

usûl

İslam Araştırmaları Islamic Researches / بحوث إسلامية

Sayı: 7, Ocak-Haziran 2007

ISSN 1305-2632

Sahibi/Publisher

Yavuz KAMADAN

Editör/Editor-in-Chief

Faruk BEŞER

Editör Yardımcısı/Associate Editor

Ahmet BOSTANCI

Yayın Kurulu / Editorial Board

Abdullah AYDINLI (Sakarya Ü.) / Sabri ORMAN (İstanbul Ticaret Ü.) / H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü.) / Hayati YILMAZ (Sakarya Ü.) / İbrahim KALIN (College of the Holy Cross MA, USA) / İrfan İNCE (Sakarya Ü.) / Atilla ARKAN (Sakarya Ü.) / Fuat AYDIN (Sakarya Ü.) / Murteza BEDİR (Sakarya Ü.) / Erdinç AHATLI (Sakarya Ü.) / İsmail ALBAYRAK (ACU National, Avustralya) / Mehmet ÖZŞENEL (Sakarya Ü.) / Muhammet ABAY (Marmara Ü.) / İbrahim EBU RABİ (Hartford Seminary, USA) / Yavuz KAMADAN (Sakarya Ü.) / Muammer İSKENDERÖĞLU (Sakarya Ü.)

Danışma Kurulu / Advisory Board

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

Sayı Hakemleri / Referees on This Issue

Hayati YILMAZ / Ahmet YÜCEL / Muhammed AYDIN / Ahmet YAMAN / İrfan İNCE
H. Mehmet GÜNAY / Fuat AYDIN / Faruk BEŞER / Yakup ÇİÇEK / Vejdi BİLGİN
Ejder OKUMUŞ / Necdet SUBAŞI / İhsan TOKER / Erdinç AHATLI
Enbiya YILDIRIM / İbrahim ÇAPAK / Ahmet BOSTANCI

Usûl İslam Araştırmaları hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

İletişim / Communication

Ahmet BOSTANCI, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Ozanlar / ADAPAZARI / TÜRKİYE, +90 (264) 274 30 60 /155 GSM: +90 (532) 706 73 67
Web: <http://www.usuldergisi.com>, E-posta: abostanci@hotmail.com, bostanci@sakarya.edu.tr

Ocak 2008

usûl

İslam Araştırmaları Islamic Researches / بحوث إسلامية

Sayı: 7, Ocak-Haziran 2007

Çeşitli İslam Merkezlerine Gönderilen Mushaflar
ve Müslümanların Kur'an'a Verdikleri Önem
Muhammed Zâhid el-KEVSERÎ (Çev. Muhittin AKGÜL)
169 - 186

İÇİNDEKİLER

Editörden

5 - 6

Makaleler

Hadis Şerhinde Mezhep Faktörü/
The Effect Of Denominationalism On The Hadith Explanation

Hüseyin KAHRAMAN

7 - 34

Klonlama ve Kök Hücre Çalışmalarının İslâm Dini Açısından Değerlendirilmesi /
In Point Of Islam, Evaluation Of Studies Stem Cell And Cloning

İbrahim PAÇACI

35 - 60

The Reliability Coefficient (H) Of Mūsā B. Anas b. Mâlik: An Application For The Theory
Of Hadith Transmission System Based On Probability Calculations /
*Mūsâ İbn Enes İbn Mâlik'in Güvenilirlik Katsayısı (H) : İhtimal Hesapları Merkezli Hadis
Rivayet Sistemi Teorisine Bir Uygulama*

Halis AYDEMİR

61 - 106

Dinî Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları /
*Potential Problems Of Understanding And Representation Concerning Religion In The
Structrures Of Religious Group*

Mehmet Ali BÜYÜKKARA

107 - 136

Kadınların Peygamber Algısı Müslüman Kadınlar ve Hz. Muhammed /
Women's Opinions About Their Prophet. Muslim Women And Muhammad.

İhsan TOKER

137 - 156

Şâtıbî'nin Kur'an'ın Ümmîliği ve İlmi Tefsir Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme /
A Critical Approach To Shatibi's View On The Qur'an's Illiteracy And Scientific Tafsir

Abdullah AYGÜN

157 - 168

Tanıtım ve Değerlendirmeler

Eski Yunanistan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi?

Nilgün KAYNAR

187 - 190

İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi, Ahmet Erkol

Adem GÜNEY

190 - 195

Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri, Bayram Ali Çetinkaya

Şerefettin ADSOY

195 - 197

Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem, Mehmet Vural

Adem GÜNEY

197 - 202

İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri, Fatih Toktaş

Şerefettin ADSOY

202 - 204

Çağdaş Arap Edebiyatçısı Zekeriya Tâmir (Edebi Kişiliği & Hikâyeciliği), Ahmet Bostancı

Kübra BİLGİN

205 - 210

Kur'an Kılavuzu, Murat Sülün

İhsan KAHVECİ

210 - 212

Yayın İlkeleri

213

Temsilciler

214

EDİTÖRDEN

Değerli *Usûl İslam Araştırmaları* dostları,

Dergimizin 7. sayısını sizlerle buluşturmanın haklı gururunu yaşıyoruz.

Usûl, yayın hayatını sizlerin de destekleriyle sağlam ve kararlı adımlarla sürdürmektedir. Bunu yaparken de yayınlayacağı yazılarda seçici davranmaya, çalışmaları objektif usullerle tahkim sürecinden geçirmeye -yayın takvimindeki bir takım gecikmeleri de göze alarak- azamî özen göstermektedir. Göstermiş olduğu bu çabalarla *Usûl*'ün haklı olarak Türkiye'deki akademik dergiler arasında ciddi bir yer edinmeye başlaması bizler için son derece sevindirici bir gelişmedir. Bu vesile ile, dergimizin bu sayısına katkıda bulunanlara; başta yayın kurulu üyelerimize olmak üzere, yazı sahiplerine ve yazıların bilimsel incelemelerini yapan hakemlerimize şükranlarımızı sunuyoruz.

Bu sayımız altı telif ve bir çeviri makale ile kitap tanıtımı yazılarından oluşmaktadır.

Doç. Dr. Hüseyin KAHRAMAN, "Hadis Şerhinde Mezhep Faktörü" adlı yazısında insanın itikâdi, hukukî, sosyal, siyasal, kültürel vb. pek çok açıdan içinde yaşadığı toplumun bir parçası olduğu gerçeği ve savunduğu görüşlerle, mensubu olduğu mezhep arasında bağlantı kurulabileceği düşüncesinden hareketle, mezhep bağlılığının hadis yorumlarına etkisi konusunu ele almaktadır.

Dr. İbrahim PAÇACI, "Klonlama ve Kök Hücre Çalışmalarının İslâm Dini Açısından Değerlendirilmesi" başlığını taşıyan makalesinde günümüzde yapılan klonlama çalışmaları hakkında genel bilgiler verdikten sonra ulaşabildiği deliller çerçevesinde meselenin fikhî hükmünü ortaya koymaktadır.

Dr. Halis AYDEMİR'in, "The Reliability Coefficient (η) of Mûsâ b. Anas b. Mâlik: An Application for the Theory of Hadith Transmission System Based on Probability Calculations (Mûsâ İbn Enes İbn Mâlik'in Güvenilirlik Katsayısı (η)) : İhtimal Hesapları Merkezli Hadis Rivayet Sistemi Teorisine bir Uygulama" adlı çalışması, ihtimal hesapları merkezli hadis rivayet sistemi teorisinin nâkillere üzerinden bir tatbikatını ihtiva etmektedir. Çalışmada örnek râvî olarak tâbi'inden Mûsâ b. Enes b. Mâlik seçilmiş ve nâkilin kaynaklarda yer alan senetli tüm rivayetleri tespit edilip gözden geçirilerek meçhul nâkillere dayalı güvenilirlik katsayısı η hesaplanmıştır.

Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, "Dinî Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları" başlığını taşıyan makalesinde, dinî

grupların içinde yer alanlar açısından dinin doğru anlaşılması ve temsilini engelleyen sosyo-psikolojik faktörleri analiz etmektedir.

Dr. İhsan TOKER'in "Kadınların Peygamber Algısı: Müslüman Kadınlar ve Hz. Muhammed" adlı çalışmasında da aktivist Müslüman kadın kategorilerinin, peygamberle ilgili hususlarda ürettikleri düşünceler ele alınmış ve değerlendirilmiştir.

Abdullah AYGÜN'ün, bu sayımızdaki telif yazıların sonuncunu teşkil eden, "Şâtîbî'nin Kur'an'ın Ümmîliği ve İlmî Tefsir Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme" adlı makalesinde, Ebû İshak eş-Şâtîbî'nin, Kur'an'ın ümmî bir kitap olduğu ve dolayısıyla ayetlerin tefsirlerinde bilimsel verilerden yararlanılamayacağına dair tezinin arka planı anlaşılmaya ve değerlendirmeye çalışılmıştır.

Bu telif makalelerin ardından da Doç. Dr. Muhittin Akgül'ün Muhammed Zâhid el-Kevserî'den yaptığı "Çeşitli İslam Merkezlerine Gönderilen Mushaflar ve Müslümanların Kur'an'a Verdikleri Önem" başlıklı çeviri ve genellikle yüksek lisans ve doktora seviyesindeki genç akademisyenlere ait kitap tanıtımları yer almaktadır.

Yeni sayımız vesilesi ile *Usûl*'e olan katkı ve desteklerinizin artarak sürmesini diler, selam, saygı ve sevgilerimizi sunarız.

Faruk Beşer

Hadis Şerhinde Mezhep Faktörü

Hüseyin KAHRAMAN*

The Effect of Denominationalism on The Hadith Explanation

The human being is a social existence and he is a fragment of community. He is affected by the values of this community. One of these values is denominationalism. Because the sect is a system representations the religion thought in viewpoints faith and/or prayers. The human being wants in these areas a integrity which it has been constituted in frame of definite methodology and which it is consistent in oneself. The denominationalism has social and psychological dimensions. Therefore, it is possible to mention that there are a relationship between thought the human being produces and sect he belongs to. These matters are valid for hadith explanations and explanier. In this article we investigated, in exemplifity of two hadiths, the traces of this relationship.

Key Words: Hadith, Explanation, Denominationalism

Anahtar Kelimeler: Hadis, Şerh, Mezhepleşme

İktibas / Citation: Hüseyin Kahraman, "Hadis Şerhinde Mezhep Faktörü", *Usûl*, 7 (2007/1), 7 - 34.

I. GİRİŞ

İnsan itikâdî, amelî, hukûkî, sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel vs. pek çok açıdan içinde yaşadığı toplumun bir parçasıdır ve burada cârî maddî ve manevî değerlerin etkisi altındadır. Bu değerleri öğrenmek için olağanüstü bir çaba sarf etmesine gerek yoktur; zira bunları çok büyük oranda hazır bulur. İster itikâdî isterse fikhî alanda olsun bir mezhebe mensup olma keyfiyeti de bu değerlerden biridir.

Mensûbiyet düşüncesinin hem sosyal hem de psikolojik boyutları vardır. Zira mezhep, sıradan insanlar tarafından rastgele ortaya atılmış düşüncelerin toplamından ibaret bir olgu değildir. Aksine mezhep bir ilim muhitinde, hoca-talebe ilişkisi içinde belli bir formasyona ulaşmış seçkin isimler tarafından belli bir sistem dâhilinde üretilen düşünceler, amel tarzları ve âdetlerin/geleneklerin tamamını ifade eden bir bütündür. Bu yapıyla

mezhep, insanların inanç ve/veya amel açısından din anlayışını temsil eden bir sistemdir. İnsan yaratılışı icabı, her iki alanda da belli bir metodolojiye göre oluşturulmuş, kendi içinde tutarlılığı bulunan bir bütünlük ister. Diğer taraftan insan kendisini ifade edip tanımlarken, çok büyük oranda içinde yaşadığı sosyal birliğe de atıfta bulunur; "biz" kavramından destek alır, bu düşünce ile kendini daha rahat ve güçlü hisseder. Bu sebeple mezhep, İslam toplumunun pekçok döneminde kimliği oluşturan unsurların başında sayılmıştır. Dolayısıyla insanın ürettiği fikirler ve savunduğu görüşlerle, mensubu olduğu mezhep arasında rahatlıkla bir bağlantı kurulabilir.

Şüphesiz zikri geçen bu hususlar hadis şerhleri ve şârihleri için de geçerlidir. Zira şerhler, hadislerde geçen kapalı ve müşkil ifadeyi açık muhâtabın anlayacağı şekilde açıklama, herkesin kolayca anlayamayacağı gizli mânâları keşfedip açığa çıkarma¹ amacına yöneliktir ve dolayısıyla lugat bilgisi verme ve muhtevâ analizi yapma gibi iki temel amacı vardır.² Bu noktada özellikle muhtevâ analizleri şârihin sahip olduğu ferdî ve toplumsal bütün değerlerle doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla bir hadisin delâletini, içerdiği fikhî veya itikâdî hükümleri ortaya koyarken şârih, sahip olduğu bütün maddî ve manevî değerlere müracaat edecektir. Mezhep mensûbiyeti bu değerlerin başında geldiğine göre şârihin, şerh esnasında verdiği bilgiler, yaptığı açıklamalar, yönelttiği tenkidler, zaman zaman yaptığı tercihler ile

¹ bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "şrh" mad.

² Hadisin dil yönünden incelenmesi yani lugat açısından önemli olan ve müşkil mânâlar ihtiva eden lafızlarının ele alınıp bunlardaki kapalılıkların giderilmesine dair çalışmaların ilk örnekleri Nadr. b. Şümeyl (203/818), Muhammed b. Müstemir (206/821), Ebû Ubeyde Mamer b el-Müsennâ (210/825), İshâk b. Mirâr (210/825) gibi isimlerle başlamış, Abdülmelik b. Kureyb el-Esmâî (216/831) ve özellikle de Ebû Ubeyd Kâsim b. Sellâm (224/838) ve İbn Kuteybe (276/889) tarafından devam ettirilmiştir. bkz. Çakan, İ. Lütfî, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 1989, s. 169-170; Karacabey, Salih, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, İstanbul 2002, s. 186-189. Muhtevâyâ yönelik ilk çalışmalara ise İmâm Şâfî (204/819) ve İbn Kuteybe'nin (276/889) eserleri örnek verilebilir. Hatta rivâyetü'l-hadis alanında bir çalışma olan *el-Câmiu's-Sahîh* isimli eserinde Buhârî'nin ((256/870), ihtisâr ve taktî metodlarını sıkça uyguladığı rivâyet tarzına ve tespit ettiği bâb başlıklarına bakarak bir nevi şerh yaptığı düşünülebilir. Nitekim Buhârî, Hz. Peygamber'in gece ibâdet ve duasının anlatıldığı bir hadisi, tespit edilebildiği kadarıyla on iki bâb başlığı altında nakletmiştir (bkz. İlim, 41; Vudû', 5, 36, 73; Ezân, 57, 58, 77, 79, 161; Vitir, 1; İtisâm, 10; Tevhîd, 27). Buhârî'nin bunların herbirinden farklı bilgiler elde ettiği görülür. Bu bilgiler bir araya toplandığında, "şerh" adı altında yazılan eserlerde görülen açıklama tarzına oldukça benzediği söylenebilir.

* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi (Doç. Dr.), huskahraman@hotmail.com

mensubu bulunduğu mezhebin görüşleri arasında rahatlıkla bir bağlantı kurulabilecektir.

Bu makalede bu bağlantının izleri araştırılmaya çalışılmaktadır. Şerh, mezhep ve mensûbiyet gibi, haklarında değişik açılardan pekçok şey söylenebilecek bu kavramların birbiriyle ilişkisi, şüphesiz bir makale hacmini oldukça aşacak bir derinliğe sahiptir. Bu sebeple çalışmamızda, daha II/VIII. asrın sonlarında başlayıp kısa sürede muazzam bir birikime ulaşan bu çalışma türünün özellikle Kütüb-i Sitte'yi oluşturan eserler üzerine yazılan meşhûr örneklerinden bazıları esas alınacaktır. Bunlar da özellikle amelî alandaki mezhep farklılıkları dikkate alınarak seçilmeye gayret edilecektir. Bu çerçevede Şâfiî ulemâdan Hattâbî'nin (388/998) Me'âlimu's-Sünen'i, Nevevî'nin (676/1277) el-Minhâc'ı, İbn Hacer el-Askalânî'nin (852/1448) Fethu'l-Bârî'si; Mâlikiyye'den Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (543/1148) 'Ârizatü'l-Ahvezi'si, Hanefiyye'den ise Bedrüddîn el-Aynî'nin (855/1451) 'Umdetü'l-Kârî'si akla gelen ilk örnekler olarak sayılabilir. Çalışmamızda konuya örnek teşkil edecek yorumlar da genel olarak bu eserlerden seçilecek, yeri geldiğinde ilgili mezhepte önemli yer tutan farklı birkaç isme de yer verilecektir. Ancak mezhep mensûbiyetinin şerhlerdeki yansımalarına geçmeden önce İslam toplumunda yaşanan mezhepleşme sürecine ve bu sürecin ilmî bakış açısı üzerindeki etkilerine ana hatlarıyla da olsa temas etmekte fayda vardır.

II. HZ. PEYGAMBER SONRASI İSLÂM TOPLUMUNDA YAŞANAN GELİŞMELER VE MEZHEPLEŞME SÜRECİ

Hz. Peygamber'in vefâtından sonra Müslümanlar, gerek itikadî gerekse amelî alanda yeni bazı gelişmelerle karşı karşı kalmışlardır. Bu gelişmelerin hem Müslümanların kendi bünyeleri hem de dış kaynaklı bazı âmillerle ilişkisi vardır.

İslâm toplumu, siyâsî ve itikadî yapısında önemli değişimlere sebep olacak ilk gelişmeleri Hz. Osman'ın şehâdeti ve Hz. Ali'nin dördüncü halife seçilmesi sürecinde yaşamıştır. Daha ziyade kabilecilik ve iktidâr talebi gibi nedenlere dayanan ve toplum içinde çeşitli grupları karşı karşıya getiren Cemel ve Sıffîn savaşlarında binlerce Müslüman ölmüştür. Temelde siyâsî alandaki çekişmelerin neden olduğu bu olaylar, fikrî/itikadî açıdan da Müslümanları gruplara ayırmıştır. Ayrılıklar daha ziyade kader, Allah'ın

sıfatları ve iç savaşlarda bir Müslümanı öldürmek suretiyle büyük günah işleyenlerin (mürtekibu'l-kebîre) durumu gibi konularda yoğunlaşmıştır. Böylece Müslüman toplum, I/VII. asrın ortalarından itibaren daha ziyade siyâsî ortamın tezâhürlerinden kaynaklanan ama amel-iman ilişkisi veya daha net bir ifadeyle amelin imâna etkisi bağlamında itikadî boyuta da taşınan meselelerle ilgilenmeye başlamıştır. Diğer taraftan Müslümanlar, fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyasında yeni kültürlerle tanışmış; Şam ve Mısır'da Hıristiyan ve Yahûdilerin; Irak ve İran bölgelerinde ise Mecûsiler, Zerdüşter ve Manilerin düşünce yapısını öğrenmişlerdir. Bu bölgeler aynı zamanda eski Yunan felsefesinin oldukça revaçta olduğu yerlerdir. Müslümanlar bu ilmî birikime de kayıtsız kalmamışlardır.³ Tüm bu unsurların toplumun yaşamakta olduğu sorunlara getirdiği pekçoğu İslâm düşüncesine muhâlif yorumlar Müslümanların dikkatini çekmiş, bunlara cevap verme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu ortamda ortaya atılan değişik fikirler, toplumda yaşanmakta olan gruplaşma sürecine hız vermiştir. Bu gruplar kısa bir süre içerisinde, diğer itikadî konulardaki kanaatleri de içine alacak şekilde organize ve sistematize olmaya başlamışlardır. Bu çerçevede Hâricilik, Şia, Mutezile, Mürcie ve Cebriyye başta olmak üzere, toplumun ana kitlesinden farklı düşünen mezhepler oluşmuştur. Toplumun tanıştığı bu fikrî/itikadî tartışmalar, belli bir olgunluğa ulaştığı I/VII. yüzyılın sonlarına doğru eserlere de yansıtılmaya başlamıştır. Böylece her müellif, mensubu olduğu fırkanın savunduğu prensipleri bir yerde toplama (tedvin) ve muhâliflere bunlarla cevap verme gayretine girişmiştir. Bu çabalar karşı düşüncede olanları da harekete geçirmiş; böylece çeşitli eserler ortaya

³ Özellikle İslâm devletinin o dönemdeki idârecisi konumunda olan Emevî ailesi Eski Yunan felsefesine (ilimler mecmûasına) ait eserlerin Arapça'ya çevrilmesine önayak oldular. Nitekim Yezid b. Muâviye'nin (65/685) oğlu olan ve akli ilimlere olan düşkünlüğünden dolayı "Hakîmu Âli Mervân" lakabıyla şöhret bulan Hâlid b. Yezid, Yunanca ve Kıptice bazı kitapların Arapça'ya tercüme edilmesini emretmişti. İbnü'n-Nedîm'e göre bu, İslâm tarihinde bir dilden Arapça'ya yapılan ilk tercüme hâdisesidir (bkz. *el-Fihrist*, Duha 1986, s. 300). Bazı alanlardaki tercüme faaliyetleri Mervân (65/685), Abdülmelik b. Mervân (86/705), Hişâm b. Abdülmelik (125/743) gibi halifeler döneminde de devam etmiş (bkz. a.g.e., s. 300-301) ve çerçevesi daha da genişlemiştir. Nitekim Abbâsilere vezirlik yapmış olan Bermekî ailesinden Yahya b. Hâlid (190/805), Hindistan'a bir adam göndererek oradan ilaç getirmesi ve dinleri hakkında malumat toplamasını ister. Adam da verilen görevi yerine getirir (bkz. a.g.e., s. 421).

çıkıştır.⁴ Bu eserler toplumdaki mezhepleşme sürecinde oldukça önemli bir rol oynamıştır.

İslâm toplumunda meydana gelen bu gelişme itikâdî alanla sınırlı kalmamış, ameli/fikhî konularda da Müslümanlar çeşitli âmillere bağlı olarak bir değişim sürecine girmiştir.

Hız. Peygamber döneminde müslümanlar, günlük meselelerin halinde ciddi bir sıkıntı yaşamamış, karşılaşılan problemler nâzil olan bir âyet veya vârid olan bir hadis sayesinde çözüme kavuşmuştur. Hız. Peygamber'in bulunmadığı ortamlarda ise bu sorun kişiye tanınan ictihâd yetkisi ile aşılmıştır. Fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyasının hemen her köşesine giderek dinin tebliği ve doğru anlaşılması için çaba harcayan sahâbe, beraberinde bu çözüm tarzını da götürmüştür. Yani sahâbiler karşılaştıkları meselelere Kur'ân ve Sünnet'den çözüm aramış, bunlarda bulamayınca ya kendi ictihâdlarına baş vurmuş ya da güvendikleri birine sormuşlardır.

İslâm ülkesinin çok kısa sürede genişlemesine neden olan fetihler, ameli hayatta da önemli değişikliklere neden olmuştur. Zira hızla büyüyen İslâm toplumu bir taraftan farklı kültürlerle kurulan temaslardan kaynaklanan diğer taraftan zamanın ilerlemesine bağlı olarak kendi bünyesinde meydana gelen değişimlerin neden olduğu yeni problemlerle karşılaşmaya başlamıştır. Gittikçe artan problemler, bunların çözümünde kullanılan tekniklerin de zenginleşmesine neden olmuştur. Böylece Kitâb, Sünnet ve sahâbe kavli gibi temel kaynaklara ilaveten örf ve yerel uygulamalar, rey ve ictihâd, ıstıslâh (toplumsal ve ferdî menfaatler), sedd-i zerâi' (kötülüğe sebep olan vasıtaları önleme) gibi ek bazı deliller⁵ de gündeme gelmeye başlamıştır. Bu delillerden hangisine öncelik verileceği, bunların birbirlerine karşı konumu gibi hususlar, aynı meselede değişik görüşlerin ve dolayısıyla bazı belirli isimler etrafında farklı grupların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

⁴ Bu bağlamda Hâricî âlim Sâlim b. Zekvân'ın (ö. 100/718 civârı) *Kitâbu's-sîre'si*, Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin (100/718) *Kitâbu'l-ircâ'sı* ve özellikle de Ebû Hanîfe'nin (150/767) *el-Fıkhu'l-Ekber*, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, *el-Âlim ve'l-Müte'allim*, *er-Risâle* ve *el-Vasiyye* gibi risâleleri sayılabilir.

⁵ Bu deliller hakkında geniş bilgi için Bkz. Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Usûl*, İstanbul 1984, II, 118, 140, 199, 223 vd. Bu konuda ayrıca Bkz. Şa'bân, Zekiyyüddîn, *İslâm Hukûk İlminin Esasları* (trc. İbrahim Kafi Dönmez), Ankara 1990, s. 149 vd.; Karaman, Hayreddin, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku 1*, İstanbul, ts., s. 124 vd.

Bu farklılıklar tâbiîn ve bilhassa tebe-i tâbiîn döneminde sistemleşmeye başladı. Irak bölgesinde Ebû Hanîfe (150/767) ve Hicâz'da Mâlik b. Enes (179/795) ile başlayıp İmâm Şâfi'î (204/820) ve Ahmed b. Hanbel (241/855) ile devam eden ve bu isimlerin öğrencileri tarafından sistemleşen oluşumlar, kısa sürede diğerlerine göre farklılık arzeden doktriner birer yapı haline geldi. Bunlar dışında, teessüsünden bir süre sonra müntesibi kalmamakla birlikte Evza'î (157/774), Süfyân es-Sevrî (161/778), Dâvud b. Ali ez-Zâhirî (270/884) gibi âlimler etrafında da buna benzer gruplaşmalar oluştu.⁶ Böylece daha II/VIII. asrın ikinci yarısından itibaren belirli bir bakış açısını ve geleneğini temsil eden fakihler etrafında, teorik olarak dile getirilmeye başlayan bir mensûbiyet ortaya çıkmış oldu. Bu mensûbiyete çeşitli ortamlarda genelde “ashâb” terimi ve meselâ “ashâbu Ebî Hanîfe” şeklinde atıfta bulunuldu.

Problemlere getirilen çözüm farklılıkları büyük oranda hadislerden kaynaklanıyordu.⁷ Zira herşeyden önce, yaşadıkları muhitin Hicâz'a uzaklığı sebebiyle bir mezhep imâmına ulaşan hadis diğerine ulaşmayabiliyordu. Diğer taraftan yaşanan bölgenin siyasal, sosyal ve bunlara bağlı olarak değişiklik gösteren itikâdî yapısı da ulaşılan hadisler arasında bir eleme yapılmasını gerekli kılıyordu. Ayrıca her imamın, hoca-talebe ilişkisi çerçevesinde devraldığı bir ilim geleneği vardı. Böylece mezhepler arasında hadislerin sıhhat değerlendirmesi açısından önemli farklar ortaya çıkmaya başladı. Zira bu durumda imamlardan biri bir hadisi sahih kabul edip onunla hüküm verirken diğeri haberdar olmadığı veya sahih kabul etmediği için rey ve ictihâda başvurabilmekteydi. Kaldı ki bu imamlar sahih kabul edilen bir hadisin anlaşılması ve yorumlanmasında da farklı esaslar takip ediyorlardı.

Şüphesiz, mezhepler arasındaki “meselelere yaklaşım ve metod farklılığı” teorik planda kalmadı, hayata da aktarıldı. Ancak bu durumun, aynı toplumda benzer olaylarla karşılaşan insanlara farklı hükümlerin verilmesi şeklinde bir boyutu da ortaya çıktı. İşte özellikle bu son husus, toplum

⁶ Bu mezheplerden bazılarının isimleri için Bkz. Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlim*, nşr. M.J. De Goeje, E.J. Brill 1906, s. 37-38.

⁷ Hadisin sebep olduğu bu ihtilâf Muhammed Avvâme tarafından Eserü'l-Hadisi's-Şerif fî İhtilâfi'l-Eimmeti'l-Fukahâ' isimli müstakil çalışmada ele alınmış ve bu kitap Mehmet H. Kırbaçoğlu tarafından “*İmâmların Fikhî İhtilâflarında Hadislerin Rolü*” ismiyle Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İkinci baskı: İstanbul 1988).

inde önemli sorunlar doğurmaya ve hukuk karmaşasına yol açmaya başladı. Ayrıca bu çözüm farklılıklarının “dinî hayatı değişken prensipler üzerine binâ etme” şeklinde bir de kişisel boyutu vardı.⁸ Bu nedenle I/VII. asrın sonları ile II/VIII. asrın başlarından itibaren bu farklı hüküm ve uygulamaların, delilleri ile birlikte derlenip bir kitap haline getirilmesi, sonra da bunlardan hareketle tüm toplumu kucaklayan bir kanun kitabı yazılması konusu gündeme geldi.⁹ Bu yönde teklif götürülen İmam Mâlik, “kendisinin bilmediği bazı hadislerle başkasının muttali olabileceği ve fikhin gelişmesini önleyeceği” gerekçesiyle buna yanaşmadı. Fakat Hârûn er-Reşîd (193/809), bu yönde artan problemlere çözüm bulmak amacıyla, Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebelerinden Ebû Yûsuf'u kâdî'l-kudât olarak atadı ve ülkenin tüm eyâletlerinde görev yapan kâdîları ona bağladı. Böylece Abbâsîler, Ebû Hanîfe tarafından kurulan fikhî sistemi resmîleştirmiş oluyorlardı.¹⁰

⁸ Daha önce ortaya atılmış bir ictihâda bağlanma ve mezheplere intisâbın kişisel boyutu konusunda bkz. Dönmez, İbrahim Kafi, “İctihâdın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı”, *Usûl, İslâm Araştırmaları Dergisi*, c. I, sy. 1, Ocak-Haziran 2004, s. 45.

⁹ Aslında bu konu daha Emevî halifesi Ömer b. Abdilaziz (101/720) döneminde gündeme gelmişti. “İnsanları tek bir hüküm altında toplaması” teklif edilen halife, “ihtilâf olmasının güzel bir şey olmadığını” ifade etmiş, daha sonra da eyâletlere bir mektup yazarak “her bölge halkının, oradaki fakihlerin üzerinde birleştiği çözümlere göre davranmasını” istemiştir (Bkz. Dârimî, *Sünen*, Mukaddime, 52). 132/750 yılında yıkılan Emevî hanedanının yerine iktidâra gelen Abbâsîler, Bizâns idârî teşkilatından etkilenen seleflerinin aksine, kendilerini iktidâra taşıyan İran asıllı Horasanlıların etkisiyle Sâsânî kültürünü benimsediler. Bu nedenle İranlı unsurlar halifelere kolaylıkla tesir eder hale geldi. Abbâsîlerin ikinci halifesi Mansûr döneminde, Musul, Basra, Kirmân ve Nişâbur gibi eyâletlerde katiplik yapan ve önceleri Mecûsî inancına sahip iken daha sonra müslüman olan Abdullah b. el-Mukaffâ', idâreye sunduğu bir raporda “ülkenin farklı bölgelerindeki farklı hükûkî uygulamaların halk arasında ciddi problemlere neden olduğunu, bunu önlemek için standart bir hukuk kitabına ihtiyaç olduğunu” bildirmiştir. Bkz. Abdullah b. el-Mukaffâ', *el-Edebü's-Sağîr*, Beyrut ts., s. 316-317. İbnü'l-Mukaffâ'ın düşünceleri hakkında toplu bilgi ve kaynaklar için bkz. Kutluer, İlhan, “İbnü'l-Mukaffâ”, *DİA*, XXI, 134-137.

¹⁰ Ebû Hanîfe, etrafında oluşan otuzaltı kişilik grubu adeta bir akademisyen anlayışı içerisinde yetiştirmiş ve “müctehid” vasfıyla topluma kazandırmıştır (Bkz. Hamidullah, Muhammed, *İslâm Hukuk Etüdleri*, İstanbul 1984, s. 188-189). Bu öğrencilerinden altısı kâdî'l-kudâtlık, yirmisekizi kadılık, ikisi ise ictihad seviyesine ulaşmıştır. İctihâd seviyesine ulaşan bu iki kişinin Ebû Yusuf ve Züfer olduğu belirtilir (Bkz. Muhammed Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, trc. Osman Keskiöğlü, İstanbul 1981, s. 229). Ayrıca çeşitli kaynaklar onun talebelerinden pek çoğunun Abbâsî halifesi Hârûn er-Reşîd döneminden itibaren kadılık yaptığını dikkat çekmektedir. Söz gelimi Züfer b. Huzeyl (158/775) Basra, Esed b. Amr el-Becelî (190/806) Vâsit kadılığı ve Ebû Yusuf'tan sonra Bağdat'ta kâdî'l-

Oluşum ve sistematikleşme dönemlerinde daha ziyade entelektüel çevrelere hitap eden mezhepler, siyâsî idârenin bu gibi uygulamaları neticesinde, özellikle III/IX. asrın ortalarından itibaren halkın yoğun yönelimi ile karşı karşıya kaldı. Toplumun tercihinde bazı mezheplerin devlet tarafından desteklenmesi¹¹ kadar, ürettikleri fikirlerin buldukları muhitin sosyal, siyâsî, ekonomik yapısına ve kültürüne uyumu da dikkate alınmış olmalıdır. IV/X. asra gelindiğinde Hanefilik, Şâfilik, Mâlikîlik ve Hanbelîlik, sünnî müslümanlar arasında artık tamamen yerleşmiş durumda idi.¹²

kudâtlık, Hafs b. Gıyâs (194/810) Kûfe, Hasan b. Ziyâd (204/819) da yine Kûfe kadılığı görevinde bulunmuştur (Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Beyrut 1415/1995, s. 251-258. Ayrıca Bkz. Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara 1990, s. 19-25).

¹¹ Meselâ Ebû Yûsuf'un Abbâsî halifesi Hârûn er-Reşîd döneminde kâdî'l-kudât atanması ile dinî ve hukukî alanda resmî mânâda söz sahibi olan Hanefilik, ülke genelinde tanınma ve yayılma avantajına sahip olmuştur. Nitekim Harun er-Reşîd ile birlikte Horasan bölgesine giden Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (189/805) Rey'de, yine Nüh b. Ebî Meryem (173/789) Merv'de, Ebû Mutî el-Belhî (199/814) ise Belh'de kadılık yapmıştır (Bkz. İbnü'n-Nedîm, a.g.e., s. 253; Ebû Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tabîr fi'd-dîn*, Beyrut 1403/1983, s. 184; Özel, Ahmet, a.g.e., s. 25). Bu resmî görevler Hanefiliğin Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde geniş bir halk tabanı ile buluşmasına vesile olmuştur. Hanefilik, İslâm toplumu içinde kazandığı bu konumu uzun süre devam ettirmiştir. Nitekim Makdisî (380/990), VI/XII. asırda başta Irak bölgesi olmak üzere, kâdî ve fakihlerin çoğunluğunun Hanefiyye'ye mensup olduğunu ifade eder (Bkz. Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm* s. 167). Ancak özellikle III/IX. asrın başlarından itibaren meydana gelen bazı gelişmeler Hanefiliğin aleyhine oldu. Abbâsî halifesi Me'mun'un başlattığı ve Mu'tezilî inanç esaslarının halka benimsetilmesi şeklinde cereyân eden mihne uygulaması, bu mezhebin nefretle karşılanmasına sebep oldu. Mutezile'nin gördüğü bu tepkiden Hanefiyye de nasibini almış görünmektedir. Zira özellikle Irak ve Horasan bölgelerinde Hanefiliğin Mu'tezile ile birlikte düşünülmesi ve Mu'tezile alimlerinin usûl ve amelî noktada Hanefî çizgisinde olması, Ebû Hanîfe mezhebinin toplum nezdinde gözden düşmesine ve alternatif olan Şafilik'in güç kazanmasına neden oldu [Bkz. Özen, Şükrü, *Ebû Mansur el-Matürîdî'nin Fıkıh Usûlünü Yeniden İnşası* (yayınlanmamış doçentlik çalışması), İstanbul 2001, s. 177-186]. Halk nezdindeki bu itibar kaybı idârî ve siyâsî alana da yansdı. Nitekim Mu'tezile karşıtı bir mihne uygulaması başlatan Abbâsî halifesi Kâdir Billah (381-422/991-1031), bu gelişmelerden sonra Hanefiliği takibe almış, Mu'tezilî fikirlerden döndüklerine, tevbe ettiklerine ve bu fikirleri yaymayacaklarına dair güvence istemiş, sözlerinde durmadıkları takdirde cezalandırılacakları tehdidinde bulunmuştur. Bu konuda geniş bilgi için Bkz. Özen, a.g.e., 186-192. Tüm bu gelişmeler, bu tarihten sonra gelen halifelerin Hanefilik yerine Şafilik'i benimsemesine sebep olmuştur.

¹² Bu konuda bkz. Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1974, s. 62.

III. MEZHEP MENSÜBİYETİNİN İLMÎ VE KÜLTÜREL HAYATA ETKİSİ

Gerek itikâdî gerekse fikhî alanda, değişik âlimler ve ilim çevreleri tarafından ortaya konulan usûl ve furûa dair görüşler, oldukça erken bir dönemden itibaren tedvin edilmeye başlamıştır. Hem müctehid imamlar tarafından yazılan eserler hem de bu imamların seçkin talebesi tarafından onların ictihadlarını sistematik biçimde derleyip temellendiren çalışmalar, bu ilim adamlarına güvenip görüşlerini benimseyenler için vazgeçilmez birer bilgi kaynağı olmuştur. Özellikle mezheplerin usûl ile ilgili görüşlerinin derlenmesi; daha sonra ortaya çıkacak problemlerin çözümü konusunda temel ilkelerin belirlenmiş olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Bu düşünce ise, benimsenen görüşlerin tespiti ve savunulması konusunda başvurulacak yegane kaynakların bunlar olduğu yönünde bir kanaatin yayılmasına sebebiyet vermiştir. Bu gelişme en çok "ictihâd" kavramını etkilemiş görünmektedir. III/IX. yüzyılın ortalarına kadar ictihâd hususunda genel mânâda herhangi bir kısıtlama yokken bundan sonra bu yetki belirli âlimlere; görüş ve eserleri toplumda kabul görmüş kişilere, daha net bir ifade ile mezhep imamlarına has kılınmaya başlamıştır. Bu da, bir mesele hakkındaki âyet ve hadisleri değil, mezhep imamlarının bu naslarla ilgili yorumlarını ön plana çıkarmaya başlamıştır. Böylece meselelerin tespit ve çözümleri, eski ulemânın konuyla ilgili yorumları ile sınırlandırılmıştır. Zira bu bakış tarzına göre, bir kişinin dinî prensipleri doğrudan doğruya aslî kaynaklarından bizzat öğrenmesi çok zordur. Çünkü kişinin, Kur'an'ı veya hadisleri selefinden daha iyi anlayıp yorumlaması mümkün değildir. Selefinin, bu naslar ile ilgili bir yorumu mutlaka bulunur. Öyleyse asıl araştırılması ve bilinmesi gereken, bu görüşlerdir. Böylece insanlar, bir konu ile ilgili âyet ve hadisleri değil, mezhebin ilk ve önde gelen imamlarının bu nasları nasıl anladığını soruşturmaya başlamışlardır. Zira bunlara göre, dini doğrudan doğruya aslî kaynaklarından bizzat öğrenmek hiçbir kimse için câiz değildir. Çünkü müctehid imâmlardan başka hiçbir kimse Kur'an'ı anlayamaz. Öyleyse onların görüşleri, alınıp amel edilmesi gereken deliller konumundadır. Böylece IV/X. yüzyılın başlarından itibaren "bir mesele hakkında fetvâ vermek ancak önceki imamların selâhiyetindedir" görüşü topluma yerleşmeye başlamıştır. Bu düşünce tarzı, araştırma ve yeni yorumlar getirme çabasından belli bir derecede müstağni kılmış, böylece

toplumda "ilmî yetersizlik" duygusunun oluşmasına neden olmuştur. Bu noktada artık, en azından toplumun büyük bir kesimi tarafından, "ictihâd kapısının kapandığı" yorumları yapılmaya başlamıştır.¹³ İctihâd kapısının kapanması ise beraberinde taklid ve tercih tartışmalarını getirmiştir. Yani III/IX. asrın başlarından itibaren insanlar, önceki âlimler tarafından o zamana kadar ileri sürülmüş görüşler arasından birini tercih etmenin câiz olmadığını, sadece bir müctehide tabi olunması gerektiğini ifade etmeye başlamışlardır. Bazı müelliflere göre bu keyfiyet nasların geri plana atılmasına neden olmuş, bunların yerini daha öncekiler tarafından ortaya atılan ve bağlayıcı kabul edilen görüş ve fetvâlar almıştır.¹⁴ Bunun neticesinde, toplumda görüşlerine başvuru ilim adamları bilgi derecelerine göre tasnife tabi tutulmaya başlamıştır. En genel tasnife göre müctehidler "mutlak/mukayyed", "müstakil/gayr-i müstakil" veya "mutlak/müntesip" şeklinde ikili bir tasnife tabi tutulmuştur.¹⁵

Tarihî süreç içerisinde belirli bir görüşe/mezhebe bağlanmayı ihtiyaç haline getiren pek çok âmilin ortaya çıktığı ve mensûbiyet hissinin belirli bir tarihten sonra ferdî ve toplumsal hayatın vazgeçilmez bir değeri haline geldiği bir gerçektir. Ancak, bu düşüncenin toplumda yayılmaya başlamasından sonra, en azından bazı insanlar için "mensûbiyet" in, "taassuba" dönüşmeye başladığı da bir vâkiadır. Nitekim bu aşırı bağlılık hissi, farklı mezheplere mensup olanların birbirleriyle evlenmemeleri, birbirlerinin arkasında namaz kılmamaları gibi bazı muâmelât problemleri yanında kavga ve çatışma gibi sosyal huzuru bozacak şiddet hareketlerine de sebep olmuştur.¹⁶ Hatta bazı araştırmacılara göre, çeşitli dönemlerde İslam toplu-

¹³ Bu konuda geniş bilgi için Bkz. Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukûsunda İctihâd*, Ankara 1975, s. 180 vd.; Apaydın, H. Yunus, "İctihad", *DİA*, XXI, 443.

¹⁴ Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 142, 146; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakki'in*, Kahire 1955, II, 263. Bu konuda ayrıca bkz. M. Reşid Rıza, *İslâm'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri, Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i* (trc. Ahmet Hamdi Akseki, notlar ekleyerek sadeleştiren: Hayrettin Karaman), Ankara 1974, s. 82; Apaydın, H. Yunus, "İctihad", *DİA*, XXI, 43.

¹⁵ Hanefilerdeki bu ayırım mutlak müctehid, mezhepte müctehid, mesâilde müctehid, ashâbu't-tahrîc, ashâbu't-tercih, ashâbu't-temyiz ve mukallid şeklindedir. Geniş bilgi için bkz. Apaydın, "İctihâd", 439.

¹⁶ Mezhep taassubunun sebep olduğu toplumsal hareketler ve bunların neticeleri konusunda bazı örnekler için Bkz. İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan, *Tebyinü Kezibi'l-Müfterî*, Beyrut 1984, s. 280; İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Ebî'l-Kerem, *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut 1966, VIII, 213; X, 33; XI, 614; Sübkî, Tâcuddin Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Kahire 1992, III, 390-393; İbn Kesîr, İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-*

munun topyekün maruz kaldığı bazı problemlerin kaynağı da yine bu mezhep taassubudur.¹⁷ İşte bu taassup, ilmî açıdan bakıldığında insanlardaki "araştırma ve üretme" kabiliyetinin körelmesine neden olmuş, bunun neticesinde hayatın çeşitli yönlerine ışık tutan temel prensipler olan âyet ve hadislerin anlaşılması, eski ulemânın konuyla ilgili yorumları ile sınırlandırılmıştır.¹⁸

Şüphesiz, ictihâd kapısının kapatılması ile ilgili bu gelişmenin tek sebebi mezheplerin teşekkül ve sistematizesi değildir. İmâm Şâfiî'nin rey/kıyâs çabasına getirdiği düzenleme, toplumdaki bazı kesimlerin ortaya koyduğu rey karşıtlığı, bütün toplumda hukûkî hayatın istikrârını sağlama konusundaki kontrol mekanizması, yine istikrâr düşüncesiyle kadılık/müftülük gibi görevlerin dört mezhep mensubu ilim adamlarına verilmesi ve bunlar dışında görüş açıklamanın bidat sayılması, dünya görüşünün değişmesi ve bu değişimin nasların keyfî yorumlanmasına yol açacağı endişesi gibi sebepler de ictihâd kapısının kapatılmasında etkili olmuştur.¹⁹ Ancak sebep hangisi veya hangileri olursa olsun, mevcut gelişmenin nasların anlaşılmasında sebep olduğu değişim bir vâkıdır. Hanefî ulemânın önde gelen isimlerinden Ebu'l-Hasan el-Kerhî'nin (340/952) şu ifadeleri bu durumu çok net bir şekilde yansıtmaktadır:

Nihâye, Beyrut 1966, XI, 162; Suyûtî, Celâlüddin Abdîrahman b. Ebî Bekir, *Târîhu'l-Hulefâ*, Kahire 1969, s. 384. Bu konuda başka bazı örnekler ve kaynakları hakkında bkz. Karaman, Hayrettin, *"İslâm Tarihinde Mezhep Kavgaaları"*, *İslâm'ın Işığında Günün Me-seleleri*, İstanbul 1996, II, 340-344.

¹⁷ Bu konuda bazı yorumlar için bkz. M. Reşid Rıza, *İslâm'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri*, s. 95.

¹⁸ O döneme hâkim olmaya başlayan bu anlayışın ulaştığı boyutlara daha sonra da hep vurgu yapılmıştır. Meselâ M. Reşid Rıza (1935) bu hususta şöyle demektedir: "... Müctehid imâmları peygamberler kadar yükseltiler. Hatta bu kadarla da kalmayarak Hz. Peygamber'in hadisi ile çelişen bir müctehidin sözünü hadise tercih ve o müctehidin sözü ile amel edip senedinin sahih olduğuna inandıkları hadisi bıraktılar. Bu davranışlarıyla imâmlarını Peygamberin de üzerine çıkarmış oluyorlardı. Sonra yaptıklarında kendilerini mazur göstermek için şöyle diyorlardı: 'müctehidin ictihâdına aykırı olan bu hadisin neshedilmiş olması veya imâmımızın nezdinde bu hadise aykırı başka bir hadisin bulunması muhtemeldir". bkz. M. Reşid Rıza, a.g.e., s. 82. Bu konuda ayrıca bkz. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, el-İhkâm, Beyrut 1983, VI, 142, 146; İbn Kayyım, Muhammed b. Ebî Bekir el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in 'an Rabbi'l-âlemîn*, Kahire 1955, II, 263; Apaydın, H. Yunus, "İctihad", *DİA*, XXI, 443.

¹⁹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Apaydın, "İctihâd", 443.

"Mezhebimizin hükmüne uymayan her âyet ya tevîl edilmiştir veya mensûhtur. Muhâlif hadisler de böyledir; ya zâhirî mânâsıyla alınmayarak tevîl edilir, ya da mensûh olduğuna hükmedilir".²⁰

IV/IX. asrın ortalarında dinin temel kaynakları olan âyet ve hadislerin anlaşılması hususunda böyle bir boyuta ulaşan mezhep mensûbiyeti, "şerh" özel ismiyle ilk örneklerini yine aynı dönemde vermeye başlayan çalışma türünü de acaba etkilemiş midir? Ancak hemen ifade etmek gerekir ki sözkonusu bu "etki" nisbî bir kavramdır; kişiden kişiye farklı değerlendirilebilir. Dolayısıyla meselenin öncelikle bu açıdan ele alınması faydalı olabilir.

IV. MEZHEP MENSÛBİYETİNİN ŞERHE ETKİSİNİ TESPİT İMKÂNI

Sosyal ve psikolojik açıdan diğer insanlarla birlikte şârihler de mezhepleşme sürecinin yaşadığı toplumun bir parçasıdır. Herkes gibi onlar da kendilerini, çok önem verdikleri bazı değerlerle tanımlamış; "biz" hissi ile hareket etmişlerdir. Zira bir fert olarak şârih de bu duyguyu hazır bulmuş, çok büyük oranda şahsî gayreti olmadan şu veya bu mezhebin mensubu olmuştur. Sahibi ister farkında olsun isterse olmasın bu hissini, herhangi alanda bir gayrete sevketmesi veya zaten yapılmakta olan bir çalışmanın çeşitli bölümlerinde az ya da çok görünümüne çıkması mevcut şartlar altında beklenebilir bir davranıştır. Şüphesiz "ilmî" vasfı taşıyacak bir çalışmada ön yargıların olmaması beklenir. Ancak öncelikle, bir mezhebe mensup olup onun görüşlerini savunmanın bir ön yargı veya insanları, en azından kendilerine göre, doğru bilgiye ulaştırmanın yolu olup olmadığı tartışmalıdır. Bu konuda ileri sürülecek kanaatler ancak kişisel yargıları yansıtabilir. Şârihlerin de konuya, "doğru bilgi" veya "doğrular arasında en doğrusu" şeklinde bakmış olmaları kuvvetle muhtemeldir. Hemen bütün şârihlerin, konunun işleniş sırasında farklı mezheplerin ve değişik ilim adamlarının görüşlerine yer verdiği ve sonunda, çok büyük oranda kendi mezhebinden yana bile olsa, bir tercihte bulunduğu görülür. Farklı görüşlere işaret etmeden, kendi mezhebinin görüşlerini o hadisten çıkartılabilecek tek sonuçmuş gibi gösteren şerhler nâdirdir. Aksine Şâfiî âlimlerce yazılan pekçok eserin

²⁰ Bkz. Kerhî, *er-Risâle*, İstanbul, ts., s. 84. Bu ifadenin değerlendirmesi için bkz. Apaydın, H. Yunus "Kerhî", *DİA*, XIII, 286.

Hanefîlerce ısrârla ve uzun yıllar boyunca ders kitabı olarak okutulduğu, Eşariyye'ye mensup bazı âlimlerin Mâturîdîler tarafından yazılmış kelâm kitaplarını şerhettiği de bir vâkiadır.²¹

Diğer taraftan mezhep mensûbiyetinin şerhe etkisi konusunda ulaşılabilecek kanaatin tarafsızlığı veya daha net bir ifade ile isâbet oranı, öncelikle bu tespiti yapacak kişinin kendi içindeki mensûbiyet hissi ile de ilişkilidir. Mensubu bulunduğu mezhebi, kendi kimliğini oluşturan temel unsurlardan biri kabul eden bir araştırmacının, şârihin getirdiği açıklama ve yorumları değerlendirmede ortaya koyacağı tavır, sübjektif olabilecektir. Yani kendisi için mezhep önemli ise, aynı şeyin şârih için de geçerli olduğunu düşünebilecektir. Zira buna karar verecek kişi de bir mezhep mensubudur. Özellikle araştırmacı, farklı mezhebe mensup bir âlim hakkında böyle değerlendirme yapıyorsa, ulaştığı sonucun objektifliği daha da tartışılır durumdadır. Halbuki bir mezhebe bağlılığı, itikâdî ve amelî hayatın vazgeçilmez kabul etmeyen bir araştırmacı, şârihin açıklamalarını tamamıyla ilmî bulabilir. Dolayısıyla bu şartlar altında ve daha ilk adımda, mensûbiyet hissini duygusal ve ilmî yönlerini tefrik etmenin zor olduğunu kabul etmek gerekir. Eğer “ilmîlik”, ulaştığı sonuçların gerekçelerini ve dayandığı temel prensipleri okuyucuya hatırlatıp kendi içinde çelişmeden mantıklı bir bütün arzeden çözüm tarzı ise, böyle bir tavır sergileyen şârihin duygusal bulunmaması, mezhep sâikiyle hareket ettiğinin düşünülmemesi gerekir. Ulaştığı sonuç, mensubu bulunduğu mezhebin görüşleriyle paralellik hatta aynılık arzetsen bile bu şârihin ilmî davrandığı söylenebilir. Aksi takdirde meselâ bir nassın takyidini ziyâde, ziyâdeyi ise nesih kabul eden bir şârihi, sırf mezhep imamı böyle bir prensip benimsediği için duygusal davranmakla ithâm etmek gerekecektir. Böyle bir ithâmı, suçlama benimsenen prensibe mi yöneliktir, yoksa bu prensibi benimseyip savunan şârihe mi yöneliktir? Eğer prensibe yönelikse yani ithâmı bulan kişi meselâ bir nassın takyidini câiz görüyor ve bunu nesih değil tefsir olarak değerlendiriyorsa, bizzat kendisinin benimsediği bu prensip de başkaları tarafından tenkid edilebilir veya sırf mensûbiyet hissi ile böyle düşündüğü ileri sürüle-

²¹ Meselâ Eşarî kelâmcı Saduddîn et-Taftâzânî (793/1390), Mâturîdiyye'den Necmüddîn Ömer en-Nesefî'nin (537/1142) *el-'Akâidü'n-Nesefiyye* şeklinde meşhur olan *Metnül-'Akâid* isimli eserini *Şerhu'l-'Akâid* isimle şerhetmiştir. Bu eser de, Süleyman Uludağ tarafından tercüme edilip bir önsöz ve giriş ilavesiyle neşredilmiştir (3. baskı: İstanbul 1991).

bilir. Mezkûr itham şârihe yönelik ise münekkîd, onun kendi kendine böyle bir sonuca ulaşacak ilmî yeterliğe sahip olmadığını vurgulamak istemektedir ki, buna hakkı ve yetkisi yoktur. Hadis ile ilgili değerlendirmelerini bütünlük içinde ve delilleriyle ortaya koyan, sonuç itibarıyla kendi mezhebinin benimsediği görüşleri benimsese de, o konuda farklı düşünen sahâbîlere, tâbiîn ulemâsına, müctehidlere ve özellikle de diğer mezheplerin imamlarına ve önde gelen isimlerine atıfta bulunan bir şârihin ilmî davrandığı söylenebilir. Zira şârihin o konuda şu veya bu şekilde bir görüşü olacaktır. Bunun mezhep görüşlerine uyması illâ da mensûbiyet sâikini akla getirmemelidir. Dolayısıyla şârihin yaptığı değerlendirmelerin ilmîlik yönü her zaman ihtimâl dâhilindedir. Yaptığı yorumlar hiç kimse için değilse bile en azından şârihin kendisi için ilmîdir. Dolayısıyla okuyucunun ulaştığı bu kanaatler kişiseldir ve şârihin yaptığı değerlendirmede zorlama hissetmek, konu ile ilgisinin uzak olduğuna karar vermek veya bundan tatmin olmamak okuyucudan okuyucuya değişebilir. Bütün bunlar okuyucunun ilmî seviyesi ile ve daha da önemlisi bizzat kendisindeki mensûbiyet hissini derinliği ile ilgilidir.

Kısaca ifade etmek gerekirse mensubu bulunduğu mezhebin şârih üzerindeki etkisini somut ve objektif bir şekilde ortaya koyacak ölçüler kanaatimizce tartışmaya açıktır. Bununla birlikte bazı işaretler, kendini bir mezhebe nispet eden şârihin, zaman zaman mensûbiyet sâikiyle hareket ettiğini gösterebilir. Başka bir ifadeyle şerhlerde zaman zaman okuyucuda veya en azından bir kısmında, mensûbiyet etkisini düşündüren bazı açıklamaların yer aldığı da söylenebilir.

V. MEZHEP MENSÛBİYETİNİN HADİS ŞERHİNE ETKİSİ VEYA BU ETKİNİN İŞÂRETLERİ

Şüphesiz bu konuda öncelikle, şârihin bir hadise getirdiği yorum ile mensubu bulunduğu mezhebin görüşlerinin uyum arzeden etmediğine bakılacaktır. Eğer bir uyum veya benzerlik yoksa, en azından o meselede mensûbiyet etkisinden söz edilemeyeceği açıktır. Özellikle de, belli bir mezhebe mensûbiyeti ile tanınan şârihin, bir konuda kendi mezhebinin görüşlerini tenkid etmesi; o konuda başka bir mezhebe ait görüşleri tercih etmesi; mezhebini destekleyen bir hadisin sahih olmadığını söylemesi veya bir âyetin mutlaka o mânâyâ gelmeyebileceğini vurgulaması daha net fikir

verecek durumdadır. Bütün bunlar, mezhep mensûbiyetinin bir önyargı oluşturmadığını ve şârihin objektif olduğunu veya olmaya çalıştığını gösteren işaretlerdir. Öyleyse şerhte mezhep mensûbiyetinin etkisi, şârihin hadisten çıkardığı sonuçlarla mezhebinin savunduğu görüşler arasında bir uyum veya aynılık varsa gündeme gelecek ve o konuda duygusal mı yoksa ilmî mi davrandığı sorgulanacaktır. Şârih üzerinde böyle bir etkinin varlığını düşündüren bu işaretlerden bazıları şunlardır:

1. Mezhepler, Mezhep İmâmları Ve Eserleri İle İlgili Övücü Sözler

Bazı şârihler için mensûbiyet sâiki, mezhep imamlarının ve onlar tarafından kaleme alınan eserlerin alternatiflerine nispetle değeri konusunda ortaya çıkmaya başlar. Meselâ Mâlikî ulemâdan, Sahîh-i Müslim şârihi Kâdî İyâz'ın (544/1149) Yemen'den ve Yemenlilerden bahseden bir hadis ile ilgili yorumunda bunun örneği görülebilir. Bu hadise göre Hz. Peygamber, Yemen'den bir heyetin İslâm'ı öğrenmek için kendisine gelmesi üzerine ashâbına dönmüş ve "Size Yemen heyeti geldi. Yemenliler kalpleri nârin, gönülleri yumuşak insanlardır. İmân, fıkıh ve hikmet oradadır" buyurmuştur.²² Kâdî İyâz'a göre bu hadis, İmâm Mâlik'in ve görüşlerinin diğerlerine tercih edilmesi gerektiğine delâlet eder. Çünkü o, neseben Yemenlidir. Hadiste de imân, fıkıh ve hikmet oraya nispet edilmiştir.²³ Yine Mâlikî ulemâdan, Sünen-i Tirmizî şârihi Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye göre "Hadis kitapları içinde ilk asıl Muvatta'dır. Sahih-i Buhârî ise ikinci asıldır. Müslim, Tirmizî ve diğer musannifler eserlerini bu iki asıl üzerine binâ etmişlerdir".²⁴

Mezhep mensûbiyeti, daha başlangıç için yani bir hadis kitabına şerh yazma amacı ile ilgili en önemli sâiklerinden biri olarak görülmekte, bu konudaki rekâbeti körükleyici bir unsur kabul edilmektedir. Bu konuda dönemler arasında ciddi bir farkın olmadığı görülmektedir. Nitekim Sehârenfûrî'nin (1346/1927) Ebû Dâvud'un Sünen'ine Hanefî mezhebi esasları doğrultusunda yazdığı Bezlü'l-Mechûd isimli şerhin takdim yazısında Ebû'l-Hasan Ali en-Nedvî, mensûbiyetten bahsedilen hemen her dönemin ortak karakteri olan bu hususa şöyle işaret eder:

²² Müslim, İmân, 52. Bu mânâda hadisler için bkz. *Buhârî*, Meğâzî, 74; Talâk, 25; *Müslim*, İmân, 51-53.

²³ bkz. Köten, Akif, *Kadî İyâz; Hayatı, Eserleri ve Şerh Metodu*, Basılmamış doktora tezi, Bursa 1983, s. 72'den naklen)

²⁴ bkz. Suyûtî, *Tenvîru'l-Havâlik*, Beyrut trs., I, 6.

"Eskiden beri İslâm bilginleri, başta Kütüb-i Sitte olmak üzere hadis kitaplarını özel anlayışlarına göre şerhetmişler ve hadisler arasına mezhep anlayışlarını işlemişler, güvenilir hadis kitaplarında buldukları delilleri ön plana çıkarmışlardır... Bizim büyüklerimiz olan Şâfiî alimler –gerçeği söylemek gerçeğin hakkıdır-, telif ve tedvin meydanındaki birincilik çubuğunu herkesten önce ele geçirmişler, varış ipini herkesten önce göğüslemişlerdir. Ne zaman ki onlardan biri, sahih hadis kitaplarından birine bir şerh yazacak olsa, hemen Hanefî mezhebi ulemâsından büyük bir âlim kalkıp aynı kitaba bir başka şerh yazmıştır".²⁵

Nitekim Şâfiyye'den İbn Hacer ile Hanefiyye'den Bedrüddin el-Aynî arasındaki tartışmalarda da en önemli sâik farklı mezheplerden oluşlarıdır.²⁶

2. Mezheplere veya Mezhep İmâmalarına Yapılan İtirâzların Sayısı/Sıklığı

Bu çalışmada görüşlerine başvurduğumuz şârihler dikkate alındığında meselâ Hattâbî, Şâfiî mezhebine bağlılığı ile tanınmakla birlikte müstakil müctehid seviyesinde bir âlimdir. Hocaları arasında sadece Şâfiyye'den değil diğer mezheplere mensup âlimler de bulunmaktadır. Bu sebeple şerhindeki fikhî muhtevâyı Şâfiî mezhebiyle sınırlamamış, diğer imamların ictihâdlarına da yer vermiştir. Tercihleri genel itibarıyla Şâfiyye'den yana olsa da, zaman zaman imâmını tenkid etmekten kaçınmamıştır.²⁷ Böylece daha serbest ve bağımsız bir tavır sergilemekte, okuyucuyu yönlendirmek yerine düşünme ve bulmaya sevketmekte, bunun için de ona ipuçları vermeyi tercih etmektedir.²⁸

Bir Mâlikî olmasına ve İmâm Mâlik'i daima hürmetle anmasına rağmen İbnü'l-Arabî de zaman zaman imâmına itirâz etmekte; kullandığı delilin sıhhati veya delâleti hakkında bir şüphesi varsa onu tenkitten çekinmemek-

²⁵ Çakan, İ. Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, s. 148'den naklen.

²⁶ bkz. Sakallı, Talat, *Hadis Tartışmaları: İbn Hacer-Bedrüddin Aynî*, Ankara 1996, s. 137.

²⁷ Ebû Dâvud'un naklettiği bir hadise göre Hz. Peygamber, Hz. Âişe'nin parmaklarında yüzük görmüş ve "bunların zekâtını verdin mi?" diye sormuştur (bkz. *Ebû Dâvud*, Zekat, 3). Bu hadisin şerhinde Hattâbî, içinde İmâm Şâfiî'nin de bulunduğu grubu, "yüzükten dolayı zekât gerekmez" dedikleri için tenkid eder (bkz. *Ebû Dâvud*, Zekat, 3, 1565 nolu hadis şerhi).

²⁸ bkz. Karacabey, Salih, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, s. 263. Hattâbî'nin hadislerdeki fikhî hükümleri beyânı ve bu çabanın mezheple ilişkisi konusunda geniş bilgi için bkz.. a.g.e., s. 253-253-262.

tedir.²⁹ Buna ilâveten zaman zaman Ebû Hanîfe'nin görüşlerini tercih etmekte, bazen de ona ve İmâm Şâfiî'ye itirâzlarda bulunmaktadır. Diğer mezhepler hakkındaki bu ihâtalı bilgisinin sebebi, başta Gazâlî olmak üzere pekçok mezhebe mensup âlimden ders almasıdır. Fıkıh alanındaki büyük birikimi nedeniyle İbnü'l-Arabî, Mâlikiyye'ye bağlı müntesip müctehid kabul edilmektedir.³⁰ İbnü'l-Arabî'deki mensûbiyetin taassup boyutlarına ulaşmadığının en önemli delillerinden biri de, o dönemde Hanefiyye hakkında hiçbir bilgisi olmayan Mâlikî Endülüs'e, Ebû Hanîfe ve mezhebini tanıtan ilim adamlarından biri olmasıdır.³¹

Mensûbiyet hissi, zaman içerisinde derinleşmeye başlamış; insanlar arasında ayırt edici bir vasıf kabul edilmiş, kimliği oluşturan temel unsurlar içinde daha ön sıralara yükselmiştir. Daha net bir ifadeyle mensûbiyet hissindeki derinliğin zaman ile doğru orantılı olduğu söylenebilir. Meselâ IX/XV. asır Hanefî ulemâsından Aynî ve şerhi ile ilgili araştırmalardan anlaşıldığına göre müellif koyu bir Hanefidir ve eserini bu mezhebin görüşlerine göre yazmıştır.³² Mezhebinin imamlarını aynen takip etmiş, onların yolundan ayrılmamaya çalışmıştır. Çeşitli eserlerinde kendi mezhebinin önemli isimlerine sadece birkaç meselede itirâz etmesine³³ karşılık diğer mezhepleri ve önde gelen isimlerini sık sık tenkid etmiştir. Hatta bu tenkidlerinde zaman zaman çok ileri gittiği ve ağır sözler sarfettiği olmuştur.³⁴ Onun bu bağlılığı ve diğer mezhep müntesiplerine karşı sert tavrı, bazı biyografi yazarları tarafından taassup olarak nitelendirilmiştir. Nitekim Hintli Hanefî âlim Leknevî bile, aynı mezhepten olmasına rağmen Aynî için “bütün ilimlerde büyük bir birikime sahiptir. Eğer kendisinde

²⁹ Meselâ İbnü'l-Arabî, İmâm Mâlik'in “imam yanıldığı zaman erkek ve kadın tesbih yaparak onu uyarır” (bkz. *Müdevvene*, I, 100. Bu konuda ayrıca bkz. *Mâlik*, Kasrû's-Salât, 61) şeklindeki görüşünü “erkeklerin tesbih, kadınların ise el çırpma ile uyaracağı” yönündeki hadise (bkz. Tirmizî, Salât, 155) aykırı olduğunu söylemekte ve imâmına itirâz etmektedir (bkz. *Ârizatü'l-Ahvezi*, I, 390).

³⁰ İbnü'l-Arabî'nin fıkıh bilgisi ve mezheple bağlantısı konusunda geniş bilgi için bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, II, 90-91; Arık, Selim, *Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ve Sünen Şerhi 'Ârizatü'l-Ahvezi*, Basılmamış Doktora tezi, Bursa 2001, s. 39-48.

³¹ bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, Beyrut 1993, s. 355

³² bkz. Çakan, İ. Lütüfî, *Hadis Edebiyatı*, s. 160.

³³ Aynî, hadisle ilgili birkaç meselede Tahâvî'ye; bazı sözleri hadis gibi gösterdiği için de Merginânî'ye (553/1197) itirâz etmektedir. Bkz. Sakallı, Talat, *Bedruddin Aynî*, Ankara 1995, s. 68.

³⁴ bkz. Sakallı, *Bedruddin Aynî*, s. 67-69.

mezhep taassubu olmasaydı şüphesiz çok daha güzel olurdu” der.³⁵ Ancak bu noktada ifade etmek gerekir ki Aynî'nin şahsında tavsif ettiğimiz bu durum, ne sadece ona ne de genel anlamda hadis şârihine hastır.

Aidiyyet hissinin taassuba dönüşmesi, içinde yaşanılan dönem yanında sosyal çevreden icra edilen görevlere kadar pekçok unsurla da yakından ilgilidir. Nitekim meselâ Aynî, birkaç kere Mısır'da Hanefî başkaldılığına atanmıştır.³⁶ Mısır, İbn Haldûn'un ifadesiyle bütün İslâm toplumunda “Şâfiîlerin en fazla bulunduğu yerdir”.³⁷ Böyle bir ülkede, dinî/amelî hayatı ilgilendiren bütün meselelerin icrâsında Hanefiyye gibi büyük bir mezhebi en üst düzeyde temsil ediyor olması Aynî üzerinde belli bir baskı yaratmış olmalıdır. Nitekim daha önce de ifade ettiğimiz üzere, Aynî'yi bir şerh yazmaya sevkeden temel âmil, Mısır'ın bir başka büyük âlimi Şâfiî İbn Hacer'in ahkâm hadislerinin anlaşılmasında kendi mezhebini ön plana çıkaran büyük bir şerh yazmasıdır.³⁸ Dolayısıyla bir açıdan bakıldığında Aynî'nin İbn Hacer'e cevap verdiği düşünülebilir.³⁹

Kısaca ifade etmek gerekirse şârihin, mensubu bulunduğu mezhebin imâmına veya önde gelen isimlerine yaptığı itirâzların sayısı/sıklığı buna muhâlif olarak sergilediği (mutlak veya buna yakın) kabul tarzı, mensûbiyetin etkisini ortaya koyacak ölçülerden kabul edilebilir. Bu noktada zaman içinde gittikçe koyulaşan ve derinleşen bir aidiyyet hissinden bahsedilebilir.

3. Mezheplere veya Mezhep İmâmalarına Yapılan Atıfların Çokluğu/Sıklığı

Şârihin savunduğu veya tenkid ettiği görüşleri çoğul zamirlerle ifade ettiği hususlarda da bir etki ihtimâli akla gelebilir. Dolayısıyla “bize göre şöyledir”, “ashabımıza göre böyledir”, “bu konudaki delilimiz şudur” “bu

³⁵ bkz. el-Fevâidü'l-Behiyye, s. 208.

³⁶ bkz. Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 207. Aynî'nin üstlendiği resmî görevler hakkında geniş bilgi için bkz. Sakallı, Talat, *Bedruddin Aynî*, s. 26-42.

³⁷ bkz. *Mukaddime*, s. 355.

³⁸ bkz. Sakallı, Talat, *Hadis Tartışmaları: İbn Hacer-Bedruddin Aynî*, s. 137.

³⁹ Nitekim *el-Mektebetü's-Sâmile* CD Rom'u aracılığı ile yaptığımız bir istatistikte görebildiğimiz kadarıyla İbn Hacer'in Ebû Hanîfe ve İmâm Şâfiî'ye aynı bağlam içinde yaptığı atıflar 221 iken Aynî'nin bu tarz atıfları 1135'dir. Yani Aynî, Ebû Hanîfe ve İmâm Şâfiî'yi İbn Hacer'e göre daha fazla yerde karşı karşıya getirmiş ve kıyaslamıştır.

hadis bizim görüşümüzü teyid etmektedir” gibi lafızlar mezhep etkisini ortaya koyabilecek lafızlardır. Özellikle de “biz bu konuda mezhebimizin imâmlarına uymaktayız”, “bu hadisin anlaşılmasında falancadan gelen yoruma tabi olmaktadır” gibi, görüşlerini mezhebine atfederek açıklayan bir şârihin, mensûbiyet hissiyle hareket ettiği söylenebilir. Şârihin kendi mezhebine ve imamlarına yaptığı atıfların sayısı da bu konuda bir fikir verebilecek durumdadır.⁴⁰

Görüleceği üzere bu tespitler amelî/fikhî konulardaki mensûbiyetin etkisini araştırmaya yöneliktir. İtikâdî konular ve bunlara delâlet eden hadislerin anlaşılması dikkate alındığında daha farklı bir görünüm ile karşılaşılır. Daha net bir ifade ile söylemek gerekirse, şârihlerin itikâdî meselelerde mezheplere veya imâmlara yaptıkları atıflar amelî konulara oranla çok

⁴⁰ *el-Mektebetü'l-Elfiye ve el-Mektebetü's-Şâmile* CD-ROM'ları aracılığı ile, meşhur birkaç şerh üzerinde yaptığımız basit bir istatistik şu sonuçları vermektedir: Görebildiğimiz kadarıyla Şâfiî şârih Nevevî, şerhinde 257 defa Ebû Hanîfe'den bahsetmesine rağmen, 359 yerde eş-Şâfiî'ye atıfta bulunur. Nevevî şerhinde 482 yerde ise “ashâbunâ” ibaresini kullanılır. Bir başka Şâfiî şârih İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî*'sinde Ebû Hanîfe'nin ismi 276 yerde geçerken eş-Şâfiî nisbesine 800 civarında atıf yapılır. Bu eserde ise 87 yerde “ashâbunâ” ibaresi kullanılmıştır. Hanefî şârih Aynî ise 1521 yerde Ebû Hanîfe'ye, 311 yerde ise Hanefiyye'ye atıfta bulunur. 547 yerde ise “ashâbuna” ibaresine yer verir. Şüphesiz bunlar; üzerinde düşünülmesi, farklı açılardan değerlendirilmesi gereken verilerdir. Meselâ şârihler bu atıfların bir kısmını, mezheplerini veya imamlarını tenkid için de yapmış olabilirler. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bu nâdir rastlanan durumlardandır. Dolayısıyla bu atıflar genel hatları ile de olsa âidiyet konusunda bir fikir verecek durumdadır. Mâlikî âlim Zürcânî'nin (1122/1710) *Muvatta'* şerhinde Ebû Hanîfe'ye 202, İmâm Şâfiî'ye 310 atıf bulunulmasına rağmen İmâm Mâlik'in ismi 1000'den fazla zikredilir. Zürcânî 245 yerde “indenâ (bize göre)” ibaresini kullanmaktadır. Dolayısıyla mensûbiyet hissindeki derinliğin zamanla arttığı söylenebilir. Çağdaş şerhlerde de durum aynıdır. Nitekim Erdiñç Ahatlı'nın tespitlerine göre Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim* şerhinde Hanefî mezhebinin önde gelen isimlerine hem sayısal hem de hacim itibarıyla daha fazla yer vermektedir. Meselâ Davudoğlu, Aynî'nin 'Umde'sine, İbn Hacer'in *Feth'i* ve Nevevî'nin *Minhâc'*ına oranla daha fazla yer vermiştir. Aynı çerçevede, Aynî'den bahsederken onu övücü sözler ve vasıflarla anan Davudoğlu, İbn Hacer'e ise ismen veya en fazla “hâfiz” nitelemesi ile atıfta bulunmuştur (bkz. Ahatlı, Erdiñç, “Türkiye'de Hadisi Anlama Çabaları: Ahmed Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, III/1, s. 77, 79, 83). Buna karşılık selefi görüşlere sahip Ebû't-Tayyib Azimâbâdî'nin (ö. 1911) *Sünen-i Ebî Dâvud'a* yazdığı '*Avnu'l-Ma'bûd* isimli şerhinde Mâlikîyye'ye 84, Şâfiîyye'ye 108, Hanefiyye'ye ise 141 yerde atıfta bulunulmuştur. Dolayısıyla belli bir görüş doğrultusunda veya hakkında bir mensûbiyetten bahsedilemeyecek bir şârih tarafından kaleme alınmış bir şerhte mezheplerle yapılan atıflar birbirine oldukça yakındır.

daha azdır.⁴¹ Buradan hareketle ifade edilecek olursa; mezhep mensûbiyetinin itikâdî konularda çok etkili bir âmil olmadığı söylenebilir. Bunun sebebi olarak, itikâdî meselelerin amelî olanlara göre daha erken bir dönemde tartışılmış ve görüşlerin istikrâra kavuşmuş olması gösterilebilir. Özellikle bu çalışmada ölçü aldığımız şârihler içerisinde kronolojik açıdan ilk sayılabilecek Hattâbî'nin 388/988'de vefât ettiği düşünülürse, bu tarihlerde ve sonrasında itikâdî alanda yaşanan tartışmaların amelî alana nispetle azalma sürecine girdiği söylenebilir. İtikâdî açıdan Sünnî görüşe sahip bu şârihlerin Sünnî kesim içindeki farklı mezheplere veya imamlardan ziyade bir bütün olarak Ehl-i Sünnet'e ve başta gelen muhâlif olarak da Mutezile'ye atıfta bulunması, Sünnî geleneğin artık tamamen yerleşmiş ve benimsenmiş olduğuna ve ayrıca kendi içindeki tartışmaların azlığına delalet eder. Dolayısıyla itikâdî meseleler söz konusu olduğunda şârihlerin, mezheplerinden ziyade yaşadıkları dönemlerde artık genel kabul görmüş ve belli bir istikrâr kazanmış esaslara tabi oldukları söylenebilir. Bu nedenle aralarındaki ihtilâflar oldukça azdır. Burada dikkat çeken diğer bir husus da, itikâdî görüşler serdedilirken amelî mezhep kurucusu imâmlara yapılan atıfların, itikâdî alanda önder kabul edilen isimlere göre çok daha fazla olmasıdır. Bu noktada İmâm Mâturîdî ile Mâturîdiyye'ye yapılan atıfların meselâ Aynî gibi Hanefî şârihlerde de az olması, Ebû Hanîfe'nin bu sistem

⁴¹ Meselâ Nevevî, sadece birer yerde İmâm Eşarî ve Eşariyye'ye atıfta bulunur. Görebildiğimiz kadarıyla Nevevî'nin İmâm Mâturîdî'ye veya Mâturîdiyye'ye atfı yoktur. Nevevî'nin Ehl-i Sünnet'e 55, Mutezile'ye ise 32 atfı vardır. Bir başka Şâfiî şârih İbn Hacer, amelî mezhebi olan Şâfiîyye'ye 480 yerde atıfta bulunurken sadece 11 yerde Eşariyye veya Eşâira'ya, 8 yerde ise İmâm Eşarî'ye ismen işâret eder. İbn Hacer sadece bir yerde İmâm Mâturîdî'den bahseder; burada da onu Hanefiyye'den sayar. İbn Hacer, Eşariyye'den bahsettiği yerlerde ise zaman zaman, üzerinde durduğu düşünceleri Ehl-i Sünnete izafe eder, zaman zaman da Eşariyye'nin görüşüne karşılık cumhûrun görüşünü tercih eder. İbn Hacer, Şâfiîyye'yi 119 yerde Hanefiyye; 131 yerde Mâlikîyye; 38 yerde ise Hanbeliyye ile birlikte zikretmesine rağmen; Eşariyye'ye bir başka mezhebin muhâlifli olarak sadece 5 yerde işâret eder. Sayının amelî konulara nispetle oldukça az olduğu görülmektedir. Buralarda da farklı görüş sahibi olarak Eşariyye'ye 1 yerde Şâfiîyye ve Mâlikîyye ile; 1 yerde Mutezile, Cehmiyye, Zeydiyye, İmâmiyye ve Hâriciler ile; 1 yerde Mutezile, Küllâbiyye, Sâlimiyye, Kerrâmiyye ve Ahmed b. Hanbel ile; 1 yerde Fukahâ ile; 1 yerde de Mutezile ve Hanâbile ile birlikte sayar. 1 yerde de İmâm Eşarî'nin muhâlifleri arasında Ebû Hanîfe'yi zikreder. İbn Hacer'in Ehl-i Sünnet'e 112, Mutezile'ye ise 77 atfı vardır. Hanefî şârih Aynî ise pekçok yerde Ebû Hanîfe ve Hanefiyye'ye atıfta bulunmasına rağmen Mâturîdiyye'ye atıfta bulunmaz. Aynî, İmâm Mâturîdî'ye ise sadece 2 yerde işârette bulunur. Bu iki yerin birinde de onun itikâdî değil fikhî görüşlerine yer verir. Aynî'nin Ehl-i Sünnet'e 108, Mutezile'ye ise 98 atfı vardır.

içindeki yerinin büyüklüğü, onun itikâd imâmı olarak da kabul edilmesi ile izâh edilebilir. Mâturîdî'ye yapılan bir-iki atıf, onun hiç tanınmadığı ihtimâlini ortadan kaldırmaktadır.

