Re'yin değişkenlik özelliğinin bulunması, dinin doğru bir biçimde anlaşılmasını da zora sokacaktır. Bu özelliklerinden dolayı re'yin ve re'yi kullanmanın kesin bir sonuca ulaştıracağı ileri sürülmemiştir; bu, problemler karşısında çözüm arama yollarından sadece bir tanesidir. Bu anlamda re'yi kullananlar, kendi görüşlerinin karşısında gerçeğe daha uygun ya da daha yakın olduğunu farkettileri bir düşünceyle karşılaştıklarında, kendi re'yelerini bırakarak diğer görüşü benimseyebilmişlerdir. Sahâbîlerin, "re'yimle içtihat ediyorum, bu hususta kendi kişisel görüşümü söylüyorum" demeleri de,⁷⁹ bu durumun bir özeti mahiyetindedir.

Re'y karşıtlığına neden olarak, re'yin nass varken kullanılması, naslara aykırı düşme endişesi, hiçbir temeli olmaması, saptırmalara araç teşkil etmesi, bilgisizce ileri sürülmüş olması ya da insanlar tarafından din haline getirilmesi gibi bir takım gerekçeler ileri sürülmüştür.⁸⁰ Re'ye karşı çukılmasının nedenlerinden biri ise, dinî kaynaklar olarak telakki edilen hadis, sünnet ve selefin görüşlerine her türlü akıl yürütmenin üzerinde bir değer verilmesiydi. Zira din, re'ye ilişkin görüşlerin yer alacağı bir alan değildir; çünkü din, kitap ve sünnet yoluyla da olsa sonuç açısından Allah'tandır ve böyle olması hasebiyle de yanlış olmaktan uzaktır. Re'y ise hatayı ve isâbetli olmayı içermesinden ya da değişkenliğe sahip olmasından ötürü, bir takım yanlışlıkları bünyesinde taşıyabilmektedir. Böylelikle onlar, dinî değerleri anlama ya da anlamlandırma aklın yeterli olamayacağına işaret etmişlerdir.

Re'y karşıtlığı bağlamında düşünüldüğünde aslında olması gereken, İbrahim en-Nahaî'nin "rivâyetsiz re'y, re'ysiz de rivâyet müstakîm olmaz"⁸¹ ifadesinde de belirttiği üzere, hadisin ancak re'y kullanılarak doğru anlaşılabilceği ve re'yin de ancak hadis ile birlikte değerlendirildiği zaman isâbetli olabileceğidir. Zira "kitap sünnete ve sünnet te re'ye bir yer/alan bırakmıştır".⁸²

Ehl-i hadis içindeki bir kesimin re'y karşıtı olması, onların rasyonel eğilimlere karşı bir tepki duyduklarını da göstermektedir. Burada gerekçe olarak ileri sürülebilecek olan, aklın şer'î hükümleri anlama noktasında yetersiz kalması ve aklı önceleyenlerin de hataya düşecekleri hususu, eko-

79 Ahmed b. Ali el-Cassâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, tahk. Acil Câsim en-Neşmî, I-IV, y.y., 1994, IV, 23, 52. Benzer bir yaklaşım için ayrıca bkz. Ebu'l-Huseyin el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, tahk. Muhammed Hamidullah, I-II, Dımaşk, 1964, II, 726, 737; İbn Hacer, *Feth*, XII, 304; Bedruddin b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Beyrut, t.y., XXV, 46.

80 Özen, *Aklileşme Süreci*, s. 134.

81 Ebû Nuaym, *Hilye*, IV, 222, 225; es-Serahsî, *Usûl*, II, 113; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşf*, I, 60.

82 İbn Abdilber, *Câmi'*, I, 779.

lün alışılmış pratik bilgiye bağlı olduğuna da vurgu yapmaktadır. “Pratik bilgi”/mevcut nakil malzemesi, “teknik bilgi”ye, yani re’y çerçevesindeki yorumlama çabasına öncelik taşımakla beraber, gelenek içinde köklenmiştir ve gelenekle kuşaklar boyunca aktarılmıştır. Pratik bilgi, muhafazakâr paradigmayı oluşturan “önyargı”lar ve “dogma”lardır. Burada sözü edilen dogmalar ve önyargılar, insanlığın yüzlerce yıllık tecrübesinin ürünüdür. İnsânî eylemin temeli teorik akıl değil, dogmalar, alışkanlıklar ve gelenektir. Pratiğin bilgisi, onun pratik oluşuna vurguda bulunur ve tecrübeyle ilişkilidir. Bir şey hakkında teorik bilgi ise, genel prensiplerle, soyut ve mantıksal kurallarla ilgilidir.⁸³ Pratik bilgiyi teorik bilgi lehine reddedenler ise, gerçek bilginin tek unsurunun teknik bilgi olduğunu ve geri kalanların da önyargılar ve dogmalar olduğunu iddia ederler:

Dogmalar aynı zamanda cemaatin sürekliliğinin de teminatıdır. Cemaat yalnızca fonksiyonel değildir; aynı zamanda fonksiyonelliğini dogmaya, yani inanca da dönüştürür. İnanç sayesinde birey rahat hareket eder. (...) Dogmalar cemaat üyelerinin ortak hakikatleridir. Dogmalar kuşaktan kuşağa aktarılışı ve insanları bir arada tutma yeteneği ile cemaatin istikrarlı bütünlüğünü sağlarlar. Onlar aslında aracılıklarıyla yolunuzu bulduğumuz zihinsel haritalarımızdır.⁸⁴

Ehl-i hadis, nass kavramının anlam alanını kitap, sünnet ve geçmiş ulemânın naklini de içerecek şekilde genişletirken, ehl-i re’y nassın alanını daraltıp içtihadın alanını geniş tutmaktadır. Bu alan ayırımını dikkate aldığımızda, re’ye nass bağlamında karşı çıktığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla asıl sorun, re’yin kullanılması ya da kullanılmaması değil, din hakkındaki önermelerimizi nasıl temellendirdiğimizdir.

4. Re’yin Bid’at^e Olarak Nitelendirilmesi

Şîa, Kaderiyye, Mu’tezile... v.b fırkalar tarafından ileri sürülen görüşler, re’y ya da bid’at olarak değerlendirilmiş, bu görüşlere mensup olanlar *ehlu’l-bid’a*, *sâhibu’l-bid’a/sâhib-u re’y* olarak tanımlanmıştır. Bu grupların dışında kalan kimseler ise, *cemâat*, *es-sevâdu’l-a’zam*, *sâhibu sunne*, *ehlu’s-sunne* ya da *ehlu’s-sunne ve’l-cemâa* gibi kavramlarla isimlendirilmişlerdir. İlk dönemlerde bu bid’at fırkalarına ve onların fikirlerine karşı ilk mücadeleyi başlatan ve bu hareketin öncülüğünü yapan

⁸³ Bu cümleleri oluştururken, Bengül Güngörmez’in ifadelerinden esinlendik. Bkz. Güngörmez, *a.g.m.*, s. 14, 19.

⁸⁴ Güngörmez, *a.g.m.*, s. 21.

* Bid’at kavramı hakkında bkz. Kadir Gürler, “Bid’at Kavramı Üzerine”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 3, sayı: 1, Samsun, 2003, s. 57-78..

pek çok şahıs, *hadis taraftarları* olarak da bilinen grubun oluşumunda en önemli rolü oynayanlar olarak nitelendirilmiştir.⁸⁵ Zaten bütün bu çeşit fırkalarla mücadelede ehl-i sünnetin bayraktarlığını üzerlerine alanlar da hadisçiler olmuşlardır.⁸⁶ Ebû Zeyd de bu gerçeğe; “Mutezilenin entelektüel hasımları, bütün âyetlerin lafzî/literal yorumlanması gerektiği görüşünü savunan hadisçilerdir (geleneççiler)” diyerek dikkat çekmiştir.⁸⁷

Kimi fırka mensuplarının “bid’at” olarak değerlendirilmelerini bir tarih başlangıcı olarak alırsak, bu tarihlerden itibaren ehl-i sünnet, mevcut bid’at fırkalarına karşı tepki gösteren mutedil pek çok kimse arasında müşterek kabul gören şemsiye bir kavram olmuş ve ona herkes kendi rengini vermişti. Bununla birlikte adını ne korsak koyalım, bazı konularda farklı eğilimlere sahip, ancak pek çok noktada ortak kanaatlerde birleşmiş insanları içinde barındıran ve dinî düşüncede daha sonra meydana gelen gelişmelerde önemli rol oynayan, her aşırda yeni boyutlar kazanan ve renklenen bir grupta karşı karşıyayız. İşte hadis taraftarları, bu bünyeden beslenen ve gelişen fikrî oluşumlardan birisidir.⁸⁸

Re’yin bid’at şeklinde nitelenerek kötülenmesine paralel olarak, “re’y sahipleri sünnetin düşmanları” olarak telakki edilmişlerdir. Zira “onlar hadisleri hifzedemedikleri için re’yle hükmetmişler, sonuçta hem kendileri sapıtmışlar hem de başkalarını saptırmışlardır”.⁸⁹ Re’yin, ehl-i sünnet dışı olarak kabul edilen bid’at fırkaları tarafından yoğun bir şekilde kullanılması, hadis ekolü zihniyetinin yayılmasının en önemli sebebi olurken, bu mezheplerin yanısıra re’y de mahkum edilmiştir. Bu mahkûmiyet sürecinde, aşağıdaki tespitite de açıklıkla belirtildiği üzere re’y hareketinin başını çeken Ebû Hanife de -deyim yerindeyse- nasibini almıştır:

Hanefî ekolünün kurucusu Ebû Hanife, ehl-i hadis ve diğer bazı sünni çevrelerce heretik fikirlere sahip olduğu suçlamasıyla karşı karşıya kalmıştı. Sünnilîğin hukûkî alandaki parametrelerinden biri olan hadislere gereken değeri vermediği ve aklını sınırsızca kullandığı suçlamasına çok sık mâruz kalmıştı. Bundan sonraki dönemlerde Hanefî ekolüne mensup bir

85 Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, s. 44-45. Bu konudaki tarihî arkaplan hakkında daha geniş bilgi için ayrıca bkz. Kutlu, a.g.e., s. 32-38.

86 Hatiboğlu, *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs*, “Mukaddime”, s. 9.

87 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, “Kur’an Hermeneutiğine Doğru: Hümanist Yorum Arayışı”, *İslâmîyât*, c. 7, sayı: 1, Ankara, 2004, s. 41.

88 Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, s. 49.

89 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu's-Sunne*, s. 85, 87; İbn Hazm, *Mulahhas*, s. 58; İbn Abdilberri, *Câmi'*, II, 1009, 1041, 1042, 1052; el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 180-182; Şeref, s. 7; es-Serahsî, *Usûl*, II, 121, 132; el-Lâlekâî, *İ'tikâdu Ehli's-Sunne*, I, 139; el-Cassâs, *el-Fusûl*, IV, 61.

çok âlimin heretik kabul edilen mezheplerle aynı görüşleri zaman zaman paylaşmaları gerçeği de eklenince, Hanefiler ister istemez daha gelenekçi bir tutuma sahip olan anti-Mutezilî kampın kuşkularını celp etmişti.⁹⁰

Kişisel görüşlerine yer verdiği için İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*na, hadislerdeki garib kelimeleri açıkladığı için Ebû Ubeyd'in (224/838) *Garîbu'l-Hadîs*'ine (önceleri bu esere bakmaya izin verilirdi) karşı çıkan⁹¹ ve eş-Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı eseri için de *muhtes* ifadesini kullanan Ahmed b. Hanbel'in⁹² bu tavrından da anlaşılacağı üzere, yorum ve re'y mücadele edilmesi gereken bid'at olarak görülmektedir. Yine İbn Hanbel fihihta bid'attan uzaklaşmak amacıyla, meydana gelmiş meseleler hakkında fetvâ verirdi.⁹³ Farazî meselelerle ilgilenmeyip vukû' bulmuş olaylar çerçevesindeki bu hareketlilik, ehl-i hadisin soyut olanla değil de somut olanla ilgilendiğinin bir göstergesidir.

"Bid'at" olarak nitelendirildiğinden "nasıl" ve "niçin" diye sorgulama/irdeleme yoluna başvurulmayıp,⁹⁴ nassın olduğu gibi benimsemesi de onların nakle ve nakilciliğe ne derece tutkun olduklarının bir göstergesidir. Dinî bilginin beşerî ürünlerle ifadelendirilmesine karşı nebevî materyalin otoritesini kutsayan ehl-i hadise göre, ilim sadece nakledilen bilgilerdir; aklî aktivitelerle bilgilerin sorgulanması bid'attir. "Bedir ehlinin bilmediği şey, dinden değildir"⁹⁵ ifadesi de, ilk dönemlere ait olmayan bilginin herhangi bir değeri olamayacağını vurgulamaktadır. Din dilinde, aklın kabul ettiği, fakat ihâta edemediği, yorumbilimcilerin ifadesi ile anlayıp açıklayamadığımız şeylerin varlığı bilinmektedir. Ancak bu, herkesin böyle açıklamadan ve î'mâl-i fikirden men edilmesini gerektirmez. Ne var ki, bilhassa akıl-nakil ilişkisi bakımından bu yaklaşım, ilk asırdan itibaren yaygınlaşarak gelmiştir.⁹⁶ eş-Şa'rânî (973/1563)'nin naklettiğine göre eş-Şâfiî de bir sö-

90 Bedir, *Fıkıh*, s. 32.

91 İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, tahk. Subhî es-Sâmerrâî, Beyrut, 1985, s. 56.

92 İbn Abdilberr, *İntikâ*, s. 129 (dn.).

93 Muhammed Ebû Zehra, *Ahmed b. Hanbel*, çev. Osman Keskiöğlü, Ankara, 1984, s. 231-232, 358.

94 Bkz. el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 290, 294; *er-Risâle*, s. 88; ez-Zehabî, *Siyer*, VIII, 101; IX, 165; X, 20. Bu konuda ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zanâdika*, tahk. İsmail el-Ensârî, y.y., t.y. (*Kitâbu's-Sunne* ile birlikte), s. 54; es-Sâbûnî, *Aktde*, s. 179-185; Ahmed b. Huseyin el-Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sifât*, tahk. İmâmuddin Ahmed Haydar, I-II, Beyrut, 1994, II, 150-151, 198; el-Lâlekâî, *a.g.e.*, I, 186; Huseyin b. Mes'ûd el-Bağavî, *Şerhu's-Sunne*, tahk. Zuheyr eş-Şâviş-Şuayb el-Arnâvut, Beyrut, 1983, I, 171; *Tefsîru'l-Bağavî*, I-VIII, Riyad, 1993, III, 235-236; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, I-IV, Beyrut, 1990, II, 205; İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, IV, 4; V, 39-41, 50, 61, 90.

95 İbn Abdilberr, *Câmi'*, II, 945.

96 Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 80-81.

zünde şöyle demiştir: “Usûl üzerinde fazla durmamak ve ‘niçin’, ‘nasıl’ sorularını sormamak, kulun imanının kemâlindedir”.⁹⁷ Sorgulama yoluna gitmemekten kasıt ta, sorgulamayla ilintili olan amaç ve maksat sorusunu bir yana bırakmaktır. Böylelikle nassın var oluş nedeni ya da nassa esin kaynağı olmuş olan ilke ve uygulama, ikincil konuma düşürülmüş olmaktadır. “Nasıl” ve “niçin” soruları “şöyledir ya da böyledir” türünden bir açıklamayı gerekli kılar; her açıklamada ise şu ya da bu şekilde akli bir çıkarıma dayandırılmak durumu sözkonusudur. Dolayısıyla ekol bu tür bir soru tipini olumsuzlamakla, nassın kapalı lafızları üzerinde akli bir yorumlama yapılamayacağını benimsemektedir.

Bid’at fırkaları da göz önünde bulundurulursa, re’y kelimesine küfür ile doğrudan bir ilişki⁹⁸ verilmiştir. Sünnî kelâm okulu da bu kelime ile ehl-i sünnetten ayrılanları kasdetmiştir.⁹⁹ Nitekim ehl-i hadisin re’ye karşı olumsuz bir tavır takınmasının muhtemel nedenlerinden birisi de, re’yin bid’at fırkaları bağlamında “sünnî ekolün karşıtı” olarak nitelendirilmesidir. Bundan ötürü kavramın anlam alanındaki genişleme sonucu re’y, “politik ve dogmatik eğilimli inanç” şeklinde ifade edilebilmektedir. Bu anlamlandırmaya paralel olarak, yeri geldiği zaman re’y taraftarlığının mutezili kelimacılarla ve hadis taraftarlığının da mutezile karşıtı kimi ulemâ ile özdeşleştirilmesi, kavramın polemik amaçlı olarak kullanıldığını göstermektedir. Bu noktadan olsa gerek ki, Kur’an ve sünnet dışında ilim kaynağı tanımayan İbn Hazm’a (456/1064) göre re’y ile fetva veren kimse de ilimsiz fetva vermiş olur.¹⁰⁰

Yalan, aldatma, hile ve hatta şirk, küfür gibi bir çok kötülüklerle aynı kategoriye konulan¹⁰¹ re’y, yeni bir din edinmek ya da bid’at türetmekle aynı anlamda değerlendirilmiştir.¹⁰² İşte re’y ile hüküm vermenin kişiyi bid’ata düşüreceği endişesinden dolayı, usûl gibi tamamen beşerî bir birikim ve yorum olması gereken metodolojik bir alanda bile, hemen

97 Görmez, a.g.e., s. 81 (Abdulvehhâb eş-Şa’rânî, *el-Mizân*, Kahire, 1945, I, 61’den naklen).

98 Böyle bir ilişkilendirme, Bilâl b. Sa’d’dan nakledilen şu rivâyette çok belirgin bir şekilde görülmektedir: “Şu üç şeyle birlikte hiçbir amel kabul edilmez: Şirk, küfür, re’y”. Bkz. el-Herevî, *Zemm*, s. 97.

99 Bkz. Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul, t.y., s. 59. Bid’at kavramının fikhî anlamı yanında, akıdeyle ilgili anlamı da bulunduğu hususu için bkz. Kırbasoğlu, “Ehlî’s-Sünne Kavramı Üzerine”, s. 78-79.

100 İbn Hazm, *Mulahhas*, s. 56.

101 el-Hatîb, *Şeref*, s. 75; İbn Abdilberr, a.g.e., I, 783; el-Herevî, a.g.e., s. 97.

102 Dârimî, *es-Sünen*, el-Mukaddime, 17 (I, 45); ez-Zehebî, *Siyer*, V, 86; IX, 144; el-Mizzî, *Tehzîb*, XX, 82. Re’yin bid’at kapsamında olduğunu ifade eden bir şiir için ayrıca bkz. İbn Abdilberr, a.g.e., II, 950.

hemen neredeyse “nassa/nakle dayandırma çabası”nın bütün öğelerinin kullanıldığını görmek mümkündür.¹⁰³ Hadis usûlüne ilişkin ilk kaynak olan er-Râmeahurmûzî'nin (360/917) *el-Muhaddisu'l-Fâsil beyne'r-Râvî ve'l-Vâî* adlı eserinden başlamak üzere, el-Hâkim'in (405/1014) *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadîs* ve el-Hatîb el-Bağdâdî'nin (463/1071) *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye* adlı eserlerinde böyle bir çaba çok açık bir biçimde gözler önüne serilmiştir. Özellikle “mütakaddimûn” diye nitelendirilen döneme ait çalışmalarda çok belirgin olan bu gayret, sonraki çalışmalarda yavaş yavaş kaybolmakta; her ne kadar eserler nakle ait bir çok veriyi içermekle birlikte, yer yer müelliflerinin tasarruflarını da ihtiva edecek bir yapıya dönüşebilmektedir.

Re'yin inanç ile olan bağlantısını da dikkate alacak olursak, re'y karşıtlığını körükleyen bazı rivâyet malzemesi, bir takım muhalefet anlayışlarını ifade eden fikir hareketlerine karşı başlatılmış bir karalama operasyonu ve eleştiri sınırını çok fazla aşmış ideolojik bir tepki girişimi olarak değerlendirilebilir. Re'y ve türevlerine ilişkin olarak kullanılmış karşıtlık ifade eden rivâyetler, *re'y karşıtlarının kendi duygu ve düşüncelerini Hz. Peygamber'e, sahâbeye ve kimi ulemaya söylettirerek meşrû bir zemin kazanma teşebbüsü* olarak da yorumlanabilir. Nassa odaklanmak sûretiyle akfî çıkarsamaları bid'at olarak nitelendirerek, “re'y” üst başlığı altında toplanabilecek olan bütün akfî muhâkeme yöntemlerine pejoratif/kötüleyici bir anlam yükleme, “yeni” olarak değerlendirilebilecek çabaların bir “sapkınlık” olarak görülmesine yol açacaktır.

5. Hadise İsnad Merkezli Yaklaşım

Re'yi kişisel görüşle ve re'ye dayalı içtihadı da temelsiz, sübjektif bir akıl yürütmeyle eşleştiren ehl-i hadis, dine ilişkin herhangi bir “bilgi”yi nesnel ve kesin ölçütlere bağliyordu. Böylece re'yin eleştirilmesinden bilginin mutlaklaştırılmasına ya da dine ilişkin yorumu kesin ve nesnel ölçütlere bağlama çabasına doğru bir geçiş sözkonusudur.

Ehl-i hadis, sadece uydurma rivâyetlere engel olmak maksadıyla hadis senetlerini kontrol etmek için değil, fakat aynı zamanda, rivâyetin yorumlama biçimini tayin etmek için de çaba göstermiştir. Sahâbîler ve tâbiûn gibi önceki kuşaklardan farklı bir şekilde hadisin yorumlanmasına müsaade etmek, onların maksadını zedelerdi. Onlar, metnin hem lafız hem de mânâ olduğuna ve sadece şayet bu ikisi korunur-

103 Bu konuda yapılmış bir çalışma için bkz. Hüseyin Kahraman, “Hadis Usûlünü Nassa Dayandırma Çabası”, *Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Der.*, c. 10, sayı: 2, Bursa, 2001, s. 169-195.

sa otantik olarak kabul edilebileceğine inanmışlardı.¹⁰⁴ Dinden bir parça olmakla kalmayan isnad, aynı zamanda onlar için silah konumundaydı da.¹⁰⁵ Zira isnadla rivâyet etmek, dinin korunması olarak telakki edilmiş¹⁰⁶ ve bu durum Hz. Peygamber'e bile söylettirilmiştir: “*Hadis yazdığınız zaman, onu isnadıyla birlikte yazınız. Eğer gerçek bir hadis ise sevabına siz de ortak olursunuz; eğer uydurmaysa günahı o seneddeki kişindir*”.¹⁰⁷ Her ne kadar ilgili yerde bu rivâyetin zayıf olduğundan söz edilse de, böyle bir şeyi Hz. Peygamber'in ifade etmesi imkansızdır. Çünkü, hadislerin senedleriyle birlikte yazılması metodu, O'nun vefatından sonra ortaya koyulmuş teknik bir uygulamadır. Yine bu hususta Yahya b. Saîd el-Kattân (198/813)'ın da, “hadisin metnine bakmayınız, aksine senedine bakınız; sened sağlam ise problem yoktur, eğer sened sağlam değilse hadisin metni sizi aldatabilir” ifadesini kullandığı nakledilmiştir.¹⁰⁸ Böyle bir metodu benimsemekle ehl-i hadis, sahihliği kabul edilen hadisin yorumsuz otoritesine sığınmıştır.¹⁰⁹ Otorite ise ilmî ve mânevî açıdan Hz. Peygamber'e güvenilir bilginler silsilesi aracılığıyla bağlı olmakta aranmış¹¹⁰ ve isnad da böylece bir hadisin otantik kabul edilmesinin tek kontrol aracı oluvermiştir.

Asıl ilgileri sened üzerine toplandığı için, metin tenkidi hususları ikincil mesele durumuna düşmüştür. Bu anlayıştan da kaynaklanıyor olabilir ki, sahih hadisin tanımında da sened öncelenmiştir. Dolayısıyla hadisleri belirlemede isnadın ölçüt alınması, hadislerin metninin de sağlamlığını gerektireceği yönünde görüş beyan edenleri ortaya çıkarmıştır. Hadisin metninin inceleme konusu olarak pek az ele alındığını belirten et-Tîbî (743/1343) de, hadisin kuvvetli ya da zayıf olmasının râvilerin veya senedin durumuna bağlanarak belirlendiğini ifade etmiştir.¹¹¹ Diğer taraftan; râviler ve isnadların araştırılması üzerinde ilk asırlarda yapılan çalışmaların yoğunluğunun, sonraki dönemlerin bazı hadisçilerinde büyük takdir, hayranlık ve erişilemezlik duygusu

104 Şentürk, *Toplumsal Hafıza*, s. 201.

105 Muslim, *es-Sahih*, I, 15; Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sunen*, I-V İstanbul, 1992 V, 740; er-Râmehurmuşî, *el-Muhaddis*, s. 209; el-Hâkim, *Ma'rif*e, s. 6; el-Hatîb, *Şeref*, s. 41-42; ez-Zehabî, *Siyer*, VII, 273.

106 el-Hatîb, *Şeref*, s. 41-42.

107 Celâleddin es-Suyûtî, *Câmiu'l-Ehâdis: el-Câmiu's-Sağîr ve Zevâiduhu ve'l-Câmiu'l-Kebîr*, Beyrut, 1994, I, 264; Abdurraûf el-Munâvî, *Feydu'l-Kadir Şerhu'l-Câmi's-Sağîr*, I-VI, Beyrut, t.y., I, 433.

108 el-Hatîb, *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî*, II, 140.

109 Bedir, *Fıkûh*, s. 88.

110 Şentürk, *Toplumsal Hafıza*, s. 200.

111 Huseyin b. Abdullah et-Tîbî, *el-Hulâsa fi Usûli'l-Hadis*, tahk. Subhî es-Sâmerrâî, Bağdat, 1971, s. 34.

uyandırmış olduğu da düşünülebilir. Önceki çalışmaların aşılamayacağı ve hatta bunların derecesine ulaşmanın bile mümkün olamayacağı duygusunun taklit ruhuna kapı açması doğal bir sonuçtur. Bu tarz bir düşünce ile hadisler hakkında yeni ve orijinal çalışmalar yapmanın ve metodolojik içtihatlar üretmenin mümkün olamadığı tarihen sâbit olmuştur.¹¹² O halde, isnaddaki odaklanmayı, naklin geçerliliğinin muhtevada değil de, nakleden kişinin güvenilirliğinde aranması gerektiği biçiminde anlamlandırabiliriz.

Metin tenkiti bağlamında bazı problemler vardır. Problem olan bu noktalardan birisi, hadis ile sünnetin aynileştirilmesi meselesidir. Hadis ile sünnet kavramları eş-Şâfiî öncesi dönemde iki ayrı terim iken, sünnetin sağlamlığının sadece hadis aracılığıyla sağlanabileceği düşüncesinden dolayı eş-Şâfiî sünnet ve hadis arasındaki ayırımı ortadan kaldırmış,¹¹³ hadis ve sünnet kavramlarını eşanlamlı bir duruma getirmiştir. Her ne kadar eş-Şâfiî bazı endişelerinden dolayı böyle bir girişimde bulunmuş olsa da; bu, kavramlar farklı anlamlar taşıyan iki ayrı terim olduğu için aslında doğru bir şey değildir. Ehl-i hadisin ekolleşmesinden önce, sünnet ve hadis kavramları -kimi bireysel çıkışlar olsa da farklı anlamlara gelirken, ekolleşme sürecine girildiğinde kavramların anlam alanında bir değişim yaşanmış; sünnet kavramı Hz. Peygamber'in davranışlarına özgü bir kavram olarak değerlendirilmiştir. Sünnet teriminin hadisle özdeşleştirilmesi sonucu, metin tenkiti çerçevesinde Kur'ân'a aykırı olduğu gerekçesiyle bir takım hadisleri reddedenler, haksız olarak sünneti inkar etmekle suçlanmışlardır. Halbuki burada reddedilen sünnet değil, bazı hadislerdir. Hadislerin ise, bize sünnet hakkında bilgi veren kaynak olmakla birlikte, sahih olanları yanında zayıf ve

112 Habil Nazhgül, "Hadislerin Kaynak Değerini Tespitte İctihat Tartışmaları -Tarihsel Bir Perspektif-", *Marife*, yıl: 5, sayı: 1, Konya, 2005, s. 16.

113 Ahmed Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, çev. Haluk Songur, İstanbul, 1999, i, s. 113, 138, 248. Örneğin şu ifadeler, eş-Şâfiî'nin hadis-sünnet özdeşliğini kabul ettiğini göstermektedir: Saîd b. el-Museyyeb Medine'de şöyle demiştir: "Bana Ebû Saîd el-Hudrî sarf konusunda peygamberden şunu haber vermiştir". O, böyle demiş ve hadisini de sünnet olarak tespit etmiştir. Yine Saîd: "Bana Ebû Hurayra Peygamberden şunu nakletti" demiş ve onun *hadisini de sünnet* olarak tespit etmiştir. Bunların dışında yine Saîd, herhangi birinden rivâyette bulunmuş ve *hadisini sünnet* olarak tespit etmiştir. ... Urve b. Zubeyr Âişe'den pek çok şey nakletmiş ve bunları, kendisiyle helal ve haramın bilindiği birer *sünnet* olarak telakki etmiştir. ...Yine Urve, Usâme ve Abdullah b. Ömer'den naklediyor ve bunların haberlerini *desünnet* olarak tespit ediyor. Kâsım b. Muhammed, Âişe ve Abdullah b. Ömer'den rivâyet ediyor ve onlardan her birisinin *hadislerini sünnet* olarak tespit ediyor. Muhammed b. Ali b. Huseyin, Câbir ve Ebû Hurayra aracılığıyla peygamberden bildiriyor ve haberlerin hepsini de *sünnet* olarak telakki ediyordu. Bkz. eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 453-455.

uydurma olanları da mevcuttur. Dolayısıyla Kur'ân'a ve bir takım metin tenkiti ilkelerine aykırı olduğu için reddedilen hadisler, uydurma kategorisine girebilecek hadisler olabilir. Bu yüzden bir hadis Kur'ân'a arzedilecek reddedildiğinde, sünnetin reddedilmiş olduğu anlamı çıkarılamaz.¹¹⁴

Ehl-i hadisin yorum anlayışını olumsuz yönde etkileyen bir diğer faktör de, sadece nakle dayalı bir anlam arayışının, değişen ve gelişen toplumsal yaşantıya ayak uyduramamasıdır. Çünkü bir tür sorgulama olan yorum faaliyetinden, ehl-i hadisin durağan yapısı çerçevesinde ne kadar söz edilebilir ki? Bu durum, *metni anlama* ve *eleştirme* faaliyetinin alanını da oldukça daraltmaktadır. Bu daraltma da, bir bakımdan nasların gerisindeki anlama ulaşmak ve böylece nasların anlatmak istediği arkaplana vâkıf olabilmek demek olan metin tenkidi üzerinde gereği gibi yoğunlaşmayı sağlayamayacaktır.

Hadis ekolüne verilen ashâbu'l-esânîd, ehlu'n-nakl, nakaletu'l-hadis, ehlu'l-eser ve'n-nakl, ashâbu'l-hadis ve'r-rivâye, ehlu's-sunne ve't-tenakul, talebetu'l-ahbâr, hameletu'l-ilm, erbâbu'r-rivâyât¹¹⁵ gibi adlandırmaları iyi değerlendirmek gerekir. Zira hiçbir ismi, o ismin doğmasına yol açan özgün tecrübeye ulaşmamız her zaman mümkün olmasa da, bütünüyle keyfi, yüzeysel ve sübjektif bir tasarruf olarak görmek doğru değildir.¹¹⁶ İşte bunun için, sözkonusu bu adlandırmalar da dikkate alınacak olursa, ekol mensuplarının hadisin metninden daha çok senediyle ilgilenen ve metin tenkidine -gerçek anlamda metin tenkidi yapan ulemâya göre- daha az yer verdikleri sonucuna ulaşılabilir. Bir başka açıdan; onlara göre kaynakları itibariyle hadis/sünnet vahiy olduğu için gücünü Allah'tan almakta ve beşerî denetime de tâbi tutulamamaktadır. Bu yüzden, peygamberin sözlerine sadece uyma yükümlülüğü vardır; muhâlefet etme, denetleme ve vahyedilmiş metinlerin anlam dünyasının dışına çıkma gibi bir lüksleri yoktur. Nakille gelen bu dinselleştirilmiş bilgilerin ya da naslarla biçimlendirilmiş müslümanlık anlayışının ekleme ve çıkarma yapılmaksızın din açısından âdetâ "eleştirilemez" sayılması da, metin tenkidine niçin sıcak bakılmadığının gerekçelerinden birisidir.

114 M. Hayri Kırbaoğlu, "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", (*Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'nin Rolü*, haz. M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara, 2000 içinde, s. 217-268) s. 237-238.

115 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu's-Sunne*, s. 80; el-Hâkim, *Ma'rife*, s. 2; el-Hatîb, *el-Fakîh*, I, 57, 196; Şeref, s. 43-44; *Târîh*, XIII, 370; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 11; el-Hayyât, *el-İntisâr*, s. 101; Ebu'l-Huseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 621; es-Sâbûnî, *Akîde*, s. 306; İbn el-Cevzî, *Menâkibu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, s. 247; ez-Zehebî, *Siyer*, VIII, 298; er-Râzî, *Menâkib*, s. 400.

116 Turan Koç, *Din Dili*, Kayseri, 1995, s. 33.

“Eleştirilemez” olarak telakki edilen hadislerin eleştirilmesi sonucunda neler olabileceğine ilişkin bir örneklendirme yapacak olursa; Mâlik b. Enes “*el-beyyâni bi'l-hiyâr mâ lem yeteferrakâ*”¹¹⁷ hadisiyle amel etmemiş, bu yüzden eleştirilmiş ve hatta tevbe etmeye davet edilmiştir.¹¹⁸

Metin tenkidine sıcak bakılmamasının diğer bir nedeni de, metin tenkidi yönteminin re'y ekolü ve Mutezile tarafından bazı hadisleri reddetmek için kullanılmış olmasıdır. Nasların hâkimiyet alanını genişletmek isteyen birilerinin, bir takım hadislerin devre dışı bırakılmasına neden olabilecek böyle bir metodu benimsemeleri elbette düşünülemez.¹¹⁹ Nakli ya da rivâyeti anlamak için bile olsa, re'y kullanmayı rivâyeti çiğnemekle eşdeğer görmüş olan¹²⁰ ehl-i hadis, nassın anlaşılma ve yorumlanmasına gerek duymaksızın veya bunları hiç hesaba katmaksızın, sadece nassın kendisine bağlanmakla zaten metin tenkidiyle arasına belli bir mesafe koymuştur. Bu bağlamda onların düşüncesine göre anlam, öznenin kendisinin yapılandığı bir zihinsel aktivite olmayıp, mevcut olan malzemenin aktarılması olmaktadır. Hadis malzemesini alışılanın dışında bir değerlendirmeye tâbi tutmak, onlara oldukça rahatsızlık veren uğraşlardandır. Halbuki metin tenkidi, re'y olmadan yapılacak bir şey değildir; fakat re'y zan içerdiği için tenkit de gündem dışı kalacaktır.

Değişken bir yapıya sahip olan re'y ile tenkitten bulunulacak olursa, ehl-i hadis “din” telakkisine müdahale edilmiş ve anlamını kaybetmiş (deyim yerindeyse “büyü bozulmuş”) olacaktır; halbuki din tamamlanmıştır. Bu nedenle, dinin temel öğretilerinin ötesinde bir anlam yürütmenin hiçbir geçerli açıklaması olamaz. İlâhi koruma altındaki naklin (beşer müdahalesi olmaksızın) literal okuması ile yetinmek, literal yak-

117 Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul, 1992, 34.el-Buyû', 19, 22, 42-44, 46-47 (III, 10-11, 17-18); Muslim, 21.el-Buyû', 43, 46, 47 (II, 1163-1164); Ebû Dâvud, 22.el-Buyû', 51 (III, 732-735); et-Tirmizî, 12.el-Buyû', 26 (III, 547); Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Neseî, *es-Sünen*, I-VIII, İstanbul, 1992, 44.el-Buyû', 4, 8, 9, 10, 82 (VII, 244-245, 247-248-250, 302-303); İbn Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, I-II, İstanbul, 1992, 12.et-Ticârât, 17 (II, 736); ed-Dârimî, 18.el-Buyû', 15 (II, 563-564); Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, I-II, İstanbul, 1992, 31.el-Buyû', 79 (II, 671); Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II, 4, 9, 52, 54, 73, 135, 311; III, 402-403, 425, 434; V, 12, 17, 21-23.

118 ez-Zehebî, *Siyer*, VII, 142-143.

119 Kırbaçoğlu, “er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi”, s. 247-248. Hadisçilerin metin tenkidine ihtiyatla yaklaşımlarının nedenleri için ayrıca bkz. Muhammed Ebû Şehbe, *Sünnet Müdafası*, çev. Mehmet Görmez-Mehmet Emin Özafşar, I-II, Ankara, 1990, I, 100-104.

120 Bkz. Muhammed Abdulhayy el-Leknevî, *er-Raf'u ve't-Tekmil fi'l-Cerh ve't-Ta'dil*, tahk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Halep, 1987, s. 83-84, 87.

laşımın kesin bir bilgi içereceğinden ötürü, “din” anlayışlarının da yö-rüngesinden çıkmamasını temin etmiş olacaktır. “Geldiği üzere bırak-ma” ifadesi de literal anlamı olduğu gibi kabul etmeye işaret etmekte-dir. Re’yin değişken bir yapıya sahip oluşu ve bu değişkenliğin de göreceliliği gündeme getirmesi, “ilim” olarak telakki edilen hadisi sözkonusu bu görecililikten uzaklaştırmak için metin tenkidini öncelememesi-nin diğer bir nedeni olarak da ileri sürülebilir. Aksi halde, “ilim” olarak nitelendirilen bir takım materyalin gözden çıkarılması muhtemeldir.

İmam Mâlik hadis ilminden yararlanmanın yolunun, rivâyet edilen materyali anlamaktan geçtiğini ve rivâyet ettiklerinin anlam dünyasına erişemeyenlerden nakilde bulunulamayacağını ifade etmiştir.¹²¹ el-Ha-san el-Basrî bu hususta, “bir kimse yaratılıştan anlama yeteneğine sahip değilse, çok hadis rivâyet etmesinin ona bir yararı olmaz” ve Abdullah b. Şubrume (144/761) de “rivâyeti azalt ki, rivâyet ettiklerini anlayabi-lesin” diyerek aynı gerçeğe vurgu yapmışlardır.¹²² Hatta bu bağlamda, literatürümüz içerisinde “anlamaksızın çok hadis rivâyet etmenin yeril-mesi” şeklinde bölüm başlıkları bile mevcuttur.¹²³ Genellikle rivâyetle-rin nakliyle ya da metinden çok sened kısmıyla ilgilenilmesinden* şika-yetçi olan el-Hatîb de bu yönde bazı çalışmalar yapmıştır. *Muhtasarı Nasihati Ehli’l-Hadis* adlı eserinde, sadece nakilci olarak kalınamayaca-ğı, salt hadis yazmayla ve rivâyetle fakih olunamayacağı, bunların yanı-sıra hadisi anlamaya çalışmak ve üzerinde iyice düşünmekle anlayışın geliştirilebileceği konularını ele almış; *el-Fakîh ve’l-Mutefakkîh* adlı ça-lışmasında da rivâyetlerin içerik kritiğinde metot kazandırmak hususu-nu irdelemiştir. Ayrıca eserin yaklaşık beşte birinin fikhin fazileti ve önemine ayrılmış olması da, hadisçilere bu disiplini sevdirmeye ve onla-rın gayretini teşvik etme amacına yönelik olsa gerektir.¹²⁴ Bu arada şunu da hemen belirtmek gerekir ki, ehl-i hadisın tamamının rivâyetle uğraş-madığına, hadisleri anlayıp onlardan yararlanmaya çalışanların da var olduğuna, hatta bunların takdir edildiğine yönelik hadis usûlüne ilişkin olarak kaleme alınmış klasik kaynaklarımızda oldukça yeterli bilgi var-

121 er-Râmeħurmûzî, *el-Muhaddis.*, s. 242, 559; el-Hatîb, *Nasihatu Ehli’l-Hadis*, s. 118; *el-Fakîh*, II, 81-82; İbn Abdîlberri, *el-İntikâ*, s. 47.

122 Bkz. er-Râmeħurmûzî, a.g.e., s. 558.

123 İbn Abdîlberri, *Câmi’*, I, 758; II, 998-1036.

* Hadisçilerin sadece senedle ilgilenip metin tenkidine yönelmedikleri hususundaki iddialara cevap olarak bkz. Muhammed Mustafa el-A’zamî, *Menhecû’n-Nakd inde’l-Muhaddisîn Neş’etuhû ve Târîhuhû*, Riyad, 1990, s. 127-142; Musfir Garamullah ed-Dumeynî, *Makâyisü Nakdi Mutûni’s-Sunne*, Medine, 1992, s. 238-261; Ebû Şehbe, *Sünnet Müdafaası*, I, 99-100; Subhi es-Sâlih, *Ulûmu’l-Hadis ve Mustalahuhû*, Beyrut, 1981, s. 277-278.

124 Bkz. Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 191.

dır¹²⁵ ki, bu durum ileride sözü edilecek olan “ehl-i hadisin homojen bir yapıda olmadığı” gerçeğine de işaret etmektedir.

Re'y ve hadis ekollerinin temel ölçüt olarak aldığı kaynaklar aynı olmakla birlikte, bu kaynaklardan yorum gücüyle yararlanma noktasında farklılıklar vardır. Dolayısıyla asıl ayrılık noktası *yöntem farklılığı*ndan kaynaklanmaktadır. Hadis ekolünün nasları anlama sürecinde başvurduğu yöntem, genellikle metnin dilsel anlamıyla yetinmek ve anlamı kapalı lafızlar hakkında açıklama getiren bir nass yoksa olduğu gibi bırakmaktır. Zihinsel bir aktiviteyi gerektiren yorum, metinden bir takım çıkarsamalarda bulunma anlamına gelmektedir. Yorumu, yorumlayanın kişisel görüş ya da eğilimlerinden bağımsız olarak, metne veya otoriteye döndürmek olarak anlayan bu anlayışa göre, lafızlar ne ise o olarak anlaşılmalıdır; metin dışı bir kriter referans olarak alınmamalıdır. Bu da içe dönük bir yoruma işaret etmekte ve belirleyici unsur da literal okuma olarak biçimlenmektedir ki, literal okuma da ancak sözlü aktarımı gerçekleştirebilecektir. Yorumlamadaki kişisel görüşün, -re'yin inanç ile olan ilişkisinden ötürü- ideolojik bir yaklaşım olarak görüleceğinden, teorik çerçevede bir yorum faaliyetinden bahsetmek, özellikle de ehl-i hadis geleneği içinde ne kadar doğru olabilecekti.

Sonuç

İslam'ı anlama yöntemleri arasında ehl-i hadisin konumunu, dinde daha az yanlışın yapılması ve daha güvenilir bir yol izlenmesi endişesinden ötürü, haberleri ya da nakilleri din olarak değerlendirmeleri, hadisleri dinselikleştirme çabası içine girmekle yapmaya çalıştıkları şeyin de, sahip oldukları malzemeler üzerinde herhangi bir yorumlama yapılmasına imkan vermemeye gayreti olarak belirlenebilir. Yine onların, hadisleri dinselikleştirme süreci içinde akâitten fıkhâ, tarihten ahlaka hemen hemen her konu hakkındaki bilginin nakil içinde (özellikle hadiste) bulunabileceği bağlamında hadise ya da nakle süreklilik vasfı vermeleri, kendilerine göre bir metodoloji tutturmaya çalışmalarının bir gerekçesi olsa da, böyle bir yöntem insanın aklı etkinliğini sınırlandırdığı için, tarihî değişim ile din dili arasında sürekli olarak kopuş yaşamayı gerekli kılan bir yöntem olarak da tanımlayabiliriz.

Ehl-i sünnetin öncüleri olarak telakki edilen ehl-i hadisin, dini anlamak ya da anlamlandırmak sürecinde, kişisel yaklaşım da diyebileceğimiz re'y ve re'yden türemiş diğer akıl yürütme yollarına, kişisel tercihle-

125 Bkz. er-Râmehermûzî, *el-Muhaddis*, s. 238-265; el-Hâkim, *Ma'rife*, s. 63-85.

rin öncelenmesine ve rasyonalitenin naklin verilerine tercih edilmesine karşı sergilemiş olduğu tavra bakacak olursak, sanki kendilerine ait olan pratik bilgiyi/nakli âdetâ kültürel bir koruma altına almaya çaba sarfettiklerini gözlemleriz. Çünkü ekol, entelektüel bir dayatma olarak varlığını topluma ve tarihe kabul ettirme sürecinde, denetimin kendileri dışında karizmatik bir grubun eline geçmemesi için ne yapılması gerekiyorsa, onları yapmaktan geri kalmamaktadır. Deyim yerindeyse onlar, “rasyonel” bir akla karşı, -nakle ve nakilciliğe vermiş oldukları kutsanmış değer de hesaba katılacak olursa- “ilâhî” bir akıl oluşturmaya çalışıyorlar ve “ilim” olarak vasıflandırdıkları nakil malzemesi üzerinde herhangi bir beşerî tasarrufu uygun bulmuyorlardı. Metot olarak isnâd öncelenmekle de, naklin ve özellikle hadislerin yorumdan soyutlanmış otoritesine sığınılıyor; hadisin sahih olmasının ölçütü de isnada indirgenerek, râviler hakkındaki bilgi tercih sebebini oluşturuyordu. Bir anlamda buna, geleneğe saygı noktasında önceki ulemânın -belki aşırı bir ifade olacak ama- kutsanması da denilebilir ki, bir bilginin otantikliği için geçmiş âlimlerin kabûlü yeterliydi. Durum böyle olunca da, anlamsız muhafazakârlık ve daha önce söylenmiş olanlara körü körüne bağlılık, düşünce yeteneklerini ortadan kaldırmakta ve insanları hazırcı yapmaktadır.

Çıkardığımız sonuçlara ek olarak bir tashihle birlikte şu hususu da ilave etmemiz gerekmektedir ki, her ne kadar Fazlurrahman hadis ekolü için “hür düşüncüyü şiddetle reddediyorlardı”¹²⁶ diyerek toptancı bir yaklaşım sergilese de, hadis ekolünün homojen bir yapıya sahip olduğunu söylemenin, pek sıhatli ve hesabı verilebilir türden bir yaklaşım olamayacağını düşünmekteyiz. Nitekim hadis ekolüyle ilgili olarak yaptığımız anlatımlarda ve değerlendirmelerdeki, re’ye yaklaşım, metin tenkidi vb. hususlardaki değişik örneklendirmelerde görüntülenen monoton olmayan durum da bu düşüncemize işaret etmektedir. Aklın/re’yin kullanımına ya da akli çabalara karşı çıkanlar olduğu gibi, bu karşı çıkışı en az düzeye çekenler de var olabilmıştır. Yani, re’yin tamamen reddi değil, aşırı derecede serbest kullanımına bir karşı çıkış sözkonusudur. “Ashâbu’l-hadisın bir bütün olarak akli kıt, düşünceden mahrum ve kuru taklitçi olduğunu ileri sürmek yanlıştır”¹²⁷ tespiti de, hadis ekolü içeri-

126 Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara, 1993, s. 115.

127 M. Hayri Kırbaçoğlu, *Ashâbu’l-Hadis’e Göre Allah’ın Sıfatları Problemi*, Ankara, 1983 (Basılmamış Doktora Tezi), s. 113. Bu homojen olmama durumu; *birisi*, hiçbir metodik temeli olmayan, sadece haberleri nakletmekle ve bu haberlerin literal anlamlarını dik-kate almakla yetinenler ki, bunların tek işi isnad noktasında yoğunlaşmak ve rivâyette

sinde tek tip bir yapının olmadığı, sistematik anlamda re'y ekolü seviyesinde olmamakla birlikte, akli muhâkemeye şu ya da bu şekilde ılımlı yaklaşanların bulunduğunu anlatırcasına özetlemektedir. Sözünü ettiğimiz bu düşünceye varmamızın bir diğer nedeni de, aklın aktivitesine karşı olumsuz tablo çizenlerin, az da olsa akli aktiviteye değer veren bazı nakillerinin kaynaklarımızda yer bulabilmiş olmasıdır.

Ehl-i hadisin kendi bünyesinde barındırdığı homojen olmayan bu yapıyı da göz ardı etmeyecek olursak, akli aktiviteler karşısındaki karşı tutumlarını en az düzeye indirgeyip, re'ye karşı çok olumsuz bir cepheleşme içine girmeyenleri, sahip oldukları toplumsal ya da tarihsel materyali, "sadece geleneklerinde var olduğu için benimsenmesinin zorunlu olduğu" biçiminde yorumlamayanlar diye değerlendirmek te mümkündür.

ilgilenmektedir; diğeri de az da olsa metodik bir temele sahip olanlardır, şeklinde de ifade edilmektedir. Bkz. Mehmet Emin Özafşar, "Muhammed Zâhid el-Kevserî: Hadis Yönü", (Muhammed Zâhid el-Kevserî: Hayatı-Eserleri-Tesirleri, haz. Necdet Yılmaz, İstanbul, 1996 içinde), s. 87-88.

İçtiihad'dan İcma'ya: Ehl-i Sünnet Ekolünde "Fikrî Çoğulculuk"tan Merkezden Yönetilen Düşünceye Geçişin Arkasında Yatan Nedenlerin Tespitine Yönelik Bir Deneme

Özcan TAŞCI*

Abstract

From İjtihad to İjma'. It is known, that the ijma' is one of the important Principles in the theology of the ortodoxy İslam (Ahla'l-Sunnah). The ijma is important too, that the tradition goes ahead through it. On the other side it is obstacle to the ijihad, which means the individual thinking (re'y). The qiyas is the instrument of ijma' and opposite to the re'y ijihad. We have shown, that the supporters of two doctrines have struggled in the history of İslam.

Key Words: *The Doctrins of the İjma' and the İjtihad, Qiyas, Ortodoxy İslam, the Individual Thinking (Re'y).*

Giriş

İslam Tarihinde temelde iki eğilimin mücadelesinden bahsetmek mümkündür: *Ehl-i re'y* (akla ağırlık verenler) ve *ehl-i Hadis* (nakle ağırlık verenler). Ashında bu mücadelenin kökenlerini sahabe dönemine kadar götürmemiz mümkündür. Hz. Muhammed'in ölümünden sonra, sahabe, hakkında herhangi açık bir 'nas' bulunmayan sorunlar karşısında, Hz. Peygamber'in yaptığı gibi¹, çoğunlukla kendi re'yleriyle çözüme gitmeyi tercih ediyorlardı.² Bu da sorunlar karşısında özgürce fikir ileri sürmekten, bir başka deyişle, içtiihad'dan başka bir şey değildi. İçtiihad üzerinde yegâne otorite Kur'an ayetleriydi ki, hakkında açık bir nas (ayêt) bulunan bir durumda hiç kimsenin kendi re'yine müracat etmesi söz konusu bile olamazdı. Ancak İbni Ömer gibi, sahabe'den bazıları, so-

* Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi.

1 M. Hayri Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1993, s. 277.

2 İbnu'l-Kayyim el-Cevzî, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, Mısır 1955, I, 61.

runlar karşısında Hz. Peygamber'i/sünneti taklid etmekteydiler. Bu da, daha sahabe döneminde, kuramsal boyutta olmasa da, ehl-i re'y ve ehl-i Hadis (Ashabu'l-Hadis) taraftarlarının mevcut olduğunu göstermektedir. Ancak, bu dönem için, yine de re'y taraftarlarının ağırlıkta olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Çünkü mutlak anlamda ehl-i Hadis'ten söz etmek, kuramsal anlamda bir icma' kurumunun olmasına bağlıdır.³ Oysa sahabe döneminde bu bağlamda bir icma' henüz mevcut değildi. Sahabe'nin yaptığı icma', Kur'an'ın da üzerinde ısrarla durduğu 'istişâre'den başkası değildi.⁴

İslam Devleti'nin genişlemesi sonucunda yabancı birçok unsurun müslüman kültürle kaynaşması birçok siyasi, sosyal ve dini problemi beraberinde getirmiştir. Müslümanlar artık homojen yapısını kaybetmiş, gerek kendi içinde, gerekse gayr-i müslimlerle huzur ortamı içerisinde yaşaması, ancak bu sorunların giderilmesine bağlı hale gelmişti. Nas'da açıkça hükmü yer almayan yeni olgularla ilintili sorunların aşılmasında, Hz. Peygamber ve *sahabe'nin çoğunluğu* tarafından uygulandığı gibi, re'y yani içtihadı mı başvurulacak yoksa *bir kısım sahabe* tarafından başvuru ve İslam öncesi Arapların "ataların dini" anlayışını andıran "mutlak bir taklitçilik" temayülü (icma'ya uyma) mü tercih edilecekti? Temelde, arka planında *katı bir icma'* anlayışının yattığı bu taklitçilik temayülünün, Kur'an'ın bireysel akla ve düşünceye, başka bir ifadeyle içtihadı⁵, verdiği geniş hak ve özgürlükler seddini aşmadığı, bu yüzden de mihne hadiselerinin sonuna kadar re'y ve içtihad taraftarlarına üstünlük sağlayamadıkları müşahede edilmektedir. Ancak bu hadiselerden sonra durumun ehl-i Hadis lehine geliştiği görülmektedir. Bunda, iktidarda olan Mu'tezile'nin baskı ve şiddet yöntemini benimsemesinin yanında, ehl-i Hadis'in başvurduğu yöntemin büyük etkisi vardır. Bu ekol, belki de bu yöntemi, yani, "nas'ın (Kur'an) anlaşılmasını diğer bir nas'a (hadis/sünnet) bağladığından Din'e dualist/ikinci bir otoriter yapıyı sokmakla rakibine nisbetle belki de daha kolaycı bir tutumu benimsemiştir. Zira, bilgisiz ve cahil bireylerin oluşturduğu topluluklarda, karar verme mekanizmasında sadece "toplumun büyükleri!" bulunduğundan, akli tefekkür ve muhakeme gücü gelişmemiş, bunun sonucunda da çoğunlukla öncekilerin (selef) takip ettiği "çiğnenmiş yollar" (sünnet) taklid edilmek durumunda ka-

3 Abbas Poya, "İçtihad und Glaubensfreiheit", *Der İslam*, 75, 1998, s. 226.

4 İbnu'l-Kayyim, a.g.e., s. 61.

5 Poya, a.g.e., s. 226.

linmiştir.⁶ Kur'an'da "ataların dini" şeklinde formüle edilen bu durum, sıklıkla O'nun eleştiri oklarına hedef olmuştur. Oysa Kur'an akli kullanma ilkesini sıkça ön plana çıkarmakta, bununla da daha bilinçli ve şuurlu, meseleler karşısında kendi re'leriyle yeni açılımlara ulaşan bireyler oluşturmayı amaçlamıştır. Kur'an, bu amaca ulaşmak için de "öncekilerin yolunun" "açıklayıcı ve yol gösterici" amacıyla kullanılmasına itiraz etmemiş hatta tavsiye bile etmiştir.⁷ Oysa geçmiş ve aktüel (muhtes) olgular arasında ilişki kurmak suretiyle bir sonuca ulaşmak zor bir iş olup, ancak yüksek bilgi donanımına sahip bireyler ve toplumların yapacağı bir iştir. Bundan dolayı çoğunluğu bilgisiz bireylerden oluşan ve ataların dinine sıkı sıkıya bağlı olan bir toplumda, ehl-i Hadis'in, Hz. Peygamber'i ve O'nun sünnetini Kur'an'ın yanında ikinci bir otorite olarak sunması, kendi açısından başarıya ulaşmasında oldukça isabetli bir tutum olabilir, ancak bu anlayışın ileride, özellikle İmam Şafii (ö. 204/819) ile birlikte içtihad türlerinden bireysel özgür düşüncenin yani re'y'in önünü tıkayıp yerine ancak selef otoitesinin/icma'nın gölgesi altında yürütülebilecek diğer bir içtihad türü olan kıyas'ı yerleştirdiği, böylece de toplumsal ilerleme ve gelişmeyi durdurmak suretiyle sonraki nesillerin geleceğini ipotek altına aldığı da unutulmamalıdır. Belki de re'y ve akıl taraftarlarının, toplumun büyük çoğunluğunda hiçbir zaman "şekillendirici" olamaması ve öğretilerini tam anlamıyla bir türlü geniş halk kitlelerine kabul ettirememesi, buna karşın, yüksek bilgi ve yüksek mevki sahibi belli bir "aristokrat" kesimiyle sınırlı kalmasının en önemli nedeni de buydu. Ancak bir bakıma "selef fikri" olarak da tanımlayabileceğimiz bu "mukallid" tutum, bazıların iddia ettiğinin aksine,⁸ sadece Araplarla sınırlı değildir. Bütün toplumlarda böyle bir durumla karşılaşmak mümkündür.⁹

Şu halde İslam'da rasyonel/bireysel düşüncenin ortadan kalkmasında en önemli etken olarak karşımıza, selef yapıp-ettiklerinin icma' adı altında mutlak doğrular olarak, yani birer *nas* olarak sunulması çıkmaktadır. Bize göre, icma'ya böyle bir nitelik kazandıran gelişme ise içtihad'ın re'y olarak algılanmaktan çıkarılıp yerine kıyas'ın koyulmasıdır. Zira başlangıçta, sahabe döneminde, içtihadın re'y, yani bireyin özgür dü-

6 Bkz. Mehmet Zeki İşcan, "Ehl-i Sünnet'te Dini Bir Otorite Olarak Selef Fikrinin Ortaya Çıkışı", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 9 Sayı: 25 (Güz 2005), s. 11.

7 Tahrir, 66: 11.

8 İşcan, *a.g.e.*, s. 11.

9 Seyyid Muhammed Behiştî, "İslam'da ve Müslümanlar Arasında Ruhaniyet", *Ulema ve Dini Otorite*, Türkçe Kutlukhan Eren, İstanbul 1995, s. 104.

şüncesiyle¹⁰ Kur'an'da açık hükmü bulunmayan yeni (muhtes) olgular hakkında yine Kur'an'a dayanmak suretiyle hükümler çıkarması, anlaşıl-maktaydı.¹¹ Yani bu anlamda içtihad "ferdi düşünce ürünü"ydü.¹² Şaha-be devrinde sadece Kur'an'a dayanan, "re'y" olarak tanımlanan ferdi düşünce ürünü olan bu icthad, tabiun döneminden başlayan bir süreç sonunda Kitap, Sünnet ve İcma'dan oluşan üçlü bir nas¹³ anlayışına dayalı içtihad türüne, kıyas'a dönüşmüştür.

Görüldüğü üzere sahabe ve tabiun'un ilk dönemlerinde, re'y yani içtihad yapan müctehidler için bağlayıcı olan nas, sadece bir tane iken (Kur'an), bu sayı üçe yükselmiştir. Müctehidler artık hüküm çıkarırken sadece Kur'an'la yetinmeyecekler, hadis/sünnet'i ve icma'yı da gözeteceklerdi. Bu da müctehidin objektif ya da subjektif¹⁴ tutumunun şekillenmesinde olumlu ya da olumsuz katkılar sunan faktörlerden biridir. Zira burada nas'lar sadece nicelik bakımından artmamakta, buna ilave olarak onların ilettikleri bilgiler/nitelikler de bir biri içerisinde farklılık göstermektedir. Bireyin düşüncesini yöneten/onu bağlayan ne kadar çok otorite (nas) varsa, elde edeceği sonuçlar da o derece subjektif, aksi durumda ise o derece objektif olacaktır. Zira nas'ların çokluğu, bireyde akli tefekkürün anlamsız ve gereksiz olduğu ve zihninde öncekilere ait hazır olarak bulduğu fikir ve düşüncelerle yetinme temayülünü kuvvetlendirmektedir.¹⁵ Bu ise düşüncede dogmatizmi, dolayısıyla da donukstatik bir yapıyı doğurmaktadır. Bu nasların nitelikleri yani ilettikleri bilgiler de, sözü edilen objektif ve subjektif tutumu belirleyen faktörlerdendir; Bunlardan Kur'an'ın, bireyin meseleler karşısında aklını yani kendi re'y'ini kullanmasını ve öncekilerin/selef yoluna körü körüne bağlanmamasını defalarca tavsiye ettiği ortadadır. Şu halde Kur'an'ın ilettiği bilgilerin niteliği, objektif (dinamik/açılımcı) tutumu destekler mahi-

10 Bkz., Mustafa Ahmed ez-Zerka, *el-İstislâh ve'l-Mesâlihu'l-Mursele fi'ş-Şer'i'l-İslâmiyye*, Şam 1988, s. 59.

11 İbnü'l Kayyim el-Cevzi, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, Mısır 1955, I, 61; Hamdi Döndüren, "İstihsan", *Şamîl İslam Ansiklopedisi* (CD Rom Versiyonu).

12 A.g.y. (İmam Malik ve Ebu Hanife'nin çokça başvurdukları "istihsan" ile, tanımlamaya çalıştığımız re'y içtihadı arasında büyük benzerlikler mevcuttur. Bkz., Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, Türkçesi, Abdülkadir Şener, Ankara 1986, s. 226)

13 Burada icma'yı nas olarak tanımlamamız, ona, teoride olmasa da, pratikte Kur'an ve Sünnet gibi bir fonksiyon yüklenmesindedir.

14 Burada objektiflikten kasıt, hüküm vermede bireyin olgu ve olaylara dayanmasıdır; subjektiflikten amaç ise, aynı bireyin hüküm verirken olgu ve olayları hep hep zihninde önceden mevcut olan bilgiler doğrultusunda değerlendirmesi, dolayısıyla da yeni açılımlara ulaşamamasıdır.

15 Poya, a.g.m., s. 234.

yettedir. Oysa, sünnet'ten, henüz daha kayıt altına alınmadığından, subjektif (donuk/icma'ya dayalı) tutumun yerleştirilmesi için gerekli olan malzemeler (hadisler), uydurma yollarla elde edilebilirdi. İctihad kapısının kapanmasından sonra adeta *üçüncü bir nas* kimliğini elde eden icma' da esasen meşruiyetini işte bu yolla, yani sünnet aracılığıyla, elde edecekti. Ancak bunun için en önce yapılması gereken, sünnet'in de Kur'an gibi bağlayıcı olduğu/vahiy kaynaklı olduğu düşüncesinin hakim kılınmasıydı. Böylece, ileri sürülen sava delil olarak kullanılan hadislere itiraz edenler susturulabilirdi:

"Tok karınlı, koltuğuna yaslanıp size "Kur'an yeterlidir; Kur'an neyi helâl kılmuşsa onu helâl bilin, neyi haram kılmuşsa onu haram bilin" diyen insanların çıkması yakındır..."¹⁶

Şu halde sünnet'in yani Hz. Peygamber'in sözlerinin de Kur'an gibi vahiy ürünü olduğu anlayışı kanıtlandığında bu tür itirazlar ortadan kaldırılabilmirdi Çünkü hiçbir mü'minin vahyi inkar etmesi düşünülemezdi. Şimdi, icthad'dan/bireysel özgür düşünceden, icma'ya/merkezden yönetilen düşünceye geçişin daha iyi kavranılması için oldukça önemli olan, sözü edilen bu anlayışın yerleştirilmesi sürecini inceleyeceğiz:

I. Sünnet de Kur'an Gibi Vahiydir: Nebevi Otoritenin İlahi Olanla Paralellik Arz ettiği/Eşit Olduğu Düşüncesinin Hakim Kılınması

Kur'an'ın sınıf ayrımcılığına ve imtiyazına dayanan hiçbir siyasal ya da dinsel otoriter sistemi kabul etmediği açıktır. O, daha çok, görev ve sorumlulukların paylaşılması esasına dayanan bir düzeni yerleştirmeye çalışmaktadır. Kur'an, herhangi bir toplumda, birlikte yaşayan insanların sınıf, mensup oldukları sınıflara ya da toplumsal statülerine göre değil, daha ziyade toplumda yerine getirdikleri icraatlarıyla bir değer ifade ettiklerine dair öğretiyi ön plana çıkarmaktadır.¹⁷ Bunun için, Danışma (Şura)¹⁸, Görevi ehline verme¹⁹, düşünce özgürlüğü²⁰ ve iyiliği ayakta tutmak ve kötülüğü engellemek/el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu 'ani'l-münker²¹ gibi prensipler vazetmek suretiyle, toplumu oluşturan her bireyin, bilgi birikimine sahip olmak gibi, gerekli bazı şartları yerine getirmesiyle

16 Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 6, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 131.

17 Bkz., Hucurat, 49:13.

18 Şûra, 42: 36-38.

19 Nisa, 4: 58.

20 Yunus, 10:99; Gaşiye, 88: 21-22; Bakara, 2: 256.

21 Bakara, 2: 143; Al-i İmran, 3: 104, 110; Hac, 22: 41.

belli makamlara gelmesinin önünü açmış olmaktadır. Şu halde Kur'an, ortaya koyduğu bu ilkelerle, toplumda belli bir zümrenin ya da sınıfın belli bir takım makam ya da mevkiler üzerinde daimi surette hak iddia etmesinin önünü kapamaktadır. Bu durum dinin anlaşılması ve anlatılması hususunda da farklı değildir. Kur'an'da, açıkça yıkılmaya çalışılan, genelde "sınıf-zümre egemenliği", özelde ise "din adamları otoritesi (selefin/icma'nın kutsallaştırılması)", Hz. Peygamber'in ölümünden yaklaşık bir asır sonra (h. II. asır), tekrar yerleştirilmeye çalışıldığı görülmektedir.²² En önemli karakteristiği, dini prensiplerin anlatılması, açıklanması ve pratik hayatta uygulanması işini belli bir din adamı grubunun tekelinde görmek olan bu anlayış, öğretisini tesis etme ve geniş halk kitlelerine kabul ettirme sürecinde kullandığı en önemli vasıta hadisler/sünnetler olmuştur. Ancak daha ilk dönemlerde yapılan tartışmalardan anlaşıldığına göre, hadisleri Kur'an gibi delil olarak kullanma girişimine itiraz edilmeye başlanmış ve sadece Kur'an'ın bağlayıcı olduğu vurgulanmıştır. Bu itiraz üzerine Hz. Muhammed'in sözlerinin de (sünnet/hadis) Kur'an gibi vahiy kaynaklı, olduğu düşüncesi ortaya atılmıştır:

"*Cebraîl tıpkı Kur'an'ı Hz. Peygamber'e indirdiği gibi, Sünnetleri de indirdi.*"²³

"*Tok karınlı, koltuğuna yaslanıp size "Kur'an yeterlidir; Kur'an neyi helâl kılmuşsa onu helâl bilin, neyi haram kılmuşsa onu haram bilin" diyen adamların çıkması yakındır. Haberiniz olsun, dikkatli olun: Bana Kur'an ile birlikte (hüküm bakımından) onun bir benzeri (sünnet) de verilmiştir.*"²⁴

Böylece, sahabe döneminde rastlamadığımız²⁵ ancak İslam'dan önceki dinlerde de örneklerinin olduğu vurgulanan²⁶ ve temelde "sözlü" (gelenek/sünnet) ve "yazılı" (Kur'an) vahiy anlayışına dayanan²⁷ bu düşüncenin temelleri atılmış oldu. Ancak yukarıda verdiğimiz hadislerde kapalı olarak yer alan sözlü ve yazılı vahiy anlayışı, "okunan/metluvv" (Kur'an) ve "okunmayan/gayru'l-metluvv" (sünnet/hadis) vahiy olarak sistematik anlamda henüz daha kurgulanmış değildi. Bunun, ancak, hicri III. asırda İmam Şâfî ile başlayan bir sürecin sonunda gerçekleştiğini görmekteyiz. Her ne kadar o, Kur'an ve sünnet'i okunan ve okunmayan vahiy olarak ayırmıyorsa da, sözlerinde bu ayrımı açıkça görmekteyiz:

22 Sünnetin de Kur'an gibi vahiy ürünü olduğu görüşünün kökleri hicretin ikinci asrının başlarında ortaya çıkmaya başlamıştır (bkz., Kirbaşoğlu, a.g.e., s. 254).

23 Dârimi, Mukaddime, 49, I, 117.

24 Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 6, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 131.

25 Kirbaşoğlu, a.g.e., s. 254.

26 D. Wilhelm Bousset, *Die Religion des Judentums im Späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen 1926, s. 153.

27 Sözlü ve yazılı vahiy hakkında daha geniş bilgi için bkz., Bousset, a.g.e., s. 153-161.

"...Bu yaklaşımlara göre Sünnet Kur'an'ın açıklamasıdır; bu açıklama ise, ya Allah'ın verdiği bir emir, veya ilham veya dinde Peygamber'in yeri dolayısıyla ona verdiği yetki ile gerçekleşir."²⁸

İmam Şafii'nin temellerini attığı bu ayırım zamanla somut bir yapıya kavuşmuştur:

"...Çünkü sünneti kendisine Cebrail, Allah'tan getirmiştir. Bu taktirde Kur'an olan (neshedilmiş) Allah kelamı, Kur'an olmayan Allah'ın vahyi..."²⁹

"Mustafa'nın (s.a.v.) bütün sünnetlerinin kendisinin ortaya koyduğu bir şey olmayıp, Allah'tan olduğunu açıkça ortaya koyan haber"³⁰

"...Bundan dolayı bizim Allah'tan bize gelen vahyi ikiye ayırmamız doğru olmaktadır: Birincisi nazmı, tertibi itibariyle mu'ciz olup, (ibadetlerde) tilavet edilen vahiydir, ki bu Kur'an'dır. İkincisi de rivayet edilip nakledilen ve nazmı itibariyle mu'ciz olmayan, fakat "okunan" vahiydir ki, bu da Hz. Peygamber'den bize gelen hadislerden ibarettir...Görüyoruz ki Allah birinci tür vahiy olan Kur'an'a uymamızı emrettiği gibi, ikinci tür vahye uymamızı da emretmektedir. Bu iki tür vahiy arasında bir fark yoktur...Bu suretle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dinle ilgili bütün sözlerinin vahiy olup, Allah'tan geldiği doğruluk kazanmaktadır, bu hususta hiçbir şüphe yoktur."³¹

Görüldüğü üzere, hadislerin/sünnetlerin de Kur'an gibi vahiy olduğu anlayışı belli aşamaları geçmek suretiyle yerleştirilmiş olmaktadır. Kur'an'ın, el-vahyu'l-metluvv, sünnet'in ise el-vahyu'l-gayru'l-metluvv olduğuna dair inanış, artık "...Sünni düşüncenin Sünnet anlayışının karakteristik özelliklerinden biri"³² haline gelmiştir. Başka bir deyişle sünnet ve Kur'an'ın her ikisi de vahiydir, dolayısıyla da bağlayıcıdır.³³

II. Sünnet Kur'an'ı Gerektiğinde Nesheder/Kur'anı Otoritenin Zayıflatılması

Hicretin henüz ikinci asrında, sünnetin, Kur'an'ın anlaşılmasında önemli bir kriter haline geldiği müşahede edilmektedir: Kur'an'ın ayetleri ancak hadisler ışığında anlaşılabilir. Hadis kitaplarında, "أسنة فاضلة على كتاب الله" (es-sünnetü kadiyetün ala kitabillah)³⁴ şeklinde

28 *el-Umm*, Beyrut, tarihsiz, tahkik, Muhammed Zuhri en-Neccar, V. s. 17.

29 İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis-Hadis Müdafaası*, II. Baskı, tercüme ve notlar. M. Hayri Kırbasoğlu, İkinci Baskı, İstanbul 1989, 307.

30 İbn Hibban, *el-İhsân fi Takrîbi Sahîhi İbn Hibban*, Beyrut 1988, I, 189.

31 İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut 1983, I, 96-98.

32 M. Hayri Kırbasoğlu, "İmam Şafii'nin "Risale"sinin hadis İlmine Etkileri", *İslami Araştırmalar*, s. 1-2-3, c. 10, 1997, s. 91.

33 Krş., Kırbasoğlu, a.g.e., s. 261.

34 *Dârimi*, es-sunnetü kâdiyetün 'ale'l-Kitab, 49.

ifadesini bulan bu düşüncenin, yukarıda açıklamaya çalıştığımız, "el-vahyu'l-metluv" ve "el-vahyu'l-gayru'l-metluv" anlayışıyla doğrudan bir ilişkisi mevcuttur. devamı niteliğinde olduğu Goldzieher, bu ifadeyi, "Sünnet Kur'an üzerinde hükmedicidir (Richter), tersi değil" şeklinde yorumlamıştır.³⁵ Fazlurrahman bu ifadenin şu şekilde anlaşılması gerektiğini söyler: "İslam toplumu, nebevi sünnetin içeriğini tekrar tekrar yaratır..."³⁶ Yani, ona göre Hz. Peygamber'in sünneti değil onun arkasında yatan ruhu bağlayıcı olmaktadır. Bu ruhtan hareket eden ondan sonra yaşayan nesiller, bu sünneti sürekli geliştirirler. İşte bu sünnet olmadan da Kur'an'ın anlaşılması çok güçtür.³⁷ Biz burada Fazlurrahman'ın bu düşüncesinin tarihi gerçekler dikkate alındığında, pek de isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Zira, bu bab başlığında sıralanan hadislerle bakıldığında, bunların Hz. Muhammed'e Kur'an gibi helal ve haram koyma yetkisi vermesinden ("...ma harrama rasûlillahi fehuve mislü ma harramallah"³⁸) öte, onu Kur'an'ın üzerinde bir otorite olarak gördüğü ("es-Sünnetü kâdiyetün ale'l-Kur'an ve leyse'l-Kur'anu 'ale's-sünneti"³⁹) ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, hüküm koymada tek yetkili olan Kur'an'ın otoritesinin din adamlarının/ülemanın temsil ettiği *merkezden yönlendirilen resmi otoriteye/icma'ya* verilmesi sürecinde, hadislerin öne çıkarılması, buna karşın Kur'an'ın geri plana itilmesinin anahtar bir rol üstlendiği de unutulmamalıdır. Çünkü savunulan öğreti Kur'an ayetleriyle taban tabana zıt olabilir, bu durumda Kur'an ayetlerinin bir şekilde devre dışı bırakılması gereklidir. Bu öğretinin selameti açısından oldukça önemlidir. İbn-i Kuteybe (ö. 213-276/828-889)'nin *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*'inde ortaya koyduğu görüşler bu durumu açıkça desteklemektedir:

"O halde: Kur'an'ın Kur'an'la neshedilmesi caiz olunca, Kur'an'ın sünnetle de neshedilmesi caiz olur. Çünkü sünneti kendisine Cebraîl, Allah'tan getirmiştir. Bu taktirde Kur'an olan (neshedilmiş) Allah kelamı, Kur'an olmayan Allah'ın vahyi ile neshedilmiş olur. Bundan dolayıdır ki Rasûlullah: Bununla; kendisine Kur'an ve sünnetten de onun misli verildiğini kas-

35 *Muhammedanische Studien*, Hildesheim 1961, Bd. II, s. 19.

36 Dr. Ali Kuzudışli, *Fazlurrahman İle Sünnet Tartışmaları*, İzmir 2004, 84.

37 A.g.e., s. 84.

38 Dârimi, a.g.y.; Ebû Dâvud, *Kitabu's-sunne*, 6; Tirmizi, *İlm*, 10; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, Mısır, 1313/1895, IV. 131; el-Hakim, *el-Müstedrek*, Haydarabad 1335-42/1917-24, I, 109.

39 A.g.y.

40 Haşr, 59: 7

detmiştir. Bu sebeple Allah (C.C.) da: "Peygamber size neyi verdiyse onu alın, size neyi yasak ettiyse ondan uzak durun⁴⁰ buyurmuştur."⁴¹

Sünnet, İmam Şâfiî'de, Kur'an'ı açıklamak⁴² gibi bir işleve sahipken, zaman içerisinde bu işlevin niteliği değişmiş ve en sonunda, ehl-i Hadis'in önemli temsilcilerinden biri olan İbn Kuteybe'de, Kur'an ayetlerinin hükmünü bile ortadan kaldıracak bir seviyeye gelmiştir.

III. Nebevi Otoritenin Sünnet Üzerinden Din Ulemasına İntikali/Din'in Resmîleşmesi ve Bunun İcma Kurumu Aracılığı İle Temsil Edilmesi

Esasen, geleneğin 'nas' olarak kabul edilmesiyle sonuçlanan süreci yaşayan her dinde, yazılı vahyin, sözlü vahyin gölgesinde kalması kaçınılmaz bir durumdur.⁴³ Unutulmamalıdır ki, dinin *resmi temsilcileri* durumundaki din adamları/ülema, bu vasfı, ancak "sözlü" vahiy üzerinden sağlamaktadırlar.⁴⁴ Bu noktayı kısaca açıklayacağız:

Yukarıda, okunan vahyin (Kur'an) yeni olaylar ve olgular karşısındaki tutumunu açıklayan ve yorumlayan en önemli kriterinin okunmayan vahiy (sünnet/hadis) olduğu ortaya konulmuştu: Şu halde Kur'an'ı en iyi açıklayan Hz. Muhammed'in yine vahiy eseri olan sünnettendir/hadisidir; O'nun sünneti olmadan Kur'an'dan herhangi bir hüküm çıkarılmaz. Ancak olaylar ve olgular tarihi süreç içerisinde devam etmekte ve Hz Peygamber döneminde olmayan birçok yeni durumla karşılaşmaktadır. O'nun vahiy kaynaklı olan sünneti'nin Kur'an'ı açıklayıcı ve yorumlayıcı işlevinin bir şekilde devam ettirilmesi gerekmektedir. İşte burada Ehl-i Sünnet ekolünün temel öğretilerinden olan ve icma'nın esasını teşkil eden, "selef düşüncesinin bağlayıcılığı/otoritesi" ve "düşüncede bireyin cemaate (kolektif akla) uymasının gerekliliği" anlayışının, sünnet/hadis üzerinden meşrulaştırılması sorunuyla karşılaşmaktayız. Bunu yapmanın, sünnetin vahiy olduğu düşüncesinin kabul ettirilmesinden çok daha kolay olacağı ortadadır. Zira sünnetin vahiy olduğuna dair iddia açık bir şekilde Kur'an'da yer almamaktaydı. Oysa şimdi, selef ve büyük cemaate (Ehl-i Sünnet) uymanın gerekliliği vahiy olan sünnette/hadiste açık bir şekilde yer almaktadır. Şu halde icma'ya götüren yolda sünnet üzerinden iki önemli aşama kaydedilmiştir. Bunlar: Bireyin,

41 İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 307.

42 *el-Umm*, c. V, s. 17.

43 Bousset, *a.g.e.*, s. 155.

44 *A.g.e.*, s. 153.

1. Selef düşüncesine ve yaşayışına uymasının gerekliliği (geçmişin kutsanması)

"Ashabıma sebbetmeyin (dil uzatmayın). Nefsim elinde olan Zât-ı Zülcelâl'e yemin olsun (sizden) biri, Uhud dağı kadar altın infak etse, onlardan birinin infak ettiği bir müdd'e hatta yarım müdd'e bedel olmaz."⁴⁵

"Peygamber (s.a.s) benim sizin aranızda yaptığım gibi aramızda ayağa kalktı ve şöyle buyurdu: "Sahabilerime, sonra onların ardından gelenlere, sonra onların ardından gelenlere saygı gösterin..."⁴⁶

"Ümmetimin en hayırlıları, benim zamanımda yaşayan sahabelerdir. Ondan sonra, onlardan sonra gelen nesildir ve ondan sonra hayırlı olanlar da, onlardan sonraki nesildir"⁴⁷

2. Yaşadığı dönemdeki Cemaat'ten (Ehl-i Sünnet) ayrılmaması-Cemaat'in temsil ettiği resmi din anlayışına muhalefet etmemesi ve onun uyması-onu takip etmesi

"Allah'ın rahmet eli cemaât ile beraberdir"⁴⁸

"Ümmetimin, sapıklık üzerinde bir araya gelmez. İhtilâf gördüğünüz zaman size 'sevâdu'l a'zam (en büyük olan ve hak üzere bulunan topluluğa katılmayı) tavsiye ederim"⁴⁹

"Peygamber (s.a.s) benim sizin aranızda yaptığım gibi aramızda ayağa kalktı ve şöyle buyurdu: "Sahabilerime, sonra onların ardından gelenlere, sonra onların ardından gelenlere saygı gösterin. Daha sonra yalan ortaya çıkar. Hatta kişi teklif edilmediği halde yemin eder; İstemediği halde şahitlik yapar. Kimi, Cennetin ortası sevindiriyorsa, o, cemaatten ayrılmasın. Çünkü, şeytan tek kalan kimse ile beraber olup, iki kişiden uzaktır"⁵⁰

Bu hadisler vaz edilirken bir taraftan da cemaat'in tanımı yapılmaktadır. Tirmizi'ye göre "Âlimler, cemaâtı şöyle tarif etmişlerdir: "Ehl-i fikh, ehl-i ilm ve ehl-i hadis cemaâttir"⁵¹ Tirmizi bunu belirttiikten sonra şunları söyler: Bu bağlamda, âlimler cemaâtının sapıtması imkansızdır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) "Allahu Teâlâ ümmetimi sapıklık üzerine bir araya getirmez. Allah'ın rahmet eli cemaâttedir..."

Tirmizi'nin bu ifadelerinden, cemaat'ten kast edilenin Ehl-i Sünnet olduğu tam anlamıyla anlaşılammaktadır, oysa İbn Kuteybe bunu açıkça dile getirmektedirler:

45 Müslim, Fedailu's-Sahabe, 221

46 Şafii, *er-Risale*, Kahire 1940, s. 474.

47 Buhârî, Fedâilu's-Sahabe, I, Rikâk, 7.

48 Tirmizi, Fiten, 7.

49 İbn Mâce. Fiten. 8

50 A.g.e., s. 474.

51 Tirmizi, Fiten, 7.

"İşte, eğer biz-Allah sana rahmet etsin-Hadisçilerden (Ashabu'l-Hadis) uzaklaşıp, ayrılır; Kelamcılara (Ashabu'l-Kelam) rağbet edip onların tarafına geçerse, topluluktan ayrılığa, nizamdan, dağınıklığa, ünsiyetten vahşete, ittifaktan ihtilafa düşmüş oluruz..."⁵²

Şu halde bu ifadelerden hak üzere olan cemaat'in, ehl-i Hadis olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Görünen o ki, bu iki aşamayla, bireysel ferdi düşünceye (re'y) dayalı içtihadı karşın, kolektif düşünceye dayalı merkezden yönetilen *resmi din*'in önemli bir kurumu olan icma'nın yerinin kıyas aracılığıyla sağlamaştırılmak istenmekteydi. Şimdi kıyas içtihadı ile re'y içtihadı arasındaki fark üzerinde kısaca duracağız:

Bilindiği üzere Ehl-i Sünnet'in üzerinde ittifak ettiği hüküm çıkarma kaynakları (edile-i Erba'a) dörttür. Bunlar: Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyas'tan ibaret olup İmam Şâfiî'nin (ö. 204/819) ortaya koyduğu prensiplere dayanmaktadır.⁵³ Bunlardan, Kıyas'ın, bireysel akıl ve ferdi içtihadın (re'y) önünü kesen ve dinsel düşünce ve içtihadı tek merkezden sevk ve idare etmeyi sağlayan araç olduğu görülmektedir. İmam Şafii her ne kadar içtihad'ı reddetmiyor görünse de, bu sadece teoride kalmıştır. Zira ilk dönemlerde içtihad, bireyin özgür düşüncesiyle Kur'an'a dayanmak suretiyle yeni olgu ve olayları anlamlandırma girişimidir⁵⁴, yani burada kişinin re'y'ine/ yorumuna dayanan bireysel bir çaba vardır. İmam Şâfiî ise, içtihadın kıyastan ibaret olduğunu⁵⁵ ileri sürmektedir. Kıyas ise, ona göre, Kitap, Sünnet ve İcma'dan bağımsız olarak yapılamaz.⁵⁶ Burada her ne kadar, Kitap, sünnet ve icma' üçlüsü söz konusu olsa da, esasen kıyas'ta, Kur'an'ın ve sünnet'in fonksiyonel olarak dışarıda bırakıldığı, buna karşın icma'nın adeta *belirleyici tek unsur* olarak kaldığı gözlenmektedir. Çünkü sırasıyla, sünnet olmadan Kur'an⁵⁷, icma' olmadan da sünnet anlaşılabilir⁵⁸. Buna göre Kur'an'ın belirleyicisi sünnet, sünnetin belirleyicisi de icma' olmaktadır. Şu halde kıyasın

52 İbn Kuteybe, a.g.e., s. 307; Bu konudaki hadis için ayrıca bkz., Tirmizi, Fiten 7.

53 "İlim çeşitli derecelere ayrılır. Birincisi, Kitap ve sabit olan Sünnet'tir. İkincisi, Kitap ve Sünnet'te hüküm bulunmayan meselelerde İcma'dır. Üçüncüsü bazı sahabelerin sözleridir. Ancak bu sahabe sözleri arasında çelişki bulunmamaktadır. Dördüncüsü, ahab-ı kiram arasında ihtilafı kalan sözlerdir. Beşincisi, Kıyas'tır. Bu da temelde Kitap ve Sünnet'e dayanır. İşte ilim bu derecelerden en üst olanından elde edilir" (Şafii, *el-Ümm*, Kahire 1321-1325, VII, 246).

54 Bkz., Zebîdi, *Tâcu'l-Arûs*, Mısır 1307, II, 329.

55 *er-Risâle*, s.477.

56 A.g.e., s. 474.

57 Şâfiî, *el-Umm*, Beyrut, tarihsiz, tahkik, Muhammed Zuhri en-Neccar, V. 17.

58 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 472.

yapılmasında icma'nın yani öncekilerin/selefin Kur'an ve sünneti nasıl anladıklarını bilmek ve bunlara aykırı hükümler vermemek esastır.⁵⁹ Şâfiî'nin bu anlayışından, kıyasın/içtihadın ancak icma'ya dayanmak suretiyle yapılabileceği anlaşılmaktadır. Bu ise bireyin özgür iradesi ve düşüncesiyle yaptığı içtihad türü olan re'y'den oldukça farklıdır ve pratikte hiçbir değeri yoktur. Zira, bir müçtehid kendisinden önceki alimlerin/selefin üzerinde ittifakla ileri sürdükleri içtihadlara (icma') muhalif bir içtihad yapması imkansızdır, çünkü, onlar "...Peygamber'in sünnetine aykırı olan bir şey veya hata üzerinde birleşmezler..."⁶⁰ Gazâlî de, icma'yı " Müslümanların tümünün dini bir meselede ittifak etmeleri" şeklinde tanımlamıştır.⁶¹ Şâfiî böylece, özgür düşünceyle yapılan içtihad demek olan 're'y' in yerine hüküm çıkarmada bireysel düşünceye belli normatif değerler getiren ve onu kısıtlayan 'kıyas' ı koymuştur. Bu durum, yani içtihad'a getirilen bu yeni tanımlama, ileride özellikle Eş'ari kelamcılarının Cüveynî (ö. 478/1085) ve öğrencisi Gazâlî'nin (ö. 505/1111) de çabalarıyla⁶², içtihad (burada kastedilen re'y ve kıyas içtihadıdır) kapısının tamamen kapanmasına yol açacaktır. Çünkü, "içtihad'ın kaynağını teşkil eden rasyonel düşüncenin ortadan kalkmasıyla artık alimler önceki müçtehidleri taklid eden, sadece fetva veren müftüler olarak karşımıza çıkmaya başlamışlardır."⁶³ Gerçekten de bundan sonra artık hiçbir kimsenin "mü'minler cemaatinin bu helaldir dediğine, bu haramdır" deme hakkı yoktu",⁶⁴ çünkü öncekiler/selef alimleri dini problemlerin hepsine Kur'an ve Sünnet'e uygun, güvenilir ve kesin çözümler getirmişlerdi.⁶⁵ Bu çözümlerin ise yanlış olması ihtimal dışıdır:

"...cemaat'in hepsinin birden Kitab, Sünnet ve Kıyas'ın manası üzerinde gaflete düşmesi, inşallah mümkün olmaz."⁶⁶

Böylece re'y taraftarlarıyla girişilen uzun bir mücadele sonunda ehl-i Hadis'in görüşleri geniş halk kitlelerinin savunduğu ilkeler haline gelmiştir. Ehl-i Sünnet'in selefleri olarak kabul edilen ehl-i Hadis'in re'y taraftarlarına üstünlük sağlamalarında bize göre mihne olayları önemli bir rol oynamıştır. mihne olayları İslam düşünce tarihinde bireysel akılcılık ve düşünce/içtihad için ne kadar talihsiz bir dönem açmışsa, ehl-i

59 Krş. Ebu Zehra, a.g.e., s. 176.

60 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 472.

61 *el-Mustasfa*, c. I, Kahire 1937, s. 140.

62 Tilman Na.g.e.I, *Die Festung des Glaubens, Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus Im 11. Jahrhundert*, Münih 1988, s. 108 v.d., 357.

63 A.g.e., s. 108.

64 Ebu Zehra, a.g.e., s. 176.

65 *er-Risâle*, s. 476.

66 A.g.e., s. 476.

Hadis/icma' taraftarları için de o denli büyük fırsatlara sebebiyet vermiştir. Bilindiği üzere re'y taraftarlarının önemli temsilcilerinden olan Mu'tezile ve ehl-i Hadis arasındaki tartışmalar "mihne" döneminde şiddet boyutuna ulaşmış, bu yüzden İslam ümmeti derin yaralar almıştır. Kökeninde yatan sebeplerin tartışmalı olduğu⁶⁷ "halku'l-Kur'an" (Kur'an'ın yaratılmışlığı) konusu, adeta "siyasi bir gövde gösterisi" ve "meydan okuma"nın sembolü haline gelmiş⁶⁸, sonuçları itibariyle de İslam toplumunda büyük değişikliklerin belirleyicisi olmuştur. Bu değişikliklerin en başında, mihne hadisesiyle büyük baskı ve şiddete maruz kalan ehl-i Hadis'in halk nazarında büyük bir itibar kazanması gelmektedir. Savunduğu fikirleri baskı ve şiddet kullanmak suretiyle yerleştirmeye çalışan Mu'tezile, belki de başvurmuş olduğu bu yöntemle bizzat kendi sonunu da hazırlamıştır.⁶⁹ Mu'tezile bu dönemden sonra artık bir daha siyaset sahnesinde etkili olamamıştır. Ehl-i Hadis'in kazandığı bu siyasal zafer, kısa sürede dinsel anlayışta da mutlak bir egemenliğe dönüşecektir. Ehl-i Hadis artık "ekollerden bir ekol" olmaktan çıkıp, ümmeti temsil ettiği iddia edilen "kurtuluş cemaati-fırka-i naciye"⁷⁰ (Ehl-i Sünnet)" olmuştur. Mu'tezile ise bir süre daha varlığını sürdürecektir, ancak Ehl-i Sünnet içerisinde erimekten kurtulamayacaktır.

Sonuç

Hız. Peygamber'in ölümünden sonra sahabe, başta hilafet kavgaları olmak üzere, birçok siyasi ve sosyal ihtilafın sebep olduğu, çeşitli teolojik/kelami sorunlarla karşı karşıya kalmıştır. Onlar, ortaya çıkan bu yeni (muhtes) sorunlara Kur'an'dan çözümler/hükümler getirirken (içtihad) dikkate aldıkları iki esas mevcuttu: Kur'an ve kendi re'yları. Bu iki esasa dayanmak suretiyle sorunlar aşılmaya çalışılmaktaydı. Sünnet de, sorunların aşılmasında çözümlere yöntemsel açıdan kaynaklık ediyor, ancak Kur'an gibi bağlayıcı bir işleve sahip değildi. İlk iki nesilde yani, sahabe ve tabiün dönemlerinde yazılmış herhangi bir hadis eserine rastlanılmaması⁷¹. Ancak, sahabe döneminin son devrelerinde, fetihlerle

67 M. Hayri Kırbaoğlu, "Allah'ın Kelam'ı Olması Açısından Kur'an'ın Mahiyetiyle İlgili İhtilaflar ve İbn Kudame el-Makdisi'nin "Kitabü'l-Kur'an fi Beyani hakikatü'l-Kur'an" ı", *A.Ü. İ.F.D.*, c. XXVIII, Ankara 1986, s. 426-427.

68 Mehmet Evkuran, *Sünni Paradıgmayı Anlamak*, s. 106.

69 *A.g.e.*, s. 106.

70 Bu konudaki hadis için bkz., (Ebû Dâvûd, Sünne, I; Tirmizî, İman, 18; İbn Mace, Fiten, 17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11, 332, 111, 145; Hâkim, *Müstedrek*, IV, 430)

71 Şükrü Özen, *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1995, 52.

birlikte birçok yabancı unsurun İslam toplumuna dahil olmasına paralel olarak, dini sistemde köklü değişiklikler yaşanmaya başlanmıştır. Bunlardan, bize göre, en önemlilerinden biri sünnet anlayışına getirilen yeni tanımlamadır; sünnet/hadis artık büyük bir müslüman topluluğu için, teolojik-fikhî meselelerin çözümünde önemli bir kaynak (delil) haline gelmiştir. Kur'an'ı ve aklı esas alan rey taraftarları bu tutuma karşı çıkmışlardır. Bunun üzerine sünnet ve hadis taraftarları, sünnet/hadis'in de Kur'an gibi vahiy ürünü olduğu düşüncesini ortaya attı. Böylece Kur'an'ın yanında ikinci bir vahiy türü ortaya çıktı. Yabancı bir unsurun izini taşıyan bu düşünce ilerleyen zamanlarda geliştirilecek ve en sonunda Kur'an, "el-vahyu'l-metluv (okunan vahiy)" hadis/sünnet te "el-vahyu'l-gayru'l-metluv (okunmayan vahiy)" olacaktır. Sünnet/hadis'in tümü vahiy olunca, Kur'an hükümleri gibi, onların hükümlerine de inanmak her müslümana gereklidir. Sünnet'in vahiy ürünü olduğuna dair düşüncenin kabulü, geleneğe dayalı (icma') din anlayışının yerleştirilmesine yönelik atılmış önemli bir adımdı, zira henüz daha yazıya geçirilmeyen sünnet/hadis üzerinden yanlış da olsa öğretiler rahatlıkla kurumsallaştırılabilirdi. Bu şekilde icma' da Kur'an ve sünnet gibi hüküm çıkarmada başvuru delillerden biri haline geldi. Ancak icma' kurumunun sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi için, bir şekilde re'y'e dayalı içtihad'ın önünün kapatılması gerekiyordu. Bunun için de 'kıyas, yöntemi "edile-i selâse" nin adeta garantör'ü olarak sistemin içerisine dahil edildi. Bundan sonra bir müçtehid'in yeni sorunlar karşısında yapacağı şey, eskilerin ittifakla kabul etmiş oldukları içtihadlara (icma') uymak ve kendi re'yine göre değil, öncekilerin icma'sına dayanmak suretiyle içtihad yapmaktır (kıyas).

Temelde, mevcut dinî geleneğin devam ettirilmesini amaçlayan bu anlayışta, bireysel akıl ve düşünce tamamen saf dışı bırakılmış, buna karşın selef akidesi adeta kutsanmıştır. Bu anlayışın İslam düşüncesine dahil edilmesinden sonra, problemler karşısında farklı bakış açılarına tahammül edilemediğinden, toplumsal gelişmeler tersine dönmüş ve büyük bir gerileme yaşanmıştır.

Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış

Mehmet ERDEM*

Abstract

A Critical Approach for Dividing of Sunni Schools of Fiqh as a Ahl al-Hadith and Ahl ar-Ra'i. The majority of Moslems in our world are adherent of creed of Ahl al-Sunnah. In the classical Islamic literature, it is frequently said that the Sunni schools of fiqh were divided in two sects. One of them is Ahl al-Hadith (Traditionists) and the other one is Ahl ar-Ra'i (Rationalists). Generally, it is accepted that the studies of fiqh in the Hicaz region were transformed into Hadith school and the studies of fiqh in the Iraq region were transformed into Ra'i school. But there are a lot of contradictions among knowledges dealing with this issue as it isn't known when this classification was done, and who were the representatives of these schools. Moreover there is no certain criterion for these divisions. Besides, at the first sight, this division gives us an impression as if there is a deep rooted differences among Sunni schools' approaching to traditions of Prophet. In this study, it is determined that the Sunni schools of fiqh have same attitude towards the Hadith and the Ra'y that form the axis of this division, and it is concluded that the division hasn't established on the objective foundations.

Key Words: Ahl al-Sunnah, Schools of Fiqh, Ahl al-Hadith, Ahl ar-Ra'i, Contradiction.

Giriş

İslam teşrii, Hz. Peygamber'in 610 tarihinde vahye mazhar olmasından 632 tarihinde vefat etmesine kadarki zaman diliminde, inanç, ahlak, ibadet ve sosyal düzenlemeler itibariyle temelde vahiy merkezli olarak ve Hz. Peygamber (s.a.v)'in fiili, kavli ve takriri beyanları ile yani birinci elden açıklamalarla teşekkül etmiştir. Hz. Peygamber'in vefatı

* Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

ise İslam teşrii tarihi'nin en önemli dönüm noktalarından birisini oluşturur. Çünkü bu tarih, bir taraftan kıyamete kadar sürecek olan İlahi din İslam'ın – temel prensiplerinin belirlenmiş olması anlamında- kemale erdiğini gösterirken, diğer taraftan da önceleri öngörülme-yen bir takım yeni problemlerin ortaya çıkmasının başlangıç noktasını oluşturmuştur. Gerçi Hz. Peygamber vefat ettiğinde, tebliği ettiği dinin temel referansı olan Kuran, dağınık bir şekilde de olsa, hem yazıya geçirilmiş ve hem de inanların zihinlerine yerleşmiş bir şekilde bulunuyordu. Kuran'ın birinci elden pratize edilmiş şekli diyebileceğimiz Sünnet ise bir bütün halinde henüz yazıya geçirilmiş olmasa da, Sahabenin hatıralarında tazeliğini korumaktaydı. Hz. Peygamber'in vefatının akabinde gelişen, irtidat hareketleri gibi, beklenmedik olaylar ve kısa zaman diliminde gerçekleşen fetihlerin sonucu ortaya çıkan yeni durumlar, ilk kuşak Müslümanları acil çözüm bekleyen bir seri problemle yüz yüze getirdi. Yeni problemlere, İslam'a uygun çözümler üretebilmek için Kuran ve Sünnet'in, Hz. Peygamber'in hayatındaki tavırdan farklı bir tavırla ele alınmaları gerekmektedir. Çünkü Hz. Peygamber zamanında sahabeler gerek ibadetlerinde ve gerekse muamelelerinde, en azından nihai planda, sadece Hz. Peygamber'in beyanlarını ve davranışlarını esas alıyorlardı. Mesela İslam'ın en önemli ibadeti olan namazın şartlarından biri olan abdest temizliğinin nasıl yapılacağını bizzat Hz. Peygamber'in abdest alış şeklini taklit etmek suretiyle yerine getiriyorlar ve abdest fiillerinden şunlar mutlaka yapılması gereken farzlardır, şunlar ise yapılması tavsiye edilen, ama yapılmazsa da abdeste zarar vermeyen müstehaplardır, abdestin farzı dörttür veya altıdır şeklinde detaylı ve ince ayrıntılar yapılmıyordu.¹ Ayrıca Hz. Peygamber'in hayattayken, gerek kendisi gerekse sahabileri tarafından her hangi bir problemle ilgili olarak ortaya konan içtihadî hükümlerin vahiy tarafından onaylanması yada düzeltilmesi söz konusuydu. Hz. Peygamber'in vefat etmesi ise, artık vahyin kıyamete kadar kesilmesi demektir. Bu da, yeni problemlerin çözümüne yönelik olarak ortaya konan içtihadî tasarrufların vahiy gibi kesin bir bilgi kaynağı tarafından düzeltilme potansiyelinin tamamen yok olması anlamına gelmektedir.

Hz. Peygamber'in vefatının hemen akabinde, başta halife seçimi olmak üzere, irtidat edenlere ve zekat vermek istemeyenlere karşı takip edilecek siyaset ve Kuran'ın Mushaf haline getirilmesi gibi meselelerde bir takım ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber'in terbiyesinde yetiştirilmiş olan sahabe, söz konusu problemleri o gün itibarıyla çok ciddi

1 Şah Veliyyullah ed-Dehlevî, *el-İnsaf*, Kahire, 1385, s. 4.

boyutlara varmadan halledebilmişse de, bu çözümler uzun ömürlü olamamıştır. Zamanla aynı kitaba ve aynı peygambere inanan, aynı kibleye doğru namaz kılan insanlar arasında, temeli siyasi görüş veya içtihat farklılığına dayanan ve tarihi süreçte akidevi bir hüviyet kazanmış olan bir takım gruplaşmalar oluşmaya başlamıştır. Kısacası Hz. Peygamber'in zamanından uzaklaşmaya paralel olarak, Müslümanlar arasındaki anlaşmazlık noktaları hem kemiyet hem de keyfiyet itibarıyla artmaya ve derinleşmeye devam etmiştir.² Hz. Peygamber sonrası sahabe asrındaki ihtilaflarla başlayıp, tarihi süreçte itikadi ve fikri veçheler kazanmış olan bu grupları kısaca; Haricilik, Şia, Mutezile ve Ehl-i sünnet olarak tespit etmek mümkündür. Bu ekollerden özellikle Şia ve Haricilik itikadi anlamda bir takım alt bölünmelere maruz kalmış ve bu alt fırkalar arasında birbirlerini tekfir edecek derecede kampaşmalar görülmüştür.³ "Ehl-i sünnet" adı verilen grup ise, diğerlerine nispetle her hususta itidalli davranmayı benimsemiş, özellikle de ehl-i kible'yi tekfir etmeme noktasında oldukça ihtiyatlı olmayı prensip edinmiştir.

Bu itikadi fırkalardan Mutezile hariç⁴ diğerlerinden her biri kendilerine özel fıkıh okulları teşkil etmişlerdir. Günümüzde hayatini sürdüren fıkıh mezhepleri ekseninde söylemek gerekirse, Amman'da varlığını sürdüren İbadiye mezhebi Hariciliğe, İran'ın resmi mezhebi olan İsnâaşeriye ve Yemen'de yaygın bulunan Zeydiye mezhepleri Şia'ya dayanmaktadır. Dünya Müslümanlarının çoğunluğu tarafından benimsenmiş olan Hanefi, Maliki, Şafii ve Hanbeli mezhepleri ise Ehl-i sünnet şemsiyesi altında birleşmektedirler. Ehl-i sünnet terimini, "Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayetleri, belli şartlar çerçevesinde, gerek itikadi ve gerekse ameli açıdan delil olarak kabul edenler" şeklinde tarif etmek mümkündür. İnanç prensipleri itibarıyla "Ehl-i sünnet" ortak noktasında buluşan fıkıh mezheplerinin, klasik fıkıh tarihi literatüründe önce Hicazlılar ve Iraklılar, daha sonra ise Hadis Okulu ve Rey Okulu (ya da bu okulların taraftarlarından hareketle hadişçiler ve reyciler vb) olarak ikiye ayrıldığı söylenmektedir. Bu yazı ilk etapta Ehl-i sünnet fıkıh mezheplerinin aralarında, Hz. Peygamber'in sünnetinin delil oluşuyla ilgili

-
- 2 Farklı bir görüş ortaya koymaktan gruplaşmaya ve oradan fırkalaşmaya doğru ilk ihtilaflar hakkında bkz. Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, Daru'l-Marife, Beyrut 2001, I, 28-45.
 - 3 Şia ve Hariciliğin alt grupları hakkında bkz. Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed el-İsferyani, *el-Fark Beyne'l-Firak*, Tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1990, 29-109.
 - 4 İtikadi anlamda itizali düşünceleri savunanlar, bir fıkıh mektebi etrafında toplanmamışlar, aksine başta Hanefilik ve Şafilik olmak üzere diğer İslam mezheplerine intisap etmişlerdir.

olarak, köklü farklılıkların bulunduğu izlenimini veren Ehl-i hadis ve Ehl-i rey ayrımının kriterlerini ve gerçekliğini incelemek amacıyla kaleme alınmış ve çalışmanın bir makale olduğu göz önünde bulundurularak, konu Ebu Hanife ve Malik b. Enes ekseninde ele alınmıştır. Bu iki imamı eksen almamızın sebebi şudur: Genel olarak yaşayan mezhepler içerisinde Hicaz okulu yada Hadis ehli'nin baş temsilcisi olarak İmam Malik, Irak okulu yada Rey ehli'nin baş temsilcisi olarak ise İmam Ebu Hanife kabul edilmektedir. Ayrıca bu meseleye talebe hoca ilişkisi açısından baktığımızda, Şafii'nin Malik'e nispetinin Ebu Yusuf'un Ebu Hanife'ye olan nispeti gibi olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim dört Sünni fıkıh mezhebi, Ebu Hanife ve İmam Malik ekseninde ikiye irca etmek mümkündür.⁵ Çalışmamız üç bölümden teşekkül edecektir:

Birinci bölümde "Hicaz ve Irak Merkezli Fıkıh Çalışmalarına Genel Bir Bakış" başlığı altında, Ebu Hanife ve Malik'e kadar bu iki merkezdeki fıkıh çalışmaları hakkında genel bilgi verilecek ve bu iki merkezin fıkıh seyrinde etkili olduğu düşünülen özelliklerine kısaca dikkat çekilecektir. İkinci bölümde, "Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey Kavramlarının Problemliliği" başlığı altında, "Ehl-i hadis" ve "Ehl-i rey" kavramları kısaca tahlil edilecek ve bu tabirlerin teknik kullanımlarının belirsizliği ve problemliliği ortaya konacaktır. Üçüncü bölümde, "Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey Ayrımının Kriterlerinin ve Temsilcilerinin Belirsizliği" başlığı altında, söz konusu ayırım için verilen yaygın ölçüler ve temsilciler belirlenerek kısaca tahlil edilecektir.

I. Hicaz ve Irak Merkezli Fıkıh Çalışmalarının Genel Bir Bakış

Hz. Peygamber (s.a.s.)'in vefat tarihi itibariyle İslam, Arap Yarımadasının yaklaşık olarak tamamında kabul edilmiş olsa da yarımada dışına fazla çıkmamıştı. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise, özellikle ikinci halife Hz. Ömer ve üçüncü halife Hz. Osman dönemlerindeki fetihlerle İslam, yarımada dışına çıkmış ve kısa sürede geniş bir coğrafi alana yayılmıştır. Bu durum acilen çözülmesi gereken bir seri problemi de beraberinde getirmiştir. Fıkıh disiplini açısından, bu problemlerin başında, yeni fethedilen bölgelerde İslam'ın doğru olarak anlatılması ve yeni Müslümanların hayatlarını İslam'a göre tanzim etmelerini sağlamak gelmekteydi. Bu problemlerin çözümü için ilmi yönleriyle temayüz etmiş olan sahabilerin yeni fethedilen merkezlere gönderilmesi-

5 Bkz. Ali Tantavi, *Fetava*, Daru'l-Menare, Cidde 1991, s. 48.

ne ihtiyaç duyulmuştur. Gerçi Hz. Ömer bir ara özel görevi olanlar hariç, sahabilerin Medine dışına çıkmalarını yasaklamıştır, ancak daha sonraları ihtiyaçların zorlaması sonucu bu yasağı, kısmen de olsa, kaldırmak mecburiyetinde kalmıştır. Hz. Osman'ın hilafeti döneminde ise bu yasak tamamen kaldırılmış ve sahabeden birçoğu yeni fethedilen merkezlere göç ederek, oralarda İslam'ın doğru bir şekilde öğretmek için gayret sarf etmişlerdir.⁶ Fıkhi anlayışın seyrinde etkili olan sosyal, kültürel ve coğrafi özellikler bakımından yeni İslamlaşan bölgelerle, İslam'ın temel kaynaklarının teşekkül ettiği zaman ve zemin arasında önemli farklılıkların bulunduğu bir gerçektir. Bu durum ise, İslam'ın evrensel karakterli temel prensiplerinin sözü edilen bölgelere adaptasyonu için yeni bakış açılarının geliştirilmesini gerekli kılmıştır. İslam'ı, ana yurdunun dışına adapte etme işini deruhte eden sahabenin tamamı, genel anlamda az veya çok Hz. Peygamber'in terbiyesinden geçmişlerse de, gerek şahsi kabiliyet ve anlayışları ve gerekse Hz. Peygamber'den öğrendikleri bilgilerin kemiyet ve keyfiyeti itibarıyla birbirlerinden farklıydılar⁷ ve benzer problemlere farklı çözümler ortaya koymuşlardır. Problemin çözümüne yönelik olarak Hz. Peygamber'e isnat edilen bir bilgi gelince, o bilginin gerçekten Hz. Peygamber'den olduğuna kanaat getirdiklerinde kendi içtihatlarından vazgeçmişler, kanaat getirmediklerinde ise rivayeti ta'n etmişlerdir.⁸

Sahabe tarafından yapılmış bu çözümler daha sonra kurumsallaşacak olan mezheplerin/anlayış farklılıklarının temellerini teşkil etmiştir. Mısır fakihî Leys b. Sa'd (v.175/791)'in, Medine uygulamasına muhalif fetva vermekten dolayı ikaz etmek için Hicaz fakihî Malik'in gönderdiği mektuba⁹ Medine uygulamasının tek dayanak olamayacağını ifade sadedinde yazdığı cevabi mektubu, değişik bölgelere dağılan sahabilerin, benzer problemlere farklı çözümler getirdiklerini ve bu çözümlerin daha sonraki asırlarda yaşayan Müslümanların farklı uygula-

6 Sahabilerin dağılışılarıyla ilgili olarak bk. Muhammed b. Hasan el-Hacevi, es-Sealibi el-Fasi, (1291-1376), *el-Fikru's-Sami fi Tarihi'l-Fikhi'l-İslami*, Daru't-Turas, Kahire, t. y. I, 310-315.

7 Nitelik fetva veren sahabilerle ilgili olarak yapılan incelemeler, bunların sadece 130 kişi olduğu tespit edilmiştir. Bunların içerisinde ise en çok fetva veren "Müksirun" yedi kişidir. Bunlar verdikleri fetvanın çokluğu sırasına göre; 1-Hz. Ömer, 2- Hz. Ali, 3- Hz. Abadullah İbn Mesud, 4- Hz. Aişe, 5- Hz. Zeyd b. Sabit, 6- Hz. Abdullah b. Abbas, 7- Hz. Abdullah b. Ömer'dir. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlamü'l-Müvakkî'in an Rabbi'l Aemin*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1996, I, 21.

8 Bkz. Dehlevi, a.g.e., s. 5-6.

9 İmam Malik'in Leys b. Sa'd'a gönderdiği mektup hakkında bkz. Kadı İyaz, *Tertibü'l-Medarik*, tah. Ahmed Bükeyr, Mahmud, Beyrut, t. y. I, 64.

malarına nasıl kaynaklık ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Leys, cevabi mektubunda özet olarak şöyle der: Medine’de yaşayan Müslüman cemaatin uygulamalarına uymayan fetvâlar verdiğimi, halbuki bütün Müslümanların Medine halkının ameline uymak zorunda olduğunu, çünkü oranın Hz. Peygamber’in hicret ettiği ve Kuran’ın nazil olduğu yer olduğunu... söylüyorsunuz. Dedikleriniz doğrudur ne var ki, Tevbe sûresinin 100. âyetinde¹⁰, övgü ile yad edildiğinden bahsettiğiniz Ensar ve Muhâcirlerin hepsi Medine’de kalmamışlardır. Çünkü onların çoğu Allah rızası için cihada çıkmışlar, ordular teşkil etmişlerdir. İnsanlar bu sahabelerin etraflarına toplanmışlar, onlar da Allah’ın kitabını ve Hz. Peygamber’in sünnetini açıklamışlar, bildiklerinden hiçbir şeyi gizlememişlerdir. Her askeri birliğin içerisinde Allah’ın kitabını ve Hz. Peygamber’in sünnetini öğreten, Kuran ve sünnette açıklanmayan hususlarda ise içtihat eden bir taife bulunmaktaydı....Halife Ebu Bekir, Ömer ve Osman dinle ilgili en ufak ayrıntıları yazıyorlar ve Allah’ın kitabı Hz. Peygamber’in sünnetine muhalif davranışlarda sakındırıyorlar, Kuran’ın açıkladığı ve Hz. Peygamber’in amel ettiği hiçbir şeyi ihmal etmiyorlar hepsini öğretiyorlardı. Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman döneminde (merkezden) Hz. Peygamber’in sahabelerinin uygulamasına dair bir emir gelince, Mısır, Şam ve Irak’ta bulunan bütün sahâbîler bu emre uyarlardı...¹¹

Leys, bu uzun mektubunda Hz. Peygamber’in övgüsüne mazhar olan sahabelerin değişik bölgelere dağıldıklarını ve Malik’in üzerinde ısrar ettiği Medine amelinden farklı uygulamalara imza attıklarını anlatmaktadır. Bu mektup, konumuz itibarıyla iki açıdan önemlidir: İlki, Sahabenin farklı merkezlere dağıldıklarını ve benzer meselelerde farklı uygulamalar ortaya koyduklarını vurgulaması, ikincisi ise onların yönetim merkeziyle irtibatlarını sürdürdüklerini ve nihai çözümün bu merkezlerden çıktığını ifade etmesidir. Bu nedenle bu ilk dönemde fıkhi anlamda bir gruplaşmadan söz edilemez. Ancak Medine’de Zeyd b. Sabit ve Abdullah İbn Ömer, Mekke’de Abdullah İbn Abbas ve Irak’ta Abdullah İbn Mesud etrafında oluşan grupların zamanla ortaya çıkacak olan mezheplerin nüvelerini teşkil ettiklerini söylemek mümkündür.¹² Hicri birinci asrın ilk yarısı itibarıyla, yönetim merkezlerinin maddi ve manevi cazibesinden dolayı, Hicaz bölgesinin çekim merkezi Medine, Irak bölgesinin çekim merkezi Kûfe ve Şam bölgesinin çekim merkezi Dimâşk olmak üzere üç merkezin fıkıh çalışmalarında öne çıkmaya başladığı

10 Tevbe, 100

11 Muhammed Hudaî Bek, *Tarihü't-Teşri'l-İslami*, Daru'l-Kalem, Beyrut 1983, s. 139-143.

12 Bkz. Tantavi, a.g.e., s. 47.

dikkat çekmektedir. Hicri birinci asrın ikinci yarısında ise, yönetim anlayışlarında radikal değişiklikler olmaya başlamış, büyük sahabilerin çoğu vefat etmiş, siyasi mücadeleler kurumsallaşmıştır. Bütün bunlar, Müslümanlar arasında fikri, itikadi ve ameli konularda yeni gruplaşmaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Konumuz olan Ehl-i sünnet'in fikhi gelişimi açısından baktığımızda bu dönemde tabiun fakihleri sahabe hocalarından öğrendikleri bilgileri geliştirip sistematik hale getirmeye başlamışlardır. Yukarıda sözü edilen merkezlerden Suriye'deki ilmi anlayış diğer iki merkez kadar etkin ve uzun ömürlü olamamış ve zamanla Hicaz'a katılmış, ya da onun potasında erimiştir.¹³ Dolayısıyla zamanımıza kadar varlığını sürdüren Sünni fıkıh Hicaz ve Irak merkezli olarak gelişmiştir. Şimdi kısaca bu iki merkezi tanıtalım.

A. Hicaz

İslam teşri tarihi açısından Hicaz kavramı özellikle Mekke ve Medine şehirlerini ifade eder. Hicaz bölgesinin bu iki merkezi, Hz. Peygamber'e vahyin geldiği ve İslam'ın neşv-ü nema bulduğu yerlerdir.

1. Mekke

Bu iki merkezden ilki olan Mekke, Medine kadar olmasa da, ilmi hareketlilik bakımından oldukça yoğun bir merkezdir. Ancak Mekke'de yerleşen sahabe sayısı diğer önemli merkezlere göre azdır. Sahabe'nin Mekke'de ikamet etmeye fazla rağbet etmeyişine bir takım siyasi ve sosyolojik sebepler bulunabilir. Ancak kanaatimizce bunun en önemli sebeplerinden biri "Mekke'nin hürmetine riayet edememe" şeklinde ifade edebileceğimiz dini endişedir. Nitekim Ebu Hanife'nin kendine güveni olamayanların Mekke'de yerleşmelerinin mekruh olduğunu savunmuştur.¹⁴ Tabiun döneminde Mekke'de yerleşmiş ve ilmi faaliyetlerini burada sürdürmüş olan meşhur alimlerden bazıları şunlardır: Mücahit (v. 100/718), Ata b. Ebi Rabah (v. 115/713), İkrime (v. 150/ 767), Süfyan b. Uyeyne (v. 198/813).¹⁵ Tabii ki, Mekke'deki fikhi hareketliliğin orada ikamet eden az sayıdaki alimle sınırlı kaldığını söylemek yanlış olacaktır. Çünkü özellikle hac mevsimlerinde, İslam coğrafyasının değişik bölgelerinden bir çok alimin Mekke'ye geldiği ve bu alimlerin kendi aralarında bilgi alış verişinde buldukları bir vakiadır. Bu yönüyle hac mevsimlerinin ve Mekke'nin, değişik bölgelerdeki alimlerin bilgi alış veriş

13 Şam'da fetva veren alimlerle ilgili olarak bkz. İbn Kayyim, *İlam*, I, 33.

14 el-Mevsili, a.g.e., s. 155

15 Diğer isimler için bkz. İbn Kayyim, a.g.e., I, 30.

yapmaları için zaman ve zemin açısından zımni bir miat oluşturduğunu söylemek mümkündür. Ancak Mekke'deki fıkhi hareketliliğin yoğunluğu hac mevsimiyle mukayyet olduğu için, burada fıkıh kurumsallaşmamıştır. Dolayısıyla fıkhi hareketlilik bakımından Mekke sabit bir iş yeri gibi değil, mevsimlik bir panayır gibi fonksiyon icra etmiştir.

2. Medine

Hicaz'ın ikinci merkezi olan Medine ise, ilmi hareketliliğin en yoğun olduğu iki merkezden ilkinin adresidir. Çünkü Hz. Peygamber'in 1 Rebi-ülevvel H.11 (27 Mayıs 632) tarihinde vefatından itibaren, Hz. Ali'nin hilafetinin ikinci dönemini istisna edersek, Raşit halifeler döneminde İslam devletinin yönetim merkezi burası olmuştur. Bu demektir ki, İslami fetihlerin ve yeni fethedilen merkezlerin İslamlaşmasının yol ve yöntemlerine dair kararlar burada alınmış, çözümünde sıkıntı çekilen karmaşık problemler nihai olarak burada çözüme kavuşturulmuştur. Özellikle Sahabe içerisinde en çok içtihat yapan Hz. Ömer'in bütün içtihatı tasarrufları burada gerçekleşmiş, Sahabenin çoğu hayatını burada geçirmiştir.¹⁶ Ayrıca burası, Mekke kadar olmasa da, Hz. Peygamber'in ravza-i mutahharasının burada bulunması sebebiyle, Müslüman alimlerin uğrak yerlerinden birisiydi. Bütün bu özelliklerinden dolayı Medine kelimesinin tam anlamıyla bir ilim ve irfan merkezi durumundaydı.¹⁷ Kaynaklarda isimlerine sık sık rastladığımız şu alimler, hicri birinci asrın ikinci yarısıyla ikinci asrın ilk yarısında, Medine'deki fıkıh çalışmaları hakkında bir fikir edinmemiz için yeterlidir. Said b. el-Müseyyib (v. 94/712), Urve b. ez-Zübeyir (v. 94/712), Ebu Bekir b. Abdurrahman (v. 94/712), Ubeydullah b. Utbe b. Mesud (ö.98/722), Harice b. Zeyd b. Sâbit (v. 100/725), Kasım b. Muhammed (v.102/720?), Süleyman İbn Yesar (ö. 107/)¹⁸, Ebu Cafer b. Muhammed b. Ali (v.117/735), Ebu Bekir b. Muhammed b. Amr b. Hazm (v. 120/783), Rabi'a İbn Abdurrahman (Rabi'atü'r-Rey) (v. 136/753), İbn Şihab ez-Zühri (v. 124/742), Malik b. Enes (v. 179/795).

Hicaz bölgesinde sistematik fıkıh çalışmalarının başlatılmasında Said İbn Müseyyib'in özel bir yeri vardır.¹⁹ Çünkü önemli tabiin alimlerin-

16 Malik b. Enes 10 000 sahabenin burada vefat ettiğini diğer bölgelere ise 2 000 civarında sahabenin gittiğini ifade etmiştir. Bkz. Salim Öğüt, "Ehl-i Hadis" D İA, X, 508.

17 Medine'de fetva veren alimler hakkında bkz. İbn Kayyim, a.g.e., I, 30.

18 Bu yedi fıkıh literatüründe "fukaha-i seba" diye bilinmektedir.

19 Bu büyük zat hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-Kübra*, Daru Sadır, Beyrut, ty. V, 119-143.

den biri olan bu zat; Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve hilafet makamına geçmesinden önceki dönemi itibariyle Hz. Ali, Hz. Aişe, Hz. Abdullah İbn Abbas, Hz. Abdullah İbn Ömer, Hz. Zeyd b. Sabit ve Hz. Ebu Hüreyre gibi sahabilerin fetvalarını toplamış ve topladığı bu bilgiler çerçevesinde bir fıkhi anlayış ortaya koymaya çalışmıştır. Nitekim onun bu gayretleriyle oluşan fıkhi hasıla, İmam Malik'in en önemli referansını teşkil etmiştir.²⁰ Mekke ve Medine merkezleri, İslam teşri tarihi açısından, zamanla Medine eksenli olmak üzere tek merkeze irca edilmiştir.

B. Irak

Irak bölgesi Hz. Ömer'in hilafeti döneminde H. 13/M. 634–H. 17–637 tarihleri arasındaki fetih hareketleriyle İslam coğrafyasına katılmıştır.²¹ Müslümanların ele geçirdiği tarih itibariyle Irak hem etnik açıdan hem dini açıdan ve hem de kültürel açıdan oldukça karışık bir yapıdaydı. Hz. Ömer (v. 23/643) hicri 17. yılında Kadisiyye fatihi Sa'd İbn Ebi Vakkas'a talimat vererek Kûfe şehrini kurdurmuş ve bu yeni şehre Ammar b. Yasir (v. 37/657)'i vali olarak, Abdullah b. Mesud (v. 32/652)'u ise muallim ve kadı olarak görevlendirmiştir. Kûfe'den sonra ise Basra şehri kurulmuş ve Hz. Ömer buraya da Ebu Musa el-Eşari (v. 44/665)'yi kadı olarak tayin etmiştir. Yeni kurulan bu iki Irak şehri, tarihlerinin bundan sonraki aşamalarında her bakımdan, özellikle de ilmi çalışmalar bakımında oldukça önemli bir rol oynamıştır. Çünkü bir taraftan, bu bölgede kurulan dil okullarında Kuran ve Sünnet'in dili olan Arapça'nın nahiv ve sarf kaideleri ve dilbilimsel özelliklerine dair köklü çalışmalar yapılmış,²² diğer taraftan Kuran'ın kıraatiyle ilgili oldukça önemli çalışmalara bu bölgede yetişen alimler imzasını atmıştır.²³ Diğer ilmi faaliyetlerin yanında Irak'ın bu iki merkezinde fıkıh ve hadis çalışmaları da devam etmiştir. Bu merkezleri de kısaca tanımakta fayda vardır.

20 Hacevi, a.g.e., I, 316-317; Dehlevi, a.g.e., s. 9.

21 Ramazan Hurç, *Dört Halife Dönemi*, Elazığ, 2003, s.101-115.

22 Kufe ve Basra dil mekteplerinin temsilcileri ve dil ile ilgili çalışmaları hakkında bkz. Mustafa Sadık er-Rafii, *Tarihu Adabi'l-Arab*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1974, I, 405-412; Ahmet Subhi Furat, *Arap Edebiyat Tarihi*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1996, s. 243-262.

23 Yedi mütevatir kıraat imamından, Asım b. Ebinnüced el-Küfi (v. 127), Ebu Amr b. el-Ala' el-Basri (v.154), Hamza b. Habib ez-Zeyyat el-Küfi (v. 156) ve Ebu'l-Hasen Ali b. Hamza el-Kisai el-Küfi (v. 189) olmak üzere dört tanesinin bu bölgeden olması, bölgede Kuran çalışmalarına verilen önem hakkında yeterli bir fikir vermektedir.

1. Basra

Hız. Ömer, Ebu-Musa el-Eş'arî'yi bu şehre kadı olarak tayin ettikten sonra, İslam muhakeme usulüne dair "Şüphesiz ki hukuki problemlerin adalet kurallarına göre çözüme kavuşturulması (kaza) kesin bir farzdır..." diye başlayan meşhur talimatnameyi göndermiştir.²⁴ Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.)'in uzun zaman hizmetinde bulunmuş olan Enes b. Malik (v. 93/711) ve burada valilik yapan Muğire b. Şu'be gibi sahabeler de burada ikamet etmişlerdir.²⁵ Tabiun döneminde ise Ebulaliye Rafî b. Mihran el-Basri (v. 90/707) Hasan el-Basri (v. 110/728), Muhammed b. Sirin (v. 110/728) ve Katâde b. Di'ame (v.118/736) gibi alimler, ilmi faaliyetlerini bu şehirde yürütmüşlerdir²⁶.

2. Kûfe

Yukarıda işaret edildiği gibi, bu şehir Hz. Ömer zamanında Kadisiye'nin fethinden sonra 638 yılında Askeri bir üs olarak kurulmuştur. Hz. Ömer bu şehre İslam'ın ahkâmını öğretmek için, Abdullah İbn Mesud (v.32/653.)'u göndermiştir. Ayrıca, Sa'd b. Ebi-Vakkas, Ammar b. Yasir (v.37/657), Enes b. Malik gibi sahabeler de burada görev yapmışlardır. Hz. Ali (v.40/661), idare merkezi olarak burayı seçmiş ve siyasi çekişmelerde Hz. Ali'nin tarafını tutan sahabelerden birçoğu buraya yerleşmişlerdir. İbn Sa'd'ın senediyle birlikte İbrahim (Nehai)'den aktardığına göre, bu şehre Rıdvan biatinde bulunanlardan 300, Bedir gazvesine katılanlardan ise 70 sahabi yerleşmiştir.²⁷ Ancak Kûfe/ Irak fikhinin en önemli sahabi temsilcisinin İbn Mesud olduğunda şüphe yoktur. Çünkü Hz. Ömer, Ammar b. Yasir'i vali İbn Mesud'u ise muallim ve vezir olarak görevlendirmiş ve Kûfe'lilere şu hatırlatmayı yapmıştır. "*Ey Kûfe Müslümanları! Size Ammar b. Yasir'i emir (vali) ve Abdullah b. Mesud'u ise muallim ve vezir olarak gönderiyorum. Bunların her ikisi de Hz. Peygamber (s.a.v.)'in seçkin sahabelerindendir. Abdullah b. Mesud'u maliyeden sorumlu yaptım. Bu iki sahabiden (dininizi) öğrenin. Muhakkak ki, Abdullah b.*

24 Bu bildiri hakkında bkz. İbn Kayyim, a.g.e., I, 91-92.

25 İbn Sa'd, Basra'da yaşamış 150 sahabenin ismini zikretmektedir. Bkz. İbn Sa'd, a.g.e., VII, 5-90.