4. Mezhep Görüşüne Muhâlif Hadislerin Tevili

Muhâliflerce kullanılan delillerin delâleti ile ilgili itirazlar, bunlara getirilen farklı yorumlar ve yapılan teviller de, şârihin mezhep mensûbiyeti sâikiyle hareket ettiğine delâlet edebilir. Özellikle de okuyucuda “zorlama” hissi uyandıran, “uzak” denilebilecek, tatmin etmeyen tevillerin altında büyük ihtimâl mensûbiyet hissi vardır. Bir hadisin anlaşılması konusunda kendi mezhebini ön plana çıkararak bir şârihin bu konudaki diğer yorumlara “kîle” veya “yükâlu” kalıbıyla işaret etmesi de akla aidiyet hissini getirmektedir.

5. Hadislerin Sihhat Durumları İle İlgili Değerlendirmeler

Şârihin bir taraftan muhâlif görüş sahiplerince ileri sürülen hadislerin zayıf veya kendileri tarafından kullanılan hadislerin daha sahih olduğu yönündeki değerlendirmeleri, yine ilmîlik vasfı her zaman ihtimâl dâhilinde olmakla birlikte, bir âidiyyet hissini akla getirebilir. Özellikle şârih muhâliflerin kullandıkları hadislerin sihhatine itirâz ediyor fakat devamında “sahih olsa bile şu mânâya hamledilebilir” veya “sahih olsa bile muhâlif için delil olmaz” diyorsa; yine kendisi de benzer şekilde itirâz edilebilecek deliller ileri sürüyorsa; kendi mezhebi tarafından delil olarak kullanılan hadisler için “bu konudaki delillerin en güçlüsü” diyor veya en azından onu “daha güçlü” veya “daha sahih” sayıyorsa bir mensûbiyet hissinden bahsedilebilir.

Mezhep mensûbiyetinin hadis şerhine etkisi olduğuna delâlet edebilecek tüm hususların bazı örnekler üzerinde görülmesi daha faydalı olacaktır.

VI. ÖRNEKLER

Hız. Peygamber'in “bir sahâbiyi bildiği bazı Kur'ân âyetleri mukâbilinde bir kadınla evlendirmesinin” anlatıldığı hadisin⁴² anlaşılmasında, farklı mezheplere mensup şârihlerin farklı tavırlar sergilediği görülür. Bu hadis çerçevesinde şârihler; demir yüzük takmanın câiz olup olmadığı, akid esnasında kullanılabilecek lafızlar, özellikle “hibe” lafzının nikâh akdinde geçerli olup olmadığı, mehrin en az miktarının ne kadar olduğu, Kur'ân öğretmenin mehir olup olamayacağı gibi pek çok meseleyi tartışmışlardır. Biz bunlardan sadece ikisi üzerinde durmayı yeterli görmekteyiz.

A. Mehrin En Az Miktarı:

Hanefilere göre kadına verilecek mehrin en az miktarı 10 dirhemdir. Aynî'ye göre mezhebindeki bu tespitin kaynağı Hız. Ali'den gelen “On dirhemden daha azı mehir olmaz” rivâyetidir. Aynî'ye göre Hız. Ali bunu tevkîfî olarak söylemiştir, zira bu ictihâd veya kıyâsla bilinebilecek hususlardan değildir. Aynî daha sonra İbn Hazm'ın bu rivâyetle ilgili iki itirazını hatırlatır. Buna göre rivâyetin senedinde ismi geçen Dâvud ez-Zeâfirî, oldukça zayıf bir râvîdir. Diğer taraftan rivâyetin senedinde yer alan Şabî, Hız. Ali'yi işitmemiştir. Aynî, daha sonra bu itirâzlara cevap verir. Öncelikle İbn Adî'nin Dâvud ez-Zeâfirî ile ilgili bir değerlendirmesini aktarır. Buna göre ez-Zeâfirî onun, hadis ilminde çok güçlü bir râvî olmadığını, bununla birlikte kendisinden sika râvîler rivâyet ederse sınırı aşacak kadar zayıf bir hadisin de bulunmadığını, böyle durumlarda hadisin yazılıp kabul edilebileceğini söylemektedir. Aynî, İbn Hazm'ın ikinci itirâzına ise Mizzî'nin bir değerlendirmesi ile cevap verir. Mizzî'ye göre Şabî aslında Hız. Ali'yi işitmiştir. “Eğer” der Aynî “bu rivâyetin munkatı olduğunu kabul etsek bile İclî'ye göre Şabî'nin bu tip rivâyetleri sahihtir. O neredeyse sadece sahih rivâyetleri böyle nakleder”.⁴³ Görüleceği üzere Aynî, mezhebinin hüküm bina ettiği rivâyeti elinden geldiği kadar savunmaya gayret etmektedir. Aynî, mezhebi tarafından ileri sürülen bu görüşe muhâlif gibi görünen, Hız. Peygamber'in sahâbiye söylediği “bir demir yüzüğün bile yok

⁴² bkz. *Buhârî*, Nikâh, 14, 32, 35, 37, 40, 44, 49, 50; *Fedâilu'l-Kur'ân*, 21-22; *Libâs*, 49; *Müslim*, Nikâh, 76; *Ebû Dâvud*, Nikâh, 31; *Tirmizî*, Nikâh, 23; *Nesâî*, Nikâh, 1, 41, 62, 69; *Ibn Mâce*, Nikâh, 17; *Dârimî*, Nikâh, 19; İmâm Mâlik, *Muvatta'*, Nikâh, 8.

⁴³ Aynî, *Umdetü'l-Kâri*, XX, 45.

mu?” sözünü de tevil etmek durumunda kalmıştır. Gerçi öncelikle Mâlikîlere ait olduğunu söylediği “belki de yüzük dörtte bir dînâr idi” veya “Hz. Peygamber, belki de yüzük sormakla mehrin tamamını değil, sadece düğünden önce peşin verilecek kısmını kasdetmiştir” şeklindeki değerlendirmeleri zikreder. Ancak bu değerlendirmeler için kullandığı “yukâlu” lafzı, bunları pek makul görmediğine delâlet etmektedir. Aynı’ye göre Hz. Peygamber’in bu ifadesi “pek az bir şey bile olsa, yok mu!” mânâsında bir mubâlağa ifadesidir. Bu bilgileri verdiği yerde Aynî, başta İmâm Şâfiî ve Mâlik olmak üzere diğer görüşlere de yer verir.⁴⁴

İmâm Şâfiî’ye göre ise iki tarafın üzerinde anlaşacağı her hangi bir miktar, mehir olabilir. Zira Hz. Peygamber’in bahsettiği demir yüzük, oldukça değersiz bir şeydir. Nevevî bu görüşü “selef ve haleften ulemânın cemâhîrine”, İbn Hacer ise “kâffeye” izâfe eder. Nevevî ve İbn Hacer de Aynî gibi diğer mezhep imamlarının görüşlerine de yer verir. Ancak Nevevî cumhûrun görüşü dışındaki tüm kanaatleri “sünnete muhâlif” olarak değerlendirir, “zikri geçen bu sarîh ve sahîh hadisin onlara karşı bir hüccet olduğunu” söyler.⁴⁵ İki şârihin bu tavırları, özellikle Nevevî’nin muhâlif görüşlere yönelttiği sert tenkid, mensûbiyet hissini düşündürmektedir. Diğer taraftan hem Nevevî hem de İbn Hacer, Ebû Hanîfe’nin görüşünü Aynî gibi Hz. Ali veya başkasından nakledilen bir nakle değil, kıyâsa dayandırır. Buna göre Hanefilerin kabul ettiği bu miktar, hırsıza uygulanan el kesme cezâsının nisâbına kıyasla tespit edilmiştir. Halbuki Mâlikî âlim İbn Rüşd, Hanefilerin, bu görüşlerini Câbir’in Hz. Peygamber’den naklettiği bir hadise dayandırdıklarını söyler. Buna göre Allah Rasûlü “On dirhemden aşağı mehir olmaz” buyurmuştur. İbn Rüşd’e göre eğer bu hadis sahihse, bu konudaki tartışmayı ortadan kaldıracaktır. Ancak yine onun verdiği bilgiye göre bu hadis, sahih değildir. Zaten Aynî’nin de bu bilgiyi merfû değil, Hz. Ali’den nakledilen mevkûf şekline yer verdiği hatırlanmalıdır. Ancak burada önemli olan Şâfiî şârihlerin, Hanefilerin bu konuda kıyasla hareket ettiğini vurgulamalarıdır.⁴⁶ Hemen bütün şerhlerde yer alan bilgiye göre İmâm Mâlik de aynı yönde bir kıyasla, en az mehri çeyrek dînâr olarak tespit etmiştir. İmâm Mâlik’in bu görüşte olduğunu duyan

⁴⁴ Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, XX, 45, 129.

⁴⁵ Nevevî, *Müslim Şerhi*, IX, 213.

⁴⁶ bkz. *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, İstanbul 1985, II, 17.

Derâverdi (183/803) ona “İraklılaştın” yani “mehir miktarını hırsızlık nisâbı miktarına kıyaslayan Ehl-i Irak’a uydun” demiştir. Bu nakle de yer veren İbn Hacer, daha sonra mezkûr kıyâsı yanlış bulan cumhûrun görüşüne ve gerekçelerine işaret eder.⁴⁷ Dolayısıyla Şâfiî şârihlerin, bu tavırlarıyla bir bakıma Hanfilerin kıyaslarını ve kıyâsa verdikleri önemi tenkid ettikleri söylenebilir.

B. Kur’ân Öğretiminin Mehir Olup Olamayacağı

Mezkûr hadisten Hz. Peygamber’in bu nikâhı, kadına verilecek somut/maddî bir mehir söz konusu edilmeden kıydığı anlaşılmaktadır. İşte bu zâhirî mânâsı, hadisin değerlendirilmesinde önemli bir rol oynamış gibi görünmektedir. Zira cumhûra göre mehir, kadına ait bir haktır ve verilmesi gerekir.⁴⁸ Bu noktada hadisin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda önemli tartışmalar yaşanmış ve görebildiğimiz kadarıyla mesele büyük oranda, “Kur’ân öğretimi mukâbilinde ücret almanın câiz olup olmaması” hususuna yoğunlaşmıştır. Dolayısıyla hadis, tüm mezhepler tarafından tevil edilmiştir.

Şâfiîlerle Hanbelîlere göre bu hadis, “bildiğin Kur’ân âyetlerini öğretmen mukâbilinde onu sana nikâhlıyorum” mânâsındadır. Dolayısıyla, bu

⁴⁷ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, IX, 262.

⁴⁸ Nitekim Allah Taâlâ “Haram olanlar dışında kadınlarla evlenmeniz, iffetli olarak ve zinâ etmeksizin yaşamak ve mallarınızdan onlara mehir vermek şartıyla size helâl kılındı. Onlardan yararlanmanıza karşılık kararlaştırılmış olan mehirleri verin” (Nisa 4/24) buyurur. Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre mehir akdin bir rûknü sayılmamıştır. Dolayısıyla akid esnasında söz konusu edilmese bile kadın, emsâli kadınlara verilen mehre hak kazanır. mehir hakkında geniş bilgi için bkz. eş-Şeybânî, İmâm Muhammed b. el-Hasan, *Kitâbul’l-hucce ‘alâ ehli’l-Medîne*, Beyrut 1983, III, 421; Serahsî, *Mebûsût*, Beyrut trs., V, 106; Hattâbî, *Me’âlimu’s-sünen* (Ebû Dâvud’un Sünen’i ile birlikte), Nikâh, 31 hadisinin dipnotu; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, IX, 262; el-Bâcî, Süleyman b. Halef, *el-Müntekâ şerhu Muvattai İmâm Mâlik*, Beyrut 1983, III, 275-276; İbn Abdilberr, Yusuf b. Abdillâh, *el-Kâfi fî fıkhi ehli’l-Medîne el-Mâlikî*, Beyrut 1987, s. 249; İbnü’l-Ârabî, *‘Ârizatü’l-Ahvezi*, V, 33-34. Sadece Mekhûl (112/730) ve Leys b. Sad (175/791) gibi bazı ulemâya göre Hz. Peygamber’in mehirsiz evlendirme yetkisi vardır. Bkz. *Ebû Dâvud*, Nikâh, 31; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, IX, 265. Tahâvî, *Şerhu Me’âni’l-Âsâr*, Kahire trs., III, 18; Aynî, *Umdetü’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrut trs., XX, 139.

öğretim mukâbilinde tahakkuk edecek ücret, mehir takdîr edilmiş demektir.⁴⁹

Mâlikîler ise, Kur'ân öğretiminin bizzat kendisinin mehir olarak takdîr edildiği kanaatindedir. Zira İmâm Mâlik Kur'ân öğretiminden ücret alınmasını mekrûh görmektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin verdiği bilgiye göre İmâm Mâlik "Eğer Kur'ân öğretiminden bir "karşılık" almak câiz ise, öğretimin bizzat kendisinin "karşılık" olması da câizdir" demektedir.⁵⁰ Bununla birlikte Mâlikî şârih el-Bâcî'nin (494/1100) ifadesine göre Mâlikîler, bir şeyin kendisi olmasa bile ondan elde edilecek menfaatin de mehir olabileceği kanaatindedir.⁵¹

Hanefilere göre ise Kur'ân öğretimi için ücret almak câiz değildir.⁵² Hadis bu şartla değerlendirmeye alındığı için farklı bir te'vîl yapılmış, "te'cîl edilmiş bir mehir-i misil karşılığında nikâh" mânâsına hamledilmiştir. Dolayısıyla hadis meselâ Aynî'ye göre, "bu sahâbinin, kadına Kur'ân öğretmesi için teşvik edildiğine" delâlet etmektedir. Yoksa kastedilen bu fiil, mehir olarak takdîr edilmemiştir.⁵³

Bu tevillerden sonra mezhepler, bir bakıma bu anlayışlarına sebep olan hususu yani "Kur'ân öğretimi mukabilinde ücret almanın câiz olup olmadığı" sorgularlar. Nitekim Hanefiyye'den Tahâvî, Kur'ân öğretimi mukâbilinde ücret almayı yasaklayan hadisler nakleder. Bu hadisler göre meselâ Hz. Peygamber, Kur'ân öğretimi mukâbilinde bir yayı hediye olarak kabul eden Übâde b. es-Sâmit'e "Eğer Allah'ın sana ateşten bir tasma takmasını istiyorsan bunu kabul et!" buyurmakta yine "Kur'ân karşılığında aldığınız şeyleri yemeyin" uyarısında bulunmaktadır.⁵⁴ Tahâvî naklî deliller yanında aklî olanlarına da başvurur. Buna göre; "Ücret, belli bir emek veya belli bir vakit harcamaktan dolayı gerekir. Halbuki Kur'ân öğretiminde ne belli bir emek, ne de belli bir süre söz konusudur. Kişi bu iş için bazen çok bazen de az emek sarfeder. Yine bazen uzun zaman harcar, bazen de kısa... Bunun gibi, mehir için de ancak alım-satımı mümkün olan, kendisi için

⁴⁹ bkz. İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni fi fıkhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, Beyrut 1984, VII, 164; a.mlf., *el-Kâfi fi Fıkhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Beyrut 1979, III, 91; Nevevî, *Şerhu Müslim*, IX, 212; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX, 266.

⁵⁰ bkz. İbnü'l-Arabî, *Ârizatu'l-Ahvezi*, V, 38.

⁵¹ bkz. el-Bâcî, *el-Müntekâ*, III, 277.

⁵² Hanefilerin bu görüşü için bkz. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XX, 139. Bu konuda ayrıca bkz. Nevevî, *Şerhu Müslim*, IX, 214; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX, 266.

⁵³ bkz. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XX, 45, 139. Hanefilerin bu görüşleri için ayrıca bkz. Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, III, 17; Serahsî, *Mebûsât*, V, 106.

⁵⁴ bkz. *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, III, 17-18.

ücretten bahsedilebilecek şeyler söz konusudur. Tahâvî'ye göre bu, aklî bakış açısı olup Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed'in kavlidir."⁵⁵

Özellikle Şâfiî şârihler, Hanefî ulemânın naklî ve aklî delillerine aynı yollardan itiraz etmektedir. Buna göre "Kur'ân öğretimi mukâbilinde ücret almanın doğru olmadığını" bildiren hadisler sahîh değildir; sahîh olanların da "Allah rızası için öğretilmesine rağmen, sonradan para istenmesi" şeklinde te'vîli mümkündür. Kaldı ki, Kur'ân öğretimi mukâbilinde ücret almanın cevâzından bahseden hadisler de vardır. Nitekim Nevevî'ye göre bu hadis ve "Kendisi için ücret alınmaya en layık şey, Allah'ın Kitab'ıdır" gibi diğer sahîh hadisler, muhâlif görüşü reddetmektedir. Daha sonra da "Ebû Hanîfe dışında ulemânın kâffesinin Kur'ân öğretimi mukâbilinde ücret almayı câiz gördüklerine" dair bir değerlendirmeyi nakleder.⁵⁶

Şâfiî şârihler, Kur'ân öğretimi mukâbilinde ücret almayı câiz görenler Hanefî ulemâ tarafından ileri sürülen aklî mülâhazalara da cevap vermektedir.⁵⁷ Meselâ İbn Hacer'e göre, öğretilen miktarın belli olmaması doğru değildir. Zira hadisin bazı rivâyetlerinde adamın, Kur'ân'ın nerelerini veya ne kadarını bildiği açıkça ifade edilmiş, dolayısıyla da öğretilen miktar belli olmuştur. Nitekim Ebû Dâvud'da yer alan Ebû Hureyre rivâyetinde bu miktarın 20 âyet olduğundan bahsedilir.⁵⁸ Ancak görebildiğimiz kadarıyla hadisin bu rivâyetlerinin tamamı da illetlidir.⁵⁹ Buna rağmen İbn Hacer,

⁵⁵ *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, III, 19-20.

⁵⁶ Nevevî, *Müslim Şerhi*, IX, 213.

⁵⁷ Bu konuda meselâ bkz. Nevevî, *Şerhu Müslim*, IX, 212; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX, 265. Bu konuda ayrıca bkz. Zürcânî, *Şerhu Muvatta'i'l-İmâm Mâlik*, IV, 12.

⁵⁸ Gerçekten de hadisin çeşitli kaynaklardaki bazı rivâyetlerinde "Bakara ve sonraki sûre" (bkz. *Ebû Dâvud*, Nikâh, 31), "Bakara ve es-sûretü'l-mufassal" (bkz. *Dârekutnî*, *Sünen*, III, 24-250), "İnnâ a'teynâ" (bkz. Şevkânî, a.g.e., VI, 193) gibi ifadeler geçer. İsim verilmesi de "Allah'ın Kitâb'ından 4-5 sûre" (bkz. Azimâbâdî, *et-Ta'liku'l-Muğni 'ala'd-Dârekutnî* (Dârekutnî'nin *Sünen*'i ile birlikte), Medine 1966, III, 250), "Kur'ân'dan bir sûre" (bkz. Saïd b. Mansûr, *Sünen*, Beyrut 1985, I, 175), "yirmi âyet" (bkz. *Ebû Dâvud*, Nikâh, 31 (Ebû Hureyre rivâyeti); Azimâbâdî, a.g.e., III, 250) gibi miktar belirtilen rivâyetler de vardır. .

⁵⁹ Nitekim Ebû Davud'un naklettiği (bkz. Nikâh, 31, 2112 no'lu hadis) Ebû Hureyre tarîkinde yer alan "İsl b. Süfyân hakkında "zayıf, kuvvetli değil, hadisi kuvvetli değil, münker rivâyetleri var, münkerü'l-hadîs" gibi değerlendirmeler yapılmıştır. Bu râvî hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, Haydarabad 1325, VII, 193-194. Dârekutnî'nin naklettiği İbn Mes'ûd tarîkinde yer alan Utbe b. es-Seken de otoritelerin tenkidine uğramıştır. Bu râvî Dârekutnî'nin bizzat kendi ifâdesine göre, hem hadisin (İbn Mes'ûd) rivâyetinde teferrüd etmiştir hem de "metrûku'l-hadîs"tir (bkz. *Sünen*, III, 250). Bu rivâyeti kitabına almış olan Beyhakî de, Dârekutnî'nin verdiği bilgilere ilâ-

Tahâvî'ye cevâben “öğretimi şart koşulan yer, hadisin bazı tariklerinde de geçtiği üzere muayyendir” demekle yetinir.⁶⁰ Hanefilerin öne sürdüğü “öğretim süresinin bilinmemesi” yönündeki değerlendirmesine ise İbn Hacer, kanaatimizce çok daha mensûbiyet sâiki hissettiren bir itirâz yönelir. Ona göre “kadınların, özellikle de evlendiği kişinin dilini konuşan Arap bir kadının, yirmi âyeti öğrenme süresi, genelde çok farklılık arzetmez.”⁶¹

VII. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İslâm toplumu oldukça erken sayılabilecek bir dönemden itibaren hem itikâdî hem de amelî alanda bazı görüş ayrılıkları yaşamaya başlamıştır. Bu ayrılıklar II/VIII. asrın ortalarından itibaren mezheplere dönüşmüştür. İtikâdî mezhepler daha bu dönemlerde, amelî mezhepler ise özellikle IV/X. asırdan itibaren insan ve toplum hayatında çok önemli bir yer işgal etmeye başlamış ve ayırt edici bir vasıf telakki edilmiştir. Hatta bazı insanlar için bu, kendini nispet ettiği diğer bazı değerlerle birlikte kimliğin bir parçası haline gelmiştir. Hadis edebiyatının “şerh” özel ismiyle anılan ve bizim bu çalışmamızda müracaat ettiğimiz örnekleri de IV/X. asırdan itibaren kaleme alınmaya başlamıştır. Bu tarih aynı zamanda mezheplerin teşekkül ve inkişâf sürecini tamamladığı ve mensûbiyet hissini İslâm toplumunda önemli bir yer işgal etmeye başladığı döneme tekâbül etmektedir.

Sosyal ve psikolojik açıdan her insan gibi şârihler de bu gelişmelerin yaşadığı toplumun bir parçasıdır. Bu açıdan bakıldığında mensûbiyet duygusunun bir çabaya sevkmesi veya yapılmakta olan bir çalışmada az veya çok kendini hissettirmesi, mezkûr şartlar altında bir dereceye kadar doğal karşılanabilir. Buna rağmen bazı şârihlerin zaman zaman, ölçüler kesinlikle göreceli olmakla birlikte, bu makul düzeyi zorladığı, objektiflik ile subjektiflik arasındaki çizgiyi ihlâl ettiği düşünülebilir. Nitekim bir şârihin mensubu olduğu mezhebi ve imâmı, alternatiflerini dışarıda bırakacak

veten ‘Utbe’nin “hadis uydurduğunu ve dolayısıyla bu hadisin bâtil olduğunu” ifade etmektedir (bkz. *Sünen*, Beyrut 1344, VII, 243. ‘Utbe b. es-Seken hakkında ayrıca bkz. Zehebî, *Mizânu’l-i’tidâl fi nakdi’r-ricâl*, Beyrut trs., III, 28). Saïd b. Mansûr’un kitabına aldığı (bkz. *Sünen*, I, 176) “Ebû Mu’âviye - Ebû’n-Nu’mân el-Ezdî - Hz. Peygamber” senedinde ise inkitâ’ vardır. Zira bu senedde, Ebû’n-Nu’mân el-Ezdî ile Ebû Mu’âviye arasında Ebû Arefe el-Kâbisî olmalıdır (bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, IX, 265).

⁶⁰ Meselâ bkz. *Fethu’l-Bârî*, IX, 266.

⁶¹ bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, IX, 266.

şekilde meselâ “en..., daha..., tek...” gibi lafızlarla övmesi, bunlara hemen hemen hiç itirâz etmemesi, sık denilebilecek tarzda atıfta bulunması, serdettiği görüşleri “biz”e atfetmesi, mezhep görüşleri lehinde sık sık tevile başvurması; bunlara mukâbil “onlar” şeklinde işarette bulunduğu muhâlifleri hatalı ve yanlış göstermesi, onlar tarafından kullanılan delillerinin sıhhatine veya delâletine itirâz etmesi mensûbiyetin etkisine delâlet edebilecek yaklaşımlardır.

Bu araştırma çerçevesinde görüşlerine başvurduğumuz farklı amelî mezheplere mensup şârihler arasında ortaya çıkan temel yorum farklarının, hadisin Kur’ân “karşısındaki” konumu ile alakalı olduğu görülmektedir. Aynı konuda birbirinden kısmen veya tamamen farklı hükümler ihtivâ eden nasslar arasındaki ilişkiye mezhepler tarafından getirilen yorumlar, bu mezheplere mensup şârihler arasındaki görüş farklılıklarının temel sebebi-dir. Aynı konuda farklı hükümler ihtivâ eden naslar arasındaki bu ilişki, usûlde yerine ve konusuna göre tevil, tahsîs, takyîd ve nesih kavramlarıyla ifade edilir. Bu alandaki temel tartışma özellikle de Kur’ân’ın çizdiği çerçeveye hadisin mudâhil olup olamayacağından kaynaklanmaktadır. Ana hatlarıyla ifade edilecek olursa bu işlemler Hanefilere göre aynı/yakın subût derecesine sahip nasslar arasında cereyân edebilir. Dolayısıyla âhâd haberlerin, Kur’ân gibi mütevâtir nasslar üzerinde böyle yetkileri yoktur. Başta Şâfiîler olmak üzere diğer mezheplere göre ise böyle bir şart aranmaz. Ayrıca İmâm Şâfiî’nin, Kur’ân ile hadis arasında nesh ilişkisini kabul etmediği de hatırlanmalıdır.

Amelî/fikhî alanda mensûbiyet duygusunu ve bunun şerhe etkilerini git-tikçe derinleştiren zaman, kelâmî/itikâdî alanda tam tersine bir fonksiyon icra etmiş görünmektedir. Nitekim bu alanda Hattâbî’nin ısrarla savunduğu selefi çizgi, zaman içinde Sünnî kelâmına dönüşmüş; ister Eşariyye’ye isterse Mâturîdiyye’ye mensup olsun, bu temel görüşü savunan şârihler belli bir dönemden sonra yaklaşık aynı vasatta buluşmuşlardır. Bu noktada, Sünnî kelâmının bu iki fırkası arasında varlığından bahsedilen ve farklı sayılarla ifade edilen muhâlefetin daha ziyade lafızda kaldığını söylemek mümkündür. Bu alanlarda da şârihlerin, itikâd alanında isim yapmış imamlardan ziyade fikhî sahada meşhur olanlara atıfta bulunmaları dikkat çekicidir. Dolayısıyla amelî mezhep sahibi imamların, itikâd sahasında da önder kabul edildiği ve müntesipleri etkilediği düşünülebilir.

Klonlama ve Kök Hücre Çalışmalarının İslâm Dini Açısından Değerlendirilmesi

İbrahim PAÇACI*

In Point of Islam, Evaluation of Studies Stem Cell and Cloning

Islam encourages any kind of useful studies for individuals and societies. In this context, genetic studies which do not carry evil goals and do not contradict with general principles of Islam are not forbidden. Thus, it is religiously permissible to use the cloning techniques in the condition of the fact that this kind of genetic studies are appropriate to religious benefits, do not consist of serious religious harm, do not torture the living creatures and do not spoil the ecological balance. On the other hand human cloning is not permissible since it will cause many legal, social and psychological problems. In addition it will spoil many fundamental human values. Mature stem cells and cordon blood cells are treated in the some way as organ and tissue transplantations when considering the feature of mature stem cells developing different types of tissue and cell is limited, in the application of test tube babies, there is no objection in obtaining stem cells from the blastocysts not placed in the pregnancy that is ended by means of valid religious reasons. Moreover, in order to avoid arising of the tissue matching problems in the treatment of embryonic stem cells, it is religiously permitted to create personal stem cells by using cloning method.

Key Words: Stem cell, The Cloning, Genetic studies.

Anahtar Kelimeler: Kök hücre, Klonlama, Genetik çalışmaları.

İktibas / Citation: İbrahim PAÇACI, “Klonlama ve Kök Hücre Çalışmalarının İslâm Dini Açısından Değerlendirilmesi”, *Usûl*, 7 (2007/1), 35 - 60.

GİRİŞ

Varlık sahasına çıktığı andan itibaren insan, akıl gücüyle eşyaya hükmetme, şekil verme ve onu kendi yararına kullanma gayreti içindedir. Bu, Allâh tarafından kendisine verilen bir imtiyazdır. Bu sebeple insan, en mükemmel bir biçimde yaratılmıştır¹. İnsan işte bu yeteneği ve yaratılışın-

daki tekamül duygusu sayesinde sürekli bir gelişim içinde; sağlıklı ve rahat bir hayat sürdürme arayışında olmuştur.

Bu çerçeveden olarak, tıp alanında önemli çalışmalar ve gelişmeler kaydedilmiştir. Bu alandaki gelişmeler sayesinde, yakın zamana kadar tam olarak açıklanamayan, insanların ölümüne sebep olan pek çok hastalığın tedavisi bulunmuştur. Tedavisinde henüz çözüme ulaşamayan birçok hastalıkta ise arayışlar devam etmektedir.

Genom projesiyle insanın genetik şifresinin çözülmesinin, klonlama ve kök hücre çalışmalarında yakalanan bilimsel sürecin, önümüzdeki günlerde birçok hastalığın çözümüne katkıları sağlayacağı düşünülmektedir. Bu çalışmamızda, kök hücresi ile tedavi ve klonlama konusu, İslâm hukuku açısından değerlendirilmeye çalışılacaktır. Değerlendirmemize zemin teşkil etmesi için öncelikle, basılı ve elektronik ortamda mevcut klonlama ve kök hücre çalışmaları ile ilgili bilimsel çalışmalardan imkânlar ölçüsünde derlediğimiz bilgiler genel olarak takdim edilecek², daha sonra konu İslâm hukuku açısından değerlendirilmeye çalışılacaktır.

² Aslı Zülal, “Klonlamada Yeni Ufuklar”, *Bilim ve Teknik*, 44-46, sayı 410, Ocak 2002; Ferda Şenel, “Yeni Ufuklara Kök Hücreler” *Bilim ve Teknik Dergisinin Şubat 2002 sayısının eki*, 2-15; Ahmet İnam, “Gen Teknolojisiyle Birlikte Yaşamayı Öğrenmek İçin Düşünme Hazırlıkları”, <http://www.metu.edu.tr/home/www41/ahmet-inam/gen-teknolojisi.htm>; “İnsan Klonlama” <http://www.oveka.net/bilim/klonlama.htm> - 27/04/2006; Prof. Dr. Beyazıt ÇIRAKOĞLU, “2023’te İlaç Ve Tedavi”, <http://vizyon2023.tubitak.gov.tr/teknolojiongorusu/paneller/saglikveilac/raporlar/son/EK-10.pdf> 26.04.2006; <http://www.genetikbilimi.com/genbilim/genetikcopylama.htm> 26.04.2006; Kerimi E. GÖKAY, M. D., Ph. D., “Moleküler Tıp ve Gen Tedavisine Giriş”, <http://www.gbt-genetik.com/pdf%20files/Gen%20tedavisine%20giris.pdf>; Doç. Dr. Ramazan MERCAN, “Klonlama (Kopyalama) Üzerine”, <http://www.populermedikal.com/klonlama.asp>, 04/05/2007; Doç. Dr. Eyyüp Rencüzoğulları, “Klonlama” <http://www.genbilim.com/content/view/52/32/>, 04/05/2007; Özgür Kurtuluş, “Genetik Kopyalama”, <http://www.genetikbilimi.com/genbilim/genetikcopylama.htm>, 04/05/2007; Mustafa Sezgin, “İnsan Klonlanmasına Bir Adım Daha”, “Kendi Organını Kendin Yap”, <http://www.genetikbilimi.com/genbilim/insanklonlanmasi.htm>, 04/05/2007; <http://www.kokhucre.com/>; Özgür Kurtuluş, “Genetik Kopyalama”, <http://www.genbilim.com/content/view/2658/32/>, 04/05/2007; Aslı Zülal, “Klonlama Uygulamaları”, http://www.biltek.tubitak.gov.tr/bilgipaket/klonlama/klonlama_uygulamaları.html, 04/05/2007; Fadime Emir, “Genetik Araştırmalar Bizi Nereye Götürüyor?”, <http://www.irad.org/mb21.htm>, 04/05/2007; <http://www.genkord.com/>, 09/07/2007; <http://www.tupbebek-genetik.com/kokhucre.htm>, 09/07/2007; Münir Şahhûd, “el-İstinsâh: Envâ’uhu ve Âfâku Tatbikâtihi”,

* DİB Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi (Dr.), ipacaci@hotmail.com

¹ Tin, 95/4.

KLONLAMA

Bir tek hücreden köken alan molekül, hücre veya organizma topluluğuna **klon** denilir. Buna göre klon aynı genetik yapıya sahip canlılardır. Döllenmiş yumurtanın anne rahminde bölünerek gelişmesi sonucunda oluşan tek yumurta ikizleri, doğal klonlardır. **Klonlama** ise, bir eşeysiz üreme şekli olup, aynı genetik yapıya sahip canlıları oluşturmak demektir. Klonlama konusunda ilk adım, 1980'li yıllarda bir embriyonun hücreleri dağıtılarak ayrı ayrı gelişmeleri sağlamak suretiyle atılmıştır. 1997 yılında erişkin bir koyunun meme hücresinin kullanılarak, çekirdek nakli yöntemiyle bir klon kuzunun elde edilmesi, klonlamada bir dönüm noktası olmuştur. Gelişen bu teknolojinin hayvancılık, ilaç sanayi ve tıp gibi alanlarda uygulama imkanı doğmuştur. Klonlamanın uygulama alanları başlıklar halinde şöyle özetlenebilir.

Hayvancılıkta Klonlama Uygulamaları

Olgun vücut hücresi kullanılarak bir hayvanın klonlanması, bu teknikle kaliteli çiftlik hayvanlarının klonlanarak çoğaltılabileceği düşüncesini doğurmuştur. Aynı şekilde yaşlandığı için artık yavru veremeyen kaliteli bir hayvanın, klonlanarak çoğaltılabilmesi ve yeniden üretimde kullanılabilmesi imkanı doğmuştur.

Bu teknolojinin diğer bir imkanı da, hayvanlarda genetik değişiklik yapılmasına izin vermesidir. Yapılan araştırmalar sonucunda, yetişkin hayvandan elde edilen hücreler, kültür ortamında büyütülürken istenilen genetik değişikliklere uğratılabilmiş ve bu hücreler çekirdeği çıkartılmış yumurta hücrelerine verilerek transgenik klon embriyolar oluşturulabilmiştir. Bu yöntem bazı değişikliklerle balıktan tavuğa, koyundan sığıra kadar birçok hayvanda uygulanmıştır. Bununla, hastalıklara dirençli, süt verimi veya kas dokusu artırılmış transgenik klon çiftlik hayvanlarının üretilmesi planlanmaktadır.

Hayvancılık açısından ve doğal dengenin korunması açısından nesli tükenmekte olan hayvanların klonlanması önem taşımaktadır. Yabani türler, gerek hayvanlar için gerekse bitkiler için çok önemlidirler. Genetik açıdan

birbirine çok benzeyen evcil hayvanlar hastalıklara daha açıktır; yabani türlerse genetik çeşitlilik açısından adeta gen depolarıdır. Bu nedenle yabani hayvanlar, evcil türlerin hayat sigortaları olduğu için nesli tükenmekte olan hayvanları koruma altına almak amacıyla onları klonlamak, bu teknolojinin hedeflerinden biri olmuştur. Henüz yalnızca hayatta olan veya yeni ölmüş hayvanların hücreleri alınarak klonları oluşturulmaktadır; ancak yakın zamanda, yıllar veya yüzyıllar önce ölmüş bir hayvanın, klonlama yöntemiyle tekrar günümüz dünyasına kazandırılacağı düşünülmektedir.

İlaç Sanayinde Klonlama Uygulamaları

Genetik alanında ulaşılan nokta, önümüzdeki yıllarda bireylerin ve toplumların genom ve proteom özelliklerinin belirleneceğini ve bu özelliklere göre ilaçların ve tedavi protokollerinin geliştirileceğini göstermektedir.

Hemofili, büyüme geriliği (dwarfism), diyabet gibi birçok hastalığın tedavisinde, proteinler, hormonlar ve sitokinler ilaç olarak kullanılmaktadır. Bunların elde edilmesi çok zor ve pahalı olduğundan, proteinleri kodlayan genler mikroorganizmalara aktarılarak bu ilaçlar üretilmeye başlanmıştır. Bu teknolojiyle, daha çok ve ucuz ilaç üretilebilir hale gelmiştir. Ancak bakterilerle insanların hücre yapısının aynı olmayışı, bu yolla ilaç nitelikli her proteinin veya hormonun bakterilerde üretilmesini engellediği için, son yıllarda bakterilere alternatif olarak hücre yapıları ve hücre içi sistemleri insaninkine daha yakın olan bitki ve hayvanların ilaç üretimi amacıyla gen aktarımında kullanılmaları gündeme gelmiştir. Son beş yılda birçok ülkede yürütülen yoğun çalışmalarda binlerce embriyo geliştirildiği ve yaklaşık 500 kadar kopya hayvan elde edildiği ifade edilmektedir.

Önümüzdeki günlerde hormon, protein ve benzeri moleküllerin eksikliğini gidermek amacıyla ilaç olarak kullanılacak moleküllerin gen klonlama teknikleriyle bakteri, bitki ve hayvanlarda üretilmesi yaygınlaşacaktır.

Ancak atılan bu önemli adımlara rağmen hala sonuca ulaşamamıştır: Transgenik virüsler hedef hücrelere ulaşana kadar dokusal engelleri, bağışıklık sistemlerini ve zarları aşmak zorundadırlar. Hedefe varsalar dahi tedavi edici genin etkisini gösterip göstermeyeceği bilinmemektedir. Bunlara ek olarak, bazı virüsler toksik etki de göstermektedir. Son dönemde

virüslerin yerine lipid kesecikler gibi alternatif taşıyıcılar kullanılmasına rağmen gen tedavisinin tam güvenilir ve etkin bir konuma gelmesi için kısa sayılamayacak bir süreye ihtiyaç duyulduğu görülmektedir.

Tıp Alanında Klonlama Organ Naklinde Klonlama

Dünyada organ nakli için sırada bekleyen on binlerce insan bulunmakta ve bunların büyük çoğunluğu uygun organ bulamadıkları için hayatlarını kaybetmektedirler. Bu insanların tedavileri için, organ bağışının yanında alternatifler de bulmak gerekmektedir. Bu amaçla, genetik olarak insana yakın olması sebebiyle domuz üzerinde çalışmalar yapılmıştır. Gerek doğmamış domuz yavrusunun, gerekse yetişkin domuz hücrelerinin kullanılmasıyla klon domuzlar üreten araştırmacılar, domuz hücre ve dokularının reddine neden olan geni ortadan kaldırmak için çalışmalarını yoğunlaştırmışlar ve bazı çalışma gurupları bu geni ortadan kaldırmayı başarmışlardır. Bir kısım araştırmacılar bu transgenik domuzların organ ve dokularının, insan vücudunda herhangi bir reaksiyona sebep olmayacağını iddia ederken, diğer bir grup araştırmacı, tek bir gen değişikliğinin sorunu tam çözemeyeceğini ileri sürmektedir.

Hayvan klonlama tekniğinde henüz çözümlenememiş sorunlar mevcut iken tartışmalı bir şekilde gündeme getirilen “insan klonlama çalışmaları” bir çok ülkede kesin şekilde reddedilmektedir. Buna karşılık, klonlama yönteminin farklı şekilde tedavi amaçlı olarak sınırlı kullanımını destekleyenler de giderek artmaktadır.

Bu yöntemde organ ve doku nakillerinde en önemli sorun olan doku reddini aşmak için, hastadan alınan sağlıklı bir hücre çekirdeğiyle ihtiyaç duyulan dokunun üretilmesi düşünülmektedir. Örneğin sağlıklı karaciğer dokusuna gereksinimi olan bir hastanın herhangi bir sağlıklı hücresinin tüm genetik yapısını içeren çekirdeği alınarak, gönüllü bir kadından elde edilmiş ve çekirdeği çıkartılmış bir yumurta hücresine aktarılacak ve yumurta hücresi bölünmeye başlayacaktır. Anne rahmine yerleştirilmeden yaklaşık 10 gün laboratuvar koşullarında devam eden bölünme 100 hücreye ulaştığında durdurulup, bir seri uyarıcı kullanılarak yine laboratuvar ortamında bazı kök hücrelerin karaciğer hücrelerine dönüşmesi sağlanarak, doku reddi riski olmaksızın hastaya aktarılacaktır.

İnsan Klonlama

Bu alanla ilgili bilim adamlarının çoğunluğu, hayvan klonlanmasında sıklıkla rastlanılan anormal plasenta ve kalp-akciğer gelişimi, bunun sonucu olarak da gebeliğin erken veya ilerleyen dönemlerinde düşüklüklerin meydana gelmesi, yavrunun normalden aşırı büyük olması veya doğumdan kısa bir süre sonra yavrunun ölmesi nedeniyle, insan klonlama için erken olduğu düşüncesindedirler. Bu problemlerin, farklılaşmış hücre DNA'sının tam olarak geriye programlanamamasından kaynaklandığı konusunda araştırmacıların çoğunluğu birleşmektedirler. Hâlâ embriyonik hücre DNA'sının mı, yoksa erişkin hücre DNA'sının mı daha iyi geriye programlanabilir olduğu tartışmalıdır.

Ancak bu teknoloji uygulanarak bir insan kopyalamak yerine, sadece klon embriyonun oluşturulması ve bu embriyodan kök hücrelerin elde edilmesi fikri daha fazla kabul görmektedir. Kök hücre uygulamalarının, günümüzde tedavisi mümkün olmayan birçok hastalığın çözümü olacağına inanılmaktadır. Bugün kök hücreler göbek kordonu, kemik iliği gibi vücudun bazı bölgelerinden elde edilebilmesine karşın, bunların sınırlı sayıda dokuya dönüşebilmeleri uygulama alanlarını kısıtlamaktadır. Oysa embriyodan elde edilen kök hücreler, her türlü dokuya dönüşebilme özelliğine sahiptirler. Ancak bilim adamları bu kök hücrelerin vücut tarafından reddedilebileceğini, bu nedenle kök hücrelerin, hasta insanın hücreleri kullanılarak oluşturulan klon embriyolardan geliştirilmesinin daha iyi sonuç vereceğini iddia etmektedirler.

KÖK HÜCRE ÇALIŞMALARI

İnsan vücudundaki eskimiş, yıpranmış, yaralanmış, yorulmuş hücrelerin yerine canlı ve taze yeni hücreler konulabilseydi, bugün tedavisi bulunmayan pek çok hastalık kolayca tedavi edilebilirdi. Genom Projesi'yle birlikte birçok hastalığın tedavisinde yeniliklerden bahsedilmeye başlanmıştır. Genetik bilimi ve doku mühendisliğindeki ilerlemeler neticesinde, hasarlı doku veya organın fonksiyonlarını yerine getirecek hücre esaslı tedaviler hız kazanmıştır. Kök hücre çalışmaları bu kapsamdadır.

Kök Hücre Nedir?

Kendini yenileme özelliğine sahip, vücut içinde veya uygun şartlar sağlandığında laboratuvar ortamında birçok farklı hücre tipine dönüşebilen farklılaşmamış hücrelere **kök hücre** denmektedir.

Döllenmiş yumurta tek bir hücre olmakla birlikte, vücut sistemlerini meydana getirecek bütün hücreler bu tek hücreden çoğalmaktadır. Bu döllenmiş yumurtaya, her şey olma potansiyeli olan anlamına gelen **totipotent** denmektedir. Döllenmeden birkaç saat sonra bu hücre iki eşit parçaya bölünerek iki totipotent hücre oluşturmaktadır. Bu iki hücreden biri alınıp rahime yerleştirilirse, canlı gelişimi yine olmaktadır. Genetik olarak aynı olan tek yumurta ikizleri de böyle olmaktadır.

Döllenmeden dört gün ve birkaç hücre bölünmesinden sonra bu totipotent hücreler farklılaşmaya başlayarak **blastocyst** denilen küresel bir hal almaktadırlar. Blastocystte iki tip hücre bulunmaktadır; dış tabaka ve kürenin içinde olan iç tabaka. Blastocystin dış tabakasından (throphoblast), dokuz ay boyunca bebeğin beslenmesini ve solunumunu sağlayacak plasenta ve koruyucu chorion tabakası gelişmektedir. Blastocystin iç hücre tabakasından (embriyonik düğüm) göz, kalb, beyin, kaslar, kemikler... gibi doku ve organlar gelişmektedir. Ancak bunun için iç hücre tabakasının, dış hücre tabakasıyla bir arada bulunması gerekir; tek başına iç hücre tabakasından hiçbir canlı gelişmez. İçteki hücre kümesine, çeşitli doku ve hücre tipine dönüşebilen hücre anlamına gelen **pluripotent** hücreler de denmektedir. Pluripotent hücreler totipotent değildir. Çünkü pluripotent hücrelerden plasenta oluşamaz. Plasenta olmayınca da canlı gelişimi olmaz.

Pluripotent kök hücreleri, bir nevi uzmanlaşma safhasından geçerek biraz daha özelleşmiş hücrelere dönüşürler. Meselâ; kan meydana getirecek kök hücreleri; alyuvarlar, akyuvarlar ve trombositler gibi birbirinden farklı hususiyetlere sahip üç ana grupta farklılaşırlar. Deri kök hücreleri çeşitli tipteki deri hücrelerini, kas kök hücreleri de farklı tipteki kas dokularını meydana getirirler. Böyle hususî kabiliyete sahip kök hücrelere **multipotent** kök hücreleri denir. Neticede bir tek döllenmiş yumurtadan milyarlarca farklı hücre oluşur.

Pluripotent kök hücreleri erken gelişim döneminde bulunmalarına rağmen, multipotent kök hücreleri çocuklarda ve yetişkinlerde de bulun-

bilmektedir. Meselâ, kan kök hücreleri her insanın kemik iliğinde bulunmaktadır. Çok az miktarda kanda da bulunabilmektedir.

Blastocystin iç hücre tabakasından oluşan pluripotent kök hücrelerine **embriyonik** kök hücreleri (*embryonic stem cell*) de denilmektedir. Kök hücreleri, klonogenik yani çoğaltılabilme kabiliyetleri yüzünden çok özel bir ehemmiyete sahiptirler.

Kök Hücre Kaynakları ve Elde Edilişi

Günümüzde bilinen üç temel kök hücre kaynağı vardır; yetişkin kök hücreleri, kordon kanından elde edilen kök hücreler ve embriyonik kök hücreler.

Yetişkin kök hücreleri

Yetişkin kök hücreleri vücutta birçok doku ve organda bulunmaktadır. Bu hücreler, buldukları bölgedeki hücreler hasar görmesi durumunda, çoğalarak hasarlı kısmın onarılmasını sağlamaktadırlar. Erişkin kök hücrelerin farklı özellikteki dokulara dönüşebilme özelliği vardır. Bu özellik "**kök hücre plastisitesi**" veya "**transdiferansiyasyon**" olarak adlandırılmaktadır. Bunda kök hücrelerin, hücresel etkileşimde olduğu çevrenin önemli rolü vardır. Yapılan çalışmalarda, hücresel etkileşimin yanında biyokimyasal faktörlerin de etkili olduğu tespit edilmiştir. Ancak bu hücrelerin farklı doku ve hücre tipi oluşturma özellikleri sınırlıdır.

Mezodermal orijinli kemik iliği kök hücreleri, yine mezodermal kaynaklı iskelet kası veya kalp kasına dönüşebilme özelliği taşıırken aynı kök hücreler ektoderm kaynaklı nöral dokuya da transdiferansiyasyon olabilmektedir.

Kemik iliğinde bulunan kök hücrelerin üç alt grubu vardır. Bunlar, a) vücuttaki kan hücrelerinin tümüne dönüşebilme yeteneğine sahip **hematopoietik kök hücreler**, b) kemik, konnektif doku, yağ hücresi dönüşümü ve hematopoietik hücrelerin kan hücre formasyonuna çevresel destek sağlama özelliği taşıyan **mezenkimal kök hücre** ve 3) periferik kan damarları yüzeyinde, orijini kemik iliği olan, endotelial kök hücreler olarak sıralanabilir. Kemik iliği kök hücrelerinin kalp ve damar hastalıklarında tedavi alternatifi olarak kullanımına dair deneysel ve klinik çalışmalar bildirilmiştir.

Kordon kanından elde edilen kök hücreler

Kordon kanı kök hücreleri doğum sırasında bebeği anneye bağlayan umbilikal kordondan elde edilmektedir. Bu hücreler, her ne kadar erken gelişim döneminde elde edilmiş olsalar da yetişkin hücre sınıfına girmektedir. Bu nedenle, farklı doku ve hücre tipi oluşturma özellikleri, yetişkin kök hücrelerde olduğu gibi sınırlıdır. Günümüzde kordon kanı kök hücreleri özellikle kan ve immune system (bağışıklık/savunma sistemi) hastalıkları için son derece önemli bir tedavi imkanı sağlamaktadır.

Ancak kordon kanının yeterli miktardan az kök hücre içerebilmesi ve transplantasyon gerçekleştirilecek kişi ile doku uyumu taşıyan örneğin bulunmasındaki zorluklar bu tedavide karşılaşılan en büyük problemlerdir. Kordon kanı kök hücrelerinin laboratuvar ortamında geliştirilme potansiyeli sınırlı olduğundan, yüksek miktarda örnek gerektiren işlemlerde başarı şansı düşmektedir. Bu amaçla oluşturulan kordon kanı bankaları ve saklanan örnek sayısı arttıkça bahsedilen hastalıklarda tedavi olanağı da artabilecektir.

Embriyonik kök hücreler

Embriyonik kök hücreler, implantasyon öncesi erken gelişim döneminde blastocyst aşamasına ulaşmış embriyolardan elde edilmekte olup, invitro ortamda sınırsız ve farklılaşmamış çoğalma kabiliyetine sahiptir. Bu aşamadaki bir embriyo iki farklı hücre tipinden oluşur: Dış kısımdaki, implantasyon sonrası plasenta yapısını oluşturan **trofektoderm**; iç kısımda bir kitle halinde bulunan ve fetal yapıyı oluşturan **ICM hücreleri**. Embriyonik kök hücreler, iç kısımdaki bu hücrelerin özel immünolojik ve mekanik yöntemler kullanılarak ayrıştırılması sonrası, laboratuvarlarda büyütülmesi ile elde edilirler. Embriyonik kök hücrelerin izolasyonu ve bu hücrelerin laboratuvar ortamında farklılaşmadan çoğalabileceğine ilişkin bilgiler, yaklaşık 20 yıl öncesine kadar gitmektedir.

Yapılan çalışmalarda insan embriyonik kök hücrelerinin, uygun şartlar altında yüksek oranlarda ve hızlı şekilde her üç embriyonik germ tabakasındaki çoklu hücre tiplerine farklılaşabildikleri gözlenmiştir. Aynı şekilde bilim adamları, insan embriyonik kök hücrelerinin beyin hücrelerine dönüşebilme yeteneklerini ve bu hücrelerin farelerin sağlam beyinlerine verildiğinde işlev gören sinir hücrelerine dönüştüklerini tespit etmişlerdir.

İnsan embriyonik kök hücrelerinin belkide en önemli potansiyel kullanım sahası, hücre esaslı tedavilerde kullanılmak üzere hücre ve doku üretilmesidir. Embriyonik kök hücre serileri sürekli çoğalabildikleri ve pluripotent oldukları için, ilke olarak vücuttaki herhangi bir hücre tipi için yenilenebilir bir kaynak oluştururlar. Diyabet, parkinson, miyokard enfarktüsü, spinal kord hasarı gibi tıbbi problemlerde embriyonik kök hücrelerin potansiyel olarak kullanımı deneysel olarak gösterilmiştir.

Doku veya organ nakli işlemlerinde karşılaşılan doku uyumsuzluğu sorununun, embriyonik kök hücre tedavilerinde de yaşanma ihtimali bulunmaktadır. Buna karşı bilim adamları, doku uyumu özellikleri tanımlanmış kök hücre bankaları oluşturmak, doku uyumundan sorumlu genlerin genetik olarak modifikasyonu ile evrensel bir verici kök hücre oluşturmak ve kişiye özgü kök hücre üretilmesi için tedavi amaçlı klonlama teknikleri kullanmak şeklinde farklı çözüm yolları önermektedirler.

Embriyonik Kök Hücrelerin Elde Edilişi:

Şu an için, kök hücrelerini elde etmede iki metot vardır. Birinci metotta kök hücreler, doğrudan blastocystin iç hücre tabakasından elde edilmektedir. Tüp bebek uygulaması yapılan kliniklerde, tüp bebek için çok sayıda blastocyst elde edilmekte ve bunlardan sadece birkaç tanesi anne rahmine yerleştirilmektedir. Anne babanın müsaadesi alınarak anne rahmine konulmayan blastocystlerin totipotent iç hücreleri, özel hazırlanmış ortamlarda çoğaltılarak pluripotent kök hücreleri elde edilmektedir. İkinci metotta kök hücreler, düşük veya sonlandırılmış gebeliklerden elde edilmektedirler.

Bunların yanında kök hücreler, klonlama yöntemi ile de elde edilebilmektedir. Vücut hücresi çekirdek nakli adı verilen bu klonlama metodunda, bir yumurta hücresi alınır. Bu hücrenin DNA ve RNA gibi genetik maddesinin olduğu çekirdeği çıkarılır. Çekirdeği alınan hücrede besinler ve embriyon gelişimi için gerekli maddeler vardır. Daha sonra sperm ve yumurta dışındaki başka bir vücut hücresi alınarak, çekirdeği alınmış yumurta hücresi ile birleştirilir. Bu yeni hücreden oluşan blastocystin iç hücrelerinden pluripotent kök hücreleri elde edilir.

KLONLAMA VE KÖK HÜCRE ÇALIŞMALARININ DİNİ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

İslâm dini, insan ve toplum yararına olan her türlü çalışmayı teşvik eder. Çünkü bu yönde yapılacak bilimsel araştırmalar, sünnetullahın hakikatinin anlaşılması anlamına gelmektedir. Fakat İslâm, bu çalışmaların dinî, hukûkî ve ahlâkî değerlerle çelişmesini asla tasvip etmez. Zira, ahlakî normlar ve dinî değerlerden soyutlanarak yapılan çalışmalar, insanlığa fayda yerine zarar getirir. Bu itibarla, kötü niyetli olmayan ve İslâm'ın genel prensipleriyle çelişmeyen genetik araştırmalar yapılmasında, genel olarak İslâm dini açısından sakınca yoktur. Hatta insanlığa hizmet amacıyla yapılacak bu ve benzeri çalışmalar takdirle karşılanır. Ancak, bu araştırmaların insan neslini ve doğanın dengesini bozacak şekilde yapılmaması gerekir. Bu genel esaslar doğrultusunda klonlama ve kök hücre çalışmaları şöyle değerlendirilebilir:

Klonlama

Klonlamanın dini hükmü konusunda, insan dışındaki canlılar ile insanın ayrı olarak ele alınması; insanın klonlanmasının da tedavi amaçlı, kök hücre üretme gayesiyle klonlama ve araştırma saiki veya tip insanlar üretme amacına yönelik tam bir insanın kopyalanması şeklinde ayrılması gerekir.

Özellikle insan dışındaki klonlama hususunda bir hükme ulaşabilmek için öncelikle insan-evren ilişkisine bakılması gerekir. Kur'an'ın ifadesiyle Yüce Allâh insanı, en güzel bir şekilde yaratıp³, halife olarak yeryüzüne göndermiştir⁴. Bunun neticesinde de, gökte ve yerdeki her şeyi onun emrine vererek bunları yönetme, bunlardan yararlanma imkanını bahşetmiş⁵ ve

³ Tîn 95/4.

⁴ "O, sizi yeryüzünde halifeler kılandı." (Fâtır 35/39).

⁵ أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ "Göklerde ne var yerde ne varsa hepsini Allah'ın sizin hizmetinize verdiğini ve açıkça yahut gizlice üzerinizdeki nimetlerini tamamladığını görmediniz mi? Yine de insanlar arasında, hiçbir bilgisi, yol göstericisi ve aydınlatıcı bir kitabı olmadan Allah hakkında tartışıp duranlar vardır." (Lokman, 31/20); وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ "Göklerdeki her şeyi yerdeki her şeyi kendi katından (bir nimet olarak) sizin hizmetinize verendir. Elbette bunda düşünen bir toplum için deliller vardır." (Câsiye 45/13).

ona yeryüzünü imar etme görevini yüklemiştir⁶.

Kainatta eşsiz bir düzen, hassas bir denge vardır. Yüce Allâh; "Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yaratmışızdır."⁷ buyurmaktadır. Bu ölçü ve düzenin korunması da bir görev olarak insana yüklenmiştir. Nitekim Kur'an'da, "O (Allâh) göğü yükseltti ve dengeyi koydu. Sakın dengeyi bozmayın"⁸ buyurulmaktadır. Buna göre yeryüzü, insanın elinde bir emanet olup, bu emanetin, Allâh'ın yarattığı doğal denge içerisinde korunması, geliştirilmesi gerekir.

Kainattaki doğal dengenin tahribine yönelik davranışlar Kur'an'da bozgunculuk olarak nitelenmekte; "İnsanlardan öyleleri vardır ki, iş başına gelince yeryüzünde ortalığı fesada vermek, ekinleri tahrip edip, nesilleri bozmak için çalışır, Allâh bozgunculuğu sevmez." buyurulmaktadır⁹. Allâh'ın ikram ettiği nimetlerden, dengeyi bozmayacak şekilde, O'nun koyduğu ölçüler çerçevesinde yararlanılmalıdır. Aksi halde insan, hem dünyada, hem da ahirette yaptıklarının olumsuz sonuçlarıyla karşılaşacaktır. Nitekim Kur'an'da, "İnsanların kendi işledikleri kötülükler sebebiyle karada ve denizde bozulma ortaya çıkmıştır. Yanlıştan dönmeleri için Allâh yaptıklarının bazı kötü sonuçlarını onlara tattıracaktır"¹⁰ buyurulmaktadır.

Bu açıklamalar ışığında klonlama konusunda yapılacak çalışmaların caiz olması için, insanın yaradılış gayesine uygun ve insanlığın yararına olması; insan onur ve haysiyetini zedelememesi, kişilik haklarına tecavüz bulunmaması, aile yapısını, akrabalık bağlarını, sosyal istikrarı ve ekolojik dengeyi tehdit etmemesi gerekir.

Bu itibarla, dinen geçerli bir maslahat bulunmak, daha büyük bir mefsedetle çelişmemek, hayvanlara işkence ve eziyet yapmamak, ekolojik dengeyi bozmamak kaydıyla, bakteri ve diğer mikroskobik canlılar ile bitkiler ve hayvanlar üzerinde kopyalama teknikleri kullanmak ve genetik mühendislik uygulamaları yapmak caizdir. Buna göre, nesli tükenmekte olan hayvanların ihyası veya neslin islahı amacıyla hayvan klonlanabileceği

⁶ Hûd 11/61

⁷ Kamer 54/49.

⁸ Rahmân,55/7,8

⁹ Bakara 2/ 205

¹⁰ Rûm 30/41.

gibi ilaç imali amacıyla bakteri, bitki veya hayvan klonlanmasında da sakınca yoktur.

Nitekim İslâm Konferansı Teşkilatına bağlı olarak görev yapan Mecma'u'l-Fikhi'l-İslâmî, bu alandaki klonlama çalışmalarının caiz olduğunu kabul etmiştir¹¹.

İnsanın klonlanması konusunda ise, bir insanın kopyasının meydana getirilmesi amacıyla yapılacak çalışmalar ile hastadan hücre alınarak klonlama yöntemiyle kök hücre üretilmesinin ayrı mütalaa edilmesi gerekir. Kök hücre üretilmesine yönelik klonlama çalışması bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

Bir insanın kopyasının meydana getirilmesine gelince, yurtiçinde ve yurtdışında bu konuda çok sayıda çalışma bulunduğu¹² detaya girilmeyecek, genel bilgi vermesi açısından söz konusu problemlere ana hatlarıyla işaret edilecektir.

İnsan kopyalanmasında dinen muteber bir maslahat bulunmamaktadır. Aksine böyle bir çalışma pek çok insanî değeri zedeleyecektir. Örneğin henüz hayvanlar üzerinde denenmiş klonlama çalışmalarının insana uygulanabilmesi, ancak insan üzerinde deney yapılmasıyla mümkün olabilir. Hâlbuki insan, İslâm'a göre saygın ve mükerrem bir varlık olduğu için¹³ deney aracı olarak kullanılması caiz değildir.

¹¹ Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî'nin 28/06-03/07/1997 tarih ve 94 (10/2) sayılı "İnsan Kopyalama" kararı, <http://www.fiqhacademy.org.sa/qarat/10-2.htm>.

¹² Geniş bilgi için bk. Ahmet Yaman, "Klonlama Ya Da Genetik Kopyalama İslâm Hukuku Açısından Bir Yaklaşım" Diyanet İlmî Dergi, yıl 1998, c.34, sy.2, s.21-41; Hidayet Aydar, *Genetik Şifre Kopyalama ve Kur'an*, İstanbul 2003, 75-130, 289 vd.; Hayrettin Karaman, *Laik Düzenle Dini Yaşamak*, İstanbul 2001, 2/32-34; Abdurresîd Kâsım, "el-İstinsâh", http://www.islamtoday.net/questions/show_articles_content.cfm?id=71&catid=73&artid=4757; <http://www.islamonline.net/Arabic/doc/2003/02/article02.SHTML>; Muhammed Süleymân el-Aşkar, "Nahve'l-İctihâd Yadbetu Kadîyyete'l-İstinsâh", <http://www.islamonline.net/arabic/contemporary/Tech/2001/article18-1.shtml>; Velîd b. Râşid es-Sa'îdân, "el-İfâdetü's-Şer'iyye fi Ba'di'l-Mesâili't-Tıbbiyye", <http://www.dahsha.com/viewarticle.php?id=31920>, <http://www.almeshkat.net/books/open.php?cat=42&book=2187>; Ayetullahî'l-Uzmâ Seyyid Muhammed Sa'îd el-Hakîm, "Fikhu'l-İstinsâhi'l-Beşerî", <http://www.alhakeem.com/arabic/fqh/estnsakh/index.htm>; http://www.islamonline.net/ervlet/Satellite?cid=1122528611020&pagename=IslamOnline-Arabic-Ask_Scholar/FatwaA/FatwaAAskTheScholar.

¹³ İsrâ 17/70.

Genetik kopyalama ile belirli özelliklere sahip ve istenilen tanımlara uyan insan gruplarının meydana getirilmesi, önemli sosyal problemlerin doğmasına sebep olabilir. Genetik kopyalama, kötü niyetli kişilerin elinde ârî ırk veya üstün ırk oluşturulmasında, hizmetlerin ifası için alt ırkların üretilmesinde kullanılabilir. Bunun yanında her sektör kendisi için en elverişli insanların üretilmesini isteyebilir. En iyi niyetle klonlama, engelli ve kalıtsal hastalıkların bulunmadığı sağlıklı bir toplum inşa etmek için kullanılacaktır. Bu da, toplumdaki çeşitliliği ve dengeyi bozacaktır.

İnsan klonlanmasında hukukî açıdan da pek çok sakınca bulunmaktadır. Kopyalama sonucu doğan insanın akrabaları ile akrabalık derece ve kuvvetinin tespitinde problemler söz konusudur. Doğan çocuğun annesi, "yumurtası alınıp çekirdeği boşaltılan kadın mıdır?", "hücresi alınan kişinin annesi midir?", "hücre kadından alınmış ise babası kimdir?", "hücre erkekten alınmış ise babası hücreyi alan erkek midir, yoksa onun babası mıdır?" bu soruların kesin ve açık olarak cevaplanması mümkün değildir.¹⁴ Buna bağlı olarak klonlanmış kişinin, evlenme engelleri ve kimlere mirasçı olacağı konusunda da problemler bulunmaktadır. Bunun yanında klonlanmış kişilerin DNA yapısının hücre çekirdeği alınan kişiyle aynı olması ve fiziki yapılarının birbirlerine çok benzemeleri nedeniyle hukukî açıdan teşhis ve tespiti de güç, belki imkansız olacaktır.

Ayrıca bütün bu problemlerin klonlanan kişi ve ailesi üzerindeki olumsuz etkileri ve bunun doğuracağı psikolojik sorunlar da açıktır.

Bu ve burada sayılmayan benzeri pek çok nedenden dolayı insan kopyalamak caiz değildir.

Kök Hücre Çalışmaları

Kök hücre çalışmalarının dini hükmü, kök hücre kaynağına göre ayrı ayrı ele alınmalıdır. Genel olarak günümüzde üç temel kök hücre kaynağı bilinmektedir; yetişkin kök hücreleri, kordon kanından elde edilen kök hücreler ve embriyonik kök hücreler. Bunlardan yetişkin kök hücreleri ve kordon kanından elde edilen kök hücrelerin hükmü, organ ve doku naklinin hükmüyle aynıdır. Buna göre kan, ilik vb. dokusu alınan kişinin, bu

¹⁴ Hidayet Aydar, "Kopya İnsanın Akrabalığı Meselesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.7, y.2006, s.315-342.

konuda maddî veya manevî bir baskıya maruz kalmaması, bu işlemin sağlığına tehdit oluşturmaması, alınacak doku karşılığında menfaat sağlamaması/ücret almaması kaydıyla bu tür kök hücre çalışmaları yapılmasında sakınca yoktur.

Embriyonik kök hücrenin hükmü ise, İslâm'ın embriyona bakışıyla ilintilidir. Bunun da açıklığa kavuşması için İslâm bilginlerinin kürtaj konusundaki görüşleri ve delillerinin değerlendirilmesinde yarar bulunmaktadır.

İslâm Bilginlerinin Kürtaj İle İlgili Görüşleri

Kütüb-i Sitte'de Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayet edilen yaratılış ve kaderle ilgili uzun bir hadiste Hz. Peygamber'in, "Sizden birinin yaratılışı, annesinin karnında kırk günde toplanır. Sonra bu kadar sürede **alaka** olur. Sonra bu kadar sürede **mudga** olur. Sonra Yüce Allâh dört kelimeyle bir melek gönderir: (Bu meleğe) rızkını, ecelini, amelini, Cennetlik mi yoksa Cehennemlik mi olacağını yaz denir. Daha sonra da ona ruh üflenir..." buyurduğu rivayet edilmektedir¹⁵. Buna karşılık cenine ruh üflenmesinin 40. gün veya 42, 45 ve 48 gün olduğuna dair rivayetler de bulunmaktadır¹⁶.

İslâm bilginleri, bu hadisler ve çocukların öldürülmesini yasaklayan ayetlerden¹⁷ hareketle; organlarının belirmesinden veya cenine ruh üflenmesinden sonra, annenin hayatını kurtarmak gibi geçerli bir mazeret bulunmaksızın kürtajın haram olduğu konusunda görüş birliği içerisinde olmakla birlikte; ruhun üflenmesinin zamanı ve bundan önce kürtajın hükmü konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır:

Hanefi mezhebine göre, organları belirdikten sonra kürtaj caiz değildir. Bundan önce ise, bir kısım Hanefi bilginine göre, kürtaj caizdir. Organların ne zaman teşekkül ettiği, müşahede edilerek bilinebileceği ve bunun da (o günkü teknik imkanlara göre) mümkün olmaması sebebiyle, Hanefiler bununla ruhun üflenmesini kastetmişler ve Abdullah b. Mes'ûd hadisine

¹⁵ Buhârî, Kader 1, (H.No: 1226), Bed'ül-Halk 6, (H.No: 3036), Enbiya 2, (H.No: 3154), Tevhid 28, (H.No: 7016); Müslim, Kader 1, (2643); Ebu Davud, Sünnet 17, (4708); Tirmizî, Kader 4, (2137); İbn Mâce, İmân 10, (H.No: 76); Ahmed, Müsned, 1/382, 414, 430.

¹⁶ Müslim, Kader 1, (2), (H.No: 2644), 1, (3,4), (H.No:2645); Ahmed, III/397; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, III/174, (H.No: 3036), III/176, (H.No: 3039, 3040, 3041); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII/421, (H.No: 15200).

¹⁷ bk. İsrâ 17/31; En'âm 6/151; Tekvir 81/8-9.

dayanarak 120. güne kadar kürtajın caiz olduğunu ifade etmişlerdir. Hanefi bilginlerden diğer bir kısmı ise, organların teşekkülünden önce de olsa, herhangi bir gerekçe bulunmadan kürtajın caiz olmadığını söylemişler ve mutlak olarak kürtajın caiz olduğunu söyleyenlerin görüşünü de özür haline hamletmişlerdir. Hanefi kaynaklarında kürtajı meşru kılan mazeretler arasında, emzikli çocuğu bulunan kadının hamile kalması durumunda sütünün kesilmesi, kocasının da sütanne temin edememesi sebebiyle çocuğun zarara uğramasından korkulması zikredilmektedir.¹⁸ Hanbelîler'de tercih edilen görüşe göre de, ruh üflenmeden önce, ilk dört ay -120 gün içerisinde kürtaj caizdir.¹⁹

Şâfiîler, cenine hamileliğin 40. gününde (40, 42 veya 45 gününde) ruh üflenmesine dair hadisi esas alarak, bu dönem içerisinde, eşlerin rızası ile olması ve anne adayının bundan zarar görmemesi kaydıyla, kürtajın caiz olduğunu söylemişlerdir. Ancak Şâfiîlerden Remlî (ö. 1004/1590), herhangi bir şart koşmaksızın kürtajın, ruhun üflenmesinden önce helal olduğu görüşünü tercih etmiştir²⁰. Gazzâlî (ö.505/1111) ise, ceninin rahmin duvarına yapışmasından itibaren kürtajın yasak olduğunu, ancak bunun müstakil bir insanı öldürmek gibi olmayıp yasağın derecesinin hamileliğin gününün artmasıyla arttığını söylemiştir.²¹

Mâlikîlerde, 40 günden önce de olsa kürtajın caiz olmadığı görüşü kabul görmektedir. Ancak 40 günden önce bunun mekruh olduğunu söyleyen Mâlikî bilginler de bulunmaktadır.²² Zahirîler de 40 günden önce de olsa kürtajın caiz olmadığı görüşünü paylaşmışlardır²³.

¹⁸ bk. Zeyla'î, Osman b. Ali, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Bulak 1313, 2/166; İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhîm, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Beyrut ty., 3/216; İbn Hümam, Kemâlüddin b. Abdülvahid, *Fethu'l-Kadir*, Beyrut ty., 3/401-402; İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtâr*, İstanbul 1984, 3/176, 6/590-591.

¹⁹ bk. Merdâvî, Alaüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Süleyman, *el-İnsâf fi Ma'rifeti'r-Râcih mine'l-Hilâf 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Beyrut ty.,1/386;

²⁰ bk. Büceyremî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer, *Tuhfetü'l-Habîb alâ Şerhi'l-Hatîb (Hâşiyetü'l-Büceyremî)*, Beyrut 1996, 4/83; Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer, *Tuhfetü'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc*, (Şîrvânî ve İbn Kâsım'ın Haşiyeleri ile birlikte), Beyrut ty., 9/41-42; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, Beyrut 1379, 9/310; Remlî, Muhammed b. Şihâbüddin, *Nihayetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, Beyrut 2003, 8/442-443.

²¹ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut ty., 2/51.

²² bk. Sidi Ahmed ed-Derdîr, *eş-Şerhu'l-Kebîr (Desûkî'nin Haşiyesi ile birlikte)*, Beyrut ty., 2/266-267; İbn Cüzey, *el-Kavanînu'l-Fikhiyye*, yy. ty., 141.

²³ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Beyrut ty., 11/238-239; ayrıca bk. 9/222.

Çağdaş İslâm bilginleri de, kürtajın hükmü konusunda farklı kanaatler ortaya koymuşlardır. Bir kısım bilgin yumurta ile spermin birleşmesi anından itibaren meydana gelen zigotu insan olarak kabul edip kürtajın caiz olmadığını söylerken; bir kısım bilgin 40/42 güne kadar kürtajın caiz olduğunu söylemiştir. Buna karşılık bazı bilginler ise, ceninin sakat olması, bazı sağlık problemleri gibi durumlarda 4 aya kadar kürtaj yaptırılabilceğini kabul etmişlerdir.