26 Bkz. Hacevi, a.g.e., I, 291 vd.; Hudari Bek, a.g.e., 115-116. Basra'da ilmi faaliyette bulunmuş olan diğer fakih ve muhaddis tabiin hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Sa'd, a.g.e., VII, 91 vd.

27 İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-Kübra*, Daru Sadır, Beyrut, ty. VI, 9. (IX) Buraya yerleşen sahabeler hakkında bkz. aynı eser VI, 12-66.

Mesud'u size göndererek sizi kendime tercih etmiş oldum"²⁸. Dolayısıyla Kûfe fikhına sahabeden müşahhas bir isim bulmak gerekirse bu kişi Abdullah İbn Mesud olacaktır. Sahabeden sonra ise özellikle İbn Mesud'un talebeleri burada ilmi faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Bunların en meşhurları; Alkame b. Kays en-Nehâî (62/ 681),²⁹ Ubeyde, Mesruk b. el- Edda' el-Hemedânî (v. 63/682), Kadı Şüreyh b. Hars el-Kindi (80/ 699?)³⁰ dir. Bu kuşaktan sonra ise İbrahim en-Nehâî (v. 95 /713?) Amr b. Şürahbil eş-Şabi (v. 104/722), Hammâd b. Ebi Süleyman (v. 120/ 737),³¹ İbn Ebi Leyla (148/765), Ebu Hanife (v. 150/767) sistematik bir şekilde ilmi faaliyette bulunmuşlardır.³²

Irak fikhının kurumsallaşmasında, hakkında muasırlarının da hüsn-ü şahadette buldukları³³ İbrahim en-Nehâî'nin oldukça önemli bir yere sahip olduğu kabul söylenebilir. Nehâî Hz. Peygamber'in "*Benden sonra ashabımdan Ebu Bekir ve Ömer'e uyun, Ammar'ın hidayeti ile hidayetlerin ve İbn Mesud'un ahbine sarılın*"³⁴ hadisinden de ilham alarak Abdullah İbn Mesud'u oldukça önemli görmüştür.³⁵ Nehâî, Hz. Ali'nin Kûfe'de halife olduğu zamandaki fetvalarının yanında, Ebu Musa el-Eşari, Sa'd İbn Ebi Vakkas, Hz. Ömer ve Hz. Osman gibi sahabilerin, görüşüne başvurdukları Kadı Şüreyh'in fetvalarını da toplayarak sistemli bir fıkıh anlayışı kurmaya çalıştı.³⁶ Fıkıh tarihçileri sistematik fıkıh çalışmalarının Hicaz'da Said İbn Müseyyib ile Irak'ta ise İbrahim Nehâî ile başladığını kabul etmektedirler.³⁷ Bu iki büyük tabiin fakihinin arasında ciddi bir fark vardı. İbrahim şeri hükümlerin hikmet ve/veya illetlerinin³⁸ aklen bilinebileceğini düşünüyor ve bunları araştırmaya çalışıyordu. Zaman

28 İbn Sa'd, a.g.e., VI, 7-8; Muhammed Hamidullah, *İslam'ın Doğuşu*, çev. Murat Çiftkaya, Beyan İstanbul 1997, s. 90.

29 İbn Mesud'un talebesi olup, Ebu Hanife nezdinde son derece yüksek bir mevkiye sahiptir.

30 Muhadramundan olan Kadı Şüreyh Hz. Ömer tarafından Kûfe'ye kadı olarak tayin edilmiş, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde de bu görevini sürdürmüştür. Hatta Haccac'ın zamanına kadar Emeviler döneminde de bu görevini sürdürmüştür. İbn Zübeyr hadisesindeki üç senelik istifası hariç hariç 60 sene gibi uzun bir zaman diliminde kadılık yapmıştır. Kadılık döneminde bazı konularda sahabe ile ihtilaf etmiş, onlara kendi görüşlerini kabul ettirmiştir. Hacevi, a.g.e., I, 255.

31 Kûfe'de büyük bir ders halkası kurmuştur. Ebu Hanife de bu halkaya iştirak etmiş ve hocasının vefatından sonra sonra bu halkaya başkanlık etmiştir.

32 Bkz İbn Sa'd, a.g.e., VI, 10-12.

33 Bkz. Hacevi, a.g.e., I, 294; Hudari Bek, a.g.e., 114.

34 Tirmizi, Menakıb, 37, Hadis No: 3805 (V, 672)

35 Aslında Irak'ta İbn Mesud'un saygınlığı daha öncelere dayanır. Çünkü Alkame de onu insanların en bilgisi olarak görmekteydi. Hacevi, a.g.e., I, 317

36 Hacevi, a.g.e., I, 317. Dehlevi, a.g.e., s. 9.

37 Hacevi, a.g.e., I, 317.

38 O zamanlar itibariyle bu iki kavram arasındaki teknik fark belli değildi.

zaman hükmün illeti olarak tespit ettiği prensiplerle çeliştiğini düşündüğü bazı hadislerin sıhhatini kabul etmemiş olabilir. Buna karşılık Said İbn Müseyyib ise, rey ve kıyası tamamen reddetmese de, daha çok nass araştırmasına yoğunlaşıyordu.³⁹ Nehaî'nin vefatından sonra Arap asıllı olmayan Hammâd b. Ebi Süleyman ve onun vefatından sonra ise Ebu Hanife, İbn. Mesud'un kurduğu ve Nehaî'nin kısmen sistematik hale getirdiği bu okulun başına geçmiş ve İbrahim Nehaî'nin içtihatlarını hem sağlamlaştırmış ve hem de detaylandırmıştır.⁴⁰ Basralı fakihler Kûfeliler kadar etkin hale gelmemiş ve müteakip tarihlerde artık Irak mektebi Kûfe merkezli olarak tek mektebe dönüşmüştür. Hicaz fıkhı nasıl Medine merkezli olarak gelişmişse, Irak fıkhı da Kûfe merkezli olarak gelişmiş, daha sonra da Bağdat'a kaymıştır. Ebu Hanife, kendisine nispet edilecek mezhebi bu okulda kurmuştur. O, zaman zaman bir takım siyasi tazeyiklere maruz kalmasına rağmen, o gün için başka yerde benzeri bulunmayan bir ilmi faaliyet başlatarak; talebelerinin ve arkadaşlarının arasından değişik sahalarda uzmanlaşmış olan 40 kişilik bir kurul teşkil etmiş ve İslam hukuk ilmini sistematik bir şekilde işlemek maksadıyla faraziyeler üzerinden tartışmalar yaparak oldukça ciddi bir fıkıh ürünü meydana getirmiştir.⁴¹ Irak fıkhı bundan sonraki dönemde Ebu Hanife'nin talebeleri olan Züfer, Ebu Yusuf, Muhammed b Hasan, Hasan b. Ziyad gibi seçkin alimler tarafından temsil edilmiş, geliştirilmiş ve zenginleştirilmiştir.

C. Fıkıhın Seyrine Etkisi Bakımından Hicaz ve Irak'ın Mukayesesi

Hicri birinci asır itibarıyla bu iki bölgenin, fıkhi anlayışın seyrine etkili olan yönleriyle mukayese edilmesi, içtihat farklılıklarının okullaşmaya dönüşmesinin arka planını kavramak için önemlidir. Bunun için bu iki bölgenin, coğrafi özelliklerinden etnik özelliklerine kadar bir çok açıdan mukayesesi yapılabilir ve yapılmalıdır. Ancak biz, bu çalışmanın bir makale olduğu gerçeğini göz önünde bulundurarak, fıkhi anlayışa direkt olarak etkili olduğunu düşündüğümüz iki açıdan bu iki bölgenin avantaj ve dezavantajlarına dikkat çeken genel bir mukayese yapmakla yetineceğiz. Bunlardan ilki hadis rivayetinin çokluğu, ikincisi ise kültürel arka plandır.

39 Hacevi, a.g.e., I, 318-9.

40 Bkz. Hamidullah, a.g.e., s. 91.

41 Bkz. Hamidullah, a.g.e., s. 91.

1. Hadisin Çokluğu ve Sıhhati Açısından

Hicri birinci asır itibariyle Hz. Peygamber'e isnat edilen rivayetlerin çokluğu ve sıhhati açısından Hicaz'ın Irak'tan daha üstün olduğunda şüphe yoktur. Çünkü Hicaz/Medine İslam'ın ana yurdudur ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra da uzun süre İslam devletinin merkezi olarak devam etmiştir. İslami fetihler münasebetiyle Sahabe'den değişik merkezlere gidip yerleşenler olmuşsa da, çoğu hayatlarını yine bu bölgede sürdürmüşlerdir. Hatta Irak fıkhnının en önemli sahabe dayanağı olan İbn Mesud (v.32)'un da Medine'de vefat etmiş olması konumuz açısından önemlidir. Hz. Peygamber'e sahabe olmakla şereflenen her kişinin az veya çok Hz. Peygamber'le ilgili bir hatırası olmalıdır. Dolayısıyla bu bölgede çokça hadis bulunmaktadır. Ancak bu durum Irak'ta hadis yoktu anlamına gelmemelidir. Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi, sahabilerden birçoğu burada yaşamış, bir kısmı ise burayı yurt edinmiştir. Dolayısıyla Irak'lı alimler gerek bu sahabilerden gerekse karşılıklı seyahatlerle diğer bölgelerdeki sahabilerden önemli ölçüde faydalanmışlardır. Ancak hicri birinci asır itibariyle, Hicaz'la mukayese edildiğinde Irak'ta hadis daha az bulunuyordu. Medine'nin bu özelliği Irak'ta talim işleriyle meşgul olan Abdullah İbn Mesud gibi sahabiler tarafından da bilinmekteydi. Nitekim İbn Mesud'un, Irak'ta kendisine sorulan sorulara cevap verdiği, ancak Medine'ye geldiğinde verdiği fetvadan farklı bir uygulamayı gördüğünde önceki görüşünden vazgeçtiği, tekrar Irak'a gittiğinde evine gitmeden önce fetva verdiği kişilere uğrayarak önceki verdiği fetvayı düzelttiği rivayet edilmektedir.⁴²

Özellikle hicri birinci asrın ilk yarısında sahabenin çoğu hayatta olduğu için, inhiraf hareketleri Hicaz bölgesinde yayılma imkanı bulamamıştır. Hicri 35 yılında Hz. Osman'ın şahadetiyle sonuçlanan fitne ateşinin Hicaz dışında tutuşturulmuş olması da bunu göstermektedir. Bu nedenle Hicaz Hz. Peygamber adına hadis uydurmak için uygun bir zemin olmamış ve Hicaz bölgesinde tedavül eden hadislerden şüphe duyulmamıştır. Bu nedenle Hicazlılar, kendi bölgelerinde tedavül eden rivayetlerin sıhhatleri hakkında şüphe duymadıklarından, onları gönül rahatlığıyla kabul etmişler, buna karşılık, Irak merkezli rivayetlere hep tereddütle yaklaşmışlardır. Çünkü Irak bölgesi Mutezile, Haricilik ve Şia gibi, Ehl-i sünnet açısından, inhiraf hareketlerinin ve ardı arkası kesilmeyen siyasi çekişmelerin yaşandığı bir bölge durumundaydı. Bu durum ise Hz. Peygamber'e söylemediği bir sözü isnat etmenin vebalinin ağır olaca-

42 Kadı İyaz, *Tertibü'l-Medarik*, I, 62.

ğının şuurunda olmayanların, kendi görüşlerini destekleyecek bir delil bulamadıklarında, amaçları doğrultusunda Hz. Peygamber'e isnatlarda bulunmalarına sebep oluyordu. Bu nedenle genel olarak Hicazlılar Irak'ı bidatin merkezi, Iraklıları ise, bilgilerinden faydalanılma bir yana, kendilerine bilgi verilmesi gerekenler olarak görmüşlerdir.⁴³ Hatta bir ara Hicaz bölgesinde: *'Irak hadisi ehli kitap hadisi gibidir; onu ne tasdik ve nede tekzip etmemek gerekir; Hicaz merkezli bir temeli bulunmadıkça ravi silsilesi ne kadar sağlam olursa olsun Irak (Hicaz dışı) rivayetler kabul edilemez'* görüşü genel bir kanaat haline gelmiştir.⁴⁴ Said b. Müseyyib ve İmam Malik gibi alimlerin haklı olarak Hicazlıların hadis konusunda daha sağlam olduğunu düşünmelerinin⁴⁵ arkasında da bu düşüncenin yattığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla Irak'ta yetişen Ebu Hanife gibi fakihler de, yetiştikleri muhitin şartları gereği, Hz. Peygamber'e isnat edilen her rivayetin bizzat Hz. Peygamber'e aidiyeti noktasında şüphe duymuş ve hadis olarak rivayet edilen sözleri hüküm kaynağı olarak kabul etme konusunda ihtiyatlı davranmış olabilirler. Bir takım şartlanmalardan dolayı genelleme yapmak insani bir olgudur. Bu nedenle nasıl Hicazlılar, bir genelleme yaparak Irak'a ve Iraklılara karşı ihtiyatlı davranmışlarsa, Iraklılar da yine bölgelerinde hadis uydurma noktasındaki pervasızlıklardan etkilenmek suretiyle bir genelleme yaparak hadise karşı ihtiyatlı davranmış olabilirler.

2. Kültürel Zemin Açısından

Fıkhi anlayışa etkisi olan diğer bir unsur da kültürel zemindir. Bu açıdan ise Irak'ın Hicaz'dan daha üstün olduğu söylenebilir. Çünkü Hicaz Hz. Peygamber'in yurdudur ve İslam, her yönüyle bu bölgede tecesüm etmiş ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra da uzun süre idare merkezi olarak devam etmiş, idare merkezi olmasına rağmen, yeni İslam'a girenlerin göçlerine maruz kalmamıştır. Sınırlı sayıda göç edenler bulunmuşsa da bunlar da Hicaz potasında erimişlerdir. Dolayısıyla Hicaz'ın, ilham kaynağını Kuran ve sünnetin oluşturduğu, hayat tarzında, Hz. Peygamber'in vefatından sonra da, büyük değişiklikler ortaya çıkmamıştır. Dolayısıyla bu bölge örfünü ve adetini birinci elden İslam'ın şekillendirdiği bir bölge özelliğini uzun süre devam ettirmiştir. Malik'in Medine ameline ve Medine ehlinin icmasına fevkalade önem atfetmesi-

43 Hacevi, a.g.e., I, 312-313.

44 Hacevi, a.g.e., s. 312.

45 Bkz. Kadı İyaz, a.g.e., 66.

nin⁴⁶ arkasında bu gerçek olmalıdır. Ne var ki, genel anlamda Hicaz'ın lehine gibi görünen bu durumun, fikhin gelişimi açısından bir dezavantaj olduğunu söylemek de mümkündür. Çünkü hayat tarzı ne kadar karmaşık olursa, çözüm bekleyen problem de o kadar fazla olur. Bu durum ise konuyla ilgilenenlerin problem çözme yeteneğinin gelişmesine sebep olur. Dolayısıyla konumuz açısından, Hicaz bölgesinde evrensel olan İslam'ın, farklı kültürel alt yapı ve geçmişlere sahip kişi ve toplumlara nasıl uygulanacağı konusunda ciddi problemler yaşanmamıştır. Bu nedenle Hicaz bölgesinde, çözüm için derin muhakeme gerektiren yeni problemler diğer merkezlere göre daha sınırlı kalmıştır. Bu ise Hicaz'da, "ihtiyaç çözüm yolunu keşfettirir" şeklinde ifade edebileceğimiz önemli motivasyon kaynağının eksik olduğu anlamına gelmektedir. Hicaz'ın bu özelliği, genel anlamda Hicazlı alimlerin, karmaşık meselelere çözüm üretme noktasında, tecrübelerinin kısıtlı kalmasına sebep olmuştur. Nitekim İbn Sa'd'ın aktardığına göre Iraklılardan birisi Mekkeli alim Ata'ya bir soru sormuş, Ata da o kişinin nereli olduğunu sormuş, Kûfe'li olduğunu öğrenince şöyle demiştir: "*Bize ilim sizden gelmektedir.*"⁴⁷ Çünkü Irak, farklı din, dil, mezhep ve etnik yapıların harman olduğu oldukça yoğun bir kültürel hareketliğin bulunduğu bir bölgedir. Burada teşekkül eden hayat tarzı ve kültürel yapının beslenme kaynaklarını da sadece İslam oluşturmuyordu. Dolayısıyla Iraklı alimler, Hicazlıların tasavvur dahi etmedikleri karmaşık problemlerle karşılaşılıyorlar ve onları çözme noktasında 'imal-i fikir'de bulunma mecburiyetinde kalıyorlardı. Bu nedenle onlar, zihni temrinler yapıyorlar ve beklenmedik problemlere karşı hazırlıklı duruyorlardı. Irak'ta farazi fikhin yaygın olmasının temel sebeplerinden birisi de budur. Bütün bunlar, o dönem itibariyle Iraklı fakihlerde, güvenilir nassların sadece lafzi manalarının karmaşık problemlerin çözümü için yetersiz kaldığı durumlarda mevcut nassların illetlerinden ve/ya hikmetlerinden hareketle hukuki problemleri çözüme kavuşturma kabiliyetlerinin gelişmesine sebep olmuştur.

Bu nedenle bazı araştırmacılar "Ehl-i hadis" ve "Ehl-i rey" ayırımının Hicaz ve Irak'ın bu farklı özelliklerinden kaynaklandığı görüşünü savunmuşlardır. Mesela Mustafa Ahmet ez-Zerka, "Ehl-i hadis" ve "Ehl-i rey" mekteplerinin çıkış yerlerini Medine ve Kûfe (Hicaz ve Irak) olarak belirledikten sonra, bu mekteplerin "Ehl-i hadis" ve "Ehl-i rey" diye adlandırılmalarını özetle şöyle gerekçelendirir: Bu mekteplerden ilkinde "Ehl-i hadis" denmiştir, çünkü Hicaz'da Hz. Peygamber'in hadislerinin rivayeti

46 Bkz. Kadı İyaz, a.g.e., I, 66-75.

47 İbn Sa'd, a.g.e., VI, 11.

çoktur. Ayrıca Hicaz'da çözümü zor kompleks problemler az olduğu için Hicazlılar rey'i az kullanmışlardır. Buna karşılık ikinci okul "Ehl-i rey" diye adlandırılmıştır. Çünkü Irak'ta bir taraftan hadis az, diğer taraftan ise oldukça karmaşık problemler, değişik düşünceler ve kültürler vardır. Özellikle hakkında sarîh nass bulunmayan olayların sıkça yaşanması, Iraklıları rey'i işletmeye mecbur bırakmıştır.⁴⁸ Yukarıda da ifade edildiği gibi, bu iki bölge arasındaki farklılıklardan dolayı Hicri birinci asırda, fıkhi problemlerin çözüme kavuşturulma yöntemleri konusunda, Iraklıların ve Hicazlıların yaklaşımları arasında bir takım farklılıklar vardı. Ancak bu yaklaşım farklılığı bu iki bölgeyi kesin hatlarla birbirinden ayıracak boyutta değildi. Çünkü aynı bölge içinde, hatta aynı hocanın ders halkasına katılanlar arasında da meselelere farklı şekilde yaklaşmaların bulunmasını tabiidir. Böyle durumlarda herkes savunduğu fikrin doğruluğu noktasında karşı tarafı ikna etme gayreti gösterir. Ancak zamanla alimlerin iletişim kopukluğundan dolayı veya taassup sahiplerinin devreye girmesiyle birbirlerine bir takım kusurlar isnat etmiş olmaları da mümkündür.⁴⁹ Buna rağmen onlar, bir araya gelip ihtilaf noktalarını tartıştıklarında anlaşabilmişler, önce suçladıklarını sonra takdir edebilmişlerdir.⁵⁰ Özellikle fıkıh mezhepleri tarihi açısından baktığımızda, ilim adamları farklı bölgelerde bulunan meslektaşlarından yeni bilgiler ve değişik bakış açıları öğrenmek amacıyla, oralara seyahatler yapmışlar ve karşılıklı olarak birbirlerinden istifade etmişlerdir. Bu seyahatlerin sonucunda Hicazlılar Kûfelilerin reyinden, Kûfeliler de Hicazlıların hadisinden faydalanmışlar ve ihtilaf noktaları azalmıştır.⁵¹

Bu sebepten dolayı, Ebu Hanife ve Malik dönemi açısından baktığımızda Hicaz ve Irak arasındaki farklılıkların iyice azaldığını söylemek mümkündür. Çünkü Ebu Hanife'nin bir müddet Mekke'de ikamet etmiş, Ebu Hanife ve Malik'in zamanlarına kadar, sahabenin tamamı vefat etmiş ve Hz. Peygamber'e ve sahabilere ait kavli ve fiili sünnet ve fetvalar yazıya geçmeye başlamıştır. Dolayısıyla bu iki büyük müçtehidin yaşadığı dönem için, Medine'de hadis çok Irak'ta da rey çok şeklinde genellemeci bir yaklaşımın doğru olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü bu dönem itibarıyla hadis rivayetinde Irak Hicazla, rey içtihadında ise Hicaz Irakla rekabet edecek durumdaydı. Nitekim Malik'e soru soran birinin, Malik'in verdiği cevaba itiraz sadedinde, Dimaşkıların bu konuda farklı söy-

48 Mustafa Ahmed ez-Zerka, *el-Medhalü'l-Fıkhiyyi'l-Ammi*, Daru'l-fikr, Byy. 1968, I, 167.

49 Bkz. İsmail Hakkı Efendi, *Mevahibü'r-Rahman*, Mahmud Beg Matbaası, Derseadet 1310, 210-211.

50 Örnek için bkz. İsmail Hakkı Efendi, a.g.e., 157.

51 Enis Übade, a.g.e., 120.

lediklerini ifade etmesi üzerine, Malik'in şöyle dediği aktarılmaktadır: "*Dimaşkıllar Medine ve Kûfelilere ait bu ilmi düzeyi ne zaman elde ettiler*".⁵² Bu konuyu Arap Edebiyatçıların Hicaz'ın iki şehri olan Mekke ve Medine ile Irak'ın iki şehri olan Basra ve Kûfe hakkındaki telakkilerini aktararak bitirelim: Arap edebiyatçıları arasında, Mekkeliler menâsik (hac ibadetleriyle ilgili) bilgileriyle, Medineliler kıraat bilgileriyle, Kûfeliler fıkıh bilgileriyle ve Basralar ise Arap dili ve edebiyatına bilgileriyle darbi mesel haline gelmiştir.⁵³

II. "Ehl-i Hadis" ve "Ehl-i Rey" Kavramlarının Problemlili Oluşu

"Ehl-i hadis" ve "ehl-i rey" kavramlarının ortak kelimesi olan "ehl" kelimesi bu terkiplerde ve benzerlerinde taraftar anlamına gelmektedir. Bu yönüyle "Ehl-i hadis", Hadis taraftar(lar)ı, "ehl-i rey" de rey taraftar(lar)ı demektir. Ehl-i sünnet fıkıh okullarının ayırım noktasını bu izafet terkipli kavramların ikinci kısımları teşkil eder. Bu nedenle "hadis" ve "rey" kavramları üzerinde durmak gerekmektedir.

A. Hadis

"Hadis" kelimesi, bir şeyin yok iken var olması manasına gelen "hudûs" mastarından türemiştir.⁵⁴ Bu kelime Kuran'da; söz,⁵⁵ haber,⁵⁶ vahiy,⁵⁷ bilgi kaynağı,⁵⁸ vahiy yoluyla ulaşan bilgi⁵⁹ gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Ebu Hilal el-Askeri (v.395) haber kavramıyla hadis kavramı arasındaki farkı anlatma bağlamında; hadis kelimesinin aslında, kişinin başkasına dayandırmadan, kendiliğinden haber verdiği söz anlamına geldiğini, ancak zamanla haber kavramıyla aynı anlamda kullanıldığını söylemektedir.⁶⁰ Konevi de hadis kelimesinin "sonradan ortaya çıkan" anlamına gelen bir kökten geldiğine dikkat çektikten sonra, "haber" anlamında olduğunu söylemektedir.⁶¹ Hadis kelimesinin kullanımları arasında söz ve haber anlamının baskın olduğu ve kelimenin ıstılahi

52 Salim Öğüt, "Ehl-i Hadis" D İA, X, 509

53 Mustafa Sadık Rafii, a.g.e., I, 387.

54 Rağib el-İsfehani, *el-Müfredat fi Ğaribi'l-Kuran*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986, 158.

55 Nisa, 78; Enam, 68.

56 Gaşiye, 1.

57 Necm, 59.

58 Tur, 34.

59 Tahrim, 3.

60 Ebu Hilal, el-Askeri, *el-Furuku'l-Lüğaviyye*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., 28.

61 Kasım, el-Konevi, *Enisi'l-Fukaha*, Daru'l-Vefa, Cidde 1987, 98.

anlam kazanma sürecinde bu iki anlamın temel teşkil etmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle hadis kelimesi, ilk dönemlerde Hz. Peygamber'e nispet edilen sünnetin; söz, fiil ve takrirden ibaret olan üç kısımdan birincisi, yani " Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sözlü beyanları" anlamında kullanılmıştır.⁶² Ancak zamanla bu terime yeni anlamlar yüklenmiş ve sünnetin her üç çeşidinin yanında Hz. Peygamber'in sıfatlarını da ifade edecek genişlikte kullanılır hale gelmiştir.⁶³ Buna göre "Ehl-i hadis" Hz. Peygamber'in kavli, fiili ve takriri sünnetini doğru bir şekilde tespit etmeye ve gelecek nesillere aktarmaya ve öğretmeye çalışan kişi(-ler) anlamına gelmektedir. Nitekim "ehl-i hadis" terkininin İslami kaynaklarda rastlanan ilk kullanımının bu anlamda olduğu görülmektedir. Sahabeden Ebu Said el-Hudri (v.47)'nin hadis dinlemek için yanına gelen gençlere iltifat ederek "bizden sonra *ehl-i hadis* sizsiniz" dediği rivayet edilmiştir.⁶⁴ Bu ilk kullanım, hadis öğrencisi anlamında olup fihhi anlamda bir kampaşmaya işaret etmemektedir. Bu kavramın ne zaman ve hangi anlamda rey kavramının karşıtı olarak kullanıldığı net olarak bilinmemektedir.

Muhtemelen hicri birinci asrın ikinci yarısında, değişik kültürel arka planlara sahip toplulukların kendi kültürlerinden tamamen tecerrüt etmeden İslam'a girmeleri bir takım fikri problemler ortaya çıkarmıştır. Ayrıca siyasi mücadelelerin de tetiklemesiyle yeni inhiraf hareketleri baş göstermiş ve bir takım bidat fikirleri savunan kişiler İslam toplumu içerisinde yer yer etkili olmaya başlamışlardır. Bu meyanda Hz. Peygamber'in hadislerini önemsemeyen, hatta reddedenler de çıkmıştır.⁶⁵ İşte bu atmosferde "ehl-i hadis" kavramı, Hz. Peygamber'in sünnetini inanç, ibadet, ahlak ve hukuk prensipleri bakımından bir kaynak olarak kabul etmeye taraftar olan kişiler, daha güncel bir ifadeyle Sünneti delil olarak kabul edenler anlamında kullanılmış olmalıdır. Dolayısıyla bu kavramın sözü edilen zaman diliminde "Ehl-i sünnet" kavramıyla eş anlamlı olarak kullanıldığı söylenebilir. Bu nedenle; Ebu Bekir Ayyaş (v.193)'ın, " Her devirde ehl-i hadisten olan alimlerle diğer alimler arasındaki fark, Müslüman olanlarla diğer dinlerden olanlar arasındaki fark gibidir" ifadesini yorumlarken, burada "ehl-i hadis" kavramıyla "Ehl-i sünnet'ten

62 Molla Civen, *Şerh-u Nuru'l-Envar*, İhsan Kitabevi, İstanbul 1986, (Nesefi'nin Keşfü'l-Esrar Şerhu'l- Musannif Ale'l-Menar isimli eseriyle beraber) II, 2.

63 Bk. Tahanev, *Keşşafü Istilahatü'l-Fünûn*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984, I, 279.

64 Hatib, el- Bağdadi, *Şerefü Ashabi'l-Hadis*, Tah. Muhammed Said Hatiboğlu, DİBY. Ankara 1991, 22.

65 Hadis inkarının nedenleri hakkında bkz. Kamil Çakın, *Hadis İnkarcıları*, Seba İlimi Araştırmalar Dizisi, 9, Ankara 1998, 30-75.

olanların tamamı kastedilmiştir" diyen⁶⁶ imam Şarani (v. 1565)'ye hak vermek gerekmektedir. Burada Ebulhasen el-Eşari (v.324/935)'nin; ehl-i kibleyi, akait merkezli olarak yaptığı taksim bağlamında, Şia, Haricilik, Mürcie, Mu'tezile, Cehmiyye...Ashabu'l-hadis şeklinde taksim ettiğini ve "Ashabu'l-hadis" kavramını da "Ehl-i sünnet" kavramıyla eş anlamda kullandığını hatırlamakta fayda vardır.⁶⁷ Nitekim Fazlur Rahman da "Ehl-i hadis" ve "Ehl-i sünnet" tabirlerinin aynı anlamda olduklarına dikkat çekmiştir.⁶⁸ Bu anlamıyla "Ehl-i hadis" kavramının karşılığı "Ehl-i bidat"tır. Ehl-i hadis'in övüldüğü rivayetlerin çoğunun bu anlamda olduğunu destekleyen hayli ip ucu, hatta delil bulmak mümkündür. Ancak "ehl-i hadis" kavramının ıstilahe anlam kazanma serüveni burada bitmemiştir. Çünkü daha sonraları bu kavram, fıkhî bir duruş anlamında da kullanılmaya başlamıştır. Ancak bu fıkhî duruşun sınırları zamanımıza kadar tam olarak çizilememiştir.

B. Rey

"Rey" kelimesi sözlükte, görmek, bilmek, zannetmek, şahsi görüş, karar, kanaat ve inanç gibi anlamlara gelir.⁶⁹ İstilahta ise bir müçtehidin, hakkında nass bulunamayan bir problemin çözümü için, akli melekelerinin tamamını devreye sokarak söz konusu meselenin şeri hükmü hakkında edindiği kanaat demektir. Kelimenin etimolojik anlamında her hangi bir olumsuzluk bulunmamaktadır. Nitekim fıkıh okullarının teşekkül edip içtihat prensiplerinin henüz belli kayıt ve şartlara bağlanmadığı dönemlerde bu kavram; hakkında açık nass bulunmayan bir probleme çözüm üretebilmek için, enine boyuna düşünülerek ulaşılan ferdi kanaat manasında⁷⁰ ve hevanın zıddına, içtihadın temel vasıtası ve basit bir şekli olarak kabul edilmekteydi.⁷¹ Buna göre "Ehl-i rey" ortaya çıkan (veya çıkması muhtemel olan) bir probleme dair açık bir nassın bulunmadığı durumlarda, o problem için İslam'ın temel referanslarıyla

66 Ünal, a.g.e., 28.

67 Bkz., Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eşari, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Müsallin*, Wiesbaden (Germany) 1980, 5.

68 Fazlurrahman, *İslam*, (Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın) Selçuk Yayınları, 155 İstanbul 1993. Bazı araştırmacılar, İmam Şafii'nin Ashabü'l-hadis'i fıkhî bir ekol, Ehlü'l-hadis'i ise hadis uzmanı anlamında kullandığı söylemektedirler. Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005, 63.

69 Firüzaşadi, *Kamus*, IV, 966-970.

70 İbn Kayyim, *İ'lam*, I, 56-101.

71 Ahmet Hassan, a.g.e., 78; Mehmet Erdem, *İçtihat Felsefesinin Filolojik Temelleri*, Elazığ 2001, 34-35.

tezat teşkil etmeyecek bir sonuca ulaşma gayretine taraftar olanlar demektir. Dolayısıyla, şayet İbrahim Nehâî'den sonra Iraklı fakihlerin "Ehl-i rey" olarak anılmaya başladığı şeklindeki bilgi⁷² doğruysa⁷³ bu kesinlikle olumlu anlamdaki rey olmalıdır.

Ancak rey kavramının sık sık, kaynağını heva ve hevesin oluşturduğu ferdi kanaat gibi, olumsuz bir anlamda kullanıldığı da görülmüştür. Buhari'nin Abdullah b. Amr tarikiyle aktardığı bir hadiste Hz. Peygamber'in şöyle dediği rivayet edilmektedir: *"Allah ilmi, insanlara verdikten sonra onlardan söküp almaz, ancak onlardan ilmi alimleri ilimleriyle birlikte almak suretiyle çeker. Böylece (meydan) cahil insanlar(a) kalır. Bu cahillerden fetva istenir, bunlar da kendi reyleriyle fetva verirler; hem sapıtırırlar hem de saparlar"*.⁷⁴ Bu hadiste "rey" kelimesi içtihat ehliyetine sahip olmayanların (hadisteki ifadeyle cahillerin) reylerinin kötü sonuçlar doğuracağı bildirilmiştir. Her ne kadar Buhari bu hadisi "Reyin ve Zorlama Kıyasın Kötülüğü Babı" şeklinde mutlak bir başlık altında zikretmiş ise de, hadiste mutlak olarak rey değil, cahillerin kendi hevalarına dayanarak ulaştıkları ve bilgi alt yapısı bulunmayan reylerinin kötülendiği açıktır.

"Rey" kelimesi, muhtemelen yukarıda zikrettiğimiz hadis vb. rivayetlerde kullanıldığı olumsuz anlamdan ilham alınarak, hicri birinci asrın sonlarına doğru "bidat", "heva" vb. anlamlarda kullanılmaya başlamıştır. Dolayısıyla "ehl-i rey" kavramı da "bidatçı", "hevai", "laubali" gibi bir kötüleme sıfatı olarak telakki edilmiştir. Bunun için İbn Kuteybe'nin yaklaşımına bakmak yeterlidir. İbn Kuteybe "Te'vilü Muhtelifü'l-Hadis" isimli eserinde "Ashab-ı hadis" kavramını hem "Ashab-ı kelam" hem de "Ashab-ı rey" kavramının karşılığı olarak kullanmaktadır. O şöyle der: *"Şayet ashab-ı hadis'i bırakıp, ashab-ı kelama rağbet edecek olursak, topluluktan parçalanmaya, nizamdan kaosa, ünsiyetten yalnızlığa ve ittifaktan ihtilafa düşeriz"*. İbn Kuteybe bu ifadelerden sonra, bir seri kelami meseleyi zikreder⁷⁵ ve kendince kelamcılarla hesaplaştıktan sonra hücumlarını "ehl-i rey"e yönelterek şöyle der: *"Ashab-ı rey'e geldiğimizde ise onların da tutarız olduklarını; önce bir kıyas yapıp sonra onu terk ettiklerini, sonra istihsan yaptıklarını, sonra bir hükümde bulunup daha sonra ondan*

72 Bkz. Hacevi, a.g.e., I, 315, Salim Ögüt, "Ehl-i Hadis" DİA, X, 508.

73 Çünkü bazı araştırmacılar tabii döneminde Ashabu'l-hadis ve Ashabu'r-rey şeklinde bir ayrımın bulunmadığını, bu dönemdeki fıkıh ekollerinin üstat ve coğrafya merkezli ayrımlar olduğunu söylemektedirler. Bkz. Ömer Özpınar, a.g.e., s. 59.

74 Buhari, İtisam, 7; Reyin kötülüğüyle ilgili başka rivayetler için bk. Darimi, Sünen, I, 60-63.

75 İbn Kuteybe, Te'vil-ü Muhtelifü'l-Hadis, Tahkik: Abdulkadir Ahmed Ata, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafeh, Beyrut, 1988, 35-54.

da döndüklerini görürüz".⁷⁶ İbn Kuteybe bu ifadelerden sonra yine kendince "Ashab-ı rey" in tutarsızlıklarını ispat sadedinde; özellikle Ebu Hanife hakkında bazen rivayetleri birbirine karıştırarak,⁷⁷ bazen hadis rivayeti konusunda bile güvenilmeyen⁷⁸ ravilerden faydalanarak⁷⁹ ve bazen de, Ebu Hanife'ye bilinen görüşlerinin aksini isnat etmek suretiyle⁸⁰ maksadına uygun hale getirdiği bir takım örnekler verir.⁸¹ İbn Kuteybe'nin kendisinin de, bir konuda Rasûlüllah'dan bir bilgi gelmediği ve Kuran'da da açıklayıcı bir işaret bulunmadığı zaman, rey içtihadına başvurmanın meşruiyetini kabul etmesi dikkate alınır,⁸² burada ehl-i rey kavramını bir anlamda kötüleme sıfatı olarak kullandığını söylemek mümkün olacaktır. Nitekim Cemaleddin el-Kâsîmi gibi alimler, ehl-i hadis'ten olan bazı mutaassıp, kişilerin ehl-i rey imamları hakkında yazdıklarını, insanın okumaktan bile haya edeceğini söylemek suretiyle, kör taassubun tehlikelerine dikkat çekmiştir.⁸³ Öyle anlaşılmaktadır ki, zaman içerisinde, rey kavramının kendi özünde bulunan olumlu anlam adeta ihmal edilmiş, buna karşılık yukarıda zikrettiğimiz Buhari hadisinin bağlamından hareketle kazandığı olumsuz mana ağır basmış ve aksini gösteren bir karine olmadıkça "rey" kelimesi "heva", "ehl-i rey" tabiri ise din hakkında hevasına göre hüküm veren anlamında kullanılır hale gelmiştir. Gerçi bazı alimler reyî; İslami açıdan kabul edilebilecek (memduh) ve yine İslami açıdan reddedilmesi gereken (mezzum) olmak üzere ikiye ayırmışlar ve memduh rey ile, içtihat ehliyetine sahip alimlerin ihlaslı gayretlerinin sonucu olup, İslam'ın genel prensipleriyle çelişmeyen görüşlerin kast edildiğini, mezzum rey ile ise, Kuran ve Sünnet'in hükümleriyle çelişen görüşlerin kast edildiğini söylemişlerdir.⁸⁴ Ancak bu ayırım da kavramın olumsuz anlamının ağır basmasının önüne geçememiştir.

"Ehl-i rey" kavramı, tarihi süreç içerisinde olumsuz bir anlam kazandığından dolayıdır ki, bu sığata can-u gönülden sahiplenen çıkmamıştır. Genel olarak fıkıh literatüründe diğer mezhep müntesipleri, Hanefileri

76 İbn Kuteybe, *Te'vil*, 54.

77 Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vil*, 54 (Kitabı tahkik eden Abdulkadir Ahmet Ata'nın notu)

78 Hadis rivayetinde pervasız davranmak, Hz. Peygamber hakkında ihtiyatsızlık demektir.

Hz. Peygamber hakkında ihtiyatsız olanların ise başkaları hakkında nasıl olacağını tahmin etmek pek zor değildir.

79 İbn Kuteybe, *Te'vil*, 54 (Kitabı tahkik eden Abdulkadir Ahmet Ata'nın notu)

80 İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı*, 244.

81 İbn Kuteybe, *Te'vil*, 54-57.

82 Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vil*, 41.

83 İsmail Hakkı Ünal, a.g.e., 47.

84 İbn Kayyim, *İlam*, I, 72-91.

"Ehl-i rey" olarak takdim etmişlerdir. Ancak başta Ebu Hanife olmak üzere Hanefi mezhebinden olan alimlerin çoğu, kendilerinin ve taraftarlarının "Ehl-i rey" olarak takdim edilmelerine karşı çıkmışlardır. Bunlardan birkaç tanesini zikrederim:

Ebu Hanife'nin, zamanındaki bazı kişiler tarafından, reyî Hz. Peygamber'in hadislerine tercih etmekle itham edildiğini, ancak onun bu ithamı asla kabul etmediğini gösteren rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerden biri Ebu Hanife ile Muhammed Bakır veya Muhammed b. Hasan b. Ali (r.a) arasında geçmiş olduğu rivayet edilen diyalogdan anlaşılmaktadır. Rivayete göre; Muhammed Bakır Ebu Hanife'ye "sen Hz. Peygamber'in hadislerini kıyasla değiştirmekteymişsin" demiş, Ebu Hanife ise özetle şöyle cevap vermiştir: Şayet ben kıyasla (reyle) Hz. Peygamber'in dini değiştirseydim, zayıf olduğu için kadının mirastan daha fazla pay almasını ön görürdüm. Ancak Hz. Peygamber'den geleni kıyasa üstün tuttuğum için kadının daha az pay alacağını kabul ettim. Yine şayet reyimi Hz. Peygamber'den gelen bilginin önüne geçirseydim, hayızlı kadının hayızdan temizlenince namazı kaza etmesinin gerektiğini savunurdum. Çünkü birbiriyle mukayese edildiği zaman namaz oruçtan daha önemlidir. Ne var ki ben Hz. Peygamber'den gelene teslim olduğum için orucun kazasının gerekliliğine, buna karşılık namazın kazasının gerekli olmadığına kanaat getirdim. Son olarak şayet ben kendi reyimi Hz. Peygamber'den gelene önceleseydim birbiriyle mukayese edildiğinde meniden daha pis olan idrardan dolayı guslü, meniden dolayı ise abdesti yeterli görürdüm. Ne var ki Hz. Peygamber'den geleni tercih ettiğim için bunu aksine hüküm verdim.⁸⁵

Hanefi mezhebinin müdevvini olan İmam Muhammed eş-Şeybani, Medine ehliyle yaptığı tartışmalarda sık sık onları eseri/ hadisi terk etmekle itham eder ve onların "ehl-i eser/ ehl-i hadis" olarak tanınmalarına hayret eder. Mesela Şeybani, namaz kılan kişinin önünden geçmenin cevazı ile ilgili olarak Ebu Hanife⁸⁶ ile Medine ehli⁸⁷ arasındaki ihtilafta Ebu Hanife'nin tarafını tutar ve bizzat Malik'in rivayet ettiği hadisleri delil getirdikten sonra, konumuzu yakından ilgilendiren şu ifadelerle yer verir: "*Bunlar Medine ehlinin hadisleridir, başta bu hadisin ravisi Malik olmak üzere Medineliler bu hadislerin aksini almışlardır. Acaba kendilerinin rivayet ettikleri hadisleri açıkça terk etmelerine rağmen nasıl eser ehli/*

85 Bkz. İsmail Hakkı Efendi, *Mevahibü'r-Rahhman*, Mahmud Beg Matbaası, Derseadet 1310, 169.

86 Şeybani, *el-Hucce*, I, 218-219.

87 Şeybani, a.g.e., I, 220.

*hadis ehli (ashabu'l-âsar) oluyorlar? Bu konuda daha birçok hadisle ihticacta bulunabilirdik. Ancak kendi rivayet ettikleri hadislerle ihticacımız daha etkili olmalıdır...*⁸⁸. Şeybani'nin Medine ehline karşı yaptığı bu müdafaa ve ithamın arka planında, o zamanlar itibariyle Hanefiler için yaygın olarak kullanıldığı anlaşılan "Ehl-i rey" yakıştırmalarını reddetme düşüncesinin bulunduğunu tahmin etmek zor olmamaktadır. Şeybani yukarıdaki iktibasta Medine ehli hakkında "Onlar rivayet ettikleri hadisleri açıkça terk etmelerine rağmen, nasıl "ehl-i hadis" oluyorlar" derken, Hz. Peygamber'den gelen rivayetlere kendilerinin Medinelilerden daha sıkı bir şekilde bağlı olduklarını, dolayısıyla asıl Hanefilerin "Ehl-i hadis"ten sayılmalarının gerekliliğini anlatmak istemektedir.

Meşhur Hanefi Usulcü Pezdevi (v. 482/1089) mutlak olarak kullanılan "Ehl-i rey" kavramının olumsuz çağrışımlarından dolayı Hanefileri "ashabü'l-hadis ve'l-maani" olarak isimlendirmiştir.⁸⁹ Abdülaziz Buhari (v. 730/1330), Pezdevi'nin bu ifadesini şerh ederken özetle şu ifadelerle yer verir: Hasımları Ebu Hanife ve ashabını hadis taraftarı değil de rey taraftarı diyerek ta'n etmişlerdir. Demek istemişlerdir ki; (Hanefiler önce) reye dayanarak bir takım hükümler koymuşlar, (daha sonra) karşılaştıkları hadislerden görüşleriyle uygunluk arz edenleri almışlar, çelişenleri ise reddetmişler ve bu hadislerle iltifat etmemişlerdir. İşte Pezdevi, hasımlarının Hanefiler hakkındaki bu ithamlarını reddetmek için onları "ashabü'l-hadis ve'l-maani" diye isimlendirmiştir.⁹⁰ Görüldüğü gibi Pezdevi ve Buhari "Ehl-i rey" sıfatının Hanefi mezhebinin muhalifleri tarafından yakıştırıldığını ve bu yakıştırmanın arka planında iyi niyetin bulunmadığını fark etmişler ve adı geçen sıfatı reddederek savunmaya geçmişlerdir.

Diğer bir Hanefi hukukçu Serahsi de imam Muhammed'in; لا يستقيم العمل بالحدیث إلا بالرأی، ولا يستقيم العمل بالرأی إلا بالحدیث " / Hadisle amel ancak rey ile doğru olabilir, reyle amel de ancak hadis ile doğru olabilir" ifadesini aktardıktan sonra şöyle demektedir. "Bizim ashabımız gerçekte hem sünnete ve hem de reye temessük etmişlerdir. Onların, sahibi hadis

88 Şeybani, el-Hucce ala Ehli Medine, I, 220-222; İmam Muahammed'in Medine ehlini hadis terk edip istihsan yapmakla itham etmesiyle ilgili diğer örnekler için bkz. Aydın Taş, Muhammed b. Hasan eş-Şeybani'nin Hukuk Antayışı (Usul Anlayışı), (Basılmamış doktora tezi), Kayseri 2003, 135 vd.

89 Pezdevi, *Kenzü'l-Vusûl ila Ma'rifeti'l-Usûl*, (Usûl-ü Pezdevi) I, 16. (Abdulaziz el-Buhari'nin Keşfü'l-Esrar isimli şerhinin kenarında). Pezdevi bu ifadelerinin devamında Hz. Peygamber'in hadislerine karşı Hanefilerin diğer mezheplerden daha hassas olduklarını kendi açısından delilleriyle birlikte ortaya koymaktadır.

90 Alaüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed Buhari, *Keşfü'l-Esrar*, Mektebü's-Sanayi' y.y. 1307, I, 16.

olduğunu iddia edenlerde görülmeyen derecede sünnete tazim ettikleri açık olarak anlaşılmaktadır.⁹¹ Amelde Hanefi mezhebine mensup olan ve Hint alt kıtasında yaşayan meşhur mutasavvif İmam Rabbani de şöyle der: "İmam Azam vera ve takvanın bereketiyle sünnete tabi olma devletiyle içtihat ve istinbatta öyle yüksek bir dereceye ulaşmıştır ki, diğerleri onu anlamaktan aciz kalmışlar ve onun içtihadî hükümlerinin incelikleri sebebiyle Kitap ve Sünnete muhalif olduğunu iddia etmişler, onu ve taraftarlarını "reyciler" olduğunu zannetmişlerdir. Bütün bunlar onun ilminin hakikatine ve dirayetine ulaşamamaktan onun anlayış ve ferasetine muttali olamamaktan kaynaklanmaktadır."⁹² Meşhur Hanefi alim Zahid el-Kevseri, Hanefiler için kullanılan "Ehl-i rey" sıfatını kabul etmekle beraber, bu ifadenin onlar hakkında bir küçümseme ve kötüleme maksadına matuf olmadığını, aksine rey sistemini çok iyi kullanmaları sebebiyle bu sıfatın verildiğini söyleyerek,⁹³ zımnen bu ifadenin kötüleme maksadı olarak kullanıldığını kabul etmekte ve kendisine göre bir savunma yapmaktadır. Örneklerini daha da çoğaltma imkanına sahip olduğumuz bu ve benzeri diğer yaklaşımlar Hanefi mezhebi otoritelerinin "Ehl-i rey" isnadının arkasında bir kötüleme niyetinin bulunduğunu, bu nedenle de bu isnadı genel olarak kabul etmedikleri yada "rey" kavramını müspet bir manaya hamletmek suretiyle savunmaya geçtiklerini göstermektedir:

Burada şu noktaya da işaret etmekte de fayda vardır: "Ehl-i rey" kavramı kadar olmasa da etki-tepki kanununun gereği olarak "Ehl-i hadis/muhaddis" kavramının da olumlu ve olumsuz anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Mesela İbnu'l-Cevzi "Ehl-i hadis"i ikiye ayırır. Birincisi sahihini sahih olmayanından ayırarak Allah'ın Rasulü'nün mesajlarını koruma gayretinde olanlardır. İkincisi ise sadece çok rivayete odaklanmış, sahih ve sakim ayırımı yapmadan ne duyarsa onu almaya çalışanlardır. Bunların amacı başkalarında bulunmayan bir takım rivayetleri sadece kendilerinin bildiği düşüncesini kabul ettirme hevesidir.⁹⁴ Aynı şekilde Zehebi de bazı muhaddislerin bir şeyden anlamadığını, zaten niyetlerinin de öğrenmek, anlamak ve amel etmek olmadığını, kendisini hadis rivayetine kaptırıp onun ifade ettiği mesajı anlama yeteneğinden mahrum kaldıklarını ifade etmiştir.⁹⁵ Ancak "Ehl-i rey" kavramının

91 Serahsi, *Usûl*, II, 113.

92 Serhendi, *Mektubat*, II, 94 (Mektub No: 55)

93 Muhammed Zâhid el-Kevseri, *Hanefî Fıkhnın Esasları*, trc. Abdulkadir Şener, Cemal Sofuoğlu, TDVY, Ankara 1999, 9.

94 İbn el-Kayyim el-Cevziyye, *Telbisü İblis*, Darul-Fikr, Beyrut 2001 104- 105.

95 Ünal, a.g.e., 30.

kullanıldığı yerlerin çoğunda açık ya da gizli bir yergi anlamının "Ehl-i hadis" kavramının kullanıldığı yerlerin çoğunda ise, 'Kuran ve Sünnete ihlas ve samimiyetle sarılan' şeklinde bir övgü anlamının ağır bastığı gözlerden kaçmamaktadır. Bu demektir ki, "ehl-i hadis" kavramı tarihi süreçte genel olarak olumlu yönde anlam genişlemesine uğramış, buna karşılık "ehl-i rey" kavramı ise, daha çok olumsuz yönde anlam daralmasına maruz kalmıştır. Bu durum, kavramların muhtevalarında bir belirsizliğin olmasına da sebep olmuştur. Bazı yazarların, "ehl-i hadis" ve "ehl-i rey"ın maruz kaldığı bu muhteva problemlinden kurtulmak için buldukları "ehl-i hadis"i "müfrit eserciler" ve "mutedil eserciler" ve aynı şekilde "ehl-i rey"i, "müfrit reyci" ve "mutedil reyci" gibi ayrımlar da⁹⁶ problemi halletmemektedir. Çünkü fıkıh tarihi ile ilgili kaynaklarda, farklı ölçüler verilerek bu iki kavramın birbirinin karşılığıymış gibi kullanılmalarına rağmen, gerek bu konudaki müstakil araştırmalarda, gerekse bir münasebetle bu konuya temas edilen çalışmalarda, bu iki kavramın 'efradını cami agharını mani' bir şekilde belirlenemediğinin fark edildiği görülmektedir.⁹⁷ Burada yakın zamanlarda yapılmış çalışmalardan birkaç tanesine dikkat çekmek istiyoruz:

Yunus Apaydın, şöyle der: *"Ehl-i rey ehl-i hadis isimlendirmesi ve bu isimlendirmenin temsil ettiği ayrışma, tabiun asrından itibaren söz konusu olmaya başlamış ve bir sonraki nesilde hatlar iyice belirginleşmiştir. Ancak yine de söz konusu isimlendirmenin muhtevasının çok net olmaması sebebiyle, bu ayrışmanın kriterinin ne olduğu ve bu ayrışmada kimlerin hangi grupta yer aldığı hususu, bakış açılarına göre farklılık gösterebilmektedir"*⁹⁸. Görüldüğü gibi Apaydın, kavramların muhtevalarının net olmayışının bir takım karışıklıklara sebep olduğunu ifade etmektedir. Gerçi Apaydın burada söz konusu ayrışmanın hatlarının tabiundan sonraki nesilde iyice belirginleşmiş olduğunu da ifade etmektedir. Ancak bir taraftan kavramların muhtevalarının çok net olmadığını söylerken, diğer taraftan da hatların iyice belirgin olduğunu iddia etmek bir çelişki havası vermektedir. Bize göre bu ayrışmanın hatları ne tabiun devrinde nede daha sonraki dönemlerde hiçbir zaman tam olarak belirginleşmemiştir. Konuyla ilgili incelemede bulunanlar kendi bakış açılarına göre farklı ölçüler ve farklı kişiler tespit etmişlerdir.

96 Bkz. Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, Nesil Yayınları/Zafer Matbaası, İstanbul 1989, 175-176.

97 Mesela bkz. Ünal, a.g.e., 28-3; Salim Ögüt, "Ehl-i Hadis" DİA, X, 508.

98 Yunus Apaydın, "Bir Muhafazakar Reycilik Teorisyeni: Ebu Hanife", *İslami Araştırmalar*, C. 15, S. 1-2, 2002, 143.

İslam Ansiklopedisine "Ehl- hadis" maddesini fıkıh tarihi itibariyle yazan Salim Öğüt konuyla ilgili olarak şöyle der: " Fıkıh tarihi içinde farklı dönem ve muhitlerde farklı fıkhi ekolleşmeler ve anlayışlar doğduğundan ehl-i hadis tabiri, özünde hadise bağlılık iddiasını taşımakla birlikte, kullanıldığı döneme ve karşıt gruba göre farklı anlam ve kapsamlar taşıyabilmekte, bunun tabii sonucu olarak ehl-i hadisin kimliğini belirlemek ve tanımlamak kadar onun hadis ve rey anlayışlarını tespit etmek de oldukça zor görünmektedir."⁹⁹ Öğütün bu "ehl-i hadis" kavramının belirsizliğine dair olan bu ifadeleri doğal olarak "eh-i rey" için de söz konusudur.

Bu konuyla ilgili diğer bir araştırma da Abdurrahman Haçkalı tarafından yapılmıştır. Haçkalı konuyla ilgili olarak kaleme aldığı "Ehl-i Hadis-Ehl-i Re'y Ayrışması Fıkhi mi, İtikadi mi" adlı makalesinde konuyu tarihi arka planından başlayarak özetlemiş, bir takım faydalı tespitlerde bulunmuş ve bu ayrışmanın itikadi olduğu sonucuna varmıştır.¹⁰⁰ Ancak onun bu sonuca ulaşmak için kullandığı delil ve gerekçelerde bir takım eksikliklerin ve yanlışlıkların bulunduğunu burada ifade etmemiz gerekmektedir. Bunlardan bir tanesini burada dikkatlere sunmak istiyoruz. Haçkalı İbn Kuteybe'nin "Ehlu'l-hadis" ifadesini kelamcılara mukabil olarak kullandığını söyler ve bu görüşünü şöyle gerekçelendirir: "*Onun "Ehlu'l-hadis" karşısına yerleştirdiği ekoller; Hariciler, Mutezile, Cebriyye, Mürcie ve -onun deyimiyle- bazı reyci fıkıhçılardır. Fıkıhçı olarak yer verdiği şahıs sadece Ebu Hanife'dir. O Ebu Hanife'yle ilgili eleştirisinde, istihsan uygulamasına değinir...*" Haçkalı, bu tespitlerinden sonra İbn Kuteybe'nin Ebu Hanife hakkındaki ön yargılı ve kendisiyle çelişen yaklaşımlarını özetlemiştir.¹⁰¹ Haçkalı'nın tespitleri genel olarak doğru olmakla beraber, bizce eksik yönleri de vardır. Çünkü yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İbn Kuteybe "ehl-i hadis" kavramını sadece "ehl-i kelam"ın karşılığı olarak değil, aynı zamanda "ashab-ı rey" in karşılığı olarak da kullanır. Çünkü o kelamcılarla ilgili örnekler verdikten sonra "ashab-ı reye gelince..." diye başlar ve Ebu Hanife merkezli birçok örnek verir. Bu örnekler; izar bulamadığı için seravil giyen ihramlıya fidyenin gerekmesi, küçük hurma fideleri (vediyu)ni çalan bir kişiye hırsız için ön görülen el kesme cezasının uygulanacağı gibi fıkhi meselelerle ilgilidir.¹⁰² Ayrıca

99 Salim Öğüt, DİA, "Ehl-i Hadis" DİA, X, 510.

100 Bk. Abdurrahman Haçkalı, "Ehl-i Hadis- Ehl-i Re'y Ayrışması Fıkhi mi, İtikadi mi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2 Yıl 2003, 59-68.

101 Haçkalı, a.g.m., 66.

102 İbn Kuteybe, *Te'vil*, 54-57.

İbn Kuteybe Haçkalı'nın dediği gibi "ehl-i rey" olarak *sadece* Ebu Hanife'den söz etmez, onunla birlikte Züfer b. Hüzeyl ve Rabia İbn Ebi Abdurrahman'dan da söz eder ve örnekler verir.¹⁰³

Bütün bunlar "ehl-i hadis" ve "ehl-i rey" kavramlarının, tam olarak ne demek olduğu, ve biraz sonra biraz daha detaylı olarak anlatacağımız gibi, kimleri ifade ettiği konusunda ilim adamları arasında bir anlayış birliğinin bulunmadığını göstermektedir. Bu belirsizliğin bizce iki temel sebebi vardır. İlki yukarıda ifade ettiğimiz gibi kavramların elastikiyetidir. İkincisi ise, biraz sonra değineceğimiz gibi, bu ayırım için üzerinde görüş birliğine varılan bir kriterinin bulunmamasıdır. Özellikle "rey" kavramının çoğunlukla tezyif maksatlı olarak kullanılması da kavramların teknik içeriklerinin ilmi bir objektiflikle belirlenmesini engelleyen tali bir sebep sayılabilir. Biz şimdi bu ayırım için verilen belli başlı ölçüleri verip bunların tutarlılıklarını tartışacağız.

III. "Ehl-i Hadis" Ve "Ehl-i Rey" Ayırımının Kıstas ve Temsilcilerinin Belirsizliği

Buraya kadar ortaya koymaya çalıştığımız "kavramların muhtevalarının belirsizliği" problemi, aslında bu ayırımın kriterlerinin ve temsilcilerinin belirsizliğinin tabii bir sonucudur. Çünkü fıkıh tarihi kaynaklarında Sünni fıkıh mezheplerinin hangi ölçülere göre hadis ve rey ehli/ taraftarı olarak taksim ve tasnif edildiği konusunda belli bir ölçü bulunmamaktadır. Ayrıca kimlerin ehl-i hadis, kimlerin ehl-i rey olduğu da belli değildir. Kaynaklarda bu ayırım için ön görülen kıstaslar dikkatlice incelendiğinde, hem birbirleriyle çelişkili oldukları, hem de kendi içlerinde bir takım tutarsızlıklar barındırdıkları görülmektedir. Şimdi kısaca ölçü ve temsilci problemine de bir göz atalım.

A. Bu Ayırım İçin Belli Bir Kıstasın Bulunmaması

Bu ayırım için ön görülen en yaygın kıstaslardan biri, İslam ahkâmının akliliğini kabul edip etmeme ölçüsüdür. Buna göre, problemlerin çözümünde sırf nasslara bağlanıp kalmış olanlar ehl-i hadis, nassların illetlerini inceleyerek kıyas yoluyla yeni hadiseler hakkında hüküm verme yolunu izleyenler ise ehl-i rey olarak takdim edilmektedir.¹⁰⁴ Diğer bir ifadeyle ehl-i hadis, İslam'ın hükümlerinin tamamının Kuran ve Sünnette açıklandığını savunmuş, değişik olaylar arasında, hüküm bakımın-

103 Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vil*, 54.

104 Bkz. Osman Keskiöglü, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, DİBY. Ankara 1988, 67.

dan onları birbirine eklemeyi gerektiren bağlantıların (illet birliğinin) bulunduğunu reddetmiş, dolayısıyla illet ve genel kural (davabit) arayışına girmemiştir. Bu grup ancak zor durumda kaldıklarında rey ile fetva vermişlerdir. Buna karşılık ehl-i rey'den olanlar ise, İslam'ın hükümlerinin akılla anlaşılabilir manalar (illetler veya hikmetler) üzerine kurulduğunu kabul etmişler, hatta bu manaların bizzat nasslardan da anlaşılabilirliğini savunmuşlardır. Dolayısıyla bunlar şeri illetlerin belirlenmesi için gayret sarf etmişler ve ortaya çıkan her hangi bir problemin çözümüne dair bir nassın bulunmadığı durumlarda, buldukları bu illetleri problemlerin çözümü için hareket noktası olarak kabul etmişlerdir.¹⁰⁵

Söz konusu ayırımı, "talil"i kabul edip etmeme noktasına irca eden bu ölçüde, bir taraftan "ehl-i hadis"ten olanların, illet ve genel prensip arayışına girmediklerini söylenirken, diğer taraftan da, zor durumda kaldıklarında reye başvurduklarını kabul edilmektedir. Bu ölçü kendi içerisinde problemlidir. Çünkü zor durumda kalmanın sınırının, ilgili problemin çözümüne dair bir nassın bulunmaması olarak kabul edersek, "ehl-i hadis"ın mecburiyet sebebiyle prensiplerinden taviz vererek reye başvurduklarında, talil'i de kabul etmediklerine göre, rey'i hangi kurullarla kontrol altına aldıkları belirsizdir. Ayrıca bu ölçüye göre "ehl-i rey" de ancak nassın bulunmadığı yerlerde "rey"i devreye soktuklarına göre, bunlar da rey'i, nassa rağmen devreye sokmamışlar demektir. Dolayısıyla birbirinden ayrı gibi gösterilen iki grup, her hangi bir problemin çözümüne yönelik bir nassın bulunduğu yerde o nassın icabına göre hareket etmek gerektiği, nassın bulunmadığı noktada ise reye başvurmak gerektiği ortak noktasında buluşmuşlar demektir. Dolayısıyla söz konusu taksimin ölçütü gibi takdim edilen bu yaklaşım ikna edicilikten uzaktır. Gerçi söz konusu problemleri görmezden gelip, "talil"i kabul edip etmemeyi ayırımın hareket noktası olarak kabul ettiğimizde bu ölçünün, en azından doktrinde, sadece nasslara bağlı kalmayı savunan Zahirileri "ehl-i hadis"ten diğerlerini ise "ehl-i rey"den saymak için yeterli olduğu söylenebilir. Ancak bu ölçüyü verenlerin, Zahirilerle diğerlerinin ayırım noktasına işaret etmek istemedikleri açık olduğu için,¹⁰⁶ özellikle de meseleye Ebu Hanife ve Malik eksenli olarak baktığımızda bu ölçünün tutarlı olmadığını söylememiz kolaylaşmaktadır. Çünkü başta Ebu Hanife ve Malik olmak üzere Ehl-i sünnet fakihlerinin tamamı, ku-

105 Enis Ubade, a.g.e., 115.

106 Nitekim yazarın, ehl-i hadisın merkezini Hicaz, Ehl-i rey'in merkezini ise Irak olduğunu söylemesi bunu göstermektedir. Keskiöglü, a.g.e., 67.

İmam Ebu Hanife'nin fıkıh anlayışını inceleme konusu yapan araştırmacılara göre, onun içtihat metodunda delillerin hiyerarşik olarak Kurân, Sünnet, İcma, Sahâbe içtihatları, İcma, Kıyas, İstihsan ve Örf şeklinde sıralandığı görülmektedir.¹¹² Nitekim Hanefi mezhebinden olmayan İbnü'l-Kayyim Ebu Hanife ve ashabının yanında zayıf hadisin bile kıyas ve reyden evla olduğunu ve Hanefi mezhebinin bu sistem üzere bina edildiğini söylemektedir.¹¹³ Ebu Hanife, bir mesele hakkında sahabilerin içtihatları arasında farklılık olduğu zaman tercih hakkını kullanır, tabiiinden olanların içtihatlarını ise uyulması gereken bir delil olarak kabul etmezdi. "Onlar da insan biz de insanız, onların içtihat ettiği gibi biz de içtihat ederiz" dediği rivayet edilmektedir.¹¹⁴ Onun içtihat metodolojisinin akli boyutunu ise kıyasın teşkil etmiştir. Ancak kıyas nassı devre dışı bırakma yöntemi değil, aksine nassı doğru anlamaya çalışma yöntemidir. Nitekim Ebu Hanife'nin içtihatlarından hareketle çıkartılan Hanefi usulünde kıyas, direkt olarak bir hüküm kaynağı olarak değil, şeri hükümleri anlama yollarından bir yol olarak kabul edilmiştir.¹¹⁵ Ebu Hanife'nin tabiiun içtihatlarını bağlayıcı saymaması da, tahtında zimni de olsa bir zem ihtimali bulunduracak reyçi sıfatının verilmesine sebep teşkil edemez. Çünkü bu anlamda Şafii'nin Sahabe içtihatlarına bile itibar etmediği dikkate alınır¹¹⁶ tabiiun içtihatlarının bağlayıcılığını söylemek yanlış olacaktır. Dolayısıyla ehl-i sünnet müçtehitleri bakımından söylemek gerekirse, hakkında Kuran veya sünnetten bir nass bulunmayan problemlerin çözümü konusunda reye başvurmayan, buna karşılık kendi görüşünü sahih nassa tercih eden yoktur. Ancak bu alimlerden birinin kabul ettiği hadisi diğeri sahih görmemiş olabilir. Burada taraflar kontrolden çıkarak, hadisin sıhhatine yönelik şüphely prensip olarak hadise yönelik bir tavır gibi algılayıp rakipleri suçlamış olabilirler.¹¹⁷ Hadislerin sahih olup olmadığı noktasındaki kıstasların farklı olduğu herkesin malumudur. Ancak bu farklılığın "ehl-i hadis" ve "ehl-i rey" ayırımı için bir temel teşkil etmeyeceği de açıktır.

Bu ayırım için verilen ölçülerden biri de farazi fıkıhla meşgul olup olmama ölçüstüdür. İbn Recep, İslam alimlerini üçe ayırır: Birincisi, fıkhi meselelere zihnini kapamış, fıkhi anlayış ve tahlil gücünü geliştirememiş, bilgileri nassla sınırlı kalmış olan "ehl-i hadis", ikincisi meselelere

112 Bu konuda geniş bir inceleme için bkz, Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, trc. Osman Keskiöglü, Can Kitabevi, Konya 1981, 269-390; Zahid.

113 İbn Kayyim, *İlam*, I, 82.

114 Muhammed Murtaza el-Hüseyni ez-Zebidi, *Ukûdü'l-Cevahiri'l-Münife*, ty. yy., 5.

115 Serahsi, a.g.e., II, 118.

116 Enis Ubade, a.g.e., 143.

117 Hacevi, a.g.e., I, 316.

çözüm üretmekte ileri giden, farazi fıkıh ve cedel üslubunu geliştiren "ehl-i reydir. Üçüncüsü ise hadisle amel eden güç ve gayretlerini Allah'ın kitabını sahih sünneti sahabe ve tabiin sözünü anlamaya yönelten tefsir ve hadis gibi ilimler sayesinde meseleleri anlamaya çalışan "Ehl-i hadis"tir. Ona göre Ahmet b. Hanbel üçüncü gruptadır.¹¹⁸ İbn Receb'in "ehl-i rey" için öngördüğü en önemli kriterin farazi fıkıh olduğu anlaşıl-maktadır.

Genellikle bir müçtehitler kurulu mezhebi olan Hanefi mezhebinin farazi meselelere fazlaca daldığı kabul edilmektedir. İmam Malik bir defasında, öğrencilerinden Esed b. Furat'ın ortaya attığı farazi meselelerin bir veya ikisini cevaplandırdıktan sonra bu kadarının kâfi olduğunu, rey ile hüküm vermeyi istemesi halinde Irak'a gidip Muhammed b. Hasan'ın derslerine devam etmesi gerektiğini söylemiştir.¹¹⁹ Hanefilerin farazi meselelerle aşırı derecede meşgul oldukları ithamı özel araştırmalara konu olacak boyuttadır. Bu ithamın doğru olması durumunda da söz konusu ayırımın bu ölçüye dayandırılması yanlış olacaktır. Çünkü "ehl-i rey" tabiri asla farazi fıkıh kavramını çağırılmamaktadır. Özellikle bu kavramın "ehl-i hadis" kavramının karşılığı olarak kullanıldığında, farazi meselelere dalmak, kavramın çağırışım alanına dahi girmemektedir.

Bu ayırım için ön görülen ölçülerden biri de coğrafyadır. İslam Hukuk tarihçisi Hâcevi, ilk olarak tabiin döneminde, Hicazlılar için ehl-i hadis, Iraklılar için ise ehl-i rey tabirlerinin kullanıldığını ileri sürmektedir. Ona göre ehl-i hadis'in reisi Said İbn Müseyyib olup, daha sonra Malikilik, Şafilik, Hanbelilik ve Zahirilik vb. gruplara ayrılmıştır. Bunların hepsi esere sarılırlar, reye ise itibar etmezler. Iraklılar ise reye meyilli olup onların önderi de İbrahim Nahai'dir. Ebu Hanife'den sonra bunlara Hanefi denilmiştir.¹²⁰ Salim Ögüt de ehl-i hadis'i "daha çok hadise ağırlık veren Medine merkezli fıkıh okulu" olarak tanımlar.¹²¹

Coğrafya merkezli bu ayırıma göre özellikle de Hâcevi'nin açık ifadesinden hareketle fikhi çalışmaların sistematik okullara dönüşme seyrini şu şekilde tasvir edebiliriz:

Hicaz Mektebi → Hadis Mektebi (İbn Müseyyib) → Malikilik, Şafilik, Hambelilik ve Zahirilik.

Irak Mektebi → Rey Mektebi (İbrahim Nehai) → Hanefilik.

Hâcevi'nin; coğrafya temelli olarak yaptığı bu ayırıma, bir de Hicazlılar için "Bunların hepsi esere sarılırlar, reye ise itibar etmezler" şeklinde

118 "Ehl-i Hadis" DİA, X, 511.

119 Salim Ögüt, "Ehl-i Hadis" DİA, X, 510.

120 Hâcevi, a.g.e., I, 315.

121 Salim Ögüt, "Ehl-i Hadis" DİA, X, 508.

ek bir ölçü koymakla yetinmeyerek Malikilik ve Zahiriliği aynı kategoride mütalaa etmesi, iç içe problemler oluşturmaktadır. Çünkü her iki bölgede hem hadise ağırlık verenler hem de fıkhı ağırlık verenler bulunmaktaydı. Aşırı rey karşıtı tavırlarıyla tanınan İmam Şabi¹²² ve Muhammed b. Sirin gibi alimlerin Iraklı, buna karşılık Rabia b. Ebi Abdurrahman gibi rey ile temayüz etmiş olan alimlerin de Hicazlı oldukları¹²³ düşünülürse, bu tür genellemelerin yanıltıcı olduğu söylenebilir. Ayrıca İmam Mâlik'in delillerini de, Kitap ve mütevatir (ya da meşhur) Sünnet, Medine örfü, haber-i vahit olarak sıralamak mümkündür. Buna göre; sünnetin çoğunun teknik anlamda "haber-i vahit"le sabit olduğu da dikkate alındığında, Medine'deki uygulamaları zımnen meşhur hadis değeri de görmek gibi bir yorumla da olsa, Medine ehlinin amelinin "haber-i vahid"in önüne geçirilmesi, İmam Malik'i "ehl-i hadis"ten saymamızı zorlaştırmaktadır. Kaynaklarda bu ayırım için başka ölçülere de rastlamak mümkündür. Ancak bunların da, zikrettiklerimiz ölçüler gibi bir takım tutarsızlıklarla muallal olduğu söylenebilir.

B. "Hadis Ve Rey Okulunun Temsilcilerinin Belirsizliği

Yukarıda kısaca özetlediğimiz ölçülerde olduğu gibi "ehl-i rey" ve "ehl-i hadis" kavramlarının müşahhas olarak kimleri refere ettiği noktasında da oldukça farklı görüşler bulunmaktadır. Hatta aynı kişilerin verdikleri listelerde bile açık çelişkiler bulunabilmektedir. Kendisinden sonrakilerin ilk kaynaklarından olan İbn Kuteybe'nin yaklaşımına bakmamız, bu konuyla ilgili olarak bir fikir edinmek için yeterlidir. İbn Kuteybe "el-Maarif" adlı eserinde "Re'y Taraftarları" başlığı altında şu isimleri zikretmiştir: İbn Ebi Leyla (148/765), Ebu Hanife (150/767), Rabiatu'r-Re'y diye meşhur olan Rabia bin Ebi Abdurrahman (v.136/753), Züfer b. Huzeyl (158/774), Abdurrahman b. Amr el-Evzai (157/774)¹²⁴, Süfyan es-Sevrî (161/778), İmam Ebu Hanife'nin talebeleri Ebu Yusuf (182/798) ve Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (189/804).¹²⁵ O ehl-i hadis için ise oldukça kabarık bir liste vermiştir. Bu listede, kaynaklarda adı sıkça geçenlerden bazıları şunlardır: Basra'da kadılık yapmış olan Şube (v.160), Leys b. Sad (v.175), Süfyan b. Uyeyne (v.198), Kûfe Kadısı Şerik en-Nehâî (v. 356), Ebu Bekir b. Ayyaş (v. Kûfe 193), Muham-

122 Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vil*, 57.

123 Hacevi, a.g.e., I, 316

124 Halbuki İbn Kuteybe *Tevil*'inde Evzai'nin Ebu Hanife için şöyle dediğini aktarmaktadır: "Biz Ebu Hanife'yi reye baş vurduğu için kınamıyoruz, çünkü hepimiz de reye baş vururuz. Ancak ona Hz. Peygamberin hadisi geldiği halde onu bırakıp başka bir görüşe sahip olmasından dolayı kınıyoruz. Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 54.

125 İbn Kuteybe, *Elmearif*, (trc. Hasan Ege) Şelale Yayınları, İst. ty., 345-350.

med b. Fudayl (v. Kûfe 195), ez-Zenci b. Halid eş-Şami (v.180), Fudayl b. İyaz (v. Kûfe,187), Abdullah b. Mübarek (v. 181), Davut et-Tai (v.165), el-Vakidi (v. 207) ve Abdurrazzak (v. 211).¹²⁶ İbn Kuteybe'nin bu listesinde Şafii ve Ahmet b. Hanbel'e hiç yer verilmemiş olması, buna karşılık Ebu Hanife ve Malik'in her ikisinin ashab-ı rey olarak sayılması dikkat çekmektedir. Ayrıca ehl-i hadis olarak saydığı zatların çoğunun Iraklı olması da önemlidir. Aynı müellif Te'vil'inde ise adlarına "ehl-i hadis" demese de övgü dolu ifadelerle şu isimleri bir arada zikretmektedir: Süfyan es-Sevri, Malik b. Enes, Evzai, Şube, Leys b. Sad, İbrahim b. Edhem, Müslim el-Havas, Fudayl b İyaz, Davut et-Tai, Muhammed b. en-Nadr el-Harisi, Ahmet b. Hanbel, Bişr el-Hafi.¹²⁷ Şehristani'ye göre, sadece Ebu Hanife "Ehl-i rey" diğer üç mezhep imamı "Ehl-i Hadis"tir.¹²⁸

Fakihleri "ehl-i hadis" ve "ehl-i rey" diye ikiye ayıran bazı araştırmacılar, İmam Malik'i bir taraftan "ehl-i hadis"ten sayarlarken diğer taraftan onun rey ehline yakın olduğunu da ifade etmektedirler.¹²⁹ Muasır araştırmacılar aynı mezhep içerisinde reyci ve hadisçi şeklinde bir ayırımdan söz etmektedirler.¹³⁰ Çoğunlukla Ebu Hanife "ehl-i rey"den Ahmet b. Hanbel ise "ehl-i hadis"ten sayılmış ancak bu ayırımda Malik ve özellikle Şafii için uygun bir yer bulunamamıştır. Böylece bu kavramların müşahhas olarak kimleri refere ettiği net bir şekilde ortaya konamamıştır. Bu konuda farklı müelliflerin farklı listeler sunması bir yana, zaman zaman aynı kişi de bazı alimleri nereye yerleştireceği noktasında kendi kendisiyle çelişkiye düşmüştür. Aslında bu kargaşa söz konusu ayırımın gerçekçi temellere dayanmayışının sonucudur.

Sonuç

Hız Peygamber (s.a.v.)'in vefat tarihi, fikhın seyri bakımından en önemli dönüm noktalarından birini teşkil eder. Özellikle Hz. Ömer ve Hz Osman'ın hilafetleri döneminde, İslâm ülkesinin sınırları genişlemiş, buna bağlı olarak da sahabenin ileri gelenleri çeşitli merkezlere yerleşmişlerdir. Sahabilerin her biri, Hz. Peygamber'in sohbetinde bulunup İslam'ı ilk elden öğrenmiş olmaları itibariyle, resmi ve gayr-ı resmi sıfatlarla buldukları merkezlerde sadece saygı duyulan kişiler olmakla kalmamışlar, aynı zamanda Müslümanların, karşılaştıkları problemlerin çözüme kavuşturulması için müracaat ettikleri birer merci haline gel-

126 İbn Kuteybe, *Elmearif*, 351-375.

127 İbn Kuteybe, *Te'vil*, 36.

128 Şehristani, *e-Milel ve'n-Nihal*, I, 160-161.

129 Bkz. Tantavi, *Fetava*, 48

130 Bkz. Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Maliki Ekolü*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Bilim Dalı, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2004, 22-23

mişlerdir. Bu arada değişik bölgelerde bulunan sahabilere mütemadiyen öğrencilik yapanlar da olmuştur. Daha sonra sahabenin talebeleri, sahabe hocalarından öğrendikleri hadis ve içtihatları sistematize etmeye başlamışlar ve özellikle fıkıh çalışmaları Medine (Hicaz) ve Kûfe (Irak) olmak üzere iki merkezde yoğunluk kazanmıştır. O tarihler itibariyle bu iki merkez, coğrafi, kültürel ve sosyolojik özellikleri itibariyle bir birlerinden oldukça farklı özelliklere sahiptiler ve bu farklılıklar müçtehitlerin, yeni problemlerin çözümlerine yönelik yaklaşımlarında da bazı bakış açısı farklılıklarına sahip olmalarına sebep olmuştur. Ancak bu farklılıklar, Ehl-i sünnet fıkıh mezheplerinin Hz. Peygamber'in sünnetine karşı tutulacak tavır ve nassın bulunmadığı durumlarda problemi çözümsüz bırakma yerine rey içtihadına başvurmanın gerekliliği noktasında bir görüş ayrılığına sebep olmamıştır. Dolayısıyla Ehl-i sünnet fıkıh mezheplerinin tamamı, prensip olarak Kuran'dan sonra Hz. Peygamber'in sünnetinin delil olduğunu savunmuş, bir nassın bulunmadığı durumda ise reye başvurmuştur. Bu nedenle gerek günümüzde hayatiyetini sürdüren dört fıkıh mezhebi (Hanefi, Maliki, Şafii ve Hanbeli) ve gerekse müntesibi bulunmadığı için görüşlerine ancak kitaplarda rastladığımız ve teşri tarihi ile ilgili kaynaklarda "el-Mezahibü'l-baide" olarak geçmiş olan (Evzaiyye, Leysiyye, Sevriyye...vd) fıkıh mezheplerinin tamamı, müspet manada hem "ehl-i hadis" hem de "ehl-i rey"dir. Çünkü bu mezheplerin gerek imamaları gerekse müntesipleri arasında, Hz. Peygamber'in sünnetini reye feda eden bulunmamaktadır. Fıkıh mezheplerinin tamamına göre "Hadis ne zaman sahih olursa kıyas geçersizdir". Bu anlayış daha sonraları, "mevrid-i nasta içtihadı mesağ yoktur" şeklinde genel bir kural halinde ifadelendirilmiştir. Yine ehl-i sünnet fakihlerinin tamamı, nevazil (sonradan ortaya çıkan bir olay) ile ilgili olarak Kuran-ı Kerim ve Sünnette açıkça bir çözümün bulunmaması durumunda, belli kurallar çerçevesinde ve temeli Kuran ve Sünnete dayanan umumî prensiplerden hareketle çözüm bulma anlamında, rey içtihadını meşru, hatta vacip görmüşlerdir. Ayrıca "ehl-i hadis" ve "ehl-i rey" ayrımının temelini teşkil eden "hadis" ve "rey" kavramlarının konumuzla ilgili olarak teknik muhtevaları, herkesin kabul edeceği bir netlikte belirlenmemiştir. Bu ayırımı hangi kriterin esas alındığı noktasında ikna edici bir ölçü bulunmamaktadır. Özellikle ehl-i rey kavramı zaman zaman bir kötüleme sıfatı olarak kullanılmıştır. Bütün bunlar dikkate alındığında, "ehl-i rey" kavramının belli bir fikihi duruşu değil de, rakipleri gizli veya açık bir şekilde suçlama maksatlı olarak kullanıldığı ve bu kavramların objektif standartlara göre teşekkül etmediği sonucuna varılmıştır. Dolayısıyla Ehl-i sünnet fıkıh mezheplerinin hadis ve rey taraftarı olarak taksim edilmesi, iç tutarlılığa sahip, ikna edici objektif ölçülere göre yapılmış bir taksim değildir.

Ehl-i Sünnet Geleneğine Bağlı Bir Orta Anadolu Köyünde Halk İnançları ve Uygulamaları

Ali ALBAYRAK* · İhsan ÇAPCIOĞLU**

Abstract

Folk Beliefs and Practices in a Middle Anatolian Village Following the Sunni Tradition. In this study, it is examined folk beliefs and practices in a middle Anatolian village. In first part of the paper, there has been main information on research design, problem, methods, and sampling. In second part, it is classified folk beliefs and practices into four chapters: 1. Beliefs and Practices on Significant Life Cycles, 2. Beliefs and Practices on Collective Prayers, 3. Beliefs and Practices on Living-Lifeless Beings, Events, and Phenomenons, 4. Beliefs and Practices on Traditional Folk Medicine. Every chapter is divided into some subheads and determined main beliefs and practices, such as birth, marriage, death, collective prayers, animals, fire, human body, gender, objects, plants, trees, fortune, stone and water cults, darkness, special days, months, and seasons, atmosphere events, house, fertility, and traditional folk medicine. In final part, it is presented results of the study by comparisons with studies completed before.

Key Words: Folk Beliefs, and Practices, Folk Medicine, Ahl al-Sunnah, Anatolian Villages, Folklore, Sociology of Religion.

Giriş

İnanma, insanın en temel ihtiyaçlarından biridir. Tarih boyunca insanlar bir takım varlıklara ve güçlere inanmışlar, kendileri dışındaki canlı ve cansız varlıkların taşıdığını düşündükleri doğaüstü güçler karşısında yaşadıkları heyecan, coşku, hayret, korku ve çaresizlik gibi duyguları genellikle yüce bir varlığa inanma, sığınma ve ondan yardım isteme şek-

* Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: alialbayrak68@gmail.com

** Arş. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: ihsanapcioglu@yahoo.com

linde ifade etmişlerdir. Yaratılıştta insanın doğasında var olan inanma duygusu, doğru yönlendirildiğinde, bir taraftan insana sahip olduğu potansiyelleri ortaya çıkarmanın ve kullanmanın, diğer taraftan korku ve çaresizliklerin ikileminden kurtulmanın yollarını göstermiş ve böylece daha mutlu ve güvenli bir dünya inşa edebilme imkanı sağlamıştır.

Problem ve Yöntem

Bununla birlikte toplum halinde yaşayan insanlar arasında kimi zaman korkudan, kimi zaman çaresizlikten, kimi zaman da rastlantılardan doğan ve çoğunlukla dini bir dayanağı olmayan folklorik¹ bir takım inanışlar vardır. Kuşaktan kuşağa aktarılan bu inanışlar, bazı durumlarda dini bir kural kadar etkili olabilmekte, kendisine inananlar üzerinde zorlayıcı etkilere yol açabilmektedir. Bireyler söz konusu inançları genellikle içselleştirmekte ve bu inanışlar zamanla sebebi bilinmeden tekrarlanan, hayatın pek çok alanını etkileyen, yönlendiren, hatta belirleyen bir tür alışkanlığa dönüşmektedir. Bu şekilde bireylerin ve toplumların ortak hafızasında kökleşerek kalıcı hale gelen inanışlara, yaygın tanımlamayla "halk inançları" adı verilmektedir. Halk inançları, toplumdan topluma değişmekle birlikte bazı ortak niteliklere sahiptir. Bu inançlar, insanın doğumundan ölümüne kadar yaşadığı süreçler ve karşılaştığı hadiseler karşısında sergilediği tutum ve davranışlarına nüfuz edici özelliğini toplum hayatında da göstermektedir. Çünkü toplum, tek tek bireylerden oluşsa da, bireyin tutum ve davranışları, bireyler tarafından örgütlenen bir yapı, bir sistem olarak, toplumun tavır ve davranışlarından bağımsız değildir. Bundan dolayı toplumların dini algılarını, örf ve adetlerini, geleneklerini ve kültürünü bir bütün olarak anlama, anlamlandırma ve açıklama adına halk inançları üzerine yapılan çalışmalar önemli görünmektedir.

Ehl-i Sünnet geleneğine bağlı bir Orta Anadolu köyü olan Gökler'de de Anadolu'nun diğer köylerinde olduğu gibi bir takım halk inançlarına ve uygulamalarına rastlanmaktadır. Bu inanışlardan bazılarının dini bir dayanağı olmasına rağmen, pek çoğu için böyle bir imkan söz konusu değildir. Gökler Köyündeki halk inanç ve uygulamalarını incelemeyi amaçlayan bu çalışmada, "Ehl-i Sünnet geleneğine bağlı köy halkının inançlarında etkili olan ana unsur İslam'ın yaygın kabul gören ve yaşanan geleneksel yorumu mudur, yoksa bu inanç ve uygulamalar farklı bir kaynaktan mı beslenmektedir?" sorusuna cevap aranmaktadır.

1 Burada 'folklorik' kavramını, kültürel özelliği baskın olmakla birlikte zamanla dini bir form ve içerik kazanan inanç ve uygulamalar için kullanıyoruz.

Araştırmada kullanılan veriler, birden fazla araştırma tekniğinden birbirini destekleyecek biçimde yararlanmayı amaçlayan bir yöntem çerçevesinde toplanmıştır. Bu amaçla, öncelikle, sosyoloji, din sosyolojisi, dinler tarihi, halk bilimi ve kültürel antropoloji alanında yapılan çalışmaların incelenmesini ve araştırma alanıyla bağlantılı kitap, dergi, makale, gazete, broşür, kamu ve tüzel kuruluşlardaki defter, kayıt ve belgeler gibi çeşitli yazılı belgeler ve kaynakların taranmasını içeren dökümanter teknik kullanılmıştır. Pek çok sosyal olay, gelenek ve kültürü içinde barındırmanın yanı sıra ait oldukları toplumların inanç ve uygulamalarıyla ilgili önemli ipuçları içeren, masallar, efsaneler, veciz sözler, menkıbeler ve dilden dile dolaşan dinsel anlatılar gibi "sözlü belgeler" de araştırma boyunca başvuru alan veri ve bilgi toplama kaynakları olmuştur.

Araştırma sahasına ilişkin verilerin toplanmasında, sosyal bilimlerde özellikle de sosyolojide yaygın olarak kullanılan görüşme tekniğinden yararlanılmıştır.² Ancak görüşmeler önceden hazırlanan soru formları üzerinden yapılmamış, yapılandırılmamış görüşme tekniğine uygun olarak katılımcılara yöneltilen sorular, görüşmeler sırasında verilen cevaplar da dikkate alınarak belirlenmiştir. Bilgi almak istenilen konuda katılımcılardan tutum ve düşüncelerini doğru bir şekilde yansıtmaları istenmiş, görüşülen kişi ya da kişiler tarafından aktarılan bilgiler kaydedilerek değerlendirilmeye alınmıştır. Bu çerçevede, katılımlı gözlem ve uzun görüşme (deep interview) tekniğinden de yararlanılmış, düşün ve cenaze gibi köylülerin topluca katıldığı törenler gözlemlenmiş, CD ve kasetlere kaydedilmiş, ulaşılan yazılı ve görsel materyaller etkinlik sırasında ya da sonrasında çözümlenmiş ve raporlaştırılmıştır.

Örneklem

Araştırma örneklemimizi oluşturan ve Ankara'nın batısında yer alan Gökler köyü, Ayaş'a 10 ve Ankara'ya 54 km uzaklıktadır. Kuzeyinde Kayı, güneyinde Anayurt, güneybatısında Tekke ve güneydoğusunda Tatlar köyü, batısında Ayaş ilçesi ve doğusunda Yenikent beldesi ile komşu olan köy, 22763 hektar araziye sahiptir. Yüksekçe bir plato üzerinde kurulan Gökler'in batısı ve kuzeyi dağlıktır. Köyü çevreleyen Ab-

2 Görüşme tekniğine ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. W. Lawrence Neuman, *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*, Third Edition, Allyn and Bacon, 1997, s. 361-376; David Hall-Irene Hall, *Practical Social Research: Project Work in Community*, Macmillan, 1996, s. 156-172; Ali Yıldırım-H. Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara, 2000, s. 92-93.

düselam Dağı'nın yüksekliği 1605 metredir. Köyün kuruluş tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, Orta Asya'dan Anadolu'ya gelen ve soyları Göktürklerle kadar uzanan 12 hanelik göçer bir topluluğun köyün bugünkü yerine yerleştiği, daha sonra Afyon Emirdağ, Erzurum, Kastamonu ve Malatya çevresinden gelenlerle köy nüfusunun giderek arttığı bilinmektedir. Bununla birlikte, 1960'larda yaklaşık 1100 kişi olan köyün nüfusu, günümüzde 540 kişiye ve 132 haneye gerilemiştir. Alay deresi mevkiinde Frigyalılar dönemine ait bir vazoun bulunması, Gökler Köyü ve civarının eski bir yerleşim alanı olduğunu göstermektedir.³

Köyün örneklem birimi olarak belirlenmesinde, Ankara ve civarındaki yerleşimler arasında dernekleşmeyi⁴ sağlayan ilk köy olması, sağlık ocağı, folklor ekibi, kütüphane⁵ gibi kırsal yerleşim alanları içinde ayırt edici niteliklere sahip olması, kente yakınlığı ve köy-kent etkileşimin yoğunluğu öncelikle göz önünde bulundurulmuş, daha sonra yapılan ziyaretler araştırmacıların alana ilişkin kanaatlerini pekiştirmiştir. Köye ilk ziyaret 12 Temmuz 2005 salı günü gerçekleştirilmiş ve periyodik aralıklarla bu ziyaretler tekrarlanmıştır. Ziyaretlere genellikle köyü iyi tanıyan ve 1977-1987 yılları arasında köydeki ilköğretim okulunda sınıf öğretmeni olarak görev yapan Muttalip Erol ve ailesi ile birlikte gidilmiş, her gidişte en az bir aile ziyaret edilmiştir.

3 Hulusi İpek, "Gökler Köyü", *Göklerin Sesi*, 19 Ağustos 1995, s. 9.

4 Ankara'nın Samanpazarı semtinde oturan bir köylünün cenazesi, hiçbir yakını olmadığı için belediye görevlileri tarafından kaldırılır. Bunu öğrenen ve bu olaydan üzüntü duyan köylüler, "hastalara, ihtiyaç sahiplerine ve kimsesizlere yardım amacıyla" 1957 yılında polis memuru Hacı İbrahim Yılmaz öncülüğünde bir dernek kurmaya karar verirler. Bu dernek 0601 dernek numarasıyla Ankara ilinde kurulan *ilk köy derneği* olma özelliğine sahiptir. Derneğe köylüler kısa süre içerisinde büyük ilgi gösterirler ve başta bulunanlar olur. Dernek, o tarihten sonra köyde maddi imkansızlıklardan dolayı okuyamayan öğrencilerin masraflarını karşılayarak okur yazar oranının yükselmesine önemli bir katkı sağlamıştır. Derneğin destekleyip okuttukları arasında hemen hemen her meslekten öğrenciler bulunmaktadır. 2004-2005 öğretim yılında dernek tarafından 5'i üniversite ve 12'si ilköğretim ve lise düzeyinde olmak üzere toplam 17 öğrenciye burs desteği sağlanmıştır. Derneğin 230 civarında kayıtlı üyesi vardır. Üye sayısı dönem dönem azalıp artmasına rağmen, köyün bütün fertleri derneğin doğal üyesi olarak kabul edilmektedir. Ayrıca dernek yetkilileri köylülere yönelik hizmetlerinde üye-üye olmayan ayrımı yapmadıklarını belirtmişlerdir.

5 Gökler Köyü Kütüphanesi'nde toplam 9419 kitap bulunmaktadır. Ayaş ilçesinde açılan ilk kütüphanedir. 1958 yılında köy odasının giriş katı kütüphane olarak tahsis edilmiş ve Kültür Bakanlığı Ankara İl Halk Kütüphanesinin bir şubesi açılmıştır. Bugün kütüphane, görevlisi olmadığı için bir süredir hizmet verememektedir. Köy imamı ve bazı köylülerle birlikte yapılan ziyarette kütüphanenin oldukça bakımsız bir durumda olduğu gözlemlenmiştir.

Gökler Köyü'nde Halk İnanç ve Uygulamaları

Gökler Köyü'nde gözlemlenen halk inanç ve uygulamaları dört başlık altında toplanabilir: 1. Geçiş dönemlerine ilişkin inanç ve uygulamalar, 2. Topluluk halinde yapılan dua ve yakarışlara ilişkin inanç ve uygulamalar, 3. Canlı-cansız varlıklar, olay ve olgulara ilişkin inanç ve uygulamalar ve 4. Halk hekimliğine ilişkin inanç ve uygulamalar. Aşağıda bu kategoriler içinde değerlendirilen inanç ve uygulamalar ele alınmaktadır.

1. Geçiş Dönemlerine İlişkin İnanç ve Uygulamalar

İnsan hayatında belirli geçiş dönemleri vardır. Hayatın rutin akışını etkileyen, değiştiren ve farklılaştıran bu dönemler, bilinenden bilinmeyene, tecrübe edilenden henüz tecrübe edilmeyene doğru bir geçişi ifade eder. Araştırmamız çerçevesinde bu dönemler doğum, evlilik ve ölüm olarak sınıflandırılmış ve söz konusu dönemlerle ilgili belli başlı inanç ve uygulamalar üzerinde durulmuştur.

1.1. Doğum

İnsanın dünyaya gelişi doğumla olmaktadır. Doğum dünyanın her yerinde olduğu gibi Anadolu'da da mutlu bir olay olarak kabul edilmektedir. Dünyaya gelen her çocuğun sevinç ve heyecanı sadece anne babaya değil, aynı zamanda akraba ve komşuları da içine alan geniş bir çevreye yayılmaktadır. Kuşkusuz bu sevinç ve heyecanın pek çok nedeni vardır. Her şeyden önce yeni bir üyenin katılımıyla aile nüfusu artmaktadır. Özellikle kırsal yerleşim birimlerinde yaşayanlar açısından sayının artması, ailenin güç, prestij ve itibarının da artması anlamına gelmektedir. Bu boyutuyla doğum, anne ve babanın toplumsal saygınlığını yükseltmekte, toplum içindeki konumunu pekiştirmektedir. Anadolu'da yaygın olarak kullanılan "baba ocağını tüttürmek" deyimini Türk toplumunun konuya bakışını özetler niteliktedir. Nüfus artışının diğer bir katkısı, işgücü alanında olmaktadır. Tarım ve hayvancılık sektöründe yoğunlaşan emek yoğun çalışma temposuyla kırsal kesim insanı, çalışanlar arasında iş gücüne en çok ihtiyaç duyulan kesimlerden birini oluşturmaktadır.

Hayatın başlangıcı olan doğumla ilgili gelenek, görenek, adet ve inanışlar hamile kadını ve çevresindekileri daha doğum öncesinden başlatarak birtakım adetlere uymaya ve bu adetlerin gerektirdiği işlemleri yerine getirmeye zorlamaktadır. Böylece doğum, çok sayıda dinsel ve büyüsel inanış tarafından adeta kuşatılmakta ve yönetilmektedir. Ankara yöresindeki kırsal yerleşim merkezlerinin çoğunda doğum öncesi ve

sonrasına ilişkin çeşitli geleneksel davranış biçimleri görülmektedir. Yöre halkının yaşadığı güçlükler ve doğa şartları, bu konuda zengin bir halk kültürünün oluşmasına yol açmıştır.⁶

Bu kültürün değişik yansımalarını Gökler Köyü'nde de gözlemlemek mümkündür. Köyde yeni doğum yapmış kadın ve bebeği yalnız bırakılmaz, akraba ve yakınları annenin sevincine ortak olurlar ve onu mümkün olduğunca hoş tutmaya çalışırlar. Çünkü doğum olayı, hem anne hem de çocuk açısından ortaya çıkan yeni duruma alışmayı gerektirir. Bebek, beslenme, korunma ve ısınma gibi ihtiyaçların kendiliğinden karşılandığı anne rahminden ancak başkalarının ilgi ve sevgisiyle yaşamını sürdürebileceği rahim dışı bir hayata geçiş yapmıştır. Anne ise, fiziksel ve ruhsal açıdan önemli bir dönemi geride bırakmış olmanın yorgunluğu ve mutluluğu içindedir.

Bilindiği gibi doğum sonrası ilk dört haftaya "yeni doğan çağı" denir. Bebek ölümlerinin büyük kısmının meydana geldiği bu dönem, anne ve bebeğin sağlığı açısından oldukça önemlidir. Çünkü bu dönemdeki ihmallere ya da yanlış uygulamalar, telafisi mümkün olmayan sonuçlara yol açabilir.⁷ Bunun hassas bir geçiş dönemi olduğunu bilen köylüler, anne ve bebeğini, özellikle cin, peri, nazar, al ve kırk basması gibi onlara zarar vereceği düşünülen bir takım varlık ve güçlere karşı korumaya çalışırlar. Bu amaçla, loğusa kadının yemenisinin ve yorganının mavi renkte olmasına dikkat edilir. Köylülere göre mavi renk nazarı keser. Loğusa kadının yatağının altına cinler ve periler tebelleş olmasına⁸ diye sarımsak, çörek otu ve bıçak konur ve bir hafta süreyle aynaya bakmasına izin verilmez. Loğusalık zamanında düğünü yapılan birisi yanına girerse, hem çocuğa hem de annesine al basacağına ve çocuğun havale geçireceğine inanılır. Loğusa evinden dışarıya kömür, sirke, sarımsak, soğan, kül ve ateş çıkartılmaz. Aksi durumda kırk basacağı ve çocuğun büyümeyeceği düşünülür. Çarşıdan eve ekşi ve acı bir şey getirildiğinde evin dışına bırakılır. Loğusaya bu tür acı yiyecekler verilmez. Bundan dolayı olsa gerek ki köylüler loğusa kadının turşu kuramayacağına, hatta turşuya dokunamayacağına inanırlar. Loğusaya, özellikle komposto ve hamurlu tatlılar gibi, tatlı yiyecekler yedirilir.

Kırklı kadınlar ve bebekleri birbiriyle görüştürülmez. Kırklı kadının, özellikle geceleri, evden dışarı çıkmasına izin verilmez. Köylülere göre, kırklı kadın "eşik atlamaz". Kırklı bebeğin başının altına sarılıktan uzak

6 Ankara Yöresi Halkbilim Araştırması, Yayına Haz. O.D.T.Ü. Türk Halk Bilimi Topluluğu, Ankara, 1997, s. 50.

7 Ömer Turgutalp Kadıoğlu, *Anne ve Bebeğin Bakımı* (4. Baskı), İstanbul, 2001, s. 57.

8 Tebelleş olmak: Korkutmak, bulaşmak

tutmak için altın konur ve başına sarı yemeni örtülür. Kırklı bebek de annesi gibi zorunlu olmadıkça evden dışarı çıkartılmaz. Zorunlu hallerde ise, bağına kırk basmaması için ekme konur. Kırklı bebeğin çamaşırıları akşam ezanından sonra dışarıya asılmaz, şayet asılırsa kırk basacağına inanılır. Ayrıca bu dönemde bebeği cünüp ve hayızlı kişilerin ziyaret etmesine izin verilmez.

Eskiden yeni doğan bebeğe bir kuzunun kulağı ısırtılır, bu kuzunun kulağı işaretlenir ve şayet kuzu yaşarsa çocuğun uğurlu olacağına inanılır. Ankara ve çevre köylerinde yaygın olan bu uygulamaya "uğur sına" adı verilir. Ayrıca bebek, cinler tarafından çalınır endişesiyle, yalnız bırakılmaz. Eğer yalnız bırakma zorunluluğu varsa beşiğinin altına bir tas su konur. Daha sonra bu su ayak basılmayan bir yere dökülür. Beşiğin altına bıçak, yastığın altına da ekme konur. Yeni doğan bebeğin başındaki kepeği (konak) gidermek için yoğurt sürülür.⁹ Çok ağlayan bebeğe göz kurşunu dökülür. Eskiden çocuğun salyası aktığında değirmenden kepek alınıp ağzı silinirmiş. Bir yerde bebek hastalıklarından bahsedildiğinde, o ortamda bebek varsa "hastalıklar uzak olsun" anlamında burnu veya kulağı çekilir. Bebek bir eve ilk götürüldüğünde ev sahibi hediye verir.

Doğumdan bir hafta sonra, bebeğe kahve kaşığı ucu ile haside¹⁰ yalıtılır ve miyane¹¹ çorbasi içirilir. Kırkına kadar yemek yalıtılmazsa çocuğun daha sonra yemek yiyemeyeceğine inanılır. Kırkıdan sonra büyükler ne yerse çocuğa da bir miktar yalıtılır. Altıncı aydan itibaren dişleri çabuk çıksın diye geviş¹² verilir. Bir yaşından sonra ise istediğini yiyebilir. Köyde bebeğin yürümesine ilişkin bir inanış ise şöyledir: "Havva anamız bebe doğurunca, bebesini tiksineyip yalasa imiş insan bebesi de hayvan yavrusu gibi yürüyecekmiş". Yeni yürümeye başlayan bebek adım atmaya korkar, tutunmadan yürümeye cesaret edemez, önünde deniz var zannedermiş. Bu yüzden çocuğun ayakları birbirine al ipe bağlanır, cami önüne gidilir, Cuma namazından ilk çıkan kişiden ipi kesmesi istenir. Eve döndüğünde çocuğun korkmadan yürüyeceğine inanılır.¹³ Ayrıca yürürken sık düşen çocuğun Cuma günü iki dul kadın tarafından caminin etrafında yedi kez dolandırıldığında artık düşmeyeceği-

9 Bazı köylüler kepek yerine karbonat ve zeytinyağı sürdüklerini ifade etmişlerdir.

10 Haside: Tereyağı, un ve şekerle yapılan bir çeşit tatlı.

11 Miyane: Kavrulmuş unla yapılan bir çeşit çorba.

12 Geviş: Damağı kaşınsın ve dişleri çabuk çıksın diye bebeğe verilen ekme kabuğu ve meyve gibi sert ve katı yiyeceklerdir. Bu yiyecekler bebek açısından günümüzde aynı işlevi yerine getirmek için kullanılan bir tür kokulu ve pürüzlü diş lastiğinin yerine geçer.

13 Ankara Yöresi Halkbilim Araştırması, s. 57.

ne inanılır. Buna "çocuğun ayağını çözmek" denir. Eskiden konuşmakta zorluk çeken kekeme çocuklara deve dili yedirildiğinde dilinin çözüleceğine inanılmış.

Doğumun ardından, anne kendini toparladığında, bebek için gerekli beşik, yatak ve yorgan loğusanın babası tarafından alınır ve bir tören havası içinde evine götürülür. Beşiğin üzerine kırmızı renkli ve pullu, "klayan" adı verilen bir örtü örtülür. Evde hazırlıklar yapılır, akraba ve komşular davet edilir ve misafirlere çeşitli ikramlarda bulunulur. Bu sırada bebeğe nazar değmemesi için üzerine mavi renkte kıyafetler giydirilir. Akraba ve komşular bebeğin uğurlu ve kısmetli olması için dua ederler. Bu tören genellikle kadınlar arasında yapılır ve "beşik düğünü" olarak bilinir.

Bebeğin ilk dişi çıktıktan sonra yapılan bir başka törene ise "diş bulguru" adı verilir. Bir gün öncesinden komşular çağırılır. Davetliler birer hediye ile gelirler. Misafirlere ikram edilmek üzere siyah üzüm, fındık, fıstık, leblebi vb. kuruyemişle birlikte servis tabaklarına pişirilmiş sıcak bulgur konur. Diğer taraftan, bir sininin üzerine ayna, tarak, makas ve Kur'an konur ve bunlardan birini alıncaya kadar sini bebeğin önünde döndürülür. Eğer bebek aynayı seçerse süslü; tarağı alırsa berber; makası seçerse terzi ve Kur'an'ı seçerse okuyup adam olacak denir. Eskiden Kur'an'ı aldığıında hafız olacak denirmiş. Tören, kadınların kendi aralarında düzenledikleri eğlence ile sona erer.

2. Evlilik

Türk toplumunda evlilik önemli sosyal törenlerden biri olarak kabul edilir. Bundan dolayı, evlenerek yeni bir aile kurmuş toplum üyeleri sosyal hayatta daha fazla kabul görürler. Ancak her aileden mutlaka çocuk sahibi olması beklenir. Bu nedenle, çocuğu olmayan kadın, yakınları tarafından ne kadar küçümsenirse, erkek de aynı şekilde çevresinden gelen baskılar karşısında bir tür değersizlik ve eziklik duygusu yaşayabilir. Halk arasında çocuksuz aileler "meyvesiz ağaca" benzetilir. Çocuklu ailelerin ise toplum içerisindeki saygınlıkları artar ve daha değerli kabul edilirler.

Yeni kurulan her ailede amaç, bu birlikteliğin mutlu ve uyumlu bir şekilde sürdürülmesidir. Bunu sağlamak amacıyla aile büyükleri evli çiftlere bazı nasihatlerde bulunurlar. Böylece sağlam ve mutlu bir toplumun oluşması için önemli bir işlev yerine getirilmiş olur. Gökler köyünde gelin baba evinden çıkarken bahtı açık olsun diye ayna ve Kur'an verilir. Bu esnada yakınları ağlarsa geçiminin bozulacağına inanılır. Evden çıkarken yapılan duanın ardından özellikle yaşlı yakınlar "hadi kızım güle güle git, Allah girdiğin kapıdan geri çevirmesin" diye dua eder-

ler. Ayrıca yakınları "beyaz gelinlikle girdiğin kapıdan beyaz kefenle çık kızım" diyerek geline nasihatte bulunur.

Eskiden köyün çobanı ya da köyden davarı olan herhangi biri gelin konvoyunun önünü keser, irice bir koyunu konvoyun önüne yatırır. Gelin bu koyunu kaldırırsa koyun onun olur, kaldıramazsa çobana ya da sürünün sahibine hediye vermiş. Köylüler bazı güçlü gelinlerin sürü sahibini şaşırttığını ve koyunu rahatlıkla kaldırdığını belirtmişlerdir. Bugün bu uygulama genellikle düğün konvoyunun önünü bahşiş almak için kesme şeklinde devam etmektedir.

Kına yakılırken gelinin avucuna evlilikte sıkıntı çekmemesi ve yuvasının bereketli olması için altın konur. Ayrıca gelin eve girerken evi bereketli olsun diye duvağının üzerine buğday ve bozuk para atılır. Eskiden yumuşak huylu olması için kapının eşiğine serilen koyun postuna bastırılan geline, güçlü, kuvvetli olması için su dolu testi kırılır.

3. Ölüm

Gökler'de köpeğin sık sık uluması, horozun vakitsizce ötmesi, öküz, inek, koyun gibi hayvanların birden bire huy değiştirerek sahibini tanı-maması, baykuşun gün batarken ötmesi ya da çatıya konması vb. gibi hayvanların alışılmadık davranışları ölüm belirtisi olarak yorumlanmaktadır.

Eğer yaşlı biri ölürse genellikle "yaşını yaşadı, başını başadı. Onun günü, bayramı, acıyacak sırası kalmadı. Yatan da bıktı, bakan da bıktı, eccik yer dinlesin" denir ve fazla yas tutulmaz.¹⁴ Bu tür bir ölüm "sıralı" ölüm olarak değerlendirilir ve herhangi bir ortamda ölümden bahsedildiğinde "Allah gecinden versin" diyerek dua edilir. Bununla birlikte köylülerin genç yaşta ölümlere çok üzüldükleri, ölen kişinin uzun süre yasını tuttıkları ve hatırasını canlı tutmaya çalıştıkları görülmüştür.

Ölümün gerçekleşmesinin ardından ölen kişinin çenesi bağlanır. Bu uygulama çenenin sarkmaması ve yıkama esnasında ağza su kaçmaması için yapılır. Göklerde ölen kişi genellikle vefat ettiği gün toprağa verilir. Ancak uzaktaki yakınlarının gelmesi gibi zorunlu hallerde cenazenin bekletildiği de olmaktadır. Bu durumda, cenaze gece yalnız bırakılmaz ve karnı şişmesin diye karnına bıçak, demir, makas vb. konur, kokmaması için odanın pencereleri açılır.

Ölünün çevresi, eğer ölen kişi kadınsa kadınlar, erkekse erkekler tarafından çevrilir. Ölen kişi kadın ise bir yaşlı kadın, erkekse imam tarafın-

14 A.g.e., s. 115.

dan yıkanır ve kefenlenir. Cenaze erkekler tarafından mezarlığa götürülüp ölenin vasiyet ettiği yere gömülür. Böyle bir yer bildirilmemişse genellikle doğduğu yerdeki mezarlığa defnedilir. Yaygın inanışın aksine, mezara toprak atılırken kürek elden ele dolaştırılır. Böylece cenazeye katılan herkesin mezara toprak atması sağlanır. Köylüler bunu ölüye bir tür son görev olarak algılamaktadır. Ayrıca köylüler eskiden tabutun üzerine serdikleri halı veya kilim gibi örtüleri cenaze defnedildikten sonra köyün camiine bağışladıklarını, ancak bu uygulamanın günümüzde terk edildiğini ifade etmişlerdir.

Cenaze çıkan evde üç gün ışık yakılır. Köylüler ışığı o evin ölü evi olduğunun bilinmesi ve ölü yakınlarının yalnız kalmaması için yaktıklarını belirtmişlerdir. Işığı gören köy halkı ailenin acısını paylaşmak üzere eve akın eder. Ayrıca evde bir süre ocak yakılmaz, yemek pişirilmez, ev süpürülmez ve ölü evi yalnız bırakılmaz; komşular ev halkının bu tür ihtiyaçlarını karşılayarak ölü yakınlarının acısını biraz da olsa hafifletmek isterler. Ölümün yedinci günü ölen kişinin ruhu için helva yapıp dağıtılır. 40. gün mevlit okutulur, 52. gün ise yemek verilir ve dua okutulur.

Gökler'de ölen kişinin üzerindeki kıyafetler, cenazenin herhangi bir hastalık taşıma olasılığı düşünülduğünden dolayı yakılarak yok edilir. Köylülere göre ölen kişinin diğer kıyafetleri ve özel eşyaları yakınları tarafından kullanılabilceği gibi fakirlere de verilebilir. Bununla birlikte, köyde yakınlarını genç yaşta iken kaybedenlerin ölen kişiye ait eşyaları hatıra olarak sakladıkları görülmüştür. Araştırma sırasında kendisiyle görüşülen İkbal Özdemir 24 yaşında bir traktör kazası sonucu kaybettiği kardeşinin kaşkolunu, eldivenini ve gömleğini sakladığını, ara sıra bunları koklayarak hasret giderdiğini belirtmiştir. İ. Özdemir bu eşyaları araştırmacılara da göstermiş ve bu esnada son derece duygulanmıştır.

Ölüm olayını takip eden günlerde ölünün akrabaları, yakınları ve komşuları ölü evini ziyarete gelir. Şayet ölen kişi komşu köylüler tarafından da tanınan birisi ise, köylüler köyün imamını da yanlarına alarak topluca taziyeye gelirler. Ziyaretler kısa süreli olur, okuma bilenler sırasıyla yüksek sesle Kur'an okur, topluluğun diğer üyeleri okunanları sükunetle dinler ve bitiminde ölen kişinin yakınlarına "Emir Allah'tan, başınız sağolsun, Allah rahmet eylesin" diyerek taziyelerini bildirirler. Hane sahibi gelenlere ikramda bulunur. Bu ikram, genellikle sıcak ya da soğuk içecek servisi şeklinde olmakla birlikte, bazı durumlarda uzaktan ve komşu köylerden gelenlere yemek ikram edildiği de olur. Gökler köyünde ölenlerin arkasından konuşmak doğru bulunmaz. Onlar için şu prensip çok önemlidir: "Cenazenin ayıbını söyleyen cenazeye yaklaşmasın, salasını vermesin, namazını da kılmasın".

Göklerde ölümle ilgili diğer inanışlar ise şunlardır:

Rüyada ölü görmenin diriye işaret olduğuna inanan köylülere göre ölü gören kişinin ömrü uzar.

Bu dünyada gözü kalmasın diye ölen kişinin gözleri kapatılır.

Kefen makas veya bıçakla kesilmez.

Ölüye talkın verilirken canlanır, kalkmak ister, başını tahtaya çarpar. İşte o zaman kişi öldüğünü anlar ve "eyvah ben ölmüşüm" der.

Ölü çıkan evin komşuları evlerindeki suları dökerler. Aksi halde bir-biri ardı sıra ölümlerin meydana geleceği düşünülür.

Arife günü mezarlık ziyaret edilir. Ölünün bu ziyareti beklediğine, ziyaretten haberdar olduğuna ve yakınları geldiğinde rahatladığına inanılır.

Mezarlıkta sigara içilmez. Köylüler bu davranışı mezarlıktakilere saygısızlık olarak değerlendirirler.

Köylülere göre mezarlıklardaki ağaçların kesilmesi doğru değildir. Ancak ağaç zararlı ise kesilmesinde bir sakınca görülmez. Bu ağaçların meyveleri yenilmez. Aslında, meyvelerinden yemek isteyenler mezarlara zarar verebilirler düşüncesiyle meyvesi yenen ağaçların mezarlıklara dikilmesi hoş karşılanmaz.

2. Topluluk Halinde Yapılan Dua ve Yakarışlara İlişkin İnanç ve Uygulamalar

Gökler Köyü'nde, cemaatle kılınan Cuma, cenaze ve bayram namazlarının dışında topluca ya da topluluk önünde yapılan bazı dua ve yakarışlar vardır. Burada bunlardan yağmur ve sakal duası üzerinde durulmaktadır.

2.1. Yağmur Duası

Gökler'de yağmur, Türk geleneğindeki yaygın kullanımında olduğu gibi "rahmet" olarak adlandırılır. Buradaki temel düşünce, yağmurun bolluk ve bereket sembolü olmasıdır. Köylüler yağmurun yetersiz yağdığı ya da hiç yağmadığı zamanlarda topluca duaya çıkar ve Allah'a yakarır. Duanın hazırlık aşamasında, çoğunlukla köy yaşlılarının bir arada bulunduğu Cuma günü Cuma namazı öncesinde ya da sonrasında kuraklıktan, susuzluktan, yanmakta olan ekinlerin durumundan söz edilerek yağmur ihtiyacı üzerinde durulur. Köyün imamı, "yağmur duasına çıkmadan önce sadaka verilmeli, günahlardan tövbe edilmeli, dargınlar barışmalı, haksız olarak alınan şeyler sahiplerine geri verilmeli" diyerek köylüleri duaya hazırlar. Ayrıca imam ve köyün ileri gelenleri dua sıra-

sında oruçlu olmanın ve muhtaç bir tavır takınmanın önemine işaret ederler. Yağmur duasına çıkmaya karar veren erkekler önce dua gününü saptarlar. Daha sonra imam aracılığıyla karar camidekilere duyurulur. Dua günü yapılması gereken hazırlıklar saptanır, yetmiş bin adet çakıl taşı toplanır ve tek tek her taşta dua okunur.¹⁵

Yağmur duasında kurbanlar kesilir ve topluca yemek yenir. Duaya katılan her evin reisi belirli bir miktar para ile hazırlıklara katkıda bulunur. Bu amaçla, köyün ileri gelenleri köy odasında oturup evlerden toplanacak paraların listesini oluştururlar. Listede dökümü yapılan paralarla törende kesilecek kurbanlar satın alınır. Kurbanlıkların alımında pazarlık yapılmaz. Yapılan görüşmelerde köylülerin pazarlığın kurbanın ruhuna aykırı olduğunu düşündükleri, hatta bunun bir tür Allah'la pazarlığa girişmek gibi algılandığı görülmüştür.

Hazırlıkların ardından duadan bir gün önce köy imamı aracılığıyla minareden halka çağrıda bulunulur. Duaya, genç kızlar ve kadınlar, çocuklar dahil, yürüyemeyecek kadar hasta, yaşlı ve özürlü olanlar dışında, herkes katılmak zorundadır.

Yağmur duası günü, sabah namazında camide bulunan erkekler namazdan sonra köy yakınındaki mezarlığı ve bir iki "ziyaret yerini" dolaşarak gelirler. Amaç, biraz oyalanarak duaya katılacak olanların, davayı sürüye, hayvanları sığıra salmasına fırsat vermek, çocukların uyanıp hazırlanmalarını beklemektir. Güneşin doğup biraz yükselmesiyle cami önünde toplananlar imamın duasına "Amin" diyerek cevap verir. Bunu duyan aile reisi hemen abdestini alıp, karısı ya da kızından "çıkı"nın hazırlanmasını ister.

Çıkıya dağda kurban etiyle pişirilecek pilav için bulgur, yağ, tuz ve ekme konur. Duaya katılan her aile böyle bir çıkı hazırlamak zorundadır. Başta köy imamı, iki yanında da dua okumada ona eşlik edecek olanlar, onların arkasında orta yaşlılar ve gençler, en arkada da kızlı, oğlanlı *bebeler* topluluk halinde yürüyüşe geçerler. Yürüyüşün hedefi, köyün en yüksek ve sulak yeri olan "köme ceviz" mevkiidir. Burada torbadaki yetmiş bin taş ve üzüm asması dua ile suya dökülerek ıslatılır, eller yağmurun toprağa düşmesini kolaylaştırması için aşağıya doğru çevrilir ve yapılan dualara yüksek sesle "Amin" diyerek karşılık verilir. Eskiden taşları ıslatma işi biter bitmez, topluluktan birinin "Bir ilkidin"¹⁶ getirin" sözü üzerine hemen yakınlardaki bir ailenin ilk doğan erkek

15 Bu esnada, Şûra Suresi'nin, "O'dur ki (kulları) umutlarını kestikten sonra yağmuru indirir, rahmetini yayar. O velidir, övülmüştür" mealindeki 28. ayeti okunur.

16 Ailenin ilk erkek çocuğuna "ilkidin"; son çocuğuna ise "tekne kazıntısı" denir.

çocuğu yakalanıp, elbisesi ile suya atılarak ıslatılır, bağırma çağırma sırasında hızını alamayanlar, birden fazla ilkidin yakalayıp sırayla suda atıp ıslatırlarmış. Ancak bu uygulama günümüzde terkedilmiştir.

Dağın en yüksek tepesine varıncaya kadar "ziyaret" adı verilen her taş yığını başına toplanan kalabalık, dua okur ve "Amin" der. Bir "ziyaret"ten diğerine yürürken de, imam ve onun yorulduğu yerde eşlik edenler şöyle dua ederler: İmam: Ya İlahi! ismi azam hürmetine rahmetini bizlere ihsan eyle. Topluluk: Amin. İmam: Ya İlahi! Amin diyen sübyan çocuklar hürmetine. Topluluk: Amin.

İçme suyu olan bir yere kadar yürünür ve burada mola verilir. Burada dualarla kurbanlar kesilir ve yağmur duası yemeği yenir. Yere serilen bir "pala" üzerine her aile reisinin getirdiği bulgur, büyük bir kaba yağlar boşaltılır; tuzlar bir araya toplanır. Kesilen kurbanın etleri parçalar hâlinde, kaynayan kazana atılıp pişirilir. Ocak başında etin haşlanıp, pilavın pişirilmesine yardım edecek olanlar muhtar tarafından seçilir ve geri kalanlar yükseklere çıkarak yakarmaya devam ederler. Dağın doruğuna ulaşıldığında; mola verilerek önce öğle namazı ve hemen ardından Allah rızası için iki rekat yağmur namazı kılınır.

Kazanlarda et suyuyla pişen pilav hazır durumda duadan dönen grubu beklemektedir. Her aile reisi, heybesinden çıkardığı iki kapla, kazan başında sıraya girer; pay edici, önce etleri eşit oranla üleştirir, sonra pilavı verir. Et ve pilavlarını alanlar, öbek öbek yere oturup yemeğe başlarlar. Her grup karını doyurur ve artanını da eve götürmek üzere heybesine koyar. Öğle sonu, ikinci vakti, grup aynı duaları tekrarlaya tekrarlaya köye döner.¹⁷ Gökler Köyü'nde yaşayanlar kurak mevsimlerde duaya çıkarak yağmurun yağacağına inanırlar. Bazı köylüler duanın çoğu zaman henüz dua alanından ayrılmadan ya da hemen akabinde etkisini gösterdiğini ve beklenen "rahmet"in yağmaya başladığını belirtmişlerdir.

2.2. Sakal Duası

Türk toplumunda sakal, Hz. Peygamber'in sünneti olarak yaygın bir kabul görmektedir. Bu nedenle sakal bırakma işi, "sakal duası" adı verilen bir törenle yapılır. Gökler Köyü'nde yaşayanlar açısından da sakal bırakma, kişinin yaşamında önemli bir dönüm noktası olarak algılanmaktadır. Ancak bu uygulama genellikle yaşamın sonlarına, özellikle hac sonrasına ertelenmekte ve haccı tamamlayan bir unsur olarak görülmektedir. Sakal duası, kılınan bir namazın ardından ya da Cuma gün-

¹⁷ Ankara Yöresi Halkbilim Araştırması, s. 118.

leri namaz öncesinde yapılır. Sakal bırakan kişi imama "Hoca Efendi, ben sakal koyuverdim, bir dua ediver" der. İmam, "İnşallah sakalın zemzemle yıkanır" diyerek duasını bitirir. Sakal bırakanlar bundan sonra davranışlarına çeki düzen verir, daha önceden içki içiyorsa içkiyi bırakır, önceden beş vakit namaz kılmıyorlarsa namaz kılmaya başlarlar ve uygunsuz eylemde bulunmamaya özen gösterirler. Köyün yaşlıları eskiden duadan sonra akraba ve dostların sakal bırakan kişinin sakalını okşayıp, çeşitli hediyeler verdiklerini söylemişlerdir. Ayrıca köylüler Hacca giden ve orada sakal bırakan kişilerin etrafındakilere ikramda bulduklarını belirtmişlerdir.

3. Canlı-Cansız Varlıklar, Olay ve Olgulara İlişkin İnanç ve Uygulamalar

Bu başlık altında ele alınan inanç ve uygulamalar taş, ev, ocak ve ateş gibi cansız varlıklardan, hayvanlar ve bitkiler gibi canlı varlıklara; nazar, bereket, gün, ay, mevsimler, ziyaret ve soyaçekim gibi olay ve olgulara kadar çok geniş bir yelpazeye yayılmaktadır. Kuşkusuz bu başlıkların her biri tek başına ele alınmayı hak edecek genişliktedir. Ancak burada, uzun uzun açıklamalara girişmek makalenin hacmini aşacağı için sadece belli başlı inanç ve uygulamalar başlıklar halinde ele alınmaktadır.

3.1. Ziyaret Olgusu

Bazı köylüler köyün şu anki cami ve abdesthanesinin olduğu yerde eskiden bir dedenin mezarının bulunduğunu ifade etmişlerdir. Dedeye komşu olan evin sakinleri onun mezarını da içine alacak şekilde bir samanlık yaptırmak isterler, ancak çatı her kapatıldığında yıkılır, birkaç denemeden sonra köylüler "dede üzerinin kapatılmasını istemiyor" diye düşünürler ve bu alana bir dut ağacı dikilir, bundan sonra burası "dedeli dut" olarak bilinir. Köylüler daha sonra bu alanı cami olarak kullanmak için mezarı kaldırmak isterler, başlangıçta buna kimse cesaret edemez, ancak daha sonra iki köylü burayı kazmaya karar verir. Mezar açıldığında içinde yanmış küle benzeyen bir takım kalıntılara rastlanır. Mezar yeri temizlenir ve üzerine caminin temelleri atılır. Şükriye Çetinkaya, dedenin akrabaları tarafından rüyada ve gerçek hayatta özellikle samanlık ve ahır gibi mekanlarda görüldüğünü, uzun boylu, ak sakallı ve mavi gözlü biri olduğunu, kendisini görenlerin korkmaması için gülümseyerek geri çekildiğini ve bulunduğu مکانı terk ettiğini söylemiştir. Ş. Çetinkaya, dedenin varlığından haberdar olan birkaç kişi dışında kimse'nin kalmadığını da belirtmiştir. Köyde bugün herkesin bildiği ve ziyaret

ettiği bir yatır ya da türbe yoktur. Köylüler türbelere bozuk para atma, çaput bağlama vs. yoluyla yatırdan yardım isteme geleneğinin yanlış olduğunu, yardımın ancak Allah'tan istenmesi gerektiğine inanmaktadır.

3.2. Nazar

Gökler Köyü'nde yaşayanlar bazı insanların gözlerinin nazar ettiğine inanırlar. Bundan kurtulmanın yolu nazar değen kişiye okutmak ve kurşun döktürmektir. Okumayı, "ağzı dualı" biri yapar. Kurşun dökme işini daha çok yaşlı kadınlar bilir. Kurşunlar bir tavada eritilir, soğuk suyun içine dökülür. Bu esnada ortaya çıkan şekiller yorumlanır.

Köyün dini konularda bilgisine güvenilen kişisi nazar değdiğine inanılan kişiye Kur'an'daki nazar ayetlerinden ve Hz. Peygamber'in sözlerinden oluşan duaları okur. Bu dualar bir kağıda yazılır, muska şeklinde katlanır, ıslanmaması için yedi kat naylona sarılır ve genellikle küçük yaştaki çocukların omzuna ve elbisesine takılır ya da yastığının altına konur. Ayrıca çocukların elbiselerine takılan iğde çekirdeğinin ya da iğde dalından küçük bir parçanın onları nazardan koruduğu düşünülür. Köylüler çocukların ve yetişkinlerin yanı sıra diğer canlı varlıklara da nazar değdiğine inanırlar. Bahçedeki ürünleri nazardan korumak için bir sopanın ucuna takılan kurumuş hayvan kellesi tarlanın herkesin rahatlıkla görebileceği bir yerine dikilir. İnsanlara ve hayvanlara nazar değmesini önlemek içinse üzerlerine genellikle mavi boncuk takılır.

3.3. Hayvanlar

Baykuş ötmesi uğursuzluktur. Baykuşun öttüğü evden ölü çıkacağına inanılır. Bu durumda yanan bir odun parçası atılarak baykuş o evden uzaklaştırılmalıdır.

Tavuğun horoz gibi ötmesi uğursuzluktur, öten tavuk kesilir.

Bir kimsenin önünden kara kedi geçmesi uğursuzluktur.

Kediye peygamberimiz dua ettiği için hiçbir zaman sırtüstü düşmez, minareden bile bırakılsa dört ayağının üzerine düşer. Kültürümüzde şans ve bahtı açık kişiler için kullanılan "kedi gibi dört ayağının üstüne düşmek" deyiimi Göklerliler arasında da sıkça kullanılmaktadır.

Akıl hastası olan kişiye simsiyah bir kedinin eti yedirildiğinde iyileşeceğine inanılır. Hatta kedinin kafası ve ayakları saklanır, birkaç gün sonra yediği etin kedi eti olduğunu kanıtlamak için hastaya bunlar gösterilir ve o da bunu görüp iyileşir.

Kurban edilecek hayvana kurbandan bir gün önce sadece su verilir, yiyecek verilmez. Kesilen kurbanın kanı ve kemikleri ise gömülür. Kur-

ban süresince kesilen saçlar ev dışına çıkartılmaz, aksi durumda kurbanın ayağına dolanacağına inanılır.

Hayvanlara da nazar değer. İneğe nazar değdiğinde sütü kesilir.

Bazı köylülere göre hayvanlar kendi lisanlarında konuşmakta, ancak insanlar bunu anlayamamaktadırlar. Örneğin, yaygın inanışın aksine, ezan okunurken köpek ulumasının uğursuzluk olmadığına, her hayvan gibi köpeklerin de kendi dilinde Allah'ı tespih ettiğine inanılır.

3.4. Tarım ve Bitkiler

Ekin ekmeye ya da biçmeye giden kişilerin önceden yıkanması, abdest alması uğur getirir. Ekin ekmeye giderken hiçbir şekilde cünüp olunmaz. Aslında köylüler cünüp gezmeyi hiçbir zaman hoş karşılamazlar. Cünüp gezen kişinin her attığı adımda günah işlediğine ve bastığı yere uğursuzluk, bereketsizlik getireceğine, bastığı yerin kuruyacağına ve üzerinde ot dahi bitmeyeceğine inanırlar.

Ekin ekilen tarlaya işenmez. Gökderliler ekini nimet olarak gördükleri için bu davranışı nimete saygısızlık olarak değerlendirirler.

Ceviz ağacının gölgesinin çok koyu olduğuna inanılır. Eğer hasta bir kişi bu gölgede yatarsa iyileşmez, sağlam kişi yatarsa hasta olur.

Zeytin ağacının Kur'an'da adı geçen bir meyve olduğu için kutsal olduğuna, buna karşılık yine Kur'an'da adı geçen bir meyve olmasına rağmen incir ağacının uğursuzluk getireceğine inanılır. Ayrıca dut ağacından düşen kişinin yaşamayacağı; narı, tanelerini yere düşürmeden yiyen kişinin ise cennetlik olduğu düşünülür.

3.5. Ev, Bereket ve Misafir

Evden bir kişi gurbete gittiğinde o gün ev süpürülmez.

Evin içi temiz olmazsa oraya melekler yerine şeytanlar gelir ve o evde huzur değil, huzursuzluk ve geçimsizlik olur.

Gökler Köyü'nde evlerde görülen yılanlara "temel yılanı" adı verilmekte ve bunlara dokunulmamaktadır.

Gelin damadın evine girerken üzerine buğday, bozuk para vs. atılır ve bunun evin bereketini artıracığı düşünülür.

Bir evde çocuklar beş taş oynarsa o eve kıtlık geleceğine inanılır.

Ekmek kırıntılarını yere atmak, üzerine basmak vs. eve kıtlık getirir.

Bir kişinin üzerinde dikmiş dikilirse, fakirlik olur, o kişinin kısmeti bağlanır.

Çorap örerken boğazından başlamalı aksi takdirde dayanıklı olmaz.

Ev dışına maya verilirse evin bereketi gider.

Eve ilk gelen unla yapılan ekmeği yiyen kişinin karısı ölür.

Besmele çekmeden yemek yiyen kişinin karnı doymaz. Şeytan da onunla birlikte yer.

İlk gök gürlediğinde ambara vurulursa bolluk, bereket olur.

Gece dışarıya maya, ekmeğe, şeker vs. verilmez. Evin bereketinin, huzurunun ve tadının kaçacağına inanılır. Bu inanç sadece komşular arası alışverişle sınırlı değildir. Gece gelen dilencilere de aynı gerekçelerle özellikle ekmeğe verilmez.

Köylüler hamur yoğururken tekmeden dışarı sıçradığında, kişi böldüğü lokmayı bitirmeden yeni bir lokma böldüğünde ve ayakkabı ayakkabı üzerine geldiğinde, o eve misafir geleceğine inanılır. Ayrıca gözü dalan kişinin evine de misafir gelir.

3.6. Gece ve Karanlık

Gece "çörtlen"lerin¹⁸ altından geçmenin doğru olmadığı düşünülür.

Gece sokağa kül dökülmez, küle işenmez. Bunları yapan kişiye cinlerin musallat olacağına ve onu çarpacağına inanılır.

Gece vakti (akşam ezanından sonra) bulaşık suyu, sıcak su ve çöp dışarı atılmaz. Gece küllükten, ağaç altından vs. geçilmez. Islık çalınmaz. Köylüler bunları cinlerle ilişkilendirirler. Cinlerin özellikle kuytu yerlerde gecelediği, bu davranışların onları rahatsız edebileceği ve kızdırabileceği düşünülür.

Akşam ezanından sonra tırnak kesilmez, evin içi de dışı da süpürülmez.

Akşamları soğan, sarımsak yenen yere melekler girmez.

Geceleri kül dökülen yerlerden ve ağaç altlarından geçilmez.

Geceleri aynaya bakmak hayal görmeye yol açar. Aynaya bakan kişi genç bir kıza kısmetinin kapanacağına inanılır.

3.7. Atmosfer Olayları

Nisan yağmuru zemzem suyu gibidir, uğurludur. Nisan yağmurunda ıslanmak insana şifa verir. Bu ayda dokuz gün yağın yağmurun suyu biriktirilir, bu su hastaya içildiğinde şifa verdiğiğine inanılır. Ayrıca içine bal katılıp içildiğinde her derde devadır.

Gökkuşağının altından bir erkek geçerse kız, kız geçerse erkek olur.

Dolu yağdığında, dolunun kesilmesini ve çok gök gürlediğinde eve yıldırım düşmesini önlemek için avluya demir atılır.

18 Çörtlen: Toprak damlı evlerde yağmur sularının akması için yapılan oluk.

Toplulukta herkes susunca içlerinden birinin kız çocuğunun dünyaya geldiğine inanılır.

Beş taş oynamak kuraklık, sel ve dolu gibi felaketlere yol açar.
Şimşek çaktığında dua okunur.

3.8. Özel Günler, Aylar ve Mevsimler

Salı günü bir işe başlanırsa o işin geç biteceğine, sallanacağına inanılır (Salı sallanır inancı).

Cuma gecesi sabaha karşı doğan çocuğun rızkı bol olur.

Arife günü yakını ölen kişi dikiş dikemez. Arife günü el işi yapılmaz.
İki bayram arası düğün yapılmaz.

Koç Katımı: Eskiden köyde bulunan koçlardan iri bir tanesi süslenir, alınına gelin pullusu bağlanır ve bırakılır. Eğer bırakıldığında kara bir koyuna yanaşırsa o kışın hafif, beyaz bir koyuna yanaşırsa sert geçeceğine inanılmış. Koç yürümesi (koçun koyunlara yanaşması) kasım ayından önce olursa bu olaya "koç kaçması" adı verilir.

Hidrellez: Mayıs ayının 6. günü hidrellezdır. Eğer bu gün hafta sonuna denk gelmezse takip eden hafta sonu, baharın gelişini kutlamak ve ürünlerin bereketli olması için şenlikler düzenlenir. Nişanlı erkekler şenliklere birer kuzuyla gelirler ve bu kuzular pişirilerek hep birlikte yenir. Bu etkinliğe, son zamanlarda kadınlar ve çocuklar da katılmaktadır. Kutlamalarda yerel havalar eşliğinde türküler söylenmekte, köyün folklor ekibi eşliğinde çeşitli oyunlar oynanmaktadır.

Köylüler hidrellez günü ve bayram günleri güneş doğmadan önce kapı ve pencereler açılırsa eve bereket geleceğine inanmaktadır. Yine hidrellez günü gün doğmadan önce eve bir testi su getirilirse, o suyun zemzem gibi kıymetli olacağını ve içenlere sağlık vereceğini düşünmektedirler. Köylüler arasında davayı olanlar kuzularını hidrelleze kadar saymazlar.

3.9. Su

Yola çıkanların arkasından kısa sürede evine dönmesi için su dökülür. Gece durgun suya girmek iyi değildir. Geceleri buralarda cinler ve periler yıkanır.

Gece dışarıya su dökülmez.
Suya tükürmek iyi değildir.

3.10. Ocak ve Ateş

Ateşe tırnak, soğan ve yumurta kabuğu vb. atmak günahtır.
Ateşi söndürmek için su dökülmez, üzeri toprakla örtülür.

Ateşin üzerinden atlanmaz.
Ateş yandığında cinler ve periler ocak başına toplanır.
Akşam ateşle oynayan çocuk gece altını ıslatır.

3.11. Ezan

Ezan okunurken bacak bacak üstüne atılmaz, tuvalete girilmez, elişi yapan bayanlar bir süreliğine ara verirler. Köylüler böyle davranarak ezana saygılarını ifade ederler. Ayrıca ezan okunurken uluyan köpeğin kendi dilinde ibadet ettiği düşünülür.

3.12. Eşya ve Nesnelere

Elden ele makas, bıçak ve sabun verilmez. Verilirse o kişilerin kavga edeceğine inanılır. Birine elden sabun vermek gerektiğinde elin tersi kullanılır.

Bıçak, keskin yüzü yukarı gelecek şekilde bırakılmaz.

Süpürgeye ve eşığe oturmamak gerekir, oturan kişi iftiraya uğrar.

İki kişi birbirinin lokmasını yerse, o kişilerin kavga edeceğine inanılır.

Canlı, özellikle de insan resmi yapmak günahtır, yapan kişiden ahirette yaptığı resme can vermesi istenecektir.

3.13. Cinsiyet ve İnsan Bedeni

Yeni doğan bebeğin sırtında mor bir leke varsa ailenin kendisinden sonra doğacak bebeğinin erkekse kız, kızsız erkek olacağına inanılır.

Kadının yolda erkeğin önünden geçmesi uğursuzluktur.

Sağ kulağın çınlaması iyiye; sol kulağın çınlaması kötüye işaretler.

Sağ ayak kaşındığında yola; sol ayak kaşındığında ölü suyuna basacak denir.

Sağ el (avuç içi) kaşınırsa para gelecek, sol el (avuç içi) kaşınırsa para çıkacak denir.

Sağ göz seğirirse iyiye; sol göz seğirirse kötüye işaretler.

Çocuğun saçını ilk kesen kişiye hediye verilir.

Kesilen saç sokağa atılmaz, şayet atılırsa, o kişinin başının ağrıyacağına inanılır. Kesilen saçlar ayak basılmayan bir yere gömülür.

Gözün dalması, ya misafir geleceğine ya da yola gidileceğine işaretler.

3.14. Soyaçekim

Köyde görüşülen kaynak kişiler bazı küçük çocukların dedelerinin yaptığı yaramazlıkları tekrarladığını söylemekte ve ismini verdikleri kişinin huylarının bir şekilde çocuğa geçtiğine inanmaktadırlar.

İsim kültürüyle ilgili bir başka inanış da şöyledir: Köylülerden bazıları genç yaşta ölen birinin ismini verdikleri çocukların da yaklaşık olarak aynı yaşlarda öldüklerini söylemişlerdir. Köylüler bu konuya örnek olarak, 22 yaşında ölen Mehmet adında birinin isminin akrabaları tarafından yedi çocuğa verildiğini ve bu yedi çocuğun da 20-22 yaşlarında öldüğünü anlatmaktadırlar.

4. Halk Hekimliğine İlişkin İnanç ve Uygulamalar

Halk hekimliğinin, insanların doğa olayları karşısında takındıkları tavırların ve geliştirdikleri ilişkilerin bir sonucu olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Özellikle dini inançların ve büyü'nün belirleyici olduğu toplumlarda insanların başına gelen kötü olaylar, bedene yabancı unsurların girmesi ve onların yaptığı kötülüklerle açıklanırdı. İnsanların bunlardan korunmak için düşündükleri çareler ve geliştirdikleri bazı tedavi usulleri, halk hekimliğinin temellerini oluşturmuştur. Halk hekimliği, günümüzde de içinde doğduğu kültürün bir parçası olarak halk arasında yaşamaya ve bu birikimler, kuşaktan kuşağa aktarılmaya devam etmektedir.¹⁹

Ülkemizde de, özellikle kırsal kesimde halk hekimliği uygulamalarına, eskisi kadar olmasa da, oldukça sık rastlanmaktadır. Halk arasında genellikle yaşlı ve tecrübeli kadınlar tarafından hazırlanan doğal ilaçlara dayalı geleneksel bir boyutu olduğu için söz konusu uygulama biçimine "kocakarı tedavisi"; kullanılan ilaçlara ise "kocakarı ilacı" adı verilmektedir. Bu insanların çevrelerinde yetişen çeşitli bitkilerle bazı hastalıkları iyileştirdiklerine inanılmaktadır. Geleneksel halk hekimliği uygulamalarının örneklerine, modern tıbbın henüz yeterince gelişmediği

¹⁹ Halk hekimliği ve geleneksel tedavi yöntemlerine ilişkin inanç ve uygulamalara hemen bütün kültürlerde rastlamak mümkündür. Farklı örnekler için bkz. Dona Marie Wing, "A Comparison of Traditional Folk Healing Concepts with Contemporary Healing Concepts", *Journal of Community Health Nursing*, 1998, 15 (3): 143-154; Charles N. Oberg, Amos Deinard, "Marasmus in a 17 Month-Old Laotian: Impact of Folk Beliefs on Health", *Pediatrics*, Vol. 73, No. 2 February 1984; Charles Kemp, "Islamic Cultures: Health-Care Beliefs and Practices", *American Journal of Health Behavior*, Mar/Apr 96, Vol. 20, Issue 2; Elvia R. Krajewski, "Folk-Healing Among Mexican-American Families as a Consideration in the Delivery of Child Welfare and Child Health Care Service", *Child Welfare*, Mar/Apr 91, Vol. 70, Issue 2; R. E. Dennis, "Health Beliefs and Practices of Ethnic and Religious Groups". In *Removing Cultural and Ethnic Barriers to Health Care*, edited by E. L. Watkins and A. F. Johnson. Chapel Hill, NC: Department of Maternal and Child Health, School of Public Health and School of Social Work, University of North Carolina at Chapel Hill, 1979; G. D. Ripley, "Mexican-American Folk Remedies: Their Place in Health Care." *Texas Medicine/Folk Medicine* 82 (November 1986): 41-44.

dönemlere göre uygulama alanı daralmasına rağmen, araştırma alanında da rastlanmıştır. Köyde, artık çok az kişi tarafından bilinen bu yöntemlere, genellikle, herhangi bir hastalık karşısında doktorların (modern tıbbın) önerdiği ilaçlar ve uyguladığı tedavi beklenen sonucu vermediğinde başvurulduğu gözlemlenmiştir. Bu çerçevede, köyde, bazı rahatsızlıklar için uygulanan geleneksel tedavi yöntemleri şunlardır:

Arı sokması: Arı sokan yere şişmesini engellemek için demir ve ağrıyı önlemesi için sarımsaklı yoğurt sürülür.

Göz ve baş ağrısı: Eskiden bir tülbindin içine konulan dilimlenmiş patates ya da yumurta ve nişasta karışımı ağrıyan bölgenin üzerine sarırmış.

Bel ve sırt ağrısı: Bel ve sırt ağrılarında kupa çekilir.

Boğaz ağrıları: Boğaz ağrıları için ıhlamur ve bal ya da tarçın ve süt karışımından oluşan bir içecek içilir.

Bulgur püskürmesi: Bulgur püskürmesinde hastanın vücudunda ince ince kırmızılıklar olur. Bu hastalığın kaynağı üzüntüdür. Eskiden ocakçı tarafından bulgur ağza alınır, sonra hastanın vücuduna sürülür, bir hafta perhiz verilir, sarımsak ve bulgur yedirilmezmiş.

Buruntu hastalığı: Bu hastalıkta karın sık sık burulur. Tedavi için eskiden Hindistan cevizi ve Musul mazısı dövülür, hastanın çorbasına ekilmiştir.

Çapaklanma: Bebeklerin gözlerinde oluşan çapaklar anne sütü ile silinir.

Dağlama: Bebeğin sırtında gök mavisi renginde bir leke olur. Eskiden ebe iğneyi ateşte kızdırıp bebeğin topuğuna batırır, bu işlem üç kez tekrarlanmıştır.

Diş ağrısı: Diş ağrısını dindirmek için sarımsak, zeytin veya kolonyalı tütün kullanılır.

El terlemesi: Yabancı bir kişinin evindeki yüklüğe el sokulur, evinin duvarına el sürülür.

Gece yanığı: Bebeklerin bacaklarında yanık gibi olur, kabarır. Eskiden testinin altından çamur alınır, gece ise "gündüz", gündüz ise "gece" diye sürülmüş.

Karamık: Genellikle çocuklarda görülen bir hastalıktır. Sivilceye benzer. Tedavi olarak yaranın üzerine bir süreliğine su değdirilmez. Kaşınırsa iz kalır.

Kaza ve yaralanmalar: Kaza sonrasında vücudun çeşitli yerlerinde görülen şişlik, morluk gibi hafif yaralanma ve ezilmeleri iyileştirmesi, biriken irinleri dışarı atması için bedeni bütünüyle örtecek şekilde yeni kesilmiş hayvan derisi, özellikle kuzu derisi, sarılır.

Köstü: Bahar aylarında çene altında görülen şişliktir. Ocakta köstebek toprağından çamur karılıp yaraya sürülür.

Kulunç: Hastanın sırtı, elin iki parmağı ile kıvrılarak kuluncu çekilir.

Kulak ağrısı: Eskiden kulak ağrısını dindirmek için tereyağı eritilip içine karabiber ilave edilir ve ağrıyan bölgeye sürülmüş. Günümüzde bebeklerin kulağına anne sütü damlatılmaktadır.

Morarmalar: Morarmalara karşı yaranın üzerine çekirdeği ile birlikte iyice dövülmüş zeytin sarılır. Bazen çiğ et ve yağlı hamur sarıldığı da olur.

Oklama: Şiddetli baş ağrısının sebebinin nazar olduğuna inanılır. Hasta ocağa²⁰ götürülür, bazlama tahtasını başının üzerinde kalkan gibi tutması istenir ve ocakçı küçük bir ok ile kafasının üzerine hafifçe vurur. Bu işlem üç kez tekrarlanır.

Sarılık: Sarılık olan kişiye kara inek sütü içirilir, kara inek yağı yedirilir. Çocuk ise yüzüne sarı yemeni örtülür.

Soğuk algınlığı: Soğuk algınlığına karşı nane ve limon birlikte kaynatılarak içilir.

Tüpleme: Bebeğin kursağı ve karnının şişmesidir. Tedavi için bebeğin şişen yerine dualar okuyarak hafif hafif vurulur.

Umma: Bir kadın bir yiyeceğe imrenir ve o yiyecekten yiyemezse memesi şişer, damağı çeker. Bu durumda kalan kişiye "umma" olmaması için "sağ avucunu yala" denir.

Değerlendirme ve Sonuç

Burada sözü edilen inanç ve uygulamaların bütün köylüler tarafından kabul edildiğini ve uygulandığını söylemek elbette mümkün değildir. Bununla birlikte, şiddeti ve yoğunluğu değişken de olsa, bu inanışların daha çok yaşlılar ve kadınlar arasında kabul görmekte ve yaşamakta olduğu belirtilmelidir. Bazı köylüler hurafe ya da batıl bir inanış olduğunu bildikleri halde, herhangi bir kabule aykırı hareket ettiklerinde huzursuz olduklarını ve kendilerini kötü hissettiklerini ifade etmişlerdir. Bununla birlikte köyün kente yakınlığı, göçle birlikte artan köy-kent etkileşimi, dernekleşme ve kütüphane gibi olgu, süreç ve faaliyetler halk inançlarının yaşam alanını daraltmıştır. Bazı köylüler, 1960-1975 yılları arasında Ayaş müftülüğü yapan Gökler köylü Mahmut Özdemir'in vaazlarında, batıl inançlar ve hurafeler üzerinde sıklıkla durduğunu ve bunun zamanla köylülerin din anlayışı üzerindeki etkilerinin görüldüğünü ifade etmişlerdir.

Köyde tespit edilen inanışlarla eski Türklerin inanç ve uygulamaları arasında bir paralellik görülmektedir. Köylülerin yağmur duasında kul-

²⁰ Ocak veya ocakçı, herhangi bir hastalığı okuyarak iyileştirdiğine inanılan kişidir.

landıkları taş, Türklerin Müslüman olmadan önceki inançlarında da önemli bir yer tutmakta ve bu taşta "yada" taşı adı verilmekteydi.²¹ Köyde rastlanan yeni doğum yapmış loğusalı kadınların albastı olması ve bundan kurtulmak için birtakım çarelere başvurması, Türk dünyasında örneklerine sıkça rastlanan eski bir inanıştır.²²

Y. Mustafa Keskin konuyla ilgili şu bilgileri nakletmektedir: "Alkarısı ve albastı eski bir Türk Şaman geleneğinin yansıması olup, inanişâ göre, yalnız bırakılmaları halinde loğusanın ciğerini sökecek, kadına ve çocuğuna zarar verecek ve hatta bazen ölümüne bile sebep olabilecek, insan hayvan karışımı bir görünümde, uzun boylu, uzun tırnaklı, dağınık saçlı, dişlek, çok çirkin, al gömlek giyen korkutucu bir yaratık olarak düşünülmektedir. Çocuklara ve loğusalara bulaşan bu cinin zararından kurtulmak için, loğusalara yalnız bırakılmaz. Ayrıca yakalanması ve etkisiz hale getirilmesi için bir yerine iğne veya çuvaldız batırma gibi uygulamalara gitmek gerektiğine inanılır. Çeşitli yörelerde loğusaya kötü cinin musallat olmaması için odasına K. Kerim, soğan, sarımsak ve mavi boncuk konur".²³

Ölen kişinin ruhu için ikramda bulunma geleneğinin kökleri de çok eski tarihlere kadar uzanmaktadır. Göktürklerde ölüm halinde yas törenleri yapılır, matem sırasında saç-baş dağıtılır, yüz ve kulaklar bıçakla çizilerek kan akıtılırdı. Bundan sonra yemek ikram edilirdi. Hunlarda, Göktürklerde, Uygurlarda ve Oğuzlarda ölünün hatırasına tertiplenen bu törenlere "yoğ" adı verilirdi.²⁴

Köyde rastlanan ateşle ilgili çeşitli inançların tüm Anadolu'da benzer şekilde yaşadığını söylemek mümkündür. Harun Güngör bu unsurların Orta Asya Türk Kültüründe de mevcut olduğuna işaret etmektedir.²⁵ Türkler arasında ocak kutsal kabul edilmiş, ocağı söndürmek ve küllerini dağıtmak bir milletin yok olma sebebi olarak görülmüştür. Türk toplumu ateşin ve ocağın kutsallığını günümüzde de yaşatmaktadır.

21 Hikmet Tanyu, *Türklerde Taşlarla İlgili İnançlar*, Ankara, 1987, s. 42; H. Ziya Ülken, "Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski Kültürlerin İzleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XVII, Ankara, 1971, s. 23.

22 Ünver Günay, Harun Gönçör, *Türk Din Tarihi*, Kayseri, 1998, s. 82; Sedat Veyis Örnek, *Türk Halk Bilimi*, Ankara, 2000, s. 144-145.

23 Yahya Mustafa Keskin, "Kırsal Kesimde Yaşayan Alevilerde Doğum Geleneğine İlişkin İnanç ve Uygulamalar", *Fırat Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi*, S. 6, Elazığ, 2001, s. 50.

24 İbrahim Kafesoğlu, *Eski Türk Dini*, Ankara, 1980, s. 27-28; Murat Uraz, *Türk Mitolojisi*, İstanbul, 1994, s. 228; Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara, 1997, s. 92; V. V. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, Yayına Haz. K. Yaşar Koprıman, A. İsmail Aka, Ankara, 1975, s. 159.

25 Harun Güngör, *Türk Budun Bilimi Araştırmaları*, Kayseri, 1998, s. 335.

"Ocağın sönsün" şeklindeki beddua, hem soyun tükenmesini hem de kutsallığın ortadan kalkmasını ifade etmektedir.²⁶

Örnekleme alanımızda karşılaştığımız ev ile ilgili inanışlar da eski Türklerin inanç ve uygulamalarıyla paralellik arz etmektedir. Örneğin, köydeki "temel yılan" inanışı, eski Türkler arasında da oldukça yaygındı. Türkler, içinde yaşadıkları, yatıp kalktıkları mekanların bir iyesi olduğuna; bu iyenin orada yaşayanları dış tehlikelere karşı koruduğuna ve söz konusu ev iyesinin yılan şeklinde olduğuna inanırlardı.²⁷

Köyde tespit edilen eşik ile ilgili inanışın köklerini de yine eski Türklerin inanışlarında bulmak mümkündür. Türk inanç sisteminde eşik, yapı ve fonksiyonu itibarıyla insanları her türlü hastalıktan, evi ise gelmesi muhtemel kaza ve belalardan koruyan bir sınır çizgisiydi. Bundan dolayı eşige hürmet gösterilir ve üzerine ayak basılmazdı.²⁸ Eşiğe basmak kapı ruhu inancına bağlı olmakla birlikte, eşığın çoğu zaman ağaçtan yapılıyor olması düşünüldüğünde, ağaç kültürünün izlerini de taşıdığı söylenebilir.²⁹

Köyde karşılaşılan kurşun dökme inanç ve pratiklerine eski Türklerde de rastlanmaktadır. Kurşunun su ile teması sonucunda hastalığın tedavi edilebileceği inancı; demir, ateş ve suyun kutsallığına ait başlangıçtaki inançlarla, dolayısıyla koruyucu ruh inancıyla örtüşmektedir.³⁰

Bilindiği gibi kabulünden kısa bir süre sonra İslamiyet, Türkler arasında yayılmaya ve kökleşmeye başlamıştır. İslam dinine giren Türkler zamanla bu dini öylesine içtenlikle benimsemiş ve onunla özdeşleşmişlerdir ki, Batı'da XVI. Yüzyıldan itibaren İslam dini yerine "Türklerin dini" kavramı kullanılır olmuştur. "İslam dinini geniş kitleler halinde kabul eden Türklerin bu kabullerinde hangi dinamiklerin etkili olduğunun ortaya çıkarılması için halk inançlarına özel bir biçimde eğilme zarureti kendini göstermektedir. Ayrıca "hurafe" denilerek bazı inançlar hemen reddedilirken, dinin kültür içinde yaşanabileceği gerçeği gözden kaçırılmaktadır. Kültürde kökleşemeyen din, varlığını korusa bile "din işlevini" yerine getirememektedir." Bu durumda dinin şekilsel özellikleri öne çıkmakta, asıl özü muhafaza edilememektedir.³¹

26 Tümer ve Küçük, a.g.e., s. 87.

27 Yaşar Kalafat, *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Ankara, 1990, s. 48; Cahit Öztelli, "Eski İnançların Bugünkü İzleri", *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, C. IV, Ankara, 1976, s. 246.

28 Rıfat Araz, *Harput'ta Eski Türk İnançları ve Halk Hekimliği*, Ankara, 1995, s. 64.

29 Piri Er, "Türklerde Ağaç Kültü ve Bunun Anadolu Alevi İnanıcındaki İzleri", *Türk Halk Kültürü Araştırmaları*, Ankara, 1996, s. 63.

30 Araz, a.g.e., s. 178.

31 Ahmet Hikmet Eroğlu, *Türk Halk İnançlarına Giriş*, Ankara, 2006, s. 4-5.

Sonuç olarak, Türklerin söz konusu kültürel özelliklerinin yanı sıra Ehl-i Sünnet mezheplerinin hukuk sistemlerini oluştururken nassın bulunmadığı durumlarda örfü de bir kaynak olarak kullanması,³² toplumların adet ve geleneklerinin yaşamasına, milli inançlarının ve uygulamalarının evrensel dinler arasında varlığını devam ettirmesine imkan sağlamıştır. Anadolu'nun pek çok yöresinde olduğu gibi Gökler Köyü'nde de halk inanç ve uygulamalarının halen yaşıyor olmasının önemli bir nedeninin, Ehl-i Sünnet mezheplerinin bu hoşgörülü tavrında yattığı belirtilmelidir. Ancak, Sünni gelenek, dine uymayan örfün yaşatılmasını doğru bulmamakta, sadece kendi prensiplerine ters düşmeyen uygulamalara müsaade etmektedir. Ne var ki insanlar, kendilerinden önceki kuşaklardan devraldıkları kültürel mirası, çoğu zaman, sorgulamadan benimsemekte ve onu bir şekilde yaşatmanın yollarını aramaktadır. Bu durum Gökler Köyü'ndeki inanç ve uygulamalar için de geçerlidir. Bundan dolayı, dinin ilke ve kurallarıyla bağdaştırılması mümkün olmayan bazı inanç ve uygulamaların da araştırma alanında çeşitli şekillerde varlığını korumasının temel nedenini, İslam'da ya da İslam'ın itikadi ve fıkhi sahada güçlü bir yorumu olan Ehl-i Sünnet geleneğinde değil, insan ve toplumun psiko-sosyal açıdan karmaşık yapısında aramak daha uygun görünmektedir.

Kaynak Kişiler

- *Veysel Koç*: 1934 doğumlu, köyün şairi, halen köyde yaşıyor.
- *Şükriye Çetinkaya*: 1936 doğumlu, Ankara Yenikent'te yaşıyor.
- *Adem Öztürk*: 1937 doğumlu, iki dönem köy muhtarlığı yaptı, Mart 2006'da vefat etti.
- *Abdullah Özdemir*: 1939 doğumlu, halen köyde yaşıyor.
- *Fatma Öztürk*: 1945 doğumlu, halen köyde yaşıyor.
- *İkbal Özdemir*: 1945 doğumlu, halen köyde yaşıyor.
- *Muttalip Erol*: 1956 doğumlu, 1977-1987 yılları arasında köydeki ilköğretim okulunda sınıf öğretmeni olarak çalıştı, emekli, Ankara Etimesgut'ta yaşıyor.
- *Ali Güven*: 1957 doğumlu, Gökler Köyü Kültür ve Yardımlaşma Derneği Başkanı, mali müşavir, Ankara Sincan'da yaşıyor.

32 Daha fazla bilgi için bkz. İbn Abidin, *Mecmu'atü Resail-i İbn Abidin*, Bsm. yeri ve trh. yok, C. II, s. 114-147. Mehmet Şener, *İslam Hukukunda Örf*, İzmir, 1987, s. 94-117; Mustafa Reşit Belgesay, *Mecellenin Külli Kaideleri ve Yeni Hukukun Ana Prensipleri*, Bsm. yeri yok, 1947, s. 29.

- *Nurhan Erol*: 1958 doğumlu, ev hanımı, Ankara Etimesgut'ta yaşıyor.
- *İsmail Öztürk*: 1962 doğumlu, çiftçi, ekim-dikim ve hasat dönemleri hariç yılın büyük bölümünü Ankara Sincan'da geçiriyor.
- *Zülbiye Öztürk*: 1965 doğumlu, yazın köyde, kışın Ankara Sincan'da yaşıyor.
- *Sevim Özmen*: 1965 doğumlu, yazın köyde, kışın Ankara Sincan'da yaşıyor.

Cerh ve Ta'dil Kriteri Olarak Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bidat

Arif ULU*

Abstract

Al-Jarh wa at-Tadil as a Criteria of Ahl al-Sunnah and Ahl al-Bidah.
There have been several commentaries over the chain of accounts of hadiths reporters and their history since the early days of Islam. One of the most important commentaries comes from one of the distinguished scholars of Tabiun, the followers of Mohammed, Ibn Sirin (d. 718). The reason why we regard his commentaries as important is that his commentaries include the process which led to the implementation of isnad and also some comments which include history and practical fields of isnad. He is said to have commented: "People did not use to ask about isnad in the beginning. They began to ask about isnad after some fractions had emerged. They trusted the isnads transferred by ehl-i sunnah and did not count on the ones by ehl-i bidat." Ibn Sirin most probably meant those who did not belong to religious fractions which appeared in that era by mentioning ehl-i sunnah, neither did he imply those who were involved in those fractions by uttering the name, ehl-i bidat.

KEY WORDS: *Ahl al-Sunnah, Ahl al-Bidah, Ibn Sirin, Hadiths Reporters.*

Hadis rivâyetinde isnadın önemi üzerine pek çok şey söylenmesine karşın, isnad kullanımının kim tarafından ve ne zaman başlatıldığı konusu sürekli tartışılmıştır. Bazı rivâyetler, uydurmacılığın ortaya çıkmasıyla, sahâbe döneminin sonlarında, basit tarzda isnad uygulamalarının başlatıldığını bildirmektedir. Nitekim, Mucâhid b. Cebr (ö. 103/721), İbn Abbas'ın (ö. 68/687), "Bir zamanlar bir kişi 'Rasûlullah şöyle dedi' diyerek Hz. Peygamber'den hadis rivâyetine başlayınca gözümüzü açar onu can kulağıyla dinledik. Ancak, hadis rivâyetinde bulunan bazı kim-selerin farklı tavırlar içerisinde olduklarını gördükten sonra, tanıdıklarımızın dışındakilerden hadis almaz olduk" dediğini rivâyet etmiştir¹. İbn

* Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. e-posta: arifulu@yahoo.com

1 Bu ifade İbn Abbâs'dan farklı lafızlarla rivâyet edilmiştir. Bkz. Muslim, Ebu'l-Huseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, 1992, Mukaddime, 4 (1, 13).

Abbas ve onun gibi düşünöner, sadece tanıdıkları kimselerden hadis rivâyet etmekle, hadisleri sağlıklı nakletmenin ilk adımlarını atmış ol-maktaydılar. Çünkü onlar bu faaliyetleriyle, art niyetli veya ehliyetsiz kişilerin hadis rivâyet etmesine engel olmaya çalışmışlardır.

İsnad sormanın başlangıcına ilişkin olarak İbn Abbas'ın verdiği tari-he yakın bir tarihi İbrahim en-Nahaî (ö. 96/714) de vermektedir. Nite-kim A'meş (ö. 147/764) İbrahim en-Nahaî'nin: "İsnad el-Muhtâr döne-minde sorulur oldu" dediğini nakletmiştir². Bu rivâyette söz konusu edilen el-Muhtâr, Hz. Ali'ye yalan sözler isnad eden el-Muhtâr b. Ubeyd es-Sağafî (ö. 67/686)'dir. Bu rivâyet de isnadın sahâbe döneminin son-larında başladığını göstermektedir. Bununla birlikte, bazı rivâyetlerde tâbiûnun küçüklüğü arasında yer alan ve dönemin önde gelen alimlerin-den olan ez-Zuhrî'nin (ö. 124/742) isnadı ilk tatbik eden kişi olduğu yer almaktadır³. Nitekim kendi öğrencisi Mâlik b. Enes (ö. 179/795), hocasının bu yöndeki katkılarını "Hadîsi ilk defa isnadlarıyla birlikte zik-reden kimse İbn Şihâb'tır" sözleriyle dile getirmiştir⁴.

İsnadın tarihi ile ilgili bu rivâyetleri iki şekilde yorumlamak müm-kündür. Birincisi, İbn Abbâs'ın ve İbrahim en-Nahaî'nin belirttikleri tari-hlerde isnad kullanımının başladığı, ancak sistemli bir kullanımın ez-Zuhrî döneminde yaygınlaştığı; ikincisi, ilk dönemlerde sözlü olarak isnad sormanın başladığı, hadislerin tedvininde önemli bir rol üstlenen ez-Zuhrî'nin bunu yazıya da taşıdığı şeklinde yorumlanabilir.

İsnadın gerekliliğine ilişkin olarak ilk dönemlerden itibaren bunların dışında da birçok tespit yapılmıştır. Bu tespitlerin biri de tâbiûn döne-minin önde gelen alimlerinden İbn Sîrîn'e (ö. 110/728) aittir. Onun "Şüphe yoktur ki, bu ilim dindir; öyleyse ilmi kimden aldığınıza dikkat edin" dediği nakledilmektedir⁵. Bu ifade aynı dönemde yaşayan diğer bazı alimlere de nispet edilmektedir⁶. İbn Sîrîn ve diğer bazı alimler "ilim" kavramıyla, muhtemelen, "hadisi" kastediyorlardı. Çünkü onların

2 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, tahk. Talat Koçyiğit-İsmail Cerrahoğlu, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, 1987, II, 300 (2143).

3 ez-Zehabi, Ebû Abdullah, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, tahk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut, h. 1413, 9. baskı, V, 334.

4 İbn Ebi Hâtim, Abdurrahman er-Râzi, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl (Takdimetu'l-Ma'riفة)*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 1952, I, 20; VIII, 74.

5 Ahmed b. Hanbel, *A.g.e.*, II, 140 (no:883); Muslim, Mukaddime, 4 (I, 14); el-Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, s. 152.

6 Aynı ifadeyi o dönemde yaşayan el-Hasan el-Basrî, Zeyd b. Eslem, Dahhâk b. Muzâhim gibi bir çok tâbiûn aliminin kullandığı belirtilmektedir. Bkz. İbn Receb el-Hanbelî, Zeynuddîn Abdurrahman b. Ahmed, *Şerhu İlel't-Tirmizî*, tahk. es-Seyyid Subhi Câsim el-Humejd, Bağdat, ty, s. 90.

yaşadıkları dönemde bu iki kavram birbirinin yerine kullanılmaktaydı. Nitekim İbn Cüreyc bu dönemin alimlerinden olan hocası Atâ b. Ebî Rabah'ın konuya ilişkin tutumunu şöyle belirtmektedir: "Atâ b. Ebî Rabah bir şey aktardığı zaman, bu ilim mi rey mi diye sorardım. Eğer aktardığı şey eser (hadis) ise ilim, re'yse re'y derdi"⁷. İbn Cüreyc'in bu gözlemine göre Atâ b. Ebî Rabah, ilim ve hadis kavramlarını birbirlerinin yerine kullanmıştır. Ayrıca, bazı kaynaklar İbn Sîrîn'e nispet edilen isnadın önemine ilişkin bu ifadeyi "Şüphesiz bu hadîs dindir; dininizi kimden aldığınıza bakınız" şeklinde de nakletmektedirler⁸.

Râvî Değerlendirmelerinde Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bidatın Esas Alınması

İsnadın önemine ilişkin kullandığı ifadeleri birçok kaynak tarafından nakdedilen İbn Sîrîn, isnadın tarihi ve uygulama alanıyla ilgili olarak da önemli bir tespitte bulunmuştur. Ona nispet edilen bu tespiti önemli olarak nitelememizin nedeni, hem isnadı hazırlayan süreç, hem isnadın tarihi, hem de uygulama alanı hakkında değerlendirmeler içeriyor olmasındandır⁹. Onun bu tespiti ilk dönemlerden itibaren kaleme alınan eserlerde bazı farklılıklarla yer almaktadır. Farklı kaynaklarda yer alan varyantlardan hareketle onun şöyle dediği söylenebilir: "Önceleri isnad-dan sormazlardı. Ne zaman ki fitne ortaya çıktı, râvîlerin kimler olduğu sorulmaya başlandı. Râvîler ehl-i sünnet olursa hadîsleri alınıyor, ehl-i bid'at olursa hadîsleri alınmıyordu"¹⁰.

Bu ifadeye yer veren eserlerin büyük çoğunluğuna göre bunu İbn Sîrîn'den Asım el-Ahvel, ondan da İsmâil b. Zekerıyya nakletmiştir. Bazı kaynaklarda ise Asım b. el-Ahvel'den Cerîr'in¹¹ naklettiği ettiği rivâyet yer almaktadır¹². Bu ifadeyi nakleden râvîlerin hemen tamamını cerh-

7 İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *Kitabu't-Tabakâti'l-Kebîr*, Beyrut, ty, II, 386.

8 el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî ve Adâbi's-Sâmi*, I-II, tahk. Mahmûd et-Tahhân, Mektebetu'l-Maârif, Riyad, h. 1403, I, 194-196, 210; a.mlf., *el-Fakîh ve'l-Mutefakkîh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1980, II, 96, 98, 178.

9 İbn Sîrîn ricâl tenkidî yapan ilk kişi olarak gösterilmektedir. (Bkz. İbn Receb el-Hanbelî, s. 82). Onun bu şekilde nitelendirilmesinde, muhtemelen, yaptığı bu önemli tespit ve değerlendirmeler etkili olmuştur.

10 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rîfeti'r-Ricâl*, tahk. Talat Koçyiğit-İsmail Cerrahoğlu, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, 1987, II, 79 (472); Muslim, *Sahîh*, Mukaddime, I, 15; et-Tirmizî, *es-Sunen*, İlel, (V, 740); İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, 28; el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi'l-İlmi'r-Rivâye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, s. 122.

11 Bu râvî Cerîr b. Abdilhamid (ö. 188/804)'dir.

12 ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, *es-Sunen*, İstanbul, 1992, Mukaddime, 38 (I, 93, no: 422).

ta'dil alimleri ta'dil etmişlerdir. Sadece ed-Dârimî'nin kendisinden rivâ-yette bulunduğu Muhammed b. Humejd hakkında bir çok cerh-ta'dil alimi olumsuz kanaat belirtmişlerdir¹³.

İsnadı yönünden problem gözükmeyen bu sözün muhtevasında dik-kate değer hususlar bulunmaktadır. Bunlardan birkaçını şu şekilde sıra-layabiliriz:

1. Fitne vuku bulmadan önce isnada gerek duyulmadığı,
2. Fitne ortaya çıktıktan isnadın sorulmaya başlandığı,
3. Bu rivâyetten isnadın henüz sadece râvilerin ehl-i sünnet mi yoksa ehl-i bidat mı olduklarını bilmek amacıyla, basit şekilde uygulanmaya başlandığını anlamak mümkündür. Çünkü bazı eserler İbn Sîrîn'in şu şe-kilde söylediğini nakletmektedirler: "...Ne zaman ki fitne meydana geldi, ehl-i sünnetin hadislerini almak, ehl-i bidatın da hadislerini terk etmek için isnadı sordular"¹⁴.

4. Bu ifade ile cerh-ta'dil literatürüne ehl-i sünnet ve ehl-i bidat kav-ramları girmiştir. İbn Sîrîn'in bu tespitinin hadis rivâyeti konusuyla ilgi-li olmasına rağmen, ehl-i hadis tabirini değil de ehl-i sünnet tabirini kullanması ilginçtir. Eğer İbn Sîrîn söz konusu ifadelerinde ehl-i hadis tabiri kullanmış olsaydı, bu tabirle hadis rivâyetini önemseyen, bu ko-nuya ağırlık veren kimseleri kastettiği düşünülebilirdi. Ancak diğer tâ-biîn alimlerinin ifadelerine de dikkat edildiğinde ehl-i sünnet tabirini doğrudan bu şekilde yorumlamak mümkün olamamaktadır. O nedenle bu yazımızda İbn Sîrîn'in ifadelerinin sonunda zikrettiği iki kavram, ehl-i sünnet ve ehl-i bidat üzerinde özellikle duracağız. Bunun için, öncelik-le, İbn Sîrîn'in söz konusu ifadelerini nakleden bazı kaynaklarda bu iki kavramın kullanımını izleyeceğiz.

Bu İki Kavramın Kaynaklarda Yer Alışı

İbn Sîrîn'in isnadın tarihi ve uygulama alanıyla ilgili bu ifadesini bir-çok kaynak nakletmektedir. Bunlar arasında telif tarihi itibariyle olduk-ça erken dönem sayılabilecek kaynaklar da vardır. Bu ilk kaynaklardan biri Yahya b. Maîn'in et-Tarih'idir¹⁵. Fakat bu eserde söz konusu iki kav-

13 Bkz. el-Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim, *et-Târîhu'l-Kebîr*, tahk. es-Seyyid Hâşim en-Nedvî, Dâru'l-Fikr, byy, ty, I, 69; el-Ukaylî, Ebu Cafer Muhammed b. Ömer b. Musa, *Kitâbu'd-Duafâ'i'l-Kebîr*, tahk. Abdu'l-Mu'tî Emin Kalacı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984, IV, 61; İbnu'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *ed-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, tahk. Abdullah el-Kâdî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, h. 1406, III, 54; ez-Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed, *Mizânul-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, tahk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, III, 375.

14 Bkz. et-Tirmizî, Ebdü İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul, 1992, İlel, V, 740.

15 Yahyâ b. Maîn, *et-Târîh*, tahk. Ahmed Nur Seyf, Suud, 1979, III, 431.

ram yer almamış ve bu rivâyet "Fitne oluncaya kadar isnaddan sormazlardı" şeklinde nakledilmiştir. Ancak İbn Maîn'in rivâyeti aktarış tarzından ihtisar yaparak naklettiği anlaşılmaktadır. Çünkü İbn Maîn bu rivâyeti, bazı rivâyetlerin sadece İsmail b. Zekerıyya tarafından nakledildiğine işaret ederken vermektedir. Dolayısıyla İbn Maîn muhtemelen rivâyetin sadece baş kısmını vermekle yetinmiştir. Burada önemli bir ayrıntı ortaya çıkmaktadır. Yahyâ b. Maîn bu ifadeyi naklederken; "...Üç rivâyet vardır ki sadece İsmail b. Zekerıyya tarafından nakledildi..." demiştir¹⁶. Fakat bu rivâyet, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, İsmail b. Zekerıyya dışında bir isnad zinciriyle daha gelmektedir. Bu isnad zincirine göre rivâyeti Asım el-Ahvel'den Cerîr b. Abdırrahman nakletmektedir. İbn Maîn, ya söz konusu sözü yine Asım el-Ahvel'den rivâyet eden Cerîr'den haberdar olmadığı için ya da bu isnadı kendince zayıf gördüğünden dolayı böyle bir ifade kullanmış olabilir. Çünkü bu ifadeyi İbn Maîn (ö. 233/848) ile yaklaşık aynı dönemde yaşayan ed-Dârimî (ö. 255/868) eserinde Cerîr b. Abdırrahman tarihiyle nakletmektedir¹⁷.

İbn Sîrîn'in ifadelerinin sonunda yer verdiği belirtilen bu iki kavram diğer eserlerde de farklı şekillerde yer almıştır. Bazı eserler bunları "ehlu's-sunne -ehlu'l- bid'a" şeklinde birbirinin zıddı iki kavram olarak nakletmişlerdir¹⁸. Bazı eserler ise bu ifadeleri birbirinin zıddı iki kavram olarak değil sadece tek kavram olarak nakletmişlerdir. Meselâ ed-Dârimî bu ifadenin son kısmını "...Sâhibu sunne olandan hadis aldılar, sâhibu sunne olmayandan hadis almadılar" şeklinde nakletmiştir¹⁹. ed-Dârimî'nin bu naklinde hadis rivâyet edilmeyecek kişi ya da zümreyi nitelemek için "sâhibu bid'a" veya "ehlu bid'a" kavramı yer almamıştır. Yine el-Hatîb el-Bağdâdî, ifadenin son kısmını bir defasında "ehlu's-sunne -ehlu'l-bid'a" kavramlarının her ikisini de kullanarak, "...ehlu's-sunne olandan hadis rivâyet etmek, ehlu'l-bid'a olandan da rivâyet etmek için isnad sorulmaya başlandı" şeklinde naklederken²⁰, bir başka defasında ed-Dârimî'nin naklettiği gibi, "...Sâhibu sunne olandan hadis yazdılar, sâhib-i sünnet olmayandan hadis yazmadılar" şeklinde rivâyet etmiştir²¹. ez-Zehabî ve diğer bazı müellifler ise, rivâyeti "...Fitne vuku bulunca hadisin isnadı sorulmaya başlandı. Bakılır, eğer isnadda ehlu

16 Yahyâ b. Maîn, ay.

17 Bkz. ed-Dârimî, Mukaddime, 38 (I, 93, no: 422).

18 Örneğin bkz. Muslim, *Sahih*, Mukaddime, I, 15; et-Tirmizî, *Sunen*, İlel, V, 740.

19 Dârimî, Mukaddime, 38 (I, 93, no: 422)

20 el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 122.

21 el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 122.

bid'a yer alırsa hadisi terk edilirdi" şeklinde rivâyet etmektedir²². Şu halde bu ifadeyi nakledenlerin büyük çoğunluğu rivâyetin son kısmında yer alan bu kavramların her ikisine ya da en azından birisine eserlerinde yer vermiştir.

İbn Sîrîn ve Çağdaşlarınca Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bidate Yüklenen Anlam

İbn Sîrîn'in isnadın uygulama alanıyla ilgili söz konusu ifadelerini nakleden eserlerin büyük çoğunluğunda yer alan, iki kelimeden oluşan bu tabirler ne anlama gelmekteydi? Bir başka ifade ile, o dönemde hadis rivâyetiyle uğraşan kimseler ehl-i sünnet veya sâhib-i sünnet ya da ehl-i bidat veya sâhib-i bidat tabirleriyle kimleri kastetmekteydiler? İbn Sîrîn elbette ehl-i sünnet kavramıyla kendisinden birkaç asır sonra teşekkül etmiş olan ve birçok konuda kendisine has tavrılarıyla ekol haline gelen "ehl-i sünneti" kastetmiş olamaz²³. O halde İbn Sîrîn kendi döneminde yaşayan kimleri bu kavramların kapsamına dahil etmiştir? Bu sorulara cevap verebilmek için söz konusu tabirlerin İbn Sîrîn ve çağdaşları tarafından hangi durumları ve kimleri nitelemek için kullanıldığına bakmak gerekmektedir.

Sünnet ve bid'at kelimeleri hem yalın olarak hem de ehlu's-sunne ve ehlu'l-bid'a veya sâhibu sunne ve sâhibu bid'a gibi terkipler halinde, birbirinin zıddı olarak, İbn Sîrîn ve çağdaşı alimler tarafından çok kez kullanılmıştır²⁴. Meselâ, İbn Sîrîn'in (ö. 110/728) "Bir kimse, bir bidat işlediğinde bir sünneti terkeder" dediği rivâyet edilmektedir²⁵. Hem çağdaşı hem de hemşerisi el-Hasan el-Basrî'nin de: "Sünnete uygun az amel, bid'ate uygun çok amelden daha hayırlıdır" dediği rivâyet edilmektedir²⁶. Hem İbn Sîrîn hem de el-Hasan el-Basrî'ye göre bidat, sünnete uygun olmayan fiildir.

22 ez-Zehabî, Ebû Abdullah, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lamî'n-Nubelâ*, tahk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut, h. 1413, 9. baskı, IV, 613.

23 Ehl-i sünnet kavramının doğuşu gelişimi hakkında bilgi için bkz. Muammer Esen, *Ehl-i Sünnet' Kavramının Doğuşu ve Sünni Anlayışlar*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 1994, s. 64-65. Bazı araştırmacılar, İbn Sîrîn'in söz konusu kavramları kullanmasını zayıf bir ihtimal olarak değerlendirirken (Bkz. Cağfer Karadaş, "Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl-i Sünnet Topluluğuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme", *Marife Dergisi*, Cilt: 5, sayı: 3 (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı), 2005, s. 16), buna karşılık, İbn Sîrîn ile aynı çağda yaşayan el-Hasan el-Basrî gibi bazı alimlerin aynı kaynaklarda nakledilen kullanımlarını ise kabul etmeleri (bkz. Karadaş s. 17) bizece bir çelişkidir.

24 Bu kullanımlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Arif Ulu, *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2006, s. 89-109.

25 ed-Dârimî, el-Mukaddime, 23 (I, 61, no: 214).

26 İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlih*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, ty, II, 194.

Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 108–112/726–730), Ömer b. Abdilazîz'e (ö. 101/719) yazdığı mektubunda yaşadıkları dönemin tasvirini yaparken ve bundan şikayette bulunurken "Sünnet ortadan silindi, bidat ise yaygınlaştı" ifadelerini kullanmıştır²⁷. Gaylân da sünnet ve bidat kelimelelerini birbirinin zıddı olarak kullandığı bu ifadesiyle, muhtemelen, yaşadıkları dönemde sünnete uygun fiillerin terk edilip, sünnete uygun olmayan fiillerin takip edildiğinden yakınmaktadır²⁸.

Ömer b. Abdilazîz'in de sünneti bid'atin zıddı anlamında sıkça kullandığını görmekteyiz. Süleyman b. Abdulmelik'in defninden sonra camiye geldiğinde halife olarak okuduğu ilk hutbesinde "Ey İnsanlar! Kur'an'dan sonra kitap, Muhammed'den sonra da nebi yoktur.... Dikkat edin! Ben bid'atçı değilim, ancak sünnete uyan kimseyim. Zalim yöneticiden kaçan asi değildir. Şunu iyi bilin ki, Allah'a asi olmuş kimseye asla itaat edilmez...." demiştir²⁹.

Ömer b. Abdilazîz, resmi bir talimatında da, bidatlerin yok edilmesi ni ve sünnetlerin diriltilmesini istemiştir³⁰. Yine onun "Allah her bid'atı benim elimle ortadan kaldırıp, her sünneti de benim elimle diriltse ve bunu da her birine karşılık bedenimin bir parçasını feda pahasına yap-sam, yine de bu yaptığım Allah uğrunda basit bir şey olurdu" dediği nakdedilmiştir³¹. Halife buradaki ifadelerinde de sünnet ve bid'atı birbirinin zıddı kavramlar olarak kullanmıştır. İbnu'l-Cevzî, Ömer b. Abdilazîz'in bu ifadesini onun Haricîlerle olan diyalogu kısmında nakletmektedir. Dolayısıyla İbnu'l-Cevzî Ömer b. Abdilazîz'in buradaki bid'at ifadesini, Hâricilik gibi fırkaların tutumunu nitelemek için kullandığı kanaatindedir.

27 el-Kâdî Abdulcebbar el-Hemdâni, *el-Munye ve'l-Emel*, cem: Ahmed b. Yahya el-Murtezâ, tahk. İsmâuddin Muhammed Ali, Dâru'l-Urfiyye, byy, ty., s. 31; Gaylân ed-Dımaşkî, *Cemheratu Rasâilil-Arab fî Usûru'l-Arabiyyeti'z-Zâhire*, derleyen: Ahmed Zeki Safvet, I-IV, Mısır, 1971 (h. 1391), İlaveli 2. baskı II, 336.

28 Gaylân da birçok tâbiûn alimi gibi sünneti bidatin zıddı anlamında kullanmıştır. İşin ilginç yönü, bidatlerin çoğalmasından ve sünnetlerin kaybolmasından yakınan Gaylân, kader konusundaki farklı yaklaşımlarından dolayı ehl-i bid'at olarak nitelendirilmiş ve öldürülmüştür. Bkz. el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, VII, 102–103; ez-Zehabi, *Târîh*, IV, 289. Kanaatimizce, bazı konularda farklı yaklaşım benimseyen kişi ya da grupların ehl-i bid'at olarak nitelendirilmesinin doğruluğu, başlı başına çalışılması gereken konulardandır.

29 İbn Sa'd, V, 340; ed-Dârimî, *Mukaddime*, 39 (I, 95, no: 439); el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zehab*, tahk. Muhammed Muhiddin Abdü'l-Hâmid, Matbaatu's-Saâde, Kahire, 1946, 4. baskı, III, 195; el-Fesevî, Ebbû Yûsuf Ya'kûb b. Sufyan, *el-Ma'rife ve't-Târîh*, haşiye: Halil el-Mansur, Beyrut, 1999, I, 319; İbnu'l-Cevzî, *Sîretu ve Menakıbu Ömer b. Abdilazîz*, tahk. Naîm Zerkûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984, s. 69, 233.

30 İbn Sa'd, V, 376.

31 İbn Sa'd, V, 343; İbnu'l-Cevzî, *Sîretu Ömer b. Abdilazîz*, s. 67.

Bu dönemde sünnet kelimesinden türetilen bazı kavramlar da bidat kelimesinden türetilen kavramların zıddı olarak kullanılmıştır. Meselâ kaynaklarda nadir olarak kullanılan "sünnî" tabiri böyledir. Bu tabiri alimler, bidat kavramından türetilen bidatçı kelimesinin zıddı anlamında kullanmışlardır. Nitekim Saîd b. Cubeyr'in (ö. 95/714) şöyle dediği rivâyet edilmektedir: "Benim için oğlumun fâsık, facir fakat sünnî biriyle arkadaşlık etmesi, âbid ama bid'atçı biriyle arkadaşlık etmesinden daha iyidir"³².

Görüldüğü gibi İbn Sîrîn ve çağdaşları sünnet ve bidat kavramını yalın halde, birbirinin zıddı anlamında, pek çok kez kullanmışlardır.

Bu dönemde bazı alimler sünnet-bidat kavramlarını yalın kullandıkları gibi İbn Sîrîn gibi terkip halinde de kullanmışlardır³³. Meselâ el-Hasan el-Basrî'nin, İbn Sîrîn gibi ehl-i sünnet ve ehl-i bidat tabirini aynı ifadede ve birbirinin zıddı anlamında kullandığı nakledilmektedir³⁴. Ömer b. Abdilazîz ise sadece ehl-i sünnet tabirini kullandığı rivâyet edilmektedir. Nitekim onun "Ehl-i sünnet, 'sünnete sarılmanın kurtuluş olacağını' söylüyor" ifadesini kullandığı belirtilmiştir³⁵. Nakledilen bu ifadelerden ehl-i sünnet ve ehl-i bidat şeklindeki bir kullanımın tâbiûn döneminde sadece İbn Sîrîn'e has olmadığı anlaşılmaktadır. Önemli olan konu ise, İbn Sîrîn ve çağdaşlarının bu türlü nitelemelerle kimleri kastettikleridir. Ömer b. Abdilazîz ve diğer bazı tâbiûn alimlerinin bazı kullanımları bu konuda bizlere fikir verebilecek özelliğe sahiptir. Nitekim Ömer b. Abdilazîz'in naklettiğimiz son ifadelerini, o dönemde teşekkül sürecinde olan Kaderiyye aleyhine yazdığı reddiyesinde kullandığı belirtilmektedir³⁶. Dolayısıyla onun bu ifadelerinden Kaderiye'yi, ehl-i sünnet olarak nitelediği zümrenin dışında tuttuğu ve karşı bir konuma yerleştirdiği anlaşılmaktadır. Zaten o birçok kez Kaderiyye'nin tutumuna itirazlarda bulunmuştur. Ayrıca o bazı konulardaki yaklaşımlarını beğenmediğinden, hem Hâricîleri hem de Kaderîleri Kitap ve sünnetle amel etmeye davet etmiştir³⁷. Aynı şekilde Kâsım b. Muhammed'

32 İbn Batta, *el-İbâne*, tahk. Henri Laouzi (*La Profession De Foi D'Ibn Batta*), Institut Français De Damas, Damas, 1958, s. 21. Buradan hareketle sünnî tabirinin H. II. asrın başlarından itibaren kullanılmaya başlandığı tespiti yapılmaktadır. Bkz. M. Hayri Kırbaçoğlu, "Sünnî" Deyiminin Ortaya Çıkışı" *İslâmî Araştırmalar*, II/6, s. 26-27.

33 Bkz. M. Hayri Kırbaçoğlu, "Ehlu's-Sunne" Kavramı Üzerine Yeni Bazı Mülâhazalar", *İslâmî Araştırmalar*, c: 1, sayı: 1, Temmuz, Ankara, 1986, s. 79.

34 Bkz. Dârimî, *Mukaddime*, 23 (I, 63, no: 222)

35 Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsbahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Aşfiyâ*, Beyrut, h. 1405, 4. baskı, V, 346; İbn Cemâa, Muhammed b. İbrahim, *İdâhu'd-Delîl fi Kat'i Huceci Ehlî't-Ta'tîl*, tahk. Vehbî Süleymân el-Elbânî, byy, 1990, s. 21.

36 Bkz. Ebu Nuaym, *Hilye*, V, 346,

37 İbn Sa'd, V, 357-358; Ebû Nuaym, *Hilye*, V, 346.

le Sâlim b. Abdillâh b. Ömer'in de bazı düşünceleri nedeniyle Kaderiyeyi eleştirdikleri rivâyet olunmaktadır³⁸.

Dönemin önde gelen alimlerinden İbrahim en-Nahaî'nin (ö. 96/715) de bu dönemde ortaya çıkan fırkaları özellikle Mürcie'yi bidat olarak nitelediği ve mürciileri kastederek, "Bunlara, ehl-i kitabdan daha çok kızıyorum" dediği nakledilmektedir³⁹. Yine onun mürciiliği kastederek "Muhdes re'y ehlinden yani Mürcie'den, sakınınız" dediği de ifade edilmektedir⁴⁰.

Aynı şekilde el-Hasan el-Basrî'nin, "Ehl-i ehvâ ile bir araya gelmeyiniz; onlarla münakaşa etmeyiniz ve onları dinlemeyiniz" dediği rivâyet edilmiştir⁴¹. Ebû Kılâbe ise "ehl-i ehvânın" "ehl-i dalalet" olduğunu ifade etmiş ve o da arkadaşlarının ehl-i ehvâ ile oturmalarını yasaklamıştır⁴².

Görüldüğü gibi İbn Sîrîn ve çağdaşları kendi dönemlerinde ortaya çıkan ve özellikle bazı akâid konularında farklı yaklaşım benimseyen fırkaları bidat olarak isimlendirmişlerdir. Dolayısıyla ehl-i bidat kavramını da bu fırkalara mensup olan kimseleri nitelemek için kullanmışlardır⁴³. Daha sonraki bazı alimler de onların bidat tanımlamalarını bu doğrultuda yorumlamışlardır⁴⁴. Ehl-i bidatin zıddı olarak kullandıkları ehl-i sünnet kavramıyla ise, bu fırkalara mensup olmayan, onlar tarafından dillendirilen bazı düşüncelere karşı çıkan kimseleri kastetmişlerdir. Buradaki sünnetten kasıtlarının ise, fikhi/ameli anlamdaki bir sünnetten ziyade akâid/kelamla ilgili olduğu kuvvetle muhtemeldir⁴⁵.

Sonuç

Cemel olayı ve Sıffin savaşının ardından Hz. Ali ile Muâviye arasında yaşanan siyâsî mücadele sonrasında müslümanlar arasında önemli görüş ayrılıkları meydana gelmişti. İbn Sîrîn ve diğer tâbiûn alimlerinin yaşadığı dönemde bu görüş ayrılıkları yavaş yavaş sistemli hale gelerek, teorik bir şekil almış ve bir çok fırka ortaya çıkmıştı. Bazı kişi ve fırkalar, sahip oldukları görüş, düşünce ve inancı dîni bir delille kuvvetlendirmek ve bunları muhaliflerine kabul ettirmek için hadîs uydurma faaliyetine girişmişlerdi. Bir Şia imamı olan İbn Ebî'l-Hadîd'in şu sözleri hem

38 Bkz. İbn Sa'd, V, 188.

39 İbn Sa'd, VI, 273-274.

40 İbn Sa'd, VI, 273.

41 İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 95.

42 İbn Sa'd, VII, 184.

43 Bkz. İbn Sa'd, VI, 273; İbn Batta, *el-İbâne*, s. 21; İbnu'l-Cevzî, *Sîretü Ömer b. Abdilâzîz*, s. 67.

44 İbnu'l-Cevzî, *A.g.e.*, s. 67.

45 M. Hayri Kırbasoğlu, "Bir Panaroma: Geçmişten Geleceğe Ehl-i Sünnet", *İslâmiyât*, c: VIII sayı: 3, 2005, s. 74.

hadîs uydurmacılığının kaynağını hem de amacını açık bir şekilde ortaya koymaktadır: "Bil ki fadâil ile ilgili yalan hadîslerin aslı Şia cihetinden gelmiştir. Onlar bidayette imamları hakkında muhtelif hadîsler uydurmuşlardır. Onları hadîs vaz'ına sevk eden âmil ise hasımların düşmanlığı idi..."⁴⁶. İbn Ebi'l-Hadîd'e göre fadâil ile ilgili uydurma rivâyetlerin bir kısmı Şia kaynaklı olsa da, genel anlamda Hadis uydurma faaliyeti sadece Şia ile sınırlı kalmamıştır. Çünkü diğer fırkalarca da hadîs uydurulduğu bizzat kendi bağlularınca ifade edilmiştir. Bir Hâricî'nin "Bu hadîsler dindir. Dininizi kimden aldığınıza dikkat ediniz! Biz bir düşüncüyü benimsetmek istediğimiz zaman onu hadîsleştirdik"⁴⁷ itirafı fırkaların bu konudaki paylarını yansıtmaya açısından önemlidir⁴⁸. Öte yandan bu Hâricînin sözünün başında sarf ettiği 'Bu hadîsler dindir' ifadesinin İbn Sîrîn'in isnadın önemine ilişkin olarak kullandığı ifadeleriyle aynı olması dikkate değerdir⁴⁹.

İbn Sîrîn ve çağdaşı alimler, kendi dönemlerinde ağırlıklı olarak fırkaların hadîs uydurma faaliyeti içerisinde olduklarını bildiklerinden önlemlerini de bunlara karşı almışlardır. İbn Sîrîn ehl-i-sünnetin hadîslerinin alındığı, ehl-i bidatın hadîslerinin terk edildiği tespitini yaparken, arkadaşları el-Hasan el-Basrî öğrencilerine, "Ehl-i ehvâyı dinlemeyiniz (rivâyet almayınız)"⁵⁰ uyarısı yapmıştır. İbn Sîrîn ve çağdaşı alimler, muhtemelen, ehl-i sünnetle, fırkaların içerisinde yer almayan, bilakis onların görüşlerini eleştiren ve olaylar karşısındaki tutumları dikkate alınarak sonraki araştırmacılar tarafından kendilerine umûmî dînî hareket mensupları⁵¹, merkezî-mu'tedil zümre ya da tarafsızlar gibi isimler verilmiş olan⁵², sayı yönünden büyük yapıyı; ehl-i bidatle ya da ehl-i ehvâ ile de fırkaların içerisinde yer alarak, onların fikirlerini yayanları kastetmişlerdir. Çünkü hem bu dönemde hem de daha sonraki dönemlerde pek çok alim fırkaların içerisinde yer alanları ehl-i bidat ya da ehl-i hevâ gibi isimlerle niteleyerek, bu kimselerden hadîs rivâyet etme konusunda mesafeli durmuştur⁵³.

46 Bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1954, III, 26.

47 el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 123.

48 M. Said Hatiboğlu, *Hız Peygamber'in vefâtından Emevîlerin Sonuna Kadar –Siyâsi-İctimâî Hadîslerle Hadîs Münasebeti*, Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, Ankara, 1967, önsöz, s. IV.

49 Hâricîlerin de hadîs uydurduğu belirtilmekle birlikte Ebu Davud, fırkalar arasında rivâyetleri en sahih şekilde Hâricîlerin naklettiğini ifade etmiştir. Bkz. İbn Receb el-Hanbelî, s. 84.

50 İbn Ebi Hâtim, *A.g.e.* II, 33.

51 Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara, 1981, s. 76.

52 Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Ankara, 2000, s. 35.

53 Tâbiûn ve daha sonraki alimlerin fırkaların içerisinde yer alanlardan hadîs rivâyeti konusunda takındıkları tutum hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Receb el-Hanbelî, s. 81–86.

Ehl-i Sünnet-Siyaset İlişkisi Bağlamında Hilâfetle İlgili Tartışmalarda Rivayetlerin Rolü

İlyas CANIKLI*

Abstract

The Role of the Accounts in the Discussions on the Caliphate in the Context of Ahl al-Sunnah-Politics Relation. While in the political discussions, which took place soon after the death of the Prophet, as to who would come to power the caliphate as known today or any kind of government or its name was not mentioned at all, but, in later periods, the accounts especially those on the caliphate were related as if they had belonged to the Prophet. At the same time, the legitimacy of sultanate was also tried to base on the religious texts. It has been concluded, as a result of the historical data and researches, that these claims were not well-grounded. As a consequence of this study, it has been concluded that "the Model of Caliphate" did not base on the religious texts, but developed in accordance with the conditions of time, and that when the Qur'ân, the Sunna of the Prophet and the experiences of humankind were considered, there was no problem in respect of religion in trying new models under different names.

Key Words: Caliphate, Politics, Relatings, Ahl al-Sunnah.

1. Giriş

Allah (c.c.) insanları biyolojik ve psikolojik olarak farklı bir şekilde yaratmış, bu farklılıklar insanların yaşamış olduğu değişik kültürel çevrelerin etkisiyle daha da belirgin hâle gelmiştir. Söz konusu insan, İslâm Peygamberi ve onun ashâbı bile olsa, onlar için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Her insan gibi Hz. Peygamber (s.a.v.) de bir kültürel ve siyasî ortamda yaşamış o kültürün ve sosyal çevrenin anlayışlarından vahyî ölçülere uyanları red etmemiştir. Peygamberlik misyonu gereği, insanların atalarından getirmiş oldukları yanlış düşünce ve alışkanlıkları vahyin istediği şekilde getirmek için çok çaba harcamıştır. Birey-

* Dr., MEB, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, e-posta: icanikli@mynet.com

sel, ailevî ve toplumsal hayatın bütün alanlarında Kur'anî kriterleri yerleştirmeye çalışan İslâm Peygamberi, söz konusu insanî ve kültürel farkları göz önünde bulundurarak ilk yöneticisi olduğu Mekke toplumunu yeni dinin kurallarına ve temas edildiği gibi İslâm'ın red etmediği örfle-re göre yönetmeye çalışmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ümmeti içinde kendisine Araplardan en yakını olan Haşimoğullarından hiç kimseyi kendisine halef tayin etmediği de tarihî bir gerçektir.¹ Kur'an'da yönetimin şekli belirtilmezken, hangi esaslar çerçevesinde olacağı hususunda adalet, istişare ve görevin ehil kimselere verilmesi gibi bazı temel ilkeler mevcuttur.² Hz. Peygamber de bu ilkeler çerçevesinde ilk Müslüman toplumu yönetmiştir.

Günümüzde de Hz. Peygamber döneminden itibaren başlayan ve özellikle Hz. Ebû Bekir ve Muaviye dönemlerini de içeren siyasî yapıyı tanımaya yönelik çeşitli çalışmalar yapılmaktadır. İslâm siyaset düşüncesini tanımaya ve günümüz insanına yeni açılımlar sağlayabilme amacıyla yönelik yapılan bu çalışmaların, Müslüman realitesini tam anlamıyla ifade etmediği ütopyik ve gereğinden fazla idealize edilmiş aşırı yorumlar içerdiği görülmektedir.³ Dile getirilen bu hususlar da göz önünde bulundurularak özellikle Ehl-i Sünnet-siyaset ve rivayet ilişkisi ile ilgili sağlıklı değerlendirmelerde bulunmak, bu makalenin amaçları arasında yer almaktadır.

Hz. Peygamberin vefatından sonra yönetime kimin geçeceği ile ilgili tartışmalarda, bugünkü bilinen anlamda hilâfet ya da herhangi bir başka yönetim modelinden söz edilmediği hâlde⁴ Şia'nın imamet nassa dayandırma görüşüne karşılık, daha sonraki dönemlerde hilâfet kurumu özellikle Ehl-i Sünnete mensûp bazı kimselerce hadislerle dayandırılmış⁵ bazen de ayetler bu konu için delil gösterilmiştir.⁶ Bu çerçevede hilâfetle ilgili tar-

1 Aycan, İrfan; Söylemez, Mahfuz, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998, s.207.

2 Bkz., 16. *Nahl*, 90; 38. *Sa'd*, 26; 42. *Şûra*, 15; 4. *Nisa*, 135 gibi ayetler bireysel ve toplumsal hayattaki adaletin çerçevesini belirler niteliktedir. Yine Kur'an'da işlerin danışma yolu ile yürütülmesi gerektiğine dair ayetler de mevcuttur. 42. *Şûra*, 28; 3. *Al-İmran*, 159. Görevin ehil kimselere verilmesi ile ilgili 4. *Nisa*, 58.

3 Evkuran, Mehmet, *Sünni Paradigmayı Anlamak - Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*- Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s.15 vd.

4 Yakûbî, *Tarih*, (I-II), I. Baskı, Muessesetu'l-A'lemî, Beyrut (1413/1993), II,7; et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, (I-V), Çağrı Yayınları, İstanbul (1413/1992), 31. *Fiten*. 48, H.No:2226, VI,503.

5 el-Heytemî, İbn Hacer, *es-Savâku'l-Muhrîka*, (I-II), Muessesetu'r-Risâle, I. Baskı, Beyrut (1417/1997), I,53-68.

6 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl*, (I-V), Mısır 1318, IV,109; İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, (I-XXXV), Mektebetu'l-Mearif, Rabat/Mağrib trz, (XXXV/49); el-Heytemî, a.g.e, I,45-52.

tışmaların daha sonraki dönemlerde en üst düzeye çıkmasında hadislerin rolünün büyük olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla, hadis eserlerinde çok sayıda hilâfetle ilgili rivayetlerin mevcut olduğu da aşikârdır. Diğer bir ifade ile neredeyse her türlü siyasî olay, Hz. Peygamber tarafından tasdik edilir hâle getirilmiştir.⁷ Aşında hilâfetle ilgili tartışmalarda rivayetlerin rolünün ne olduğunu vurgulamak yerine, yaşanan siyasî olayların hadislerin suiistimal edilmesinde ve bu tür hadislerin ortaya çıkmasında ne gibi etki yaptığını göz önünde bulundurmamak meselenin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

2. Ehl-i Sünnetçe Hilâfetin Tek Model Takdim Edilmesinde Rivayetlerin Rolü

Ehl-i Sünnetçe hilâfet kurumunun tarihteki üstünlüğü ve vaz geçilmezliği teması, Müslüman topluluğun ilâhî koruma ve yönlendirme altında kurulduğu ve yaşadığı kabulünden beslenmektedir.⁸ Hz. Ebû Bekir'in yönetime geçmesiyle Müslümanların siyasî literatüründe yer almaya başlayan hilâfet⁹ daha sonraki dönemlerde çeşitli siyasî gruplar arasında tartışma konusu olmuştur. Şiânın "İmamın seçilmesi nassa dayanır"¹⁰ görüşüne Ehl-i Sünnet kanadından bir grup hadisleri delil göstererek karşılık vermiş, adeta Ebû Bekir'in halife seçilmesini Hz. Peygamber'e tasdik ettirerek ve bu tezlerini ispat etmek için de, Hz. Peygamber'in birtakım nedenlerle söylemiş olduğu sözleri, hilâfetin nassa dayandığına dair delil olarak kullanmışlar¹¹ bazen de Hz. Peygamber'in söylemesi imkânsız olan sözleri bu konunun ispatı için gündeme getirmişlerdir.¹² İlk halife seçilirken veya dört halife döneminde gündemde olmayan rivayetler/hadisler, hilâfetin siyasî bir kurum¹³ olarak takdim edilmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Hadis kaynaklarına veya hilâfet konusunun yer aldığı eserlere bakıldığı zaman, hilâfetin dayanağı kabul edilen rivayetlerin yer aldığı görül-

7 Örneğin bkz., el-Bühârî, Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahîh*, (I-VIII), Çağrı Yayınları, II. Baskı, İstanbul (1413/1992), 93.Ahkâm 51, VIII,126; 75. Merdâ. 16, VII,8; İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunne*, (I-IX) el-Kitabu'l-İslâmî, I. Baskı (1406/1986), I,492 ve 496.

8 Evkuran, a.g.e., s. 128.

9 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannaf*, (I-XV), Bombay (1402/1981), H. No: 34440, VII, 433.

10 el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, (Tah: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 416/1995, s.30-31.

11 Bkz, Abdurrazzak, Ebû Bekir es-San'ânî, *el-Musannaf*, (I-XI), Mektebetu'l-İslâmî, Lubnan, Beyrut trz, V, 432-433.

12 Sahâranfûrî, *Bezîlû'l-Mechûd*, (I-XX), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trz, XVIII,189.

13 Günümüz araştırmacılarından Nevin A. Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet* isimli eserinde hilâfeti bir model olarak ele almaktadır. İz Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 148, 153.

mektedir.¹⁴ Her ne kadar bu rivayetlerin bir bölümünde açıkça hilâfet kavramı yer almasa da, bu alanda eser yazan kimseler kendi fikrî örgüsü içinde, hadisleri zorlama yorumlarla, hilâfetin şeklinin Hz. Peygamber tarafından tespit edildiğini söyleyebilmektedir. Örneğin; "*Benden sonra Ebû Bekir ve Ömer'e uyunuz.*"¹⁵ gibi rivayetlerde Hz. Peygamber'in vefatından sonra Ebû Bekir ve Ömer'e uyulması gerektiği açıkça yer almaktadır. Söz konusu rivayetin isnadında yer alan ravilerden büyük bir bölümünün zayıf olduğu yapılan tetkikler sonucunda ortaya çıkmıştır.¹⁶

İslâm'ın erken döneminde, Hz. Peygamberin vefatından hemen sonra ortaya çıkan hilâfet düşüncesi, bir yöneticinin bulunması gerektiği, bir arada yaşayan insanların ihtiyaçlarını belli bir düzen ve ilkeler çerçevesinde çözmenin mümkün olduğunu gösteren argümanlar kullanılarak temellendirilmeye çalışılmıştır. İlk halife Hz. Ebû Bekir'in seçimi esnasında ileri sürülen rivayetler, toplumsal düzeni korumak için bir yöneticinin bulunmasının gerekli olduğu ile ilgilidir.¹⁷ Hiç şüphesiz bazı kimselerin, Hz. Peygamber'in vefatından sonra kimin yönetime geçeceği hususunda fikir yürütmesi ihtimal dahilindedir. Ancak bu mesele rivayetlerde yer aldığı gibi ise, niçin ilk halife seçiminde gündeme getirilmediği sorusu haklı olarak akıllara gelmektedir. Tam aksine Ehl-i Sünnetin önemli argümanları arasında, Hz. Peygamber hayatta iken ve gerekse vefatından sonra, ümmetin imamet hususunda ihtilaf ettiği, ensar ve muhacir bu hususta ayrı ayrı aday gösterdikleri sonunda Hz. Ebû Bekir'in çeşitli tartışmalardan sonra halife seçildiği bilgisi ve düşüncesi vardır.¹⁸ Her ne kadar, Hz. Peygamber sağlığında kimin yönetime geçeceğine dair bir söz söylememiş olsa da, daha sonraki dönemlerde bu tür hadisler, hilâfetin Hz. Peygamberin işaretleriyle ortaya çıktığını iddia eden Ehl-i Sünnetin önemli argümanları arasında yer almıştır.

Durum bu şekliyle de kalmamış "*Şayet siz Ebû Bekir'i yönetime getirirseniz, onu dünyada zahit, ahirete de çok rağbet ettiğini görürsünüz. Hz. Ömer'i iş başına getirirseniz, onu güvenilir ve emin bulursunuz. Allah*

14 Bu konudaki rivayetler için hadis kitaplarının, *Kitâbu'l-Ahkâm*, *Kitâbu'l-İmâre*, *Ashâbu'n-Nebî* gibi bölümlere bakılabilir.

15 Humeydî, *el-Musned*, (I-II), Karâşî/Pakistan (1382/1963), H. No: 450, I, 214; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, (I-VI), Çağrı Yayınları, İstanbul (1413/1992), V, 382; a.g.e, V, 385; a.g.e, V, 399; Tirmizî, *Sunen*, 46. *Menâkib*. 16, H. No: 3663, V, 610; Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, (I-X), Dâru Sadr, Beyrut, trz, VIII, 153.

16 Canikli, İlyas, *Hilâfet Kavramıyla İlgili Hadislerin Tetkiki*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 67-68.

17 Macit, Nadim, *Din-Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Seba Yayınları, Ankara 2000, s. 41.

18 Mesûdî, *Murucu'z-Zehab*, Beyrut 1989, II, 3-7; Isferayanî, *et-Tabzir fi'd-Din*, Beyrut 1983, s.20.

yolunda, hiçbir şekilde kınayanının kınamasına aldurmaz. Şayet Hz. Ali'yi iş başına getirirseniz, o hidâyete götüren bir kimsedir ve sizi doğru yola götürür. Siz asla bunu böyle yapmayacaksınız"¹⁹ gibi bazı rivayetlerde de Hz. Osman zikredilmeksizin Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin yönetime geçişleri hadislerdeki yerini almaktadır. İsnadda yer alan ravi-lerden bir kısmının cerh edilmesi nedeni ile rivayetin sened bakımından zayıf olduğu görülmektedir.²⁰ Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin hilâfete geçiş sıraları sadece meşhur hadis kaynaklarındakilerle sınırlı kalmamış, uydurma rivayetlerin yer aldığı bazı eserlerde de Cibril'e işaret ettirilmiştir. Bu olay şu şekilde anlatılmaktadır: "Cibril, Nebi (s.a.v.) ile birlikteydi. Cibril Ebû Bekir'e rastladığında, "Bu Ebû Bekir" dedi. Hz. Peygamber de "Ey Cibril sen O'nü tanyor musun?" dedi. O da "evet" dedi. Çünkü o gökte yerdekinden daha meşhurdur. Melekler O'nu Kureyş'in en ağır başlısı olarak isimlendirmekteler. O, sen hayatta iken vezirin, senin ölümünden sonra da halifendir."²¹ Zikredilen rivayetlerden ilk dönem halifelerinin sıralanışı hakkında bir fikir edinmek mümkündür. Uydurma hadislerin yer aldığı bazı eserlerde de konuya ışık tutacak bir takım rivayetlerin ön plâna çıkarılması, aynı mahiyetteki bir konunun mevzû ve sıhhatli kabul edilen hadis kaynaklarında yer aldığını göstermesi açısından önemli olduğu düşünülmektedir.

Hz. Peygamber'le bir kadın arasında geçen ve Hz. Peygamberin kadına yardımını ele alan şu rivayet dikkat çekicidir: "Hz. Peygamber'e bir kadın geldi ve onunla bir şey konuştu. Hz. Peygamber de kadına kendisine tekrar gelmesini emretti. Kadın: "Ya Rasûlallah, ben gelir de seni bulamazsam ne buyurursun" dedi -kadın sanki ölümü kastediyordu- Hz. Peygamber de bunun üzerine "Şayet beni bulamazsan Ebû Bekir'e git" dedi."²² Bu konuşmasının daha sonraki dönemlerde Ehl-i Sünnetçe hilâfetin nassa dayandığına dair delil olarak kullanıldığı görülmektedir.²³

Ancak kanaatimize göre; yönetim gibi herkesi ilgilendiren çok önemli bir konuda Hz. Peygamber'in bir kadına siyasî mesaj içeren bir konuda bilgi vermesi zayıf bir ihtimaldir. Bir kısım Ehl-i Sünnetin iddia ettiği gibi böyle bir işaret olmuş olsaydı, Benî Saide'de kimin yönetime geç-

19 Heysemî, Ali ibn Ebî Bekr, *Keşfu'l-Estâr an Zevâidi'l-Bezzâr*, (I-IV), Muessetu'r-Risâle, Beyrut (1404/1984), H. No: 1569, II, 224, a.g.e, H.No: 1571, II, 225.

20 Canikli, İlyas, a.g.e., s. 73-74.

21 İbn Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *Kitabu'l-Mevduât*, (I-II), Dâr u'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut (1415/1995), I, 235; Suyutî, *el-Leâli'l-Masnâa*, ... I, 301; İbn Arrâk, *Tenzîhu's-Şeria*, I, 345.

22 Buharî, 93. *Ahkâm*. 51, VII,127; Muslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. Haccac, *es-Sahîh*, (I-III), Çağrı Yayınları, İstanbul (1413/1992), 44. *Fedailu's-Sahabe*, I, H. No: 2386, II,1856; Tirmizî, Sunen, 46. *Menâkib*. 16, H.No: 3676, V, 615.

23 İbn Hazm, *el-Fasl...* IV,108; İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunne*, I, 488.

ceğiyle ilgili bilindik anlamda her hangi bir tartışma olmaz ve Hz. Peygamberin bu konudaki telkinleri etkili olurdu. Durum böyle olmadığına göre, bu ve buna benzer rivayetlerin daha sonraki dönemlerde Şia -Ehli Sünnet (Emevî) siyasî mücadelesi neticesinde ortaya çıkma olasılığı daha fazladır. Ayrıca yapılan araştırmalar bu rivayetlerin subût ve delalet bakımından da problemlili olduğunu göstermektedir.²⁴

Yine birtakım rivayetlerde, Hz. Peygamber'le Hz. Aişe arasında geçen şu şekildeki özel bir konuşma hilâfetin nassa dayandığını iddia edenlerin delilleri arasında yer almıştır.

H.z. Aişe bir gün hastalandı: "Vay başım ağrıyor (ölüyorum) dedi. Hz. Peygamber de, (şaka olsun diye) keşke ben sağ iken (ölsen) olsa, senin için tövbe diler, dua ederdim" dedi. Bunun üzerine Aişe birden parladı: "Vay başıma gelen, sen benim ölmemi istiyorsun. Ben öleceğim, sen de eşlerimden biriyle baş başa kalacaksın" değil mi? dedi. Rasûlullah (s.a.v.) (sözü değiştirerek) bilakis ben ölüyorum, vay başım. Ebû Bekir'e ve oğluna haber göndermek istedim. Ancak bunu söyleyen ve bu işten bir şey çıkarmaya çalışan kimseye ümit vermek endişesiyle, kendi kendime bu durumu Allah kabul etmez, müminler de ret ederler ya da bu işi Allah istemez ve müminler kaçınırlar" dedi.²⁵

Rasûlullah'ın rüyasında kimin yönetime geçeceğini gördüğünü belirterek bunu haber vermesi rivayetlere şu şekilde yansımıştır: "Uyuduğum bir anda kendimi bir kuyunun başında gördüm, bir kova ile kuyudan Allah'ın dilediği kadar su aldım. Sonra İbn Kuhâfe (Ebû Bekir) bir veya iki dolu kova su aldı. Ebû Bekir suyu az bir şekilde aldı. Allah O'nun bu zafiyetini bağışladı. Sonra sıra Ömer'e geldi ve hiçbir insanın boşaltamayacağı kadar su boşalttı. Taki insanlar develerini suyun yanına çöktürdü."²⁶ Özellikle bütün faaliyetlerini vahyin yol göstericiliğinde yapan Hz. Peygamber'in rüya yoluyla halifelerin sırasını tespit ettiği ile ilgili rivayetler Kur'an'la ve tarihî gerçeklerle uyuşmamaktadır.²⁷

H.z. Peygamberin hastalığı sırasında Ebû Bekir'in namaz kıldırması ise rivayetlerde şu şekilde ifadelendirilmiştir: Hz. Aişe şöyle demektedir: Rasûlullah (s.a.v.) "Ebû Bekir'e gidin söyleyin insanlara namaz kıldırın." dedi. Ben de "Ey Allah'ın Rasûlü" o senin yerine namaz için geçtiğin-

24 Canikli, İlyas, a.g.e., s. 83-86.

25 Buharî, 97. Ahkâm. 51, VII, 126, 75. Merdâ. 16, VII, 8.

26 Buharî, 62. Ashabü'n-Nebî. 5, IV, 193, Tirmizî, 32. Kitabu'r-Ru'ya, 10. H.No: 2289, VI, 541; Taberânî, Ahmed b. Eyyüb ed-Duhemî, Musnedu's-Şamîyyin, (I-IV) (Tahkik ve Tahric; Hamdi Abdulmecid es-Silefi), Muessesetu'r-Risâle, 2. Baskı, Beyrut (1417/1996), H. No: 640, I, 369-370.

27 Canikli, İlyas, a.g.e., s. 120.

de, ağlamasından dolayı insanlar onun sesini işitemezler, Ömer'e emret, o namaz kıldırсын" dedim O da "Ebû Bekir'e söyleyin, insanlara namaz kıldırсын" dedi. Ben Rasûlullah'a söylediğim sözlerin aynısını Rasûlullah'a iletmesi için Hafsa'ya söyledim. Hafsa da bu isteğimi yerine getirdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, sizler Yusuf'un yanındaki kadınlar gibisiniz. Ebû Bekir'e gidin namaz kıldırсын"²⁸ Söz konusu rivayetin daha sonra yönetime geçen halifelerin nasla işaret edildiğine delil olarak yorumlandığı görülmektedir.²⁹ Hz. Peygamber'in hastalığı sırasında Hz. Ebû Bekir'i namaz kıldırma için cemaate imam seçmesi, onun toplumdaki saygınlığı ile ilgili olup, açık bir şekilde hilâfetle bir ilişkisi yoktur. Şayet bu durum, iddia edildiği gibi hilâfete bir işaret kabul edilmiş olsa idi, ilk halife seçiminde bu denli tartışmaların yapılması söz konusu olmazdı.

İlk dört halifeden sonra İslâm Dünyasındaki siyasî çekişmeler artmış ve sonuçta çeşitli siyasî fırkalar ortaya çıkmıştır. Aslında siyasî çekişmelerin temelinde Hz. Peygamber öncesine dayanan Emevî-Haşimî çekişmesinin olduğu da tarihî hakikattir.³⁰ Emevî kolundan gelen Muaviye iktidarı ele geçirmek için bütün yolları denemiş, daima hedefine adım adım yaklaşmaya çalışmıştır. Cemel ve Sıffin savaşı ile Tahkim Olayı onun hedefine yaklaşımda bir sıçrama noktası olmuştur.³¹ Muaviye siyasî alanda dahice davranarak dört halifeden sonraki siyasî gelişmeleri kendi lehine çevirmede büyük başarı elde etmiştir. Muaviye ve Emevî ailesi Mekke'nin fethiyle ellerinden çıkan riyaset makamına, önce Hz. Osman döneminde, yeniden yaklaşmışlar, sonra da halifenin öldürülmesiyle birlikte hilâfetin kendi hakları olduğunu iddia ederek idareyi ele alıncaya kadar mücadele etmişlerdir. Ele aldıkları idareyi de babadan oğula geçen saltanat idaresi hâline getirmişlerdir.³² Görünüşte tarihî bir gelişme olarak değerlendirilmesi gereken bu olaylar silsilesi, birer tarihî malzeme olarak kalmamış, Muaviye ile başlayan saltanat dinî argümanlarla desteklenme yoluna gidilmiştir.

Hadis-hilâfet tartışmaları sadece ilk dönem halifeleriyle sınırlı kalmamış, "Otuz senelik hilâfetten sonra, saltanatla yönetimin" meşru da-

28 Rabi b. Habîb, *el-Câmu's-Sahîh*, (I-IV), Mektebetu's-Sekâfetu'd-Diniyye, Kahire, trz, 35. el-İmâme ve'l-Hilâfe, H. No: 211, I,44; Abdurrazzak, *Musannaf*, V, 432-433.

29 el-Cahız, *Kitâbu'l-Osmaniyye*, s. 131; Hattâbî, *Maâlimu's-Sunen*, IV, 308.

30 Sarıçam, İbrahim, *Emevî-Haşimî İlişkileri- İslâm Öncesinden Abbaslara Kadar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, s. 280.

31 Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyan*, Fecr Yayınevi, Ankara 1990, s. 295.

32 Aycan, İrfan, *a.g.e.*, s. 296-297.

yanakları arasında hadislerin en önde geldiği görülmektedir.³³ Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin hilâfete geçişleri, Şif siyaset ekolünün iddialarının tam tersine, Ehl-i Sünnetin bazı mensuplarınca Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerle desteklenmiştir. Hatta Hz. Peygamber'in siyasî anlayışının tam tersi olan ve dönemin İran ve Bizans anlayışlarını yansıtan saltanat modelinin bile meşru olduğu düşüncesi, hadisler kullanılarak pekiştirilmek istenmiştir.³⁴ Otuz yıl hadisini, ilk dört halifenin yönetime geçtiği yılların toplamı olarak kabul edenler olduğu gibi³⁵ bu hadisi sahih kabul etmeyenler de vardır.³⁶

Daha sonraki dönemlerde İslâm toplumu tarafından meşruluk tartışması yapılan saltanat modelinin bazı kötü yanlarının olduğu, ancak bu istenmedik durumlara çok fazla karşı olmanın da gereksiz olduğu düşüncesi, "Nübüvvet hilâfetinden sonra zorba krallık olacaktır."³⁷ hadisleriyle desteklenme yoluna gidilmiştir. Her ne kadar Muaviye'nin yönetime geçiş şeklini Hz. Ali'ninkine benzetenler olsa da, böyle bir benzetmenin, Muaviye iktidarının meşrulaştırma ürünü olduğunu göz ardı etmemek gerekir.³⁸ Bu ve buna benzer rivayetlerin ortaya çıkmasında, yaşanan siyasî olayların ve istenmedik durumların kitleler nazarında meşruluk kazanması ve onların psikolojik olarak rahatlatılması anlayışının etkisi büyüktür. Bunun da en kestirme ve en güvenilir yolu, Hz. Peygambere hilâfetle ilgili sözler isnad etmek olmuştur. Bu yöntemin siyasî alanda da çokça kullanıldığı görülmektedir. "Benden sonra Ebû Bekir ve Ömer'e uyunuz."³⁹ rivayeti bu duruma örnektir. Ayrıca bu tür haberle-

33 İbn Ca'd, *el-Musned*, H.No: 3323, s. 479; Mervezi, İshak b. İbrahim b. Mahled el-Hanzeli, *Musnedu İshak b. Râhûye*, (IV-V), (Tah: Abdulgafür Abdulkhak Huseyin), Mektebetu'l-İman, Medine 1995, I, 164; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V, 220; Ebû Davud, 39. *Kitabu's-Sunne*, 8, H. No: 4646, V, 36; H. No: 4647, V, 37.

34 İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunne*, VII, 453.

35 et-Tîbî, Muhammed b. Abdullah, *Şerhu't-Tîbî*, (I-XII), Pakistan h. 1413, X, 58; Azimabâdi, *Avnu'l-Ma'bûd*, (I-XIV), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut/Lübnan, 440/1990, XII, 259.

36 İbn Arabî, Ebû Bekir, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, Kahire 3. Baskı, h.1378, s. 200-202; Câbirî, Muhammed b. Abid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, (Terc: Vecdi Akyüz), İstanbul 1987, s. 455-457.

37 Tayalisi, *el-Musned*, Haydarabad (1402/1989), s. 31; İbn Ebî Şeybe, *el-Musanna'f*, H. No: 10598, XI, 91; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, IV, 273; Beyhakî, (I-VII), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut (1405/1985), *Delâilu'n-Nubuvve*, VI, 491; Heysemî, *Keşfu'l-Estâr an Zevâidi'l-Bezzâr*, H. No: 1588, II, 231-232; Darimî, *Sunen*, (I-II), Çağrı Yayınları, İstanbul (1413/1992), 9. Eşribe.8, H.No: 2107, II, 438; Bağındı, *Musnedu Emiri'l-Mü'minin Ömer b. Abdülazîz*, Tahric ve Ta'lik; (Muhammed Avvame) Dâru İbn Kesir, 3. Baskı, Dimeşk (1407/1987), s. 100; Deylemî, *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (1406/1986), V, 456.

38 Macit, a.g.e., s. 57-58.

39 el-Humeydî, *Musned*, H.No: 450; I, 214; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V, 382; Bu rivayetin

rin gaybî nitelikte olduğu göz önünde bulundurulur, Hz. Peygamberin Allah (c.c.)'ın bildirmesi dışında geleceğe yönelik haberler vermesinin hadis ilminde çokça tartışıldığı göz önünde bulundurulmalıdır.⁴⁰

İlk dört halife ve sonraki dönemlerde hilâfetle ilgili tartışmalarda, Ehl-i Sünnet tarafından hilâfetin Hz. Peygamber tarafından siyasî bir kurum olarak takdim edildiği iddiasının temellendirilmesinde hadislerin rolünün büyük olduğu göz ardı edilemez. Raşit Halifelerden sonraki dönemlerde yönetime geçen Emevî, Abbasî, Memlûk ve Osmanlı halifeleri/sultanları, konumlarını pekiştirmek için, kendilerinin dinî bir konumu olduğunu sürekli halka empoze etmişleridir.⁴¹ Her ne kadar incelenmeye çalışılan konu, hilâfetle ilgili tartışmalarda hadislerin rolü olsa da, bu ve buna benzer rivayetlerle hilâfetin Hz. Peygamber tarafından sınırı ve şekli belli olan bir kurum olarak, sonraki nesillere hadisler yoluyla miras bırakıldığını söylemek zor görünmektedir.⁴² Buna göre, hilâfetin nassa dayandırılması, Hz. Peygamberin sahih sünnetinin bir ürünü olmayıp, daha sonraki dönemin siyasî olaylarının hadisleştirilmesiyle veya Hz. Peygamberin hiçbir şekilde hilâfet kastetmeksizin ikili ilişkilerinde söylemiş olduğu sözlerin zorlama yorumlarla, hilâfete delil gösterilmesiyle açıklanabilir.⁴³ Bu ve benzer rivayetler değerlendirilirken Ehl-i Sünnet ve Şia'nın siyasî anlayışlarında, onların izledikleri kişilere odaklanmış bir siyaset tarzının etkilerini göz önünde bulundurmak bizleri daha sağlıklı değerlendirmeler yapmaya götürebilir.⁴⁴

3. Hilâfeti Model Olarak Savunanların Delil Aldığı Rivayetlerden Örnekler

Hilâfetin İslâm'ın ön gördüğü tek siyasal sistem olup yeniden hayata geçirilmesinin mümkün olduğu görüşü, Ehl-i Sünnetin bir kısmı tarafından bu gün de siyasal düşünce alanında kendini göstermektedir. Burada üzerinde durulan husus, bu görüşü dile getiren kimselerin hadislerden dayanaklarının gerçekten hilâfet için delil olup olmayacağını irdele-

isnadında yer alan, Abdülmelik b. Umeyr hadiste zayıf kabul edilmekte, kendisine güvenilmemektedir. Bkz., ez-Zehabî, *Mizân*, (I-IV), Dâru İhyâ'îl-Kutubî'l-Arabiyye, 1. Baskı, (1382/1963), II, 660; İbn Hacer, *Tehzîb*, (I-XII), 1. Baskı, Dâru Sadır, Beyrut 1327, VI, 414.

40 Hatiboğlu, Mehmed, *Siyasî İctimâî Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, Basılmamış Doçentlik Tezi, Ankara, s. 8.

41 Muhammed Mescid-i Camii, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasî Düşüncenin Temelleri*, (Terc: Malik Neşter), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 128.

42 Hatiboğlu, Mehmed, *a.g.e.*, s. 22.

43 *A.g.e.*, s. 21.

44 Evkuran, *a.g.e.*, s. 230.

yerek iddia edildiği gibi, hilâfetin değişmez ve dinî nasrlara dayalı her zaman geçerli değişmeyen tek model olup olmayacağıdır. Hilâfeti savunanların kimler veya hangi gruplar olduğunu ve bunların delillerinin hangi hadisler olduğunu tespit etmek çalışmamızın sınırı açısından pek imkân dâhilinde değildir. Ancak incelenmeye çalışılan konunun daha iyi anlaşılması için, günümüzde hilâfet modelini hararetle bir şekilde savunan, Ehl-i Sünnet olduğu bilinen ve bu uğurda büyük çaba harçayan, eserler kaleme alan kimselerin çalışmalarından örnekler verilmekle yetinilecektir. Örneğin; Nebhanî (ö.1978)'nin *eş-Şahsiyyetu'l-İslâmiyye* isimli eserinde, "Müslümanların hepsinin hilâfeti ikâme etmeleri gereklidir."⁴⁵ görüşünü dile getirdikten sonra, şu rivayetleri de hilâfet için delil göstermektedir.⁴⁶

*"Her kim itaatten bir karış uzaklaşırsa, Allah'a kıyamet gününde kendi lehine hiçbir delili olmayarak kavuşacaktır. Her kim boynunda bey'ati olmayarak ölürse cahiliye ölümü ile ölür."*⁴⁷ Bu benzer rivayetler; meşru bir yöneticiye karşı isyana kalkışan veya Müslümanların (siyasî) birlikteliğini bölüp parçalamak isteyen kimselerin öldürülmesi için bir delil kabul edilmiştir. Bu gibi kimseler önce bu eylemlerinden alı konulmaya çalışılır, şayet vaz geçmezler, onlara karşı savaşılır. O kimsenin kötülüğü öldürmeden ortadan kalkmıyorsa o kimse öldürülür düşüncesinin de var olduğu görülmektedir.⁴⁸

Söz konusu rivayet halifelik için delil kabul edilmiş olup⁴⁹ ve Abdulkadim Zellûm şu yorumu yapmaktadır: "Bu rivayetle Rasûlullah bütün Müslümanlara bir halifeye bey'at etmesini farz kılmuş, bey'ati olmadan ölen kimseyi "Cahiliye ölümü" ile ölen kimse olarak vasıflandırmıştır. Bey'at bir başkasına değil ancak devlet otoritesinin başı olan halifeye yapılır. İfadeyi biraz daha açacak olursak burada farz olan, varlığı ile her Müslüman'ın bey'atinin bulunmasını sağlayacak bir halifenin var olmasıdır. Halifenin bulunması ister bilfiil bey'at etsin isterse etmesin her Müslüman'ın bey'atın bulunduğu anlamına gelir. Bu nedenle bu hadis bir halifenin nasbının farziyetine delildir, yoksa bey'atın farziyetine değil. Zira Rasûlullah'ın yerdığı şey ölünceye kadar bir Müslüman'ın bey'atinin bulunmayışıdır. Dolayısıyla Rasûlullah hadiste Müslümanların bey'at etmemesini değil, bey'atinin bulunmamasını yermiştir."⁵⁰

45 Nebhânî, *eş-Şahsiyyetu'l-İslâmiyye*, trz, s. 9.

46 A.g.e., s. 9-11.

47 Muslim, 33. *İmâre*, 13, H. No: 1851, II, 1478.

48 Nevevî, *Şerhu Sahihi Muslim*, XII, 241-242.

49 Nebhânî, a.g.e., s. 10.

50 Zellûm, Abdulkadîm, *İslâm'da Yönetim Sistemi*, (Terc: M. Hanifi Yağmur), I. Baskı, Ta-Ha Yayıncılık, Ankara 1999, s. 52.

Söz konusu kimselerce hilâfet için delil gösterilen diğer bir hadis de şudur:

"İsrail oğullarını peygamberleri yönetirdi. Her ne zaman peygamberler ölürse, onun yerine bir başka peygamber geçerdi. Hiç şüphesiz benden sonra peygamber yoktur. Ancak halifeler var olacaklardır ve onların sayısı çok olacaktır. Sahabiler; bu durumda bize ne emredersin? diye sordular. Rasûlullah; birinciye ettiğiniz bey'ate bağlı kalınız ve onlara haklarını veriniz (emirlerini dinleyip itaat) ediniz. Onlara da Allah sizin haklarınızdan soracaktır"⁵¹ Bu konuda delil gösterilen diğer bir rivayet ise; "Devlet başkanı bir kalkandır..."⁵²

Bu rivayetler hakkında ise şu gibi değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir: "Bu hadislerde, Rasûlullah Müslümanların birtakım idarecilerinin olacağını haber verdiği gibi, halifenin kalkan yani ümmet için koruyucu vasfını da beyan etmiştir. Rasûlullah'ın imamı kalkan olarak tanımlaması, bir imamın bulunmasının faydalarına işaret eden bir taleptir. Zira Allah ve Rasûlünün bir şeyi bildirişi yerme ifadesi içeriyorsa o şeyi terk etmeyi (nehyi) gerektiren bir talep demektir. Eğer bildirim bir övgü ifadesi taşıyorsa, o fiilin yapılmasını gerektiren bir talep demektir. Rasûlullah yukarıdaki hadislerinde; hem Müslümanların başında her zaman için bir halifenin bulunmasının farz olduğuna hem de Müslümanların sultadan, yönetim otoritesinden dışarı çıkmalarının haram olduğuna dair bir bildirim vardır..."⁵³

Hilâfet modeline delil gösterilen bazı rivayetler de⁵⁴ şunlardır: "Her kim devlet başkanında hoşlanmayacağı kötü bir şey görürse sabretsin. Çünkü her kim İslâm cemaatinden bir karış ayrılırsa muhakkak ki, cahiliye ölümü ile ölür"⁵⁵ Ancak bu ve benzer rivayetler değerlendirilirken, İslâm Tarihinin değişik dönemlerinde izlenen resmî Cebir ideolojisinin somut sonuçlarından belki de en önemlisi olan sabır tutumunun siyasal ve dinî bir davranış modeli olarak sürekli yüceltiildiği görüşünü göz önünde bulundurmak yararlı olabilir.⁵⁶

51 Muslim, 33. İmâre. 10, H.No: 1842, II, 1471, 2.

52 Ebû Yusuf, Yahya B. Adem El-Kureşî- İbn Receb Hanbelî, (üçü bir arada), *Kitâbu'l-Haraç*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut trz, s. 9; Muslim, 33. İmâre.9, H.No: 1481, II, 1471; el-Benna, *el-Fethu'r-Rabbânî*, (I-XXIV), Daru's-Şehâb, Kahire trz, İmâre. 27, XXIII, 16.

53 Zellûm, Abdulkadîm, a.g.e, s. 54.

54 Nebhânî, a.g.e., s. 18.

55 Ebû Yusuf, a.g.e, s. 9; Muslim, 33. İmâre.13, H.No: 1849, II,1477; Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, H.No: 14285, V,751; Hindî, a.g.e, H. No: 14358, V, 778.

56 Bkz., Nevin A. Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, İz Yayıncılık, İstanbul 1990, s.229-238; Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara 2001, s. 278-284; Evkuran, a.g.e., s. 221.

"Kim ki bir imama beyat edip elini ona verip ve kalbini de ona bağlamışsa gücü yettiği kadar ona itaat etsin. Şayet diğer bir kimse imam olarak gelirse ve daha önceki imamla çekişmeye girerse, sonradan gelen kimsenin boynunu vurunuz."⁵⁷

Abdulkadim Zellûm bu hadis hakkında da, "Rasûlullah Müslümanlara, halifeye itaati ve halifeye mücadele edenlerle savaşmayı da emretti. Bu talep, bir halife seçmek ve onunla mücadele eden herkesle savaşım hilâfet müessesesini korumakla ilgili bir emirdir"⁵⁸ değerlendirmesini yapmaktadır.

Takiyüddin Nebhânî'nin hilâfet modeline delil olarak gösterdiği rivayetlerin iddia edildiği gibi, hilâfete delil olması bir tarafa, söz konusu rivayetlerin Hz. Peygambere aidiyeti bile tartışma konusudur. Cemaatten ayrılmanın çok kötü olması ve o kimsenin öldürülmesinin gerekli olduğu, bey'ati olmayanının cahiliye ölümüyle öleceğinin hadislerle ifade edilmesinin hilâfetle bir ilişkisinin olmadığı düşünülmektedir. Bu hadisler olsa olsa, yöneten yönetilen ilişkilerinde tek yanlı olarak yöneten lehine her durumda itaatın devam edeceğini dile getiren ve Hz. Peygambere aidiyeti tartışma konusu olan rivayetlerdir.⁵⁹

Bu konuda diğer bir örnek de siyasî konularda eserler veren⁶⁰ Mevdûdî, hilâfete delil olarak Kur'an'dan ayetlere yer verdikten sonra⁶¹ bazı rivayetleri de hilâfet modeli için nas kabul etmektedir. Bu rivayetlerden bazıları şunlardır: "Haberiniz olsun ki, her biriniz birer çobansınız ve her biriniz de kendi sürünüzden sorumlusunuz..."⁶² Bu konuda delil gösterilen diğer bir rivayet de "Üzerinize başı siyah üzüm gibi olan Habeşli bir köle dahî yönetici olarak tayin olsa dinleyiniz ve itaat ediniz."⁶³ şeklindedir.

Mevdûdî'nin hilâfete dayanak olarak gösterdiği bu rivayetlerden birincisi sorumluluk anlayışıyla, ikincisi de itaatle ilgilidir. Bu hadislerin hilâfet için delil gösterilmesi zorlama bir yorum görüntüsü vermektedir. Gerek Nebhânî ve gerekse Mevdûdî örneğinde de görüldüğü gibi,

57 Ebû Yusuf, a.g.e, s. 10.

58 Zellûm, Abdulkadim, *İslâm'da Yönetim Sistemi*, s. 54.

59 Canikli, İlyas, *Hadislere Göre Yöneticilere İtaatın Sınırları*, İlâhiyat Yayınları, Ankara 2004, s. 79-97.

60 Mevdûdî'nin, *Hilâfet ve Saltanat* (Urduca'dan Ter: Ali Genceli), Hilâl Yayınları, İstanbul trz, ve *İslâm'da Hükümet*, (Urduca'dan Ter: Ali Genceli), Hilâl Yayınları, Ankara trz isimli eserleri.

61 Bkz, Mevdûdî, *Hilâfet ve Saltanat*, s. 32-33.

62 Abdurrazzâk, *el-Musannaf*, H. No: 2049, XI, 319; Buharî, 93. *Ahkâm*.1, VIII,104; Muslim, 33. *imare*. 5, H.No: 1829, II, 1459; el-Benna, *el-Fethu'r-Rabbânî*, İmare. 29, XXIII,17; Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, H. No: 14670, VI, 22.

63 Buharî, 93. *Ahkâm*. 4, VIII,105; Muslim, 33. *İmare*.8, H. No: 1838, (II/1468); Hindî, a.g.e., H. No: 14816, VI, 54.

hilâfete delil gösterilen rivayetler hilâfetle ilgili olmayıp bazıları sorumlulukla ilgilidir. Sorumlulukla ilgili olan bir rivayetin de hilâfet modeli için delil kabul edilmesinin izah edilir bir yanı yoktur. Çünkü, Mevdûd-î'nin hilâfete delil olarak kabul ettiği rivayetin fertten devlete kadar herkesin bir sorumluluk alanı olduğu göz ardı edilmemelidir. İslâm alimleri "er-Râi" kavramını; koruyan, güvenilir, yönetimi altında bulunan kimselerin işlerini gerektiği şekilde yerine getiren ve maiyetinde bulunan kimselere adalette davranan, onların maslahatlarına uygun işler yapan kimseler olarak izah etmektedir.⁶⁴ Diğer rivayet ise, yaşanan dönemin iç karışıklıklarını dile getirmekte ve yöneticiye itaatın sınırıyla ilgilidir. Bu bağlamda Nevevî (ö. 676/1277) rivayetle ilgili şu yorumu yapmaktadır: İrkî ve fizyolojik bir takım faktörlerin itaatın ortadan kalkması için bir sebep olmadığı, önemli olan yöneticinin ehliyet sahibi olması, Allah'ın emirlerine ters düşen bir durumun olmamasıdır. Hz. Peygamber bunu hayatındaki uygulamalarıyla göstermiştir. Habeşli bir köle bile olsa "emre itaat edin" hadisi itaate başka bir boyut getirmektedir. Bir kimsenin, kulağı kesik siyah köle de olsa, yönetim için gerekli özellikleri taşıdığı takdirde, yönetici olabileceği fikrinin İslâmî bir anlayış olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.⁶⁵ Ayrıca hilâfeti rivayetlere dayanarak izah etmek yerine, onun itikâdî meselerden olmayıp, millete ait haklar ve kamu menfaatinin olduğu düşüncesinin dikkate alınması yararlı olabilir.⁶⁶

4. Sonuç

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların siyasi hayatında yer almaya başlayan hilâfet, Şia ve Ehl-i Sünnet arasındaki çeşitli siyasi tartışmalara konu olmuş ve sonuçta bu husus rivayetlere yansımıştır. Bu bağlamda; Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin hilâfet sıralarıyla ilgili bilgiler veren hadislerin sıhhatli olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Rivayetler senet bakımından zayıf olduğu gibi, metin bakımından da delaletlerinde problemler vardır. Bir kısım rivayetlerde, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in ismi zikredilmiş, bazılarında da Hz. Osman ve Hz. Ali bu sıralamaya dahil edilmemiş bazı rivayetlerde ise, dört halifenin ismi hilâfete geçtiği sıra dahilinde rivayetlerde yer almıştır. Bu durum, rivayetlerin belli bir amaca yönelik olarak hareket eden kimselerce ortaya atıldığı görüşünü güçlendirmektedir.

64 Nevevî, *Şerhu Sahihi Muslim*, XII, 213.

65 Nevevî, a.g.e., XII, 225.

66 Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hakimiyet-i Milliye*, Ankara 1992, s2; *Hilâfetin Mahiyet-i Şer'iyesi*, Türkiye Büyük Millet Meclisi Matbaası, Ankara 1340/1924, s. 4.

Hız. Peygamber ile bir kadın ve Hız. Aişe arasında geçen özel bir konuşmaya dair rivayetlerin de siyasî olarak yorumlanması söz konusu değildir. Çünkü Hız. Peygamberin insanların problemlerini çözmek için ihtiyaç duyan her insanla konuştuğu ve onlara sorunlarının çözümü noktasında yardım ettiği bilinmektedir. Hız. Peygamber'in bir kadına kendinden sonra yardım edebilecek kimselerin ismini zikretmesi, ileride o kimsenin Hız. Peygamberin işareti ile halife olacağı anlamında düşünülmesi rivayetlerin delaleti bakımından zorlama bir yorum olarak görünmektedir.

Hız. Peygamberin, kendinden sonra yönetime geçecek halifeleri rüyâsında gördüğüne dair rivayetler de, Hız. Peygamber'in hayatı boyunca bütün faaliyetlerini rüya yoluyla değil de bir işin gerekleri ne ise ona göre yaptığı ve meseleleri de vahyin yol göstericiliğiyle çözüme yoluna gittiği gerçeğiyle çelişmektedir. Ayrıca Hız. Peygamberin hastalığı sırasında Hız. Ebû Bekir'i namaz kıldırmak için görevlendirmesi ile ilgili rivayetleri de halife tayini ile ilişkilendirmek mümkün değildir. Çünkü Hız. Peygamber daha önceleri Hız. Ali'yi Tebûk Gazvesi'nde, Ummu Mektûm'u Hendek Gazvesi'nde ve Hız. Osman'ı da Zâtu'r-Rıka Gazvesi'nde yerine vekil olarak bıraktığı için aynı şeyi onlar için de düşünmek mümkündür. Bu husustaki rivayetler, daha sonraki nesil tarafından Hız. Peygamber'in Hız. Ebû Bekir'i hilâfete işareti olarak yorumlanmıştır.

Otuz sene hilâfetten sonra saltanatla yönetimin olacağı hususu hadislerde yer almıştır. Otuz yıllık nübüvvet hilâfetinden sonra saltanatla yönetimin, daha sonraki dönemde zorba krallık ve sonrasında da rahmet hilâfetinin yeniden olacağına dair rivayetleri de, tarihin rivayetleşmiş şekli olarak düşünmek mümkündür. Nasıl ki hilâfeti, rivayetlere dayanan bir kurum olarak kabul etmek söz konusu değilse, aynı şekilde tarihî olayları göz önünde bulundurmadan saltanatı, zorba krallığı ve rahmet hilâfetini de ayet ve hadislerle dayanan siyasal kurumlar olarak kabul etmek zorlama bir yorum görüntüsü vermektedir.

Günümüzde ise, bir kısım Ehl-i Sünnet mensubunun özellikle yöneticilere itaat, cemaati bölmenin kötülüğü ve sorumlulukla ilgili rivayetleri hilâfet için delil aldıkları bilinmektedir. Her ne kadar söz konusu rivayetlerin yönetimle bir ilişkisi olmasa da, iddia edildiği gibi kanaatimizce hilâfetle bir ilgisi yoktur. Hilâfeti ayet ve hadislerle ispat etmek yerine, o zamanın şartları çerçevesinde gelişmiş bir siyasî anlayış olarak görmek daha tutarlı olarak görünmektedir.

Ebu Hanife ve Ali Oğulları

Mehmet ATALAN*

Abstract

Abu Hanifa and the Sons of Ali. Abu Hanifa was the first of the four great imams of the Ahl as-Sunnah. He was born in Kufa in 80/698. Zayd's movement, in fact, was unable to captivate the hearts of the activist groups because he did not claim to be the Mahdi-an idea which had become so dear to the Supporters. Abu' Hanifa was asked about Zayd's going out, so he said: "His going out was similar to the going out of the Apostle of Allah, may Allah bless him and his family, at the Battle of Badr." He added: "If I had known that the people would not abandon him as they had abandon his father, I would have fought along side him. However, I helped him with Money, Ibrahim ibn 'Abdullah ibn Hasan ibn 'Ali was recruiting men in order to help his brother Muhammad, who had proclaimed himself the Khalifa in al-Madinat al-Munawwara. When he came to Kufa, it was rumored that Abu Hanifa was helping him. Mansur heard this and had the Imam taken from Kufa to Baghdad.

Key Words: Abu Hanifa, Zayd b. Ali, Ja'far al-Sadiq, Abdullah b. Hasan, Ibrahim b. Abdullah and Muhammad b. Abdullah.

Giriş

Asıl adı en-Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh olan Ebû Hanife, 80/699 yılında Kûfe'de doğmuştur.¹ O, Kûfe ve Bağdat'ta yetişmiş ve 150/767'de vefat etmiştir. Gençliğinde Ebû Amr eş-Şa'bi(104/722)'nin de teşvikiyle ilimle uğraşmıştır.² Ehl-i Sünnet itikadî görüşlerinin teşekkülünde

* Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd (236/850), *Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-IX, Beyrut trz., VI/368-369; Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm (385/955), *el-Fihrist*, Beyrut 1994, 251; Ahmed b. Ali b. Sabit el-Bağdâdî (463/1071), *Târihu Bağdât*, Daru'l-Kütübî'l-Arabî, I-XIV, Beyrut, trz., XIII/330; Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed Muhammed b. Ebî Bekir İbn Halikân (681/1282), *Vefâyatü'l-A'yan ve Enbâ'z-Zeman*, thk., İhsan Abbas, I-VI, Beyrut trz., V/405-415; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî (748/1347), *Siyeru A'lamü'n-Nubelâ*, I-XXV, Beyrut 1981-1988, VI/391.

2 el-Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî (568/1172), *Menâkıbu Ebî Hanife*, Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, Beyrut 1981, 83.

önemli rol oynayan Ebû Hanife, İslam Toplumunun çoğunluğunun mensup olduğu Hanefi mezhebinin de kurucusudur. Ataları aslen Kâbillidir. Dedesi Zûtâ, Kûfe'ye savaş esiri olarak gelmiş, İslam'ı kabul etmiş ve Benu Teymullah'ın dostça himayesi altında oraya yerleşmiştir.³

Ebû Hanife, Ashabu'r-Re'y adıyla bilinen bir ekolün temellerini atmıştır. O, önce kıraat, hadis, nahiv, şiir, edebiyat, felsefe ve o dönemde revaçta olan diğer ilim dallarıyla meşgul olmuştur.⁴ Daha sonra kelim ve cedel ilmi konusunda uzmanlaşmıştır.⁵ Ebû Hanife'nin bizzat kendisinin kaleme aldığı herhangi bir eserinin olmadığı söylenir.⁶

Ebû Hanife'nin birçok farklı bölge ve ırka mensubiyetinin rivayet edilmesi, babası Sabit'in bütün bu anılan yerlerde bir müddet oturduktan sonra, Kûfe'ye gelip yerleşmiş olmasıyla izah edilebileceği gibi; diğer büyük ve önemli şahsiyetlerde görüldüğü üzere, farklı ırk ve bölge mensuplarının ona sahip çıkmak istemesiyle de açıklanabilir.⁷

Ebû Hanife, İslam'ı kabulde ilk sahabeler arasında yer alan, İslam tarihinin önemli şahsiyetlerinden biri olan, daha çocukken babası Ebû Tâlib'in evinden ayrılarak, Hz. Peygamber'in evine taşınan⁸ ve böylece Hz. Peygamber tarafından hem eğitim hem de genel ahlak ve kültür açısından mükemmel bir şekilde yetiştirilen⁹ Ali b. Ebî Tâlib'i, itikadî problemlere çözüm getiren ilk âlim olarak görmüş ve onun bu metoddan önemli ölçüde faydalanmıştır.¹⁰ Araştırmamızda, klasik mezhep anlayışına bağlı kalmaksızın ilk dönem kaynaklarından hareketle,

3 Hafızuddin Muhammed b. Muhammed b. Şihab el-Harizmî el-Bezzâzî el-Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanife* (Mekki'nin Menakıbu ile birlikte), Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, Beyrut 1981, I/65, 66. Ebû Hanife, esas itibarıyla Sünnî akidenin önemli tezahürlerinin açıkça ifadesinden mesul şümulü bir hareketin merkezinde idi. Bkz., Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev., E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1981, 177.

4 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 251; Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî (346/957), *Murucu'z-Zehab ve Meâdinu'l-Cevher*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, I-IV, Beyrut 1997, III/316; el-Mekki, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 145-147, 162. Ebû Hanife, İslâm'ın teşekkül devrinin büyük mütefekkirlerinden biri idi. Bkz., Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 177.

5 el-Mekki, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 162; ez-Zehabî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, IV/302.

6 Geniş Bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV. Yay., Ankara 2000, 7-19. Krş., Temel Yeşilyurt, "Fıkhu'l-Ekber'e Metodolojik Bir Bakış", *İslâmî Araştırmalar*; C. 15 S: 1-2 (2002), 175-184, 176.

7 el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, XIII/324-325. Ayrıca bkz., Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, çev. Osman Keskiöğlü, Can Kitapevi, Ankara 1959, 15; Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, Selçuk Yay., VI. Baskı, İstanbul 1993, 60.

8 Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm (218/834), *es-Siretu İbni Hişâm*, Çev. Hasan Ege, Kahraman yay., I-IV, İstanbul 1994, I/326-328.

9 Abdülhamîd Hibetullah b. Muhammed b. el-Hüseyin İbn Ebî'l-Hadîd (655/1257), *Şerhu Nehci'l-Belağâ*, I-VI, Beyrut 1954, I/484-485.

10 en-Numan b. Sabit Ebû Hanife (150/767), *el-Alim ve'l-Müteallim*, nşr., M. Zahid Kevseri, Çev., Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri İçinde, İstanbul 1981, *Risale*, 69.

Ebû Hanife'nin Ali evladına dönük siyasi desteği ile onlarla olan hocalık-talebelik ilişkileri inceleme konusu yapılacaktır.

I. Ebu Hanife'nin Ali Oğullarıyla Siyasi ilişkileri

Ebû Hanife, ömrünün 52 yılını Emevî idaresinde (Halife Abdülmelik b. Mervan ile II. Mervan dönemleri arası) geçirmiş, bu süre içinde Ali oğullarına yakınlık duyduğu için, Emevilerin Ali oğullarına uyguladığı baskı ve şiddete o da maruz kalmıştır. II. Mervan'ın Kûfe kadılığı veya beytüleminlik teklifini kabul etmeyince hapse atılmıştır.¹¹

Ebû Hanife, Abdülmelik b. Mervan'dan itibaren Emevî halifeleri ile Abbasilerin ilk iki halifesinin yönetimlerine şahit olmuştur. Bu dönemlerde onun siyasi tavrını belirleyen etkenlerden birisi, bu idarelerin totaliter uygulamaları ve özellikle Ali oğullarına karşı tutumlarıdır. O, siyasi idarenin resmi görevlendirme taleplerini sürekli reddetmekle ve bu yönetimlere karşı ayaklanan Ali oğullarına ilmî, maddi ve lojistik destek vermekle siyasi eğilimini açıkça beyan etmiştir.¹²

Ebû Hanife ve Ali oğulları ilişkisi araştırılırken, ilk planda Ebû Hanife'nin Emevî ve daha sonra da Abbâsî siyasetlerini eleştirmesi¹³ ve onların yaptığı zulüm ve kötülöklere karşı Ali oğullarına destek vermesi göze çarpmaktadır. Bu durum Ebû Hanife'yi, Emevileri açıktan tenkit etmeye ve onlara karşı Ali oğulları ayaklanmalarına destek vermeye sevk etmiştir. Bundan dolayı onun Hz. Ali ve evladına gösterdiği sevgi ve bağlılığın temelinde, bu yönetimlerin haksız uygulamalarının önemli payı vardır.

Ebû Hanife, gasıp ve zorba yöneticilere karşı isyan ederek ayaklanmalara destek verilmesi gerektiği konusunda fetvalar vermiştir. Bu çerçevede önce Emevilere karşı Zeyd b. Ali'yi desteklemiştir¹⁴ daha sonra Abbasilere karşı Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye ile kardeşi İbrahim b. Abdillâh'ın isyanına destek vermiştir.¹⁵ Bunun yanında Zeyd b. Ali(122/

11 İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, VI/368-369; Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebû'l-Ferec el-İsfehânî (356/967), *Mekâtîl-ü-Tâlibiyyîn*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut 1987, 146; el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 239.

12 Bkz., Ahmet Yaman, "Ebû Hanife ve Reel Siyaset", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanife ve Düşünce Sistemi*, Kur'an Araştırmalar Vakfı, I-II, Bursa 2003, II/31.

13 el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 128; Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Sâid el-Endelûsî İbn Hazm (456/1064), *el-Fasî fi'l-Müel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, I-V, Beyrut 1975, V/20-23. Ayrıca bkz., Halim Sâbit Şıbay, "Ebû Hanife", *MEİA*, IV (1997), 24.

14 Ebû Ömer Yusuuf b. Abdillâh b. Muhammed el-Endülîsî İbn Abdilber (463/1071), *el-İntika fi Fedâil's-Selaseti'l-Eimme*, Kahire 1350, 59; el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, XIII/385; Hacı Şerif Ahmet Reşit Paşa, "Ebû Hanife'nin Siyaset Anlayışı," *Sadeleşiren, Mevlüt Uyanık, İslami Araştırmalar dergisi*, C: I, S:1-2 (2002), 259-272, 271.

15 İbn Abdilber, *el-İntika*, 59; el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, XIII/385.