Meselâ günümüz İslâm bilginlerinden Yusuf el-Karadavî, yumurta ile spermin buluşması ile bilfiil hayatın başladığını kabul ettiğinden, başlangıçtan itibaren kürtajda asıl olanın haramlık olduğunu ve ceninin hayatı yerleşip geliştikçe haramlığın büyüdüğünü söylemiştir. Ona göre ilk kırk günde haramlık en hafifi olduğundan, geçerli bazı mazeretler sebebiyle bu dönemde kürtaj yapılabilir. Kırk günden sonra haramlık, öncesine nispetle daha kuvvetli olduğundan, sadece İslâm bilginlerinin belirlediği daha kuvvetli mazeretlerin bulunması halinde kürtaj caiz olur. Hadiste “ruh üflenmesi” olarak belirlenen 120 günden sonra ise haramlık daha da kuvvetlenir ve günah katlanır. Bu dönemde kürtaj, ancak zaruret halinde caizdir; zaruret ise, ceninin rahimde kalmasının, annenin hayatına tehdit oluşturması durumudur.²⁴

Ülkemizin yetiştirdiği seçkin bilim adamı Hayrettin Karaman, yumurta ile spermin birleşmesinden itibaren oluşan zigotu insan olarak kabul ederek annenin hayatî tehlikesi gibi bir zaruret bulunmaksızın kürtajın caiz olmadığını söylemekte ve şöyle demektedir:

“Mezheplerin içtihat devirlerinden sonra gelen fıkıhçıların önemli bir kısmı, isabetli olarak hiçbir aşamasında ceninin imhâ edilmesini ve düşürülmesini câiz görmemişlerdir. Câiz görenlerin ise delilleri zayıftır; eksik veya yanlış bilgiye ve yanlış yoruma dayanmaktadır. Bugünkü bilgiler karşısında bu fıkıhçılara uyularak fetvâ verilemez, verilirse cinayete iştirak edilmiş olunur.

Tedâvi veya hayat kurtarmak amacıyla kürtaj konusuna gelince, çocuk alınmadığı takdirde hem ananın hem de çocuğun (ceninin) ölmesine muhakkak nazarıyla bakılması halinde çocuğu alıp anayı kurtarmak câiz olur. İkisinden birini öldürerek diğerini yavaşta manın mümkün olması halinde ise ananın tercih edilmesi gerektiği fikri ağır basmakla beraber -bu durumda bile- ceninin imhâ edilmesinin cevazı sağlam bir delile değil, zarûret içtihadına dayanmaktadır.

Ceninini kürtaj edilerek alınmaması veya bir başka şekilde imhâ edilmemesi halinde ananın veya doğacak çocuğun hasta, sakat, kusurlu, geri zekâlı, kısa ömürlü olması gibi

mazeretler meşrû değildir; doğmuş sakat, hasta ve eksikli çocuklar nasıl öldürülemez ise ana rahmindeki cenin de öyle öldürülemez; çünkü o da bir insandır. Rûhun üflenmemiş olması veya üflendikten hattâ doğumdan sonra -ölüm sebebiyle- vücuttan ayrılarak geldiği yere geri gitmesi, rûhsuz cesede eşya muamelesi yapmak için yeterli sebep değildir. Ölüler bile ulu orta kesilip biçilmekten rahimde canlı cenini kesip biçmenin cevazına delil bulunamaz.”²⁵

Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulunca, kürtaj ile ilgili yöneltilen sorulara cevap olarak, ‘gebelikten sonra, annenin hayatî tehlikesi gibi haklı, kesin ve meşru bir zaruret olmaksızın, düşürmek veya aldırarak (kürtaj) yolu ile bir canlının hayatına son verilmesinin caiz olmadığı’ bildirilirken; Bosna-Hersek’te tecavüze uğrayan kadınların kürtaj edilmesi ile ilgili 14/01/1993 tarih ve 4 sayılı Kurul Kararında;

“... her ne şekilde olursa olsun ana rahminde meydana gelen bir canlının kesin ve meşru bir mazeret olmadıkça dıştan bir müdahale ile (düşürme, aldırma, kürtaj gibi yollarla) yaşama imkanının yok edilmesi cinayet sayılmıştır.

Ancak söz konusu olaya, İslam’ın izzeti ve İslam toplumunun bu bölgede varlığını devam ettirmesi veya yok olması açısından da bakılması gerekmektedir. Olayı bu yönü ile değerlendiren Kurulumuz, annenin hayatı ve sağlığını tehlikeye sokmamak şartı ile zorla tecavüz sonucu gebe bırakılan Müslüman kadın ve kızların, kendi iradelerine bağlı olarak ilaç veya tıbbi müdahale yolu ile rahimlerinin tahliyesine cevaz verilebileceği kanaatine varmıştır.”

denilmektedir.

Suûdî Arabistan **Hey’etü Kibâri’l-Ulemâ’sı**, 20/06/1407 (19/02/1987) tarih ve 140 sayılı kararında;

“1. Dini kesin bir zaruret bulunmaksızın ve çok dar bir alan dışında hamileliğin bütün merhalelerinde kürtaj caiz değildir.

2. Hamileliğin ilk dönemi, 40 günlük süre içerisinde, çocuğun aldırılmasında dinî bir maslahat bulunması veya beklenen bir zararın giderilmesi söz konusu ise kürtaj caizdir. Bu dönemde, çocukların terbiyesi, onların eğitimi ve nafakalarının temini konusundaki aciziyet, geleceklerinden endişe etmek, ailenin yeterli sayıda çocuklarının bulunması ve benzeri durumlar, kürtajın için geçerli mazeret değildir.

3. Alaka veya muğla olduğunda ceninin düşürülmesi caiz değildir. Ancak güvenilir tıbbi bir heyetin, hamileliğin devamının annenin sağlığına tehlike oluşturduğuna karar vermesi halinde, bu tehlikenin giderilmesi için bütün vesilelere baş vurulduktan sonra annenin hayati tehlikesinin devam etmesi durumunda kürtaj caiz olur.

4. Dört ayın tamamlanmasından sonra, güvenilir mütehasıs tabiplerden oluşan kalabalık bir heyetin, annenin hayatını kurtarmak için bütün çarelere başvurduktan sonra hamileliğin devamının annenin ölümüne sebebiyet vereceğine karar vermesi durumunda,

²⁴ Yusuf Karadavî, *Hüda’l-İslâm Fetâvâ Mu’âsıra*, Dâru’l-Vefâ, Beyrut 1994, 2/547-549.

²⁵ Hayrettin Karaman, *Hayatımızdaki İslâm*, İstanbul 2003, 85-86.

daha büyük bir zararı önlemek için kürtaj caizdir; bunun dışında ise helal değildir” demiştir.²⁶

Rabitatü'l-Alemi'l-İslâmî bünyesindeki *Mecma'u'l-Fıkhi'l-İslâmî*'nin, 10-17 Şubat 1990 tarihli 12. dönem toplantısında ise aşağıdaki karar alınmıştır:

- Hamilelik 120. gününe ulaştıktan sonra, tabipler ceninin sakat olduğunu belirtmiş olsalar da kürtaj caiz değildir. Ancak, hamileliğin devam etmesinin annenin hayatına tehdit oluşturduğu güvenilir ve uzmanlardan oluşan bir tabipler kurulunca kesin olarak belirtilmesi durumunda, daha büyük bir zararı gidermek için, kürtaj caiz olur. Bu konuda ceninin sakat olup olmamasının bir etkisi yoktur.

- 120 günden önce, müteahhas tabiplerden oluşan bir heyet tarafından bütün muayeneler yapıldıktan sonra, ceninin önemli bir sakatlığı bulunduğu ve tedavisinin mümkün olmadığı tespit edilmesi; doğması halinde çocuğun hayatının çok kötü olup, kendisinin acılar içerisinde yaşaması, bunun da ailesine elem kaynağı olacağı anlaşılması halinde cenin, anne ve babanın isteğine bağlı olarak aldırılabilir.²⁷

Kürtaj İle İlgili Görüşlerin ve Delillerinin Değerlendirilmesi

19. yüzyıl öncesinde, üreme ile ilgili bilgiler yetersizdi. İslâm bilginlerinin de bu konudaki bilgileri, zamanlarının tecrübelerine ve müşahedelerine dayanmaktaydı. Mesela fakihler, yumurtanın varlığını veya yumurtlama ve döllenme sürecini bilmediklerinden, kadının sıvısının veya adet kanının döllenmede etkili olduğunu zannetmişlerdir.²⁸ Hamileliğin oluşması için erkek ile kadının orgazmlarının eş zamanlı olması gerektiğini ileri sürenler de olmuştur. Fakihlerin kürtaj ile ilgili hükümleri; döllenme, ceninin gelişmesi ve şekillenmesi hakkındaki bu yetersiz bilgilerin üzerine bina edilmiştir. Bu nedenle söz konusu hükümlerin bir kısmı, günümüzde ulaşılan bilgilerle uyumlu olmakla birlikte, bu bilgilerle bağdaşması mümkün olmayan hükümler de bulunmaktadır.

İslâm bilginlerince kürtajın hükmüne delil olarak kullanılan hadis birkaç yönden problemlili görülmektedir. Söz konusu rivayetlerin bir kısmında, rûhun üflenmesine kadar geçen süre 120 gün olarak belirtildiği halde, diğer

²⁶ <http://www.drmafasel.com/modules.php?name=AvantGo&op=ReadStory&sid=70>;
<http://www.lahaonline.com/index-counsels.php?option=content&task=view§ionid=2&id=8982>;
<http://www.albalsem.info/html/doctor1.htm>.

²⁷ “4- *Mevdû'u Iskâti'l-Cenini'l-Müşevvehi Halkiyyen*”, Karâratü'l-Mecma'i'l-Fıkhiyyi'l-İslâmî bi Mekkete'l-Mükerrime ed-Devrât mine'l-Ülâ ilâ's-Sâbi'ate Aşrete, 277-278.

²⁸ Gazzâlî, *Ihyau Ulumi'd-Din*, 2/51; Zebîdî, *İthaf*, 5/381.

bazı rivâyetlerde 40, 42, 45 ve 48 gün olarak belirtilmiştir²⁹. Bu hadisler rivayet bakımından sahih olmakla birlikte, *muztarip* (çelişkili) olduğu için kendileriyle amel edilmez. Aslında söz konusu hadisler, ceninin düşürülmesi veya cenin üzerinde tasarrufta bulunulması ile ilgili olmayıp kader ile ilgilidir. Bunun için hadis kaynaklarında çoğunlukla kader ile ilgili bölümde zikredilmiştir.

Ayrıca ceninin İbn Mes'ûd hadisinde 40 günden sonra 80. güne kadar *alaka*, 120. güne kadar *mudğa* olduğu, diğer hadislerde ise, 40/42/45/48 günden sonra bir melek gönderilerek genel olarak şekil verilip organlarının yaratıldığı, erkek mi, kız mı olacağına hükmedildiği anlatılmaktadır. Söz konusu rivayetlerdeki anlatılanlar arasında çelişki bulunmasının yanında, bunların hiçbirisi günümüzde ulaşılan bilgilerle örtüşmemektedir. Meselâ çocuğun cinsiyeti, yumurta ile hücrenin birleşmesiyle birlikte belirlenmekte; *alaka* ve *mudğa* dönemleri ise 120. günde çoktan bitmiş bulunmaktadır.

Bunlara ek olarak, farklı yorumlar yapılabilir de, kişinin iyi veya kötü; cennetlik veya cehennemlik olacağına anne karnında iken yazılması İslâm'ın genel prensipleri ile uyumsuzdur.

Bu itibarla söz konusu hadislerin kürtaj ve bunun sınırı konusunda delil olarak kullanılması uygun değildir.

Çocukların öldürülmesi ve diri diri gömülmesi ile ilgili ayetler ise, kürtaj ve sınırı ile ilgili olmayıp, sağ olarak doğan çocuklarla ilgili olduğundan bu konuda delil teşkil etmezler.

Bilimsel Veriler Bağlamında Kürtaj ve Kök Hücre Çalışmalarının Değerlendirilmesi

Kök hücre çalışmalarının değerlendirilebilmesi amacıyla kürtajın hükmü ve sınırlarının belirlenmesi için, günümüzde ulaşılan bilimsel veriler ile İslâm'ın genel prensipleri ve insanın yaratılış evreleri konusundaki ayetler birlikte değerlendirilmelidir.

²⁹ bk. Buhârî, Kader 1, (H.No: 1226), Bed'ü'l-Halk 6, (H.No: 3036), Enbiya 2, (H.No: 3154), Tevhid 28, (H.No: 7016); Müslim, Kader 1, (2643), (2), (H.No: 2644), 1, (3,4), (H.No:2645); Ebu Davud, Sünnet 17, (4708); Tirmizî, Kader 4, (2137); İbn Mâce, İmân 10, (H.No: 76); Ahmed, Müsned, I/382, 414, 430, III/397, (H.No: 15304); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, III/174, (H.No: 3036), III/176, (H.No: 3039, 3040, 3041); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII/421, (H.No: 15200).

İslâm'da insan diğer varlıkların çoğundan üstün kabul edilen şerefli bir varlıktır.³⁰ Yüce Allâh Kur'ân'da, insanı bizzat kendisi yaratarak ruhundan üflediğini³¹, yeryüzüne halife tayin ettiğini belirterek onun değerine işaret etmiştir³². Bu sebeple insanın ölüsü de, dirisi de muhterem olduğu gibi, her cüzü de saygındır. Buna göre embriyonun herhangi bir hücreden farklı olmadığına dair sırf maddeci bir yaklaşım İslam düşüncesiyle bağdaşmaz. İnsan embriyosu, onun bir cüzü ve maddî kaynağını oluşturduğundan, özel bir değere sahiptir; bir ihtiyaç bulunmaksızın imha edilmesi veya deney aracı olarak kullanılması doğru değildir.

Ancak, tıbbi veriler ve ayetler ışığında embriyonun devreleri değerlendirildiğinde, blastocyst döneminde ceninin, henüz müstakil bir varlık ve insan olmadığı anlaşılmaktadır. Günümüzdeki teknolojik imkânlarla, embriyon hücreleri özelleşmeden önce dağıtılarak ayrı ayrı gelişmeleri sağlanabilmektedir. Bu işlem 1980'li yıllarda gerçekleştirilmiş olup klonlama konusunda ilk adım olarak kabul edilmektedir. Buna göre, döllenme ile birlikte oluşan zigot müstakil bir varlık, insan olarak kabul edilirse, embriyonun bölünerek ayrı ayrı gelişmelerinin sağlanması durumunda, bir insan parçalanarak iki veya daha fazla insan meydana getirilmiş olur. Hâlbuki bir insanın parçalanmasıyla birden çok insan meydana gelmez. Diğer taraftan hücreler özelleşmeden önce embriyonun tahrip edilmesi durumunda, gerek hukukî ve gerekse dini açıdan kaç insanın hayatına tecavüz edilmiş olacaktır; bu hücrelerin bölünerek ayrı gelişmeleri mümkün olduğundan hücre sayısı kadar insan mı, yoksa bir insan mı tahrip edilmiş kabul edilecektir?

Ayrıca blastocyst, anne rahmine yerleşip gömülmediği sürece, ne kadar çoğalırsa çoğalsın, -en azından bugünkü bilgi ve imkânlarımıza göre- bir hücre yığını olarak kalıp insana dönüşmeyecektir.

İnsanın yaratılış evrelerinden bahseden ayetlere bakıldığında da, zigotun bir insan kabul edilmediği, cenini insandan ayıran unsurun, -mahiyeti hakkında yeterli bilgimiz olmasa da- ruh verilmesi olduğu söylenebilir.

³⁰ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا
“Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerini en güzel ve temiz şeylerden rızıklandırdık ve onları yaratıklarımızın birçoğundan üstün kıldık.” (İsrâ 17/70).

³¹ Hicr, 15/29; Sâd 38/72, 75.

³² Lokmân, 31/20; Câsiye, 45/13.

Kur'ân-ı Kerim'de, “Ardından nutfeyi alakaya³³ çevirir, alakayı şekilsiz et yapar, bu şekilsiz etten kemikler yaratır, daha sonra da kemiklere et giydiririz; nihayet onu bambaşka bir yaratık halinde inşa ederiz. Yapıp yaratılanların en güzeli olan Allâh çok yücedir.”³⁴ buyurulmaktadır. Alaka ve mudğa döneminden sonra “bambaşka bir yaratık olarak inşa edilme” ise, Secde suresinde, “Sonra ona biçim verip, kendi ruhundan üfler. Sizin için iştme, görme (melekeleri), idrak ve duygular yaratır. Ne kadar da az şükrediyorsunuz!”³⁵ şeklinde açıklanmaktadır. Ayrıca insanın yaratılışı ve anne karnındaki teşekkülünü anlatan ayetlerde, “alaka” ve “mudğa” kelimelerinin, “toprak” ve “nutfe” gibi “min” harf-i ceri ile kullanılarak, sizi “topraktan”, “nutfeden”, “alakadan”, “mudğadan” yarattı denilmesi³⁶, daha sonra da “... Dilediğimizi belli bir süreye kadar rahimlerde tutarız; sonra sizi çocuk olarak çıkartırız, böylece yetişip erginlik çağına varırsınız.”³⁷ denilerek insan olarak muhatap alınması, ruhun üflenmesinden/cenininin şekillenmesinden önce onun insan olmadığına işaret etmektedir.

Bu açıklamalar ışığında döllenmiş hücrenin, rahmin duvarına yapışmasından önce müstakil bir varlık/insan olmadığı söylenebilir.

“Kök hücre çalışmaları” ile ilgili bölümde, yetişkin kök hücrelerin farklı doku ve hücre tipi oluşturma özelliklerinin sınırlı olduğu; buna karşılık embriyonik kök hücrelerin bütün doku ve hücre tipine dönüşme potansiyeline sahip olduğu açıklanmıştı. Buna göre, canlı bir insanı kurtarmak veya tedavi etmek amacıyla, henüz rahim duvarına yapışmayan blastocystten, kök hücre elde edilmesinde sakınca bulunmadığı kabul edilebilir. Ancak ruhun mahiyeti hakkında yeterli bilgimizin bulunmaması³⁸ ve anne karnında ceninin rahmin duvarına gömülmesinden önce hamileliğin tespitinin çok zor olması sebebiyle, kök hücre elde edilmesinde, rahimde oluşan ceninin değil de, tüp bebek uygulamalarında, laboratuvar ortamında oluşturulan döllenmiş hücrelerden rahme yerleştirilmeyen

³³ Alaka, erkeğin spermiyle döllenmiş yumurtadan bir hafta zarfında oluşan hücre topluluğunun rahim cidarına asılıp gömülmüş şekli demektir.

³⁴ ثُمَّ خَلَقْنَا النَّفْسَ عَاقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكُ اللَّهُ
Mü'minûn 23/14.

³⁵ ثُمَّ سَوَّيْنَاهُ وَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ
Hac 22/5; Mü'minûn 23/14; Alak 96/2.

³⁶ Hac 22/5.

³⁷ وَسَنَعْلَمُكَ عَنِ الْوُجْهِ قُلِّ الْوُجْهِ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا
³⁸ “Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: “Ruh, Rabbinin bileceği bir şeydir. Size pek az ilim verilmiştir.” (İsra 17/85.)

blastocystlerin kullanılması, ayrıca düşük veya dinen geçerli bir mazeret sebebiyle sonlandırılmış gebeliklerden kök hücre elde edilmesi uygun olacaktır.

Diğer taraftan hastadan sağlıklı bir hücrenin çekirdeği alınıp, çekirdeği çıkartılmış bir yumurta hücresine aktarılacak suretiyle oluşturulan klon embriyolardan kişiye özgü kök hücre üretilmesi, tüp bebek uygulamalarındaki fazla döllenen hücrelerden kök hücre elde edilmesi ile hüküm bakımından benzerdir; hatta kök hücre elde edilmesi daha önceliklidir. Şöyle ki, her iki uygulamada da laboratuvar ortamında yumurtalar döllenmektedir. Tüp bebek uygulamasında bu döllenen yumurtalardan birkaç tanesi anne rahmine yerleştirilmekte diğerleri imha edilmektedir. Buna rağmen, çağdaş İslâm bilginlerince bu hücrelerin imhası ya haram kabul edilmediğinden veya çocuk sahibi olma ihtiyacı bu haramı işlemeyi mubah kılacak gerekçe (!) olarak kabul edildiğinden, tüp bebek uygulamaları caiz görülmüştür³⁹. Hâlbuki insanın çocuk sahibi olması ihtiyacı, insan hayatının kurtarılmasından daha önemli ve öncelikli değildir. Nitekim, “*Göklerin ve yerin mülkü Allâh'ındır. O, dilediğini yaratır. Dilediğine kız çocukları, dilediğine erkek çocukları verir. Yahut o çocukları erkekler, dişiler olmak üzere çift verir, dilediği kimseyi de kısır yapar. Şüphesiz O, her şeyi hakkıyla bilendir, hakkıyla gücü yetendir.*” ayeti⁴⁰, herkesin çocuk sahibi olmasının zaruret olmadığını göstermektedir. Buna karşılık Kur'ân'da, bir insanın hayatının kurtarılması bütün insanlığın hayatının kurtarılması gibi kabul edilmiş⁴¹ ve hayatın kurtarılması için haramlar helal kılınmıştır⁴².

Bu itibarla, doku veya organ nakli işlemlerinde karşılaşılan doku uyumsuzluğu sorununun, embriyonik kök hücre tedavilerinde de yaşanmaması için, hastadan sağlıklı bir hücrenin çekirdeği alınıp, çekirdeği çıkartılmış bir yumurta hücresine aktarılacak suretiyle oluşturulan klon embriyolardan

³⁹ Bk. Râbitatu'l-Alemi'l-İslâmî bünyesinde görev yapan el-Mecmau'l-Fıkhiyyi'l-İslâmî'nin 28/01/1985 tarih ve 8/2 sayılı “Sun'î Dölleme ve Tüp Bebek” kararı, “*et-Telkihü'l-Istnâ'î ve Etfâlu'l-Enâbîb*”, Karâratü'l-Mecma'i'l-Fıkhiyyi'l-İslâmî bi Mekketel-Mükerrreme ed-Devrât mine'l-Ülâ ilâ's-Sâbi'ate Aşrete, 161-168; İslâm Konferansı Örgütüne bağlı görev yapan Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî'nin 11-16/10/1986 tarih ve 16 (3/4) sayılı “Tüp Bebek” kararı, <http://www.fiqhacademy.org.sa/qrarat/3-4.htm>; Din İşleri Yüksek Kurulunun 20/05/1992 tarih ve 4 sayılı “Tıbbî Müdahale ile Gebeliğin Sağlanması” konulu Kararı.

⁴⁰ Şûrâ 42/49-50.

⁴¹ Mâide 5/32.

⁴² Bakara 2/173; Mâide 5/3; En'âm 6/119, 145; Nahl 16/106, 115.

kişiye özgü kök hücre üretilmesi, caiz kabul edilmelidir. Çünkü bunun arkasında insan hayatını kurtarmak veya onu tedavi etmek gibi ulvi bir gaye yatmaktadır. Henüz ana rahmine yerleşmemiş döllenen hücre de, bir insan olmadığından, bunun tedavide kullanılması kan, doku veya organ nakli hükmündedir.

Nitekim Avrupa Fetva ve Araştırma Meclisi de, 40 günlük ceninin itlaf edilmemesi kaydıyla, tedavi için kök hücre üretmek amacıyla yapılacak klonlama çalışmalarının caiz olduğu görüşündedir.⁴³

SONUÇ

Bir tek hücreden köken alan molekül, hücre veya organizma topluluğuna **klon** denilir. Klon aynı genetik yapıya sahip canlılardır. Döllenen yumurtanın anne rahminde bölünerek gelişmesi sonucunda oluşan tek yumurta ikizleri, doğal klonlardır. **Klonlama** ise, bir eşeysiz üreme şekli olup, aynı genetik yapıya sahip canlıları oluşturmak demektir. Klonlama tekniği hayvancılık, ilaç sanayi ve tıp gibi alanlarda uygulama imkanı bulmuştur.

Kendini yenileme özelliğine sahip, vücut içinde veya uygun şartlar sağlandığında laboratuvar ortamında birçok farklı hücre tipine dönüşebilen farklılaşmamış hücrelere **kök hücre** denmektedir. Kök hücre çalışmalarının ana temasını elde edilen kök hücrelerinin çoğaltılarak istenilen doku ya da organa dönüştürülebilmesi oluşturmaktadır. Günümüzde bilinen üç temel kök hücre kaynağı vardır; yetişkin kök hücreleri, kordon kanından elde edilen kök hücreler ve embriyonik kök hücreler.

İslâm dini, insan ve toplum yararına olan her türlü çalışmayı teşvik eder. Bu çerçeveden olarak kötü niyetli olmayan ve İslâm'ın genel prensipleriyle çelişmeyen genetik araştırmalar yapılmasında, genel olarak sakınca yoktur. Hatta insanlığa hizmet amacıyla yapılacak bu ve benzeri çalışmalar takdirle karşılanır. Ancak, bu çalışmaların insanın yaradılış gayesine uygun ve insanlığın yararına olması; dini, hukûkî ve ahlâkî değerlerle çelişmemesi gerekir.

⁴³ [http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2995&version=1&template_id=187#الاستنساخ%۲۰% \(09/07/2007\)](http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=2995&version=1&template_id=187#الاستنساخ%۲۰% (09/07/2007)).

Buna göre, dinen geçerli bir maslahat bulunmak, daha büyük bir maslahatla çelişmemek, hayvanlara işkence ve eziyet yapmamak ve ekolojik dengeyi bozmamak kaydıyla, bakteri ve diğer mikroskobik canlılar ile bitkiler ve hayvanlar üzerinde kopyalama teknikleri kullanmak ve genetik mühendislik uygulamaları yapmak caizdir. Buna göre, nesli tükenmekte olan hayvanların ihyası veya neslin islahı amacıyla hayvan klonlanabileceği gibi ilaç imali amacıyla bakteri klonlanmasında da sakınca yoktur.

Araştırma saiki veya tip insanlar üretme amacına yönelik olarak insan klonlama ise; kendisinde dinen muteber sayılacak bir maslahat bulunmamasının yanında hukukî, sosyolojik ve psikolojik problemler doğuracağından ve pek çok temel insânî değeri zedeleyeceğinden caiz değildir.

Kök hücre çalışmalarının dinî hükmü, kök hücre kaynağına göre ayrı ayrı ele alınmalıdır. Yetişkin kök hücreleri ve kordon kanından elde edilen kök hücreler organ ve doku nakli ile aynı hükümlere tabidir. Buna göre kan, ilik vb. dokusu alınan kişinin, bu konuda maddî veya manevî bir baskıya maruz kalmaması, bu işlemin sağlığına tehdit oluşturmaması, alınacak doku karşılığında menfaat sağlamaması/ücret almaması kaydıyla bu tür kök hücre çalışmaları yapılmasında sakınca yoktur.

Embriyonik kök hücrenin hükmü ise, İslâm'ın embriyona verdiği değer ve kürtaj konusuna bakışıyla ilintilidir.

İslâm bilginleri, cenine ruhun üflenmesi ile ilgili farklı hadisler ve çocukların öldürülmesini yasaklayan ayetlerden hareketle; organlarının belirmesinden veya cenine ruh üflenmesinden sonra, annenin hayatını kurtarmak gibi geçerli bir mazeret bulunmaksızın kürtajın haram olduğu konusunda görüş birliği içerisinde olmakla birlikte; ruhun üflenmesinden önce kürtajın hükmü ile bunun zamanı konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bir kısım İslâm bilgini gebeliğin 120. gününden sonra, bir kısım bilginler ise, 40. (42,45 veya 48.) günden sonra kürtajın caiz olmadığını, bundan önce kürtaj yapılabileceğini söylerken, diğer bir kısmı sperm ile yumurtanın birleşmesinden itibaren kürtajın caiz olmadığını söylemiştir.

İslâm bilginlerince kürtajın hükmü için delil olarak kullanılan hadislerin, ceninin düşürülmesi veya cenin üzerinde tasarrufta bulunulması ile ilgili olmayıp kader ile ilgili olmasının yanında *muztarip* (çelişkili) olması,

günümüz bilimsel verileriyle örtüşmemesi sebebiyle kürtaj konusunda delil olarak kullanılması uygun değildir.

Tıbbî veriler ve ayetler ışığında insanın yaratılış evrelerinden bahseden ayetlere bakıldığında, ruh/can verilmesinden önce zigotun insan olarak kabul edilmediği görülür. Bu husus ile yetişkin kök hücrelerin farklı doku ve hücre tipi oluşturma özelliklerinin sınırlı olduğu göz önünde bulundurulurken, İslâm'da muhterem kabul edilen insanın hayatını kurtarmak ve onu tedavi etmek amacıyla blastocystten kök hücre elde edilmesinde sakınca bulunmadığı söylenebilir. Ancak, anne karnında ceninin rahmin duvarına gömülmesinden önce hamileliğin tespitinin çok zor olması sebebiyle, rahimde oluşan ceninin değil de, tüp bebek uygulamalarında, laboratuvar ortamında oluşturulan dölleniş hücrelerden rahme yerleştirilmeyen blastocystlerden ve düşük veya dinen geçerli bir mazeret sebebiyle sonlandırılmış gebeliklerden kök hücre elde edilmesi uygun olur.

Diğer taraftan hastadan sağlıklı bir hücrenin çekirdeği alınıp, çekirdeği çıkartılmış bir yumurta hücresine aktarılacak suretiyle oluşturulan klon embriyolardan kişiye özgü kök hücre üretilmesi, tüp bebek uygulamalarındaki fazla dölleniş hücrelerden kök hücre elde edilmesi ile benzerdir. Bu itibarla doku veya organ nakli işlemlerinde karşılaşılan doku uyumsuzluğu sorununun embriyonik kök hücre tedavilerinde de yaşanmaması için, kişiye özel kök hücre üretilmesi de caizdir.

The Reliability Coefficient (η) of Mūsā b. Anas b. Mālīk: An Application for the Theory of Hadith Transmission System Based on Probability Calculations

Halis AYDEMİR*

Mūsā İbn Enes İbn Mālīk'in Güvenilirlik Katsayısı (η) : İhtimal Hesapları Merkezli Hadis Rivayet Sistemi Teorisine bir Uygulama

Bu çalışma, ihtimal hesapları merkezli hadis rivayet sistemi teorisinin nâkiller üzerinden bir tatbikâtını ihtivâ etmektedir. Meçhûliyeti giderilmek üzere seçilen râvi tâbî'in'den Mūsā İbn Enes İbn Mālīk'dir. Nâkilin kaynaklarda yer alan senetli tüm rivayetleri tespit edilip gözden geçirilerek meçhul nâkillere dayalı güvenilirlik katsayısı η hesaplanmıştır. Elde edilen sonuçlara dayanılarak nâkilin ayrıca gücü çıkarılmış ve tüm bunlar bir tabloda sunulmuştur. Makalenin sonuç kısmında hadis münekkidlerinin söz konusu râvi ile alâkalı olarak öngördükleri cerh ve ta'dil lafızlarının dereceleri ile burada örneğini sunduğumuz ihtimal hesapları merkezli hadis rivayet sistemi teorisine hesaplanan η mukayese edilerek bir değerlendirilmede bulunulmuştur.

Key Words: Riwaya, Mūsā b. Anas b. Mālīk, hadîth, probability calculations, mathematical analysis.

Anahtar Kelimeler: Rivâyet, Mūsā İbn Enes İbn Mālīk, hadis, isnat, matematiksel yaklaşım.

İktibas / Citation: Halis Aydemir, "The Reliability Coefficient of Mūsā b. Anas b. Mālīk: An Application for the Theory of Hadith Transmission System Based on Probability Calculations", *Usûl*, 7 (2007/1), 61 - 106.

INTRODUCTION

Three basic principles were established in our study titled by A *Theoretical Approach to the System of Transmission of Hadith Based on*

Probability Calculations.¹ The first one was the reliability coefficient of the transmitters (η), the others were veracity percent of hadiths (ω) and the reconstruction of hadiths in the most likely way. In this study only the first one is used for the application.²

The calculation of the reliability coefficient of the transmitters (η) is the first and the most important stage of the model. In this study we take up the hadith transmitter named Mūsā b. Anas b. Mālīk.

There are several reasons for selecting Mūsā b. Anas b. Mālīk. First, he has small amount of hadiths; second, he is from the Tâbî'in; third, he is the associate transmitter of al-Bukhârî and Muslim.

Who is Mūsā b. Anas b. Mālīk ?

The dates of his birth and death are not known exactly; but it is indicated that he had died around 110 after the death of his brother en-Nadr. As being of Tâbî'in he is deemed as a scholar of fourth³ class. He did not see the Prophet. His ancestry is Mūsā b. Anas b. Mālīk al-Anşârî. In other words he is the son of Anas b. Mālīk, the renowned Şahâbî. He became famous as the Qađî of Başra. All the writers of *al-Kutub al-sitta* (six books about hadith) gave place to his transmissions in their books.⁴

* A PhD in Hadîth Science (UÜ), an electrical engineer (İTÜ); Hendese Ltd. Sti., Osman-gazi/BURSA. halisaydemir@hotmail.com
For my study I am truly grateful to my estimable teacher M.Ali SÖNMEZ, prof.dr., who endeared the hadith science to me and to my worthy brother Haydar SOYSAL, elec.engineer, who is helpful for me in every respect.

¹ See Halis AYDEMİR, "A Theoretical Approach to the System of Transmission of Hadith Based on Probability Calculations", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/1, 2005, pp. 51-84.

² About the flowing diagram relevant to this application see the abovementioned article. p.70

³ See Ibn Hajar, Aḥmad b. 'Alī al-'Asqalānī (d. 852), *Taqrīb al-tahzīb*, ed. Muḥammad 'Awwāma (Syria: Dār al-Rashīd, 1986/1406), 549 (6945).

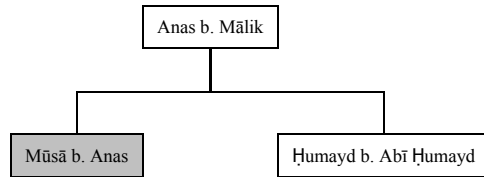
⁴ See Ibn Sa'd, Muḥammad (d. 230), *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, 8 vols. + index vol., ed. İhsān 'Abbās (Beirut: Dār Şādīr, 1958-60), VII, 192; al-Mizzī, Yūsuf b. al-Zakī 'Abd al-Raḥmān (d. 742), *Tahzīb al-kamāl*, 35 vols., ed. Bashār 'Awwād Ma'rūf (Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1980/1400), XXIX, 30 (6237); Ibn Hajar, Aḥmad b. 'Alī al-'Asqalānī (d. 852), *Tahzīb al-tahzīb*, 14 vols. (Beirut: Dār al-Fikr, 1984/1404), X, 298 (587); al-Zahabī, Muḥammad b. Aḥmad b. 'Uthmān (d. 748), *al-Kāshif*, 2 vols., ed. Muḥammad 'Awwāma (Jaddah: Dār al-Qiblah, 1413/1992), II, 302 (5679); *Tārīkh al-Islām (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1991)*, p. 894.

Transmissions of Mūsā b. Anas b. Mālik⁵

1. Transmission

حدثنا موسى بن إسماعيل، ثنا حماد، عن حميد، عن موسى بن أنس، عن أبيه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لقد تركتم بالمدينة أقواما ما سرتهم مسيرا ولا أنفقتهم من نفقة ولا قطعتم من واد إلا وهم معكم فيه! قالوا: يارسول الله، وكيف يكونون معنا وهم بالمدينة؟ فقال: حسبهم العذر.

Mūsā b. Anas b. Mālik transmits this hadith from Anas b. Mālik, his father.



As far as we determined, this transmission made from the event source Anas b. Mālik was supported only by Ḥumayd b. Abī Ḥumayd. Both transmissions are in similar format. Let us call this format x. There is no *discrepancy*⁶ between them as much to require a second format description as.⁷ All the transmitters mentioned here or to be mentioned henceforth will be deemed as unknown transmitters on account of having no yet calculated

⁵ Those which are calculated under this title do not denote the veracity probability of the transmissions but the truthfulness percentage of the transmitters. To calculate the veracity probability of a transmission (ω), veracity coefficients (η) of all the transmitters who have a part in the all channels of the transmission should be calculated like in this article.

⁶ Discrepancy means that the differences of the reports regarding the same event are in contradiction with each other. The differences that show changes according to the expressions, however not alter the general topic, do not require to define a new format. Nevertheless, if the differences are discussed in a basic argument of the event (i.e. the place, time, actors and message of the event), in that case, either a new format should be defined or –if there is enough clue- it should be concluded that the event is different.

⁷ About the derivatives of the transmission that come via **Mūsā b. Anas** see al-Bukhārī, Abū ‘Abdullāh Muḥammad b. Ismā‘il (d. 256), *al-Ṣaḥīḥ*, 6 vols., ed. Muṣṭafā Dīb al-Bighā, (3d. ed., Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1987/1407), III, 1044 (2684); Abū Dāwūd, Sulaymān b. Ash‘ath al-Sijistānī (d. 275), *al-Sunan*, 4 vols., ed. Muḥammad Muḥiyy al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd (Dār al-Fīkr, n.d.), II, 15 (2508); Ibn Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad (d. 241), *al-Musnad*, 6 vols. (Cairo: Mu‘assasat Qurṭuba, n.d.), III, 160 (12650); 214 (13260).

About the derivatives of the transmission that come via **Ḥumayd b. Abī Ḥumayd** see al-Bukhārī, al-Ṣaḥīḥ, III, 1044 (2684); IV, 1610 (4161); Ibn Māja, Muḥammad b. Yazīd al-Qazwīnī (d. 273), *al-Sunan*, 2 vols., ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī (Beirut: Dār al-Fīkr, n.d.), II, 923 (2764); Ibn Ḥanbal, al-Musnad, III, 103 (12028); 160 (12650); 182 (12897).

reliability coefficient (η).⁸ In this case the transmission can be appraised as *the similar transmission of the two unknown persons*.⁹

The total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission:

$$\delta_x = 2^m - 1 = 2^2 - 1 = 4 - 1 = 3$$

f: the number of diverging forms of transmission.

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s) = 1$$

The total of the number of probabilities:

$$\varepsilon = 2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1) = 2^2 - (1-1) = 4$$

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form x is:

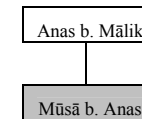
ω_x = the total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_x / ε

$$\omega_x = \delta_x / \varepsilon = 3/4$$

2. Transmission

حدثنا عبد الله بن عبد الوهاب، حدثنا خالد بن الحارث، حدثنا ابن عون، عن موسى بن أنس، قال: وذكر يوم اليمامة، قال: أتى أنس ثابت بن قيس وقد حسر عن فخذيته وهو يتحنط، فقال: يا عم، ما يحبسك أن لا تجيء؟ قال: الآن يا ابن أخي، وجعل يتحنط يعني من الحنوط، ثم جاء، فجلس، فذكر في الحديث انكشافا من الناس فقال: هكذا عن وجوهنا حتى نضارب القوم، ما هكذا كنا نعمل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، بشئ ما عودتم أقرانكم.

Mūsā b. Anas b. Mālik transmits this event from Anas b. Mālik, his father.¹⁰



⁸ See the article previously mentioned. P.66.

⁹ In this article at all the transmissions except for the *transmission of an unknown person*, F_{2t} will be neglected.

¹⁰ See al-Bukhārī, al-Ṣaḥīḥ, III, 1046 (2690); al-Ḥākim al-Nisābūrī, Muḥammad b. ‘Abdullāh (d. 405), *al-Mustadrak ‘ala al-Ṣaḥīḥayn*, 4 vols., ed. Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1990/1411), III, 259 (5032); al-Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad (d. 360), *al-Mu‘jam al-Kabīr*, 25 vols., ed. Ḥamdī b. ‘Abd al-Majīd al-Salafī (2nd. ed., Mawṣil: Maktabat al-‘Ulūm wa-l-Ḥikam, 1983/1404), II, 71 (1322).

We could not find any transmitter who supported or negated this transmission from Anas b. Mālik. In this case the transmission can be appraised as *the transmission of an unknown person*:

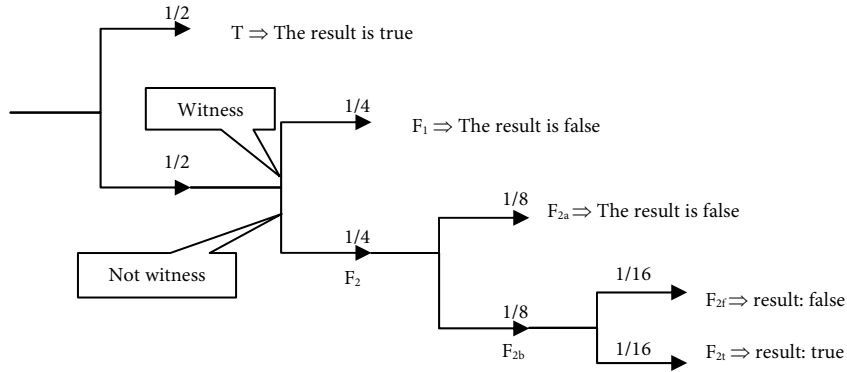


Figure-1

As seen in Figure-1 there are 16 probabilities regarding the veracity of the event transmitted by Mūsā b. Anas; 9 probabilities are true, 7 probabilities are false. Accordingly, the probability of being true:

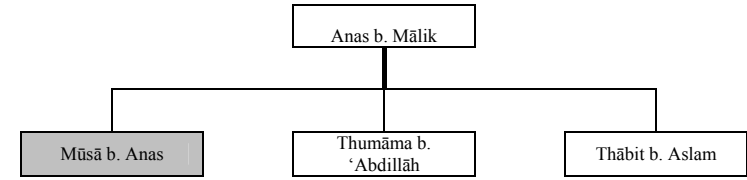
ω = the total number of the probabilities of accurate reports/ total number of probabilities = δ / ϵ .

$$\omega = \delta / \epsilon = 9/16$$

3. Transmission

حدثنا علي بن عبد الله، حدثنا أزهر بن سعد، حدثنا ابن عون، قال: أنبأني موسى بن أنس، عن أنس بن مالك رضي الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم افتقد ثابت بن قيس، فقال رجل: يا رسول الله، أنا أعلم لك علمه، فأتاه فوجده جالسا في بيته منكسا رأسه، فقال: ما شأنك؟ فقال: شر. كان يرفع صوته فوق صوت النبي صلى الله عليه وسلم فقد حبط عمله وهو من أهل النار. فأتى الرجل فأخبره أنه قال كذا وكذا. فقال موسى بن أنس: فوجع المرة الآخرة ببشارة عظيمة، فقال: اذهب إليه، فقل له: إنك لست من أهل النار، ولكن من أهل الجنة!

Mūsā b. Anas b. Mālik transmits this hadith from Anas b. Mālik, his father.



As far as we determined, this transmission made from the event source Anas b. Mālik was supported by two another. All the transmissions are in the similar format. Let us call this format x. The present differences include no discrepancy enough to require a separate format description.¹¹ In this case the transmission can be appraised as *the similar transmission of the three unknown persons*:

The total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission:

$$\delta_x = 2^m - 1 = 2^3 - 1 = 8 - 1 = 7$$

f: the number of diverging forms of transmission.

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s) = 1$$

The total of the number of probabilities:

$$\epsilon = 2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1) = 2^3 - (1-1) = 8$$

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form x is:

ω_x = the total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_x / ϵ

$$\omega_x = \delta_x / \epsilon = 7 / 8$$

¹¹ About the derivatives of the transmission that come via **Mūsā b. Anas** see al-Bukhārī, al-*Ṣaḥīḥ*, III, 1322 (3417); IV, 1833 (4565); ‘Abdullāh b. al-Mubārak (d. 181), al-*Jihād*, ed. Nazih Ḥammād (Tunus: al-Tunusiyya li-Nashr, 1972), p. 101; Bibi b. ‘Abdiṣṣamad (d. 477), *Juz’ Bibī*, ed. ‘Abdurrahmān b. ‘Abdiljabbār (Kuwayt: Dār al-Khulafā’, 1986), 64 (81); Abū ‘Awāna, Ya’qūb b. Ishāq (d. 316), al-*Musnad*, 5 vols. (Beirut: Dār al-Ma’rifā, n.d.), I, 70 (199).

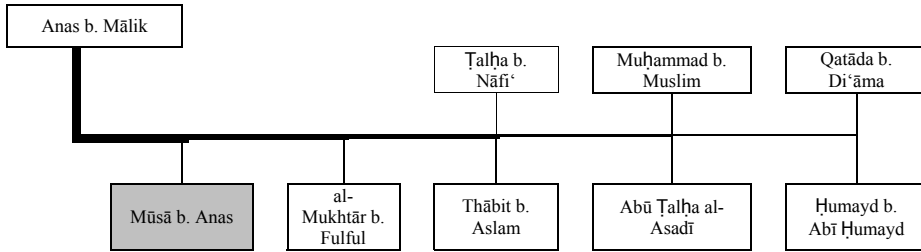
About the derivatives of the transmission that come via **Thumāma b. ‘Abdillāh** see al-Ṭabarānī, al-Mu’jam al-Kabīr, II, 66 (1309).

About the derivatives of the transmission that come via **Thābit b. Aslam** see Muslim b. Ḥajjāj al-Qushayrī (d. 261), al-*Ṣaḥīḥ*, 4 vols. + index vol., ed. Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1956-72), I, 110 (119); Ibn Balbān, al-Iḥsān fi-taqrib ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān, XVI, 128 (7168); 130 (7169).

4. Transmission

حدثنا محمود بن غيلان، ومحمد بن قدامة السلمي، ويحيى بن محمد اللؤلؤي، وألفاظهم متقاربة، قال محمود: حدثنا النضر بن شميل، وقال الآخرون: أخبرنا النضر، أخبرنا شعبة، حدثنا موسى بن أنس، عن أنس بن مالك، قال: بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أصحابه شيء، فخطب فقال: عرضت علي الجنة والنار، فلم أر كاليوم في الخير والشر، ولو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا! قال: فما أتى على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أشد منه. قال: غطوا رؤوسهم ولهم خنين. قال: فقام عمر، فقال: رضينا بالله ربا، وبالإسلام ديننا، وبمحمد نبيا. قال: فقام ذاك الرجل، فقال: من أبي؟ قال: أبوك فلان؛ فنزلت: يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم!

Mūsā b. Anas b. Mālīk transmits this hadith from Anas b. Mālīk, his father.



As far as we determined, this transmission made from the event source Anas b. Mālīk was supported by seven another. All the transmissions are in the similar format. Let us call this format x. The present differences include no discrepancy enough to require a separate format description.¹² In this

¹² About the derivatives of the transmission that come via **Mūsā b. Anas** see al-Bukhārī, al-Ṣaḥīḥ, IV, 1689 (4345); V, 2379 (6121); VI, 2660 (6865); al-Tirmidhī, Muḥammad b. 'Isā Abū 'Isā (d. 279), al-Jāmi', 5 vols., ed. Aḥmad Muḥammad Shākir (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, n.d.), V, 256 (3056); al-Dārimī, 'Abdullāh b. 'Abd al-Raḥmān (d. 255), al-Sunan, 2 vols., ed. Fawwāz Aḥmad Zumarī and Khālid al-Sab' al-'Alamī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407), II, 396 (2735).

About the derivatives of the transmission that come via **al-Mukhtār b. Fulful** see Muslim, al-Ṣaḥīḥ, I, 320 (426); Ibn Khuzayma, Muḥammad b. Ishāq (d. 311), al-Ṣaḥīḥ, 4 vols., ed. Muḥammad Muṣṭafa al-A'ẓamī (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1970/1390), III, 47 (1602); 107 (1716).

About the derivatives of the transmission that come via **Thābit b. Aslam** see Ibn Ḥanbal, al-Musnad, III, 174 (12809).

About the derivatives of the transmission that come via **Abū Ṭalḥa al-Asadī** see Ibn Ḥanbal, al-Musnad, III, 180 (12882); Abū Ya'lā, al-Musnad, VII, 310 (4348); Ibn Abū Shayba, al-Muṣannaf, V, 321 (26513); 7, 133 (34761); Ibn Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad (d. 241), al-Zuhd, p. 27.

About the derivatives of the transmission that come via **Ḥumayd b. Abī Ḥumayd** see Ibn Ḥanbal, al-Musnad, III, 107 (12063); al-Shaybānī, al-Āḥād wa-l-mathānī, II, 115 (818).

case the transmission can be appraised as *the similar transmission of the eight unknown persons*:

The total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission:

$$\delta_x = 2^m - 1 = 2^8 - 1 = 256 - 1 = 255$$

f: the number of diverging forms of transmission.

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s) = 1$$

The total of the number of probabilities:

$$\varepsilon = 2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1) = 2^7 - (1-1) = 256$$

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form x is:

ω_x = the total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_x / ε

$$\omega_x = \delta_x / \varepsilon = 255 / 256$$

5. Transmission

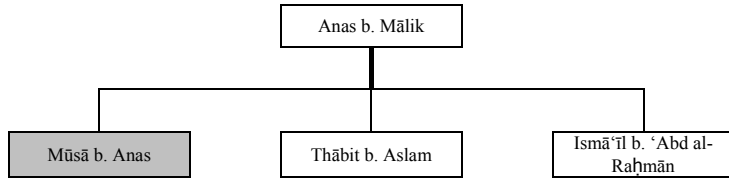
وحدثنا عبيد الله بن معاذ، حدثنا أبي، حدثنا شعبة، عن عبد الله بن المختار، سمع موسى بن أنس يحدث، عن أنس بن مالك، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى به وبأمه أو خالته، قال: فأقامني عن يمينه، وأقام المرأة خلفنا.

Mūsā b. Anas b. Mālīk transmits this knowledge from Anas b. Mālīk, his father.

About the derivatives of the transmission that come via **Qatāda b. Dī'āma** see al-Bukhārī, al-Ṣaḥīḥ, V, 2340 (6001); VI, 2597 (6678); Ibn Māja, al-Sunan, II, 1402 (4191); Ibn Ḥanbal, al-Musnad, III, 177 (12843); 193 (13032); 210 (13220); 251 (13656); 254 (13691).

About the derivatives of the transmission that come via **Muḥammad b. Muslim** see al-Bukhārī, al-Ṣaḥīḥ, I, 47 (93); VI, 2660 (6864); Muslim, al-Ṣaḥīḥ, IV, 1832 (2359); 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī, Tafsīr al-Qur'ān, I, 196; al-Isbahānī, Dalā'il al-nubuwwa, I, 78 (66); Ibn Ḥanbal, al-Musnad, III, 162 (12681).

About the derivatives of the transmission that come via **Ṭalḥa b. Nāfi'** see Abū Ya'lā, al-Musnad, VI, 360 (3689); 361 (3690); Ibn Abū Shayba, al-Muṣannaf, VI, 322 (13763).



As far as we determined, this transmission made from the event source Anas b. Mālik was supported by two another.¹³ All the transmissions are in the similar format. Let us call this format x. The present differences include no discrepancy enough to require a separate format description.¹⁴ In this case the transmission can be appraised as *the similar transmission of the three unknown persons*:

The total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission:

$$\delta_x = 2^m - 1 = 2^3 - 1 = 8 - 1 = 7$$

f: the number of diverging forms of transmission.

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s) = 1$$

The total of the number of probabilities:

$$\epsilon = 2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1) = 2^3 - (1-1) = 8$$

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form x is:

¹³ Another transmissions from Anas b. Mālik that are supporting this one are extant. However, it appears that these are the different events than that of told by Mūsā b. Anas; because the Prophet used to visit the house of Umm Sulaym from time to time. This event is made clear in the transmission of Abū Dāwūd. See Abū Dāwūd, *al-Sunan*, I, 233 (658). For the clues regarding why a transmission separates from the others and why they are belong to the different events, see Ibn Balbān, *al-Iḥsān fi-taqrīb ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, V, 583 (2206); 584 (2207).

¹⁴ About the derivatives of the transmission that come via **Mūsā b. Anas** see Muslim, *al-Ṣaḥīḥ*, I, 457 (660); *al-Nasā'ī*, Ahmad b. Shu'ayb (d. 303), *al-Sunan al-mujtabā*, 8 vols., ed. 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghudda (Ḥalab: Maktabat al-maṭbū'at al-Islāmiyya, 1986/1406), II, 86 (803, 805).

About the derivatives of the transmission that come via **Thābit b. Aslam** see Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, III, 160 (12647); 204 (13140); 217 (13295); 239 (13533); 248 (13619); *al-Bukhārī*, Abū 'Abdullāh Muḥammad b. Ismā'il (d. 256), *al-Adab al-Mufrad*, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abdulbāqī (3d. ed., Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 1409/1989), 45 (88).

About the derivatives of the transmission that come via **Ismā'il b. 'Abd al-Raḥmān** see *al-Ṭabarānī*, *al-Mu'jam al-Awṣaṭ*, IIX, 23 (7844).

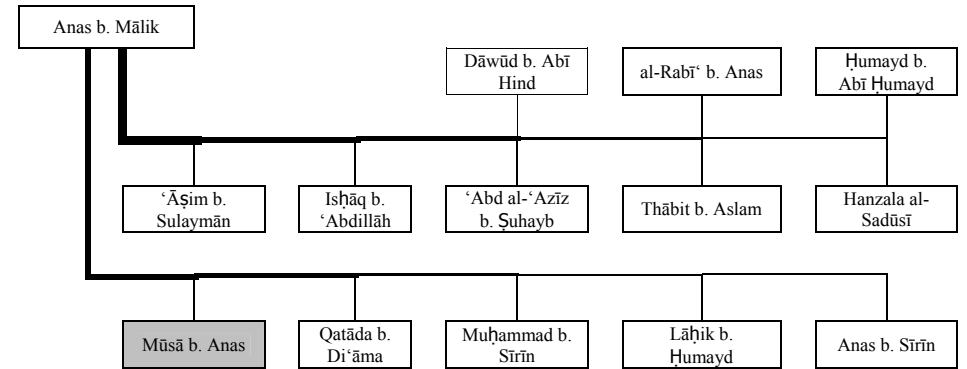
ω_x = the total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_x / ϵ

$$\omega_x = \delta_x / \epsilon = 7 / 8$$

6. Transmission

حدثنا عبد الله، حدثني أبي، ثنا أسود بن عامر، ثنا شعبة، عن موسى بن أنس بن مالك، عن أبيه: أن النبي صلى الله عليه وسلم قنت شهرا يدعو على رعل وذكوان وعصية عصوا الله ورسوله.

Mūsā b. Anas b. Mālik transmits this hadith from Anas b. Mālik, his father.



As far as we determined, this transmission made from the event source Anas b. Mālik was supported by twelve another. All the transmissions are in the similar format. Let us call this format x. The present differences include no discrepancy enough to require a separate format description.¹⁵

¹⁵ About the derivatives of the transmission that come via **Mūsā b. Anas** see Muslim, *al-Ṣaḥīḥ*, I, 468 (677); Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, III, 259 (13750).

About the derivatives of the transmission that come via **Qatāda b. Dī'āma** see *al-Bukhārī*, *al-Ṣaḥīḥ*, III, 1115 (2899); IV, 1500 (3861, 3862); 1501, (3863); Muslim, *al-Ṣaḥīḥ*, I, 468 (677); *al-Nasā'ī*, *al-Sunan al-mujtabā*, II, 203 (1077, 1079).

About the derivatives of the transmission that come via **Muḥammad b. Sīrīn** see Muslim, *al-Ṣaḥīḥ*, I, 468 (677); *al-Bukhārī*, *al-Ṣaḥīḥ*, I, 340 (956); *al-Nasā'ī*, *al-Sunan al-mujtabā*, II, 200 (1071).

About the derivatives of the transmission that come via **Lāḥik b. Ḥumayd** see *al-Bukhārī*, *al-Ṣaḥīḥ*, I, 340 (958); IV, 1503 (3868); Muslim, *al-Ṣaḥīḥ*, I, 468 (677); *al-Nasā'ī*, *al-Sunan al-mujtabā*, II, 200 (1070).

About the derivatives of the transmission that come via **Anas b. Sīrīn** see Muslim, *al-Ṣaḥīḥ*, I, 468 (677); Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, III, 184 (12934); 249 (13626, 13627).

About the derivatives of the transmission that come via **'Āṣim b. Sulaymān** see *al-Bukhārī*, *al-Ṣaḥīḥ*, I, 340 (957); 437 (1238); III, 1156 (2999); IV, 1503 (3870); V, 2349

In this case the transmission can be appraised as *the similar transmission of the thirteen unknown persons*:

The total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission:

$$\delta_x = 2^m - 1 = 2^{13} - 1 = 8192 - 1 = 8191$$

f: the number of diverging forms of transmission.

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s) = 1$$

The total of the number of probabilities:

$$\varepsilon = 2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1) = 2^{13} - (1-1) = 8192$$

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form x is:

ω_x = the total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_x / ε

(6031); VI, 2673 (6909); Muslim, al-Ṣaḥīḥ, I, 468 (677); Ibn Ḥanbal, al-Musnad, III, 162 (12677); 167 (12728); 218 (13304).

About the derivatives of the transmission that come via **Ishāq b. ‘Abdillāh** see Muslim, al-Ṣaḥīḥ, I, 468 (677); al-Bukhārī, al-Ṣaḥīḥ, IV, 1501 (3864); 1503 (3869); Ibn Ḥanbal, al-Musnad, III, 210 (13218); 215 (13278); 288 (14106).

About the derivatives of the transmission that come via **‘Abd al-‘Azīz b. Ṣuhayb** see al-Bukhārī, al-Ṣaḥīḥ, IV, 1500 (3860); Abū Ya‘lā, al-Musnad, VII, 20 (3916).

About the derivatives of the transmission that come via **Thābit b. Aslam** see Ibn Ḥanbal, al-Musnad, III, 137 (12425).

About the derivatives of the transmission that come via **Hanzala al-Sadūsī** see Ibn Ḥanbal, al-Musnad, III, 232 (13456); 282 (14037); Ibn ‘Adiyy, ‘Abdullāh (d. 365), *al-Kāmil fi ḍu‘afā’ al-rijāl*, 7 vols., ed. Yaḥyā Mukhtār Gazāwī (3d. ed., Beirut: Dār al-Fikr, 1409/1988), II, 422.

About the derivatives of the transmission that come via **Ḥumayd b. Abī Ḥumayd** see Ibn Ḥanbal, al-Musnad, III, 235 (13487); Abū Nu‘aym, Ḥilyat al-Awliyā wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā’, IX, 33.

About the derivatives of the transmission that come via **al-Rabī’ b. Anas** see al-Dāraquṭnī, ‘Alī b. ‘Umar (d. 385), *al-Sunan*, 4 vols., ed. ‘Abdullāh Hāshim Yamānī al-Madanī (Beirut: Dār al-Ma‘rifā, 1966/1386), II, 39 (10, 11); al-Bayhaqī, al-Sunan al-kubrā, II, 201 (2926, 2927).

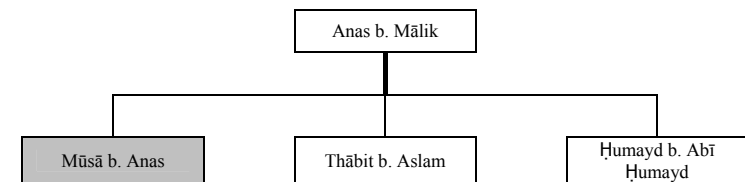
About the derivatives of the transmission that come via **Dāwūd b. Abī Hind** see Tammām al-Rāzī, al-Fawāid, II, 76 (1184). Some critics asserted that what the things that Dāwūd b. Abī Hind heard from Anas b. Mālik were not sound; but we might as well to take this transmission into account on the grounds that he had seen him. We have no evidence in our hands to guarantee that he, in no way, heard this transmission from Anas. See al-Mizzī, Tahzīb al-kamāl, IIX, 461 (1790); Ibn Ḥajar, Tahzīb al-tahzīb, III, 177 (388); Ibn Ḥibbān, al-Thiqāt, VI, 278 (7728).

$$\omega_x = \delta_x / \varepsilon = 8191 / 8192$$

7. Transmission

وحدثنا عاصم بن النضر التيمي، حدثنا خالد، يعني ابن الحارث، حدثنا حميد، عن موسى بن أنس، عن أبيه، قال: ما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم على الإسلام شيئاً إلا أعطاه. قال: فإعطاءه غنما بين جبلين، فرجع إلى قومه، فقال: يا قوم، أسلموا! فإن محمداً يعطي عطاء لا يخشى الفاقة!

Mūsā b. Anas b. Mālik transmits this knowledge from Anas b. Mālik, his father.



As far as we determined, this transmission made from the event source Anas b. Mālik was supported by two another. All the transmissions are in the similar format. Let us call this format x. The present differences include no discrepancy enough to require a separate format description.¹⁶ In this case the transmission can be appraised as *the similar transmission of the three unknown persons*:

The total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission:

$$\delta_x = 2^m - 1 = 2^3 - 1 = 8 - 1 = 7$$

f: the number of diverging forms of transmission.

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s) = 1$$

The total of the number of probabilities:

¹⁶ About the derivatives of the transmission that come via **Mūsā b. Anas** see Muslim, al-Ṣaḥīḥ, IV, 1806 (2312); Ibn Ḥanbal, al-Musnad, III, 107 (12070); Ibn Abī al-Dunyā, ‘Abdullāh b. Muḥammad (d. 281), *Makarim al-Akhlāq*, Majdī al-Sayyid Ibrāhīm (Cairo: Maktabat al-Qur‘ān, 1411/1990), 118 (388).

About the derivatives of the transmission that come via **Thābit b. Aslam** see Muslim, al-Ṣaḥīḥ, IV, 1806 (2312); Ibn Ḥanbal, al-Musnad, III, 175 (12813); 259 (13756); 284 (14061); Ibn Balbān, al-Iḥsān fi-taqrīb Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān, XIV, 287 (6373).

About the derivatives of the transmission that come via **Ḥumayd b. Abī Ḥumayd** see Ibn Ḥanbal, al-Musnad, III, 107 (12069); Abū Ya‘lā, al-Musnad, VI, 398 (3750); 471 (3880); al-Bayhaqī, Shu‘ab al-Imān, II, 245 (1640).

$$\varepsilon = 2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1) = 2^3 - (1-1) = 8$$

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form x is:

ω_x = the total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_x / ε

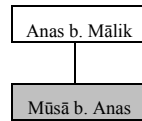
$$\omega_x = \delta_x / \varepsilon = 7 / 8$$

8. Transmission

حدثنا نصر بن علي، ثنا أبو أحمد، عن شيبان بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن المختار، عن موسى بن أنس، عن أنس بن مالك، قال:

كانت للنبي صلى الله عليه وسلم سكة يتطيب منها.

Mūsā b. Anas b. Mālik transmits this knowledge from Anas b. Mālik, his father.¹⁷



We could not find any transmitter who supported or negated this transmission from Anas b. Mālik. In this case the transmission can be appraised as *the transmission of an unknown person*:

As seen in Figure-1 there are 16 probabilities regarding the veracity of the event transmitted by Mūsā b. Anas; 9 probabilities are true, 7 probabilities are false. Accordingly, the probability of being true:

ω = the total number of the probabilities of accurate reports/ total number of probabilities = δ / ε .

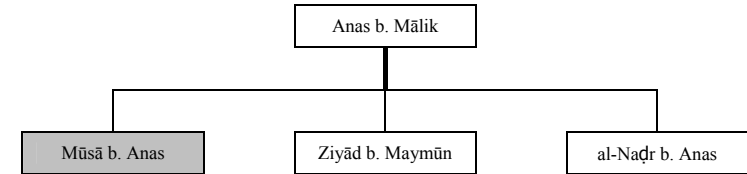
$$\omega = \delta / \varepsilon = 9/16$$

¹⁷ See Abū Dāwūd, al-Sunan, II, 475 (4162); al-Tirmidhī, Muḥammad b. 'Īsā Abū 'Īsā (d. 279), *al-Shamā'il al-Muḥammadiyya*, ed. Sayyid 'Abbās al-Jalīmī (Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyya, 1412), 178 (217); Ibn Sa'd, al-Ṭabaqāt al-Kubrā, I, 399; al-Maqdisī, al-Aḥādīth al-Mukhtāra, VII, 229 (2669); Ibn al-Mundhir al-Nīsābūrī, Muḥammad b. Ibrāhīm (d. 318), *al-Awsaṭ fi al-sunan*, 2 vols., ed. Ṣagīr Aḥmad b. Muḥammad (Riyaḍ: Dār Ṭaybah, 1985), II, 296 (894).

9. Transmission

حدثنا عبد الله بن الصباح، ثنا عبد العزيز بن عبد الصمد، قال: ثنا موسى الحنظلي، لا أعلمه إلا ذكره عن موسى بن أنس، عن أنس بن مالك، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له: يا أنس، إن الناس يمضون أمصاراً، وإن مصراً منها، يقال له: البصرة أو البصرة؛ فإن أنت مررت بها، أو دخلتها، فإياك وسباخها وكلاءها وسوقها وباب أمرائها! وعليك بضواحيها، فإنه يكون بها خسف وقذف ورجف وقوم يبيتون يصيحون قرده وخنزير.

Mūsā b. Anas b. Mālik transmits this hadith from Anas b. Mālik, his father.



As far as we determined, this transmission made from the event source Anas b. Mālik was supported by two another. All the transmissions are in the similar format. Let us call this format x. The present differences include no discrepancy enough to require a separate format description.¹⁸ In this case the transmission can be appraised as *the similar transmission of the three unknown persons*:

The total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission:

$$\delta_x = 2^m - 1 = 2^3 - 1 = 8 - 1 = 7$$

f: the number of diverging forms of transmission.

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s) = 1$$

The total of the number of probabilities:

$$\varepsilon = 2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1) = 2^3 - (1-1) = 8$$

¹⁸ About the derivatives of the transmission that come via **Mūsā b. Anas** see Abū Dāwūd, al-Sunan, II, 516 (4307).

About the derivatives of the transmission that come via **Ziyād b. Maymūn** see al-Ṭabarānī, al-Mu'jam al-Awsaṭ, VI, 167 (6095).

About the derivatives of the transmission that come via **al-Naḍr b. Anas** see Ibn 'Adiyy, al-Kāmil fi ḍu'afā' al-rijāl, V, 76; al-'Uqaylī, Muḥammad b. 'Umar (d. 322), *al-Du'afā' al-kabīr*, 4 vols., ed. 'Abd al-Mu'ṭī Qal'ajī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1404), IV, 294 (1890); Abū Ya'lā, Aḥmad b. 'Alī b. al-Muthannā (d. 307), *al-Mu'jam*, ed. Irshād al-Ḥaqq al-Atharī (Fayṣal Abād: Idārat al-'Ulūm al-Athariyyah, 1407), 225 (273).

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form x is:

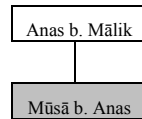
ω_x = the total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_x / ε

$$\omega_x = \delta_x / \varepsilon = 7 / 8$$

10. Transmission

حدثنا هشام بن عمار، حدثنا مروان بن معاوية، حدثنا عيسى بن أبي عيسى، عن رجل، أراه موسى، عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: سيد إمامكم الملح.

Mūsā b. Anas b. Mālik transmits this hadith from Anas b. Mālik, his father.¹⁹



We could not find any transmitter who supported or negated this transmission from Anas b. Mālik. In this case the transmission can be appraised as *the transmission of an unknown person*:

As seen in Figure-1 there are 16 probabilities regarding the veracity of the event transmitted by Mūsā b. Anas; 9 probabilities are true, 7 probabilities are false. Accordingly, the probability of being true:

ω = the total number of the probabilities of accurate reports/ total number of probabilities = δ / ε .

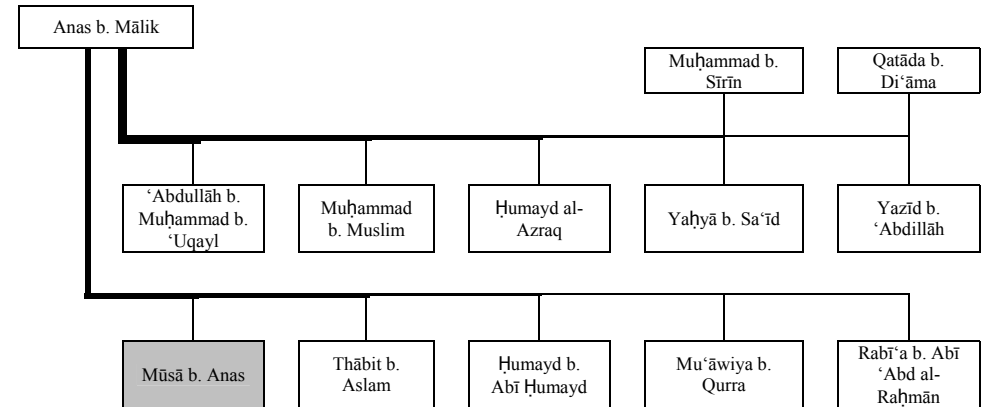
$$\omega = \delta / \varepsilon = 9/16$$

11. Transmission

حدثنا عبد الله، حدثني أبي، ثنا حسين، ثنا محمد بن راشد، عن مكحول، عن موسى بن أنس، عن أبيه، قال: لم يبلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم من الشيب ما يخضب؛ ولكن أبا بكر خضب رأسه ولحيته حتى يقنو شعره بالحناء والكتم.

¹⁹ See Ibn Māja, al-Sunan, II, 1102 (3315); al-Ṭabarānī, al-Muʿjam al-Awṣaṭ, IIX, 354 (8854); Abū Yaʿlā, al-Musnad, VI, 377 (3714); al-Bayhaqī, Shuʿab al-ʾImān, V, 102 (5951); al-Qaḍāʾī, Musnad al-Shihāb, II, 265 (1327); Tammām al-Rāzī, al-Fawāid, II, 169 (1447); Ibn ʿAdīyy, al-Kāmil fi ʿḍuʿafāʾ al-rijāl, V, 247; Ibn ʿAsākir, Tārikh madīnat dimashq, IV, 243.

Mūsā b. Anas b. Mālik transmits this hadith from Anas b. Mālik, his father.



As far as we determined, this transmission made from the event source Anas b. Mālik was supported by eleven another. All the transmissions are in the similar format. Let us call this format x. The present differences include no discrepancy enough to require a separate format description.²⁰

²⁰ About the derivatives of the transmission that come via **Mūsā b. Anas** see Ibn Ḥanbal, al-Musnad, III, 198 (13074); 223 (13353); 262 (13783); al-Tayālīsī, al-Musnad, 276 (2072); al-Ṭabarānī, Musnad al-shāmiyyīn, IV, 376 (3596); 377 (3597).

About the derivatives of the transmission that come via **Thābit b. Aslam** see Ibn Ḥanbal, al-Musnad, III, 227 (13396); 145 (12496); 165 (12713); 254 (13687); ʿAbd b. Ḥumayd, al-Musnad, 402 (1362).

About the derivatives of the transmission that come via **Ḥumayd b. Abī Ḥumayd** see Ibn Saʿd, al-Ṭabaqāt al-Kubrā, I, 431; III, 189; al-Khaṭīb al-Baghdādī, Ahmad b. ʿAlī (d. 463), *al-Jāmiʿ li-akhlāq al-rāwī*, 2 vols., ed. Maḥmūd al-Ṭaḥḥān (Riyaḍ: Maktabat al-Maʿārif, 1403), I, 379 (874); al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (d. 310), *Tārikh al-umam wa-l-mulūk*, 5 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-ʾIlmiyya, 1407), II, 223.

About the derivatives of the transmission that come via **Muʿāwiya b. Qurra** see Ibn ʿAsākir, Tārikh madīnat dimashq, IV, 161.

About the derivatives of the transmission that come via **Rabīʿa b. Abī ʿAbd al-Raḥmān** see Ibn Ḥanbal, al-Musnad, III, 130 (12348); 148 (12523); 185 (12943); 240 (13543); al-Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad (d. 360), *al-Rawḍ al-Dānī- al-Muʿjam al-ṣaghīr*, 2 vols., ed. Muḥammad Shakūr Muḥammad al-Ḥājj Amrīr (Beirut, al-Maktab al-Islāmī, 1985/1405), I, 205 (328).

About the derivatives of the transmission that come via **ʿAbdullāh b. Muḥammad b. ʿUqayl** see al-Ṭabarānī, al-Muʿjam al-Awṣaṭ, V, 260 (5259).

About the derivatives of the transmission that come via **Muḥammad b. Muslim** see Abū Yaʿlā, al-Musnad, VI, 268 (3572); 279 (3590); Ibn Saʿd, al-Ṭabaqāt al-Kubrā, II, 308. About the derivatives of the transmission that come via **Ḥumayd al-Azraq** see al-Khaṭīb al-Baghdādī, Tārikh Baghdād, III, 194 (1236).

In this case the transmission can be appraised as *the similar transmission of the twelve unknown persons*:

The total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission:

$$\delta_x = 2^m - 1 = 2^{12} - 1 = 4096 - 1 = 4095$$

f: the number of diverging forms of transmission.

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s) = 1$$

The total of the number of probabilities:

$$\varepsilon = 2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1) = 2^{12} - (1-1) = 4096$$

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form x is:

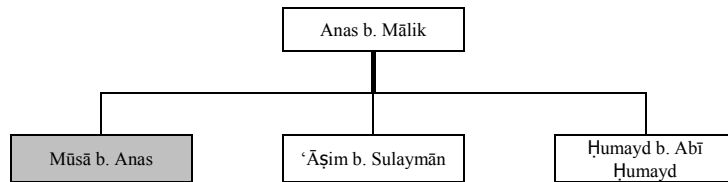
ω_x = the total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_x / ε

$$\omega_x = \delta_x / \varepsilon = 4095 / 4096$$

12. Transmission

حدثنا موسى بن إسماعيل، حدثنا عبد الواحد، حدثنا عاصم، قال: قلت لأبي: أحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة؟ قال: نعم؛ ما بين كذا إلى كذا لا يقطع شجرها؛ من أحدث فيها حدثا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين. قال عاصم: فأخبرني موسى بن أنس أنه قال: أو أوى محدثا.

Mūsā b. Anas b. Mālik transmits this hadith from Anas b. Mālik, his father.



About the derivatives of the transmission that come via **Yahyā b. Sa'īd** see al-'Uqaylī, al-Ḍu'afā' al-kabīr, II, 270 (829).

About the derivatives of the transmission that come via **Yazīd b. 'Abdillāh** see Ibn 'Asākir, Tārīkh madīnat dimashq, III, 281.

About the derivatives of the transmission that come via **Qatāda b. Dī'āma** see Ibn Ḥanbal, al-Musnad, III, 192 (13017); 216 (13286); 251 (13655); 266 (13837); al-Bukhārī, al-Ṣaḥīḥ, III, 1303 (3357); al-Tirmidhī, al-Shamā'il al-Muḥammadiyya, 55 (37).

About the derivatives of the transmission that come via **Muḥammad b. Sirīn** see Ibn Ḥanbal, al-Musnad, III, 160 (12656); 206 (13165); Muslim, al-Ṣaḥīḥ, IV, 1821 (2341).

As far as we determined, this transmission made from the event source Anas b. Mālik was supported by two another. All the transmissions are in the similar format. Let us call this format x. The present differences include no discrepancy enough to require a separate format description.²¹ In this case the transmission can be appraised as *the similar transmission of the three unknown persons*:

The total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission:

$$\delta_x = 2^m - 1 = 2^3 - 1 = 8 - 1 = 7$$

f: the number of diverging forms of transmission.

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s) = 1$$

The total of the number of probabilities:

$$\varepsilon = 2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1) = 2^3 - (1-1) = 8$$

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form x is:

ω_x = the total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_x / ε

$$\omega_x = \delta_x / \varepsilon = 7 / 8$$

13. Transmission

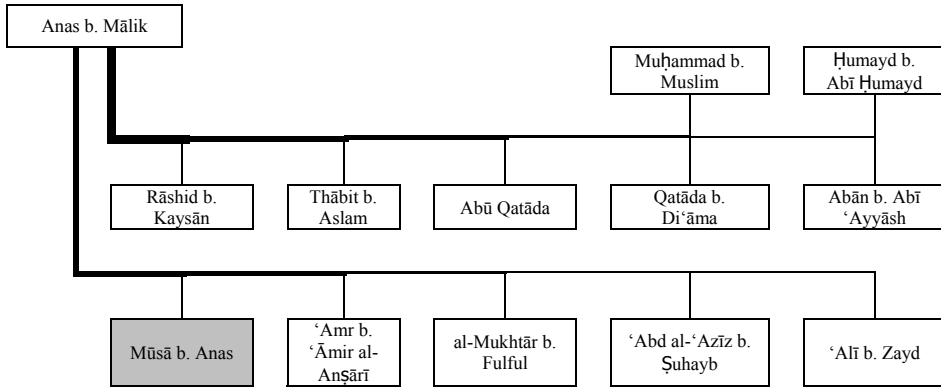
حدثنا عبد الله، حدثني أبي، ثنا عبد الواحد أبو عبيدة الحداد، ثنا المعلي بن جابر، يعني اللقيطي، قال: حدثني موسى بن أنس بن مالك، عن أبيه، قال: كان إذا قام المؤذن فأذن صلاة المغرب في مسجد بالمدينة قام من شاء فصلى حتى تقام الصلاة، ومن شاء ركع ركعتين، ثم قعد وذلك بعيني النبي صلى الله عليه وسلم.

Mūsā b. Anas b. Mālik transmits this hadith from Anas b. Mālik, his father.

²¹ About the derivatives of the transmission that come via **Mūsā b. Anas** see al-Bukhārī, al-Ṣaḥīḥ, VI, 2665 (6876).

About the derivatives of the transmission that come via **'Āṣim b. Sulaymān** see al-Bukhārī, al-Ṣaḥīḥ, II, 661 (1768); VI, 2665 (6876); Muslim, al-Ṣaḥīḥ, II, 994 (1366); Ibn Ḥanbal, al-Musnad, III, 199 (13085); 238 (13524); 242 (13564).

About the derivatives of the transmission that come via **Ḥumayd b. Abī Ḥumayd** see Ibn Ḥanbal, al-Musnad, III, 242 (13564).



As far as we determined, this transmission made from the event source Anas b. Mālik was supported by eleven another. All the transmissions are in the similar format. Let us call this format x. The present differences include no discrepancy enough to require a separate format description.²²

²² About the derivatives of the transmission that come via **Mūsā b. Anas** see Ibn Ḥanbal, al-Musnad, III, 199 (13080).

About the derivatives of the transmission that come via **'Amr b. 'Amir al-Anṣārī** see al-Bukhārī, al-Ṣaḥīḥ, I, 189 (481); 225 (599); al-Nasā'ī, al-Sunan al-mujtabā, II, 29 (682); Ibn Ḥanbal, al-Musnad, III, 280 (14015).

About the derivatives of the transmission that come via **al-Mukhtār b. Fulful** see Muslim, al-Ṣaḥīḥ, I, 573 (836); Abū Dāwūd, al-Sunan, I, 410 (1282); Abū Ya'la, al-Musnad, VII, 43 (3956).

About the derivatives of the transmission that come via **'Abd al-'Azīz b. Ṣuhayb** see Muslim, al-Ṣaḥīḥ, I, 573 (837); al-Dāraquṭnī, al-Sunan, I, 267 (9); 268 (12); al-Bayhaqī, al-Sunan al-kubrā, II, 475 (4277).

About the derivatives of the transmission that come via **'Alī b. Zayd** see Ibn Māja, al-Sunan, I, 368 (1163); Ibn Ḥanbal, al-Musnad, III, 282 (14040).

About the derivatives of the transmission that come via **Rāshid b. Kaysān** see Ibn Ḥanbal, al-Musnad, III, 129 (12332); Ibn Abū Shayba, al-Muṣannaf, II, 136 (7380).

About the derivatives of the transmission that come via **Thābit b. Aslam** see al-Dāraquṭnī, al-Sunan, I, 267 (8); al-Tayālīsī, al-Musnad, 270 (2021); Abū Nu'aym, Ḥilyat al-Awliyā wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā', II, 331.

About the derivatives of the transmission that come via **Abū Qatāda** see al-Tayālīsī, al-Musnad, 285 (2144).

About the derivatives of the transmission that come via **Qatāda b. Di'āma** see al-Ṭabarānī, al-Mu'jam al-Awṣaṭ, VII, 21 (6734).

About the derivatives of the transmission that come via **Abān b. Abī 'Ayyāsh** see 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī, al-Muṣannaf, II, 434 (3980); Ibn Ma'in, Yaḥyā (d. 233), al-Tārīkh, 4 vols., ed. Aḥmad Muḥammad Nūr (Makkah: Markaz al-Baḥṭh al-Ilmī, 1399/1979), III, 85 (358).

About the derivatives of the transmission that come via **Ḥumayd b. Abī Ḥumayd** see Ibn Abū Shayba, al-Muṣannaf, II, 136 (7379).

In this case the transmission can be appraised as *the similar transmission of the twelve unknown persons*:

The total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission:

$$\delta_x = 2^m - 1 = 2^{12} - 1 = 4096 - 1 = 4095$$

f: the number of diverging forms of transmission.

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s) = 1$$

The total of the number of probabilities:

$$\varepsilon = 2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1) = 2^{12} - (1-1) = 4096$$

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form x is:

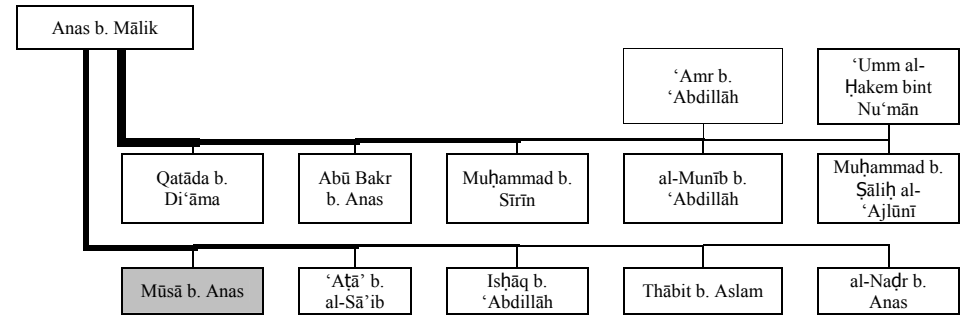
ω_x = the total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_x / ε

$$\omega_x = \delta_x / \varepsilon = 4095 / 4096$$

14. Transmission

حدثنا عبد الله، حدثني أبي، ثنا عبد الصمد، ثنا عبد الله بن أبي يزيد، قال: سمعت موسى بن أنس يحدث، عن أبيه: أن الأنصار اشتدت عليهم السواني، فأتوا النبي صلى الله عليه وسلم ليدعوا لهم، أو يحفر لهم نهرا؛ فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك، فقال: لا يسألوني اليوم شيئا إلا أعطوه. فأخبرت الأنصار بذلك، فلما سمعوا ما قال النبي صلى الله عليه وسلم، قالوا: ادع الله لنا بالمغفرة! فقال: اللهم اغفر للأنصار، ولأبناء الأنصار، ولأبناء أبناء الأنصار.

Mūsā b. Anas b. Mālik transmits this hadith from Anas b. Mālik, his father.



About the derivatives of the transmission that come via **Muḥammad b. Muslim** see Ibn Ma'in, al-Tārīkh, III, 85 (358).

As far as we determined, this transmission made from the event source Anas b. Mālīk was supported by eleven another. All the transmissions are in the similar format. Let us call this format x. The present differences include no discrepancy enough to require a separate format description.²³ In this case the transmission can be appraised as *the similar transmission of the twelve unknown persons*:

The total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission:

$$\delta_x = 2^m - 1 = 2^{12} - 1 = 4096 - 1 = 4095$$

f: the number of diverging forms of transmission.

²³ About the derivatives of the transmission that come via **Mūsā b. Anas** see Ibn Ḥanbal, al-Musnad, III, 213 (13249); Ibn Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad (d. 241), *Faḍā'il al-ṣaḥāba*, 2 vols., ed. Waṣiyyullāh Muḥammad (Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1403/1983), II, 806 (1451).

About the derivatives of the transmission that come via **'Aṭā' b. al-Sā'ib** see al-Tirmidhī, al-Jāmi', V, 715 (3909).

About the derivatives of the transmission that come via **Ishāq b. 'Abdillāh** see Muslim, al-Ṣaḥīḥ, IV, 1948 (2507); Ibn Balbān, al-Iḥsān fi-taqrīb ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān, XVI, 271 (7282); al-Ṭabarānī, al-Mu'jam al-Awṣaṭ, II, 341 (2169).

About the derivatives of the transmission that come via **Thābit b. Aslam** see Ibn Ḥanbal, al-Musnad, III, 139 (12437); al-Nasā'ī, Aḥmad b. Shu'ayb (d. 303), *'Amal al-yawm ve'l-layl*, ed. Fārūq Ḥammāda (2nd. ed., Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1986/1406), 279 (314).

About the derivatives of the transmission that come via **al-Naḍr b. Anas** see Ibn Ḥanbal, al-Musnad, III, 156 (12616); al-Shaybānī, al-Āḥād wa-l-mathānī, III, 359 (1755).

About the derivatives of the transmission that come via **Qatāda b. Di'āma** see Ibn Ḥanbal, al-Musnad, III, 162 (12672); Ibn Balbān, al-Iḥsān fi-taqrīb ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān, XVI, 269 (7280); Abū Ya'lā, al-Musnad, V, 376 (3032).

About the derivatives of the transmission that come via **Abū Bakr b. Anas** see Ibn Ḥanbal, al-Musnad, III, 216 (13291); al-Shaybānī, al-Āḥād wa-l-mathānī, III, 360 (1757); al-Mizzī, Tahzīb al-kamāl, XXXV, 349.

About the derivatives of the transmission that come via **Muḥammad b. Sīrīn** see al-Ṭabarānī, al-Mu'jam al-Kabīr, I, 254 (735); Ibn 'Adiyy, al-Kāmil fi ḍu'afā' al-rijāl, VI, 225 (1694).

About the derivatives of the transmission that come via **al-Munīb b. 'Abdillāh** see al-Ṭabarānī, al-Mu'jam al-Awṣaṭ, II, 135 (1493); VI, 147 (6045); al-Shaybānī, al-Āḥād wa-l-mathānī, III, 360 (1756); al-Khaṭīb al-Baghdādī, Tārīkh Baghdād, VII, 375 (3898).

About the derivatives of the transmission that come via **Muḥammad b. Ṣāliḥ al-'Ajlūnī** see al-Shaybānī, al-Āḥād wa-l-mathānī, III, 356 (1750).

About the derivatives of the transmission that come via **'Umm al-Ḥakem bint Nu'mān** see al-Shaybānī, al-Āḥād wa-l-mathānī, III, 360 (1757); Ibn Ḥanbal, Faḍā'il al-ṣaḥāba, II, 789 (1410).

About the derivatives of the transmission that come via **'Amr b. 'Abdillāh** see al-Bukhārī, al-Tārīkh al-kabīr, VI, 348 (2596).

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s) = 1$$

The total of the number of probabilities:

$$\varepsilon = 2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1) = 2^{12} - (1-1) = 4096$$

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form x is:

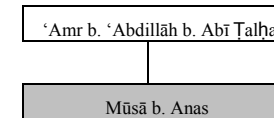
ω_x = the total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_x / ε

$$\omega_x = \delta_x / \varepsilon = 4095 / 4096$$

15. Transmission

حدثنا سلمة، حدثنا داود، عن موسى بن أنس، عن عمرو بن عبد الله بن أبي طلحة، عن أنس رضي الله عنه قال: قال: النبي صلى الله عليه وسلم: اللهم اغفر للأَنْصَارِ.

Mūsā b. Anas b. Mālīk transmits this hadith from 'Amr b. 'Abdillāh b. Abī Ṭalḥa.²⁴



We could not find any transmitter who supported or negated this transmission from 'Amr b. 'Abdillāh b. Abī Ṭalḥa. In this case the transmission can be appraised as *the transmission of an unknown person*:

As seen in Figure-1 there are 16 probabilities regarding the veracity of the event transmitted by Mūsā b. Anas; 9 probabilities are true, 7 probabilities are false. Accordingly, the probability of being true:

ω = the total number of the probabilities of accurate reports/ total number of probabilities = δ / ε .

$$\omega = \delta / \varepsilon = 9/16$$

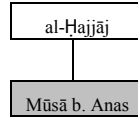
16. Transmission

حدثنا حميد بن مسعدة، قال: حدثنا بشر بن المفضل، عن حميد؛ وحدثنا يعقوب بن إبراهيم، قال: حدثنا ابن علي، قال: حدثنا حميد، قال: قال موسى بن أنس لأنس ونحن عنده: يا أبا حمزة، إن الحجاج خطبنا بالأهواز ونحن معه، فذكر الطهور، فقال: اغسلوا وجوهكم وأيديكم وامسحوا

²⁴ See al-Bukhārī, al-Tārīkh al-kabīr, VI, 348 (2596).

برؤوسكم وأرجلكم؟ وإنه ليس شيء من ابن آدم أقرب إلى خبثه من قدميه، فاغسلوا بطونهما وظهورهما وعراقيبهما! فقال أنس: صدق الله وكذب الحجاج، قال الله: وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم! قال: وكان أنس إذا مسح قدميه بلهما.

Mūsā b. Anas b. Mālik transmits this word from al-Ḥajjāj.²⁵



We could not find any transmitter who supported or negated this transmission from al-Ḥajjāj. In this case the transmission can be appraised as *the transmission of an unknown person*:

As seen in Figure-1 there are 16 probabilities regarding the veracity of the event transmitted by Mūsā b. Anas; 9 probabilities are true, 7 probabilities are false. Accordingly, the probability of being true:

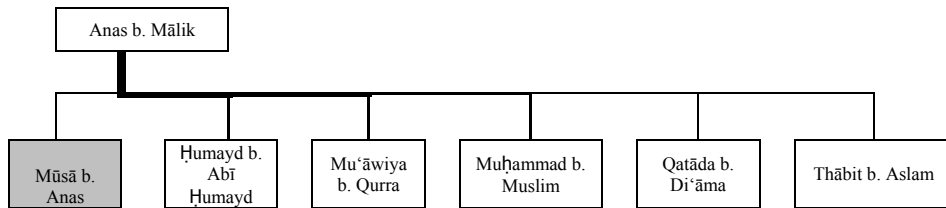
ω = the total number of the probabilities of accurate reports/ total number of probabilities = δ / ε .

$$\omega = \delta / \varepsilon = 9/16$$

17. Transmission

حدثنا بن المشني، قال: ثنا محمد بن جعفر، قال: ثنا شعبة، عن موسى بن أنس، عن أنس، قال: قرأ عمر: وفاكهة وأبا. قال: قد عرفنا الفاكهة، فما الأب؟ ثم قال: بحسبنا ما قد علمنا، وألقى العصا من يده.

Mūsā b. Anas b. Mālik transmits this hadith from Anas b. Mālik, his father.



As far as we determined, this transmission made from the event source Anas b. Mālik was supported by five another. All the transmissions are in

²⁵ See al-Ṭabarī, Jāmi' al-bayān 'an ta'vil āy al-Qur'an, VI, 128, 129; Ibn Kathīr, Ismā'il b. 'Umar (d. 774), Tafsīr al-Qur'an al-'aẓīm, 4 vols. (Beirut: Dār al-Fikr, 1401), II, 26; al-Bayhaqī, al-Sunan al-kubrā, I, 71 (344); al-Wāsiṭī, Tārīkh Wāsiṭī, p. 59.

the similar format. Let us call this format x. The present differences include no discrepancy enough to require a separate format description.²⁶ In this case the transmission can be appraised as *the similar transmission of the six unknown persons*:

The total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission:

$$\delta_x = 2^m - 1 = 2^6 - 1 = 64 - 1 = 63$$

f: the number of diverging forms of transmission.

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s) = 1$$

The total of the number of probabilities:

$$\varepsilon = 2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1) = 2^6 - (1-1) = 64$$

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form x is:

ω_x = the total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_x / ε

$$\omega_x = \delta_x / \varepsilon = 63 / 64$$

²⁶ About the derivatives of the transmission that come via Mūsā b. Anas see al-Ṭabarī, Jāmi' al-bayān 'an ta'vil āy al-Qur'an, XXX, 59.

About the derivatives of the transmission that come via Ḥumayd b. Abī Ḥumayd see al-Ṭabarī, Jāmi' al-bayān 'an ta'vil āy al-Qur'an, XXX, 59; Ibn Kathīr, Tafsīr al-Qur'an al-'aẓīm, I, 6; IV, 474; Abū al-Faḍl al-Muqri', Aḥādīth fi dhamm al-kalām, 5 vols., ed. Nāṣir b. 'Abd al-Raḥmān (Riyaḍ: Dār Atlas, 1996), III, 180 (519); al-Ḥākim al-Nisābūrī, al-Mustadrak 'ala al-Ṣaḥīḥayn, II, 559 (3897).

About the derivatives of the transmission that come via Mu'āwiya b. Qurra see al-Ṭabarī, Jāmi' al-bayān 'an ta'vil āy al-Qur'an, XXX, 59.

About the derivatives of the transmission that come via Muḥammad b. Muslim see al-Ḥākim al-Nisābūrī, al-Mustadrak 'ala al-Ṣaḥīḥayn, II, 559 (3897); al-Bayhaqī, Shu'ab al-Īmān, II, 424 (2281); al-Ṭabarānī, Musnad al-shāmiyyīn, IV, 156 (2989).

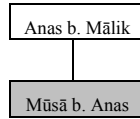
About the derivatives of the transmission that come via Qatāda b. Di'āma see al-Ṭabarī, Jāmi' al-bayān 'an ta'vil āy al-Qur'an, XXX, 59.

About the derivatives of the transmission that come via Thābit b. Aslam see Ibn Kathīr, Tafsīr al-Qur'an al-'aẓīm, I, 6; Abū al-Faḍl al-Muqri', Aḥādīth fi dhamm al-kalām, 5 vols., ed. Nāṣir b. 'Abd al-Raḥmān (Riyaḍ: Dār Atlas, 1996), III, 178 (517); 180 (519); Ibn Sa'd, al-Ṭabaqāt al-Kubrā, III, 327.

18. Transmission

أخبرنا أبو بكر أحمد بن الحسن القاضي، ثنا أبو العباس الأصم، ثنا يحيى بن أبي طالب، أخبرني أبي، حدثني أبو عبيدة عبيس الخزاز، عن موسى بن أنس، عن أبيه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تقولوا سورة البقرة ولا سورة آل عمران وسائر القرآن ولكن قولوا السورة التي يذكر فيها البقرة والسورة التي يذكر فيها آل عمران والقرآن على نحو هذا.

Mūsā b. Anas b. Mālik transmits this hadith from Anas b. Mālik, his father.²⁷



We could not find any transmitter who supported or negated this transmission from Anas b. Mālik. In this case the transmission can be appraised as *the transmission of an unknown person*:

As seen in Figure-1 there are 16 probabilities regarding the veracity of the event transmitted by Mūsā b. Anas; 9 probabilities are true, 7 probabilities are false. Accordingly, the probability of being true:

ω = the total number of the probabilities of accurate reports/ total number of probabilities = δ / ε .

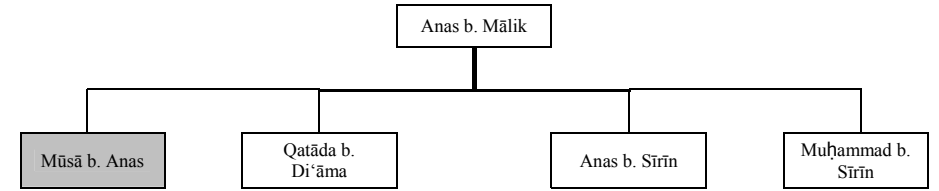
$$\omega = \delta / \varepsilon = 9/16$$

19. Transmission

ذكره البخاري تعليقا ووصله إسماعيل بن إسحاق في الأحكام من طريق ابن جريج، عن عمرو بن دينار، عن عطاء، عن موسى بن أنس، أن سيرين سأل أنسا المكاتبه وكان كثير المال، فأبى، فانطلق إلى عمر، فقال: كاتبه! فأبى؛ فضربه عمر بالدره، وتلا عمر: فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا!

Mūsā b. Anas b. Mālik transmits this occurrence from Anas b. Mālik, his father.

²⁷ See al-Ṭabarānī, al-Muʿjam al-Awṣaṭ, VI, 47 (5755); Ibn Kathīr, Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm, I, 57; al-Bayhaqī, Shuʿab al-ʾImān, II, 519 (2582); al-Mizzī, Tahzīb al-kamāl, XIX, 278; al-ʿUqaylī, al-Ḍuʿafāʾ al-kabīr, III, 418; al-Zaylaʿī, Jamāl al-Dīn ʿAbdullāh (d. 762), *Takhrīj al-aḥādīth veʾl-āthār*, 4 vols., ed. ʿAbdullāh b. ʿAbd al-Raḥmān (Riyāḍ: Dār Ibn Khuzayma, 1414), I, 173.



As far as we determined, this transmission made from the event source Anas b. Mālik was supported by three another. All the transmissions are in the similar format. Let us call this format x. The present differences include no discrepancy enough to require a separate format description.²⁸ In this case the transmission can be appraised as *the similar transmission of the four unknown persons*:

The total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission:

$$\delta_x = 2^m - 1 = 2^4 - 1 = 16 - 1 = 15$$

f: the number of diverging forms of transmission.

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s) = 1$$

The total of the number of probabilities:

$$\varepsilon = 2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1) = 2^4 - (1-1) = 16$$

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form x is:

ω_x = the total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_x / ε

$$\omega_x = \delta_x / \varepsilon = 15 / 16$$

²⁸ About the derivatives of the transmission that come via **Mūsā b. Anas** see al-Bukhārī, al-Ṣaḥīḥ, II, 902; Ibn Ḥajar, Aḥmad b. ʿAlī al-ʿAsqalānī (d. 852), *al-Iṣābah fī tamyīz al-ṣaḥāba*, 8 vols. ed. Muḥammad al-Bajāwī (Beirut: Dār al-Jayl, 1412), III, 273 (3729); Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Aḥmad b. ʿAlī (d. 852), *Taghliq al-taʿliq*, 5 vols., ed. Saʿīd ʿAbdirraḥmān (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1405), III, 348.

About the derivatives of the transmission that come via **Qatāda b. Diʿāma** see Ibn Saʿd, al-Ṭabaqāt al-Kubrā, VII, 120; al-Bayhaqī, al-Sunan al-kubrā, X, 319 (21404); al-Ṭabarī, Jāmiʿ al-bayān ʿan taʿvīl āy al-Qurʾān, IX, 311.

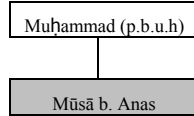
About the derivatives of the transmission that come via **Anas b. Sīrīn** see Ibn Ḥajar, al-Iṣābah fī tamyīz al-ṣaḥāba, III, 273 (3729); Ibn Saʿd, al-Ṭabaqāt al-Kubrā, VII, 120.

About the derivatives of the transmission that come via **Anas b. Sīrīn** see Ibn Saʿd, al-Ṭabaqāt al-Kubrā, VII, 119, 120.

20. Transmission

حدثنا محمد بن صالح بن هاني، ثنا السري بن خزيمة، ثنا موسى بن إسماعيل ثنا إسحاق بن عثمان، قال: قلت لموسى بن أنس: كم غزا النبي صلى الله عليه وسلم؟ قال: غزا ثلاثا وعشرين غزوة وثمان غزوات يقيم فيها الأشهر. قلت: كم غزا أنس مع النبي صلى الله عليه وسلم؟ قال: ثمان غزوات.

In the transmission Mūsā b. Anas b. Mālik is giving an answer to the question regarding the Prophet.²⁹



Historically it is not possible that he had observed this event. Transmitting type is F_2 on account of he transmitted an event without giving its source.³⁰

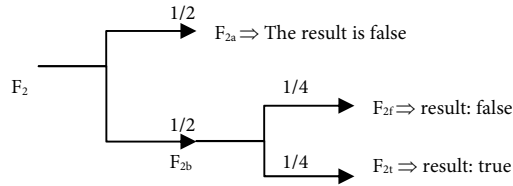


Figure-2

As seen in Figure-2 there are 4 probabilities regarding the veracity of the event transmitted by Mūsā b. Anas; 1 probabilities are true, 3 probabilities are false. Accordingly, the probability of being true:

ω = the total number of the probabilities of accurate reports/ total number of probabilities = δ / ε .

$$\omega = \delta / \varepsilon = 1/4$$

21. Transmission

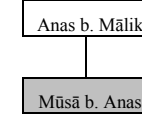
أخبرنا الثقفني، عن حميد، عن موسى بن أنس، عن أنس بن مالك: أن عمر بن الخطاب سأله: إذا حاصرتم المدينة كيف تصنعون؟ قال: نبعث الرجل إلى المدينة ونصنع له هنة من جلود. قال: أرأيت

²⁹ See al-Ḥākim al-Nisābūrī, al-Mustadrak ‘ala al-ṣaḥīḥayn, III, 665 (6457); Ibn Ḥajar, al-Iṣābah fi tamyīz al-ṣaḥāba, I, 127; al-Bukhārī, al-Tārīkh al-kabīr, I, 398 (1266); Ibn ‘Asākir, Tārīkh madīnat dimashq, IX, 362.

³⁰ For the type of transmissions see the abovementioned article. p.40-43.

إن رمي بحجر؟ قال: إذا يقتل. قال: فلا تفعلوا، فوالذي نفسي بيده، ما يسرنى أن تفتحوا مدينة فيها أربعة آلاف مقاتل بتضييع رجل مسلم!

Mūsā b. Anas b. Mālik transmits this knowledge from Anas b. Mālik, his father.³¹



We could not find any transmitter who supported or negated this transmission from Anas b. Mālik. In this case the transmission can be appraised as *the transmission of an unknown person*:

As seen in Figure-1 there are 16 probabilities regarding the veracity of the event transmitted by Mūsā b. Anas; 9 probabilities are true, 7 probabilities are false. Accordingly, the probability of being true:

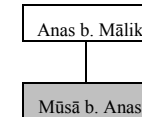
ω = the total number of the probabilities of accurate reports/ total number of probabilities = δ / ε .

$$\omega = \delta / \varepsilon = 9/16$$

22. Transmission

حدثنا محمد بن أبان، ثنا عبد الله بن محمد بن خلاد الواسطي، ثنا يزيد بن هارون، نا أبو المقدم هشام بن زياد، قال: سمعت موسى بن أنس يحدث، عن أنس، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: من كان في نفسه مودة لأخيه فليعلمه ذلك!

Mūsā b. Anas b. Mālik transmits this hadith from Anas b. Mālik, his father.³²



We could not find any transmitter who supported or negated this transmission from Anas b. Mālik. In this case the transmission can be appraised as *the transmission of an unknown person*:

³¹ See al-Shafī‘ī, Muḥammad b. Idrīs (d. 204), *al-Musnad*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, n.d.), I, 317 (1487); al-Bayhaqī, al-Sunan al-kubrā, IX, 42 (17686).

³² See al-Ṭabarānī, al-Mu‘jam al-Awṣaṭ, VII, 259 (7443); Ibn ‘Adiyy, al-Kāmil fi ḍu‘afā’ al-rijāl, VII, 106.

As seen in Figure-1 there are 16 probabilities regarding the veracity of the event transmitted by Mūsā b. Anas; 9 probabilities are true, 7 probabilities are false. Accordingly, the probability of being true:

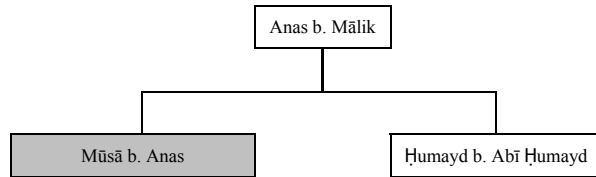
ω = the total number of the probabilities of accurate reports/ total number of probabilities = δ / ε .

$$\omega = \delta / \varepsilon = 9/16$$

23. Transmission

أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، أنبأ حسن بن حمشاذ، ثنا محمد بن إسماعيل أبو إسماعيل، ثنا بن أبي مريم، حدثني يحيى بن أيوب، حدثني حميد، أن موسى بن أنس بن مالك حدثه، عن أنس بن مالك: أنه أوصى في مرضه وشك في حبل جارية، فقال: انظروا أن تدعوا لولدها القافة! قال: فصح من مرضه ذلك.

Mūsā b. Anas b. Mālik transmits this hadith from Anas b. Mālik, his father.



As far as we determined, this transmission made from the event source Anas b. Mālik was supported only by Ḥumayd b. Abī Ḥumayd. Both transmissions are in similar format. Let us call this format x. There is no *discrepancy* between them as much to require a second format description as.³³ In this case the transmission can be appraised as *the similar transmission of the two unknown persons*:

The total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission:

$$\delta_x = 2^m - 1 = 2^2 - 1 = 4 - 1 = 3$$

f: the number of diverging forms of transmission.

³³ About the derivatives of the transmission that come via **Mūsā b. Anas** see al-Bayhaqī, al-Sunan al-kubrā, X, 265 (21059).

About the derivatives of the transmission that come via **Ḥumayd b. Abī Ḥumayd** see al-Bayhaqī, al-Sunan al-kubrā, X, 264 (21057); Ibn Abū Shayba, al-Muṣannaf, IV, 32 (17494); al-Shafīʿī, al-Musnad, I, 330 (1530).

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s) = 1$$

The total of the number of probabilities:

$$\varepsilon = 2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1) = 2^2 - (1-1) = 4$$

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form x is:

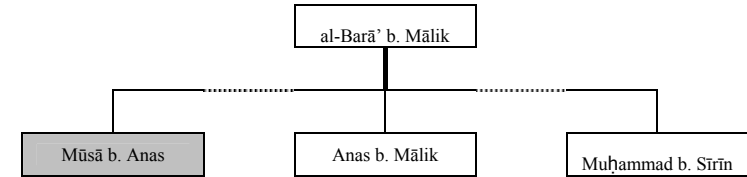
ω_x = the total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_x / ε

$$\omega_x = \delta_x / \varepsilon = 3/4$$

24. Transmission

حدثنا علي، أخبرني محمد بن راشد، نا مكحول، عن موسى بن أنس: أن عمه البراء بن مالك بارز رجلا من أهل فارس فقتله فبلغ سلبه أربعين ألفا، فكتب عمر إلى عامل الخمس أن خذ خمس ذلك السلب وادفع إلى البراء سائر ذلك.

Mūsā b. Anas b. Mālik reports an event happened to al-Barāʾ b. Mālik, his uncle.



It does not appear possible that the two of the three transmitters except for Anas b. Mālik observed the event previously mentioned because of their ages. They recounts the transmission in (أن) mood.³⁴ Anas b. Mālik is the common teacher of the two transmitters; because of this it is probable that they heard the event from him. Likewise, in some transmissions Muḥammad b. Sīrīn transmits the same event from Anas b. Mālik.³⁵

³⁴ About the derivatives of the transmission that come via **Mūsā b. Anas** see Ibn al-Jaʿd, al-Musnad, I, 490 (3412).

About the derivatives of the transmission that come via **Muḥammad b. Sīrīn** see al-Ṭabarānī, al-Muʿjam al-Kabīr, II, 27 (1180); Saʿīd b. Manṣūr (d. 227), al-Sunan, 2 vols., ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-Aʿzamī (India: al-Dār al-Salafiyya, 1403/1982), II, 309 (2708); ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī, al-Muṣannaf, V, 233 (9468).

³⁵ About the derivatives of the transmission that come via **Anas b. Mālik** see al-Ṭaḥāwī, Sharḥ maʿānī al-āthār, III, 229 (4806); 230 (4807); Ibn Ḥajar, al-Iṣābah fī tamyīz al-ṣaḥāba, I, 281; Ibn Abū Shayba, al-Muṣannaf, VI, 478 (33088); 479 (33089); al-Bayhaqī, al-Sunan al-kubrā, VI, 310 (12566); 311 (12567).

Transmission type is F_2 on the grounds that Mūsā b. Anas is transmitting an event which is not observed by himself.³⁶ In spite of the fact that all the transmissions are in the same format having no definite event source prevents us from making appraisals over the transmissions.

As seen in Figure-2 there are 4 probabilities regarding the veracity of the event transmitted by Mūsā b. Anas; 1 probabilities are true, 3 probabilities are false. Accordingly, the probability of being true:

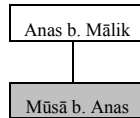
ω = the total number of the probabilities of accurate reports/ total number of probabilities = δ / ε .

$$\omega = \delta / \varepsilon = 1/4$$

25. Transmission

أخبرنا أبو محمد إسماعيل بن رجاء العسقلاني، ثنا أبو أحمد محمد بن محمد القيسراني، ثنا محمد بن جعفر الخرائطي، ثنا أبو بكر أحمد بن إسحاق الوراق، ثنا محمد بن مصطفي وكثير بن عبيد، قالوا: ثنا بقرية بن الوليد، ثنا يحيى بن مسلم، عن أبي المقدم، عن موسى بن أنس، عن أبيه، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إذا جاءكم الزائر فأكرموه!

Mūsā b. Anas b. Mālik transmits this hadith from Anas b. Mālik, his father.³⁷



We could not find any transmitter who supported or negated this transmission from Anas b. Mālik. In this case the transmission can be appraised as *the transmission of an unknown person*:

As seen in Figure-1 there are 16 probabilities regarding the veracity of the event transmitted by Mūsā b. Anas; 9 probabilities are true, 7 probabilities are false. Accordingly, the probability of being true:

ω = the total number of the probabilities of accurate reports/ total number of probabilities = δ / ε .

$$\omega = \delta / \varepsilon = 9/16$$

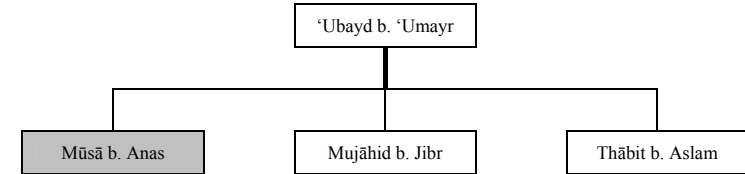
³⁶ For the type of transmissions see the abovementioned article. p.40-43.

³⁷ See al-Qaḍā'ī, Musnad al-Shihāb, I, 445 (763); Ibn Ḥayyān, 'Abdullāh b. Muḥammad (d. 369), *Kitāb al-Amthāl fī al-ḥadīth*, ed. 'Abd al-'Alī 'Abd al-Ḥamid (India: Dār al-Salafiyya, 1987), 182 (148).

26. Transmission

أنا نعيم، قال: أنا ابن المبارك، قال: أنا هشام بن حسان، عن موسى بن أنس، عن عبيد بن عمير: أن الصراط مثل السيف على جسر جهنم، وإن بجنتيه كالليب وحسك؛ والذي نفسي بيده، إنه ليؤخذ بالكلوب الواحد أكثر من ربيعة ومضر.

Mūsā b. Anas b. Mālik transmits this knowledge from 'Ubayd b. 'Umayr.



As far as we determined, this transmission made from the event source 'Ubayd b. 'Umayr was supported by two another. All the transmissions are in the similar format.³⁸ Let us call this format x. The present differences include no discrepancy enough to require a separate format description.³⁹ In this case the transmission can be appraised as *the similar transmission of the three unknown persons*:

The total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission:

$$\delta_x = 2^m - 1 = 2^3 - 1 = 8 - 1 = 7$$

f: the number of diverging forms of transmission.

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s) = 1$$

The total of the number of probabilities:

³⁸ The form of this transmission being as a hurried hadith with chain of reporters has not been found. All the transmissions with chain of reporters are stopped hadiths. When the hurried form of the event is found a second format definition would be needed.

³⁹ About the derivatives of the transmission that come via **Mūsā b. Anas** see 'Abdullāh b. al-Mubārak (d. 181), *al-Zuhd*, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A'ẓamī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya), 120 (403).

About the derivatives of the transmission that come via **Mujāhid b. Jibr** see Abū Nu'aym, *Ḥilyat al-Awliyā wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā'*, III, 273; al-Fasavī, Ya'qūb b. Sufyān (d. 277), *al-Ma'rifa ve't-tārikh*, 3 vols., ed. Khalīl al-Manṣūr (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1419/1999), III, 216; Hannād b. al-Sariyy (d. 243), *al-Zuhd*, 2 vols., ed. 'Abd al-Raḥmān 'Abd al-Jabbār (Kuwayt: Dār al-Khulafā', 1406), I, 197 (320).

About the derivatives of the transmission that come via **Thābit b. Aslam** see Hannād b. al-Sariyy, *al-Zuhd*, I, 197 (321); Abū Nu'aym, *Ḥilyat al-Awliyā wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā'*, III, 270.

$$\varepsilon = 2^m + 2^r + 2^l + \dots + 2^s - (f-1) = 2^3 - (1-1) = 8$$

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form x is:

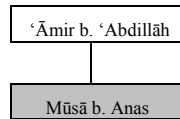
ω_x = the total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_x / ε

$$\omega_x = \delta_x / \varepsilon = 7 / 8$$

27. Transmission

حدثنا قبيصة، عن حماد بن سلمة، عن ثابت البناني، عن موسى بن أنس، أن سائلا سأل أبا عبيدة وهو شاك تصدقوا أجر الله مريضكم، فقال أبو عبيدة: إني لست بمأجور ولكني مكفر عني.

In his transmission Mūsā b. Anas b. Mālik reports an event⁴⁰ regarding 'Āmir b. 'Abdillāh.⁴¹



Historically it is not probable that he observed this event. The report type is F_2 as it transmits an event that had not been witnessed without giving event source.

As seen in Figure-2 there are 4 probabilities regarding the veracity of the event transmitted by Mūsā b. Anas; 1 probabilities are true, 3 probabilities are false. Accordingly, the probability of being true:

ω = the total number of the probabilities of accurate reports/ total number of probabilities = δ / ε .

$$\omega = \delta / \varepsilon = 1/4$$

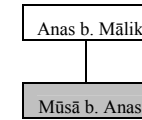
28. Transmission

حدثنا أحمد بن حنبل، قال: حدثنا عبد الصمد، قال: حدثنا ثابت، عن عاصم، قال: سأل أبو السوار موسى بن أنس ونحن بواسط: أكان أبو حمزة يشرب في الدن؟ فقال: معاذ الله!

Mūsā b. Anas b. Mālik reports information about Anas b. Mālik, his father.⁴²

⁴⁰ See Hannād b. al-Sariyy, al-Zuhd, I, 242 (412).

⁴¹ According to the other reports it is well understood that Abū 'Ubayda is 'Āmir b. 'Abdillāh. See Ibn 'Asākir, Tārīkh madīnat dimashq, XXII, 222; XXXXIV, 262.



We could not find any transmitter who supported or negated this transmission from Anas b. Mālik. In this case the transmission can be appraised as *the transmission of an unknown person*:

As seen in Figure-1 there are 16 probabilities regarding the veracity of the event transmitted by Mūsā b. Anas; 9 probabilities are true, 7 probabilities are false. Accordingly, the probability of being true:

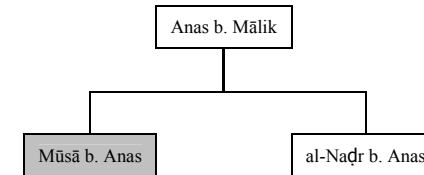
ω = the total number of the probabilities of accurate reports/ total number of probabilities = δ / ε .

$$\omega = \delta / \varepsilon = 9/16$$

29. Transmission

ثنا الحسن بن يونس، عن سعيد بن وهب يلقب عجوة مصر، ثنا إبراهيم بن مرزوق، ثنا أبو إسماعيل الأبلبي، ثنا عبد الله بن المثنى، عن عميه النضر وموسى ابني أنس بن مالك، عن أبيهما أنس: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه: اغتسلوا يوم الجمعة ولو كأسا بدينار!

Mūsā b. Anas b. Mālik transmits this hadith from Anas b. Mālik, his father.



As far as we determined, this transmission made from the event source Anas b. Mālik was supported only by al-Naḍr b. Anas. Both transmissions are in similar format. Let us call this format x. There is no discrepancy between them as much to require a second format description as.⁴³ In this

⁴² See Ibn Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad (d. 241), *Kitāb al-Ashriba*, ed. 'Abdullāh b. Ḥajjāj (Cairo: Maktabat al-Turāth, 1405/1985), 35 (179).

⁴³ About the derivatives of the transmission that come via **Mūsā b. Anas** see Ibn 'Adiyy, al-Kāmil fī ḍu'afā' al-rijāl, II, 389; Ibn Ḥajar, Aḥmad b. 'Alī al-'Asqalānī (d. 852), *Lisān al-mīzān*, 7 vols., ed. (3d. ed., Beirut: Mu'assasat al-'Alamī, 1406/1986), II, 324; Ibn Ḥibbān, Abū Ḥātim Muḥammad (d. 354), *al-Majrūḥīn*, 3 vols., ed. Muḥammad Ibrāhīm Zāyid (Ḥalab: Dār al-Wa'y, n.d.), I, 259 (254).

case the transmission can be appraised as *the similar transmission of the two unknown persons*:

The total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission:

$$\delta_x = 2^m - 1 = 2^2 - 1 = 4 - 1 = 3$$

f: the number of diverging forms of transmission.

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s) = 1$$

The total of the number of probabilities:

$$\varepsilon = 2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1) = 2^2 - (1-1) = 4$$

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form x is:

ω_x = the total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_x / ε

$$\omega_x = \delta_x / \varepsilon = 3/4$$

30. Transmission

حدثنا بن عون، عن موسى بن أنس، أن أبا بكر لما استخلف بعث إلى أنس بن مالك ليوجهه إلى البحرين على السعاية. قال: فدخل عليه عمر، فقال له أبو بكر: إني أردت أن أبعث هذا إلى البحرين وهو فتى شاب. قال: فقال له عمر: ابعثه فإنه لبيب كاتب. قال: فبعثه، فلما قبض أبو بكر قدم على عمر، فقال له عمر: هات يا أنس ما جئت به! قال: يا أمير المؤمنين، البيعة أولاً. فقال: نعم. قال: فبسط يده. قال: على السمع والطاعة. قال بن عون: فما أدري، قال: ما استطعت أو قال أنس: ما استطعت. قال: فأخبرته ما جئت به، قال: فقال: أما ما كان من كذا وكذا فاقبضوه، وما كان من المال فهو لك. قال: فأتيت إلى زيد بن ثابت وهو جالس على الباب، فقال: ألق علي ما أعطاك أمير المؤمنين، قال: فألقيت عليه فحسب.

Mūsā b. Anas b. Mālīk reports information about Anas b. Mālīk, his father.⁴⁴

Anas b. Mālīk

About the derivatives of the transmission that come via **al-Naḍr b. Anas** see Ibn Hibbān, *al-Majrūḥīn*, I, 259 (254); Ibn 'Adiyy, *al-Kāmil fī ḍu'afā' al-rijāl*, II, 389; Ibn Ḥajar, *Lisān al-mizān*, II, 324.

⁴⁴ See Ibn Ḥajar, *al-Iṣābah fī tamyiz al-ṣaḥāba*, I, 128 (277); al-Mizzī, *Tahzīb al-kamāl*, III, 371; Ibn 'Asākir, *Tārīkh madīnat dimashq*, IX, 369; Ibn Khayyāṭ, *al-Tārīkh*, p. 22; Ibn Ḥajar, *Tahzīb al-tahzīb*, I, 330 (690).

Mūsā b. Anas

Historically it is not probable that he observed these events; he must have heard them from his father or anyone else. The report type is F₂ as it transmits an event that had not been witnessed without giving event source.

As seen in Figure-2 there are 4 probabilities regarding the veracity of the event transmitted by Mūsā b. Anas; 1 probabilities are true, 3 probabilities are false. Accordingly, the probability of being true:

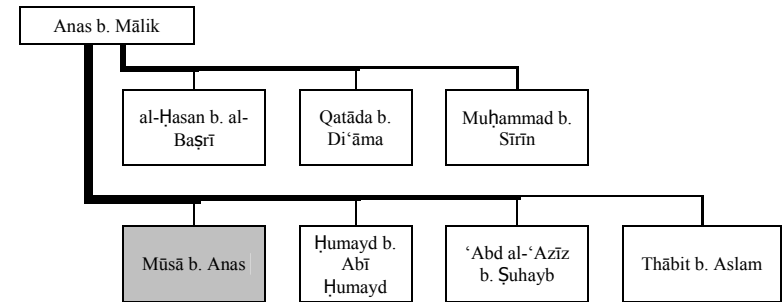
ω = the total number of the probabilities of accurate reports/ total number of probabilities = δ / ε .

$$\omega = \delta / \varepsilon = 1/4$$

31. Transmission

أخبرنا أحمد بن محمد بن عمرو الحميري، ثنا عبد الله بن شبيب أبو سعيد البصري، حدثني أيوب بن سليمان بن بلال، حدثني أبو بكر بن أبي أويس، عن سليمان بن بلال، عن يحيى بن سعيد، عن حميد، عن موسى، عن أنس، قال: لما أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر وكان لا يغير إذا سمع أذانا، فلما أتاهم خرجوا عليه بمساحيهم ومكاتلهم، فقالوا: محمد والخميس. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الله أكبر هلكت خيبر، الله أكبر هلكت خيبر، إنا إذا نزلنا بساحة قوم فساء صباح المنذرين. وبإسناده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعتق صفية وجعل عتقها صداقها.

Mūsā b. Anas b. Mālīk transmits this hadith from Anas b. Mālīk, his father.



As far as we determined, seven transmitters reports this hadith from Anas b. Mālik, the event source. The six⁴⁵ transmitters report the event according to Anas b. Mālik's expression while the other one⁴⁶ transmits the hadith in a way of Anas b. Mālik + Ebū Ṭalḥa. Let us symbolize x for Anas b. Mālik's expression and y for Ebū Ṭalḥa's. In this way the transmission is appraised as *similar transmission by the six of seven unknown persons and contrary transmission by the other one*:⁴⁷

The total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission:

$$\delta_x = 2^m - 1 = 2^6 - 1 = 64 - 1 = 63$$

f: the number of diverging forms of transmission.

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s) = 1$$

⁴⁵ About the derivatives of the transmission that come via **Mūsā b. Anas** see Ibn 'Adiyy, al-Kāmil fi Ḍu'afā' al-rijāl, IV, 262 (1099).

About the derivatives of the transmission that come via **Humayd b. Abī Humayd** see Mālik b. Anas, al-Muwatta', II, 468 (1003); al-Bukhārī, al-Ṣaḥīḥ, I, 221 (585); III, 1077 (2785); IV, 1538 (3961); al-Tirmidhī, al-Jāmi', IV, 121 (1550).

About the derivatives of the transmission that come via **Abd al-'Azīz b. Ṣuhayb** see al-Bukhārī, al-Ṣaḥīḥ, I, 145 (364); 321 (905); Muslim, al-Ṣaḥīḥ, II, 1042 (1365); III, 1425 (1365); al-Nasā'ī, al-Sunan al-mujtabā, VI, 131 (380).

About the derivatives of the transmission that come via **Thābit b. Aslam** see al-Bukhārī, al-Ṣaḥīḥ, I, 321 (905); IV, 1539 (3964); Muslim, al-Ṣaḥīḥ, II, 1042 (1365); III, 1425 (1365); al-Nasā'ī, al-Sunan al-mujtabā, I, 271 (547).

About the derivatives of the transmission that come via **al-Ḥasan b. al-Baṣrī** see Ibn Balbān, al-Iḥsān fi-taqrīb ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān, XIV, 452 (6521); al-Tayālīsī, al-Musnad, 283 (2127); al-Ṭabarānī, al-Mu'jam al-Awṣaṭ, III, 95 (2600).

About the derivatives of the transmission that come via **Muḥammad b. Sīrīn** see al-Bukhārī, al-Ṣaḥīḥ, III, 1090 (2829); 1333 (3447); IV, 1538 (3962); al-Ḥumaydī, Abū Bakr 'Abdullāh b. Zubayr (d. 219), *al-Musnad*, 2 vols., ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A'ẓamī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya; Cairo: Maktabat al-Mutanabbī, n.d.), II, 504 (1198).

⁴⁶ About the derivatives of the transmission that come via **Qatāda b. Dī'āma** see Muslim, al-Ṣaḥīḥ, III, 1425 (1365); al-Ṭabarānī, Musnad al-shāmiyyīn, IV, 22 (2623); Ibn Sa'd, al-Ṭabaqāt al-Kubrā, II, 109; Ibn 'Asākir, Tārīkh madīnat dimashq, XXXXXIV, 203; Abū Ya'lā al-Qazwīnī, al-Khalīl b. 'Abdillāh (d. 446), *al-Irshād fi ma'rifaṭ 'ulamā' al-ḥadīth*, 3 vols., ed. Muḥammad Sa'id 'Umar (Riyāḍ: Maktabat al-Ruṣhd, 1409), III, 894 (226). Sa'id b. Bashīr, Sa'id b. Abī 'Arūba and Shaybān b. 'Abdirraḥmān who are the ones transmitting the hadith from Qatāda b. Dī'āma in the way of Anas b. Mālik + Abū Ṭalḥa. On the other hand, Shu'ba b. al-Ḥajjāj, Ma'mar b. Rāshid and al-Ḥakam b. 'Abdilmalik transmit the hadith as being expression of Anas b. Mālik. In spite of this numerical equality we prefer defining a new format accepting *diverging expression* the report of Qatāda b. Dī'āma.

⁴⁷ Here we are only interested in the probability of x format because of the event is transmitted by Mūsā b. Anas by the expression of Anas b. Mālik.

The total of the number of probabilities:

$$\varepsilon = 2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1) = 2^6 + 2^1 - (2-1) = 65$$

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form x is:

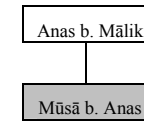
ω_x = the total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_x / ε

$$\omega_x = \delta_x / \varepsilon = 63 / 65$$

32. Transmission

حدثنا ابن عليّة، عن ابن عون، عن موسى بن أنس: أن أنسا كان يصعد الجارية فوق البيت فيقول: إذا استوى الأفق فأذني! إذا استوى الأفق فأذني!

Mūsā b. Anas b. Mālik reports information about Anas b. Mālik, his father.⁴⁸



We could not find any transmitter who supported or negated this transmission from Anas b. Mālik. In this case the transmission can be appraised as *the transmission of an unknown person*:

As seen in Figure-1 there are 16 probabilities regarding the veracity of the event transmitted by Mūsā b. Anas; 9 probabilities are true, 7 probabilities are false. Accordingly, the probability of being true:

ω = the total number of the probabilities of accurate reports/ total number of probabilities = δ / ε .

$$\omega = \delta / \varepsilon = 9/16$$

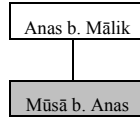
33. Transmission

قال سعيد بن منصور: حدثنا جرير بن عبد الحميد، عن سماك: حدثني موسى بن أنس بن مالك، عن أبيه: أن عمر بن الخطاب أعطاه آنية من هذه الحسر وآنية مموهة بالذهب، فقال: اذهب فبعها واشترط رضانا؛ فباعها من رجل يهودي بضعف وزنه. فرجع إلى عمر، فقال: اذهب فارده علينا؛

⁴⁸ See Ibn Abū Shayba, al-Muṣannaḥ, II, 278 (8956); Al-Nisābūrī, al-Awṣaṭ fi al-sunan, II, 341 (967); al-Firyābī, Ja'far b. Muḥammad (d. 301), *al-Ṣiyām*, ed. 'Abd al-Wakīl al-Nadwī (India: Dār al-Salafiyya, 1412), 57 (52).

فانطلق إلى اليهودي، فأخبره فقال: أعطيك بوزنه ثلاث مرات. قال: فجاء فذكر ذلك لعمر، فقال: لا، إلا بوزنه.

Mūsā b. Anas b. Mālik reports information about Anas b. Mālik, his father.⁴⁹



We could not find any transmitter who supported or negated this transmission from Anas b. Mālik. In this case the transmission can be appraised as *the transmission of an unknown person*:

As seen in Figure-1 there are 16 probabilities regarding the veracity of the event transmitted by Mūsā b. Anas; 9 probabilities are true, 7 probabilities are false. Accordingly, the probability of being true:

ω = the total number of the probabilities of accurate reports/ total number of probabilities = δ / ϵ .

$$\omega = \delta / \epsilon = 9/16$$

Removing Unknowability of Mūsā b. Anas b. Mālik⁵⁰

As far as we determined, Mūsā b. Anas b. Mālik has a total of 33 transmissions with chain of reporters.⁵¹ In other words $N=33$.

The values that transmitter gained from his transmissions:

1. Transmission: Transmitter has a verifier. Consequently ${}_1\omega_x = 3/4$

2. Transmission: Transmitter is alone in his transmission.⁵²

Consequently ${}_2\omega_x = 1/2$

⁴⁹ See Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Taghliq al-taʿliq*, III, 293; Ibn Ḥazm, *al-Maḥlā*, IIX, 496; Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Aḥmad b. ʿAlī (d. 852), *Fatḥ al-bārī fī sharḥ ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 14 vols., ed. Muḥib al-Dīn al-Khaṭīb (Beirut: Dār al-Maʿrifa, n.d.), IV, 481.

⁵⁰ See the abovementioned article.p.53-55

⁵¹ A transmission being in the *Mukhtaṣar Tārīkh Dimashq* is not included as the chain has not been found. See *Mukhtaṣar Tārīkh Dimashq*, I, p. 323.

⁵² η denotes the tendency of transmitter for making true transmission. Consequently the effect of F_{21} is not characteristic in terms of η . Therefore the value gained by transmitter is $1/2$ when F_{21} is subtracted.

3. Transmission: Transmitter has two verifiers. Consequently ${}_3\omega_x = 7/8$

4. Transmission: Transmitter has seven verifiers. Consequently ${}_4\omega_x = 255/256$

5. Transmission: Transmitter has two verifiers. Consequently ${}_5\omega_x = 7/8$

6. Transmission: Transmitter has twelve verifiers.

Consequently ${}_6\omega_x = 8191/8192$

7. Transmission: Transmitter has two verifiers. Consequently ${}_7\omega_x = 7/8$

8. Transmission: Transmitter is alone in his transmission.

Consequently ${}_8\omega_x = 1/2$

9. Transmission: Transmitter has two verifiers. Consequently ${}_9\omega_x = 7/8$

10. Transmission: Transmitter is alone in his transmission.

Consequently ${}_{10}\omega_x = 1/2$

11. Transmission: Transmitter has eleven verifiers.

Consequently ${}_{11}\omega_x = 4095/4096$

12. Transmission: Transmitter has two verifiers. Consequently ${}_{12}\omega_x = 7/8$

13. Transmission: Transmitter has eleven verifiers.

Consequently ${}_{13}\omega_x = 4095/4096$

14. Transmission: Transmitter has eleven verifiers.

Consequently ${}_{14}\omega_x = 4095/4096$

15. Transmission: Transmitter is alone in his transmission.

Consequently ${}_{15}\omega_x = 1/2$

16. Transmission: Transmitter is alone in his transmission.

Consequently ${}_{16}\omega_x = 1/2$

17. Transmission: Transmitter has five verifiers.

Consequently ${}_{17}\omega_x = 63/64$

18. Transmission: Transmitter is alone in his transmission.

Consequently ${}_{18}\omega_x = 1/2$

19. Transmission: Transmitter has three verifiers.

Consequently ${}_{19}\omega_x = 15/16$

20. Transmission: The transmission type of the transmitter is F_2 .⁵³

Consequently ${}_{20}\omega_x = 0$

21. Transmission: Transmitter is alone in his transmisson.

Consequently ${}_{21}\omega_x = 1/2$

22. Transmission: Transmitter is alone in his transmisson.

Consequently ${}_{22}\omega_x = 1/2$

23. Transmission: Transmitter has a verifier. Consequently ${}_{23}\omega_x = 3/4$

24. Transmission: The transmission type of the transmitter is F_2 .

Consequently ${}_{24}\omega_x = 0$

25. Transmission: Transmitter is alone in his transmisson.

Consequently ${}_{25}\omega_x = 1/2$

26. Transmission: Transmitter has two verifiers. Consequently ${}_{27}\omega_x = 7/8$

27. Transmission: The transmission type of the transmitter is F_2 .

Consequently ${}_{27}\omega_x = 0$

28. Transmission: Transmitter is alone in his transmisson.

Consequently ${}_{28}\omega_x = 1/2$

29. Transmission: Transmitter has a verifier. Consequently ${}_{29}\omega_x = 3/4$

30. Transmission: The transmission type of the transmitter is F_2 .

Consequently ${}_{30}\omega_x = 0$

31. Transmission: Transmitter has five verifiers and one negating.

Consequently ${}_{31}\omega_x = 63/65$

32. Transmission: Transmitter is alone in his transmisson.

Consequently ${}_{32}\omega_x = 1/2$

33. Transmission: Transmitter is alone in his transmisson.

Consequently ${}_{33}\omega_x = 1/2$

⁵³ η denotes the tendency of transmitter for making true transmission. Consequently the effect of F_{2i} is not characteristic in terms of η . The value gained by transmitter is zero as the transmission type is false.

x_1 is Mūsā b. Anas b. Mālik,

$$\eta_{x1} = ({}_1\omega_x + {}_2\omega_x + {}_3\omega_x + \dots + {}_N\omega_x) / N$$

$$\eta_{x1} = (3/4 + 1/2 + 7/8 + 255/256 + 7/8 + 8191/8192 + 7/8 + 1/2 + 7/8 + 1/2 + 4095/4096 + 7/8 + 4095/4096 + 4095/4096 + 1/2 + 1/2 + 63/64 + 1/2 + 15/16 + 0 + 1/2 + 1/2 + 3/4 + 0 + 1/2 + 7/8 + 0 + 1/2 + 3/4 + 0 + 63/65 + 1/2 + 1/2) / 33$$

$$\eta_{x1} = 0,6480$$

$$\eta_{\text{Mūsā b. Anas b. Mālik}} = 0,648$$

$$\eta_{\text{Mūsā b. Anas b. Mālik}}^{54} = \% \mathbf{64,8}$$

In 12 of the 33 transmissions made by Mūsā b. Anas b. Mālik there is no verifier. This is the main reason why his reliability coefficient is down to 65 %. In the rest of his reports there are considerable verifiers; however, it appears that the four transmissions in F_2 type abrade the points that he gain from them.⁵⁵

Based on the conclusions the following table is prepared:⁵⁶

⁵⁴ If the transmitters had not been unknown this result would have been appeared less faulty.

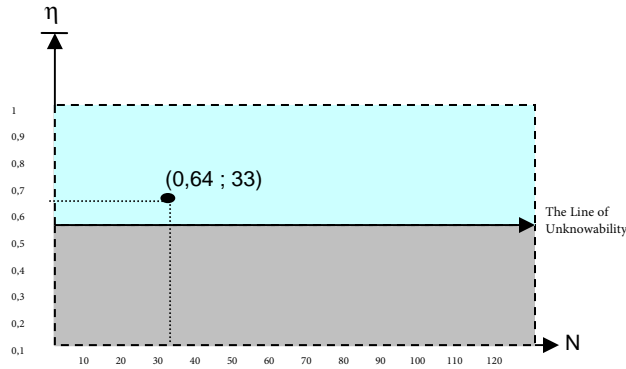
If a transmission with chain of reporters is found apart from 33 transmissions of Mūsā b. Anas b. Mālik we have found in the sources it will certainly be included in calculations.

⁵⁵ To the question of what does the reliability coefficient of Mūsā b. Anas b. Mālik that found as 64,8 % mean in terms of the hadith transmitted by him. This figure is used while the veracity degree of the hadiths (ω) in which Mūsā b. Anas b. Mālik is placed is calculating. That means that the veracity percentage (ω) in the relevant level or *rank* will be lower than this value, because η places in the equations as a multiplier when the veracity probability of hadiths is calculated. If all the roads of a hadith passes over Mūsā b. Anas b. Mālik, in this case we may say that the probability of hadith as being related to the Prophet will be not greater than 64.8 %.

⁵⁶ When the appraisals of the number of transmissions made by a transmitter (N) and the reliability coefficient (η) are made together the power of the transmitter comes on the scene. Despite the reliability coefficient of Mūsā b. Anas b. Mālik is 64,8 % he is not considered as a very powerful transmitter on account of the lower number of reports. If it is assumed that another transmitter reaches the same reliability coefficient by 1000 reports the concept of *power(P)* would be well understood. It would be appreciated that to represent such a transmitter in an article is not possible.

The power of a transmitter (P) is equal to the number got by multiplying the reliability coefficient of the transmitter with the difference up to 50 % by the number of transmissions.

Name:	(N) Number of transmissions	(η) Reliability Coefficient	(P) Power
Mūsā b. Anas b. Mālik	33	% 64,8	4,88



In this figure the position of Mūsā b. Anas b. Mālik in the power graphic is seen.

Evaluation

The ranks assigned to the transmitters in the rebuttal and amendment books are the verbal appraisals denoting transmitters reliability of coefficients. To get an opportunity for comparing the numerical reliability coefficient η with these ranks we tried to gather the most common usage of the ranks into groups as follows. Afterwards, we by degree assigned numerical equivalents to the groups. In this manner we aimed at determining the numerical intervals in which ranks might have been generally⁵⁷ used.⁵⁸

$$P = (\eta - \%50) * N$$

$$P = (\% 64,8 - \%50) * 33$$

$$P = 0,148 * 33$$

$$P = 4,884$$

Increasing of every positive value in terms of P denotes how much powerful transmitter is while decreasing of every negative denotes how much the transmitter is weak.

It is not clear that if the critics take concept of power into consideration or not while they are evaluating the transmitters. We believe that it will be clear as studies progress in this field, especially ones in respect with the powerful transmitters.

⁵⁷ In this regard one may raise an objection to the effect that even if the critics used the same ranks they might not mean the same numerical interval. The objection is logical. In

thiqaṭun thiqaṭun or thiqaṭun ḥāfiẓun	100 – 80
thiqaṭun or muṭqinun or ‘adlun	80 – 60
ṣaduqun or lā ba‘sa bihi or ṣaduqun sayyi‘u-l-ḥifẓi or yahimu or maqbulun or machūlu-l-ḥālī or mastūrun	60 – 40
ḍa‘īfun or lam yūṭhaq or majhūlun or matrūkun or wāhī or sāqīṭun	40 – 20
uttuhima bi-l-kidhbi or kadhdhābun	20 – 0

When we want to know that in the rebuttal and amendment books how definition is made by which rank about Mūsā b. Anas b. Mālik we found that Ibn Ḥajar called himself ‘*thiqaṭun*’.⁵⁹ We observe that this rank is placed in the interval between 80% and 60%. By using the theory of hadith transmission system based on probability calculations we found the reliability coefficient $\eta = \% 64,8$ for Mūsā b. Anas b. Mālik. On this fact we can say that the rank which Ibn Ḥajar found it appropriate for Mūsā b. Anas b. Mālik complies with the reliability coefficient that we found.

Ibn Ḥibbān gave a place to Mūsā b. Anas b. Mālik in his book titled by *al-Thiqaṭ*.⁶⁰ Separately he made no appraisal regarding his reliability while giving his biography. According to the hadith scholars the names that are placed in this book have *enough* points to be deemed as *thiqa* by Ibn Ḥibbān. Because Ibn Ḥibbān uses this definition in large scale and gives places to the transmitters who have not subjected to rebuttals as well as the ones who are the most reliable.⁶¹ On this point we can say that the transmitters who are placed in Ibn Ḥibbān’s book being as *thiqa* fall into the interval between 40% - 100%. In this case the value we found for the transmitter is not in contradiction with the appraisal of Ibn Ḥibbān.

order to remove that objection every rank will be discussed depending on the critic who have used the rank.

⁵⁸ The linear approach here is made is directed towards the purpose of suggesting a course of action. Another one certainly might put those ranks in different groups and determine diverse numerical intervals. Nevertheless, the true values of the table will be substantiated when the reliability coefficients of all the hadith transmitters are calculated. Moreover, such a table will be easily prepared for every critic.

⁵⁹ See Ibn Ḥajar, *Tahzīb al-tahzīb*, X, 298 (587); *Taqrīb al-tahzīb*, 549 (6945).

⁶⁰ See Ibn Ḥibbān, *al-Thiqaṭ*, V, 401 (5408).

⁶¹ See Sonmez, Mehmet Ali, *Ibn Ḥibbān ve Carḥ-Ta‘dīl Metodu*, Umran Yayınevi, p. 29.

al-Zahabī considers the transmitter as being “*thiqatun muqillun*” in his book named *al-Kāshif*.⁶² On the other hand, in his book named *Tārīkh al-Īslām*⁶³ he made a definition saying “*kāna min thiqāt al-baṣriyyīn*”. Both of expressions belong to the same species of *thiqa*. Consequently it complies with the value we found in mathematical way.

Similarly, Ibn Sa’d⁶⁴ considers the transmitter as being “*thiqatun qalīl al-ḥadīth*”, Abū Ḥātim al-Rāzī⁶⁵ as “*thiqatun*”, al-‘Ijlī⁶⁶ as “*thiqatun*” in their books respectively *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, *al-Jarḥ wa-t-ta’dīl*, *al-Thiqāt*. As it is seen clearly that the reliability coefficient η that is found by using the theory of hadith transmission system based on probability calculations confirms the views of the critics about Mūsā b. Anas b. Mālik.⁶⁷

Hadith critics did not find Mūsā b. Anas acceptable for the ranks of “*thiqatun thiqatun or thiqatun ḥāfiẓun*”. When the reliability coefficient that has been calculated in this study taken into consideration we might say that they are right in their appraisals. Likewise the reliability coefficient of the transmitter is not in the interval between 100%-80%. Moreover, it is near to the lower limit of the sub rank.

As it is seen in the analysis of the transmission every point that is gained by this method is of great importance as it reveals the transmitter in which ratio is verified in his transmissions. Accordingly, even if it is defined by the same rank by the critics, for example when a reliability coefficient of another transmitter is found one point more than 64,8% it will be understood that he is placed over the rank of Mūsā b. Anas. The words used by the critics for evaluating the transmitters are not enough sensitive for bringing up this difference.

We can explain the case in this way: Grading made by 100 is more precise than the grading by 5. In the grading by 5 quite a few students who are different to each other fall in the same group. Similarly, the grading system by which hadith critics appraise the transmitters is formed by few

⁶² al-Zahabī, *al-Kāshif*, II, 302 (5679).

⁶³ al-Zahabī, Muḥammad b. Aḥmad b. ‘Uthmān (d. 748), *Tārīkh al-Īslām* p. 894.

⁶⁴ See Ibn Sa’d, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, VII, 192.

⁶⁵ Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa-l-ta’dīl*, IIX, 133 (602).

⁶⁶ al-‘Ijlī, *Ma’rifat al-thiqāt*, II, 303 (1812).

⁶⁷ While the reliability coefficients of the transmitters are calculating it will be probable to say much about which ranks are used in which intervals by which critics.

words or word derivatives. Moreover these words contrary to numbers have not a standart values. By this fact *relativity* of the evaluations is rather high.

If we consider that hadiths are evaluated by these ranks we can also say the same relativity is seen in them. Therefore, the hadiths that deemed as weak by some critics may be good (ḥasan) or sound (ṣaḥīḥ) in others’ eyes. On the other hand, the evaluation language in hadiths is scant as well as in transmitters. By this fact quite a few hadiths having different powers had to be in the same category.

We tried to remove this confusion while we were suggesting the theory of hadith transmission system based on probability calculations for the first time. We intended to disperse the smoke screen over the hadiths and create a clearer view by analyzing both hadiths and transmitters by the approach based on the numbers known by everyone. In the present study a further step has been taken by calculating the reliability coefficient η of Mūsā b. Anas b. Mālik numerically and a definite number is obtained between the zero and a hundred instead of many relative imports of fewer verbal evaluations. Accordingly, the reliability coefficient of Mūsā b. Anas b. Mālik is 64,8 % according to the theory suggested by our side.

Dinî Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları

Mehmet Ali BÜYÜKKARA*

Potential Problems of Understanding and Representation Concerning Religion in the Structures of Religious Group

This article aims to analyse possible dangers arisen from the socio-psychological characteristics of religious groups that threaten the true understanding and representation of religion. It mainly investigates these risks on the basis of several Islamic sects and groups.

The analysis consists of four sections following an introduction which briefly surveys the sociological and psychological circumstances that require such groups to exist and that motivate people to gather around them.

The first section presents problems that arise naturally from being religious in a religious group. The formation of "the other" and several stereotypes about it in the mind of group member, for instance, is from these kinds of problems. The second section examines the problems due to the characteristics of group leadership. The third section exemplifies the risks of closed education and charismatic persuasion methods used by some religious groups. The last section investigates possible dangers of group regression.

Key Words: religious group, sects, Islamic groups, the sociology of religious groups, the psychology of religious groups, group regression, religious education, religious leadership.

Anahtar Kelimeler: dini grup, mezhepler, İslami gruplar, dini grup sosyolojisi, dini grup psikolojisi, grup gerilemesi, din eğitimi, dini liderlik.

İktibas / Citation: Arge, "Makale başlığını, Dosya/Özellikler'e girin ve "Başlık" kutusuna yazın", *Usûl*, 7 (2007/1), 107 - 136.

Giriş

Din, bilindiği gibi, sadece bireylerin değil grupların da kimliklerinin oluşmasında önemli bir işlev görür. Bir dine çeşitli biçimlerdeki bağlılıkları

ve onunla etkileşime girmeleriyle kimlik kazanan çeşitli grupların düşünce ve eylemleri, ister istemez o dinin anlaşılmasında, tatbikinde, tebliğinde, temsilinde ve topluma yansıma biçimlerinde etkili olur. Bir başka deyişle, bir dinin, o dine mensubiyetini belli etmiş ya da en azından bunu inkar etmemiş gruplardan bağımsız olarak ele alınıp değerlendirilmesi genellikle mümkün olmaz.

Tabii ki burada "dinî grup" derken, dinî bağlarla doğal bağların (akrabalık, kabile, ırk ya da millet vd.) kesiştikleri gruplaşmaları kastetmiyorum.¹ Her ne kadar başlangıçta küçük bir dinî grup olarak doğmuş olsa da, sonrasında gelişip müstakilleşmiş müesses dinin kendisini de ifade etmiyorum. Makalenin başlığında geçen dinî grup yapıları, genelde anlaşıldığı gibi, geleneksel bir dinin doğuşunun sonrasında toplumsal, siyasi ve kültürel yapının sürekli evriminden ve bundan doğmuş olan yeni şartlardan, ayrıca fertlerin dinî tecrübelerinin zenginleşmesinden, dinî bilgi ve eylemlerin karmaşıklaşmasının ortaya çıkardığı uzmanlaşmadan kaynaklanan oluşumlardır.

İslamiyet'te mezhepler, tarikatler, dinî-siyasi cemaat, parti ve örgütler, sır grupları, dayanışma teşkilatları gibi değişik boyut ve özellikteki sosyal gruplar söz konusu oluşumlara örnektirler. Bunlara mensubiyet, kişileri birer fert olmanın ötesine taşır. Ortak bir irade etrafında onları toplar. Grubun müşterek menfaati çoğu kez bireysel menfaatlerin önüne geçer. Tabii bir dayanışma/kardeşlik ruhu doğar. Bir otoriteye bağlılık ve hiyerarşik bir görev dağılımı oluşur. Denetim sistemi kurulur. Gevşek veya sıkı disiplin buna eşlik eder. Umumiyetle grubu benzerlerinden ayırt eden sadece kendisine mahsus ritüelleri ortaya çıkar. Gruba giriş ya da kabul esasları belirginleşir ve genellikle gruba davet edici misyoner bir söylem gelişir.²

Aynı dine mensup grupların kendi aralarında bir yarış ya da mücadele içinde oldukları görülür. Sosyal psikolojiye göre, gruplar arasındaki benzer

¹ Bu tür gruplaşmalar hakkında bkz. Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ü. Günay, Kayseri, 1990, s.65 vd..

² Wach, s.131 vd.. Grup özellikleri hakkında ayrıca bkz. Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir*, çev. N. Çelebi, Konya, tsz., s.52-3; Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, Ankara, 1984, s.187-8; Hamdi Kalyoncu, *Liderlere Tapınma Psikolojisi*, İstanbul, 2006, s.52-3.

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mezhepler Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi (Prof. Dr.), buyukkara@excite.com.

olan ve olmayan tutumlar böyle bir karşıtlığın nedenleridir. “Sizin istediğinizi biz de istiyoruz”, “sizin sevdiğinizi biz de seviyoruz” şeklindeki benzer tutumlar, “biz doğrusunu biliyoruz”, “biz daha çok seviyoruz”, “biz daha çok istiyoruz” biçimindeki kalite iddialarıyla bir müsabaka bilinci yaratır. “Sizin sevdiğiniz bazı şeyleri biz sevmiyoruz”, “sizin istediğiniz bazı şeyleri biz istemiyoruz”, “bizim istediğimiz şeyleri siz istemiyorsunuz” şeklindeki benzer olmayan tutumlar da aynı sonuca götürür.³

“İnsanlar niçin gruplara girerler?” sorusunun yanıtı, dinî gruba girişlerin sosyo-psikolojik nedenlerini de büyük ölçüde açıklar mahiyettedir. Sosyal bir varlık olduğu için zaten grupla birlikte hareket etme ihtiyacı hisseden insan, güçsüzlüğünü telafi amacıyla bir gruba dahil olabilir. Kala-balıklar arasındaki yalnızlıklar ve yer yer yaşanan kaoslar insanı dayanışma noktası aramaya iter (yakınlık gereksinimi). İnsan grup içinde kendini kanıtlayarak ve bir işe yarama arzusunun tatmin ederek stresten kurtulur ve rahatlar (benlik gereksinimi). Ortak bir amacın peşinde koşmanın psikolojik çekiciliğini de burada vurgulamak gerekir. Grupla özdeşleşmek biz duygusunu yoğunlaştırır. Birlikte hareket etmek çoğu zaman heyecan vericidir. Bazen de, tâbi olma ihtiyacının tam tersine, hükmetme duygusu kişileri gruplara sevkeder. Prestij ve menfaat sağlamak için, hatta saldırgan dürtülerini doyurmak için bile gruplara yöneldiği olur. İnsanların önceki lekeli hayatlarından kurtulmak üzere dinî gruplara girdikleri de görülmüştür. Grubun içindekilere beslenen özel sempatiler de insanları cezbedici bir işlev görür.⁴ *The Psychology of Religious Sects: Comparison of Types* (New York 1912) adlı klasikleşmiş eserinde Henry C. McComas, dinî grupların doğuşunu, farklı insanların farklı ruhi gereksinimler taşımalarına ve bunları karşılamak için duygu ve karakterlerine uygun yerler aramalarına dayandırmaktadır. Bu teoriden yola çıkarak şiddet yanlısı, uzlaşmacı, reformcu, akılcı, gelenekçi, uzletçi tipteki çeşitli grupların, söz konusu vasıflara

³ Yumni Sezen, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, İstanbul, 1990, s.227.

⁴ Geniş bilgi için bkz. Fichter, s.54; Dönmezer, s.197; Wach, s.185; Kalyoncu, s.47-8, 102; Eric Hoffer, *Kesin İnançlılar*, çev. E. Günur, İstanbul, 2005, s.92, 161.

psikolojileri yatkın kişilerin ellerinde teşekkül edip geliştikleri sonucuna da ayrıca varılabilir.⁵

Bu girişten sonra; makalemde değindiğim konulara yer yer örnek verdiğim grupların tutum tiplerini (radikal-muhafazakar, atak-mutedil, otoriter-eşitlikçi, içe dönük-dışa dönük, geniş-marjinal vs.) görmezlikten geleceğimi belirtmeliyim. Sosyolojik bir alan çalışmasının ya da psikolojik bir vaka incelemesinin gereksinim duyacağı grup davranış teorilerine ve buna bağlı ayrıntılı tipolojik tasniflere de hiç girmeyeceğim. Bahsedeceğim dinî grup davranışlarını yönlendiren “sosyo-psikolojik faktörlerin” derinlikli analizini konunun asıl uzmanları olan din sosyolog ve psikologlarına bırakarak, bir makale hacmindeki bu çalışmamdaki amacımın, grup sosyolojisi ve psikolojisinin genel verilerinden istifadeyle dinî gruplaşmalarla alakalı bazı tespit ve değerlendirmelerde bulunmak ve bu bağlamda dinin doğru anlaşılması hususundaki risklere işaret etmek olduğunun altını çizmek isterim.