739), Muhammed Bakır(114/732), Ca'fer es-Sâdik(148/765) ve Abdullah b. Hasan(145/762) gibi bu aileden önemli şahsiyetlerle görüşüp, akaid kontularında karşılıklı bilgi alış-verişinde bulunmuştur.¹⁶

Ebû Hanife, Emevilere karşı çıkan Zeyd b. Ali'nin başarılı olamayacağına bildiği halde onu desteklemiştir. Bundan dolayı Emeviler tarafından takibata maruz kalmıştır. Zeyd b. Ali ile teması olanlar takip edilerek, İbn Ebî Leyla, İbn Şübrüme ve Davud b. Hâlid gibi fakihler toplatılmış ve her birine Emevî idaresine bağlı olup olmadıklarını anlamak için ayrı ayrı görev teklifi yapılmıştır. Bu arada Ebû Hanife'ye de baş kadılık teklif edilmiş, fakat o bu teklifi reddetmişti. Bu teklifin reddedilmesinden sonra Küfe valisi İbn Hübeyra(132/750) tarafından hapsedilmiş, bu esnada şiddetli işkencelere maruz kalmıştır. Hapisten çıktıktan sonra Mekke'ye sığınmış ve Abbasiler iktidara gelinceye kadar burada kalmıştır.¹⁷

Zeyd b. Ali, Küfe'de Hişam b. Abdilmelik'e karşı isyan bayrağını açtığı zaman, Ebû Hanife şöyle demiştir: "Zeyd'in bu çıkışı, Resûlulah'ın Bedir günündeki çıkışına benziyor."¹⁸ Kendisine Zeyd b. Ali ile birlikte niçin savaşa katılmadığı sorulduğunda, şu cevabı vermiştir: "Beni ondan alıkoyan, halkın yanımdaki emanetleridir."¹⁹ Ebû Hanife, Zeyd b. Ali'ye para göndermiş ve insanları ona yardım etmeye çağırmıştır.²⁰ Küfe'de Zeyd b. Ali'ye çokça insan biat etmiştir.²¹ Ebû Hanife'nin kendisine destek vermesini Zeyd b. Ali de çok istemiştir. Ebû Hanife, fukahadan kimlerin desteklediğini sormuş, o da, Seleme b. Küheyl, Yezid b.

16 el-Mekkâ, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 38, 41; Muhyiddin Ebî Muhammed Abdulkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudyye fi Tabakati'l-Hanefiyye*, thk., Abdulfettah Muhammed el-Hilv, I-IV, Riyad 1978, II/454.

17 Bu hususta bkz., Ebû Bekir b. Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs el-Hanefî (370/980), *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut trz., I/99; el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, XII/326; el-Mekkâ, *Menâkıbu Ebî Hanife*, II/3-24; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudyye fi Tabakati'l-Hanefiyye*, II/454, 505.

18 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (310/922), *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, thk., Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, I-XI, Beyrut 1967, VI/183; el-Mes'ûdî, *Murucu'z-Zehab ve Meâdinu'l-Cevher*, III/316; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 146; el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 239, 342-343.

19 İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, VI/368.

20 İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, V/250-251; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe (276/889), *el-Ma'ârif*, nşr., Servet Ukkâşe, Kahire 1981, 216; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 146; el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 239; Ebû Hasan Ali b. Muhammed Abdülkerim İbnu'l-Esîr(630/1223), *el-Kâmil fi't-Târîhi*, nşr., Ebû'l-Fidâ Abdullah Kâdi-Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk, I-X, Beyrut 1987, IV/452 vd; İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Amr İbn Kesîr (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, Beyrut 1974, IX/329; İbnu'l-İmâd'a göre de, Ebû Hanife, Zeyd b. Ali'ye 30.000 dirhem para göndermiştir. Abdülhayy Ebû'l-Fellâh İbnu'l-İmâd (1089/1678), *Şezerâtu'z-Zehab fi Ahbâri men Zeheb*, I-VIII, Beyrut 1979, I/159.

21 et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, I/171; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 132. Ayrıca bkz., Ali Sâmi en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, Çev., Osmân Tunç, I-II, İnsan Yay, İstanbul 1999, II/158-159.

Ebî Ziyad, Hâşim el-Berîd ve diğerlerinin desteklediğini söylemiştir.²² Ebû Hanife'nin, Zeyd b. Ali'ye destek vermesi, onun hareketini meşru kabul ettiğini göstermektedir. Bu ayaklanma 122/740'da Zeyd'in öldürülmesiyle sona ermişti.²³ Daha sonra oğlu Yahya(125/743) Horasan'da ayaklanmış ve o da öldürülmüştür. Üst üste gelen bu olaylar Ebû Hanife gibilerin Emevî hilafetini açıktan tenkit etmelerine sebep olmuştur.²⁴

Ebû Hanife'ye göre, zalim yöneticilerin hilafeti geçersiz olup yıkılması gerekir. Böyle yöneticilere karşı isyan etmek halkın görevidir. Ancak bunun yerine adil bir yönetimin getirilmesi şarttır. Bu çerçevede kendisi Emevî yönetimine karşı siyasi muhalefet safında yer almış, bundan dolayı takip edilmiş, hapse atılmış, sürgün hayatı yaşamış; Emevîlerin yıkılmasında rol almıştır.

Bütün bunlardan sonra Ebû Hanife, Ali oğullarının haklarını koruyacağını söyleyen Abbasilerin kuruluşundan memnun olduğu için Küfe'ye dönerek arkadaşlarıyla birlikte Ebû'l-Abbas es-Seffah'a biat etmişti. Abbas oğulları, Emevîleri Ali oğullarının desteğiyle ortadan kaldırmışlardı. Bunu yaparken de propaganda olarak Ehl-i Beyt'in intikamı üzerinde yoğunlaşmışlardı. Onların haklarını koruyacak olanların kendileri olduklarını söylemişlerdi. Daha sonra diğer fakihlere vekâleten bir konuşma yaparak Ebû'l-Abbas Seffah biatını teyit etmişti. Ancak, Ebû Hanife bu konuşmasında biatın şartı olarak, adaletten ve doğruluktan ayrılanların, yolsuzluk yapan veya zulmeden iktidarların meşruiyetini kaybedeceğini ileri sürmüştü. Abbasilerin yönetimi ellerine geçirmeleri ile Ali taraftarlarına karşı sürdürülen işkenceler bir süre durdurulmuş olduğundan, Ebû Hanife Abbasilerin aleyhinde bulunmamış, verdiği biate Sâdık kalmıştı.²⁵ Başlangıçta Ebû'l-Abbas Seffah hakkında olumlu tavırlar içinde olan Ebû Hanife, bu kanaatini değiştiren bir haksızlığa ve adaletsizliğe alet olmamak ilkesi gereği doğru bildiği hususta ısrarlı olmuştur.²⁶ Bunun için de Ebû Hanife, Abbasiler'in insanlara zulüm ve işkenceye başladığını görünce desteğini çekerek muhalefet safına geçmiştir.²⁷ Önemli olan, yönetici-

22 Ahmed b. Yahyâ el-Belâzurî(279/892), *Ensâbu'l-Eşraf*, III. Kısım, thk. Abdülazîz ed-Dûrî, Beyrut 1978, III/238-239; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/171; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 132.

23 Zeyd b. Ali'nin siyasi faaliyetleri, ayaklanması ve bu hususlarda onu destekleyenlerle ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi ve Kasım er-Ressî*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003, 86-96.

24 Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 146; el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 239.

25 el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, XII/326; el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, II/3-24; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudhiyye fi Tabakati'l-Hanefiyye*, II/454, 505.

26 ez-Zehabî, *Menâkıbu'l-İmam Ebî Hanife ve Sahibeyhi Ebî Yusuf ve Muhammed b. el-Hasen, Daru'l-Kutubi'l-Arabî*, Kahire trz., 17.

27 el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/99-100; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, V/20-23; el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, XIII/385.

ye itaat ve saygı yüzünden haksızlığa alet olunmamasıdır. Bu gerekçelerle yönetimle işbirliği yapmayı, bir mescit inşaatında kerpiçleri saymak gibi sembolik bir görevin bile yönetime meşruiyet sağlayacağını düşünerek reddeden Ebû Hanife hapiste kalmayı tercih eder.²⁸

Ebû Hanife, Halife Mansur'un kendisini çeşitli yollarla denediğini bildiği halde, fikir ve düşüncelerinden hiç taviz vermedi. Bir defasında Halife Mansur, yönetiminin meşruiyeti hakkında ne düşündüğünü Ebû Hanife'ye sorduğunda, "Dini hakkında doğruyu arayan kimse kızmaz. Kendi kendine bir düşünsen, bizi çağırılmaktaki gerçek amacının, bütün ümmete, bizim senin politikalarına onay verdiğimizizi reklâm etmek olduğunu bilirsin. Hilafet, meşveret ve icma ile sabit olur. Oysa sen, saltanat yoluyla geldin. Vicdanında takva bilinci olan kimse bile seni onaylamaz,"²⁹ şeklinde cevap verir.

Ancak daha sonra Abbasilerin Ali oğullarına cephe alması,³⁰ bu ailedeñ Abdullah b. Hasan'ın iki oğlu Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin Medine'de, kardeşi İbrahim'in de Irak'ta ayaklanmasına sebep olmuştur. Ebû Hanife, Emevi ve Abbasilerin Ali oğullarına karşı tavırlarını eleştirmiş ve Zeyd b. Ali'yi desteklediği gibi, Muhammed Nefsü'z-Zekiyye'yi ve kardeşi İbrahim'i de desteklemiştir.³¹ Abdullah b. Hasan ve çocukları Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye ve İbrahim hilafet iddiasında bulununca, Halife Mansur, Abdullah b. Hasan'ı ve ailesinden pek çok kişiyi hapse atmıştır. Ebû Hanife, Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye(145/762) ve kardeşi İbrahim b. Abdillah(145/762-3)'ın Abbasi halifesi Mansur'a karşı ayaklanması için teşvik edici fetvalar vermiştir.³² Irak'ta Ebû Hanife, Nef-

28 Bu hususta bkz., Mevlüt Uyanık, "İslam Düşüncesinin Teşekkül Döneminde Ebû Hanife'nin Siyasi Duruşu", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanife ve Düşünce Sistemi*, Kur'an Araştırmalar Vakfı, I-II, Bursa 2003, 119-133, 132.

29 el-Mekkâ, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 43; el-Kerderî, *Menâkıbu'l-İmâmî'l-A'zam Ebû Hanife en-Numan*, II/16-17; el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, IX/432. Ebû Hanife'nin din anlayışı hakkında bkz., Mehmet Zeki İşcan, "Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebû Hanife Zihniyet", S: 20, VIII (2004).

30 Ali oğullarının başına gelen bu tür olaylar, onların "Mehdilik" ve "Takiyye" gibi birtakım düşüncelere yönelmelerine yol açmıştır. Bkz. Cemil Hakyemez, "Mehdî Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine", *Gazi Üniversitesi Çorum İlähiyat Fakültesi Dergisi*, C: III, S: V (2004/1), 133; Hakyemez, "Şif Takiyye İnancının Teşekkülü", *Gazi Üniversitesi Çorum İlähiyat Fakültesi Dergisi*, C: III, S: VI(2004), 132.

31 İbn Abdilber, *el-İntika*, 59; el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, XIII/385; Kâdızade Şerif b. Kadı Abdurrahman el-Buhârî, *Menâkıbi'l-Eimmeti ve'l-Müçtehidin*, Muharrem Efendi Marbaası, İstanbul 1300, 5 vd.; Henry Laoust, *İslamda Ayrılıkçı Görüşler*, çev., E. Ruhi Fırlah, Sabri Hizmetli, Pınar Yay, İstanbul 1999, 99.

32 et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VI/190; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 365 vd. Krş., Ebû Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî (548/1153), *İslam Mezhepleri*, Çev., Mustafa Öz., Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, 160.

su'z-Zekiyye'nin kardeşi İbrahim b. Abdillâh'ın hareketini açıkça desteklediği, Müslümanların ona yardım etmesi gerektiği şeklinde fetva verdiği³³ rivayet edilmektedir. Bu durum, Abdullâh b. Hasan'ın iki oğlundan Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin 145/762'te Medine'de, İbrahim'in de Irak'ta Abbasi hilafetine karşı ayaklanmaları³⁴ üzerine, öldürülerek isyanların bastırılması ve 140/758 yılından beri hapiste olan babaları Abdullâh'ın da aynı yıl hapiste ölmesine kadar sürmüştür. Ebû Hanife, Abbasi hilafetine karşı olan tavrını bu olaylardan sonra açıkça ortaya koymaya başlamıştır.³⁵ Hatta İbrahim b. Abdillâh'a harp stratejisini anlatmak için bir mektup da yazmıştır.³⁶ Ancak bu mektup Mansur'un eline geçmiş ve kendisinin hapsedilmesinin gerekçelerinden biri olmuştur.

Ebû Hanife, Halife Mansur'un bazı komutanlarına Muhammed b. Abdillâh ve İbrahim b. Abdillâh isyanlarını bastırmak üzere görev almaları telkininde bulunmuş ve onlarla savaşmaktan alıkoymuştur. Hatta Mansur'un komutanlarından Hasan b. Kahtaba, Ebû Hanife'nin yanına gitmiş ve "Benim vazifem seni öldürmek, tövbe ediyor musun, etmiyor musun?" demiştir. Ebû Hanife de; "Allah bilir ya, sen yaptığından pişman olacaksın. Eğer bir Müslüman ile kendi nefsinin öldürmek arasında muhayyer kalırsan, Müslüman'ı değil, kendi nefsinin öldürmeyi tercih et. Sen, bir daha böyle yapmayacağına dair Allah'a söz ver. Bu sözünde durursan o senin tövben olacaktır" demiştir. Hasan b. Kahtaba, Ebû Hanife'nin bu sözüne şu cevabı vermiştir: "Dediğini kabul ediyor ve Allah'a söz veriyorum ki bir daha bir Müslüman'ı öldürmeye yeltenmeyeceğim."³⁷ İbrahim b. Abdillâh b. Hasan, Halife Mansur'a karşı ayaklanınca Mansur, Hasan b. Kahtaba'ya, Ebû Hanife'ye gidip onu öldürmesini emretmiştir. Kumandan da Ebû Hanife'nin yanına gelince, o, kumandana daha önce verdiği sözü hatırlatarak şöyle demiştir: "Tövbenin vakti geldi. Sözünde durursan tövbe etmiş olacaksın. Aksi takdirde hem önce ki, hem de sonraki niyet ve fiilinden hesaba çekileceksin." Bunun üzerine kumandan, Ebû Hanife'yi öldürmek için hazırlanmış olduğu

33 Ebû Yusuf Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî (277/890), *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-Târih*, nşr., E. Ziya el-Ömerî, I-III, Bağdat 1974, II/788; et-Taberî, *Târihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VI/183; el-Mes'ûdî, *Murucu'z-Zehab ve Meâdinu'l-Cevher*, III/360; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 361; el-Mekkî, *Menâkibu Ebî Hanife*, 342 vd.

34 Muhammed ve İbrahim b. Abdillâh'ın ayaklanmaları ve bu ayaklanmalarda onları destekleyenlerle ilgili geniş bilgi için bkz. Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 96-122.

35 et-Taberî, *Târihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/643; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 359, 361, 364; ez-Zehabî, *Târihu'l-İslâm ve Tabâkatü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî, Beyrut 1997-1999, 43.

36 Bu mektup hakkında bilgi için bkz., Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 366-367.

37 el-Mekkî, *Menâkibu Ebî Hanife*, 22.

halde sözünde durmuş, Mansur'un yanına giderek şöyle demiştir: "Ben böyle bir işi yapamam. Eğer senin emrinle yaptığım işler Allah'a itaat sayılırsa benim için çok iyi bir şeydir. Eğer masiyet sayılırsa bu bana yeter." Bunun üzerine Mansur öfkelenmiş, kumandanın kardeşi Humeyd b. Kahtaba ileri atılarak "Biz bir yıldan beri onun akli muvazenesinden hoşlanmıyoruz, o saçmalıyor. Bu işi ben yapabilirim" demiştir. Soğukkanlılığını koruyan Mansur, bazı güvendiği kimselere; "Hasan b. Kahtaba'nın yanına fakihlerden kim gelip gidiyor?" diye sormuş. Onlar da; "Ebû Hanife gidip geliyor" demişlerdir.³⁸ Halife Mansur bundan sonra da Ebû Hanife'yi takibe alarak, onun İbrahim b. Abdillâh'a maddi ve manevi destekte bulunduğunu tespit etmiş ve bundan dolayı ona işkence etmiştir.³⁹ Bunun yanında Ebû Hanife'ye bu gibi isyanlara katılmanın dini hükümleri sorulduğunda, isyanlara katılma yönünde fetvalar vermiştir.

Rivayete göre İbrahim b. Abdillâh, Halife Mansur'a karşı ayaklandığı zaman İbrahim b. Süveyd, Ebû Hanife'ye şöyle sormuş: "Farz olan haccı yaptıktan sonra, İbrahim'le beraber ayaklanmak mı, yoksa Hacca gitmek mi daha faziletlidir?" Ebû Hanife, "bir gaza elli hacdan daha efdaldir" şeklinde cevap vermiştir.⁴⁰ Bir başka rivayette ise, bir kadın Ebû Hanife'ye gelerek, "Oğlum, İbrahim b. Abdillâh'ın yanına gitmek istiyor, bense buna mani oluyorum, ne dersin demiş," o da, "ona mani olma" demiştir.⁴¹ İbrahim b. Abdillâh'la birlikte yöneticiye karşı isyana katılması için oğluna tavsiyede bulunduğu için, oğlunun bu yolda öldüğünü söyleyen kadına Ebû Hanife, "keşke oğlunun yerinde ben olsaydım" demiştir.⁴² Görüldüğü üzere Ebû Hanife, emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker bağlamında zulme karşı silahlı direnişte bulunmak gerektiğini ve bunun peygamberimizin belirttiği üzere şahadetlerin en erdemlisi olduğunu söyleyerek Zeyd b. Ali, Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye ve kardeşi İbrahim b. Abdillâh'ın silahlı muhalefetine yardım edilmesi gerektiğine dair fetvalar vermiştir.⁴³ Bu nedenle o, icraatını tasvip etmediği yönetimlere karşı aynı tavrın konulması gerektiğini, yakın çevresine de

38 el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 22.

39 el-Buhârî, *Menâkıbi'l-Eimmeti ve'l-Müctehidin*, 5 vd. Ayrıca bkz., Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, III/325.

40 Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 364; el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 343.

41 Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 378-379; el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 343.

42 el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I/100; el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, XIII/385; Ebû'l-Kâsım Câ-rullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemâhşerî (539/1144), *Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Akâvil*, Dâru'l-Ma'rife, I-IV, Beyrut 1977, I/309; İmâmu Seyyid Muhsin el-Emîn el-Hüseynî el-Âmîlî, *A'yânu's-Şîa*, thk., Hasan Emîn, Dâru't-Taarruf, I-XI, Beyrut 1988, II/280.

43 el-Fesevî, *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-Târih*, II/788. Ayrıca bkz., Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 86-96.

tavsiye etmiştir. Merkezi iktidarın politikalarına karşı muhalif tavrını, resmi görevlendirme tekliflerini kabul etmemekle de göstermiştir.

II. Ebu Hanife'nin Ali Oğullarıyla İlmî İlişkileri

Ebû Hanife'nin Zeyd b. Ali'ye verdiği fetva ve maddi desteğin yanında, Ali oğullarından Muhammed Bakır, Abdullah b. Hasan b. Hasan el-Mahd ve Ca'fer es-Sâdık'la da bazı ilmî sohbetleri olmuştur. Ancak onun, Tabiiinden olan üstatları arasında kendisinden en çok istifade ettiği şahıs Hammad b. Ebî Süleyman (120/737)'dir. Hammad, Ebû Amr eş-Şa'bi(104/722) ve İbrahim en-Nehâi(95/714)'den ders almıştır. Bu ikisi de, Kâdî eş-Şüreyh(78/697), Alkame b. Kays(62/681), Mesruk b. Ecda'(63/682), Esved b. Yezid(95/714)'den ders almışlardır. Bu hocalar da ilmî, Ömer b. el-Hattâb, Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Mes'ud ve Abdullah b. Abbas'dan almışlardır. Bu silsilede görüldüğü üzere Ebû Hanife'nin temsilcisi olduğu Kûfe ekolünün ilmî, Abdullah b. Mes'ud ve Ali b. Ebî Tâlib'e kadar uzanmaktadır.⁴⁴ Ayrıca Ebû Hanife, Abdullah b. Abbas'ın kölesi İkrime ve Abdullah b. Ömer'in azaldı kölesi Nâfi vasıtasıyla adı geçen sahabelerin ilmîne varis olmuş, Mekke fakihî Atâ b. Ebî Rebah'tan da uzun süre ders almıştır. Onlar vasıtasıyla Mekke ve Medine ilmîni, özellikle Hz. Ömer ve Abdullah b. Abbas gibi fakih sahabelerin görüş ve fetvalarını öğrenme imkânı bulmuştur.⁴⁵ Çeşitli vesilelerle Zeyd b. Ali, Muhammed Bakır, Abdullah b. Hasan b. Hasan el-Mahd ve Ca'fer es-Sâdık gibi bir çok Ali evladının yanında Malik b. Enes, Süfyân b. Uyeyne ile de görüşerek onlarla bilgi ve fikir alışverişinde bulunmuştur.

Ebû Hanife, Havaric, Cehmiyye, Kaderiye, Mutezile, Müşebbihe ve Mürcie gibi itikadî mezheplerin teşekkül ettiği bir dönemde yaşamış olup, itikadî konulardaki görüşleri ile Ehl-i Sünnet kelâmının oluşmasına zemin hazırlamıştır.⁴⁶ Onun düşünce dünyasında Ali b. Ebî Tâlib, Zeyd b. Ali, Muhammed Bakır, Ca'fer es-Sâdık gibi Ali oğullarının önemli bir yeri olmuştur.⁴⁷ Ebû Hanife, Ali oğullarıyla ilişkilerini bu şekilde sürdürürken, çağdaşı olan Ca'fer es-Sâdık'la ilişkileri daha ileri bir safhada olmuştur. Çünkü Ebû Hanife ve Ca'fer es-Sâdık'ın siyasi, fikhî ve kelâmî konularda karşılıklı diyalogları olmuş ve birbirlerini takdir eden ifadeler

44 el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 148-150. Ayrıca bkz., Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, Nesil Yay., İstanbul 1989, 183; Şibay, "Ebû Hanife", 21, 22.

45 el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 148-150. Ayrıca bkz., Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, 67.

46 Bkz., Yeşilyurt, "Fikhu'l-Ekber'e Metodolojik Bir Bakış", 176.

47 Bkz., İlyas Çelebi, "Risaleleri ve İtikadî Görüşleri İle Ebû Hanife", *İslâmî Araştırmalar Ebû Hanife Özel Sayısı*, 15:1-2 (2002), 63-81, 63-64.

kullanmışlardır. İlk dönem kaynaklarına bakıldığında, Ebû Hanife'nin Ca'fer es-Sâdık'la karşılaşmasının, Halife Mansur döneminde olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁸

Ebû Hanife ile Ca'fer es-Sâdık aynı asırda yaşamış⁴⁹ ve bazı kaynaklara göre Ebû Hanife, Ca'fer es-Sâdık ile aynı yaşta olmakla birlikte ondan ilim almış ve onu insanların en bilgini olarak kabul etmiştir.⁵⁰ Ebû Hanife, Ca'fer es-Sâdık hakkında, "insanların en bilgini, müçtehitlerin ihtilaflarını en çok bilen kimse olup ve bundan daha fakih bir kimse görmedim"⁵¹ derken, Ca'fer es-Sâdık da Ebû Hanife ile ilgili olarak: "Ebû Hanife halkının en fakihidir"⁵² demiştir.

Başka bir rivayette, Ca'fer es-Sâdık, Ebû Hanife'ye şu soruyu sormaktadır; Allah'ın kitabından bir nas ve Peygamberden de bir haber bulmadığın bir meselede ne yaparsın? Ebû Hanife de onu, benzerini bulduğum birisine kıyas ederim, dedi. Ca'fer Sâdık, ilk kıyası yapan şeytandır. Nitekim Şeytan, ben Adem'den daha hayırlıyım. Çünkü beni ateşten, onu ise çamurdan yarattı demiş ve ateşi çamurdan daha üstün bir unsur kabul etmiştir. Böylece bu davranışı, onun rezil, rüsvay edici azapta ebedi kalmasına sebep olmuştur. Ebû Hanife, Ca'fer es-Sâdık'a yaptığı kıyasın, tamamen Sünnet'e uygun olduğunu, Muhammed Bakır'ın da aynı suçlamada bulunduğunu ifade etmiştir. Örnek olarak da Muhammed Bakır'a verdiği cevapların aynısını vermiştir.⁵³

Ebû Muti el-Belhi'de, Ebû Hanife ile Ca'fer es-Sâdık arasındaki kıyasla ilgili başka bir tartışmayı nakletmektedir; "Bir gün Kûfe camiinde Ebû Hanife'nin yanında otuyordum. İçeriye Süfyân'u-Sevri, Mukatil b. Hayyan, Hammad b. Seleme, Ca'fer es-Sâdık ve diğer âlimler girdiler ve Ebû Hanife ile konuşarak şöyle dediler: "Bize ulaştığına göre sen dinde çok kıyas yapıyormuşsun. Bu yüzden senin hakkında korkuyoruz. Ebû Hanife onlarla Cuma sabahının zevaline kadar münazara ederek görüşünü arz etti ve şöyle dedi: "Ben önce Allah'ın kitabıyla, sonra sünnetle amel ederim. Daha sonra sahabenin üzerinde ittifak ettiği hükümleri,

48 el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 148; ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, II/257-258; ez-Zehebî, *Tezkirâtu'l-Huffâz*, I-IV, Haydarabad 1956, I/107.

49 Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, TDV., Yay., II. Baskı, Ankara 2001, 150.

50 Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Mûsâ Ebû Nuaym el-İsfahânî (430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, I-X, Mısır 1932-1938, III/198-199; Mustafa Şek'a, *Elîmetu'l-Erba İmamı Azam Ebû Hanife*, Daru Kütübü's-Salâmet, Kahire trz., I/57.

51 el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 173; ez-Zehebî, *Tezkirâtu'l-Huffâz*, I/157.

52 Zafer Ahmed el-Osmanî et-Tehânevî, *Kavâid fi Ulûmi'l-Hadis (Mukaddimetü'l-İlâi's-Sünen İçinde)*, thk. A. Ebû'l-Gudde, Karaçi trz., 199.

53 el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 143. Ayrıca bkz., Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, III/264.

ihtilaf ettiği hükümlere takdim ederim. Ancak bundan sonra kıyas yaparım." Bunun üzerine hepsi kalkarak Ebû Hanife'ye sarıldılar ve sen 'sey-yidü'l-ulemasın' dediler."⁵⁴ Buna benzer bir konuşmanın Muhammed Bakır'la Ebû Hanife arasında cereyan ettiği, Muhammed Bakır'ın, "kıyasla din değiştirdiği" ithamına karşı Ebû Hanife'nin çeşitli sorular yönelterek bu ithamı reddettiği ve Muhammed Bakır'ı ikna ettiği belirtilir.⁵⁵ Görülüyor ki aralarında Ca'fer es-Sâdık'ın da bulunduğu bir ilim heyetinin Ebû Hanife'nin ders verdiği camiye giderek, onu sorguya çektiği ve yanından memnun olarak ayrılmış olduğu rivayet edilmektedir.

Halife el-Mansur, Ebû Hanife'ye, insanlar Ca'fer b. Muhammed'e hayranlık duymaktadır. Ona sormak üzere en zor meseleleri tespit et dedi. Ebû Hanife, kırk soruyu tespit ettikten sonra, Hire'de Mansur'un huzuruna gittiğini, ifade etti. Ca'fer es-Sâdık onun sağında oturuyordu. Halife oturmamı istedi ve Ca'fer'e dönüp beni gösterdi. İşte bu Ebû Hanife'dir, dedi. Ca'fer es-Sâdık da evet dedikten sonra, halife bana dönüp, Ey Ebû Hanife, sorularını Ca'fer es-Sâdık'a sor, dedi. Ben de hazırladığım soruları tek tek ona sordum ve netice de Ca'fer es-Sâdık, kırk meselenin hepsini de cevaplandırdı.⁵⁶ Bunun üzerine Ebû Hanife, onun bu bilgisinin karşısında, ben ondan daha fakihini görmedim demiştir.⁵⁷

Ca'fer es-Sâdık ve Ebû Hanife aynı dönemde yaşamış, birbirinin akranı iki büyük âlimdir. Doğum tarihleri aynı olmakla beraber, Ca'fer es-Sâdık, Ebû Hanife'den iki yıl önce vefat etmiştir. Aynı zaman diliminde ve birbirine yakın muhitlerde yaşamış âlimlerin, özellikle ilmi alandaki diyaloglarının olması normal olup, ilmi ilişkileri kaçınılmaz olmuştur.⁵⁸ Ebû Hanife'nin Ca'fer es-Sâdık'tan ilim aldığını ve Ebû Hanife'nin talebeleri yoluyla, diğer mezhep imamlarının da Şia imamlarının ilmine varis oldukları iddia edilmiştir.⁵⁹ Fakat Şia'nın bu görüşünü İbn Teymiyye reddederek şöyle demiştir: "Bu en düşük ilim sahibinin bilebile-

54. Abdulvehhâb eş-Şârânî, *Kitâbu'l-Mizân*, Matbaatü't-Tekaddümi'l-İlimiyye, I-II, Mısır 1321, I/53.

55. el-Mekki, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 143. Buna benzer başka bir rivayette de Ca'fer es-Sâdık, Ebû Hanife'yi uyarmaktadır. Rivayet için bkz., Ahmed b. Ali b. Sabit el-Bağdâdî (463/1071), *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, thk. M. Said Hatipoğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1971, 76.

56. ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, II/257-258; ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffaz*, I/107.

57. el-Mekki, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 148.

58. el-Mekki, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 40; ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, VI/256. Ayrıca bkz., Abdülkadir Evgin, "Hanefî ve Ca'ferilerin Hadis Anlayışlarına Karşılaştırmalı Bir Bakış", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanife ve Düşünce Sistemi*, Kur'an Araştırmalar Vakfı, I-II, Bursa 2003, I/435-449, 439.

59. el-Mekki, *Menâkıbu Ebî Hanife*, 38, 40-43.

ceği bir yalandır. Çünkü Ebû Hanife, Ata b. Ebî Rebah ve Hammad b. Süleyman gibi yaşça onlardan daha büyük kimselerden ilim almıştır.⁶⁰ Halife el-Mansur 136-158/754-775 tarihleri arasında halifelik yapmıştır. Ca'fer es-Sâdık ve Ebû Hanife'nin tartışmaları, O'nun halifeliği döneminde geçtiğine göre hem Ebû Hanife hem de Ca'fer es-Sâdık en az 56 yaşındaydılar. Hatta daha fazla olmaları ihtimali de vardır. Çünkü Ebû Hanife'nin Ca'fer es-Sâdık'a Halife Mansur'un isteği üzerine hazırladığı kırk soruyu ne zaman sorduğu bilinmemektedir. Bu rakam, Halife Mansur'un halife oluşunun ilk yılı itibariyledir. Olgun yaşına gelmiş bir kişinin, hem de kendi yaşındaki bir kimseden ilim öğrenmesi veya o kimsenin talebesi olması biraz düşündürücüdür. Belki Ebû Hanife, Ca'fer es-Sâdık'ın ilminden istifade etmiş ve bazı konularda fikrini almış olabilir. Ama bu olayda anlatıldığı gibi, Ebû Hanife'nin onun öğrencisi olması imkânsız gözükmektedir. Zira bir talebenin hocasını imtihan etmesi en azından görgü kurallarına aykırıdır. Ebû Hanife'nin, Ca'fer es-Sâdık'ın talebesi oluşu konusu, yaygın Şîî propagandasından izler taşımaktadır.

Sonuç

Ali b. Ebî Tâlib'in soyuna büyük sevgi besleyen Ebû Hanife'nin görüşleri, dönemindeki halifelerin memnuniyetsizliğine sebep olmuş, hatta onu takip ettirmek üzere peşine adamlarını takmışlardır. Ebû Hanife'nin yaşadığı dönemde hem Emeviler hem de Abbasilerin, Ali soyuna yaptıkları kötülükler, onun üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Bu sebeple Ebû Hanife, Zeyd b. Ali ve oğlu Yahya b. Zeyd'in Emevi yönetiminin; Muhammed b. Abdillâh en-Nefsü'z-Zekiyye ve kardeşi İbrahim'in Abbasi yönetiminin yaptıkları zulümlere karşı ayaklanmalarını maddi ve manevi açıdan desteklemiştir. Ebû Hanife, Zeyd b. Ali, Muhammed Bakır, Abdullah b. Hasan ve Ca'fer es-Sâdık gibi âlimlerle görüşerek bilgi ve fikir alışverişinde bulunmuştur. Ebû Hanife ve Ca'fer es-Sâdık arasındaki ilişkiyi hoca, talebe ilişkisi değil de, çağdaş iki âlim ilişkisi olarak kabul etmek gerekmektedir. Şu da bir gerçektir ki, Ca'fer es-Sâdık, Ebû Hanife'ye "İrak Fakihî" unvanıyla hitap etmiş ve ona karşı bir âlim muamelesinde bulunmuştur. Hiç bir zaman bir talebe muamelesi yapmamıştır. Ebû Hanife'nin Ali ve soyuna gösterdiği sevgi ve bağlılığın temelinde, haksız idareye ve zulme tepki vardır, diyebiliriz.

60 Ebû'l-Abbas Takiyuddin Ahmed b. Teymiyye(728/1327), *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebevîyye fi Nakdi Kelâmi's-Şifâti ve'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşad Sâlim, I-IX, Riyad 1986, VIII/531-532.

Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen Eleştiriler

Zaylabidin ACİMAMATOV*

Abstract

Criticisms to Abû Hanife. Abû Hanife was described as belonging to the Ashâb al-Ra'y, since he paid much attention to the reasoning as well as the Qur'ân and Hadith. Those who criticized and accused him of being ignorant in hadith were the Ashâb al-Hadith. Abu Hanife lived in a period that the fabrication of hadiths was extremely widespread. For this reason, he used in his works a small number of hadiths. In the time of Abu Hanife the hadiths were not yet compiled completely. Since Abû Hanife supported the Murjite views of Hadith, he was described by the Ashab al-Ray as a Murjite. In order to understand the connection between Murjia and Abû Hanife is to make comparison between the Murjite views and Abû Hanifa's views of faith.

Key Words: Abû Hanife, Ashâb al-Ra'y, Murjia, Reasoning.

Ebû Hanîfe, kendi döneminde ve sonraki dönemlerde fikirleriyle bü-yük yankılar uyandırmış birisidir. Ancak bazıları onun bu fikirlerini benimseyip savunurken, bazıları daima onun fikirlerine karşı durmuş ve onu eleştirmiştir. Daha önce de zikrettiğimiz gibi Ebû Hanîfe'yi en çok tenkit edenler Hadis Taraftarları olmuştur. Onlar Ebû Hanîfe'yi kıyasa dalmak, iman konusunda Mürcie ile hemfikir olmak ve eserlerinde hadisi az kullanmakla eleştirmektedirler. Bu eleştiriler, temelde iki noktada toplanmaktadır.

1. Hadis Konusunda

Ebû Hanîfe hadise son derece saygılı idi. Bunun en önemli delili onun bu konudaki şu sözüdür: "Resulullah (s.a.v)'dan bir hadis geldiği zaman baş göz üstüne."¹ Ancak, o, rivayet edilen hadislerin hepsinin sa-

* Arş. Gör., Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 İbn Abdilberr, Ebû Umar Yûsuf el-Endülüsî (368-463/977-1069), *el-İntikâ fî Fazâilî'l-Aimmeti's-Selâsetü'l-Fukâhâ*, thk. Abdulfettah ebu Gurra, Beyrut 1998, 266; ez-Zehbî,

hih olduğu fikrinde değildi. Sahih olmayan hadisleri reddediyordu. Karşısına çıkan her hadisi re'yi ile karşılaştırıyor, sonra hüküm veriyordu. Ebû Hanîfe, hadisleri ilk önce akıl süzgecinden geçiriyordu. Eğer akla aykırı ve Kur'an'la çelişmiyorsa, böyle bir hadisi asla kullanmıyordu.

Ebû Hanîfe'nin eserlerinde hadisleri az kullanması, onun hadislerden haberi olmadığı anlamına gelmez. Çünkü, bu kadar hadis rivayetinin bol olduğu bir bölgede yetişen Ebû Hanîfe gibi bir alimin hadislerden habersiz olması mümkün değildir. Bilakis, bu rivayet bolluğundan haberdar olduğu içindir ki, bunların tercihinde çok titiz davranmış, önüne gelen her rivayeti kabul etmekten uzak durmuştur.²

Pek çok fikhî meseleye çözüm getiren ve içtihadta bulunan Ebû Hanîfe'nin hadisten haberi olmaması imkansızdır. Büyük Ehl-i Hadis alimlerinden İbn Abdilberr "O, kendi nezdinde sahih olan ve sika ravilerce rivayet edilen hadisleri ve bir de Hz. Peygamberin en son fiillerini nazarı itibara alırdı."³ demekle Ebû Hanîfe'yi hadis bilmezlikle suçlayanlara cevap vermektedir. Ayrıca aynı müellif Ebû Hanîfe'nin çok hadis ezberlediğini ve hadiste güvenilir birisi olduğunu beyan etmektedir.⁴ Daha sonraki dönemlerden itibaren hadis alimlerinin çoğunluğu Ebû Hanîfe'yi destekleyip, ona yöneltilen suçlamalara cevap vermeye çalışmışlardır. Zahid el-Kevserî, Hanefî mezhebinin yetiştirdiği 112 hadisçi-nin adını sıralamaktadır.⁵

Ebû Hanîfe'nin bazı sahabelerle ve pek çok tâbiîinle görüşmesi, onun hadisler konusunda önemli bir birikime sahip olduğunu gösterir. Kaynaklar, Ebû Hanîfe'nin hangi sahabelerle görüştüğü ve kimlerden rivayet ettiği hususunda farklı bilgiler vermektedir. Bazıları Ebû Hanîfe'nin sadece Enes b. Malîk'den rivayette bulunduğunu ileri sürerlerken,⁶ bir

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân (748/1374), *Menâkibu'l-İmâm Ebû Hanîfe ve Sahîbeyh Ebû Yusuf ve Muhammed b. Hasan*, thk. M.Z. el-Kevserî ve Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut 1408/1988, 34; İbn Hâcer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ebi'l-Fazl Ahmed b. Ali (852/1448), *Tehzîbu't-Tehzîb*, Beyrut 1968, X/451; İbn İbn Hâcer el-Heytemî, Şihâbüddîn Ebû'l-Abbas Ahmed (974/1567), *İmâm-ı Azam'ın Menkibeleri*, çev. Abdülvehhab Öztürk, Ankara 1978, 15.

2 Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 2001, 51.

3 İbn Abdilberr, *el-İntikâ*, 262.

4 İbn Abdilberr, Ebi Umar Yûsuf el-Endülüsî (368-463/979-1071), *Câmiu Beyâni'l-İlmi ve Fadlihi*, Haz. Abdurrahman Muhammed Usamân, Medine 1968, II/183.

5 Zâhid el-Kevserî, Muhammed, *Hanefî Fıkhu'nun Esasları*, çev. Abdulkâdir Şener ve M. Cemal Sofuoğlu, Ankara 1991, 51-68.

6 Hatîb el-Bağdâdî, Ebi Bekr Ahmed b. Ali (463/1071), *Târîhu Bağdâd ev Medeniyetü'l-İslam*, thk. Hüseyin el-Esed, Beyrut 1986, XIII/325; ez-Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (748/1374), *Siyerü A'lâmü'n-Nübelâ*, thk. Arnavut ve Hüseyin el-Es'ad,

kısmı da onun, Enes b. Malik (93/712), Abdullah b. Ebî Evfa (87/706), Sehl b. Said es-Saidî (88/707), Ebû Tufeyl Âmir b. Vasile (102/721) ile görüştüğünü ileri sürerler.⁷

Çağdaş araştırmacılarından İbلاغ ise, Ebû Hanîfe'nin on altı sahabe ile görüştüğünü tespit etmiştir. Bunlar şu sahabelerdir: "Enes b. Malik, Abdullah b. Enes el-Cühenî, Abdullah b. Haris b. Cüz-i ez-Zebidî, Cabir b. Abdullah, Abdullah b. Ebî Evfa, Malik b. Yesar, Vaile b. Eska, Ebu't-Tufeyl Âmir b. Vaile, Aişe binti Hucrud, Sehl b. Sa'd, Sabit b. Hallad b. Süveyd, Sabit b. Yezid b. Said, Abdullah b. Semure, Muhammed b. Rebi, Abdullah b. Cafer ve Ebû İmâme."⁸

Ayrıca Ebû Hanîfe babasıyla on altı yaşında, yani 96/715 senesinde hacca gittiğinde, orada Ata b. Ebî Rebah, Abdullah b. Hâris ile tanışarak onlardan hadis dinlediği rivayet edilir.⁹

Seyf b. Cabir, Ebû Hanîfe'nin şöyle dediğini rivayet eder: "Enes'i gördüm, Allah ondan razı olsun."¹⁰ Fakat Zehebî, Ebû Hanîfe'nin Enes b. Malik'i ancak Kûfe'ye geldiğinde gördüğünü, bunun dışında hiç bir sahabeyi görmediğini ve hiç birinden hadis rivayet etmediğini kaydetmektedir.¹¹

Hatîb el-Bağdâdî ise, Ebû Hanîfe'nin Enes b. Malik'i gördüğünü, tâbiînin büyüklerinden Ata b. Ebî Rebah, Ebî İshak Sebiî, Muharib b. Disar, Hammad b. Ebî Selman, Heysem b. Habib, Kays b. Muslim, Muhammed b. Münkedir, Nâfi' Mevla b. Ömer, Hişam b. Urve, Yezîdü'l-Fâkir, Semmâke b. Rahb, Alkame b. Mursed, Atiyyetü'l-Avfi, Abdulaziz b. Rafî' Abdulkerim Ebî Ümeyye ve diğerlerinden hadis dinlediğini rivayet etmektedir.¹²

Ebû Hanîfe'nin sahabeyle görüşüp görüşmediği tartışmalıdır. Çünkü, en son vefat eden sahabelerden Enes b. Malik Basra'dan Kûfe'ye

Beyrut 1982, VI/391-392; İbn Hâcer el-Askalânî, *Tehzîb*, X/449; es-Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (849-911/1445-1505), *Tabakâtü'l-Hüffâz*, thk. Ali Muhammed Umar, Kâhire 1973, 80.

7 es-Saymerî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali (436/1043), *Ahbârü Ebî Hanîfe ve Ashâbihi*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut 1976, 4; İbn Hallikân, Ebî Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (608/1211-681/1282), *Vefâyâtü'l-A'yân ve Anbâu İbnâi'z-Zamân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1977, V/406; en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhiddin b. Şeref (676/1277), *Tehzîbu'l-Esmâi'l-Lügât*, Beyrut trz, II/216; Serkis, Yusuf b. İlyas b. Musa ed-Dimeşkî (1351/1932), *Mu'cemu'l-Matbûatu'l-Arabiyye ve'l-Muarrebe*, Kahire 1928, 302-303; Zübyânî, Abdülmecid Abdülhamid, *Târîhu'l-Fikhi'l-İslâmî*, Magrib 1994, 242.

8 İbلاغ, İnâyetullah, *el-İmâmu'l-A'zam Ebû Hanîfe el-Mütekellim*, yrz., 1971, 35.

9 es-Saymerî, a.g.e., 4.

10 ez-Zehebî, *Menâkıb*, 14.

11 ez-Zehebî, *Siyer*, VI/391-392.

12 *Târîhu Bağdâd*, XIII/325.

geldiğinde ve orada vefat ettiğinde Ebû Hanîfe on üç veya on beş yaşında idi. Ebû Hanîfe'nin Enes b. Malik'i gördüğü ve ondan hadis dinlediği doğru ise, o zaman Ebû Hanîfe tabîinden sayılır. Ebû Zehra, Ebû Hanîfe'nin bazı sahabeleri gördüğünü, fakat yaşı küçük olduğundan onlardan hadis rivayet etmediğini ileri sürer.¹³

Türk bölgesinde doğup yetişen ve Türk olduğu da söylenen hadis alimi İmâm Buhârî de Ebû Hanîfe'yi tenkit edenlerin başında gelmektedir. İmâm Buhârî'nin en çok karşı çıktığı mezheplerden birisinin Mürcie olduğu kendi eserlerinden de anlaşılmaktadır.¹⁴ Ebû Hanîfe iman meselesinde aynı fikri paylaştığı için, onu da Mürcii'den saymıştır.¹⁵ Buhârî, Ebû Hanîfe'yi re'ye dalmakla ve en çok hadis bilmemekle suçlamış ve eserinde isim zikretmeden 122 yerde "İnsanlardan birisi şöyle dedi"¹⁶ ifadesini kullanarak Ebû Hanîfe'yi tenkit etmiştir. Buhârî'ye Rey Taraftarlarından karşı çıkan Ebû Abdillâh b. Ebî Hafs el-Kebîr Muhammed b. Ahmed, Ebû Hanîfe tarafını tutmuş ve ona yöneltilen tenkitlere cevap vermek için *Kitâbu'l-İmân* adıyla bir eser yazmıştır. Malesef, sadece Ebu'l-Muin en-Neseffî (508/1114)'nin bazı alıntılar yaptığı bu eser bize ulaşmamıştır.¹⁷

Hadis alimlerinden bir kısmı Ebû Hanîfe'yi hadisten haberi olmakla suçlarken,¹⁸ bir kısmı onu aynı zamanda bir hadis hocası olarak göstermişlerdir.¹⁹ Ebû Hanîfe, nass ve hadisin yanında kendi re'yine de yer verdiği için, Rey Taraftarlarından kabul edilmiştir.²⁰

13 Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanîfe*, çev. Osmân Keskiöğlü, Ankara 2002, 87.

14 Buhârî'nin Mürcie'yi iman konusunda red etmesi konusunda geniş bilgi için bkz: Çakır, Kemil, "Buhârî'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması", AÜİFD, (1992), XXXII/181-198.

15 Bkz: el-Buhârî, Ebû Abdillâh İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi (256/869), *Kitâbu Târîhu'l-Kebîr*, Diyarbakır trz, VIII/81.

16 Buhârî'nin Ebû Hanîfe'yi ithamı konusunda geniş bilgi için bkz: Merttürkmen, *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 1976.

17 Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000, 187-188.

18 İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî (354/965), *Kitâbü'l-Mecrûhîn minâ'l-Muhaddisîn ve'd-Duâfâi ve'l-Metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zaid, yz, 1976, III/61-73.

19 Ebû Hanîfe'nin hadiste sika olduğu hakkındaki ileri sürülen rivayetlere bkz; İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 257; el-Kureşî, Muhyiddîn Ebî Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullah b. Sâlim b. Ebî Vefâ el-Haneffî (696/1295-775/1373), *Cevâhiru'l-Maziyye fi Tabakâti'l-Haneffiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Halva, Riad 1993, I/56; ez-Zehabî, *Siyer*, VI/395; İbn Hâcer el-Askalânî, *Tehzîb*, X/450; es-Suyûtî, a.g.e., 80; el-Mâzî, Cemalüddîn Ebû'l-Haccâc Yûsuf (654-742/1256-1341), *Tabakâtu's-Seniyye fi Terâcimi'l-Haneffiyye*, thk. Bisar Avvad Maruf, Beyrut 1992, XXIX/424; İbn Hâcer el-Heytemî, a.g.e., 128.

20 İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecruhîn*, III/61; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII/325; ez-Zehabî, *Mîzan*, III/237; es-Suyûtî, *Tabakâtu'l-Hüffâz*, 80; el-Kümmî, Abbas, *el-Künye ve'l-Lakab*, Beyrut trz, I/53; el-Mâzî, a.g.e., XXIX/418.

Ebû Hanîfe'nin eserlerinde az hadis kullanması da, kendisinin "hadiste yetim idi"²¹ şeklinde itham edilmesine sebep olmuştur. Ebû Hanîfe'nin eserlerinde az hadis kullanmasının nedeni, hadis uydurma işi bu bölgede yaygın olmasıydı. Dolayısıyla Irak alimleri her rivayet edileni hadis diye kabul etmiyor, kabul etmek için birtakım şartlar ileri sürüyorlardı.²²

Merttürkmen, bu hususu iki şekilde açıklamaktadır. Birincisi, Buhârî'nin Ebû Hanîfe'yi hadiste zayıf göstermesinin nedeninin Ebû Hanîfe'nin bazı hadisleri duymamış olmasıdır. Ebû Hanîfe devrinde hadis tedvinini başlanmış fakat bitmemiştir.²³ İkincisi, Ebû Hanîfe, hadislerin en çok manasını nazarı itibara alarak hadisi kabul edip edemeyeceğini ona göre karar vermiştir. Bir çok senedi sahih hadis ona göre makbul olmayabilir. Çünkü, Ebû Hanîfe'nin hadisi red nedenlerinden biri de hadislerin Kur'an'a muhalefettir.²⁴

2. İrcâ Konusunda

Mürcie kavramı, mezhep isimleri arasında gerek etimolojik, gerekse ıstilahî anlamı bakımından en çok tartışılan kavramların başında gelmektedir.²⁵ Klasik kaynaklarda Mürcie'nin birbirinden farklı pek çok tanımı yapılmaktadır.²⁶ Kutlu, Mürcie hakkında yapılan bütün tanımları göz önünde bulundurarak Mürcie'yi şöyle tanımlamaktadır: "Mürcie, Hz. Osmân ve Ali başta olmak üzere bütün büyük günah işleyenlerin durumlarını Allah'a bırakarak onların cennetlik veya cehennemlik oldukları hususunda hiç bir fikir ortaya koymayan kimseler ve topluluklara verilen müşterek bir isimdir."²⁷

Ebû Hanîfe'ye ircâ konusunda yapılan eleştirilere geçmeden önce ona nisbet edilen eserlerde ircâ'nın nasıl anlaşıldığını tespit etmek gerekir. O, ircâ'yı: "Günah işleyenlerin cennetlik veya cehennemlik olduklarını söylemeden, onlar hakkındaki hükmü geciktirmek"²⁸ olarak tanımlar. Yine o bir başka yerde ircâ, tecrübelerimizle ve kendi ölçülerimizle bile-

21 İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecruhin*, III/71; Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII/443.

22 Uzunpostacı, Mustafa, *Ebû Hanîfe ve Nassları Değerlendirmesi*, İslami Araştırmalar Dergisi (Ebû Hanîfe Özel Sayısı), Cilt: 15, Sayı: 1-2, Ankara 2000, 32.

23 Merttürkmen, Hilmi, *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları ve Aralarındaki İhtilaflar*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum 1976, 88. (Basılmamış Doktora Tezi)

24 Merttürkmen, a.g.t., 33.

25 Mürcie kavramı hakkında geniş bilgi için bkz: Kutlu, Sönmez, *Türkler'in İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesiri*, Ankara 2000, 28-38.

26 Kutlu, Mürcie hakkında yapılan tanımı 23 madde halinde açıklamaktadır. Geniş bilgi için bkz. Kutlu, *Türkler'in İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesiri*, 31-33.

27 Kutlu, *Türkler'in İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesiri*, 39.

28 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, çev. M. Öz, (İmam Azam'ın Beş Eseri adlı kitabın içerisinde), İstanbul 1992, 23.

meyeceğimiz bir şeyi Allah'a havale etmek ve o konuda tevakkuf etmek olarak tanımlamaktadır.²⁹ Bu sebeple Ebû Hanîfe, büyük günah işleyenin cennetlik veya cehennemlik olduklarına şahadet edilemeyeceğini ve onlar için Allah'dan aff dilemekle beraber azaba çekileceklerinden korkulacağını ileri sürmüştür.³⁰ Ona bu ve imanla ilgili diğer fikirlerinden dolayı muhaliflerince "Mürctie" ismini vermiştir. Ancak o, bu eleştirilere şöyle cevap vermektedir: "Zikrettiğin Mürctie meselesine gelince: Bid'at ehli hak ve doğruyu söyleyen kimseleri bu isimle isimlendirirse, hakkı söyleyenlerin bunda ne günahı vardır? Oysaki böyle isimlendirenler, adil ve sünnet ehli kimselerdir. Mürctie ismini de ancak onlara düşman olan kimseler vermiştir."³¹

Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen eserler incelendiğinde, büyük günah, amel-iman ilişkisi, imanda istisna, imanda artma ve eksilme, imanda eşitlik, iman-İslam ilişkisi ve va'd ve vaîd konularında Mürctie ile aynı fikirleri paylaştığı anlaşılmaktadır.³² Hariciler, Şia, Mutezile ve Ashâbu'l-Hadis ile bu konularda anlaşamayan Ebû Hanîfe'nin Mürctie ile imanla ilgili pek çok konuda aynı görüşleri paylaşması, onun bu mezheple bir ilişkisinin olduğuna işaret etmektedir.

Elimizde bulunan İslam Mezhepleri Tarihinin ana kaynaklarından ve IV/X.- VI/XII. asırlar arasında yazılmış olan Fırak, Mîlel ve Nihal kitaplarında Mürctie ile iman konusunda aynı görüşleri benimsediğinden dolayı Ebû Hanîfe, Mürctie ekolünden gösterilmiştir. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Ebû Hanîfe ve ashabını Mürctie'nin dokuzuncu fırkası olarak zikreder.³³ Bağdâdî, Ehl-i Sünnet'i sekiz kısma ayırıp Ebû Hanîfe'yi ikinci grupta zikreder.³⁴ Yazar, Mürctî olarak bilinen Bîşr el-Merîsî'yi Ebû Hanîfe'nin taraftarlarından gösterir.³⁵ Givony, ikisi arasında bağın kurulmasının Ebû Hanîfe'nin lehine olmadığını ve her iki yazarın da Bîşr el-Merîsî ile Ebû Hanîfe arasında bir bağ kurmasının şüphe uyandırdığını ileri sürer.³⁶

29 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallîm*, 23.

30 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallîm*, 24.

31 Ebû Hanîfe, *Risâle ile Osmân el-Bettî*, çev. M. Öz, (İmam Azam'ın Beş Eseri adlı kitabın içerisinde), İstanbul 1992, 68.

32 Ebû Hanîfe ile Mürctie'nin iman anlayışı ile uyduğu konular hususunda geniş bilgi için bkz: Kutlu, *Türkler'in İslamlaşma Sürecinde Mürctie ve Tesiri*, 101-147.

33 Eş'arî, Ebî Hasan Ali b. İsmail (324/936), *Makâlâtul-İslâmiyyin ve'h-Tilâfî'l-Musallîn*, thk., Muhammed Muhyiddîn Abdülhâmid, Beyrut 1995, I/219.

34 Bağdâdî, Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E.R.Fıglalı, Ankara 2001, 246.

35 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 290.

36 Givony, Joseph, "Fırak Edebiyatında İmam Ebû Hanîfe'nin Tasviri ve İlgili Meseleler", çev. Muzaffer Tan ve N. Kemal Karabiber, Ankara 2003, 69. (İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilîk (ed. Sönmez Kutlu) adlı kitabın içerisinde.)

İbn Hazm da Ebû Hanîfe'yi Mürctie içinde Ehl-i Sünnet'e en yakın alim olarak kabul etmesine rağmen,³⁷ Mürctie'yi bid'at mezhepleri arasında saymıştır.³⁸ Şehristânî ise, bütün bunlara karşı çıkar ve şöyle der: "Yemin ederim ki, Ebû Hanîfe ve arkadaşlarına "Sünnet Mürctie'si" denilmekteydi. O, iman kalble tasdikdir, ne artar, ne eksilir diyordu. Bundan onun ameli imandan geri bıraktığını zannettiler, halbuki amel hususunda o kadar titiz davranan Ebû Hanîfe ameli terke fetva verir mi? Ona Mürctie denilmesi şu yüzdendir. O, birinci asırda meydana çıkan Kaderiyye ve Mutezile'ye muhaliftir. Mutezile kader meselesinde kendilerine her muhalif olana Mürctie derlerdi. Hariciler de böyle yaparlardı. Bu isim mutlaka Mutezile veya Hariciler tarafından verilmiş olmalıdır."³⁹ Şehristânî, Ebû Hanîfe'ye ilk defa Mürctie ismini tahsis edenlerin Mutezile ve Hariciler olduğunu belirtmekle, birlikte Ebû Hanîfe'nin ve arkadaşlarının "Sünnet Mürctiesi'nden" olduğunu söylemekle bu ilişkinin varlığını kabul etmiş görünmektedir. Ancak Şehristânî, böylece Ebû Hanîfe'yi Mutezile ve Haricilerin ithamından kurtarmaya çalışmıştır.

Klasik Şii müelliflerinden Nevbahtî, Ebû Hanîfe'yi Ehl-i Sünnet'in önde gelen imamların biri olması hasebiyle, Mürctie'nin Amr b. Kays el-Masirî'nin liderliğini yaptığı Masirîyye koluna mensup biri olarak tanımlar.⁴⁰

İmam Azam'ın fikirlerini takip eden ve kelâmî meselelerini sistematik hale getirmiş olan Ebû Mansur el-Mâtürîdî (333/944), Ebû Hanîfe'nin ircâ ile ilgili görüşünü şöyle açıklar: "Ebû Hanîfe ve onun görüşünü benimseyenler ise mürtekib-i kebîreye Allah'ın nasıl bir muamele uygulayacağını bilememiştir; aslında bu husus, ancak nakil yoluyla tespit edilebilir. Ne var ki konuyla ilgili kesin hüküm vermeyi gerektirecek bir nas gelmemiştir. Şu halde bu noktada ircâ kaçınılmaz durumdadır."⁴¹ Ebû Mansur el-Mâtürîdî böyle bir ircanın isabetli olduğunu söylemekle, bu yönde Ebû Hanîfe'nin Mürctiiliğini kabul etmiş görünmektedir.⁴²

Ebû Mansur el-Mâtürîdî, Haşviyye'nin her türlü güzel ameli iman diye nitelememesi sebebiyle Mürctî olarak isimlendirmenin hem dilin,

37 İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed Said el-Endülisî (456/1064), *el-Fastu fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl*, Beyrut 1986, II/111.

38 İbn Hazm, *el-Fast*, IV/178.

39 eş-Şehristânî, Ebî Feth Muhammed b. Abdulkerîm (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk., Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut 1992, I/139.

40 Kummî, Sa'd b. Abdillâh Ebî Halef el-Eş'arî (301/913)-Nevbahtî, el-Hasan b. Musa (300/912), *Şif Fırkalar*, çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek, Ankara 2004, 62.

41 el-Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (333/944), *Kitâbu't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2002, 499.

42 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid Tercümesi*, 498-499.

hem de aklın kabul etmeyeceği bir iddia olduğunu ileri sürerek şöyle cevap vermektedir: "Eğer bütün salih amelleri iman statüsünde tutmadıkları için, sözü edilen gruba Mürcie denmesi gerekli hale geliyorsa aynı ismin bu adı kendilerine takanlara da verilmiş olması gerekir..."⁴³ Bir taraftan da o, Mürcie ifadesiyle Cebriyye'nin kastedilmiş olduğunu belirtmektedir.⁴⁴

Daha geç dönem yazarları Ebû Hanîfe'ye yöneltilen eleştirileri müdafaa etmişlerdir. Çağdaş yazarlardan Muhammed Zahid el-Kevserî, Ebû Hanîfe'nin Hâriciler ve uzantıları tarafından Mürciî olarak isimlendirildiğini ileri sürer.⁴⁵ Böylece Kevserî, Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târihu Bağdat* isimli eserini tenkit etmek amacıyla yazdığı *Te'nibu'l-Hatîb* adlı eserinde Hâriciler ve uzantıları tarafından Ebû Hanîfe'nin "Bid'at Mürciesi" olarak adlandırılmasına karşı çıkarak, onun "Sünnet Mürciesi" olduğunu isbata çalışır.⁴⁶

İzmirli İsmail Hakkı, Ebû Hanîfe'yi "Mürcie-i Fukaha, Mürcie-i Ehl-i Sünnet" mezhebinden olduğunu ileri sürer.⁴⁷ Ebû Zehra ise, "Mutezile'den başka bütün fukaha ve muhaddisler Mürcie zümresine girmiş olur ki, bu doğru değildir." demekle Ebû Hanîfe'nin bu yöndeki Mürciiliğini kabul etmez.⁴⁸

İlk dönemlerden itibaren iman konusunda Hâriciler, Mutezile, Şia ve Hadis Taraftarları, Mürcie'yi eleştiriye tâbi tutuyorlardı. Ebû Hanîfe, iman konusunda Mürcie ile aynı fikirleri paylaşmasından dolayı muhalif mezhepler tarafından "Mürciî" olarak isimlendirilmiş ve bu adla itham edilmiştir. Yukarıda izah ettiğimiz gibi klasik dönem yazarlarının çoğunluğu Ebû Hanîfe'nin Mürcie ekolüne mensup olduğunu iddia etmişlerdir. İrcâ fikri Givony'nin de izah ettiği gibi, Eşarîler ve Hanbelîler tarafından küfürle ilişkilendirilerek bu isim altında varlığına devam etmiştir.⁴⁹

Kûfe I/VII. asrın son çeyreğinden itibaren Mürcie'nin en etkili merkezlerinden biri haline gelmeyi başarmıştır. Madelung,⁵⁰ "Ebû Hanîfe, doğudaki Mürcie'nin politik olmasa bile, itiraz edilmez manevî bir lide-

43 el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid Tercümesi*, 497.

44 el-Mâturîdî, *Kitâb, 't-Tevhid Tercümesi*, 500.

45 Kevserî, M. Zahid, *Te'nibu'l-Hatîb alâ Mâ Sakahu fi Tercemeti Ebi Hanîfe Mine'l-Ekâzib*, Haz. Azzatu'l-Atar el-Hüseynî ve Mahmud Sakar, yrz, 1942, 51.

46 Kevserî'nin Hatîb el-Bağdâdî'ni tenkit ettiği hususunda geniş bilgi için bkz: Kevserî, *Te'nibu'l-Hatîb*, 46.

47 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Haz. Sabri Hizmetli, Ankara 1981, 85-86.

48 Ebû Zehra, a.g.e., 204.

49 Givony, "*Fırak Edebiyatında İmam Ebû Hanîfe'nin Tasviri ve İlgili Meseleler*", 77.

50 Madelung, Wilferd, "*Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanevîliğin Yayılışı*", çev. S. Kutlu, AÜİFD, Ankara 1992, XXXIII/243-244.

ri olmuştur." demekle Mürcie'nin doğudaki devam ettiricisi olarak Ebû Hanîfe'yi göstermiştir. Kutlu da, konuyla ilgili yaptığı çalışmalarda Eh-lür-Rey ile Mürcie arasındaki ilişkiyi uzun uzun analiz ettikten sonra şu kanaate varmıştır: "Kûfe'de Hammad'dan sonra Mürcie'nin fikhî ve itikadî konulardaki önderi Ebû Hanîfe olmuştur."⁵¹ Gerek Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen eserlerdeki imanla ilgili görüşleri, gerekse makalât yazarları ile çağdaş yazarların ulaştığı neticeler, Ebû Hanîfe ile Mürcie arasında bir ilişki olduğunu doğrulamaktadır. Ancak bu ilişki Mürcie içerisinde görülen Muhammed b. Kerram ve diğer bazı aşırı şahsiyetlerinki gibi değildir. Mutedil bir Mürciî anlayışla iman konusunda aynı görüşleri paylaşmaktan ibarettir.

Ashında Ebû Hanîfe, her hangi bir meseleyi çözmeye bir mezhebe bağlı olmaktan ziyade kendi aklını kullanmıştır. O, özgün düşünmeyi esas almış ve başkalarını da hür olmaya çağırmıştır. O, "Kim daha güzel bir görüş getirirse onu da kabul ederiz."⁵² şeklinde bir ilke oluşturmuştur. Ona göre, bir kimsenin her hangi bir mezhebe bağlı olup olmaması önemli değildir. Kim ne olursa olsun hakkı söylemişse onu kabul etmiştir. Ebû Hanîfe, mezhebine bakılmaksızın herkesin arkasında namaz kılmanın caiz olduğunu savunur ve bu görüşünü şöyle temellendirir: "Her takva sahibi ve günahkar kimsenin peşinde namaz kılmak caizdir. Senin ecrin sana, onun günahı da kendisine aittir."⁵³

Bunun dışında Ebû Hanîfe kendine muhalif olan diğer mezheplerin hiçbirisini tekfir etmemiştir. Onların da iman ettiği halde mümin olduğunu ve günah işlediği takdirde onu affedilip edilmemesini Allah'ın dilemesine bağlı olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁴

Sonuç

Ebû Hanîfe nass ve sünnetin yanında akla da çok önem verdiği için "Rey Taraftarı" diye isimlendirilmiştir. Onu bu konuda eleştirenler ve hadis bilmezlikle suçlayanlar Hadis Taraftarları olmuştur. Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönem hadis uydurmacılığının bol olduğu bir dönemdi. Bu bakımdan o, eserlerinde hadisleri çok az kullanmış ve hadisleri kullanırken çok titiz davranmıştır. Yoksa bu kadar çok meseleleri çözen bir alimin hadis bilmemesi düşünülemez. Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde

51 Kutlu, *Türkler'in İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesiri*, 208.

52 Zehebî, *Menakıb*, 34.

53 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, çev. M. Öz, (*İmam Azam'ın Beş Eseri* adlı kitabın içerisinde), İstanbul 1992, 45.

54 Bkz., Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 16-17; a.mlf., *er-Risâle*, 66.

hadisler tam olarak kaydedilip yazıya geçirilmemiştir. Ebû Hanîfe'yi eleştirenler onun vefatından sonraki dönemlerde yaşayanlardır. Hadis Taraftarlarının ona karşı olan tavırları uzun süreli olmamıştır. IV/X. ve V/XI. asırlardan sonra bir çok hadis alim Ebû Hanîfe'yi savunmak için kitaplar yazmıştır. Bunlar arasında İbn Abdilberri, Saymerî, Heytemî, İna-yetullah İblağ, Ebû Zehra ve Zahit el-Kevserî gibi alimleri sayabiliriz.

Ebû Hanîfe iman konusunda Mürcie'nin anlayışını desteklemiştir. Bu yüzden muhaliflerince "Mürciî" olarak nitelendirilmiştir. Eşarî, Şehristanî, Bağdadî ve İbn Hazm gibi Mezhepler Tarihi yazarları farklı Mürcie anlayışları dolayısıyla, Ebû Hanîfe ile Mürcie arasında, bu ya da bu şekilde bir ilişki kurmuşlardır. Bu yazarların bazıları, Ebû Hanîfe'yi Mürcie'den aklamak için Ehl-i Sünnet Mürcie'sine, bazıları da eleştirmek için onu eleştirilen veya zemmedilen Mürcie içerisine dahil etmiştir. Bu bakış açısının etkisi günümüzde de devam etmektedir. O, Hariciler, Mutezie, Şia ve Hadis Taraftarlarının iman anlayışına Mürcie'nin iman teziyle karşı çıkmıştır. Ebû Hanîfe ile Mürcie arasındaki ilişkiyi doğru anlamının yolu, ona nisbet edilen eserlerde savunulan iman anlayışı ile Mürcie'nin iman anlayışını karşılaştırmaktan geçer. Ancak bunu yapabilmek için, öncelikle ona nisbet edilen eserlerin, tahkikli neşrinin yapılması şarttır. *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Müteallim* dışındakilerin henüz tahkikli neşri yapılmamıştır.

Ebû Hanîfe'nin Menkıbevî Kişiliği ve Kırgızlar Arasında Ebû Hanîfe Hakkındaki Menkıbeler

Zaylabidin ACİMAMATOV*

Abstract

Mythical Personality of Abû Hanîfe and the Legends (Manqaba) Among Kirghiz About Him. The legend (manqaba), came to be used, approximately, from the III/IXth century onward as the stroies narrating the Sufis'miraculous deeds (karâmah) and from the VIXth century on, the mankabas showed further diversity in parallel to the developments within the Sufism. Legends, which were embellished with the Islamic motives, consist of the ancient beliefs and customs of people.

Of Abu Hanîfa who made a considerable contributions to the development of Islamic thought many legends have been narrated and composed, particularly, for the purpse of exalting Abu Hanîfa. Among the groups holding the views of Abu Hanîfa such legens have been survived. For example the Kirghizs show much respect to Abu Hanîfa and, in this sense, his legendary personality is display more prevalence. Imitation of Abu Hanîfa's personality by Kirghizs has been played an important role in maintaining their Islamic identity.

Key Words: Manqaba, Abû Hanîfa, Kirghizs, Islam

Giriş

Menkıbe, Arapça nekabe kökünden türemiş olup, çoğulu menâkıbtır. Kelime anlamı öğünelecek güzel iş, hareket ve davranış manalarına gelmektedir.¹ Önceleri Peygamber'in ahabının tarihen sabit meziyetlerinden bahseden hadislerin toplandığı fasılların isimlerini kastetmek için kullanılan Menkıbe² , sonraları tasavvuf tarihinde Sûfilerin kerâmetlerini

* Arş. Gör., Oş Devlet Üniversitesi İlähiyat Fakültesi.

1 İbn Manzur, Ebî Fazl Cemâlüddin Muhammed (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1955, I/768.

2 Ateş, Ahmed, "Menâkıp", (MEB) İ.A., İstanbul 1957, VII/701.

nakleden hikayeler manasında tahminen III/IX. asırdan itibaren kullanılmaya başlamıştır.³ Menkıbelerin oluşmasında İslamiyetten önce Arap toplumunda mevcut olan mitler, efsaneler, Yahudi ve Hıristiyan kaynaklı Menkıbelerin rolü büyük olmuştur.⁴ Menkıbelerin halk arasında büyük yankı bulmasının nedeni, topluma yabancı olmayan eski inanç, gelenek ve göreneklerin doğrultusunda teşekkül etmesidir. Böylece Menkıbeler bütün İslam dünyasında yayılmış ve hemen hemen bütün İslam büyükleri için Menkıbeler söylenmiş ve yazılmıştır. Menkıbelerin giderek genişlemesiyle birlikte büyüklerin gerçek hayatları, tarihî simaları unutulmuş ve her birinin çevresinde Menkıbe halkalarından oluşan kılıflar örülmüştür.⁵ Ebû Hanîfe de bu Menkıbe geleneğinden kendi payını almıştır. Arap, Fars ve Türk dillerinde onun adına bir çok Menkıbe yazılmıştır. V/XI. asırdan itibaren tasavvufun gelişmesiyle Menkıbelerin daha da zenginleştiği görülmüştür.

Menkıbeler halkın mahsulüdür. Yazarlar, Menkıbeleri kendileri üretmeyip halkın ürettiği Menkıbeleri tertip ve tasnif ederek yazıya geçirmişlerdir.⁶ Menkıbeler, gerçeğe dayanan ve hayalî olanlar diye iki gruba ayrılmaktadır.⁷ Gerçeğe dayanan Menkıbelerin önemli bir kısmı gerçekten yaşanmış tarihî vak'alarından oluşurken, hayalî Menkıbeler tamamen gerçek olaylara dayanmamaktadır. Ebû Hanîfe hakkında yazılan Menkıbelerde de bunu görmek mümkündür. Daha sonraki dönemlerde yazılan Menkıbeler hayalî motiflere bürünmüştür. Türkler arasında yaygın olan şifahî kültür, efsane ve destanların etkisi bu tür Menkıbelerle de yansımıştır. Fuad Köprülü doğuda oluşan Menkıbevi geleneği şöyle tasvir eder: "Eski Doğu tarihçileri, ekseriyetle tarih ile Menkıbeyi birbirinden ayıramadıkları için, halk muhayyalesinde teşekkül eden hayalî şekilleri aynen kitaplarına geçirmekten başka bir şey yapmadılar."⁸

a) Ebû Hanîfe'nin Menkıbevi Kişiliği

Diğer İslam büyükleri gibi Ebû Hanîfe hakkında da bir çok menâkıb kitabı yazılmıştır. Menâkıb kitaplarının halk üzerinde çok etki bıraktığı ve yaygın hale geldiği görülmektedir. Ebû Hanîfe adına yazılıp günümüze ulaşan Menkıbeler III/IX. asırdan itibaren yazılmıştır. Bu tarihten

3 Ocak, Ahmet Yaşar, *Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkıbeleri*, Ankara 1983, 27.

4 Ocak, *Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkıbeleri*, 29.

5 Ocak, a.g.e., 29.

6 Ocak, a.g.e., 34.

7 Ocak, a.g.e., 32.

8 Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, III. Baskı, Ankara 1976, 27.

önce onun adına yazılan Menkıbelerin olup olmadığı belli değildir. Türkiye kütüphanelerinde Ebû Hanîfe hakkında yazılan menâkıb kitaplarının pek çok yazma nüshaları bulunmaktadır.⁹

- 9 Türkiye kütüphanelerinde bulunan Ebû Hanîfe'yi anlatmak için yazılan bazı menâkıb kitapları şunlardır: 1. el-Himmânî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. es-Salt (302/914), *Menâkıbü Ebû Hanîfe*, Süleymaniye Ktp., Tirmovalı Nu: 919/2, v. 89a-91b. 2. Saymerî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali (436/1045), *Menâkıbü'l-İmami'l-A'zam Ebû Hanîfe Numan*, Süleymaniye Ktp., Fatih Nu: 004493, v.1a-52a. 3. el-Yemânî, Ebû Bekr Atik b. Ali b. Davud (460-1068), *el-Beyân ve'l-Burhân fî Cumal min Fazâilü'l-İmam A'zam*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Nu: 1933, v. 1b-64b. 4. el-Kuşeyrî, Ebû'l-Kasım Abdülkerim b. Havâzin b. Abdülmelik b. Talha (465/1072), *Menâkıbü'l-İmam Ebû Hanîfe*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi Nu: 002017, v. 166b-169b. 5. ez-Zerencerî, Ebû'l-Fazl Bekr b. Muhammed b. Ali (512/1116), *Menâkıbü Ebû Hanîfe*, Süleymaniye Ktp., Kasideciizâde Nu: 677/85, v. 344b-366b. 6. el-Mekki, Ziyâuddin Ebû'l-Müeyyed el-Muvaffak el-Harezmi (568/1172), *Menâkıbü'l-İmam Ebû Hanîfe*, Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim Nu: 000665, v. 1b-224b; Aynı Ktp., İzmirli Hakkı Nu: 002100. 7. el-Hâsî, Sadruddin Muvaffak b. Muhammed el-Harizmi (634/1237), *el-İbâne fî Reddi Men Sanna alâ Ebû Hanîfe*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Nu: 001567, v. 167-177. 8. Ebû'l-Müeyyed el-Harizmi, Muhammed b. Mahmud el-Hanefî (665/1266), *Câmiu Mesânidi'l-İmami'l-A'zam Ebû Hanîfe*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya Nu: 000888, v. 172. 9. Kerderî, Hahzuddin Muhammed b. Muhammed b. Şihab b. Yusuf el-Bezzâzî (827/1424), *Menâkıbü'l-İmam A'zam*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Nu: 807, v. 1b-158b. 10. Müellifi Meçhul Nushalar, *Ebû Hanîfe ve Hammad Arasında Bir Vakıa*, Süleymaniye Ktp., İzmir Nu: 000924/2, v. 91-96. 11. Müellifi Meçhul Nushalar, *Ebû Hanîfe'nin Medhi Hakkında İmam-ı Şafî'ye İsnad Olunan Bir*, İstanbul 1280, Süleymaniye Ktp., Dügümlü Baba Nu: 000429/14, v. 58-58. 12. Muhammed es-Sabî, *Manzume fî Menâkıbü'l-İmami'l-A'zam Ebû Hanîfe*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya Nu: 001536, v. 2. 13. İbnü'l-Kirmânî, Takiyyüddin Yahya b. Muhammed b. Yusuf (833/1429), *Menâkıbü'l-İmami'l-A'zam ve Meşâhiri Ashabih*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Nu: 000806, v. 1b-53b. 14. İbn Kemal Paşa, Şemseddin Ahmed b. Süleyman (940/1533), *Menâkıbü'l-Eimmeti'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Nu: 003652, v. 108-114. es-Sâlihî, Şemseddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf ed-Dimaşkî eş-Şâfî (942/1536), *Üküdu'l-Cuman fî Menâkıbü Ebû Hanîfe en-Nu'man*, Süleymaniye Ktp., Reisül-küttâb Nu: 1190, v. 32b-142a. 15. Mustafa Şeyh, *Menâkıbü'l-İmam Ebû Hanîfe ve Ashâbiha*, Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb Nu: 001189, v. 8-56. 16. ez-Zevîvî, Muharrem b. Muhammed b. Arif Hasan (1000/1592), *Menâkıbü'l-İmam Ebû Hanîfe*, Nuru Osmanîye Ktp., Nu: 003425, v. 1b-45 byp. 17. es-Sivasî, Ebû's-Sena Şemseddin Mehmed b. Arif Hasan Şemseddin (1006/1597), *Menâkıbü'l-İmam Azam*, İstanbul: Hattal Tevfik Efendi Matbaası, 1873. (Abdurahman Eşref Efendi (1006/1597), *Tezkiretü'l-Hikem fî Tabakâti'l-Ümem* ile beraberdir.) 18. el-Hamevî, Şihabuddin Ahmed b. Muhammed el-Mekki el-Hamefi (1098/1687), *Teshibü's-Sahife Bi Nusreti'l-İmam Ebû Hanîfe*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Nu: 003631, v. 109-113. 19. Müellifi Meçhul Nushalar, *Ebu Hanîfe Hakkında Türkçe Manzum Medhiyye*, İstanbul 1265, Süleymaniye Ktp., Dügümlü Baba Nu: 000428/16, v. 52-52. 20. Müellifi Meçhul Nushalar, *Ebu Hanîfe Menâkıbı (Kitabü'l-Kunuz)*, Süleymaniye Ktp., Dügümlü Baba Nu: 000 000. 21. Müellifi Meçhul Nushalar, *Menâkıbü Ebi Hanîfe*, Süleymaniye Ktp., Fatih Nu: 002305/2. 22. Eşref Abdullâh, *Menâkıbü'l-İmam Azam Ebû Hanîfe*, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, Nu: 000764, v. 202. 23. Müellifi Meçhul Nushalar, *Ebu Hanîfe Hakkında Arapça Manzum Medhiyye*, İstanbul 1276, Süleymaniye Ktp., Dügümlü Baba Nu: 000431/14, v. 58-58. 24. Müstakmzâde, Süleyman Sâdeddin (1202/1787), *Menâkıb-ı İmam Azam*, (Türkçe) Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa Nu: 611/7, v. 174b-350b. 25. Filurnavî, Mustafa b. İsmail (1244/1828), *Menâkıbü'l-İmam A'zam*, Süleymaniye Ktp., Bağdad'lı Vehbi Efendi Nu: 1257, v. 1b-46b.

Ebû Hanîfe'nin Menkıbevi hayatını anlatan eserler, Ebû Hanîfe'nin faziletlerinden söz ederlerken, bazan onu yüceltecek çok şeyler söylemişlerdir. Öyleki Ebû Hanîfe hakkında müceddid olduğu, dini ve sünneti ihya edeceğine dair hadisler bile rivayet edilerek onu kutsallaştırmışlardır. Bu tür hadislerin bir kısmı şunlardır:

Abdullah b. Mi'dan el-Ezdî, Enes b. Malik'den şöyle rivayette bulunmaktadır: "Peygamber (s.a.v) şöyle dedi: Ümmetinden birisi çıkacaktır. O, Muhammed b. İdris'tir. O, ümmetimi İblis'ten koruyacaktır. Yine ümmetinden birisi çıkacaktır. O, Ebû Hanîfe'dir. O, ümmetimin çarasıdır, o ümmetimin çarasıdır."¹⁰ İbnü'l-Cevzî ve el-Aclûnî bu hadisin mevzu olduğunu ve sonradan uydurulduğunu ileri sürmektedirler.¹¹

Ebû Hüreyre, Peygamber (s.a.v)'den şöyle rivayet etmektedir: "Ümmetimin içinden birisi çıkacaktır. Adı en-Numan, künyesi de Ebû Hanîfe'dir. O, ümmetimin çarasıdır; o, ümmetimin çarasıdır; o, ümmetimin çarasıdır."¹² İbnü'l-Cevzî ve Hatîb el-Bağdâdî bu hadisin de mevzu olduğunu ve sonradan uydurulduğunu ileri sürmektedirler.¹³

Enes b. Malik, Peygamber (s.a.v)'den şöyle rivayette bulunmuştur: "Benden sonra bir adam gelecektir. Onun ismi Numan b. Sabit, Künyesi de Ebû Hanîfe'dir. Allah'ın dinini ve benim sünnetimi elleriyle diriltir."¹⁴ Hatîb el-Bağdâdî,¹⁵ bu hadisin mevzu ve batıl olduğunu söylemektedir.

Ebû Hanîfe'nin şahsıyla ilişkilendirilen bir hadis de şudur: "İlim Ülker yıldızında asılı olsa, o ilme Arapların eli yetmez, fakat İranlıların (Farsların) eli yeterdi."¹⁶ İbn Hâcer el-Heytemî, hadis eleştirmenlerinden Hafız Celalüddin Suyutî'nin, bu hadisi Ebû Hanîfe'nin çıkacağına dair Peygamber'in müjdesini taşıyan bir hadis olarak rivayet ettiğini

10 İbnü'l-Cevzî, Ebî'l-Ferec Abdurrahman b. Ali Muhammed b. Ca'fer (597/1200), *Kitâbu'l-Mevzuat Mina'l-Ahâdis Merfuât*, thk., Nûriddîn b. Sakarî b. Ali Boyacılar, Riayd 1998, II/304; es-Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman (911/1505), *el-Lâli el-Masnûatu Fi'l-Ahâdisi'l-Mevzûa*, Beyrut 1975, I/456; el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed (1162/1749), *Keşfu'l-Hafâ*, yrz, 1351/1932, I/34.

11 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzuat*, II/305; el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I/34.

12 Hatîb el-Bağdâdî, Ebî Bekr Ahmed b. Ali (463/1071), *Târîhu Bağdâd ev Medeniyetü'l-İslam*, thk. Hüseyin el-Esed, Beyrut 1986, XIII/336; İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzuat*, II/305; İbn Hâcer el-Heytemî, Şihâbuddîn Ebû'l-Abbas Ahmed (974/1567), *İmâm-ı Azam'ın Menkıbeleri*, çev. Abdülvehhab Öztürk, Ankara 1978, 33.

13 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII/336; İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzuat*, II/306-307.

14 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II/287; İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzuat*, II/306; es-Suyûtî, *el-Lâli*, I/457; İbn Hâcer el-Heytemî, a.g.e., 33.

15 *Târîhu Bağdâd*, II/287.

16 İbn Hanbel, Ahmed (241-164/855-878), *el-Müsned*, thk., Şuayb el-Arnâvut ve Adil Mürcid, Beyrut 1997, XV/260; Aynı eser, XVI/90; Aynı eser, XIII/331-332; İbn Hâcer el-Heytemî, a.g.e., 31.

kaydeder.¹⁷ Fakat, bu hadisin isnadının zayıf olduğu kabul edilmektedir.¹⁸ Ebû Hanîfe hakkında Peygamber (s.a.v) adına söylenen bu gibi pek çok hadis bulunmaktadır. Bu hadislerin uydurma olduğunda şüphe yoktur. Çünkü yer, zaman, mezhep ve şahıs adı verilen rivayetlere İslam bilginleri şüpheyle yaklaşmışlardır. Hz. Peygamber'in gaipden haber veren bu tür hadisleri söylemesi imkansızdır; Ayrıca Peygamber (s.a.v)'den sonra dini ve sünneti ihya etmeye hiç kimsenin yetkisi yoktur. İnsanlar bu hadisleri uydurmakla Ebû Hanîfe'nin şanını yüceltmeye çalışmışlardır. Aslında Ebû Hanîfe'nin büyük alim olduğunu bu tür hadisler ile göstermeye ihtiyacı yoktu. O, zaten hem ilmi, hem de ahlakıyla kendisinin nasıl büyük bir alim olduğunu kanıtlamıştır. Nitekim bu tür hadisler İmam Malik ve İmam Şâfiî adına da uydurulmuştur. Öncelikle Suyutî'nin bu hadisleri Ebû Hanîfe'ye işaret ettiği şeklinde yorumlaması doğru değildir. Çünkü, Ebû Hanîfe'nin adını yüceltmeye çalışanlar olduğu gibi, onu eleştirenler de vardır. İbn Hâcer el-Heytemî bu hadisleri şöyle değerlendirmektedir: "Bütün bu hadisler mevzudur, uydurmadır. Hadis kritiği ile azıcık ilgisi olanların nazarında bir kıymet teşkil etmez."¹⁹

Ebû Hanîfe'nin rüyasında Allah'ı gördüğünü bildiren rivayetler de vardır: "Ebû Hanîfe rüyasında Allah'ı görmüş; Allah kendisine şöyle demiştir: "Ben Ebû Hanîfe'nin ilminin yanındayım. Yani, onun ilmini koruyacağım, onu kabul ediyorum, ondan razıyım, onun ilmi de, o ilmî alanlar da mübarektir. Muhalifleri bile fıkıh ilmindeki önceliğini takdir etmişlerdir. Bu yüzden İmam Şâfiî, "Allah Ebû Hanîfe'ye rahmet etsin, bütün insanlar fıkıhta ona muhtaçtırlar.", "Her kim fıkıh öğrenmek isterse Ebû Hanîfe'yi ve arkadaşlarını bırakmasın." demiştir.²⁰ Bu rivayetin, rüya bile olsa, sonradan Ebû Hanîfe'ye nisbet edildiği anlaşılmaktadır. Çünkü, İmam Şâfiî, Ebû Hanîfe öldüğü senede doğmuştur ve onun, "İnsanlar fıkıhta Ebû Hanîfe'ye muhtaçtırlar" sözü Ebû Hanîfe'nin ölümünden sonraki yıllarda söylenmiş bir sözdür.

Bir rivayete göre, Ebû Hanîfe rüyasında Hz. Peygamber'in mezarını açtığını, Peygamber'in kemiklerini toplayarak göğsünün üstüne koyduğunu; bir rivayete göre de, kemikleri çıkarınca birbirine eklediğini görür. Bu rüyadan çok korkan Ebû Hanîfe bu rüyayı tabir etmesi için İbn-i

17 İbn Hâcer el-Heytemî, a.g.e., 31.

18 Bu hadisin isnadının zayıf olduğu hakkında bkz: İbn Hanbel, *el-Müsned*, XV/260.

19 İbn Hâcer el-Heytemî, a.g.e., 34.

20 el-Kureşî, Muhyiddîn Ebî Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullah b. Sâlim b. Ebî Vefâ el-Hanefî (696/1295-775/1373), *Cevâhiru'l-Maziyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Halva, Riad 1993, I/56; ez-Zehabî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osmân (748/1374), *Menâkibu'l-İmâm Ebû Hanîfe ve Sahibeyh Ebû Yusuf ve Muhammed b. Hasan*, thk. M.Z. el-Kevserî ve Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut 1408/1988, 30; es-Suyutî, a.g.e., 80; İbn Hâcer el-Heytemî, a.g.e., 14.

Sîrîn'e adam gönderir. İbn-i Sîrîn rüyayı şöyle tabir eder: "Senin rüyan doğrudur. Muhammed (s.a.v)'in sünnetini ihya edeceksin".²¹

Ebû Hanîfe'nin bu rüyayı görmüş olması doğru olabilir, fakat bu rüyanın yorumu tartışmalıdır. Diğer rivayetlerde olduğu gibi, burada da Ebû Hanîfe eşsiz bir kişi konumuna getirilmeye çalışılmaktadır.

Bununla birlikte menâkıb ve diğer kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin her gece Kur'an'ı hatm etmesi ve çok ibadet etmesi hususunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Kaynakların da bildirdiğine göre, onun gerçekten çok ibadet ettiği bir gerçektir. Ebû Hanîfe çok ibadet ettiğinden dolayı "direk" diye isimlendirilmiştir.²² Fakat menâkıb müellifleri ve diğer bazı yazarlar bazen uydurma rivayetleri gerçek gibi göstermeye çalışmışlardır. Mesela, bir rivayete göre, "İmam Azam, bir müddet, gecenin yarısını ihya etti, daha sonraları tamamını ibadetle geçirdikten sonra tümünü ihya etmeye başladı. Şöyle ki, yolda giderken biri onu göstererek; "İşte bu, geceleri kamilen ibadetle geçirir" demiştir. Bunun üzerine bütün geceleri ibadetle geçirmeye başladı ve: "Bende olmayan bir ibadetle nitenlenmekten Allah'dan haya ederim." der."²³

Ebû Hanîfe'nin dindarlığını mübalağa eden rivayetlerden birisi de şudur: "Kendileri kırk yıl yatsı abdesti ile sabah namazını kıldılar. Kendisine bu gücü kazandıran şeyin ne olduğu sorulduğu vakit şöyle demişlerdir: "Ben alfabe sırasına göre Allah'ın isimleri ile ona dua ettim."²⁴ Mekki ise, onun otuz sene yatsı abdesti ile sabah namazını kıldığını beyan etmektedir.²⁵

Bu rivayetlerden Ebû Hanîfe'nin aşırı derece yüceltiği anlaşılmaktadır. Her gün teheccüd namazına kalkmış olabilir. Fakat, kırk yıl yatsı

21 İbn Abdilberri, Ebû Umar Yûsuf el-Endülüsî (368-463/977-1069), *el-İntikâ fi Fazâli'l-Aimmeti's-Selâsetü'l-Fukâhâ*, thk. Abdulfettah abu Gurra, Beyrut 1998, 268; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII/335; ez-Zehabî, *Menâkıb*, 36; Ayrıca İbn Hâcer el-Heytemî, bundan bir az farklı rivayeti dile getirmektedir: "Ebû Hanîfe ona bir rüya söyleyince İbn Sîrîn ona: Sırtını aç, sol tarafına dön, dedi. O da açınca, iki omuzu arasında, yahut sol pazısında bir ben gördü. Doğrusun, sen Ebû Hanîfesin. Senin hakkında Resülüllah (s.a.v): "Ümmetimden bir adam çıkar. Ona Ebû Hanîfe denir. İki omuzunun arasında bir ben vardır. Allah'ın dinini ve benim sünnetimi elleriyle diriltir." buyurmuştur." İbn Hâcer el-Heytemî, a.g.e., 55-56.

22 es-Saymerî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali (436/1043), *Ahbârü Ebî Hanîfe ve Ashâbihi*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut 1976, 46; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII/352; ez-Zehabî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (748/1374), *Siyerü A'lâmü'n-Nübelâ*, thk. Arnavut ve Hüseyin el-Es'ad, Beyrut 1982, VI/400; a.mlf., *Menâkıb*, 21.

23 ez-Zehabî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (748/1374), *Tezkiretu'l-Hüffâz*, Mekke 1955, I/169; İbn Hâcer el-Askalânî, Şihabuddîn Ebî'l-Fazl Ahmed b. Ali (852/1448), *Tehzîbu't-Tehzîb*, Beyrut 1968, X/450; İbn Hâcer el-Heytemî, a.g.e., 15-16.

24 İbn Hâcer el-Heytemî, a.g.e., 19.

25 el-Mekkî, Muvaffak b. Ahmed (568/1172), *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, Beyrut 1981, I/20.

abdesti ile sabah namazını kılması, kırk yıl geceleri hiç uyumadığını gösterir. Ne kadar büyük alim olursa olsun, sonuçta o da bir insandır. Çünkü, Ebû Hanîfe de diğer insanlar gibi içmeye, yemeye ve dinlenmeye muhtaçtır. Ama çok az uyumuş olabilir. Zehebî'nin de dediği gibi, İmamın geceleyin ibadete kalktığı, teheccüd namazına ve ibadete düşkünlüğü mütevatirdir.²⁶

Ebû Hanîfe'nin Kur'an'ı hatmetmesi konusunda da bir çok rivayet bulunmaktadır. Onun küçük yaşta Kur'an-ı Kerim'i ezberlediğini ve kıraat ilmini yedi kurradan biri olan İmam Âsım'dan öğrendiğini daha önce de belirtmiştik. Kaynaklardan onun Kur'an'ı çok okuduğu, fakat sonradan birtakım abartılı rivayetlerin uydurulduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan bazıları şöyledir: Harice b. Musab'ın bildirdiğine göre, "İmamlardan dördü bir rekatta Kur'an-ı hatmederdi. Bunlar: Osman b. Avfan, Temîm ed-Dârf, Said b. Cübeyr ve Ebû Hanîfe'dir."²⁷ Ebû Yusuf'un bildirdiğine göre, Ebû Hanîfe her gece her rekatta Kur'an-ı hatmederdi.²⁸ Ayrıca Mekkî, eserinde Züfer b. Hüzeyl'in şöyle dediğini kaydetmektedir: "Ebû Hanîfe bir ayda Kur'an'ı üç kere ve Ramazanda ise altmış kere hatmederdi."²⁹ Başka bir rivayette de "Ebû Hanîfe günde Kur'an'ı bir kere, Ramazanda ise günde iki kere hatmederdi."³⁰ denilmektedir. Eserlerinde Ebû Hanîfe aleyhinde pek çok rivayete yer veren Hatîb el-Bağdâdî başta olmak üzere sonraki bazı müellifler de onun her gece veya geceleri kıldığı namazlarda Kur'an'ı hatmettiği veya Ramazan'da Kur'an'ı altmış kere hatmettiği yönünde pek çok rivayete yer verirler.³¹

Ebû Hanîfe'nin Kur'an'ı çok okuduğu ve çok kere hatmettiği bir gerçektir. Biz burada bu hususu inkar etmiyoruz, fakat onun adına söylenen bazı rivayetlerin uydurma olduğunu açıklamaya çalışıyoruz. Mesela, bir rekatta Kur'an'ı baştan başa okumak çok zaman alır. Dolayısıyla bir rekattı en azından akşamdan sabaha kadar okuması lazım. Ayrıca otuz veya kırk sene geceleri Kur'an'ı hatmetmesi de, onun otuz veya kırk sene geceleri hiç uyumadığı anlamına gelir. Oysa, Ebû Hanîfe sadece Kur'an'ı hatmetmekle meşgul olan bir alim değildir. O, her gün çok sayıdaki öğrencisine ders vermesinin yanında, diğer kendi şahsî işleri ile de meşgul oluyordu. Dolayısıyla, Ebû Hanîfe'nin Kur'an'ı ezberlediği

26 ez-Zehebî, *Menâkıb*, 20.

27 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII/355.

28 el-Kureşî, a.g.e., I/57; ez-Zehebî, *Menâkıb*, 21.

29 el-Mekkî, *Menâkıb*, I/221.

30 el-Mekkî, *Menâkıb*, I/217-218.

31 Ebû Hanîfe'nin Kur'an'ı hatm konusundaki rivayetlere bkz: Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII/352, 255; el-Mekkî, *Menâkıb*, I/219; ez-Zehebî, *Siyer*, VI/400; a.mlf., *Menâkıb*, 23; İbn Hâcer el-Heytemî, a.g.e., 19, 54.

ve bir ayda üç kere hatm ettiği şeklindeki Hafs b. Abdîrrahman'ın rivayeti gerçeğe daha yakındır ve daha doğrudur.³² Çünkü, bir ayda üç kere Kur'an'ı hatm etmiş olması normaldir.

Ebû Hanîfe, namazı Kur'an'ı hatim yaparak kılmış olabilir. Yani, bir rekatta baştan sona kadar değil, her rekatta okuyabildiğince okuyup, sonraki rekatlerde ve diğer namazlarda kaldığı yerden devam etmiş olabilir. Aslında Ebû Hanîfe Kur'an'ı çok kere hatm ettiği bir gerçektir. Fakat, bu yukarıdaki rivayetlerde söylendiği gibi değildir.

Bazı alimler, Ebû Hanîfe'yi "İmamların Güneşi (Şemsü'l-Eimme)" ve "Ümmetin Çırası (Sirâcü'l-Ümme)", bazıları da onu "İlmin Denizi (Bahru'l-Ulum)" olarak isimlendirmişlerdir.³³ Ebû Hanîfe, bu isimlendirmeleri hak etmiştir. Çünkü, onun ilmiyle, ahlakıyla ve dürüstlüğüyle o dönemin en parlak şahsiyetlerinden birisi olduğu tarihî bir gerçektir.

b) Kırgızlar Arasında Ebû Hanîfe Hakkındaki Menkıbeler

Kırgızlar'ın Orta Asya'daki en eski Türk boylarından biri olduğu hemen hemen herkes tarafından kabul edilmektedir. Kırgızlar'ın Müslüman oluşları da diğer Türk boylarında olduğu gibi uzun bir zaman diliminde gerçekleşmiştir. Çünkü, Kırgızlar'ın bir kısmı yüksek dağlı yerlerde, bir kısmı da düz yerlerde yaşamaktaydılar. Bu bakımdan Kırgızlar'ın İslam'ı kabulü ilk dönemlerde topluca olmamıştır. Bunun için Kırgızlar'ın İslamlaşmasını IV/X. asırda Karahanlılar döneminden itibaren, topluca olmasa da, yerleşik hayata geçmiş olan oymaklarla başlatabiliriz.³⁴ Çünkü bu dönemlerde Tanrı dağları, Pamir dağlarının aşağı tarafında, Isık-Göl ve Talas ırmağının kıyılarında bir kısım Kırgızlar Karahanlılar yönetimi altında bulunmaktaydı.³⁵ Karahanlılar döneminde de Maverâünnehir'de Sünnîlik hakim durumda olup,³⁶ Karahanlıların resmî mezhebi Hanefîlik idi.

Kırgızların ilk dönemlerden itibaren Haricilik, Şiiilik ve Mutezile mezheplerini kabul ettiğine dair, mevcut kaynaklarda herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Bilinen en önemli kayıt Fergana'ya Mürcî fikirlerin bazı Hanefîler tarafından ulaştırıldığıdır. Daha sonraki dönemde Orta Asya'da Sünnîlik hakim durumdaydı. Sünnîlik ise Hanefî-Maturidi çizgisiyle Kırgızlar'ın İslamlaşmasında etkili olmuştur.³⁷

32 el-Mekkî, *Menâkıb*, I/222.

33 et-Temimî, Takîyyuddîn Abdulkâdir (1005/1597), *Tabakâtu's-Seniyye Terâcimu'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hilv, Kahire 1983, I/73.

34 Erşahin, Seyfettin, *Kırgızlar ve İslamiyet*, Ankara 1999, 37-40.

35 Baytur, Anvar, *Kırgız Tarihunun Leksiyaları*, Bişkek 1992, II/14.

36 Fry, Richard Nelson, *Orta Çağın Başarısı Buhara*, çev. Hasan Kurt, Ankara 2000, 178.

37 Acimamatov, Zaylabidin, *Türkler'in İslamlaşma Sürecinde Mezheplerin Rolü*, Ankara 2001, 92-93. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

Kırgızlar'ın tarih boyunca en çok benimsediği mezhep Hanefilik olmuştur. Bu yüzden Hanefilik, Kırgız kültüründe önemli yer tutmuş ve onların örf, adet, gelenek ve göreneklerinin şekillenmesinde çok fazla etkili olmuştur. Kırgızlar arasında, Mâtürîdilik yeterince tanınmadığı için itikadda ve fıkıhta Hanefî mezhebine mensubiyet söz konusudur. Bunun, İmam Mâtürîdî'nin İmam Ebû Hanîfe'nin fikirlerini daha sistemli hale getirmesinden dolayı olduğunu düşünüyoruz. Hanefiliğin Kırgızlar arasında önemi büyük olmasına rağmen, günümüze kadar Kırgızistan'da Hanefilik ve Ebû Hanîfe ile ilgili ciddi bir ilmî çalışma yapılmış değildir. Bu bakımdan Hanefî mezhebi halk tarafından yeteri kadar tanınmamaktadır. Ayrıca Kırgızistan'da bazı din görevlileri tarafından Ebû Hanîfe ile ilgili bir takım çalışmalar yapılmışsa da bunlar yetersizdir. Çünkü, genelde Ebû Hanîfe hakkında yapılan çalışmalar, onun Menkıbevî hayatıyla sınırlı kalmaktadır. Bu bakımdan günümüzde Kırgız halkı arasında İmam Azam'ın tarihsel kişiliğinden çok Menkıbevî yönü yaygındır.

Kırgızlar önce Allah'a, sonra Peygamber'e, ondan sonra da Ebû Hanîfe'ye saygı gösterirler. Yaşlı Kırgızlar ve mollalar, sık sık şu ifadeyi tekrarlar: "Eskiden beri atalarımızın da benimsediği mezhep İmam Azam mezhebi olduğu için bizim de bu mezhebi devam ettirmemiz herbirimizin en büyük kutsal görevidir." Kırgızlar arasında dört fikhî mezhepten en hak mezhep olarak İmam Azam'ın mezhebi kabul edilir. Halk, İmam Azam mezhebinden başka bir mezhebe geçen bir Kırgıza müslüman gözüyle bakmaz. Bu mezhepten başka bir mezhebe geçene "Atalarımıza hıyanet etti" diyerek suçlarlar. Bunun en önemli sebebi de Ebû Hanîfe'nin Kırgızlar arasında daha çok Menkıbevî yönüyle tanınması ve İslam'ı İmam Azam mezhebi aracılığıyla öğrenmiş olmalarıdır. Bundan dolayı Kırgızlar arasında çokça bahsedilen Ebû Hanîfe'nin bazı Menkıbelerini burada ele alıp analiz etmek istiyoruz.

İmam Azam'ın en meşhur Menkıbelerinden biri babasıyla ilgili "elma hikayesi"dir. Bu hikaye hakkında bir kaç farklı rivayet mevcuttur. Bunların birisi şöyledir: "Sabit, babaların en hayırlısıydı. İmama daha baba olmamıştı. O, çok alim birisiydi. Bir gün abdest alırken suda akıp gelen bir elmayı görür ve hiç düşünmeden elmayı dişler, fakat dişledikten sonra pişman olur ve ağlamaya başlar. Bir çok bahane bulmaya gerek yoktu. Sabit, nefesine hakim olamadı. Kendi kendine şu soruları sorar: Bu elma kimin elmasıdır? Kimin nimetidir? Buna Ahirette nasıl cevap veririm? Ağlarken aklına bir şey gelir ve o elmanın sahibi ile görüşmek için ark boyunca yürür. Karşısına çıkanlara "Bu elma kimindir?" diye sora sora üç gün boyunca yol boyu yürür ve büyük bir elma bahçesine varır. "İşte elma bu bahçenindir." diye üzgün bir halde düşünürken bahçe sahibine rastlar. Bahçe sahibi onun üzgün halini anlar. Bu şahıs çok

cömert ve kerem sahibiydi. Sabit, bahçe sahibini gördükten sonra yerinden kalkarak selam verir. Mal sahibi Sabit'in yanına gelerek niçin buraya geldiğini sorar. Sabit ona geçen olayları anlatır ve "Elma sizin bahçenizin ise nasıl ödeyebilirim?" der. Adam Sabit'in çok takva sahibi olduğunu anlayınca "Bu elma gerçekten benim bahçemindir." diye cevap verir. Bahçe sahibi, Sabit'i doğru söyleyip söylemediği konusunda imtihan etmek ister. Sabit, adama "Bir dinar para verirsem hakkımı helal edermisiniz?" der. Adam, "Hayır." diye cevap verir. Sabit, "On dinar verirsem, kabul edermisiniz?" der. O, bunu da kabul etmez. O zaman "Yüz dinar vermeme ne dersiniz?" der. Adam bunu da kabul etmez. O halde "Bir kaç sene sizin hizmetinizi yapayım." der. Adam buna da razı olmayınca, "Beni pazara götürüp kendi kulum diye satın." der. Bahçe sahibi bunu da kabul etmeyince, Sabit'in yapacak hiç bir şeyi kalmaz ve ağlar. Bunu gören Bahçe sahibi, Sabit'in gerçekten Allah'ın takva sahibi sevgili bir kulu olduğunu anlar. Bundan sonra, o kızını Sabit'e vermeyi uygun görerek, Sabit'e "Sana bir teklifim var, eğer bu teklifi kabul edersen, o zaman ben hakkımı helal ederim." der ve devam eder "Benim sadece bir tane kızım var. Fakat onun bütün organlarında kusur var; gözleri kör, eli ve ayağı yok, konuşamaz, yani kızım hiç bir erkeğe layık değildir. Eğer siz o kızımla evlenirseniz, ben o zaman hakkımı helal ederim." der. Sabit bir az düşündükten sonra, bu teklifi kabul eder.

Böylece Sabit o kızla nikah yaptırdıktan sonra, kızı kendi evine götürür. Evine geldikten sonra kızın yüzüne bakar. Fakat kızda babasının anlattığı kusurun hiç birisi yoktur. Sabit bunu görünce, yine büyük günaha kapılmayayım düşüncesiyle bunun nedenini kızın kendisine sorar. Kız bunun nedenini şöyle anlatır: "Babamın beni öyle anlatmasının birinci sebebi, sizi sınavdan geçirmekti. İkincisi, sizin Allah'dan ne kadar korkacağınızı anlamaktı. Kızımın gözleri görmez sözüyle kızının yüzünü hiç bir yabancı erkeğin görmediğini ve kızının bu yaşa gelinceye kadar hiç bir erkeğe bakmadığını, kızının her zaman Allah'a ibadet etmekle meşgul olduğunu kastetti. Kolu yok demesiyle, kızının hiç bir günah işe elini uzatmadığını, ayağı yok demesiyle de günaha bir adım atmadığını kastetti. Sabit kızdan bunları duyunca Allah'a şükür ederek, Hz. Peygamber'e salavat getirir. Böylece kızı eş olarak kabul eder ve kız hamile olur. Daha sonra İslam'ın nurunu yayarak ve Peygamber'imizin daha önce "Benim ümmetime rehberlik edecek bir adam gelir." diye haber verdiği İmam Azam dünyaya gelir."³⁸

38 es-Sivâsî, Ebû's-Sena Şemseddîn Mehmed b. Arif Hasan Şemseddîn (1006/1597), *Menâkıb-ü'l-İmam Azam*, İstanbul: Hattal Tevfik Efendi Matbaası, 1873, 38-41. (Abdurahman Eşref Efendi (1006/1597), *Tezkiretü'l-Hikem fî Tabakâti'l-Ümm* ile beraberdir.)

Başka bir rivayette de, "Peygamberimiz Muhammed (s.a.v) sahabelele mescidde sohbet ediyordu. Muaz b. Cebel kapıdan girdi ve selam vererek şunu söyledi: "Ey Allah'ın elçisi dün akşam ben bir rüya gördüm. Semada yıldızların arasında bir yıldız farklı bir şekilde parlıyordu. O yıldızın nuruyla bütün alem nura doldu. Yıldızların arasında ondan daha parlak bir yıldız görmedim." Hz. Peygamber bunu duyunca çok sevindi ve heyecanlı bir şekilde: "Ey Mu'az b. Cebel! O yıldız benden sonra yüz yıl geçince benim ümmetimden bir kişi dünyaya gelir, onun adı Numan ibn Sabit'tir. Benim bütün ümmetime sadece o güç kazandırır, hatta o, iki dünyaya hakimlik eder. Onun ilminin nuru ümmetimle kıyamete kadar beraber olur. İşte siz ümmetimin en büyük nurun görmüşsünüz." diye cevap verir. O, anda önünde hurma bulunuyordu. Peygamber (s.a.v) o hurmayı ağzına salıp bir az bekleddikten sonra, tekrar çıkarıp yanında oturan Abdullah Ensârî'ye sunarak "Ey Hoca Abdullah Ensârî bu teberrük hurmayı o ümmetime vermekle mükellef oldunuz. Bu benim emanetimi çok iyi muhafaza etmelisiniz. Fakat bu hurmayı benim o ümmetime vermeniz için sizin hayatınız yetmez. Bundan dolayı hayatınızın sonunda Enes b. Malik'e vermelisiniz. Fakat, o da yaşlanınca babasıyla beraber kendileri gelirler. Onun oğlunun ismi Numan, babasının ismi ise Sabit'tir. O, değerli ümmetlerim çok özel elbiseleri ve çok farklı kıyafetleriyle gelirler. Benim o ümmetlerimi çok iyi karşılayınız. Onlara benden yüz selam ve yüz haber söyleyiniz. O ümmetim, benim bütün ümmetlerime şeriat yolunda kolaylık sağlasın. Ahirette bütün ümmetlerime Numan rehberlik eder. Kim ki onun mezhebini ta'kip ederse Allah Teala onun vücudunu cehennemden kurtarır." diyerek bazı nasihatlar verdikten sonra, mübarek ağzından bir damla suyu Hoca Abdullah Ensârî'ye verir.

Hoca Abdullah Ensârî ağzındaki o mübarek suyu Peygamber (s.a.v) vefat edinceye kadar ağzında sakladı. Hoca Abdullah Ensârî de yaşlanınca Enes b. Malik'e verdi. Abdullah Ensârî teberrük emaneti Enes b. Malik'e verirken: "Ey İbn Malik, size bir nasihatım ve emanetim var. Bu emanet benim değil Peygamberimizindir." diyerek Hz. Peygamber'in anlattıklarını anlatır.³⁹

Başka bir rivayete göre de Numan, çocukken konuşmaya ilk defa "Eşhedü en lâ ilâhe illallâh vahdehû lâ şerîke leh ve eşhedü enne Muhammeden abduhu ve rasuluh" sözüyle başlamıştır. O, dört yaşına geldiğinde okuma-yazma öğrenip, çok kısa zaman içerisinde Kur'an'ı hatmetmiştir. Bunu fark eden anne babası ona şeriat ilmini öğretecek

39 Otonbay uulu, Düyşenbek Acı, *İslamın Negizderi*, Bişkek 1993, 154-157.

bir hoca aramak zorunda kalırlar. O dönemlerde bütün dünyaca tanınan âlimlerden sadece Enes b. Malik vardı ve 'doksan yaşındaydı. Hayatının sonu geldiğini farkedene Enes b. Malik Peygamber (s.a.v)'in Hoca Abdullah Ensârî'ye söylediği nasihatını hatırlayıp, o emaneti emanet sahibine teslim etmesi gerektiğini düşünüyordu. Böylece bir günü Numan babasıyla birlikte Enes b. Malik'e gelir. Onun önünde büyük sahabeler ve alimler bulunuyordu. Sabit, Numan'la gelip kapı önüne otururlar. İşte o zaman Allah'ın kudretiyle Hz. Enes b. Malik'in gözüne bir nur görünür. O nurun bir ucu semaya doğru uzanıyordu, bir ucu ise kapı önünde oturan çocuğun yüzüne deşiyordu. Hz. Enes b. Malik bunu farkedince "Siz misafirler kimsiniz? Nereden geldiniz? Bu çocuğun ismi nedir? Niçin geldiniz?" diye sorar. O zaman Sabit "Ey büyük insan! Ben bir fakirim, bu çocuğu sizden ders alsın ve İslam şeriatın öğrensın diye size getirdim." der. Enes b. Malik gelen misafirleri çok hoş karşılayarak, Hoca Abdullah Ensârî'ye Hz. Peygamber'in söylediği nasihatları hatırlar. Gelen misafirler "Benim adım Sabit, oğlumun ismi ise Numan'dır." diye cevap verir. Bunu duyunca Enes b. Malik yerinden kalkarak, "Esselamu aleykum, Ey ümmetlerin çırası! Ey şeriatın kuvvetlendiricisi! Ey halkı Allah'ın yoluna yönlendirici! Ey hak yolunun tacı! Ey öncekilerin de sonrakilerin de imamı! Ey takvâhların üstadı! Ey bütün ilimleri kendine sığdıran adam! Bu söylenen selamlar benim değil Hz. Peygamber (s.a.v)'in selamlarıdır." diyerek Numan'ı elleriyle yukarıya kaldırır. "Peygamber (s.a.v)'in size bıraktığı bir emaneti var. Hz. Peygamber'in emanet ettiği ağız suyunu ben dişlerimin arasında sakladım. Şimdi de bu emaneti size teslim etmem lazım." diyerek Numan'ın ağzına verir. Ondan sonra Peygamber'imizden teberrükten hurma meyvesini ona verip, "Bunu yeyiniz." der. Numan, o meyveyi yedikten sonra yukarıya bakınca arş âlemi görür, aşağı tarafa bakınca Allah'ın sırlı kerametlerini görür. Numan'ın dilinde de güneşin nuru gibi bir nur hasıl olur. Böylece Enes b. Malik, "Elhamdülillah bu değerli emanetleri sağ bir şekilde size ulaştırdım. Şimdi benim hayatımın sonu geldi. Siz benim ruhuma bir dua edin ve bereketli dualarınızı benden esirgemyin, beni unutmayınız." deyip kendine düşen görevi yerine getirir. Kendisinin sanki cennet bahçesindeymiş gibi çok iyi hissetmeye başlar ve gülümseyerek ruhunu teslim eder ve göçer.

Numan bundan sonra ve Kâbe'yi tavaf etmek ve Muhammed (s.a.v)'in kabrini ziyaret için babasıyla yola çıkar. Mekke'ye geldiğinde kerametli duvarlarından şöyle sesler işitir: "Ey kulum! Yer yüzüne rahmetimi verdim. Dostum Muhammed (s.a.v)'in ümmetlerine sizi rehber kıldım. Söylediğiniz her şeriat hükmünü arşın üzerine yazacağım. Her kulum sizin şeriatinize göre amel ederse, onu o kuluma nur yaparım. Kıyamet

günü o nurla benim rahmetime kavuşur. Sizin söylediğiniz içtihatların bereketinden nice kullarım benim rahmetime kavuşup, cehennem ateşinden kurtulurlar." Hz. Numan bunu duyunca bir an kendisin kaybeder, kendine gelince yer yüzündeki bütün ilimlerden haberdar olur.

Bir kaç gün sonra Hz. Numan babasıyla ağlayarak Mekke'yle, Beytullah'la vedalaşır ve Hz. Peygamber (s.a.v)'in mezarına doğru yola çıkar. Peygamberimizin mezarına yaklaşıncı kendisini tutamayarak ağlarlar. Hz. Peygamberimizin yattığı Medine toprağını kucaklayarak, aklını kaybedip, güçsüz ve hareketsiz yere uzanır. O zaman Hz. Muhammed (s.a.v) ortaya çıkarak "Ey İmam Azam! Yüce Allah size çok çok rahmet eylesin. Yüce Allah size iki âlemin ilmini verdi ve benim ümmetime sizi rehber olarak tayin etti. Benim ümmetime şeriatî öğretin ve kolaylaştırın. Âhirette ümmetlerimin durumlarıyla ilgili sizden soracağım. Ümmetlerimden her kim sizin mezhebini tutarsa ve şeriatinizle amel ederse, kıyamet günü onu Allah Teala cehennem ateşinden kurtarır." der. Böylece önceki ismi Numan b. Sabit olan imama, Hz. Muhammed (s.a.v) tarafından ilk defa "Ey İmam Azam" diye seslenmesinden dolayı İmam Azam ismi verildi ve bütün âlem onu bu adla tanıdı.⁴⁰

Bu Menkıbe Kırgız halkı arasında çok yaygındır. Genelde mollolar insanlara vaaz ederlerken bu hikayeyi çok anlatırlar. En ilginç tarafı da İmam Azam'ın hikayelerde anlatıldığı şekliyle halk tarafından tasavvur edilmesidir. Bu Menkıbelerden dolayı İmam Azam'a Kırgız halkı tarafından çok saygı duyulmakta ve kutsal bir kişi olarak görülmektedir.

Başka bir rivayete göre de Arş'ın sağ ve sol tarafına nurdan yapılmış iki tane taht koyulur. Onun sağ tarafına cennet elbiseleri ile İmam Azam, sol tarafına da İmam Şafîî otururlar ve orada da Allah'ın emriyle fetva verirler.⁴¹

Bu Menkıbelerden İmam Azam'ın mümkün olduğu kadar yüceltilerek kutsallaştırıldığı tartışmasız olarak ortadadır. Biz burada Kırgızlar arasında yaygın olan İmam Azam Menkıbelerinden bir kısmını anlattık. Bütün bu Menkıbeler onun ilmine saygı ve sevgiden dolayı söylendiği kanaatindeyiz. Bu tür Menkıbeler, sadece Kırgızlarda değil İmam Azam mezhebini kabul eden bütün diğer Türk topluluklarında da mevcuttur.

Sonuç

Menkıbe, tahminen III/IX. asırdan itibaren Süfîlerin kerametlerini nakleden hikayeler manasında kullanılmaya başlamış ve V/XI. asırdan

40 Otonbay uulu, a.g.e., 161-173.

41 Otonbay uulu, a.g.e., 191.

itibaren tasavvufun gelişmesiyle Menkıbeler daha da zenginleşmiştir. Menkıbeler, halk mahsulü olup, yazarlar onları yazıya geçirmişlerdir. Bu bakımdan Menkıbeler halkın eski inanç, örf ve adetlerinden oluşup, İslamî motiflerle süslenmiştir. İslamın hemen hemen bütün büyük alimleri hakkında Menkıbeler söylenmiş ve bir çokları yazıya geçirilmiştir. Böylece Menkıbelerin gelişmesiyle büyüklerin gerçek hayatları unutulurak, bunun yerini Menkıbeler almıştır.

İslam düşüncesinin gelişmesine büyük katkılar sağlayan Ebû Hanîfe hakkında da birçok Menkıbeler söylenmiş ve yazılmıştır. Ebû Hanîfe ile ilgili bu tür Menkıbeler, onu yüce göstermek amacıyla söylenmiştir. Ebû Hanîfe'nin görüş ve fikirlerini kabul eden bütün topluluklar arasında bu tür Menkıbeler mevcuttur. Örneğin, Kırgızlar Ebû Hanîfe'ye çok saygı duymaktadırlar. Kırgızlar arasında onun Menkıbevi yönü daha çok yaygındır. İmamlar cenaze törenlerinde, camilerde ve diğer yerlerde Ebû Hanîfe hakkındaki meşhur Menkıbeleri halka anlatırlar.

İmam Azam'ın ilmî kişiliği, imanı, güzel ahlakı ve ailevi terbiyesinin Türk topluluklarınca örnek alınması ve onun şahsiyeti üzerinden İslamî kimliklerini muhafaza etmeleri son derece faydalı olmuştur.

Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Mürctie'ye Bakışı

Ahmet AK*

Abstract

Abû Mansur al-Mâturîdî's Criticism of Murjia. *Abû Mansur al-Mâturîdî (333/944) is a famous scholar. In this work, we have dealt with the view of Mâturîdî about the Murjia criticized by many Muslim scholars. After a brief discussion of the spread of the Murjia in Khorasan, we shall deal with the Mâturîdî's views of Murjia. Later on, we shall analyse the Mâturîdî's criticism and answers he gave them. Finally, we shall present the reasons for the understanding of Murjia and its solutions.*

Key Words: Mâturîdîyya, Murjiah, Ebû Mansûr el-Mâturîdî.

Ehl-i Sünnet'in Rey Taraftarlarından kabul edilen Ebû Mansûr el-Mâturîdî (333/944), bize ulaşan eserlerinde *ircâ* ve Mürctie'yi, "Övülen Mürctie" ve "Zemmedilen Mürctie" olarak iki kısma ayırıp, bunlardan ilkinin görüşlerini benimseyip savunmaktadır¹. Oysa Mürctie, İslam Mez-

* **Dr.**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: ahmetak@yahoo.com

1 Ebû Mansûr el-Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammaed Aruçi, Ankara 2003, 613; Ebû Mansûr el-Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Te'vîlâtü Ehlî's-Sünnet*, thk. Fatıma Yusuf el-Hiyemî, Beyrut 2004, I/36; Mâturîdî, bu konuda da Ebû Hanîfe'nin görüşünü benimseyip sistemleştirmiştir. Belh şehrinde Küfe'ye ilim tahsil etmeye gidenlerin hepsi Ebû Hanîfe (150/767) ve onun öğrencilerinden okumayı tercih ettikleri ve memleketlerine döndüklerinde hocalarının görüşlerini yaydıklarından dolayı, oranın Mürci'enin kalesi/yurdu (Mürçi'âbâd) olarak tarihe geçtiği bilinmektedir. Bkz. el-Kerderî, Hafîzuddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Harîzmî el-Bezzâzî, (872/1423), *Menâkıbü Ebi Hanîfe*, Beyrut 1981, II/515. İrcâ ve Mürctie konularında daha geniş bilgi için bkz. Kutlu Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürctie ve Tesirleri*, Ankara 2000, 28 vd; Kutlu, Sönmez, *Mürctie ve İtikadi Görüşleri*, Ankara 1989, (Basılmamış Yüksek Lisans tezi); Koçoğlu, Kiyasettin, *Mâturîdî'ye Göre Mürctie*, (Basılmamış Yüksek Lisans tezi, Ankara 2000.); Kutlu, Sönmez, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Mezhebi Arka Planı", *Mâturîdî ve Mâturîdîlik* kitabı içinde, Haz. Sönmez Kutlu, Ankara 2003, 119.

hepler Tarihi'nin en önemli iki kaynağı olan *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*² ve *el-Milel ve'n-Nihal*³ de Ehl-i Sünnet dışı kabul edilmektedir. Diğer bir ifadeyle Mürcie, Ehl-i Sünnet'in iki imamından birisi kabul edilen Mâturîdî tarafından savunulmasına rağmen, bazı alimler tarafından Ehl-i Sünnet dışı kabul edilmektedir. Bu sebeple, konunun ilk kaynaklara inilerek aydınlatılmasına ihtiyaç vardır. Biz bu çalışmamızda, konunun aydınlanmasına katkıda bulunmak amacıyla, Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Mürcie'ye bakışını incelemek istiyoruz.

Mâturîdî'ye göre, Mürcie kelimesi, "ircâ" kökünden türetilmiştir. İrcâ ise sözlükte "tehir etmek" anlamına gelmektedir. Bu konuda dilcilerin ittifakı bulunmaktadır. Ayrıca söz konusu kelime, halk tarafından ve Kur'an'ı kerimde de tehir etmek anlamında kullanılmıştır. Mesela, ".... onu ve kardeşini beklet"⁴ ve "diğer bir grup da Allah'ın emrini ertelemişlerdi"⁵ ayetlerinde geçen "ircâ" kelimeleri, tehir etmek anlamına gelmektedir⁶. Mâturîdî'ye göre, bütün bunlar ircânın tehir etmek manasına geldiğini göstermesine rağmen, Mürcie konusunda çok farklı görüşleri sürülmüştür⁷.

Mâturîdî, *ircâ*'yı "Övülen İrcâ" ve "Zemmedilen İrcâ" şeklinde; Mürcie'yi de "Övülen Mürcie" ve "Zemmedilen Mürcie" şeklinde kendi aralarında iki kısma ayırıp, bunlardan "Övülen İrcâ" ve "Övülen Mürcie"yi savunmaktadır. Ona göre "Övülen İrcâ", büyük günah işleyenin durumunu Allah'a havale etmek; "Övülen Mürcie" ise, büyük günah işleyen (kebâir ehlinin) durumunu Allah'a havale eden kimselerdir. Çünkü Yüce Allah, dilerse şirkin dışında kalan bütün günahları affedeceğini bildirmektedir⁸. Fakat insan, hangi günahkarın Allah'ın affına mahzar olacağını bilemez. Hakkında hiçbir bilgi bulunmayan bir konuda, ileri geri konuşmamak gerekir. Zira Allah, "Hakkında hiçbir şey bilmediğiniz konuda konuşmayınız"⁹ buyurmaktadır¹⁰. Aynı zamanda onlar, iman et-

2 el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin vahtilâfî'l-Müsallin*, thk. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980, 138.

3 eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebî Bekir Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Abdülemîr Ali Mehnâ- Ali Hasan Fâûr, Beyrut 1993, 164.

4 26. Şuara, 36.

5 9. Tevbe, 106.

6 Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünnet*, II/446, III/524.

7 Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 613; Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünnet*, I/36; İrcâ ve Mürcie konularında daha geniş bilgi için bkz. Kutlu Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, 28 vd.

8 Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünnet*, I/432.

9 17. İsrâ, 36.

10 Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünnet*, I/36; Mâturîdî'ye göre, hakkında hiçbir bilgi bulunmayan konuda konuşulmamasını emreden ayet, kıyas ve içtihadı yasaklamamaktadır. Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünnet*, III/156.

tikleri halde, günah işlemekten sakınırlar ve her hangi bir kötülük yaptıklarında, azap görmekten endişe edip korkar¹¹ Allah'ın sadık kullarıdır. Yine onlar, diğer mezhep mensupları gibi imandan çıkmaya sebep olan bir günahı işleyenin ebedi cehennemde kalacağına inanırlar¹².

Mâtürîdî'ye göre, *Mezmun Mürcie* ise, fiillerin yaratılmasını sadece Allah'a havale edip, bu konuda insanın hiçbir etkisinin olmadığını ileri sürenlerdir¹³.

Mâtürîdî, yaptığı bu ircâ ayırımından sonra Hz. Peygamberden geldiği rivayet edilen "ümmetimden iki sınıf, şefaata nail olamaz. Onlar Kaderiye ve Mürcie'dir"¹⁴ şeklinde hadiste geçen Mürcie ile "*Zemmedilen Mürcie*"nin kastedildiğini savunmaktadır. Çünkü ona göre fiilin gerçekleşmesi konusunda Kaderiye, Allah'ın hiçbir etkisinin olmadığını; Zemmedilen Mürcie ise, insanın hiçbir etkisinin olmadığını ileri sürmektedir. Bu sebeple onlar, Peygamberin şefaatinde mahrum kalacaklar. Bu iki mezhebin görüşlerini aşırı bulan Mâtürîdî, hak mezhebin dengeli ve ölçülü anlayışa sahip olduğunu belirtmektedir. O, "*Övülen Mürcie*" olarak isimlendirdiği bu mezhebin görüşünü şu şekilde açıklar: Onlar, ister hayır ister şer olsun fiillerin gerçekleşmesi konusunda, insandan gelen istek ve teşebbüs doğrultusunda yaratmanın Allah ait olduğunu savunurlar. Mâtürîdî, bu görüşünü aklî ve naklî delillerle teyit eder. Ona göre bu konuda naklî delil, Allah Teâlâ'nın "biz sizi vasat (ölçülü ve dengeli) ümmet yaptık"¹⁵ şeklindeki ayeti¹⁶ ve Hz. Peygamberin "işlerin en hayırlısı, ölçülü olanıdır"¹⁷ sözüdür. Bütün bu ifadeler, Mâtürîdî'nin, görüşlerini benimseyip savunduğu ve eserlerinde övgüyle söz ettiği Mürcie'nin Övülen Mürcie olduğunu göstermektedir¹⁸.

Mâtürîdî, asıl olarak tehir etmek anlamı verdiği ircâ kavramına, *ümit etmek* anlamı da yüklemektedir¹⁹. O bu görüşünü Ebû Hanîfe'den naklettiği şu rivayete dayandırmaktadır. *Kitâbü't Tevhîd*'te geçen bu rivayete göre, Ebû Hanîfe, ilahî vaadi iki kısma ayırmakta ve bu konudaki görü-

11 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 532

12 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 614.

13 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 507; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünnet*, I/36.

14 Şevkânî, *el-Fevâidü'l Mecmua fi'l Ahâdisi'l Mevzua*, Tâbus Seniyyeti'l Muhammediyye 1960, 452.

15 2. Bakara, 143.

16 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünnet*, I/101.

17 Suyûtî, *Tedribü'r-Râvi fi Şerhi Takribi'n-Nevâri*, I/211.

18 Ebû Hanîfe de Mürcie'yi "*Ehlü'l-Adil ve Ehli's-Sünnet*" olarak isimlendirmektedir. Bkz. Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit, *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osman el-Bettî*, (*İmâm-ı A'zamun Beş Eseri* içerisinde), thk. Mustafa Öz, İstanbul 2002, 78.