Bilindiği gibi günümüzün büyük mezhepleri ilk başta küçük dinî gruplar olarak neşet etmişlerdi. Bunların bir süreç içerisinde sahiplendikleri dinî söylemleri mezhepleşmeyle birlikte büyük ölçüde doktrinleşti. Ritüelleri de mezhebî bir hüviyet kazanarak kemikleşti. Değineceğim konularla ilgili örneklerde, eskinin cemaatleri olan günümüz mezheplerinden başka, çağdaş İslamî grup ve hareketlere de yer yer atıfta bulunulacaktır.

Grup İçerisinde Dinin Doğru Anlaşılması ve Temsilini Engelleyecek Sosyo-Psikolojik Faktörler

1 - Grup Olmanın Doğal Niteliğinden Kaynaklanan Problemler

Grup içinde olmanın insanı sosyalleştiren, insanda bir yere ait bulunma, bir bütünün parçası olma bilinci yaratarak ahenkli bir hayatı temin eden ve birlikte hareket şuuruyla ilgilere canlılık getirip bu ilgiler doğrultusunda çalışmayı isteklendiren avantajları bulunmaktadır. Fakat bunlar yanında grup, insan üzerinde egemenlik ve istibdat kurarak onun kişiliğinin öne çıkmasını önleyici bir potansiyele sahiptir. Klikleşme, ihtilaf, bölücülük, bölgencilik gibi olumsuzlukları beraberinde taşımasının yanında; örneğin

⁵ İslamî söylem farklılıklarını bu teoriden hareketle tasnif eden bir çalışma olarak bkz. Sönmez Kutlu, “İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu”, *İslâmiyât*, 4/4 (2001), s.15-36.

bölgeci bir cemaatin kollektif millet şuurunu zaafa uğratmasında olduğu gibi küçük grubun büyük grup zararına bir fonksiyon icra ettiği de görülmür.⁶ Dinî gruplar için de benzer avantaj ve dezavantajlardan söz edilebilir. Bu çalışmada, dinin anlaşılması ve temsili problemiyle ilgili handikaplar üzerinde durulacaktır.

Bir gruba katılım ve onunla bütünleşme aşamasından başlayarak asıl konuya girilebilir. Dinî gruba katılım ve bütünleşme sürecinin nasıl işlediğine dair birden fazla teori olduğunu biliyoruz.⁷ Teoriler dikkatle incelendiğinde şu ortak nokta görülecektir: Bireysel ve toplumsal sorunların yaygınlığı fertlerin bir gruba dahil olma ihtimalini yükseltmektedir. Mesela bir teori, ekonomik, fizyolojik, psişik ve etik “mahrumiyetler”in gruplara mensubiyeti hızlandırdığını söylerken, diğer bir teori, toplumdaki “yapısal gerginlikler”in fikirdaşları yanlarına çekme yönünde çeşitli gruplara avantajlar sağladığı tezini ileri sürmektedir. Çıkan bu neticenin dinî grupları değerlendirirken öncelikle dikkate alınması gerekir. Zira burada olumlu grup tipi ile olumsuz grup tipinin ayrılabilecek bir kriter de belirmiş olmaktadır. Aslında ilk var olma nedenleri olan bu “mahrumiyet”leri ve “gerginlikler”i izale edici işlev görenler olumlu, böyle yapmaları gerekirken tam tersine bunları kalıcılaştırıcı veya artırıcı işlev görenler olumsuz dinî grup tipi çizmektedirler. Dinî grubun olumlu ya da olumsuz tipte olması, çoğu kez, o grubun dinin doğru anlaşılması ve temsili noktasında problemli olup olmadığını da meydana çıkarmaktadır. Örneğin İslamiyet açısından bakıldığında, insanlığı kemâle ulaştırmak gibi ulvî bir gayeye sahip olduğunu kutsal kitabından bildiğimiz bu dinin, özü itibarıyla ve sahih haliyle, kişisel ve toplumsal sorunları kalıcılaştırıcı bir işlev görmemesi gerekir. Buna rağmen ortada sorun varsa, bu sorunların önemli bir kısmının sosyolojik bir arka planı vardır ve bu planda problemli dinî grupların da rolleri bulunmaktadır.

Başka bir teoride ise dinî gruba katılım ve bütünleşme belli aşamalarda tasvir edilir. Bu tasvirde, grubun adayla temasından hemen sonra propaganda başlamaktadır. Adayın bilincinin uyarılmasının hedeflendiği propa-

ganda aşamaları genellikle İslami gruplarca “tebliğ” safhası olarak değerlendirilmektedir. Bu safhayla ilgili konumuz olan problem, bu ilk tebliğin, İslamiyet’in öngördüğü ve tecrübe ettiği tedric takip edilmeksizin yapıyor olmasıdır. Grup mantığı içerisinde başka öncelikler bulunabilir. Zira bu aşamalarda öncelikle adayın ilgisinin çekilmesi hedeflenir. Niçin başkalarıyla değil de kendileriyle beraber olması gerektiği üzerine yükleme yapılır. Bu bağlamda geçmiş veya benzer grup ve hareketlerin yetersizlik ve başarısızlıkları vurgulanır. Ayrıca adayın üzerinde olumlu duygusal bağlar oluşturmak için grubun olumlu özellikleri güçlü şekilde ön plana çıkartılır.

Daha sonra aday gruba katılım için karar aşamasına gelir. Sonraki aşamalar ise bazı gruplarda “köprüleri yıkma” ve “itiraf” aşamaları olarak belirginlik kazanır. Aday artık geçmişinden ruhen kopar. Önceki hayatıyla ilgili itiraflarda bulunarak nâdim olur. Genellikle bu süreç bazı törenler vasıtasıyla ruhlarda kalıcılaştırılır. Bu yolla ayrıca cemaatsel bir misak sağlanır. Selefi gruplarda söz konusu kopuş *tevellâ* (iyilere yakınlaşma) ve *teberrâ* (kötülerden uzaklaşma) olarak kavramlaştırılır.⁸ Geçmiş hayat genellikle cahiliyye olarak adlandırılır. İsmailîler bir ahid metni okumak suretiyle bu kopuşu anlamlandırmışlardır.⁹ Anadolu Aleviliğinde ikrar alma aynı gayeye matuftur.¹⁰ Arap Aleviliğinde ise mezhebe sülûk merasimi düzenlenir ve bu bir nevi vaftiz törenini andırır.¹¹ Bütün bunlar dinin ikinci bir şهادeti gibidir. İlk şهادeti ve levazımını unutturuyor ya da gölgeliyorsa ciddi bir problem var demektir.

Dinî grubun görüşü ve hayat tarzı o dine mensubiyetin gerektirdiği temel düşünce ve genel hayat tarzından az veya çok farklıysa, grup, üyelerini kaybetmemek için onlarla daha yoğun bir bağlılık kurmak ister. Genellikle mensuplara, onların özel bir görev üstlenmiş topluluklar oldukları duygusu

⁶ Bkz. Dönmezer, s.208-9.

⁷ Bkz. Nils G. Holm, “Sosyal Bir Fenomen Olarak Din”, çev. A. Bahadır, *Selçuk Ü.İ.F.D.*, 14 (2002), s.282-3.

⁸ Bu düşünceyi yansıtan iki önemli eser olarak bkz. Hamd b. Ali b. Atik, *Velâ*, çev. Harun Ünal, İstanbul: Tevhit Yay., tsz.; Muhammed b. Said el-Kahtânî, *el-Velâ ve'l-Berâ*, çev. Harun Ünal, İstanbul: Yasin Yay., 1991. Ayrıca bkz. Rıdvan Seyyid, *İslamda Cemaatler Kavramı*, İstanbul, 1991, s.73-4.

⁹ Bkz. Mehmet Ali Büyükkara, “İsmailî Dâi ve Fâtımî Da'vet”, *İLAM Araştırma Dergisi*, 3/1 (1998), s.28-9.

¹⁰ Bkz. E. Ruhi Fığlalı, *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*, Ankara, 1996, s.329-31.

¹¹ Bkz. Abdülhamit Sınanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı*, Konya, 1997, s.29-34.

hissettirilir.¹² Mesela bazı Selefî gruplardaki *gurebâ*'dan olma bilinci böyle bir duygunun tezahürüdür. 'Yalnız' anlamındaki 'garib'in çoğulu olan bu terim, "İslam garib olarak başladı ve başladığı gibi garib olarak sona erecek; ne mutlu bu gariblere!" hadisi üzerinden, teveccüh gösterilmemiş, kısıtlanmış, yalıtılmış gruplara bir özgüven aşılacaktır.¹³ "Altın nesil'den olma" söylemi de grubu benzer seçkin bir konuma yükseltebilir. Eğer bu söyleme, sâdık ve samimi cemaat mensuplarının iman ile kabre girecekleri ve ehl-i cennet olacaklarına dair bir müjde de eşlik ederse söz konusu bilinç daha da perçinlenmiş olur.¹⁴ Konunun problemleri tarafı, bu seçkin anlayışla grup mensuplarının, kendilerinin dışındaki her şeyi bir nevi görünüşten ibaret saymaya başlamaları, daha kötüsü, yok edilmesi gereken kötülük alanına dahil etmeleridir. Eğer grupta hatalı bir anlama, tefsir ve temsil durumu varsa, sorunlar bu duygu ve şuurla, tashihi ileride imkansızlaşacak biçimde kalıcılığa riskini yüklenmiş olurlar. Zira mensuplar, dışarıdaki bir kimsenin aklına, bilgisine, tecrübesine ihtiyaçları olmadığını düşünmektedirler. Bunlara kulak verilse dahi bu dinlemeler nezaket kabilinden olmakta ve çoğu kez kâle alınmamaktadır.¹⁵ Samimi nasihatler ve ikazlar bile kötü niyetli saldırılar olarak algılanabilmektedir.

Grup olmanın doğası gereği mensuplar, grup içine doğru bağlılık ve sempati, grup dışına doğru ise çelişme ve farklı olma duygusu geliştirirler. Bu tipteki davranışlar, yumuşak bir antipatiden derin bir nefret duygusuna kadar gidebilir ve savunucu ya da saldırgan nitelikte olabilir.¹⁶ Savunma reflekslerini doğuran şey, grubu sahiplenmenin akabinde gelen sorumluluk ve vazife duygularıdır. Aslında Allah'a yönelik olması gereken sorumluluk ve vazife şuurunu grup şuuruna bastırılmışsa problem ciddi demektir. Mesela kişiliği grup içinde oluşmuş bir genç için grup mensubiyeti bir şahsiyet haline gelmiş olabilir ve o, grubuna yapılan eleştiriyi varlığına, benliğine

¹² Holm, s.283.

¹³ Selefî bir cemaatin lideri olan Cuheyman el-Uteybî'nin *gurebâ* yorumu hakkında bkz. Büyükkara, *İhvan'dan Cuheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, İstanbul, 2004, s.212.

¹⁴ Bazı Nurcu gruplarda rastladığımız söz konusu söyleme ekseriya referans gösterilen bu müjdeyi, Said Nursî'nin bazı eserlerinde görebiliyoruz. Mesela bkz. *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, İstanbul: Yeni Asya Yay., 1999, s. 29 ve devamı.

¹⁵ Kalyoncu, s.57.

¹⁶ Dönmezer, s.190.

yapılan bir eleştiri olarak algılayarak her şeyiyle savunmaya geçer.¹⁷ Doğrunun yanlış, yanlışın doğru olarak aksettirilmesi ve haksız savunmalar işte bu noktada belirir.

Her zaman olmasa da savunmaya nefret refakat eder. Hoffer, birleştirici etkenlerin en kolay bulunanının ve en geniş kapsamlısının nefret olduğunu söylemektedir. Ortak nefret, en birbirine uymaz elemanları bile birleştirir.¹⁸ Bazı mezhep ve gruplarda rastladığımız, muhaliflerini ölçüsüzce kâfir, mühlid ilan etme, düşkünlükle, döneklilikle suçlama şeklindeki tutumları grupsal nefretin tezahürleri olarak görebiliriz. Üretilmiş olan stereotipler zihinlerde rakip dini grupların aşağılanmasına imkan vermekte; önyargılar ise aynı dinin müminleri olan farklı dinî grupların mensuplarını birbirlerinden tecrit etmektedir.¹⁹ İleri boyutta nefret ise kendiliğinden şiddeti doğurur. Dinî gruplardaki şiddet temayülü üzerinde, çalışmanın "grup gerilemesi"yle alakalı dördüncü bölümünde duracağım.

Dinî grupların kendileriyle dış dünya arasında bazı psikolojik barikatlar kurarak özel bir grup kimliği oluşturduklarını ve grubun sınırlarını çizdiklerini ya da çizilmiş olan sınırı tahkim ettiklerini biliyoruz.²⁰ Aşağıda değineceğim, gruplara özel bazı yasakların, diyet biçimleri ve nafilerin de kimlik kurma ve sınır çekme hususlarında grubu besledikleri ortadadır. Fakat aynı gayeye ulaştıran en etkili yol, bir grubun kendisini merkeze konumlandırarak "öteki" oluşturma teşebbüsüdür. İslam düşüncesinde "kurtulan fırka" (*el-fırkatü'n-nâciye*) kavramı yer yer bu gaye için hizmet görmüştür. Kendilerini dinsel gövdenin ana eksenine yerleştiren gruplar uyuşamadıkları başka cemaat, hareket ve akımları bidatçılıkla suçlayarak dışlamışlar, onları "sapkın grup" (*el-fırkatü'd-dâlle*), "cehennemlik grup" (*el-fırkatü'n-nâriye*) gibi adlarla ötekileştirmişlerdir.²¹ Kendileri dışındaki

¹⁷ Bkz. Kalyoncu, s.51, 104-5.

¹⁸ Hoffer, s.135-6.

¹⁹ Stereotiplerin ve önyargıların oluşumları ve dinî gruplar arası münasebetlerdeki işlevleri hakkında bkz. Asım Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı*, Adana, 2004, s.104-26; A. Yapıcı, K. Albayrak, "Ötekini Algılama Bağlamında Dinî Gruplar Arası İlişkiler", *Dinî Araştırmalar*, 5/14 (2002), s.35-44.

²⁰ R. F. Paloutzian, *Invitation to the Psychology of Religion*, Needham Heights, 1996, s.166; Vamık Volkan, *Körü Körüne İnanç*, İst., 2005, s.203.

²¹ Geniş bilgi için bkz. Ejder Okumuş, "Ehl-i Sünnet ve'l-Camaat'ın Bir Meşrûiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı", *Marife*, 5/3 (2005), s.47-59, özellikle s.56 vd.; M. A.

oluşumların menşesinde komplocu mantıkla gayri müslim parmağı aramışlardır. Ehl-i Sünnet kavramının da bu yönde sorunlu biçimde istihdam edildiği örnekler bulunmaktadır.²²

Dış dünyaya karşı psikolojik barikatları yeterli görmeyen bazı cemaatler ise fiziki barikatları da devreye sokarak kimlik ve sınırları iyice somutlaştırmaktadırlar. Aslında buldukları şehrin, mahallenin camiine gitmeyecek cemaatle namazlarını kendi mescit, tekke veya yurtlarında kılan grupların bu tavrının da bir çeşit fiziki barikat kurma amaçlı olduğunu söyleyebiliriz. Bu tutumun, zamanı kestirilemeyecek bir vakitte bütünüyle namaz ve cami karşıtlığı biçiminde tezahür etmeyeceğini kimse garanti edemez. Nitekim namazlarını camide kılma hususundaki isteksizliğini hakkında olmuş menkıbelerden anladığımız Hacı Bektaş'ın bu davranışının sonraki Alevi-Bektaşî kesimlerde nasıl bir yansıma yaptığını görmek hiç de zor değildir.²³ En müşahhas örneğini ABD'deki Hıristiyan Amish cemaatinde gördüğümüz kendini yalıtma durumunun,²⁴ bazı marjinal İslami cemaatlerde, dinen övülmüş bir kavram olan 'hicret' pratiği üzerinden karşılık bulduğunu görüyoruz. Mesela siyasi mücadelesinde böyle bir yöntemi benimsemiş olan Mısır'daki Tekfir ve'l-Hicre cemaatinin mensupları 1970'li yılların başında şehirleri terk ederek yarı çöl niteliğindeki bölgelere göç etmişlerdi. Bu grubun mensuplarının Cuma namazı kılmadıkları ve "Allah'ın mescidi" olmadıkları gerekçesiyle camilere gitmedikleri bildirilmektedir.²⁵ Yine davranışlarıyla Amishlere çok benzeyen bir grup olan,

Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", [*İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi*, I. cilt, İstanbul, 2005] içinde s.446.

²² Türkiye'deki Işıkcı cemaatin söylemi bu bağlamda uygun bir örnek olabilir. Grubun rehber kitaplarının birinde şu ifadeler yer almaktadır: "Bugün Müslüman denilen üç büyük İslam fırkası vardır. Şiîliği Yahudiler kurdu. Vehhabiliği İngilizler kurdurdu. Ehl-i Sünnet'i Türkler korumaktadır...İstanbul'daki Hakikat Kitabevi İslam'ı yaymaya çalışmaktadır", bkz. Heyet, *Faideli Bilgiler*, İst., 2001, s.199. Bu söylemin değişik versiyonları ve detaylı tahlili için bkz. Mustafa Tekin, "Işıkcılık", *Demokrasi Platformu*, 2/7 (2006), s.53-64.

²³ Bu konuda bkz. M. Saffet Sarıkaya, "Dinde Marjinalleşmenin Pratik Boyutuna Dair Bazı Değerlendirmeler", *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları*, 1/1 (Bahar 2008), s.36-7.

²⁴ Bkz. F. Sevinç Göral Alkan, M. Tayfun Üstün, "Taliban, Waco, Amish ve Yezidiler Örneğinde Evrensel Bir Olgular Olarak Fundamentalizmin Psikodinamikleri", *Startejik Analiz*, 8/90 (Ekim 2007), s.108.

²⁵ Salih el-Verdâni, *Mısırda İslami Akımlar*, I. cilt, çev. H. Acar, Ş. Duman, Ankara, 1986, s.104, 108.

Cemaatin lideri olan Şükri Mustafa bir kasidesinde şöyle diyordu:

Suudi Arabistan'da Büreyde şehrinin hemen dışında izole biçimde yaşayan İhvânü'l-Büreyde adındaki topluluk elektrik, telefon, otomobil gibi teknolojileri kullanmayı reddetmektedir. Necd'in diğer bir şehri olan Zilfi'de sâkin Hayyü'l-muhâcirîn topluluğunu da bu tür marjinal cemaatlere örnek gösterebiliriz.²⁶

Toplumun geneli içinde insanlar için önemsiz görünen detaylar dinî gruplar için büyük önem arzedebilir.²⁷ Aslında bu detayların, belki de bir "son sınır" algılamasıyla, bir nevi fiziksel barikat işlevi gördüğünü gözlemleyebiliriz. Dünün cemaatleri olan bugünün mezheplerinde söz konusu teferruatın ne ölçüde önemsiz hale geldiklerini farketmek hiç de güç değildir. Namazda ellerin bağlanıp bağlanmadığı, kıyamdayken ayakların arasının ne kadar açıldığı, secdenin neyin üzerine yapıldığı, çıplak ayağa mı yoksa mest ya da çorap üzerine mi meshedildiği, teravihin kaç rekât kılındığı, yolculukta namazın kasredilip edilmediği, vitirde selamın hangi rekatta verildiği gibi küçük ve önemsiz farklılıklar, cemaatlerin birbirinden kopmasına en az büyük ve önemli farklılıklar kadar hizmet etmiştir. Söz konusu teferruatın akâid kitaplarına girmesi, bu durumun en çarpıcı kanıtıdır.²⁸ Bazen sakal, bıyık, giyinme ve örtünme biçimlerindeki detaylar da barikat vazifesi görür.²⁹ Gerçekte grupların tahkimâtı olan tüm bu detaylar

"Tufandan önce beni dinle! Ey Allah'ın kulu!
Ülkenden çık ve bana uy... bir çöl yerde...
Kalbimdeki ülkem, Şeytan'a ibadet edilmediği bir yerdir,
Düşüncemdeki ülkeyi her yere taşıyorum,,
Yol azığımı al ve bana uy Ey Allah kulu!
Dünya yol azığı olarak bize Kur'an yeter!". (bkz. Verdâni, age., s.109).

²⁶ Bkz. T. Hegghammer, S. Lacroix, "Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: The Story of Juhayman al-'Utaybi Revisited", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 39 (2007), s.122 (dipnot: 88).

²⁷ Bkz. Kalyoncu, s.56.

²⁸ Bazı örnekler için bkz. İbn Hakîm es-Semerkindî, *İslam İnançları ve Ehli Sünnet Yolu*, (*Sevâdü'l-A'zam* tercümesi), çev. A.V. Cengiz, Ankara, 1975, s. 63, 68; Hasan b. Ali el-Berbehârî, *Explanation of the Creed*, (*Şerhü's-Sünne* tercümesi), çev. Daawood Burbank, Birmingham, 1995, s.45, 79.

²⁹ Geçen yüzyılın ilk çeyreğinde Arabistan'ın Necd bölgesinde faal olan Vehhabi İhvan cemaati, giyinme biçimlerini sanki din telakki ediyordu. Başlarındaki örtünün üzerine diğer bedeviler gibi ikal (kalın ipten taç) takmayan, bunun yerine sarık saran İhvan mensupları için bu giyim tarzı sanki müslüman olmanın bir alameti haline gelmişti ve bu alameti taşımayanlara saldırı ve tacizler artmıştı. Bunun üzerine İhvan'ın lideri olan Abdülaziz İbn Suud 1919 yılında, "inançları aynı olduğu sürece başına ikal takan ile sarık saran müslüman arasında iman bakımından bir fark bulunmamaktadır" fetvasını

cemaatlerin, hareketlerin, mezheplerin esas müştereklerde biraraya gelmelerine engel olabilmekte, müslümanların arasına duvarlar örebilmekte,³⁰ faydasız dinî tartışmalara zemin hazırlayabilmektedirler.

Diğer grup çeşitleri gibi dinî gruplar da devamlı olmak için mensupları arasında uyum ararlar. Bu uyum, yazılı veya biçimsel grup normları çerçevesinde grup içi kontrolün işletilmesiyle sağlanmaya çalışılır. Grup hayatının en önemli görünüşlerinden birisi “grup baskısı”dır. Güçlü liderlik otoritesi, bazen ödüllerle (örneğin hayır dua ile), bazen de cezai müeyyidelerle (izolasyon, sevgi yoksunluğu, keffaret vs.) bir kontrol mekanizması kurarak hızlı bir şekilde bireylerin değer sistemlerinde ve davranış tarzlarında benzerliğe yol açabilir.³¹ Her ne kadar sosyal kontrolün sıklığı açısından gevşek dokulu gruplarla otoriter gruplar farklılık gösterebilir de, hemen hepsinde fikir ve amellerin yeknesaklığı hedeflenir.

Dinî cemaatlerde, tabii ki otoriter olanlarda daha somut bir biçimde, fikir akışının yukarıdan aşağıya doğru cereyan ettiği görülür. Bunun en ileri noktası, Kur’an’ın temel ilkelerinden olan şûranın işlevsiz kalması ile birlikte tek lider ya da yönetici elit hegemonyasının ortaya çıkmasıdır. İşte bu noktaya yaklaşıldığında, grup normlarının genel İslami normlarla çelişmesi ihtimali artar; çelişenlerin izalesi ihtimali ise azalır. “Grup düşünmesi” denilen tutum, cemaat liderliğinden gelen karar ve uygulamalara karşı eleştiri geliştirmedeki çekingenliği ifade eder. Şer’î ya da aklî muhtevalı tenkitler lüzumlu oldukları halde bir türlü dile dökülemezler. O zaman da çoğu kez gidişattan rahatsız cemaat mensuplarında psikolojik bir onarım mekanizması devreye girer. Bu sayede üstten gelen kararların aleyhindeki kanıtları görmezden gelme ya da ortaya çıkacak tahribatı mühimse-

ulemadan almak suretiyle, ortaya çıkan anarşinin önüne geçmek istedi. Konu hakkında bkz. Büyükkara, *Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, s.60, 74. Nusayrilerin Kilaziyye kolunun sakallarını traş ettikleri, Haydarilerin ise sakallarını uzattıkları bildirilmektedir. Günümüzde bu mezhebin din adamları fotr şapkalılarıyla kendilerini belli etmektedirler, bkz. Sinanoğlu, s.66.

³⁰ Türkiye’deki Işıkçı cemaatinin camide hoparlör kullanımını bidat sayması, bu cemaat mensuplarının camilerden uzak durmasına yol açmaktadır. Bu bidatın kimi zaman müslümanı küfre düşüreceği vurgusunun cemaat yayınlarında sıklıkla ifade edilmesi ise (bkz. Tekin, “Işıkçılık”, s.54) durumu daha vahim hale getirmektedir.

³¹ Holm, s.277.

meme şeklinde bir tavır gelişir. “Bir hikmeti vardır” tarzı söylemler yaygınlık kazanır.

Fikir ve amel yeknesaklığı, itaat yoluyla olduğu kadar taklitçilik yoluyla da elde edilir. Bir emre uymakta ne kadar itaat varsa bir örneği taklit etmekte de o kadar itaat vardır ve çoğu zaman taklit bir sorunun çözümüne giden kestirme yoldur.³² Dolayısıyla taklitçilik dinî gruplarda birleştirici bir etken ve pürüzleri giderme yöntemi olarak karşımıza çıkar. Bazen yaşayan lider taklit edilir, bazen geçmişten bir numune şahıs öne çıkarılır veya tarihin belli bir kesimi tüm unsurlarıyla bugüne taşınarak örnek alınır. İnsan tabiatındaki altın çağlara geri dönme, onu yeniden yaşama, tarihin kazanımlarını tekrar elde etme arzusu böyle bir taklitçiliğin kaynağı olabilmektedir.³³ İslam’ın ilk döneminden, genellikle Hz. Peygamber’den başlatılan ve sahabilerle devam eden çoğu anakronik üstad silsilelerinin kurulması ve bunların cemaat toplantılarında tekrarlanması, yine timsal şahsiyetlerin şemâilinin ve menâkıbının yazılı hale getirilerek belli bir kutsallık içinde okunması, mensupların zihinlerindeki taklit mercilerinin konumlarını takviye edici uygulamalardır. Bu türden geleneklerin muhafazasının dinin muhafazası şeklinde algılanması hatalı bir dinî anlayışın emaresidir. Burada taklitçi gelenek, Kur’an ve sahih sünnet mahreçli akılcı dinamik geleneği bastırıcı bir fonksiyon icra etmektedir. Taklit aynı zamanda sorunların bir çözüm yolu olarak benimsendiğinden, düşünce üretme ve istişare sistemleri dumura uğramaktadır.

Müşterek hedefler için gruplaşan/cemaatleşen dindarlar kişisel özgürlüklerinden bazı fedakârlıklarda bulunmak durumunda kalırlar. Çoğu kez bu fedakârlıklar grup uyumu için talep edilir. Örneğin mensuplardan grup içi evlilik yapmaları istenir. Bazı marjinal gruplarda, yenilecek yemeklerin, giyilecek elbiselerin, gidilecek okulların, yapılacak mesleklerin dahi belirlendiği görülür.³⁴ Hatta grup üyesine ‘hidayetini’ ifade eden yeni bir ad dahi verilir.³⁵ Bugün balıketini haram sayan Yezidiler ilk başında balıketini Yunus Peygamber’e hürmet kastıyla yemiyorlardı ve bu uygulama diğer

³² Hoffer, s.147, 150.

³³ Bkz. Kutlu, s.25 vd..

³⁴ Paloutzian, s.166.

³⁵ Bkz. Werner Gross, “Tarikat ve İbadet Gruplarının Yıkıcı Olma Niteliklerini Değerlendiren Psikolojik Kriterler”, çev. Rena S. Uluç, *Türk Psikoloji Bülteni*, 4/9 (1998), s.105.

diyeleriyle birlikte o topluluğu diğer dinî gruplardan ayırıyordu. Mesela selefî Cuheymân el-Uteybî, cemaatine Suudi Arabistan'daki devlet okullarında okumayı ve resmi kurumlarda çalışmayı dinî gerekçelerle yasaklamıştı.³⁶ Bu kısıtlamalar grubu bekleyen kadere göre bazen normlaşıp kalıcılaşır. Örneğin yüzyıllar öncesinde Dürzîler, daha dinî bir cemaat halinde iken, asimile olmamak için topluluk dışı evlilik yapmayı bırakmışlardı. Artık mezhepleşmiş olan Dürzîlik'te bugün durum “ancak Dürzî doğanlar Dürzî olurlar” noktasına gelmiştir ki bu netice, tarihi süreç içinde mezhep dışı evliliklerin haram sayılmış olmasındandır.

Bazen fedakârlıklar ekonomik olmaktadır.³⁷ Zira cemaatin yaşaması ve gelişmesi finansal girdilerle yakından alakalıdır. Bunun için dinî gruplar üyelerini bazı zorunlu ödemelere mecbur ederler. İşte bugünün bazı mezheplerinde, farz olan zekat yerine veya onun yanına kaim olan dinî vergiler, başlangıçta, onlar henüz bir cemaat çapındayken söz konusu gayeyle düzenlenmiş yardımlaşma fonlarıydı. Ahmedîlerde aylık gelirin on altıda birine, ölümü halinde terekesinin onda birine, Bahâîlerde yüzde on dokuzuna denk düşen bu miktarlar,³⁸ tarihi süreç içinde şer'îleşerek kalıplaşmıştır.

Dinî gruplar, ana babadan tevarüs etmiş dinin verdiği tabii ve üst kimliğin, yani din kimliğinin haricinde başka bir kimliği mensuplarına kazandırır. Grup kimliği denilen bu alt kimlik genellikle sonradan kazanılır ve iradî bir tercihin ürünüdür. Alttan üste doğru uzayan kimlik şemsiyeleri psikososyal açıdan fertleri koruyucu ve destekleyici önem arzeder. Bir grubun problemleri din anlayışı yüzünden eğer mensuplar grup kimliklerini tabii kimliklerinin önüne çıkartıyorlarsa, bu durum belli bir süre sonra katlanılmaz hale gelebilir. Kimliklerin kişilik içinde çatışması ciddi ruhsal bunalımların sebebidir.³⁹ Bilhassa erken yaşlarda dinî gruplara girmiş olanların kişilik ve sosyal ilişkilerinde aile, millet gibi tabii kimlikler ve yine umumun ortak dinî değerleri yeterince etkili olamamaktadır. Grup kimli-

³⁶ Bkz. M. A. Büyükkara, *Geçmişten Günümüze Kâbe'nin İşgal Tarihi*, İst., 2007, s.106-8.

³⁷ Paloutzian, s. 166. Kalyoncu, dini gruplaşmalar içinde maddî akışın yukarıya, fikrî akışın ise aşağıya doğru geliştiğinden bahsetmektedir, bkz. s.57-8.

³⁸ Bkz. E. Ruhi Fırlalı, *Kadıyânîlik*, Ankara, 1994, s.119-120; Fırlalı, *Bâbilik ve Bahâîlik*, Ankara, 1994, s.70.

³⁹ Kalyoncu, s.103-4, 106-7.

ğinin özü, bir başka ifadeyle dava eğer yıkılır ya da zarara uğrarsa, diğer kimliklerin sağladığı korumalardan yoksun kalan ve kendi kimliğini de grup kimliğiyle özdeşleştirmiş olan mensuplarda sonu intihara varacak psikozların yaşanması kolaylaşmaktadır. Çünkü artık gruba bağlılık, bir bağımlılığa dönüşmüştür. Kendisini vakfettiği ve uğruna bedel ödediği bir şeyin kaybıyla her şey anlamsızlaşabilmektedir.

Tasvir ettiğimiz şahsiyetin gruptan kopuşu da sorunludur. Böyle bir insanın hayatında, bu durumda iki zıt uçta değişimler yaşanabilir. Aslında grup davasına, dinin kendisinden çok, inanç haline dönüşmüş özel/indî yorum ve kanaatlerin hakim olduğunu farketmiş olan mensupların bir kısmında ibadetlerde gevşeklik, sahih dinî düşüncede dejenerasyon türünden belirtiler görülür. “Dava boşmuş” sendromu ana davayı tümüyle boşlatabilir. Kendi başlarına kaldıklarında dinî değerleri korumakta zorlanan diğer bir kısmında ise, inancı asli kaynaklardan yeniden öğrenme telaşı başlar ve “asıl şimdi müslüman olduk” mantığıyla daha dindar bir hayat ortaya çıkar.⁴⁰ Yani “dini anlama” değişikliğe uğramıştır.

Gruptan kopuşun başka bir boyutu, mensupların karşılaştıkları müeyyidelerle ilgilidir. Mensuplar grup içinde çeşitli fikir ve davranışlarıyla aykırılık sinyali verdiklerinde, dinî cemaatin kontrol mekanizmaları devreye girmektedir. Mesela herkesin başına gelebilecek birtakım dert ve sıkıntılarla karşılaşan bir cemaat üyesi, psikolojik bir yönlendirmeye bunu “aykırılıklarına”, “yaramazlıklarına” mukabil yediği bir manevi şefkat tokatı olarak değerlendirmekte, hemen kendisine çekidüzen vermektedir. Buna aldırış etmeyenler kopma noktasına kadar gelmektedirler ki, bu noktada bazı gruplarda din orijinli ithamlarla dışlanma gerçekleşmektedir. Allah rızası ve ebedî saadet için gruba girmiş olanlar, hallerinden ve gidişattan memnun ve mutmain olmadıklarında, hain, dönek, mürted, düşkün sayılmakla karşı karşıya kalmakta, hatta otoriter gruplarda hayatlarını da riske atmış olmaktadır.⁴¹

⁴⁰ Kalyoncu, s.108-9.

⁴¹ Bkz. Kalyoncu, s.100-1.

2 - Grup Liderliğinden Kaynaklanabilecek Problemler

Liderlikleri en sorunlu dinî grup tipi olan ve batılı terminolojide *cult* olarak ifade edilen, daha çok aşırı fikir ve uygulamalarıyla temayüz etmiş oluşumların belli müşterek sosyo-psikolojik karakterleri tespit edilmiştir. “Marjinal dinî gruplar” olarak ifade edeceğim bu oluşumlar başlıca şu özellikleri sergilerler:

- a - ‘Gerçek’ ilahi metin ve kurallara sahip oldukları yönünde bir inancı taşırlar.
- b - İnançlarını yer yer ‘büyüsel’ biçimlerde sergilerler.
- c - Kötümser bir tutum içindedirler.
- d - Hem kötülüğün kurbanı olduklarına hem de bunu tersine çevirmeye muktedir tek taraf olduklarına (tüm-güçlülük) paradoksal biçimde aynı anda inanırlar.
- e - Grup ile dış dünya arasında psikolojik ve fiziksel barikatlar kurarlar.
- f - Grup sınırlarının dışındakileri tehdit veya tehlike odağı olarak görürler.
- g - Çoğu kez kadınların alçaltılmasını da kapsayan, aile, cinsiyet, çocuk bakımı ve cinsellik normlarında farklılık gösterirler.⁴²

Bu özelliklerden bir diğeri de grubun “ilahi metnin biricik yorumlayıcısı” olarak kabul edilen bir liderin etrafında toplanmasıdır. Böyle bir dinî grupta hayat, aynı zamanda mutlak otoriteye sahip bu lider etrafında döner. Bu kişi son karar merciidir ve onun talimatı grup mensuplarını bağlamaktadır.⁴³

Marjinal olsun veya olmasın dinî bir cemaatin karakterini, özelliklerini ve sürekliliğini tayin eden önemli öğelerden birisi kuşkusuz liderin kişiliğidir. Kendisini ve cemaatini istikamet üzere tutan, ma’rufu emreden, münkeri nehyeden, kararlarını şûra ile veren, kibirlenmeyen, gururlanmayan, altındakilere muhabbet ve merhamet besleyen, Hz. Peygamber’in ve diğer müspet örneklerin izinden gitmeye gayret eden cemaat liderleri

müslümanlar arasından her zaman çıkmıştır, bugünden sonra da çıkacaktır. Makalemin bu bölümünde ben, olumsuz bir tip çizerek, temsil ettikleri dinin doğru anlaşılmasına mani olan liderlerin, ya da bu olumsuzluğu taşımamakla beraber gruplarınca onlar nâmına teşkil edilmiş olumsuz liderliklerin belirgin özellikleri üzerinde duracağım.

Öncelikle, en sağlam fikrin sahibi, vahyin en doğru yorumcusu, dinin en güzel temsilcisi ve en mükemmel uygulayıcısı, her iyiliğin sebebi, kararında yanılmaz olan, her işinde bir hikmet bulunan, bütün gözlerin kendisine döndüğü, bütün ellerin kendisine uzandığı, yokluğuna tahammül edilemeyen bir lider portresinin hiçbir şekilde İslamiyet’in özüne ve genel prensiplerine uymadığı bilinmelidir. Doğuşuna eski doğu dinlerindeki ilahi tabiatlı lider fikrinin yoğun olarak tesir ettiği Şiilik,⁴⁴ sıraladığımız problemleri vasıfları öngören bir liderlik (imâmet) doktriniyle müslümanlığın içinde ciddi bir bölünme ve ihtilaf unsuru olmuştur. Mu’tezile ve Ehl-i Sünnet başta olmak üzere çeşitli mezhep ve ekollerin bu doktrine yönelttikleri naklî ve aklî nitelikli tenkitler binlerce cilt kitabı doldurmuş bulunmaktadır. Fakat bu büyük gayrete rağmen, Şiilikle alakası olmayan müslüman oluşumları da kapsayan biçimde, dinî cemaat liderliğinin konumuzla ilgili sorunları ciddi olarak önümüzde durmaktadır.

Herşeyden önce, bir liderin ilminin/bilgisinin vehbî (bahşedilmiş-ilham mahsulü) olduğu ön kabulü, çok önemli sorunlara kapı aralamaktadır. İslamiyet orijinli çok sayıda mezhep, cemaat ve tarikatta rastladığımız naslar üzerindeki bâtımî ve hurûfî tefsir denemeleri, böyle bir ön kabule eşlik etmektedir. Bu bilgi kutsal sayıldığından, özellikle bunu şifâhî olarak liderden (hocadan/üstaddan) alan seçkin talebeler de belli bir mazhariyete sahip olmakta, bu “aktarım” böylece kutsal bir gelenek halinde sürdürülmektedir. Hatta hocayı seyretmenin bile bir bilgi akışı ve aydınlanma sağladığına inanılmaktadır.⁴⁵ Hocanın bizzat kendisi ya da seçkin talebeleince yazıya dökülmüş malzemenin de kutsal addedildiği görülmektedir. Bu bilginin ancak ilk yazıldığı harflerle neşredilmesi gerektiği söylenmekte,

⁴² Volkan, “Observations on Religious Fundamentalism and the Taliban”, *Mind and Human Interaction*, 12/3 (2001), s.157-8; a.mlf., *Körü Körüne İnanç*, s.202-3.

⁴³ Paloutzian, s.166.

⁴⁴ Bkz. J. Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, çev. F. İşıltan, Ankara, 1989, s.147-8; Heinz Halm, *Shiism*, Edinburgh, 1991, s.156-7.

⁴⁵ Mensching, bu hususu, “hoca-talebe, üstad-mürîd arasındaki ilişkilerle belirlenmiş cemaatin” en önemli özelliği olarak kaydeder, bkz. Gustav Mensching, *Dinî Sosyoloji*, çev. M. Aydın, Konya, 1994, s.169.

sadeleştirme ve tercümenin bu bilgiyi etkisizleştireceğinden endişe edilmektedir. Tabii ki bu malzeme cemaat içi eğitimde en merkezdeki kaynak/mehaz olarak değer görmektedir.

Bilhassa dinî liderin vefatının ardından bir “lider sünneti” anlayışı cemaate hakim olabilmektedir. Onun gibi yeme, içme, yürüme, oturma, giyinme davranışları sergilenmektedir. Bunu kolaylaştıran menâkıb tarzı biyografiler hazırlanıp okunmaktadır. Tıpkı Hz. Peygamber’in sünneti ve hadisleri üzerinde olduğu gibi, büyük liderin arkasından onun her sözünü literal biçimde anlayan, her davranışını aynen uygulayan bir ahbârî/selefi cemaatçi kesim oluşmakta; bunun yanında da böyle düşünmeyip, liderin söz ve hareketlerinden genel ilkeler çıkartarak bugüne yansıtma yanlıları olan usûlîler/reyciler ortaya çıkmaktadır.⁴⁶ Karizmatik liderlerin arkasından dinî cemaatlerde yaşanan bölünmelerin en önemli nedenlerinden birisi de söz konusu farklı bakış açılarıdır.

Liderin rüyalarına da aynı gerekçeyle büyük değer atfedilmektedir.⁴⁷ Önemli kararlar onun istihâresine göre şekil alabilmektedir. Zaman zaman liderliklerin bazı sembolik dinî ritüeller vasıtasıyla kendisini güçlendirmeye çalıştığı gözlemlenir. Mesela Taliban lideri Molla Ömer, bin kadar din adamı önünde emîrül-müminîn seçilmesi vesilesiyle, Hz. Muhammed’in giydiği söylenen ve Afganistan’a 250 yıl önce getirilerek Kandehar’da şimdiye kadar sadece iki defa açılmış olan bir sandıkta muhafaza edilen cübbeyi giymiş, merasime katılan birçok seyirci bu tarihi hâdisenin coşkusundan bilincini yitirmişti.⁴⁸

Sağlıksız dinî liderliklerin teşhis edilmesi esasen hiç zor değildir: Benlik sevgisi marazî biçimde görünür haldedir. Yürüme, konuşma, selam verme

⁴⁶ Örneğin Said Nursî’nin 1950 sonrasında Demokrat Parti’yi desteklemesine ahbârî bir mantıkla yaklaşarak, bugün aynı siyasi çizginin uzantılarının desteklenmesi gerektiğini savunan Nurcu grupların yanısıra, Nursî’nin bu desteğinin illet ve maksatlarını değerlendiren bugünkü politik duruşlarını tespit eden gruplar bulunmaktadır.

⁴⁷ 1979 yılında Mescid-i Haram’ı işgal eden cemaatin lideri Cuheyman el-Uteybî, Muhammed el-Kahtânî adlı şahsın kendisine ve cemaat üyelerine rüyalarında mehdi olarak gösterildiğini ilan etmişti, bkz. Büyükkara, *Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, s.216-7. Taliban lideri Molla Ömer de, Hz. Muhammed’in kendisine görünüp Afganistan’a barış getirmesini istediği bir düş gördüğünü iddia etmişti, bkz. Volkan, *Körü Körüne İnanç*, s.94.

⁴⁸ Volkan bu olayı, N. Onishi’nin “A Tale of the Mullah and Muhammad’s Amazing Cloack” (*The New York Times*: December 9, 2001) adlı yazısından alıntılarla değerlendirmektedir, bkz. Volkan, age., 94-6.

tarzları arasında bu yönden uygunluk vardır. “Başkaları tarafından beğenilmek, önem verilmek”, bir beklenti halinde bütün hareketlerine yansımıştır. Etrafını kendi malı gibi görmeye başlamıştır. Aşırı tutkulara sahip olmuştur. Büyük bir hırsıyla maddi zenginliğin yollarını aramakta, cemaat içinden kadınlarla evlilikler yapmaktadır. Bu şekildeki megalomanik ve narsistik semptomlara bir de hezeyanlı paranoid bozukluklar refakat ediyorsa, patolojik durum ciddiye ağırlaşmış demektir.⁴⁹ Ahmedîliğin kurucusu Mirza Gulam Ahmed’in hayat hikayesi tetkik edildiğinde söz konusu özelliklerin büyük kısmının onda mevcut olduğunu görürüz.⁵⁰ Dürziye’nin tanrılaştırdığı Fâtîmî halifesi Hâkim bi-Emrillah’ın da ruh sağlığının iyi olmadığı bildirilmektedir. Yardımcısı Hamza b. Ali, onun dengesiz söz ve davranışlarını büyük bir ustalıkla, onun ilahî yönünün ya da “ilâhî olan” ile ilişkisinin tezahürleri olarak cemaat mensuplarına yansıtmayı başarmıştır.

Belli kişilik özellikleri olan bir lider, bu evsafa sahip bir şefe ihtiyaç duyan bir grupla karşılaşır ancak gerçek bir lider olur. Yani grubun vasıflarıyla başarılı lider davranışı arasında bir korelasyon bulunmaktadır. Dolayısıyla dinî anlayış ve temsil bakımından problemliler aynı ölçüde problemliler bir mensuplar kitlesinin içinde kendilerini gösterebilirler. Böyle bir uyum ya da “pekişme” olmadan liderlik sorunları fazla tehdit edici olmaz.⁵¹ Bu aslında hastalıklı bir bağlantıdır. İslamiyet ise ta ilk başında tevhit davasıyla bu hastalıklı ilişkiyi ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Hz. Peygamber, Kur’an’ın ifadesiyle, “insanların üzerlerindeki ağırlıkları, sırtlarındaki zincirleri kaldırmak” üzere (el-A’râf: 157) özgürleştirici bir misyonla görevlendirilmiştir. Hastalıklı ve zorba şeflerin tahakkümünden insanları kurtarmaya çabalamıştır. Köleleşen insanların bu şeflere duydukları kutsal saygıyı, onlardan medet ve şefaate beklemelerini, rızık ummalarını kınamıştır. “Kullarım sana beni sorduğu vakit de ki, ben her halde yakınım, dua edenin duasını bana dua ettiği anda işitir, ona karşılık veririm” (el-Bakara:

⁴⁹ Bkz. Kalyoncu, s.25, 29, 33. Din psikolojisinde ruh sağlığının yedi ölçütü hakkında bkz. Paloutzian, s.253.

⁵⁰ Mirza Gulam Ahmed’in şahsiyet özellikleri hakkında bkz. Fıglalı, *Kâdiyânîlik*, İzmir, 1986, s.61 vd..

⁵¹ Liderin toplum psikolojisinde karşılık bulmasıyla ilgili bkz. Kalyoncu, s.37-41; Erol Göka, *İnsan Kısım Kısım: Toplumlar, Zihniyetler, Kimlikler*, Ankara, 2006, s.146.

186) diyerek aracıları kaldırmıştır. “Şeyh uçmaz, mürit uçurur” tabirinde de anlamını bulan grup mensubiyetlerindeki liderleri putlaştırma eğiliminin ciddi bir sapmaya dönüşmeden tedavisi, Kur’an’ın şifa kaynaklığında mümkündür.

Karizmatik liderin ölümüyle dinî gruplar genellikle büyük şoklar yaşarlar. Eğer grup sağlıklı bir dinî düşüncenin yörüngesindeyse, bu şoklar fazla tehlike arz etmeden atlatılır. Hz. Peygamber’in vefatı sonrasında Hz. Ömer gibi sahabilerin geçirmiş oldukları şokun etkisi, bir dinî sapmaya yol açmadan atlatılmıştır. Yıllar ilerleyip kültürler çeşitlendikçe, fikirler saflığını yitirdikçe sapma riski artmıştır. Nitekim 40/660 yılında Hz. Ali vefat ettiğinde bazı müslüman grupların bu ölümü kabullenemedikleri görülmektedir.⁵² Bu ilginç tavırda kuşkusuz başka din ve kültürlerin izleri olmakla birlikte, “büyük liderin yokluğuna tahammül edememe” psikolojisinin de etkili olduğunu görüyoruz. Yine karizmatik liderin ardından ortaya çıkan protesto ve itizal hareketleri,⁵³ daha ileri düzeylerde bölünmelere yol açmak suretiyle dinin doğru anlaşılması ve temsili önünde yeni engeller oluşturabilmektedirler.

3 - Grup İçi Eğitimin Yol Açabileceği Riskler

Her dinî cemaat kendi din yorumunu eğitim ve öğretim yoluyla mensuplarına aktarır. Grupların sosyolojik konumları ve psikolojik durumlarına göre grup içi eğitimin niteliği değişebilmektedir. Burada üzerinde duracağım hususlar, daha çok marjinal ve aşırı eğilimlere sahip dinî gruplarla ilgili olanlardır. Zira bu gruplar genellikle çeşitli sosyo-psikolojik kontrol yöntemleriyle tek yönlü bilinçlenmiş bireyler eğitime peşindedirler ve çıkan netice “tek dilden konuşan, at gözlüğüyle bakan, sadece beyninin filtre ettiklerini algılayan” mensuplar topluluğudur. Bu oluşumun dinî yanlışlarını doğrulara çevirmek oldukça zordur. Ancak şu unutulmamalı ki, bu

⁵² Mesela Abdullah İbn Sebe ve grubu böyle düşünüyordu. Bkz. Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1998, s.204-5.

⁵³ İtizalin sosyolojisi için bkz. Wach, s.167-194. Küçük çaplı itizal örnekleri olarak Süleymanlılık'ta yaşanan bölünmeler hakkında bkz. M. Ali Kirman, “Süleymanlılık”, *Demokrasi Platformu*, 2/6 (2006), s.169-70.

türden cemaatlerin uyguladıkları yöntemlerin belki daha gevşetilmiş formları makul ve mutedil anlayışlı cemaatler için de geçerli olabilmektedir.

Her grubun düşünce dünyasında “vazgeçilmez öncelikler” bulunur. Kimisi sürekli bidatlardan, kimisi yaşanan ahlaksızlıklardan, kimisi de siyasi olumsuzluklardan bahseder. Birine göre masonlar, öbürüne göre komünistler ya da Darwinistler, diğerine göre ise mezhepsizler en büyük tehlikedirler ve bunlarla mücadele için donanımlı olunmalıdır. Bir cemaat kıyamet alametlerine takılıp kalmıştır; diğer cemaat ise kerametlerle, rüyalarla, ruhlar ve cinlerle uğraşıp durmaktadır. Muhatabının itikâdî durumunu tespit için bir selefi öncelikle “Allah nerededir?” sorar. Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bu önceliklerle grup aslında bir kimlik inşa etmekte, kendisini ifade etmekte ve sınırlarını çizmektedir. Aynı zamanda grubun “ötekileri”ni (bidatçılar, laikler, şeriatçılar, milliyetçiler, ümmetçiler, felsefeciler, tarikatçılar, tasavvuf karşıtları, ilahiyatçılar, hadis düşmanları, mezhep bağlıları vs.) belirlemiş olmaktadır. Bu nedenle gruplar eğitim-öğretim stratejilerini çoğu kez dinî (tabii ki Kur’anî) önceliklere göre değil grupsal önceliklere göre tespit etmek zorunda kalmaktadırlar.

Gruplar rasyonel temele dayanan bire bir ya da örgün eğitim tekniklerini zaten uygulamaktadırlar. Tâbiler arasındaki uyumsuzluk noktalarının asgariye çekilmesi için bu teknikler gereklidir. Buna ilaveten bazı dinî gruplar “karizmatik ikna” denilen daha özel ve ileri yöntemleri denemektedirler. Ateşli vaazlar bu yollardan birisidir. İkna iletişimi eğer kişisel yetenekleri göz ardı ederek bilgiyi işlemeye yönelirse bir propaganda yoluna dönüşür. Başarılı bir propagandada, belirli şeyler düzenli olarak tekrarlanmalı ve duygusal mesajlar yoğun olarak kullanılmalıdır. Ayrıca dinleyicinin tecrübeleriyle bağlantı kurulmalıdır. Her şeyin tek doğru cevabının var olduğuna, kurtuluş için bu cevabın tek imkan olduğuna birey inandırılmalıdır. Toplu dinî alaylar, zikir gösterileri, dans (sema/semah) ve müzik (ilahiler/marşlar/mersiyeler), ikna iletişimini büyük ölçüde güçlendirmektedir.⁵⁴ Çoğu mezhep ve harekette gördüğümüz “dinleşmiş” bu tür uygulamaların kökenlerine inildiğinde, söz konusu hedefe dönük grup içi propagandanın izleri rahatlıkla görülür.

⁵⁴ Holm, s.284.

Dinî grubun norm ve ideallerini bu tarz yöntemlerin marifetiyle içselleştiren mensupların sinir sisteminde, yeni tecrübelerden oluşmuş bir yapının ortaya çıktığı ileri sürülmektedir. Böyle bir yapı içinde beliren küçük işaretler, hakiki ve büyük tecrübelerle yol açabilmektedir.⁵⁵ Birey ancak vaazlarda, ayinlerde ve müzik dinlerken güncellik kazanabilecek hatırlama materyaline sahiptir. Mesela birey, grubun vâzini dinlerken geçmiş dinî yaşantılarını güncellemiş olur ve yoğun bir duygusallık içine girer. Dinî hareketlerin vaaz ve tebliğ faaliyetlerinde aynı konulara odaklanmalarının ve bunların tekrarını yapmalarının sebebi budur.⁵⁶ Şu duruma çoğumuz şahit olup şaşırılmışızdır: Bir cemaat, liderini veya kendilerinden bir vâzi dinlerken ağlamaktadır. Oysa öğretimi yapılan, anlatılmakta olan konular hiç de insanı hislendirecek konular değildir. Çoğu kez “biz de mi bir eksiklik var; kalp gözümüz mü kapalı ki bu duygusallığı yaşayamıyoruz” diye hayıflanıp kendimizi suçlamışızdır. Oysa, bilinçaltımıza öncesinden bir yüklemeye yapılmış olmadığından, cemaat mensuplarının verdikleri tepkiyi bizim vermememiz gayet doğaldır.

Vamık Volkan’ın “gösteren ve anlatan muallimler” diye nitelediği lider tipinin dinî grupların başlarındaki örnekleri, göstererek anlatma tekniğini kullanarak yeni bir enformasyonu tâbîlerine geniş bir yaygınlıkta benimsetebilmektedirler. Yine “karizmatik ikna” ile ilgili bu yöntem, sıradan öğretimdeki “kavramlara, becerilere ve bunların anlamlarına egemen olma yolundaki yavaş süreçten” üyeleri mahrum etmektedir. Bunun yerine üyeler, muallim-liderle hızlı bir özdeşim kurarak liderin öğrettikleriyle biçimlenen ortak grup kimlikleri üzerine odaklanma eğilimi göstermektedirler. Aynı zamanda birbirleriyle özdeşim kurmaktadır; çünkü yeni kavramı ya da beceriyi hepsi öğrenmiştir. Neticede bunu kendilerine öğreten liderin çevresinde toplanmaktadır. Bu yöntemde simgeler öne çıkmakta, liderin göstererek öğrettiği şeyin simgesel tasarımları, grup üyeleri arasında yeni bağlantılar sağlamaktadır.⁵⁷

⁵⁵ Methodist Hıristiyanların yaşadıkları bu türden tecrübelerin bir tasviri için bkz. A. Michel, “Mezheplerin Psiko Sosyal Yapısı”, [M. Aydın (ed., çev.), *Din Fenomeni*, Konya, 2000] içinde, s.62-3.

⁵⁶ Holm, s.285.

⁵⁷ Volkan, *Körü Körüne İnanç*, s.333-6. Ayrıca bkz. s.328-9, 341.

Bu yöntemin enteresan iki örneğini İslam mezhepleri tarihinde bulabiliyoruz. Bunlardan ilki, Alamut’un Nizârî-İsmâîlî padişahlarından İmam II. Hasan’ın 8 Ağustos 1164 günü bir merasimle Büyük Kıyâmet’i ilanıdır. Dinin hakikatine artık İmam’ın talimiyle vâkıf olan ve bu dünyada cennete kavuşan Nizârî cemaat için şeriatın zâhirinin yürürlükten kaldırılmasını ifade bu bâtinî kıyâmeti Alamut’un en yüksek terasında İran’ın dört bir yanından gelen yandaşlarına bir hutbeyle açıklayan II. Hasan, Ramazan’ın 17’sine rastlayan bu günde iki rekât bayram namazı kıldırılmış ve hemen arkasından, hazırlanmış olan sofraya oturarak gün ortasında davetlileriyle birlikte orucunu açmıştı.⁵⁸ Bu gösteri, tarihe kazınacak ve asla unutulmamacak bir olay olarak İslam ibâdât ve muâmelâtının geçersizliğini Nizârîlerin ortak zihninde kalıcılaştırmıştır. Diğer olay ise Bahâilik tarihindeki meşhur Bedeşt toplantısıdır (1848). Bâbî cemaatin üst düzey mensuplarının katıldığı bu toplantıda kadın bir Bâbî olan Cenâb-ı Tâhire, ayet ve hadisler okuyarak başındaki örtüyü açmış, şeriatın yerine artık yeni nizâmın geçerli olduğunu açıklamıştı. Bu davranış Bâbîler ve daha sonra Bahâîler için İslam’dan kopuşu simgelemekteydi.⁵⁹

Grup mensubunu ya da mensup adayını beyin yıkama taktiklerine tâbî kılarak kontrol altına alan eski veya yeni bazı dinî grupların varlığı herkesin malumudur. Maruz kaldığı yoğun propogandaya bağlı olarak aşırı yorulan, duygusal coşkunluk ve bir o kadar karışıklık yaşayan beynin normal fonksiyonları bozulmakta veya etkisiz kalmakta; böylece yeni enformasyona karşı direnme gücünü yitirerek teslim olmaktadır.⁶⁰ Grupların belki bilinçli, belki bilinçsiz, belki iyi niyetli, belki istismar amaçlı uyguladıkları söz konusu manipülasyonist eğitimsel taktikler, insanların tefekkür, tezekkür, teakkul ve tedebbür ederek iman etmelerini ve dini yaşamalarını öğütleyen Kur’anî yöntemi devre dışı bırakmakta ve dinin anlaşılması ve temsili noktasında tamiri güç tahripler yapmaktadır.

Marjinal dinî grupların özelliklerini sıralayan Paloutzian, enformasyon kontrolünden bahsetmektedir ki bu kontrol, doktriner öğelerin ancak

⁵⁸ Bkz. Farhad Daftary, *The Ismâ’îlîs: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990, s.386-7.

⁵⁹ Bkz. Metin Bozkuş, “Bahâiliğin Arka Planı ve Söylemi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2 (2002), s.144.

⁶⁰ Paloutzian, s.168.

zamanı geldiğinde, mensup ya da mensup adayı hazır olduğunda, aşamalı olarak aktarılmasını öngörmektedir.⁶¹ İsmailîlikteki mezhep içi eğitim sisteminin ve davet stratejisinin bu merhaleci ilkeyle şekil aldığı bu bağlamda hatırlıyoruz.⁶² Bu sistem daha çok dinî sır cemaatlerinde karşılaştığımız bir yöntemdir ve grupsal bazı fikir ve amellerin dinî bir veçheyle saklanmasını ihtiva etmektedir. Bazı mezheplerde dinîleşmiş olan takiyye pratiğinin ortaya çıkış nedenlerinden birisi de budur. Sırrın ifşası müeyyideyi icap ettirir. İfşaatçılar çoğu zaman dışlanmayla (afroz, teberrî), hatta ölüm cezasıyla karşı karşıya kalırlar.⁶³

Enformasyon kontrolü başka bir şekilde, farklı bilgi kaynaklarıyla grup üyelerinin irtibatını kesmek suretiyle yapılır. Farklı matbuatın, basın ve yayının takibi hususunda cemaat içi kısıtlamalar bu kontrolün en sık uygulanan yöntemidir. Bazen de değişik eğitim imkânlarından mensuplar mahrum edilerek tamamen grup içi eğitim-öğretime yönlendirilirler. Okudukları okulları ve fakülteleri cemaatiyle birlikte terk eden selefi Cuheyman el-Uteybî (ö.1980) şöyle diyordu: “İçimizden birisi gecenin bir yarısında arkadaşının kapısını çaldığında, ona bir hadisi, bir ayeti veya bir kitabı sorduğunda, Allah bizleri ilim bakımından bu yolla çok daha fazla faydalandırmıştır”.⁶⁴

⁶¹ Paloutzian, s.167.

⁶² Bkz. Büyükkara, “İsmâîlilere Atfedilen Dokuz Aşamalı Da’vet Süreci Üzerine Bir İnceleme”, *İLAM Araştırma Dergisi*, 3/2 (1998), s.34-49.

⁶³ Dâvûdî Bohra toplumunun *el-hazînetü’l-meknûne* (gizli hazine) saydığı mezhebî kitâbiyâtın akademik gerekçelerle de olsa fâş edilmesi karşısında mezhebî otorite olan Mollacı’nın mezhepten dışlama kozunu kullandığı ve yazılı malzemeyi korumaya aralık kullanımı kısıtladığı bilinmektedir. Cemaat içinden bu meseleye dönük eleştirel bir yazı olarak bkz. Dr. Abbas Hamdani, “Fatimid Literature: Creation, preservation, transfer, concealment and revival” (3 Ağustos 2001’de Kanada’nın Ontario kentindeki Dünya Dâvûdî Bohra Konferansı’nda sunulan bu tebliğ, <<http://dawoodi-bohras.com>> adresli sitede yayındadır, 10.02.2008). Nusayrîliği terkederek Hıristiyanlığa geçen Süleyman el-Adenî, *el-Bakûratü’s-Süleymâniyye fî Keşfi Esrârî’d-Diyâneti’n-Nusayriyye* (Beyrut 1863) adlı kitabında, önceki kutsal kitabı olan ve sır olarak saklanan *Kitâbü’l-Mecmû’u* yayınladığı ve eski inancının gizli tutulan diğer sırlarını, ibadet ve merasim şekillerini ifşa ettiği için Tarsus’ta muhtemelen eski mezhepdaşları tarafından öldürülmüştü.

⁶⁴ Dr. S. el-Uteybî, *Sevra fî Rihâbi Mekke*, yy, ty, s.269.

4 - Grup Gerilemesinin Olası Riskleri

Aslında Freudiyen terminolojiye ait bir kavram olan gerileme (*regression*), stres ve endişe durumunda bireyin ilk davranış özelliklerine geri dönmelerini, içinde olduğu psikolojik duruma çocuksu davranışlarla karşı koymasını ifade etmektedir. Tıpkı bireyler gibi, ulusal, dinî, etnik ve ideolojik felaketlerle kolektif bir örselenme ve anksiyete geçiren gruplar da gerileme gösterirler.⁶⁵ Hoffer, tehdit altında bulunan bir ulusun, kendisini tehdit altında hissettiğinde kitle hareketine büründüğünü söyler. Ona göre bu durum dinî gruplar için de geçerlidir.⁶⁶ Dinî grubun bizzat kendisine, ya da o grubun davasını bağladığı geniş ve ortak dinî kimliğe yönelik bir tehdidin yarattığı anksiyete sonucunda ortaya çıkabilecek belirtilerin birçoğunu, gerek çevremizdeki oluşumlarda gerekse tarihin yapıları arasında tespit edebiliriz.

Volkan’a göre gerileme yaşayan gruplar, bireyselliklerini yitirerek gözü kapalı biçimde bir liderin çevresinde toplanırlar. Lideri sadakatle izleyenler ile bu sadakati tam olarak göstermeyen mensuplar arasında “iyiler ve kötüler” ayrımı çizilir. Ayrıca grup, düşman gördükleriyle kendisi arasında keskin bir “biz ve onlar” bölünmesi yaratır veya mevcut bölünmeyi derinleştirir. Mutlakçı bir pozisyona girer ve grup ortak kimliğini sürdürmek adına her şeyi yapma hakkına sahip olduğu duygusunu yaşar.⁶⁷

Herhalde saldırganlık, tedhiş ve şiddete yönelimin dinî grup nezdinde tam anlamıyla haklılık kazanması bu noktada gerçekleşmektedir. Genelde sanıldığı gibi aksine, bu tür bir yönelimin suçu tamamıyla güç ihtirasına kapılmış liderlere ait değildir. Bir kitle hareketinin tek vücut yapısı içinde kişisel bağımsızlıklarını kaybeden bireyler yeni bir özgürlüğe kavuşurlar. Bu, hiç vicdan azabı çekmeden nefret etme, yalan söyleme, işkence yapma, adam öldürme özgürlüğüdür. Bencillikten doğan nefret ve zalimlik, benliğini teslim etmekten doğan nefret ve zalimlik yanında hafif kalmaktadır.⁶⁸

⁶⁵ Bkz. Volkan, *Körü Körüne İnanç*, s.79-81. Grup gerilemesi hakkında ayrıca bkz. F. Kernberg, “Dini Tecrübe Üzerine Psikanalitik Perspektifler”, çev. A. Ü. Mehmedoğlu, *AÜİFD*, 46 (2005), s.192-7; Göka, s.85-7.

⁶⁶ Hoffer, s.98.

⁶⁷ Volkan, *Körü Körüne İnanç*, s.86-7.

⁶⁸ Hoffer, s.146-7. Konumuz, psikolojik bir savunma mekanizması olan “yansıtma” (*projection*) ile de ilgilidir. Kimlik oluşumunda evrensel bir ihtiyaç olan “öteki” imgesi,

İntihar eylemlerinin arkasındaki psikolojiyi inceleyen Volkan, eylemcilerin psikotik olmadıklarını, tam aksine yükselmiş bir özsaygı yaşadıklarını ileri sürmektedir. Topluluk kimliğini çekirdek kimliğinin önüne geçirmiş bu kişilerde dinî grup kimliği, yaralanmış ya da boyun eğdirilmiş bireysel kimliklerdeki çatlakları doldurmuştur.⁶⁹ Başkaları adına kendini kurban etme duygusu, söz konusu özsaygının bir çeşit açığa vuruluşudur.

Tedhiş ve şiddete yönelmenin grup baskısıyla ilgisi de yadsınmaz. Paloutzian, bir kişinin diğerine zarar verme ihtimalini güçlendiren birçok faktörden birisi olarak “sosyal baskı”yı zikretmektedir.⁷⁰ Bu baskının etkili olabilmesi için bazı etik normların üretilmesi gerekebilir. Bu nedenle grup, örneğin üyelerine, intikam için kullanmış oldukları şiddetin, kendilerine uygulanan şiddetten daha hafif kaldığı mesajını verebilir.⁷¹ Dinin içerisindeki bazı araçlar böyle normların üretimi için seferber edilirler. Bazı cemaat müftülerinin İslamî fıkıh geleneğinin esnek yapısına dayanarak verdikleri fetvalar tedhiş ve şiddet yolunda mensuplara geniş bir meşruluk alanı açmaktadır. Mesela El-Kâide’nin müftülerinden sayılan Şeyh Hamûd ibn ‘Uklâ (ö.2002), Taif’in fethinde Hz. Muhammed’in kullandığını ileri sürdüğü mancınıktan yola çıkarak, masumu suçludan ayırt etmeyen toplu imha silahlarının kullanımına cevaz vermekte; ayrıca, kafirlerin canlı müslümanları siper almaları durumunda mücahitlerin savaşı sürdürmeleri gerektiğini bildiren eski bir fetvâdan ilham alarak, müslüman dindaşlara da zâiyat verdiren katliam tekniklerini meşrulaştırmaktadır.⁷² Dinin asıl kaynaklarının bütüncül okunmasından neşet etmeyen fıkıh, burada ciddi bir anlayış problemini ortaya çıkarmıştır.

veya bir başka deyişle düşmana olan gereksinim, “yansıtılmalı özdeşim” açısından önemlidir. Grup, kendinde olan fakat kurtulmak istediği negatif taraflarını “öteki”ne yansıtarak onu bir kötülük imparatorluğuna dönüştürür ve böylece yansıtmayı yapan, yansıtılan herkese acımasızca davranma hakkı elde etmiş olur. Geniş bilgi için bkz. Göka, s.127-33.

⁶⁹ Volkan, *Körü Körüne İnanç*, 237-9. Göka, bu vakayı narsizm olarak açıklar, bkz. s.206.

⁷⁰ “Ben burun kırarım; çünkü benim takımındaki herkes burun kırmaktadır” psikolojisi. Bkz. Paloutzian, s.219.

⁷¹ P. Wilkinson, *Political Terrorism*, (New York 1974)’den alıntılan Dr. Süleyman Özeren, “Radikalizm, Terörizm ve Politik Yaklaşımlar”, <<http://www.sucveceza.com/icerik-342.html>> (12/02/2008).

⁷² Bilgi için bkz. M. A. Büyükkara, “11 Eylül’le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye”, *Dinî Araştırmalar*, 20 (2004), s.219-20.

Tekrar grup gerilemesinin belirtilerine dönersek; grup üyelerinin artan ölçüde büyüsel beklentiler ve inançlara takıldıkları, mitolojik söylenceleri önemsemeye başladıkları gözlemlenmiştir. İlahi bir yardımla desteklenmiş, kutsal bir görevle vazifelendirilmiş, ideal bir zaferi sağlayacak muhayyel kurtarıcının müminlerce beklenmesi, böyle bir gerilemenin işareti olarak değerlendirilebilir.⁷³ Gerçekten İslam tarihine bakıldığında “kurtarıcı mehdi” iddialarının daha çok yoğun toplumsal stres devrelerinde yaygınlık kazandığı ve cemaatsel yapılar etrafında tasarlandığı görülmektedir.⁷⁴ Mehdi, topluca yaşanan stresin sanki bir sesi ve sözcüsü durumuna geçmiştir. Sihatli bir lider bu türden bir düşünce marazının semptomlarını sezindiğinde acilen müdahale etmelidir. Hz. Ömer’in, hakkında efsanevi söylenceler dolaşmaya başlayan muzaffer komutan Hâlid b. Velid’i derhal görevinden alması bu açıdan dikkate değer bir örnektir.

Yine gerileyen gruplar, ortak simgelerinden bazılarını proto-simgeler olarak yaşar ve kendisiyle düşman gruplar arasındaki küçük farklılıklar üzerine yoğunlaşmaya başlar.⁷⁵ Büyük farklılıklar dururken teferruatla ve proto-simgelerle uğraşılması, makalemin birinci bölümünde açıkladığım şekilde, bunların “son sınır” addedilmesinden ve varlıklarının temeli olarak algılanan grup kimliğinin devamı için bu sembol ve detaylar çevresinde sert bir savunma geliştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Gerilemiş gruplar ayrıca, tarihten seçtikleri örselenmelere ve zaferlere etkinlik kazandırır. “Olup bitmişler”le ilgilenmek bir “zaman çökmesi”ne yol açar. Bu tarihe geri gitme, geçmişteki acı veya tatlı olayların, Volkan’ın “yıldönümü tepkileri” dediği, simgelerin aşırı biçimde sergilendiği törenlerde hatırlanması şeklinde tezâhür eder.⁷⁶ Bu duruma en çarpıcı misâl Şii ve Alevî topluluklarca yüzyıllardan beri büyük bir heyecanla anılan Kerbelâ vak’asıdır.

⁷³ Gerilemeye karşı grupların geliştirdiği ve W. R. Bion’un “temel sayılılar” adını verdiği savunma tutumlarından üçüncüsü olan ‘eşleşme’ (*pairing*) tutumunda mesiyaniğin umutların belirginleştiğinin altını çizen Göka, grupların açık bir liderlikten yoksun oldukları durumlarda gerilemenin daha koyu hissedileceğini ve liderlerle ilgili arkaik fantezilerin serbestleşeceğini belirtmektedir. Bkz. *İnsan Kısmı Kısmı*, s.43, 86.

⁷⁴ Bkz. Ali Coşkun, *Mehdilik Fenomeni*, İstanbul, 2004, s.216-7.

⁷⁵ Volkan, *Körü Körüne İnanç*, s.103-5.

⁷⁶ Volkan, *age.*, s.87, 143.

Geçmiş, Aşura törenlerinde sanki bütün canlılığıyla tekrar yaşanmaktadır.⁷⁷ Günümüze tevârüs etmiş olan yıldönümü tepkilerinin, halkın yaşadığı din dâhilinde hayli geniş bir yer tuttuğunu kolaylıkla gözlemlemektediriz.

Gerileme durumuyla beliren emârelerin şiddeti, grup liderlerinin psikolojik özelliğine, ortadaki tehdit ve stresin boyutu ve süresine, grup üyelerinin bu tehdidi algılama biçimine ve diğer bazı sosyo-psikolojik koşullara bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. Yapılması gereken, doğru liderin ve sağduyulu grup mensuplarının gayretleriyle söz konusu marazî vaziyetin tersine çevrilmesi, yani ilerlemeye (*progression*) geçmesidir.⁷⁸ Böyle bir geçişle birlikte fantezi gerçeklikten, geçmiş ise şimdiden ayrılacak, çekirdek kimlik ve bireysel kişilik tekrar güç kazanacak, ifade özgürlüğü eski değerini bulacak, uzlaşma ve hoşgörü ortamı sağlanacak, empatinin kıymeti yeniden anlaşılacak, özgüven dengesizlikleri ortadan kalkacaktır. Normal olan, bu hâlet üzere olmaktır. Dinin anlaşılması ve temsili sorunları böyle bir hâlet içinde asgari düzeylerde karşımıza çıkar. Hâkim olan akliselîm, sorunların üstesinden gelinmesi için çeşitli imkanlar sunar.

Sonuç

Her şeyden önce, bu çalışmada üzerinde durulan problemlerin her dinî oluşumun meselesi olmadığını; ancak hepsi için dinî anlama ve temsilde birer risk oluşturduklarını belirtmemiz lazımdır. Grup olmanın tabiatı zaten bu riskleri gerektirmektedir. Gruba girişin ilk safhasında kişinin grup öncesi dinî hayatıyla ilgili yapmak durumunda kaldığı sorgulamalarla birlikte grup kimliği oluşmaya başlamakta; sürecin devamında grup dışına doğru çelişme tutumları gelişmekte; bu tutum bazen nefret boyutuna kadar varmaktadır. Mensubuyla güçlü bağlılıklar kurmak isteyen grup, onun özel bir misyon taşıdığı, diğerlerinden farklı olduğu, seçkin bir statüde bulunduğu düşüncesini işleyerek sorunlu bir istîgnâ duygusunu mensubuna kazandırmış olmaktadır.

İtikadî, ibadî, fikhî nitelikli bir takım psikolojik ve fiziksel barikatlar vasıtasıyla kendisiyle ‘ötekiler’ arasındaki farklılıkları sabitleştiren grup böyle-

ce kendi kimliğinin sınırlarını tahkim etmektedir. Bu durum dindaşların ihtilafına, ayrılıklara, teferruata dair lüzumsuz tartışmalara zemin hazırlamaktadır. Grup uyumu için ihtiyaç duyulan hiyerarşik itaat, grup baskısıyla telkin ve kontrol edilmekte, şura devre dışı kalmakta, ‘grup düşünmesi’ makul özeleştirilerin önünü kapamaktadır. İhdas edilen üstad silsileleri ve menâkıb edebiyatıyla taklitçiliğin önü açılmakta, bazı diyetler, nafile ritüeller, malî ödemelerle mensuplar bir takım müşterek fedakârlıklara zorlanmakta, bütün bunlardan oluşan grup geleneği sonradan ‘dinileşmek’ suretiyle dinin asliyet ve sâfiyetini bozabilmektedir. Üyelerin gruptan ayrılışları da problemlidir. Grup davasının zihinlerde çökmesi kişilik ve kimlik sorunlarını müzminleştirmekte, mensup, dinî yaşantısını tümüyle ihmal edebilmektedir.

Grup liderlerine hak etmedikleri ölçülerde değer biçilmesi ayrıca önemli bir sorundur. Dinî metinlerin bâtinî yorumuna kapı açılması, liderlerin söz ve yazılarına kutsallık atfedilmesi, ‘seçkin talebeler’in statü bulması, ‘lider sünneti’ne işlerlik kazandırılması, dinî liderliğin yol açtığı muhtemel sorunlardan birkaçıdır. Karizmatik liderin ölümünün ardından yaşanan şoklar mevcut ihtilafları körüklemekte ve liderler namına tasarlanan bazı fantezi fikirlerin revaç bulmasının önünü açmaktadır.

Kimlik inşası ve bunun muhafazası için dinî grup, verdiği eğitim-öğretimde vazgeçilmez önceliklerini merkeze almaktadır. Dinî önceliklerin ihmale uğradığı bu eğitim sürecinin yanı sıra, ‘iknâ iletişimini’ ilerletmek için mensuplar yoğun duygusal mesajların hedefi olmaktadır. Ateşli vaazlar, dansvarî gösteriler ve müzik bu duygusallığı sağlayan en uygun araçlardır. Liderin ‘göstererek’ öğretmesine dayanan karizmatik iknâ usulleri, mensuplara uygulanan enformasyon kontrolü ve bazı beyin yıkama usulleri, tefekkür ederek öğrenme sürecinden mensupları mahrum etmekte, sağlıklı dinî eğitimin önünü kesmektedir.

Toplumsal felaket ve stres dönemlerinde ‘gerileme’ yaşayan dinî grupların liderliğinin mutlakçı bir kimliğe büründüğü gözlenmiştir. Ortak kimliğini sürdürmek ve ayakta kalmak için her şeyi yapma hakkına sahip olduğuna inanan grup tedhiş ve şiddet kaynağına dönüşebilir ve buna meşruiyet sağlamak için dinî-ahlakî normaler üretir. Yine gerilemeyle birlikte büyüsel, okült inançlar yaygınlık kazanır, olağanüstü ilahî lütuflarla sıkıntı-

⁷⁷ Hasan Onat, Kerbelâ vak’asını konumuzda da ilgilendiren yönüyle ele almaktadır. Bkz. “Kerbelâ’yı Doğru Okumak”, *Akademik Ortadoğu*, 2/1 (2007), s.1 ve devamı.

⁷⁸ İlerleme ve belirtileri hakkında bkz. Volkan, *Körü Körüne İnanç*, s.126-7.

ların sona ereceği büyük bir beklenti haline gelir. Mesiyani tasavvurlar yerleşir. Tarihi zafer ve hezimetlerin yıldönümleri dinî bir muhtevada anılarak güç ve moral toplanmaya çalışılır.

Grup işleyişinin neticesi olan bu söz konusu olumsuzlukların tespit ve mütalaasından sonra şu mühim soru ister istemez akıllara gelecektir: Öyleyse din, grup ve cemaatlerin elinden kurtarılmalı mı? Her ne kadar ‘gerçek ve tek’ din tasavvuruna sahip olduğunu savunan malum ‘ilahiyatçı’ söylemin epeyce ‘totaliter’ bulunan diliyle bu soruya ‘evet’ cevabı verilebile,⁷⁹ bu sonucu beklemek boş bir bekleme, bu yöndeki bir çaba boş bir çaba olacaktır. Dinin temel kaynaklarının ihtilafa müsait yapısı ya da dindarların siyasi ve kültürel tecrübeleri, şimdiye kadar ayrılık ve gruplaşma doğurmuş olup bundan sonra da doğurmaya devam edecektir. Varoluşsal sorunları karşısında sadece rasyonel çözümlerle yetinmeyen insanoğlu, çeşit çeşit dinî çözümlerin peşinde gruplaşmayı sürdürecektir. Hayattan dini çekip almaya çalışan seküler ve modern ideolojilerin bıraktıkları boşluk, postmodernizmin sunduğu imkânlarla dinî gruplar tarafından eskisinden daha hızlı şekilde doldurulacaktır.⁸⁰ Otoriter ya da buyurgan resmi din kurumları ve söylemleri karşısında sivil oluşumların çıkması kaçınılmazdır. Ayrıca dinî gruplaşma mevzubahis olunca istismar hep muhtemel olmuştur, bundan sonra da olacaktır. İstismarcı gruplarla mücadele de, eskiden olduğu gibi samimi müminlerce yine cemaat yapıları vasıtasıyla yapılacaktır.

Öyleyse, makalemde sunmaya çalıştığım dinin doğru anlaşılması ve temsili önündeki risk ve tehlikelere karşı yapılması gereken ikazlara, cemaatleri ve cemaatleşmeyi zemmeden bir elitist söylemin eşlik etmesi mevcut ve muhtemel sorunları çözmeyecek, tam tersine müzminleştirecektir. Dilimizin bir imtizaç ve nasihat dili olması gerekir. Din zaten nasihatten

ibarettir. Tüm iletişim kanalları bunun için kullanıma açılmalıdır. Yoksa sadece hırpalamak, aksiyle mukabele görür, kenetlenmeye sebep olur.

Zannımca esas önemli husus, -onları ister onaylayalım ister onaylamayalım, mevcut ve aramızdaki- mezhep müntesiplerinin, cemaat mensuplarının, hareket adamlarının, tarikat sâliklerinin, teşkilat üyelerinin bu makalede dile getirdiğim risk ve tehlikelerin bilincinde olmalarıdır. Bu tür ikazların her zaman gündemde olduğu bir grupsal bünyenin şerden çok hayır üreteceği kanaatindeyim. Sağlıksız liderliklerin şahsiyet sahibi üyelerce etkisizleştirilmesi zor olsa da imkânsız değildir. Kangrenleşen bir gruplaşmanın ise, dahilî onarım kabiliyetini artık yitirdiğinden, kendisini yapıştırdığı ana bünyeyi zehirlenmesi için en son çare olarak haricî bir müdahaleyle kesilip kopartılması gerekebilir. Ama bu operasyonun bünyede yeni bir kangrene yol açmaması için tüm tedbirler alınmalıdır.

Fıtrat yapısına ve cemiyet dokusuna zarar vermeyen gruplaşmalar dinin anlaşılması yönünde sorun teşkil etmeyecek, belki gidişatı olumlu etkileyecektir. Sonuçta ortaya çıkan tartışmasız gerçek, doğru ve yaygın bir din eğitiminin ne kadar önemli ve zaruri olduğu gerçeğidir. Bilgili ve uyanık mensupların bir cemaati içten kontrolü ve yanlışlıklara müdahalesinin, dışarıdan bir müdahale girişimine göre sonuç alma ihtimali daha fazladır. Genellikle istikametten sapmalar, nereye gideceklerini bilen yolcuların sürücüyü uyarmalarıyla düzeltilirler. Ancak her hâlükârda trafik polisleri, işaret levhaları ve kenar barikatları, bulunmaları gerektiği yerde durmalıdırlar. Zira yolcuların yönlerini şaşırması, dalmış veya uykuda olmaları her zaman olasıdır.

⁷⁹ Bu söylemin aslında bir ‘özeleştirî’ niteliğinde olan eleştirisi için bkz. Ali Bardakoğlu, “İlahiyatçıların Din Söylemi”, *İslâmiyât*, 4/4 (2001), s.63-76.

⁸⁰ Postmodern anlayışta öznenin yaşanan hayat içerisinde önemini kaybetmesi, bunun yerine cemaat duygusunun ön plana çıkması; yine bu öğretinin temel görüşlerinden olan ‘göreceliğin’ bir sonucu olarak hakikatin tek olmadığı fikrinin, kültürde çokçuluğun ve sivil toplumculuğun itibar görmesi ve diğer ilgili konular için bkz. S. Hayri Bolay, “Postmodernizm”, [C. Can Aktan (ed.), *Modernite’den Postmodernite’ye Değişim*, Konya, 2003] içinde, s.65-70.

Kadınların Peygamber Algısı Müslüman Kadınlar ve Hz. Muhammed

*İhsan TOKER**

Women's Opinions About Their Prophet. Muslim Women and Muhammad.

What were the opinions of the Prophet of Islam, Muhammad about women? Was he a misogynist? His views on this subject has been a controversial issue. Nowadays in the West and the other parts of the world, Islamophobic sentiments and analyses made the matter more important. So far it was believed that Muhammad's views about women were in his sayings. This can be a reasonable way to learn about his thoughts. However women's thoughts and views about him is neglected. I argue that women's opinions about him is not less important than his views about them. Thus from this perspective, those studies research this dimension will contribute to understand this relationship. Because women are not homogenized in their thinkings about religious figures. This is also valid for Muhammad. In this paper I tried to describe the opinions of the some Muslim women about their prophet. According to this perspective, Muslim women have positive views of him so that far from a misogynist prophet.

Key Words: Women and Religion, Prophet, Muhammad, Women in Islam, Women in Hadith, Islamic Egalitarianism, Islamic Feminism.

Anahtar Kelimeler: Kadınlar ve din, Peygamber, Hz. Muhammed, İslam'da kadın, Hadislerde kadın, İslami eşitlikçilik, İslami feminizm, İslamofobi.

İktibas / Citation: Arge, "Kadınların Peygamber Algısı Müslüman Kadınlar ve Hz. Muhammed", *Usûl*, 7 (2007/1), 137 - 156.

GİRİŞ

Küreselleşmeden giderek daha çok bahsedilir hale gelen günümüz dünyasında dinler ve kültürler arasındaki anlayış farklılıkları da daha görünür hale gelmiş ve bu konuda bir çatışma potansiyeli ortaya çıkmıştır. İslamofobi, bunun en somut ve şiddetli bir örneğini oluşturmaktadır. Bu korkunun öne çıkan bir sonucu olarak İslam dini ile ayrılmaz bir bütünlük oluşturan Hz. Muhammed'in şahsiyeti ile ilgili olumsuz bir takım kanaatle-

rin de artan bir sıklıkla dile getirildiği görülmektedir. Her ne kadar İslamofobi söylemlerinin daha çok şiddet konusu ile özdeşleştirilmesi yönünde bir izlenim varsa da, Batılı ortamlarda bunların sırf şiddetten ibaret kalmayıp, başka boyutlar taşıdıkları hususu gözden kaçırılmaktadır. Nitekim Peygamber'in 'karikatür'ize edilme girişimlerinin önemli bir kısmı da kendisinin kadınlarla ilgisi noktasında ortaya çıkmaktadır. Bu noktada onun bir kadın düşmanı ve kadınlar hakkında en olumsuz kanaatlerin sahibi olarak ithamına yönelik bir karalama kampanyasının varlığı söz konusudur. Müslümanlar geçmişten beri bu tür iddialara cevap vermekten uzak durmamışlardır. Bu cevaplarda sürekli olarak hadisler ve İslam tarihi üzerinden Hz. Muhammed'in kadınlar konusunda övücü ve yüceltici söz ve davranışları ele alınagelmıştır. Bu çalışmada ise Peygamber'den kadına doğru olan bu yaklaşımdan çok, kadınlardan Peygamber'e doğru bir yaklaşım çizgisi izlenmek suretiyle aradaki ilişkinin mahiyeti ve bundan doğacak sonuçlar konusunda alternatif açılım noktaları elde edilmesi amaçlanmaktadır. Bunun ardında da kadınları daha aktif konuma yerleştiren bir bakış açısının, Peygamber'in anlaşılmasında da önemli sonuçları olacağına duyulan inanç yatmaktadır.

Ayrıca burada Müslümanlarla Batı arasındaki sorunların basitçe, yanlış anlaşılmalardan ibaret olduğu şeklinde indirgeyici ifadeler, bu çalışmada konu dışı durumdadır. Son zamanlarda giderek artan bir şekilde bu yönde argümanların geliştirildiği görülmekle beraber ben kendi adıma bu argümanların tatmin edici olduğu kanaatini taşıyorum. Güç ilişkilerinin belirleyiciliğini göz ardı eden diyalog ve uzlaşma konularına naif yaklaşımlar en azından benim amaçlarım arasında yer almamaktadır. Buna rağmen, diyalogla ve daha geniş ölçüde tanımayla ilgili hususun, ele aldığım konunun şekillenmesinde önemli rollerinin olduğunun¹ söylenmesi de – yukarıdaki çekinceler hatırdaki tutulmak kaydıyla- bir luzum arz etmektedir. Nitekim ilerideki kısımlarda bu türden bulgulara yer vereceğim.

Bu çalışmada esas olan, aktivist müslüman kadın kategorilerinin, peygamberle ilgili hususlarda ürettikleri düşüncelerdir. Daha pasif tutumlar

¹ Bu araştırmanın veri kaynaklarını sağlayanların büyük bir kısmı ya Batı ülkelerinde yaşayan, ya da Batılı kültürlerle temas ve etkileşim içerisinde bulunan kadınlardır. Onun için benim düşünümüllüğümde bana zıt gelen bir takım değerlendirmelerin ilgili kadınların hayatlarının ve düşüncelerinin bir parçası olduğunu da kabul etmek durumundayım.

* Ankara Üniv. İlahiyat F. Din Sosyolojisi Anabilim Dalı (Dr.), itoker@hotmail.com
Bu makalenin bir ilk versiyonu 22 Nisan 2007 tarihinde İslam Dünyası STK'ları Birliği tarafından düzenlenen *Uluslararası Kutlu Doğum Sempozyumu*'nda sunulmuştur.

buradaki çerçevenin dışında tutulmuştur. Bu konudaki veriler üç kaynaktan gelmektedir. Birinci kategori, İslami feministler olarak adlandırılan kadınların bu konudaki değerlendirmelerini ilgilendirmektedir. Bunlardan da Fatima Mernissi, Leila Ahmed, Asma Barlas ve Hidayet Şefkatli Tuksal'ın görüşlerine yer verilecektir. İkinci kategori Anne Sofie Roald'ın alan çalışmasında (Women in Islam) yer alan cevaplayıcılardan oluşmaktadır. Aslında Roald'ın birinci kategori dahilinde değerlendirilmesi uygun olacak kendi görüşleri de bu araştırmada yer bulmuştur. Son olarak üçüncü bir kategoriyi Başkent Kadın Platformu mensubu kadınlar oluşturmaktadır. Bu üç kategorideki kadınların ortak yönleri, onların, kadın konularına duyarlı Müslüman kültüre sahip bireyler olmalarıdır. Hepsinin Peygamber'in kadınlara ilişkin konumu ile ilgili doğrudan ya da dolaylı düşünceleri bulunmaktadır. Yine bir ortak nokta, onların geleneksel kadın kategorisinde yer almamalarıdır. Aralarındaki temel çizgiler feminist denilebilecek kadın yanlısı görüşler ile İslamcı olarak adlandırılan görüşlerden ibarettir. Günümüzde Müslüman kadınlar konusundaki sistematik bilgi üretimi ve değişiminin temelde bu kesimlerden geldiği düşünüldüğü için araştırma bunlarla sınırlı tutulmuştur. Bunlar arasında da feminist çizgi diğerine göre daha ağırlıklı olarak yer alacaktır.

BUGÜNKÜ BATI'DA HZ. MUHAMMED İMAJI: PEYGAMBER'E SALDIRILAR VE İTHAMLAR

Daha önce de belirtildiği gibi bugün kültür ve medeniyetler arası karşı karşıya gelişler çerçevesinde Hz. Muhammed, sık sık kadınlar konusunda çeşitli ithamlara maruz bırakılmaktadır. Mesela son dönemde Batıda İslam karşıtı/İslamofobik kampanya çerçevesinde bugün artık bir ateist olan Ayaan Hirsi Ali tarafından İslam peygamberi, hem ahlakı hem de şahsiyeti itibarıyla şiddetli eleştirilere uğramıştır. Ayaan Hirsi Ali, Peygamber'in Batılı ölçütlerde bir cinsel sapkın (pervert) olduğunu söylemeye kadar işi ileriye götürmektedir. Bu hususta onun göndermede bulunduğu şey ise Peygamber'in kendisi elli iki yaşında iken dokuz yaşındaki Aişe ile evlendiği iddiasıdır. Yine Hirsi Ali Hz. Muhammed'in Batılı standartlara göre müstebit, gaddar (tyrant) bir kişi olduğunu da iddia etmektedir. O, Peygamber'in düşünce özgürlüğüne karşı olduğunu, onun söylediği gibi davranmayan herkesin cezalandırılmak durumunda olduklarını, bunun da

kendisine Orta Doğu'daki megalomanyakları düşündürttüğünü belirterek, Hz. Muhammed'i bunların ve bugünün şiddet yanlısı erkeklerin bir modeli olarak takdim etmeye teşebbüs etmektedir.²

Tabii burada bunun gerçek bir durum oluşturup oluşturmadığı sorulmak durumundadır. Ayrıca onun bu kadar aşağılayıp dışladığı belirtilen kadın muhatapları ne yapmaktadırlar? Onlar sadece bu iddiaları kabullenip, buna uygun mu davranmaktadırlar? Kadınlar bu konularda eş türden tutumlar içerisinde midirler? Bütün bu sorular ve bunları izleyecek olanlar, bu çalışmanın muhtevasını büyük ölçüde şekillendirecektir. Ancak önce Peygamber'in kadınlarla ilgili bazı sözlerine göz atmak uygun olacaktır.

PEYGAMBER VE KADINLAR: DOST MU, DÜŞMAN MI?

Hz. Muhammed'in kadınlarla ilgili olarak şu tür sözler söylemiş olduğu rivayet edilmektedir:

“Koca karısını yatağına davet eder de o bunu reddedip, kocası kızgın bir şekilde uyursa, melekler ona sabaha kadar lanet edeceklerdir.”³

“Benden sonra erkeğe kadınlardan daha zararlı bir fitne bırakmadım.”⁴

“Başlarına bir kadını geçiren bir topluluk asla iflah olmayacaktır.”⁵

“Cehennemi gördüm, oradakilerin çoğu kadınlardı.”⁶

Ait oldukları bağlamlardan kopartılıp günümüzün eşitlikçi söylem ortamında gündeme getirilen bu sözler hemen kadın düşmanı bir muhtevayı akla getirmektedirler. Bununla birlikte şu hadislerin varlığı da bir gerçektir:

“Hiçbiriniz karısına, bir köleye vurur gibi vurup da ondan sonra akşam onunla birlikte uyumasın”⁷

“Aranızda en iyiniz ailesine en iyi şekilde davranmanızdır. Ben de ailesine karşı en iyi davrananlarınız arasındayım.”⁸

“Cennet annelerin ayakları altındadır.”⁹

² Bkz. http://en.wikipedia.org/wiki/Ayaan_Hirsi_Ali

³ Buhari, Bed'ul Halk 7; Ebu Davud, Nikah 41; Tirmizi, Rada 10.

⁴ Buhari, Nikah 17; Muslim, Zikr 97,98; Tirmizi, Edeb 31, İbn Mace, Fiten 19; İbn Hanbel, 5: 100,210.

⁵ Buhari, Meğazi 82, Fiten 18; Tirmizi, Fiten 8; İbn Hanbel, 43, 47,51.

⁶ Buhari, İman 21. Krş. Muslim Zikr 95.

⁷ Buhari, Nikah 93; İbn Mace, Nikah 51.

⁸ İbn Mace, Nikah 50.

Bu ikinci grupta yer alan sözler, açık bir şekilde kadın yanlısı ya da onları olumlu bir toplumsal çerçeveye yerleştiren içerikler taşımaktadırlar. Tabii bunlar da yine bağlamlarından soyutlanarak kullanım alanı bulmaktadırlar. Bu, ortada bir sorunun var olduğu anlamına gelmektedir, yani aynı anda hem zemmedilip hem de medhedilmek durumunda olan bir karşı cinsin varlığı söz konusudur. Zemmedilmeyi esas alan kesimler bu hadisler üzerinden Hz. Muhammed'i bir kadın düşmanı ilan etmekte hiçbir tereddüt göstermemektedirler. Buna karşılık medh hadislerini esas alanlar sıklıkla, kadınları büstlere yerleştirme ya da abideleştirme diye ifade edebileceğimiz abartılı bir soyutlama yolunu tercih etmektedirler. Ancak bu çalışmanın konusu olan kadın yönelimli aktivistler için durum hayli farklıdır. Onlar bu iki uç çizginin indirgeyici çerçevesinin dışında zengin ve çeşitli bir yaklaşımlar dizisini ortaya koymaktadırlar.

A. S. Roald, hadis literatüründe kadınlar konusundaki bu mütenakız duruma dikkat çekmiştir. Ona göre bazı yerlerde kadın erkek ilişkileri sevgi ve mahremiyete dayalı olarak ele alınırken, diğer bazı yerlerde ise bu ilişkiler, güçlü cinsiyet eşitliği kavramıyla doğup büyüyen insanların bir bütün olarak kadınları olumsuz şekilde niteleyici ve aşağılayıcı olarak değerlendirebilecekleri kelimelerle tasvir olunmaktadır.¹⁰

Yine Roald'ın on bir hadisi ardarda sıralayarak, bunları toplumsal cinsiyet açısından üç kategoride değerlendirme girişimi¹¹ de ilginç görünmektedir. Çünkü burada hadis metinleri arasında kadın-erkek ilişkileri açısından nasıl birbirinden farklı unsurların yer aldığı ortaya çıkmaktadır. Roald, hadislerin değişik içerikler taşıdıklarını, bunlara bakıldığında tıpkı Kur'an'da olduğu gibi hadis metinlerinde de toplumsal cinsiyet ilişkilerinin iki yanının bulunduğunu belirtmektedir. Bunlar bir yanıyla şefkat ve nezaket, diğer yanıyla ise erkeklerin üstün olduğu ilişki tarzlarını yansıtmaktadırlar. Roald bu yaklaşımdan hareketle şu üç kategoriden hadis örneklerini zikretmektedir:

a. Tamamen erkek üstünlüğünü ifade eden hadisler:

⁹ El-Acluni, *Keşful-Hafa*, c.1, s.335, no.1078.

¹⁰ A. S. Roald, *Women in Islam. The Western Experience*, London and New York: Routledge, 2001, s. 146.

¹¹ A.g.e., s.146-149.

İbn Ömer'den nakledilen bir rivayette bir kadının Peygamber'e şu soruyu sorduğu belirtilmektedir: 'Ey Allah'ın Rasûlü, eşin (zevce) kocasına karşı yükümlülükleri nedir?' Peygamber buna karşı kadının kocasına karşı yükümlülüğünün, onun izni olmadan evi terketmemesi olduğunu; bunu yapması durumunda ise rahmet ve gazap meleklerinin kadın pişmanlık getirip ya da eve dönünceye kadar lanet okuyacaklarını söylemiştir. Kadının, kocanın karısına zulmetmesi durumunda da mı bunun geçerli olacağı yolundaki sorusuna karşılık, Peygamber'in cevabı "zulmetse bile" olmuştur.¹²

"Koca karısını yatağına davet eder de o bunu reddedip, kocası kızgın bir şekilde uyursa, melekler ona sabaha kadar lanet edeceklerdir."

b. Erkeğin hakimiyetini getiren, ancak erkeklerin kadınlara karşı iyi davranmaları gerektiği hususunu içeren hadisler:

"Size kadınlara iyi davranmanızı salık veririm, çünkü onlar sizin gözetiminiz altındadırlar. Onlar açıkça kötü işler yapmadıkları sürece sizin onlar üzerinde bundan başka bir hakkınız bulunmamaktadır. Eğer böyle yaparlarsa onları yataklarında yalnız bırakın, onlara vurun, fakat şiddetle değil. Eğer bunun üzerine size itaat ederlerse onlara zarar vermek için başka bir yol aramayın."¹³

"Bir adam Rasulullah'a sorar: Kocanın karısına karşı vazifeleri nelerdir? Peygamber cevap verir: Yediğinden yedir. Giydiğinden giydir. Yüzüne vurma. Ona karşı kötü konuşma."¹⁴

"Kadınlara nazik davranın. Kadın eğe kemiğinden yaratılmıştır ve eğe kemiğinin en eğik kısmı üst bölgedir. Düzeltmeye kalkmanız halinde onu kırarsınız. Onu kendi haline bırakırsanız eğik kalmaya devam edecektir. Bu yüzden kadınlara nazik davranın."¹⁵

c. Hem erkek, hem de kadınlar için eşit hak ve yükümlülükler dayalı bir ilişki izlenimi veren hadisler:

¹² Tayalisi, Musned I/263, no.1951; İbn Ebî Şeybe, Musannef III/557, no.17124.

¹³ Bu hadis yukarıda da anılmasına karşılık, Roald'ın sınıflandırmasına uyularak yeniden verilmiştir. Kaynakları için 3 nolu dipnota bakınız.

¹⁴ Tirmizi, Radaat 11; İbn Mace, Nikah 3.

¹⁵ Ebu Davud, Nikah 42; İbn Mace, Nikah 3.

¹⁶ Buhari, Enbiya 5; Muslim, Rada 65; Tirmizi, Talak ve Lian 12.

“Kureyş kadınları en iyi kadınlardır: Develere binerler, çocuklarına karşı merhametlidirler ve kocalarına ve onların mallarına özen gösterirler.”¹⁶

“Eşlerinize (zevceler) karşı yükümlülükleriniz vardır ve eşlerinizin de sizlere karşı yükümlülükleri bulunmaktadır.”¹⁷

“Aranızda en iyiniz ailesine en iyi şekilde davranmanızdır. Ben de ailesine karşı en iyi davrananlarınız arasındayım.”¹⁸

“Hiçbiriniz karısına, bir köleye vurur gibi vurup da ondan sonra akşam onunla birlikte uyumasın”^{*}

Aişe şöyle demiştir: “Allah’ın Rasulü, eşlerine ya da uşaklarına asla vurmamıştır. Ve o Allah rızası ya da yasakları önlemek için onların dışında eliyle herhangi bir şey yapmamıştır; çünkü onun öfkesi Allah’tan dolaydır.”¹⁹

Görüldüğü gibi birbiriyle hayli çelişkili görülen bu malzeme, Peygamber’in kadınlar konusundaki tutumu noktasında en azından bir belirsizlik oluşturmaktadır. Doğal olarak Peygamber’e atfolunan muhtevanın çelişkili oluşu kadınlar için bir problem teşkil etmektedir. Nitekim onların eştürden olmayan tutumlar göstermeleri de bu probleme verdikleri farklı tepkilerden kaynaklanmaktadır.

PEYGAMBER VE HADİSLER

Bu çelişkili durumdan yaygın bir çıkış yolu, Peygamber’in kendisiyle, ona atfolunan sözlerin birbirlerinden ayrılmasıdır. Bu şekilde aynı Peygamber’in birbirine zıt şeyler ifade etmiş olması gibi bir durumun önüne geçilmesi amaçlanmaktadır. Örneğin Asma Barlas, bu hususu dile getirmek üzere bu türden bazı ironik durumlardan bahsetmektedir.

Barlas’a göre, herşeyden önce kadınlara karşı nazikliği ile tanınan bir Peygamber’in mirasının, onu en yakından takip ettiği iddiasında olan Ehli Sünnet’e, ne Kur’an’ın öğretilerinden, ne de Peygamber’in kadınlara dav-

ranışlarından çıkartılamayacak olan aleyhte hususu hatırlatması tam bir ironidir.²⁰

Aynı ironik duruma bir başka örnek de, hadis literatürünün kadın düşmanı çizgilerde ilerlemesine karşılık, İslam’ın, kendi merkezi metinlerinde kadınlardan gelen rivayetleri ya da kayıtları barındıran yegane yaşayan din oluşudur. Yine Kur’an’ın doğru olarak okunması bakımından kadınların, özellikle de Aişe’nin şahitliği çok önemli olmuştur. Ki o, Peygamber’in kuzeni ve damadı olan Ali’den daha fazla sayıda hadis rivayetinde bulunmuştur. Aişe’nin hadis rivayetleri, bir iddiaya göre şeriata dair temel bilgilerin yüzde on beşini açıklamaktadır. Ahmed b. Hanbel’in altı ciltlik hadis kitabının bir cildi kadınlara ayrılmıştır. Yine ne garip bir tecellidir ki, hadis naklinin esaslı unsur olarak hafızanın merkezi önemde olmasını gerektirmesine karşılık, bir çok Müslüman, kadınların hafızasını kusurlu olarak görmeye devam etmiştir. Barlas’a göre bu durum da erkeklerin kadınların şahitliğiyle ilgili ayeti yanlış okumalarından kaynaklanmıştır.

Yine Barlas, yetmiş bin hadisten oluşan ve sahih olarak nitelendirilen bir koleksiyondan yalnızca altı civarında hadisin kadın düşmanlığını andırıldığını düşünmekte ve buna karşılık, erkeklerin, onlarca olumlu hadis dururken, cinsiyet eşitliğine karşı bu altısını ileri sürmelerinin de ironik bir durum oluşturduğunu belirtmektedir.²¹

Kecia Ali ise Peygamber’in ev yaşamının son derece olumlu özellikler taşıdığına işaret ederek onun bu konuda bir örnek oluşturduğunu vurgulamaktadır.²² Ali, ılımlı ve ilerici olarak nitelediği pek çok kaynakta Peygamber’in evlilik yaşamının olumlu anlamda çeşitli yönlerinin yer aldığını kaydetmektedir. Bunlar; onun eşlerini kendi çevrelerine hapsedmemiş olduğu, onlara sert davranmadığı, vurmadığı ya da kötü sözler söylemediği, kendisinin de gündelik ev işlerini yaptığı, damadını ikinci bir eş almaktan vazgeçirdiği, kendisiyle evli kalmakta isteksizlik gösteren bir kadını boşadığı türünden rivayetlerdir. O, bunlardan çıkacak sonucun, siretin en basit okunmasının bir sonucu olarak Peygamber’in, Abou El-Fadl’in ifadesiyle,

¹⁶ Buhari, Enbiya 46, Nikah 12; İbn Hanbel, II, 319,449.

¹⁷ Tirmizi, Radaat 11.

¹⁸ İbn Mace, Nikah 50.

^{*} Bkz. dn. 7.

¹⁹ Muslim, Fadail 79; İbn Mace, Nikah 51; Darimi, Nikah 34; İbn Hanbel, VI, 229, 232.

²⁰ A. Barlas, “Beliveing Women” in *Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an*, Austin: University of Texas Press, 2002, s.45.

²¹ A.g.e., s.45-46.

²² Kecia Ali, “A Beatiful Example”: The Prophet Muhammad as a Model for Muslim Husbands, *Islamic Studies*, 43:2 (2004), s.287.

ailesi içinde bir *diktatör* olmadığını ortaya koyduğunu belirtmektedir. Nitekim Başkent Kadın Platformu'ndan bir cevaplayıcının Peygamber'in *maço* bir insan olmadığını söylemesi de benzer bir vurguyu dile getirmektedir.²³

Yine Barlas'a dönecek olursak, ona göre de Peygamber hem erkekler hem de kadınlar için bir rol modelidir.²⁴ Hem bir peygamber hem de ahlaklı bir insan olarak onun karakteri eril ve dişil en güzel özellikleri tecessüm ettirmektedir. Onun adalet hususunda sert ve boyun eğmez olduğu, ama aynı zamanda nezaket, kibarlık, dürüstlük ve tevazu adamı olduğu, yumuşak ve affedici bir mizaca sahip olduğu, nahoş davranışlardan ve gaddarlıktan hoşlanmadığı kaydedilmektedir. İlginç bir şekilde Barlas, onun özellikle kadınlara ait görülen tarzda bir tabiata ve huylara sahip bulunduğu dikkati çekmektedir: Mütevazidir, naziktir, az konuşur, başkalarına hizmet etmeyi sever, kendi elleriyle/emeğiyle çalışmaya daima hazırdır, son derece takvalıdır, bakışlarını aşağıda tutar, vs.

Nitekim Fatima Mernissi de İbn Sa'd ve Taberi'ye dayandırarak Peygamber'in kadınlara karşı şiddet gösterilmesine muhalefetini ortaya koymaya çalışmaktadır.²⁵ İbn Sa'd, Peygamber'in ne kendi eşlerine, ne bir köleye ne de herhangi bir kişiye asla el kaldırmadığını kaydetmektedir. Öyle ki Peygamber evinde bir başkaldırıyla karşılaştığı tek örnekte de onlara karşı şiddet kullanmamakla kalmamış, evini terk etmiş ve bir ay süreyle mescide bitişik bir odaya taşınmıştır. Yine Mernissi, İbn Sa'd'dan, Peygamber'in kadınların dövülmesine daima karşı çıktığı ve bir takım insanların kendisine sürekli olarak, kadınların kargaşa tohumları ettiklerini söylediklerini aktarmaktadır. Sahabe onun kadınlara karşı niçin böyle yumuşak davrandığını anlayamamıştır. O ise sahabeye, içlerinden ancak en kötülerinin bu tür yöntemlere başvuracaklarını söylemiştir.

Mernissi, konuyu daha da ileri boyutlara taşıyarak Medine dönemi için geçerli olmak üzere bizzat Peygamber'in cinsiyet eşitliğine ilişkin bir projenin varlığından söz etmektedir. Mernissi'ye göre tutarlı bir değerler

²³ İ. Toker, *Bir Yapılaşma İlişkisi Olarak Kadınlar ve Din*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005, s.139.

²⁴ Barlas, a.g.e., s.122.

²⁵ Mernissi, Fatima, *The Veil and Male Elite. A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, transl. Mary Jo Lakeland, Reading, Mass.: Addison-Wesley Publishing Company, 1991, s.156 vd.

sistemi olarak İslam ve onun Hz. Muhammed'in *eşitlikçi projesi* dediği şey, toplumun organizasyonunun dikkate alması gereken bir durum olarak kadının özgür iradesinin ortaya çıkması şeklindeki bir detaya dayanıyordu.²⁶ Yine ona göre Hz. Muhammed'in İslam'ı teftiş, polis kontrol sistemi fikrini uzaklaştırmıştır. Nitekim bu durum İslam'da bir din adamları sınıfının mevcut olmamasını ve onun tüm müslümanları dini anlamaya dahil olmak için teşvik etmesini açıklamaktadır. Bireysel sorumluluk düşüncesi aristokratik kontrolün ağırlığını dengelemiş ve nihayet onu bir inananlar ümmetinde etkisiz hale getirmiştir. Kadınların başkalarına devredilemez bir irade içerisinde tanınması, herkesi bireysel olarak sorumlu kılan bu çerçeveye de uymaktadır.²⁷

Ancak ona göre bu proje, hayatın cinsiyet yönünü en azına indirmeyi, saklamayı, onu marjinal ya da tali saymayı reddettiği için de tamamlanamamıştır. Sonuçta Peygamber incinebilir, zayıf bir konumda kalmıştır. O, özel ve kamu yaşamını ayırmayı reddetmektedir. Onun Medine'sinde cinsiyete ve siyasete dayalı olan, birbiriyle sıkı bir şekilde bağlantılıdır. O, Aişe'nin yatağından doğruca namaza gidebilmektedir. Ömer'in önerilerine rağmen çıktığı seferlerde bir ya da iki eşi kendisine eşlik etmeye devam etmiştir. Bu eşler, kamu işleri ile doğrudan ilgilidirler, etrafta serbestçe dolaşmakta ve olan bitene dair bilgi alabilmektedirler. Mesela bir seferinde Aişe'yi cephede dolaşırken gören Ömer bağıra çağıra onu oraya getiren nedeni sormuş ve fazla ileri gittiği mahiyetinde sözler söylemiştir.²⁸

Diğer kadın araştırmacıların sözleri de Mernissi'nin bahsini ettiği bu eşitlikçi yaklaşımı desteklemektedir. Sözgelimi Hidayet Şefkatli Tuksal da, Peygamber'in döneminde kadınların İslamlaşma esnasında erkekler gibi mücadele ettiklerine, benzer sorumluluklar aldıklarına, birlikte hicret edip, gerekli durumlarda savaşa katıldıklarına, siyasi tercihlerini ifade edecek bir durum olarak biat ettiklerine ve eman verdiklerine dikkat çekmektedir. Peygamber döneminde kadınlar, Tuksal'ın deyişiyle "cahiliye statükosunun kendilerine reva gördüğü 'ikincil statü'ye dair kalıp yargıları aşmış" ve "kendilerini İslam toplumunun eşdeğer üyeleri olarak görmüş"lerdir. Ona göre bu kadınlar gündelik yaşam içerisinde merkezde yer almışlar, Pey-

²⁶ A.g.e., s.184.

²⁷ A.g.e., s.186.

²⁸ A.g.e., s.162 vd.

gamber'in gayretleri ve yol göstericiliği sonucu oluşan yapının "şanslı bireyler"i olmuşlardır.²⁹ Yine Fatma Ünsal da, bugün kadınların cemaatten soyutlanmaya çalışılıp, uygun yer olarak kendilerine evlerinin, hatta yatak odalarının gösterilmesine karşılık, Peygamber'in o dönemin üniversitesi, parlamentosu durumunda olduğunu belirttiği mescide katılım konusunda kadınları teşvik ettiğinin altını çizmektedir.³⁰ Yine Mernissi Peygamber'in eşlerinin siyasi ve askeri sorunları kendilerine yabancı bulmadıkları şeklinde bir izlenimin bulunduğu dikkat çekmekte ve buna ilişkin örnekleri vermektedir.³¹

Cihan Aktaş'a göre de İslam tarihinde sadece asr-ı saadet döneminde kadınlar siyasi, askeri ve kültürel yönlerden etkin roller yüklenmişlerdir.³² Aktaş, sayılı olan bu yıllardan sonra Müslüman kadınların oynadıkları rollerin zayıfladığını, zaman zaman da bunun tamamen ortadan kalktığını bildirmektedir.

Aktaş'ın belirttiği süreç, Mernissi'nin bakış açısından aslında daha projenin söz konusu edildiği dönemde başlamıştır. Dönemin Medine'sindeki bir takım kişiler bunun kendileri için olumsuz sonuçlara yol açacak olduğunun farkındadırlar. Sözelimi Abdullah ibn Ubeyy, Mernissi'nin deyişiyle "Aişe ve Ummu Seleme'nin kadınlara özgürlüğü ve herkes için istedikleri özgürlük ve otonomi sembolleri olarak caddelerde serbestçe dolaşmayı talep etmeye devam ettikleri takdirde kendi cariyelerinin haklarını çiğnemeyi sürdüremeyeceğini gayet iyi bilmektedir." Kadının egemenliğinin kabul edilmesi halinde o artık özel bir cinsiyet nesnesi olmayacak; kaçırılmayacak, değiştirilemeyecek, çalınamayacak, alınıp satılmayacaktır. Bu tehlikeden hareketle o Peygamber'in eşlerine saldırmaktadır. Amacı, yargıdan, iradeden yoksun ve nesne konumundaki bir yaratık olarak kadınlığın çok eskilere uzanan kaderinden kaçamayacaklarını göstermek istemektedir. Oysa Hz. Muhammed'in rüyası, kadınların serbestçe dolaşabildikleri bir toplumdur. Ne var ki, şehirdeki (Medine) güvenliksiz durum, Peygamber

²⁹ H. Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara: Kitabiyat: 2000, s.237.

³⁰ Fatma Ünsal, 'Türkiye'de Kadın Hareketinin Parçalı Yapısı', konuşma kaydı, 'Kadın Sorunları Bağlamında Örnek Bir Eş ve Baba Modeli Olarak Hz. Peygamber (s) Paneli, İran İslam Cumhuriyeti Büyükelçiliği Kültür Müsteşarlığı Ankara: 17 Mart 2007.

³¹ Bkz. Mernissi, a.g.e., s.162-163.

³² Cihan Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, 3.bs., İstanbul: Beyan Yayınları, 1991, s.128.

için fazla bir seçenek bırakmamış ve sonuçta da o, kadınların sosyal olarak kısıtlanmaları sonucunu doğuracak bir takım önlemleri kabul etmek zorunda kalmıştır.³³ Mernissi ve benzerleri böylelikle Peygamber'in öz düşünceleriyle içerisinde bulunduğu toplum ve çevrenin telakkileri arasında bir zıddiyet kurmaktadır. Yani kadın dostu olan Peygamber'in kendisidir ama kendi sahibilerinin de bulunduğu erkekler çevresi kadın dostu olarak nitelendirilebilecek davranışların dışında tavırlar ortaya koymuşlardır. Peygamber kadınlar için ne kadar serbestiyet arzu etmiş, onları toplumsal olarak kısıtlamakta isteksiz kalmışsa, onlar bir o kadar tersini ortaya koymuşlardır.

KADINLAR VE HADİSLER

Peygamber'in eşitlikçi projesi olarak adlandırılan yaklaşım tarzı çeşitli açılardan eleştiri konusu olabilir ama şurası da bir gerçektir ki, Müslüman kadınlar da benzer cesaretlendirmeler yoluyla kendileriyle ilgili hüküm ve değerlendirmeler içeren dini metinler karşısında kendi cinsiyetleri adına önemli girişimlerde bulunmuşlardır. Özellikle hadislerdeki karma muhteva, bu kadınlar için değişik stratejiler geliştirmeyi zorunlu kılmaktadır. Gerçi bu konuda yukarıda geçtiği üzere Asma Barlas gibi olumsuz muhtevalı hadisleri en aza indiren iyimser simalar da yok değildir. Gerçekten de Barlas, hadisler denilince akla hemen kadınların aleyhinde hükümler ihtiva edenlerinin geldiğini, oysa bu konuda aksine onlarca olumlu hadisin bulunduğunu belirtmektedir.³⁴ Ona göre kadının tam bir insan olduğunu vurgulayan, erkeklere eşlerine karşı iyi ve adaletli davranmalarını tavsiye eden, kadınların bilgi edinme haklarını pekiştiren, anneleri babaların üstünde gösteren, kadınların cennette olacaklarını ileri süren, Peygamber'in zamanında kadınların mescidde namazlara devam ettiklerini kaydeden (bunların birinde bir kız çocuğu, o, namaza imamlık ederken onun önünde namaz kılmıştır), İslam'ın daha sonraki yıllarında Peygamber eşleri de dahil olmak üzere bir çok kadının peşesiz dolaştıklarını teyid eden, Peygamber'in bir erkeğin kanıtına karşı bir kadınıninkini kabul ettiğini kaydeden türden rivayetler bulunmaktadır. Barlas, Müslümanların bu hadisleri İslam'ın eşitlikçiliğini vurgulamak istediklerinde başvurduklarını,

³³ Bkz. Mernissi, a.g.e.,s.186-188.

³⁴ Barlas, a.g.e., s.46.

ancak bunların ümmetin hafızasından niçin böyle tümünden silindiğini ise hemen hemen hiç sormadıklarını belirtmektedir. Ona göre bu durum, cinsiyet eşitliği konusunda karşı egemen bir söylemin gelişmesini engellemiştir.

Ancak Barlas'ın bu iyimserliği pek de paylaşılan bir husus değildir. İslami metinlerden özellikle hadislerin –ki bunlar ilk dönem İslam toplumu nu yansıtmaktadırlar- ataerkil tutumlar içerdikleri belirtilmektedir. Bunun da sebebi olarak hadislerin ataerkil ve erkek egemen toplumlarda vücuda geldikleri belirtilmektedir. Sözelimi Tuksal, erkek egemen anlayışın insanlık tarihinde öteden beri erkeği önceleyip kadını aşağıladığını belirtmekte, bunun aynı zamanda Peygamber'e ait olduğu iddia edilen rivayetlere de yayılmış olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre bu bir raslantı değildir. Çünkü her yerde olduğu gibi yerleşik zihniyet burada da kendi kalıp yargılarını haklı çıkartmak amacıyla dine başvurmuştur. Bu durum, Peygamber'in kadınlar konusundaki görüş ve tutumları bakımından daha önce anılan çerçevedeki içeriğe ters düşen bir takım rivayetlerin varlığına yol açmıştır. Bu zıt yöndeki rivayetler paradoksal bir şekilde peygamberin dini konumunun meşrulaştırıcılığından faydalanmaktadırlar. Tuksal bu konuda gerçekleştirdiği çalışmasında taramış olduğu hadis kitaplarının rivayet ve yorumlar itibarıyla pek çok konuda kadın aleyhtarı özellikler taşıdığını, kadınların lehine olduğu gözlemlenen durumların ise istisnai kaldığını ifade etmiştir. O şöyle devam etmektedir: “Mesela, kız çocuklarını öldürme veya en azından kötü sayma geleneğine karşı, kız çocuk sahibi olmayı kurtuluş (cennet) vesilesi sayan bir anlayışı yerleştirme çabaları olumlu bir tavır yansıtırken; çalışma boyunca ele aldığımız rivayetler topluluğu, tam anlamıyla kadın aleyhtarı bir tutumu tebarüz ettirmektedir.”³⁵

Aslında Barlas da önceki uygarlık düşünce ve adetlerinin tedrici bir şekilde şeriata nüfuz ettiği süreçte cinsiyet eşitsizliği düşüncesine dayanan ve değişmeye de uygun olmayan bir teolojik hukuki paradigmanın hakim olduğu ortamda ana rollerden birini hadislerin oynadığını belirtmek suretiyle, bu rivayetlerin aksi sonuçlarının yeterince farkındadır.³⁶ Bu öyle bir ortamdır ki çoğulcu karakterine rağmen aynı zamanda kadınlar için baskıcı sonuçlar getirmekte, üstelik bunu da gizlemektedir. Barlas, Grunebaum'a

göndermede bulunarak, hadislerin bu eski kültürel etkilerin formüle edilmesini ifade ettiklerini belirtmektedir. Buna göre Yahudilik, Hristiyanlık ve bunların yanında Arab ve Akdeniz kültürü ile bağlantılı bir çok düşünce ve adet, derinden derine yerleşen bir kadın düşmanlığını tecessüm ettirmişlerdir. Bunlar da sonuçta kadın üzerine İslam söyleminin bir parçası olagelmışlerdir. Barlas böyle bir arkaplandan hareketle “ahlaken ve dinen noksan”, “erkekler için ayartıcı, büyük fitne”, “ayhalinden dolayı pis”, “kocalarına itatatsızlıkları ve nankörlüklerinden ötürü cehennem halkının büyük kısmını oluşturan”, “zihin güçleri zayıf” ve bu yüzden siyasi görevler için elverişli olmayan kadın imajlarını İslam'a dahil eden kanalın hadisler olduğunu açıkça belirtmektedir.

Bu tür durumların varlığı, hadisler konusunda kadın bakış açılarında ister istemez bir takım farklılaşmalara yol açmaktadır. Mesela Kecia Ali, büyük ölçüde kadınlar konusunda olumsuz içeriklere sahip hadislerin öne çıkması sebebiyle feminist ve değişim yanlısı çoğu Müslümanın, İslami evlilik hususunu yeniden düşünme girişimlerinde hadis literatürüne başvurmaksızın işlerini yapmayı tercih etmeye başladıklarını bildirmektedir. Bunun yerine onlar Kur'an'ın yeniden yorumlanması üzerine odaklanmaktadırlar. Mesela Amina Wadud da, hadis literatüründeki zorlukların, Kur'an'ın ona başvurulmadan yorumlanmasını gerektirecek kadar önem taşıdığı kanaatinde dir.³⁷ Tuksal da, *hadisleşen rivayetlerin* dini dogmalar olmak yerine binlerce yıla dayanan bir süreçteki ataerkil yapılanmalardan kaynaklanan insani süreçler olduğu sonucuna varmaktadır. Bu durum ona göre bir taraftan kasıtlı kötüye kullanmalar, diğer taraftan ise ataerkil kabullerle şekil kazanmış anlama ve yorumlamalardan kaynaklanmaktadır. Sebepler çeşitli olmakla birlikte, bu rivayetlerde “kadın kişiliği erkek kişilik karşısında küçümsemekte ve o, ‘sorumlu bir özne/halife’ olmaktan çok, bir nesne olarak değerlendirilmekte, dolayısıyla haksızlığa uğramaktadır.”³⁸

Tuksal'ın da dahil olduğu Başkent Kadın Platformu mensupları üzerinde yapılan araştırmanın sonuçları da kadınların hadis konusundaki çok sayıda çekincesini ortaya koymuştur.³⁹ Tepkiler istisnai nitelikteki düşük düzeyli bir teslimiyet tavrından başlayıp, belirsizlik, şüphe, tereddüt, çeliş-

³⁵ Tuksal, a.g.e.,s.236-237.

³⁶ Barlas, a.g.e.,s.44-45.

³⁷ Kecia Ali, a.g.m., s.286.

³⁸ Tuksal, a.g.e.,s.138.

³⁹ Bu yaklaşım tipleri için bkz. Toker, a.g.e., s. 144-152.

kililik ve nihayet dikkate almamaya kadar uzanmaktadır. Tam bir kabul ile tamamen red tavırlarını içermeyen ve bunlar arasında yayılan tepkiler kadınların hadislerle ilgili konulardaki zorluklarını olduğu kadar dikkatlerini de yansıtmaktadır.

Kecia Ali ise hadis literatürünü gerek reddedenlerin, gerekse onu tali bir konumda görenlerin Kur'an ve sünnet birlikteliğinden büyük ölçüde ayrılmış olduklarını belirtmektedir. Halbuki söz konusu birliktelik hem İslam hukuk teorisine hem de Müslümanların zihinsel tarihlerine hakim olmuş bir durumu ifade etmektedir.⁴⁰ Bununla birlikte Sünnetin açıkça reddi hususunun belli bir gerileme gösterdiği de gözlemlenmektedir. Ancak Ali, hadislerle karşı gösterilen reddedici tavır sonucunda Peygamber'in şahsi örneğine çok az göndermede bulunulur hale geldiğini belirtmekten de geri durmamaktadır. Ona göre Peygamber'in sünnetinin eşitlikçi yönlerine yapılan kısa atıflar, bunun bir istisnasıdır.⁴¹

Hadisler alanında bu durumdan dolayı yaygın olan bir tutum, rivayetler arasında seçici davranmaktır. Roald, bunu teorik olarak açıklamaya girişmekte ve insanların dini metinler konusunda tümüyle bir kabul göstermek yerine günlük yaşamlarında bunların bazılarını başvururken, bazılarını dışta bırakma eğiliminde olduklarını ifade etmektedir.⁴² Bu durum ona göre hem erkek merkezli, hem de feminist yaklaşımlar için geçerlilik taşımaktadır. Bir başka deyişle dini metinleri okuyan erkek merkezli düşünen Müslümanlar bu metinleri kendi cinsiyetleri çevresinde seçerlerken, kadın bakış açısından yaklaşan kadınlar da kendileri açısından bu seçimi gerçekleştirirler. Müslüman feministler erkek merkezli bakış açısına sahip Müslümanlara benzer bir şekilde dini metinleri okuma işinde seçici olma eğilimi taşımaktadırlar. Müslüman feministler kadınlar lehindeki hadisleri almakta, buna karşılık kadınları olumsuz niteliklerle anan hadisleri eleştirip reddetmektedirler.

Bir başka yaklaşım biçimi ise hadisler konusuna hermenötik içerikleri de olan kültürel-dilsel nitelikte karşımıza çıkmaktadır.⁴³ Bunun en çarpıcı

⁴⁰ K. Ali, a.g.m., s.287.

⁴¹ Aynı yer.

⁴² Roald, a.g.e., s.119.

⁴³ Hadisler konusunda hermenötik yaklaşım konusunda bir örnek için bkz. Sa'diyya Shaikh, 'Knowledge, Women and Gender in the Hadith: A Feminist Interpretation', *Islam and Christian-Muslim Relations*, 15:1 (January 2004), ss.99-108.

örnekleri, çeşitli kelimelerin anlamlarına ilişkin olarak somutlaşmaktadır. Burada bunlardan fitne kelimesine ilişkin yaklaşımlara değinilebilir. Roald çalışmasında⁴⁴ uyguladığı soru kağıdında bir hadis konusunda ilginç cevaplar almıştır. Bu cevapların çoğu, bu hadisin, dolayısıyla bu kelimenin kadınlara günahkar varlıklar olarak işaret etmediği yönünde olmuştur. Hadis Buhari'de yer almakta ve şunu ifade etmektedir: "Benden sonra bir erkeğe karısından, çocuklarından ve komşularından daha zararlı bir fitne bırakmadım."

Roald cevapların çok büyük bir kısmının ortak noktasının bu hadisin erkeğe bir uyarı olduğu yönünde olduğunu bildirmektedir. Çünkü onlara göre erkekler kadınlara cinsel bir tarzda bakma eğilimi taşımaktadırlar. Mesela bir cevaplayıcı, bu hadisin kadınları suçlamadığını, erkekler için kendilerini kontrol etmek ve kadınlarla ilişkilerinde hevaları peşinden gitmeleri noktasında kendilerine hakim olmak üzere bir uyarı olduğunu ifade etmektedir. Roald kadın ve erkek cevaplayıcılarının bir çoğunun bu hadisi literal anlamda anlamadıklarını vurgulamaktadır ki, bu önemli bir gözlem noktası oluşturmaktadır. Bu durum İslam ilahiyatının temel bir varsayımı olduğu iddia edilen kadınların ayartıcılığının kabulü çerçevesiyle ters bir durum arz etmektedir. Roald'a göre bu durum bir takım kelime ve ifadelerin yorumlanmasında ince noktalara riayet edilmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu, hem Müslüman olan ve olmayan yorumlar arasında, hem de farklı arkaplanlardan, milliyetlerden ya da yaşam tarzlarından Müslümanlar arasındaki yorumlarda ortaya çıkan bir husustur. Roald, bir İslamcının, kadınların erkekleri ayarttıklarını söylediği zaman bir gayri müslim ya da sıradan bir müslümanın bunu kadınların doğasına karşı bir suçlama olarak alabildiğine dikkat çekmektedir. Oysa yine ona göre İslamcılarının çoğu, bunu erkeğin doğasının bir zayıflığı olarak görmektedir. Ayrıca aynı ifade İslamcılarının bir çoğu tarafından beşerin genel zaafına bir atıf olarak anlaşılmaktadır. Böylece onların, kadınların erkekler için ayartmalar oldukları iddiası, genel bir gözlem olmaktadır. Bu gözlem, insanları bu zaafının üstesinden gelebilmeleri için bir kurallar ve düzenlemeler topluluğu olarak İslam'ın zorunluluğunu iddia etmeyi amaçlamaktadır. Burada gözardı edilmemesi gerekli bir kavramsal ayırım, 'ayartıcı olma'ya ilişkin aktif çağrışımla, 'ayartma olma'ya ilişkin pasif çağrışımdır. Nitekim Roald'ın

⁴⁴ Roald, a.g.e., s.126-128.

başka bir cevaplayıcısı, hadisin fitne kelimesiyle aslında kadınlar adına pasifliğe işarette bulunduğunu belirtmiştir. O, bunun ayartma işinde kadınların aktif bir rol üstlenmelerinden çok, böyle pasif bir rolü ifade ettiği düşüncesindedir. Roald da bir sonuç olarak, görüştüğü Arap İslamcılarının genelde kadınları *aktif ayartma ajanları* olarak görmediklerinin ortaya çıktığını kaydetmektedir.

Yine Roald, bu hususta Sajda Nazlee'nin feminizm ve Müslüman kadınlara dair kitabında fitne kelimesinin aynı zamanda deneme/sınama anlamına geldiği ifadesine de göndermede bulunmaktadır. Nazlee Kur'an'ın aynı zamanda çocuklar ve mallardan da insanlar için fitneler olarak bahsettiğini belirtmektedir. Bu ise kelimenin aslında kadınların erkekler için fitne oluşturdukları noktasında kadınlar adına *edilgenlik* anlamı taşıdığını düşündürmektedir. Roald bu arada Arap dünyasında uzun yıllar yaşamış olan Amerikalı bir mühtedi Müslüman kadının da fitne terimini cinsel bakımdan çok, *deneme* olarak gördüğünü pekiştirici bir örnek olarak zikretmektedir. Dolayısıyla kadınların fitne olduklarını bildiren hadise bu kadının cevabı, erkeklerin sabırlı olmaları ve kadınlar, çocuklar ya da komşulara karşı talepkar veya öfkeli olmamaları gerektiği yönünde olmuştur. O, çocuklar ve komşuların değil de neden sadece kadınların cinsiyet yönünden yorumlandığını anlayamadığını ifade etmektedir.

Fitne kelimesinin anlaşılmasının, ister *ayartma* isterse *deneme* biçiminde olsun, kültürel bağlamla ilgili olduğu da görülmektedir. Fitne, tarihi bakımdan hem *ayartma* hem de *deneme* olarak anlaşılmaktadır. Ancak Arapça konuşan İslamcılarının çoğu fitneyi cinsel bakımdan yorumlama eğilimi içerisinde olup, terimin ayartma yönünü vurgulamış olmaktadır. Buna karşılık terimin cinsellik bağlamında yorumlanmasına dair örnekler 'Batılı kültürel temel modeli'ne dair bir görüşten kaynaklanan bir okumayı ortaya koymaktadır. Bu, 'Arap kültürel temel modeli' olarak adlandırılan birincisi ile çelişmektedir. Çünkü birincisinde, hadisin son kısmını görmezden gelecek bir şekilde kadınların anlaşıldığı bir fitne kavramlaştırması söz konusudur.

Tüm bu bahislerde açığa çıktığı üzere *ayartıcılık* karşısında bir *ayartma* olarak Müslümanlar ve gayri müslimler arasında kültürel bir uyumsuzluk göze çarpmaktadır. Roald'ın yine dikkat çektiği bir husus, fitne kelimesinin kültürel içeriğinin, Arapça'dan bir Batı diline çevirildiğinde, çeviriyi kimin

yaptığına bağlı olarak da değişme eğilimi taşıdığıdır. *Fitne* çoklu çağrışımlar taşıyan bir kelimedir. Dolayısıyla bu kelimenin geçtiği bir metin, tercihe göre farklı anlamlar taşıyabilecektir. Bu bakımdan çevirmenin tutumu, Arapça metni diğer dillere çevirmede belirleyici olmaktadır. Nitekim Roald'ın bazı cevaplayıcıları da bu çeviri probleminin farkındadırlar. Bunlardan biri, İslam ve kaynaklarının anlaşılması hususunda değişik yönleri birbirinden ayırma işinde çok dikkatli olunması gerektiği uyarısında bulunmaktadır. Peygamber gerçekte neyi kastedmiştir ve görüşlerini hangi bağlamda belirtmiştir, bu noktalar büyük önem taşımaktadır. O, zaman zaman çeviri esnasında zihinsel bir dönüşüm geçirmek zorunda kaldıklarını, bir Arap müslüman olarak İslam hakkında Arapça konuştuğunda sorun olmadığını, ancak bazı kavramlar diğer dillere çevirildiğinde bunların çok farklı şeylere dönüşebildiklerini söylemektedir. Bu bakımdan bu hadisin böyle bir dönüşümün iyi bir örneğini oluşturduğunu; hadisi Arapça olarak işittiğinde onu derhal anladığını ve olumlu bir şekilde kavradığını, ancak İngilizceye aktarıldığında metnin, kadınları kötü bir şekilde tasvir eden bambaşka bir şey haline geldiğini vurgulamaktadır. Aynı şey İngilizceden Arapçaya çevirildiklerinde bir takım fikirler ve kavramlar hakkında da söz konusu olmaktadır.

Bütün bunlardan ortaya çıkan bir sonuç, yanlış anlamaların kültürel kodlardaki farklılıklardan kaynaklanıyor olduğudur. Kültürel arkaplanlar ve onlara ait vurgular metinler ya da kavramların anlaşılmasını dayatma eğilimi taşımaktadırlar. Bunun en belirgin örneklerinden biri Arapça *himaye* ve İngilizce *protection* kelimeleri arasındaki kültürel uyumsuzlukta kendisini ortaya koymaktadır. Kültürel kodlar, bir toplumdaki çeşitli gruplar arasındaki anlaşma ve uyuşmayı önleyebilmektedirler.

Nitekim Roald araştırması boyunca yaptığı gibi bir takım hadisler konusunda da içinde bulunulan kültürel çevrenin, kişilerin hadislerle ilgili tercihlerini yansıttığı argümanını ortaya koymaktadır. Mesela ona göre Suriyeli alim Şeyh Wehbe ez-Zuhaylî, fıkıhla ilgili kitabında kadınların kocalarının izni dışında evi terk etmemeleri gerektiği konusundaki rivayetçi yazım tarzını öne çıkartmış bulunmaktadır. Ki bu, onun, Roald'ın "Arap kültürel temel modeli" dediği çerçeveden büyük ölçüde etkilendiğini düşündürmektedir. Zuhaylî'nin seçtiği hadisler her zaman sahih olmadıkları gibi, bunlar, onun 'İslami sepet'ten kendi tutumunu destekleyen metinleri

toplama eğilimini aksettirmektedirler.⁴⁵ Yine Roald'ın şu deneyimi de kültürel-çevresel farklılıkların önemini ifade etmektedir.⁴⁶ O, Güney Doğu ve Doğu Asya ülkeleri gibi Arapça konuşulmayan ülkelerde kadınların dinen ve aklen eksik oldukları şeklindeki hadise nadiren göndermede bulunulduğunu tecrübe etmiştir. Roald, bu hadisin bu ülkelerde hiçbir rolünün olmadığı iddiasında bulunmamaktadır. Ancak onun vurgusu, İslam'da kadın konusuyla ilgili olarak oradaki görüşmelerinde bu hadisle hiç karşılaşmamış olduğudur. Halbuki o, İskandinavya'da yaşanan Somali'li bir grupta toplumsal cinsiyet tartışmalarında bu hadisin belli bir yere sahip olduğunu görmüştür. Bu da muhtemelen Suudi Arabistan'da eğitim gören Somali'li hocaların etkisinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla coğrafi ve kültürel farklılıklar ya da farklı nüfuz bölgeleri hadislerin dolaşımı ve rolünü etkileyebilmektedir.

Son olarak, kadınların kendileriyle ilgili hadislerin taşıdığı olumsuzluklarla baş etmelerinin bir yolu da hadis ilmi kapsamında ortaya çıkan imkanlarla ilgilidir. Bu tür hadislerde, sened tenkidi denilen rivayetin geliş tarzının incelenmesi de yol gösterici olabilmektedir. Mernissi'nin çalışmasında bu türden bir örneğe rastlanmaktadır.⁴⁷ Mernissi, kadınları başarılarına geçiren toplulukların iflah olmayacakları şeklindeki hadisin Buhari ve diğer hadisçiler tarafından sahih olarak nitelendirilmesine karşılık, bir çok kimse tarafından bu hadisin itiraz görüp tartışıldığını belirtmektedir. Yine ona göre fakihler kadınlar ve siyaset ilişkisi konusunda söz konusu hadisin uygulanabilirliği noktasında görüş birliği içerisinde olmamışlardır. Bu hadisi kadınları karar mekanizmalarının dışında tutmak için kullananların varlığı kesindir. Ama bunun yanında bu argümanın temelsiz ve ikna edici olmaktan uzak olduğunu düşünenler de bulunmaktadır. Mernissi Taberi'nin bunlar arasında bulunduğunu söylemektedir. Ona göre Taberi, bu hadisi, kadınları karar alıcı güçlerinden yoksun bırakmak ve onları siyaset hayatından dışlamak noktasında yeterli bir temel olarak bulmamıştır. Kadınların devlet başkanlığını olumsuz gören bu hadisin ravisi olan Abu Bakra'nın aslında derhal güvenilmez olarak kabul edilmesi gerektiği yolundaki bir düşünce Mernissi tarafından dile getirilmiş bulunmaktadır.

Çünkü ona göre Abu Bakra'nın yaşam öykülerinden birinde onun gerçeğe aykırı şahitlikten dolayı suçlu bulunup kırbaçlandığı anlatılmaktadır. Mernissi, İmam Malik'in fikh ilkelerinden hareketle Abu Bakra'nın bir hadis kaynağı olarak reddedilmesi gerektiği düşüncesindedir.

SONUÇ

Oryantalist bakış açılarıyla başlayan ve bugün karikatür krizi (Danimarka ve diğerleri) ile devam eden süreçte Hz. Muhammed'in şahsında İslam'ın çok yönlü saldırılara maruz bırakılması söz konusudur. Küreselleşmenin getirdiği veya ifade ettiği kültürel eğilimlerin karşısında İslam, güçlü bir rakip olarak toplumsal ve kültürel varlığını sürdürmektedir. Bu bağlamda İslam'la rekabete yönelik girişimler çerçevesinde onun Peygamberine yönelik saldırılar doğrudan İslam'ı hedef almaktadırlar. Bu saldırılarda iki unsur öne çıkmış gözükmektedir: Şiddet ve kadın sorunu. Nitekim karikatürlere de bakıldığında bu unsurlar üzerindeki vurgu açıkça görülmektedir. Bu karikatürler aracılığıyla Hz. Muhammed üzerinden şiddet ve kin taraftarlığı ile kadın düşmanlığı İslam'a yapıştırılmaya çalışılmaktadır.

Burada ben ikinci husustan yola çıktım ve Batılı ve yerel düzeydeki bir takım kadınlar ve diğerleri tarafından yerleştirilmeye çalışılan kadın düşmanını bir peygamber imajının karşısında, onun hor görüp aşağıladığı ileri sürülen kadın ümmetinin kendisi hakkında ne düşündüklerine ışık tutmaya çalıştım. Burada açıkça ortaya çıkmıştır ki, Müslüman kadınların, kendi peygamberleriyle bir sorunları bulunmamaktadır. Onlar iddia edildiği gibi pasif ve uysal yaratıklar da değildirler. İçinde yaşadıkları dünyayı da dinlerini de bilmekte ve aktif tutumlar geliştirmektedirler. Bu, Peygamber'in kendi eşleri zamanında olduğu kadar, bugün de geçerli bir husustur. Burada ele alınan kadınların ulaştıkları ortak nokta, Hz. Muhammed'in bir yüksek ahlak örneği olarak, kadın dostu olduğudur. İslam'ın dışındaki kültürlerin de bu gerçeklik ile tanışmaları, daha huzurlu bir dünya için zorunluluk arz ediyor görünmektedir.

⁴⁵ Roald, a.g.e., s.147.

⁴⁶ A.g.e., s. 131.

⁴⁷ Bkz. Mernissi, a.g.e., s.60-61.

Şâtıbî'nin Kur'an'ın Ümmîliği ve İlmi Tefsir Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme

Abdullah AYGÜN*

A Critical Approach to Shatibi's View on the Qur'an's Illiteracy and Scientific Tafsir

“Scientific tafsir” is the application of findings from the physical sciences to the exegesis of Qur'anic verses related to the natural world. The first person to critique this approach was Abu Ishaq al-Shatibi. He believed that because the first recipients of the Qur'an were illiterate, the Qur'an itself was also “illiterate”. Thus, interpreting certain verses using astronomical or medical science was incorrect; after all, the Qur'an's first audience did not know these sciences and it would be wrong to hold them responsible for not understanding them. Shatibi's view is mistaken because it is a reductionistic approach that limits the Qur'an, a miracle in every way, to the knowledge of those who first received it. By adhering to certain criteria, it is possible to make use of scientific data in the exegesis of the Qur'an.

Key Words: Abu Ishaq al-Shatibi, Qur'an, Illiteracy, Scientific Tafsir, Scientific data

Anahtar Kelimeler: Ebû İshak eş-Şâtıbî, Kur'an, Ümmîlik, İlmi Tefsir, Bilimsel Veri

İktibas / Citation: Abdullah Aygün, “Şâtıbî'nin Kur'an'ın Ümmîliği ve İlmi Tefsir Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Usûl*, 7 (2007/1), 157 - 168.

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim, her çağa hitap eden ve her şartta insanlığa yol gösteren bir kitaptır. Bununla beraber bazıları, onun tefsirini, nazil olduğu dönemin şartları ile sınırlandırmaktadırlar. İşte bu araştırmada Ebû İshak eş-Şâtıbî'nin, Kur'an'ın ümmî bir kitap olduğu ve dolayısıyla ayetlerin tefsirlerinde bilimsel verilerden yararlanılamayacağına dair tezinin arka planını anlamaya ve değerlendirmesini yapmaya çalışacağız. İlgili ayetlerin tefsirlerinde ilmi verilerden faydalanmanın gerekliliği üzerinde duracağız.

“Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık...”¹, “Yaş-kuru hiçbir şey yoktur ki, apaçık bir kitapta olmasın”² ayetleri başta olmak üzere, birçok ayet

Kur'an'a bilimsel yöneliş için delil olarak gösterilmektedir. Bu yönelişi savunanlara göre Kur'an'da varlık alemiyle ilgili bilgiler de bulunmaktadır. Bu tür ayetlerin, tecrübeye dayalı bilim dallarının verileriyle açıklanmalarına da “İlmi Tefsir” denilmektedir.³

Kur'an tefsirinde bilimsel verilere yer verilmesini, Abbasiler dönemindeki tercüme faaliyetlerine kadar geri götürmek mümkündür. Bundan dolayı ilmi tefsir yaklaşımı, “Tefsirde Helenizm” tanımlamasıyla oldukça sert bir şekilde tenkit edilmiştir.⁴ Fârâbî ve İbn Sinâ'nın çeşitli yorumlarıyla başlayıp, Gazâlî'nin, *İhyâ ve Cevâhiru'l-Kur'an*, İbnü'l-Arabî'nin, *Kânûnu't-te'vil* ve İbn Rüşd'ün, *el-Keşf an minhâci'l-edille* adlı eserleriyle giderek gelişen ilmi tefsir anlayışı, Fahreddin er-Râzî⁵ vasıtasıyla iyice yerleşmiş ve yaygınlık kazanmıştır.

Önceleri Kur'an'ın çeşitli ilimleri ihtiva ettiği düşüncesiyle başlayan, daha sonra ayetlerin izahında beşeri ilimlerden yararlanarak, giderek olgunlaşan bu tefsir tarzına ilk tenkit, bilindiği kadarıyla Endülüs'lü Ebû İshâk eş-Şâtıbî (790)⁶ den gelmiştir. Şâtıbî, ilmi tefsire olan eleştirisini, Kur'an'ın ümmîliği tezine dayandırmaktadır. Onun “Kitap” görüşü ile bağlantılı olarak, Kur'an'ın ümmîliği ve ilmi tefsir anlayışı şöyledir.

1. Şâtıbî'nin Kur'an'ın Ümmîliği Görüşü

Şâtıbî, meşhur el-Muvafakât adlı eserinde, Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik temel konulara dair önemli yaklaşımlar ortaya koymaktadır. Ona göre Kur'an'ı anlamak için gerekli ilimlerden biri de nüzûl sırasında mevcut olan söz, fiil ve hareket tarzlarıyla ilgili Arap adetlerini bilmektir. Kur'an'ı anlama ve yorumlamaya çalışan kimse için bu bilginin olması

² Enâm, 5/59. Ayrıca bkz. Âl-i İmrân, 3/190; Nisâ, 4/ 82; Nahl, 16/89.

³ Celal Kırcı, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İst., ts., s. 213.

⁴ Düccane Cündioğlu, “Tefsirde Helenizm: Bilimsel Tefsir Zaafı ve Eleştirisi”, Bilgi ve Hikmet, sayı 4, yıl, 1993, s. 160.

⁵ Mesela, tefsirde astronomiden faydalanmaya dair bkz. Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsiru'l-kebir*, Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1997, V, 255 vd. Râzî burada, “Bazan cahillerden ve ahmaklardan biri gelip ‘Muhakkak ki sen, Allah'ın kitabının tefsirinde, astronomiye ve yıldızlarla ilgili ilimlere çok yer verdin. Bu alışılmışın aksine birşeydir’ diyebilir. Bu zavallıya şöyle cevap verilir: ‘Eğer sen, Allah'ın kitabı üzerinde gerçekten iyice düşünmüş olsaydın, söylediğin bu sözün yanlış olduğunu bilirdin’ demektedir (V, 274).

⁶ Şâtıbî'nin hayatı hakkında bkz. Muhammed Halid Mesud, *İslam Hukuk Teorisi*, (Çev. Muharrem Kılıç), İz Yay., İst., 1997, s. 98 vd.

* SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Bilim Dalı Doktora Öğrencisi, abdullahaygun@yahoo.com

¹ Enâm, 5/38.

zaruridir. Aksi takdirde içinden çıkılması imkansız problemler ortaya çıkar.⁷ Şâtıbî bundan sonra da vahyin ilk muhatapları ümmi olduklarını, bundan dolayı şeriat'ın da ümmi olduğunu ifade eder. Ona göre, ilahi teklifin kavranabilmesi için belli seviyede bilgi birikimi ya da eğitim gerekmez. Öyle olsaydı bu durum, vahyin ümmi olan ilk muhatapları için teklif-i mâ lâ yutâk anlamına gelirdi. Onlar da haklı olarak mazeret beyan ederlerdi. İşte bundan dolayı vahiy, onların anladıkları dilde ve anlayabilecekleri bir hitap düzeyinde inmiştir.⁸ Kısacası vahyin ilk muhatapları ümmî olduklarından, onlara indirilen şeriat da ümmîdir. Eğer Kur'an, onların anlama seviyelerinin çok üzerinde olsaydı, onlar için mucize olmaz, aksine anlaşılmayan garib bir şey olurdu.⁹ el-Muvâfakât'ı neşr ve şerheden Abdullah Draz, bu ümmiliği, şeriatın kavranması, emir ve yasaklarının anlaşılması, gereklerinin yaşanabilmesi için bir tahsil ve ihtisasa, tabiat ilimleri, matematik, felsefe bilmeye gerek bulunmaması şeklinde izah etmektedir.¹⁰

2. Şâtıbî'nin İlmi Tefsire Yaklaşımı

Şâtıbî, şeriatın ümmiliği ilkesinden hareketle, Kur'an'da "her şey" in bulunduğu görüşüne karşı çıkar ve şöyle der: "Bir çok insan, Kur'an'a yönelik yaklaşımlarında sınırı aşmış ve ona tabiat ilimleri, matematik ilimleri, mantık, ilm-i huruf gibi öncüklerin ve sonrakilerin bütün ilimlerini yüklemişlerdir. Daha önce ortaya konulan (Kur'an'ın ümmiliği) esasa göre bu iddianın doğru olmadığı görülecektir. Kaldı ki, Sahabe, Tâbiîn ve onları takip edenlerden oluşan selef alimleri, Kur'an'ı ve Kur'an'daki ilimlerin inceliklerini en iyi bilen insanlardı. Halbuki onlardan hiçbirinin bu tür bir iddiası bize ulaşmamıştır. Eğer onlar bu tür iddialarda bulunmuş olsalardı, bir şekilde bize intikal ederdi. Şu halde onların, Kur'an'da her şeyin bilgisi mevcuttur gibi bir iddiada bulunmadıkları anlaşılmaktadır. Bu da iddia edildiği gibi Kur'an'da bütün ilimlerin esaslarının bulunmadığına bir delildir. Kuşkusuz Kur'an bir takım ilimler içermektedir; ancak bunlar nüzül dönemi Araplarının bildikleri ilimlerdir, yahut onların bildikleri

ilimler üzerine kurulu olan ve akıl sahiplerinin taaccüp ettiği, işaretleri gösterilmedikçe, yolları aydınlatılmadıkça üstün akıl sahiplerinin dahi kavrayamayacağı türdendir. Kur'an'ın bütün ilimleri ihtiva ettiğini iddia edenler, "Biz sana her şeyi açıklayıcı kitabı indirdik"¹¹, "Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık"¹² ayetlerini delil olarak göstermektedirler. Halbuki müfessirlere göre bu ayetlerden maksat, yükümlülük ve Allah'a karşı kulluğu yerine getirmede gerekli olan hususlardır. Sözü edilen "Kitap" ise Levh-i Mahfûz'dur. Kur'an'ın gerektirdiği şeylerin inkarı caiz olmadığı gibi ona, onun gerektirmediği şeylerin nisbet edilmesi de caiz değildir. Dolayısıyla onu anlamak için hassaten Araplara nisbet edilen ilimlerle yetinmek gerekir.¹³

Şâtıbî'nin bu düşüncelerinin daha iyi anlamak ve objektif bir değerlendirme yapmak için onun Kur'an anlayışına bakmak gerekir. Buna göre, Kur'an'ın mucize oluşu, belli bir ayet, sûre veya üsluba has değildir. Aksine mucize onun mahiyetidir, kendisidir. Şâtıbî, Kur'an'ın icazının belli bir ayette, surede veya belli bir üslup tarzında değil, bizzat Kur'an'ın mahiyetinde, yani bizzat kendisinde olduğunu söylemektedir.¹⁴ Şâtıbî, Kur'an'ı yorumlamada tek tek lafızlar ve ibare üzerine yoğunlaşmanın gereksizliğine işaret ederek, hitaptan kastedilen asıl maksadın ibarenin tahlili değil, serdeddilen kelamda ne ifade edildiğinin kavranması ve nesnel anlamın yakalanması olduğunu söylemektedir. Hatta lafız üzerinde ifrat derecesinde durmanın, aracı amaç haline getireceğini belirtir. Bundan dolayı Şari'nin maksadı parçacı yorumlama ile değil, bütüncül yaklaşımla anlaşılabilir.¹⁵ Çünkü Kur'an, hem muhtasar hem de câmi (kuşatıcı) olmak durumundadır. Bu sebeple da muhtevası küllî (tümel) esaslardan oluşan bir kitaptır.¹⁶

Şâtıbî'ye göre Kur'an hakkında değerlendirme ve tefsir yapacak, söz söyleyecek kimsenin, söylediği sözü Allah'a kastettirmiş olduğunu hatırlından çıkarmaması gerekir. Çünkü o, lisanı hal ile, "Bu kelamdan Allah'ın muradı budur" demektedir. Bu kişi, Allah'ın kendisine, "Benim hakkımda bunu nereden çıkardın" demesine hazır olmalıdır. Dolayısıyla delillere dayalı

⁷ Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât fi usûli'ş-şeria*, el-Mektebetü't-ticariyye, y.y, ts., II, 68. Tercüme: *Muvâfakât: İslami İlimler Metodolojisi*, (Çev. Mehmed Erdoğan), İz Yay., İst., 1990, II, 65.