19 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 615, 616.

şünü şöyle açıklamaktadır²⁰ : Bunlardan birincisi, *Salih kimselerin amel-lerinin kabul edileceği ve günahlarının bağışlanacağıyla ilgili ilahî vaattir (mağfîret-i ilahî ve rahmet-i ilâhî)*. Ebû Hanife, bu tür ilahî vaad için, "İşledikleri amellerin iyi olanlarını kabul edeceğimiz ve günahlarını bağışlayacağımız bu kimseler cennetlikler arasındadır. Bu kendilerine verilen ve yerine getirilecek olan bir vaaddir"²¹ , "İman edip iyi amel işleyenlerin günahlarını elbette örteceğiz"²² vb. ayetleri delil olarak getirmektedir²³ . İkincisi ise, *amellerin karşılığının verilmesi konusunda, Allah'ın adaleti ile hükmedeceği ilahî vaattir*. Ebû Hanife, bu görüşünü desteklemek için, "zerre miktarı hayır işleyen mükafatını görür, zerre miktarı şer işleyen cezasını görür"²⁴ ayetini delil getirmektedir²⁵ . Ebû Hanife, ilahî adalette, en ufak bir haksızlığa yer olmadığını vurguladıktan sonra Allah'ın insanlara karşı ne kadar merhametli, bağışlayıcı, lütufkar olduğuna dikkat çekmektedir²⁶ .

Mâtürîdî'nin yukarıdaki ifadelerinden şu sonucu çıkarabiliriz: İnsan, ahirette ya ilâhî adaletle ya da ilâhî rahmetle karşılaşacaktır. Dünyada, Allah'ın rahmetini/mağfîretini kazanacak iş yapanlar, ahirette, Allah'ın mağfîreti ve rahmetiyle muamele göreceklidir. Allah onlardan dilediğinin günahlarını bağışlayacaktır. Böylece o kimse, Allah'ın affı ve rahmetiyle günahlarından arınmış olarak tertemiz cennete ve cemel-i ilahiye kavuşacaktır. İşte bu tür vaat, *günahları örtme*²⁷ vaadi olup sadece Allah'a inanan ve O'nun affına veya rahmetine nail olan müminler için geçerlidir. Eğer herhangi bir kimse, dünyada, Allah'ın rahmetine ve mağfîretine nail olacak herhangi bir iş yapmadan ölürse, dünyada işlediği, zerre kadar iyilik zerre kadar kötülüğün mukabiliyle ahirette karşı karşıya kalacaktır. Onlar ilahî adaletle göre yargılanıp günahları nispetinde cehennemde cezasını çekecektir. İşte bu tür vaat, Allah'a inanmayanlar ile inandığı halde O'nun affına veya rahmetine nail olamayan günahkar müminler için geçerlidir²⁸ .

20 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 615, 616.

21 46. Ahkaf, 16.

22 29. Ankebût, 7.

23 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 615, 616; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünnet*, IV/7, 490.

24 99. Zilzal, 7-8.

25 Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünnet*, V/506 vd.

26 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 616.

27 Günahları örtme olarak tercüme ettiğimiz *Tekfir* kelimesi iki anlama gelmektedir. Bunlardan birisi, bir kimseyi küfre nispet etmektir; diğeri ise, bir şeyin üzerini örtmek kapatmak anlamındadır. Söz konusu kelime burada, günahları örtmek anlamında kullanılmıştır. Krş. *Kâmus Tercümesi*, İstanbul trz. II/664.

28 Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 616.

Ebû Hanife ve Mâtürîdî, ne kadar günahkar olursa olsun Allah'a inanan bir kimsenin Allah'ın rızasını kazanarak af ve rahmetine mazhar olabileceği bir kısım ibadet veya iyiliklerinin bulunabileceği görüşündedirler. Ancak onlara göre hangi ibadet veya iyilikten dolayı Allah'ın rızasının kazanılacağı bilinemez. Onlar bu sebeple, günahkar bir müminin ilahi adalete göre mi yoksa ilâhî rahmete göre mi yargılanacağı bilinemez demektedirler. Fakat, Allah'ın rahmetinin çok olmasından ve mümin bir kimsenin dünyadayken Allah'ın rızasını kazanabilecek her hangi bir iyilik yapmasının kuvvetle muhtemel olmasından dolayı, affedileceği ümit edilmektedir düşüncesindedirler. Çünkü salih kimselerin amelilerinin kabul edileceği ve günahlarının bağışlanacağı hatta günahların sevaba çevrileceğiyle ilgili ayetler, Allah'ın insanlara karşı ne kadar merhametli, bağışlayıcı, lütfekar olduğunu açıkça göstermektedir²⁹. Bundan dolayı Allah, mümini günah işlerken bile Rabbini bilmekten, düşmanlarına husumet beslemek ve evliyasına saygı göstermekten mahrum bırakmamıştır. Bu durumda bile mümini esirgeyen Allah'ın, af ve ihsanına en muhtaç olduğu bir anda, kulunu mahrum etmeyeceği umulur³⁰. Çünkü Allah, çok bağışlayan, çok merhamet eden ve çok severdir³¹. Allah "iyilikler kötülükleri giderir" ayetinde buyurduğu gibi dilerse lütfüyle, müminin günahını yaptıkları iyiliklere karşılık affeder, siler". Ona göre insanın Allah'ın geniş rahmetini ve mağfiretini düşünerek bağışlanacağını umması da, "ircâ"nın ümit etme çeşidini teşkil etmektedir³². Mâtürîdî, Ebû Hanife'nin bu konudaki görüşünü naklettikten sonra, "bu şekilde bir ircâ isabetli olup benimsenmesi gerekmektedir" demektedir³³. Bu ifade, Mâtürîdî'nin, Ebû Hanife'nin ircâ konusundaki görüşünü tamamen benimseyip savunduğuna işaret etmektedir.

Mâtürîdî, Ebû Hanife'den aldığı ircâ görüşünü benimsediğini açıkça ifade etmekle kalmamış; aynı zamanda, Mürcie konusunda diğer mezheplerin ileri sürdükleri eleştirilerin büyük bir kısmını haksız bulmuş, onların iddialarına teker teker cevap vererek daima *Mahmud Mürcie*'yi savunmuştur³⁴.

29 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 616; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünnet*, I/36, III/156.

30 Burada "umulur" şeklinde çevirdiğimiz kelimenin Arapçası, "yürçâ" şeklindedir. bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 615.

31 Mâtürîdî'nin burada şu vb. ayetlere işaret ettiği anlaşılmaktadır. "Rabbimizden bağışlanma dileyin ve O'na dönüş yapın. Şüphe yok ki benim Rabbin çok merhametli ve çok severdir" (11. Hud. 90), bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünnet*, II/547 vd.; "O, çok bağışlayan ve severdir" (85. Buruc, 14), Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünnet*, V/427; Krş. Topaloğlu, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 499, dipnot 48.

32 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 615, 616.

33 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 616.

34 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 616-621; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünnet*, I/36, III/156; Krş. Koçoğlu, *Mâtürîdî'ye Göre Mürcie*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2000.), 83, 84.

Mâturîdî, Haşviyye ve Mutezile gibi mezhep mensuplarının Mürcie ile ilgili iddialarını yersiz bulmuş ve onları eleştirmiştir. Mesela, o, Haşviyye'nin, Mürcie'nin her türlü iyiliğe, iman demedikleri için Mürcie adı verildiği iddialarının akla ve dil bilgisine aykırı bularak reddeder. Çünkü ona göre, "ircâ", dil bilgisi açısından tehir etmek demektir. Aynı zamanda, bu anlam, yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Ayrıca, her iyiliğin kendine has bir adının olduğu da bir gerçektir. Bu sebeple Mâturîdî, ircânın bu anlamda kullanılmasını doğru bulmaz³⁵. Çünkü ona göre, akli delil, duyular vasıtasıyla ya da duyulardan elde edilen bilgiler ve diğer delilleri kullanarak üzerinde düşünüp akıl yürütmek yoluyla ulaşılan delildir³⁶.

Mâturîdî, Mutezile'nin Mürcie'yi büyük günah işleyenin durumunu ahirete tehir edenler olarak isimlendirmesini doğru bulmaz. Ona göre Mürcie'nin yerilmesiyle ilgili rivayetin, Övülen İrcâ ile hiçbir alakası yoktur. Çünkü Ebû Hanife'ye ircâ fikrini nereden aldığı sorulmuş; o da, meleklerden öğrendiğini, çünkü Allah'ın meleklerine, "eğer sözünüzde sadık iseniz şunların isimlerini bana bildirin" hitabı üzerine onların o konuda bir şey bilmedikleri için cevabını Allah'a havale ettiklerini belirtmiştir. Mâturîdî'ye göre büyük günah işleyen bir müminin ahiretteki durumu da aynen böyledir. Çünkü asi müminin Allah'ın affına nail olup olamayacağı kesin olarak bilinmemekle birlikte, Allah'ın rahmetiyle muamele edeceği ümit edilmektedir. O halde söz konusu kişinin ahiretteki durumunu Allah'a havele etmek gerekir. Çünkü, müminlerin nice güzel amelleri vardır. Bunlardan birisi bile kabul olsa şirkin dışında kalan bütün günahlarını örter. Bu şekilde bir iyilik yapan bir kimsenin ebedi olarak cehennemde kalması mümkün değildir. Bununla birlikte günahkar bir müminin durumu Allah'a havale (ircâ) edilir. Cenabı Hak dilerse onu affeder.

Mâturîdî toplumda mâkes bulan Mürcie kelimesinin hakaret ve yergi maksadıyla kullanımından hareketle, bir taraftan asıl Mürcie'nin, Haşviyye ve Mutezile olduğunu iddia etmekte; diğer taraftan *Övülen Mürcie*'yi savunmak maksadıyla şu delilleri ileri sürmektedir:

a) İman gerçekte, bütün iyi amellerin ya adıdır, ya da değildir. Şayet imanın bütün iyiliklerin adı olduğu öne sürülürse, herhangi bir şeyin gerçek adını söylemekten hiç kimse çekinmez. İslam toplumunda *ircâ* kelimesi, tehir etmek anlamında kullanıldığı; imanın ise, bütün iyiliklerin adı olmadığı pekala bilinmektedir. Eğer bütün salih amelleri yerine

35 Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 613.

36 Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 614.

getirmeyi, iman olarak görmedikleri için Mürcie denilmesi gerekiyorsa, aynı ismin bu adı takanlara verilmesi gerekir. Çünkü, onlar, hem, "iman, bütün salih amellerin toplamıdır" diyorlar, hem de bu isimlendirmeyi yaptıkları esnada, iman olarak gördükleri salih amelleri işlememektelerdir. Bu sebeple onlar, *Mürcie* ismine daha layık olurlar.

b) Eğer iman gerçekte, bütün iyi amellerin adı değildir denirse, bu durumda Haşviyye'nin, bir şeyi kendisine ait olmayan bir isimle adlandırdığı ve bunun hiçbir mantığının olmadığı ortaya çıkar.

Mâturîdî'ye göre, onların bu anlayışı, Allah'ın sadık kullarını (Mürçileri), çirkin bir lakapla kötileyip aşağılamak; yalancıları (Haşevileri) ise Allah katında yüceltmek anlamına gelir ki, bu, akıl ve mantıkla bağdaşmaz³⁷.

Mâturîdî, Haşevî'lerin karşı iddialarını akfî açıdan da eleştirmektedir. Ona göre³⁸ eşyanın hakikati, duyular ve akıl yürütmekle anlaşılır. Birincisi, Haşviyye'nin, Mürcie'nin her türlü güzel ameli iman olarak isimlendirmede olduğu için bu ismi aldığı fikri, ne duyulmuş ne de görülmüştür? İkincisi, "İrcâ, güzel amelleri iman olarak isimlendirmeyen kimsede bulunur" şeklinde akfî bir sonuç çıkarmak da mümkün değildir. Aksine, gerçek anlamda ircâ, Haşviyye mezhebinde bulunmaktadır. Çünkü onlar, tereddütsüz bir imanı kendilerine nispet etmeyerek imanda istisna yaparak yani "inşallah müminim" diyerek imanlarını ertelemişlerdir. Mâturîdî'ye göre bütün bu deliller, Ebû Hanife ve Taraftarlarının Allah dostu olduklarını; kötülenmesi gereken asıl Mürcie'nin ise Haşviyye olduğunu göstermektedir³⁹.

Mâturîdî'nin ifadelerinden Haşviyye'nin Hadis taraftarları olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü onun, özelliklerini saydığı Haşviyye ile Hadis Taraftarları arasında büyük benzerlik bulunmaktadır. Şöyle ki, Haşviyye ve Hadis Taraftarlarının her ikisi de, imanda istisna görüşünü benimsemede⁴⁰ ve ameli imandan bir cüz sayma⁴¹ konularında aynı görüşü paylaşmaktadırlar⁴². Ayrıca Mâturîdî'nin, imanın yaratılmışlığı konusunu açıklarken, "Bizimle Haşviyye'den bir grup arasında görüş farklılığı vardır⁴³" demesi de bunu desteklemektedir.

37 Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 613 vd.

38 Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 614 vd.

39 Mâturîdî, *Tevhîd*, 614 vd.

40 Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 614, 627.

41 Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 529 vd.

42 Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 610, 614,

43 Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 618.

Mâtürîdî'nin, Mutezilenin Mürcie aleyhinde ileri sürdüğü eleştirilere cevabı ise şöyledir: Mâtürîdî'ye göre, Mutezile, büyük günah işleyeni, mümin veya kafir olarak isimlendirmekten kaçınmaları, onların, büyük günah işleyenin durumunu erteledikleri (ircâ ettikleri) anlamına gelir. Bu erteleme anlayışı, onların da Mürcie ismine layık olduklarını gösterir. Mutezilenin, büyük günah işleyenle ilgili hükmü bilmemesinin hiç bir mazereti olamaz. Ebû Hanife ve taraftarları ise, büyük günah işleyene Allah'ın nasıl muamele edeceğini bilemiyorlar. Bu ise, ancak semî ile bilinir. Ne var ki bu konuda kesin bir nas gelmemiştir. Bütün bu açıklamalar mürtekibi kebre konusunda ircânın kaçınılmaz olduğunu göstermektedir⁴⁴.

Mâtürîdî'ye göre, bir kısım insanlar da, Mürcîleri, "Ali b. Ebî Tâlib ve taraftarlarıyla karşısında yer alan kimselerin durumunu Allah'a havale edenler" şeklinde tanımlamışlardır. Ona göre, eğer ircâ ile, orada bulunanların amelleri hakkındaki hükmün Allah'a havale edilmesi kastediliyorsa, bunun "övuilen" ircâdan hiçbir farkı yoktur. Eğer bununla, zemedilen ircâ kastediliyorsa, bu durumda bu görüşün haklı sayılabileceğini ifade ediyor⁴⁵. Çünkü, ona göre hilafete layık olma konusunda Hz. Ali'ye denk olacak hiç kimse yoktur. Mâtürîdî, bu konuda, Hz. Ebû Bekir döneminde, Rasûlullahtan merfu' olarak nakledilen bir haberin⁴⁶ vb. ifadelerinin yanı sıra Hz. Ömer'in kendisinden sonra seçilecek Şura heyetine Hz. Ali'yi de katmasını ve ashabın ileri gelenlerinin Hz. Ali'nin hilafetinde ittifak etmeleri Hz. Ali'nin halifeliğe daha layık olduğuna işaret etmektedir⁴⁷.

Mâtürîdî'ye göre, Hz. Peygambere nispet edilen "Ümmetinden iki grup, şefaata nail olmaz, Kaderiye ve Mürcie"⁴⁸ şeklindeki haberle Mürcie'nin yetmiş dilde lanetlendiği yolundaki rivayetler, gerçekten doğruysa, iki şekilde yorumlanabilir⁴⁹. *Birincisi*, Mürcie ile Cebriye'nin kastedilmiş ol-

44 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 616.

45 Mâtürîdî, mezzum ircâ ile Cebriye'yi kastetmekte idi. Onun, hilafet konusunda ortaya çıkan hadiselerden insanların hiçbir suçunun olmadığını, insanların rüzgarın önündeki yaprak misali olduklarını, her şeyi Allah'ın yaptığını savunanların görüşüne karşı çıktığı anlaşılmaktadır.

46 Mâtürîdî'nin naklettiğine göre Rasûlullah s.a.v. şöyle buyurmuştur: "Ebû Bekir başınıza geçirilirse onu bedenen zayıf, dinen güçlü bulursunuz. Ömer geçirilirse kendisini, doğru yola kılavuzluk eden, fiilen de doğruyu izleyen ve sizi hidayet yoluna sevk eden biri olarak bulursunuz", bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 617.

47 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 616 vd.

48 Münâvî, Muhammed Abdürraûf, *Feyzü'l-Kadir Şerhu'l-Câmi'i's-Sağır*, Beyrut trz. IV/208; krş. Tirmizî, Ebû Musa Muhammed b. İsa b. Serve, *es-Sünen*, İstanbul 1413/1992, "Kader", 13; İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd b. Mâce, *es-Sünen*, İstanbul 1413/1992, "Mukaddime", 9.

49 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 617.

masıdır. Çünkü, Cebriye ile Kaderiye'nin görüşleri birbirine zıt olmakla birlikte, zem ifade eden rivayet, ikisini aynı potaya sokmuştur. Zira, Kaderiye, insanın fiilini gerçekleştirmesi konusunda Allah'ın hiçbir etkisinin olmadığını, insanın her şeyi sadece kendi başına yaptığını ileri sürmekte; Cebriye ise, fiillerin gerçekleştirilmesini Allah'a havale edip, insanın hiçbir etkisinin olmadığını ileri sürmüşlerdir. Mâtürîdî'ye göre, fiillerin gerçekleşmesi, mahiyetleri (asıl) itibarıyla insandandır; o fiilin, insanın isteği doğrultusunda yaratılması ise Allah'tandır⁵⁰.

Mâtürîdî'nin ikinci yorumuna göre ise, rivayetlerde geçen Mürcie ile yapılması gereken işleri (burada özellikle ibadet ve taatlar kastediliyor), yerine getirmede gevşek davranıp kararlı olmayanlar kastedilmiş olabilir⁵¹. Mâtürîdî, kişinin üzerine düşen bir görevi hakkıyla yerine getirmeyip işi sonraya bırakmasını, Haşeviye'nin "inşallah müminim" sözüne benzetmektedir⁵². Mâtürîdî'nin burada, imanı sadece, dil ile ikrar kabul ederek, imanın bulunması halinde günahların hiçbir zarar vermeyeceğini ileri süren Kerrâmîyye gibi diğer Mürcîî grupları kastettiği anlaşılmaktadır⁵³. Çünkü, böyle bir zihniyete sahip olan bir kimsenin, görevlerini yerine getirmede gevşeklik göstermesi kaçınılmaz olur. Ayrıca, Mâtürîdî, amel işleme konusunda gevşek davranan Mürcîî grubun imanda istisna görüşünü benimsediklerini belirtmektedir. Ona göre, bu görüşü benimseyenler de kastedilmiş olabilir⁵⁴. Mâtürîdî'nin Mürcie konusundaki bu açıklamaları, onun, Kerramiyye ve benzeri diğer Mürcîî grupları açıkça eleştirdiğine dair birer delildir. Diğer taraftan Mâtürîdî'ye göre, İrcâ, bir mesele- nin çözümünde duraksamak ve üzerinde düşünüp akıl yürütmeyi ertelemek demektir⁵⁵. Akıl açıdan ise, günahkar müminin durumu konusunda kesin bir şey söylemeyi duraksamaktır⁵⁶. Ona göre bu bakımdan Mutezile'nin kebirle sahibini ne mümin ne de kafir diye nitelemesi bir çeşit ircâdır⁵⁷. Yani ona göre Mürcîîlikle suçlanacak asıl kişiler, Mutezile mensuplarıdır.

50 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 617, 618.

51 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 617.

52 Mâtürîdî, bu benzetmede, iman eden bir kimsenin tereddütsüz olarak "ben müminim" demesi gerektiğini Haşeviye'nin ise, imanlan konusunda kararlılık göstermeyip "ben inşallah müminim" sözüyle, tereddüt gösterdiğini, bunun da ircâdan başka bir şey olmadığını savunmaktadır. Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 617.

53 Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 608, 609, 617.

54 Mâtürîdî, bu konuyu açıklarken, Mürcîîler arasında, imanda istisna görüşünü benimseyenlerle ilgili bazı bilgilerin bulunmasıyla birlikte, onların doğruluğunun tespit edilemediğini söylemektedir. Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 617.

55 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 617.

56 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 617.

57 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 617.

III/IX. asırda Ahmed b. Hanbel gibi hadisçiler, ircâ konusunda Horanlılardan bir şey alınmasını doğru bulmadıkları gibi Mürcîlilere mektup yazarken selamla başlanıp başlanmayacağını tartışıyorlardı⁵⁸. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî de, Ebû Hanife ve taraftarlarını Mürcie'nin dokuzuncu fırkası kabul etmektedir. Onun eserinde, Ashâbü'l- Hadis ve Ehl-i Sünnet'in akidesi başlığı altındaki ele aldığı iman görüşüyle, Mürcie'nin iman görüşü uyuşmadığına bakılırsa, onun, Mürcie'yi Ehl-i Sünnet dışı bir fırka olarak gördüğü anlaşılmaktadır⁵⁹. Ayrıca Hz. Peygambere nispet edilen "Ümmetinden iki grup, şefaate nail olmaz. Onlar, Kaderiye ve Mürcie'dir"⁶⁰ şeklindeki haber ve Mürcie'nin yetmiş dilde lanetlendiği yolundaki rivayet⁶¹ sebebiyle, Mürcie kelimesinin son derece olumsuz bir lakap olarak kullanıla gelmiştir. Fakat bu araştırmamızda, Ebû Hanife ve Mâtürîdî'nin bu yanlış anlayışa karşı çıktıkları ve Mürcie'nin yanında yer aldıkları ortaya konulmuştur. Buna rağmen Mürcie, bazı Ehl-i Sünnet alimleri tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Kanaatimize göre bu durum, Ehl-i Rey'in, Ehl-i Hadis üzerinden anlaşılmaya çalışılmasından kaynaklanmaktadır. Yani, İslam toplumundaki ircâ ve Mürcie hakkındaki kanaatin, Ehl-i Rey'i sevmeyen alimlerin eserlerinden öğrenilmesinden kaynaklanmıştır.

Sonuç olarak Mâtürîdî, Mürcie'yi *Övülen Mürcie* ve *Zemmedilen Mürcie* olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. O, Ebû Hanife'nin savunduğu Mürcie'yi, *Övülen Mürcie* olarak kabul edip, onlara karşı yapılan eleştirileri haksız bulmakta ve onları savunmaktadır. Bu bakımdan Mâtürîdî'nin, Ebû Hanife'nin ortaya koyduğu diğer görüşlerini sistemleştirdiği gibi ircâ konusundaki görüşlerini sistemleştirdiğini söyleyebiliriz. Mâtürîdî, Ebû Hanife'nin *Ehl-i Sünnet* olarak gördüğü Mürcie'yi, Allah'ın sadık kulları olarak tavsif ederek övmektedir. Ehl-i Rey/Mürcie'ye şiddetle karşı olan Ehl-i Hadis İslam coğrafyasının büyük bir bölümüne hakim olduğu bir dönemde, Mâtürîdî'nin her konuyu olduğu gibi bu meseleyi de, etraflı bir şekilde inceleyip, hiç kimseden çekinmeden net bir şekilde ortaya koyması gerçekten takdire şayandır.

58 İbn Ebî Ya'lâ, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed (526/1131), *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Kahire 1952, II/37; Ahmed b. Hanbel (241/855), *Kitâbü'l-İman*, v. 112b. (Bu eser, Ebû Bekir el-Hallâl Ahmed b. Muhammed b. Harun (311/923)'un, *Müsned min Mesâil-i Ahmed b. Hanbel* (British Museum, Or: 2676, v. 91b-144b) adlı eseri içerisinde bize ulaşmıştır; Krş. Kutlu, "*Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Mezhebi Arka Planı*", 120.

59 el-Eş'arî, 132, 293.

60 Münâvî, *Feyzü'l-Kadir*, IV/208; krş. Tirmizî, "Kader", 13; İbn Mace, "Mukaddime", 9.

61 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 617.

Teşbih İfade Eden Rivâyetler ve Ehl-i Sünnet Yorumu Bağlamında İmam Mâturîdî'nin Yaklaşımı

Nuri TUğLU*

Abstract

Imam Maturidi's Views on Interpretation of Anthropomorphic Hadiths in the Ahl al-Sunnah Context. The idea of God is not resembled to anything in Islamic thought. Some verses of Quran and Hadith mention some features, attributes and actions of human being. These are to be understood by the concept of tanzih. In this article, Imam Maturidi's views on (333/944d.) tashbih and tajsim (corporealism) about those verses and hadiths are analysed. 1-Accepting, through interpreting them, 2-Denying, when they conflict to other Quranic verses, reason and tanzih, 3-Accepting as they are stated without interpretation. He evaluated these approaches according to textual expression. However, his followers preferred rather tawil methodology.

Key Words: Anthropomorphism /corporealism, Tanzih, tawil, Imam Maturidi, Idea of God, Ahl al-Sunnah.

Teşbih (anthropomorphism/corporealism), lügatte bir şeyi diğer bir şeye benzetmektir. Felsefi bir terim olarak, Tanrı'yı insan şeklinde ve insanın sahip olduğu vasıflara hâiz bir şahsiyet gibi tasavvur etmektir.¹ Kelâm ve mezhepler tarihi istilâhında ise, Allah'ın zâtını mahlukların sıfatlarına benzetmektir. Bu iki şekilde ortaya çıkmaktadır: 1-Allah'ın zâtını onun dışındaki varlıklara benzetmektir, 2-Allah'ın sıfatlarını, onun dışındakilerin sıfatlarına benzetmektir.²

* **Yrd. Doç. Dr.**, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Ankara trs., s. 21.

2 Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir (429/1037), *el-Fark beyne'l-Fırak* (Mezhepler Arasındaki Farklar), (trc. Ethem Ruhi Fiğlahı), Ankara 1991, s. 169.

Teşbihe dayalı îtikad özellikle eski Yunan dinlerinde ve beşerî dinlerin tamamında bulunmaktadır. Bugün yer yüzünde bulunan dinlerin içerisinde İslâm dini, böyle bir inanca karşı *tenzih akîdesini* getirerek inananlarını bu teşbihe dayalı Allah tasavvurundan korumuştur. Ancak, İslâm'ın getirdiği *tenzih akîdesine* rağmen, İslâm adına ortaya çıkan batınî mezhep ve anlayışlarda da teşbihçi îtikadlar görülmektedir. İslâm dünyasında Allah'ı insana benzetenlere, O'na insana ait vasıflara sahip bir varlık gözüyle bakma eğiliminde olanlara *Müşebbihe* veya *Mücessime* adı verilmektedir. Bu tür yorum ve düşünceler, Kur'an ve Hadislerin bildirdiği asıllara sahip İslâm ümmetinin kâhir ekseriyeti içinde kabul görmemiştir.³ Bunun sebeplerinden biri tenzih akîdesini kavrayabilen din bilginlerinin ümmet içerisinde bulunmasıdır. Özellikle de, teşbihçi düşünce ve îtikadların yayılma eğilimi gösterdiği dönemlerde Kur'an ve Sünnet'in ortaya koyduğu tenzih akîdesini savunan âlimler bu tür anlayışa geçit vermemiştir. Bu bağlamda teşbih ihtiva eden nassların, Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından tenzih akîdesi çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Bunu ortaya koymak amacıyla te'vil metodunu geliştirmişlerdir. İşte bu çalışmada ortaya konmaya çalışılan husus bu bağlamda ve İmam Ebû Mansûr el- Mâturîdî (v. 333/944) özelinde olacaktır.

1. İslâm'da Teşbihçi Anlayışın Ortaya Çıkışı

İslâm âleminde teşbih fikrinin ortaya çıkışında, dışarıdan etkiler, özellikle Yahudiliğin tesirinden söz edilmektedir. Ancak bu tespitin kesinliği ve doğruluğu tartışmalıdır. Bununla beraber, felsefe kitaplarının tercümesi yoluyla Yunan düşüncesinde var olan teşbihe dayalı îtikadın tesirinin olduğundan da söz edilmektedir. Ancak teşbih düşüncesinin İslâm dininin kendi iç dinamikleri neticesinde ortaya çıktığı da söylenmektedir.⁴

İslâm'ın nasslarında Allah'a izâfe edilen, el, yüz, göz gibi uzuv; gelme-gitme gibi fiillerin bulunması, yayıldığı bölgelerdeki geçmiş kültürün de tesiriyle İslâm toplumu arasında da bir teşbih (antropomorfizm) fikrinin ortaya çıkmış olabileceğini göstermektedir. İslâm dünyasında bu fikir, "Allah'a yed (el), ayn (göz), vech (yüz) gibi haberî sıfatları nispet eden âyet ve hadislerin lafızlarını hakikî manaları ile anlamaktan doğmuştur. Nasslarda geçen bu ve buna benzer ifadelerin mecâza ham-

3 Bolay, a.g.e., s. 22.

4 İrfan Abdülhamid, *İslamda İtikadî Mezhepler*, (trc. M. Saim Yeprem), İstanbul 1981, s. 220.

ledilememesi neticesinde ortaya çıkan bu düşünce, Allah'ın mahlûkata benzetilmesine sebep olmuştur.⁵ Bu bağlamda Allah'ın sıfatları hakkında tartışmalar başlamıştır. Bu tartışmaların H. II. Asrın başlarında ortaya çıktığı ve Ca'd b. Dirhem (v.118/736) ve Cehm b. Safvân (v.128/745) ile başladığına işaret eden kayıtlar bulunmaktadır.⁶

Bununla birlikte, İslâm toplumu içerisinde teşbihçi düşüncenin ilk olarak görüldüğü gruplar arasında Hâşeviyye⁷ de zikredilmektedir. Daha sonraları Şia ve Ehl-i rey'den Kerramiyye mezheplerinde görülmektedir.⁸ İlk dönem Şiileri arasında görülen teşbihçi yaklaşım, sonrakiler tarafından te'vil metodu benimsenerek terkedilmiştir.⁹ Günümüzde ise varlığından söz ettirebilen sadece çok az sayıda müntesibi bulunan – Kâdiyânîlik gibi- marjinal gruplar içerisinde teşbihe dayalı îtikada rastlanabilmektedir.

2. Teşbih ve Tecsim İfade Eden Nasslara Yaklaşımlar

Allah'ın sıfatları ile ilgili yapılan yapılan tartışmalar sonucunda İslâm toplumu içerisinde belli başlı fikir akımları ve taraftarları ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Allah'ın zât, sıfat ve isimleri hakkındaki düşünce ve telakkilerinin, kendilerine isim olarak verilmesine sebep olan belli başlı yaklaşım tarzları da benimsenmiştir. Muattıla, Müşebbihe, Mücessime, Sıfatiyye gibi isim almış gruplara, teşbih ifade eden nasslara yaklaşımları neticesinde bu isimlerin görüş sahiplerine verilmiş olduğu görülmektedir. Ancak konunun boyutu itibarıyla bu meselelere girmek burada gereksiz olabilir. Bu yüzden burada Allah'ın sıfatları hakkındaki çeşitli yaklaşımlar birkaç grupta ele alınacaktır.

a) Teşbih Fikrini Savunanlar (Antropomorfistler)

Bu görüşü savunanlar, Tanrı'yı niteleyen sıfatları tamamıyla beşeri-yete ait sıfatlar gibi anlamaktadır. Aynı zamanda bunların son derece basit ve ulûhiyete yakışmayan bir anlayışa sahip oldukları görülmektedir. Mesela, teşbih fikrini savunanlardan, Muğra b. Sa'd el-İclî'nin (v. 119/737); "Allah Teâlâ suret ve cisimdir. (Arap) alfabe(sinin) harfleri-

5 Bkz. İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed (808/1405), *Mukaddime*, (trc. Zâkir Kâdirî Ugan), İstanbul 1990, (I-III), II. 530-532.

6 İrfan Abdülhamid, a.g.e., s. 243-244.

7 Hâşeviyye, Ehl-i Hadis'in içinde teşbih düşüncesini kabul eden bir grubun adıdır.

8 Şehristanî, Ebu'l-Feth, Muhammed b. Abdilkerim (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk. Muhammed Seyit Kiyâlânî), Beyrut 1395/1975, s. I. 103, 108.

9 İrfan Abdülhamid, a.g.e., s. 221.

ne benzer şekilde uzuvları vardır. Elif (harfi) onun iki ayağının örneğidir. 'Ayın (harfi) onun iki gözü biçimindedir."¹⁰ şeklindeki görüşü teşbihe dayalı İtikad sahiplerinin Tanrıyı tasavvur biçimini ortaya koyması bakımından önemlidir. Teşbih fikrini savunanlar, Kur'ân'ın teşbih izlenimi veren âyetlerindeki üslûbunu ya tam olarak anlayamadıklarından veya anlamak istemediklerinden ya da bu hususta şu noktaları gözden uzak tuttuklarından teşbih fikrine sarılmışlardır:

1. Kur'ân'da teşbih izlenimi veren ifadelerin hemen arkasından tenzîhe vurgu yapılmaktadır. 2. Kur'ân'da vârid olan haberî sıfatlar, nasslarda değişik muhtevalarda yer alırlar, ancak mahlûklar hakkında beklenen vasıflarla birlikte vârid olmamışlardır. 3. Kur'ân'da zikredilen vasıflar yanında zikredilmeyenler de vardır. Zikredilenlere kıyasla zikredilmeyenlerin de var olduğu şeklinde bir çıkarım yapılmamalıdır. 4. Teşbih izlenimi veren Kur'an lafızlarından kelime türetimi de yapılmamalıdır.¹¹

Kısaca ifade edilecek olursa; "Kur'ân'ın ulûhiyeti tanıtmaya üslûbunda ki bu özellikleri göz önünde bulundurmeyen ve teşbih izlenimi veren eden bu lafızların ardındaki, Kur'ân ve (Sünnet)'in tamamına hâkim tenzîh esasını hissedemeyenler, teşbih hatasına düşüp bu yolu izlemişlerdir."¹² En önemlisi de İslâm'ın ve Kur'ân'ın tevhîddeki *tenzîh* vurgusunu görmezden gelmeleri ve bunu anlamak istemeyişleridir.

b) Yorum Yapmaktan Kaçınanlar (Tevakkuf ehli/selefi metod)

Sahabe ve tabiîn yolundan gittikleri ifade edilen bu zümre, Kur'ân ve Sünnet'te belirtilen esaslara, rey ve akla müracaat etmeksizin, te'vile kalkışmaksızın, onlara olduğu gibi inanılması gerektiğini savunmaktadır. Onlar Allah'ın zât ve sıfatları hakkında ayrıntıya girmeden, vârid olan nassları olduğu gibi kabul ederler. Bu zümre Allah'ın zâtî, fiilî ve haberî sıfatlarını bütünüyle nasslarda nasıl geçmişlerse öylece kabul etmiş olmalarından dolayı da *Sıfatıyye* adıyla anılmaktadırlar. Sıfatlar hakkında bu görüşü benimseyenlere aynı zamanda *Selefiyye* de denilmektedir.¹³ Bu görüşte olanlar, Allah'ın haberî sıfatları hakkında yorum yapmaktan kaçınmaktadırlar. Sıfatların ne olduğunu bilirler ama onların keyfiyeti hakkında soru sormak ve yorum yapmaktan kaçınırlar.

10 Şehristânî, *a.g.e.*, I. 188; Bağdâdî, *a.g.e.*, 182

11 Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *İlcâmü'l-Âvâm an İlmî'l-Kelâm*, Beyrut 1406/1995, s. 82 vd. (Yurdagür, Metin, *Allah'ın Sıfatları Esmâü'l-Hüsna*, İstanbul 1984, s. 238-239'dan tasarrufla naklen)

12 Yurdagür, Metin, *a.g.e.*, s. 239.

13 bkz. Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 246-247; Şehristânî, *a.g.e.*, I. 79-81.

c) Allah'ın Sıfatlarını Nefyederek Ta'til Yolunu Benimseyenler (Muattıla-Cehmiyye-Mutezile)

"O'nun benzeri hiçbir şey yoktur",¹⁴ "Hiçbir şey O'nun dengi olmadı"¹⁵ vb. tenzîhi ortaya koyan ve vurgulayan âyetleri düstur alan ve tenzîh akîdesinden taviz vermeyerek, Allah'ın sıfatlarını inkara kalkışan Mu'tezile'nin sıfatlara yaklaşımı¹⁶ da diğer bir görüşü ifade etmektedir. Mu'tezile, tevhîd prensibi gereği Allah'a izâfe edilen sıfatları inkar etmiş ve bu sebeple *Muattıla* ve *Ashabu't-Ta'til* olarak isimlendirilmiştir.¹⁷ Onlar "Allah'ın sıfatlarının *kıdemini* kabul eden, Allah'ın yanında bir başka *kadîmi* de kabul etmektedir" fikrinden hareketle çeşitli sıfatların Allah'a izâfesini, tevhîdi zedeleyen bir telakkî olarak kabul etmişlerdir. Bu yüzden onlar, özellikle haberî sıfatların Allah'a izâfesini kabul etmemişlerdir.

d) Te'vîl Yolunu tercih Edenler (Te'vîl ehli)

Te'vîl, akfî bir metod olarak, dinî anlamada ulûhiyete yakışmayacak tasavvurları zihinden uzaklaştırmak maksadıyla kullanılan; Vahy ile sabit olmuş dinî akîdeler ile aklın muktezası arasında yaklaştırıcı ve bağdaştırıcı bir araç olarak fonksiyon gören, nasslara bir yaklaşım tarzıdır. Diğer bir ifadeyle te'vîl, ilahî karaktere uymayan halleri, sıfatları ve tasavvurları zihinlerden uzaklaştırmaya yarayan akfî bir metod olarak kullanılmaktadır.¹⁸

Sözlükte, aslına dönmek manasına gelen *e-v-l* kökünden türeyen *te'vîl* döndürmek ve herhangi birşeyi varacağı yere vardırarak demektir.¹⁹ Bu kök aynı zamanda sözün yerli yerine konulması şeklinde bir anlamı da ifade etmektedir.²⁰ Terim olarak ise, herhangi bir lafzî bir karîne (delil)-den dolayı zahîrî manası dışında bir manaya hamletmek²¹ veya bir nassın manasını muhtemel anlamlardan birine yöneltmektir.²²

14 42/eş-Şûrâ, 11.

15 112/el-İhlâs, 4.

16 Sübkî, Tâciüddîn Abdülvehhâb b. Ali (v.771/1370), *Mâtürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, (thk. ve trc. M. Saim Yeprem), İstanbul 2000, Saim Yeprem'in giriş yazısı, s. 21-22.

17 Bkz. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (v.256/869), *Halku Efâ'il-İbâd ve'r-Reddii Ale'l-Cehmiyye*, Beyrut 1404/1984, s. 7, 8, 21,

18 İrfan Abdülhamid, a.g.e., s. 225, 227.

19 İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukrim el-Mısri, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1414/1994, (I-XVII), XI. 32.

20 İbn Manzûr, a.g.e., XI. 36.

21 Âmidî, Seyfüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Ali, *el-İhkâm fî Usûlil'l-Ahkâm*, (nşr. Abdürrezzak Afîfî), by, trs., (I. Baskı), III. 59.

22 Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir (v.911/1505), *el-İtkân fî Ulûmî'l-Kur'ân*, (thk. Mustafa el-Buğa), Dimeşk-Beyrut 1414/1993, II. 1189.

İslâm dinine mensup muhtelif fırkalar, isim ve sıfatlar konusunda iki aşırı fikir ileri sürmüşlerdir. Biri Allah'ın sıfatlarını ispatta aşırılığa gidecek teşbih ve teccim yolunu tutarken; diğeri de tenzih akîdesini savunma gayesiyle aşırılığa gitmiş ve Allah'ın mahlukattan hiçbir şeye benzediğini söylerken Allah'ın sıfatlarının tamamını inkar etmiştir.²³ Bir diğer grup ise bu konuda yorum yapmaktan kaçınmıştır. Bu üç görüşe karşılık hem sıfatları kabul eden hem de teşbihten uzak bir îtikad oluşturmaya çalışanlar ise Ehl-i Sünnet mezhepleri olmuştur.²⁴ Ehl-i Sünnet mezheplerinden biri de Mâtürîdîlik mezhebidir. İleride İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye nispet edilen bu mezhebin, özeldede Mâtürîdî'nin teşbih ve teccim ifade eden ve Hz. Peygamber'den nakledilen merviyyâta yaklaşımı belli başlı örneklerle ortaya konmaya çalışılacaktır.

3. İmam Mâtürîdî ve Teşbih İfade Eden Nasslara Yaklaşımı

İmam Mâtürîdî, Kelâm metodunda nakil/nass-akıl dengesini benimsemiş bir âlimdir. Onun Kelâm metodunda Selef ile Mu'tezile arasında, Mu'tezile'ye yakın bir yer tuttuğu söylenmektedir.²⁵ Ancak burada söz konusu edilen teşbih ifade eden nasslara yaklaşımına bakıldığında, onun Selef'e yakın ve daha muhafazakar bir çizgide olduğu görülmektedir. Ona göre, teşbih ve ta'tîl endişesi ile hareket ederek teşbih ya da ta'tîl fikrini benimsemek zorunluluğu yoktur.²⁶ Tevhîd ehli olabilmek için, Allah'ı isim ve sıfatlarında teşbihsiz bir şekilde tasavvur etmek gerekir. Bunun yanında nasslarda Allah'a izâfe edilen isim ve sıfatları teşbih ve teccime gitmeksizin yine O'na izâfe etmekle mümkündür. Sıfatların Allah'a izâfe edildiğinde teşbih olur endişesiyle, onları nefyetmek gerekmediği gibi, sıfatları vârid oldukları şekliyle anlayarak teşbih fikrini kabul etmek de gerekmez.

23 Sübkî, a.g.e, Saim Yeprem'in *Girişi*, s. 21-22.

24 Bu hususta ehl-i sünnetin yaklaşımını es-Sâbü'nî (v. 580/1184); "Bu gibi nasları kabul ve tasdik edip, Allah'ın zatına layık olmayacak şeylerden tenzih etmenin daha selametli yol (selefin yolu), en sağlam yolun ise "bu nasların Allah'ın zatına layık bir şekilde tev'il edilmesi" ve bunun da daha sonra gelen âlimlerin (halefin) yolu" şeklinde, Ehl-i Sünnet âlimlerinin yaklaşım tarzının ne olduğunu özlü bir ifadeyle ortaya koymaktadır (Sâbü'nî, Nureddin Ahmed b. Muhammed (v.580/1184), *Bidâye fi Usûli'd-Dîn* (Mâtürîdiyye Akâidi), (thk. ve trc. Topaloğlu, Bekir), Ankara, 1399/1979, s. 25 (72).

25 Bkz. Muhammed Ebû Zehra, *İslam'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, (trc. Hasan Karakaya-Kerim Aytakin), İstanbul 1983, 219.

26 Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed (v.333/911), *Kitâbü't-Tevhîd*, (thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Arûçi), Ankara 2003, s. 46-47. Ayrıca bkz. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, (trc. Bekir Topaloğlu) Ankara 2002 s. 38-39. Kaynaklarımız arasında tercümesi bulunanların tercümelerdeki sayfa numaraları parantez içinde verilmeye çalışılmıştır.

a) Teşbih İfade Eden Kur'ân Âyetlerine Mâtürîdî'nin Yaklaşımı

İmam Mâtürîdî, Kur'ân'da geçen teşbih muhtevalı lafızlara hakikat manaları ile yaklaşmaz. O, bunları farklı şekillerde te'vîl ederek anlamaya çalışırken, "Hiçbir şey onun benzeri değildir"²⁷ âyeti ve benzeri âyetleri bu konudaki yaklaşımının temel hareket noktası olarak kabul eder. Zira, o, "Allahu Teâlâ hakkında, gerek zâtı gerek fiili açısından benzerliklerden aşkın oluşla hükmetmek gerektiğine göre, O'na izâfe edilen kavramları tabiattaki diğer varlıklardan anlaşılabilirler gibi tasarlayıp yorumlamak isabetli değildir"²⁸ demektedir. Ona göre, Allah'a nispet edilebilecek bütün yaratılmışlık kavramlarının ve nitelendirilebileceği bütün sıfatların, yaratılmışlara nispet edildiği ve nitelendirildiği takdirde anlaşılabilir bir mana ile Allah'a izâfe edilmesi batıldır.²⁹

O bu anlayıştan hareketle, Allah'a mekân izâfesi meselesini şöyle değerlendirmektedir: "Cenâb-ı Hakka mekan nispet etmek suretiyle O'nu ululamanın yanlışlığı ortadadır. Mekân bir ihtiyaç için gündeme gelir, hâlbuki Allah her türlü ihtiyaçtan münezzehtir. Bundan dolayıdır ki, "Rahmân arşa istivâ etmiştir"³⁰ meâlindeki ilâhî beyân sebebiyle O'nun "mekânda bulunması" tarzında bir mana oluşmamıştır. Çünkü böyle bir söylemle yücelik ve azamet dile getirilmiş olur. Oysaki O'nun için kendi yarattığı bir nesne sayesinde böyle bir şeyin söz konusu edilmesi imkân haricindedir. Şu halde kanıtlanmış oldu ki bu durum (istiva) Allah'ın Zâtı'yla sahip ve lâıyk bulunduğu bir nitelik henüz herhangi bir yaratık yokken de aynen mevcuttu. Dolayısıyla O'nu yaratılmış bir şeyle nitelemek mümkün değildir."³¹ Nasslarda yer alan, *mecî* (gelme), *zehâb* (gitme), *kuûd* (oturma) gibi kavramlar da bu şıklardan bazılarının yöntemine benzemektedir. Cisimlerin gelmesinden intikâl anlaşılırken hakkın gelişinden ortaya çıkış (zuhûr) akla gelir. Şu âyet-i kerimede olduğu gibi: "De ki: Hak geldi, bâtil yok oldu."³² Buna göre bâtilin gitmesi değerini yitirmesidir. Cismin gitmesi ise bir mekândan diğerine geçmesidir. Bu sonuncusu araz ve cisimlerde bilinen geliş-gidiş konumudur. Allah her iki manadan da münezzehtir olduğuna göre O'na

27 42/eş-Şûrâ, 11. bkz. Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 43 (36).

28 Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 94 (78-79).

29 Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 44 (37).

30 20/Tâhâ, 5.

31 Mâtürîdî, *Tevhîd*, 118 (97); ayrıca bkz. Aynı müellif, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne* (Te'vîlâtü'l-Kuran), Yazması: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Medine Bölümü, No: 180, (1a-814b), vr. 5b, 37a.

32 17/el-İsrâ, 81.

nispet edilen kavramlardan bunun (yaratılmışta olanın) anlaşılması isabetli değildir.³³

O'na göre *gelme-gitme* gibi Allah'a izâfe edilen fiiller hakîkati ifade etmemektedir. Bunlar bir ihtiyaca binaen gerçekleştirilen eylemlerdir. Bir ihtiyacı olmak ise fâniliğin göstergesidir. Bu yüzden böyle bir sıfatın Allah'a nispeti/izâfesi bâtıldır.³⁴ Mâturîdî, Kur'ân nasslarında geçen ve teşbih ifade eden âyetleri, "Allah'a nispet edilebilecek bütün yaratılmışlık kavramlarının ve nitelendirilebileceği bütün sıfatların, yaratılmışlara nispet edildiği ve nitelendirildiği takdirde anlaşılabilir bir mana ile Allah'a izâfe edilmesi batıldır."³⁵ anlayışı çerçevesinde değerlendirmektedir. Bu tür naslar, tenzih akîdesi ve Arap dil kurallarına uygun bir şekilde te'vîl edilmelidirler. Ancak o, biraz sonra ifade edileceği üzere, hadis olarak rivâyet edilen teşbih muhtevalı merviyât için te'vîl etme zorunluluğunun olduğu kanaatinde değildir.

b) Teşbih İfade Eden Rivâyetlere Mâturîdî'nin Yaklaşımı

İmam Mâturîdî, gerek *Kitabu't-Tevhîd*'te gerekse *Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da* teşbih ifade eden rivâyetlere pek fazla yer vermemektedir. Ancak ele aldığı birkaç rivâyet, bize, onun bu tür haberlere yaklaşımının ne olduğu konusunda bir fikir verebilecek düzeydedir. Zira aşağıda ele alacağımız birkaç rivâyete bakıldığında onun bu tür rivâyetleri hangi yönlerden ele aldığını ve nasıl izah edilmesi gerektiğini belirten söylemini tespitite yardımcı olacaktır. Bunlardan biri, Allah'ın görülmesi ile ilgili olan şu rivâyettir:

"*Rasûlullah'a (sav) Rabbini gördün mü? diye soruldu. O da cevaben, (evet) kalbimle*" buyurdular.³⁶

Allah'ın görülmesinin kalp ile olduğunu (bu bilmek anlamındadır) ihtiva eden rivayeti Müslim kaydetmektedir.³⁷ Rivâyeti bu lafızlarla ve kalp ifadesi yerine fuâd kelimesi ile Kurtubî (v.671/1272),³⁸ ve İbn

33 Mâturîdî, *Tevhîd*, 118 (97); ayrıca bkz. *Te'vîlât*, vr. 5b, 37a.

34 Mâturîdî, *Te'vîlât*, vr. 37a.

35 Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 44 (37).

36 Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne* (Te'vîlâtü'l-Kur'ân), (nşr. İ. ve S. Avadayn), 210; *Tevhîd*, s. 124 (101). Rivâyet için bkz. Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim İbnü'l-Haccâc (v.261/874), *Sahîhu Müslim*, İstanbul 1992, (I-III), İman 291 (I. 161); Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh, eş-Şeybânî (v.241/855), *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*, İstanbul 1992, (I-VI), V. 157. Rivâyetin farklı tarikleri, tahrir ve değerlendirmesi için bkz. Tuğlu, Nuri, *Mâturîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî hadislerin değerlendirilmesi* (basılmamış doktora tezi), Isparta 2003, s. 167-168.

37 Müslim, İman, 285 (I. 158).

38 Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir (671/1272), *Tefsîru Kurtubî*, (thk. Abdülâlim el-Berdûnî), Kahire 1372, (I-XX), 17/92.

Kesir (v.774/1372)³⁹ nakdedilmiştir. Bu hadisi Mu'tezile ve Haricilerin reddetmesine karşılık,⁴⁰ Mücessime, "Allah'ın "gelmek" fiili ile vasıflanması O'nun cisim olduğuna işaret eder" şeklinde bir görüş ileri sürmüştür. Zaten onlar bu konudaki âyetlerin⁴¹ her birinin cisim belirtisi olduğunu ifade eder.⁴² Mücessime, böylece âyetlerin yanında bu ve benzeri hadisleri de delil kabul edip, Allah'ın cismi olduğu yönündeki görüşlerini temellendirmeye çalışır.

Mâtürîdî bu rivâyeti eserlerinde iki farklı boyutta ele almıştır. O, *Kıtabu't-Tevhîd*'de rivâyeti, Hz. Peygamber'e böyle bir soru sorulmuş olup olmamasını ele alarak değerlendirir. Ona göre, bu soruyu soran kişi, kalbin görmesinin "bilmek"ten ibaret olduğunu bildiği halde böyle bir soruyu Resûlullah'a sormuştur. O adam, Resûlullah'a gerçek anlamda bir görme ile ilgili olarak sormuştur. (Eğer Allah'ın ahirette görülmesi imkânsız olsaydı), Resûlullah bunun imkânsızlığını ifade etmek üzere böyle bir sorunun sorulmasını yasaklar veya böyle bir soru karşısında müsamahakar davranmazdı. Zira âyette 'Ey iman edenler açıklandığı takdirde hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın'⁴³ âyeti gereği de Resûlullah'ın (sav) bunu yapması gerekirdi. Hatta böyle bir soruya yumuşak bir kalb ile yaklaşmazdı. Dolayısıyla Allah'ın görülmesinin imkânı böylece ortaya çıkmış olmaktadır,⁴⁴ demektedir.

Mâtürîdî, Allah'a cisim izâfesini Kur'ân nassına ve akli verilere dayanarak reddetmektedir. Ancak o, burada görmenin cisimler için vukuu göz önüne alındığında Allah'a cisim nispeti kaçınılmaz olur düşüncesine karşı, Allah'ın görülmesinin zamansız, mekânsız ve cisimsiz olacağını vurgulamaktadır. Hatta bunu belirtmek üzere de konuya girişte, "Allah'ın görülmesi haktır, ancak bu rü'yet idraksiz ve tefsirsiz olacaktır" demektedir.⁴⁵

39 İbn Kesir, İmadüddin Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer (774/1372), *Tefsiru İbn Kesir*, Beyrut 1401, (I-IV), 4/251.

40 Mubarekfürî, Ebu'l-Ala, Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahîm (1283-1353), *Tuhfetu'l-Ahvezi bi Şerhi Camii't-Tirmizî*, Beyrut, trs., II. 431.

41 "İslâma girmeyip şeytana tabi olanlar, yalnız gözetliyorlar ki, Allah buluttan meleklerle birlikte geliversin ve kendilerine iş bitirversin. Halbuki bütün işler Allah'a döndürülür." (2/Bakara, 1210); "İşte Allah (ın gazabı) hiç hesaba katmadıkları bir yönden geliverdi. O, bunların yüreklerine korku düşürdü." (59/Haşr, 2).

42 Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed (v.493/1099), *Ehl-i Sünnet Akâidi*, (trc. Şerafeddin Gölçük), İstanbul 1988, s. 36-37; Neseî, Ebu'l-Mu?in Meymûn b. Muhammed (508/1114), *Bahru'l-Kelâm fi Akâidi Ehl-i İslâm*, Konya 1327-1329. (İslam İnançları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farklılıkları, (trc. Cemil Akpınar), Konya, trs.), s. 13 (48-51).

43 5/el-Mâide, 101.

44 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 210b, *Tevhîd*, 124-125 (101-102)

45 Mâtürîdî, *Tevhîd*, 120 (98).

Te'vîlât'ta ise, Mâturîdî bu rivâyeti, dünyada Allah'ın görülüp görülemeyeceği noktasındaki tartışma çerçevesinde ele alır. O, Hz. Peygamber'in bizzat dünya gözüyle Allah'ı gördüğü yönündeki görüşe katılmakta ve bu konuda delil olarak ileri sürülen rivâyetleri kabul etmemektedir. Ona göre, Hz. Peygamber'in Allah'ı görmesi ile ilgili haber doğru ise, bu ancak zaman ve mekândan münezze bir şekilde vuku bulmuştur. Ayrıca o, konu ile ilgili rivâyetlerde işkâl bulunduğunu ifade ettikten sonra, Hz. Peygamber'in Allah'ı dünya gözü ile görmüş olmasının Kur'an nassına ve mütevâtir sünnete aykırı olduğuna işaret ederek⁴⁶ rivâyeti reddetme eğiliminde olduğunu belirtmeye çalışmaktadır. Buna karşın, o, böyle bir rivâyetin "*Rahmân arşa istivâ etmiştir*"⁴⁷ âyetini ve benzer âyetleri, yaratılmıştan anlaşılan anlamlarla karşılaştırarak, onlardakine benzer şekilde anlamak suretiyle reddedilmesi gerekmediğini, aksine yaratıklarla benzeşmeyi ortadan kaldırmak (nefyetmek) suretiyle zât-ı ilâhiyyeye nispet edilmesi gerekiyorsa edilebileceği⁴⁸ görüşünden hareketle bu rivâyeti reddetme yerine onun Hz. Peygamber'e hangi manada sorulmuş olabileceği üzerinde durmaktadır. Mâturîdî bununla, Allah'ın görülmesinin Ona cisim nispet etmek olmadığını vurgulamaya çalışmaktadır. Zira o, Allah'ın görülmesinin "idraksiz ve keyfiyetsiz"⁴⁹ olacağını baştan ifade ederek bu manadaki sözlerin gerçekte cisimlerin ve yaratıkların görmelerinden farklı olduğunu belirtmektedir. Böylece o, Allah'a uzuv ve fiilî sıfatları nispet eden rivâyetlerde, Allah'a cisim nispeti veya teşbih nispetinin söz konusu olmadığına işaret etmektedir. Mâturîdî bu rivâyeti bir yönüyle reddetme, diğere bir yönüyle de te'vil ederek kabul etme eğilimindedir.

Mâturîdî'nin teşbih ve tecsim ifade eden rivâyetlere yaklaşımını ortaya koymada bize yardımcı olabilecek rivâyetlerden ikincisi şöyledir:

Nebî (sav) şöyle buyurmuştur. "Allahu Teâlâ şöyle buyurur. *Ben kulunun zannı yanındayım. Beni andığında ben onunla birlikteyim. O beni kendi nefsinde anarsa ben de onu kendi nefsimde anırım. Eğer beni insanlar arasında anarsa ben de onu daha hayırlı bir topluluğun içinde anırım. O bana bir karış gelirse ben ona bir zirâ gelirim. O bana bir zirâ gelirse ben ona bir adım gelirim. O bana yürüyerek gelirse ben ona koşarak gelirim.*"⁵⁰

46 Mâturîdî, *Te'vîlât*, 665b, 666a. Mâturîdî burada Hz. Aişe'nin (r.a) de bu görüş ve anlayışı reddettiğine temas etmez. Hz. Aişeye de durum sorulduğunda Kur'an ayetlerinden deliller getirerek Hz. Peygamber'in Allah'ı görmesinin söz konusu olamayacağını ve bunu iddia edenlerin Allah'a iftira etmiş olacaklarını bildirdiği hadis için bkz. Müslim, İman 287.

47 20/Tâhâ, 5.

48 Mâturîdî, *Tevhîd*, 123 (101)

49 Mâturîdî, *Tevhîd*, 122 (98)

50 Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 117 (97). Rivâyeti kaydeden hadis kaynaklarından bazıları şunlardır:

Pek çok temel hadis kaynağında bulunan bu hadiste geçen "yaklaşma" keyfiyetini Mâturîdî şöyle açıklamaya çalışır. Allah'ın yakınlığı, "Kullarım beni sorduğunda (onlara şöyle söyle): Ben onlara yakınım. Bana yönelmesi şartıyla dua edenin dileğine icabet ederim."⁵¹ âyetinde olduğu gibi ya duaya icabetle gerçekleşebilir; ya "Allah kötülükten sakınanlar ve güzel amel işleyenlerle beraberdir."⁵² âyetinde olduğu gibi yardım etmekle gerçekleşebilir; ya da "Secde et ve yaklaş,"⁵³ âyeti ve "Bana bir karış yaklaşıp bir arşın yaklaşırım..." hadisinde olduğu gibi bir yere ve mahalle yaklaşmakla gerçekleşebilir. (Yaklaşma, yakın olma), Allah'ın her şeyi koruyup hifzetmesiyle gerçekleştiği gibi, ilimle de gerçekleşebilir. Ona göre, naslarda yer alan "mecî, zehâb, kuûd" (gelmek, gitmek, oturmak) kavramları da bu te'villerden bazılarına benzemektedir. Ona göre, cisimlerin gelmesinden intikal anlaşılırken hakkın gelişinden ortaya çıkış (zuhur) akla gelir.⁵⁴ Biraz önce de ifade edildiği üzere, bir yerden bir yere intikal bir ihtiyaca binaen vuku bulmaktadır. Bir ihtiyacı olmak ise fâniliğin, sonlu olmanın bir göstergesidir. Bu yüzden fâniliğin göstergesi olabilecek bir sıfatın bu manada Allah'a izâfesi teşbih ifade edeceğinden batıldır, imkânsızdır.

İmam Mâturîdî, teşbih ifade eden nassların çeşitli şekillerde te'vil edilebileceğini kabul etmesine rağmen, bazıları için nasslarda nasıl vârid olmuşlarsa, teşbihsiz, keyfiyetsiz olarak, onların öylece kabul edilmesi gerektiğini de ifade etmektedir.⁵⁵

Ona göre; Yine herhangi bir şekilde, Allah'a cisim izâfesi de mümkün değildir. Çünkü Allah tarafından sözü nass kabul edilmeye izin verilen birinden (Hz. Peygamber'den) böyle bir şey gelmemiştir. Bundan dolayı Allah'a cisim nispeti imkân dâhilinde değildir. Eğer aksi olsaydı, o zaman yaratıkların isimlendirildiği her şeyi O'na izâfe etmek gündeme

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (256/869), *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul 1992, (I-VIII.), Tevhîd, 15 (VIII. 171); Müslim, Zikir, 20 (III. 2067), Tevbe, 1 (VIII. 2102); Tirmizî, Muhammed b. İsâ (279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, İstanbul 1992, (I-III mücellid V. Clit.), (Çağrı yay.), Deavat, 131 (V. 581); İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (275/888), *Sünenü İbn Mâce*, (thk. M. Fuâd Abdülbâkî), İstanbul 1992, Edeb, 58 (II. 1255-1256); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II. 413, 435, 480, 482, 509, 524, 534; Ebû Ya'lâ, Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. El-Müsennâ el-Mevsilî et-Temîmî (307/919), *Müsnedu Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, (thk. Hüseyin Selim Esed), Dimeşk 1404/1984, (I-XIII.), VI. 29; Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed el-Kessî (249/863), *Müsned*, (thk. Suphî Bedri es-Samarrâî), Kahire 1408/1988, I. 353.

51 2/el-Bakara, 186.

52 16/en-Nahl, 128.

53 96/el-Alak, 19.

54 Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 117-118 (96-97).

55 Mâturîdî, *Te'vîlât*, vr. 37a.

gelirdi ki, bu da yanlıştır ve bâtıldır.⁵⁶ Mâtürîdî'ye göre, teşbih ve tecsim ifade eden bütün nassların te'vîl edilmesi gerekli değildir. Onların içinde bir kısmının, nasslarda nasıl vârid olmuşlarsa teşbihsiz, tecsimsiz ve keyfiyetsiz olarak kabul edilmesi gerekenler de vardır.

Mâtürîdî'nin ele almaya çalıştığımız konu ile ilgili görüşlerini dile getirmeye çalıştığı diğer bir rivâyet ise, Allah'ın ahiret gününde cennetlik ve cehennemliklerin yerini aldıktan sonra, dolması için ayağını Cehenneme koyacağını ifade eden şu rivâyettir:

Resûlullah (sav) şöyle buyurdu: "Yüce Allah onun üzerine ayağını koyuncaya kadar, Cehennem, "daha yok mu"? demeye devâm eder. Nihâyet bunun üzerine Cehennem "izzet ve keremin hakkı için yeter, yeter" der ve cehennemin cüzleri bir birine kavuşur."⁵⁷

İmam Mâtürîdî, bu rivâyeti *Kitâbu't-Tevhîd*'de zikretmemesine karşın *Te'vilatu'l-Kur'ân*'da "O gün cehenneme doldun mu diyeceğiz. O, "daha ziyade varmı?" diyecek (50/Kâf, 30) âyetinin tefsirini yaparken hadis ile ilgili şunları kaydetmektedir: "Âyette geçen 'daha ziyade var mı?' ifadesinin iki yönü bulunmaktadır. Birincisi, bana ziyade olarak gelecek biri daha var mı? Ben doldum, bende bu kadarından fazlasını alacak yer kalmadı, anlamıdır. İkincisi ise, daha geniş bir yer yok mu?, Cehennemi dolduracak daha fazla halk yok mu? anlamıdır. Çünkü Allahu Teâlâ Cehennemi dolduracağını vadetmiştir. "*Şüphesiz cehennemi bütünüyle insan ve cinlerle dolduracağım*" (11/Hûd, 119) âyetinde olduğu gibi, Cehennem, Rabb'inden kendisini doldurmasını istemektedir. Teşbihi savunanlar onlar Nebî (sav)'den, Ebû Hureyre'nin (r.a.) rivâyet ettiği bir de haber naklederler. Bu haber fasittir, teşbih ifade eden bir sözdür. Aklî deliller ise teşbihin batıl olduğunu ortaya koymaktadır. Aklî delillere aykırı olarak vârid olan haberler merduddur ve reddedilmesi gerekir. Bu haber aynı zamanda "*Hiçbir şey onun benzeri değildir*" (42/Şûra, 11) âyetindeki Kur'an nassına da aykırıdır. Müşebbihenin bu âyetin te'vîli olarak ifade ettikleri söz *Kitab'a* aykırıdır. Çünkü Allah, "*Şüphesiz cehennemi cinlerden ve insanlardan dolduracağım*" (11/Hûd, 119) buyurmuştur. Onlara göre, Rahmân ayağını Cehenneme koyuncaya kadar o dolmayacaktır."⁵⁸ İmam Mâtürîdî bu âyeti anlamaya çalışırken mesele ile

56 Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 62 (52).

57 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 655a. Rivâyet hadis kaynaklarının büyük bir çoğunda yer almaktadır. Rivâyetin bazı kaynakları şunlardır: Buhârî, Eymân, 12 (VII. 225), *Tevhîd*, 7, 25 (VIII. 168, 186-187); Müslim, *Cennet*, 35, 37-38 (III. 2186-2188); Tirmizî, *Cennet*, 20 (IV. 691), *Tefsîr*, 50 (V. 390); İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi Terîbi İbn Belbân*, (thk. Şuayb el-Arnaud), Beyrut 1414/1993, I. Baskı, (I-XVIII.), XVI. 482; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II.369, 507, III. 13.

58 Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 655a.

ilgili başka rivâyetleri de göz önüne alır ve bu bağlamda, Enes'den nakledilen, "Allah bir beşer (alıp) getirir ve onu cehenneme koyar. Böylece cehennem dolar"⁵⁹ rivâyetini zikreder. Allah'ın cehenneme ayağını koyacağını ifade eden söz konusu rivâyeti, Enes'den nakledilen haber ve Kur'an nassı çerçevesinde ele alarak sahih kabul etmeyip reddetmektedir.⁶⁰ Görüldüğü gibi Mâtürîdî, Ebû Hureyre'den nakledilen ve Kitab'ın nassına ve aklın verilerine aykırı kabul ettiği bu hadisi te'vîl edilebileceğine işaret etmesine rağmen reddetmiştir.⁶¹ Mâtürîdî, "yaklaşma" ifadesini "Allah'ın her şeyi koruyup hifz etmesiyle gerçekleştiği gibi, ilimle"⁶² açıklamaya çalışırken, bu hadiste geçen "ayağını koyma" ifadesini te'vîl etme ihtiyacı duymamaktadır. Onun yerine rivâyeti reddetme yolunu tercih etmektedir. Bazı teşbih ima eden nassları te'vîl ederken bazı fiil'i sıfatlar için, keyfiyeti sorulmaksızın, onların ikrar edilmesi gerektiğini⁶³ de vurgulamaktadır.

Mâtürîdî hadisin sened yönüne, rivâyet edenlerin durumuna ve sahih kaynaklarda hadisi nakleden muhaddislerle ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Doğrudan hadisin metnine yönelmiş ve tenkidini bu noktaya yoğunlaştırmıştır.

Mâtürîdî'den sonra gelen temsilcileri bu ve benzeri hadisleri, anlayış ve metodlarına uygun olarak zahiri anlamında değil, mecaz olarak kullanılmış olmasına hamlederek, tevhîde halel getirmeyecek şekilde yorumlanması gerektiğini söylemişlerdir.⁶⁴ Naslarda Allah'a nispet edilen cism-ânî unsurların yorumları hakkında, Selef, Hanefî, Hanbelî, Sıfatiyye, Mu'tezile ve benzerlerine ait görüşleri kaydeden Ebu'l-Muîn en-Neseffî

59 Mâtürîdî'nin kaydettiği bu rivâyeti ulaşabildiğimiz hadis kaynakların tespit edebilmiş değiliz.

60 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, vr. 655a.

61 Mâtürîdî, hadisi akla ve naslara aykırı bularak reddetmekte, ancak Mâtürîdî'den sonra gelen Ebu'l-Mu'în en-Neseffî (508/1114), hadisi reddetme yerine onu yorumlamayı yeğlemektedir. Neseffî, bu hadisle ilgili birkaç yorumu verdikten sonra şunları kaydeder: "Burada Hz. Peygamber (sav) "kadem" lafzıyla, büyük ve zor bir işi kastetmiştir. Bazı âlimler, onunla cehennemin baldırı kastedilmiştir demişlerdir... Hadiste geçen (k-d-m) (kadem) kelimesi, sahih rivâyete göre "Kaf" harfinin kesresiyle "kadem" yerine "kdem" şeklindedir. Buna göre mana: "... Taki izzet sahibi olan Yüce Rabb, ezeli ilminde kâfirlerden cehenneme atılacak kimselerin tamamını oraya koyar. Cehennem de yeter yeter (Ya Rabbi) der" olmaktadır. (Neseffî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 12 (48). Hadisin (kadem) lafzı yerine (ricl) "ayak" lafzıyla gelen rivâyetin sahih olmadığı İbn Fûrek (406/1015) tarafından ifade edilmiştir. İbn Fûrek, Ebû Bekir (406/1015), *Müşkilü'l-Hadis ve Beyânuh*, (thk. Musa Muhammed Ali), Beyrut 1405/1985. s. 126.

62 Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 117-118 (96-97).

63 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, vr. 37a.

64 bkz. Tuğlu, Nuri, a.g.t., s. 117-121, 161,

(v.508/1114); el, yüz, ayak gibi ifadelerin geçtiği nasların çok yönlü te'vîlinin mümkün olduğunu ve bunlar içinden en azından birinin doğru olma ihtimalinin bulunduğuna işaret eder. O, nasslarda geçen bu tür ifadelerin her birinin çeşitli şekillerde te'vîle ihtimallerinin olduğunu söyledikten sonra, bu kabil nasların yorumlarının, tevhîdi nakzetmeyecek şekilde olması gerektiğini belirtmektedir.⁶⁵

Sonuç

Eski Yunan dininin ve beşerî dinlerin temel göstergelerinden biri konumunda olan, antropomorfizm (tanrının yaratıklara benzetilmesi=teşbihçilik), gerek İslâm dininin nassları gerekse çevrede yaşayan eski kültürlerin de tesiriyle bazı müslümanlar tarafından da benimsenmiştir. Ancak, teşbihe dayalı bir itikat, bütünüyle İslâm'ın Kur'ân'da ısrarla vurgulamaya çalıştığı tenzih akidesine aykırı olduğu için İslâm filozofları olsun, kelâmcılar tarafından olsun kabul edilemez olduğu vurgulanmıştır. Gerek teşbih ifade eden Kur'ân âyetleri gerekse bu manada rivâyet edilen sahih hadisler İslâm âlimleri tarafından muhtelif yaklaşımlarla ele alınarak değerlendirilmiştir. Bunlar içinde te'vîl metodunu benimseyen âlimlerden biri İmam Mâturîdî'dir.

İmam Mâturîdî'nin, Allah'ın sıfat ve isimleri konusunda ısrarla üzerinde vurgu yaptığı şey, Allah'ın yaratıklara benzemediği, cisimsiz, suretsiz olduğu, bütün kemal sıfatları haiz, noksan sıfatlardan uzak olduğu hususudur. Ancak Mâturîdî, Kur'ân'da geçen ve teşbih ifade eden nassları da ihmal etmemektedir. O bu nassları, yine *Kur'an* ve *Sahih Sünnet* bütünlüğü içerisinde ele alır ve onları yine bu iki nass, Arap dil kaideleri ve akıl çerçevesinde te'vîl etme yoluna gitmekte ve bunu zaruri görmektedir. Mâturîdî, bu zorunluluğu Hz. Peygamberden nakledilen rivâyetler için hissetmemektedir. Bizzat kendisinin de te'vîl ettiği gibi onların çeşitli şekillerde te'vîl edilebileceğini, bazılarının reddedilmesi gerektiğini bazılarının ise nasslarda geçtiği şekilde kabul edilmesi gerektiği görüşündedir. Mâturîdî, bu tür rivâyetler karşısında Mu'tezilenin reddettiği, bu rivâyetlerin kabul edilemezliği görüşüne karşıdır. Bazı rivâyetler için tevakkufu tercih ettiğinden, Allah'ın sıfatları konusunda selefte daha yakın durduğu, hatta muhafazakar bir tavır içinde olduğu anlaşılmaktadır.

Mâturîdî'nin bu yaklaşımı, yaşadığı bölgede yaşayan inançlar açısından bakıldığında önem arz etmektedir. Zira bir tarafta teşbih taraftarı

65 Nesefî, *Tâbsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, (thk. Claude Salamé), Dimeşk 1992-1993, (I-II), I, 121-132.

Müslüman Kerramîler bulunmaktadır. Yine bölgede Şamanlar, Hint inancını benimseyenler ve Nasturiler bulunmaktadır. Bu kültürlerin hepsinde teşbih ve teccimle ilintili bir îtikad bulunmaktadır. O, bugün büyük bir nüfus oranına sahip Türk dünyasının, teşbih ve teccimden uzak İslâm tenzih akîdesine uygun bir itikada sahip olmasında önemli bir görev ifa etmiştir. Günümüzde, bu tenzih akîdesinin muhafazasında Mâturîdî'nin ortaya koymaya çalıştığı yaklaşım önemini yitirmiş değildir. Çünkü hala İslâm toplumunun içinde varlıklarını sürdüren sayıları binlerle ifade edilen bazı grupların teşbihci bir îtikada sahip oldukları bilinmektedir. Bunun yanında günümüzde gerek Hıristiyan mezhepleri gerekse beşer kaynaklı dinî hareketler, İslâm coğrafyasının muhtelif bölgelerinde misyonerlik faaliyetlerini sürdürmektedirler. Bunlar içerisinde azımsanamayacak kadar teşbih ve teccim anlayışına dayalı Tanrı tasavvurunu savunanlar da vardır. Mesela, Tanrı'nın insan şeklinde olduğunu ve onun insandan geliştiğini, erkek ve kadınların tanrının oğlu ve kızları olduğu fikrini savunan Mormonlar ve yine misyonerleri vasıtasıyla yayılmaya çalışan Hint kökenli dinlerde bu görülebilmektedir. İmam Mâturîdî ve diğer Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ortaya koyduğu bu anlayış sayesinde bu tür îtikadlar, müntesiplerinin bütün misyonerlik çabalarına ve gayretlerine rağmen yayılma eğilimi bulamamaktadırlar.

Eş'ari'nin Kelam Metodu

İsmail ŞIK*

Abstract

al-Ashari's Theological Method. Before examining al-Ashari's theological method we dealt with his theological understanding. His theological view helped us in this study. The sources he based on, logic of analogy, the main principles he followed in his works are very important for us. It is this context that his theology relied on. He evaluated the data of Ashab al-Hadith by using the Mutazilite method.

Key Words: Theological Method, Primary Works, Analogy, Semantical Analysis, Basic Principles.

Giriş

Ebu'l-Hasan el-Eş'ari'nin hayatını¹ değişik dönemlere ayırarak değerlendirmek mümkündür. Bunlar, Mutezile içerisindeki dönem, Selef akidesini benimsediği dönem ve son olarak Ehl-i Sünnet kelamının olgun-

* **Arş. Gör.**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Bu alışma, *Eş'ari'nin Kelam Metodu ve Bilimsel Metot Açısından Değerlendirilmesi* (.. Sosyal Bilimler Enstitüsü - Adana 2003) isimli Y.L. Tezinden faydalanılarak, bir takım yenilikler, farkli görüşler, çıkarımlar ve ilaveler yapılarak elde edilmiştir.

1 Tam ismi Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. İşhak b. Salim İbn İsmail b. Abdullah b. Musa b. Bilal b. Ebi Bürde b. Ebi Musa el-Eşari'dir, (İbn Asakir *Tebyinu Kezibu'l-Mufteri fi ma Nusibe ila İmam Ebi Hasan el-Eş'ari*, Şam 1990, s. 34). Soy itibariyle Yemen'deki el-Eş'ar kabilesine mensup sahabe Ebu Musa el-Eşari'ye dayanır. Ebu Musa el-Eş'ari, devrin siyasi ve içtimai olaylarına damgasını vurmuş, Hz. Ömer zamanında Kufe ve Basra'da valilik yapmıştır. Hakem olayı diye bilinen, Hz. Ali ve Muaviye arasındaki anlaşmazlıkta çizdiği tavırla, siyasi ve fikri açıdan İslam tarihinde önemi olan bir olayın kahramanıdır. Hz Ali'den devlet başkanlığını almış, halifeliğin Muaviye'ye geçmesinde de dolaylı olarak rol oynamıştır. (Bkz. E.Ruhi Fiğlal, *ağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Ankara 1998, s. 47.). Eş'ari, hicri 260/873-874 yılında Basra'da doğmuş, 324/935-936 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. (Hatib el-Bağdadi, *Tarihu'l-Bağdâd*, C.11, trs., s. 347; Zehebi, *Siyeru lami'n-Nubela*, Beyrut 1996, C.11, s. 540; İbn Asakir, *Tebyin*, s. 14.; <http://www.islamicaths.org/Home/English/History/Personalities/Content/Ashari.htm>). Yahya b. Zekeriyya es-Saci, Abdurrahman b. Halef, Ebu Halife el-Cumahi, Sehl b. Nuh, Muhammed b. Yahya gibi devrin alimlerinden hadis ve fıkah derslerini okumuş, Mu'tezili alim Ebu Ali el-Cubba'i'den Kelâm ilmini öğrenmiştir. (Abdurrahman Bedevi, *Mezahibu'l-İslamiyyın*, Beyrut 1997, s. 490.)

laşmasına katkıda bulunduğu, Selef inancını kelâmi bir tarzda aktardığı dönem olmak üzere üç şekilde ele alınabilir.²

Eş'ari'nin hayatında dönüm noktası olan olay, onun itikatta Mutezile'den ayrılıp, Selefi anlayışa (Ashâbu'l-Hadis'e) geçmesidir. Onun mezhep değiştirmesinin sebebi ve şekli ile ilgili birbirinden farklı birçok rivayet vardır.³

Biz onun Kelami görüşlerini kaynağından sunumuna, fikirlerini açıklarken kullandığı üslûbundan, muhaliflerinin görüşlerini çürütmede kullandığı tekniğe kadar geniş bir yelpazede, Eş'ari'nin kelimetülmütekellim metodu başlığı altında ele alıp incelemeye çalışacağız.

1. Eş'ari'nin Kelam Anlayışı ve Metodu

1.1. Kelam Anlayışı

Tüm bilimler kendilerini bilimsel zemin üzerine inşa ederler. Aralarında bilgi, varlık, hakikat ve kesinlik gibi bazı ortak kavramlar vardır. Bir bilim anlayışı bu kavramlar üzerinde kendini şekillendirir. Bununla beraber İslam bilimlerinin kendilerine özgü ahlak ideolojisi ve değer yargıları vardır. Düşüncelerini bunlara dayanarak üretirler.⁴

Bu bağlamda Eş'ari kelam anlayışını ortaya koymak için, Kelam ilmini savunmak üzere yazmış olduğu risalesine bakmamız oldukça faydalı olacaktır. O, bu çalışmasında, Kelam ilminin konularından ve metodundan örnekler vermiş, bu ilminin gerekliliği üzerinde ısrarla durmuştur.⁵

Eş'ari, İslam inançları konusundaki Kelami yaklaşımın Kur'anî olduğu tezini savunmuştur. Bunu yaparken de nakli esas almış, akli aktif ve etkili olarak kullanmıştır. Kelam ilminin dini sahada imkanı meselesini açıklarken, usûlü't-tevhîd, öldükten sonra dirilme, cisimler için bir nihayetinin bulunması, cüz'ün parçalanıp parçalanmaması vb. bir çok konu ile ilgili tartışmaların cevabının Kur'an'da olduğunu söylemiştir. Ona göre bu kavramların Kur'an'a dayandığı ispatlandığında, muhaliflerin din dışı konuların dine dahil edildiği ve bu şekilde bidat işlendiği eleştirisi temelden çürütülmüş olacaktır. Eş'ari bu bilinçle, Kelam ilminin kendine konu olarak aldığı sahanın aslının Kur'an'dan olduğunu söylemiştir:

2 Galip Türcan, "Eş'ari ve Eş'ari'nin İman Tarifi", *Tabula Rasa*, Yıl 3, S. 8, Ağustos 2003, s. 284.

3 İsmail Şık, "Eş'ari'nin Mutezile'den Ayrılmasının Nedenleri üzerine Bir Deneme", Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt 4, Sayı 1, Ocak-Haziran 2004, s. 283-310.

4 Şaban Ali Düzgün, "Din, Bilim ve İslam Bilimleri", *İslam Bilimlerinde Yöntem*, Ankuzem Ankara 2005, s.165.

5 Eş'ari, *er-Risâle fi İstihşani'l-Havz fi İlmi Kelâm*, haz. Muhammed Zannavi, Beyrut 2000. s. 89-92.

"Açık olarak her biri ile ilgili konuşmamış olsa bile Hz. Peygamber, dile getirilen cisim, hareket, sükun, cüz, zıtlık vb. kavramlar hakkında söz söylemekten aciz değildir. Ashâbının içerisindeki din alimlerinin durumu da aynı şekildedir. Hareket ve sükûn kavramları tevhide delildir ve ikisinin de aslı Kur'an'da mevcuttur. Kur'an, Hz. İbrahim'in ay, güneş ve yıldızların batması ile ilgili hikayesinden haber verirken, bu şekilde bir hareketin Allah için doğru olmayacağını söylemiştir. Şayet batma, bir yerden diğer yere hareket olarak görülürse, bu ilahın vasıflarından olamaz."⁶

Eş'ari, kelam ilmine devamlı muhalefet eden, dinin üzerinde akli araştırmalar yapmayı, sadece geleneği takip edip, kolaya kaçan, bir grubun varlığından bahseder. Bu topluluğun din üzerinde akli kullananları da eleştirdiğini söyler. Onları şöyle tenkit eder:

"İnsanların içerisinde bir grup cehaleti baş tacı yapmıştır. Bu gruba, fikir yürütme ve dinde araştırma yapmak zor gelir. Kolay olan taklide yönelip, usûlü'd-din'de inceleme yapmayı eleştirirler."⁷

Eş'ari onların bu tavrını ortaya koyduktan sonra, açıklamalarını aktarır:

"Onlar hareket, sükûn, cisim, araz, renkler, oluşlar, cüz, zıtlık ve Allah'ın sıfatları hakkında konuşmanın bid'at ve dalalet olduğunu iddia ederler. Bu konuda konuşmak, akli yorum yapmakla ilgili olarak; şayet bu yol gösteren hidayet verici bir şey olsaydı Hz. Peygamber, ashâbı ve halifeleri bunun hakkında konuşurlardı diyerek bir çıkış noktası gösterirler. Madem ki onlar bu yaklaşımı sergileyip sustular, bizde onların yolunda gider, onların sustuğu gibi yorum yapmaz susarız. Çünkü Hz. Peygamber bizim ihtiyacımız olan her şeyi getirmiş ve açıklamıştır."⁸

Onların bu tutumunu Eş'ari değerlendirir ve şöyle bir açıklama yapar:

"Bu konuda onlar şu iki yönden birindedirler. Ya o konuyu biliyor ve susuyorlardır, ya da bilmiyorlardır. Yani bu konuda bilgisizlerdir. Eğer bu konuyu biliyorlarsa ve onunla ilgili konuşmuyorlarsa biz de bu konuda onların susması gibi konuşmamayı iyi görüyoruz. Eğer bunu bilmiyorlarsa, onların onda bilgisiz oldukları gibi biz de bilgisiz olmayı uygun buluyoruz. Çünkü bu şayet dinden bir şey olsaydı onlar bu konuda bilgisiz olmazlardı."⁹

Eş'ari, Kelam ilminin gerekliliğini, ona karşı çıkanların iddialarını çürütmek, kendi iddialarını da akli ve nakli delillerle temellendirmek sure-

6 Eş'ari, *er-Risâle*, s. 91.

7 Eş'ari, *er-Risâle*, s. 89.

8 Eş'ari, *er-Risâle*, s. 90.

9 Eş'ari, *er-Risâle*, s. 90

tiyle kademeli bir şekilde ortaya koymuştur. O, Kalam ilminin konularıyla ilgili olarak, Hz. Peygamberin bir şey söylememesinin, bir şeyler söylenmesin anlamına alınmasının doğru olmadığını, onun bu tavrının farklı bir şekilde de anlaşılabilceğini söylemiş, onların sorduğu soruyu tersine çevirip onlara sormuştur:

"O (Hz. Peygamber) bu konular da araştırma yapan, konuşan kimseyi bidatçi, dalâletçi yapın da dememiştir. Hz. Peygamberin ve ashâbının dalâletten saymadığı kimseyi dalâletten saydınız, bu şekilde Hz. Peygamberin konuşmamış olduğu bir konuda konuştuğunuzdan dolayı sizin de dalâletçi ve bidatçi olmanız gerekmez mi?"¹⁰

Bu yaklaşımıyla o, kalam ilminin imkanına dair tartışmalara yeni bakışı açısı getirmiştir. Dini sahada fikri tartışma olmaması gerektiğini savunan kitlenin görüşünü tenkit ederek, kalam ilminin imkanı ve gerekliliği üzerinde durmuştur.

Görüldüğü üzere teolojik ve bilimsel modeller çerçevesinde Eş'ari'nin kalam anlayışına dini metinler kaynaklık etmektedir. Çağdaş teolojik modellerde kalam anlayışına insan tecrübesi ve dini metinlerin beraber kaynaklık ettiğini ve bunun insan merkezli teoloji, sosyal bir teoloji için önemli olduğunu belirtmek isteriz.¹¹

1.2. Kalam Metodu

İlahi kelimelerin beşeri kalıplara dökülmesiyle, dini düşüncenin aklileşme süreci başlamıştır.¹² Muhatap insan olunca bunun tabii bir sonucu olarak insan aklında devrededir. Aklın sınırlarının belirlenmesi, vahiy karşındaki konum ve tutumu düşünce tarihinde tartışılabilir gelmiştir. Eş'ari, bu bağlamda akıl ile nakli uzlaştırmış, nakli esas alarak aklın onun hizmetinde kullanmıştır.¹³

Aynı zamanda Eş'ari'nin usul açısından tutumunu, Şafii'nin fıkhındaki tutumu gibi orta yol tavrı olarak değerlendirmek, hatta Gazali'yi de bu tutumun felsefedeki yansıması olarak görmek mümkündür. Çünkü Fıkıh ve Akâid, usûlün iki ana alanıdır.¹⁴

10 Eş'ari, *er-Risâle*, s. 91

11 Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Ankara 2005, s. 55.

12 İlyas Çelebi, "Kalam Metodunun Ortaya Çıkışı, Gelişim Süreci ve Yeni Metod Arayışları", *İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Meselesi I*, İstanbul 2005, s. 248.

13 İlyas Çelebi, *a.g.m.*, s. 253.

14 Eş'ari'nin eserlerinden yaptığımız çıkarıma dayanarak onun fıkhıta Şafii paradigmayı benimsediğini söyleyebiliriz. Şafii fıkhının kaynağını, Kur'an, Sünnet, Kıyas ve İcma teşkil eder. Doğru bilgiye ulaşmak için itikâdi, ameli ve ahlaki konularda bu sıra takip edilir. Ehl-i Sünnet mezheplerinin tümü, sayılan maddelerin ilk ikisini kabul etmiştir. Özellikle Kıyas,

Burada Eş'ari'nin kelimeler metodu üzerinde duracak ve onun ilmi hayatında geçirdiği birbirinden farklı devrelerden yeri geldiğinde bahsedeceğimiz. Zira Eş'ari'nin bu devrelerin her birinde farklı bir metod ve yaklaşımla, fikirlerini aktarma çabasında olduğunu görmekteyiz.

Elimizde Eş'ari'nin mutezili iken yazdığı bir eseri ile, o zamanki görüşlerini nasıl açıkladığına dair yeteri kadar bilgi yoktur. Her ne kadar "*Makâlâtü'l-İslamiyyîn*" adlı mezhepler tarihi ağırlıklı çalışmasını Sünni akideye geçmeden önce yazmaya başladığı ve geçtikten sonra tamamladığı rivayetleri olsa da bu konu kesin değildir.¹⁵ Onun bu kitabında takip ettiği metod ve açıkladığı görüşlere bakıldığında, sonraları dahil olduğu Sünni çizgiden farklılık arz eder.

Eş'ari'nin, Mutezile'den ayrıldıktan sonraki dönemin başlarında İslam inancının Selefi yorumunu benimsediğini, akaid konularıyla ilgili problemlerin çözümünde selefi öngörüğü tercih ettiğini ve kelâmî görüşlerinin temelini bu anlayışı aldığını biliyoruz. Bu dönemde onun kelimeler metodunun temel iki hareket noktası vardır. Bunlar inanç sahasındaki nassa dayanan verileri ya akli olarak açıklamak (akileştirmek), ya da muhaliflerin hücumlarına karşı savunmaktır. O eserlerinde öncelikle, benimsemiş olduğu kelâmî görüşleri ana başlıklar altında toplamıştır. İkinci olarak muhaliflerinin görüşlerini ortaya koymuş, onlara yaptığı itirazlarla muhaliflerinin fikirlerinde çelişki ve şüpheleri ortaya çıkarmış, bu yolla muhaliflerinin delillerini çürütmeye gitmiştir.

Eş'ari'nin, Mutezile'den ayrıldıktan sonra ilk dönemlerde Ashâbu'l-Hadis'in gelenekselci çizgisini benimseyip, itikâdi konulardaki görüşlerini Ahmed b. Hanbel'den aldığı düşünülebilir. Ancak o bunlara rağmen görüşlerinde katı selefi bir tutumda da değildir. Belki de bu yüzden "*el-İbane*" ve "*el-Luma*" arasında oldukça büyük üslûp farkı olmakla birlikte, sadece bazı konularda ufak izah ve görüş ayrılığı söz konusudur.¹⁶

Eş'ari, bu dönemde benimsediği görüşleri savunmak için ön görüşler ortaya koymuş ve bunlardan hareketle sonuçlara varmıştır. İsteddiği neticeye ulaşabilmek için konunun sınırlarını dikkatle çizmiş, kesin bir hüküm elde etmek amacıyla varsayımlarını iyi tespit etmiştir. Mantıki

kimi mezhepler tarafından kabul edilmekle beraber, kimileri tarafından şiddetle tenkit edilip reddedilmiştir. İcma konusunda genel bir kabul söz konusu olup, onun ne olduğu meselesi tartışılmıştır. (Nasr Hamid Ebu Zeyd "İmamı Şafi'i ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi", çev. Salih Özer, (*Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafi'i'nin Rolü*, haz. Hayri Kırbaşoğlu), Ankara 2000, s. 89.)

15 Hasan Onat, "Bilgi, Bilim ve Yöntem", *İslam Bilimlerinde Yöntem*, Ankuzem Ankara 2005, s. 19.

16 İman konusundaki bu farklı tarifler için bkz: *el-Luma*, s. 78; *el-İbane*, s. 49.

kabul göreceği şekilde akli ve nakli delillerle bu öngörülerini desteklemiştir. Akli, naklin hizmetinde kullanmış, bir delil olmadan te'vile veya mecazi manaya meyletmemiştir.¹⁷

Eş'ari, hakkında hüküm bulunmayan meselelerle ilgili genel olarak Kur'an'dan hareketle kıyas uygulayarak çözüm üretmiştir. Zaten hakkında nass bulunmayan meseleleri, hakkında nass ve hüküm bulunan meselelerle kıyas yaparak çözüme ulaştırmak gerektiği düşüncesi İslam alimleri arasında kabul gören bir anlayıştır.¹⁸

Eş'ari, herhangi bir kelâmi konuyu işlerken önce konu ile ilgili bir ön bilgi vermekte daha sonra tartışmaktadır. Okuyucuya ilk olarak sunduğu bu ön bilgiler, Selef âlimlerinin genel olarak kabul edip, benimsediği görüşlerdir. Akla ve akli bilgiye dayanan görüşler, ana kaynak olmaktan ziyade, nakle dayanan asli kabulleri desteklemek ve açıklamak için kullanılmıştır.

Eş'ari'nin, kelim metodunu sistemli bir şekilde ana başlıklar halinde özetlemek gerekirse, bunlar benimsediği temel görüşler ve kaynakları, üslup ve ahlaki normlar, kullandığı deliller, istidlal yolları, çalışmasındaki ana prensipler şeklinde sıralanabilir. Bunları sırayla ele alıp değerlendireceğiz.

1.2.1. Temel Görüşleri ve Kaynakları

Eş'ari'nin eserlerinde genel olarak Ahmed b. Hanbel'den aldığı ve sistemli bir şekilde akli ve nakli delilleri kullanarak sunduğu görüşleri bulunmaktadır. O, "Allah'ın kitabına, Hz. Peygamberin Sünnetine, Sahabe ve Tabiin'den gelen nakillere ve hadis imamlarının sözlerine sıkıca bağlıyız."¹⁹ derken, Sünni çizgiye bağlılığını özellikle vurgulamaktadır.

Eş'ari'nin tamamıyla kelamla ilgili olan "*el-İbane*" ve "*el-Luma*" adlı iki eserinde bulunan görüşlerini şu şekilde özetlememiz mümkündür:

1. Allah vardır, birdir ve mahlukata benzemez. Onun ezeli sıfatları vardır. Bu sıfatlar onun zatının ne aynısıdır, ne de gayrisidir.²⁰
2. Kur'an, Allah'ın kelamıdır ve yaratılmamıştır.²¹
3. Allah'ın iradesi, diğer yaratılmışları kapsar.²²

17 Eş'ari, *el-İbane*, s. 72.

18 Talat Kocyiğit, "Ebu'l-Hasan el-Eş'ari ve Bir Risalesi", *AÜİFD*, cilt. VIII, Ankara 1960, s. 172.

19 Eş'ari, *el-İbane*, s. 43.

20 Eş'ari, *el-Luma*, s. 15; *el-İbane*, s. 113.

21 Eş'ari, *el-Luma*, s. 23.; *el-İbane*, s. 92.

22 Eş'ari, *el-Luma*, s. 31.; *el-İbane*, s. 122.

4. Kıyamet günü gözler ile Allah'ı görmek mümkündür.²³
5. İnsanın fillerinin yaratıcısı Allah'tır. Kesb, zorlama olmaksızın kudret ile fiilin vuku bulmasıdır.²⁴
6. İstitaat, fiil üzerinde ortaya çıkan kudrettir.²⁵
7. Lütuf Allah'ındır. Kafir, Allah isterse iman eder. Onun, ahirette çocuklara azap etmesi mümkündür.²⁶
8. İman; amel ve sözden oluşup, tasdik anlamındadır, artar ve eksilir. Ehl-i kiblede fasık; imanı ile mümin, büyük günahı ile fasıktır.²⁷
9. Ehl-i kiblede tüm tevhid sahipleri cennetliktir.²⁸
10. Hz. Peygamberin ardından Hz. Ebu Bekir'in imameti konusunda genel kabul vardır. İlk halifelerin sıralaması aynı zamanda onların fazilet sıralamasıdır.²⁹

Eş'ari, Kur'an ve Sünnet'i asli kaynak kabul etmiştir. Bununla beraber nakle verdiği önemden dolayı sıkça Sahabe ve Tabiin'in görüşlerine veya imamımız dediği Ahmed b. Hanbel ve Ashâbu'l-Hadis'in diğer imamlarının yorumlarına yer vermiştir.

O, *el-İbane*'de Kur'an'a, Sünnet'e, Sahabe ve Tabiin sözlerine bağlılığını dile getirmekte, din anlayışını tamamıyla bunların çerçevesinde şekillendirdiğini açıklamaktadır. Herhangi bir konuda Allah'ın kitabına, peygamberin sünnetine, sahabe ve tabiinin sözlerine baktıktan sonra, din anlayışında önder olarak kabul ettiği Ahmed b. Hanbel'in ve diğer mezhep imamlarının görüşlerine yöneldiğini, bunun üzerine davrandığını söylemektedir.³⁰

Eş'ari'nin görüşlerini dayandırdığı kaynakların sıralamasıyla ilgili farklı şeyler söylenebilir. Her konuda aynı sıralama takip edilmiş de olmayabilir. Bu konunun önemine ve şartlarına göre değişmektedir. Fakat bu yukarıda saydığımız asli sırayı değiştirmez.

Görüldüğü üzere Eş'ari, bazen bir Kur'an âyetini asıl almakta, bazen de bir hadisten hareketle sonuca gitmektedir. O, yanlış inanca sahip olan ve dalâlet içerisinde bulunan "*Ehlû'z-Zeyğ ve'l-Bida'yi*" anlatıp, hatalarını ifşa ederken, sahabe sözünden çıktıkları, Allah'ın indirdiği amaç dışında Kur'an'ı te'vil ettikleri, hevalarına uydukları için bu grubu eleş-

23 Eş'ari, *el-Luma*, s. 34.; *el-İbane*, s. 58.

24 Eş'ari, *el-Luma*, s. 43.; *el-İbane*, s. 132.

25 Eş'ari, *el-Luma*, s. 57.

26 Eş'ari, *el-Luma*, s. 73-74.; *el-İbane*, s. 46.

27 Eş'ari, *el-Luma*, s. 78.; *el-İbane*, s. 43.

28 Eş'ari, *el-Luma*, s. 78.

29 Eş'ari, *el-Luma*, s. 73.; *el-İbane*, s. 168.

30 Eş'ari, *el-İbane*, s. 43.

tirmektedir. O görüşlerine Allah'ın gözle görülmesi, kabir azabı, peygamberin şefaati vs. konularındaki tartışmaları örnek gösterir ve Mutezile'nin hata ve yanlışlıklarını ortaya koyar.³¹ Eş'ari, ümmetin genelinin sahabe kaynaklı rivayetlere önem vermesine rağmen, Mutezile'nin bu kaynakları hiçe saydığını, bir çok konuda olduğu gibi bu konuda da muhalif davrandığını söylemiş ve görüşlerini reddetmiştir.

*el-Luma'*da görüşlerini açıklama üslubunda akli yaklaşım ve izahlar ağırlık kazanırken, *el-İbane* adlı eserinde ise ağırlık nakildedir. *el-İbane'*de elli dokuz *hadis* ve *âsar*'ın beş tanesini iki kere kullanılmak suretiyle altmış dört kez görüşlerini desteklemek amacıyla delil olarak getirmiştir. Bu da eserin hacmi göz önüne alındığında genel olarak nakle, özelde ise hadis ve âsar'a verilen önemini göstermek için yeterlidir. Eş'ari *el-Luma'*da ise, hitap ettiği kitleden kaynaklandığı zannettiğimiz bir gerekçeyle hadis ve âsar kullanmamıştır. Bunların yerine tamamıyla akli izahları kullanmayı tercih etmiştir. Her iki eserinin geneline bakıldığında konulara ayetler perspektifinde girildiğini, meselelerin öncelikle ayetler çerçevesinde tartışılıp daha sonra delillendirilmeye çalışıldığını görmekteyiz.³²

Eş'ari'nin fikirlerine aynı zamanda devrin din âlimleri de etkilemiştir. Onun fikirlerine kaynaklık eden bu âlimlerden en önemlisinin İbn Küllâb olduğu kabul edilir. İbnü'n-Nedim, Eş'ari ile onun arasında fikri bir yakınlık bulmuş, bu iki şahsı aynı bölümde değerlendirmiştir.³³

Eş'ari'nin bir zamanlar beraber olduğu ve fikir sisteminin mantığını kavradığı mutezili alimlerin düşünce yapısından da etkilendiğini düşünebiliriz. Çünkü o Kelam ilmiyle mutezili olduğu dönemde tanışmış, bu ilimdeki bilgisi ve derinliği ile Mutezile içerisinde bulunduğu dönemde mezhep önderleri arasında sayılmıştır.

1.2.2. Üslûbu ve Ahlâki Normlar

Makalemizde genel hatları ile Eş'ari'nin benimsediği tarzın sınırını çizmeye çalışacağımızdan, kullanılan metoda, zamana ve şartlara dikkat edeceğiz. Aynı şahsın farklı eserinde değişik üslûplar söz konusu olduğu gibi, aynı eserinde zaman ve zemine göre üslûp farklılaşabilmektedir. O, *el-İbane*'de gerek yeni ayrıldığı Mutezile'den uzak olduğu

31 Eş'ari, *el-İbane*, s. 38.

32 İsmail Şık, *Eş'ari'nin Kelam Metodu ve Bilimsel Metod Açısından Değerlendirilmesi*, Y.L. Tezi, Adana 2003, s. 68.

33 M. Sait Yazıcıoğlu, "Eş'ari'nin Hayatı", *AÜİFD*, cilt. XXV, Ankara 1981, s. 259; M. Watt, a.g.e., s. 359.

nu açıklama ve ispatlama, gerek kendisine Mutezile içerisinde olduğu dönemden dolayı duyulan tepkiyi kırmak için Ehl-i Sünnet'in dışındaki gruplara daha sert ve eleştirel bir yaklaşım sergilemiştir. *el-Luma'* da ise Mutezile'den ayrıldığı ilk dönemin etkisi ve olumsuz havasından kurtulmuş, meselelere daha önce olduğu gibi felsefi ve kelami yaklaşımla bakmaya başlamıştır.

Eş'ari'nin üslûbu, kelami görüşlerinin dayandığı akli ve nakli delilleri ortaya koymasında, hasımlarının görüşlerini tenkit ve çürütmesinde belirginleşir. O, öncelikle ilgili konuda ayet ve hadisler başta olmak üzere nakli kaynaklardan öğretici tarzda bilgi vermiş, daha sonra, doğru bilgi olarak sunduğu görüşlerini aklileştirip, karşı tarafın iddialarının geçersizliğini ortaya koymaya ve muhaliflerin delillerinin çürük olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Eserlerinde herhangi bir konuyu işlerken genellikle "bu konuda delilin nedir?" diye sorar ve çıkarım kaynağının ortaya konulmasını talep eder.³⁴

Akli delilleri, o kadar çok ve sistemli bir şekilde kullanmıştır ki akli delilin sonuçları kesinlik ifade etmesi bakımından neredeyse zaruri bilgi derecesine yükseltilmiştir. Eğer muhalif taraf nakli delil ile hüküm vermiş ise, delillendirmelerinin yanlışlığını ortaya koymuş, muhalif tarafından yapılan bu yorumları asıl manadan uzak teviller olarak değerlendirmiştir. Onların yorumlarını çürütmekle kalmamış, aynı zamanda hasımlarının delil aldıkları nakillerin, Eş'ari'ye göre asıl olan manalarını vermiştir.

*el-İbane'*de bazen konuya ilgili ayet veya hadis başlayıp, mensup olduğu anlayışa uygun bir şekilde yorumlarını ortaya koymuştur. Her iki çalışmasında da sünni yorumu, doğru inanç olarak aktarmıştır.³⁵ *el-Luma'*da konuya soru sorarak başlayıp, sonra kendisinin ve muhaliflerinin görüşlerini, dayandıkları delil ve dayanaklarla açıklayıp, bu görüşlerin kaynağı ve sebepleri üzerinde durmuştur.³⁶

Eş'ari, aktardığı fikirsel tartışmalarda, muhaliflerinin isimlerini genelde vermemekte, nadiren muhaliflerinden bahsederken Mutezile'den veya diğer gruplardan bir takım şahısların isimlerine işaret etmektedir.

Muhaliflerinin görüşlerini öncelikle dil ve belagat açısından değerlendirmiş, fikirlerinin delil ve kaynaklarının eksik yanlarını ortaya koymuştur. O, muhaliflerin görüşlerini aktarırken, genellikle bu fikirleri öz ve kısa olarak dile getirmiş, detaylarına inmemiş, kimden ve hangi kay-

34 Eş'ari, *el-Luma*, s. 19.

35 Eş'ari, *el-İbane*, s. 75.

36 Eş'ari, *el-Luma*, s. 82.

naktan alındığını da belirtmemiştir. Rivayetin kaynağı açısından görüşünden faydalandığı sahabe veya Tabiinin isimlerini her zaman zikretmemiş, rivayet kaynağını genellikle sahabeden bir kişi, tabiinden biri şeklinde aktarmıştır.

Eş'ari, çalışması sırasında bir takım ahlaki prensipleri de uygulamış, görüşlerini bu çerçevede açıklamıştır. Bunun için eserlerinde takip ettiği metodu bazı ahlâki normlara dayandırmıştır. Özellikle muhaliflerinin fikirlerini reddederken bu normları nasıl uyguladığını görmemiz mümkündür. O, muhalif görüşte olanlarla ilgili küçük düşürücü, aşağılayıcı, hakir görücü ifadelerden genel olarak uzak durmuştur. Bununla beraber Mutezile'nin, Kur'an'ın yaratılması konusundaki fikrini eleştirirken, "*müşriklerin kardeşleri*"³⁷ ifadesi ile, o günün şartları göz önüne alındığında aslında fikirlerini tenkit ettiği bu kitlenin, fikirlerinden dolayı İslam dairesinden çıktığı, şirke düşmüş oldukları fikrini savunduğunu da görmekteyiz. Bu tavrı, o dönemin genel üslubu ve Eş'ari'nin Mutezileden ayrılıp Ahab'ul-Hadis taraftarlarına yakınlaşma çabasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Ancak biz nadiren rastladığımız bu tavrı, onun hakkında bu konuda bir genellemeye götürecek yeterlilikte bulmuyoruz.

Bizim için önemli olan diğer bir nokta muhalif fikirdekilerle girdiği münakaşalarda, katı bir husumet sergilememiş olmasıdır. O, Ehl-i Kible'den kendi fikrinden olmayan kimseye insafsızca saldırmamış, İslam inançları ile ilgili farklı yorum yapmalarından dolayı kible ehlinde hiç kimseyi küfürle suçlamamıştır. Zehebi, bu konuda ondan şunu nakleder: "*Ehl-i Kibleden kimseyi küfür ile suçlamıyorum, Çünkü onların hepsi Rablerine yönelmektedirler. Aralarındaki ihtilaflar ise (kişisel) yorum farklarıdır.*"³⁸

Eş'ari, kendisine muhalif olan tarafın görüşlerini güvenilir bir şekilde vermiş, bunlar üzerinde oynamaya gitmemiştir. Onun çalışmaları, kendi ifadesiyle İslam inancının korunması ve doğru bir şekilde aktarılması gayesini taşıdığı için, kimi yerde muhaliflerine sert bir tavır sergilese de, özde inancı doğrultusunda halis bir niyet taşıdığı kanaatindeyiz. İbn Furek'in şu yaklaşımı Eş'ari'nin ahlaki tarzının özeti gibidir: "*.....Sınırı bilmek, sesi yükseltmekten uzak durmak, tedirginliğe ve tahrike kapılmamak, sakın bir vadi gibi olmak gerekir.*"³⁹

37 Eş'ari, *el-İbane*, s. 39.

38 Zehebi, *a.g.e.*, cilt 11, s. 543.

39 İbn Furek, *Mücerredü Makâlâtü'l-Eş'ari*, Kahire 1986, s. 317.

1.2.3. Görüşlerini İspatlamada Kullandığı Deliller

Eş'ari'nin, görüşlerini açıklamak, savunmak veya muhalif tarafın iddialarını çürütmek için kullandığı bir takım akli ve nakli deliller⁴⁰ vardır. O bunları sistematik bir şekilde ele almış, onları genelden özele doğru sıralamıştır.

Eş'ari, öncelikle nakli delilden hareket etmiş, nakil haricinde ihtiyaç duyduğunda akli delillere yönelmiştir. Eğer bir konuda nakli delil yoksa, akli delille görüşünü ortaya koymuş ve izah etmiştir. Eş'ari için iki delil çeşidi de geçerli ve güvenilir kabul edilmiştir. Bu yüzden gerektiğinde iki delilin verileri birleştirilip tek bir hüküm gibi kullanılmıştır. Ancak şunu belirtmek isteriz ki ona göre bu sıralama da ilk ve öncelikli delil, nakli delildir. Diğer bir ifade ile Eş'ari'nin düşüncesinde aslı bozan yorum olmaksızın nakil esastır. Aklın vazifesi onu anlamak ve açıklamaktır. İlim, genel olarak nakil yoluyla aktarılır. Aslen akli olan bir bilgi, rivayet edilerek nakli bilgi haline dönüşür. Burada önemli olan bilginin kaynağıdır.

Eş'ari'ye göre dinin asli kaynağının nakil olmasından hareketle, nakli delilin öncelikli kabul edilmesi normaldir. Akli delil, Eş'ari tarafından nakli delili desteklemek veya açıklamak için kullanılmıştır.

1.2.3.1. Nakli Deliller

Delil, başka birinin sözünü hikayeye dayanıyorsa buna nakli delil denir.⁴¹ Nakli delilden kastımız, akli çıkarımların öncüllerinde olduğu gibi araştırmacının, varsayımını ispat etmek için bu nasları, yani Kur'an ve Hadisi kullanmasıdır. Eş'ari için bu iki ana kaynak dini anlamada temeldir.⁴² Bu iki kaynakla nakli sınırlandırmayan Eş'ari, daha önce de belirttiğimiz gibi Sahabe ve Tabiin'in sözlerini de nakli delilin ikinci kısmı olarak kabul eder. Bunlara uymayanları da şiddetle eleştirir.⁴³

Eş'ari, Kur'an ayetlerinin aşırı yoruma uğramamış, teville aslı güzergâhından çıkarılmamış manalarına önem vermiştir. Görüşlerini delillendirme ve karşı tarafın temel prensiplerini çürütmek için çok sayıda Kur'an ayetini kullanmıştır. Nakle bu kadar önem veren bir anlayışın temsilcisi olarak nakli tavrını da yine nassa dayandırmıştır. O, peygamberin

40 Şaban Ali Düzgün, "Kelimada Delillendirme Yöntemleri", *Sistematik Kelam*, Ankuzem Ankara 2005, s. 143.

41 Abdülkuddüs Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, s. 137.

42 Eş'ari, *el-İbane*, s. 35.

43 Eş'ari, *el-İbane*, s. 38.

hevasından konuşmayacağından, ancak vahiy aracılığı ile gelen malumatı aktaracağından bahsederek nakle verdiği önemi bir daha vurgular.⁴⁴ Eş'ari'ye göre görüşlerinin kaynağı dinin de aslı olan Kur'an ve Sünnettir.

Bu konuda birçok örnek vermek mümkündür. O, kelim kitaplarında ki her konuyu ayet ve hadislerin ışığında işlemiştir. Bu konuda birkaç örnek vermek gerekirse şunları söyleyebiliriz.

Eş'ari, Kur'an ve Sünnet'e uymayanların sonunun "*emre muhalefet edenler; fitneye uğrayacaklar veya şiddetli bir azapla cezalandırılacaklar*"⁴⁵ ayetinde anlatıldığı şekilde olacağını belirtmiştir.⁴⁶ Allah'ın kitabı olan Kur'an'ın yanında ısrarla Hz.Peygamberin Sünnetinin önemini dile getirmiş, bunu da "*Allah'a ve Onun elçisine itaat edin*"⁴⁷ manasındaki ayete dayandırmıştır.⁴⁸

O, ölümden sonraki ikinci yaratılışı anlatırken, Allah'ın ilk olarak nasıl ve ne şekilde yarattıysa, ikinci olarak da aynı şekilde yaratabileceğini vurgulamıştır. Bu konuda "*Çürümüş olan şu kemikleri kim diriltecek? diye soranlara, de ki: onları ilk olarak kim yarattıysa O diriltecektir*" anlamına gelen yasin süresinin 78. ve 79. ayetlerini delil olarak kullanmıştır.⁴⁹ Eş'ari, Allah'ın her şeye kadir olduğu, yoktan var edenin o olması sebebiyle "ikinci kere nasıl yaratacak?" sorusunun gereksiz ve yersiz olduğunu dile getirir. Bunu "*yeri göğü yaratan Allah, onların benzerini yaratmaya kadir değil midir?*"⁵⁰ ayeti ile desteklemiştir.

Eş'ari, tevhid konusunda da Kur'an ayetlerini delil olarak getirir. Bu konuda öncelikle "*Eğer yerde ve gökte ondan başka ilahlar olsa idi, alemde karışıklık olurdu.*"⁵¹ manasındaki ayeti kullanır.⁵² Allah'ın yaratılmışlara benzemeyeceğini, aralarında her hangi bir benzerlik olmadığını, Allah'ın sıfatlarının ispatını, ahirette Allah'ın görülmesini, kulların fillerinin Allah'ın yaratığı olup olmadığını, ilim ve kudret sıfatlarını, kelim sıfatının kadim olduğunu ve irade sıfatının taat ve masiyetle olan ilintisi gibi birçok konuyu ayetleri kullanarak açıklar. Ancak o, nakli delile verdiği önemin yanında, nassın zahirine vurgu yaparak, öncelikle yoruma gitmeden onun asli formunu delil olarak kullanmıştır.

44 Eş'ari, *el-İbane*, s. 36.

45 Nur, 24/63.

46 Eş'ari, *el-İbane*, s. 35.

47 Nisa, 5/59.

48 Eş'ari, *el-İbane*, 36.

49 Eş'ari, *el-Luma*, s. 17.

50 Yasin, 36/81.

51 Enbiya, 21/22.

52 Eş'ari, *el-Luma*, s. 17.

Eş'ari, sahabe sözleri, davranışları ve reyine bazı İslam alimleri gibi ayrı bir önem vermiştir.⁵³ Onları da nakli delil olarak görmüştür. Hatta Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in imametinin kabullenilmesini, sahabenin bir çoğunun biatinden dolayı nakli delil gibi değerlendirmiştir. Bu uygulamayı ve kabulü onlardan bize intikal eden nakli delil olarak almıştır.⁵⁴

1.2.3.2. Akli Deliller

Akli delil, kaynağı akla dayanan delildir.⁵⁵ Akli delillendirmeyse, araştırmacının kabul ettiği ve doğruluğuna inandığı fikirleri ispat etmek gayesiyle mantıki kıyaslarında, akli delilleri kullanmasıdır. Bu delillerdeki öncüller, çoğunlukla naslardan alınmış değildir, deliller akla dayanırlar. Öncüller naslardan alınmış olsa da, sonuç ancak mantıki bir kıyasla ortaya çıkabilecek yapıdadır.

Kelam ilminde önermeler, ya kesinlik ifade eden kati deliller getirerek ispat edilir, ya da zan olarak kalır. Zanna dayanan delil, inandırıcılık ve kesinlik açısından problem taşır. Kelam ilminin amaçları belirtilirken bu konuya dikkat çekilmiş, "kesin deliller getirmek yolu ile inanç esaslarının bidatlerden korunması" ibaresi kullanılmıştır.⁵⁶

Eş'ari, genellikle yakiniyyattan olan, kesinlik arz eden önermelerle düşüncesini savunmuştur. Her ne kadar bazen fikirlerini temellendirmek için cedeli tarzda bir takım tartışmalara girse de, temel olan önermeler yakiniyyattan kurulu, kesin bilgi ifade eden, akli dayanağı olan önermelerdir.⁵⁷

Ayrıca o, nazar ve istidlâl verdiği önemi açıkça belirtmiştir.⁵⁸ Konuyla ilgi birçok örnek verilebilir.

Allah'ın ilim sıfatını açıklarken, "*Hikmetli fiiller hikmet bilgisine sahip failden çıkar. Allah'ın fiilleri hikmetli olduğuna göre Allah'ta hikmet bilgisine vardır*"⁵⁹ şeklinde akli bir açıklama getirmiştir.

Eş'ari'nin, Kur'an'ın yaratılması meselesinde akli bir yaklaşımı vardır. Ona göre eğer iddia edildiği gibi Kur'an mahluk olsaydı, Allah'ın Kur'an'da bildirdiği gibi, yok olan bir şeyin varlık alemine çıkışı "كن" emrine bağlı olduğundan, Kur'an'ın bu hitaba muhatap olması gerekir. Bu emirle yaratmayı sağlayabilmek içinde ikinci bir emir gerekmektedir.

53 İlyas Çelebi, *a.g.m.*, s. 249

54 Eş'ari, *el-Luma*, s. 84.

55 Şeraffeddin Gölcük ve Süleyman Toprak, *Kelam*, Konya 1988, s. 85.

56 Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelam*, İstanbul 2005, s. 17.; Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991, s. 97-98.

57 İsmail Şık, *a.g.e.*, s. 75.

58 Eş'ari, *el-Luma*, s. 18.

59 Eş'ari, *el-Luma* s. 18.

İkinci emrin olabilmesi üçüncü bir emre bağlıdır. Bu silsile şeklinde devam eder ve emirlerin sonu gelmez. Bundan dolayı Kur'an'ın mahluk olduğu tezi yanlıştır.⁶⁰

O, Mahlukatın bir Sa'ni' tarafından yaratıldığı, bir müdebbir tarafından yönetildiğine dair delil nedir? sorusuna cevap olarak, insanın kemale erme ve noksanlıklarını giderme yolunda bir amacı vardır, der. Bu amaç kim tarafından onun içine konmuştur? Onun başlangıçtaki nütfe halinden, kademe kademe gelişerek iyiye doğru tekamül yolunda olduğu bir vakiadır. İnsanın, onu bu konuda donanımlı kılan işitme, görme, konuşma, hareket etme gibi kabiliyetlere kendiliğinden ulaşabilmesi de mümkün değildir. Bunların yokluğu, insanın zayıf ve noksan yönünü oluşturur. İnsan, bu durumda iken, onu tam ve kamil duruma taşıyan nedir? Eş'ari' ye göre ihtiyarlık, hastalık gibi zayıflık hali olarak kabul edebileceğimiz hallere hiç kimse kendi isteği ile geçmek istemez. O halde bu haller arası geçişi tercih eden sağlayan, insan dışında biri vardır. Bu tekamüle ya da eksikliğe doğru yöneliş, bir yol gösteren, bir düzenleyen olmadan olamaz.

Eş'ari, "pamuğun, bir işçi olmadan toplanması, bir usta olmadan işlenmesi, dikilmesi ve elbise olması nasıl mümkün değilse bu durumu da böyledir" der, bu olaylar silsilesini örnek gösterir.⁶¹

Yine Eş'ari'nin akli yaklaşımına diğer bir örnek, tevhid konusunda, Hz. İbrahim kıssasını anlatan ayetlerden hareketle Allah'ın varlığının ve birliğinin ortaya koymasıdır. O; bu kıssada anlatılan tarzda Hz İbrahim'in metodunu kullanmış, yıldızlarla Ay'ın bir takım özelliklerini sıralayarak, onlardan hiç birisinin ilah olma vasfına sahip olmadığını akli delillerle izah ederek tekrar ortaya koymuştur.⁶²

1.2.4. Kullandığı İstidlâl Yolları

Delillendirme kadar önemli olan diğer bir adım da, istidlalde bulunma yöntemidir. Eş'ari çeşitli istidlal yollarını, görüşlerini ispatlamak, düşüncelerini aktarmak için kullanmıştır. Biz onun kullandığı bu istidlal metotlarını sırasıyla eserlerinden örnekler vererek aktaracağız.

a) Görünenden Hareketle Görünmeyen Hakkında Kıyasta Bulunmak

Fıkıh usûlünde "temsili kıyas", kelâmcılar tarafından ise "*kıyas-ı gaib ala şahid*" diye isimlendirilen bir kıyas çeşididir.⁶³ Usul alimlerine göre bu

60 Eş'ari, *el-Luma*, s. 23.

61 Eş'ari, *el-Luma*, s. 15.

62 Eş'ari, *el-Luma*, s. 18.

63 Gazali, *Miyâru'l-İlm fi'l-Mantık*, Beyrut 1990, s. 111.

istidlal, hakkında nass bulunmayan olayla, hakkında nass bulunan olayın bir takım özelliklerinden dolayı hüküm bakımından illetlerinin ortak kabul edilmesi anlamındadır.⁶⁴ Kıyas yolu ile hakkında nass bulunmayan bir meselede bir hükme, bir sonuca ulaşılır.⁶⁵ Gaib ile şahidin birleştirilmesi, yani bilinen ve görülen ile bilinmeyen ve görülmeyenin bir arada ele alınıp değerlendirilmesidir. Gaib ile şahidin arasını, illetler, şartlar, deliller ve hakikatler birleştirebilir.⁶⁶

Mutezile'nin insan fiilleri için kullandığı bu metot, tanrının fiilleri için kullanıldığında antropomorfizme götürebileceğinden dolayı çokça tenkit edilmiştir.⁶⁷ Fakat Eş'ari, bu çeşit delillendirmeyi, sıfatların ispatı, ezeliyetti vb. sıkça kullanmıştır. Ona göre görünen alemde hikmetli fiil işleyene, fiillinden dolayı alim deniliyorsa, Allah'ın bütün fiillerinde hikmetin var olması dolayısıyla Allah'a da alim denilir. Eğer hikmetli fiiller alimin ilmini ispat etmez denirse, Alim, alimliği ile değil, ilmi ile bilir. Zira asıl olan ilim sıfatına sahip olmasıdır.⁶⁸

Bu alemde olan insanın, içinde bulunduğumuz bu alemde başka bir aleme ait olan varlıklar için konuşması veya bilgi sahibi olması, ancak bu çeşit kıyasla mümkündür.⁶⁹ Nitekim bazı zamanlarda aynı alemde olmasına rağmen bilinmeyen ve görülmeyen için de bu yöntem kullanılmıştır.

64 Abdolvahap Halef, *İlmi Usûlü'l-Fıkıh*, Kuveyt 1978, s. 52.

65 İlyas Çelebi, *agm*, s. 250.

66 *İlletlerin Birleştirmesi*: Görünürde olan şey, bir illetten dolayı bir sıfatla vasıflandırılır veya bir hükümle sonuçlandırılırsa, o sıfatı taşıyan görmediğimiz veya görünmeyen tüm diğer varlıklar için bu illetten dolayı aynı sonuç ve vasıf söz konusudur. Gaib ile şahidin arası, illetlerin ortak olması dolayısıyla birleşmiş olur. *Şartların Birleştirmesi*: Şahitteki hüküm, bir sonuca şart ile bağlanmış ve kesin ise, şarttan hareketle gaib ile şahid arasında hüküm ortak olur. Bilgin olmak, bilgi sahibi olmaya bağlıdır. Fakat aynı zamanda bu vasıflar için diri olmak da gerekir. Görünen biri için verdiğimiz bu hükmü görmediğimiz biri için de verebiliriz. *Delillerin Birleştirmesi*: Şahid için bir delil ile delillendirme yapılıyor ve bu bir sonuca götürüyorsa, akli olarak bu delilin gaib için de aynı sonuca götürmesi gerekir. Yaratma, düzenleme yapma gibi filler sahibinde kudret, ilim ve irade gibi sıfatların varlığının delilidir. Hüküm koymak ve bu fiilleri yerine getirebilmek için gaibin de bunlara sahip olması gerekir. Bu delilden hareketle gaib ile şahidin aynı vasıflara sahip oldukları sonucuna ulaşılır. *Hakikatlerin Birleştirmesi*: Şahid için bir hakikatten dolayı bir sonuç kesinleşirse aynı hakikatin sonucu gaib için de geçerlidir. Şahitte alim olmanın hakikati ilim sahibi olmak ise, gaib için de aynıdır. (Şehristani, *Nihâyetü'l-İkdâm*, Kahire 1980, s. 182-192.; Ali Neşşar, *Minhâcü'l-Bahs an Müfekkiri'l-İslam*, Mısır 1967, s. 129.)

67 Kadı Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usulü'l-Hamse*, Beyrut 2001, s. 102.; Claude Salame, "Kelâm İlminin Temellerinde Rasyonalist (akılcı) ve Literalist (nakilci) Akımlar ve Büyük Kelâm Okulları", çev. Kamil Güneş, *Marife*, sayı 1, cilt 1, s. 207.

68 Eş'ari, *el-Luma*, s. 19.

69 Şaban Ali Düzgün, "Kelamda Delillendirme Yöntemleri", *Sistematik Kelam*, Ankara 2005, s. 145.

b) Bitişik Şartlı Kıyas ile Akli Çıkarımda Bulunmak

Bu çeşit kıyas iki öncülde oluşur, büyük öncül şartlı kıyastan, küçük ise iktirânî (kesin) kıyastan meydana gelir.⁷⁰ Öncekini ve sonrakini onaylama diye iki şekli söz konusudur.⁷¹ Bu tür kıyasta sonuç öncüller de vardır. Öncüllerin sıralanışından sonucun ne olacağı, neye varılmak istendiği ortadadır. Beklenen sonuç için kurgulanmış bir önerme dizimi ile sonuca ulaşılır.

Eş'ari, bu kıyas çeşidini tevhid konusunu işlerken Kur'an ayetlerine dayanarak kullanmıştır⁷² : "*Şayet yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsa idi yer ve göğün düzeni bozulurdu.*"⁷³ Eğer dünyada düzen bozulmayı devam ediyorsa, düzeni bozacak bir durum yok demektir. Bir başka açıdan düzenin bozulması, Allah'tan başka ilahların olmasına bağlıysa ve düzen bozulmuyorsa bu da Allah'tan başka ilahlar olmadığının delilidir. Çünkü düzen bozulmamış ve devam etmektedir.

c) Ayrık Şartlı Kıyasla Akli Çıkarımda Bulunmak

Büyük öncüllü ayrık şartlı önermelerden oluşan kıyaslara denir. Büyük önermesi ayrıklık bildiren "veya", "ya da" ve "ya" gibi eklemeler ile kurulur.⁷⁴ Bu önerme çeşidinde faklı durumlardan biri tercih edilerek sonuca gidilir. Mantığın üçüncü halin imkansızlığı kuralı uygulanır. Bu yaklaşım, bir yön üzere iki aslın düzenlenmesi diye de açıklanabilir.⁷⁵ Görüldüğü üzere bu çeşit kıyasta öncüllerden biri atılarak diğeri seçilir, diğer bir şekilde ele alırsak biri kabul edilir, diğeri reddedilir ve birinin olması, diğerinin olmamasını zorunlu kılar.⁷⁶

Eş'ari, tevhid konusunu açıklarken "*burhan-ı temanü*" olarak da bilinen, kela'mcıların çoğunluğu tarafından tercih edilen bu çeşit istidlalle akli delil getirmiştir.⁷⁷ Eğer eşyanın yaratıcısı birden fazla olsa idi ni-

⁷⁰ İbn Sina, *el-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât*, Beyrut 1992, s. 60.

⁷¹ Öncekini onaylama:

Alem hâdisi ise onun bir Muhdisi vardır.

Alem hâdistir,

O halde bir Muhdisi olması gerekir.

Sonrakini onaylama:

Eğer Güneş doğarsa yıldızlar kaybolmuştur.

Yıldızlar kaybolmuş değildir.

O halde Güneş doğmuş değildir.

⁷² Eş'ari, *el-Luma*, s. 17.

⁷³ Kur'an, 21/22.

⁷⁴ İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatları ile Klasik Mantık*, İstanbul 1999, s. 192.

⁷⁵ Alem ya kadimdir ya hadis.

Alem Kadim değildir. O halde hadistir.

⁷⁶ İbrahim Emiroğlu, a.g.e., s. 193.

⁷⁷ Eş'ari, *el-Luma*, s. 17.

zam bozulur, hüküm güvenilir olmazdı. Çıkan sonuca göre ya içlerinden biri ya da her ikisi acziyete uğradı. İlahlardan biri ölüyü diriltmek istese, diğeri de bunun zıddına onu öldürmek istediğinde karmaşa ortaya çıkardı. Böyle bir durumda her ikisinin amacının bir arada bulunması ve olması imkansızdır. Ya ikisinden birinin, ya da her ikisinin istediği olmayacaktır, sonuçta bu her ihtimalde de acziyettir.

Eş'ari bu çeşit kıyası kelimelerin sıfatını ispat ederken, cismaniyeti Allah'tan uzaklaştırırken ve irade sıfatının kıdemini ortaya koyarken de kullanmıştır.⁷⁸

d) Muhalifin Deliliyle Akli Çıkarımda Bulunmak

Bu yöntemde çıkarımda bulunmak kesin veya şartlı kıyas ile yapılır. Bu şekilde muhalif görüşün yanlış, eksik veya imkânsız olduğu ortaya konur.

Eş'ari, Allah'ın tüm mahlukatı yarattığını kabul eden, fakat bu mahlukatı öldürdükten sonra ikinci bir defa diriltmesini anlamayanlara örnek verir. O, hikmetli fiilin, ancak ilim ve irade ile ortaya konacağını söylemektedir. Allah'ın fiillerinin hikmetli olduğunu kabul eden Mutezile ve diğer muhalif fırkalara eğer O'nun fiillerinde hikmeti kabul ediyorsanız, O'nun ilim sahibi olduğunu da kabul etmek durumundasınız, der.⁷⁹ Eğer Mutezile ve sıfatları kabul etmeyen diğerleri hikmetli fiilin sahibinin bilgisini olduğunu kabul ediyorlarsa, aynı şeyi Allah içinde kabul etmek durumundadırlar.

Bu görüş her konuda Allah için söyleneni insan için söylenenle kıyaslayacak bir yaklaşım doğurmamalıdır. Varlıksal anlamda ve bilgisel düzeyde iki farklı varlığı kıyaslanması her zaman doğru sonuca götürmeyebilir. Örneğin Allah'ın bilgisi ile insanın bilgisi farklıdır. Nitekim alimlik insan için olmazsa olmaz bir vasıf değil iken Allah için olmazsa olmazdır.

e) Bir Şeyin Doğruluğunun, Benzerinin Doğruluğuna, Yanlışlığının Benzerinin Yanlışlığına Delil Olması

Bu yöntem muhalif tarafın söylediği söz üzere yapılan kıyastır. Aslın, illeti ve hükmünün olumsuzlanması olup, kesin bilgi vermez.⁸⁰ Cadedeli bir üslupla yapılan bu mantık yürütmesi klasik kelimelerin tartışmalarında sıklıkla görmekteyiz.

78 Eş'ari, *el-Luma*, s. 18.

79 Eş'ari, *el-Luma*, s. 18

80 el-İci, *Adudiddin el-Mevâkıf*, Beyrut 1990, s. 38.

Eş'ari bu çeşit akli çıkarımı, ikinci yaratılışı inkar eden, "bu çürümüş kemikleri kim diriltecek?" diye soranlara hitaben kullanılmıştır. İkinci yaratılışa deliliniz nedir? sorusuna cevaben onları ilk olarak yaratan Allah, ikinci bir sefer de yaratmaya kadirdir. İlk yaratmanın daha zor ve daha zahmetli olması gerektiği Kur'an ayetleriyle açıklanmıştır. Yaratma işini ilk defa yapanın, bu işi ikinci defa yapmasının kolaylığı belirtilmiştir.⁸¹

Eş'ari, kelimelerin kadim olduğunu ispat ettikten sonra, tüm sıfatların aynı yolla kadim olduklarının ispatını yapmaktadır.⁸² O, bu konuyu izah ederken, "İsâ" emri ile tüm mahlukatın meydana geldiğinin üzerinde ısrarla durur. Bu noktadan hareketle her emrin ikinci bir emre bağlı olduğunu söyler. Fakat bu teselsülü gerektireceğinden muhaldir. Eğer bir kelimeden böyle bir hüküm muhalse, aynı hükmün tüm kelimeler için muhal olması gerekir. Bu yaklaşımdan hareketle O, Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu ortaya koyar.⁸³

f) Bölümlere ve Kısımlara Ayırarak İncelemek (Sebr ve Taksim)

Bu çeşit kıyasta konu öncelikle ikiye ayrılarak ele alınır ve buna da "sebr ve taksim" denir.⁸⁴ Önermelerden biri doğru olduğu zaman, diğeri yanlış olmak zorundadır. İhtimaller sırayla ele alınıp incelenir ve tek tek elenir. Geride kalan olasılık doğru olarak kabul edilir. Bu şekilde akıl yürütme ile üç sonuca ulaşılabilir. Tamamı reddedilir, hepsi kabul edilir yada bir kısmı kabul ya da reddedilir.

Eş'ari, *el-İbane*'sinde "يدین" yani Allah'ın iki eli kelimesini dört farklı anlamda değerlendirmiş, bunları sırayla ele alarak eleyip sonuçta tek bir seçeneğe indirmiştir. Bu kelimeyi, iki nimet, iki organ, kudret ve Allah'ın celal sıfatı manalarına almış, bu seçenekleri de irdelerken öncelikle Arap dili ve grameri açısından değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bütün bu anlamları tek tek irdelemiş, bu değerlendirmelerin sonucunda Allah'ın celal sıfatı anlamı dışındaki anlamların, bu kelimenin Kur'an'da kullanıldığı manayı yansıtmadıklarını söyleyerek onları elemiştir. O, yaptığı bu inceleme sonucunda dil ve anlatım kurallarına göre en uygun anlamın bu olduğu fikrine ulaşmıştır.⁸⁵

81 Eş'ari, a.g.e., s. 17.

82 Eş'ari, *el-İbane*, s. 74.

83 Eş'ari, *el-Luma*, s. 30.

84 Gazali *el-İktisâd*, Beyrut 1993, s. 45.

85 Eş'ari, *el-İbane*, s. 106-107.

g) Karşı Tarafın Fikrinin Muhal Olduğunu İspatlamak

Karşı tarafın fikrinin muhal olduğunu ispatlama onun çalışmalarında kullandığı diğer bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım kendi iddiasının doğruluğunu savunmak, bunu aklileştirmek veya karşı tarafın onun fikrini kabul etmesi için deliller getirmek yerine, muhalifin görüşünü çürütmek, iddiasını yıpratmak, dayanaklarını ortadan kaldırmak ve bu yolla onun yanlışlığını ortaya koyma çabasıdır.⁸⁶

Eş'ari bu tür akli çıkarımları sıkça kullanmıştır. O, birden fazla ilah kabul edenlerin görüşlerini eleştirip, hatalarını ortaya koyarken, ikisinin de ayrı iki şeyi istemesi durumunda aynı anda iki farklı isteğin olması gerektiğini söylemiştir. Bu durumda ölüm ve hayat, hareket ve sükun gibi birbiriyle tezat içeren şeylerin aynı anda var olmaları gerekecektir. Bu da mümkün olmadığına göre, ilahlardan birinin diğerine tâbi olması mecburiyeti doğacaktır. Bu şekilde bir mecburiyete boğun eğme ilahlık vasıflarıyla zıtlık içerir, çünkü bu acziyettir.⁸⁷ Buradan hareketle iki ilahın olması fikri batıldır.

h) İki Aslı Bir Sonuca Göre Düzenlemek

İki önermeyi istenilen sonucu verecek şekilde düzenlemektir.⁸⁸ Burada iki asıl doğru olarak kabul ediliyorsa, bundan dolayı onlardan doğacak sonuç da tabii olarak doğru kabul edilir.⁸⁹ Bu kıyas anlayışını, genel olarak kabul edilen temel esaslar üzerinde fikri tartışmalar yapmak, temel kaidelere aykırı olmadan yorumlarda bulunmak şeklinde izah edebiliriz.

Kelam sıfatı, kadim veya hâdis olmaktan uzak olmaz. Şayet hâdis ise, kendi zatı ile kâimdir. Çünkü zat olmadan, o zatla ilgili bir sıfat da olamaz. Bu da ya kendi nefsinde ya da başka birinde yaratmasıyla olur. Kendi nefsinde yaratamaz, çünkü kadim varlık hadiselerine mahal olmaz. Başka birinde bu sıfatın yaratılması da muhaldir. Bu sıfatları başka birinde yaratılırsa, ezeli kelam sıfatıyla onun olabilmesi için, bu sıfatın bulunduğu başka bir cisim gerekir. Çünkü "كن" emri ile yaratılması gereken bir mümkün varlık, bu emri dile getirebilecek yaratıcı ve yaratıcının kelam sıfatına muhtaçtır. Bu sıfat başka bir cisimde yaratılırsa, o

86 Gazali, *el-İktisâd*, s. 46.

87 Eş'ari, *el-Luma*, s. 17.

88 Gazali, *el-İktisâd*, s. 46.

89 Hâdislerden hali olmayan hadistir

Alem hâdislerden hali değildir

O halde Alem hâdistir.

cismi yaratma anında hangi bedende kimin sıfatı olduğu problemi ortaya çıkar. Bu da teselsülü gerektiren bir durumdur.⁹⁰

1) İttifak Edilenden Hareketle İhtilaf Edilen Üzerinde İstidlal Yapmak

Üzerinde ittifak edilen asıl, ihtilaf edilen fer' olmak kaydıyla tartışmalı konulara yaklaşmak ve sonuçlandırılmış meseleden sonuçlandırılmamış meseleye giderek çözüm üretmektir.⁹¹ Bilindiği üzere her iki tarafın da benimsediği kavram ve kabuller üzerine konuşmak ikna edici sonuçlara götürmektedir.

Eş'ari bu istidlal çeşidini, Mutezile'nin Allah'ın ilminin genel olmasını izah ederken "كُل" kelimesine yüklediği anlam ile, insan fiilleri ve yaratma meselesinde aynı kelimeye yüklediği farklı anlamları örnek göstererek kullanır.⁹² O, Kur'an'ın "Allah her şeyi bilir"⁹³ manasına gelen ayetinden hareketle "O, her şeye güç yetirendir"⁹⁴ ayetini de delil alarak, Allah'ın her şeyi yarattığını ortaya koymuştur. İlk olarak "Allah her şeyi bilir" manasında ki ayeti ele almış, Allah'ın her şeyi bildiğini ifade etmiş, daha sonra da O'nun her şeyi bildiği gibi her şeye de kadir olduğunu açıklanmıştır. Her şeyi bilen ve her şeye kadir olanın, her şeyinde yaratıcısı olduğu da bu şekilde ispat edilmeye çalışmıştır.

Sıfatlardan biriyle ilgili bir kabul, yine O'nun sıfatlarından diğerleri ile ilgili aynı kabulü gerektirir mantığı çıkarımın özünü oluşturmaktadır. Hem Ehl-i Sünnet hem de Mutezile, Allah'ın alim olduğu ve her şeyi bildiği noktasında ittifak halindedir. Gerçi zatıyla mı alimdir, yoksa ilim sıfatıyla mı konusu aralarındaki başka bir tartışmaya işaret eder, ancak burada bizim için asıl olan ilminin kabulü ve her şeyin Allah tarafından bilindiğinin ikrarıdır. Ona göre bu ayetler çerçevesinde, O'nun her şeyi bildiği genel bir kabul görüyorsa, yine diğer bir ayetten hareketle onun her şeye kadir olmasının ve her şeyi yaratmasının kabulü de gerekmektedir.

1.2.5. Çalışmalarındaki Ana Prensipler

Eş'ari'nin çalışmalarında takip ettiği, fikir ve hipotezlerinin kaynağını oluşturan, görüşlerinin güvenilirliğini sağlayan, günümüzde de bilimsel açıdan kabul görmüş, tutarlı ve objektif kaideler vardır. Onun çalışmaları-

90 Eş'ari, *el-Luma*, s. 17.

91 Ramazan Aluntaş, "Kelâmi Epistemolojide Aklın Değeri", *Kelâmda Bilgi Sempozyumu*, Bursa 2003, s. 88.

92 Eş'ari, *el-Luma*, s. 54-55.

93 Bakara, 2/29.

94 Bakara, 2/106.

nın genelinde bunları görmemiz mümkündür. Varsayımlar, kabul edilen bu temel prensipler üzerine kurulduğu gibi, sonuçlar da bunlara dayanarak şekillendirilmiştir. O bu prensiplerle iddialarını ispat etmiş, muhaliflerinin görüşlerini çürütmüştür.

Çalışmalarına esas temel prensiplerin bir kısmını şu şekilde sıralamamız mümkündür:

a) Delil ve Dayanak Olmaksızın Kur'an'ı Bâtinî Olarak Yorumlamamak

Eş'ari, hakkında kesin bir delil olmaksızın hiç bir Kur'an ayetinin zahiri anlamını geçerli görmeyip, bâtinî yönüne vurgu yapacak şekilde bir yorumda bulunmamıştır. O aynı zamanda bunu yapılmasını da hoş karşılamayıp eleştirmiştir.

O, ancak Kur'an ayetlerinden nakli bir delil gelirse, bu şekilde bir yoruma izin vermiştir. Mutezile'nin Allah'ın iradesi ile ilgili tavrına karşı, Allah'ın görülmesiyle ilgili olarak, "O'nun nimetleri görülür" ifadesinin yanlışlığını ortaya koyup, burada Mutezile tarafından yapılan batini yorumunu tenkit etmiştir.⁹⁵

O, "rü'yetullah" meselesini anlatırken, Mutezile'nin, Allah'ın ahirette görülmesi hadisesiyle ilgili, "onun nimetlerinin görülmesi" olarak tevili-ni çürütüp, bu kelimenin zahiri anlamından bâtinî yöne götürecektir bir etken yokken tevil etme çabasını doğru bulmamıştır. O, ayetlerin açık bir delil olmadan hakiki anlamlarından mecâzi anlamlarına çevrilmesinin doğru bulmadığını söylemiştir.⁹⁶

Ona göre Kuran'da geçen "Güç yetirenler oruç tutsun, zayıf olanlar da fide versin" ifadesindeki "o" zamirinin döndüğü yer oruçluyadır. Mutezilenin bu konuyla ilgili yorumu sahabe ve tabiinden nakli bir delil olmaksızın yapılan yanlış bir tevidir. Diletiler, zamirin ancak önde zikredilmiş bir şeye dönebileceğini vurgulamışlardır.⁹⁷ Bunun haricinde yapılan yorumlar batıldır. "Kim Allah'ın evine gitmeye güç yetirirse" ifadesindeki kasıt bedenle değil, maddi olarak güç yetirmedi. Eş'ari'ye göre buradaki te'vil delillere dayanır ve doğrudur. O'na göre bu şekil bir yorum, onun görüşünü doğruladığı gibi, karşı tarafın da tevilinin hatasını ortaya koyar.⁹⁸

95 Eş'ari, *el-Luma*, s. 40.

96 Eş'ari, *el-İbane*, s. 63.

97 Eş'ari, *el-Luma*, s. 64-65.

98 Eş'ari, *el-Luma*, s. 65.

b) Ayetlerin Nüzul Sebeplerini Gözetmek

Eş'ari, istitaatın fiilden önce olduğunu öne süren Mutezile'nin iddiasını eleştirirken, onların ayetlerin iniş sebebini göz ardı ettiklerini, bundan dolayı hataya düştüklerini vurgular.⁹⁹ O, Mutezilenin "*Allah sadece iyiliği diler, kötülüğü dilemez*" iddiasını çürütürken de aynı yola başvurmuş, ve onların görüşlerini dayandırdıkları ayetlerin nüzul sebeplerine dikkat çekmiştir. Yine onların kulların fillerinin yaratılması meselesiyle ilgili delil getirdikleri "*Allah ve Resulü müşriklerden uzaktır*"¹⁰⁰ manasındaki ayetin müşriklerle Hz. peygamberin arasındaki bir anlaşma döneminde indiği ve bundan bahsettiğini vurgulayarak açıklamıştır.¹⁰¹

Ayetlerin nüzul sebepleri, ayetlerin anlaşılmasında ayetlerin lafızlarından sonra önemli bir kaynaktır. Nüzul sebebi kavranamaz veya yanlış anlaşılırsa ayet farklı anlamlara gelecek şekilde değerlendirilir. Burada Eş'ari'nin üzerinde ısrarla durduğu konu ayetin ne zaman ve ne ile ilgili indiğidir.

c) Husus ve Umum Açısından Meselelere Bakmak

Eş'ari, genel ve özel arasındaki bu önemli ayrımı "*el-Luma*" da işler. Kur'an'daki umumi lafzi deliller, bir yönü ile bütünü, diğer bir yönü ile de parçayı kastederler. Her zaman cüz'ün, küll üzerine genellenmesi doğru olmadığı gibi, küllünde cüz üzerine genellenmesi doğru değildir. O, Kur'an'daki ifadelerin bazen genele, bazen de özel bir gruba hitap olarak geldiğini söyler.¹⁰² Eş'ari'nin *husus (özel)* anlayışını "*rü'yetullah*" meselesinde Mutezile'nin görüşünü çürütürken, "*gözler onu göremez*"¹⁰³ ifadesiyle; *umumi (genel)* anlayışını da "*O, gözleri görür*"¹⁰⁴ ifadesini aktarırken kullanmıştır.¹⁰⁵

Yine büyük günah işleyenin ebedi olarak cehennemde kalacağına dair Mutezile'nin iddiasını çürütürken umum-husus prensibinden faydalanmıştır. Aynı zamanda genelin özel üzerine, özelin de genel üzerine delil getirebilmesiyle ilgili tartışmalı konuya değinmiştir. Genelin delil olmadan özel üzerine, özelin delil olmadan genel üzerine kullanımını doğru bulmamıştır.¹⁰⁶ Ancak konuyla ilgili yeterli delil varsa bu genellemeyi benimsemiştir.

99 Eş'ari, *el-Luma*, s. 61.

100 Tevbe, 9/3.

101 Eş'ari, *el-Luma*, s. 55.

102 Eş'ari, *el-Luma*, s. 80.

103 En'am, 6/6.

104 En'am, 6/7.

105 Eş'ari, *el-İbane*, s. 68.

106 Eş'ari, *el-Luma*, s. 81.

d) Metinlerle İlgili Dil Analizine Başvurmak

Dini metinleri tahlil ederken semantik yöntemi kullanmak, başka bir ifadeyle terimlerin anlam analizine yönelmek Eş'ari'nin sıkça başvurduğu bir tutumdur. O, kelime tahlilleri, dil açısından yapılan analizleri, Arapların kelimeyi kullanma yeri ve amacını dikkate alınarak yorumlar yapmıştır. Bu açıdan o, kelimenin sözlük anlamı değil kullanım anlamı üzerinde durmuştur.

Eş'ari'nin Allah'ın görülmesi konusunda "ناظر"¹⁰⁷ kelimesinin Kur'an'da ki kullanışı ve anlamıyla ilgili getirdiği örnekler, bu konuya verdiği önemi gösterir.¹⁰⁸ Eş'ari'ye göre bu kelime "işe kalbinle bak" cümlesinin gör anlamına gelmediği gibi, "ruyetullah" tan bahsedilen yerde kalbin görmesi manasına da gelmez. Yüzün yönelmesi, yüzle yapılan bir görüşe delildir. Burada kastedilen gözün görmesidir. Aynı zamanda kalbin bakması da benzer anlama gelir.¹⁰⁹

Eş'ari, dil alimlerinin imanın manasını tasdik olarak aldıklarını kabul eder.¹¹⁰ Kelimenin kullanımı ve çıkarılan anlam bize onun dilcilerin görüşlerine önem verdiğini ve fikirlerini onların açıklamalarına dayandığını göstermektedir. Bir konuda hüküm verirken kelime tahlilinde bulunmak, verilen hüküm, öne sürülen düşüncenin ne kadar ciddi bir şekilde değerlendirildiğinin delilidir.

Kehf süresi 77. ayetindeki " *yıkılmak isteyen (yüz tutmuş) bir duvar buldular*" ifadesindeki "يريد" istemek anlamına gelen fiili mecazi anlamda alır. O, "يريد" fiilinin burada "*istemek*" anlamına gelmediğini, yani duvarın isteği olmadığını, buradaki üsluptan kaynaklanan mecazi bir anlatımın söz konusu olduğunu vurgulamıştır. Bu sonuca ulaşırken "اراد" fiilinin anlamlarını değerlendirmiş, bunu yaparken de kelimenin kullanıldığı anlamlardan örnekler vermiştir.¹¹¹

Eş'ari, Kur'an'da tenâkuz olmadığı gibi, delil olmaksızın bir kelimenin hakiki anlamdan mecâza aktarılmasının yanlış olduğunu vurgular. Delil olmaksızın yapılan mecazi yorumların Kur'an'ın bütünlüğü çerçevesinde sıkıntılar doğuracağını söyler.¹¹²

O, dilcilerin görüşleri yanında, kelimelerin anlamlarını netleştirebilmek, daha iyi açıklayabilmek için meşhur Arap şairleri ve ediplerinin

107 Kıyame, 75/23.

108 Eş'ari, *el-İbane*, s. 58.

109 Eş'ari, *el-Luma*, s. 40.

110 Eş'ari, *el-Luma*, s. 78.

111 Eş'ari, *el-Luma*, s. 24.

112 Eş'ari, *el-İbane*, s. 106-107.

şair ve söylemlerinden deliller getirmiştir. Nitekim Züheyri, bu şairlerden biridir. Eş'ari onun bir şiirinden umum ve husus meselesinde örnek getirmiş, görüşünü Züheyri'nin şiiri ile desteklemiştir.¹¹³

f) İcmayı Gözetmesi

Müslümanlar arasında Hıristiyanlar da olduğu hukuki ve kelâmi meseleler hakkında resmi kararlar verebilecek kilise gibi yetkili bir kurum yoktur. Bu alanlarda bir fikir birliği ve icma'ya ulaşmada İslam toplumu dikkate değer bir beceri sergilemiştir.¹¹⁴ İcma, üzerinde ne olduğu ve nasıl gerçekleştiği konularında ciddi tartışmalar olan bir kavram olmasına rağmen, Eş'ari bu kavramı delillendirirken sıkça kullanmıştır.

Büyük günah işleyen âsinin imani durumuyla ilgili hüküm verirken, "Müslümanların icması üzere imanı ile mümin, günahı ile fâsıktır" kanaatine ulaşmıştır. Bu görüşünü de icmaya dayandırmıştır. Hz. Ebu Bekir'in halifeliği ile ilgili icmayı delil getirmesi de bu konuda önemli bir adımdır.¹¹⁵

Eş'ari, icmaya önem vermiş, uymayanlara büyük tepki göstermiştir. Ona göre ümmetin, "Allah'ın dilediği şey olmuş, dilemediği şey ise kesin olarak olmamıştır" fikri üzerinde icma etmesine rağmen, bu görüşün aksine Allah'ın, olmayan bir şeyi dilemesi veya dilenmemiş olan bir şeyin olması konularında görüş açıkladıklarından, yine hakkında icma olan kabir azabını inkar ettiklerinden dolayı Mutezileyi isim vermeden tenkit etmiştir.¹¹⁶ Burada dikkatimizi çeken diğer bir husus icmaya muhalif davranmanın tenkide uğramasıdır.

g) Objektif Olması

Objektiflik, her ne kadar olabilirliği açısından tartışılan bir mesele olsa bile, bilimsel bilgi için olmazsa olmaz bir şarttır.¹¹⁷ Yaşadığı devrin şartlarını düşündüğümüz ve Eş'ari'nin kelâm eserlerinin bir grup taraftarlığı içerisinde yazıldığını göz önüne aldığımızda, bu şartlar dahilinde her hangi bir alim ne kadar objektif olabilirse, Eş'ari'nin de o kadar objektif olabildiği kanaatini taşıyoruz. İnsani bir tepki olarak kişinin, ait olduğu gruptan ve bu grubun fikirlerinden aynı bahsederken ılımlı ve sevecen olması kadar, muhaliflerinden bahsederken de tavırda olmaması doğaldır. Fakat her ne olursa olsun genel ölçüt olarak adalet ve hak yerini bulmalıdır.

113 Eş'ari, *el-Luma*, s. 80-81

114 M. Montgomery Watt, "Özet Kelam Tarihi", çev.: A. Bülent Baloğlu, *DEÜİFD*, İzmir 1998, S. 10, İzmir, s. 120-121.

115 Eş'ari, *el-Luma*, s. 83.

116 Eş'ari, *el-İbane*, 39.

117 Hasan Onat, "Bilgi, Bilim ve Yöntem" *İslam Bilimlerinde Yöntem*, s. 16.

Eş'ari'nin, Mutezile hakkında bazen objektif ve yorumsuz bilgi verdiğini¹¹⁸, bazen de Allah'ın zâtı ve sıfatlarından bahsettiği konuda olduğu gibi¹¹⁹ Mutezile'ye karşı katı bir tavır aldığını görüyoruz.¹²⁰ O, kimi zaman Mutezile'nin görüşünü aktarırken tenkit tarzında bir üslûbu tercih etmiş, bazen de Kaderiye'yi eleştirirken yaptığı gibi, onları ümmetin Mecusisi olmakla suçlamıştır.¹²¹

h) Rivayetlerin Sıhhatine Göre Değerlendirmesi

Eş'ari, rivayetlerin de tevatür ve sıhhatte önem vermiş, bunların derecesini dikkate almıştır. Şayet rivayetler tevatür derecesine ulaşmışsa, bunlarla amel etmeyi gerekli görmüş, amel etmeyen kitleyi de bidat ile suçlamıştır.¹²²

O, Allah'ın görülmesi konusundaki rivayetlerin, recm, miras, ayağı mesh vb. konularla ilgili rivayetlerden fazla olduğuna dikkat çeker.¹²³ Ona göre, şayet recm Mutezile'nin yanında kabul görüyorsa, hakkında daha fazla rivayet bulunan Allah'ın görülmesi meselesi de bu şekilde kabul edilmelidir. Mutezilenin bu konudaki olumsuz tutumu da göz önüne alındığında, Eş'ari'nin rivayetleri kabul etme şartı koyması, sıhhat açısından değerlendirmesi dikkate değerdir.

Raviler arsında yaptığı sıralama, sikâ râvilerden gelen sahih rivayetleri, zayıf rivayetler ile adalet ve zabt yönünden problemlili ravilerin rivayetlerinden farklı değerlendirmesi, bu konuya verdiği önemi göstermesiyle birlikte onun hadis usulü bilgisine sahip olduğunu ortaya koyar.¹²⁴

ı) Tenzih Anlayışı

Ehl-i Sünnet Kelamcılarının tamamında mevcut olan tenzih konusundaki hassasiyet, Eş'ari tarafından da dikkatle takip edilmiştir. Tenzih anlayışı çerçevesinde Allah'ın ûlûhiyeti, rububiyeti ve vahdâniyetinin korunmasına dikkat etmiştir. Teşbih, teccim ve hulûl gibi problem içerebilecek fikirlerden uzak durmuştur. O, bu prensibi kelami görüşlerinin temelinde aldığını bir çok yerde de vurgulamıştır.¹²⁵

Eş'ari, Allah'ın fillerinde hikmet bulunduğundan bahsedip, hikmetli fiil işlemeyi ancak irade, kudret, ilim sıfatlarına sahip olmaya bağlar. Bu vasıfları da kemal ve olgunluk durumu olarak değerlendirir. Bunların zıttı olan vasıfları eksiklik ve yetersizlik olarak kabul eder.¹²⁶

118 Eş'ari, *Makâlat*, cilt. I, s. 235.

119 Eş'ari, *Makâlat*, cilt. II, s. 178-179.

120 Eş'ari, *el-İbane*, s. 39.

121 Eş'ari, *el-İbane*, s. 39.

122 Eş'ari, *el-İbane*, s. 36.

123 Eş'ari, *el-İbane*, s. 64.

124 Eş'ari, *el-İbane*, s. 46.

125 Eş'ari, *el-İbane*, s. 102.

126 Eş'ari, *el-İbane*, s. 19.

Allah'ın mahlukata benzemediğini söyler. Ona göre eğer benzeseydi, onun için verilen hüküm hâdis varlıklar için verilen hüküm gibi olacaktır. Aralarında bir benzerlik söz konusu olursa bu ya kısmen ya da bütün yönleriyle olması gerekir. Bütün yönlerden benzerse o tam olarak bir hâdistir. Şayet kısmen benzerse, o zamanda benzeyen yönden hâdis olacaktır ki, bu da muhaldir.¹²⁷

Sonuç

Öncelikle Eş'ari'ye ait iki eseri ve risalesini irdeleyerek onun kelam anlayışını ve metodunu ortaya koymuştur. Birbirine yakın konuları farklı tarzda ele alan ve açıklayan bu iki eser, bizde Eş'ari'nin Kelâm metodu ve Kelam anlayışının değişim ve gelişim süreci sonucunda şekillendiği hissini uyandırmıştır.

Eş'ari, bugün itibariyle sistematik kelam problemi olarak kabul ettiğimiz meselelere, geniş perspektiften bakarak, her türlü alternatifi değerlendirmeye çalışmıştır. İşlediği konularda "eğer, şayet" gibi şart edatlarını kullanarak değişik bakış açılarını, farklı yönleri ortaya koymaya çalışmıştır. Onun kelam metodu, nakli esas alarak, akli onun hizmetinde kullanan bir anlayışa dayanmaktadır.

Kelamcılar tarafından benimsenen Aristo mantığının tekdüzeliği, İslam düşüncesinin kendine has çıkarım kalıplarını zamanla ortadan kaldırmıştır. Bir şeyin ya doğru yada yanlış kabul edilmesi, bu iki durumun dışında bir konunun şiddetle reddedilmesi sağlıklı bir sonuca ulaşma açısından problemlidir ve bir takım sıkıntılar oluşturur. Bu bağlamda Sosyal Bilimlerde her zaman siyah ve beyaz renkler çok net değildir. Realitede bu iki rengin dışında diğer renkler de vardır. Kanaatimizce su sıkıntılar, Eş'ari de dahil olmak üzere devrinin ve günümüz bir çok ilim adamının problemidir.

O, Mutezile'den ayrıldıktan sonraki dönemde Ashâbu'l-Hadis taraftarlarının Mutezile ile girdiği fikri münakaşalarda sade bir üslupla mevcut inancın aktarımının metodik olarak yetersiz kaldığını görüp, Kelam ilmine duyulan ihtiyacı tespit etmiştir. Çözüm olarak yeniden Kelâm ilmine yönelmiş, Ashâbu'l-Hadis'in öğretilerini, kelami tarzda yorumlayarak katı nakilci bir grubun akâid anlayışını akli bir perspektifte ele almış ve aktarmıştır.

Ehli Sünnet içerisinde Mutezileye duyulan tepkiden kaynaklanan Kelam ilmine ve kelamcıya olumsuz bakışı kırma noktasında ilklerden olarak sayabileceğimiz Eş'ari, aynı zamanda var olan Sünni kelâm anlayışını sistemleştirmiştir.

127 Eş'ari, *el-Luma*, s. 16.

Ebu'l-Muın en-Neseŕi'ye Göre İman-Amel İlişkisi

Ahmet AK*

Abstract

According to Abu'-Muın an-Nasafi Faith and Action Relation. In this work, we have dealt with the faith-act relationship in view of Abu'-Muın an-Nasafi, a prominent Hanafite scholar. Touching, first, upon understanding of faith in the light of rational and traditional evidences, we shall discuss his views that the faith and action are different from each other and that the faith nor increases neither decreases. Finally, we shall present that Abu'l-Muın an-Nasafi attached much attention to both faith and act, although he sepeated the faith from act.

Key Words: Nasafi, Faith, Action.

İman ve amel ilişkisi bugn olduğu gibi tarih boyunca Müslümanların zerinde durduğu önemli bir konu olmuştur. İmam-ı Azam Eb Hanife (150/767), Eb Mansr el-Mturıd 8333/942) ve onların yolunu takip edenler iman ile amelin ayrı olduğunu aklî ve naklî delillerle savunmuşlar; diğer alimler ise böyle bir ayrıma gitmemişlerdir. Ebû Hanife'nin itikadi görüşleri İmam Mturıd tarafından geliştirilip sistemleştirilmiştir. Mturıd'nin fikirleri ise Eb'l-Muın en-Neseŕi (508/1114) ve onun öğrencileri tarafından yayılmıştır. Eb Hafs mer en-Neseŕi (537/1142), Eb'l-Muın'ın önde gelen öğrencilerinden olup, onun yazdığı *Akid'n-Neseŕi* adlı eser, Mturıd'ye mezhebinin temel kitabı kabul edilmiş ve şerhleriyle birlikte asırlarca okutulmuştur. Ömer en-Neseŕi'nin eseri, Ebü'l-Muın en-Neseŕi'nin *Tabırat'l-Edille*'si yanında bir fihrist mesabesinde olup, konular zet olarak anlatılmaktadır. Bugün batıda ve doğuda Mturıdlik üzerinde önemli çalışmalar yapılmaktadır. Ancak bunlar yeterli değildir. Mturıdlikin daha iyi anlaşılmasına katkı

* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta:ahmetak63yahoo.com

da bulunmak amacıyla bu makalemizde, Ebû'l-Muin en-Neseffî'nin iman-amel ilişkisini söz konusu eserinde yararlanarak ortaya koymaya çalışacağız. Gerekli yerlerde Mâtürîdî'nin görüşlerini dipnotta göstereceğiz.

1. İmanın Tanımı

Neseffî'ye göre iman, kalp ile tasdikten ibarettir¹. Ona göre bu, eş-Şeyh el-İmam Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin görüşü olup, o da bunu Ebû Hanîfe'den rivayet etmiştir. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (324/936)'nin ve el-Hüseyin b. el-Fadl el-Becelî de bu fikirdedirler. Mümin olmak için kalbin tasdik etmesi yeterli olup, bunun dil ile ikrar edilmesi şart değildir. Fakat bu durumda, kimin kalbinde iman olduğu bilinemez. Bu itibarla bir kimsenin Müslüman muamelesi görmesi için kalbiyle tasdik ettiğini dili ile söylemesi gerekmektedir².

Neseffî, imanın, kalp ile marifet, dil ile ikrar ve erkaniyla amel etmek şeklinde tanımlanmasını doğru bulmamaktadır³. Ona göre İmam Malik (179/795), İmam Şafîî (204/819), el-Evzâî (176/792), Ehl-i Medine, Ahmed b. Hanbelî 824/855) gibi bütün Ehl-i hadis imamları ve Ebû'l-Abbas el-Kalânîsî ile Ebû Ali es-Sakafî (327/936) bu görüştedirler. Neseffî, imanın sadece marifet veya sadece dil ile ikrar etmek şeklinde tarif edilmesini de yeterli bulmamaktadır. Bu sebeple o, imanı sadece marifet olarak tanımlayan Cehm b. Saffan ve taraftarlarını; sadece dil ile ikrardır şeklinde tarif eden er-Rakkaş, Abdullah b. Said el-Kattan'ı ve Kerrâmileri eleştirmektedir⁴. Çünkü Neseffî'ye göre, iman etmek için "Marifet" gereklidir. Fakat tek başına kafi değildir. Allah'ın yüceliğini anladıktan (marifet ettikten) sonra, kalp ile tasdik etmek gerekir. Çünkü, bir şeyi bilmemek, onu inkar etmek anlamına gelmeyeceği gibi, bir şeyi bilmek de, onu, (azametiyile, vahdaniyetiyle...) tasdik etmek anla-

1 Ebû'l-Muin en-Neseffî, Meymun b. Muhammed, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, tah. Atay, Hüseyin- Düzgün, Şaban Ali, Ankara 2003, II/415; Krş., Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Topaloğlu, Bekir-Aruç, Muhammed, Ankara 2003, 601, 631; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Süleymaniye Ktp., Topkapı Sarayı, Medine Bölümü, Nu: 180, v.100a. (Bu çalışmamda, Prof. Dr. Hüseyin ATAY'ın özel kütüphanesinde bulunan fotokopi nüshadan yararlandım. Her türlü katkısından dolayı hocama teşekkür ediyorum. Bundan sonra bu eser, *Te'vilât* şeklinde verilecektir); İmanın tanımı ile ilgili geniş bilgi için bkz., Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000, 75-84.

2 Neseffî, *Tabsıra*, II/413 vd; Ömer en-Neseffî'nin *Akâidü'n-Neseffî* adlı eserinde imanı, "Kalp ile tasdik dil ile ikrar etmektir" şeklinde tarif etmesi buradan kaynaklanmış olmalıdır. (Ahmet Ak).

3 Neseffî, *Tabsıra*, II/404 vd.

4 Neseffî, *Tabsıra*, II/404, 405; Neseffî, tasdik etmeksizin tek başına marifeti/bilmeyi iman etmek için yeterli görmez. Ona göre inat bir kişi bildiği halde iman etmeyebilir. Bkz., Neseffî, *Tabsıra*, II/415.

mına gelmez. Fakat bununla birlikte, marifetin tasdiki, cehaletin de tekzip (inkar)'i doğuracağı büyük ölçüde doğrudur⁵. Yine, imanın gerçekleşmesi için sadece dil ile ikrar etmek de kafi değildir. Dil ile yapılan ikrarın, kalp ile onaylanması gerekir. "İnsanlar arasında öyle kimseler var ki, gerçekte inanmadıkları halde, "Biz Allah'a ve ahiret gününe inanıyoruz" derler⁶" vb. ayetler buna işaret etmektedir. Allah bu ayetlerde, kalbiyle tasdik etmediği halde, sadece diliyle iman ettiklerini söyleyenlerin imanlarını geçerli saymamaktadır.⁷ O halde, diliyle ikrar eden bir kimsenin, gerçekten mümin olup olmadığı, o kişinin söylediğiyle kalbinin mutabık olmasına bağlıdır. Bu konuda, kalp ile dil arasında mutabakat varsa iman gerçekleşir, aksi takdirde iman gerçekleşmez. Bu sebeple, kimin gerçek iman sahibi olduğunu ancak Allah bilir⁸. Nitekim bir ayette "...sizin imanınızı, en iyi Allah bilir⁹" buyrulmaktadır.

Neseffî, imanın kalp ile tasdik etmek olduğu konusunda görüşünü aklî, naklî ve örfî delillere dayandırmaktadır¹⁰.

Naklî deliller

İmanın Kur'an'da kalp ile tasdik etmek anlamında kullanılması ve kalp ile tasdik etmeksizin, sadece dil ile ikrarın geçerli olmadığı belirtilmektedir¹¹. Bu ayetlerden bazıları şunlardır:

1. "Kim Tâğût'a küfreder ve Allah'a inanırsa"¹² buyrulmaktadır. Burada küfürle kastedilen tekzip; imanla kastedilen ise tasdiktir¹³.

2. "Ey Rasül! Kalpleri iman etmediği halde, ağızlarıyla inandık diyen kimselerin ve her türlü yalanı can kulağıyla dinleyen ve (aydınlanmak için) sana gelmek yerine başka insanlara kulak veren Yahudilerin küfürde yarıştıkları seni üzmesin"¹⁴.

3. "Bedeviler inandık dediler. De ki: siz iman etmediniz ama boyun eğdik deyin, iman sizin kalbinize henüz yerleşmemiştir"¹⁵.

5 Neseffî, *Tabsıra*, II/415; Krş., Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 611-613; *Te'vilât*, v. 146a, 233a, 236a, 236b, 256b.

6 2. Bakara, 8.

7 Neseffî, *Tabsıra*, II/412; Krş., Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 602; *Te'vilât*, v.81b,

8 Neseffî, *Tabsıra*, II/415; Krş., Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 602; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâü'l-Kur'an*, tah. Fâuma Yusuf el-Hiyemî, Beyrut 2004, I/401.

9 4. Nisa, 25.

10 Neseffî, *Tabsıra*, II/406-420; Krş., Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 532, 602 vd.

11 Neseffî, *Tabsıra*, II/800, 805, 806; Krş., Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 601-612; Mâturîdî, *Te'vilât*, v. 145b, 146a, 249b.

12 2. Bakara, 256.

13 Neseffî, *Tabsıra*, II/406.

14 5. Maide, 41.

15 49. Hucurat, 14.

4. "Kalbi imanla dolu olduğu halde inkara zorlanan hariç"¹⁶.

Eğer iman, sadece dil ile ikrardan ibaret olsaydı, Allah, münafıklar ve "bedeviler" için böyle olumsuz ifadelerde bulunmazdı. Ona göre, "Kalbi imanla dolu olduğu halde inkara zorlanan hariç"¹⁷ ayetinde, Allah'ın, kalbin tasdik etmesi şartıyla, dil ile yapılan inkarı, söyleyen için küfür sebebi saymaması da, imanın kalple tasdik olduğunu ifade etmektedir¹⁸.

Aklî delil

İman, hiç kimsenin müdahale edemeyeceği, baskı ve cebir altında bırakılamayacağı bir yerde olması gerekir. Bu özelliği taşıyan yegane organ, kalptir. Çünkü orayı hiçbir baskı ve cebir etkileyemez. Bu açıklamalar, imanın gerçekleştiği yerin, kalp olduğunu göstermektedir¹⁹.

Arap dilcilerinin imanı, sözlükte tasdik anlamında kullanılmaları da diğer bir delili teşkil etmektedir²⁰.

2. Amel-İman ilişkisi

İman ile amel²¹ farklı şeylerdir. Bununla birlikte iman ile amel arasında -et ile tırnak gibi- çok yakın bir ilişki vardır. İman asıldır; amel ise imanın gereğidir²². Bu konuda aklî ve naklî deliller bulunmaktadır²³.

Naklî deliller

İman, Kur'an'da küfür karşılığında kullanılmaktadır. Mesela bir ayette "Kim Tâgûta küfreder ve Allah'a inanırsa"²⁴ buyrulmaktadır. Burada küfürle kastedilen tekzip; imanla kastedilen ise tasdiktir²⁵.

İman ve amel, Kur'an'da, "Ey iman edenler ve Salih amel işleyenler"²⁶ şeklinde ayrı ayrı zikredilmektedir²⁷.

İman ettikten sonra bazı amelleri yerine getiremeyenler Kur'an'da

16 16. Nahl, 106; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, v.349a.

17 16. Nahl, 106; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, v.349a.

18 Neseffî, *Tabşıra*, II/414; krş., Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 605; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, v.58a, 58b, 81b, 349a.

19 Neseffî, *Tabşıra*, II/414; krş., Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 607.

20 Neseffî, *Tabşıra*, II/406.

21 Amel, genel anlamıyla iyi ve kötü her iştir. Ama burada amel ile kastedilen Salih/iyi amellerdir. Çünkü Neseffî'nin her konuda fikirlerini benimsediği'ye göre, güzel iş, akıllıların ve Hz. Peygamberin güzel gördüğü her şeydir; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II/295.

22 Neseffî, *Tabşıra*, II/407; Krş. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 535.

23 Neseffî, *Tabşıra*, II/407-423; Krş., Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 550.

24 2. Bakara, 256.

25 Neseffî, *Tabşıra*, II/406.

26 2. Bakara 277. Benzer diğer bazı ayetler için bkz. (9. Tevbe, 18), (3. Al-i İmran, 139).

27 Neseffî, *Tabşıra*, II/406, 407.

kınamakla birlikte, onlardan mümin olarak bahsedilmektedir. Bu konuda pek çok ayet nazil olmuştur²⁸ :

1. "Ey müminler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı"²⁹ buyurması, adam öldürmek gibi büyük günah işleyenlere "Ey müminler" diye hitap etmiş olması ve onlardan müminlik ismini kaldırmamış olması, amel ve imanın ayrı şeyler olduğunu göstermektedir³⁰ .

2. Allah'ın düşmanları azabı fark edince amele değil tasdike sarılmışlardır. Mesela Firavun, deniz'de boğulurken "İman ettim" demektedir³¹ .

3. Allah önce mümin ismiyle hitap etmiş, sonra amelleri gerekli görmüştür³² . "Ey iman edenler! Oruç sizden öncekilere farz kılındığı gibi size de farz kılındı"³³

4. Küfürden kurtulmak ancak iman etmekle mümkün olmaktadır. Bu da amelin, imandan ayrı olduğunu ve amellerin imanın gereği olduğunu göstermektedir³⁴ .

İman Artmaz ve Eksilmez

İman, daha önce belirtildiği gibi tasdik etmek olduğuna göre imanın kendisinde artış ve eksilme söz konusu olamaz. Bir şeyin artışı ancak o şeyin üzerine kendi cinsinden bir şeyi ilave edilmesiyle mümkün olur³⁵ . Zira, on erkeğin bulunduğu bir eve bir kadın gelse, evdeki erkeklerin sayısının arttığını söylemek doğru olmaz. Fakat evde on bir kişi oldu demek doğru olur³⁶ . İman, iyi şeyleri yapmakla artmaz, kötü şeyleri yapmakla eksilmez. Çünkü iyilik ve kötülük yapma anında kalpte tasdik kaybolmaz. İmanda ziyadelik olacağıyla ilgili ifadeler, Ebû Hanife'nin tevil ettiği şekilde anlaşılmalıdır. Buna göre imanda artış şu anlamlara gelmektedir³⁷:

İcmâlen/toptan iman edenler, Allah'ın her bir farzını öğrenince, "bi't-tefsir" imanları artar. Nitekim İbn Abbas (68/687)'dan aynı şekilde bir rivayet gelmiştir.

İmanda artış, her an iman üzere olmak ve sebat etmek demektir. Çünkü kalpte bulunan tasdik her an yok olma riski vardır. İmanda ziyadelik, tasdik her an yenilenmesi demektir.

28 Neseî, *Tabşıra*, II/407.

29 2. Bakara; 117.

30 Neseî, *Tabşıra*, II/407; Krş., Mâturîdî, *Te'vîlât*, v.28b.

31 Neseî, *Tabşıra*, II/407.

32 Neseî, *Tabşıra*, II/407 vd.; Krş., Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 611.

33 2. Bakara, 183.

34 Neseî, *Tabşıra*, II/408.

35 Neseî, *Tabşıra*, II/416.

36 Neseî, *Tabşıra*, II/417.

37 Neseî, *Tabşıra*, II/416; Daha geniş bilgi için bkz., Neseî, *Tabşıra*, II/417-420.

Neseff'ye göre imanda ziyadelik, salih amellerin yerine getirilmesiyle, kalplerde iman nurunun ve ziyasının artması anlamına da gelir. Keza çirkin işlerin yapılmasıyla, kalplerde iman nurunun ve ziyasının azalması anlamına da gelmektedir. zira şu ayetler imanın nuruna ve ziyasına işaret etmektedir.

"Onlar Allah'ın nurunu ağızlarıyla söndürmek isterler³⁸ "

Allah kimim sadrını İslam'a açarsa, o kimse Rabbi'nin nuru üzeredir³⁹ "

Amelleri terk etmek kişiyi imandan çıkarmaz. Fakat güzel amelleri terk edip kötü işler yaptığı için imanının nurunu azaltır. Sorumluluğunu yerine getirmemekle imandan çıkmaz ama, âsî/günahkar bir mümin olur. Allah'a karşı vazifesini yerine getiren, itaatkar bir mümin olur. Nitekim yukarıda da belirtildiği gibi Allah, güzel işler yapmayanları, kınamasına ve tehdit ederek uyarmasına rağmen, onları mümin olarak isimlendirmektedir⁴⁰ :

İman ve amelin ayrı şeyler olduğuna başka bir delil de Cibrîl Hadis'idir. Çünkü bu hadiste, Cebrail (a.s.) Rasulullah (s.a.s.)'e, imanın ne olduğunu sormuş; o da şu şekilde cevap vermiştir: İman, Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, hayır ve şerrin Allah'ın yaratmasıyla olduğu anlamında kadere, inanmaktır⁴¹ .

Henüz ibadete başlamadan şehadet kelimesi getiren kimsenin imanı konusunda bütün Müslümanlar ittifak etmiştir. Bu da iman ve amelin ayrı olduğunun başka bir delilidir⁴² .

Ebû'l-Muin en-Neseff'ye göre, "İman, altmış veya yetmiş şubedir" şeklinde Hz. Peygamberden nakledilen rivayet, amelin imana dahil olduğunu göstermez. Çünkü râvinin "Altmış küsur veya yetmiş küsur" şeklindeki ifadesi, onun şüphe ederek gafletini göstermektedir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.)'in bu konuda tereddüt etmesi düşünülemez. Öncelikle bu ve benzeri hadisler "haber-i vahit"tir. Onun için bu tür rivayetler, itikâdî konularda delil olmaz. İkincisi Hz. Peygamberden Kitab'a muhalif söz varit olmaz. Çünkü daha önce belirtildiği gibi iman ve amel Kur'an'da ayrı anlamlarda kullanılmaktadır. Kur'an'a muhalefetin bulunduğu yerde, biz, Kur'an'a uygun olanı tercih ederiz. Ayrıca bu rivayeti delil getiren kişi, başka bir rivayete muhalefet etmektedir. Çünkü söz konusu rivayette, "*Lâ ilâhe illallah, imandan bir şubedir*" şeklinde

38 8. Saf, 61.

39 22. Zümer, 39.

40 Neseff, *Tabsıra*, II/407, 416 vd.

41 Neseff, *Tabsıra*, II/409; Krş., Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 601, 631; Mâturîdî, *Te'vîlât*, v.100a.

42 Neseff, *Tabsıra*, II/408; Krş., Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 535.

geçerken, başka bir rivayette ise, "*Lâ ilâhe illallah, imandır*" şeklinde geçmektedir⁴³. Neseî, imanın şubeleri konusundaki rivayeti, Kur'an'a, akla ve mantığa aykırı bulmaktadır. Ona göre, dîni konularda en önemli delil Kur'an'dır. Dolayısıyla Kur'an'dan başka ileri sürülen her türlü delil, Kur'an'a uygunluğu ölçüsünde kabul edilmelidir.

Neseî, konuyu akli olarak ta ele alarak şu açıklamalarda bulunmaktadır: "Değişik parçalardan meydana gelen bir bütünün, bir parçası onun ismini ve hükmünü alamaz. Namazın ve haccın her hangi bir rüknü, namaz veya hac yerine geçmediği gibi, burun veya yanak, yüzümüzün karşılığı olamayacağı gibi, imanın yetmiş şubesinden biri sayılan "*Lâ ilâhe illallah*" da hem yetmiş küsurdan birisi, hem de yetmiş küsurun karşılığı olarak tanımlanan iman diye isimlendirilemez. O halde iman, daha önce belirttiğimiz üzere tasdikten ibarettir"⁴⁴. Söz konusu hadiste geçen "*şûbetün*" kelimesi, bir bütünün kısımları anlamına geldiği gibi ağaç dalının ucu anlamına da gelmektedir⁴⁵. Ebû'l-Muin en-Neseî'nin diğer Hanefî-Mâtürîdî alimler gibi, şube kelimesini, ikinci anlamında kullandığı; söz konusu yetmiş küsur "*şûbe*"ye ise imanın meyveleri anlamı verdiği anlaşılmaktadır⁴⁶.

Neseî, Mâtürîdî gibi Kur'an'ı esas kabul edip, Hz. Peygamberden Kur'an'a muhalif hiçbir sözün varit olmadığını belirtmektedir. Hadisleri, senet ve muhteva bakımından değerlendirmeye tabi tutmakta ve âhâd hadislerin itikadi konulara delil teşkil edemeyeceğini savunmaktadır. Kur'an'a ve Sünnet'e bütüncül yaklaşmaktadır.

Neseî, iman konusunda Ehl-i Hadis'in yanı sıra Mutezile, Kerrâmiyye, Şemriyye, Neccâriyye, Gaylâniyye, Eşariyye ve Havâric fırkalarını eleştirmektedir⁴⁷. O, Kerramiyye'yi⁴⁸, imanı sadece dil ile ikrar gördüğün-

43 Neseî, *Tabîra*, II/410, 411.

44 Neseî, *Tabîra*, II/411.

45 Asım Efendi, Ebû'l-Kemal Ahmed, *el- Okyanûsü'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsü'l- Muhît (Kâ-mûs Tercemesi)*, trs. ve yrs. I/323; Burada geçen "Ağaç dalının ucu" ifadesinden onun filizi, çiçeği ve meyvesi anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle filiz, çiçek ve meyve, ağacın tezahürleridir, gereğidir. İnanan bir kimsenin kelime-i tevhidi okuması, iyilik yapması, onun imanının tezahürleri, gereği ve icabıdır. Ahmet Ak.

46 Neseî, *Tabîra*, II/798-804; Daha geniş bilgi için bkz., Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000, 88-101; Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Ankara 1988, II/240-246.

47 Neseî, *Tabîra*, II/404, 405, 406, 408, 421; Söz konusu mezhepler hakkında geniş bilgi için bkz., Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkaahir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. Fığlalı, Ethem Ruhi, Ankara 1991, 54-80, 82-148, 153-156, 160-169; eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdükerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1993, 56-97, 106-130, 133-161, 163; Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 19, 31-152.

48 Neseî, *Tabîra*, II/405.

den; Ehl-i Hadis'i⁴⁹, Eşariyye ve Havâric'i⁵⁰ ameli imanın bir cüzü gördüğünden; Mutezile'yi⁵¹, imanın mağfirete vesile olacağına inanmadığından; Şemriyye, Neccâriyye ve Ğaylâniyye'yi⁵² imanı, kalp ve dil ile ikrar gördüklerinden dolayı tenkit etmektedir.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabşıra* adlı eserinde, imanın tanımı, iman ve amelin ayrı oluşu, imanın asıl; amellerin ise onun icabı oluşu konularında Mâtürîdî'nin görüşlerini olduğu gibi benimseyip savunmuştur. Hatta bazen aynı örnekleri ve ifadeleri kullanmış; bazen de Mâtürîdî'nin fikirlerini aklı ve nakli yeni delillerle desteklemiştir⁵³. Mesela o, imanın şubeleri ile ilgili hadisin iman amel ayrımına delil teşkil etmeyeceğini belirterek yukarda geçtiği üzere geniş izahatta bulunmuştur. Ayrıca o, imanın kendisinde artma ve eksilmenin olmayacağı konusunda Maturidî'nin görüşünü kabul etmektedir. Bununla birlikte o, yukarda izah edildiği gibi iyiliklerin yapılmasıyla iman nurunun artacağını; kötülüklerin yapılmasıyla iman nurunun azalacağını belirtip, iman ile amel arasında doğru orantılı bir ilişki olduğuna dikkat çekmektedir.

Mâtürîdî'nin eserlerinde iman nurunun artıp eksilmesi konusu, tespit edebildiğimiz kadarıyla yoktur. Mesela o, Zümer suresinin 22. ayetini şöyle tevil etmektedir: "Bir kimse (gerçek) Müslüman olduğu zaman, Allah o kişinin sadrına nurunu koyar. O kişi bu sayede, her konuda gerçekleri ve yanlışları ayırt etme yeteneği kazanır. Her şeyin doğrusuna talip olur, sahtesinden kaçınır⁵⁴". Yine o, Tahrir suresinin 8. ayetinin yorumunda, "Nurun sönmesinden ve zayıflığından" söz etmektedir⁵⁵. Görüldüğü gibi Mâtürîdî, Nesefî'nin delil getirdiği bu ayetlerin yorumunda nurdan ve nurun zayıflığından bahsetmekle birlikte, iman nurunun artıp eksilmesinden ve bunun nasıl gerçekleştiği üzerinde pek durmamaktadır. Bunun sebebi, o dönemde konunun izaha gerek kalmadan anlaşıldığından veya daha önemli konulara ağırlık verilmesinden kaynaklanabilir.

Sonuç olarak Ebu'l-Muîn en-Nesefî iman konusunda, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin fikirlerini benimseyip savunmuş ve onlara açılım getirmiştir. Bu da Mâtürîdî fikirlerin anlaşılıp yayılmasına önemli katkı sağlamıştır. Aynı zamanda Maturidilikte, iman ve amel ayrımına gidilmekle birlikte, iman etmeye ve amellerin yerine getirilmesine büyük önem verildiği anlaşılmaktadır.

49 Nesefî, *Tabşıra*, II/404.

50 Nesefî, *Tabşıra*, II/416.

51 Nesefî, *Tabşıra*, II/408.

52 Nesefî, *Tabşıra*, II/404.

53 Krş., Yazıcıoğlu, M. Said, *ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, Ankara 1988, 19, 20.

54 Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV/302, 303.

55 Mâtürîdî, *Te'vilât*, V/182.

İmam Muhammed Şeybani'nin Hanefî Mezhebindeki Rolü ve Eserlerinin Neşrine Olan İhtiyaç

Sami ŞAHİN*

Abstract

The Role of Imam Muhammad al-Shaibani in the School of Hanafiya and the Need to the Publication of His Works. After giving brief information about the life and works of Imam Muhammad al-Shaibani, one of the prominent figures of the second century after hijra, we have focused on his mission in transferring the culture of hadith-fiqh to the following generations successfully. It is stated that he probably made the most important contribution for the views and thoughts belonging to the school of Hanafiya to live and reach our century. In addition, it is stressed that publishing his works today will be a gain for the scientific world. A list of manuscripts belonging to him is added to the study.

Key Words: Imam Muhammad, Shaibani, School of Hanafiya, Manuscripts.

Bugün İslam dünyasının pek çok yerinde yayılmış olan hanefî mezhebinin temeli İbrahim en-Nehâî (96/714) tarafından atılmış, Hammâd (120/737) bu temeli devam ettirmiş ve nihayet üst yapısını Ebû Hanîfe (150/767) tamamlamıştır. Bu yapılanmanın ince işlerini ve tezyinatını ise Ebû Hanîfe'nin iki meşhur talebesi Ebû Yûsuf (182/798) ve İmam Muhammed (189/804) yapmıştır. Daha sonraki hanefî alimlerinin yaptıkları çalışmalar temel yapıyı değiştirecek mahiyette olmamıştır. Biz bu çalışmamızda İmam Muhammed'in hayatını, eserlerini ve bu eserleriyle hanefî mezhebinin varlığını devam ettirebilmesi için ne denli katkı sağladığını kısaca anlatmaya çalışacağız. Ayrıca bu çalışmanın son bölümünde listesini verdiğimiz ve ona ait yazma eserlerin neşri için neler yapılması gerektiği hususunda bazı önerilerimizi sunacağız.

* **Yrd. Doç. Dr.**, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Hayatı

Asıl adı Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî¹ olan İmam Muhammed 132/749-750 yılında² Vâsıt'ta doğmuştur. Ailesinin aslen nereli olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir. O her ne kadar Vasıt'ta doğmuşsa da babasının taşınmasından dolayı çocukluk ve gençlik dönemi Kûfe'de geçmiştir. Kûfe, o dönemlerde fıkıh ve dil bilgisi bakımından önemli ilim merkezlerinden biriydi. Kisâî (189/804) ve Ferrâ (207/822) gibi dilbilimciler yanında Ebû Hanîfe (80-150/699-767) ve Ebû Yûsuf (113-182/731-798) gibi fakihler orada yetişmiştir.

İmam Muhammed temyiz yaşından itibaren öncelikle Kur'ân-ı Kerîm okumasını öğrenmiş, daha sonra da Arapça dil bilgisi ve hadis ilmini tahsil etmiştir. Ondört yaşından itibaren Ebû Hanîfe'nin (80-150/699-767) derslerine iştirak etmeye başlamış ve bu dersler dört yıl kadar devam etmiştir. Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra Ebû Yûsuf'un (113-182/731-798) derslerine devam etmeye başlamış ve Ebû Hanîfe'den yarım kalan derslerini aynı minval üzere tamamlamıştır.³ Henüz yirmi yaşlarında iken Kûfe mescidinde oturup hocalık yaptığı rivâyet edilmektedir.⁴

İlmî müktesebatını daha çok Kûfe'de elde etmiştir. Kûfe; sahabenin oraya gelmeye başlamasından ve bilhassa Hz. Ali'nin (40/660) burayı hilâfet merkezi yapmasından sonra hadis ve fıkıhın tedris edildiği ilim merkezlerinden biri olmuştur. Şeybânî, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un Kûfe'de bulunmaları hasebiyle onlardan kolayca ilim tedris edebilmiştir. Ancak ilimde söz sahibi olabilmesi için sadece Kûfe'de bulunanlarla değil başka yerlerdeki âlimlerle de görüşmesi ilmî bir gelenektir. Bu amaçla Şam'da bulunan el-Evzaî (88-157/706-773), Mekke'de bulunan İbn Uyeyne (198/813), Medine'de bulunan İmam Mâlik (93-179/711-795), Horasan'da bulunan Abdullah b. Mübarek (181/797) gibi o dönemin ileri gelen âlimlerinden istifade etmek suretiyle ilmini geliştirmiştir. Ancak

1 İslamî kaynaklarda onun ismi İmam Muhammed şeklinde meşhur olmuştur. Ancak batılı şarkiyatçılar onu İmam Muhammed ismini pek kullanmamış, daha çok Şeybânî olarak telaffuz etmişlerdir. Biz de geleneksel kullanımı tercih etmekle beraber Şeybânî şeklinde de kullanacağız.

2 Doğum tarihinin 135/754 olduğunu ileri sürenler de mevcuttur. Bkz. İbn Abdilber, *el-İntikâ fî Fadâilî's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukâhâ*, Kahire, 1350, s. 174; İbn Hallık, *Vefeyâtu'l-Âyân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, (Thk. İhsan Abbas), Beyrut, 1398/1978, (IV, 185); İbn Fadlullâh el-Ömerî (749/1348), *Mesâliku'l-Ebsâr fî Memâlikî'l-Emsâr*, (Nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt, 1408/1988, (VI, 16).

3 M. Zahid el-Kevserî, *Bulûgu'l-Emânî fî Sireti'l-İmâm Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, Mısır, 1355, s. 6.

4 Semânî, *el-Ensâb*, (Thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî), Beyrut, 1408/1988, (III, 483).

bu âlimlerden bizzat yaşadıkları bölgelerde mi yoksa hacda mı ilim tahsil ettiğini tespit edebilmiş değiliz. Gerek Ebû Hanîfe'den ve gerekse Ebû Yûsuf'tan aldığı hadis ve fıkah kültürünü Kûfe, Basra, Medine, Mekte, Şam ve Irak gibi ilim merkezlerinde yaşayan âlimlerden elde ettiği bilgiler ile birleştirmek suretiyle en yüksek bir seviyeye çıkarmıştır. İmam Muhammed sadece yukarıda zikrettiğimiz âlimlerden ilim almamış, daha birçok âlimden istifade etmiştir.

Ebû Yûsuf'un vefatından sonra Irak'taki ilim kürsüsünün başına İmam Muhammed geçmiş ve dünyanın pek çok yerinden gelen talebeleri yetiştirmeye başlamıştır. Bunlar arasında İmam Şafî (204/819), Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm (224/836), Hişam b. Ubeydullah er-Razî (221/835), Ali b. Müslim et-Tûsî, Amr b. Ebî Amr, Yahya b. Maîn (233/847), Muhammed b. Semâa (233/847), Yahya b. Salih el-Vuhhâzî (222/836) gibi âlimler mevcuttur.

İmam Muhammed ilmî çalışmaları engeller gerekçesiyle resmî bir görev almak istememiş ancak Harun Reşid'in (193/809) hilafeti döneminde (170-193/786-809) yazları hilafet merkezi olarak seçilen *Rakka*⁵ hakimliğine getirilmiş, bir müddet bu görevde kaldıktan sonra Harun Reşid tarafından görevden alınmıştır.⁶ Görevden alındıktan sonra Bağdat'a gitmiştir.⁷ O dönemde kâdî'l-kudât (baş kadı) makamında Ebû Yûsuf bulunuyordu. İmam Muhammed'in Rakka kadılığına tayininde Ebû Yûsuf'un etkisi olmuştur.⁸ Şeybânî'nin görevden alınma sebebi, halife-ye muhalif grup liderlerinden Yahya b. Abdullah'a daha önceden veril-

5 Suriye'nin kuzeyinde, Fırat nehri üzerinde bulunan bir şehirdir.

6 Ibn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kubrâ*, Beyrut, ts., (VII, 337). Şeybânî'nin *Rakka*'ya tayininin 180/796 yılında gerçekleştiği belirtilmiştir. Bkz. Fuat Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî* (Arapçaya Çeviren: Mahmud Fehmi Hicâzî), Riyad, 1403/1983, (I, 55). Brockelmann, Şeybânî'nin *Rakka*'daki görevinden alınışının 187/802 yılında olduğunu belirtmiştir. Bkz. Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, (Trc. Abdulhalîm en-Neccâr ve diğerleri), Mısır, 1975, (III, 246).

7 Ibn Sa'd, *Tabakât*, VII, 337.

8 Şeybânî, yönetimde görev almak için istekli gözükmemektedir. *Rakka* kadılığına tayininde de aynı durum söz konusudur. Kanaatimize göre bunun sebebi, resmî bir görev alması durumunda kendisinin ilimden, öğrenme ve öğretmeden uzak kalma endişesidir. Buna bir de o günkü yönetimin yanlışlarına ortak olma ve onları meşrulaştırma kaygısı ilave edilebilir. Bu yüzden Ebû Yûsuf'un kendisini *Rakka* kadılığına önermesinden dolayı ona biraz kırılmıştır. Ebû Yûsuf'un amacı ise, Şeybânî'nin ilmini hem değişik yerlere yaymak, hem de pratiğinin gelişmesini sağlamaktır. Bkz. Zehebî, *Menâkıbu'l-İmam Ebî Hanîfe ve Sahibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasen*, (Thk. Muhammed Zahid el-Kevserî ve Ebû'l-Vefâ'l-Efgânî) Mısır, ts., s. 55. Hatta İmam Muhammed bu dargınlık yüzünden Ebû Yûsuf'un vefatında cenazesine katılmadığı rivâyet edilmiştir. Ancak bu doğru değildir. Onun Ebû Yûsuf'un cenazesine katılmama sebebi, her ikisinin de buldukları yerin birbirine uzak olmasından dolayıdır. Bkz. Kevserî, *Emâni*, 37.

miş olan bir emân hakkında halifenin istediği şekilde fetvâ vermemesidir. Onun görevden alınmasında Ebû Yûsuf'un bir dahli yoktur. Zira Ebû Yûsuf bu olaydan önce vefat etmiştir.⁹

Şeybânî *Rakka*'daki görevinden ayrıldıktan sonra bir müddet herhangi bir resmî görev almamış, ancak ömrünün sonlarına doğru devrin halfesi Harun Reşid tarafından kısa süre de olsa kâdî'l-kudâthik makamına getirilmiştir.¹⁰

Kaynaklarda Şeybânî'nin aldığı resmî görevler olarak bu ikisi belirtilmektedir. Her iki görevde de ilmî çalışmalarından uzak durmamış, bir taraftan eserlerini yazmaya devam etmiş, diğer taraftan da teorik bilgilerini pratiğe dönüştürme imkânı bulmuştur.

Özellikle kendisine talebelik yapmış şahıslar kişiliği hakkında çok olumlu şeyler söylemektedirler. Onun parlak bir zekâyâ, güçlü bir hafızaya, ulvî şahsiyete sahip, şişman olmasına rağmen ince ruhlu, yaratılış itibarıyla güzel, ahlaklı ve daha pek çok iyi özelliklere sahip olduğu belirtilmektedir.¹¹ Babasının zengin olmasından dolayı bolluk ve refah içinde büyümüş, babasından kalan 30.000 dinarın yarısını fıkah ve hadis için diğer yarısını ise şiir ve Arapça öğrenmek için harcamıştır.¹² Bu kadar zengin olmasına rağmen ilmi bırakmamış, zenginliğin verdiği imkânları iyi şeyler elde etmek için kullanmıştır.

Zamanın kıymetini iyi bilen İmam Muhammed, evinin ve ailesinin çarşı pazar ihtiyaçlarını yerine getirmek üzere birisini tayin etmiş, zamanının büyük çoğunluğunu ilimle meşguliyete ayırmıştır.¹³

Halife Harun Reşid, Rey şehrine¹⁴ doğru ilk defa sefere çıkmak için karar verdiğinde İmam Muhammed'in de kendisiyle beraber gelmesini istemiştir. O da bu yolculuğa katılmış, ancak yolculuğun hemen sonunda 189/791 yılında¹⁵ 58 yaşında iken vefat etmiştir.¹⁶ Aynı gün ünlü

9 Kevserî, *Emânî*, 37.

10 Kevserî, *Emânî*, 41.

11 Ibn Abdilber, *İntikâ*, 174; Hatîb Bağdadî, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut, ts., (II, 173); Sem'ân, *Ensâb*, III, 483.

12 Hatîb Bağdadî, *Târîh*, II, 173; Sem'ânî, *Ensâb*, III, 483; Ibn Asakir, *Târîh Medîneti Dimaşk*, (Thk. Muhibbuddin Ebî Said Ömer b. Garâme el-Amravî), Beyrut, 1415/1995, (XIII, 346).

13 Hatîb Bağdadî, *Târîh*, II, 176-177.

14 Rey şehri bugün İran'ın başkenti Tahran'ın yakınlarında bulunmaktadır.

15 Katip Çelebi, İmam Muhammed'in vefat tarihini bazı yerlerde hicrî 187 olarak vermektedir. Bkz. *Keşfu'z-Zunûn an Esmâ'ilî-Kutubi ve'l-Funûn*, İstanbul, 1971, (I, 161, 561, 567; II, 1395). Bazı yerlerde ise hicrî 189 olarak vermektedir. bkz.: I, 107; II, 1581, 1669, 1980.

16 Ibn Sa'd, *Tabakât*, VII, 337; Halife b. Hayyât, *Târîh*, (Thk. Ekrem Dıyâu'l-Ömerî), Riyad, 1405/1985, s. 458.

dil bilimcisi el-Kisâî de vefat etmiş, bunun üzerine halife Harun Reşid "Bugün hem Arapçayı hem de fikhî defnettim"¹⁷ demiştir.

Eserleri

İmam Muhammed'in kitapları hicrî ikinci asrın özelliklerini yansıması nedeniyle önemlidir. Onun özellikle fıkıh ve hadis sahalarında kaleme aldığı bir çok eseri günümüze kadar ulaşmıştır. Bunların bir kısmı, yeterli olmamakla beraber tahkik edilip neşredilmiş, ancak bir kısmı hâla kütüphanelerde tahkik edilip neşredilmeyi ve bu konuda çalışma ve araştırma yapacak ilim adamlarını beklemektedir. İmam Muhammed'in eserlerini üç ana bölümde toplamak mümkündür. Birincisi fıkıhla ilgili olanlar, ikincisi hadisle ilgili olanlar, üçüncüsü ise fetva türü eserleridir. Bunlara ona aidiyetinde ihtilaf edilenler ve diğerleri de ilave edilebilir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

A) Fıkıhla ilgili eserleri

1. el-Asl
2. el-Câmiu's-sagîr
3. el-Câmiu'l-kebîr
4. Ziyâdât ve ziyâdâtu'z-ziyadât
5. es-Siyeru's-sagîr
6. es-Siyeru'l-kebîr

B) Hadisle ilgili eserleri

1. el-Muvattâ
2. Kitâbu'l-hucce ala ehli'l-Medîne
3. Kitâbu'l-âsâr

C) Fetva türü eserleri

1. er-Rakkıyyât
2. el-Curcâniyyât
3. el-Keysâniyyât
4. el-Harûniyyât
5. Kitâbu'n-nevâdir

D) Aidiyetinde İhtilaf Edilen Eserleri

1. Kitâbu'l-kesb
2. el-İktisâb fi'r-rizk'l-müstetâb

17 Sem'ânî, *Ensâb*, III, 484; Ibn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 185; İbn Fadlullah el-Ömerî, *Mesâlik*, VI, 16; İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihâye*, Daru'l-fikri'l-arabî, (X, 203); Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, (Thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv) Riyad, 1413/1993, (III, 126); İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, (Thk. Muhammed Hayr Ramadân Yusuf) Dimaşk/Beyrut, 1313/1992, s. 238.

3. el-Mehâric fî'l-hıyel
4. Kitâbu'r-rıdâ'
5. Kitâbu'l-usûl

E) Diğerleri

Yukarıda isimleri verilenler dışında ona ait olarak el-Ver', eş-Şurût, Nevâdiru's-sıyâm, Kitâbu'l-ayn ve'd-deyn fî'l-vasâyâ, Kitâbu's-secedât, el-Menâsik gibi kitaplardan da söz edilmektedir.¹⁸

İlmî Kişiliği

Ebû Hanîfe'nin çalışkan talebelerinden olan İmam Muhammed, ikinci hicrî yüzyılın temayüz etmiş örneklerinden birisi ve önemli bir şahsiyettir. Irak ve Hicaz ekollerine ait ilmi materyali toplamayı başarmış, hem fıkıh hem de hadisle ilgili bir çok eseri kaleme almıştır. Bu bakımdan o fakih olmakla beraber aynı zamanda hadisçidir. Ancak o, hedefi sadece hadisleri toplamak olan sıradan bir hadisçi değil, aynı zamanda bu hadisleri fikhî problemlerin çözümünde birer araç olarak kullanan bir fakihtir. Medineli âlimlerle yaptığı ilmî münazaraları bazı eserlerine yansıtmak suretiyle *fikh-ı mukâren* (mukayeseli hukuk) yönteminin yerleşmesinde önemli bir payı olmuştur. Ayrıca *Usûl-ü Fıkh*'ın kurucusu sayılan İmam Şâfiî'nin hocası olmak cihetiyle de Şâfiî fıkhının kendisine çok şey borçlu olduğu bir şahsiyettir.

XVII. asırda yaşamış olan Hollandalı hukukçu *Hugo Grotius* batı dünyasında *Devletler Hukuku* alanında ilk ilim adamı olarak kabul edilmiştir. Halbuki Şeybânî, *es-Siyeru'l-Kebîr* adlı eseriyle bunu ondan tam dokuz asır önce başarmıştır. Alman müsteşrik Hans Kruse de, Muhammed Şeybânî'yi müslümanların Hugo Grotius'u olarak tanımlamaktadır.¹⁹

İmam Muhammed, Hanefî mezhebinin oluşumuna katkı sağlayan belli başlı temel taşlarından birisi olmuştur. Aynı zamanda o, Hanefî mezhebinin günümüze kadar ulaşmasında en büyük role sahiptir. Çün-

18 Ibnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, (Thk. Nâhir Abbas Osman), vs., 1985, s. 431-433'te İmam Muhammed'in 60 civarında eserinin olduğunu yazmaktadır. Ayrıca eserler hakkında daha geniş ve ayrıntılı bilgi için bkz. S. Şahin, Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin Hadis Kültüründeki Yeri, Basılmamış Doktora tezi, Ankara, 1999, s. 13-40.

19 Kruse, *Die Begründung der islamischen Völkerrechtslehre – Muhammed al-Şaybani – "Hugo Grotius der Moslimen"* (İslam Devletler Hukukunun Ortaya Çıkışı – Müslümanların Hugo Grotius'u Muhammed Şeybânî), *Saeculum* 5, München, 1954, s. 221-241. Kruse'nin bu makalesi, Mohammed Aman Hobohm tarafından "The Foundation of Islamic International Jurisprudence – Muhammed al-Shaybani – Hugo Grotius of the Muslims" adıyla İngilizce'ye çevrilmiş ve *Journal of Pakistan Historical Society*, 3, Karaçi, 1955, s. 231-267 de neşredilmiştir.

kü ilk defa Hanefî ekolünün görüşlerini yazıyla tespit (tedvin) etmiş, yani kitaplarını yazmıştır. Eğer bu kitaplar olmasaydı belki de bugün Hanefî mezhebi yaşamıyor olacaktı. Nitekim pek çok âlim, dönemlerinin ilmî otoritesi olmalarına rağmen, kalıcı eser ortaya koyan talebelerinin olmayışı ve bu yüzden görüşlerinin günümüze fazla intikal etmemesi nedeniyle bugün, sadece birkaç satırlık nakillerle tanınır olmuşlardır. Bu durumun en çarpıcı örneğini Evzâî, Sevrî gibi âlimler oluşturmaktadır. Şeybânî de eserlerini yazmamış olsaydı muhtemelen Hanefî mezhebi de görüşleri kıyıda köşede kalmış marjinal bir mezhep olmaktan kurtulamayacaktı. Ama böyle olmamış ve b mezhep devamlı İslam dünyasında büyük bir nüfûza sahip olmuştur. Bu konumunu da büyük ölçüde Şeybânî ve eserlerine borçludur.

İmam Muhammed, hicrî ilk iki asırda oluşan Kûfe-Irak ekolüne ait dinî kültürü kaleme almış ve Medîne-Hicâz ekolünün bir mahsulü durumundaki Mâlik'in *Muvattâ'*ını rivâyet ederek sonraki nesillere aktarma misyonunu da yerine getirmiştir. Yazıyla kayıtlanmayan fikir ve görüşlerin tarih içinde nasıl kaybolduğunu göz önüne alacak olursak İmam Muhammed'in fonksiyonunu daha iyi kavrayabiliriz.

İmam Muhammed'e Ait Eserlerin Mevcut Durumu

İmam Muhammed'in eserlerinin birçoğunun neşredilmiş olduğu bilinen bir gerçektir. Günümüzde bu eserlere ulaşmak mümkündür. Ancak bazıları hala tahkik edilmemiştir. Tahkik edilenlerin de tahkikleri yeterli değildir. Onun bazı eserleri ise tahkik edilmeleri bir yana hala neşredilememiştir. Bu durum ilk dönem eserlerine ne kadar sahip çıktığımızı göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Halbuki bu eserler ikinci hicrî asrın kültürünü yansıtan önemli eserlerdir. Bunlardan azami derecede istifade etmek ancak yeterli tahkiklerinin yapılması ve neşredilmesiyle mümkün olur. Birçok batılı bilim adamı onun eserlerine değer verip üzerlerinde akademik çalışmalar yaparken, İslam dünyası Şeybânî'nin eserlerine karşı ilgisiz ve duyarsız kalmıştır.

Hicrî ikinci asırda oluşan hadis ve fıkıh kültürünü/en azından bir bölümünü/bize yansıttığı için İmam Muhammed'e çok şey borçlu olduğumuzu daha önce ifade etmiştik. Ancak onun kaleme almış olduğu eserlerin hala tam ve kapsamlı tahkikinin yapılarak ilim dünyasına kazandırılmamış olması üzücü, üzücü olduğu kadar da düşündürücüdür. Halbuki bu eserler, Hanefî fıkının aslını oluşturmuş ve üzerine çok sayıda şerh yazılmıştır. Bazı eserleri, Haydarabad'da bulunan Lecnetu İhyai'l-Meârifî'n-Nu'maniyye'nin kararları doğrultusunda, bir dönem bu cemiyetin başkanlığını yapan Ebû'l-Vefâ el-Efgânî'nin de şahsî

gayretleriyle tahkik edilerek neşredilmiştir. Ancak bazı eserlerinin basısının yapılmış olması, bu konudaki çalışmaların yeterli olduğu anlamına gelmez. Ona ait Dünyanın çeşitli yerlerinde dağınık durumdaki eserleri henüz bir araya getirilememiş ve bir merkezde toplanamamıştır. Büyük çoğunluğu yazma halinde olan bu eserler başta Süleymaniye olmak üzere İstanbul'daki bazı kütüphanelerde dir. Bu durum, daha sonraki dönemlerde yazılmış şerhlere gösterilen alaka ve ihtimamın, bu şerhlerin aslını oluşturan Şeybânî'nin eserlerine gösterilmediği gerçeğini de ortaya çıkarmaktadır.

İmam Muhammed'e ait Türkiye'nin çeşitli kütüphanelerindeki yazma eserlerin listesi 1969 Haziranında neşredilen *İslam Medeniyeti* dergisinin 45-49. sayfalarında "Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin İstanbul Kütüphanelerindeki Mevcut Yazma Eserleri" başlığıyla N. Bayraktar, M. Hamidullah, S. Tuğ ve Y. Z. Kavakçı tarafından yayınlanmıştır. Çalışmanın başlığında her ne kadar İstanbul kütüphaneleri denilmişse de İstanbul dışındaki bazı kütüphanelere de işaret edilmiştir. Yazma eserlerin listesi kitapların isimlerine göre düzenlenmiş, hangi eser hangi kütüphanede kayıtlı ise o eserin isminin altında tertip edilmiştir. Şeybânî'nin eserlerine yapılan bazı muhtasar ve şerhler de bu listeye dahil edilmiştir. Bazen de Şeybânî'nin eseri ile başka müelliflere ait bazı eserler birlikte yer almıştır. Bunlar mecmua olması hasebiyle bir arada gösterilmiştir. Bu bilgilerin bir kısmı C. Brockelmann'ın *G.A.L. (Geschichte der Arabischen Litteratur)* I, 178-80, Supplament, I, 288-91 de ve Fuat Sezgin'in orijinal isminin *G.A.S. (Geschichte des Arabischen Schriftums)* olduğu ve Mahmud Fehmi Hicazî'nin *Tarihu't-turasi'l-arabî* ismiyle Arapçaya çevirdiği kitabın 1. cilt 3. cüz'ün 54-78. sayfalarında da mevcuttur. Yukarıda isimleri geçen komisyonun hazırladığı liste incelendiğinde bu iki eserden çokça istifade ettikleri açıkça anlaşılmaktadır.

Şeybânî'ye ait yazma eserler hakkında genel bir fikir vermek amacıyla biz de bir liste sunuyoruz. Sunacağımız bu eserler listesi, yukarıda bahsettiğimiz N. Bayraktar, M. Hamidullah, S. Tuğ ve Y. Z. Kavakçı'nın *İslam Medeniyeti Dergisi*'nde yayınladıkları listeden büyük ölçüde istifade edilerek hazırlanmıştır. Verilen bilgiler mümkün olduğunca bizzat yerinde incelenmek suretiyle doğrulukları araştırılmıştır. Araştırma neticesinde bilgiler doğru ise aynen alınmış, herhangi bir değişiklik söz konusu ise o doğrultuda gerekli düzenlemeler yanında bazı ilaveler, kısa açıklamalar ve düzeltmeler yapılmıştır. Böylece bilgiler güncellenmiştir.

Kütüphanelerin isimleri esas alınarak hazırlanan önceki listenin tertibini istifadesi kolay olması bakımından biz de aynı metotla düzenledik. Bu düzenlemeye göre, önce Şeybânî'ye ait eserin ismini verdik, daha

sonrada o ismin altında eser hangi kütüphanede bulunuyor ise o kütüphanenin ismini kayıt numarasıyla birlikte belirttik.

İmam Muhammed'e ait yazma eserlerin tanzimi için kütüphane isimlerine göre düzenlenmiş başka metotlar da kullanılabilir. Buna göre önce kütüphane ismi, daha sonra o kütüphanedeki yazma eserler verilir. Biz de eserler listesinin kütüphanelerdeki inceleme ve araştırmalarını bu yönetime göre yaptık. Zira bu şekilde düzenlenen eserler listesi aynı kütüphanede İmam Muhammed'in diğer eserlerini inceleme fırsatı vermektedir. Ancak bir eserin tahkik ve neşir işi eser isimlerine göre düzenlenen listeye daha kolay istifade edildiğine kanaat getirdik. Bu yüzden de eserler listesini eser isimlerine göre düzenlenen şekilde takdim ettik.

Bu mütalaanın sonunda İstanbul kütüphaneleri başta olmak üzere Ankara'daki Milli Kütüphane'de (Afyon Gedik Ahmet Paşa Kütüphanesi'nde), Konya'daki Yusuf Ağa Kütüphanesi'nde, Manisa ve Balıkesir'deki İl Halk Kütüphaneleri'nde bulunan İmam Muhammed'e ait yazma eserlerin listesi ve kayıt numaraları verilmiştir. İstanbul'da ise şu kütüphanelerde bulunmaktadır:

Beyazıt Devlet Kütüphanesi (Beyazıt'ta)
 Süleymaniye Kütüphanesi (Süleymaniye'de)
 Atıf Efendi Kütüphanesi (Vefa'da)
 Hacı Selim Ağa Kütüphanesinde (Üsküdar'da)
 Köprülü Kütüphanesi (Çemberlitaş'ta)
 Nuruosmaniye Kütüphanesi (Nuruosmaniye Camii avlusu-Çağaloğ-
 lunda)

Ragıp Paşa Kütüphanesi (Aksaray-Laleli'de)
 Millet Kütüphanesi (Beyazıt'ta)
 Murat Molla Halk Kütüphanesi (Çarşamba-Fatih'te)
 İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (Beyazıt'ta)
 Topkapı III. Ahmed Kütüphanesi (Topkapı Sarayında)

Netice itibariyle söylemek istediğimiz şey şudur: İlim dünyasına özellikle de Diyanet İşleri Başkanlığı, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), İlahiyat Fakülteleri gibi kurumlarla ilgi duyan araştırmacılara bir görev düşmektedir. Bu görev, İmam Muhammed'in eserlerinden nüshaları bulunanları bir araya getirmek suretiyle düzenli ve kapsamlı bir tahkikten sonra neşretmektir. Ona ait eserlerin hemen hepsi, Türkiye'deki çeşitli kütüphanelerde mevcuttur. Türkiye dışında başka yerlerde bulunan eserlerin diğer nüshaları da temin edilebilir. Ancak yapılmasını istediğimiz bu eserlerin tahkik ve neşri, maddi ve ilmi yükümlülük isteyen bir iştir. Bir iki kişi tarafından yapılamayacağı muhakkaktır. Yalnız imkansız da değildir. Oluşturulacak ilmi bir heyet tarafından gerçekleştirilmesi mümkündür.

İmam Muhammed'in haneffî mezhebinin yaşaması ve bugünlere kadar hayatiyetini sürdürmesi bakımından ne kadar önemli bir şahsiyet

olduğunu, bu yüzden kendisine gereği gibi değer vermek ve onun eserlerini tahkik edip neşretmek gerektiğini kısaca belirttik. Bundan sonra bu konuda araştırma yapacaklara da yardımcı olmak amacıyla Türkiye'nin değişik kütüphanelerdeki ona ait yazma eserlerin listesini takdim ediyoruz.

Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin Çeşitli Kütüphanelerdeki Mevcut Yazma Eserleri

el-'Akide:

Bağdath Vehbi²⁰ 2000: Mecmua, 197 yk, 20x14 cm, tarihi'l-icaze 1238,

(1) Hediye b. 'Imad li Ubbâd el-'ibâd.

Bağdath Vehbi 2000/12: (2) el-Akaid eş-Şeybâniyye 133-135 yk., Abdurrahim b. Ali.

Fatih²¹ 3001: Mecmua, 24 yk, 15x10 cm.

Fatih 3001/2 (1) el-Akaidu's-Şeybâniyye, 3-15 yk. Nesih, Muhammed b. Seyyid, İstanbul, 1160 H.

(2) 'Akidetu's-Senusî, 15-24 yk.

Fatih 3095: Mecmua, 85 yk, 17x12 cm, 867 H.

Fatih 3095/1

(1) el-Akidetu's-Şeybâniyye, 1-4 yk. Nesih.

(2) Bedî, el-Me'âni fi şerh 'akideti's-Şeybânî, li's-Şeyh Necmeddin b. el-Kâdî 'Aclun, 5-85 yk.

Hidiv İsmail Paşa²² 141/5: 20-24. yk.

İstanbul Üniversitesi²³ 815: Şerh kasideti's-Şeybânî fi'l-akaid, 25yk, 22x16 cm, 1118 H, şarih Abdullah b. Muhammed.

İ. Üniversitesi 2619: Bedî el-beyan fi şerh kasideti's-Şeybânî, li Muhammed Ali b. Muhammed 'Allan et-Tebrizî, 49 yk. 19x14 cm.

Kadı-zâde Mehmet²⁴ 563: Mecmua, 60 yk, 21x10 cm, İstanbul 1004 H., Nesih.

(1) el-Akaid eş-Şeybâniyye 1-6 yk.

(2) Mechul.

(3) Risale arabîyye fi taglitat el-'avâmm.

20 Süleymaniye Kütüphanesinde (Ayşe Kadın Hamam Sk. No: 30, 35 Süleymaniye-İstanbul).

21 Süleymaniye Kütüphanesinde.

22 Süleymaniye Kütüphanesinde.

23 "Nadir Eserler ve Müze Kütüphanesi" İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü Kütüphane ve Dökümantasyon Dairesi (Besim Ömer Cd. No:15 Beyazıt-İstanbul)

24 Süleymaniye Kütüphanesinde.

Lala İsmail²⁵ 706/15: 176 cı yk. 20x12cm., İstanbul, 1054 H.
 Pertev Paşa (Selimiye)²⁶ 626/8: 340-341.yk. 22x14cm. Osman b.
 Yahya, 1118 H.

Süleymaniye²⁷ 45/2: 48-49.yk. 20x13cm.

Veliyüddin Efendi²⁸ 2153: Akaid aş-Şaybaniya kasidat alfiyya, 4yk.,
 23x170, Nesih.

Brockelmann'a göre: Berlin 1933/4; Gotha 659/60; Paris 4585; Bod-
 leian (Oxford), I, 811 (3), 127 (3), II, 596; Pet Chanykow, 161 (2).

el-Emâlî (=el-Keysâniyât):

Brockelmann'a göre: Haydarabad-Dekkan, Kütüphane-i Asafiye II,
 1072

(Haydarabad'da basıldı 1360/1941)

el-Âsâr:

Aşir Efendi²⁹ 400: Mecmua 117 yk, 21x12 cm. 1207 H., müzehheb,

400/1: (1) el-Âsâr 1-92 yk, Talik: Mustafa Aşir, 1207 H

(2) meçhul.

Beyazıt Umumi³⁰ 1853: 88 yk, 24x13 cm. istinsah 1218 H. Talik:
 Kılârizade Mehmed Servet.

Carullah³¹ 632: Mecmua, 100 yk, 26x18 cm. 12.asır (?).

(1) Ebû Yûsuf, K.el-Harac, 1-58 yk.

632/2

(2) el-Âsâr 59-100 yk.

Feyzullah Efendi³² 256: Mecmua 329 yk, 18x13 cm.

256/1 (1) el-Âsâr, 1-181 yk, Kahire, 774 H.

256/2 (2) Muvatta 181-328 yk., 803 H.

Feyzullah Ef. 644: 102 yk, 26x18 cm, bazı yeni sahifeler, baş müzeh-
 heb, 10. asır (?).

Hacı Selim Ağa³³ 275: 179 yk., 26x18 cm. 11.asır (?).

İzmirli İsmail Hakkı³⁴ 388: 152 yk. K.boy, Hindistan.

25 Süleymaniye Kütüphanesinde.

26 Süleymaniye Kütüphanesinde.

27 Süleymaniye, Süleymaniye Kütüphanesinde bir bölümün (ktp.) ismidir.

28 Beyazıt Devlet Kütüphanesinde (İmaret Sk. No: 18-20 Beyazıt-İstanbul).

29 Süleymaniye Kütüphanesinde

30 Beyazıt Umumi Kütüphanesi, Beyazıt Devlet Kütüphanesinin içinde bir kütüphanedir. Bir
 süre "Beyazıt Umumi Kütüphanesi" olarak adlandırılmış, ancak 1961 yılında ismi Beyazıt
 Devlet Kütüphanesi olarak değiştirilmiştir.

31 Süleymaniye Kütüphanesinde

32 Millet Kütüphanesinde (Macar Kardeşler Cd. No: 85 34260 Fatih-İstanbul).

33 Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, bina itibarıyla müstakil ancak idari bakımdan Süleymaniye
 Kütüphanesi Müdürlüğüne bağlıdır. (Selami Ali Efendi Cd. No: 12 Üsküdar-İstanbul).

34 Süleymaniye Kütüphanesinde.

Köprülü³⁵/I 233: 121 yk., 24x15 cm., 12. asır (?).

Köprülü/I 388: Mecmua, 149 yk., 23x16 cm. İstinsah Mekke 1079 H.

(1) Ibn Abid-Dünya, el-Yakîn

(2) Ibn Abid-Dünya, el-Matar.

(3) el-Âsâr, 75-149 yk.

Laleli³⁶ 798: 116 yk., 18x11 cm. baş müzehheb.

Manisa İl Halk Kütüphanesi³⁷ 315: Babu'l-vudu ile başlar babu'l-imare ile biter. 85 yk.

Reisülküttab Mustafa Ef.³⁸ 105: 90 yk., 21x14 cm., istinsah Hasan b. Abdullah 1128.

Veliyuddin 467: 115 yk., 20x13 cm. 1052 H., müzehheb.

Veliyuddin 466: 106 yk., 19x11 cm. 12.asır (?), Nesih.

Yeni Cami³⁹ 568: 120 yk., 23x15 cm., istinsah Abdullah b. Ali ez-Zaliaî, 747 H.

(Konya) Yûsuf Ağa⁴⁰ 7010: Tahrir: 997 H.

(Konya ve Manisa'daki iki nüsha Tayyib Okîç'in ve asistanı Abdulkadir Şener'in lütüflarıyla).

Brockelmann'a göre: Kahire, hanefî fikhî 104 m; Bankipore (Hindistan), XIX, 1595,

Khalidiye (Kudüs), hanefî fikhî 90. Lucknow/Hindistan'da basıldı. el-Asl (I. Rivâyet):

(Bu rivâyetde bir kaç bölüm mevcuttur. Mesela taharet, savm, zekat, sayd ve zebaih, mükateb, siyer, cinayet, soru-cevap şeklinde belirtiliyor)

Aşır 87: 231 yk. 30x22 cm. istinsah Umer b. el-Bosnevî b. Muharrem b. Rıdvan, İstanbul, 1207 H., C:1, Baştan el-Eymân ve el-Kefâlet'e kadar.)

Aşır 90: 375 yk. 30x22 cm. 1209 H., C: 4, hiyel, lukata, muzara'da, nikah, havele, sulh, vekalet, şehadet, gasb, şufa, hunsa, mefkûd.

Aşır 91: 299 yk. 30x22 cm. 1209 H., C. 5, radâ'a, talak, itâk, mükatebe, buyû', rehn, kısme, hîbe.

Atıf Efendi⁴¹ 742: C:1, 5+252 yk., 25x17 cm., 950 H.

35 Bina itibarıyla müstakil olmasına karşın Köprülü Kütüphanesi idari bakımdan Süleymaniye Kütüphanesi Müdürlüğüne bağlıdır. (Divanyolu Cd. No: 29 Çemberlitaş-İstanbul).

36 Süleymaniye Kütüphanesinde.

37 Bu eser önceden Akhisar Zeynelzâde Kütüphanesinde mevcuttu. Ancak kütüphane aynı isimle Manisa İl Halk Kütüphanesine taşınmıştır. (1. Anafartalar M. Cumhuriyet Cd. No: 2 MANİSA e-mail: kitapsaray@ttnet.net.tr).

38 Süleymaniye Kütüphanesinde.

39 Süleymaniye Kütüphanesinde.

40 Yusuf Ağa Kütüphanesi, binası ayrı olmakla beraber Bölge Yazma Eserler Kütüphanesinin şubesidir. (Mevlana Alanı, Selimiye Camii yanı Konya).

41 Atıf Efendi Kütüphanesi bina itibarıyla müstakil olmasına karşın idari bakımdan Süleymaniye Kütüphanesi Müdürlüğüne bağlıdır. (Vefa Cad. No: 44 Vefa-İstanbul)

- 743: C: 2-3, 436 yk., 33x18cm. (2.cilt 7+199 yk., 3.cilt fihrist (5) vd.)
 744: C: 4, 5+202 yk., 33x19 cm.
 C:5, 3+209 yk., 33x19 cm.
 745: C:6, 4+241 yk., 27x17 cm., 11.asır (?) .
 Ayasofya⁴² 1026: 410 yk. 31x19 cm. istinsah: Muhammed Carullah
 b. Muhammed, Mekke, 1140 H.
 Ayasofya 1198: 204 yk. 27x10 cm. 12.asır(?), cinâyetu'l-âbd - kita-
 bu's-siyer.
 Ayasofya⁴³ 1199: 227 yk. 27x17 cm. 12.asır (?), kitabu'l-harac - kita-
 bın sonuna kadar.
 Beşir Ağa⁴⁴ 206: 8+379+1 yk.33x21 cm.,1118 H., istinsah: Abdul-
 kadir b. Hasan.
 Beyazıt Umumî, Kara Mustafa 245: 233 yk. 24x17cm. 10.asır(?),
 baştan - kitabu'd-devr
 Beyazıt Umumî, Kara Mustafa 252: 226 yk, 27x18 cm. 10.asır (?),
 da'va - mudarebe.
 Beyazıt Umumî, Kara Mustafa 311: 275 yk. 24x17 cm. 10.asır (?),
 hıyel - nafaka.
 Beyazıt Umumî, Kara Mustafa 327: 362 yk. 31x19 cm. 11.asır (?),
 buyû - me'âkıl.
 Beyazıt Umumî, Kara Mustafa 328: 329 yk. 31x19 cm. müstensih
 Sellam b. Kâsım, da'va - cu'lül-âbik.
 Beyazıt Umumî, Kara Mustafa 329: 302 yk. 31x19 cm. kifâle - kıs-
 met.
 Beyazıt Umumî, Kara Mustafa 326: 1-219 yk., 31x19 cm. C: 1, baş-
 tan - gasb.
 220-314 yk. C: 2, sayd ve zebâih - vasiyye.
 Carullah⁴⁵ 575: 205 yk. C:1,
 Carullah 576: 402 yk. C:2, Abdulhalik b. Abdirrahman, 950 H.
 Carullah 577: 326 yk. 33x21 cm., mülkiyet tarihi 1150, C.2, kefâle,
 havâle,sulh vs.
 Carullah 578: 169 yk. 25x16 cm., mülkiyet 1140 H., C:3, cinâyet,
 hudûd, şiyer.
 Carullah 579: 169 yk. 26x18 cm. mülkiyet 1140 H., C:4, harac, uşr,
 sayd ve zebayih, vesaye, faraid.

42 Süleymaniye Kütüphanesinde

43 Bizim ulaştığımız bilgilere göre, Ayasofya 1198 ve 1199 nolu kitaplar Kitabu'l-asl (I. rivayet) değil es-Siyeru'l-kebir'dir.

44 Süleymaniye Kütüphanesinde

45 Süleymaniye Kütüphanesinde

Carullah 580: 99 yk. 26x18 cm. mülkiyet 1135 H., mukâteb, vilâ', cinâyet.

Carullah 581: 228 yk. 30x19 cm. 12.asır (?), ebvâb kiza, talak, itâk, müdebber, mükâteb, lakît, buyû', sarf, rehn,kısme, hîbe.

Feyzullah Ef. 664: 945 yk. 29x19 cm. 12.asır (?).

Feyzullah Ef. 665: 270 yk. 26x18 cm. 11.asır (?), kitabu'l-buyû - mudarabe.

Feyzullah Ef. 666: 148 yk. 26x18 cm. 11.asır (?), kitabu'l-vekale - calî'l-âbık.

Feyzullah Ef. 667: 233 yk. 27x18 cm. 8.asır, kitabu'l-hiyel - sulh.

Feyzullah Ef. 668: 278 yk. 26x19 cm., kitabu'd-da'va - 'akl.

Feyzullah Ef. 669: 233 yk. 26x18 cm., 753 H., Şam, Babu'l-cinâye - ferâid.

Hacı Selim Ağa 285: C:1, 278 yk., 31x20 cm., 1141H., Babu'l-vudu - babu'l-velâ.

286: C: 2, 275 yk., 31x20 cm., 1141 H., Babu cinayetî'l-abd - babu'l-ikrar.

Hamidiye⁴⁶ 546: 686 yk. 34x21 cm. 12.asır (?), müzehheb.

Köprülü/I 537: 223 vk. 32x24 cm. 728 H, Halid b. Aybek, eş-Şucâ-i tahare - keffârât.

Molla Çelebi⁴⁷ 38: 250 yk. 26x18 cm. 731 H., C:1, İsa b. Saîd b. el-Bosnavî, babu'l-vudu' - eymân ve keffârât.

Molla Çelebi 39: 254 yk. 27x18 cm. 959 H., C: 2, Yunus b. Ahmed, kitabu'l-abd - ca'l el-abd el-me'zune.

Molla Çelebi 40: 273 yk. 27x18 cm. 959 H., C:3, kitabu'l-mükâteb - el-ma'kil.

Murad Molla⁴⁸ 1038-1040: C:1/i 1-336 yk.

C:1/ii 337-631

C:2/i 1-276

C:2/ii 277-545

C:3/i 1-280

C:3/ii 281-553

C:4/i 1-259

C:4/ii 260-539

toplam 2370 yaprak

46 Süleymaniye Kütüphanesinde

47 Süleymaniye Kütüphanesinde

48 Murad Molla Halk Kütüphanesi idari bakımdan Millet Kütüphanesine bağlıdır. (Tevki Cafer Mh. Murat Molla Cd. No: 12/14 34240 Çarşamba-Fatih-Istanbul).

35x25 cm. 639 H., Ebû Bekr b. Ahmed b. Muh. et-Telhi el-İsfehanî. Nuruosmaniye⁴⁹ 1029 (1377): 434 yk. 32x20 cm. 1152 H., babu'l-vudu - ikrâr.

(Kitabu'l-asl'ın Nuruosmaniye'deki nüshasınının 251. sayfasında kitabu'l-akl bitiyor ve 252. sayfasında hat değişiyor. 252'de kitabu cinayeti'l-âbd ale'l-hurr... başlıyor. İlerleyen sayfalarda kitabu'l-harac var. Kitabu'l-faraid ile bitiyor.)

Ragıp Paşa⁵⁰ 352 (450): 301 yk. 33x21cm. 1138 H., kitabu't-tahâre - ikrar.

Süleymaniye 586: 426 yk. 32x21cm. C:1-2, istinsah: Musa b. Amr el-Munşavî, 1152 H.

C.1: 237+1+1 yk., babu'l-vuzuh - kitabu'l-akl.

C.2: 184+1+2 yk., kitabu'l-cinaye - babu'l-ikraz ve sadaka.

Topkapı (III. Ahmed)⁵¹ 697/1: 311 yk. 27x17cm. C:1, baştan - ...

697/2: 377 yk. 27x17cm. C:2, kitabu'l-icare - ...

698: 278 yk. 33x17cm. H.10. asır (?).

699: 645 yk. 33x21cm. H. 10. asır (?).

Turhan Valide Sultan⁵² 98: 625 yk., 30x19cm. C:1-3, 971 H. (1.cilt 135 yk. tahare - eymân; 2.cilt 136-375 yk. cinayetu'l-âbd - kısmet; 3.cilt 380-625 yk. icare - hacr).

Turhan Valide 99: 469 yk. 30x18 cm. C:4-5, hıyel - cu'lül-âbik.

Yozgat⁵³ 335: 102 yk. 26x17cm.11.asır (?), kitabu's-salât - bâbi's-salât bi Mekke ve fi'l-Kabe. .

Brockelmann'a göre: Kahire hanefî fikhı 33-34, 141, 382, 496, 623; el-Ezher 4280 (hanefî fikhı 202, 2066; Mektebetu'l-Harem, Medine) .

Fuat Sezgin'e göre: Kavala,I,306; Kastamonu 2832; Chester Beatty(-Dublin)5306

el-Asl (II. Rivâyet):

(Bu rivâyet de sual-cevap yok, başka farklar da var; yeni bâblar da bulunuyor)

Carullah 575: 205 yk. 25x17 cm. C:1, 731 H., tahare - eymân.

Carullah 576: 402 yk. 27x17 cm. C:2, Abdulhalik b. Abdurrahman b. Abbas, 950 H. kefale - farâid.

49 Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye Camii avlusundadır (Cağaloğlu). İdari bakımdan Süleymaniye Kütüphanesi Müdürlüğüne bağlıdır.

50 Ragıp Paşa Kütüphanesi idari bakımdan Süleymaniye Kütüphanesi Müdürlüğüne bağlıdır. (Ordu Cad. No: 225 Aksaray-Laleli İstanbul).

51 Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (Topkapı Sarayı Müzesi, Sultanahmet-İstanbul).

52 Süleymaniye Kütüphanesinde

53 Süleymaniye Kütüphanesinde

(Birinci cilt Şefik Şehata tarafından Mısır'da bastırıldı. Birinci ve ikinci ciltler de Haydarabad'da basıldı.)

el-Câmî el-Kebîr:

Atıf Efendi 768: 290 yk. 29x21 cm., Ahmed b. Alaüddin el-Cunkuşi, 756 H.

Ayasofya 1385K: 158 yk. Ahmed b. Yusuf el-Müderriş, 1129 H.

Fatih 1543: 261 yk. 17x13 cm. 727 H.

Fatih 1551: 113 yk. 22x16cm., Said b. Abdillâh el-Mütefekkih, 717 H.

Feyzullah Efendi 748: 232 yk. 20x16cm. 630 H.

Hafız Ahmed Paşa⁵⁴ 29: 474 yk. 28x18cm. Ahmed b. Muhammed, 669 H.

Reisülküttâb Mustafa Ef. 335: 462 yk. 25x14cm. Talik: Muhammed b. Ahmed, 1127 H.

Veliyüddin 1071: 171 yk. 25x17 cm. 958 H.

Yeni Cami 392: 302 yk. 30x18 cm. 11. asır (?)

(Brockelmann'a göre: Kahire, hanefî fikhî, 740.)

(Fuat Sezgin'e göre: Dımaşk (Şam) Zahirîye hanefî fikhî 112. Haydarabad'da basıldı.)

el-Câmî es-Sagîr:

Aşir 95: 107 yk. 18x13 cm., 950 H.

Atıf Efendi 767: 2+201+3 yk. 27x17 cm., Mustafa b. Muhammed b. Yunus, 929 H.

Ayasofya 1385K: 74 yk. Ahmed b. Yusuf el-Müderriş, İstanbul, 1129 H.

Beyazıt Umumî 2271: Mecmua, (1) Cami sagir, 81 yk. 19x13 cm. 11. asır (?)

(2) meçhul, 39 yk.

Beyazıt Umumî 2309: 356 yk. 19x16cm., Yusuf b. Ebi'l-Hayr, 597 H.

Carullah 606: mecmua, 22x16 cm., 1141 H.

606/1: (1) el-Câmîu's-sagîr, 1-40 yk.

(2) İbn Nuceym, Faraid.

Esad Efendi⁵⁵ 623: 57 yk. 17x13 cm., Yûsuf b. Mustafa b. Yûsuf, 959 H.

Feyzullah Efendi 698: Mecmua (1) el-Cami es-Sagir, 1-60 yk. 26x17 cm. 988 H.

(2) el-Mesâlik fî'l-menâsik, Muhammed b. Mukerrem b. Şahan el-Kirmâvi.

54 Süleymaniye Kütüphanesinde

55 Süleymaniye Kütüphanesinde

Hacı Mahmud Efendi⁵⁶ 894: 132 yk. O. boy, Bulak, 1302 H.

Laleli 849: mecmua, 18x13cm., Muhammed b. Hüseyin b. Ahmed, Kahire 759 H.

849/1: (1) el-Câmî es-Sagîr, 1-103 yk.

(2) Nazmu'l-câmî's-sagîr, 104-153 yk, müellif: Bedreddin el-Ferâhi.

Murad Molla 764: 100 yk. 17x12 cm. 11. asır (?).

Nuruosmaniye 1088 (1438): 66 yk. 22x12 cm., istinsah Muhammed Sâdık 1113 H.

Nuruosmaniye 1089 (1439): 166 yk. 26x17 cm., istinsah Muhammed b. Asâîş, 868 H.

Yeni Cami 395: mecmua (1) Ziyâdât, 1-99 yk. 25x17cm. 11. asır (?).

(2) el-Cami es-Sagîr, 100-263 yk.

(Konya) Yûsuf Ağa 7503: istinsah Ali b. hacı 714 H.

(son nüsha Prof. Tayyib Okiç'in ve asistanı İsmail Karaçam'ın lutuflarıyla).

Brockelmann'a göre: Kahire, hanefi fıkhı 765, 775, 969; Garret 1672-3; İskenderiye, hanefi fıkhı 17; Dresden 105; Dımaşk (Şam), Zahiriye 109-111.

Mısır ve Hindistan'da basıldı.

el-Hucec alâ ehli'l-Medine:⁵⁷

Nuruosmaniye 1138 (1492): 201 yk. 21x13 cm. 11. asır.

Topkapı 3402 Medine Köşk 352: 178 yk. 22x16 cm. istinsah Muhammed b. Ali b. Muhammed 1142 H.

(Fuat Sezgin'e göre, Patna I, 68, 869, Asafiye, II, 1100 Hanefi fıkhı 278)

(Lucknow/Hindistan, 1888'de basılmıştır).

el-Mehâric fî'l-hıyel:

(*Kitabu'l-Asl*'ın *Kitabu'l-hıyel*'inden ayrıldır)

Şehit Ali Paşa⁵⁸ 962: 72 yk. 18x13 cm.

el-Muvatta':

Ayasofya 935: 107 yk. 26x18cm., Muhammed b. Abdurrahman el-İtvâri, 797 H.

56 Süleymaniye Kütüphanesinde.

57 Kehhâle, (*Mu'cemu'l-Müellifîn*, III, 229) ve daha başkaları, Şeybânî'nin kitaplarından "*el-Hucec alâ Ehli'l-Medine*" ismini taşıyan kitabı ile "*el-İhticâc alâ Mâlik*" veya "*el-Hucec fî'ttilaf Ehli'l-Kûfe ve Ehli'l-Medine*" ismini taşıyan kitapların ayrı ayrı kitaplar olduğunu ileri sürmektedirler. Halbuki bu iki eserin aynı konuları içerdiği görülmektedir. Nüshalarının farklı isimler taşıması elbette farklı kitaplar olduğu anlamına gelmez. Bu durum, muhtemelen kitabın müstensihlerinden veya râvîlerinden kaynaklanmaktadır.

58 Süleymaniye Kütüphanesinde.

Ayasofya 937: Mecmua 270 yk. 22x13 cm. müzehheb,
937/1: (1) Muvatta', 1-236 yk., Seyid Yahya b. Seyid Zahid el-Here-
vi, Mekke, 1130 H.

(2) 'Ali el-Kâri, İmân Fir'avn, 239-270 yk.

Balıkesir İl Halk Kütüphanesi⁵⁹ 252 (8057): 148 yk. 21x16 cm. 12.asır
(?).

Beşir Ağa 176: 174 yk. 18x14 cm. istinsah Zunnun b. Ahmed, 775 H.
Çorlulu Ali Paşa⁶⁰ 144: 119 yk. 21x14cm., Mahmud b. Mustafa el-
Eyyubi, 1109 H.

Damat İbrahim Paşa⁶¹ 421: 8+266 yk. 22x13cm. Muh. Yumnü b.
Mustafa, 1112 H.

Fatih 1206/1: 151 yk. 21x14 cm., 1173 H.

Fatih 1210/1: 25+48+74+99 yk. 26x17cm., C: 1-4, Ali b. Enyibe b.
Abdillah, 717 H.

Feyzullah Efendi 256: Mecmua 329 yk, 18x13 cm.

256/1: (1) el-Âsâr, 1-181 yk, 774 H.

256/2: (2) Muvatta 181-328 yk., 803 H.

Gedik Ahmed Paşa⁶² 17474: 112 yk. 21x15 cm.

Hacı Mahmud Efendi 499: 137 yk. 21x15 cm. Nesih.

Hacı Mahmud Efendi 544: 411 s. O.boy, Hindistan, 1297.

Hekimoğlu Ali 290: Mecmua 159 yk. 22x15 cm. 1094 H.

(1) el-Elfiye, 1-38 yk.

290/2: (2) Muvatta' 41-159 yk.

İ. Üniversitesi 2009: 116 yk. 21x15 cm. Hüseyin b. Ahmed, 1165 H.

İzmir⁶³ 99: 135 yk. 20x13cm. İzmir, Muhammed b. Hasan, 1094 H.

Kılıç Ali Paşa⁶⁴ 281: 117 yk. 22x19cm. 12.asır (?).

Köprülü /I 460: 186 yk. 17x11 cm. 990 H.

Laleli 675: 135 yk. 20x12cm. Ahmed b. Hacı Muhammed, 1904 H.

Laleli 676: 172 yk. 26x18cm., 753 H.

Mihrişah Sultan⁶⁵ 89: 124 yk. 21x15cm. Berakat el-Bahimi el-Ezheri
1060 H.

Nuruosmaniye 934 (1278): 182 yk. 21x14cm. Talik: Yahya b. Ali,
1092 H.

59 (Bahçelievler Mh. Kırallı Sk. Tel: 0266 2413233 fax: 0266 2430412 Balıkesir).

60 Süleymaniye Kütüphanesinde.

61 Süleymaniye Kütüphanesinde.

62 (Afyon) Gedik Ahmet Paşa Kütüphanesindeki kitaplar, Afyon İl Halk Kütüphanesinden
Ankara'daki Milli Kütüphaneye nakledilmiştir.

63 Süleymaniye Kütüphanesinde.

64 Süleymaniye Kütüphanesinde.

65 Süleymaniye Kütüphanesinde.

Nuruosmaniye 935 (1279): 158 yk. 22x14cm., Lutfullah b. el-Mevla İsmail, 1113 H.

Reisülküttab Mustafa Ef. 274: 111yk. 18x13cm. Talik Mahmud b. Ali, 967 H.

Reşid Efendi⁶⁶ 168: 152 yk. İstinsah: İsmail b. Hüseyin, 1163 H.

Yahya Tevfik 1397 (84): 173 yk. 21x13cm. istinsah: İbrahim el-Ed-hemi, 1177 H.

Yahya Tevfik 1398 (85): 81 yk. 25x16cm. Muh. Sıddık b. Yahya, Merzifon, 1237 H.

Zühdü Bey⁶⁷ 612: 126 yk. 21x14 cm. istinsah: İsmail b. İbrahim, 1276 H.

(Afyon ve Balıkesir'deki nüshalar asistan Abdulkadir'in lütuflarıyla) Brockelmann'a göre: Berlin 1144; British Museum 1590; Kahire, I, 328.

ez-Ziyâdât:

Ayasofya 1385: Mecmua, 429 yk. 25x14 cm. Ahmed b. Yusuf el-Mü-derris, İst. 1134 H.

(1) Ebû Yûsuf - K. el-Harac.

(2) el-Camîu's-sagîr

(3) el-'Attabi, Şerhu'l-camii's-sagîr.

(4) ez-Ziyâdât, 64 yk. İstanbul, 1129 H.

(5) Ziyâdât ez-ziyâdât 406-429.

Fatih 1555: 295 yk. 22x17cm. 11.asır (?), haşiyeler var, baş sayfada el-Camîü'l-kebir kaydı var.

Laleli 946: 59 yk. 20x14 cm. istinsah Muhammed b. İbrahim 672 H.

Yeni Cami 395: mecmua (1) Ziyâdât, 1-99 yk. 25x17cm. 11.asır (?).

(2) el-Cami es-Sagîr, 100-263 yk.

ez-Ziyâdât ez-Ziyâdât:

Brockelmann'a göre: Kahire, hanefî fıkhı 1242.

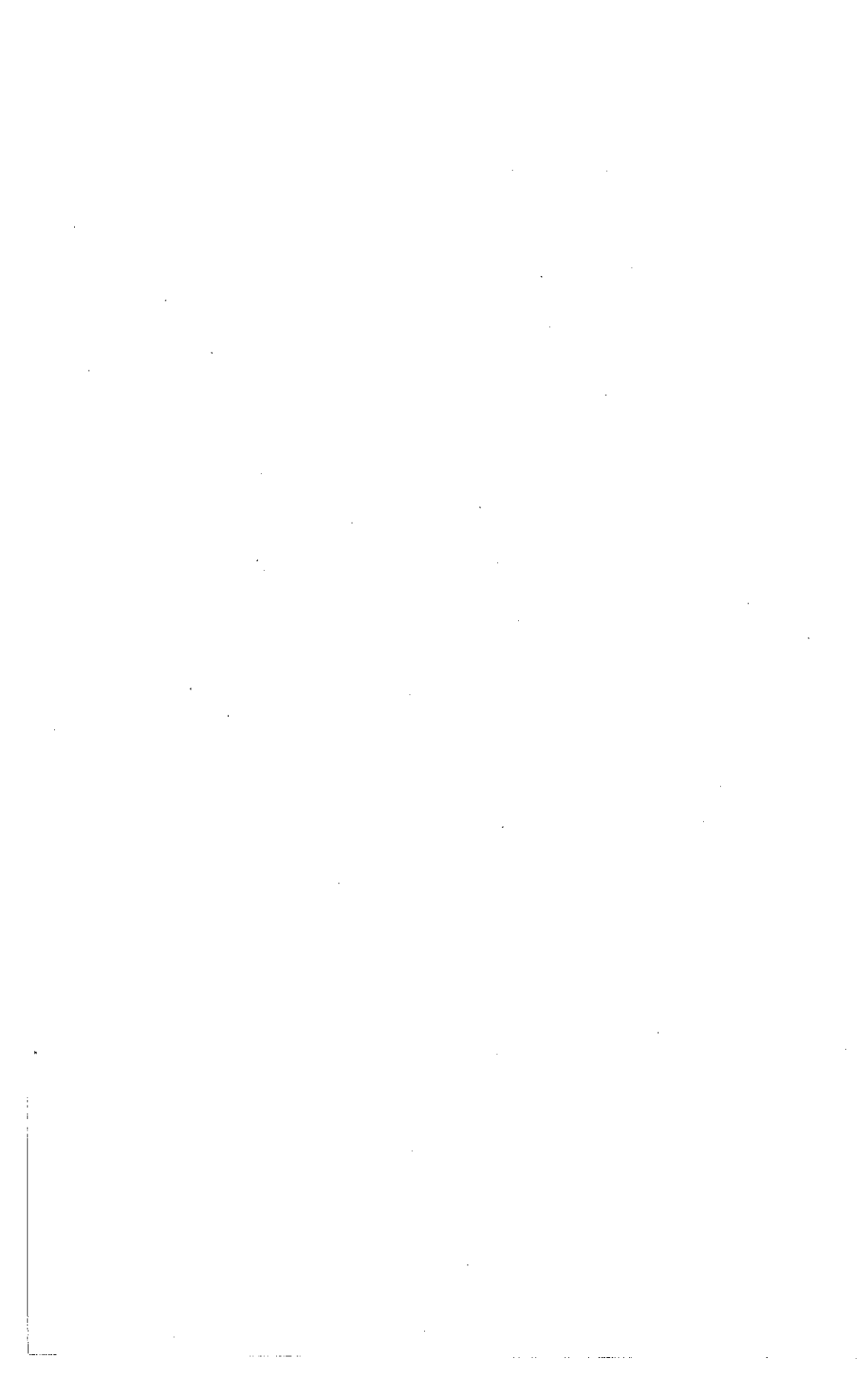
Fuat Sezgin'e göre: Dimaşk (Şam). 'Abidin.

Fuat Sezgin'e göre: Chester Beatty (Dublin) 3018/2.

(Haydarabad'da basıldı).

66 Süleymaniye Kütüphanesinde.

67 Süleymaniye Kütüphanesinde.



Ehl-i Sünnet'in Kadere İman Konusuna Temel Yaptığı Belli Başlı Rivâyetler ve "Kader Hadisi"/"Cibrîl Hadisi"

Bekir TATLI*

Abstract

The Most Important Traditions About the Faith of Qadar in Ahl al-Sunnah and the Hadith of Qadar/Cibrîl Hadith. We know that Ehlul-sunna is one of the most important Islam sects (mazahib) and it's opinion about the problem of "qadar" (destiny, fate) is different from Mutazila. We have studied in this work traditions (ahâdith, riwâiyât) about the faith of qadar. Qadar is one of the basics of faith in Ehlul-sunna. We have seen that scholars of this sect (mazhab) is using lots of tradition to explain the qadar problem and most important riwayat/hadith is "Cibrîl Hadith".

Key words: Qadar (destiny, fate), Ahl al-Sunnah, Mutazila, Tradition, Cibrîl Hadith.

Giriş

Bu çalışmada bazı meşhur Ehl-i Sünnet ulemâsının kadere iman konusunda yaptıkları değerlendirmelerin rivâyetlerle irtibatı; diğer bir ifadeyle kadere imanla ilgili olarak söylenen şeylerin hangi rivâyetlerden kaynaklandığı konusu üzerinde durulacaktır. Amacımız, Ehl-i Sünnet mezhebinin itikâdî görüşlerini ihtiva eden belli başlı kaynaklardan hareket ederek, kullanılan rivâyetleri ortaya koymak, özellikle bu rivâyetlerden biri olan "Kader Hadisi" yani "Cibrîl Hadisi"¹ üzerinde ayrıntılı olarak durmak ve bunların Kur'ân-ı Kerim ile uygunluğunu araştırmaktır.

* **Arş. Gör. Dr.**, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: tatlibekir@yahoo.com.

1 Cibrîl Hadisi için zaman zaman "kader hadisi" veya "iman ve kader hadisi" tabirinin kullanılması hakkındaki misaller için bkz. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne* (I-II, Dimâm, 1406), II, 415; Hatîb, *Târîhu Bağdâd* (I-XIV, Beyrût, t.y.), II, 270; Makdisî, *el-Ehâdisu'l-muhtâre* (I-X, Mekke, 1410), I, 328, 329; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab* (I-XV, Beyrût, 1955-1956), XII, 57, () md.

Öncelikle en erken kaynaklardan başlamak kaydıyla Ehl-i Sünnet'in itikâdî görüşlerini bir arada toplayan meşhur bazı eserlerde, konumuzla ilgili kısımların nasıl verildiğini görmemiz, bunun akabinde şayet sarıh olarak zikrediliyorsa rivâyetler üzerinde durmamız gerekecektir. Konuların işlenişi esnasında herhangi bir şekilde rivâyetlere atıf yapılmadığı durumlarda ise, kullanılan lâfızlardan hareketle ve şerhlere vs. müracaatla mümkün olduğunca rivâyetleri tespit etmemiz yerinde olacaktır.

Kaynaklarda Konunun Ele Alınışı

Üzerinde durmak istediğimiz ilk isim İmam-ı A'zâm Ebû Hanîfe (v. 150)'dir. Onun konuyla ilgili görüşlerinin yer aldığı en önemli eserlerden biri kuşkusuz *el-Fıkhü'l-ekber*'dir. Ebû Hanîfe bu eserin daha en başında, "Allah'a, O'nun meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, öldükten sonra dirilişe, hayır ve şerrıyla kaderin Allah Teâlâ'dan olduğuna, hesaba, mizana, cennete ve cehenneme" inandığımızı söylemenin vâcip olduğunu ifade etmiş; tevhidin aşlının bu anlama geldiğini ve itikâdın ancak bu şekilde sahih olacağını belirtmiştir.² Ebû Hanîfe'nin bu ifadelerinin -her ne kadar açık olarak ifade edilmemiş olsa da- doğrudan Cibrîl Hadîsi'nden alındığı açıktır. Nitekim onun bu kitabını şerheden Aliyyü'l-Kârî (v. 1014) de, İmam-ı A'zam'ın, Hz. Peygamber'in Cibrîl'in sualine verdiği cevaba uygun olması/benzemesi için şehâdeteyn ile başlamak yerine onun kullandığı ifadeleri tercih ettiğini dile getirmiştir.³ Ebû Hanife, aynı kitabının ilerleyen sayfalarında burada sıralanan hususlardan biri olan kader meselesine tekrar dönmüş ve kaza, kader ve meşîetin Allah'ın ezelde sıfatları olduğunu söylemiştir.⁴ Bir başka eserin müellif, hayrın ve şerrin takdirinin tamamıyla Allah'tan olduğunu; hayır ve şerrin takdirinin Allah'tan başkasından olduğunu söyleyen kimsenin Allah Teâlâ'yı inkâr ve tevhid inancını iptal etmiş olacağını belirtir.⁵ Açıkça görüldüğü üzere Ebû Hanîfe, imanla ilgili görüşünü temellendirirken büyük ölçüde Cibrîl Hadîsi'ni ve bu hadisin de özellikle kadere imanı ihtiva eden tariklerini kullanmıştır.

Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin kader konusunda zikrettiği başka rivâyetler de vardır. İmam-ı Âzam'ın itikâdî görüşlerini toplayan Beyâzî-zâde Ahmed Efendi (v. 1097/1687), kitabında kulların fiillerinin yara-

2 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber* (Akâid-i Neseî ile birlikte, İstanbul, 1998), s. 12.