⁸ Şâtıbî, II, 69 vd., III, 409-410. Trc., II, 65 vd., III, 396.

⁹ Şâtıbî, II, 70-71. Trc., II, 67.

¹⁰ Şâtıbî, II, 69. Trc., II, 65.

¹¹ Nahl, 16/89.

¹² En'âm, 6/38.

¹³ Şâtıbî, II, 79-80, III, 351. Trc., II, 77-78, III, 335.

¹⁴ Şâtıbî, III, 376. Trc., III, 362.

¹⁵ Şâtıbî, III, 410-412. Trc., III, 396-398.

¹⁶ Şâtıbî, III, 367. Trc., III, 353.

olmadıkça, Kur'an hakkında söz söylemek doğru değildir. Belli bir esasa dayanmayan ihtimaller muteber değildir. Kur'an hakkında söylenecek bir söz için -ister kesin, ister ihtimalli olsun- mutlaka bir mesnedinin olması gerekir. Aksi takdirde o söz bâtil ve sahibi yerilmiş olan reycilerden olur.¹⁷ Şâtıbî'nin ilmi tefsir görüşü onun bu metodolojisine göre değerlendirildiğinde, oldukça tutarlı görünmektedir. Kur'an'ın temel esasları, herkesin anlayıp amel edebileceği şekilde olmasaydı, insanlara ağır bir mükellefiyet yüklenmiş olurdu. Onun yorumlanmasında, lafızların nüzûl dönemindeki anlamları ve kullanımlarının esas alınması da doğru bir yaklaşımdır. Kur'an bir hidayet kitabıdır. Tevhid inancının, kulluğun, ahlak ve muamelelerin genel esaslarını anlatır. Onun için matematik, biyoloji ya da astronomi gibi bütün ilimleri ihtiva ettiğini söylemek doğru değildir.

3. Şâtıbî'nin Bu Görüşlerinin Değerlendirilme

Şâtıbî'nin tezinin iki esası olduğu görülmektedir. Birincisi, muhatapları ümmi olduğu için Kur'an'ın da ümmî olması. İkincisi, Kur'an ayetlerinin ilmi/bilimsel veriler ihtiva etmediği ya da ilmi/bilimsel verilerle tefsir edilemeyeceği. İkinci hüküm birinci üzerine kurulduğu için meselenin özü, Kur'an'ın ümmi olup olmamasıyla ilgilidir.

Burada sorulması gereken soru şudur: İlk muhatapların ümmiliği dolayısıyla Kur'an'ın da ilmi hakikatlar içermediğini iddia etmek doğru mudur? Lafızların ya da ibarelerin doğru anlaşılabilmesi için nüzûl dönemine gitmek gereklidir. Ama o dönemdeki anlamların üzerine bir şey konamayacağını söylemek, doğru bir sınırlama değildir. Allah'ın "kelâm"ı olan Kur'an'ı, her yönüyle yedinci asırda yaşamış muhataplarının seviyesinde kabul edip, onun bundan fazlasına sahip olmadığını söylemek, indirgemeci bir yaklaşımdır. Yüce Allah'ın, Kitabı genel anlamda herkesin anlayabileceği lafız, tertip, muhteva ile indirmesi, onun taşıdığı manalar yönüyle de ümmi olmasını gerektirmez. Ya da muhatapları ümmi olduğu için onun da ümmi olması gerekmez. Kur'an, insanların kolayca öğrenip amel edebileceği bir yapıya sahiptir ama bu, zorunlu olarak ilk muhataplarının ümmiliğinden kaynaklanan bir özellik değil, onun evrenselliğinin ve kıyamete kadar tüm insanlara hitap etmesinin gereğidir.

Şâtıbî'nin bu görüşü, daha sonraki zamanlarda yaşayan insanların Kur'an'ın muhatabı olmadığı gibi çok yanlış bir anlama gelebilir. Çünkü sonraki dönemlerdeki ilmi gelişmeler, insanları ümmi olmaktan çıkarabilir. Nüzûl dönemi muhatapları dolayısıyla Kur'an ümmidir önermesi, daha sonra muhatapları ümmi olmadığına, ya onun muhataplara göre ümmi kaldığı anlamına gelir. Ya da onlar muhatap olmaktan çıkmışlardır. Bu durum, Kur'an'ın tüm alemlere hitap eden bir kitap¹⁸ olmasına aykırı olurdu. Şâtıbî'nin, "iddia edildiği gibi olsaydı, muhataplar, güçleri yetmeyen bir şey ile sorumlu tutulmuş olurdu", çıkarımını da doğru yönde kullanmamaktadır. Çünkü, Kur'an'ın insanları sorumlu tuttuğu şeyler iman, ibadet ve ahlak gibi belli hususlardır. İlmi/bilimsel hususlar bu kapsamda değerlendirilemez. Kur'an, muhataplarının tamamını, kendisini her yönüyle anlamakla da sorumlu tutmamıştır. Zaten öyle olsaydı tefsirine ne gerek kalır ve icazının ne anlamı olurdu.

Kur'an lafızlarının manalarının, belli bir dönemde yaşamış insanların sahip olduğu bilgi ve kültür kadar olduğunu söylemek, "mana"nın tabiatına da aykırıdır. Çünkü "mana" statik bir şey değildir. Dolayısıyla belli bir döneme hapsedilemez. "Mana" veya "anlam" denen şey, aslında bir çeşit kodlamalardır ve bu kodlar her geçen zaman biraz daha çözülürler ve ortaya çıkarlar. Kur'an da öyle bir anlam örgüsüne sahiptir ki, her çağın özelliklerine, seviyesine, kapasitesine göre hitapta bulunabilmektedir. Ya da her nesil ondan kendi seviyesine/kapasitesine göre anlamlar çıkarabilmektedir. Onun bu özellikleri, hem icazı hem de evrenselliğinden kaynaklanmaktadır. Mesela, ilk dönem muhatapları, göklerin direksiz yaratılması ve yükselmesi¹⁹ ayetlerini, basit bir çadırlarını bile direksiz ayakta tutamamalarıyla karşılaştırarak anlamaktaydılar. Fakat gelişen bilim ve teknoloji sayesinde, gökyüzünün, uzayın görüntülenmesi sayesinde sözkonusu ayetlerden daha fazlası anlaşılacaktır. Her iki halde de ayetlerin, Allah'ın gücünü, kudretini ve hakimiyetini vurgulama gayesi hasıl olmaktadır. Lafızların anlamları da değişmemekte, gelişen şartlar ile aynı lafızların ihtiva ettiği anlamlar genişlemektedir. Bu da Kur'an'a mahsus bir özelliktir.

¹⁷ Şâtıbî, III, 424. Trc., III, 410.

¹⁸ Kalem, 68/52: "Oysa o, bütün alemlere gönderilmiş olan bir uyarıcıdan başka bir şey değildir." Ayrıca bkz. Sâ'd, 38/87-88; Furkân, 25/1; Enbiyâ, 21/107.

¹⁹ Ra'd, 13/2; Lokman, 31/10.

Çağdaş müfessirlerden İbn Âşûr, Şâtıbî'nin bu yaklaşımını şöyle tenkit eder: “Kur'an Araplar'ın ümmiliğini onaylamak için değil, onların seviyelerini yükseltmek için gelmiş sonsuz bir mucizedir. Şâtıbî'nin bu görüşü, Kur'an'ın Arapları buldukları seviyede bırakıp daha ileri seviyelere taşımak istemediği anlamına gelir. Oysa Kur'an'ın hitabı umumdur, bütün çağlardır. Selef de Kur'an'ın manalarının bitmeyeceğini söylemiştir. Şâtıbî'nin dediği gibi olsaydı, onun esrarının bitmiş olması gerekirdi. Kur'an'da her zamanın ilmi gelişmelerinin kazandırdığı anlayışlara uygun bilgilerin bulunması tabiidir. Her devrin ve her toplumun insanları ondan nasibini almalıdır. Engin ve derin manaları ifade etmesi ve günü gelince bunların daha iyi anlaşılması, onun bir başka mucizevî yönüne işaret eder.”²⁰

Şâtıbî'nin bu tezi, Kur'an'ın doğru anlaşılması için öncelikle vahiy döneminin tarihsel şartlarını göz önünde bulundurmak gerektiğini söyleyen tarihselci görüş ile örtüşmektedir.²¹ Ancak Şâtıbî, tarihselci yaklaşım gibi vahiy döneminin şartlarından kalkarak, günümüz şartlarında uygulanmak istenen hükme doğru hareket edilmesi gerektiğini söylemez. Çünkü ona göre Kur'an, nüzül döneminde nasıl anlaşılırsa, daha sonra da öyle anlaşılmalıdır. Bunun dışına çıkmak doğru değildir, sapmadır.

Şâtıbî'nin Kur'an görüşünde geçen cüz'î ve küllî hüküm ayırımına göre bilimsel veriler, küllî hükümlerin anlaşılmasını sağlayan cüz'iyattan kabul edilebilir. Bu durum müellifin geliştirdiği sisteme aykırı da olmaz. Bütün bunlara rağmen Şâtıbî'nin ilmi tefsire karşı çıkmasının arka planında, Endülüs'te ondan önce başlayan ve uzun yıllar devam eden fıkıh-tasavvuf rekabetinin önemli bir payı olduğunu belirtmek gerekir. Şâtıbî, tasavvufçuların, Endülüs'te uzun yıllar devam eden fıkıhçı hakimiyetini yittikleri bir zamanda yaşamıştır. Tasavvufçuların hakimiyet kurdukları dönemde, Kur'an'ın zahiri ve batını ayırımına dayanan,²² keyfi denebilecek, aşırı işaret ve batınî yorumlamalar had safhaya ulaşmıştı. Aralarında Şâtıbî'nin de bulunduğu fıkıhçılar ise bu yaklaşımları şiddetle tenkit etmekteydi. Kaybedilen iktidarı geri alma amacını da taşıyan bu tenkitler, çok sert ve aşırı

²⁰ Tâhir b. Âşûr, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*, Daru't-Tunusiyye, Tunus, 1984, I, 44-45.

²¹ Mustafa Öztürk, “Şâtıbî'nin Kur'an'ın Anlaşılmasına Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi”, *İslamiyat*, cilt, 3, sayı, 1, yıl 2000, s. 85.

²² Zahir batın ayırımı hakkında deliller ve yaklaşımlar için bkz. *Muvâfakât*, III, 382-384. Trc., III, 368-370.

olabilmekteydi. Mesela, fıkıhçılar bu dönemde, Gazâlî'nin *İhyâ'sının* yakılmasına karar vermişlerdir.²³ Şâtıbî de Kur'an'ı kendi bildiğince yorumlayan bir sûfi'nin idam edilmesine hükmetmiştir.²⁴ İşte bu ortamın, Şâtıbî'nin incelediğimiz konudaki düşüncelerinin oluşmasında önemli bir payı vardır.²⁵ Böylece batınî tefsirin eleştirisine ilmi tefsir de dahil edilmiştir. Fakat Şâtıbî'nin tenkitleri, sadece batınî tefsirle ilgili olsaydı, doğru ve yerinde bir yaklaşım olduğu söylenebilirdi. Zira işaret ekol temsilcilerinin bir kısmı, manada zahir-batın ayırımıyla, iç dünyalarından gelen yorumları Kur'an'a yüklemişlerdir. Dolayısıyla Şâtıbî'nin yaklaşımı da, bu “sudûr”dan gelen aşırı yorumlara karşı, sağlam ve tutarlı bir ölçü oluşturmuş olurdu.

Bu arada Kur'an'ın dil ve üslup yönünden sahip olduğu icazı üzerinde de durmak gerekir. Kur'an hem avama hem de havassa, hem geçmişe hem de geleceğe hitap ettiğinden, onun dili tek boyutlu değildir. Kur'an'ın kıyamete kadar baki ve sabit olan lafızları, her asra hitap edecek özelliklere sahip olduklarından ilmi hakikatleri de ihtiva eder. İlmi hakikatler, onun icazının bir parçasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla ilk muhatapların bilgi seviyesini esas alarak, “Kur'an'da ilmi tefsire yer yoktur” demek, onu bir dönemin beşerî şartlarıyla sınırlandırmak olur ki, bu çok yanlıştır. Onun ilahî bir kitap olmasına aykırıdır. Ayrıca bu yaklaşım Kur'an'ın bir bilgi kaynağı olması özelliğiyle de uyuşmamaktadır. Zira Kur'an, tarihi ve tabiat ilimlerini bilgi kaynakları olarak göstermektedir.²⁶

Nitekim Draz, haklı olarak, “Burada müellife şöyle bir soru sorabiliriz? Acaba Kur'an'ın içerdiği ve cennet nimetlerinin, cehennem azabının nitelikleri Araplarca dünyada iken bilinen şeylerden miydi? Keza isra, mirac gibi olaylar onların alışkın oldukları hususlardan mıydı? Evet, meselenin aslını kabul ediyoruz: Allah'ın kitabını anlamak için, teşri ve doğru yola ulaşmak için hiç de ihtiyaç duyulmayan tabiat ilimlerinin öğrenilmesi külfetini getirmek ve böyle bir yükümlülük çıkarmak doğru değildir. Ancak, Kur'an'ı kesin bir şekilde Arapların bilgi ve alışageldikleri hususlar

²³ Mesud, *İslam Hukuk Teorisi*, s. 69.

²⁴ Mesud, *İslam Hukuk Teorisi*, s. 115.

²⁵ Şâtıbî'nin “Kitap” (Kur'an) görüşünü açıkladığı bölümde, zahir batın ayırımı üzerinde genişçe durması ve bir çok batınî tefsir örneği zikrederek bunları tenkit etmesi de buna işaret etmektedir. Bkz. *Muvâfakât*, III, 382-406. Trc. III, 368-392.

²⁶ Muhammed İkbâl, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (Çev. Ahmet Asrar), Birleşik Yay., İst., ts., s. 135, 175.

içerisine hapsetmek çabasına gelince; buna hem imkan yoktur, hem de böyle bir ihtiyaç bulunmamaktadır” demektedir.²⁷

Draz, Şâtıbî'ye yönelttiği eleştirilerine şöyle devam eder: “Bu durumda müellifin görüşüne göre, Nahl Sûresinde bulunan süt ve balın oluşumu²⁸ ve bunların yaratılışı sırasındaki Rabbimizin ortaya koyduğu hikmetler ile ilgili ayetleri anlamak için arının ve süt veren hayvanların bünye ve yaşantılarını konu edinen ilimlerden yararlanmamız caiz değildir. Halbuki pek çok ayetin sonunda, “*Bunda düşünen yahut akleden kavimler için ayetler vardır*” şeklinde belirtilen ibret alma ve dikkat çekilen hususlardan kendisine pay çıkarma amacının gerçekleşebilmesi için, balın ve sütün nasıl meydana geldiğinin bilinmesi gerekir. Aksi takdirde amaca tam olarak ulaşmak zordur. Bu ise arının ve süt veren canlıların hayatını konu edinen ilimle mümkündür. Aynı şekilde balın kimyasal analizinin yapılması ve hangi türden hastalıklara nasıl şifa olduğunun bilinmesinin, “*Onda insanlar için şifa vardır*”²⁹ ayetinin daha iyi anlaşılabilmesine önemli katkıları olmaktadır. Allah'ın kitabı –sadece Araplar için değil- bütün insanlar için vazedilmiştir ve herkes ondan kendi kabiliyet ve ihtiyacı ölçüsünde bir şeyler alır. Aksi takdirde bütün Arapların kitabı anlama konusunda eşit olmaları gerekirdi. Halbuki durum hiç de öyle değildir.”³⁰ Kısaca Şâtıbî'nin bu görüşü, yıldızları yaratan Allah'tır deyip, buna inanmak, fakat niye yaratıldılar, ne işe yararlar, Kur'an'da yıldızlardan bahsedilmesinin sebepleri nelerdir, diye sormayı meşru görmemektedir.

Musa Carullah da, *el-Muvâfakât*'a yazdığı takdimde, Kur'an'ın hem ilmi hem de hayatiyet arzeden yönlerini ele alan hemen hiçbir tefsirin olmadığını belirttiikten sonra, “Bu iddiamı ispat için tabiat aleminden bahseden, fakat henüz esrarı çözülememiş yüzlerce ayeti şahit gösterebilirim. Tabiatan bahseden ayetleri bırakın, fikhî hükümlere dair ayetlerin büyük çoğunluğu da tefsirlerin hiç birinde layıkıyla çözülememiştir” demektedir.³¹ Büyük mütefekkir Muhammed İkbal de “*Onlara delillerimizi gerek dış dünyada, gerek kendi öz varlıklarında göstereceğiz*”³² ayetiyle ilgili olarak,

²⁷ Şâtıbî, II, 79-80. Trc., II, 77-78.

²⁸ Nahl, 16/66, 69.

²⁹ Nahl, 16/69.

³⁰ Şâtıbî, II, 81. Trc., II, 79.

³¹ Bkz. Tercüme, “Mukadime”, I, 17.

³² Fussilet, 41/53.

Kur'an'ın hem enfüsü hem de afakı bilgi kaynakları olarak tarif ettiğini, Allah'ın işaretlerinin hem iç hem de dış tecrübeler ile görülebileceğini, insanın her iki tecrübeden yararlanıp yeterince bilgi sahibi olması gerektiğini söyler.³³

Şâtıbî'nin tezine göre Kur'an tefsirinde, nüzul döneminde mevcut olmayan, sonradan gelişen sosyal bilimlerden de faydalanmamak gerekir. Oysa sosyoloji, psikoloji ve eğitim bilimlerinin, Kur'an'ı anlama çabalarına katkısını inkar etmek mümkün değildir. Bu ilim dallarından Şâtıbî'nin tezini destekleyen Muhammed Hüseyin ez-Zehebî³⁴ ve Düccane Cündioğlu³⁵ da yararlanmaktadırlar.

Kur'an'ın, varlıkla ilgili ayetlerinin, aslında tevhidin delilleri olduğunu kabul etmek gerekir. Bundan dolayı nihai gayesi tevhid olan bu ayetleri, ümmilerin sahip olduğu ilimler ile değil de, sonradan elde edilen yeni bilgilerle anlamaya çalışmak, asıl gayenin gerçekleşmesine yardımcı olacaktır. Kara, deniz, uzay vs. ile ilgili asırlar sonra ortaya çıkan pek çok hakikat, Kur'an'ın ilmi icazını da ortaya koymaktadır. Kur'an, nasıl ki, edebiyatın zirvede olduğu dönemde edebî icazıyla zamanın muhataplarını aciz bırakmışsa, bugün de bilim ve teknoloji çağının insanlarına ilmi icazını göstermektedir.

Mesela, birçok ayette, “*Sizi topraktan yarattık*” buyrulmuştur. Bilindiği gibi insanoğlu, anne ve babasının bitki ve hayvanlardan aldığı gıdaların özünden oluşan sperma ve yumurtacıkla hayata başlar.³⁶ Fakat toprakta bulunan karbon, hidrojen, oksijen, fosfor, azot, kalsiyum, potasyum, sodyum gibi elementlerin, insanın yapısında da aynen bulunduğu tespit edilmesi, topraktan yaratılmanın daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır.³⁷ Vahyin ilk muhatapları, insanın yaratılış safhalarından bahseden ayetlerden kendi dönemlerinin bilgilerine göre birşeyler anlıyordu. Fakat günümüzün tıp ilmi sayesinde, bu ayetler daha iyi anlaşılmalıdır. Bu fark

³³ İkbal, s. 174.

³⁴ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirün*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, ts., II, 491-494.

³⁵ Cündioğlu, a.g.m., s. 152-172.

³⁶ Hüseyin Aydın *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik*, DİB. Yay., Ankara 1991, s. 57-121.

³⁷ Abdürrezzak Nevfel, *Allah ve Modern İlim*, (çev. Akif Nuri), Hikmet Yay., İst. ts., I, 185 vd.

sonucu değiştirmemektedir. Kur'an'ın bu ayetlerdeki esas maksadı olan Allah'ın güç ve kudretinin anlaşılması da her iki durumda da gerçekleşmektedir ki, önemli olan da budur.

Kur'an ile ilişkilendirilen ilmi veriler, ilahi hikmetlere dikkat çekmekte, onun sırlarını göstermekte ve anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Bunun yanında, Kur'an'ın bilimsel çalışmaları teşvik ettiği inkar edilemez bir gerçektir. Fakat ilmi verilerin, ilgili ayetlerin tefsirinde ne kadar veya ne biçimde kullanılabileceği önemli bir husustur. İlk olarak, ayetleri sadece ilmi verilerle tefsir etmek ile ayetlerin tefsirinde ilmi verilerden yararlanmayı birbirinden ayırmak gerekir. Bilimsel izahlar, lafızların ilk anlamı olarak kullanılmamalıdır. İlmi veriler, ayetlerin tefsirinin doğal sınırını aştığı ve anlam genişlemesine yol açtıkları için, tefsire yardımcı bilgiler olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla bu izahların yapıldığı bölümlerde, ağırlıklı olarak asıl maksada (Allah'ın kudreti, rahmeti, hidayeti gibi) vurgu yapılmalı ve ana gaye bilimsel açıklamalara feda edilmemelidir. Kur'an, biyoloji, astronomi, fizik vs. kitabı değildir. Dolayısıyla tefsiri de böyle olmalıdır. Onun tefsiri bilimsel izahlara indirgenmemelidir.

Bu konuda usul açısından üç önemli nokta önem arz etmektedir. Birincisi, ilgili ayetleri bilimsel verilerle açıklamanın hareket yönüyle ilgilidir. Örneğin el-İskenderânî, sırf Kur'an'da taş kömürünün bulunduğunu ispatlamak için³⁸ *Keşfu'l-esrâri'n-nûrâniyyeti'l-Kur'aniyye* adlı eserini yazmıştır. Kur'an'a bu örnekte görüldüğü gibi yaklaşım doğru değildir. Çünkü bilimsel çalışmalar kendi ortamlarında ve mecralarında yapılmalı, bilimin verilerini Kur'an'la veya Kur'an'ı bilimsel verilerle temellendirme gayreti içinde olunmamalıdır. Aynı şekilde yeni icad ve buluşların menşeinin Kur'an'dan gösterilmeye çalışılması da sağlıklı bir yaklaşım değildir. İkincisi, ayetlerin tefsirinde Kur'an ile ilişkisi kurulan bilimsel sonuçların bir inanç haline getirilmemelidir. Çünkü ilmi veriler yanlış olabilir ya da zamanla değişebilir. Fakat inançla ilgili hususlarda değişiklik olmaz. Eğer din, böyle beşerî malumatlar üzerine oturtulursa, bu, kum yığınları üzerine köşk kurmak gibi olur.³⁹ Üçüncüsü, Muhammed Abduh'un, Fîl Sûresindeki

“Ebâbîl” kelimesini, mikroplar ile izah etmesinde⁴⁰ görüldüğü gibi yeni gelişmelerin tesirinde kalınmasıdır. Bu örnekte görüldüğü gibi bazı ayet ya da kavramların yorumlarında, özellikle sanayi devrimi sonrası modern gelişmelerine kayıtsız bir hayranlıkla yaklaşılması, önemli yanlışlıklar yapmaya sebep olmaktadır. Modern Batıya karşı duyulan hayranlık bunun en önemli sebebidir. Onun için Kur'an'ın asıl gayesinin hidayet ve irşad olduğu unutulmamalı ve yeni buluşları onunla ilişkilendirme gayretine girilmemelidir.

Sonuç

Sonuç olarak, Kur'an'ı, bütün beşer bilgisini içinde toplayan bir ansiklopedi olarak tasavvur etmek, doğru bir düşünce değildir.⁴¹ Fakat, onun yorumlanmasında bilimsel verilerden faydalanmaya karşı olmak da yanlıştır. İfrat ve tefrite kaçmadan, ikisi arasında dengeli bir yol tutulmalıdır. Ayrıca Kur'an'da ilmi verilere işaretlerin olması, tevhid ve kulluk amacına hizmet etmektedir. Bu minvalde ayetleri tefsir ederken, geçici nazariyelerden değil, kesinleşmiş ilmi verilerden yararlanılmalıdır. Fakat bu hususta da azami dikkat gösterilmeli, en azından kullanılan argümanların kullanıldıkları zamanın verileri oldukları, zamanla daha da gelişebilecekleri ya da değişebilecekleri belirtilmelidir.

³⁸ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay., Ankara, 2005, s. 748.

³⁹ Ali el-Hasenî en-Nedvî, *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti*, (trc. Mehmet Süslü), Kitabevi Yay., İst., 1999, s. 210.

⁴⁰ Muhammed Abduh, *Tefsiru cüzi amme*, s. 119-120'den nakleden Zehebi, a.g.e., II, 568-569; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İst., ts., IX, 469. Elmalılı, Abduh'un bu yorumunu tenkit etmektedir.

⁴¹ Rogery Gaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, (trc. Cemal Aydın), Pınar Yay., İst., 2000., s. 10, 105.

Çeşitli İslam Merkezlerine Gönderilen Mushaflar ve Müslümanların Kur'an'a Verdikleri Önem*

Muhammed Zâhid el-Kevserî
*Çev. Muhittin AKGÜL***

İnsanlık tarihinde, müslümanların Kur'an-ı Kerim'e karşı gösterdikleri önemi, başka hiçbir toplum kendi kutsal kitabına vermemiştir. Kur'an'ın, gerek ezberlenmesi, gerek incelenmesi ve gerekse bir kitap haline getirilmesi gibi yakın-uzak onunla ilgili her konudaki bu önem verilme hususu, İslam'ın başlangıcından bu güne, bu günden de kıyamete kadar devam edecektir. Zaten Yüce Yaratıcı'nın Kur'an'ın korunması konusundaki beyanı da bunu göstermektedir:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ “Hiç şüphe yok ki o zikri, Kur'an'ı Biz indirdik, onu koruyacak olan da Biz'iz.” (Hicr 15/9).

İnsanlık tarihinde herhangi bir ümmetin herhangi bir kitabı ezberlediği ve bu ezber işini de asırların geçmesine rağmen nesilden nesile devam ettirdiği görülüş müdür? Hem öyle bir ezberleme ki, şehirlerde, köylerde hatta her yerde, büyük-küçük, genç-ihtiyar herkes onu ezberlemektedir. Herhangi bir Kur'an okuyucusu, merkeze en uzak yerlerden birinde olsa, onun bir kelimesini ya da bir harfini yanlış okuduğunda, yaptığı bu yanlış anında düzeltecek ve onu doğru okunuş şekline yönlendirecek birini bulur. İşte böyle bir durum, ancak Kur'an için söz konusudur.

Kur'an'ın Ezberlenmesi

İslam ümmeti, Kur'an-ı Kerim'i, indiği günden itibaren ezberlemeye başlamış, aynı zamanda bu ezberleme ve koruma işini İslam beldelerinin/yörelerinin her tarafında devam ettirmiştir. Bu durum, o kadar açık ve kesindir ki, bunda ancak aydınlık bir günde güneşin varlığından şüphe eden kimse şüphe edebilir. Ya da elle tutulan bu gerçeklere karşı içindeki bir düşmanlıktan dolayı şüphe görünümünü verebilir.

Zaten Allah Resûlü (s.a.s.) de, Kur'an âyetleri kendisine nazil olur olmaz onları ezberlemeye karşı son derece büyük bir özen gösteriyor, ashâbı Kur'an'ı öğrenmeye, başkalarına öğretmeye, ezberlemeye ve muhafaza etmeye şu müjdeli sözüyle teşvik ediyordu: “Sizin en hayırlınız, Kur'an'ı öğrenen ve başkalarına öğrendir.”¹ Bu konuda daha onlarca sahîh hadis bulunmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'in parça parça nazil olması, (Allah hepsinden razı olsun) Ashaba onun ezberlenmesini ve hükümlerinin daha iyi kavranmasını kolaylaştırmıştır. Nitekim Cenab-ı Hakk'ın şu beyanı da bu hususa işaret etmektedir:

“وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْتَبٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا” “Hem o vahyi, insanların zihinlerine sindire sindire okuman için zaman zaman gelen Kur'an dersleri halinde indirdik.” (İsrâ 17/106).

Hz. Peygamberin (s.a.s.) kırktan fazla vahiy katibi vardı. İşte bu vahiy katipleri, Resûlullah'a (s.a.s.) inen her vahiy parçasından hemen sonra, Ashabın huzurunda bunları yazıyorlardı. Bunların dışında diğer ashap da kendi güç ve imkanları ölçüsünde, inen bu vahiy bölümlerini yazma ya da başkasına yazdırma konusunda adeta yarışıyorlardı. Aynı zamanda ashap, indiği şekliyle ezberlemek için, sabah-akşam Resûlullah'a (s.a.s.) Kur'an okuyorlardı. Sahabe-i Kiramın, Kur'an'ın gerek yazılması, gerek ezberlenmesi ve gerekse okunması hususunda gösterdikleri üstün gayretleri, Kur'an'ın da haber verdiği gibi, kafirlerin şu şekildeki iftiralarına sebep oluyordu:

* Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlât*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 1994, s. 101-114.

** Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi, (Doç. Dr.), makgul@sakarya.edu.tr.

¹ Buhâri, Fedâilu'l-Kur'an 21; Tirmizî, Fedâilu'l-Kur'an 15.

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخِزُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا وَقَالُوا
أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا

“Kâfirler: “Kur’ân onun uydurduğu bir yalan olup, bu hususta başkaları da kendisine yardımcı olmuşlardır” diye iddia ettiler. Onlar böylece, kesin bir yalan söyleyip zulmettiler. Ayrıca: “Onun söyledikleri, kendisi için yazdırtmış olduğu ve sabah akşam kendisine dikte ettirilen önceki nesillerin efsanelerinden başka bir şey değildir” dediler.” (Furkân 25/4-5).

Ailesi olmayan fakir sahabiler, Mescid-i Nebevi’deki Suffe’ye gidiyor, Allah Resûlü’nün (s.a.s.) gözetiminde Kur’ân’ı okuyor ve aralarında müzakere ediyorlardı. Zira Resûlullah (s.a.s.), Kur’ân’ı hem ezberlemeleri, hem de müzakere etmeleri konusunda teşvik ediyordu. Öyle ki, Allah Resûlü’nün (s.a.s.) Mescidi, Kur’ân okuyanların sesleriyle inliyordu. Hatta şu ayet de onların hakkında nazil olmuştu:

وَاضْبُرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ

“Rablerine, sırf O’nun rızasını ve cemaline kavuşmayı umdukları için, sabah akşam yalvaranlarla beraber, sıkıntılara karşı candan sabret.” (Kehf 18/28).

Suffe, sadece fakirlerin barındıkları bir mekan olmayıp, aksine orası, Kur’ân’ın ezberletildiği, Ahkamının öğretildiği bir okuldu. Suffe’nin bu özelliğinden dolayı idi ki, Resûlullah (s.a.s.) defalarca oradaki bu sahabilerden, başka yerlerdeki kabilelere Kur’ân öğretmeleri ve dini meseleleri anlatmaları için öğretmenler gönderiyordu. Medine-i Münevvere’de – Allah şerefini arttırsın- Daru’l-Kurra/Kur’an öğreticileri için kâripler “Kur’ân okuyanlar” için özel bir yer vardı. Burası, ta Resulullah’ın (s.a.s.) hicretten önce Medinelilere Kur’ân öğretmesi için gönderdiği Mus’ab b. Umeyr’in (r.a.) zamanından beri, Kur’an kıraatı için dışarıdan gelenlerin kaldıkları bir mekandı. Aynı zamanda Allah Resûlü (s.a.s.), Kur’ân okumada maharetli olan ashaba, diğer insanlara öğretme görevini, insanlara da, kendi gösterdiği bu kişilerden Kur’ân’ı öğrenmelerini ermretmişti/tavsiye etmişti. Öyle ki Medine-i Münevvere, maharetli Kur’ân okuyucuları olan “kurralarla” dolup taşıyordu. Allah Resûlü de (s.a.s.) bu kurralardan grup

grup, civar bölgelerde Müslüman olan insanlara Kur’ân öğretmeleri ve dini konularda rehberlik yapmaları için gönderiyordu. İşte bu Kur’ân öğretmenlerinin sayısı oldukça fazlaydı. Nitekim bunların isimleri, gerek tafsilatlı olarak telif edilen siyer kitaplarında, gerekse sahabe hakkında yazılan kitaplarda ele alınmıştır. Bunlardan yetmiş kadarı Bi’r-i Maûne’de aldatılarak şehid edilmiştir. Allah Resûlü de (s.a.s.) pusuya düşürülüp haince şehid edilen bu Kur’ân hafızları karşısında son derece üzülmüş, bir ay boyunca, onlara haince pusu kurup şehid eden Ra’l, Zekvân ve Useyye adındaki şahıslara sabah namazlarında kunut ederken beddua etmiştir.

Bu son derece üzücü olaydan sonra, ashabin Kur’ân’ı ezberlemeye dönük gayretleri daha da arttı. Kur’ân-ı Kerîm’i ezberleme konusunda ashabin yöntemi, önce âyet grupları şeklinde onları öğrenmek, sonra da sureler halinde ezberlemektir. Bundaki gaye, bu metodu kullanarak herkesin Kur’ân’ı ezberlemede kendi gücü nispetindeki alması ve her vesilede Kur’ân ezberleyenlerin sayılarını çoğaltmaktır. Ashaptan bazıları Kur’ân’ın tamamını ezberliyordu. Bazıları ondan birkaç sure ezberliyordu. Diğer kısımlarını da başkaları ezberlemek suretiyle ortaklaşa tamamını ezberlemiş oluyorlardı. Böylece Kur’ân’ın tamamı, ashap arasında paylaşılarak tam bir şekilde ezberlenmiş oluyordu. Fakat ashaptan Kur’ân’ı ezberlemeyenlerin büyük bir çoğunluğu arasında da, yanlarında birisi Kur’ân’ı yanlış okuduğunda, bu yanlışla dikkat çekenlerin sayısı az sayılmazdı. Bu da onların sürekli Kur’ân okumalarından ve onu çokça dinlemelerinden ileri geliyordu. Ashabin içinde, sabah namazı gibi cehri namazlarda cemaate imamlık yapanlar vardı ki, bunlar bu namazlarda Kur’ân’ın en uzun ilk yedi suresini okuyorlardı. Bunun da ötesinde ashap arasında Hz. Osman ve Temîmu’d-Dârî gibi kimseler de vardı ki, bunlar bir rekatta Kur’ân’ı hatmediyorlardı. Tabiin döneminde Ebû Hanife hazretleri de aynısını yapıyordu. Ayrıca selef-i salihin arasında her Ramazan ayında altmış hatim yapanların sayısı hiç de az değildi.. Öyle ki her dönemdeki İslam bilginleri, ayda bir Kur’ân hatmini az görüyordu. Her asırdaki bu bilginlerin büyük bir çoğunluğu, ancak haftada bir Kur’ân hatmini normal karşılıyordu.

Cenab-ı Hakk'ın ashaba bahşettiği hafıza gücü ve kolayca ezberleme yeteneği, Kur'ân'ı ezberlemeyi onlara kolaylaştırmış oluyordu. Arapların ezberlediği kasideler, hutbeler, şiirler ve darb-ı meseller bir takım hasta ruhlar ve körü körüne bir kin duygusuna sahip olanlar dışında, diğer milletleri hayretlere sevkedecek bir üne sahipti. Bundan da, onların kalplerini derinden etkileyen, yüksek derecedeki belağatıyla gözlerini kamaştıran ve Kur'ân'ın Hamid ve Hakîm sıfatlarına sahip olan Allah tarafından geldiğini gösteren yüce anlamlara sahip Kur'ân'ı, ezberleme hususundaki durumlarının nasıl olabileceği ortaya çıkmaktadır.

Resulullah'ın (s.a.s.) Kur'ân'ı Cibril'e Arzı

Konuyla ilgili Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sahih bir şekilde gelen rivayetlerden de anlaşıldığı üzere Resûlullah (s.a.s.), her yıl Ramazan ayında bir defa Kur'ân'ı Cibril'e arz ediyordu. Hatta vefat edeceği yılın Ramazan ayında da Kur'ân'ın Cibril'e arzı iki defa olmuştu. Bu arzdaki kıraatta, baştan sona Cibril okuyor Allah Resûlü (s.a.s.) dinliyordu, sonra Allah Resûlü (s.a.s.) okuyor Cibril dinliyordu. Bu şekildeki metod, iki okuyucu arasındaki birliğin pekiştirilip gerçekleştirilmesi içindi. Böyle bir yöntemle bir yılda Kur'ân baştan sona Hz. Peygamber ile (s.a.s.) Cibril arasında iki defa okunmuş oluyordu. Vefat ettiği yılda da bu okuma dört defa olmuştu. Son yıldaki bu okumanın geçmiş yıllardakinin iki katına çıkmış olmasından da Allah Resûlü (s.a.s.), vefatının yaklaştığını anlamıştı. Anladığından dolayı da bütün ashâbı toplamış, en son arzdaki şekliyle Kur'ân'ı baştan sona onlara yeniden okumuştur.

Kur'ân'ın Bazı Kelimelerinin Farklı Şekillerde Okunması “Kıraatler”

Her tabakada mütevatir olarak kabul edilen Kur'ân'ın farklı kıraatleri, işte bu son arzda okunan kıraatlerdi. Dolayısıyla bu mütevatir kıraatlerin bir harfini inkâr eden kafir olur. Bu mütevatir kıraatlerden bir kısmının mütevatir olduğu herkes tarafından açıkça bilinmektedir. Ancak bir kısmı da vardır ki, bunu herkes değil ancak kıraat ilmiyle meşgul olan kimseler bilebilir. Birinci kısımdaki kıraatlerden birinin inkârı, ittifakla küfrü gerektirir. İkinci kısımda ise, bu kıratı inkâr eden kimse, kendisine kesin bir

delille konu ispat edilmesine rağmen hâlâ inat edip kabul etmiyorsa bu davranış küfür olarak kabul edilir. Kıraat konusunda üstad kabul edilen Cezerî'nin “Müncidu'l-Mukriîn” adlı eserinde kıraat-i aşerenin her tabakasındaki ravileri çok açık bir şekilde tespit edip ortaya koyarak, sadece yedi kıraat da değil, on mütevatir kıratın durumunu netliğe kavuşturmasına rağmen, -her ne kadar Şevkânî ve Sıdık Hân el-Kinnevcî gibi kimseler bu kıraat meselesine biraz cüretle yaklaşıyorlar bile,- yedi ya da on kıraati hafife almak gerçekten dini açıdan oldukça tehlikelidir. Kaldı ki Cezerî de kıraat-i aşerenin her tabakasındaki ravilerini tam olarak zikretmemiştir.

Bundan daha da düşündürücü olanı ise, gerek Şevkânî ve gerekse Kinnevcî'nin kıraatlere böyle bakışlarını, İbn Cezerî'ye nispet edilen bir görüşten çıkarmış olmalarıdır. Halbuki Cezerî'nin “Müncidu'l-Mukriîn”deki mütevatir kıraatlerle ilgili görüşü oldukça açıktır. İbn Cerir'in İbn Âmir ve benzerlerinin kıraatlarıyla ilgili söyledikleri ise gafletten kaynaklanan hata olduğundan ikinci kısımdan sayılır. Zemahşerî'nin Keşşaf'ındaki hatalar da aynı kabildendir. Allah bizleri korusun hatalara düşürmesin. Zaten İbn Cerir kıraat konusunda yeterince uzman bir alim olmadığı gibi, asla kendisini bu ilmi okuma ve okutmaya tahsis edenlerden değildi. Nitekim kıraat ilmi uzmanlarının da dikkat çektiği gibi, onun bu konudaki yanlışlarının temelinde de aslında bu yatmaktadır.

Kur'ân'da Sûre ve Âyetlerin Tertibi

Mütevatir olarak bize kadar gelen Kur'ân'daki sûre ve âyetlerin tertibi, nüzûl sırasına göre bir tertip olmayıp, Resulullah'ın (s.a.s.) Cibril'e Kur'ân'ı son arzındaki okuyuşuna ve bunun da bize kadar mütevatir olarak gelmesine göredir. Şüphesiz Allah Resûlü (s.a.s.) kendisine herhangi bir âyet nazil olduğunda, surelerin tertibinde bildirdiği gibi, bu ayetin, hangi surenin hangi ayetleri arasına konulacağını ashâba bildiriyordu. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.s.) böyle yaptığı, Kur'ân'ın bölümlere ayrılmasıyla ilgili sahih hadiste de açıkça görülmektedir.

Netice itibarıyla diyebiliriz ki, surelerin içindeki âyetlerin dizilişleri tevkîfi olduğu (vahye dayalı olup içtihad kaynaklı olmadığı) gibi, surelerin diziliş sırası da kesinlikle tevkîfidir.

Surelerin ve âyetlerin tertibi olmasaydı, dinleme yolu ile olan arzın tertipli olduğu nasıl tahayyül edilebilirdi? Zira Kur'ân'ın tamamı, Resûlullah (s.a.s.) zamanında, hurma ağacı yapraklarında, kemik parçalarında, derilerde vs. yazılı halde idi. Bu yazılı parçalar her zaman Hz. Peygamber'in gözü önünde idi. Sahabe onlarda yazılı olanları, hatta Kur'ân'ın tamamını ezberlemiş olmalarına rağmen evlerinde muhafaza ediyorlardı. Sadece o gün yazdıklarını da değil, o güne kadar nâzil olan bütün Kur'ân'ı ezberliyorlardı. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Resulullah'ın (s.a.s.) zamanında Kur'ân'ı ezberleyenlerin sayısı azımsanmayacak kadar fazlaydı.² Bazı ashaptan Kur'ân'ı ezberleyenlerin sayısı ile ilgili rivayet edilen haberleri, ancak bu rivayeti aktaran ravinin bu konudaki bilgisi ya da sadece kendi kabilesinden olanları zikretmesi açısından değerlendirmeliyiz. Bu konudaki farklı rivayetleri dikkatlice inceleyen kimse, bunun böyle olduğunu açıkça görecektir. Bu konuyu detaylı bir şekilde yıllar önce kaleme aldığımız "Ulûmu'l-Kur'ân" adlı eserimizde inceledik.³ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) refîk-i a'laya varışıyla, Kur'ân vahyinden en son nazil olan âyetler arasındaki zamanın oldukça kısa olmasından dolayıdır ki, Kur'ân'ın sûre ve âyetlerinin bir kitap haline getirilmesi Resulullah'ın (s.a.s.) zamanında olmamıştır. Zaten vahiy süreci devam ettiği müddetçe bunun yapılması da asla düşünülemezdi. Hz. Ebûbekir (r.a.) zamanında, Kur'ân'ın bütün sureleri, mevcut âyet tertibine göre, sahabeden büyük bir kurra topluluğunun da nezaretinde, Hz. Zeyd b. Sabit'in hattıyla yazılarak özel sayfalar halinde toplanmıştır. Bu yazma işi de, getirilen âyetlerin, Resulullah'ın (s.a.s.) huzurunda yazılanın bizzat kendisi olduğuna dair iki adaletli şahit getirilme şartına uygun olacak

² İbn Hacer de eserinde, Kur'ân'ın tamamını ezberleyen sadece 29 kişiyi isimleriyle zikretmektedir. Bkz: Fethu'l-Bârî, 9/43.

³ Merhum Kevserî'nin "Ulûmu'l-Kur'ân" konusuyla ilgili oldukça mükemmel bir eseri vardır. Bu eserinde Tefsir usûlü, Esbâb-ı Nüzûl, Nesh, Kur'ân'ın Cem'i ve bu konudaki şüpheler, Kur'ân'ın Yazılması, Kıraat ve Tefsir kitapları, bunlar arasında karşılaştırma, Kârî ve Müfessirlerin tabakaları, Rivayet ve Dirayet yöntemleri gibi konuları detaylıca ele almıştır.

şekilde yapmışlardır. Böyle bir yöntemin esas alınmasındaki gaye, getirilen âyet pasajlarının, ashabin huzurunda ve Resulullah'ın (s.a.s.) gözetiminde yazılanın aynısı ve resm-i Kur'an'a uygun olmasındaki titizlikten kaynaklanmaktadır. Yoksa asla getirilen bu şahitlerin amacı, toplanılan âyetlerin, âyet olup-olmadığı için değildir. Zira Kur'ân'ı ezberleyen ashap sayı itibarıyla oldukça fazladır. Zaten konuyla ilgili Huzeyfe'nin (r.a.) rivayet ettiği haber de, buradaki şahit getirmedeki amacın, getirilen vahiy pasajlarının bizzat Resulullah'ın (s.a.s.) huzurunda yazıldığını ortaya koymak içindir.

Kur'ân'ın Kitap haline Getirilmesindeki Temel Sebep

Hz. Ömer'in (r.a.) Kur'ân'ın, sahifeler halinde toplanmasını ortaya atmasındaki asıl sebep, Yemame savaşında ashaptan çok sayıda Kur'ân hafızının şehid edilmesidir. Hz. Ebûbekr'in (r.a.) başlangıçta tereddüt etmesindeki temel sebep ise, (bir kitap haline getirildiğinde), Kur'ân'ın ezberlenmesi işinin biraz gevşekten alınması ve tembelliğe sebebiyet verme endişesidir. Yoksa yazıya dökülmesinin verdiği bir rahatsızlık değildir. Nitekim Yüce Allah da:

رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً “Tertemiz sayfaları okuyan, ve Allah tarafından gönderilen bir Resuldür.” (Beyyine 98/2) buyurmaktadır. Bu apaçık âyet-i kerime varken, nasıl olur da sûre ve âyetlerin sahifeler halinde yazılmasında herhangi bir çekingenlik olsun?

Ashabın Savaşlarda Kur'ân'ı Yanlarında Taşımaması

Ashabın, seyahatlere ve savaşlara çıkarken, yanlarına Kur'ân'ı almamalarındaki sebep, düşmanın Kur'ân'a herhangi bir zarar vermesi endişesi ve Allah Resûlü'nün (s.a.s.), düşman topraklarına giderken Kur'ân'ı yanlarında götürme konusundaki yasağına tamamen uymalarıdır. Zaten Yemame'de şehid edilen Kur'ân hafızları da, bu yasağı uyararak, oraya giderken Resulullah'ın (s.a.s.) huzurunda yazılan ve kendi evlerinde titizlikle muhafaza ettikleri âyet pasajlarından hiç birini yanlarında götürmemişlerdi. Farklı yazı malzemelerindeki vahiy pasajlarının toplanarak, bütün âyetlerin tek bir Mushaf haline getirilmesinden önce, Yemame'dekine

benzer olaylar tekrarlanacak olursa, bunun tabii sonucu olarak Kur'ân'ın bir araya getirilmesi işinin ashaptan Kur'ân hafızlarının sadece ezberlerinden okumalarıyla gerçekleştirilebileceği, dolayısıyla ashabin Resulullah'ın (s.a.s.) huzurunda yazmış oldukları resmi vahiy pasajlarının unutulabileceği endişesi, Hz. Ömer'i (r.a.) böyle bir teklifte bulunma düşüncesine sevketti. Hz. Ömer'in (r.a.) bu teklifine hem Hz. Ebûbekir, hem de diğer ashap muvafakat ettiler. Böylece bütün sûrelerin âyetlerinin özel Mushaf sayfalarında bir araya getirilmesi işi, ashabin büyük bir çoğunluğunun da gözetiminde, Zeyd b. Sabit'in eliyle gerçekleşti. İşte daha sonra yüzlerce Mushaf, bu dönemde bir araya getirilen bu Mushaf'tan çoğaltılarak yazıldı.

Mushafların Çoğaltılma İhtiyacı

İslamî fetihlerin sınırları oldukça geniş bir alana yayılması ve uzak bölgelerdeki yerlerde, Kur'ân'ın okunmasında birtakım hataların başlaması neticesinde, Hz. Osman döneminde ashap, Hz. Ebûbekir'in (r.a.) bir Mushaf haline getirdiği nüsha esas alınarak, değişik nüshalar yazılıp, meşhur karilerin gözetiminde diğer ülkelere gönderilmesinde görüş birliğine vardılar. Tâ ki her bölge halkı, kendi yazdıkları Mushafları, ashabin gözetiminde kendilerine gönderilen bu Mushaflarla karşılaştırsınlar, hem yazılması ve hem de okunması konusunda bunları kendilerine temel ölçü olarak kabul etsinler. Ve bir de bazı kimseler, ferdi olarak yazmış oldukları özel Mushaflarını ve okumadaki yanlışlarını terk etsinler. Alınan bu karar konusunda ashaptan hiç kimsenin bir itirazı olmadı. Hatta Übey b. Ka'b bile Zeyd b. Sâbit'e Mushaf'ı yazma konusunda yardımcı olanlardandı. Zehebi'nin, Übey b. Ka'b (r.a.)'ın vefatının daha önceki bir dönemde olduğunu iddia etmesi ise tamamen yanlıştır. Bir de İbn Mes'ûd (r.a.) yazma işindeki görevlendirilmemesindeki rahatsızlığını ilan etmesine rağmen bu hikmet dolu iş üzerine topluluğa uymuştur. Hatta İbn Mes'ûd (r.a.), kendisine Mushafların çoğaltılması konusunda şikayetle baş vuranlara: "Kur'ân, Peygamber Efendimiz'e (s.a.s.) yedi farklı şekil olan, yedi harf üzerine nazil oldu." diyerek onlara mukabelede bulunmuştur. Kur'ân'ın yazılması işini üzerine alan Zeyd b. Sâbit, Hz. Osman zamanında bir komisyonla beraber bu işi yaptı. Nitekim Hz. Ebûbekir zamanında da Kur'ân'ı tek bir Mushaf'ta

yazıya geçiren oydu. Dolayısıyla Hz. Osman'ın, Zeyd b. Sabit'i yazma ve çoğaltma işinde yetkili kılması, İbn Mes'ûd (r.a.)'un rahatsızlığına sebep olamaz. Çünkü Zeyd b. Sabit (r.a.), Hz. Ebûbekir döneminde de bu görevi yürütendi. Gerek Hz. Ebûbekir gerekse Hz. Osman zamanında Zeyd b. Sâbit'in bu işte görevlendirilmede tercih edilmesi, gençliği, dinamikliği/dayanıklılığı ve yazısının mükemmelliği ile Hz. Peygamber'in yanında en çok kalan vahiy katiplerinden biri olması sebebiyledir. Bunun içindir ki bu işe de en layık olan o olmuştur. Bir de Hz. Peygamber'in onu (Zeyd'i) mushafı yazmak üzere seçmesi Hz. Ebubekir ve Hz. Osman için güzel bir örnek teşkil ediyordu Hz. Ebûbekir (r.a.) ve Hz. Osman, Allah Resûlü'nü (s.a.s.) kendilerine örnek almış, Zeyd b. Sabit'i bu işte kullanmışlardır. Bununla birlikte Zeyd b. Sabit'in (r.a.), vahiy yazma işinde en fazla deneyiminin olması, çoğaltılacak bu nüshaların yazılarının tek bir yazı biçiminde olmasını sağlayacaktı. Değişik yerlere gönderilecek bu Kur'ân nüshalarının yazım üsluplarının aynı olması ise zaten istenilen bir durumdu. Böyle oldukça zor ve yorucu bir işi ashaptan yaşlı birine vermek, haksızlık olurdu. Aynı zamanda ashaptan hiçbir kimsenin, İbn Mes'ûd hazretlerinin üstünlüğüne, gerek Kur'ân ve gerekse Kur'ân ile ilgili ilimlerde geniş bir bilgi birikimine sahip olmasına bir itirazı olamazdı. Bir de bunun yanında İbn Mes'ûd hazretlerinin Kûfe'de Kur'ân öğretimi gibi çok önemli bir vazifeyi üstlenmiş olmasından ve dini konularda oranın ahalisine hocalık yapmasından dolayı, ashap onun, Kur'ân'ın çoğaltılma işinde olmamasına herhangi bir itirazının olabileceğini asla düşünmüyorlardı. Bunun yanında O'nun, Kur'ân'ın çoğaltılma süresince Kûfe'deki bu önemli vazifesine ara vermesi, henüz temellerini attığı İslami ilimlerin gelecek açısından maslahatına uygun değildi. Aksine İbn Mes'ûd (r.a.)'un, başlatmış olduğu bu önemli faaliyetin Cenab-ı Hakk'ın izniyle daha ileri bir safhaya götürülmesi için devam etmesi gerekiyordu.

Hz. Osman (r.a.) zamanında yapılan bu çoğaltma işlemi, hicretin 25. yılından 30. yılına kadar tam beş yıl sürdü. Sonra da çoğaltılan bu Mushaflar değişik bölgelere gönderildi. Hz. Osman (r.a.) bunlardan bir tane kendisine bir tane de Medineliler için ayırdı. Diğerlerini de Mekke, Şam, Kûfe ve Basra'ya gönderdi. Gönderilen bu Mushaflar, Kur'ân'ın gerek okutulma-

sında, gerekse Resulullah'ın (s.a.s.) Kur'ân'ı arzettiğinde yanında bulunan meşhur Kur'ân hafızlarının ve okutucularının nezaretinde gönderiliyordu. Bütün Müslümanlar, Hz. Osman'ın yapmış olduğu bu çok önemli işten dolayı herkes ona derinden müteşekkir oldu. Bu teşekkürü yapanların başında da Hz. Ali (r.a.) gelmekte idi. Zira Hz. Ali (r.a.), Ebû Ubeyd'in (r.a.) Fezâilu'l-Kur'ân adlı eserinde Abdurrahman b. Mehdî'nin Şu'be'den, onun Alkame b. Mersed'den, onun da Süveyd b. Ğafele'den rivayetinde bu konuyla ilgili şöyle demektedir:

“Şayet ben bu Mushafların çoğaltılması işinde görevlendirilmiş olsaydım, ancak Hz. Osman'ın yaptığını yapardım.”

Son arzda mevcut olan kıraatlar, Kur'ân'ın sınırlarını gösterir. Ashap, bu kıraatlardan yazıyla cem edilmesi mümkün olan bütün kıraatları yazıyla cem ettiler. Sahabenin yazısında o zaman hareke ve noktalama işaretleri henüz yoktu. Hatta kelimelerin ortalarındaki elifleri de yazmıyorlardı. Bunun için de yazıyla **fetebeyyenû ile fetesebbetû, yenşurukum ile yenşuzukum** v.b. arasındaki mütevatir kıraat farklılıklarını aynı anda gösterebiliyorlardı. Yazıyla bu farklılıkları göstermeleri mümkün olmayınca da, bunlardan her birini farklı bir Kur'ân nüshasına yansıtıyorlardı.

Bu ilk Mushaf nüshalarındaki kıraat farklılıklarının özellikleriyle ilgili başlangıçtan günümüze kadar ki detaylı bilgiler, konuyla ilgili kitaplarda kaydedilmiştir. Bu konudaki ulaşılması en kolay eserler, ed-Dânî'nin el-Mukni' ve el-Muhkem adlı eserleridir. Bu iki eserinde, başlangıçtan itibaren Kur'ân'ın yazıya geçirilmesiyle ilgili konuların anlatıldığı eserleri özetlemiş, yine başlangıçtan itibaren farklı Mushaflardaki kelime yazılışlarının inceliklerini bilen her tabakadaki yüzlerce kurranın hayatları hakkında bilgileri toplamıştır. Elimizde, Kur'ân'ın yazısıyla ilgili her tabakada telif edilen oldukça zengin bir kitap koleksiyonu mevcuttur.

Hz. Osman (r.a.) Zamanında Değişik Yerlere Gönderilen Mushaflar

Saçaklı'nın da belirttiği gibi, bu ilk Mushaflardan Kûfe'ye gönderilen Mushaf, Meşhur Allame Sehâvî zamanında Trablus Şam'a yakın bir yerleşim yeri olan Ervad yarımadası yanındaki- Tartus'ta muhafaza edilen, daha

sonra da Humus kalesinenakledilmiş olan Mushaf'ın ta kendisidir. Nablûsî 1100/1688 yılında Kudüs'e yaptığı büyük seyahatinde bu Mushaf'tan bahsetmektedir. Cihan harbine kadar da bu Mushaf belirtilen bu yerde muhafaza edilmiş, daha sonra da buradaki yetkililer onu Osmanlı Devletinin başkenti olan İstanbul'a getirmişlerdir.

Aynı şekilde Medine-i Münevvere'deki Mushaf da Cihan Harbine kadar asırlarca Ravza-i Mutahhara'da muhafaza edilmiş, Cihan Harbinde o da İstanbul'a getirilmiştir. İnşallah savaş tamamen bittikten sonra bu Mushaf eski yerine iade edilmiştir.

Şam bölgesine gönderilen Mushaf ise, önce Taberiye'de daha sonra da Dimaşk'a, getirilerek, İbnü'l-Cezerî zamanında Tevbe Mescidi'nde muhafaza ediliyordu. Aynı şekilde Cihan Harbine kadar Emevî Camisindeki Hatip odasında muhafaza edilmiş, daha sonra da İstanbul'a getirilmiştir.

Yüzyılımızın meşhur alimlerinden Şam'lı Abdülhakim el-Efğânî, Cihan harbinden bir süre önce ve kendisinin vefatından da birkaç sene evvel, Şam'da bulunan bu Mushaf'ın yazıldığı şekliyle yazması kendisine ilham edilmiştir. Sanki o, bu Mushaf'ın buradan başka bir yere nakledileceğini hissetmiş gibidir. O da bizzat kendi el yazısıyla, bu Mushaf'ın aynısını yazmıştır. Bu alim insan Abdülhakim'in yazdığı bu nüsha, Şam'da günümüze kadar onun bazı dostlarının yanında hâlâ muhafaza edilmektedir. Abdu'l-Ğanî en-Nablûsî, “el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti's-Şâm ve Mısır ve'l-Hicaz” adlı eserinde Humus ve Mısır'da görmüş olduğu bu tarihi Mushafların özelliklerinden bahsetmektedir. Yine “Münâdemetü'l-Etlâl” adlı eserde, son zamanlarda Şam'da bulunan Mushaflarla ilgili birtakım bilgiler zikredilmektedir.⁴

Ebû Ubeyd'in bazı kütüphanelerde Akîle ve Şerhleriyle ilgili eserlerde görmüş olduğu Hz. Osman'a (r.a.) ait olan Mushaf'a gelince, Makrizi'nin “Hutat”ında belirttiği gibi, bu Mushaf'ın, Amr Camisindeki Hz. Esmâ'nın aynısı olduğu da uzak bir ihtimal değildir. Belki de bu Mushaf, Abdul-Aziz b. Mervan'ın, içinde herhangi bir kimsenin bulacağı her yanlış yazılıma

⁴ Bu kitap Abdulkadir Bedran'a ait olup, el yazmasıdır. Bu kitabın ikinci baskısı Şam'da el-Mektebu'l-İslâmî tarafından 1985 yılında yapılmıştır.

büyük bir hediye vereceğini vaat ettiği Mushaftır ki, Kûfeli bir kâri, *na'ce* kelimesinin yerine *nec'a* yazıldığını tespit etmiştir. Daha sonra bu Nüsha, Peygamber Efendimizin (s.a.s.) diğer birtakım kutsal emanetleriyle birlikte, Kahire'de bulunan Melik Ğavri Kubbesine, oradan da yukarıda zikredilen eserlerle beraber, Meşhed-i Hüseyin'e taşınmıştır. Bu konuyla ilgili malumatları Şeyh Bahît "el-Kelimâtu'l-Hisân" adlı eserinde vermektedir.

Bazı sahtekar kimseler de bu konuyu istismar ederek, ellerindeki Mushaf'ın güya Hz. Osman (r.a.) şehid edilirken okuduğu Mushaf olduğuna inandırmak için, eski bazı Mushaflara kan sürüyorlar. Kütüphanelerde üzerine kan sürülmüş nice Mushaflar var! Allah (c.c.) onların cezalarını versin.

Ancak Memlûk Hükümdarı Zahir Baybars'ın, insanlarını irşad için gittiği başarılı icraatı esnasında, Volga'nın kuzeyi ve çevresindeki Moğol Hükümdarına gönderdiği Mushaf'a gelince, her ne kadar sahabe zamanında yazılan eski bir Mushaf Nüshası olsa da, oralardaki yaygın bir kanaatte olduğu gibi bu Hz. Osman'a ait olan Mushaf değildir. Çünkü bu Mushaf'ın bazı kelimelerinin yazılışında, Allâme Şihab el-Mercâni'nin de "Vefeyâtu'l-Eslâf ve Tahiyâtu'l-Ahlâf" adlı eserinde de tespit ettiği gibi, Hz. Osman'a ait olan Mushaf'takilerden farklılıklar vardır. Bu Mushafla Hz. Osman'a ait olan Mushaf'taki farklılıklar, Kur'an'ın imlasiyle ilgili telif edilen "Râiyye" ve diğer kitaplarda mevcuttur. Öyle anlaşılıyor ki, Baybars'a gönderilen Mushaf, Kuzey Moğol Devletinin yıkılmasından sonra Semerkand'daki Ubeydullah el-Ahrâr es-Semerkandî Camiinde muhafaza ediliyordu. Önceki yüzyılda Ruslar Semerkand'ı işgal edince, adı geçen bu Mushaf'ı Rus İmparatorunun kütüphanesine götürdüler. Çarlık Rusya yıkılınca kadar da burada muhafaza edildi. Takriben 15 yıl önce Çarlık Rusya yıkılınca, buradaki bu Mushaf'ın yeniden Semerkand'daki Camiye iade edildiği söylenmektedir. Ancak buradaki Müslümanlar, zaman içinde bu Mushaf'ın farklı sayfalarını kutsallığına inanarak almak suretiyle, ortada bir şey bırakmadılar ve bu son derece öneme haiz tarihi eser de yok olup gitti. Allah'ın bazı hususlarda işine akıl ermez.!

Bu Mushaf'tan geriye kalan sayfalardan, fazilet sahibi bir takım kimseler mikrofilmlerini aldılar. Yukarıda da zikrettiğimiz gibi Kur'an'ın yazılış serüveninin her aşamasıyla ilgili detaylar müstakil kitaplarda mevcut olduğu için, Kur'an'ın yazılışıyla ilgili her ne kadar bu Mushafa bir ihtiyaç olmasa da, bu Mushaf'ın oldukça önemli bir tarihi önemi vardı.

Ashabın Değişik Bölgelerde Kur'an Eğitimiyle İlgili Faaliyetleri

Ashaptan, Kur'an'ın ezberlenmesi ve öğretilmesi için uzak beldelere gönderilen kurrânın yaptığı bu görev, gerçekten her türlü takdire şayan bir iştir.

Ashabın hayatıyla, o zamanki beldelerin durumuyla ve buralardaki kurranın hayatlarıyla ilgili yazılan tarih kitapları, bu konuda ortaya konulan ve sonsuz teşekkürü gerektiren gayretlerle doludur. Bu söylediğimiz konunun doğruluğunu Ebû Zur'a ed-Dımeşkî'nin "Târîh-u Dımeşk"inde, İbn Dureys'in "Fezâilu'l-Kur'an"ında, İbn Asâkir'in "Târîh-u Dımeşk"inde, Zehebî'nin "Tabakâtu'l-Kurrâ"ında ve bu konuyla ilgili telif edilen eserlerde bulmak mümkündür.

Fethedilen yerlerin genişliğine ve oralardaki insanların Kur'an'ın okunmasına verdikleri öneme baktığımızda, Ashap döneminde bu değişik İslam memleketlerindeki Mushafların sayısının, yüz binden az olmadığını söyleyebiliriz. değildir. Kaldı ki Hz. Ömer el-Fâruk (r.a.), beytü'l-maldan, sadece Kur'an'ı ezberleyip, derinliğine üzerinde düşünmeyi ihmal ederler düşünceyle, Kur'an'ı, hem ezberleyip hem de tefsiriyle meşgul olanlara tahsis ayırıyordu. İbn Mesûd ve İbn Abbas (r.a.), Kur'an'ın hem ezberini hem de onunla ilgili derin bilgiyi beraberce öğretenlerdendi.

Gerek Kur'an, gerekse fıkıh ilimleri Kûfe'de İbn Mesûd'dan okuyarak mezun olan pek çok alim vardır. Hatta sadece Kurradan Abdurrahman b. el-Eş'as ile beraber Ümeyye oğullarına karşı gelenlerin sayısı 4000 civarındadır. Bunlar, İbn Mesûd hazretlerinin tabiinden en üstün talebeleri ve talebelerinin talebeleridir. Yine Ebû Mûsa el-Eş'arî, Basra'nın Camisinde, talebelerini gruplara ayırıyor, her gruba gözetmesi için bir başkan tayin ediyor, sonra da kendisi bunların hepsine Güneşin doğuşundan öğlen vakti

girinceye kadar hem Kur'an'ın talimi hem de ezberletilmesi noktasında denetim yapıyordu.. Şam'da vefat edinceye kadar aynı faaliyeti her gün Ebu'd-Derdâ (r.a.) da yapıyordu. Bu zatların Kur'an'ın gerek ezberletilmesi gerekse anlaşılması için yaptıkları faaliyetleri bu küçük makaleye sığdırmak mümkün değildir.

İşte böyle Ashabın, Kur'an eğitimi ve Kur'an'ın kısımları sayılan farklı kıraatları konusundaki gayretleri oldukça yoğun olmuştur. Bu kıraatlar, mütevatir kıraatlar olup, kıraat tabakalarının hiçbir döneminde bunların üzerine bir şey eklenmemiştir. Peygamber Efendimize (s.a.s.), sahabilerden ve tabiinden bazı kimselere nispet edilen bir takım âhâd kıraatlara gelince, bunlar kesinlikle Kur'an'dan değildir. Bunlar ancak tefsir kabilinden bilgilerdir ki, bunlar ya bahsi geçen kimselerden Kur'an'ın öğretilmesi esnasında öğrenilmiş, sonra da kıraat olarak algılanmış, ya da öğreticinin yanlış okuduğunda bunu dinleyen kimse tam bilemeden onu farklı bir kıraat zannetmiştir. Nitekim şu örnek, tam da bu konuya ışık tutmaktadır. Mâlik b. Enes (r.a.), kıraat imamlarından olan Nâf'î'ye, konuyla ilgili istişare ederken, namazlarda insanlara imamlık yapmamasını tembih etmiştir. Bu tavsiye şu meyandadır:

“Sen kıraat konusunda insanların rehberi konumundasın. Şayet sen namazlardaki kıraatında yanılacak olursan, muhtemelen insanlar senin bu yanılmanı, sana gelen farklı bir kıraat rivayeti olarak algırlar. Böylece senin bu yanılman, insanlar tarafından bir kıraat olarak benimsenir.”

İşte bu şaz kıratlar da İslam bilginleri tarafından, konuyla ilgili kitaplarda kayıt altına alınmıştır. Bunlardan bazısına, Kur'an'ın bir tefsiri olarak bakılmış, bazısının da kesin olarak yanlışlığı belirtilmiştir.

Rivayet edilen bir takım uydurma ve yalan kıraatlar da vardır ki, bunlardan hiçbirinin hiçbir zaman kıraatlardan sayılmaması gerekir. Bu kıraatların mahiyetini, bu konuda söz sahibi bilginler kesin delillerle bilmektedirler. Ebû Ubeyde, “Fezâilu'l-Kur'an” adlı eserinde, Hz. Osman (r.a.) zamanında büyük bir sahabe topluluğu önünde Kur'an'ın toplanmasını ele aldığı yerde şöyle demektedir:

“Kur'an'dan en küçük bir şeyi inkâr eden, önce söylediklerinden dönmeye davet edilir. Şayet diretir de dönmez ise bu kimse mürted kabul edilir.

Daha sonra da şaz ve mütevatir olmayan rivayetlere deyirirken: “Bu ve buna benzer kıraatlar boldur ve bunlar Kur'an'ı tefsir eder konumdadır. Tefsirde bunlar tabiinden rivayet edilerek güzel karşılanırken, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) ashabından ileri gelenlerinin hem de bizzat kıraat olan rivayetleri elbette daha güzel karşılanır. İşte bu, tefsirden hem çoktur ve hem de daha güçlüdür. Bu türlü kıraatlarla ilgili çıkaracağımız en indirgemeci sonuç, doğru olan yorumu bilmektir. Zira, bu konu, ihtisas gerektiren bir ilim dalı olduğu için değerini ilim erbabından başkası bilemez.”

Fatiha ve Muavvizetân Surelerinin İbn Mes'ûd'un (r.a.) Mushafında Olmaması

İbn Mes'ûd, Übey b. Ka'b ve İbn Abbas (r.a.) gibi sahabilerden, mütevatir kıraatlara muhalif rivayet edilen benzeri örneklerin, biraz önce de geçtiği üzere bir tefsir mesabesinde olduğu açıktır.

İbn Mes'ûd'dan (r.a.) mütevatir olarak rivayet edilen kıraatlar, onun Kûfede'ki öğrencileri tarafından nakledilmiştir. Âsım bunları, Zir b. Hubeyş'ten naklen almıştır.. Ebûbekir b. Ayyâş da Âsım'dan almıştır ki, bu rivayetlerin tevatür dereceleri tartışma getirmeyecek şekilde oldukça güçlüdür. Ve bu rivayetler de asla şaz kıraatlar yoktur. Her kim İbn Mes'ûd'un (r.a.) Mushafında Fatiha ve Muavvizetan sûrelerinin olmadığını veya onun Muavvizetân surelerini sildiğini bilerek iddia ederse, bu kimse yalancının tâ kendisidir. Şayet bilmeden böyle bir iddiada bulunursa, o zaman da şüphecinin tekidir. İbn Mes'ûd'dan talebelerinin mütevatir olarak rivayet ettikleri kıraata göre, Muavvizetân sûreleri onun kıratında mevcuttur. Aynı şekilde Fâtiha sûresi de mevcuttur. Zaten dünyanın doğusunda ve batısında, Müslümanların öteden beri okudukları her zamanki ve her tabakadaki kıraatları, Âsım'ın mütevatir olarak İbn Mes'ûd'dan aldığı kıraattır. O zaman âhad olan bir rivayet, mütevatir olan bir rivayeti nasıl ortadan kaldırabilir ki! Bir de İbn Mes'ûd'un (r.a.) zamanında büyük-küçük herkes,

gerek Fâtiha'yı, gerekse Muevvizeteyn'i, hem namazlarında hem de dua niyetiyle zaten ezbere rahatça okuyorlardı. İşte herkes tarafından rahatça ezbere bilinen bu surelerin, unutulma endişesi olmadığından, Mushaf'ına almamasına da bir engel yoktu. Ya da indirilen Kur'ân'ın bizzat kendisinden olmayan aşır işaretleri, sûre isimleri ve âyet sayıları gibi işaretleri, tamamen Kur'ân'dan uzaklaştırmak maksadıyla, bilindiği şekliyle surelerin kendilerini değil de surelerin isimlerini silmesinde aynı şekilde hiçbir engel yoktu. Zaten İbn Hazm, bu konuyla ilgili ileri geri konuşanlara, değişik eserlerinde oldukça doyurucu cevaplar sunmuştur.

Müslümanların, indiğinden günümüze, günümüzden de kıyamete kadar Kur'ân'ın gerek ezberlenmesi ve gerekse anlaşılmasına verdikleri büyük önemden dolayıdır ki, herhangi bir cümlesinde, herhangi bir şüphecinin şüphesi veya herhangi bir kelimesinde herhangi bir yanlış okuyucunun hatası onu değiştirip örtemez. Zaten beşer tabiatı gereği, insanların tamamının, aynı ezber gücünde, aynı anlayış ölçüsünde ve aynı bilgi seviyesinde olması da beklenemez. Ancak Kur'ân'ın okunması konusundaki şüphe ve hatalar, her dönemdeki Müslümanların, onu ezberleyip mükemmel bir şekilde korumaları karşısında tamamen yok olup gider. Aynı zamanda konunun ehli olan kimseler de, kıraatlardan tefsir kabilinden olanlarla, yanlışlıkla kıraat zannedileni, dikkatsiz bir kısım râvilerin sadece mücerred bir haberi bir kıraat olarak zannetmeleriyle, uydurulmuş bir rivayet arasındaki farkları çok açık ve net bir şekilde ayırd etme melekesine sahip olduklarından, kıraat olarak rivayet edilen bu rivayetleri rahat bir şekilde bilirler. Dolayısıyla da bu kıraatlardan her biri için, hakkında verilmesi gereken en uygun hüküm vermiş olurlar.

Oryantalistlerin Kıraatlara Duydukları İlginin Sebebi

Son zamanlarda Batılı Oryantalistlerin, ilk dönem İslam Alimleri'nin özellikle Kur'ân-ı Kerîm ve Kur'ân ilimleriyle ilgili olan, tabakat kitapları, şaz kıraatlar, kıraat ve yazıyla ilgili eserlerini yayınlama noktasında, büyük bir gayret harcadıklarını görüyoruz. Hatta sadece bununla da yetinmeyecek, bu çalışmalarını ilk dönem dil, fıkıh, hadis ve doğu bilimlerinin değişik alanlarıyla ilgili olarak ara vermeden sürdürüyorlar. Bunların pek çoğunun

bu gayretlerinde, büyük bir cehalet ve kinle, aydınlık bir Nûr olan ve ışığını Kur'ân'dan alarak bütün bir yer küredeki karanlık gözleri aydınlatan İslam'a karşı, eski dönemlerdeki Haçlı ruhunun, yeni bir yöntemle diriltilmesi hamlesinin ruhu sezilmektedir. Bu İslam ki, insanlar akın akın ona koşmuşlardır. Yeryüzü, onun sayesinde yepyeni bir düzene kavuşmuştur. Bunun karşısında günümüzde, her ne kadar aldatma, yalan ve iftiradan uzak oldukları görüntüsüyle, objektif bir ilmilik adı altında bu çalışmalar yapılırsa da, oryantalistlerin asıl gayeleri apaçık bir şekilde ortadadır.

Kur'ân-ı Kerîm'in tarihiyle ilgili olarak ele aldığımız bu özet yazıdan da anlaşıldığı üzere, oryantalistlerin bu konularla ilgili yapmış oldukları bütün gayretleri, neticesiz ve beyhudedir. Şayet bu kimseler, yerin diplerine ya da semaların ötesine bir yol bulup da çıkacak olsalar bile, Cenab-ı Hakk'ın sevgili kulu ve peygamberine indirmiş olduğu Kur'ân-ı Kerîm'e, yakından uzaktan en küçük bir zarar veremeyeceklerdir. Şayet Ezher Üniversitesi, bu anlamdaki gayretlerinin bir kısmını bu konularla ilgili kitapların gerek aynen gerekse yeniden bir takım açıklayıcı ilaveler de yapmak suretiyle yayınlanması işine ayırsa, bütün bu aldatmaya çalışanların yollarını tamamen kesmiş olur. Bu da hiçbir zaman Allah'a göre zor olan bir iş değildir.