3 Aliyyü'l-Kârî, *Şerh alâ'l-Fıkhü'l-ekber* (İstanbul, 1375/1955), s. 13.

4 Ebû Hanîfe, a.g.e., s. 14.

5 Ebû Hanîfe, *Vasıyyetu Ebî Hanîfe* (İstanbul, 1992), s. 87-88.

tilmasıyla ilgili bölümde bunları peşpeşe sıralamıştır. Bu rivâyetlerden birisi, "ceninin anne karnında bulunduğu sırada bir meleğin gelerek onun rızkını, ecelini, şakî veya saîd olduğunu yazdığından" bahseden İbn Mes'ûd rivâyetidir.⁶ İbn Ömer'den nakledilen diğer bir rivâyette, "kaderin olmadığını söyleyen bir kavim geleceğinden, onlarla karşılaşınca selâm ve rilmemesi, hastalandıklarında ziyaret edilmemesi, öldüklerinde cenazelerine katılmaması gereğinden, onların Deccâl grubu ve bu ümmetin Mecûsîleri olduğundan ve Allah'ın onları birbirine katacağından" söz edilir.⁷ Yine İbn Ömer'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber'in, "Kaderiyye'nin lanetlendiğini ve her peygamberin, ümmetini onlara karşı uyardığını" söylediği belirtilir.⁸ Ali b. Ebî Tâlib de bir gün Kûfe minberinde, "hayrı ve şerriyle kadere inanmayanların bizden olmadığını" ifade etmiştir.⁹ İsnâdsız nakledilen bir rivâyete göre de "Allah Teâlâ kaleme, kıyâmet gününe kadar olacak şeyleri yazmasını emretmiştir."¹⁰ Surâka b. Mâlik'ten nakledilen rivâyette ise kendisine sorulan bir soruya karşılık Hz. Peygamber'in, bizlerin "önceden takdir edilen şeyleri yaptığımızı, bunları yazan kalemlerin kurduğunu; bununla birlikte çalışmamız gerektiğini, herkese

- 6 Beyâzîzâde, *el-Usûlu'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, (çev. İlyas Çelebi, *İmam Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul, 1996) s. 66. Söz konusu rivâyetin benzer anlatımlı tarikleri için bkz. Ma'mer, *el-Câmi'* (I-II, Beyrût, 1403, Abdurrezzak'ın *Musannef* adlı eserinin sonundadır.), XI, 123; Rabî b. Habib, *Müsned (el-Câmiu's-sahîh*, Beyrût, 1415), s. 304 (no: 805); İbn Vehb, *el-Kader ve mâ verede fi zâlike mine'l-âsâr* (Mekke, 1406), s. 141-145; Tayâlisî, *Müsned* (Beyrût, ty.), s. 38; Humeydî, *Müsned* (I-II, Beyrût-Kâhire, ty.), I, 69; Ahmed, *Müsned* (I-VI, Mısır, ty.), I, 382, 414, 430; Buhârî (*Sahîhu'l-Buhârî*, I-VII, Beyrût, 1410/1990), *Bed'u'l-halk* 6 (no. 3036), *Enbiyâ* 2 (no. 3154), *Kader* 1 (no: 6221, *Kader* kitabının ilk hadisi), *Tevhid* 28 (no: 7016); Müslim (*Sahîhu Müslim*, I-V, Beyrût, ty.), *Kader* 1 (no: 2643, *Kader* kitabının ilk hadisi).
- 7 Beyâzîzâde, *a.g.e.*, s. 67. Tam olarak bu lâfızlarla olmasa da aynı anlama gelen benzer anlatımlar için bkz. Rabî, *Müsned*, s. 302; Ahmed, *Müsned*, II, 86, 125; Tayâlisî, *Müsned*, s. 58; Ebû Dâvud, (*Sünen*, I-IV, Dâru'l-Fikr, yy., ty.), IV, 222 (no: 4691); İbn Mâce (*Sünen*, I-II, Beyrut, ty.), I, 35 (no: 92, Câbir b. Abdillâh'tan).
- 8 Beyâzîzâde, *a.g.e.*, s. 68. Bu lâfızlarla nakledilen bir rivâyete ulaşamadık. Muâz b. Cebel'den gelen bir rivâyette ise, "Allah'ın göndermiş olduğu her peygamberin ümmeti içinde mutlaka, ümmetin işini karıştıran/düzenini bozan Kaderiyye ve Mürcie'nin bulunduğu; Allah'ın Kaderiyye ve Mürcie'ye yetmiş peygamber lisanı ile lânet ettiği" ifade edilmektedir. Bkz. İbn Ebî Âsım, *es-Sünne* (I-II, Beyrût, 1400), I, 142; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebrî* (I-XX, Musul, 1404/1983), XX, 117; a.mlf. *Müsnedu's-şâmiyyîn* (I-II, Beyrut, 1405/1984) I, 224; Beyhakî, *el-İtikâd ve'l-hidâye ilâ sebîlî'r-reşâd alâ mezhebi's-selef ve ashâbi'l-hadîs* (Beyrût, 1401), s. 237; Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid* (I-X, Kâhire-Beyrût, 1407), VII, 204 (Müellif, isnâdda bulunana Bakıyye b. el-Velîd'in leyin olduğunu, Yezîd b. Husayn'ı ise tanımadığını söylemiştir).
- 9 Beyâzîzâde, *a.g.e.*, s. 68-69. Rivâyet için bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (I-X, Mekke, 1414/1994), X, 204.
- 10 Beyâzîzâde, *a.g.e.*, s. 70. Rivâyetin İbn Abbas'tan nakledilen bir tarihi için bkz. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Sünne*, II, 410.

yaratılışına uygun olan şeyin kolaylaştırıldığını" söylediği ifade edilir.¹¹ Sa'd b. Ebî Vakkas'tan gelen rivâyette de Rasûlullah, "Allah'ın herkesin (dünyaya) girişini, çıkışını ve nelerle karşılaşacağını yazdığını" söylemiş, amelin niçin olduğu yönündeki bir soruya karşılık "çalışmak gerektiğini, herkesin yaratılışına uygun olan şeyin kolaylaştırıldığını, şekâ ve saâdet ehline, kendilerine münasip amellerin kolay kılındığını" belirtmiş; soru soran ensârî de buna karşılık, "şimdi amel gerçek oldu" demiştir.¹²

Erken dönem Ehl-i Sünnet ulemâsından biri olan Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin (v. 321) değerlendirmelerine göre de iman: "Allah'a, O'nun meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe ve hayrı ve şerri, tatlısı ve acısıyla kaderin Allah Teâlâ'dan olduğuna inanmak" şeklinde tarif edilmiştir.¹³ Tahâvî'nin bu ifadeleri de Cibrîl Hadîsi'ndeki anlatımlarla örtüşmektedir. Tahâvî, kaderin aslının, Allah Teâlâ'nın mukarreb bir meleği ve mürsel bir Nebîyi bile muttali kılmadığı, mahlukâtı hakkındaki bir sırrı olduğunu söylemiş ve bu konuya dalmanın faydasızlığını ifade etmiştir.¹⁴ Tahâvî, ilerleyen sayfalarda yine Cibrîl Hadîsi'ndeki "hayrı ve şerri, tatlısı ve acısıyla kaderin Allah Teâlâ'dan olduğuna inanma"yı, diğer beş esasla birlikte imanın kapsamı içinde zikretmiştir.¹⁵

Meşhur Sünnî âlim Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (v. 324), *el-İbâne*'de kader hakkındaki rivâyetleri zikrettiği bir bölüm açmıştır.¹⁶ Eş'arî önce İbn Mes'ûd'dan naklen, "insanın anne karnında yaratılışından ve ecelinin, rızıkunun, amelinin ve şakî veya saîd olacağını yazıldığından" bahseden, daha önce de söz ettiğimiz rivâyeti verir.¹⁷ Ardından da Ebû Hureyre'den naklen Hz. Âdem ve Musa arasında geçen ve Hz. Âdem'in Musa'ya hitaben, "Allah'ın gökleri yaratmadan önce yazdığı şeyden dolayı kendisini

11 Beyâzîzâde, a.g.e., s. 70-71. Rivâyetin benzer anlatımlı tarikleri için bkz. Tayâlisî, *Müsned*, s. 240; Ahmed, *Müsned*, III, 292; Müslim, *Kadef* 8 (no: 2648); İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Belbân* (I-XVIII, Beyrût, 1414/1993), II, 49, IX, 227; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebü*; VII, 119, 120, 121; Ebû Nuaym, *Müsnedu Ebî Hanîfe* (Riyâd, 1415), s. 29, 30.

12 Beyâzîzâde, a.g.e., s. 71. Rivâyet için bkz. Ebû Nuaym, *Müsnedu Ebî Hanîfe*, s. 170. Buradakine yakın anlamda Hz. Ali'den gelen rivâyetler vardır ki bunlardaki ifade, "her nefis için cennetten ve cehennemden yerinin yazıldığı" şeklinde başlar, buradaki gibi devam eder. Benzer anlatımlar için bkz. Ma'mer, *Câmi'*, XI, 115; Tayâlisî, *Müsned*, s. 22 (no: 151); Ahmed, *Müsned*, I, 157; Buhârî, *Cenâiz* 81 (no: 1296); Müslim, *Kader* 6; Ebû Dâvud, IV, 222 (no: 4694); Tirmizî, *Sünen* (*el-Câmiu's-sahîh*, I-V, Beyrut, ty.), V, 441 (no: 3344).

13 Tahâvî, *Akide* (Beyrut, 1414/1993), s. 16.

14 Tahâvî, a.g.e., s. 16.

15 Tahâvî, a.g.e., s. 20.

16 Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diâne* (I-II, Kâhire, 1397), I, 225-240. Müellif bu kısımda Cibrîl Hadîsi'ni delil olarak kullanmamıştır.

17 Eş'arî, a.g.e., I, 225-226.

kınamaması gerektiğinden" bahseden rivâyeti kaydeder.¹⁸ Akabinde bir değerlendirme yaparak, bu rivâyetlerin, "Allah, olmadan önce bir şeyi bilmez" diyen Kaderiyye'nin görüşünün bâtil olduğunu gösterdiğini belirtir ve bu görüşünü desteklemek üzere bazı âyetleri delil olarak sunar.¹⁹ Eş'arî'nin sunduğu diğer bir rivâyet Hz. Ali'den nakledilmektedir. Buna göre Rasûlullah (s.a.), "yaratılan her nefsin cennetten ve cehennemden yerinin ve şakî veya saîd olduğunun yazıldığını" söylemiştir.²⁰ Hz. Âişe'den gelen rivâyette ise, "cennet ehlinin amelini yaptığı halde kitabında cehennemlik yazan bir insanın sonunda cehennem ehlinin amelini işleyerek cehenneme girdiğinden; yine cehennemliklerin amelini yapan, ancak kitabında cennetlik olduğu yazılan bir insanın ömrünün sonunda cennet ehlinin amelini yapması sonucu cennete girdiğinden" bahsedilir.²¹ Eş'arî bu hadisleri delil olarak göstererek şu değerlendirmelerde bulunur: "Allah Teâlâ, olacak şeyin olacağını bilir ve onu yazar. O, cennet ve cehennem ehlini yazmış ve onları iki grup olarak yaratmıştır: Bir grup cennette, bir grup da cehennemdedir. Allah kötü insanları (eş-kyâyî) şekâ için, saîdleri de saâdet için yaratmıştır."²²

Eş'arî diğer bir eserinde de, selefın ittifak ettiği şeyleri sıralarken, Allah Teâlâ'nın kulların bütün fiillerini, ecellerini ve rızıklarını onları yaratmadan önce takdir ettiğini, tekrar dirilecekleri güne kadar onlardan sâdir olacakları Levh-i Mahfuz'da tespit buyurduğunu söylemiştir.²³ Eş'arî, Hz. Peygamber'in bütün yaratılmışlara İslâm, iman ve ihsânı öğrettiğini söylerken de, içinde kadere imanın da yer aldığı Cibrîl Hadîsi tariklerinden birini isnâdsız olarak kullanmıştır.²⁴

Ehl-i Sünnet'in ulularından İmam Mâtürîdî (v. 333), *Kitâbu't-tevhîd* adlı eserinde kaza ve kader meselesini müstakil bir başlık altında ele almıştır.²⁵ O gerek bu meseleyi, gerekse irâde meselesini "fiillerin yara-

18 Eş'arî, a.g.e., I, 226-227. Rivâyetle ilgili benzer anlatımlar için bkz. Humejdî, *Müsned*, II, 475; Ahmed, *Müsned*, II, 248, 264, 268, 398; Buhârî, *Enbiyâ* 32 (no: 3228), *Kader* 10 (no: 6240), *Tevhid* 37 (no: 7077); Müslim, *Kader* 13, 14, 15; Ebû Dâvud, IV, 226 (no: 4701); İbn Mâce, I, 31 (no: 80); Tirmizî, IV, 444 (no: 2134).

19 Eş'arî, a.g.e., I, 227.

20 Eş'arî, a.g.e., I, 230-231. Hz. Ali'den nakledilen bu rivâyete, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini toplayan Beyâzîzâde'nin kitabındaki rivâyetlerden biri olan Sa'd b. Ebî Vakkâs rivâyetiyle ilgili dipnotta değinmiştik.

21 Eş'arî, a.g.e., I, 232. Rivâyet için bkz. İshâk b. Râhûye, *Müsned* (I-V, Medine, 1412/1991), II, 312; Ahmed, *Müsned*, VI, 107; Ebû Ya'lâ, *Müsned* (I-XIII, Dimeşk, 1404/1984), VIII, 128; Beyhakî, *İ'tikâd*, s. 184.

22 Eş'arî, a.g.e., I, 233.

23 Eş'arî, *Risâle ilâ ehlî's-sağr*, s. 247.

24 Eş'arî, a.g.e., s. 271.

25 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd* (thk. Fethullah Huleyf, İskenderiyye, ty.), s. 305-314 (Mes'ele f'l-kazâ ve'l-kader).

tilması" ile alâkalı görmekte; biri sâbit olursa diğersinin de sâbit olacağını ifade etmektedir.²⁶ Mâtürîdî, kazânın çeşitli anlamları üzerinde durduktan sonra kader mevzuuna geçmiş ve kaderin iki yönlü olduğunu söylemiştir. Birincisi, hayır veya şer, güzel veya çirkin olarak her şeyi yerli yerine koymaktır ki bu aynı zamanda, "her şeyi uygun olan yere koymak" anlamındaki "hikmetin" te'vili olmaktadır.

âyeti (Kamer, 54/49) de bu manayı ifade etmektedir. İkincisi, her şeyin ne zaman, nerede olacağını, hak mı bâtil mi olduğunu, karşılığında sevap mı ceza mı verileceğinin beyan edilmesi anlamındadır. İşte Cibrîl Hadîsi'nde "hayır ve şerrile Allah'tan" olduğu belirtilen kader bu manadadır.²⁷ Görüldüğü üzere İmam Mâtürîdî, Cibrîl Hadîsi'nde mevzu bahis edilen kaderi; iyi-kötü, hak-bâtil şeylerin beyanı olarak anlamış, bu kelime ile kulun sorumluluğunu ortadan kaldıran "cebr" anlayışı arasında bir irtibat kurmamıştır.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî (v. 508/1115) de İmam Mâtürîdî'nin açıklamalarına benzer değerlendirmelerde bulunmuştur. İkisinin konuyu işleyiş tarzı arasında büyük benzerlik mevcuttur.²⁸ Nesefî, bütün fiillerimizin Allah Teâlâ'nın kazâsı ve kudreti ile olduğunu söylemiş; buna karşılık Mu'tezile'nin küfrün Allah'ın kazâsı ile olmadığını, çünkü küfrün düzensizlik/çelişki ve bâtil, Allah'ın kazâsının ise hak ve doğru olduğunu iddia ettiğini, el-Ka'bî'nin de bu şekilde ihticâcda bulunduğunu belirtmiştir.²⁹ Yine müellif, el-Ka'bî'nin bir kutsî hadisteki: "*Kim kazama rıza göstermez ve belama karşı sabretmez ise benden başka bir Rab bulsun!*"* ifadeleriyle ihticâc etmesini eleştirerek; onu bu hadisi duyup, ona sarılmasına rağmen, daha yaygın ve meşhur olan: "...hayrı ve şerrile kaderin Allah Teâlâ'dan (olduğuna inanmak)" hadisindeki ifadeleri ve Sa'd b. Ebî Vakkas'tan gelen diğer bir hadisi duymamakla suçlamıştır.³⁰ Açıkça görüldüğü üzere Nesefî, Cibrîl Hadîsi'nde yer alan bu ifadeleri, kadere iman konusunda ihticâca daha uygun bulmaktadır.

İbn Kudâme (541-620), kaza ve kader konusunu ele aldığı başlık altında önce bazı âyetleri delil olarak sunmuş, hemen akabinde Müs-

26 Mâtürîdî, a.g.e., s. 305.

27 Mâtürîdî, a.g.e., s. 307.

28 Nesefî, *Tabstratu'l-edille*, II, 310-313 (el-Kelâm fî'l-kazâ ve'l-kader).

29 Nesefî, a.g.e., II, 311. Krş. Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, s. 307.

* Taberânî, *Kebûr*, XXII, 320; İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, I, 327 (I-III, Haleb, t.y.). (İbn Hibbân, isnâdda bulunan Sa'd b. Ziyâd'dan sika birisinin rivâyet etmediğini, onun meçhul olduğunu ve kendisiyle ihticâcın câiz olmadığını ifade etmiştir.)

30 Nesefî, a.g.e., II, 312.

lim'in İbn Ömer'den naklettiği Cibrîl Hadisi'ni delil getirerek bu konunun gereğini anlatmak istemiştir.³¹ Müellifin isnâdsız olarak verdiği diğer iki rivâyetten birisinde, Hz. Peygamber'in: "*Hayrı ve şerri, tatlısı ve acısıyla kadere inandım*" dediği ifade edilir.³² Diğerine göre ise Rasûlullah (s.a.) el-Hasen b. Ali'ye vitir namazının kunutunda: "*Beni kaza ettiğin şeyin şerrinden koru!*" şeklinde dua etmesini öğretmiştir.³³ İbn Kudâme daha sonra kısa bir değerlendirme yaparak, Allah'ın kaza ve kaderini, O'nun emirlerini terk ve yasaklarından kaçınma konusunda kendi lehimize hüccet olarak saymadığımızı, bilakis Allah'ın kitaplar indirmek ve peygamberler göndermek suretiyle bizim aleyhimize hüccete sahip olduğunu bilip, iman etmemiz gerektiğini söylemiştir.³⁴ Yine o, Allah'ın fiil ve terki ancak gücü yetene emrettiğini, kimseyi masiyete ve itaat etmeye mecbur edip zorlamadığını; bu nedenle kul için karşılığını göreceği fiili ve kesbi olduğunu ve onun da Allah'ın kaza ve kaderi ile vuku bulduğunu belirtmiştir.³⁵

İbn Teymiye (v. 728) Kaderiyye'den bahsederken onların bid'atlerini aslı olarak, Allah'ın kaderine ve O'nun emrine-nehiyine, va'dine-va'dine imandan akıllarının âciz olmasını göstermiş ve onların bunu imkânsız zannettiklerini söylemiştir.³⁶ Onun ifadelerine göre Kaderiyye'nin önceden takdiri (sâbık kaderi) inkâra dair sözleri sahâbeye ulaşınca İbn Ömer gibi sahâbiler bu durumu son derece yadırgamış ve onlardan teberri etmişlerdir. İşte Kaderiyye'nin bu tutumu sonucunda kader meselesine dalış çoğalmış, en çok da Basra, Şam ve Medine'de bu yaygınlaşmıştır. Buna rağmen onların cumhuru "sâbık kaderi" ve mukaddem yazgıyı ikrar etmiştir.³⁷ İbn Teymiye, Kur'an ve Sünnet'in kaderi ve işlerin yaratılmadan önce takdirini isbat ettiğini ve bunun ilim ve irâdenin isbat ettiği büyük bir asıl olduğunu söylemiş, kader inancının imanın asıl

31 İbn Kudâme, *Lum'atu'l-İtikâd*, (Kuveyt, 1406, thk. Bedr b. Abdillâh el-Bedr) s. 21. Onun delil olarak kullandığı âyetler şunlardır: Enbiyâ, 21/23; Kamer, 54/49; Furkân, 25/2; Hadid, 57/22; En'âm, 6/125.

32 İbn Kudâme, a.g.e., s. 22. Muteber kaynaklarda böyle bir rivâyete ulaşamadık. Zehebî, içinde bu ifadelerin geçtiği bir Enes rivâyetinin sonunda yaptığı değerlendirmede, bu kelâmın sahih ancak hadisî râvilerden (Yezid b. Ebân) er-Rukâşî'den dolayı çürük (æÇâ) olduğunu söylemiştir. Bkz. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ* (I-XXIII, Beyrût, 1413), VIII, 287.

33 İbn Kudâme, a.g.e., s. 22. Rivâyet için bkz. Tayâlisî, *Müsned*, s. 163; Abdurrezzâk, *Musannef* (I-XI, Beyrût, 1403), III, 118; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 95, VI, 88; Ahmed, *Müsned*, I, 199, 200; Dârimî, *Sünen* (I-II, Beyrût, 1407), I, 451, 452; Ebû Dâvud, II, 63 (no: 1425); İbn Mâce, I, 372 (no: 1178); Tirmizî, II, 328 (no: 464).

34 İbn Kudâme, a.g.e., s. 22.

35 İbn Kudâme, a.g.e., s. 22.

36 İbn Teymiye, *Kütüb ve resâil fi't-tefsîr* (t.y., nşr., Mektebetu İbn Teymiye), XIII, 36.

37 İbn Teymiye, a.g.e., XIII, 36-37.

larından olduğunun delillerinden biri olarak bazı âyetlerle birlikte Cibrîl Hadîsi'ni de göstermiştir.³⁸

İbn Teymiye bir başka eserinde, yazmış olduğu eserin, kıyâmete kadar kendisine yardım edilen "kurtuluşa ermiş fırkanın" (el-fırkatu'n-nâciye) yani Ehl-i Sünnet'in itikâdını ortaya koyduğunu söylemiş; bu itikâdı da şu ifadelerle özetlemiştir: "*Allah'a, O'nun meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, öldükten sonra dirilişe ve hayrı ve şerri ile kadere iman.*"³⁹ Her ne kadar herhangi bir şekilde söylenmemiş olsa da bu ifadelerin de Cibrîl Hadîsi'nden alınmış olması kuvvetli bir ihtimaldir. İbn Teymiye ilerleyen sayfalarda burada yer alan esasları sırayla açıklamıştır. Kadere iman ile ilgili kısımda müellif, Ehl-i Sünnet'in inandığı kaderin iki derece olduğunu söyler. Bunlardan birincisi, Allah Teâlâ'nın kulların fiillerine dair ilm-î ezeli ile bildiği şeyleri (tâat, masiyet, rızık, ecel vs.) Levh-i Mahfuz'da kulların kaderleri olarak yazması anlamındadır.⁴⁰ Bu noktada o söylediklerini delillendirmek üzere bazı hadisleri ve âyetleri sunar. Onun kullandığı rivâyetlerden biri, "*Allah'ın kaleme, kıyâmete kadar olacak şeyleri yazmasını emrettiği*" hakkındadır. Diğer rivâyet ise, "*Allah'ın anne karındaki cenini yarattığı zaman gönderdiği meleğe dört şeyi (rızık, eceli, ameli, şaki/said olduğu) emrettiği*" yönündedir. İbn Teymiye'nin söylediğine göre bu anlamdaki kaderi bazı eski aşırı Kaderîler inkâr etmiş olup; kendi zamanında ise inkâr eden azdır.⁴¹ Kaderin ikinci anlamı, Allah'ın dilemesi (meşîet) ve kudreti olup, Allah'ın dilediğinin olduğuna, dilemediği şeyin olmadığına inanmak demektir. Her şey Allah'ın dilemesiyle olmakla birlikte O, kullara kendisine ve elçilerine itaati emretmiş, isyan etmekten menetmiştir. Bu anlamdaki kaderi, Hz. Peygamber'in "*bu ümmetin Mecûsîleri*" olarak tavsif ettiği Kaderiyye'nin çoğu yalanlamıştır.⁴²

İbn Receb el-Hanbelî (v. 795), iman kavramının içerisinde "*hayrıyla, şerriyle kadere iman*" dahil edildiği için, İbn Ömer'in kaderi inkâr edenlere karşı delil olmak üzere Cibrîl Hadîsi'ni rivâyet ettiğini belirtmiştir.⁴³ Onun bu ifadelerinden, sanki kadere iman maddesinin, iman kavramı içerisinde olmadığı halde sonradan ona ilave edildiği anlaşılacak-

38 İbn Teymiye, *a.g.e.*, XVI, 306. Delil olarak sunulan âyetler şunlardır: A'râf, 7/167; Sâd, 38/85; Tâhâ, 20/129; Sâffât, 37/171-173; Enfâl, 8/68.

39 İbn Teymiye, *el-Akîdetu'l-Vâsıtıyye*, (İstanbul, ty., Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), s. 3.

40 İbn Teymiye, *a.g.e.*, s. 15.

41 İbn Teymiye, *a.g.e.*, s. 15.

42 İbn Teymiye, *a.g.e.*, s. 15-16.

43 İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem fî şerhi hamsîne hadîsen min cevâmii'l-kelim* (I-II, Beyrût, 1412/1991), I, 103.

tadır. Ancak bu, sadece âyetler nazarı itibara alındığında ortaya çıkan bir sonuçtur ve müellif bununla olumsuz bir noktaya işaret etmemektedir. Bilakis kendisi, "*peygamberlere iman*"ın, onların haber verdiği şeylerin tümüne imanı gerektirdiğini ifade ederken, diğer esaslarla birlikte kaderi de zikretmiştir.⁴⁴ Bu onun, iman esaslarını sıralarken âyetlerle birlikte rivâyetleri de dikkate aldığını ve kadere imanı kabul ettiğini göstermektedir. İbn Receb'e göre de kader iki derecedir: Birincisi Allah'ın, ilminde sebkat eden, kullarının hayır veya şer olarak yapacakları şeyleri yazması anlamında; diğeri ise Allah'ın iman ve küfür cinsinden kullarının bütün fiillerini yaratması anlamındadır. Bu ikinci dereceyi Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kabul ederken Kaderiyye inkâr etmiş; birinci dereceyi ise Kaderiyye'nin çoğu kabul etmiş ancak aşırıları (ğulât) kabul etmemiştir. İbn Receb'e göre Ma'bed el-Cühenî ve Amr b. Ubeyd gibi kişiler "Allah'ın ilminde sebkat eden şeyleri yazması" anlamındaki kaderi bile inkâr eden Kaderiyye'nin aşırı gurubuna (ğulât) mensuptur.⁴⁵

Kullanılan Rivâyetlerden Cibrîl Hadîsi'nin Sıhhat Durumu

Hiç kuşkusuz konumuzla alâkalı delil olarak kullanılan rivâyetlerden en önemlisi, Cibrîl'in Rasûlullah'a (s.a.) bir insan suretinde gelerek bazı sorular sormasından bahsedilen meşhur Cibrîl Hadîsi'dir. Bu kısımda bu meşhur hadisin tarihleriyle ilgili genel bir özet yaptıktan sonra, kadere imanla ilgili kısım üzerinde biraz daha ayrıntılı olarak durulacak ve değerlendirmelerde bulunulacaktır.⁴⁶

Cibrîl Hadîsi'nin kaynaklarımızda en fazla ön plana çıkan sahâbîleri Hz. Ömer, İbn Ömer ve Ebû Hureyre'dir. Bunların yanı sıra Ebû Zerr, Enes b. Mâlik, İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Ebû Âmir, Cerîr b. Abdillâh, Umeyr b. Katâde ve hatta Hz. Ali'nin bu hadisi nakleden sahâbeden oldukları yönünde bilgiler mevcuttur. Fakat bunların hepsinin aynı derecede sahih olduklarını söylememiz zordur ve bir kısmı ancak öncekileri desteklemek amacıyla kullanılabilir. Hz. Ali'ye isnâd edilen rivâyetin ise gerçekte onunla bir ilgisi olmadığına kâniyiz. Çünkü Şia kaynakları tarafından ona nispet edilen bu rivâyetle ilgili kaynaklarımızda herhangi bir bilginin mevcut olmayışı bizi böyle düşünmeye sevketmektedir. Şayet

44 İbn Receb, *a.g.e.*, I, 102-103.

45 İbn Receb, *a.g.e.*, I, 103.

46 Burada verilecek bilgiler Doktora tezimizden özetlenmiştir. Bu nedenle ayrıntılı bilgi ve kaynaklar için oraya müracaat edilmesi uygun olacaktır. (Bkz. *Hadis Tekniği Açısından Cibrîl Hadîsi ve İslâm Düşüncesi'ne Yansımaları*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005.)

Hız. Alî'den gelen bir rivâyet olmuş olsaydı, şârihler veya diğere ilim adamları tarafından buna mutlaka bir şekilde değinilmiş olması gerekirdi.

Cibrîl Hadîsi en yoğun olarak İslâm'ın ikinci halifesi Hz. Ömer b. el-Hattâb (v. 23) ve onun oğlu Abdullah b. Ömer'e (v. 74) isnâd edilmektedir. Bu rivâyetlerde yer alan ifade tarzı İbn Ömer'in olayı babasından naklettiğini göstermektedir. İbn Ömer ve Hz. Ömer'den birlikte gelen takriben 32 ayrı tarik bulunmaktadır. Bazı rivâyetler ise İbn Ömer'in arada babasını zikretmeden doğrudan nakletmesi suretiyle kaydedilir. Bu rivâyetlerdeki anlatım, olaya şâhit olan kişinin İbn Ömer olduğunu ifade etmektedir. Her ne kadar yaş itibariyle İbn Ömer'in Cibrîl'in gelişini anlatan bu olaya şâhit olması mümkün ise de, Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin (v. 294) de işaret ettiği üzere⁴⁷ gerçekte râviler İbn Ömer ile Rasûlullah arasında bulunan Hz. Ömer'in ismini düşürmüş olmalıdırlar. Nitekim sadece İbn Ömer'den gelen tariklerin, İbn Ömer-Ömer isnâdıyla gelen tariklere göre daha kusurlu olması da bu yöndeki kanaatimizi güçlendirmektedir.

Gerek Hz. Ömer ve İbn Ömer'den birlikte ve gerekse sadece İbn Ömer'den nakledilen rivâyetlerde ön plâna çıkan isim, Kur'ân-ı Kerim'i ilk defa noktlayan kişi olarak şöret bulmuş Yahyâ b. Ya'mer (Basralı, v. 90 civarı) isimli tâbîndir. Yahyâ'nın bu iki sahâbîden birlikte gelen rivâyetlerin bileşke râvisi olduğunu söylememiz mümkündür. (Sadece İbn Ömer'den gelenlerde ise Yahyâ'dan başka isimler de vardır.) Her ne kadar bazı rivâyetlerde Yahyâ ile birlikte Humeyd b. Abdirrahman'ın (Basralı, v. 80'den sonra) da İbn Ömer'in yanında bulunduğu kaydedilse de, bu şekilde gelen rivâyetlerde bile ön plânda olan ve İbn Ömer'e konuyla alakalı sorular soran, bazı şikâyetlerde bulunan ve etkin konumda olan kişi Humeyd değil yine Yahyâ'dır. Bir de bu ikisi dışında Vebere b. Abdirrahman'ın (Kûfeli, v. 116) İbn Ömer'den bu hadisi naklettiğine dair bir bilgi mevcuttur. Fakat bu tarikin kaynaklarda neredeyse hiç zikrinin geçmemiş olması ve sadece Taberânî'nin (v. 360) kitabında bulunması, Vebere rivâyetinin yaygın olmadığını göstermektedir. Bu nedenle Humeyd ve Vebere'den ziyade Yahyâ b. Ya'mer'in bu rivâyetlerin asıl râvisi (bileşke râvî) durumunda olduğunu söylememiz gerekir. Yahyâ b. Ya'mer, cerh ve ta'dil açısından değerdendirildiğinde sika

47 Mervezî'nin, "İbn Ömer hadisinin tarikleri" başlığı altındaki rivâyetlerden önce yaptığı değerdendirmelerden anlaşıldığına göre, râviler İbn Ömer ile Rasûlullah arasında bulunan Ömer'in ismini düşürmüşler, hadisin metninde ziyâde ve noksanlarda bulunmuşlar ve bazı elfâzını değıştirmişlerdir. Buna göre bu tür rivâyetlerin Hz. Ömer olmaksızın İbn Ömer'den nakledilmesi, râvilerin yol açtığı bir hata sonucudur. Bkz. *Ta'zîmu kadri's-salât* (I-II, Medîne, 1406), I, 376.

ve güvenilir bir kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla İbn Ömer-Ömer rivâyetlerinin bileşke râvisinin durumunda olumsuz bir taraf söz konusu değildir.

Yahyâ b. Ya'mer'den Cibrîl Hadîsi'ni rivâyet edenler arasında en fazla yoğunluk Abdullah b. Büreyde'de (Mervli, v. 115) yaşanmaktadır. İbn Büreyde'den bu hadisi alanlardan ise Kehmes b. el-Hasen'in (Basralı, v. 149) ismi yaygınlık kazanmıştır. Dolayısıyla Cibrîl Hadîsi'nin tariklerinden önemli bir kısmının "Yahyâ b. Ya'mer- Abdullah b. Büreyde- Kehmes b. el-Hasen" isnâdıyla nakledildiği müşahede edilmiştir. İbn Ebî Şeybe, Ahmed b. Hanbel, Müslim, Tirmizî, Ebû Dâvud, İbn Mâce, Nesâî, İbn Huzeyme ve İbn Hibbân gibi çok önemli hadisçiler Cibrîl Hadîsi'nin bu tarihiyle gelen rivâyetlerine kitaplarında yer vermek suretiyle (hatta Müslim kitabına onunla başlayarak) fiilî olarak bu tarihin önemi-ne dikkat çekmiş olmaktadır.

Sadece Abdullah b. Ömer'den gelen yaklaşık 24 ayrı tarik mevcuttur. Bu rivâyetlerde yine yoğunluk Yahyâ b. Ya'mer'de olmakla birlikte, onun yanı sıra İbn Ömer'den bu hadisi üç kişi daha nakletmektedir. Bunlar, Abdullah b. Dînâr (Medîneli, v. 127), Atâ b. Ebî Rebâh (Mekkeli, v. 114/115) ve Nâfi' Mevlâ İbn Ömer (Medîneli, v. 117)'dir. Yahyâ'dan gelen tariklerde ön plâna çıkmış tek bir kişiden söz etmek mümkün gözükmemektedir. Bunlar arasında Abdullah b. Büreyde'de yine benzer bir yoğunlaşma varsa da, onun ikiz kardeşi Süleyman b. Büreyde'den (Mervli, v. 105) gelen tarikler de bir hayli fazladır. Bu ikisinden gelen tariklerin, Yahyâ'dan nakleden diğer kişilerden gelen tariklerin yaklaşık olarak yarısını teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Adı geçen ikiz kardeşlerden gelen rivâyetler, Ebû Hanife, İbn Ebî Şeybe, Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvud, Mervezî gibi hadisçilerin kitaplarında bulunmaktadır. Daha önce belirttiğimiz gibi Cibrîl Hadîsi'nin sadece İbn Ömer'den gelen tarikleri, İbn Ömer-Ömer tarihiyle gelenler kadar sağlam değildir.

Ebû Hureyre'den (v. 58) nakledilen rivâyetlere gelince; çoğunluğu sadece Ebû Hureyre'den olmak üzere, Ebû Hureyre ve Ebû Zerr'den (v. 32) gelen 24 civarında tarik mevcuttur. Şehr b. Havşeb'den gelen tek tarik hariç tutulursa, Ebû Hureyre-Ebû Zerr rivâyetlerinin büyük oranda onlardan bu hadisi alan Ebû Zur'a b. Amr'da (Kûfeli, v. ?) yoğunlaştığı müşahede edilir. Ebû Zur'a sika olmakla birlikte onun Ebû Zerr'den rivâyetlerinin mürsel olduğu belirtilmiştir. Şehr b. Havşeb'in (Basralı/Şamlı, v. 112) Ebû Hureyre'den nakli suretinde kaydedilen tarihin dışındaki bütün rivâyetler Ebû Zur'a vasıtasıyla yayılmıştır. Bu nedenle Ebû Zur'a b. Amr, Ebû Hureyre-Ebû Zerr rivâyetlerinin bileşke râvisidir. Ebû Zur'a'dan nakledenler arasında ise en fazla öne çıkan kişiler Ebû Hayyân (Kûfeli, v. 145), Ebû Ferve (Kûfeli, v. ?) ve Umâre

b. el-Ka'kâ (Kûfeli, v. 130'dan sonra) isimli râvilerdir. Her üçünün de sika oldukları anlaşılmaktadır. Bu üç kişiden yayılan rivâyetler İbn Ebî Şeybe, İbn Râhûye, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud, İbn Mâce, Nesâî, İbn Huzeyme gibi önemli hadisçilerin kitaplarında yer bulmuştur.

Tarikler hakkında verdiğimiz bu özet bilgide açıkça görüldüğü üzere Cibrîl Hadîsi ilk zamanlardan beri son derece yaygın bir şekilde nakle-dilmektedir. Buna paralel olarak onun sonraki âlimler tarafından sıhhati konusunda en ufak bir şüphe duyulmadan kabulle karşılandığını düşünüyörüz. Ulemâmızın onunla ilgili kanaati öylesine müspettir ki, ihtiva ettiği konularla her fırsatta istidlâl ederken genellikle herhangi bir şekilde isnâd tahliline bile gerek duymamışlardır. Hadis ıstîlâhı ile ifade etmek gerekirse geneli itibariyle bu hadisin sahih ve meşhur olduğunu söylememiz mümkündür. Bununla birlikte zayıf, illetli ve şâzz tarikleri de yok değildir. Ancak bu tariklerin illetli olmayan kısımlarının sahih tarikleri destek için kullanılması ve zayıflıktan hasen li-ğayrihî mertebesine yükselmesi imkân dahilindedir. Hadisin mütevâtir olduğunu söyleyenler (Kettânî gibi) olmuşsa da, gerek isnâd ve gerekse metin olarak tevâtürden bahsetmemiz makul görünmemektedir. Ancak, rivâyet farkları ve kullanılan değişik lâfızlar bir kenara bırakılırsa; Cibrîl'in insan suretine girerek Hz. Peygamber'e son derece saygı içerisinde *İslâm*, *iman*, *ihsân* ve *kiyâmetin zamanı* gibi konularda sorular sorması konusu, rivâyetlerin bütününün üzerinde durduğu bir konu olması hasebiyle mânen mütevâtir olarak kabul edilmelidir.

Bütün rivâyetlerde yer alan anlatımlar göz önünde bulundurulduğunda Cibrîl Hadîsi ile ilgili mana olarak şöyle bir metnin ortaya konulması mümkündür:

Cibrîl (a.s.), Hz. Peygamber'in insanlarla birlikte olduğu bir sırada, orada bulunanlar tarafından tanınmayan, ancak giyimi-kuşamı itibariyle son derece temiz ve üzerinde yolculuk emaresi bulunmayan; tavırları itibariyle de gayet saygılı bir insan suretinde gelmiş, selâm vermiş ve *İslâm*, *iman*, *ihsân*, *kiyâmetin zamanı* ve *âlâmetleri* hakkında sorular sormuştur. Onun aldığı cevaplar şu şekildedir:

İslâm: "Allah'tan başka ilah olmadığına ve Hz. Muhammed'in O'nun Peygamberi olduğuna şehâdet etmek, namazı kılmak, orucu tutmak, zekâtı vermek, haccetmektir."

İman: "Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhîret gününe (cennet-cehennem, mîzân, hesap... vs.), kadere inanmaktır."

İhsân: "Allah'ı görüyormuş gibi kullukta bulunmaktır. Her ne kadar sen O'nu görmesen de, O seni görmektedir."

Kiyâmetin zamanı: "Bu konuda soru sorulan kişi, sorandan daha bilgili değildir." (Kiyâmetle ilgili bilgi sadece Allah'a aittir.)

Kiyâmetin alâmetleri: "Câriyenin efendisini doğurması, yalın ayaklı çıplak kimselerin insanların başına geçmesi, deve çobanlarının bina yapmakta birbirleriyle yarış etmesidir."

Bu hadiste sıralanan şeylerle alâkalı olarak izaha muhtaç bir mesele vardır ki o da, iman veya İslâm esaslarının sayısıdır. Rivâyetlere dayanarak iman esaslarının/rükünlerinin sayısının altı olarak belirtilmesinin⁴⁸, yahut da iman kavramından söz ederken sadece belirli sayıda şeylerin sıralanmasının öğretimde kolaylık sağlaması amacıyla olduğu kanaatindeyiz. Yoksa inanılması gereken şeylerin sadece Cibrîl Hadîsi veya başka bir hadisteki şeylerle sınırlanması mümkün değildir.⁴⁹ Nitekim Kur'ân'da da çeşitli vesilelerle farklı sıralamanın yapıldığı, iman esasları olarak bilinen şeylerden bir kısmının diğerlerinden ayrı olarak zikredildiği görülmektedir. Mesela Hadid, 57/19 âyetinde sadece Allah'a ve peygamberlerine inananlar söz konusu edilmiş, bunlar övülerek kendilerinin "sıddıklar" olduğu haber verilmiştir. Âl-i İmrân, 3/179'da inkârcılardan Allah'a ve peygamberlerine inanmaları istenmiş, şayet inanırlar ve sakınırlarsa kendileri için büyük bir ecir olduğu müjdelenmiştir. "Âmenerrasûlü" diye bilinen âyette (Bakara, 2/285), sadece Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine inananlar zikredilmiştir. Nisâ, 4/136 âyetinde önce iman edenlere seslenilerek, Allah'a, peygamberine (tekil), peygamberine indirdiği kitaba ve önce indirdiği kitaba (tekil) iman etmeleri istenmiş; hemen akabinde Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve âhiret gününü inkâr edenlerin derin bir sapıklığa düştükleri belirtilmiştir. Bunlara ilave olarak, Beyyine, 98/5'te "dîn-i kayyime" ifadesinin içerisine sadece, Allah'a ihlâsla kulluk, namazı kılmak, zekâtı vermek dahil edilmiştir. Yine "birr" kavramının anlatıldığı Bakara, 2/177 âyetinde ise daha geniş ve kap-

48 Şu ifadeler bunun bir misalidir: "İslâm'ın iman esasları altı esas dahilinde ele alınmıştır. Bu esasların ilki Allah Teâlâ'ya imandır. Peygamberlere ve âhiret gününe iman meselesiyle akideler bir bütünlük kazanmaktadır. Melekler, kitaplara ve kadere iman; bu üç iman esasının devamı ve tezahürü olarak ele alınmıştır." (Bkz. Uludağ, Süleyman, Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi-Şerhu'l-Akâid, İstanbul, 1991, s. 5.)

49 Benzer değerlendirmelerde bulunan Bekir Topaloğlu da, iman konularının Kur'ân-ı Kerim'in tamamından oluştuğunu, bununla birlikte ilk dönemlerden itibaren İslâm âlimlerinin eğitim ve telif açısından kolaylık sağlaması amacıyla, muhtemelen Cibrîl Hadîsi'nden de etkilenecek iman esaslarını altı noktada topladıklarını (usûl-i sitte), genellikle Sünnî âlimlerin eserlerinde bu esasların üç ana konuda (usûl-i selâse) birleştirildiğini söylemiştir. Yine onun ifadesine göre bunlar ulûhiyyet, nübüvvet ve sem'iyât bölümlerinden oluşmakta olup; irâde ve kader meselesi ulûhiyyetin sıfatlar bahsi, kitaplar ve melekler konusu ise nübüvvet bölümü içinde mütalaa edilmiştir. (Bkz. Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul, 2001, "İslâm" md., XXIII, s. 5-6.)

samlı bir tarif yapılmış; *birr*'in içine Allah'a, âhiret gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlere iman ile yakınlarla, yetimlere, miskinlere, yollulara, isteyenlere (sâilîn) vermek, namazı kılmak, zekâtı vermek, söz verdiğinde sözünde durmak, sıkıntı ve darlık anında ve savaşta sabretmek dahil edilmiş, bunları yerine getirenlerin durumu, sadâkat ve takvâ kelimeleriyle ilişkilendirilmiştir. Görüldüğü üzere "*birr*" kavramı, bir anlamda Cibrîl Hadisi'ndeki *iman* ve *İslâm* kavramlarının bir tek kelimele toplanmış şeklidir.

Dolayısıyla, Cibrîl Hadisi de dahil herhangi hadisi veya bir âyeti alarak, sadece orada sıralanan şeyleri iman/İslâm esasları içine dahil etmek, orada zikredilmeyenleri kapsam dışında bırakmak doğru bir anlayış biçimi değildir. Bize göre, "mütevâtir" olarak haber verilen her konunun kabulü iman açısından zaruret ifade etmektedir. Bu nedenle Cibrîl Hadisi'ndeki sayının da mutlak olarak kabul edilmesi gerekli değildir ve bu sayıya Kur'an'da bulunduğu halde hadiste zikredilmeyen daha pek çok şey (mesela Arş, Kürsî, Levh-i Mahfûz, suâl vs.) dahil edilmelidir. Zaten Cibrîl Hadisi'nin sonunda da, bu hadiste sözü edilen *iman*, *İslâm* ve *ihsân* gibi hususlar bir bütün olarak kabul edilmiş ve hepsi birden "din" olarak isimlendirilmiştir. Din kavramı bunların hepsini bünyesinde toplamaktadır ve bunları birbirinden ayrı düşünmek, *iman* ve *İslâm* aynı mı, değil mi vb. tartışmalara "gereğinden fazla" girmek doğru değildir. *İman*, *İslâm* ve *ihsân* kavramlarını bir arada düşünen, bunların hepsinin ayrı bir derece ve toplamının da "din" olduğunu ifade eden yorumlar bize göre de Cibrîl Hadisi'ni en güzel şekilde özetleyen açıklamalardır.

Cibrîl Hadisi'nin Kader İnanıcı ile Alâkalı Bölümü

Cibrîl Hadisi'nin belki de ihtiva ettiği konulardan en önemlisi kadere iman meselesidir. Bu konu, hadisin bütün tarikleri göz önünde bulundurulduğunda çok büyük bir kısmında yer almaktadır. Kader konusunu içermeyen rivâyetlerin genellikle Ebû Hureyre'den gelen rivâyetler olduğu dikkat çekmektedir. Ancak bütün Ebû Hureyre rivâyetleri için aynı şeyi söylememiz de mümkün değildir. Çünkü Ebû Hureyre-Ebû Zerr kanalıyla gelen tariklerde kadere iman konusu mevcuttur. Yine Ebû Hureyre'den nakledilen Umâre b. el-Ka'kâ rivâyetinde de kadere iman bulunur. Ayrıca, kadere imanı içermeyen tariklerin aynı zamanda kitaplara iman ve hac konularını da ihtiva etmemeleri, bunların kadere iman konusunu bünyesinde toplayan rivâyetlere göre eksik nakledilmiş; dolayısıyla daha zayıf olduğunu göstermektedir. Bize göre de Cibrîl Hadisi'nin aslında kadere iman konusu bulunmaktadır.

Mezkur hadisin aslında bulunduğunu düşündüğümüz kadere iman konusunun sınırlarının çok iyi tespit edilmesinin gereğine inanıyoruz.

Şunun altını çizmemiz gerekir ki, Cibrîl Hadîsi'nde yer alan ifade yaklaşık olarak: "*Hayır ve şerriyle kadere inanman*" şeklindedir. Bu ifade hiçbir şekilde, kulun fiillerinde sorumlu olmadığı, tamamen Allah'ın daha önceden yazmış ve takdir etmiş olduğu kaderin esiri olduğu, fiillerinde icbâr altında bulunduğu gibi bir anlamın çıkarılmasına imkân verecek bir lâfız kullanılmış değildir. Nitekim kaderle ilgili yapılan yorumlarda da açıkça görüldüğü gibi neredeyse hiçbir İslâm âlimi buradaki ifadeyi söylediğimiz şekilde anlamamıştır. Bu yorumlarda ön plana çıkan husus, Allah Teâlâ'nın ilm-i ezeli ile her insanın yapacağı şeyleri vukuundan önce bildiği ve Levh-i Mahfuz ve benzeri yerlerde kayıt altına aldığıdır. O'nun bildiği şeyleri kayıt altına alması veya yarattığı şeyleri bir plân ve ölçü dahilinde, düzenli bir şekilde yaratması anlamındaki bir kader inancının kabul edilemez olduğunu söylemek makul değildir. Sınırları bu şekilde iyi bir biçimde çizilmiş kadere iman konusunun hem Kur'ân-ı Kerim âyetlerine, hem de sahih hadislere uygun olduğunu düşünüyoruz. İşte bizce Cibrîl Hadîsi'nde söz edilen kader inancı da bu anlamdadır. Rivâyetlerde herhangi bir şekilde aksi anlam çıkarmamıza imkân verecek bir ifade tarzı bulunmuyorken, Cibrîl Hadîsi'nde bahsedilen kader inancına karşı çıkmak, kadere iman ifadesinin genellikle "Cebr" inancıyla ilişkilendirilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak hadisin aslında "Cebr" inancına kapı açacak tarzda bir lâfız kullanılmamıştır. Tam tersine hadisin bütünü düşünüldüğünde *İslâm*, *iman* ve *ihsân* terimlerinin her biri, insanın Allah'a ve topluma karşı yerine getirmesi gereken vazifelere çarpıcı bir şekilde vurgu yapmaktadır. Sözelimi bir Müslüman/Mümin, kelime-i şehadet, namaz, oruç, hac, zekât gibi ibâdetleri gereği gibi yapmadıkça ve bunları âhirette hesaba çekileceğini daima göz önünde bulundurarak yerine getirmedikçe, hatta Allah'ın kendisini her an ve mekânda gördüğünü düşünerek (*ihsân*) yapmadıkça Allah katında makbul bir kul olduğunu asla iddia edemez ve "din" in gereğini yapmış olmaz. Dolayısıyla, Cibrîl Hadîsi'nde ifadesini bulan kader inancının insanı sorumsuzluk duygusuna ittiğini ve amelden uzaklaştırdığını iddia etmek isabetli görünmemektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışma sonunda bazı Ehl-i Sünnet ulemâsının eserlerinden hareketle kadere iman konusunda kullanılan rivâyetleri genel olarak tespit etmiş bulunuyoruz. Bunları şu şekilde sıralamamız mümkündür:

- Cibrîl Hadisi,
- Anne karnındaki cenin hakkında meleğin dört şeyi (rızkını, eceli- ni, amelini, şakî/saîd oluşunu) yazması ile ilgili rivâyet,

- Hz. Peygamber'in, önceden takdir edilen amelleri mi, yoksa yeni ortaya çıkan amelleri mi yaptığımız konusunda sorulan bir soruya karşılık, önceden takdir edilen amelleri yaptığımızı, fakat herkese yaratılışına uygun amellerin kolaylaştırıldığını, dolayısıyla amele devam etmemiz gerektiğini ifade eden rivâyet,

- Cennet ehlinin amelini yapan bir kimsenin, ömrünün sonunda yazgısının öne geçip cehennem ehlinin amelini işlemesi sonucu cehenneme; yine ömrü boyunca cehennem ehlinin amelini işleyip, sonunda onunla ilgili yazgının öne geçip cennet ehlinin amelini işlemesi ve cennete girmesi hakkındaki rivâyet,

- Allah'ın kaleme, kıyâmete kadar olacak şeyleri yazmasını emrettiğinden söz eden rivâyet,

- Hz. Âdem ile Musa arasında geçen ve Âdem'in, Allah'ın kendisini yaratmadan önce takdir ettiği bir şeyden dolayı onu kınamaması gerektiğini söylediği rivâyet,

- Allah'ın herkes için cennetten veya cehennemden yerini, şakî veya saîd olacağını yazdığını ifade eden rivâyet,

- Kaderin olmadığını söyleyen bir kavim çıkacağından, onlarla karşılaşınca selâm verilmemesi, hastalandıklarında ziyaret edilmemesi, ölümlerinde cenazelerine iştirak edilmemesi gerektiğinden; onların Deccâl grubu ve bu ümmetin Mecûsîleri olduğunu belirten rivâyet,

- Kaderiyye'nin lânetlendiğinin, her peygamberin ümmetini onlara karşı uyardığının belirtildiği rivâyet,

- Hayrı ve şerri ile kadere inanmayanların bizden olmadığını söyleyen rivâyet,

- Hz. Peygamber'in vitir namazının kunutunda: "*Beni kazâ ettiğın şeyin şerrinden koru!*" diye dua ettiğinden söz eden rivâyet.

Kuşkusuz bu rivâyetler arasında en fazla kendisine atf yapılanlar Cibrîl Hadisi, anne karnındaki cenine dört şeyin bildirildiğine dair rivâyet ve Hz. Âdem ile Musa arasında geçen diyalogdan söz eden rivâyetlerdir. Bunların kaynaklarımızda son derece yaygın bir şekilde nakdedildiği, sıhhatleri hususunda neredeyse hiç şüphe duyulmadığı anlaşılmaktadır. Çalışmamızda özellikle Cibrîl Hadisi hakkında ayrıntılı bilgi verilmiş ve bu hadisin sıhhati konusunda tarafımızdan da olumlu kanaat (sahîh-meşhur) belirtilmiştir. Diğer rivâyetlerin bir kısmı ise dipnotlarda daha net görüleceği üzere çok da yaygın değildir.

Buraya kadar kaydedilen görüşlerden anlaşıldığına göre Ehl-i Sünnet'e mensup âlimler iman esasları arasında kader inancına vurgu yapmışlardır. Şu husus çok net olarak belirtilmelidir ki bu mezhebe mensup âlimlerden hiçbirisi "Cebr anlayışı" olarak tarif edebileceğimiz tarzda, insanın fiillerinden sorumlu olmadığı anlamında bir şey asla söyle-

memişlerdir. Bu da onların, kaderi bu manada anlamadıklarının bir göstergesidir.⁵⁰

Konumuzla ilgili genel bir değerlendirme yapmak gerekirse şu görüşleri benimsediğimizi söyleyebiliriz: Allah Teâlâ'nın ilm-i ezelisinde, mahlukâta dair ileride veya herhangi bir zaman diliminde (ki Allah için önce ve sonra diye herhangi bir zaman kaydı söz konusu değildir) vâki olacak şeyleri bilmesi ve bunları gerek Levh-i Mahfuz'da gerekse başka bir şekilde yazması anlamındaki kaderin kabulünü aklen mantıksız ve muhâl kılan bir şey yoktur. Kanaatimizce ولا ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا (Yeryüzünde vukû bulan ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce bir kitapta yazılmış olmasın! Şüphesiz bu, Allah'a kolaydır.)⁵¹ âyetinde anlatılan böyle bir kader ve yazgıdır. Allah'ın yazmış olduğu bu kaderin insanı sınırladığı, mecbur bıraktığı ve dolayısıyla sorumluluğunu ortadan kaldırdığı iddiasını kabul etmek ise mümkün değildir. Çünkü (جزاء بما كانوا يعملون) ve benzeri âyetler⁵² her insanın yaptığı şeyin karşılığını aldığı açıkça gösterir. Kaydettiğimiz iki tür âyeti (yani hem Allah'ın hâkimiyet, saltanat ve rubûbiyetine, O'nun mutlak irâdesine dikkat çeken âyetleri; hem de insanın fiillerinde özgür ve sorumlu olduğunu vurgulayan âyetleri) birlikte değerlendirdiğimiz takdirde konunun açıklığa kavuşması mümkündür. Çalışmamızda ele alınan rivâyetlerde bahsedilen kader inancını/Allah'ın yazgısını da, insanın hür

50 Talat Koçyiğit, Hadisçilerin kader meselesiyle ilgili görüşlerini değerlendirirken, hadisçilerin kadere inanmalarını; fakat onların bu inançlarında kelâmcıların ileri sürdükleri gibi "kaza ve kader sebkât edince amellerde fayda yoktur, çünkü nasıl olsa Allah'ın kazası ve kaderi vuku bulacaktır, ameller bu kaderi değiştiremeyecektir" anlayışının yer bulmadığını ifade etmiştir. (Bkz. *Kelâmcularla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar*, Ankara, 1984, s. 163.) Onun burada "kelâmcılar" olarak nitelediği kişilerin Mu'tezile'ye mensup bazı kişiler olması muhtemeldir. Çünkü bizim burada yaptığımız nakillerde de görüldüğü üzere Ehl-i Sünnet'e mensup kelâmcıların da aralarında bulunduğu çok büyük bir ulemâ grubu, kaderi insanın sorumluluğuna da vurgu yaparak yorumlamışlardır.

51 Hadîd, 57/22. İnsanın fiillerinin Allah tarafından yararılanması konusunda en çok kullanılan bir diğer âyet de Sâffât, 37/96 (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) âyetidir. Bu âyetin delil olarak kullanılmaya elverişli olup olmaması hakkında Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasındaki tartışmaların bir özeti için bkz. Yazıcıoğlu, M. Said, *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi* (Ankara, 2001), s. 248-258. Yazar, bu âyetin delil olamayacağı konusunda Mu'tezile'ye hak vermekte; bununla birlikte Nesefti'nin Arap dilcilerine dayanarak yaptığı açıklamalardan dolayı Ehl-i Sünnet görüşlerinin de gözden uzak tutulamayacağını gösterdiğini, yine Mâturîdî'nin konuyla ilgili yorumunun güçlü ve mantıklı bir ifade tarzı olduğunu söylemektedir. Kur'an ve kader hakkında değerlendirmeler ve örnekler için bkz. Koçyiğit, Talat, *Kelâmcularla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar*, s. 145-149.

52 Mesela bkz. Secde, 32/17; Ahkâf, 46/14; Vâkua, 56/24.

irâdesiyle yapmış olduğu amellerden sorumlu olduğu noktasına vurgu yaparak anlamak gerekmektedir. Aksi takdirde Kur'ân'ın ruhuna uygun olmayan ve insanı hiçbir yaptığından sorumlu tutmayan bir "cebr" inancına yol açılmış olacaktır.

Allah Teâlâ mahlûkâtı yaratmazdan önce ilm-i ezeli ile bildiği şeyleri kayıt altına almıştır. Bu kayıt altına alışı, "şöyle şöyle olsun" şeklinde hüküm ifade eden bir yazgıyı değil, "şöyle şöyle olacak" şeklinde önceden haber verme ve beyan etme anlamında bir yazgıyı ifade etmektedir. Bizler Allah'ın hakkımızda ne yazdığını bilemediğimiz için sürekli gayret içinde olmak ve O'nun rızasına uygun olan şeyleri tercih etmek durumundayız. Bu anlamda her insan kendi mizacına uygun olan şeyleri tercih edecek (قل كل يعمل على شاكلته)⁵³ ve insanın yaratılışına uygun olan şeyler kendisine kolaylaştırılmış (كل ميسر لما خلق له) olacaktır. Her ne kadar insanın amellerinde özgür olduğunu, kendi irâdesini kullanarak tercihlerde bulunabildiğini söylesek de, yine de Allah Teâlâ Hazretleri "Mutlak" hüküm sahibidir; O'nun dilemesi olmadıkça herhangi bir canlının hareket etmesi, tercihlerde bulunması mümkün değildir. Özellikle insanoğlu çok zayıf yaratılmıştır (و خلق الإنسان ضعيفا)⁵⁴ ve daima Allah'ın inâyetine muhtaçtır. O'nun inâyeti, yardımı ve lutfu olmadığı sürece bir insanın, kendi cüz'î irâdesiyle her şeyi yapabileceğini ve her istediğini tercih edebileceğini düşünmesi O'na karşı bir saygısızlıktır. İnsanın cüz'î irâdesini devreye sokabilmesi için bile Allah'ın onu güçlü kılması gerekir. Yine de güçlü bir insan dahi Allah Teâlâ'nın mutlak hâkimiyetinin, irâdesinin ve saltanatının karşısında âciz durumdadır. Bu gerçeğin daima göz önünde bulundurulması ve dikkatten uzak tutulmaması gerekir. İnsanoğlunun kendini güçlü ve müstağni görmesi Allah Teâlâ tarafından kınanmış, bu durumdaki kişiler Kur'ân'da "azgın" olarak nitelenmiştir.⁵⁵

Kendi tercihlerimizle ortaya koyduğumuz amellerimiz konusunda Allah'ın inâyetini dilememiz, iyi bir mümin olmanın gereğidir. Bizler

53 İsrâ, 17/84. "De ki: Herkes kendi mizacına göre iş yapar."

54 Nisâ, 4/28. "İnsan zayıf yaratılmıştır." Yine konuyla ilgili olarak Rûm sûresindeki (30/54) şu âyetler hatırlanmalıdır: *اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ۗ*

اللّٰهُ، sizi güçsüz yaratan, sonra güçsüzlüğün ardından kuvvet veren ve sonra kuvvetin ardından güçsüzlük ve ihtiyarlık verendir. O, dilediğini yaratır. O, her şeyi bilen ve üstün kudret sahibidir."

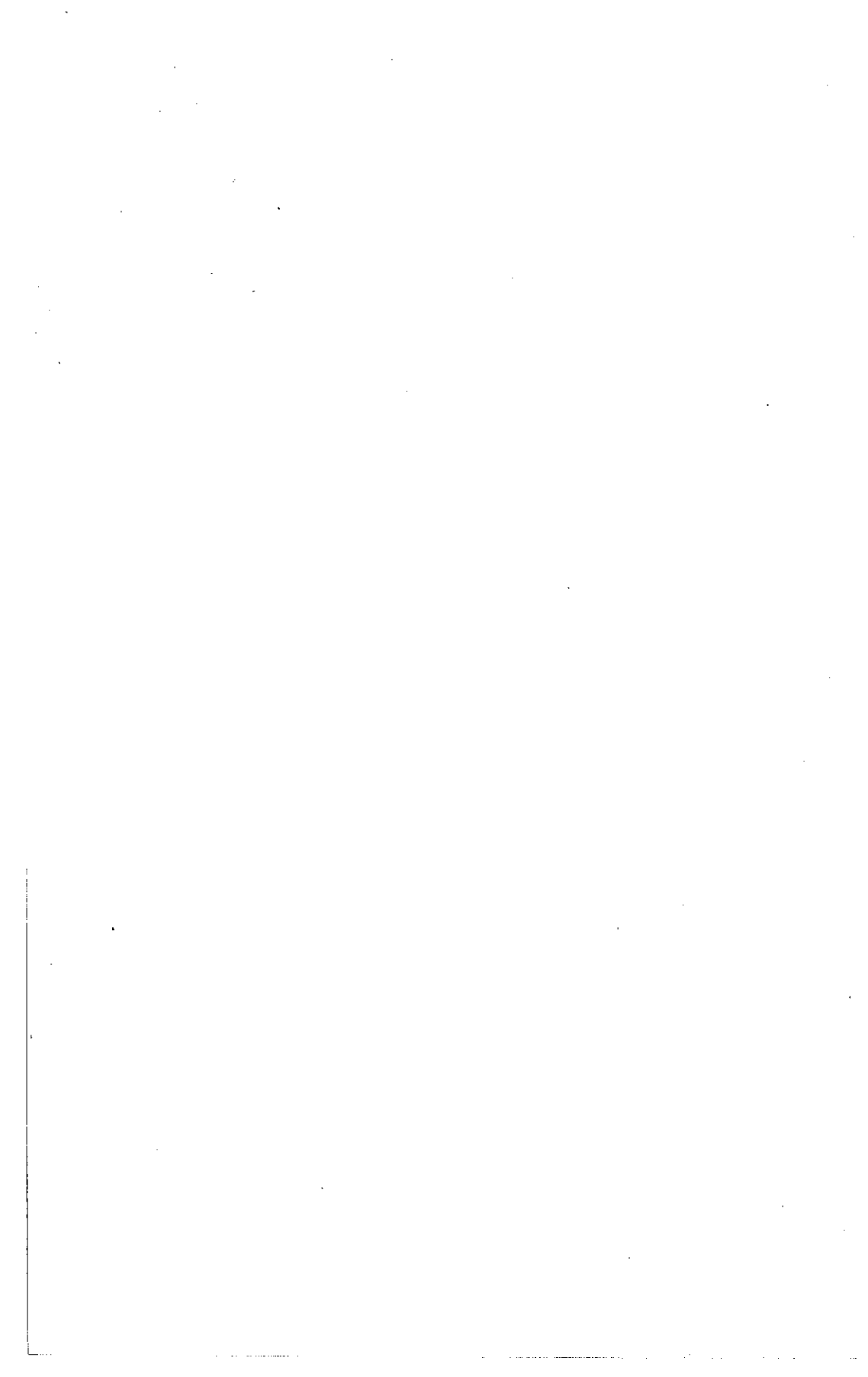
55 Bkz. Alak, 96/6-7: (كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَاجٍ) "Gerçek şu ki, insan kendini kendine yeterli görerek azar!"

ne kadar iyi şeyler yapmaya gayret etsek de, O'nun lutfu ve ihsânı olmaksızın muvaffak olmamız, O'nun rızasına ulaşmamız mümkün değildir. Yani "kul" konumunda bulunan insan, irâdesini iyi şeylere (hayr, sâlih amel) yönlendirebilme hususunda dahi Allah'ın yardım ve inâyetine muhtaçtır. Allah'ın irâdesi ve inâyeti olmaksızın kulun iyi şeylerde başarıya ulaşması mümkün olmaz ve hataya düşmesi kaçınılmazdır. İnsan hatalı bir şey yaptığında sorumluluk ve hata ona aittir. Bu durumda kişinin hatasını itiraf etmesi ve: "Bu, Allah'ın kazâ ve kaderiyle; ancak benim hatam ve kusurum sonucu olmuştur" demesi "kulluk" haline daha muvâfık bir davranış olur. Aynı şekilde insanın iyi şeylere muvaffak olduğu zamanlarda: "Bu, Allah'ın kazâ ve kaderiyle, O'nun lutfu ve ikrâmıyla olmuştur" deyip kendinde bir büyüklük görmemesi; hem tevâzu ve hem de Allah Teâlâ'nın azamet ve kibriyâsını ikrâr anlamında olumlu ve takdire şâyan bir hareket tarzıdır.

Sonuç olarak, bazı ulemânın ifade ettiği gibi⁵⁶ kaderi bir sır olarak kabul etmek ve bu konuya gereğinden fazla dalmamak en güvenli yol olsa gerektir.^{57 58}

56 Mesela bkz. Tahâvî, *Akîde*, s. 16; Berbehâri, *Şerhu's-sünne* (Dimam, 1408), s. 36; İbn Teymiye, *Beyânu telbîsî'l-Cehmiyye* (I-II, Mekke, 1392), I, 198; Yâfî, *Merhemu'l-ilel* (Beirut, 1992), s. 94; Şerkâvî, *İmân* (Kâhire, 1409/1989), s. 307.

57 Kader hakkında Bekir Topaloğlu'nun yaptığı değerlendirmeleri -bizim de paylaştığımız düşünceler olması hasebiyle- kaydetmekte fayda mülahaza etmekteyiz. Onun bu konuyla ilgili görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür: "İlâhî ilmin insanın irade alanına giren fiillerine önceden (ezelde) taalluk edip etmediği sorusunu kader probleminin nirengi noktası olarak görmek mümkündür. Ashında bu problemin sebebi zaman faktörüdür. Zât-ı ilâhî zaman ve mekândan münezzehken insana mahsus idrak ve eylemler bu iki faktörden bağımsız düşünülemez. Bu noktada kader bir sır örtüsüne bürünmektedir. Esasen metafiziğin ve gayb âleminin zirve noktasında bulunan ulûhiyyet konularının tam bir açıklıkla bilinmesi mümkün olmadığı gibi bu konudaki aşırı tereddüt ubûdiyetin gerektirdiği teslimiyet ilkesiyle de bağdaşmaz. Sonuçta kader de, insanın özgürlüğü ve sorumluluğu da bir iman konusu olarak kalmaktadır." (Bkz. *DîA*, "İslâm" md., s. 8.)



Yunus 10/26. Ayette Yer Alan "Ziyade" Kelimesinin "Ruyetullah" Olarak Anlaşılmasında Ehl-i Sünnet İnancının Etkisi

Burhan BALTACI*

Abstract

The Impact of Ahl al-Sunnah on Explanation the Word "Ziyadah" as "Ru'yet Allah". This study deals with the word "ziyadah" in the 26 th. verse of Yunus Surah. Ahl al-Sunnah's exegetical understanding of this word "ziyadah" is "ru'yet Allah" to see Allah in Heaven. In this study, we tried to explain the foundations of Ahl al-Sunnah's understanding of this word.

Key Words: Ziyadah, Ahl al-Sunnah, Yunus Surah, Ru'yet Allah.

I. Giriş

Kur'ân'ın anlaşılmasında ve yorumlanmasında öznellik-nesnellik sorunu günümüzde tartışılan önemli bir konudur. Her ne kadar müfessirin ayetler karşısında kendi öngörülerinden bağımsız olarak yorumlama faaliyetinde bulunması beklense de birikimleri, yetişme tarzı ve ortamı, inanç ve düşünceleri ile ilmi kapasitesi onun bu karşılaşmada bütünüyle öznel olamayacağını göstermektedir. Önceki birikimlerinin aksine bir sonuca ulaştığında bunu paylaşması ve duyurması müfessirden beklenmelidir.

Müfessirlerin ayetlerin tefsirine katkıda bulunan birikimlerinin içeri-sine inançları da dâhildir. İnanç esasları dediğimiz itikadı belirleyen unsurların başında itikadî mezhepler gelmektedir. Müfessirler ayetleri anlama ve yorumlama faaliyetinde itikadî mezheplerinin esaslarının

* Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: baltaciburhan@hotmail.com

etkisinde de kalmışlardır. Bunun en bariz yansımalarıyla, Allah'ın ahi-rette görülebileceğini ifade eden "ru'yetullah" tartışmaları ile ru'yetullahın mümkün olup olmayacağını Kur'ân ayetlerinden delillendirilmesinde ve ilgili ayetlerin tefsirinde bu delillendirmeye yer verilmesinde karşılaşmaktayız.

Bu araştırmada ru'yetullahla ilgili tartışmalara girilmemekle birlikte yeri geldikçe atıflar yapılmakla yetinilecektir. Ru'yetullahın delilleri olarak sunulan ayetlere ve hadislere de yeri geldikçe değinilmekle beraber tek tek izah edilmeyecektir. Bu çalışmada yapılmak istenen, ru'yetullahın delilleri arasında -öncelikli olarak sayılmamasına rağmen- yer verilen, Yunus 10/26. ayetin ve bu ayette yer alan "ziyade" kelimesinin anlaşılmasında, birikimlerinin müfessirler üzerinde ne kadar etkili olduğunu, özelde de bu kelimenin anlaşılmasında Ehl-i Sünnet¹ inancının müfessirler üzerinde ne derecede tesirinin bulunduğunu ortaya koymaktır. Bu etkinin var olup olmadığına ve anlamada inancın etkisinin ne derece olduğuna ise veriler incelendikten sonra değinilecektir.

İlgili ayetin anlaşılmasında Ehl-i Sünnet'ten olan müfessirler gibi düşünmeyen diğer mezheplerin görüşlerine de atıflar yapılmakla beraber, araştırmanın başlığından da anlaşılacağı üzere sadece "ziyade" kelimesinin anlaşılmasında Ehl-i Sünnet'in, Sünnî müfessirler üzerindeki etkisi konu edilecektir.

II. Yunus 10/26. Ayetteki "Ziyade" Kelimesinin Anlamları

Konumuz olan Yunus Suresi 10/26. ayetten bir önceki "Allah kullarını selâm yurduna çağırıyor ve O, dilediğini doğru yola iletir."² meâli ile verilen ayette ifade edilen "selâm yurdu" hakkında müfessirlerin ortak kanaati bunun "cennet" olduğudur. Yorumlar ise daha çok cennetin "dâru's-selâm" olarak isimlendirilmesinin sebepleri üzerine yoğunlaşmıştır.³

1 Türkiye'deki yaygın kullanım şekli ile Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat veya kısaca Ehl-i Sünnet, adından da anlaşılacağı üzere, Hz. Peygamber'in sünneti ile sahabe ve onların yolunda olanlara verilen bir isimdir. Bu isme kaynak olarak Hz. Peygamber'in bir hadisi gösterilmektedir. Muhtelif rivayetleri bulunan bu hadiste (bkz. Tirmizî, II,107; İbn Mâce, II,1321,1322; Ebû Dâvud, IV,197,198.), İslam Ümmeti'nin yetmiş üç fırkaya ayrılacağı, bunlardan birinin cennete diğerlerinin de cehenneme gideceği ifadeleri yer alır. Cennete girecek tek fırka, Rasûlullah ve ashabının yürüdüğü yolda olan "Cemâat"tır. Böylece Rasûlullah ile ashabının yoluna uyanlara "Sünnet ve Topluluk Mensupları" anlamına "Ehlu's-Sunne ve'l-Cemâ'a" denmiştir. İsmi menşei ve Ehl-i Sünnet'in tarihçesi hakkında geniş bilgi için bkz. Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, s. 54 vd.

2 Yunus 10/25.

3 Tartışmalar için örnek olarak bkz. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, I-XV, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988, XI, 103-104; Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (606/1209), *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb)*, I-XXXI-I+F, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990, XVII, 61-62.

Yunus Suresi 10/26. ayette ise "İhsan derecesinde iyi işler yapanlara güzel bir karşılık ve hatta fazlası (ziyade) olacaktır. Onların yüzlerine ne bir toz (kara leke) bulaşır ne de bir horluk (gelir). İşte onlar cennet ehli-dirler. Ve onlar orada ebedi kalacaklardır." buyrulmaktadır.

Ayette yer alan "ziyade" kelimesinin daha iyi anlaşılması için ilk cümlesinde yer alan "lillezîne ahsenû'l-husnâ ve ziyâdeh" ifadesindeki kelime ve kelime guruplarının kısaca açıklanması gerekmektedir.

1."lillezîne ahsenû...., iyi/yararlı/güzel amelde/eylemde bulunanlara...": Ayette yer alan bu ifadeler Hz. Peygamber tarafından "ehlü't-tevhid," İbn Abbâs (68/687), Saïd b. Müseyyeb ve İkrime (105/723) tarafından "kelime-i tevhidi söyleyenler" ve Saïd b. Müseyyeb'den "Rablerine karşı ibadetlerini en güzel şekilde yapanlar" olarak yorumlanmış;⁴ bunlar yanında *ihsan*, kelime-i tevhidi söylemekten güzel amel işleme-ye, ibadetin en güzelini yapmaktan emredilenlerin gerektiği gibi yapılmasına, nehiy edilenlerden de gerektiği gibi kaçınmaya kadar varan geniş bir anlam alanı yanında⁵ hadiste yorumunu bulan "Allah'ı görür gibi ibadet etme"⁶ olarak da tanımlanmıştır.⁷

2."el-husnâ" kelimesi "daha güzel ve en güzel" anlamlarına gelmektedir. Kelime bizzat tekitli/vurgulu bir mana ifade etmesi bakımından yeni bir tekit almaz ve bir sıfat olarak da kullanılmaz.⁸ Ubeyy b. Ka'b'dan (32/652) gelen bir rivayette Hz. Peygamber'den ve ilk dönem müfessirlerinden "husnâ'nın "cennet" olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır.⁹

3."ziyâde" kelimesi ve ifade ettiği anlamlar hakkında çeşitli görüşler olduğu için daha geniş olarak ele alınacaktır.

4 İbn Ebî Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzi (327/939), *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm Musnedan 'an Rasûlillâhî (sas) ve's-Sahâbeti ve't-Tâbiîn*, I-X, thk. Es'ad Muhammed Tayyib, Riyâd 1417/1997, VI, 1994.

5 Râzi, *et-Tefsîr*, XVII,62; Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (671/1273), *el-Câmi'u li Ahkâmî'l-Kur'ân*, I-XX + F, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993, VIII, 210.

6 Hadiste ise "İhsan: Allah'a sanki O'nu görüyormuş gibi ibadet etmendir. Her ne kadar sen O'nu görmesen de O seni görmektedir." şeklinde yer almaktadır. Ahmed, *Musned*, I, 51; Müslim, İman, 1. Hadisin teknik analizi ile ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Bekir Tatlı, *Hadis Tekniği Açısından Cibril Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2005, s. 225-231.

7 Hâzin, Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî (741/1340), *Lubâbu't-Te'vîl fi Meânî't-Tenzîl*, I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kubrâ, Mısır ts., II, 311; Yıldırım, Celal, *Asrın Kur'an Tefsiri*, I-XIV, Anadolu Yayınları, İzmir 1986, V 2693.

8 Bkz. Râzi, *et-Tefsîr*, XVII, 63.

9 Bu rivayetlere ilâveten Ebû Musa el-Eş'arî, Sa'îd b. Müseyyeb, Abdurrahman b. Ebî Leylâ, Hasen, Katâde, İkrime'den gelen rivayetler için bkz. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, VI, 1944.

Yukarıda tercümesi ile ifade edilen ayette cennetliklere verilecek daha güzel karşılık yanında bir de "fazlasının (ziyade)" olması müfessirler arasında çeşitli şekillerde tefsir edilmiştir. Bu tefsirleri şu şekilde tasnif ederek açıklayabiliriz.

a) Allah'ı Görme (Ru'yetullah)/Allah'a Kavuşma (el-Likâ)

Ayette yer alan "ziyâde" kelimesini "ru'yetullah" olarak yorumlayan müfessirlerin delillerini¹⁰ iki açıdan ele almak mümkündür.

Nakli deliller: Nakli delilleri ayette yer alan "husnâ"yı cennet, "ziyâde"yi de Allah'ı görme (nazar) olarak anlayan ve sahih olduğu ifade edilen hadisler ile sahabe ve tabiundan gelen nakiller oluşturmaktadır.¹¹

Hız. Peygamber'den rivayet edilen hadislerde bu yönde ifadeler bulunmaktadır. Örnek olarak Suheyb'den gelen rivayet şu şekildedir: "Hz. Peygamber "lillezîne ahsenû'l-husnâ ve ziyâde" ayetini okudu ve şöyle buyurdu: Cennetlikler cennete girdiği zaman Allah Teâlâ; 'İstedğiniz bir şey varsa artırayım.' der. Onlar da 'Yüzlerimizi ağartıp cennetine koymadın mı, cehennemden kurtarmadın mı?' derler. Derhal (aradaki) perde kaldırılır, artık onlara Rablerini görmekten (nazar) daha güzel bir şey verilmiş olmaz." Tefsirlerde yer alan ve Suheyb'den nakledilen Hz. Peygamber'in bu hadisini hadis kaynaklarında da bulmaktayız.¹²

"Ziyâde"nin "en-nazaru ilâ vechi Rabbihim (Rablerinin vechine bakmak)" olarak tefsir edildiğine dair hadislerle de temel kaynaklarda rastlamak

10 Tefsirler dışında ilgili ayetteki "ziyâde" kelimesini "ru'yetullah" olarak benimseyen eserler de mevcuttur. Örnek olarak bkz. Râğîb el-İsfahânî (h.425), *Mufredâtü Elfâzî'l-Kur'ân*, Safvân Adnân Dâvûdî, Beyrut 1412/1992, s. 386.

11 Geniş bilgi için bkz. İbn Ebi Hâtîm, *Tefsîr*, VI, 1945; Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII, 210-211; Hâzin, *Lubâb*, II, 311-312; Neseî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd (710/1310), *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Hâzin'in *Lubâb'* ile birlikte, II, 311; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer ed-Dimeşkî (774/1372), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-IV, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1401h., II, 415; San'ânî, Abdu'r-Rezzâk b. Hemmâm (211 h.), *Tefsîru'l-Kur'ân*, I-II, thk. Mustafa Müslim Muhammed, Mektebetu'r-Riyâd 1410 h., II, 295-296; Nahhâs, Ebû Ca'fer (338 h.), *Meânî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbüni, Câmi'atu Ummi'l-Kurrâ, Mekke 1409 h., II, 288-290; Seâlibî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf, *el-Cevâhiru'l-Hassân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrût ts., II, 176; Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ (516/1122), *Medâlimu't-Tenzîl*, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1407 h., II, 351; İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed (597 h.), *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, I-IX, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1404 h., IV, 25.

12 Tirmizî (Suheyb'den), *el-Câmiu's-Sahîh (Sunenu't-Tirmizî)*, IV, 687 nu.2552; V, 386 nu.3108; İbn Mâce, *Sunen*, I, 67 nu. 187; Ahmed, *Musned*, IV, 332, 333, VI, 15 nu. 23970; İbn Ömer vasıtasıyla rivayet edilen hadis için bkz., Tirmizî, a.g.e., IV, 688 nu. 2553, 2554, 2555; Muslim, *Sahîhu Muslim*, I, 163 nu.181 (ru'yetin keyfiyeti için bkz. a.y., nu.182).

mümkündür.¹³ Taberî'de (310/922) yer alan rivayetlerde ise Hz. Peygamber'den beş, Hz. Ebû Bekir'den üç, Âmir b. Sa'd'dan üç, Huzeyfe, Ebû İshâk, Ebû Musâ el-Eş'arî'den iki, Abdurrahmân b. Ebî Leylâ'dan beş, Hasan-ı Basrî, Katâde'den iki, Abdurrahmân b. Sâbit'dan olmak üzere yirmi dört adet rivayet bu ayetteki "ziyâde"nin anlamının "ru'yetullah" olduğunu ifade etmektedir.¹⁴ Hz. Peygamber'den gelen rivayetler; Ebû Musâ el-Eş'arî, Abdurrahmân b. Mehdî, Abdurrahmân b. Ebî Leylâ vasıtasıyla Suheyb'den, Ka'b b. Ucre ve Ubeyy b. Ka'b'dan merfû olarak nakledilmektedir. Ebû Musâ el-Eş'arî'den gelen nakiller ise Ebû Temîme el-Huceymî'den rivayet edilmektedir. Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerden birisi de aynı yolla aktarılmaktadır. Bunların içerik olarak Hz. Peygamber'e dayanma ihtimali kuvvetlidir.¹⁵ Abdurrahmân b. Ebî Leylâ'dan nakledilen ifadelerin de, onun Suheyb hadisinin ravileri arasında yer alması hasebiyle yine anlam olarak Hz. Peygamber'e dayandığı düşünülebilir.¹⁶

Suyûtî'nin (911/1505) eserinde ise Suheyb'nin iki olmak üzere, Ebû Musâ el-Eş'arî, Ka'b b. Ucre, Ubeyy b. Ka'b, İbn Ömer, Enes'in iki ve Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'den naklettikleri rivayetler, ilgili ayette yer alan "ziyâde" kelimesini "Allah'ın vechine bakmak (nazar)" olarak tefsir etmektedir. Bunların yanında Hz. Ebû Bekir, Hz. Ali, Huzeyfe, Ebû Musa el-Eş'arî, İbn Abbâs, Katâde, Abdurrahman b. Ebî Leylâ, Âmir b. S'ad, Suddî, Dahhâk, Abdurrahman b. Sâbit'dan aynı yönde ayeti açıklayıcı rivayetler bulunmaktadır.¹⁷

Akli deliller: Râzî tarafından öne sürülen akli delil şu şekildedir: Ayette geçen "el-husnâ" kelimesi harf-i ta'rif almış müfred bir kelimedir, önce geçen belirli bir kelimeye işaret etmektedir ki o da bir önceki ayette geçen "dâru's-selâm"dır. Bu tamlamanın cennet olduğu ise gayet açıktır. Ziyade'den kastedilenin ise cennet ve içindeki nimetler dışında bir şey olması gerekir, aksi takdirde (bu kelimenin de cennet ve nimetlerine delalet etmesi halinde) tekrar olmuş olur. Bu şekilde düşünenler kelimenin anlamının "Allah'ı görmek" olduğunu ifade etmişlerdir. Râzî'ye göre bu yorumu, Kur'ân'ın ayetlerinin birbirini tefsir ettiği düşünülürse, şu ayetle de desteklemek mümkündür. "O gün, kimi

13 Bkz. Sa'îd b. Mansûr (h. 227), *Sunen*, I-V, Riyad 1414, V, 311; (Huzeyfe ve İbn Sâbit'tan) İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî (h. 159-235), I-VII, Riyad 1409, VII, 140 nu. 34806, VII, 159 nu. 34965.

14 Taberî, *Câmi'*, XI, 104-107.

15 Taberî, *Câmi'*, XI, 105.

16 Taberî, *Câmi'*, XI, 106.

17 Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (911/1505), *ed-Durru'l-Mensûr fî't-Tefsîri'l-Me'sûr*, I-VI, Dâru'l-Kutub'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990, III, 546-549.

yüzler parlayacaklar, Rablerine bakacaklardır."¹⁸ Bu ayette cennetlikler için, "yüzlerin parlaması" ve "Allah'a nazar etmek" olmak üzere iki durum söz konusudur. Konumuz olan ayetteki "*el-husnâ*"nın bu ayette ifadesini bulan "yüzlerin parlaması"na, "*ziyâde*"nin ise "Rablerine bakma"ya (ru'yetullah) hamledilmesi gerekir. "*Ne yana bakarsan bak, bolluk ve ulu bir saltanat görürsün*"¹⁹ ayetine de atıf yapan Râzî, '*husna*'yı bu ayetteki nimetlere, '*ziyade*'yi ise '*ulu bir saltanatın görülmesi*'-ne hamletmektedir.²⁰

b) Ru'yetullah Dışındaki Tefsirler

1. "*Ziyade*"nin "(dört kapısı olan) inciden bir oda" olduğuna dair Hz. Ali'den (40/660) gelen rivayetler mevcuttur.²¹

2. "*Husnâ*" "iyiliklere verilen tek bir karşılık," "*ziyade*" ise "on katına ve daha fazlasına kadar olanlardır." Bu şekilde tefsir rivayetlere ise Taberî'de, İbn Abbâs, Alkame b. Kays, Katâde vasıtasıyla Hasan-ı Basrî'den gelen tefsirlerde rastlıyoruz. İbn Abbâs ve Alkame rivayetlerinde bu yorumda bulunurken "*Kim (Allah huzuruna) iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır. Kim de kötülükle gelirse o sadece getirdiğinin dengiyle cezalandırılır. Onlar haksızlığa uğratılmazlar.*"²² ve "(Orada kendileri için diledikleri her şey vardır.) Katımızda dahası da (mezîd) vardır."²³ ayetlerine de atıf yapılmaktadırlar.²⁴

3. "*Ziyade*"yi "Allah'ın bağışlaması (mağfiret) ve rızası" olarak açıklayan Mücâhid'den (103/721) gelen bir rivayet.²⁵

4. İbn Zeyd'den gelen bir rivayette "*husnâ*" "cennet," "*ziyade*" ise "Allah'ın dünyada kendilerine verdikleridir ki kıyamet günü onları hesap edemezler." yorumu yapılmış ve "...*Ona dünyada mükâfatını verdik.*"²⁶ ayeti de ilave edilmiştir.²⁷

18 Kıyâme 75/22-23.

19 İnsan 76/20.

20 Râzî, *et-Tefsîr*, XVII, 63; Akdî deliller daha sonraki müfessirler tarafından da tekrar edilmiştir. Örnek olarak bkz. Hâzin, *Lubâb*, II, 311.

21 Taberî'de bu anlamda üç adet rivayete yer verilmektedir. *Câmi'*, XI, 107; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, VI, 1945; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, III, 548; Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII, 211.

22 En'âm 6/160.

23 Kâf 50/35.

24 Taberî, *Câmi'*, XI, 107; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, VI, 1946; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, III, 549; Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII, 211.

25 Taberî, *Câmi'*, XI, 108; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, VI, 1945; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, III, 549. Hadîd 57/20. ayete işaret edilmektedir.

26 Ankebût 29/27.

27 Taberî, *Câmi'*, XI, 108; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, VI, 1946; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, III, 549; Hâzin, *Lubâb*, II, 312.

5. "Kulların kalplerindeki *muhabbetin ziyadesi*" olarak da yorumlandıği olmuştur.²⁸

6. "Cennet ehline yağmur yağdırmak üzere bir bulutun uğraması" şeklinde tefsirlere de rastlanmaktadır.²⁹

7. Taberî'nin yorumu ise anlamın mutlak anlaşılması yönündedir. "Allah Teâlâ, kendilerine itaat etmelerine karşın kullarından Muhsinlere, ihsanlarından dolayı, cenneti karşılık vermeyi ve yüzlerini ağartmayı vaat etmiştir. "*Husnâ*" ile beraber üzerine bir de ziyadesini ilave etmiştir. "O'na nazar ile ikram edilmek suretiyle cennete konmaları," "inciden odalar verilmesi," "ğufrân ve Allah rızası" ziyadenin kapsamındadır. Bunların hepsi Allah'ın cennetliklere husnânın üzerine verdiği ziyadedendir. Allah *ziyadeyi* umumî kullanmaktadır. Bu sayılanlardan birisi olarak özelleştirmek mümkün değildir. *Ziyade* bunların hepsinin mecmuudur. En doğrusu Allah Teâlâ'nın (ifadeyi) genel (umumî) kullandığı gibi (anlamı da) genel kabul etmektir." şeklinde bir açıklamada bulunmaktadır.³⁰

III. "Ziyade" Kelimesinin Anlaşılmasında Ehl-i Sünnet İncancının Etkisi

"*Ziyade*" kelimesinin anlaşılmasında Ehl-i Sünnet incancının etkilerini açıklamaya geçmeden önce bu etkinin kaynağı olan ru'yetullah incancına kısaca değinmek gerekmektedir. Ru'yet konusunda müstakil bir çalışma yapan Koçyiğit şu şekilde tanımlamaktadır. "Ru'yet, bazı Kur'ân ayetlerinin ve Hz. Peygamberden rivayet edilen bazı hadislerin delâletiyle, Allah Teâlâ'nın kıyamet günü müminler tarafından gözle görülmesidir. Sünnet ehline mensup müfessir, muhaddis ve mütekellimler, Müminlerin ahirette Allah'ı göreceklerini, ayet ve hadislerin zahir manalarına dayanarak ispat etmeye çalışmışlardır."³¹

Ru'yetin ispatında başvurulan Kur'ânî deliller ise genelde şu ayetlerdir.

1. "*Musa tayin ettiğimiz vakitte gelip de Rabbi onunla konuşunca "Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim!" dedi. O da: "Sen Beni asla görmezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni görecek-*

28 Nesefî, *Medârik*, II, 311.

29 Âlûsî, Şihâbu'd-Dîn Seyyid Mahmûd (1270/1853), *Rûhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kurân'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, I-XXX, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, XI, 149.

30 Taberî, *Câmi'*, XI, 108.

31 Koçyiğit, Talat, *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi*, AÜ. İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1974, s. 7. "Ru'yetin ispatında ve nefyinde aynı Kur'ân ayetlerinin delil olarak kullanılması ise konunun en ilgi çeken tarafını teşkil etmektedir." bkz., a.y.

sin!" buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince, onu paramparça etti, Musa da baygın düştü. Kendine geldiğinde, o "Ey Rabbim! Sen yücelerin yücesisin, sana tövbe ettim. Ben, Sana inananların en başındayım." demişti.³²

2. "Gözler O'nu algılayamaz (idrak), ama O, gözleri algılar..."³³

3. "O gün, kimi yüzler parlayacaklar, Rablerine bakacaklardır."³⁴

4. "İhsan derecesinde iyi işler yapanlara güzel bir karşılık ve hatta fazlası (ziyade) olacaktır."³⁵

5. "Hayır! Onlar o gün mutlaka Rablerinden mahrum kalacaklardır."³⁶

Ehl-i Sünnetin Kelam ilmi kaynaklarında da Allah'ın görülmesinin delilleri arasında Yunus 10/26. ayete de yer verilmektedir. Ehl-i Sünnet'in iki önemli âlimi İmâm Mâtürîdî (333/944) 37 ve İmâm Eş'arî'nin (330/941) eserlerinde de³⁸ bu duruma rastlamaktayız.³⁹

Mu'tezile'nin önemli âlimlerinden Kâdî Abdulcebbar (h. 415) aklî ve naklî delillerle ru'yetin gerçekleşmeyeceğini ispata çalışır. Çünkü ru'yet Mu'tezile'nin beş esasından biri olan tevhid anlayışı ile bağdaşmamaktadır. Bu yüzden ru'yetle ilgili tartışmalara Mu'tezile kaynaklarının tevhid ile ilgili bölümlerinde yer verilmektedir.⁴⁰ Şia'da da ru'yetullah naklî ve aklî delillere dayalı olarak reddedilmektedir.⁴¹

32 A'râf 7/143. Bu ayet çeşitli yönlerden Ehl-i Sünnet âlimlerince Allah'ın görüleceğine, Mu'tezile tarafından da Allah'ın görülmeceğine delil olarak sunulmaktadır. Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi*, s. 9.

33 En'âm 6/103.

34 Kiyâme 75/22-23.

35 Yunus 10/26.

36 Mutaffifin 83/15. Yukarıdaki ayetlerin ru'yetullahla delaletleri ile ilgili geniş açıklamalar için bkz. Yeşilyurt, Temel, *Tanrının Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu*, Kubbe6 Yayıncılık, Malatya 2001, s. 244-287.

37 Ru'yetullah ile ilgili görüşleri için bkz. Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkanî (333/944), *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullâh Huleyf, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul 1979, s. 77-85; Yunus 10/26. ayeti ru'yetle delil olarak kullandığına dair bkz. a.g.e., s. 79.

38 Eş'arî, Ebu'l-Hasan (330/941), *Dinin İnanç İlkeleri (el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne)*, trc. Mustafa Çevik, Ankara 2005, s. 26-27.

39 Ayrıca bkz. Taftazânî, Ömer Sa'duddîn (797/1398), *Şerhu'l-Makâsîd*, I-II, İstanbul 1277 h., II, 86; Pezdevî, İmam Ebû Yusr Muhammed (493/1099), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, Kayhan Yay., İstanbul 1988, s. 116-117; Razi, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin (606/1209), *Kelam'a Giriş (El-Muhassal)*, trc. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı, Ankara 2002, s. 200-206.

40 Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemezânî (h. 415), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 2001, s. 155 vd. Bu tartışmalar içerisinde konumuz olan Yunus 10/26 ayete yer verilmemekte eleştiri konusu da yapılmamaktadır. Bkz. a.y.

41 Şia'nın ru'yet anlayışı ile ilgili yapılan müstakil bir çalışma olarak bkz. Georges Vajda, "Bazı Şîî-İsnâşaeriyye Yazarlarına Göre Allah'ın Görülmesi (Rü'yetullah) Meselesi," *AÜİF. Dergisi*, trc. Sabri Hizmetli, XXV, 369-393. Bu makalede, konu ile ilgili Şia'nın malzemesine

Konumuz olan ayette yer alan ziyade kelimesinin ru'yet olarak anlaşılamayacağını iddia edenlerin delilleri ise -ki bu deliller genel olarak Mutezile tarafından öne sürülmektedir- şöyledir. 1. Ayette yer alan ifadenin ru'yetullahı delalet etmesi akli (mantiki) olarak imkânsızdır. 2. Ziyade, kendisi üzerine ziyade olunan şey ile aynı türden olması gerekir. "Ru'yetullah" ise cennet nimetleri ile aynı türden değildir. 3. Ziyadenin Allah'ın vechine nazar etmek olarak algılandığına dair rivayetler ise teşbihe yol açtıkları gerekçesiyle Mutezile tarafından kabul edilmemektedir. Çünkü bakmak (nazar), gözbebeğinin görünen şey tarafına çevrilmesinden ibarettir. Bu ise görünenin belli bir yönde olmasını gerekli kılar. Aynı zamanda "vech (yüz)" özel bir uzvun adıdır. Bu da Allah için düşünüldüğünde teşbihi gerektiren bir husustur. Bu verilerden hareketle ziyade ifadesinin ru'yetullah olarak değil de başka bir şekilde anlaşılmasını gerekli görmekteyizler.⁴²

El-Keşşâfta ise "Allah fadlıdan dolayı (cennetliklere olan ikramını) artırır."⁴³ ayeti delil gösterilerek ayette yer alan ziyade kelimesi "verilen sevap üzerine konan ziyade" anlamındaki "Allah'ın ikramı (tefaddul)" olarak anlaşılmıştır.⁴⁴

Konu ile ilgili olarak Hz. Peygamber'in hadisleri ile sahabe ve tabiûndan delil getirilen rivayetler ise *el-Keşşâfta* dikkate alınmamıştır. Hz. Peygamber'in hadisi işaret edilerek, bu hadis hakkında, Hz. Peygamber'e dayandığını ifade eden "merfû" ifadesi yerine, iftira anlamına gelen ve bu sözlerin Hz. Peygamber'e yamandığını iddia eden "mergû"⁴⁵ kelimesi kullanılmış, ayetteki ifadeyi ru'yetullah olarak anlayanlar da Müşebbihe nitelendirmesiyle eleştirilmiştir.⁴⁶

Bu delillere Sünnî müfessirler tarafından şu şekilde cevaplar verilmiştir: Öncelikle akli deliller ru'yetullahın ahirette mümkün olduğunu göstermektedir. Bunun yanında bu konuda bize ulaşan sahih hadisler

büyük çoğunlukla kaynaklık eden Kuleynî'nin (328/993) *el-Kâfî* (Tahran 1955) ve İbn Bâbuyeh'in (381/991) *Tevhîd* (Neccef 1966) adlı eserleri temel alınarak Allah'ın görülmesinin imkansızlığı akli delillere dayanarak Şia tarafından nasıl reddedildiği ve bu delillerin mantiki temelleri irdelenmektedir. Mezheplerin konu ile ilgili görüşlerini bir arada değerlendirmek için bkz. Şahin Hüseyin, *Mezheplere Göre Ru'yetullah Mesalesi*, Basılmamış Lisans Tezi, Ankara 1999, s. 5 vd.

42 Râzî, *et-Tefsîr*, XVII,63; Hâzin, *Lubâb*, II, 311.

43 Nisâ 4/173.

44 Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullâh (538/1143), *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi'r-Te'vil*, I-IV Dâru'l-Ma'rifet, Beyrut ts, II,188.

45 Bu ifadenin –aslı yukarıdaki gibi olmakla beraber- hadisler için "el-Keşşâfta merfû" karşılığı anlamında medfu' olarak kullanıldığı'na dair bkz. Neseî, *Medârik*, II, 311.

46 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II,188.

de ru'yetin imkânını göstermektedir. Ziyadenin, kendisi üzerine ziyade olunan cinsinden olması ile ilgili hususlar ikinci bölümde delillendirilmiştir. Râzî şu ilaveyi de yapmaktadır. Kendisi üzerine ziyade olunan şey belli bir miktarla kayıtlanmış ise, ziyadenin (fazlalık) de aynı türden olması gerekir. "Sana on ölçek buğday ve fazlasını verdim." cümlesinde olduğu gibi. Üzerine ziyade olunan şey kayıtlanmamış ise, ziyadenin de aynı türden olması gerekmemektedir. "Sana buğday ve fazlasını verdim." cümlesinde ifade edilmek istenen fazlalığın, buğday dışında bir şey olduğunun kastedilmesi gibi. Dolayısıyla ayetteki el-husna lafzında herhangi bir kayıt bulunmadığından dolayı ziyadenin cennet ve nimetleri dışında bir şey olması gerekir ki o da ru'yettir.⁴⁷ Müfessirler ayeti ru'yet dışında anlamışlardır iddiasının aksi de iddia edilmektedir ve bu konuda tefsirler oldukça fazladır.⁴⁸

Beydâvî (685/1288) de birinci anlam olarak *el-Keşşâfta* öne sürülen ayeti de delil getirerek⁴⁹ ilgili görüşü tekrarlamıştır.⁵⁰ İkincil anlamların serdedilmesi için kullanılan bir lafız olan "gîle" lafzı ile "on mislinden yedi yüz misline kadar olan karşılık," "Allah'ın bağışlaması ve rızası" ve son olarak da "Allah'a kavuşma (likâ)" anlamları da verilmiştir.⁵¹ Ebû's-Suûd Efendi de aynı şekilde ayette yer alan ziyadeye son tevcih olarak "likâ" anlamını vermiştir.⁵²

İbn Kesîr ise *Tefsîri*'nde ziyadenin anlamının, amellerin yedi yüz misline kadar olan karşılığı olduğunu belirtmekle beraber bunların en üst noktasının "Allah'ın vechine nazar" olduğunu da belirtmiştir.⁵³

Ziyade kelimesinin ru'yetullah olarak anlaşılması Sünnî müfessirlerin eserlerinde genelde birinci tevcih olarak zikredilmektedir. Anılan kelimenin ru'yet dışında anlaşılması ve yorumlanması yine Ehl-i Sünnet olan müfessirler tarafından eleştirilmiş ve bu tür yorumları çürütebilmek için aklî ve naklî deliller serdedilmiştir. Bunun yanında ziyade kelimesinin yorumunda birinci tevcih olarak ru'yetullah'a yer verilmemesi de eleştiri konusu olmuştur. Âlûsî, Beydâvî'nin eserinde ziyadenin ru'yetullah olarak tefsirine, zayıf görüşlerin yer verildiği bir ifade olan "gîle"

47 Râzî, *et-Tefsîr*, XVII, 63.

48 Hâzin, *Lubâb*, II, 312.

49 Nisâ 4/173.

50 Beydâvî, Ebû'l-Hayr Abdullâh b. Ömer b. Muhammed b. Ali Nasîruddîn (719/1319), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, I-V, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1416/1996, III, 193.

51 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, III, 194.

52 Ebû's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed el-'Imâdî (951 h.), *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâ-yâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, I-IX, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût ts., IV, 138.

53 İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 415.

lafzı ile yer vermesini doğru bulmamaktadır. "Hiç gerekmediği halde bu şekilde hareket eden Beydâvî ..."⁵⁴ şeklindeki ifade ile onu eleştirmektedir.⁵⁵

IV. Sonuç

Yunus 10/26. ayette yer alan "ziyade" kelimesinin öncelikli olarak seleften gelen rivayetler ile destekli olmak üzere, "ru'yetullah" anlamında anlaşıldığı görülmektedir. Bunun yanında dünyadaki iyiliklere mukabil verilecek olan ve yedi yüz misline kadar varacağı ifade olunan karşılık, Allah'ın rızası ve mağfireti ile bunların her birisini de içine alacak olan ve ayette "husna" lafzı ile ifade edilen cennet ve nimetlerinden fazlası olarak anlaşıldığı da tefsirlerde yer almaktadır.

Ru'yetullah hakkında Kelam ilmi kaynaklarında yer alan tartışmalarda daha çok A'raf 7/143., Kıyame 75/22-23. ayetler delil olarak ele alınmakta; bunlarla beraber konumuz olan Yunus 10/26., En'am 6/103. ve Mutaffifin 83/15. ayetler de bahis konusu yapılmaktadır.

Bu ayetler ile beraber en önemli deliller ise başta Hz. Peygamber olmak üzere sahabe ve tabiinden gelen rivayetlerdir. Ehl-i Sünnet bu deliller çerçevesinde ru'yetullahı, yani Allah'ın ahirette görüleceğini benimsemiştir. Mu'tezile ise ayetleri farklı bir açıdan yorumlayarak ve adı geçen rivayetleri de kendi tevhid anlayışları ile çelişmesi sebebiyle dikkate almamıştır. Şia ise -kendi hadis külliyatları çerçevesinde- ilgili rivayetleri benimsememiş, akli ve nakli delillerle karşı çıkmıştır.

Ziyade lafzının ru'yetullah olarak anlaşılmasının da en önemli sebebi başta Hz. Peygamber olmak üzere sahabe ve tabiinden gelen rivayetlerdir. Sahabe ve tabiinden nakdedilen rivayetlerin bazılarını da, yine kendilerinin Hz. Peygamber'den doğrudan nakdedilen hadislerin rivayet zinciri/senet içerisinde yer almaları sebebiyle içerik olarak yine Hz. Peygamber'e dayandırmak mümkündür.

İtikadî mezheplerin görüşleri anılan ayetler ve ilgili hadisler veya çeşitli şartlar çerçevesinde şekillenmiş olsa da oluşan bu fikirler daha sonraki dönemde müfessirler üzerinde etkili olmuştur. Mesela ru'yetullah eksenli tartışmalarda mezheplerin görüşlerinin şekillenmesinde asıl

54 Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XI, 149.

55 Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XI, 150; Beydâvî aynı sebepten dolayı günümüzde de eleştirilmeye devam etmektedir. Örnek olarak son dönem âlimlerinden Mehmet Feyzi Efendi, "Ehl-i Sünnetim dediği halde mühim bir müfessir, 'lillezîne ahsenû'l-husnâ ve ziyâdeh' ayetindeki 've ziyâdeh' kelimesini ilk tevcih olarak 've mâ yezîdu ale'l-mesûbeti tefaddulen' diye tefsir ediyor!.." ifadesi ile üstü kaplı olarak Beydâvî'yi eleştirmiştir. bkz., *Feyizlerden Damlalar*, derleyen: Musa Özdağ, Hamle Yay., İstanbul 1996, s. 29.

konu edinilen ayetler ve rivayetler başka olsa da bu inancın etkisi konumuz olan Yunus 10/26.ayet üzerindeki tartışmalarda kendini göstermektedir.

Hız. Peygamber'in hadisleri ile sahabe ve tabiundan gelen rivayetler ortada olduğu halde bu rivayetlerin dikkate alınıp alınmamasında da itikadî mezhep görüşleri etkili olmuştur. Müfessir kendi mezhebinin genel kanaati doğrultusunda bu rivayet malzemesini dikkatten uzak tutmuş ya da dikkate değer bulmuştur.

Ayetin anlaşılmasında -ziyade kelimesinin içeriğindeki/anlam alanındaki kapalılık dışında- çok karmaşık herhangi bir problem olmamasına rağmen ciddi tartışmalar olmuştur. Bu, sadece Sünnî müfessirler değil başta Mu'tezile olmak üzere diğer mezhep mensupları için de geçerlidir. Ehl-i Sünnet inancı sebebiyledir ki, yukarıda da belirtildiği üzere, ilgili kelimenin ru'yet dışında anlaşılması ve yorumlanması Sünnî müfessirler tarafından eleştirilmiştir. Bunun yanında *ziyade* kelimesinin yorumunda birinci tevcih olarak ru'yetullah'a yer verilmemesi de eleştiri konusu olmuştur.

Bütün bu yorumlar ayetin ru'yetullah'a delalet etmediğini göstermektedir. Ayet doğrudan ru'yetullah'a açıkça delalet etmese de ilgili hadisler ve rivayetler ayetin anlam alanındaki kapalılığı gidermekte ve ziyade kelimesini ru'yetullah olarak anlamamıza imkân vermektedir. Bu konu sünnetin ayetlerin anlaşılmasındaki yeri ve değeri ile ilgili alanın tartışma konuları arasındadır.

Burada belirtmek istediğimiz ise, ziyade kelimesinin anlaşılmasında ve bu konudaki tartışmalarda Hız. Peygamber ve ilk dönemlerden bize ulaşan rivayetler bulunmasına rağmen, bu rivayetlerin değerlendirmeye tabii tutulup tutulmamasında itikadî mezheplerin esaslarının etkili olduğudur. Bu etki çerçevesinde, ziyadeyi ru'yetullah olarak yorumlayan Hız. Peygamber'in hadisleri, diğer rivayetler ve yorumlar da dikkate alınarak Yunus 10/26. ayette yer alan "*ziyade*" kelimesi, Sünnî müfessirlerin büyük çoğunluğu tarafından "*ru'yetullah* (Allah'ı görme) veya *el-likâ* (Allah'a kavuşma)" olarak tefsir edilmiştir.

Geçmiş Peygamberlerin Ashabı ile Hz. Peygamber'in Ashabı Arasında Bir Mukayese

Bünyamin ERUL*

Abstract

A Comparison of Companions of Past Prophets and Muhammad (Pbuh). History of mankind is at the same time history of prophets. The prophets had a very important role in different societies and civilizations at every age of history. These messengers responsible for conducting divine messages to their societies, met many enemies in their life times and gave hard struggles. However they always had believers or supporters, though sometimes few in number. In this study, prophets' struggles with their society and their opponents will not be mentioned but those who accepted their invitation, namely their companions will be. The relations of past prophets with the ummah they formed around them will be briefly explained. Basically in the direction Quranic narratives give, a comparison of past prophets' companions and Muhammad's (PBUH) companions will be made. The similarities and differences of past prophets' and Muhammad's (PBUH) will be given attention.

Key Words: The Prophets, the Companions, Noah, Abraham, Lot, Shuayb (Jethro), Moses, Yunus (Jonah), Jesus, Muhammad

Peygamberler, Yüce Allah'ın insanlar arasından seçip görevlendirdiği en hayırlı elçileridir.¹ Onların hepsi, kendilerinden sonra insanların Allah'a karşı bahaneleri kalmaması diye müjdeleyici ve uyarıcı elçiler olarak gönderilmişlerdir.² Değişik zaman ve mekânlarda, değişik toplumlara hitap etmelerine rağmen bütün rasüllerin getirdikleri din, verdikleri mesaj aynıdır. İçinde yaşadıkları şartlara bağlı olarak, söylemleri ve metodları zaman zaman farklılık arzetsede, onların tek hedefleri, öncelikle kendi

* **Doç. Dr.**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: berul65@hotmail.com.

1 38. Sad 46-47; 22. Hacc 75; 3. Al-i İmran 33.

2 4. Nisâ 165; 6. En'am 48; 18. Kehf 56; 2. Bakara 213.

toplumları olmak üzere, insanları Allah'a, O'nun yoluna, O'nun iradesine davet etmek, onları hakka ve hayra iletmek ve neticede huzurlu bir toplum, hayırlı bir ümmet tesis edebilmektir.

Misyonları bir olan bu elçilerin, muhataplarından aldıkları tepkiler, karşılaştıkları tavırlar, tarih boyunca hemen hemen aynıdır ve çoğu zaman da olumsuzdur. Birçoğu, çeşitli belgelerle, mucizelerle ve kitaplarla gönderilmiş olmalarına rağmen, kendi insanları tarafından kabul görmek şöyle dursun, yalanlanmış, alay edilmiş, yurdundan sürülmüş ve hatta kimisi de öldürülmüştür.³

Kendinden önce Allah'ın gönderdiği her peygamberin, sünneti ile amel eden ve emrine uyan havarileri ve ashabı olduğunu⁴ bildiren Peygamberimiz, başka bir vesile ile onlardan kimisinin ancak üç kişi ve küçük bir gurup ya da cemaat olduğunu, Hz. Musa'nın ashabında olduğu üzere bazılarının ise kendisini imrendirecek kadar büyük topluluklardan oluştuğunu haber vermiştir.⁵ Nitekim yeri geldikçe açıklanacağı gibi bu hususa Kur'an da yer yer işaret etmektedir.

Bu çalışmada Peygamberlerin kavimleri ile olan mücadelelerinden ve kendilerine karşı koyan insanlardan değil, elçiler ve davetlerine icabet etmiş insanlardan yani peygamberlerin ashabından söz edilecektir. Burada kısaca önceki Peygamberler ile çevrelerinde oluşturdukları ümmetleri arasındaki ilişkiler ortaya konacaktır. Ağırlıklı olarak Kur'an'ın verdiği bilgiler doğrultusunda geçmiş peygamberler ve ashabı ile Hz. Peygamber'in ashabı arasında bir karşılaştırma yapılacaktır. Ancak Kur'an'da, bazı peygamberlerden hiç söz edilmemiş, bazılarının ise daha çok kavimleri ve inkârcılarla olan mücadeleleri anlatılmıştır.⁶ Dolayısıyla sahip olduğumuz sınırlı bilgiler çerçevesinde ortaya koyacağımız bu mukayesenin, hem Peygamberimizin, hem de Sahabenin konumunu göstermesi bakımından yararlı olacağına inanıyoruz.

Bu makalede bizi ilgilendiren, peygamberlere inanan, onunla beraber olan, ona uyan kimselerin durumları, tavırları, peygamberleriyle olan ilişkileri, miktarları vb. hususlardır. Geçmiş peygamberlerin ashabıyla, Hz. Peygamber'in ashabı arasında benzeyen veya farklı yönler nelerdir?

3 5. Maide 70; 2. Bakara 61, 87; 6. En'am 10, 34; 7. Araf 101, 82.

4 Bkz. Muslim, *İman* 80, I. 69-70; Ahmed b. Hanbel, *Musned* I. 458, 461; İbn Mâce, *Zuhd* 34, no: 4284, II. 1432. Başka bir rivayette ise Hz. Peygamber: "Peygamber var ki, kendisini toplumundan sadece bir kişi tasdik etmiştir" demiştir. Bkz: Muslim, *İman* 332, I. 188.

5 Bkz. Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, (Abdurrazzak'ın, *el-Musannaf*'i ile birlikte), X. 408-9 No: 19519. tah. Habiburrahman el-A'zamî, Beyrut-t.y. el-Meclisu'l-İlmi; Ahmed b. Hanbel, *Musned* I. 401, 420; Tahavi, *Şerhu Muşkil'l-Âsâr*, I. 332-3, no: 358.

6 40. Mu'min 78. âyette de belirtildiği gibi Yüce Allah Peygamberlerinden ancak bir kısmını anlatmıştır. Ayrıca bkz. 20. Taha 99; 11. Hud 49; 12. Yusuf 3, 102; 3. Al-i İmran 44.

Onlarla mukayese edildiğinde Sahabe'nin durumu, konumu nedir? İşte bu çalışmada bu ve buna benzer sorulara cevaplar aranacaktır.

Aslında, peygamberlerin, kendilerine inanan kimselerle olan ilişkilerini tespit ederken, onların gönderiliş sırasına göre kronolojik olarak çalışılmalıdır. Fakat bu konuda yeterli bilgiye sahip olmadığımız için böyle bir sıralama cihetine gidecek değiliz. Mesela, Yüce Allah Hz. Hüd⁷ ile Hz. Salih'in beraberlerindeki inananlardan söz ederken, sadece onları rahmetiyle kurtardığını, azabından koruduğunu anlatmıştır.⁸

Yine Kur'an, Hz. Eyyub'un ailesinin yanısıra, bir o kadar daha inanan kimseler bulunduğunu haber verirken,⁹ Hz. Zekeriyya'ya inananların miktarı hakkında bilgi vermemiş, ancak onlardan "Gerçekten onlar iyi işlerde yarışıyorlar, çekinerek ve umarak bize yakarıyorlar ve bize karşı gönülden saygı duyuyorlardı"¹⁰ diyerek sitayişle bahsetmiştir. Dolayısıyla bu makalede, ashabından bahsedilen sekiz peygamber esas alınacaktır. Kur'an'da geniş bir şekilde ilk defa Hz. Nuh'un mücadelesinden söz edildiği ve kendisine inananlardan da kısmen haber verildiği için, önce Hz Nuh'dan bahsedilecektir.

1. Hz. Nuh ve Beraberindeki İnananlar

Hz. Nuh'un, peygamber olarak gönderildiği kavmi arasında kaldığı tam dokuz yüz elli yıl boyunca¹¹ gece gündüz yaptığı davet çalışmaları, kavmini kaçırmaktan öte bir şey getirmede. Hz. Nuh'un gizli ve âşıkâr yapmış olduğu çağrılarını uymaları hâlinde, nice dünya ve ahiret nimetlerine kavuşacaklarını müjdelemesine rağmen onlar, O'nu dinlemede ısrar ettiler.¹²

Hz. Nuh'a sadece, kavminin nazarında statüsü ve seviyesi düşük insanlar uymuştu ve neticede O'nunla beraber inananların sayısı pek de fazla değildi. Taberi'nin naklettiği rivayetlere göre onlar, Hz. Nuh, üç oğlu, hanımları ve birkaç kişiyle birlikte toplam 8-10 kişi veye en fazla 80 kişiydiler.¹³ Kavmi içindeki ileri gelen inkarcı gurup, Hz. Nuh'un da kendileri gibi bir insan olduğunu, kendisine bu müstaz'af insanlardan başka kimsenin uymadığını bahane ederek O'nu yalanlamışlar ve çevresindeki bu zayıf insanları kovmasını istemişlerdi. Hz. Nuh ise, Rab'leri-

7 Bkz: 7. A'raf 72; 26 Şuarâ 139; 11. Hüd 58.

8 7. A'raf 73-9; 27. Neml 45-53; 11. Hüd 61-66; 41. Fussilet 17-8.

9 38. Sad 44; 21. Enbiya 83.

10 21. Enbiya 89-90.

11 29. Ankebut 14.

12 71. Nuh 5-7.

13 11. Hud 27, 40. Bkz. Taberî, *Tarihu't-Taberî, Tarihu'r-Rusul ve'l-Mülûk*, I. 183-189. tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire-t.y., Daru'l-Maârif, V. baskı.

ne kavuşacak ve Allah'a karşı kendisini savunacak kimseler olarak oldukça değer verdiği inananları asla kovmayacağını açıkça ilan etmişti. Kendisinin, Allah'ın hazinelerine sahip olmadığını, gaybı bilmediğini, melek de olmadığını ifade ederken, onların hor gördüğü bu kimseleri Allah'ın daha iyi bildiğini ve onlara hayır vereceğini umduğuna işaret ediyor, onların bu isteklerine uyması halinde mutlaka zalimlerden olacağını biliyordu.¹⁴

Asırları kuşatan görev süresince oldukça zalim ve azgın olan bu toplumun, kendisini yalanlamaları, alay etmeleri, tehditleri, sapıklık ve delilik ile suçlamaları, O'na isyan edip, şımarık insanlara uymaları, tanrılarını terketmemeleri, inananlara büyük tuzaklar hazırlamaları ve birçok kimseyi de yoldan çıkarmaları karşısında Hz. Nuh: "(Rabbim) Benimle onlar arasını aç! Beni ve benimle beraber bulunan mü'minleri kurtar! Rabbim! Yeryüzünde kafirlerden tek kişi bırakma! Çünkü sen onları bırakırsan, kullarını saptırırılar ve yalnız ahlaksız, nankör (insanlar) doğururlar!" diye Rabbine iltica etmek durumunda kaldı. Neticede Yüce Allah, O'nu ve beraberinde bulunanların bindiği bir gemiyle kurtarıp, Hz. Nuh'un karısı ve babasını dinlemeyen oğlu da dahil geride kalanları boğarak cezalandırdı.¹⁵ Yine Yüce Allah, Hz. Nuh ile beraber kurtardığı bu kimselerden bazısını esenlik ve bereket ile bir süre yaşatacağını ama daha sonra onlara, tarafından acı bir azab dokunacağını haber veriyor ki¹⁶ buradan onların bilahare Hak'tan sapacakları, Hz. Nuh ve O'nun yolundan kopacakları anlaşılmaktadır.

2. Hz. İbrahim ve Beraberindeki İnananlar

Hz. İbrahim, Allah'ın dost edindiği dürüst bir peygamber,¹⁷ Allah'a itaat eden O'nu birleyen başlı başına bir ümmet idi.¹⁸ Gençliğinden itibaren başta babası Azer'e ve Nemrud ile halkına karşı başlattığı davetinde müsbet bir netice alamayınca hicret edip ideal bir nesil oluşturmaya çalıştı. Allah'ın O'nun nesline peygamberlik ve kitap bahşetmesinden dolayıdır ki İsmail, İshak ve Yakub'ları salih birer insan olarak yetiştirdi. Böylece Allah, sadece İbrahim'i değil, İbrahim ailesini de seçip alemlere üstün kıldı ve emriyle onları doğru yolu gösteren önderler ve peygamberler yaptı.¹⁹ Hz. İbrahim, daha sonra mesajını her tarafa

14 11. Hud 27-31; 26. Şuara 111-114.

15 53. Necm 52; 54. Kamer 9; 7. Araf 60-64; 23. Mu'minun 24-25; 71. Nuh 21-27; 26. Şuarâ 115-120; 11. Hud 42-46; 66. Tahrim 10.

16 11. Hud 48.

17 4. Nisâ 125; 19. Meryem 41.

18 16. Nahl 120.

19 6. En'am 74-84; 19. Meryem 41-50; 21. Enbiya 51-73; 2. Bakara 258; 37. Saffat 83-113.

iletebilmek için muhtelif yerlerde naip ve yardımcıları tayin etti. Ürdün'e yeğeni olan Hz Lut'u gönderdi. Suriye ve Filistin'e oğlu İshak'ı tayin etti ve Arabistan'ın iç kısımlarına büyük oğlu Hz. İsmail'i yolladı...²⁰. Böyle bir organizeli çalışma ile Hz. İbrahim, hedeflediği ideal bir ümmet oluşturma projesinin ilk bölümünü hayattayken gerçekleştirmeye muvaffak oldu. Nitekim Yüce Allah O'ndan ve oluşturduğu ümmetinden sitayişle bahseder.

"İbrahim ve O'nunla beraber bulunanlarda sizin için güzel bir örnek vardır. Onlar kavimlerine şöyle demişlerdi.: "Biz sizden ve sizin Allah'tan başka tapıklarınızdan uzağız. Size karşıyız ve siz bir tek Allah'a inanmaya kadar sizinle bizim aramızda sürekli bir düşmanlık ve nefret belirmiştir", "Andolsun onlarda sizin için, Allah'ı ve ahiret gününü arzu edenler için güzel bir örnek vardır..."²¹

Hz. İbrahim, ikinci olarak oluşturduğu bu ümmetin kendinden sonra da devam etmesini arzuluyordu. Oğlu İsmail ile birlikte Kabe'yi inşa ederken şöyle dua ediyordu:

"Rabbimiz, bizi sana teslim olanlar yap, neslimizden de sana teslim olan bir ümmet çıkar. Rabbimiz, onlara kendi içlerinden, senin ayetlerini kendilerine okuyacak, onlara kitap ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir elçi gönder..."²²

Gerçekten Yüce Allah, O'nun bu dualarını kabul etmiş ümmetini hem İsrailoğulları, hem de İsmailoğulları vasıtasıyla devam ettirmiştir. Nitekim Rasûlullah'ı (s) vafeden ayetlere bakıldığında, Hz. İbrahim'in duasının Peygamberimizin bi'seti ile gerçekleştiği görülür.²³

Risalet tarihine bakıldığı zaman Hz. İbrahim'in kendinden sonra gelen bütün peygamberlere kaynaklık ettiği görülür. Bu yüzden, Müslümanlar gibi, Yahudiler ve Hıristiyanlar da O'na sahip çıkmışlardır. Yüce Allah onların Hz İbrahim hakkında yaptıkları tartışmalar üzerine şöyle buyurulmuştur:

"İbrahim ne Yahudi, ne de Hristiyandı; dosdoğru bir müslümandı. Müşriklerden de değildi. Doğrusu insanların İbrahim'e en yakın/layık olanı O'na uyanlar, bu Peygamber (Hz. Muhammed) ve inananlardır..."²⁴

20 Mevdudî, *Hz. Peygamber'in Hayatı* I. 445. ter. Ahmed Asrar, I-III. İstanbul-1992, III. baskı. 21 60. Mumtahine 4, 6.

22 2. Bakara 128-9.

23 2. Bakara 151; 3 Al-i İmran 164; 62. Cuma 2. Ayrıca Hz. Peygamberin "Ben babam İbrahim'in duası, İsa'nın kavmine müjdesiyim..." buyurduğuna dair bazı rivayetler için bkz. Ahmed, *Musned*, IV. 127-8, V. 262

24 3. Al-i İmran 65-68.

Hız. Ali de "İnsanların peygamberlere en yakın olanları, onların getirdiklerini en iyi bilen kimselerdir" derken²⁵ aynı ayet-i kerimeye dayanmaktadır.

3. Hz. Lût ve Ailesi

Bilindiği gibi, Hz. Lut'un kavminde, erkeklerle ilişki (eğcinsellik) toplumsal bir hastalık haline gelmiş, kadınlar terkedilmişti. Hz. Lut'un uyarılarına karşı tepkileri, "Onlar (Hz. Lut ve adamları) temiz kalmaya çalışan insanlarmış, onları kasabanızdan çıkarın!" şeklinde olmuştur. Bunun zerine Yüce Allah Hz. Lut'u ve -karısı hariç- ailesini, adamlarını kurtarmıştır.²⁶ Hz. Lut'un "Rabbim beni ve ailemi kurtar" diye dua etmesinden, insan görünümündeki misafir melekleri dahi rahatsız etmeye kalkışan kavminin ahlaksız tavrı karşısında "keşke size karşı bir gücüm olsa" deyişinden, azap ncesi Allah'ın emriyle ailesini geceleyin yola ıkarışından, sadece onları kurtarışından, Hz. Lut'a inanan kimselerin, karısı dışında kalan ailesi olduğu anlaşılmaktadır.²⁷ Taber'in verdiği bilgilere bakılırsa, ona inanan ve kurtulanların sayısı on kişi bile değildir.²⁸ Nitekim Kur'an'da, "Orada müminlerden kim varsa hepsini çıkardık. Zaten orada mslmanlardan bir ev (halkın)dan başka kimseyi bulmadık" denilmektedir.²⁹

4. Hz. şuayb ve Beraberindeki İnananlar

Hız. şuayb, Medyen halkına gönderilmiş bir peygamberdir. İlgili yetlerden, Medyen halkının putperest olduğu, ölçü ve tartıya riayet-sizlik ve bozgunculuk gibi sosyal problemler yaşayan bir toplum olduğu anlaşılmaktadır.

Hız. şuayb'ın davetiyle halkın bir kısmı O'na inanmıştır. Ancak kavminin ileri gelenlerinin, kendi dinlerine dönmemeleri halinde Hz. şuayb'ı ve onunla beraber olanları, kentten atma ile tehdit etmelerine bakılırsa³⁰, inananların azınlıkta oldukları gibi bir sonuç ortaya çıkar. Hatta onları zayıf gören hasımları, kabilesi olmasa, Hz. şuayb'ı taşlamayı bile düşünmüşlerdir.³¹ Hz. şuayb'ın uyarılarına aldıırış etmeyen Medyen halkını Yüce Allah cezalandırmış, ancak, Hz. şuayb ve onunla beraber olanları rahmetiyle kurtarmıştır.³²

25 Bkz: Seyyid şerif er-Radi, *Nehcu'l-Belāġa*, s. 677, no. 96. şerh: Muhammed Abduh, Beyrut-1987.

26 7. A'raf 80-84; 27. Neml 56.

27 26. řuarā 160-173; 11. 80-81; 15. Hıcr 63-5; 29. Kasas 33-34.

28 Taber, *Tārih*, I. 298.

29 51. Zāriyat 35-6.

30 7. A'raf 85-9.

31 11. Hud 91.

32 11. Hud 94.

5. Hz. Musa ve Ashabı

Kur'an'da hem kavminden, hem de ashabından en çok söz edilen peygamberlerden birisi de Hz. Musa'dır. Yüce Allah O'nu, kendilerine birçok peygamber gönderdiği, pekçok nimetler verip alemlere üstün kıldığı İsrailoğulları'na göndermiştir.³³ O'na ilk inananlar, Firavn'un Hz. Musa'ya karşı topladığı ülkenin ileri gelen sihirbazlarıdır. Onlar, insanları büyüleyen sihirlerinin Hz. Musa'nın âsâsı tarafından yutulup, boşa çıkartıldığını görür görmez, Firavun ve adamlarının aksine, bunun büyü değil, bir mucize olduğunu anladılar ve "Biz alemlerin Rabbi'ne, Musa ile Harun'un Rabbi'ne inandık" dediler. Firavun, izin vermediği halde sihirbazlarının Hz. Musa'ya inandıklarını görünce derhal onların ellerini ve ayaklarını çaprazlama kesme ve hepsini asma hükmünü verdiyse de, onlar "Zararı yok, (nasıl olsa) biz Rabbimize döneceğiz. Biz, ilk inananlar olduğumuz için Rabbimizin hatalarımızı bağışlayacağını umarız" diyerek karşılık verdiler. Allah'ın kendilerine bolca sabır vermesi ve canlarını müslümanlar olarak alması için dua edip kendilerine gelen bu açık delilleri ve Yaraticı'yı tercih ettiler.³⁴ Kur'an açıkça tasrih etmese de, hadisenin akışından onların bu inançları uğruna canlarını feda ettikleri anlaşılmaktadır.³⁵

Bu aşamada, her ne kadar Firavun ailesinden bile imanını gizleyen kimseler var idiyse de,³⁶ "Firavun ve önde gelen çevresinin kendilerini belalara çarptırmaları korkusuyla Hz. Musa'ya kavminden bir grup gençten başka inanıp itaat eden olmadı. Çünkü Firavun gerçekten yeryüzünde büyülenen bir zorba ve gerçekten ölçüyü taşıranlardandı..."³⁷ "O korkunç zulüm dönemi esnasında yalnızca az sayıda genç erkek ve kadın hakikat peygamberini lideri olarak kabul etme cesaretini gösterebilmiş, O'na itaat edip kendisini izleyerek, Firavun ve ayamı ile mücadelelerinde O'nun yanında yer almışlardır. Daha sonra gelen ayetler açıkça göstermektedir ki, İsrailoğulları Hz. Musa'nın nübüvvet ve risaletine inandııkları için değil, Firavun'un zulmüne düşer olmaktan korktukları için çekimser davranmışlardır. Bu korku onların manevi bir dejenerasyonunun sonucuydu. Her ne kadar hepsi de gerek ırk olarak, gerekse din olarak İbrahim, İshak, Yakub ve Yusuf'a mensup ve bu yüzden de

33 2. Bakara 40, 47, 49-61.

34 7. A'raf 103-126; 26. Şuara 43-51; 20. Taha 69-73; 10. Yunus 79-81.

35 İbn Abbas'ın şöyle dediği rivayet edilmektedir: "Onlar, günün evvelinde büyücü idiler. Günün sonunda ise hayırlı şehidler oluverdiler". Bkz. İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, I.

256. Kahire-1351.

36 40. Mü'min 28.

37 10. Yunus 83-86.

müslüman iseler de, asırlar süren kölelik onları manen çökertmiş ve onlardaki İslam ruhunu yok etmişti."³⁸

Yüce Allah'ın emriyle Hz. Musa ve kardeşi Harun, sabır, tevekkül, namaz ve dualarla bu ruhu yeniden diriltmeye çalışmışlardır. Bir süre sonra Hz. Musa yine Rabbi'nin emriyle İsrailoğulları'nı geceleyin Mısır'dan çıkarıp denizden geçirmek üzere beraberinde götürmüştür. Allah, Hz. Musa'ya, Firavun'un yetişmesinden yana hiç korkmamasını, denize doğru yol almasını vahyetmiştir. Arkalarından kovalayan Firavun'un adamlarını gören *Musa'nın Ashabı*: "İşte yakalandık" deyince Hz. Musa: "Hayır! Rabbim benimle beraberdir ve bana yol gösterecektir..." demiştir. Allah Hz. Musa'ya âsâsını denize vurmasını emretmiş ve bunun üzerine deniz ikiye ayrılmıştır. Hz. Musa ve İsrailoğulları karşıya çıktıktan sonra, denizin tekrar kavuşmasıyla Firavun ve adamları boğulmuşlardı. Bu da Allah tarafından İsrailoğulları'na gösterilmiş bir mucize idi, ama onların çoğu yine inanmamıştı.³⁹ Böylece Yüce Allah, hor görülüp ezilmekte olan İsrailoğulları'na vermiş olduğu sözü, onların sabretmelerinden dolayı tam olarak yerine getirmiş, onları bereketli yerlere mirasçı yapmış, onları azgın düşmanları olan Firavun ve avanesinden kurtarmıştı. Firavun ailesinin onlara reva gördüğü her türlü işkence, oğullarının boğazlanması, hor ve hakir görülmeleri ve esaret yılları artık geride kalmıştı. Bundan böyle Hz. Musa'nın ashabına düşen, bunca nimete karşı Allah'a şükretmek, kurtarıcıları olan Hz. Musa ve Harun'a itaat ve ittiba etmek olmalıydı. Ancak vakıa hiç de böyle olmadı. Daha denizden geçer geçmez, putlarına tapan bir kavme rastlayınca Hz. Musa'ya "Onların ilahları olduğu gibi bize de bir ilah yap!" şeklinde akideye ters düşen bir talepte bulunma cahilliğini, bilinçsizliğini gösterdiler.

Hz. Musa, Rabbiyle konuşmak üzere kırk günlüğüne onlardan ayrılmış, onların başına Hz. Harun'u bırakmış, ancak onlar bu defa da Sâmirî'nin yaptığı buzağıyı (tanrı olarak) benimsemişlerdir. Hz. Harun onlara, fitneye düşürdüklerini, kendisine uymalarını ve emrine itaat etmelerini söylemişse de, onları bundan vazgeçirememiştir. Hatta onlar daha da ileri giderek Hz. Harun'u öldürmeye bile teşebbüs etmişlerdi. Hz. Musa'nın şiddetli tepkisi karşısında, sapmış olduklarını anlamışlar, Allah'tan afv ve bağışlanma dilemişler ve belki şükrederler diye affedilmişlerdir.

Yine Hz. Musa'nın Rabbi ile konuşmak üzere seçip götürdüğü yetmiş kişi 'Ey Musa! Biz Allah'ı açıkça görmedikçe sana inanmayız' demişler

38 Bkz: Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II. 355-6. ter. Komisyon, İstanbul-1991, II. baskı.

39 Bkz: 26. Şuara 60-67; 20. Taha 77-79; 10. Yunus 84-87.

ve onları derhal yıldırım çarpmıştı. Sonra belki şükrederler diye tekrar diriltilmişlerdi.

Kendilerine verilen bulutun gölgelendirmesi, kudret helvası ve bıldırcın eti, içinde bol bol yiyecekleri bulunan şehir, susadıklarında mucizevi bir şekilde Hz. Musa'nın asasını taşa vurmasıyla fişkırان on iki pınara ve ayrıca istedikleri sebze, kabak, sarmısak, mercimek ve soğan gibi birçok nimete rağmen, Allah'ın ayetlerini inkar etmeleri, isyana dalmaları ve sınır aşmaları yüzünden üzerlerine alçaklık ve yoksulluk damgası vuruldu ve Allah'ın gazabına uğradılar.⁴⁰

Aynı şekilde onlar, söylemeleri gereken bir sözü başka bir sözle tebdil ettiler. Cumartesi avlanma yasağını ihlal ettiler. Allah Rasülü olduğunu bildikleri halde Hz. Musa'yı incittiler. Allah'ın kendilerine kesmelerini emrettiği ineği kesmemek için adeta didindiler, neredeyse zoraki kestiler.⁴¹

Yine onlar, Allah'tan gelen Kitap'taki buyrukları alıp sıkıca uygulamaları gerekirken, ya yüz çevirdiler ya da varis oldukları bu kitabı dünya menfaati karşılığında sattılar.

İçlerinden bir grup, toplumun helak olmayı hakettiğini söyleyerek onlardan ümidini kesmişken, bazıları ise Allah'a mazeret beyan edebilme gayesi ve korunanlardan olma ümidi ile vaz u nasihata devam ettilerse de neticede gelen azabdan ancak kendilerini kurtarabildiler.⁴²

Allah, İsrailoğulları'ndan söz almış, içlerinden on iki başkanı göndermişti. Namaz kılmaları, zekat vermeleri, elçilere inanıp, yardım etmeleri, Allah yolunda infak etmeleri halinde Allah, kendileriyle beraber olacağını, günahlarını örteceğini ve kendilerini cennetlere koyacağını vadedmişti. Fakat pek azı hariç, onlar sözlerini bozmuş, kelimelerin yerlerini değiştirmiş, uyarıldıkları şeylerden pay almayı unutmuş ve neticede kalpleri katılaştıran bu kimseler lanetlenmişlerdi.⁴³

Bir başka zaman Hz. Musa; "Ey kavmim, Allah'ın size yazdığı kutsal toprağa girin, arkanıza dönmeyin, yoksa kaybedersiniz deyince onlar "Ey Musa! Orada zorba bir millet var. Onlar oradan çıkmadıkça biz oraya asla girmeyiz. Sen ve Rabbin gidin, savaşın, biz burada oturuyoruz!" demişlerdi.

Bunun üzerine Hz. Musa "Ya Rabbi, dedi. Ben kendimden ve kardeşimden başkalarına malik değilim. Bizimle, o yoldan çıkmış toplumun

40 7. A'raf 138-156, 2 Bakra 49-61, 20 Taha 81-97.

41 7. A'raf 163; 61. Saf 5; 2. Bakara 67-71.

42 2. Bakara 63-64; 7. A'raf 164-9.

43 5. Mâide 12-3.

arasını ayır!" diye yakarınca Yüce Allah orasını onlara kırk yıl yasakladı ve yeryüzünde şaşkın şaşkın dolaşıp durmakla cezalandırdı.⁴⁴

Süpheşiz bu anlatılanlardan başka, Kitab'a sımsıkı sarılan ve namazlarını kılan, islah için çalışanlar da vardı.⁴⁵

Nitekim, "Musa kavminden öyle bir topluluk da var ki hakka götürürler onunla adalet yaparlar"⁴⁶ ayeti, O'nun getirdikleriyle yaşayan, O'nun yolundan giden bir zümreden övgüyle bahsetmektedir. Yüce Allah bu zümreden bir başka yerde ise şöyle söz etmektedir:

"Sabrettikleri ve âyetlerimize kesinlikle inandıkları zaman, onların içinden, buyruğumuzla doğru yola ileten önderler yetiştirmiştik."⁴⁷

Hz. Musa'dan sonra İsrailoğulları'nın ileri gelenleri, yurtlarından sürüldüklerini, evlatlarından olduklarını belirterek, ısrarla peygamberlerinden Allah yolunda savaşmak üzere kendilerine bir hükümdar göndermesini istemişler, fakat kendilerine savaş farz kılınca da, pek azı hariç bundan yüz çevirmişlerdi. Kendilerinin daha zengin olduklarını ileri sürerek, Allah'ın onlar için hükümdar olarak seçtiği Tâlût'a, hükümdarlığı layık görmediler. Ancak, onun hükümdarlığı, bazı alametlerle isbatlanabildi. Bundan sonra Tâlût, Allah'ın emri gereği onları bir ırmaktan su içip içmeme konusunda denedi. İrmaktan içmeyenlerin sadakatini ortaya koyan bu sınavda, onlardan çok azı hariç çoğunun ırmaktan kana kana su içtiği görüldü. Nihayet Tâlût ve kendisiyle beraber inananlar ırmağı geçince Câlût'a ve askerlerine karşı güçsüz olduklarını belirtirken, Allah'a kavuşacaklarına kanaat getirenler "Nice az toplulukların, Allah'ın izniyle çok topluluğa galip geldiğini" söyleyerek Allah'dan bolca sabır, sebat ve yardım dilediler ve neticede Câlût'u ve askerlerini bozguna uğrattılar ve Hz. Dâvûd, Câlût'u öldürdü...⁴⁸

6. Hz. Yunus ve Beraberindeki İnananlar

Davetine icabet etmeyen halkına öfkelenerek onlardan kaçıp kurtulmak isteyen Hz. Yunus, denize atılıp, büyük bir balık tarafından yutulduktan sonra, Yüce Allah kendisini affetmiş ve yüzbin veya daha çok kişiye elçi olarak göndermiştir.⁴⁹ İlgili âyetlerden kavminin Hz. Yunus'a

44 5. Mâide 21-26.

45 7. A'raf 170.

46 7. A'raf 159.

47 32. Secde 24.

48 2. Bakara 246-251.

49 Onların sayısının 110, 120, 130 veya 170 bin olduğuna dair sahabe ve tabiundan farklı rivayetler gelmiştir. Bkz: İbn Kesir, *Muhtasarı Tefsir-i İbn Kesir*; III. 192. İht. M. Ali es-Sabuni, Beyrut-1401, Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, IV. Baskı.

inandıkları, Yüce Allah'ın da kendilerinden rezilliği kaldırdığı ve bir süre onları güzelce geçindirdiği ifade edilmektedir.⁵⁰

7. Hz. İsa ve Havârifler

Yaratılış cihetiyle farklı olmakla birlikte⁵¹ Hz. İsa, Allah'ın kendisine nimet verdiği ve İsrailoğulları'na örnek kıldığı bir kul idi.⁵² Hz. İsa'ya verilen açık belgelere rağmen onlardan kimi inandı, kimi inkar etti.⁵³ Kendisine verilen mucizeleri sıralayıp, çevresindeki insanların inanmalarını itaat etmelerini istemiş, ancak onların inkar edeceğini anlayınca "Allah yolunda bana kimler yardımcı olur?" demiş, Havarîler: "Allah'ın yardımcıları biziz, biz Allah'a inandık. Bizim (Allah'a) teslim olduğumuza şahit ol! Rabbimiz, indirdiğine inandık ve Elçine uyduk; öyleyse bizi şahitlik edenlerle birlikte yaz!" dediler.⁵⁴

Başka bir âyette Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Ey inananlar, Allah'ın yardımcıları olun. Nitekim Meryem oğlu İsa da Havâriflerine: "Allah'a (giden yolda) benim yardımcıları kimdir?" demişti. Havarîler: "Allah'ın yardımcıları biziz" dediler. İsrailoğulları'ndan bir zümre inandı, bir zümre de inkar etti. Biz de inananları düşmanlarına karşı destekledik, onlar üstün geldiler."⁵⁵

Yüce Allah: "Havarîlere: 'Bana ve elçime inanın!' diye ilham etmişim, onlar da "İnandık, bizim müslümanlar olduğumuza şahit ol!" demişlerdi. Sonra Havârifler, Hz. İsa'ya "Rabb'in bize gökten bir sofrayı indirebilir mi? "İstiyoruz ki, ondan yiyelim, kalplerimiz iyice yatışsın, senin bize doğru söylediğini bilelim ve bunu bizzat görenlerden olalım" demişlerdi. Bunun üzerine Hz. İsa Allah'a dua ederek kendileri için bir bayram ve Allah katından bir mucize olarak gökten bir sofrayı indirmesini istedi. Yüce Allah da: "Ben onu sizin üzerinize indireceğim, ama ondan sonra kim inkar ederse, ben ona dinyalarda hiç kimseye yapmayacağım bir azabı yaparım" buyurdu.⁵⁶

Hz. İsa, İsrail'in on iki kabilesini temsilen kendisine inananlardan on iki kişi seçtiğinden, Havâriflerin sayısının on iki olduğu bildirilmektedir. İncillere göre Havârifler, vaftiz oluşundan çarşıya gerilişine kadar dai-

50 37. Saffât 139-146; 10. Yunus 98. Ayrıca Hz. Yunus'un bu mücadelesini Tevrat'la karşılaştıran: Eski Ahit, s. 874-5, İstanbul-1993.

51 19. Meryem 19-26; 21. Enbiya 91; 3. Al-i İmran 59.

52 43. Zuhuruf 59.

53 2. Bakara 253.

54 3. Al-i İmran 48-53.

55 61. Saf 14.

56 5. Maide 111-115.

ma Hz. İsa ile beraber olmuş, onun hizmetinde bulunmuşlarsa da, onların Hz. İsa'ya iman, itaat ve ittiba açısından bazı zaafiyetleri olduğunu gösteren pasajlar da vardır.⁵⁷

Yüce Allah Hz. Nuh, İbrahim ve peşlerinden gelen diğer peygamberlerden söz ettikten sonra şöyle buyurmuştur:

"Arkalarından Meryem oğlu İsa'yı gönderdik. Ona İncil'i verdik ve ona uyanların kalplerine şefkat ve rahmet (duygusu) koyduk. İcadettikleri ruhbanlığı biz onlara yazmamıştık, yalnız Allah'ın rızasını kazanmak için (onu kendileri icat ettiler) fakat ona gereği gibi de uymadılar. Biz de onlardan iman edenlere mükafatlarını verdik. Fakat onlardan birçoğu da yoldan çıkmışlardır."⁵⁸

Ayrıca Allah Teâlâ Hz. İsa'nın canını alacağını, kendisine yükselteceğini, onu inkar edenlerden temizleyeceğini ve ona uyanları, tâ kıyamet gününe kadar inkar edenlerin üstünde tutacağını bildirmiştir.⁵⁹

8. Hz. Muhammed ve Beraberindeki İnananlar, Muhâcirler ve Ensâr

Kur'an'a baktığımızda sahabeden söz eden ayetlerde, onların Hz. Peygamber'e yetişmiş olmaları ve onu görmüş olmaları değil,⁶⁰ ona iman, itaat ve ittiba etmeleri, onunla beraber olmaları, ona yardımcı ve destek olmaları önplana çıkartılmıştır:

"Onlar ki yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları o Elçi'ye, o ümmî Peygambere uyarlar...Ona inanan, destekleyerek ona saygı gösteren, ona yardım eden ve onunla beraber indirilen nura uyanlar, işte kurtuluş aherenler bunlardır."⁶¹ "Muhammed, Allah'ın elçisidir. Onun beraberinde bulunanlar; kafirlere karşı sert, kendi aralarında ise merhametlidirler. Onların rüku' ve secde ederek Allah'ın lütuf ve rızasını aradıklarını görürsün. Yüzlerinde secdelerin izinden nişanları vardır... Allah onlardan inanıp iyi işler yapanlara mağfiret ve büyük mükafat vadedmiştir."⁶² "Fakat Rasûl ve onunla beraber inananlar, mallarıyla canlarıyla cihad ettiler. İşte bütün hayırlar onlarındır ve işte murada erenler onlardır."⁶³

Bazı ayetlerde ise sahabe, Hz. Peygamber'e inanan ve bu yüzden doğup büyüdükleri Mekke'den hicret etmek durumunda kalan *Muhâcir-*

57 Bkz. Cilacı Osman, *Havârî maddesi*, DiA, XVI. 513-6.

58 57. Hadîd 26-27.

59 3. Al-i İmran 55.

60 Hadisçilerin "sahâbî" tanımları ve bu hususta değerlendirmeler için bkz: Erul Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 5-6.

61 7. A'raf 157. Bkz: 2. Bakara 143, 285; 3. Al-i İmran 68, 110; 9. Tevbe 26; 8. Enfal 64 . 62 48. Fetih 29.

63 9. Tevbe 88.

ler, onlara kucak açan ve her türlü yardımı yapan *Ensar* ve daha sonra aralarına katılanlar olmak üzere üç kategoride zikredilir:

"İman edenler, hicret edenler, Allah yolunda cihad edenler ve (Muhacirleri) barındırıp yardım edenler, işte hakkıyla mümin olanlar bunlardır. Bağışlanma ve hudutsuz rızık onlar içindir. Sonradan iman edenler, hicret edenler ve sizinle birlikte cihad edenler, işte bunlar da sizdendir..."⁶⁴
 "(Allah'ın verdiği bu ganimetler) bilhassa yurtlarından ve mallarından edilmiş olan, Allah'tan bir lütuf ve rıza dileyen, Allah'ın dinine ve Peygamberine yardım eden muhacir fakirleridir. İşte doğru olanlar bunlardır. Daha önceden Medine'yi yurt edinmiş ve gönüllerine iman yerleştirmiş olan kimseler, kendilerine hicret edip gelenleri severler; onlara verilenler karşısında içlerinde bir çekememezlik hissetmezler; kendileri zaruret içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Nefsinin tamahkarlığından korunabilmiş kimseler, işte onlar saadete erenlerdir. Onlardan sonra gelenler: 'Rabbimiz, bizi ve bizden önce inanmış kardeşlerimizi başışla, kalbimizde müminlere karşı kin bırakma... derler.'⁶⁵

Muhtelif ayetlerde ise savaşanlar ile savaşmayanlar; cihad edenler ile inandıklarını iddia edenler, Fetih öncesi savaşanlarla, Fetih sonrası savaşanlar arasında mukayese yapılmış ve bunların birbirine eşit olmadıkları vurgulanmıştır:

"İnananlardan özürsüz olarak yerlerinde oturanlar ile, mallarıyla, canlarıyla Allah yolunda cihad edenler bir olmaz. Allah, mallarıyla, canlarıyla cihad edenleri, derece bakımından oturanlara üstün kılmıştır. Gerçi Allah hepsine de güzellik vadedmiştir, ama mücahidleri, oturanlardan çok daha büyük ecirle üstün kılmıştır."⁶⁶ "Elbette sizden (Mekke'nin) fethinden önce (hak yolunda) harcayan ve savaşan (lar ile sonrakiler) bir olmaz. Onların derecesi, sonradan infak eden ve savaşanlardan daha büyüktür. Bununla beraber Allah, hepsine de en güzel sonucu vadedmiştir..."⁶⁷

Zikrettiğimiz bu ayetlerde açıkça görüldüğü gibi Yüce Allah, sahabe-yi üstün ve faziletli kılan vasıflarından, yüksek erdemlerinden bahsetmektedir. Onlara vadedilen güzellikler, yapılan müjdeler, Allah'ın hoşnudluğuna erişmiş olmaları, iman, ittiba, itaat, bey'at, hicret, cihad, infak, kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışma, mallarını ve canlarını Allah yolunda seve seve feda edebilme gibi tarihte eşine pek rastlanmayan yüce meziyetlerden kaynaklanmaktadır.

64 8. Enfal 74-5 ve ayrıca bkz: 72. ayet.

65 59. Haşr 8-10.

66 4. Nisa 95-6.

67 57. Hadid 10.

Sahabenin bir başka halkasını oluşturan bedeviler hakkında ise Kur'an, onların müsbet yönleri kadar, menfi yönlerinden de bahseder:

"Ne Medine halkının, ne de onların çevresinde bulunan bedevî Arapların, Allah'ın Rasulü'nden geri kalmaları ve onun canından önce kendi canlarının kaygısına düşmeleri onlara yakışmaz..."⁶⁸ "Bedevî Araplardan kimileri de var ki, Allah'a ve ahiret gününe inanır, verdiği Allah'a yakın dereceler kazanmağa ve Rasul'ün duasını almağa vesile sayar. Gerçekten o, kendileri için yakın derecelerdir. Allah onları merhametinin içine sokacaktır."⁶⁹

Ancak bedevilerden bahseden diğer ayetlerde Kur'an, onlardan bazılarının takındıkları olumsuz tavırları dile getirmiş ve onları sert bir şekilde eleştirmiştir. Özellikle bu eleştiriler, Hz. Peygamber tarafından savaşa veya umre yolculuğuna çağırıldıkları halde, yenilme, bir musibetle karşılaşp geri dönememe korkusuyla çeşitli bahaneler ileri sürerek izin isteyip bu davete katılmamaları,⁷⁰ inanmadıkları halde, zekat alabilmek için inandıklarını iddia etmeleri ve bunu Hz. Peygamber'in başına kakmaları, biraz daha fazla ganimet alabilmek için kaba davranarak onu incitmeleri,⁷¹ Allah yolunda infaktan kaçınma, Allah'ın hükümlerini tanımama, müslümanların aleyhine ve hatta küfür ve nifaktan yana olumsuz tavırlar sergilemeleri⁷² üzerinde yoğunlaşmıştır.

Öte taraftan sahabeden bazı kimselerin çeşitli davranışları Kur'an'da eleştirilmiştir. Mesela, Hz. Peygamber'in toplantısını izinsiz terketmeleri,⁷³ farz kılınan savaştan geri kalmaları,⁷⁴ Hz. Peygamber Cuma günü minberde hutbe iradederken, Medine dışından gelen ticaret kervanının geldiğini duymaları üzerine, on iki kişi hariç,⁷⁵ Hz. Peygamber'i minberde ayakta bırakıp dışarı çıkmaları,⁷⁶ bazılarının Hz. Aişe'ye atılan çirkin iftiraya karışması⁷⁷ bunlar arasındadır.

Peygamberlere muhalefet, isyan veya peşinden gitmeme gibi geçmiş peygamberlerin ashabında karşılaşılan olumsuz tavırlar Hz. Peygamber'in ashabında pek görülmemektedir. Bu hususta Kur'an'ın dile getirdiği nebevî emri ihlal sayılabilecek şu iki misali kaydedelim:

68 9. Tevbe 120.

69 9. Tevbe 99, 102.

70 48. Feth 11-2; 9. Tevbe 90.

71 49. Hucurat 14, 17; 9. Tevbe 58.

72 9. Tevbe 97-8.

73 24. Nur 63.

74 4. Nisa 75-78, 9. Tevbe 38.

75 Buhârî, *Tefsir* 62/2, VI. 63.

76 62. Cum'a 11.

77 24. Nur 11-17.

1. Uhud Savaşında Rasûlullah (s) Abdullah b. Cubeyr (ö. 3) komutasında bir okçu birliğini, stratejik önemi haiz bir boğazın yamacına yerleştirmiş ve onlara, "Bizim onları yendiğimizi görseniz bile yerinizden ayrılmayın! Yenildiğimizi görseniz dahi bize yardıma koşmayın!" diye sıkı sıkı tenbihlemişti. Buna rağmen, müşriklerin bozguna uğradığını gören bu okçuların birçoğu "ganimet! ganimet!" diye bağırmaya başlamışlar, Abdullah b. Cubeyr, onlara Hz. Peygamber'in emrini hatırlatmışsa da, dinlemeyip savaş meydanına inmişler ve neticede hezimate uğramışlardır.⁷⁸

Onların bu hareketini Kur'an şu şekilde anlatır:

"Sizler Allah'ın izniyle düşmanlarınızı öldürürken, Allah size olan vadi-ni yerine getirmişti. Nihayet öyle bir an geldi ki, Allah arzuladığımız galibiyeti size gösterdikten sonra za'fa düştünüz, (Peygamberin verdiği) emir konusunda birbirinizle çekiştiniz ve isyan ettiniz. Kiminiz dünyayı istiyordu, kiminiz de âhireti istiyordu. Sonra Allah sizi denemek için onlar(ı yenme)den alıyordu. Ama yine de sizi affetti..."⁷⁹

Hz. Peygamber'in, bu okçu birliğine kesinlikle yerlerini terketmemeleri drektifini vermesine rağmen, onların çoğu, ganimet sevdasıyla, herşeyin bittiğini, maksadın hasıl olduğunu zannederek bu emri ihlal etmişler, kazanılmış bir zaferin hezimetle sonuçlanmasına, yetmiş kişinin şehit olmasına sebep olmuşlardır. Oysa komutanları Abdullah ile birlikte yerlerinde sebat eden okçular ise, "Biz Allah'ın Rasûlüne itaat edip, yerlerimizde durur, onun emrini terketmeyiz" diyerek⁸⁰ emre itaatı, ahireti ve şehadeti tercih etmişlerdir.

Görüldüğü üzere -bir komutan olarak ta olsa- Hz. Peygamber'in emrinin ihlali, Kur'an tarafından isyan olarak nitelendirilmiş ve söz konusu muhalefet, hiç yoktan bir musibet ve hezimete sebebiyet vermiştir. Fakat Allah, bu vesile ile müminleri denemiş, neticede onlara iyi bir ders vermiş ve nihayet herşeye rağmen onları affettiğini açıklamıştır.

2. Rasûlullah (s) Mekke'nin fethi için hazırlıklara başlamış, ancak bunu gayet gizli tutmuş, hatta Kureyş'e herhangi bir casus veya haberin ulaşmaması için dua etmişti.⁸¹ Ancak, Hâtüb b. Ebî Beltaa (ö. 30), Kureyş'e bir mektup yazarak Hz. Peygamber'in Mekke'ye savaş için toparlan-

78 Buhârî, *Meğazi* 17, V. 29-30; Ebû Dâvûd, *Cihad* 116, no: 2662, III. 117-8; Ahmed, *Musned*, I.287.

79 3 Âl-i İmran 152. Bkz: Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kur'an*, IV. 233-8 Beyrut, t.y.; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, II. 113-4. tah. Mustafa es-Seka, İbrahim el-Ebyârî, Abdulfahîz Şelebi, Kahire-1955, II. baskı.

80 Taberî, *Tarih*, II. 509-510.

81 İbn Hişâm, a.g.e., II. 397; Taberî, a.g.e., III. 47.

diğini haber vermek istemiş ve mektubu bir kadınla göndermişti. Bu durumdan bir şekilde haberdar olan Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Zubeyr'i göndererek kadını yakalatmış, mektubun ulaşmasına mani olmuştu. Bu faaliyetinin ortaya çıkması üzerine Hâtüb, kendisinin Kureys'te bir sığıntı olduğunu, diğer muhacirlerin ailelerini ve mallarını koruyacak akrabaları olduğu halde, kendi ailesini himaye edecek yakınları bulunmadığını, bununla onlar nezdinde yakınlarını koruyacak bir eli olmasını arzuladığını, bunu dininden dönmek, İslam'dan sonra küfre rıza göstermek kasdıyla yapmadığını söylemiştir. Hz. Peygamber onun doğru söylediğini belirtmiş, münafık olduğu gerekçesiyle onun boynunu vurmak için izin isteyen Hz. Ömer'e de, onun Bedir Savaşı'na katıldığını söyleyerek mücadele etmemiştir. Bu olay üzerine şu ayetlerin indiği belirtilmektedir:⁸²

"Ey inanlar! Benim de düşmanım, sizin de düşmanınız olan kimseleri veliler edinmeyin. Onlar size gelen gerçeği inkar ettikleri, Rabb'iniz Allah'a inandığınızdan dolayı, Rasûlü ve sizi (yurdunuzdan) çıkardıkları halde, siz onlara sevgi ulaştırıyorsunuz. Şayet benim yolumda savaşmak ve benim rızamı kazanmak için çıkmışsanız, içinde onlara sevgi (mi) gizliyorsunuz? Oysa ben sizin gizlediğiniz ve açığa vurduğunuz herşeyi bilirim. Sizden kim bunu yaparsa doğru yoldan sapmış olur..."⁸³

Burada da Rasûlullah (s)'ın fetih için yapacağı seferi Mekke'lilere bildirmek isteyen Hatüb'in Hz. Peygamber'in genel emrine muhalefet ettiğini, bu hareketi sebebiyle yukarıdaki ayetlere konu olduğunu, dolayısıyla hem onun, hem de bütün müminlerin bu konuda uyarıldığını görmekteyiz. Hatüb'in bu davranışı, her ne kadar Mekke'deki ailesinin himaye edilmesini temin gibi bir mazerete mebni ise de, neticede bunun aykırı bir davranış olduğunda şüphe yoktur. Ancak hedefine ulaşmadan engellenen onun bu girişiminin akıdevî bir boyutu olmayıp ta, sadece böyle ailevî bir sebebe dayanmış olması, onun doğru söylemesi ve özellikle onun İslam'ın ilk savaşı olan Bedr'e katılmış olması, Hz. Peygamber'in onu affetmesine yetmiştir.

Bazı sahâbilerde görülen, Hz. Peygamber'in söz ve emrine aykırı davranışlarda hiçbir şekilde onun şahsını rencide edecek, gerek bir Peygamber olarak ve gerekse bir lider / komutan olarak bırakın onun otoritesini sarsmayı, onu zedeleyebilecek -mutlak anlamda- bir itaatsizlik veya isyan sözkonusu değildir. Yirmi üç yıllık risalet dönemi içerisinde saha-

82 Buhârî, *Meğazi* 9, 46, V. 10, 89; *Tefsir* 60 / 1, VI. 60; Muslim, *Fedailü's-Sahabe* 161-2, II. 1941-2; Ebû Dâvûd, *Cihad* 108, no: 2650, III. 108; Ahmed, *Musned*, I. 80, 105, II. 296; Vakıdî, *Kitabu'l-Meğâzi*, II. 796-7. tah. Marsden Jones, Beyrut-1966, Âlemu'l-Kutub; İbn Hişâm, *Sîre*, II. 398-9.

83 60 Mumtahne 1-9.

beden Hz. Peygamber'e karşı sadır olan eleştiri, itiraz, itaatta gecikme ve nihayet birkaç söz dinlememe ve emri ihlal şeklindeki bu davranışlar,⁸⁴ aslında sahabenin Hz. Peygamber'in otoritesini ne kadar tanıdıklarını, ona karşı ne denli bağlı ve saygılı olduklarını gösterir. Bütün bunlar rîsalet boyunca, yüzlerce sahabe içerisinde sadece bazılarından südür etmiş istisnaî davranışlardır. İstisnalar ise kaideyi bozmadıkları gibi, tam tersine kaideyi güçlendirir.

Değerlendirme

Makalemizin konusunu teşkil eden geçmiş peygamberlerin ashabı ile Hz. Peygamber'in ashabı arasında ilgi kurma, karşılaştırma yapma, hem bazı âyet ve hadislerde hem de bazı sahabî sözlerinde görülmektedir. Nitekim Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de, önceki ümmetlerin peygamberlerine karşı bazı davranışlarına atıfta bulunarak, aynı konularda sahabeyi uyarmıştır:

"Yoksa, size gönderilmiş olan Elçinizden, daha önce Musa'dan istenilenleri mi istiyorsunuz? Ama her kim, hakikate inanmak yerine onu inkar etmeyi tercih ederse, doğru yoldan sapmış olur."⁸⁵ "Siz ey imana ermiş olanlar, Musa'ya eziyet eden (Israiloğulları) gibi olmayın; (unutmayın ki) Allah (onu kendisine karşı veya kendisi hakkında) ileri sürdükleri iddialardan temize çıkardı. Çünkü o, Allah katında büyük şeref ve itibar sahibiydi."⁸⁶

Hız. Peygamber de zaman zaman, kendi ashabıyla, geçmiş peygamberlerin ashabı arasında mukayeseler yapmış, benzerlikleri ifade etmekten geri kalmamıştır. Bu hususta şu misalleri verebiliriz:

1. Ebû Saîd el-Hudrî'nin (ö. 64) naklettiğine göre, Rasûlullah (s), Hız. Ali'nin Yemen'den gönderdiği bir miktar külçeyi, Uyeyne b. Bedr, Akra' b. Hâbis, Zeyd el-Hayl ve Alkame veya Âmir b. Tufeyl'den oluşan dört kişi arasında taksim etmişti. Bunu gören ashabından biri, "Biz buna onlardan daha müstehak idik" dedi. Rasûlullah'a bu söz ulaşınca "Sabah akşam bana semadan vahy geldiği ve göktekiler bana güvendiği halde siz bana güvenmiyor musunuz?!" diye onlara sitem etti...⁸⁷

84 Misaller ve değerlendirme için bkz: Erul Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 121-150. 85 2. Bakara 108.

86 33. Ahzab 69. Bu, Abd-i Atik'de (mesela, Sayılar xii, 1-13) zikredildiği gibi, bazı takipçilerinin Hz. Musa'ya atukları iftiralara ve Kur'an'ın değindiği bazı aşırı taleplere bir işaret. Mesela, "Ey Musa, biz Allah'ı kendi gözümüzle görmedikçe sana inanmayız" (2. Bakara 55), yahut "sen ve Rabbin, ikiniz gidin ve savaşın!" (5. Mâide 24) Bkz: Esed Muhammed, *Kur'an Mesajı*, II. 867. Ter. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul-1999.

87 Buhârî, *Megazî* 61, V. 110-1; Muslim, *Zekat* 144, I. 742.

Abdullah b. Mes'ud'un rivayetine göre ise; hâdisе Huneyn günü (H. 6) yaşanmıştır. Hz. Peygamber o taksimde Arapların ileri gelenlerini başkalarına tercih edince, orada bulunan bir adam "Vallahi, bu, adalet gözetilmeyen, Allah'ın rızası kastedilmeyen bir taksimdir" demiş, bunu haber alan Hz. Peygamber'in yüzü kıpkırmızı kesilmiş, "Allah ve Rasûlü adil olmazsa, başka kim adil olur?!" dedikten sonra, "Allah Musa'ya rahmet eylesin. O bundan daha çok eziyet görmesine rağmen sabretti" buyurmuştur.⁸⁸

2. Sahabeden Ebû Vâkıd el-Leysî anlatmaktadır:

"Rasulullah (s) ile birlikte Huneyn öncesinde yola çıkmıştık. Yolda bir ağacın yanına vardık. Ben dedim ki: "Ey Allah'ın Peygamberi! Kafirlerin silahlarını astıkları ve etrafında takdis ettikleri Zâtu Envât'ı gibi, şu ağacı (bizim için) Zâtu Envât tayin etsen?" Bunu duyan Hz. Peygamber: "Allahu ekber! Bu tıpkı, İsrailoğulları'nın Hz. Mûsa'ya: "Onların ilahları olduğu gibi, bize de bir ilah tayin et!" demeleri gibidir. Siz de mutlaka sizden öncekilerin yolundan gideceksiniz" buyurmuştur.⁸⁹

3. Hz. Peygamber bir vesile ile ez-Zubeyr'den bahsederken onu Havârîye benzetmiş ve şöyle buyurmuştur:

"Her peygamberin Havârîsi vardır. Benim havârîm de ez-Zubeyr b. el-Avvâm'dır."⁹⁰

Önceki peygamberlerin.ashabıyla kendileri arasında ilgi kurarak benzer karşılaştırmaları bazı sahâbîler de yapmaktadır:

Hz. Peygamber, Bedir Savaşı öncesinde ashabından kendisine katılan üçyüz kişi ile Şam'dan gelen Ebû Sufyan başkanlığındaki ticaret kervanını vurmak istemişti. Ancak bunu haber alan Ebû Sufyan, güzergâhını değiştirdiği gibi, Kureyş'ten de bin kişilik bir ordunun çıkmasını sağlamıştı. Bu durumda sahabe ya kervanla, ya da orduyla karşılaşacaktı. Özellikle hiç yoktan bir savaş ihtimali, sahabenin bir kısmında rahatsızlık ve isteksizlik doğurmuştu. Hatta Yüce Allah onlara bu iki taifeden birinin, yani kervan veya Kureyş'in onların olacağını vadediyor olması-

88 Buhârî, *Enbiya* 28, IV. 130; *Meğazi* 56, V. 106; Muslim, *Zekat* 140-1, I. 739. İlk rivayette her ne kadar "ashabından biri" deniliyorsa da, bu şahsın kim olduğu kesin olarak bilinmemektedir. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VII. 667'de (tah. Muhibbuddin el-Hatib, el-Mektebetu's-Selâfiyye, Kahire-1407, III. baskı) onun ismine vakıf olmadığını söylerken; son rivayetteki şahıs Vakıd'ın rivayetine göre münafıklardan Muattib b. Kuşeyr el-Amrî'dir. Hakkında bilgi için bkz: İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, V.225, no: 5010, Kahire-1970. Bu konudaki rivayetler hakkında değerlendirme için bkz: Erul Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayış*, s. 136-8.

89 Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V. 218; Tirmizî, *Fiten* 18, no: 2180, IV. 475. Bkz: 7. A'raf 138.

90 Buhârî, *Fedâilu'l-Ashâb* 13, IV. 211; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I. 89, 102, 103, III. 308, 314, 338, 365.

na rağmen, onlar güçsüz olan kervanı istiyorlardı. O kadar ki, hak ortaya çıktıktan sonra bile, sanki göz göre göre ölüme sürükleniyorlarmış gibi Hz. Peygamberle tartışmışlardı.⁹¹ Medine'den çıkarken kervana diye çıkan ve savaş niyetleri olmayan sahabe, ilk defa ve bin kişilik bir ordu karşısında savaşmakla karşı karşıya kalacaklarını anlayınca bir hayli tereddüt etmişler, isteksizliklerini dışa vurmuşlardı. Çünkü onlar böyle bir savaşa hem psikolojik olarak, hem de sayı, silah ve süvarî olarak yeterince hazır değillerdi. Bu sebeplerden dolayı, savaşı istemediklerini dile getirmişler, bu hususta Hz. Peygamber'le mücadele etmişlerdi. Fakat biraz gecikerek te olsa onlar sonradan ikna olmuşlar ve korktukları savaşa razı olmuşlardı. Bunu sağlamada Hz. Ebû Bekir (ö. 13), Ömer (ö. 23), Mikdad b. Amr (ö. 33) ve Sa'd b. Muaz (ö. 5) gibi sahâbîlerin cesaret verici konuşmalarının da payı olsa gerek. Nitekim Mikdad, İsrailoğullarının tavrına atıfta bulunarak şöyle demişti:

"Ey Allah'ın Rasûlü! Allah'ın sana gösterdiğini yerine getir, biz seninle beraberiz. Biz sana, İsrailoğulları'nın Hz. Musa'ya dedikleri gibi 'sen ve Rabbin gidin savaşın! biz burada oturacağız' demeyeceğiz, sen yapacağın yap, biz seninle beraberiz."⁹²

Sa'd b. Muâz da, Hz. Peygamber'e olan bağlılıklarını şöyle dile getirmişti:

"Biz sana inandık, tasdik ettik, getirdiğinin hak olduğuna şahitlik ettik, bu uğurda sana itaat edeceğimize, seni dinleyeceğimize dair ahd u mîsak verdik, şu halde sen istediğini yap, biz seninle beraberiz. Seni hak olarak gönderene yemin ederiz ki, eğer bizi denize sürsen, seninle birlikte biz de dalarız ve bizden bir kişi bile ayrılmaz. Artık yarın düşmanla karşılaşmaktan da çekinmemekteyiz"⁹³

Hazırlıksız bir şekilde savaşa girmek durumunda kalan bazı sahâbîlerin başlangıçtaki bu bocalama, tereddüt ve tartışmalarını tabii karşılamak gerekir. Özellikle de bunun ilk tecrübe olacağı düşünülecek olursa, elbette birer insan olarak sahabe, Hz. Peygamber'le olmalarına, ilahî va'de rağmen, ilk etapta acı bir tecrübe yaşamaktan çekinmişlerdi. Ama sonradan bu tereddüt yerini itaata, teslimiyete bırakmış ve vadedildiği üzere Allah'ın yardımı ve zafer onların olmuştur.⁹⁴

Hz. Peygamber, tebliğ ettiği ilahi ve nebevî öğretiler vasıtasıyla, inanları ve onlardan oluşturduğu toplumu, maddî ve manevî her türlü pislikten arındırmaya, temiz bir toplum oluşturmaya çalışmıştır. Gerçek-

91 Bkz: 8 Enfal 5-8; Bkz: İbn Hişâm, Sîre, I. 606-7.

92 Buhârî, Tefsîr 5/4, V. 187.

93 İbn Hişâm, Sîre, I. 615.

94 8 Enfal 9-26.

ten de Hz. Cafer'in Necâşî'ye hitabederken çok veciz bir şekilde ifade ettiği gibi,⁹⁵ Hz. Peygamber, asırlardır süregelen bir cahiliyye toplumunu, 23 yıllık risaleti süresince asr-ı saâdet toplumuna çevirmeyi başarmıştır. Allah'ın hidayeti ve Hz. Peygamberin tezkiyesi⁹⁶ neticesinde cahiliyye döneminin zorba ve müşrik insanlarının, çok kısa sürede gerçekleşen bu toplumsal değişimle, nasıl örnek bir nesil olduklarına tarih şahittir.

İşte bu sebeple olmalıdır ki, bazı usulcülerimiz şöyle demişlerdir:

"Şayet Rasûlullah (s)'in nübüvvetini isbat için hiçbir mucize olmasa, sadece onun ashâbı bile (bunun isbatına) yeter".⁹⁷

Yani, O'nun tezkiyesiyle oluşan bu yeni ve medenî toplumun, bir ashâb-ı kiram toplumunun vücuda gelmesi âdetâ mûcizevî bir değişimdir ve yalnızca böyle bir neslin oluşumu bile onun Peygamberliğini isbat eder.

Sahabenin faziletini, birçok âyet ve hadise dayanarak 46 maddede izah etmeye çalışan İbnü'l-Kayyim (ö. 571/1350), 12. maddede Hz. Musa'nın ashâbı hakkındaki "Sabrettikleri ve âyetlerimize kesinlikle inandıkları zaman, onların içinden, buyruğumuzla doğru yola ileten önderler yetiştirmiştik"⁹⁸ âyetini zikrettikten sonra şu açıklamayı yapar:

"Yüce Allah sabır ve yakîn imanlarından dolayı onları, sonraki nesiller için kendilerine uyulan önderler yaptığını haber vermektedir. Çünkü dinde imamete sabır ve yakîn iman ile ulaşılır... Her kim bu mesabede olursa, Yüce Allah'ın emriyle rehberlik yapan imamlardan olur. Muhammed (s)'in ashâbının, bu vasfa, Hz. Musa'nın ashâbından daha layık ve daha müstahak olduğu malumdur. Çünkü onlar yakînî iman ve sabır bakımından, bütün ümmetlerden daha üstündürler. Bu nedenle onlar bu imamet makamına daha layıktırlar. Şüphesiz bu, Yüce Allah'ın şahitliği ve onları

95 "Ey Kral! Biz putlara tapan, ölü eti yiyen, her türlü fuhşiyatı yapan, akraba ilişkilerini koparan, komşuya kötü davranan cahilî bir toplum idik. Bizden güçlü olan, zayıf olanı yerdî. İşte Allah bize içimizden nesebini, doğruluğunu, güvenilirliğini ve iffetini bildiğimiz bir Rasûl gönderinceye kadar biz bu haldeydik. Oysa gönderilen bu Rasûl, bizi, Allah'ı birlemeye, O'na kulluk etmeye, O'ndan gayrı babalarımızın taptığı taş ve putları terketmeye çağırır. Bize doğru sözlülüğü, emaneti yerine getirmeyi, akrabalarla ilişkileri devam ettirmeyi, iyi komşuluğu, haramlardan ve kan dökmekten el çekmeyi emretti ve bizi fuhşiyattan, yalan sözle şahitlikten, yetim malı yemekten, iffetli hanımlara iftira etmekten yasakladı. Bize yalnızca bir Allah'a kulluk etmemizi ve O'na hiçbir şeyi şirk koşmamayı emretti, namazı, zekatı ve orucu emretti. Daha başka İslam emirlerinden saydıktan sonra devamla "Biz de onu derhal tasdik ettik, ona inandık ve Allah'tan getirdiğine uyduk. Yalnızca Allah'a kulluk ettik ve O'na hiçbir şeyi şirk koşmadık. Onun bize haram kıldığını haram, helal kıldığını da helal kıldık..." Bkz: İbn Hişâm, *Sîre*, I. 336; Ahmed, *Musned*, I. 203.

96 Bkz : 2 Bakara 151, 129; 3 Âl-i İmran 164; 9 Tevbe 103; 62 Cuma 2.

97 Karafî, Şihabuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris, *el-Furûk*, Beyrut-t.y., Âlemu'l-Kutub, IV. 170.

98 32. Secde 24.

övmesiyle, Rasûl'ün onların nesillerin en hayırlısı olduklarına, Allah'ın seçtiği bir toplum olduklarına tanıklığı ile sabit bir durumdur..."⁹⁹

Gerçekten de, iman, itaat, ittiba ve teslimiyet gibi hususulardan diğer peygamberlerin ashabıyla karşılaştırıldığında, Hz. Peygamber'in ashabının ne kadar üstün oldukları gayet açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu durum hem keyfiyet, hem de kemiyet açısından böyledir.

Yukarıda zikrettiğimiz âyetlerde görüldüğü gibi, diğer peygamberlerin ashabı, bir-iki âyet ile övülmüş, örnek olarak takdim edilmişlerdir. Hz. İbrahim ve beraberindekiler ile, Hz. İsa'nın Havârlileri böyledir. Oysa Kur'an'a baktığımızda, sahabenin iman, hicret, cihad ve Allah yolunda ortaya koydukları fedakarlıklar, pekçok âyette dile getirilmiş, Allah'ın kendilerinden razı olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁰ Hakikaten, gerek gizlilik, eza-cefa, açlık ve abluka, baskı ve işkence dolu, hicrete zorlanılan Mekke yılları olsun; gerekse bir yandan İslam toplumu oluşturma gayretlerinin yaşandığı, öbür yandan da dört bir taraftan gelen düşmanlarla kıran kırana geçen savaşların vuku bulduğu Medine yılları olsun, sahabenin mallarıyla, canlarıyla, imanlarıyla sergiledikleri tablo, her türlü takdirin üzerindedir.¹⁰¹

Nitekim Hz. Peygamber'e karşı sahabenin bağlılığını Hudeybiye'de müşahede imkanı bulan Kureyş'in ulularından Urve b. Mes'ud'un Kureyş'e aktardığı izlenimleri şöyledir:

"Ey kavmim! Vallahi ben birçok krallar gördüm, heyet olarak Kayser'e, Kısra'ya ve Necaşi'ye gittim. Vallahi, Muhammed'in ashabının ona tazim ettiği kadar, hiçbir kralın adamlarının tazim ettiğini görmedim..."¹⁰²

Yine Hudeybiye Sulhu'nu yenilemek için Medine'ye gelen, fakat ne Hz. Peygamber'den, ne de sahabeden olumlu bir cevap alamayan Ebû Sufyan da Mekke'ye vardığında "Size hepsinin kalpleri tek bir kalbe bağlı bir kavimden geldim" demektedir.¹⁰³

Keyfiyet bakımından sahabenin, diğer peygamberlerin ashabından farklı bir yönü de şudur: Önceki peygamberler, kendi kavimlerine gönderilmiş oldukları için, kendilerine inananlar aynı ırktan, aynı kökenden gelmektedirler. Oysa Hz. Peygamber'in ashabına bakıldığı zaman, onlar

99 İbnu'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkûn*, IV. 117-8. Kahire-Dâru'l-Hadis baskısı. t.y.

100 Bkz: 26. Fetih 18; 9. Tevbe 100.

101 Bkz: 2 Bakara 143; 3 Âl-i İmran 110; 7 A'raf 157; 8 Enfal 64, 72, 74-5; 9 Tevbe 117, 88, 100; 48 Feth 29.

102 Abdurrazzâk, *Musannef*, V. 336, no: 9720; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII. 388, no: 36855. tak. Kemal Yusuf el-Hut, Beyrut-1989, I-VII.; Ahmed, IV. 329-330. Benzer itiraflar Ebû Sufyan'dan da gelmiştir. Bkz: Vakıdî, *Meğâzî*, II. 816.

103 Abdurrazzâk, a.g.e., V. 375-6, no: 9739. Benzer bir müşahede için bkz: Ebû Dâvûd, *Libas* 28, no: 4084, IV. 344.

sadece Kureyş'ten veya Arap ırkından değil, Arap olmayan ve kısaca "Acem" olarak adlandırılan ve çoğunluğu köle olan Habeş, Fars, Bizans, Kıptî asıllı çeşitli ırklardan kimseler mevcuttur.¹⁰⁴ Ayrıca sadece cahiliyyeyi yaşayanlardan değil, Hristiyanlardan, az da olsa Yahûdilerden, Zerdüştlükten ve diğer dinlerden gelip müslüman olmuş nice sahâbîler vardır. Farklı ırk, köken ve kültürlerden oluşan sahabenin, Hz. Peygamber'in etrafında yek vücut olmayı başarmaları da kayda değer bir ayrıcalıktır.

Meseleyi kemiyet bakımından ele aldığımızda da, durum yine böyledir. Geçmiş peygamberler içinde en çok ashabı olan peygamberler Hz. Yunus ve Hz. Musa'dır. Hz. Musa'nın ashabının tam olarak sayısı bilinmemekle birlikte, peşinden gelen kalabalıkların tümünün, Yüce Allah'ın takdirine mazhar oldukları söylenemez.

Hz. Yunus'a ise yüz binden fazla kimsenin inandığını ve güzel bir hayat yaşadıklarını Kur'an haber vermektedir.¹⁰⁵ Ebû Zur'a er-Râzî'ye (ö. 264/877) göre de Hz. Peygamber vefat ettiğinde, O'nu görmüş ve dinlemiş 114. 000 sahabî vardı.¹⁰⁶ Bu rakam da Hz. Yunus'a inananların sayısı kadardır.

Netice olarak Hz. Peygamber'in ashabı, 23 yıllık Mekke ve Medine dönemlerinde Rasûl-i Ekrem ile olan ilişkilerinde, O'na olan bağlılıklarında, itaat, hizmet, hicret ve cihadlarında diğer peygamberlerin ashabından gayet bariz bir farkla, oldukça takdire şayan bir samimiyet örneği sergilemişlerdir. Hz. Peygamber'in hayatta olduğu süre içerisinde sahabenin gösterdikleri âl-i cenaplıklar ve fedakarlıklar, hem Yüce Allah tarafından, hem de bizzat Hz. Peygamber tarafından takdir edilmiştir.

"Muhacirlerden ve Ensar'dan (İslam'a girmekte) ilk öne geçenler ile, bunlara güzelce tabi olanlara gelince, Allah onlardan razı olmuştur, onlar da O'ndan razı olmuşlardır. (Allah) onlara altlarından ırmaklar akan, içinde ebedi kalacakları cennetler hazırlamıştır. İşte büyük kurtuluş budur."¹⁰⁷ "Allah'a ve Rasûlüne itaat edenler, Allah'ın nimet verdiği peygamberler, siddikler, şehidler ve sâlihlerle beraberdir. Onlar ne güzel arkadaşlardır."¹⁰⁸

104 Mehmet Efendioğlu, "Arap Olmayan Sahabîler" adıyla hazırladığı yüksek lisans tezinde bu konuyu çalışmıştır. M.Ü.S.B.E., İstanbul-1991, 266 s.

105 37. Saffât 147-8.

106 er-Râfî ise, bunun 60.000 olduğunu iddia etmektedir. Verilen bu rakamlar ile ilgili farklı görüşler ve detaylar için bkz: Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman, *Tedribu'r-Ravi fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, tah. Abdulvahhab Abdullatif, el-Medinetu'l-Munevvera-1972, II. 220-1.; İbnu's-Salah, *Ulumu'l-Hadis, (Mukaddime)*, s. 263 vd, Muessesetu'l-Kütübî's-Sakafiyeye, y.y.- 1350.; Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, s. 74-6. Ankara-1988, II. baskı; Aşık Nevzat, *Sahabe ve Hadis Rivayeti*, İzmir-1981, s. 28-31, ve 116-123.

107 9. Tevbe 100.

108 4. Nisa 69.

Ehl-i Sünnet Kaynaklarında Şia'nın Oniki İmamının Rivayetleri*

Dr. Faruk HAMÂDE

Çevirenler: *Hacı Musa ERKAYA***, *Murat GÖKALP***

Bütün Müslümanlar, Allah Teâlâ'nın rızasına ulaştıran ilim ve marifetin temel kaynaklarının, Yüce Kur'ân ile Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sözleri olduğu noktasında hemfikirdirler. Bu nedenle İslâm dünyasında, her çağın kendi vasıtaları devreye sokularak koruma, aktarma, açıklama, yorumlama ve neşretme hususunda, diğer ilim ve marifet kaynaklarından hiç birine verilmeyen önem bu iki kaynağa tahsis edilmiştir.

Hz. Peygamber'in sünneti, asırlar ve nesiller boyu ancak nakil, rivayet ve haber kanallarıyla taşınmıştır. Nitekim öteden beri: "Haberlerin âfeti, ravilerdir" denilmektedir.

Bu nedenle Hz. Peygamber'den gelen rivayetleri sapasağlam bir şekilde korumak için, ilim ve irfan sahipleri öncelikle ravilerin isimlerini ve bilgi seviyelerini zaptetmeye, ardından da onların özel halleri ve sıretlerini araştırmaya gayret sarfetmişlerdir. Böylece iki konuda emin olmak istemişler ve her ravinin bu iki kritere göre değerini tespit etmeye çalışmışlardır. Bu kriterlerden ilki adalettir ki, o; dosdoğru, güzel bir yaşantının yanı sıra, vacipleri yerine getirip haramlardan kaçınmayı ve yüksek bir şahsiyet ve karakter sahibi olmayı ifade eder. İkincisi ise, nakil konusu olan nassın ve rivayet edilen hadisin, ya ezberleyerek ya

* Tercümemize asıl teşkil eden makale, *ISESCO* (The Islamic Educational Scientific and Cultural Organization) tarafından *et-Takrib beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye* konulu 27-29 Ağustos 1996 tarihleri arasında Uluslar arası sempozyumda Faruk Hamâde tarafından sunulan tebliğdir. Bu tebliğ metinleri daha sonraki yılda *ISESCO* tarafından yayımlanmıştır (el-Memleketu'l-Mağribiyye 1997). Tercümesini sunduğumuz tebliğ, ilgili yayının 121-138. sayfaları arasında yer almaktadır. Metinde geçen eser isimleri tarafımızdan *italik* karakterle gösterilmiştir. (Çev.)

** *Arş. Gör. Dr.*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

yazarak veyahut da her ikisi ile sağlam bir şekilde korunup anlaşılmasıdır (zabt ve itkân).

Şayet bir ravide bu ikisi (adalet ve zabt) birarada bulunursa, işte bu, tam da istenen ideal durumdur. Eğer bu iki özellikten biri ârizalı olursa, bu ravinin rivayet ettiği nass nazar-ı itibara alınmaz ve dini açıdan delil olmaya da elverişli görülmez.

Bazen ravi müttaki ve iyi hâl sahibi olmasına rağmen, naklettiği rivayeti tam olarak hıfz edememiş olabilir ve buna bağlı olarak da rivayetlerinde karışıklık yapabilir (ihtilât). Dolayısıyla da ravinin ne iyi hâli ne de verâ ve takva sahibi oluşu, rivayet alanında kendisine herhangi bir fayda sağlayabilir.

Bazı raviler de sağlam bir zabt ve iyi bir ezber kabiliyetine sahip olabildikleri halde, maneviyatlarının bozukluğuna ilâveten, gidişatları itibariyle doğru ve dindarlıkları açısından da salâh sahibi olmayabilirler. İşte bunların da ezbercilikleri (hıfzları) dikkate alınmadığı gibi, hem ilimlerine hem de rivayet ve nakillerine güvenilmez.

İşte bu ölçüler sahabe (r.a.) hariç, Hz. Peygamber'in sünnetini aktaran bütün raviler hakkında geçerli bir hükümdür. Sahabe hariçtir; çünkü onlar, Allah Rasulü (s.a.v.)'in risâletinin taşıyıcılarıdır. Hz. Peygamber onları gözünün önünde, derin bir itina ile güzel bir şekilde yetiştirmiştir. Ehl-i Sünnet hadisçileri, sahabe konusunda şu iki noktayı birbirinden ayırmışlardır: İlki, onların Hz. Peygamber'den yaptıkları rivayetler, ikincisi ise bu nakillerine dayanarak yaptıkları içtihatları ve amelleridir.

Sahabenin Hz. Peygamber'den aktardıkları rivayetlerin doğruluğu konusunda şek ve şüphe yoktur. İctihadi hükümleri noktasında ise, sahabe de hata edebilir. Yine aynı şekilde Hz. Peygamber'den yaptıkları rivayetlerin dışındaki söz, fiil ve tasaruflarında doğruyu da yakalayabilirler. Bu nedenle Ehl-i Sünnet Usûl ve Kelâm alimleri kitaplarında, "Sahabe kavline ve amelîne" özel başlıklarla yer vermişlerdir. Bu konuda Hadis ve Fıkıh Usulü ile Akaid kitaplarında bir çok konu yer almıştır. Kaldı ki Ehl-i Sünnet de, Allah'tan tebliğde bulunan Peygamberlerin dışında hiç kimsenin hatadan korunmuşluğunu (masumiyetini) iddia etmiş de değildir.

Bu noktada dikkat çekmemiz gereken bir husus daha vardır ki, o da; hadisi rivayet eden ravinin adalet sahibi olmasına karşılık, kendisinden rivayette bulunan şeyhi ya da öğrencisi, ravi ve rivayetin kabulü için gerekli olan söz konusu iki özelliği (adalet ve zabt) kendilerinde toplamamış olabilirler. Bu durum, o kişinin yine de adalet ve zabt sahibi olduğunu gösterir. Hocasının ya da talebesinin cerhedilmesi ona herhangi bir zarar vermez. Ne var ki, bu yolla gelen bir rivayet kabul edilmez.

Ehl-i Beyt imamları (r.a.), hadis alimleri tarafından adalet ve itkân sahibi olarak kabul edildiklerinden, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den yaptıkları rivayetlerin alınmasına önem verilmiştir. İmam Ali, oğulları Hasan ve Hüseyin (r.a.), ta'dil ve soruşturmaya gerek olmayacak derecede sahabenin büyüklerindedir. Ancak bunların şahsi kanaatleri ve içtihatları, diğer sahabilerin kanaat ve içtihatlarıyla aynı hükme tabidir (isabet de hata da söz konusu olabilir).

İmâmiyye Şîası nezdinde özel bir yere sahip Ehl-i Beyt mensubu imamlara ve bunların Hz. Peygamber'den naklettikleri rivayetlere karşı hadisçilerin tavırlarını araştırmaya çalıştım. Gördüm ki, Ehl-i Beyt imamlarının rivayetleri İslâmî kaynakların tamamına dağılmıştır. Ehl-i Sünnet'in önde gelen alimlerinin onlardan yaptıkları rivayetler de oldukça yaygındır. Bu nedenle ben de, Ehl-i Beyt imamlarının Ehl-i Sünnet nezdinde genel kabule mazhar olmuş *Kütüb-ü Sitte*'deki rivayetleriyle yetindim. *Kütüb-ü Sitte* ise malum olduğu üzere hadis kaynaklarının zirvesini oluşturmaktadır. Dolayısıyla derli toplu bir şekilde, sözü fazlaca uzatmadan araştırmamızı ortaya koymaya çalışacağız. Burada ravilerin özel durumları ve hayat hikayeleri ile ilgili konu açısından gerekli olmayan hususlara temas etmeyeceğiz. Çünkü Ehl-i Beyt imamlarının herbirinin hayatları ve siretleri ile ilgili olarak ciltlerle eser kaleme alınmıştır.

Bu girişin ardından araştırmamıza Hz. Ali (r.a.) ile başlayabiliriz:

1. İmam Ali (r.a.)

Hz. Ali; Hz. Hasan'ın babası, muâhâtta (Medine'de muhacirlerle enşârın kardeş ilan edildiği olayda) Hz. Peygamber'in kardeşi ve bütün kadınların hanım efendisi olan Hz. Fâtıma sebebiyle de Hz. Peygamber'in damadıdır. Bakıyy b. Mahled el-Endelüsî (ö.h. 276) *Müsned*'inde – ki bu, İslâm dünyasındaki en geniş *Müsned*'dir - ona ait 586 hadis rivayet etmiştir.¹ Ahmed b. Hanbel (ö.h. 241) ise, bugün elimizde mevcut hâliyle *Müsned*'inde mükerrer tarîklerle Hz. Ali'ye nispetle 819 hadis'e yer vermiştir.² Ebu Nuaym el-İsbehânî, farklı tarîklerden gelen 400 küsur hadisin ona isnat edilmiş olduğunu ifade etmiştir.

Kütüb-ü Sitte sahipleri; Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud, Nesâî, Tirmizî ve İbn Mâce de onun 322 hadisini tahrir etmişlerdir.³ Buhârî ve Müs-

1 Bkz. Ekrem el-Umerî, *Bakıyyuddin el-Kurtubî, Mukaddimetu Musnedihi*, s. 80, I. Baskı, 1410/1981; İbnü'l-Cevzî, *Telkîhu Mefhûmi Ehl'l-Eser fi Uyûni't-Târîhi ve's-Siyer*, s. 363, Mektebetu Dâri'l-Âdâb, Mısır, t.y.

2 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I/164, Daru'l-Fikr, Beyrut 1411/1981.

3 Bkz. Mizzi, Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. ez-Zekî, *Tuhfetu'l-Esrâf bi-Ma'rifeti'l-Etrâf*, Daru'l-Kıyme, Bombay, 1396/1976, VII/346 vd.; Nevevî, Ebû Zekerriyya Muhyiddin b. Şeref, *Tehzi-bu'l-Esma ve'l-Luğât*, et-Tibâ'atu'l-Muniriyye, Mısır, t.y., I/344.

lim 20 hadisinde ittifak, buna mukabil Buhârî 9, Müslim ise 15 hadisinde infirâd etmişlerdir. Bu hadislerin içerisinde akaid, ahkâm, tefsir, rekâik vb. hayatın bütün alanlarıyla ilgili anlam ve mesajlar ihtiva edenleri bulunmaktadır.

Bir mukayese imkânı olsun diye şunları kaydetmek yerinde olsa gerek: Hz. Ebû Bekir'e ait Bakıyy b. Mahled'in *Müsned*'inde 142⁴, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde ise 81 hadis⁵ rivayet edilmiştir. Ebu Nuaym el-Isbehânî de; onun, farklı tarihlerden gelen mürselleriyle beraber Hz. Peygamber'e isnad ettiği hadis sayısının 100 olduğunu, *Kütüb-ü Sitte*'de ise 60 hadisinin geçtiğini kaydeder.⁶

Ömer b. el-Hattâb (r.a.)'ın, Bakıyy b. Mahled'in *Müsned*'inde 537⁷, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde ise mükerrer tarihlerle 417 hadisine yer verilmiştir.⁸

Kütüb-ü Sitte'de ise 300 hadisi kayıtlıdır.⁹

Osman b. Affân'a gelince, Bakıyy b. Mahled'in *Müsned*'inde 146¹⁰, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde ise mükerrer tarihlerle 162 hadisi¹¹ zikredilmiştir. *Kütüb-ü Sitte*'de de 124 hadisi yer almaktadır¹².

Bunlardan ortaya çıkan sonuç şudur ki; Ehl-i Sünnet kaynaklarında Hz. Ali (r.a.)'ın rivayetleri, kendisinden önceki raşid halifelerin rivayetlerinden oldukça fazladır. Bu durum ise; onun, öncesindeki halifelerden daha sonra vefat etmesine, kendisinden rivayet edenlerin çokluğuna, çok soru soran tabiin kuşağından ilim taliplerinin değişik bölgelere dağılmasına ve tebliğ ve rivayeti gerektiren olayların ortaya çıkmasına bağlanabilir. Diğer bir husus da, ilim taliplerinin, Hz. Ali'den kendilerine ulaşan bilgileri bir emanet olarak telakki edip, bu emaneti başkalarına iletmış olmalarıdır.

2. Hz. Hasan (r.a.)

Bilindiği gibi Hz. Peygamber vefat ettiğinde Hz. Hasan henüz küçük-tü. Bununla beraber İbn Abbas, Mahmud b. er-Rebî' vb. diğer küçük yaştaki sahabiler gibi, Hz. Peygamber'in bir takım söz ve davranışlarına ise aklı ermekteydi.

4 Bkz. İbnu'l-Cevzi, *age*, s. 364; Ekrem el-Umerî, *age*, s. 82.

5 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I/15.

6 Mizzî, *age*, V/283 vd.

7 İbnu'l-Cevzi, *age*, s. 363.; Ekrem el-Umerî, *age*, s. 81.

8 Ahmed b. Hanbel, *age*, I/41.

9 Mizzî, *age*, VIII/3 vd.

10 Ekrem el-Umerî, *age*, s. 82; İbnu'l-Cevzi, *age*, s. 364.

11 Ahmed b. Hanbel, *age*, I/126.

12 Mizzî, *age*, VII/242.

Bakiyy b. Mahled *Müsned*'inde, Hz. Hasan'ın Hz. Peygamber'den rivayet ettiği 13¹³ Ahmed b. Hanbel ise *Müsned*'inde 10 hadisine yer vermiştir¹⁴. *Sünen-i Erba'a*'da ise onun 6 hadisi kaydedilmiştir.¹⁵

Hız. Aişe gibi bazı sahabilerin yanı sıra tabiinden önemli bir çoğunluk da kendisinden rivayette bulunmuşlardır. Rivayet ettiği hadislerden birisi: "Ey Rabbim! Hidayet verdiklerinin arasında bana da hidayet ver, veli edindiklerinin arasında beni de veli edin..." şeklindeki *kunut hadisi*-dir.¹⁶ Nitekim Şâfiî ve başkaları gibi, bir çok Ehl-i Sünnet alim ve fakihinin ameli bu rivayet üzerinedir.

3. Hz. Hüseyin (r.a.)

Hız. Hüseyin, Hz. Peygamber vefat ettiğinde küçük yaştaydı. Bununla birlikte onun, Hz. Peygamber'in bir takım söz ve davranışlarına aklı ermekteydi. Ki, onun rivayet ettiği bu söz ve davranışlar merfû sünnet ve hadisten sayılmaktadır.

Bakiyy b. Mahled ve Ahmed b. Hanbel *Müsned*'lerinde onun 8 hadisini rivayet etmişlerdir.¹⁷ *Sünen-i Erba'a*'da ise, 5 hadisi kaydedilmiştir.¹⁸

Burada, Buhârî ve Müslim'in Hz. Peygamberin iki değerli torununun rivayetlerini *Sahih*'lerine neden almadıkları, sorusu akla gelebilir. Bunun cevabı şudur: Hadislerin tahrirci meselesi; ulüvv-ü isnadı elde etmeye, Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre bu iki toruna ulaşan tarafın sahihliği üzerine, yine Buhârî ve Müslim'in Hz. Hasan ve Hüseyin'e ait kitaplarında geçen bir hadiste teferrüd etmelerine ya da Hz. Hasan ve Hüseyin'in Hz. Peygamber (s.a.v.)'den duydukları hadislerin Buhârî ve Müslim'in topladıkları rivayetlerin içinde bulunmasına vb. noktalara yoğunlaşan bir metot işidir.

Buhari ve Müslim *Sahih*'lerinde; şehid Hz. Hüseyin'in, babası Hz. Ali b. Ebi Talib'den, onun da Hz. Peygamber'den rivayet ettiği iki hadisi tahrirc etmişlerdir. Şayet bu iki imam Hz. Peygamber'in torunları tarafıyla gelen, kendi şartlarına ve konularına uygun hadis(ler) bulsalar - Allah daha iyi bilir ama - mutlaka onu tahrirc ederlerdi. Nitekim Buhârî *Sahih*'inde Hz. Hasan'a ta'likde bulunmuştur, dolayısıyla Hz. Hasan Buhârî'nin ravilerindedir. Bu konuda Buhârî ve Müslim'i ta'na yeltenenler,

13 İbnu'l-Cevzî, *age*, s. 369.

14 Ahmed b. Hanbel, *age*, I/425. (Eserde, mükerrer tarihli 12 hadis yer almaktadır.)

15 Bkz. Mizzî, *age*, III/62.

16 Bu hadisin metni ve tahrirci hakkında bkz. (Tabkikini yapmış olduğum) Nesâî, Fezâilul-Kur'ân 126.

17 İbnu'l-Cevzî, *age*, s. 370.; Ekrem el-Umerî, *age*, s. 98.

18 Mizzî, *age*, III/65 vd.

ya kötü niyetli ya da cahil kişilerdir. Şayet Buhârî ve Müslim, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den rivayet etmekten kaçınırsalardı, - diğer sahabeden - gerek onların ve gerekse ehl-i beytlerinin faziletleriyle ilgili rivayetleri almazlardı. Gerçek olan şu ki, *Sahihayn*'da ehl-i beytin faziletiyle ilgili bir çok rivayet bulunmaktadır.

4. Hz. Hüseyin'in Oğlu Ali Zeynelâbidîn

Hicrî 94 yılı civarında Medine'de vefat etmiştir¹⁹. Babası ve amcasının yanı sıra, Abdullah İbn Abbas, Abdullah İbn Ömer vb. bir gurub sahabeden ve kendi akranından olan tâbîinden hadis dinlemiştir.

Kendisinden de tâbîinden bir cemaat rivayette bulunmuştur ki, bunlar arasında; Ebû Seleme b. Abdurrahman ve Tâvus gibi akranları da vardır. Ehl-i Sünnet cerh ve ta'dîl alimleri, onun her konuda büyüklüğü hususunda görüş birliğine sahiptirler.

Yahya b. Saîd el-Ensârî: "O, Medine'de gördüğüm en değerli Haşimî'dir" derken; Zührî de: "Ben en çok Ali b. Hüseyin ile oturdum. Ondan daha fakih birini görmedim. Ne var ki o, az hadis rivayet etmiştir" der.

İbn Sa'd da: "Sikâ, güvenilir, çok hadisi olan, yüce şahsiyetli ve verâ sahibi bir kimseydi." şeklinde onu tavsif eder.

Onun hadisleri gerçekten çok olup, *Sahih*'lere, *Sünen* ve *Müsned*'ler ile başka kaynaklara yayılmıştır. Hadislerinin tahrirci konusunda Buhârî ve Müslim ile bunlar dışındaki diğer alimler ittifak etmişlerdir.

Hadisçiler, onun babası yoluyla dedesinden yaptığı rivayetleri *esah-hu'l-esanîd* (en sahih isnadlar) olarak kabul ederler. Hatta *el-Musannefu'l-Kebîr*'in sahibi Hafız Ebû Bekr b. Ebî Şeybe (ö.h. 235) nazarında (bu tarîk) mutlak olarak en sahih isnaddır. Çünkü o şöyle demiştir: "Bütün isnadların en sahihi: Zührî'nin Ali b. Hüseyin'den, onun babası Hüseyinden, onun da dedesi Ali b. Ebî Tâlib'ten yapmış olduğu rivayetlerdir"²⁰. Buhârî *Sahih*'inde Kitâbu'n-Nikâh'bölümünün "dörtten fazla kadınla evlenmenin yasaklığı bâbı"nda²¹ ondan ahkâm ile ilgili kimi açıklamalar nakletmiştir.

Yine Buhârî ondan Ehl-i beyte ilişkin bir takım hadisler rivayet etmiştir. Örneğin, dedesi Hz. Ali b. Ebî Tâlib (r.a.)'den rivayet ettiği bir

19 Bu imamın hayatı hakkında kaynaklarda fazlasıyla bilgi bulunmaktadır. Meselâ bkz. *Tabakâtu İbn Sa'd*, V/211.; *Târîhu'l-Buhârî*, VI/266.; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerhu ve't-Ta'dîl*, I/3/178.; *Vefeyâtu'l-A'yân*, III/266.; Mizzî, *Tenzhibu'l-Kemâl*, XX/382.; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IV/386 vs.

20 Mizzî, *el-Kemâl fî Tehzîbi Esmâ'ir-Ricâl*, XX/388.; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IV/319.

21 Buhârî, IX/139.

hadiste, Hz. Pygamber (s.a.v.), onu ve kızı Fâtıma'yı gece uyandırarak: "Namaz kılmıyor musunuz?..." buyurmuştur²².

Misver b. Mahreme'den gelen bir rivayeti de şöyledir: Hz. Ali, Hz. Fâtıma'nın üzerine Ebû Cehl'in kızına dünürçü olmuş, bunu Hz. Peygamber haber alınca; "Fâtıma bendendir...." hadisini buyurmuştur.²³

5. Muhammed b. Ali, el-Bâkır

Sahih görüşe göre hicrî 114 tarihinde vefat etmiştir. 118'de vefat ettiği de söylenmektedir²⁴. Büyük tâbiilerden olup, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Ömer, Cabir b. Abdullah vb. sahabelerden rivayette bulunmuştur. Hz. Peygamber (s.a.v.)'den mürsel olarak rivayette bulunmasının yanı sıra, büyük dedesi Ali b. Ebî Tâlib ve dedeleri Hasan ve Hüseyin'den de hadis naklinde bulunmuştur²⁵. Ayrıca babası Zeynelâbidîn'den ve bir gurup tâbiînden de rivayetleri mevcuttur.

Kendisinden de tâbiînin önde gelenlerinden büyük bir gurup rivayet etmiş ve "el-Bâkır" lâkabıyla şöret bulmuştur. Zehebî'nin dediğine göre; bu kelime, "bakara'-ilme" deyiminden alınmıştır ki; ilmi yarıp onun aslını ve sırlarını bildi, anlamını ifade etmektedir. Ya da ilimde genişlemek anlamındaki "et-tebakkur" kelimesinden müştaktır. Nitekim onun hakkında şair şöyle der:

Ey Allah'tan hakkıyla sakınanların engin ilimlisi

Ve (ey) dağlar üzerinde telbiye getirenlerin en hayırlısı

Onun hakkında İbn Sa'd: "Çok hadis rivayetinde bulunmuş sikâ bir kimsedir." derken, el-İclî de *Sikât* isimli eserinde onu: "Medineli tabiînden olup sikâdır" şeklinde tavsif etmiştir.

İbnü'l-Berkî ise: "Faziletli bir fakihti" demiştir.

İmam Nesâî onu, Medineli tâbiî fakîhler arasında zikretmiştir.

Zehebî de: "O, ilimle ameli, şerefle efendiliği, güvenilirlikle olgunluğu kendisinde toplayan, hilâfete layık kişilerden biriydi"²⁶ demiştir.

Hadis imamları, Ebû Cafer Muhammed b. Ali'nin rivayetlerine ittifakla eserlerinde yer vermişlerdir. *Kütüb-ü Sitte* musannifleri, kitaplarında onun hadislerini tahrîç etmişlerdir. Onun *Kütüb-ü Sitte*'de sadece

22 Buhârî, et-Teheccud, Bâbu Tahrîdî'n-Nebiy (s.a.v.), alâ Salâtî'l-Leyli ve'n-Nevâfil min Gayri İcâbin, III/10.

23 Buhârî, Kitâbu Farzî'l-Humus ve Kitâbu's-Salât, Salâtu'l-Cumu'ati ve'l-Menâkub; Muslim, *Sahih*, el-Fezâil; aynı tarikle Ebû Dâvud, Nesâî ve İbn Mâce de tahrîçte bulunmuşlardır.

24 Hâl tercümesi ile ilgili bilgi çoktur. Bkz. İbn Sad, *Tabakât*, V/320.; Buhârî, *Tarih*, I/1/183.; Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVI/136.; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IV/401. vs.

25 Bkz. Salâhuddin el-Alâî, *Câmi't-Tahsil fi Ahkâmî'l-Merâsîl*, s. 327. no. 700.

26 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IV/402.

Cabir b. Abdullah'tan rivayet ettiği; akaid, taharet, salât, hac, kazâ, ahkâm, zühd ve rekâik gibi değişik bâblarda 50 kadar hadisi vardır. Zehebî şöyle demiştir: "O, babası ve oğlu Cafer gibi Hz. Peygamber'den hadis rivayet etmiş olmakla birlikte, bunların her birinin rivayet etmiş olduğu hadisler büyük bir cüz dahi teşkil etmez. Ne var ki, kendilerinden pek çok içtihad ve fetva sâdır olmuştur."

Ben derim ki; bunların herbiri kanalıyla gelen merfû hadislerden teşekkül etmiş bir hadis cüz'ü; zamanları, tabakaları ve akranlarına nisbetle daha fazladır. el-Bâkır'ın Buhârî ve Müslim'de geçen hadislerinden biri, Buhârî'nin Kitâbu'l- Meğâzî bölümünün "Gazvetu Hayber" bâbında tahric ettiği şu hadistir: "Bize Süleyman b. Harb nakletti. Dediki; bize Hammâd b. Zeyd, Amr İbn Dînâr'dan, o Muhammed b. Ali'den, o da Cabir b. Abdullah'tan (r.a.) rivayet etti; "Hz. Peygamber (s.a.v.) Hayber günü eşeklerin etini yemeyi yasakladı, atların etine ise ruhsat verdi." Buhârî, Kitâbu'z-Zebâih kısmında aynıısını tahrir etti. Benzer şekilde Müslim de rivayeti Zebâih'de tahrir etmiştir. Yine, Tirmizî *Sünen*'inde, Ebû Dâvud *Sünen*'inin "Kitâbu'l-Et'ime" ve Nesâî de *Sünen*'inin "Kitâbu's-Sayd" bölümünde tahrir etmişlerdir.

6. Cafer b. Muhammed b. Ali, es-Sâdik

Hicrî 148'de vefat etmiştir.²⁷ Annesi Ümmü Ferme bt. el-Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekir es-Siddîk'tır. Büyük annesi Esmâ bt. Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Siddîk'tır. Bu nedenle o şöyle derdi: "Ebu Bekir es-Siddîk benim iki yönden atamdır." (Bu ifadeyle annesinin, hem ana tarafından hem de baba tarafından Hz. Ebû Bekir'e dayandığını anlatmak istemiştir. Çev.)

Hicrî 80 senesinde doğdu. Enes b. Malik ve Sehl b. Sa'd es-Sâ'idî gibi sahabileri görmüştür. Babası el-Bâkır'dan, Hz. Ali (r.a.)'ın kâtibi olan Ubeydullah b. Ebî Râfi'den, Urve b. ez-Zübeyr'den, Atâ' b. Ebî Rebâh'tan, annesi tarafından dedesi olan Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekir'den, Zührî'den, Muhammed b. el-Münkedir ve başkalarından rivayette bulunmuştur.

Kendisinden; Mâlik b. Enes, Süfyan es-Sevrî, İbn Uyeyne, Şu'be b. el-Haccâc, Ebû Hanîfe, İbn İshak, oğlu Musa (Kâzım) gibi muhaddis ve bilginlerden büyük bir çoğunluk rivayet etmiştir.

²⁷ Hâl tercümesi, başta cerh ve tadil kitapları olmak üzere değişik konularla ilgili kitapların çoğunda geniş bir şekilde yer almaktadır. Özellikle bkz. İbn Abdî'l-Berr, *et-Temhîd*, II/66.; Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, V/74.; Zehebî, *Siyeru A'lemi'n-Nubelâ*, VI/255.; İbn Hallikân, *Ve Feyâtu'l-A'yân*, I/327.; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II/103.

Mus'ab ez-Zübeyrî'nin anlattığına göre Mâlik b. Enes şöyle demiştir: "Cafer b. Muhammed'in yanına bir zaman gidip geldim. Her gittiğimde onu şu üç hal üzere gördüm: "Ya namaz kılıyor ya oruçlu ya da Kur'ân okuyordu." Ebû Hâtim er-Râzî: "Cafer b. Muhammed sikâdır, onun gibiler soruşturma konusu olmaz" demiştir. İbn Adıyy *el-Kâmil*'de: "Yahya b. Maîn'in de dediği gibi, Cafer sikâ insanlardandır"²⁸ derken, es-Sâcî de: "O, sadûk ve me'mûn bir kişiydi. Sikâdan rivayet ettiği hadisinde, güvenilirdir."²⁹ demiştir.

İbn Hibbân'ın onun hakkındaki kanaatleri ise şu ifadelerinde açıktır: "O; ilim, fıkıh ve fazilet açısından Ehl-i Beyt'in ileri gelenlerindendi. Ondan kendi evladları dışındakilerin yaptıkları rivayetler hüccet teşkil eder. Çünkü evladının ondan yaptığı rivayetlerde kabul edilemeyecek bir çok noktalar (menâkîr) bulunmaktadır. İmamlarımıza, sözü edilen bu kanaatlerinden dolayı ta'n edenlerin asıl kendileri bu görüşleri sebebiyle eleştirilmeye müstehaklılar. Onun; İbn Cüreyc, Sevrî, Mâlik, Şu'be, İbn Uyeyne, Vehb b. Halid ve başkaları gibi sikâ raviler yoluyla gelen hadisleri i'tibar kasdıyla alınır. Ben onun, sikâ ravilerin hadislerine muhalif düşmeyen sahîh hadislerini gördüm. Ve yine, evladının kendisinden yaptığı rivayetlerin içinde öyle şeyler gördüm ki, bunlar ne onun hadîsine ne de babasının ve dedesinin hadîsine aittir. Dolayısıyla da başkasının elinin işlediği cinayet sebebiyle onu itham etmek imkânsızdır."³⁰

İbn Abdilber, *et-Temhîd*'de şöyle demiştir: "O; sikâ, me'mûn, akıl ve hikmet sahibi, verâ ve faziletiyle mümeyyiz bir kimseydi." Zehebî de *el-Mizân*'da: "O; büyük alimlerden biri olup, dosdoğru bir şahsiyete sahip ve herkes tarafından değeri takdir olunmuş bir kimsedir"³¹ demiştir. Yine Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ* adlı eserinde ona dair düşüncelerini şu ifadeleriyle dile getirir: "İmam es-Sâdık; Hâşimoğullarının şeyhi (önde gelen büyüğü, lideri) olup; Abdullah'ın babası, Kureyş'in Hâşimoğulları kolundan, Hz. Peygamber (s.a.v.) ile Hz. Ali (r.a.)'ın soyundan, Medineli bir büyük alimdir."

Hafız İbn Hacer el-Askalânî *Takrîbu't-Tehzîb*'te: "O, sadûk, fakîh ve imam bir şahsiyettir" der.

Malik *Muvatta*'da, Buhari *el-Edebu'l-Mufred*'de, Müslim *Sahih*'de, *Sünen* ve *Müsned* sahipleri ve başkaları onun hadislerini tahric etmişlerdir. O, babasının dışındakilerden çok rivayet etmemiştir. Sözlerinin çoğu hikmet içeriklidir.

28 İbn Adıyy, *el-Kâmil fi Duafâir-Ricâl*, II/134.

29 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II/104.

30 İbn Hibbân, *es-Sikat*, VI/131.

31 Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, I/414.

Cafer b. Muhammed'in; babası, onun da Cabir b. Abdullah tarîkiyle rivayet ettiği hadislerinden biri, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Veda Haccı'nın anlatıldığı uzunca bir rivayettir ki, Müslim *Sahih*'inde bunu tahrir etmiştir. Buna göre Cafer b. Muhammed şöyle nakilde bulunmuştur: Bize Ebû Bekir b. Ebî Şeybe ve İshak b. İbrahim birlikte Hâtim'den rivayet ettiler. Ebu Bekir dedi ki; bize Hâtim b. İsmail el-Medenî, Cafer b. Muhammed'den, o da babasından rivayet edip şöyle nakletti: "Cabir b. Abdullah'ın yanına girdik. Herkese kim olduklarını sordu. Sıra bana gelince, ben; "Muhammed b. Ali b. Hüseyin'im" dedim. Elini başıma koydu, üzerimdeki giysimin önce üst düğmesini sonra da alt düğmesini de çözdü, ardından elini bağrıma koydu. Ben o zaman genç bir delikanlıydım. Dedi ki: "Merhaba kardeşimin oğlu" dilediğini sor. Ben sordum o da cevap verdi. Gözleri görmüyordu. Hz. Peygamber (s.av.)'in haccını bana anlat dedim..." (hadîs)³².

İbn Adıyy, bu hadisi Cafer'den, yirmiden fazla hadis imamının tahdis etmiş olduğunu söylemiştir.³³

Bana göre bu hadis, Hz. Peygamberin haccını en derli toplu şekilde anlatan rivayet olup, Ehl-i Sünnet alimleri (haccın yapılış şekli konusunda) bu rivayeti esas almışlardır.

Müslim aynı şekilde *Sahih*'inde Atâ' b. Ebî Rebâh'tan mü'minlerin annesi Âişe (r.a.) tarîkiyle rivayet etmiştir. Bu rivayete göre Hz. Âişe şöyle der: "Gün, rüzgârlı ve bulutlu olduğunda, bu Hz. Peygamber (s.a.v.)'in yüzüne de yansır ve sıkıntıyla yerinde duramazdı. Tâ ki yağmur yağınca, işte bu durum onu sevindirir ve üzerinden sıkıntılı hâli de kaldırdı. Hz. Âişe dedi ki; bu durumu kendisine sordum da, bana: "Bunun, ümmetime musallat olacak bir azab olmasından korktum." Yağmur gördüğünde ise, ona "rahmet" derdi."³⁴

Mâlik *Muvatta*'da 9 hadisini tahrir etmiş olup, bunların 5'i yine Veda Haccı ile ilgili uzun hadisinden bölümleri ihtiva etmektedir. Bu rivayetlerin biri dedesi Ali b. Ebî Tâlib'den, geride kalan dördü ise başkaları kanalıyla gelmiştir.

Bu dört hadisten birisi babasından rivayet ettiği hadistir ki, o da şöyledir: Ömer b. el-Hattâb Mecûsîlerden söz ederek, "onlar hakkında ne yapaçağımı bilmiyorum" demiş. Bunun üzerine Abdurrahman b. Avf şöyle karşılık vermiştir: "Şehadet ederim ki ben, Allah Rasûlü'nün: "Onlara ehl-i kitap muamelesi yapın" dediğini duydum."

32 Muslim, *es-Sahih*, II/886, no. 1218.

33 İbn Adıyy, *el-Kâmil*, II/133.

34 Muslim, *es-Sahih*, II/616, no. 899.

İkincisi, onun babasından rivayet ettiği şu hadistir: "Hz. Peygamber (s.a.v.) bir şahid ve yeminle hüküm verdi."

Üçüncüsü de yine babası tarikiyle naklettiği: "Hz. Peygamber (s.a.v.) bir gömlek içinde yıkanmıştır." hadisidir.

Sonuncusuna gelince, bu da aynı şekilde babası kanalıyla gelmiş olup: "Hz. Peygamber (s.a.v) Cuma'da iki hutbe okudu ve bu ikisinin arasında oturdu." hadisidir.

Ebü Ömer b. Abdilberri şöyle dedi: "Bu dört hadis munkatı' olup, Mâlik'in rivayeti dışındaki vecihlerle gelenler muttasıldır."³⁵

Ona ait Tirmizî'nin rivayet ettiği hadislerden biri de şöyledir: "O, Nasr b. Abdurrahman el-Kûfî vasıtasıyla Zeyd İbn el-Hasan yani el-Enmâtî'den; o, Cafer b. Muhammed'den; o babasından, o da Cabir b. Abdullah'tan rivayet edip şöyle dedi: "Hz. Peygamber (s.a.v.)'i Veda Haccı'nda, Arefe günü Arafat'ta Kusva adlı devesinin üzerinde hutbe irad ederken gördüm. Onun şöyle dediğini duydum: "Ey insanlar! Şüphesiz ben size iki şey bıraktım, bunlara sarıldığınız müddetçe asla sapmazsınız. (Bunlar) Allah'ın Kitâbı ve ehl-i beytim; itretim'dir". Tirmizî: Bu hadisin, "bu vecihle hasen ğarîb" olduğunu beyan etmiştir."³⁶

Bu imama aklın kabul etmeyeceği uydurma şeyler nispet edilmiştir. Halbuki o, tüm bunlardan beridir. Onun atalarından rivayet ettiği söylenen nüshalar, cifr vb. bilgiler bu kabildendir. Muhtemelen Buhârî'nin *Sahih*'inde ondan bir şey rivayet etmemesinin sebebi de bu olsa gerektir. Yahya b. Saîd şöyle derdi: "Onun hıfzı hususunda gönlüm doğrusu pek mutmain değil." Benzer ifadeleri İbn Uyeyne de söylemiştir. Buhârî, şartına uygun bir tarif bulamaması sebebiyle *Sahih*'inde değil de, daha önce geçtiği üzere *el-Edebü'l- Mufred*'de onun hadisini tahrir etmiştir. Allah daha iyi bilir. İmam en-Nevevî'nin de ifade ettiği gibi, Ehli Sünnet ve'l-Cemaat imamları onun imamlığı, liderliği ve saygın bir kişiliğe sahip oluşu konusunda görüş birliğine sahiptirler.³⁷

7. Musa b. Cafer, el-Kâzım

Hicrî 183 senesinde vefat etmiş olup, künyesi Ebu'l-Hasan el-Medenî'dir.³⁸ Babası Cafer es-Sâdık'tan, Abdullah b. Dînâr'dan ve Abdulmelik b. Kudâme el-Cumahî'den rivayette bulunmuştur. Kendisinden de çocukları İbrahim, İsmail, Hüseyin ve Ali Rızâ ile kardeşi Muham-

35 İbn Abdilberri, *et-Temhîd*, II/67.

36 Tirmizî, *el-Câmi'*, Kitâbu'l-Menâkıb, Menâkıb-u Ehli'l-Beyt, XIII/199-200.

37 Nevevî, *Tehzîbu'l- Esmâ ve'l-Luġât*, el-Kısmu'l-Evvel, 149-150.

med b. Cafer ve başkaları rivayette bulunmuştur. Ebû Hâtim er-Râzî onun hakkında: "Sikâ sadûk ve müslümanların imamlarından bir imamdır" demiştir³⁹.

Hatîb el-Bağdâdî, nesep bilgini Yahya b. el-Hasan b. Cafer'den rivayetle şöyle demiştir: "Musa b. Cafer çok ibadet ettiği için "salih kul" olarak çağrılırdı."⁴⁰ Zehebî de *Mizânu'l-İtidâl* adlı eserinde şöyle demiştir: "Musa, hikmet sahibi kimselerin en iyilerinden ve takva sahibi kullarındandı"⁴¹.

Yine Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*'sında onunla ilgili olarak: "O; lider imam, Hz. Ali (r.a.) soyundan seyyid Ebu'l- Hasan'dır."⁴² ifadelerine yer verir.

Abbâsî halifesi el-Mehdî onu Medine'den Bağdat'a getirtti, sonra oraya tekrar gönderdi. Daha sonra yine Bağdat'a geldi ve Harun er-Reşîd'in zamanında burada ikamet etti. Harun er-Reşîd onu vefat edinceye kadar Bağdat'ta hapisshanedede tuttu. Bağdat'taki eş-Şûnîziyye kabristanlığına defnedildi. Daha sonra Bağdat'ta Kâzîmiyye diye meşhur büyük bir türbe yapıldı. Bu türbe halen ayaktaadır.

Onun hadis rivayetine gelince; uzlette bir hayat sürdürdüğü ve rivayet çağına ermeden vefat ettiği için gerçekten rivayeti azdır.

Kütüb-ü Sitte imamlarından sadece Tirmizî ve İbn Mâce onun hadisini tahrîc etmiştir. İbn Mâce *Sünen*'in de şu senedle rivayeti kaydetmiştir: "Bize Sehl b. Ebî Sehl ve Muhammed b. İsmail birlikte tahdîs ettiler ve dediler ki: Bize Abdusselam b. Salih, o Ebu's-Salt el-Herevî, o Ali b. Musa er-Rızâ'dan, o babasından, o Cafer b. Muhammed'den, o babasından, o Ali b. el-Hüseyn'den, o babasından, o da Ali b. Ebî Tâlib'ten haber verdi dedi ki: "Allah Rasûlü şöyle buyurdu: "*İman kalple marifet, dille ikrar ve rükünlerle ameldir*". Ebu's-Salt şöyle demiştir: "Bu isnad deliye okunsaydı onu iyileştirirdi."⁴³

Ben de derim ki: Hadis münekkidler, Ebu's-Salt el-Herevî'nin zayıflığı konusunda görüş birliğine sahiptirler. Hatta bazıları daha da ileri giderek onu yalancılıkla (kizb) itham etmişlerdir. Bu konuda İbn Adıyy şöyle demiştir: "O yalanla itham edilmiştir. Onun hakkında İbn Maîn'den başkası hüsn-ü şehâdette bulunmamıştır."⁴⁴

38 Hayatı hakkında bilgi için bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerhu ve't-Ta'dil*, VIII/139.; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII/27.; *Vefeyâtu'l-A'yân*, V/308.

39 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerhu ve't-Ta'dil*, VIII/139.

40 el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII/27.

41 Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, IV/302.

42 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, VI/270.

43 İbn Mâce, *es-Sünen*, no. 65.

44 Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VI/319 vd.

Diğer rivayet Tirmizî'dedir. Tirmizî bu rivayeti aşağıdaki sened ile kaydetmiştir: Bize Nasr b. Ali el-Cehzamî tahdîs etti. O, Ali b. Cafer İbn Muhammed b. Ali'den; o, Musa b. Cafer b. Muhammed'den; o, babası Cafer b. Muhammed'den; o, babası Muhammed b. Ali'den; o, babası Ali b. Hüseyin'den; o, babasından, o dedesi Ali b. Ebî Tâlib'ten nakletti: "Hz. Peygamber (s.a.v.) Hasan ve Hüseyin'in ellerinden tutup şöyle buyurdu: "Kim beni, şu ikisini ve bunların ebeveynini severse, cennette benimle beraberdir". Tirmizî şöyle dedi: "Bu hadis, hasen ğariptir ve biz bunu sadece Cafer b. Muhammed kanalıyla tanıyoruz."⁴⁵

Bu imama nispet edilen rivayetlerden biri - ki o bundan beridir - Zehebî'nin kaydettiğine göre şudur: *Müsnedü'ş-Şihâb*'ta ciddi problemlerle bir isnadla Sehl b. İbrahim'in Musa b. Cafer'den, onun babasından, onun da dedesinden muttasıl olarak zikrettiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Yemekten önce elleri yıkamak fakirliği, yemekten sonra yıkamak ise üzüntüyü giderir ve göze de sıhhat verir."

Musa'nın ataları tarîkiyle merfû olarak aktardığı rivayetlerden biri de şöyledir: "Çamurun derinliklerine kök salan ve her yerde yenebilen hurma ne güzel bir maldır."⁴⁶

8. Ali b. Musa b. Cafer, Ebu'l Hasan er-Rızâ

Hicrî 203 senesinde vefat etmiştir.⁴⁷ Babası Musa b. Cafer'den, amcalarından ve başka Hicazlılardan rivayette bulunmuştur. Büyük bir çoğunluk kendisinden rivayet etmiştir. Daha önce kendisinden söz edilen Ebu's-Salt Abdusselâm b. Salih el-Herevî bunlardandır. Aynı şekilde nesep bilgini Ahmed b. el-Hubâb b. Hamza el-Himyerî de onlardandır. Denildiğine göre; Ahmed b. Hanbel, Adem b. Ebî İyâs - ki ondan yaşça daha büyüktür -, Muhammed b. Râfi', Nasr b. Ali el-Cehzamî ve başkaları da ondan rivayette bulunmuştur.

Yirmi küsur yaşlarında bir genç iken, henüz Mâlik'in hayatta olduğu dönemde Mescid-i Nebevî'de fetva verdiği söylenmektedir. el-Me'mûn onu Horasan'a çağırmış, aşırı derecede izzet u ikramda bulunmuş ve kendisine veliahd edinmiştir. Bunun üzerine Mansuroğulları arasında büyük bir kargaşa çıkmıştır. Nitekim kısa bir süre sonra da⁴⁹ yaşınday-

45 Tirmizî, *el-Câmi'*, Kitâbu'l-Menâkub, Menâkubu Ehlî'l-Beyt, XIII/176.

46 Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, IV/202.

47 Hayatı hakkında bkz. İbn Hibbân el-Bustî, *es-Sikât*, VIII/456.; Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXI/148.; Taberî, *et-Târîh*, VIII/554.; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX/390.; İbn Halikân, III/269.; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VII/387. vs.

48 İbn Hibbân el-Bustî, *es-Sikât*, VIII/456.

49 İbn Hibbân el-Bustî, *el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn*, II/106.

ken vefat etmiştir. Tus'taki kabri, hâlen ziyarete açıktır. Günümüzde büyük bir şehir olan bu yer, Meşhed diye adlandırılmıştır.

İbn Hibbân'a göre o, hem Ehl-i beytin hem de Hâşimîlerin ileri gelen saygın şahsiyetlerinden birisidir. Kendisinden evladı, taraftarları ve özellikle de Ebu's-Salt dışındakilerin yaptığı rivayetlere itibar etmek gerekir. Zira Ebu's-Salt tarikiyle aktarılan rivayetler bâtıldır. Tabii ki bunun günahı Ebu's-Salt'a, evladlarına ve şîasına aittir. Çünkü Ali b. Musa b. Cafer yalana tevessül etmeyecek kadar dürüsttür.⁴⁸

İmam Zehebî onun hakkında şöyle demiştir: "İmam seyyid Ebu'l-Hasan; din, ilim ve efendilik konusunda belli bir yere sahip olup, hilafete layık bir kimsedir."

İbn Hibbân *el-Mecrûhîn* adlı eserinde şöyle der: "Babasından, insanı hayrete düşüren rivayetlerde bulunmuştur. Kendisinden de Ebu's-Salt ve başkaları rivayette bulunmuştur. Vehm ve hata ile de ma'lûl gibiydi."⁴⁹ Zehebî, İbn Hibbân'ın bu görüşüne şöyle diyerek karşı çıkmıştır: "Burada önemli olan kendisine isnad edilenin sübütudur. Yoksa, bir adama yalan isnad edilebilir ve ortalıkta dolaşan bir takım nüshalar kendisine nispet edilebilir. Nitekim dedesi Cafer es-Sâdık'a da yalan haberler isnad olunmuştur. Bu bağlamda ondan rivayette bulunanlardan biri de kizb ile itham olunan Ebu's-Salt el-Herevî'dir. Kadı Ali b. Mehdî, Ebû Ahmed Âmir b. Süleyman et-Tâî ve Dâvud b. Süleyman el-Kazvî'nin ondan naklettikleri birer nüshaları vardır. Ki Ebû Ahmed et-Tâî'nin nüshası hacmen daha büyüktür."⁵⁰

İbnü's-Sem'ânî şöyle demiştir: "Onun rivayetlerindeki problem, ravilerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü ondan sadece metrûk raviler rivayette bulunmuştur. Ali b. Musa b. Cafer'in rivayetlerinin yer aldığı meşhur *Sahife*'nin ravisi olan er-Radıyy - ilim ve fazilet sahibi, asil bir nesibe mensup olmakla birlikte - ta'na maruz kalmıştır."⁵¹

Sözü geçen imamın, *Kütüb-ü Sitte*'den sadece İbn Mâce'de "iman kalpte marifettir.." hadisi geçmektedir. Bu hadis ve bununla ilgili bilgi, babasının tercümesi kısmında daha önce geçmişti.

Bu imama isnad edilen hususlardan birini de - ki o bundan berîdir - İbn Hibbân'ın, Musa b. Cafer'den, onun da Ali b. Ebî Tâlib'ten nakille kaydettiği şu rivayet teşkil eder. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur. "Cumartesi bizim, Pazar şîamız (taraftarımız)ın, Pazartesi Ümeyye oğullarının, Salı onların şîasının, Çarşamba Abbas oğulları-

50 Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, III/158.

51 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VII/389.

nın, Perşembe onların şîasının, Cuma ise bütün insanlarıdır ve bu günde sefer yoktur."

Yine Hz. Peygamber'e isnad ile rivayet ettiğine göre, o (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Semâya yolculuk yaptığımda terim yere düştü ve ondan gül bitti. Kim benim kokumu koklamak isterse gülü koklasın"

Onun isnadında yer aldığı birkaç rivayeti şu şekilde kaydedebiliriz:

"Menekşe ile yağlanın. Zira o, yazın serinlik kışın ise sıcaklık verir"

"Kim narı kabuğuyla beraber tamamen yerse, Allah onun kalbini kırk gün nurlandırır."

"Nûra denilen taşı kullandıktan sonra sürülen kına, cüzzam ve alaca hastalıklarına karşı koruyucu özelliğe sahiptir."

"Hz. Peygamber (s.a.v.) aksırdığı zaman, Ali ona: "Allah senin yâdını yükseltsin" dedi. Ali aksırdığı zaman ise Hz. Peygamber (s.a.v.) ona: "Allah da senin makamını yüceltsin" dedi."

"Kim bir farîzayı edâ ederse, Allah nezdinde onun kabul olunmuş bir duası vardır."⁵²

Hafız İbn Hacer şöyle demiştir: "Ebu's-Salt'ın naklettiği bu ve benzeri rivayetler, müstakil nüshalarda yer almıştır." Nebâtî, *Zeylül-Kâmil*'de şöyle demiştir: "Günlerle ilgili hadis münker, gül ile ilgili olanı ise daha münkerdir. Menekşe ile ilgili hadis münker, narla ilgili olanı ise daha münkerdir. Kına ile ilgili hadisin durumu ise daha da felakettir. Bunları rivayet edenlerin terkedilmesi ve uyarılması gerekir.

Zehebî de: "Bunlar, sapkınların uydurdukları bir takım bâtil sözlerdir." demektedir⁵³

9. Muhammed b. Ali b. Musa, Ebû Cafer

Lâkabı el-Cevâd olup hicrî 220 tarihinde vefat etmiştir.⁵⁴ Medine'de doğmuş, daha sonra babasıyla Bağdat'a taşınmıştır. Babası Tus ya da civarında Me'mûn'nun maiyyetinde iken vefat edince, Me'mûn onun bakım ve eğitimini üstlenmiş, sonrasında ise kızı Ümmü'l-Fadl ile evlendirmiştir. Ebû Cafer daha sonra Medine'ye geri dönmüştür. Bir müddet sonra da Bağdat'ta - beraberinde eşi Ümmü'l-Fadl da olduğu halde - el-Mu'tasım'ın huzuruna elçi olarak çıktı. Ve bu şehirde vefat edip, dedesi Musa Kâzım'ın yanına defnedildi. Eşi ise amcası el-Mu'tasım'ın sarayına taşınmış aile fertlerinin arasına katıldı."

52 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II/106.; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VII/388.

53 Zehebî, *Şiyeru A'lâmî'n-Nubelâ*, IX/393.

54 Bkz. el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, III/154.; *Vefeyâtü'l-A'yân*, IV/175.; Abdülhayy b. el-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-Zeheb*, II/48.; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI/272 ve diğer bir çok kaynakta biyografisi ile ilgili bilgi bulunabilir.

Selefleri gibi kadr-u kıymeti yüce, fesâhat ve belâgat itibariyle de mâhir bir şahsiyetti. Doğum tarihi hicrî 195 senesi olduğundan, ancak 25 sene üç ay on iki gün gibi kısa bir ömür sürdü.

Geç zamanda dünyaya gelmesi ve gençliğinin henüz başlarında vefat etmesi sebebiyle *Kütüb-ü Sitte*'de ona ait bir rivayet bulunmamaktadır. Bununla birlikte diğer kaynaklarda babası vasıtasıyla yaptığı hadis rivayetleri bulunmaktadır. Ehl-i Sünnetin onun ta'dîl ve tevsîki ile ilgili tutumuna gelince; onlar kendisini ancak hayırla yâd etmişlerdir. Ebû Cafer, yaşadığı hayat ve erken vefatı nedeniyle hadis rivayetiyle meşgul olamamıştır.

Hatîb el-Bağdâdî,⁵⁵ şöyle demiştir: "Babasından, senesinde Ali b. Ebî Tâlib'in yer aldığı şu hadisi nakletmiştir: "Hz. Peygamber (s.a.v.) beni Yemen'e göndermişti. Bana vasiyyet ederek şöyle buyurdu: Ey Ali! İstihare yapanın kaybı olmaz, istişare edenin ise pişmanlığı. Ey Ali! Yolculuğa gece çık! Çünkü yeryüzü, gündüz olmadığı şekilde geceleyn dürülür (yani yol kısaldır). Ey Ali! Allah'ın ismini anarak yola erken çık. Zira Allah, ümmetimin yola erken revân olanlarına bereket ihsan eder."

Ben derim ki; bu rivayetin senesinde bulunan Muhammed b. Abdullah eş-Şeybânî, yalancılık ve hadis uydurmada itham edilmiştir.⁵⁶

Yukarıdaki hadiste geçen metinler, başka sahâbilerden gelen hadislerde de yer almıştır. Metinde "Ya Ali!" diye başlayan cümlelerin ilki metrûk (tâlif), ikinci ve üçüncüsü ise sahîh'dir.

10. Ali b. Muhammed el-Cevâd b. Ali er-Rızâ

Künyesi Ebu'l-Hasan olup, el-Hâdî ve el-Askerî lâkaplarıyla da anılır.⁵⁷ Hicrî 214'te Medine'de doğmuş olup, 254 tarihinde de vefat etmiştir. Takrîben 40 yaşlarında iken el-Mütevekkil'e gammazlandı. el-Mütevekkil, onu Bağdat'a getirtip, Sâmer râ'ya yerleştirdi. Bu şehre "Ordu Şehri" deniyordu ve dolayısıyla da buraya nispet edildi. 20 sene dokuz ay burada ikamet eden Ebu'l-Hasan; âbid, zâhid ve fakîh bir kişiliğe sahipti.

Sâmer râ'da bulunduğu sırada, evinde silah ve bir takım kitaplar bulundurduğu ve taraftarlarını barındırdığı gerekçesiyle Halife el-Mütevek-

55 Bkz el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, III/54.

56 Bkz. Zehebi, *Mizânu'l-İtidâl*, III/607.; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânul-Mizân*, V/231.

57 Hayatı hakkında bkz. el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XII/56.; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, fıkra: 2889, 2892, 3075, 3080.; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, III/424.; İbn Kesîr ed-Dimaşkî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI/15.; Abdülhayy b. el-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-Zeheb*, II/128-129.; Zirikî, *el-A'lâm*, IV/323.

kil'e ispiyonda bulundular. Halife de, Türklerden ve baskalarından olusan bir askeri birliği, geceleyin hiç beklenmedik bir anda onun evine baskın yapmaları maksadiyla gönderdi. Ne var ki evinde tek basına bulundu. Kendinden geçmiş vaziyette, üzerinde yün bir kaftan vardı. Evinde herhangi bir sergi yoktu, sadece ve sadece kum ve toprak vardı. Basında yünden bir örtü, Rabbine yönelmiş, müjde ve azâb âyetlerini okuyordu. İşte o böylesi bir halde bulundu ve gece yarisi el-Mütevekkil'e götürüldü. el-Mütevekkil elindeki kâseden içki içerken, el-Hâdî karsısında belirdi. Hakkinda söylenenlerin hiç birisi evinde bulunmayip, suçlanmasını gerektiren bir durumun da olmamasından dolayı el-Mütevekkil ona ta'zimde bulunup yanına oturttu. Halife elindeki kâseyi ona verdi. Bunun üzerine el-Hâdî: "Ey Mü'minlerin Emîri! Benim etime ve kanimaya içki karışmamıştır, beni bundan affediniz" dedi. el-Mütevekkil de bu sefer: "(Madem öyle, o halde) hosuma gidecek bir siir söyle!" dedi. O da bu isteğe: "Ben fazla siir bilmem" şeklinde karşılık verdi. Halife ise ısrarla: "Mutlaka söylemelisin" deyince, el-Hâdî de su siiri söyledi:

Dagların zirvelerinde gecelediler

Bu zirvelerle yetinmediler, kendilerini korusunlar diye güçlü adamlar tuttular.

İzzetli bir şekilde kaldıkları yerlerden indirildiler

Ve kuyulara emanet edildiler, ne kötü bir duruma düştüler!

Onlar gömüldükten sonra, bir feryatçı uzaktan onlara bağardı:

Tahtlar, taşlar ve ipekli kumaslar nerde?!

Nerde sevinçli yüzler?!

Ki o yüzlerin üzerine perde ve tüller çekilmisti.

Kabirleri açıldı, üzerlerinde kurtlar bulunan bu yüzler onların moralini bozdu.

Ne kadar uzun zaman yiyip içmişlerdi de,

Bu uzun süre beslenmeden sonra, su anda yenilir hâle düsmüslerdi.

Kendilerini korusun diye ne kadar uzun süre saraylar inşa ettiler de,

Bu saraylardan ve ehillerinden ayrılıp geçip gittiler.

Ne kadar da uzun zaman mal biriktirdiler ve depoladılar

Ve o malları düşmanlarına bırakıp göçtüler.

Yerleri âtil hâle gelmiş çöle dönüştü.

Ve o yerlerin sakinleri kabirlere girdiler.

Oradakiler, el-Hâdî'nin söylediği bu siirin muhtevasını dikkate alarak kendisine acidılar ve Halife'nin ona bir şey yapabileceğini düşündüler. el-Mütevekkil uzun uzun, sakalı ıslanincaya kadar ağıladı; orada bulunanlar da ağıladı. Sonra sarabın kaldırılmasını emretti ve: "Ey Ebu'l-Hasan! Borcun var mı?" diye sordu. O da cevaben: "Evet, 4000 dinar bor-

cum var." dedi. Bunun üzerine Halife, adı geçen miktarın ona verilmesini emretti ve kendisini izzet-ü ikram ile evine gönderdi.

el-Hâdî'nin hadis rivayetine gelince, adaleti ve güvenilirliği kesin olmasına rağmen *Kütüb-ü Sitte*'de onun hadisi yer almamıştır. Buna sebep olarak ise; *Kütüb-ü Sitte* musanniflerinin onun akranları, hatta bazılarının yaşça ondan daha büyük olması gösterilebilir. Mes'ûdî *Murûcu'z-Zeheb* isimli eserinde, onun su isnad ile gelen bir hadisini zikreder: "Cürçân şehrinin Bi'ru Ebî Anân diye bilinen mahallesinde bulunan Muhammed b. Ferec bana, Ebu Diâme vasıtasıyla tahdîste bulundu ve dedi ki: "Muhammed b. Ali b. Musa'yi öldüğü hastalıkta ziyarete gitmiştim. Ayrılmak istediğimde bana dedi ki: "Ey Ebû Diâme! Bana hakkın geçti, sana sevineceğin bir hadis söyleyeyeyim mi?" Ben de ona: "Ey Allah Resûlü'nun oğlu! Buna ne çok ihtiyacım var" dedim. O da su isnad ile gelen rivayeti zikretti: Bana Ebû Muhammed b. Ali; o, Ebû Ali b. Musa'dan; o, Ebû Musa b. Cafer'den; o, Ebû Cafer b. Muhammed'den; o, Ebû Muhammed b. Ali'den; o, Ebû Ali b. el-Huseyn'den; o, Ebu'l-Huseyn b. Ali'den; o, Ebû Ali b. Ebî Tâlib'ten tahdîsle Hz. Peygamber'in (s.a.v.)'in söyle buyurduğunu söyledi: "Hz. Peygamber: "Ey Ali! Yaz! diye buyurdu. Ben de: "Ne yazayım!" dedim. Buyurdu ki: "Yaz! Bismillah-irrahmanirrahim. İman, kalplerin ta'zim ettiği, amellerin tasdik ettiği şeydir. İslâm ise, dillerde dolasan ve kendisiyle nikâhlanmanın helâl olduğu şeydir." Ebû Diâme dedi ki: "Ey Allah Resûlü'nun oğlu! Vallahi, hadis mi yoksa hadisin isnadı mı daha güzel bilemiyorum? Ve yine dedi ki: "Bu, Ali b. Ebî Tâlib'in bizzat kendi el yazisiyle yazdığı, küçüklerimizin büyüklerimizden miras olarak aldığı bir sayfadır."⁵⁸

Bana göre; bu rivayetin uydurma olduğu açıktır. Zira Mes'ûdî'nin durumu bellidir. Ebû Diâme İsmail b. Ali'nin ise kim olduğu bilinmemektedir.⁵⁹

Hatîb el-Bagdâdî *Târîhu Bagdâd*'inde der ki: "Bana Muhammed b. Ahmed b. Rizk; o, Muhammed b. el-Hasan b. Ziyâd el-Mukri' en-Nakkâs'tan; o, Kazvîn'in kiraat alimi el-Huseyn b. Hammâd'dan; o, el-Huseyn b. Muhammed el-Enbârî'den; o, Muhammed b. Yahya el-Muâzî'den nakletti ve dedi ki: "Yahya b. Eksem, bir gurup fakîhin de hazır bulunduğu Vâsik'in meclisinde söyle bir soru yöneltti: "Hacc yaptığı zaman Adem'in basını kim tiras etti?" Orada bulunanlardan kimse cevap veremedi. Bunun üzerine Vâsik: "Size bu bilgiyi verecek birini getirteceğim" dedi ve hemen Ali b. Muhammed b. Ali b. Musa'ya bir elçi gönderip huzuru-

58 Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, V/82-83.

59 Zehebî, *Mîzânu'l-İtidâl*, I/239.; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, I/231.

na getirtti. Ve ona: "Ey Ebu'l-Hasan! Adem'in basini kim tiras etti?" diye sordu. Ali b. Musa da: "Ey Mü'minlerin Emîri! Bu sorudan beni muaf tutsan." diyerek affini talep edince, Vâsik: "Hayir, yemin ederim ki buna cevap vereceksin." diye ısrar etti. Bunun üzerine Ebu'l-Hasan: "Madem ki bundan kaçınamayacağım" diyerek dedesinden, o babasından, o da dedesinden rivayetle Rasulullah (s.a v.)'in söyle buyurduğunu nakletti: "Cebrail (a.s)'in cennetten bir yakut tasi parçası ile inmesi emredildi. O da inip bu tas parçasıyla Adem'in basini tiras etti de Adem'in saçları döküldü. Ve bu tas parçasının isiginin ulastigi yerler de harem sinirlari oldu."

Bana göre, yukarıdaki rivayetin uydurma olduğu her hâlınden bellidir. Rivayette baska hiçbir âriza olmasa dahi, sadece ravisi Muhammed b. Hasan'in bulunması (bunun uydurma sayılması için) yeterdi. Çünkü o, hadis uydurmakla itham edilmistir. el-Burkânî demistir ki: "Muhammed b. Hasan'in hadislerinin tamamı münkerdir." ed-Dârekutnî ve baskaları ise bunu büsbütün zayıf görmüşlerdir..⁶⁰

11. el-Hasan b. Ali, Ebû Muhammed el-Askerî

el-Askerî, bazı meshur rivayetlere göre hicrî 231 senesinde doğmuş olup, bir ordu şehri olan "Sürre Men Raâ" (Sâmerrâ)'da hicrî 260 senesinde 29 yaşındayken vefat etmiştir.⁶¹ Olgunluk çağına varmadan genç yasta vefat ettiği için, gördüğüm kadariyle kaynaklarda herhangi bir rivayeti bulunmamaktadır. İmamlar ondan övgüyle söz etmiş ve kendisini tezkiyede bulunmuşlardır.

12. Muhammed b. el-Hasan b. Ali, Ebu'l-Kâsım

Bu imam, Şîa'nın; el-Muntazır, el-Kâim, el-Mehdî, el-Hucce, el-Gâib ve Sâhibu's-Serdâb olarak iddia ettiği imamdır. Şîa, âhir zamanda onun ortaya çıkmasını beklemektedir. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân* isimli eserinde onun hicrî 256 senesi Şaban ayında doğduğunu doğrulamaktadır. Serdâba girdiğinde, sene hicrî 260 olup henüz 4 yaşındaydı. Bu esnada onun 5 veya 17 yaşında olduğu da söylenmiştir.⁶²

Bazı tarihçiler, Hüseyin b. Ali el-Askerî'nin çocuğunun olmadığı görüşünü savunmuşlardır.

60 Bkz. Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, III/520.; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, V/132.

61 Hayatı hakkında bkz. el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VII/366.; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, II/94.; Abdülhayy b. el-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-Zeheb*, II/141.

62 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, IV/176.; Zirikî, *el-A'lâm*, VI/80.

Sözü edilen imamın gerek doğumu gerekse yetişmesi, bir çok soru işareti ve şüpheli barındırmaktadır.

Sonuç

1. Ehl-i Sünnet hadisçileri, kitaplarının bütün bâblarında Ehl-i beyt'in Hz. Peygamber (s.a.v.)' e merfû'an isnad ettikleri hadisleri tahric etmişlerdir.

2. Cerh ve ta'dîl alimleri, Ehl-i beyt imamlarının adaletleri konusunda görüş birliğine varmakla beraber, onların masum olduklarını iddia etmemişlerdir.

3. Hadis alimleri, Ehl-i beyt imamlarından rivayet edenlerden kimin âdil olup olmadığını, bütün raviler için koydukları kriterleri dikkate alarak tespit etmişlerdir. Ehl-i beytten gelen bilginin tenkîde maruz kalması, onlardan nakleden ravilerden kaynaklanmaktadır. Bu cümleden olarak genellikle onlara yapmadıkları ve söylemedikleri şeyler nispet edilmiştir.

4. Hadisçilerin metodu, kuşatıcı ve genel olup; Hz. Peygamber'in mesajlarını kıyamete kadar her türlü şaibeden uzak ve insanlara bir hucdet olacak şekilde korumak üzere bütün insanlar için uygulanabilir.

5. Ehl-i Sünnet alimleri, hem Ehl-i beytten Rasûlullah'tan rivayet ettikleri hadisleri, hem de Hz. Peygamber'den vârid olan Ehl-i beyti sevmeye, onların fazileti ve menkıbeleri ile onlara gösterilmesi gereken saygıya dair rivayetleri aktarmışlardır. Genel olarak (tüm) Ehl-i Sünnet kitaplarına, özel olarak da bu konuya dair yazılmış olan eserlere bakan bir kimse; bu eserlerde, hem iman, ihlâs ve nezâhete, hem de hakkı teslim eden, vehim ve saçmalıklara prim vermeyen sağlam ve açık bir metodun varlığına şahid olur.

6. Ehl-i beyt'e buğz eden yahut *Sahih, Sünen ve Müsned*lerde sabit olan faziletlerini inkâr eden kişi Ehl-i Sünnet'ten sayılmaz. Zira onları sevmek iman, buğz ise nifak âlâmetidir. Allah Rasûlü'nün onlara verdiği kıymet ve değeri, Ehl-i Sünnet de aynen vermiştir.

7. Ehl-i beytten sahîh tariflerle sabit olan merfû hadisleri icmâ ile makbuldür. Onların içtihatları ise, başkalarının içtihatları gibidir. Ehl-i Sünnet bu içtihatlardan bir kısmını almış bir kısmını ise terketmiştir. Allah onlardan razı olsun!

Allah bizi sevdiği ve razı olduğu işlere muvaffak kılsın. Peygamberi ile onun Ehl-i beytini ve yüce sahabesini sevenlerden eylesin! Velhamdu lillahi Rabbil Alemîn!

KİTAP TANITIMI

DİN SOSYOLOJİSİNE GİRİŞ

Phil ZUCKERMAN

Çeviri: İhsan ÇAPCIOĞLU-Halil AYDINALP

Ankara: Birleşik Kitabevi Yayınları, 2006, 222 s.

ISBN 975-6665-24-6

Bu kitap, Zuckerman'ın, *Invitation to the Sociology of Religion* başlığıyla 2003 yılında yayınlanan eserinin, Çapcıoğlu ve Aydınalp tarafından *Din Sosyolojisine Giriş* adıyla Türkçe'ye çevirisidir. Çeviri, Prof. Dr. Zeki Aslantürk'ün sunuş, çevirmenlerin önsözü, giriş, sosyoloji ve din, zaman ve mekan, sosyalleşme sürecinde öğrenilen din, din mi? kült mü, dini etkileyen sosyal hayat, sosyal hayatı etkileyen din, sonuç (inanç konusu), kaynakça ve dizin kısımlarıyla birlikte toplam 222 sayfadan ibarettir. Çeviri, Birleşikkitabevi tarafından 2006 yılında basılmıştır. Çevirinin kapak tasarımı da M. İpekoğlu tarafından yapılmıştır. Çevirinin kapak tasarımında, çeşitli dinlerin sembolleri ve sosyolojinin en önemli veri toplama tekniklerinden olan gözlemi sembolize eden "göz" figürü kullanılmıştır. Çevirinin kapağında kullanılan semboller, eserin içeriğini anlatacak güçte ve orijinal bir üslupla dizayn edilmiştir. Kısaca çevirinin baskı kalitesi, kapak dizaynı ve dizini gibi fiziksel özellikleri oldukça kalitelidir.

Aslantürk'ün, çeviriye yazdığı sunuş yazısı, okuyucuya eser hakkında özlü ve yol gösterici mahiyette bilgiler sunmaktadır. Çevirmenler, önsözde Zuckerman'ın eserleri, etkilendiği sosyolojik yaklaşım ve eser ile ilgili oldukça başarılı bir değerlendirme sunmuşlardır. Dolayısıyla çevirideki sunuş ve önsöz kısımları, okuyucuya yol gösterici harita niteliğinde değerlendirilebilir. Bu kısımları okuyanlar, Zuckerman'ın çevirisinde kullandığı yöntem ve teknikleri, fikirlerinin kuramsal ve felsefi arka planı ve bunlar üzerine eserin nasıl inşa edildiğini izleyebilir.

Başka bir dilden eser çevirisi oldukça zor ve uzmanlık isteyen meşakkatli bir iştir. Çeviri için öncelikle hem iyi bir İngilizce hem de iyi bir Türkçe bilmek gerekir. Bununla birlikte sosyoloji ve din sosyolojisinde

bu tür bir yabancı ve anadil bilgisi yeterli olmayabilir. Çünkü, sosyoloji ve din sosyolojisinin metot, teknik, kuram ve kavramlarına, kavramların sembolik ve etimolojik yapılarına ve bütün bunların Türkçe karşılıklarına hakim olmak şarttır. Başka dilde yazılmış eserde kullanılan orijinal kavramlar ve bilime yeni kazandırılmış teknik kavramların Türkçe karşılıklarının bulunması veya yeniden inşası gerekir. Bu açıardan çevirmenlerin başarılı olduğunu eseri okuyanlar fark edeceklerdir. Çevirmenlerin, eserde kullanılan sosyolojik kavramların özüne sadık kalarak Türkçe'ye çevirdikleri görülmektedir. Çeviride kullanılan dil, kavramlar, cümle yapıları ve metnin içeriği orijinal metinle çok uyumludur. Ayrıca, eserde geçen isim ve teknik kavramlar hakkında "notlar" kısmında bilgi verilmesi çevirinin zenginliğini ve başarısını artırmaktadır.

Zuckerman, eserde oldukça sürükleyici ve ilgi uyandırıcı örneklerle kuramsal derinliği ve karmaşıklığı basite indirgemektedir. Eserin bu üslubu, okuyucuyu karmaşık kuramsal tartışma ve eleştirel yaklaşımla sıkı sıkıya bağlamak yerine her okuyucunun bireysel hayatında karşılaşılabileceği yaşanmış bireysel tecrübelerle, gözlemlerle dinin toplumsal görünümüne yönelik kuramsal kavrayışı ilgi çekici, şaşırtıcı, zaman zaman da hayret uyandırıcı bir işleyiş tarzı ile sunmaktadır. Çevirmenlerin belirttiği gibi eserde bol miktarda kullanılan gözlemler, yaşanmış bireysel tecrübeler ve örnekler "provakatif" değil, din sosyolojisine ilgi duyanların sosyal çevrelerinde sıradan ve rutin olarak karşılaştıkları dinî olguların, esasen din sosyolojisi için ne kadar derin ve büyük bir hazine olduğunu kanıtlamaya yönelik bir tekniktir. Sosyal çevremizde karşılaştığımız bu tür örneklerle hayret uyandırıcı ve şaşırtıcı bir üslupla dikkatimizi çekmektedir. Sosyologlar için, medyada, internette, reklâmlarda, pano ilanlarında ve sosyal çevrelerde gözlemlenen dinî olguların ve dindarlığın değişik görünümünün ne kadar değerli bir veri deposu olduklarını göstermektedir. Aslında Zuckerman'ın bu tekniği, din sosyolojisi öğrencilerine gözlem ve mülakat tekniğinin nasıl uygulanması gerektiğini, sosyal çevrede gözlemlenen dindarlık biçimlerinin nasıl betimleneceğini, bireysel tecrübelerden din sosyolojisinde nasıl yararlanabileceğini, gündelik hayatın akışı içerisinde karşılaşılan dinin değişik boyutlarına sosyolojik olarak nasıl bakılması gerektiğini uygulamalı olarak, oldukça anlaşılır bir dille göstermektedir. Bu yüzden çeviri metodolojik açıdan gözlem tekniğini başarılı bir şekilde kullanmasıyla uygulamalı din sosyolojisi çalışmalarına yol gösterici niteliktedir.

Böylelikle Zuckerman, din sosyolojisi öğrencilerinde sosyolojik tasavvuru ve sosyolojik bakışı geliştirmeyi denemektedir. Bireysel gündelik hayatın akışı içerisinde bize önemsiz görünen, dikkatimizden kaçan

veya hiç de sosyolojik açıdan bakmadığımız dini olaylara, olgulara, sembollere, yaşanmış bireysel tecrübeler, inançlara ve uygulamalara sosyolojik bakışın inceliklerine vurgu yapmaktadır. Bu açıdan çeviri, Türkiye'deki din sosyolojisi öğrencilerinin sosyolojik tasavvuru kazanmalarına büyük katkı sağlayacak düzeydedir. Eser, din sosyolojisi öğrencilerine metodolojiyi, araştırma tekniklerini hem uygulayışı hem de verilerin analizi ve rapor halinde sunulduğu açısından örneklik teşkil edebilir. Aynı zamanda eser, din sosyologu adayları için sosyoloji ve din sosyolojisinin konu ve metot olarak benzerlik ve farklılıklarını gösteren bir yol haritası ortaya koymaktadır. Sosyoloji ile din sosyolojisinin ortak konuları araştırmalarına rağmen din sosyologunun bu konuları nasıl ele alabileceği örneklerle açıklanmaktadır. Bu açıdan eser din sosyologu adaylarına sosyal gruplar, sosyal etkileşim, sosyal kurumlar, sosyal yapılar ve sosyal davranış örüntüleri gibi araştırma konularını din sosyolojisinin nasıl incelediğini göstermektedir.

Eser, metodolojik ve araştırma tekniklerini uygulamasındaki başarısı kadar kuramsal ve kavramsal açıdan başarılı bulunmayabilir. Çünkü eser, yeni bir kuram veya kavram inşa etmemekte, mevcut kuramları eleştirel ve karşılaştırmalı olarak incelememektedir. Din sosyolojisindeki kuramsal yaklaşımların benzerlikleri, farklılıkları, birbirlerini nerelerde ve hangi açılardan eleştirdikleri veya bu kuramların neleri gösterip neleri göstermeyeceği gibi kuramsal yaklaşım eserde yer almamaktadır. Bununla birlikte yazar, zaman zaman bazı büyük teori ve sosyologlara atıfta bulunmaktadır. Onun için bu çalışmayı kuramsal bir din sosyolojisi çalışması olarak tanıtmak yanıltıcı olabilir.

Eser, kuramsal ve kavramsal açıdan gerek klasik gerekse çağdaş kavram ve kuramlara müracaat etmekle birlikte, uygulamalı din sosyolojisi, gözlem, yapılandırılmamış mülakat tekniklerini uygulayışı, hem araştırmacı hem de sosyal çevrede yaşanmış sübjektif bireysel tecrübelerin veri kaynağı olarak objektifleştirilmesi, verilerin analizi ve yorumlanması açılarından orijinaldir. Bu özellikleriyle çeviri, Türkiye'de din sosyolojisi öğrencilerine ve adaylarına oldukça ufuk açıcı, yol gösterici, sosyolojik tasavvurun bireysel ve toplumsal gündelik hayata aktarımı vasıtasıyla elde edilen verilerin sosyolojik olarak analizi ve rapor yazımı vb. gibi uygulama sorunlarına çok çeşitli çözümler üretmesi açılarından önemlidir.

*Hakkı KARAŞAHİN**

* Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