Eski Yunanistan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi?

Nilgün KAYNAR*

Martin Bernal tarafından *The Afroasiatic Root of Classical Civilization, Volume I: The Fabrication of Ancient Greece 1875-1985* adıyla kaleme alınan metin 1987 yılında, Londra'da, Free Association Books'da yayınları arasında çıkmıştır. Kitap, Martin Bernal tarafından, dört cilt olması tasarlanan çalışmanın ilk cildi olarak ortaya çıkmıştır. Dört cilt olması planlanan bu çalışma henüz tamamlanamamıştır. Türkçe'ye Özcan Buze'nin çevirdiği kitap Kaynak Yayınları tarafından *Kara Atena/Eski Yunanistan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi?/ 1875-1985* adıyla yayımlanmıştır.

Çalışma, Avrupa-merkezci bir yaklaşımla, bugün kabul edilen anlamda, 1830-1840'larda son şeklini alan "*Ari Model*" –eksikleri, hataları, yaklaşım çarpıklıkları ile- ve onun karşısında yer alan "*Eskiçağ Modeli*" etrafında şekillenmiştir. Aslında bu eser, bir bakıma, Medeniyetler Tarihinin yeniden okunuşu ve bunu yaparken eksik taşların yerine konulması girişimidir.

Eser, genel anlamda, Avrupa- merkezci tarih anlayışını eleştirmekte ve bu anlayışın nasıl bir süreç içerisinde, neredeyse tüm dünya üzerinde, etkili olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu tarih anlayışına göre, dünya tarihinde ortaya çıkmış bütün uygarlıklar kendilerine özgü bir yol izlemişken; Batı uygarlığı, insanlığın genel gelişim çizgisinden ayrılarak diğer uygarlıklardan farklı bir yola sapmış ve bugünkü seviyesine ulaşmıştır. Bu seviyeye ulaşırken etkileşim içerisinde bulunduğu Doğu Medeniyetleri'nin (Sümer, Mezopotamya, Mısır, Fenike, İslâm, vb. ...) kendisinin 'yarattığı' uygarlığa olan etki ve katkılarını görmezden gelmiştir. Bu süreçte Batı toplumları ilerlerken, Doğu toplumları geri kalmış ve 'himaye edilmeye' muhtaç bir hale gelmiştir. Çünkü Avrupalı zihniyete göre, Doğu toplumlarının temelinde dinamizm ve değişme değil, tam aksine durağanlık ve gerilik yatmaktadır. Bu zihniyet çerçevesinde; Doğu-Batı, ileri-geri kalmış gibi sınıflamalara tâbi tutulan insanlık üzerindeki parçalanma, kolay kolay yok olmayacağı benzerdir.

Bu gruplandırmalar ve ayrıştırmalar neticesinde ortaya çıkan '*oryantalizm*' Batı zihniyeti için zoolojiden pek de farklı değildir. Bu Batılı bakış açısına göre Doğulu,

incelenmeye muhtaç, kendi kendisini analiz edemeyen, statik ve geri kalmış bir 'şey'dir. Oryantalizmle bir taraftan Doğulu içten içe aşağılanırken, diğer taraftan da Doğu ve Doğulu zihniyet tanımlanmaya çalışılır. Oryantalizm ve Doğu ile olan ilişkilerde var olan diğer yaklaşım tarzları hep bu Avrupa-merkezci tarih anlayışını yansıtmaktadır.

Bernal, *Kara Atena* isimli eserinde, sanıldığı gibi aksine, Batı uygarlığının hiç de kendi kendini yaratmadığını bilimsel verilerle ortaya koymaktadır. Bunu da, Avrupa kültürünün tek büyük kaynağı olarak kabul edilen Antik Yunanistan'ın oluşum sürecini inceleyip bugün saptırılan ya da görmezlikten gelinen bilgileri ortaya koyarak yapmaya çalışmıştır.

Öncelikle Yunanlıların kökenleri ile ilgili iki modelden: *Eskiçağ Modeli* ve *Ari Modeli* bahseden Bernal, bu modelleri, çalışmasına mihenk taşı yapmaktadır. *Ari Modeli*'ne göre Yunan uygarlığı, Ege havzasının kuzeyden, bir Hint-Avrupa dili konuşan 'Ariler' olan Helenler tarafından işgal edilmesi sonucu ortaya çıkmıştır. 19. yüzyılda Ari Modeli yaratanlar, Yunanistan'ı, Ariler'in esmer halkı kuşattığı (yani Hintlileri), ancak sonradan onlar tarafından yozlaştırıldığı Hindistan'dan farklı bir yere koyarken, Yunanistan ise Batı uygarlığı için uygun bir beşik, ırk açısından saf ve temelde Avrupalı olarak görülmüştür. Bu, 1830-1840'larda artık iyiden iyiye yerleşmiş olan bir görüştür.

Yunanlıların kökenleriyle ilgili diğer görüş ise, MÖ. Beşinci yüzyılda oluşturulmuş olan ve Bernal'in *Eskiçağ Modeli* olarak adlandırdığı modele dayanmaktadır. Bu modele göre Yunanlıların ataları, Fenikeliler ve Mısırlılar gelene kadar Ege kıyılarında yaşamışlardır. Yunanlıların buradaki yaşantıları oldukça sadedir. Yabancılar ise beraberlerinde sulama teknikleri, çeşitli silah türleri, yazı ve farklı dinleri getirmişlerdir. Hepsi birer uygarlık unsuru olan bu yenilikler, yerleştikleri yeni coğrafyanın da uygarlaştırılması yolunu açmıştır. Daha sonra eğitim amacı ile Mezopotamya ve Mısır'a giden Yunanlılar da aldıkları eğitimle bu sürece katkı sağlamışlardır.

Bernal, bu çalışmasını sağlam bir filolojik araştırma üzerine oturtmaktadır. Yunanca'nın gelişim seyrine açıklık getirerek hangi dil ve dil ailelerinin etkisinde kaldığını açıklığa kavuşturmaya çalışmış; Yunanca'ya giren yabancı unsurları tahlil ederek Eskiçağ Modeli adını verdiği modeli, filolojik altyapı üzerine bina etmiştir. Bunda, dilin, insanlık tarihinde sahip olduğu önemli konumun, araştırmacıyı etkilediğini açık bir şekilde görebilmekteyiz. Çünkü Ari Model savunucuları özellikle dil üzerinden yaptıkları spekülasyonlar ile kendilerine dayanak sağlamaya çalışmaktadırlar.

* SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dinler Tarihi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

Gelişen bilimsel çalışmalar, Aydınlanma, ekonomik kalkınma, yeni antropolojik ve arkeolojik keşifler, Romantizm ve ırkçılık akımları, antisemitizm, vb. başka gelişmeler çerçevesinde çok geniş bir yelpaze ve etki alanı içerisinde şekillenen bu iki model arasındaki mücadele 1830-1840'lara gelindiğinde Ari Modelin galibiyeti ile sonuçlanmıştır. Ancak hala doldurulamaz boşlukları ve soru işaretlerini içinde barındıran bu model üzerindeki tartışmalar bitmeyecek gibi görünmektedir. Bernal'in de ifade ettiği gibi; Eskiçağ Modeli'nin yıkılarak yerine Ari Model'in konulması, Eskiçağ Modeli'nin içinde hatalar barındırması gerekçesinden kaynaklanmamıştır. Yalnızca, Ari Model, Yunanistan tarihi ve Yunanistan'ın Mısır ve Levant ile olan ilişkilerini, 19. yüzyıldaki dünya görüşüne, özellikle sistematik ırkçılığa uygun hale getirdiği için benimsenmiştir. Ari Model, eril, dinamizme sahip Helen ırkının; dişil, pasif pre-Helen bölgesine inerek burayı fethettiğini savunurken bu, 19. yüzyıl Romantik tarihçilerinin ilerlemeci tarih anlayışı ile örtüşmüştür. Eskiçağ Modeli ise, kesinlikle bu anlayış ile bağdaşmamaktadır.

Avrupa kimliğinin belirleyicisi olarak kabul edilen ve en başta gelen unsur Eski Yunan'dır. Eski Yunan, Avrupa'yı, insanlığın geri kalanından ayıran en önemli etkidir. Avrupa ondan; yetkinliği, özgürlüğü, ilerlemeyi, eksiksiz insana yönelik düşünme metodunu almıştır. En özgün ürünü, en kişisel zaferi olan bilimi, onun başlattığı değişime borçludur. Fakat ilginçtir ki, böylesine ayırıcı bir anlayış, Avrupa'nın felsefe, bilim, sanat, siyaset ve ekonomi alanlarında üstünlüğünü ilan ettikten sonra ortaya çıkmıştır. İşte böyle bir zihniyetin ürünü olan Ari Model şablonu ile saf Avrupa ırkı düşüncesinin yaratılması amacıyla, Yunan öncesinde ve sonrasındaki bütün toplum ve uygarlıklar -işe gelenler hariç- adaletsiz bir şekilde uygarlık sahnesinden silinmeye çalışılmıştır. Bu girişim yalnız kâğıt üzerinde ya da düşünce boyutunda kalmamıştır elbette; 'Batı Uygarlığı', medeniyetler yıkarak bir 'uygarlık' olabilmıştır. Batı tarihi, bir çeşit soykırım tarihi olarak da nitelendirilebilir. Bugün 'üçüncü Dünya' diye bir kavramdan söz edebiliyorsak, bu, sömürgeci Batı'nın eseridir. Ari Model ile tarih, Avrupa-merkezci bir anlayışla tersyüz edilmiş ve bu amaçla çeşitli bilim dalları bile icat edilmiştir. *Oryantalizm* bunun en güzel örneğidir ve 'yegâne' kalabilmek için, diğerlerini 'ötekileştirme'nin adıdır.

Kara Atena, böyle bir zihniyetin yanında yer almak istemeyen bir düşüncenin ürünü olarak şekillenmiş, köken ve etkileşim konularına sağlam dayanaklarla açıklamalar getirmiştir. Amacı, doğru bir medeniyet tarihi okuma yolunda okuyucuya rehberlik etmektir. Bunu bir çeşit, satır aralarını doğru okuyabilme eğitimi olarak da niteleyebiliriz. Çalışma çok geniş bir bilgi üzerinde şekillendiği için Bernal yaptığı çalışmayı, *at üzerinden kır çiçeklerini izlemeye* benzetmiş; kır çiçekte-

rinin kokusuna, şekline vakıf olabilmeyi ise, bu yolculuğu sindirerek keşfetmek isteyen yeni bilim adamlarına devretmiştir.

İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi

Ahmet Erkol, Fecr Yayınları, Ankara 2007, 302 s.

*Adem GÜNEY**

Seçkin bir ailenin çocuğu olarak Endülüs'te dünyaya gelen İbn Rüşd (ö.1198), filozof olmasının yanında aile mesleği olarak kadılık yapmıştır. İbn Rüşd, Aristo'nun eserlerini, onun doktrinine bağlı kalarak büyük, orta ve küçük diye üç şekilde şerh etmiştir. Aristo'yu aşılamayacak bir otorite olarak gören İbn Rüşd, İslâm âleminde "eş-şârih", Latin dünyasında ise "commentator" olarak tanınmaktadır. Batıda ise "Averroes" ismiyle bilinmektedir. Meşşâî bir filozof olmasına rağmen yer yer yine bu gelenekte olan İbn Sina'yı eleştirmiş, Gazâlî'nin *Tehafütüne* o da bir *Tehafütü* cevap vermiş ve en ağır eleştirilerini de kelâmcılara yöneltmiştir.

Tanıtımını yapacağımız kitap, felsefeden kelâma en ciddi eleştiri olarak kabul edilen İbn Rüşd'ün kelâmcılara yöneltmiş olduğu eleştirileri konu edinmektedir.

Önsöz, giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşan eserin önsözünde yazar, doktora teziyle başlatmış olduğu kelâmcılara yöneltilen eleştirileri beş müstakil çalışma sonucunda tamamlamak istediğini belirtmektedir. Bu eser de bu projenin ikinci çalışmasıdır. Yazarın bu projedeki amacı da kelâm ilmindeki eksiklikleri gidererek günümüzde kelâm ilminin daha etkin bir rol almasını sağlamaktır.

Kitabın giriş kısmında yazar, İbn Rüşd'ün Endülüs'te yaşaması sebebiyle ilk önce bu dönemin siyasal ve sosyal ortamı hakkında bilgiler sunmaktır. Bu konu içerisinde de Endülüs'te ki Haricilik ve Mu'tezile'den, Endülüs'ün düşünce ortamının şekillenmesinde önemli rol oynayan İbn Meserre (ö.931), İbn Hazm (ö.1064), İbn Tümert (ö.1130), İbn Bâcce (ö.1138) ve İbn Tufeyl'den (ö.1185) ve son olarak Endülüs'te ki felsefi hareketlere yer vermektedir. Yazar burada Endülüs İslâm Devleti'nin tutucu bir şekilde Malikî mezhebini benimsediklerinden dolayı, diğer fikhî mezheplere ve de kelâmî düşünceye yapılan eleştirilerinden bahsetmektedir. Öyle ki Gazâlî'nin eserleri de yakılarak bundan nasibini almıştır. Yazara göre, bu sebeple Endülüs'te en az gelişen kelâm ilmi olmuştur. Ancak zamanla Endülüs'te farklı düşünceler yayılmaya başlamıştır. Haricilik ve Mu'tezili de bunlardandır. Mu'tezili düşüncelerin etkisiyle Muvahhidler hareketi doğmuş, bundan

* SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Felsefesi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

sonra da Malîkî fakihler ağır eleştiriler almışlardır. Endülüs'te felsefenin gelişmesinde önemli bir yere sahip olan İbn Meserri'den sonra Endülüs'te en ciddi etkiyi İbn Hazm oluşturmuştur. Zâhiri düşüncesiyle fıkıh ile kelâmı birleştirmeye çalışan İbn Hazm, İbn Rüşd'den önce kelâmcıları ağır bir şekilde eleştirmiştir. Kendini mehdi ilan eden ve Muvahhid hareketinin kurucusu olan İbn Tumert de hem fıkıhçı olan Murabıtları hem de kelâmcıları eleştirmiştir. Endülüs'te ilk defa felsefe okulunu kuran İbn Bâcce ise Endülüs'te felsefi tartışmalara zemin hazırlayarak sonraki filozoflara yola açmış, Aristo öğretisini savunması sebebiyle de İbn Rüşd'ün felsefesine zemin hazırlamıştır. İbn Bâcce'de Gazali şahsında sûfilere eleştirmiştir. Endülüs'te aklı ilimlerin özgürce yaşandığı bir dönemde yaşayan İbn Tufeyl'de yazara göre mutasavvıfların yolunu, filozofların yoluna tercih etmiştir. Bu kısımda yazar, en son Endülüs'e felsefenin nasıl girdiğinden ve nasıl yayıldığından bahsetmektedir.

Kitabın birinci bölümünde İbn Rüşd'ün yöntem noktasında kelâma yönelttiği eleştiriler ele alınmaktadır. Yazar ilk olarak din-felsefe ilişkisini Hz. Peygamber'in vefatından çıkan ihtilaflar noktasında incelemektedir. Daha sonra da İslâm toplumunda meydana gelen felsefe karşıtlığını ve nu noktada Kindî, Farabi ve İbn Sina'nın savunmalarına değinmektedir. Yazarın belirttiğine göre Kindî, İslâm düşünce tarihinde din ve felsefeyi uzlaştıran ilk kişidir. Farabi'de Kindî'nin düşüncelerini paylaşa da bu meseleyi daha sistemli bir şekilde ele almıştır. Farabi'nin bu yaklaşımı İbn Sina ve İbn Rüşd tarafından geliştirilerek devam ettirilmiştir. Bu konuda yazar, İbn Rüşd'ün *Faslu'l-Makâl*'indeki görüşlerini belirtmektedir. Bundan sonra felsefi bilgi yöntemi olarak kabul ettiği burhana ve de burhanın İslâm filozoflarınca nasıl değerlendirildiğine değinmektedir. Ardından kelâmî bilgi yöntemi olarak kabul ettiği cedeli ve cedel yönteminin kullanım ve amacını ele almaktadır. Bu bağlamda cedele karşı takınılan olumsuz tavırları değerlendiren yazar, ardından bu metodlar arasındaki farklılığı incelemektedir. Ancak öncesinde hem kelâmın hem de felsefenin İslâm düşüncesinde yaygınlaşmasına katkı sağladığına inandığı Mu'tezile'nin etkisinden bahsetmektedir. Felsefe ve kelâmın nasıl anladığı konusuna değinen yazar, Farabi ve İbn Sina gibi filozofların Kur'an'ı yorumlamada ifrata düştüklerini, bu sebeple de Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile öğretilerine takındığı tavrın aynısını felsefeye de takındığını söylemektedir. Yazara göre İbn Rüşd, kelâma eleştirilerini yöneltmeden önce felsefenin dindeki yerini tespit ederek, felsefeyi sağlam zemine oturtmaya çalışmaktadır. Bu sebeple İbn Rüşd, peygamber döneminde mevcut olmayan her tür zihinsel ve sosyal aktiviteyi bid'at olarak niteleyen yüzeysel bakışı reddetmektedir. Bunun içinde İbn Rüşd, fikhî ve aklî kıyasın zorunluluğunu kabul etmektedir. Yazara göre İbn Rüşd, bilginin

evrenselliğini, felsefenin benimsetilmesi için savunmuştur. İbn Rüşd'e göre akıl ile nakil arasında zâhirde bir tezat görünürse takip edilecek usûl te'vildir. Bu sebeple yazar bundan sonra te'vil konusuna girmekte, ancak öncesinde İslâm düşüncesinde te'vilin nasıl anlaşıldığı ile ilgili bilgiler sunmaktadır. Yazara göre te'vil konusunda İbn Rüşd'ün Gazali'ye yönelttiği tenkitlerin başında, te'vili halka indirerek insanların altından kalkamayacakları bir yükü onları karşı karşıya bıraktığı ve bundan dolayı da sapıtmalarına yol açtığı iddiasıdır. Yine yazara göre İbn Rüşd, Gazali'nin filozofları tekfir etmiş olmasının verdiği kızgınlıkla ilmî bir değerlendirme yerine duygusal davranarak, yanlışla yanlışla cevap vermiş, Gazali'yi sabit bir düşüncesi olmayan, tutarsız biri olarak nitelendirerek haksız bir tutumun içine girmiştir. Hatta yazara göre nasıl Gazali, felsefenin toplumun bütün katmanlarıyla yasaklanmasını sağladıysa, İbn Rüşd'de Endülüs'te Gazali'nin kitaplarının yasaklanması talebini yöneticilere iletmiştir. Ayrıca te'vil konusunda İbn Rüşd, insanların te'vili istedikleri gibi düşünsel sömürü aracı olarak kullandıklarından dolayı fırkaların ortaya çıktığını düşünmektedir. Bu açıdan yazara göre İbn Rüşd, kelâmcılara tenkitlerini te'vil üzerinde temellendirmiştir. Ayrıca İbn Rüşd, eleştirilerini yöntem üzerine yoğunlaştırmakta ve İbn Sina da dâhil olmak üzere Gazali ve diğer kelâmcıları aynı kefeye koyarak bunları, burhan yöntemini kullanmamakla suçlamaktadır.

Yazar, İbn Rüşd'ün kelâmcılara yönelik en ağır eleştirilerinden birinin de kelâmcıların kullandığı "kıyasu'l ğaib ala's-şâhid" yöntemine tenkitleri olduğunu belirtmektedir. İbn Rüşd'e göre, İbn Sina'da bu yöntemi kullanmış ve bu sebeple Eş'ari bir kelâmcı olan Gazali tarafından çok rahat bir şekilde tenkit edilmiştir. İbn Rüşd bu yöntemin neticesinde dini meselelerin felsefeye, felsefe konularının ise dine sokulması sonucunda ortaya çıkan yanlışlıklara dikkat çekmiştir. Çünkü böyle bir kullanım neticesinde ya dinin asılları ve temel prensipleri feda edilecek veya felsefenin asılları ve temel ilkeleri çığnenecektir. Ayrıca yazar, İbn Rüşd'ün fikhî söylemde İbn Hazm'ın projesini hayata geçirdiğini, ancak kapsam ve içerik yönünden İbn Hazm'ı aşabildiğini de özellikle belirtmektedir.

Yazar daha sonra, İbn Rüşd'ün te'vil konusunda nasıl bir yol izlenmesi gerektiği noktasındaki görüşlerini sıralamakta ve bu esnada da yapmış olduğu zâhir-bâtın ve havâs-âvâm ayırmalarına dikkat çekmektedir. Yazara göre İbn Rüşd'ün havâs-âvâm ayırımı doğu filozofları veya mutasavvıflarının yapmış olduğu iki türlü bilgi arasındaki farka işaret etmemektedir. Bilakis İbn Rüşd, bilginin tek bir türünü savunmaktadır. Bu bölümde sonuç olarak yazara göre İbn Rüşd, ağırlıklı olarak

kelâmcıların te'vili halka indirmelerini ve ilâhiyata dair yaptığı değerlendirmelerde kıyasa başvurmalarını eleştirmiştir.

Kitabın ikinci bölümünde kelâma içerik yönünden İbn Rüşd'ün yaptığı eleştiriler ele alınmaktadır. Bu bağlamda varlık teorisi, isbat-ı vacib, Allah'ın sıfatları, nübüvvet, kaza-kader, ahiret ile husun-kubuh konuları ele alınmıştır. Bu bölümde yazar ilk olarak, varlık teorisini ele almakta, bu konuda da Eflatun'un, Aristo'nun, Stoacıların, Rasyonel Hıristiyanlığın ve Müslüman Meşşâî filozoflarının görüşlerini ele almaktadır. Daha sonra da İbn Rüşd düşüncesinde isbat-ı vacib konusu ele alınmakta ve bunun içinde de kelâmcıların kullandıkları deliller ve İbn Rüşd'ün bu delillere yaklaşımı değerlendirilmektedir. Yazar bu konuda İbn Rüşd'ün belli başlı dört fırka olan Eş'ariye, Mu'tezile, Batıniye ve Haşeviyye'nin görüşlerini değerlendirdiği *El-Keşf an Menâhici'l-Edille*'yi özetleyerek değerlendirmektedir. Yazara göre İbn Rüşd, her ne kadar bu dört fırkanın ismini zikretse de esas mücadele ettiği Eş'ariler'dir. Yazarın belirttiğine göre İbn Rüşd, bu fırkaların dinin zâhiriyle ilgili te'viller yaparak halkı bu zahirden saptırdığını ve halkı dinin özünden uzaklaştırdığını söylemektedir. İbn Rüşd, dini alanda akıllı bir hüccet olarak kabul etmeyen ve bu konuda dinî söylemi yeterli gören Haşeviyye'nin dalâlette olduğunu söylemektedir. İbn Rüşd esasında, yeterli bir delil olarak görmediği hudûs delilini kullanan Eş'arileri çokça eleştirmektedir. Yazar zaten bundan sonra da özel bir başlıkla İbn Rüşd'ün bu konudaki çürütmelerini ele almaktadır. Yazara göre, İbn Rüşd'ün Eş'ariler'i çokça eleştirmesinin ana nedeni, Eş'ariler'in başlangıçtan itibaren felsefeye karşı takındıkları olumsuz tavidir. Daha sonra yazar, kelâmcıların "nihaye ve el-la nihaye" sonucunu doğurur dedikleri İbn Rüşd'ün "el-hudusu'd-daim" düşüncesini ele almakta ve bu konudaki karşılıklı görüşlere yer vermektedir. İbn Rüşd bu konuda kelâmcıların Tanrı'yı insan, insanı da Tanrı mertebesine çıkardıklarını düşünmektedir. Yazar, isbat-ı vacib konusunda ayrıca, Kur'an bütünlüğü içerisinde gördüğü inayet ve ihtira delillerini kabul etmiş ve benimsemiştir. İsbat-ı vacibin ardından yaratıcının birliği konusunda kelâmcıların kullandığı "burhan-ı tamanu" deliline karşı İbn Rüşd'ün eleştirilerini ele alan yazar, bu konuda İbn Rüşd'ün kelâmcıların mantık bilmediklerine dair eleştirisini kabul etmemekte, aksine kelâmcıların pek çoğunun kelâmla uğraştığını savunmaktadır. Subuti sıfatlar konusunda ise yazar, İbn Rüşd'ün Eş'ariler'i Tanrı'yı cisimlendirdiğine dair eleştirilerine yer vermektedir. Tenzihî ve selbî sıfatlar konusunda yazar, İbn Rüşd'ün kelâmcıları eleştirmek için Kur'an'dan ayetleri delil olarak kullanmasına şaşırdığını, açıkça olmasa da göstermektedir. Bu nedenle de bu konuda İbn Rüşd'ü tutarsızlıkla itham etmektedir. Ru'yet konusunda da İbn Rüşd'ün aynı konumu devam ettirdiğini söyleyen yazar, bu sebeple İbn Rüşd'ü bu konularda bir filozoftan çok

Selefi tutuma sahip bir kişiyi gördüğünü söylemektedir. Asla dönülmesi (Aristo doktrinlerine) gerektiğini savunan İbn Rüşd'ün bu kadar katı ve lafızcı davranması yazarı şaşırtmaktadır. İbn Rüşd, dine yapılan en büyük zararın cedelci olan kelâmcıların nassı te'vil etmeleri ile ortaya çıktığını söylemekte ve kelâmcıların bu yaklaşımlarını iyi bulmayarak Allah'a sığınmaktadır. Ayrıca İbn Rüşd bu konuda, tabib kişiliğini kullanarak te'vile yeltenen kelâmcıları, halkı tedavi etmek amacıyla bir ilaç elde ettiğini iddia eden kişiye benzeterek bir teşbihte bulunmaktadır. İbn Rüşd'ün Gazali'ye yönelik eleştirisi ise, hem felsefeye hem de dine zararının zâtî ve aslî olduğuna dair yaptığı eleştiridir. İbn Rüşd, nübüvvet konusunda kelâmcıların "mucize" delilini kabul etmemekte, onun yerine amelî ve ahlâkî faziletleri savunmaktadır. Ardından diğer kelâmî konularda olduğu gibi nübüvvet konusunda da İbn Rüşd'ün, Kur'an ve Hadis'ten deliller kullandığını belirten yazar, bu delillere de yer vermektedir. İbn Rüşd, kaza-kader konusunda ise sebeplilik ilkesini savunmaktadır. İbn Rüşd bu konuda, Cebriye ve Mu'tezile'yi iki uç noktada görmekte, Eş'ariler'i de sanıldığı gibi orta yolda görmemektedir. İbn Rüşd'e göre Eş'ariler'in insan için kullandığı "iktisab" ismi bu konuyu iyi ifade etmemekte, hatta bu anlayış insanı cebir altında bile tutabilmektedir. Husun ve kubuh konusunda ise İbn Rüşd'e göre Eş'ariler hem aklın hem de naklin aksine düşünmektedir. Çünkü Eş'ariler'in düşüncesiyle âlemde bizâtihi hayır ve şerden söz etmek mümkün değildir. Ahiret konusunda ise İbn Rüşd'e göre, ahiretin varlığı konusunda problem yok, problem ahiretin keyfiyeti hususundadır. Bu sebeple de yazara göre İbn Rüşd, varlığını kabul eden, fakat onun keyfiyeti konusunda ki husus olan, haşrin cismânî değil de ruhânî olacağını söyleyen filozofların, kelâmcılar tarafından tekfir edilmelerinin yanlışlığını tespitte çalışmaktadır. Yine yazara göre İbn Rüşd, ahiretle ilgili bilimsel bir tartışmaya girmek istememektedir. Bu nedenle ahiretin gerçekliğini değil, niteliğini tartışmaktadır. Böylece İbn Rüşd, Kant'a da öncülük etmektedir. Bu bölümde yazar son olarak, İbn Rüşd'ün kıymetini Müslümanların bilmediğini; ancak Avrupa'nın bu kıymeti çok iyi takip ederek aydınlanmayı gerçekleştirdiğini belirtmektedir. Ayrıca yazara göre İbn Rüşd, İslâm dünyasında aşılabilmiş de değildir.

Kitabın sonuç kısmında yazar, "öğrencisi İbn Meymun olmasaydı belki de İbn Rüşd'ün eserleri günümüze ulaşma imkânı bulamazdı" diyerek başlamaktadır. İbn Rüşd'ün kelâmcıları, "akılla kanıtlanması mümkün olmayan şeyleri kanıtlamak için uğraş veren kişiler" diye tanımladığına da dikkat çekmektedir. Yazara göre İbn Rüşd, kelâmcıları âlimler sınıfından saymamış, ilim seviyelerini düşük bir seviyede görmüştür. Yazara göre bu sebeple İbn Rüşd, filozof kimliğine yakışmayan bir üslupla kelâmcıları aşağılamış, onları câhil olarak nitelendirmiştir. Yazar, İbn

Rüşd'ün kelâmcıları eleştirirken, tekfir edilmiş olmanın ağır psikolojik baskısı altında kaldığını ve çoğu zaman hissî davrandığını düşünmektedir. Ancak yazara göre İbn Rüşd, toplum sorunlarıyla doğrudan ilgilenen önemli bir toplum önderidir.

Sonuç olarak yazar bizlere, birinci bölümde İbn Rüşd'ün *Faslu'l-Makâl* adlı eserinin, ikinci bölümde ise *El-Keşf an Menâhici'l-Edille* adlı eserinin özetini düzenli başlıklar halinde sunmuştur. İbn Rüşd, din-felsefe ilişkilerini ele aldığı eserinde, din ve felsefenin aynı ortak amacı hedeflediğini belirtmektedir. Bu da din için felsefi delillerin, felsefe için de dînin zâhirî delillerinin kullanılabileceğini göstermektedir. Ayrıca İbn Rüşd, te'vil konusunda kelâmcılara yönelik eleştirilerinde, kelâmcıların ayetlerin zahiri anlamlarını te'vile yönelmelerinden şikâyetçidir. Bu sebeple İbn Rüşd'ün dîni delilleri kullanmasındaki amacı, bu zahiri delilleri kullanarak kelâmcıların yapmış oldukları hataları gidermektir. yazar, büyük bir çaba sonucu hazırlanmış bir eser ortaya koymuştur. Ayrıca bu kitap, içeriği ve sistemli olması sebebiyle hem kelâm hem felsefe hem de mantık derslerinde yardımcı ders kitabı olarak okutulacak güzel bir eserdir.

Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri -İhvan-ı Safa Modeli -

Bayram Ali Çetinkaya, İnsan Yayınları 2008, 192 s, ISBN 978-975-574-487-2

Şerefettin ADSOY

Onuncu yüzyılın siyasal karışıklık ve dağılımlığına rağmen, İslam dünyası, yine de zamanın en önemli güçlerinden biridir. Bu coğrafyada ve bu zaman diliminde *el-Ezher* (972) ve ona alternatif olarak kurulan *Nizamiye Medreseleri* (1066) gibi nitelikli “resmî” eğitim ve öğretim kurumlarının yanında bizzat devlet eliyle ve inisiyatifleriyle teşekkül etmemiş –aynı formel yapıda olmasa da – başka örgütlenmeler de bulunmaktadır. İşte bu kitapta *Risaleler*'i (Resail) telif eden, okuyan, okutan ve dağıtan sivil yapılandırmalardan birisi olan İhvan-ı Safa cemiyetine dair bilgiler verilmektedir.

Bu kitap; önsöz, dört bölüm, kaynakça ve dizin'den oluşmaktadır. Aslında her bölüm değişik vesilelerle yayınlanmış bilimsel makalelerden oluşmuş olup konu itibarıyla birbirini tamamladığından dolayı yazar tarafından bir kitap halinde – biraz da gözden geçirilmiş olarak- yayınlanmıştır. Bilimsel olması hasebiyle aka-

demik seviyedeki okuyuculara hitab etmekte olup konu hakkında öz ve ciddi bilgiler vermesinden dolayı değerli bir eser konumundadır.

Önsöz'de yazar, konu hakkında son zamanlarda araştırmaların yoğunluk kazanmasını sevindirici bulurken, bu alanla ilgili ilk çalışmaların yine yabancılar tarafından yapıldığını belirtmektedir.

Birinci Bölüm: *Bilimler Ansiklopedisi Klasiği Olarak İhvan-ı Safa Risaleleri* başlığı ile başlamaktadır. İslam dünyasında bilinen ilk İslami ansiklopediyi oluşturan *Risaleler*, aynı zamanda o dönemde var olan bilimlerin bir özeti mahiyetindedir. Ayrıca *Risaleler*, İslam düşünce tarihinde eşsiz bir işlevi yerine getirmiş ve Müslüman elit üzerinde büyük bir etki bırakmıştır. Bu ansiklopedik eser, o dönemde var olan bilgilerin bir sentezini yapmasının yanında, bir de X. Yüzyılda din ile felsefenin uyumunu sağlamak amacıyla önemli bir çaba sarf etmiştir. İnsanların akli kapasitelerine uygun bir metod içerisinde kaleme alınan *Risaleler*'de felsefi ve ilmi konular, basit anlaşılabilir bir şekilde izah edilmiştir. Bu özelliklerinden dolayı geniş bir tesir bırakmıştır. Tanımını yaptığımız eserde, *Risaleler*'in toplumu ilmi ve felsefi yöntemlerle eğitime amacıyla yapılmış ilk girişim olmakla beraber on asırdır ilmi değerinden hiçbir şey kaybetmeden günümüze kadar ulaşmış ender bir İslam klasiği olduğuna dair bilgi verilmektedir.

İkinci bölüm: *İhvan-ı Safa Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi* başlığı altında cemiyetin sayılara yüklediği anlam ve şifreyi okuma girişimine girilerek bu konudaki en önde gelen kaynakları Fisagor ve İslam tarihindeki fikirleri üzerinde durulmaktadır. Fisagorasçı anlayış sayılar üzerinde temellenmiş olmakla beraber bu konu geniş şekilde ele alınmış ve ilgi görmüştür. İhvan, ilimlerde, pratik ve reel olarak vaki müşahedelere dayanarak ilerleme yerine, sayılar arasındaki ilişkilere ve mantıki analogilere uygun fantezilere bağlandı. Onlar sayıları, doktrinlerinin taşıyıcısı gibi kabul edip tabiat ve vahiy kitapları arasındaki bağlantı ve şifre kodu konumuna yerleştirirler. Batını Şia ve İsmaili üslup olan her şeyi sayılara indirgeyerek varlığı sayılarla açıklama yolunu tercih etmiştir. Onlara göre matematik, ilimlerin aslı ve anahtarı, bilgi ve hikmetin başlangıcı ve kaynağıdır. Bu yüzden nefis üzerine yerleşen aklın ilk ürünüdür; Tevhid bilgisine ve Allah'ı anlamaya götüren yoldur. Kısaca İhvan için sayılar, evrende varlığı anlamak/anlamlandırmak ve hakikate ulaşmak için birer anahtar olduğuna dair bilgi verilmektedir.

Üçüncü Bölüm: *İhvan-ı Safa'nın Din Söylemi* başlığıyla filozoflarımızın “Din” söylemi üzerinde durulmaktadır. X. Yüzyıl İslam Ansiklopedistleri olarak bilinen ve kendilerine İhvan-ı Safa denilen bu entelektüeller kimlerdi? Neyi amaçlamış ve

ne tür ülküleri vardı? “Din”, onlar için neyi ifade ediyordu? Onlara göre gerçek dindar kimdi? Dinsel bir özgürlükten neyi anlıyorlardı? Kısaca nasıl bir “Din Söylemi” geliştirmişlerdi?... İşte bu bölümde bu ve benzeri soruların cevapları bulunmaya çalışılmaktadır.

Dördüncü Bölüm: *İhvan-ı Safa Düşüncesinde Temel Tasavvufi Kavramlar ve Meseleler* başlığıyla İhvan’ın tasavvuf düşüncesine ve ahlak felsefesine bakışı tespit edilmeye çalışılmaktadır. Bu çerçevede onların tasavvufi kavramlara yüklediği anlamlar ve meselelere yönelik fikirleri ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Başka bir deyişle, İhvan-ı Safa, din ile dünyayı veya dünya ile ahireti birbiriyle muhalif olmayan/çatıştırmayacak bir konuma sürükleyen, her iki alanı da kuşatan, mutlu ve erdemli insanları yetiştirmeyi amaç edinen bir tasavvuf felsefesi ve anlayışı sunmaya çalışıldığına dair bilgi verilmektedir.

Tanıtımını yapmaya çalıştığımız Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri İhvan-I Safa Modeli – adlı eser İhvan-ı Safa’yı merak eden ve felsefe ile ilgilenenler için merakla okunabilecek bir eserdir. Ayrıca bu eserin özellikle İslam felsefesi alanında önemli bir boşluğu dolduracağı kanaatindeyiz.

Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem

Mehmet Vural, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, 247 s.

*Adem GÜNEY**

Gazali (ö.1111), İslâm düşünce tarihinde filozoflara yönelttiği eleştirileri, epistemolojisinde ki şüpheci yaklaşımıyla ve de çok yönlülüğüyle tanınan bir bilgidir. Fıkıh, kelâm, tasavvuf, felsefe ve mantık uğraştığı ilim dallarındandır. Ancak felsefe ve mantık alanındaki çalışmalarıyla daha çok ses getirmiştir. Bir taraftan Meşşâî filozoflarını –ki özellikle İbn Sina’yı- eleştirirken diğer taraftan da aynı filozofların kullanmış oldukları yöntemleri ve Aristo mantığını kullanmıştır. Hatta mantığı, ayırt etmeksizin bütün ilimler için bir metodoloji olarak benimsemiş ve mantık ilminin İslâm dünyasında meşrulaşmasını sağlamıştır.

Tanıtımını yapacağımız bu kitapta da, Gazali’nin mantık anlayışı ve de kullanmış olduğu yöntemler tahlil edilmektedir. Önsöz, giriş, altı bölüm ve sonuçtan oluşan kitabın önsözünde yazar, başta Watt olmak üzere birçok batılı düşünürün Gazali için yapmış oldukları “modern Batı düşüncesine en yakın, bizim en iyi anlayabileceğimiz düşünür” yorumuyla başlamaktadır. Yazar, İslâm felsefesini,

Gazali öncesi ve sonrası diye iki döneme ayırmaktadır. Neden Gazali’yi çalıştığına dair yorumlarda bulunan yazarın özellikle şu ifadeleri dikkat çekicidir: “*Onun eserlerini okurken zaman zaman günümüz düşünürlerinden biri ile karşı karşıya olduğumuz hissine kapılırız. Bunun nedeni, onun ilgilendiği konular ve bakış açısıdır.*” Yazar, Gazali’nin geçirmiş olduğu fikri ve manevi değişimlerin onun eserlerinde tenakuzlara sebep olduğu gerekçesiyle özellikle son dönem eserlerinden yararlandığını belirtmektedir.

Kitabın giriş kısmında, mantık konusu işlenmektedir. İlk olarak İslâm düşüncesinde mantık ilminin kısaca tarihi gelişimine değinen yazar, ardından Gazali’nin mantık anlayışını ele almaktadır. Bu konuda yazar ilk önce Gazali’nin, kelâmcıların mantık anlayışını beğenmediğinden bahsetmektedir. Özellikle Gazali’dan sonra mantığın, filozoflar tarafından değil de kelâmcılar tarafından ele alınmasına dikkat çeken yazar, ardından Gazali’nin “*mantık ilmini yeterince ihata edememiş kimsenin bilgilerine güvenilemez*” ifadesine işaret etmektedir. Yazar bu konuda son olarak mantığın, Gazali tarafından bir metodoloji olarak algılandığını belirtmektedir. Yazar, bütün bu övücü anlayışlara rağmen Gazali’nin yine de mantık hakkında birkaç menfi ifadesine rastladığına yer vermektedir. Aristo mantığının esaslarını benimsemekle birlikte kendi yöntemini belirleyip, istihlalarını koyan Gazali’nin yine de mantığa katkılarının olduğu ifade edilmektedir. Bu konuda yazara göre Gazali, mantığı metafizikten soyutlamış, dinî alana yönelmiş, geleneksel mantık terimlerinin yerine İslâmî ilimlerde kullanılan meşhur terimleri koymuş, hatta yeni terimler türetmiş, Aristo mantığında olmayan fikhî kıyaslar gibi konuları mantığa eklemiş ve mantığın İslâmî ilimlerde kullanılmasını sağlamıştır. Bu kısımda son olarak, başta İbn Teymiyye olmak üzere Gazali’nin mantığına yapılan tenkitlere kısaca yer verilmektedir. Yazar da İbn Teymiyye haricindeki tenkitleri ciddi bulmamaktadır.

Kitabın birinci bölümünde ise analitik yöntem konusuna girilmektedir. Yazarın belirttiğine göre; Gazali’nin nazarında akıl, yaratılan en şerefli varlık ve insan için en büyük nimettir. Dinî açıdan sorumluluğunu akıl sağlamaktadır. Gazali aklın mertebelerini felsefi derecelendirmeyle sekize ayırmaktadır. Yazara göre Gazali akla büyük önem vermesine rağmen metafizik ve ahlâkta aklı yetersiz kabul etmektedir. Yazarın göre Gazali, his ve aklın insanı yanılttığını, bunların yakîne ulaştıramayacağını anlayınca güvenebileceği bilgi kaynağı olarak kalbî bilgiyi benimsemiştir. Gazali yine de akla ve akıl yürütme yöntemlerine özel bir önem vermiş ve bu sebeple de felsefesinde analitik yöntemi kullanmıştır. Bu sebeple Gazali’de klasik mantıkta olduğu gibi akıl yürütme şekillerinden dedüksiyona (tümdenge-

* SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Felsefesi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

lim) ve onun en yaygın formu olan kıyasa geniş yer vermiştir. Gazali'nin, mantık ilkelerini Kur'an'dan ispatlamaya çalıştığına yer veren yazar, bu konuda da Gazali'nin beş ölçü belirlediğini, bu ölçüleri de ekber, evsat, asgar, telazüm ve teanüd olarak isimlendirdiğini ifade ederek bu ölçüleri örnekleriyle ele almaktadır. Ayrıca Gazali'nin bu ölçüleri tefsirde kıyas yöntemi olarak kullandığını söyleyen yazar, bunun haricinde kelâmda ve fıkıhta kullandığı kıyas yöntemlerini de incelemektedir. Yazar, Gazali'nin burhan yöntemini de ele almakta ve bu yöntemi âlemin ezeliyeti, Allah'ın cüz'ileri bilip bilemeyeceği, cismani haşır ve mucize meselelerinde nasıl kullandığını tahlil etmektedir. Gazali'nin dinî bilgiyi ve dinî inancı sağlam bir temele oturtma çabası içerisinde olduğundan onun felsefesinde en önemli problemlerinden birisinin de, bilgide ve özellikle metafizik bilgide "yakîn" problemi olduğunu ifade eden yazara göre Gazali, analitik yöntemde kullanmak üzere çeşitli yöntemler ileri sürmüş ve bunları detaylandırmıştır. Yazar, son dönem düşünürlerin, Gazali için yapmış oldukları; bilimsel ilerlemeyi engellediğine dair eleştirilerine de katılmamakta, aksine Gazali'nin eklektik olmayan, İslâmî bir felsefî sistem kurmaya çalışan bir düşünür olduğuna yer vermektedir.

Kitabın ikinci bölümünde diyalektik yöntem konusu ele alınmaktadır. İlk önce diyalektik yöntemle ilgili tarihi bir ön bilgi veren yazar, İslâm dünyasında diyalektik kelâm ilmi ile birlikte güçlü bir şekilde kullanılmaya başladığını belirtmektedir. Yazar, Gazali'nin diyalektikte hakikati ortaya çıkarmaktan çok kişisel hisler hâkim olduğu düşüncesiyle cedele menfî bir tavır takındığını, ancak Gazali'nin bu yöntemi yine de felsefe ve kelâmda bir yöntem olarak kullandığını ve bu yöntemin sadece âlimler tarafından kullanılması gerektiğini savunmakta olduğunu belirtmektedir. Felsefede bu yöntemi, Gazali'nin özellikle daha çok âlemin ezeliyeti ile sudûr nazariyesi konularında kullandığını ifade eden yazar, kelâmda ise Gazali'nin bu yöntemi Eş'arilerin kullanmış olduğu yöntemlerden daha etkili bir şekilde kullandığını belirtmektedir. Son olarak yazar, Gazali'nin bu yöntemi çok dikkatli bir şekilde kullanılmasının taraftarı olduğunu da özellikle dikkat çekmektedir.

Kitabın üçüncü bölümünde te'vil yöntemi ele alınmaktadır. Yazar, ilk önce genel olarak te'vil yöntemine değinmekte ardından Gazali'ye göre herhangi bir metin karşısında insanların nasıl bir tavır takındığı konusunu ele almaktadır. Bu konuda beşli bir tasnife giden Gazali uygun gördüğü ve kendisini de dâhil ettiği grup, beşinci gruptakilerdir. Bunlar da aklı ve nakli birer esas kabul edenlerin te'vil anlayışıdır. Yazara göre Gazali te'vil yöntemiyle daha çok dinî metinleri en iyi şekilde anlayıp, kavramayı amaçlamaktadır. Bu sebeple de ilk önce akla çelişik gibi görünen konularla ilgili naslar te'vil edilmelidir. Te'vil ve müteşabih konusuna da

değinen yazar, bu konuda avamın nasıl bir tavır takınması gerektiğine dair Gazali'nin belirlediği yedi tavra da işaret etmektedir. Buna göre yazar, Gazali'nin dini metinlerde te'vili mümkün görmesine rağmen, özellikle müteşabih konusunda te'vili avam için imkânsız gördüğünü belirtmektedir. Daha sonra Gazali'nin Batınîlerin te'vil anlayışlarına karşı eleştirilerini ele alan yazar, bu konuda da Gazali'nin özel bir yöntem izlediğini belirtmektedir. Gazali her ne kadar Batınîlerin etkisinde kaldığına dair eleştiriler olsa da, yazara göre bu durum Gazali'nin mutasavvıf olmasıyla alakalı bir durumdur. Ayrıca yazara göre Gazali Batınîlere karşı kullanmış olduğu yöntemde başarılı olmuştur, çünkü Batınîlik tarihe karışmış; ama Gazali eser ve düşünceleriyle yaşamaktadır.

Kitabın dördüncü bölümü dini tecrübe yöntemi ile ilgilidir. Bu konuya ilk önce genel açıdan yaklaşılmakta, daha sonra bu konu sezgi ve ilham konularıyla bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Gazali'ye göre aslolanın müşahedeye dayalı zevk derecesine ulaşmak olduğunu ve Gazali'nin ancak bu derecede yakîn hâsıl olur dediğini belirten yazar, Gazali'ye yapılan eleştirilerden biri olan zevkin, aklın üstünde bir bilme gücü olup olmadığı ile ilgili meseleye de değinmektedir. Gazali'nin aklın üstünde bir bilme yeteneğinin olduğu fikrini zaman zaman kabul ettiğini, ancak bu görüşün onun hayatının son devirlerinde daha belirgin olduğunu belirten yazar, Gazali'ye göre sezgisel bilgilerin kesinlik özelliğine sahip olduğunu belirttikten sonra, Gazali'nin daha çok felsefî eserlerde sezgiden bahsettiğini, son dönem eserlerinde ise ilhamdan söz ettiğini ifade etmektedir. Gazali'nin mutasavvıf özelliğine değinen yazar, Gazali'nin tasavvufla Ehl-i Sünnet'i uzlaştırdığını, sûfiliğin meşrulaşıp sistemleşmesinde rol oynadığını ve Ehl-i Sünnet'le tasavvufun bugüne kadar varlıklarını sürdürmelerinde katkısının olduğuna da özellikle işaret etmektedir. Son olarak Gazali'nin keşf, sezgi ve ilham gibi bilgi edinme yollarını analitik yöntemlere tercih ettiğinden bahseden yazar, daha sonra Gazali'nin sezgi anlayışı ile Kant'ın sezgi anlayışı arasında benzerlikler olduğunu ifade etmektedir.

Kitabın beşinci bölümü Gazali ve şüphecilik konusuna ayrılmıştır. "Kesin bilgiye ulaşmak için felsefî manada şüpheye düşen ve sonuçta imana ulaşan yegâne İslâm filozofu Gazali'dir" diye başladığı metodik şüphe konusunu yazar, hissi bilgilerden şüphe ve akli bilgilerden şüphe başlıklarıyla ele almaktadır. Gazali şüphe krizinde ilk önce duygusal bilgilerden sonra akli bilgilerin kesinliğinden şüphe etmeye başlamıştır. İki defa şüphe krizine giren Gazali, ikincisinde ise doğru imanı ve bizzat gerçeği bulmayı amaçlamıştır. Bunun için kendi zamanında ki dört fırka olan kelâmcılar, felsefeciler, Batınîler ve sûfileri tek tek incelemiş ve sûfilikte karar kılmıştır. Daha sonra da yazar Descartes ile Gazali'nin şüphe yöntemleri arasındaki

benzerliklere değinmektedir. Bu bölümde en son yazar, Gazali'nin din ve felsefe anlayışını şöyle özetler: “*Gazali’ye göre felsefe ve din asla çatışmaz. Dini düşünceler mutlak doğrudur. Felsefi düşünceler ise kesinlik ihtiva etmez; ama dinî düşüncelere uyduğu nispetle doğrudur.*”

Kitabın altıncı bölümünde Gazali’de pratik ve sistematik yöntemler konusu ele alınmıştır. Yazara göre, Gazali içeriğini ayırt etmeksizin bütün ilimleri değerli kabul etmiş, ancak faydalı olanın tercih edilmesi gerektiğini savunmuştur. Gazali ilmi birden fazla şekilde tanımlasa da; Gazali’ye göre ilim, Allah’ı bilmektir. Gazali’ye göre ilim, insanî ve Rabbânî olmak üzere iki yolla elde edilir. Birincisi öğrenme ve tefekkür ile, ikincisi vahiy ve ilham ile mümkündür. Bilgiler yok olmaz, ancak unutulabilirler. Gazali eserlerinde ilmi değişik şekillerde sınıflandırmıştır. İlimleri kimi yerde dinî ve dinî olmayan diye, kimi yerde de amelî ve nazarî diye v.b şekillerde ayırmıştır. Yazar bu tasniflere de ayrıntılı bir şekilde girmektedir. Ayrıca yazar, Gazali’nin yapmış olduğu ikili ayrımlarla, Descartes ve Kant gibi filozofları da etkilediğini ve XXIII ve XIX yüzyıldaki çifte hakikat telakkisine de etkilerde bulunduğunu belirtmektedir. Gazali’nin eserlerinde pratik yöntemler konusunda ise yazar, Gazali’nin tavsiyelerde bulunduğu pratik yöntemlere işaret etmektedir. Meselâ; bir eser kaleme alınırken ne uzatılmalı ne de ne de kısa bir şekilde yazılmalıdır. Bunun yerine orta yolun tercih edilmesi gerektiği ve Kur’an tefsirinde de en uygun yöntemin, Kur’an’ın en fazla üç katına ulaşacak kadar olan “iktisad” yöntemini tavsiye etmesi gibi... Ayrıca Gazali’nin herhangi bir metnin ve kutsal bir metnin nasıl anlaşılması gerektiğine dair düşüncelerine de değinilmektedir. Gazali’nin düşüncesinde önemli olan metin değil, anlamdır. Bu bölümde en son Gazali’nin eserlerindeki uslûbu, toplumsal meselelere bakışı ve eserlerindeki tenakuzlar ele alınmaktadır. Gazali’nin eserlerinde ifrata kaçarcasına teşbihi kullanması, kategorik anlatıma yer vermesi, genelde felsefi terimler yerine dinî terimleri tercih etmesi, meşhûr hikâyelere yer vermesi, verdiği nasihatlerde sık sık edebî sanatlar kullanması... v.b gibi hususiyetler Gazali’nin uslûbuna dair örneklerdir. Yazar son olarak Gazali’nin eserlerindeki bazı çelişkileri tespit etmiş ve bunları da belirtmiştir. Meselâ; Gazali *Tehafüt*’te cismani haşri inkâr ettikleri gerekçesiyle filozofları tekfir etmekte; ancak başka bir eserinde ise kendisinin de bu kanaate ulaştığını söylemektedir. Yine *Tehafüt*’te atomculuğu kabul ederken, *Makâsîd*’da ise reddetmektedir. Ancak yazar, Gazali’nin eserleri arasındaki tenakuzların, farklı bilgi seviyelerindeki insanların durumlarına uygun hitap etmesinden kaynaklanan bir zaruret olduğunu söylemekte ve bu tenakuzların da onun mesajının, felsefesi ve yönteminin anlaşılmasından sonra çözümlenebileceğinin altını çizmektedir.

Kitabın sonuç kısmında mantığın, Gazali’nin anlayışında dinle de felsefeyle de doğrudan bir ilişkinin olmadığı, bütün ilimler için bir “âlet” işlevi gördüğü vurgulanmaktadır. Gazali’nin mantık anlayışındaki farklılıklardan en önemlisinin mantık terimlerini değiştirmesi ve insan saadetiyle bir ilişkisinin olduğunu düşünmesidir. Mantık ilkelerinin koyucusu Allah, öğreticisi Cebrail ve uygulayıcıları da peygamberlerdir. Yazar bir takım değerlendirmeler sonucu Gazali’nin şüpheci, ampirist, idealist ve de nominalist olmadığını söylemektedir. O kavram gerçekçisi bir filozoftur. Gazali’nin Ehl-i Sünnet ve tasavvufu uzlaştırma çabaları sonucu, Gazali’den sonra da ekolleri yakınlaştırma çabaları olmuş, Fahrettin Razi kelâm ve felsefeyi, İbn Arabî felsefe ve tasavvufu, İmam-ı Rabbani’de tasavvuf, fıkıh ve kelâmı bu amaç doğrultusunda yakınlaştırmıştır. Gazali Meşşâî metafiziğine yapmış olduğu eleştirilerle fikrî gelişmeyi engellememiş, aksine o İslâmî görüş bakımından hangi türden bir felsefenin uygun olamayacağını göstererek yeni bir felsefi arayışa gidecek yolu açmıştır. Ayrıca o, felsefi kavram ve yöntemleri kelâma sokarak İslâmî bir felsefenin temellerini atmıştır. Gazali kendisinden sonra İslâm dünyasında olduğu gibi Batıda da Descartes, Kant, Hume ve Pascal gibi düşünürlerle de önderlik etmiştir. Bunun göstergesi de bu düşünürlerin vermiş oldukları örneklerin Gazali’nin vermiş olduğu örneklerle aynı olmasıdır. Sonuç olarak Gazali’nin amacı kendinden önceki anlayışı eleştirel bir bakış açısıyla tahlil etmek ve kendi düşüncelerini bu çerçevede sistemleştirmektir. Sonuç olarak yazar, konuyu çok iyi tahlil etmiş ve Gazali’yi çok iyi araştırmıştır. Eser özellikle felsefeye ilgili duyanlar için birçok konuda aydınlatıcı olabilir.

İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri

Fatih Toktaş, Klasik Yayınları 2004,214 s.ISBN 975-8740-17-2

*Şerefettin ADSOY**

Sorgulamak, eleştirmek ve sistem geliştirmek kadar eleştirilmek de felsefenin doğasının ayrılmaz bir parçasıdır. Felsefeye karşı çıkılmak istenirken bile, felsefe yapmaktan kaçınmak mümkün değildir.

Tehafütü’l-Felasife adlı eseriyle Gazali, Meşşailerini eleştirirken; İbn Rüşd de *Tehafütü’l-Tehafüt* adlı eseriyle cevap vermektedir ki böylece düşünce tarihimizde felsefe eleştirisi ve savunusu çerçevesinde geniş bir literatür meydana gelmiştir. Meşşailerin mantık, metafizik ve psikoloji alanındaki görüşlerine yöneltilen eleştiri-

* SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Felsefesi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

rileri sistematik bir biçimde ele alıp değerlendirmeyi amaçlayan bu çalışma; giriş, üç ana bölüm ve sonuç'tan oluşmaktadır.

Giriş bölümünde, araştırma konusunun amacı, önemi, sınırları ve yöntemi üzerinde durulmuştur. Yöntem olarak klasik İslam düşüncesinde mantık, metafizik ve psikoloji konularında Meşşailere yöneltilen eleştiriler belirlenmiş; daha sonra bu eleştirilerin hedef aldığı görüşlerin gerçekten filozoflarca benimsenip benimsenmediği tespiti çalışılmıştır. Ayrıca filozoflarca da dile getirilmese de onların görüşlerinin mantıki sonuçlarından hareketle oluşturulan eleştiriler de dikkate alınmıştır. Araştırmanın yazılmasında ise bu süreç tersine işletilmiş; önce filozofların konuyla ilgili görüşleri daha sonra da bunlara yöneltilen eleştiriler tahlil edilmiştir. Genelde klasik eserler kullanılırken bu eserler üzerinde yapılan çalışmalar da göz ardı edilmemiştir.

Birinci Bölüm: *Mantığa Yapılan Eleştiriler* başlığı altında, kendisine kadar gelen bütün bilgiler ışığında, mantığı ilk olarak sistematize ederek ciddi bir disiplin olarak ortaya koyan Aristo'dur. Süryanilerin de katkısı ve aldıkları destekler çerçevesinde, VIII. Yüzyılda başlayan tercüme döneminde Süryaniler bir katalizör görevi üstlenmişlerdir.

Bu bölümde, Aristo'nun mantık külliyyatının Arapçaya çevrilmesiyle üzerinde birçok filozof ve düşünür tarafından eserler ortaya konulmaya başlandığı belirtilmektedir. Yazara göre Gazali'ye gelinceye kadar mantığa karşı olan İslam düşünce ekolleri mu'tezilenin bunu kullanmasıyla beraber, kullanılan yöntemlerin yetersizliğini gören Gazali, mantığı kullanıp hatta "mantığı bilmeyenin ilmüne güven olmaz." şeklinde bir çıkış yapmaktadır. Gazali öncesi mantığa yapılan eleştiriler daha çok bazı dilciler ve hadisçilerden gelirken, Gazali'den itibaren mantık, başta fakihler, kalamcılar, dilciler ve mutasavvıflar olmak üzere çeşitli zümreler tarafından eleştirilmiştir.

Yazara göre yöntem olarak mantığı ilk eleştirenler hadisçiler olup, onlar "Bugün size dininizi tamamladım." Mealindeki ayete dayanarak ilk üç neslin mantığı kabul etmediğini belirtip bunu bid'at olarak nitelendirmişlerdir. Hadisçilerin bunu yapmalarının sebebi, müçtehid imamlar, fıkıhçılar ve sahabenin içtihadlarının, mantık bilmediklerinden dolayı geçersiz sayılması gibi endişelerden kaynaklanmaktadır. Dini olmayan ilimlerin değersiz ve iyi görülmemesinin ardında psikolojik/duygusal bazı sebeplerin olabileceği üzerinde durulmaktadır. Bu bölümde daha sonra mantığın kategoriler, tanım ve önermeler ve kıyas gibi konular eleştirilip her birinin kendine göre çıkmazları ve ortaya koydukları bazı noktalarda tutarsızlıkları hakkında yapılan eleştiriler sıralanmaktadır.

İkinci Bölüm: Bu bölümde Aristo'nun "Bilimlerin bilimi" ya da "ilk felsefe" olarak nitelediği Metafiziğin içerdiği problemler ele alınmaktadır. Özellikle Aristo'nun "ilk muharrik" olarak tanımladığı Tanrı anlayışı, Tanrı-varlık ilişkisi ve madde-form ilişkisi çerçevesinde tüm varlığı yorumlamada yetersiz kalışı gibi hususlar inceleme konusu yapılmıştır. Ayrıca bu bölümde İbn Rüşd'ün daha çok kalamcıların özelde ise Gazali'nin Meşşai felsefenin metafiziğe dair temellendirmeleriyle hesaplaşmak üzere kaleme aldığı *Tehafütü'l-Felasife* adlı eserinde ortaya koyduğu görüşleri ve bu görüşlerin sonraki nesiller tarafından değerlendirilişi dikkate alınarak bunların yeniden harmanlanması yapıldığına dair bilgi verilmektedir. Zira Gazali'nin yapmış olduğu bu eleştirilerin sonucunda İslam toplumunda felsefenin mahkûm edilmesine sebep teşkil edici bir nitelik taşıdığı için felsefeye her zaman sakıncalı bir bilim gözüyle bakılmasına yol açmasına sebep olduğundan söz edilmektedir.

Üçüncü Bölüm: Bu bölümde ilkçağ ve ortaçağ felsefelerinin en temel problemlerinden biri olan nefsin varlığı, mahiyeti, bedenle olan ilişkisi, ölümlü olup olmadığı gibi hususlar metafizik ve teolojinin alanına giren meseleler olarak kabul edilip incelenmektedir. Yazara göre bu konuda İslam filozoflarının temel kaynakları Eflatun, Aristo, Plotinus'un söz konusu konuyla ilgili eserlerindeki nefisle ilgili teorileridir. Filozoflar, nefis meselesini, din ile felsefenin ortak konuları arasında görmüşler ve bu meseleyi bedeni yönetmesi açısından tabiat; varlık olması bakımında ise metafizik bilimi kapsamında ele almışlardır. Kısaca bu bölümde nefsin varlığı ile mahiyeti, bedenle olan ilişkisi ve ölümsüzlüğüne ilişkin olarak filozofların görüşlerine yöneltilen eleştirileri ele alınıp değerlendirilmeye çalışılmaktadır.

Sonuç Bölümü: Meşşailerin mantık, metafizik ve psikolojiyle ilgili görüşlerine yöneltilen eleştirileri, olumlu ve olumsuz eleştiriler başlıkları altında iki kısım şeklinde genel bir değerlendirilmeye alınarak çalışma tamamlanmaktadır.

Eleştirilenlerin de eleştirilebileceği anlayışını ortaya koyan bu eser, düşünceler arasında var olan çatışmaları farklı bir eleştiri yaklaşımıyla ortaya koymaktadır. Konulara, az da olsa, hâkim olanlara hitap etmeyi amaçlayan yazar, konuyu kendi sınırları içerisinde tutarak, okuyucuyu da detaylara boğmadan, meraklılarına düşünceler arasındaki çatışmalara dair güzel ve keyifli bir seyahat çıkarmaktadır.

Çağdaş Arap Edebiyatçısı Zekeriya Tâmir (Edebi kişiliği ve Hikâyeciliği)

Ahmet Bostancı, Nûn Yayıncılık, İstanbul 2007, 302 s.

*Kübra BİLGİN**

İnsan hayatının ilk yıllarından itibaren kendisine varlık alanı oluşturmuş olan dilin rafine halini edebiyat diye tesmiye ediyoruz. İnce ruh halinin ürünü olan edebi eserlerin Mezopotamya ve ilerleyen yıllarda ortaasya bozkırlarında neşv ü nema bulması ise dikkat çekici bir husustur. İşte bu coğrafyada ileri edebiyat düzeyinin Arap Edebiyatı çerçevesinde müşahade edildiğini söyleyebiliriz. Malum olduğu üzere İslam'dan önce Arap şiirinin ulaştığı seviye diğer milletlerin şiir anlayışının fevkindedir. Savaşlar başlatıp kabileleri barıştıran, para keselerini havada uçuşturan bu edebiyat; hayat akışını tamamen farklılaştıran din değişiminin ardından da devam etmiş ve asırlar sonra zamanımızda – diğer edebiyatların da etkisiyle-çeşitlerini artırarak süregelmiştir. Bu çeşitliliğin en bariz örnekleri roman ve hikâye sahası olarak karşımıza çıkar.

Çağdaş Arap Edebiyatına baktığımızda Mısır etkisinin ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Bilhassa Necip Mahfuz'un Nobel Edebiyat Ödülü'nü alması dikkatleri bu yazının beslendiği alanlara çekmiştir. Bahsolunan oluşumun güçlü bir halkasını ise Suriye edebi varlığı temsil etmektedir. Yukarıda andığımız edebi türlerden biri olan hikâyenin temsilcilerinden, Suriye'de varlık alanı bulup, daha sonra dünya edebiyatında kendine yer edinmeyi başaran bir ismin, Ahmet Bostancı tarafından yazılan Çağdaş Arap Edebiyatçısı 'Zekeriya Tamir (Edebi kişiliği ve Hikâyeciliği)' ismiyle maruf kitapla ortaya konması bu çabanın Türkiye vechesini temsil etmektedir.

Müellifin ifadesiyle 'henüz çok fazla çalışmanın yapılmadığı Suriye edebiyatı ve özellikle hikâyeciliği alanına katkı sağlamayı hedefleyen bu eser, Zekeriya Tamir'in hayatı ve düşünce yapısının anlatıldığı birinci bölüm, Tamir'in edebi kişiliği, hikâyeciliği ve Suriye edebiyatındaki yeri üzerinde durulan ikinci bölüm, Tamir hikâyelerinin tahlilini muhtevi olan üçüncü bölümden oluşmaktadır. Sonda yer alan ekler kısmında ise seçme hikâye çevirileri, resimler, bibliyografya ve indeks bulunmaktadır.

Yazar, Tamir'in hayatı ve düşünce yapısını ele aldığı bölümde, kısa bir özgeçmişin ardından bulunduğu görevler, eserleri, kazandığı ödüller ve hakkında yapılan çalışmaların ardından düşünce yapısı kısmına geçiş yapar.

1931 yılında Şam'da dünyaya gelen Tamir, maddi sıkıntılar sebebiyle eğitimini bırakmak zorunda kalmış olsa bile değişik konularda çok sayıda kitap okuyup kendini yetiştirmiş, yazarlık yıllarına hazırlanmıştır. Dünya edebiyatından bilhassa Sartre, Kafka, Albert Camus gibi yazarları okumuş ve yazı hayatının ilk yıllarında onlardan etkilenmiştir. Bir dönem komünist akımından da etkilenen Tamir, yaptığı muhtelif işlerden sonra 1960 yıllarından itibaren gazetecilik ve hikâyeye yazarlığı alanında ilerlemeye başlamıştır. Suyu sabuna dokunan bazı yazıları dolayısıyla zaman zaman bulunduğu görevlerden uzaklaştırılmış, tevkif edilmiş; nihayetinde 1981 yılında ikamet etmek üzere Londra'ya göç etmiştir. Şam'a ise sık sık gelip gitmektedir. Hikâyeleri pek çok dile çevirmekle beraber, 'Onuncu Günde Kaplanlar' hikâyesiyle asıl ününe kavuşmuştur. Marksist görüşe ya da milliyetçi görüşe yakın olduğunu ifade edenler bulunmasına rağmen; müellifin O'nunla yaptığı mülakatta Tamir 'bu yaklaşımı şiddetle reddetmiş ve hikâyelerinin makale gibi değerlendirilmesine' karşı çıkmıştır. Müellifin dikkat çektiği bir diğer husus Tamir'in Arap yönetimlerinin baskıcı tutumlarına karşı olması ve düşünce hürriyetini her fırsatta dile getirmesidir. O, kadının sosyal hayatta pek çok haktan men edilmesini ironik bir dille eleştirmiş, geleneğin bereketli toprağından istifade edip, modern hikâyeye tarzında başarılı eserler ortaya koymuştur. Mirasyedi bazı edebiyatçıları eleştirerek edebiyatın sırf geçim kaynağı olarak görülmesine karşı çıkmıştır. Tamir'in toplumsal gerçeklere bakışında kahramanları idealize etmekten uzak durması bu yönüyle bize Mustafa Kutlu hikâyelerini çağrıştırmıştır. Hikâyelerinde dine bakış konusunda olumsuz bir tablo çizen Tamir toplumda var olan yanlış inançları eleştirmiştir. Bazı eleştirmenler O'nun tamamen dini hayattan kopuk olduğunu söyleseler de müellif, görüş serdetmemekle beraber hikâyelerdeki ayet ve hadislerden mülhem ifadeleri vermiştir.

Zekeriya Tamir'in edebi kişiliği, hikâyeciliği ve Suriye edebiyatındaki yeri' isimli ikinci bölümde ise Tamir'in edebi kişiliği daha önce yapılan değerlendirmelerden de istifade edilerek incelenmiş, kendi anlam sınırları içerisinde yazarın hikâyeye dünyası ele alınmış ve Suriye hikâyeciliği açısından Tamir'in durduğu yere bakılarak bu bölüm hitama erdirilmiştir.

Tamir'in edebi kişiliğini değerlendiren araştırmacılar, O'nun etkilendiği akımlar hakkında değişik görüşler öne sürmüşlerdir. Dış dünyanın sanatçının ruhunda oluşturduğu etkiyi esas kabul edilen Anlatımcılık akımının en önemli temsilcilerin-

* Sakarya Üniv. İlahiyat Fak. 3. Sınıf Öğrencisi.

den biri olarak kabul edilmesinin yanında, Varoluşçuluk ve Sembolizm akımının O'nun yazın hayatında etkili olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Müellifin bu konudaki kanaati ise Tamir'in Gerçekçilik akımına daha yakın bir çerçevede hikâyelerini kaleme aldığı yönündedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Sartre, Kafka, A.Camus gibi yazarlardan etkilenmesi Fransız edebiyatı tesirini açıkça ortaya koymuştur. Müellif, Tamir'in eleştiriye uğradığı yönlerden birisinin, hikâyelerinde fikrin edebiyatın önüne geçmesi olduğunu ifade etmiştir. Fakat 'Düşünce Yapısı' kısmında ele alınan 'Toplumsal Gerçeklere Bakışı' bölümünde hikâyecinin, çözüme değinmeyip gözlem yapmakla iktifa ettiğinin söylenmesi burada bir çelişki oluşturmaktadır. Tamir sadece gözlem mi yapmıştır yoksa çözüm önerilerini sunarak fikrini edebiyatın önüne mi geçirmiştir? Yapılan iktibasların etkisiyle oluşan çelişkiyi yazar, bilhassa son dönemde Tamir hikâyelerinin sanatsal zeminde yazıldığını belirterek bu bahse son vermiştir. Nihayetinde Zekeriya Tamir'in ilk yıllarında taklitle gelişen edebi hayatının zamanla kendi mecrasını bulmuş olduğu ve özgün bir yapıya ulaştığı kanaatine varılmıştır.

'Hikâyeciliği ve Suriye Edebiyatı'ndaki Yeri' kısmında öncelikle Tamir'in hikâyeye olan tutkusunu üzerinde durulmuştur. Tıpkı Sait Faik'in 'Yazamasaydım çıldırırıldım' demesi gibi O da 'Ben kısa hikâyeye kolaylıkla zail olmayacak bir aşkla aşığım' ifadesiyle bu edebi türe olan bağlılığını ifade etmiştir. Hikâyede karar kılmış ve bu alanda eser vermiş olan Zekeriya Tamir, tek başına incelendiğinde Suriye hikâyeciliğinin genel portresini oluşturacak kudrette bir edebiyatçı olmasına nazara veren müellif, bu açıdan olsa gerek Suriye hikâyeciliğinin de kısa bir tarihini vererek Tamir'in yerini belirtmek istemiştir.

Suriye hikâyeciliğinin genel olarak 1937 yılında Şekib el-Cabiri'nin 'Nehem' isimli eseriyle başladığını ifade eden yazar, bu dönemde Realizm, Romantizm gibi akımların yanında tarihi hikâyeciliğin de etkili olduğunu belirtmiştir. Kitapta 1950 öncesi dönem Suriye hikâyeciliğinin oluşum aşaması olarak zikredilmiş, 50 sonrası dönemde ise, solcu yazarlar sosyalist gerçekçilik akımına yönelirken, milliyetçi yazarların Varoluşçuluk ile kendilerini ifade ettikleri üzerinde durulmuştur. Daha önce belirttiğimiz gibi -sömürgeciliğin de katkısıyla- Fransız etkisi yoğun olarak hissedilmiş, İkinci Dünya Savaşı yıllarında ise Rus Edebiyatının da gözle görülür bir tesiri olmuştur. Bahsettiğimiz bu akımlar ve etkiler bittabi edebi çevreyi belli oluşumlar içerisine çekmiştir. Kitapta ismi geçen pek çok edebiyat derneğini de böyle birleşmelerin tezahürüdür. Yazara göre altmışlı yıllarda ferdiyetçiliğin etkisi görülürken, Lübnan olayları, Filistin meselesi gibi konuların etkisiyle savaşı konu alan çok sayıda hikâyeye kaleme alınmıştır. Yetmişli yıllardan günümüze uzanan

çizgide müellif, hikâyecilerin gözlem tekniğiyle gerçekçi hikâyeler yazması üzerinde durmuştur. Dönemin başlıca konularından birisinin 'şehir' olduğunu söyleyen yazar, bu yıllardan itibaren Suriye hikâyeciliğinde kemmiyet ve keyfiyet bakımından artış gözlendiğini ifade etmiştir. Bu yükselişte Tamir'in bulunduğu konum ve kendine özgün yapısı da sık sık dile getirilmiştir.

Zekeriya Tamir'in Hikâyelerinin Tahlili' isimli üçüncü bölüm, 'Hikâyelerinin Unsurları' ve 'Hikâyelerinde Anlatım ve Üslup Özellikleri' olmak üzere iki başlık altında ele alınmıştır. Yazar burada Tamir hikâyelerinin konuları, şahıs kadrosu, zaman ve mekan gibi unsurları tahlil etmenin yanında hikâyelerdeki üslup üzerinde de durulacağını ifade edilmiştir.

Müellif, Suriye hikâyeciliğinde genel anlamda toplumsal zulüm, Filistin meselesi, tarihi konular, gezi izlenimlerinin işlendiğini yazmıştır. Tamir 'in ilk hikâyelerinde evrensel özelliklerin ağır bastığı ve mekân ile şahısların bir yere izafisinin zor olduğunun söylenmesinin yanında; fabrikaların yıkılması, toprağa dönüş gibi unsurların batı hikâyeciliğinden etkilenilerek yer bulmasından da bahsolunmuştur. Türkiye 'de İstiklal Mücadelesi'nin bitiminden başlayıp, İkinci Dünya Savaşı yıllarında etkisini gösteren köy romanları ve hikâyeleri furyasıyla beraber bir köye-dolayısıyla toprağa- dönüş gündeme gelmiştir. Biz de modernleşme serüveninin hemen yanı başında gelişen bu yazın dünyası; Tamir hikâyelerinde kapitalist düzenin getirdiklerinden kurtulmanın, yine Batı formlarında aktarıldığı bir tarz olmuştur. Tamir hikâyelerinde daimi bir hürriyet arayışının bulunduğuna değinen yazar, siyasetin de sıkça işlenen konulardan biri olduğunu ifade etmiştir. Toplumdaki bozulma ve (olumlu değerler?!) değerlerin kaybolması edebiyat dünyasında pek çok yazarda müşahade edilen konular arasındadır. Gözlem yaparak hikâyelerinde bozulmanın boyutlarını ele alan Tamir, çocukların dahi saflıklarını kaybettiklerine inanacak kadar umutsuzdur. Unutulmaması gereken bir diğer husus, hikâyecinin toplumsal yanlışlıklara ve dini tutuculuklara eleştirel bir bakışla eserlerinde yer vermesidir. Kitapta Tamir'i yetmişli yılların Arap hikâyecilerinden ayıran unsurun, hikâyelerinin merkezine olaydan ziyade kahramanları koymasındır. Şahıs kadrosunun ön plana çıkarıldığı bu hikâyelerde daima ben ve öteki diye bir ayırım göze çarpar. Ve bu ikili ilişki yenmeye yahut yenilmeye ayarlanmıştır. Zekeriya Tamir'in hikâyelerinde gerçek ve hayali kahramanlar vardır. Dini, tarihi, edebi gerçek şahsiyetlerin yanında; toplumsal hayattaki insan tipleri masallar ve halk hikâyelerinde geçen karakterlerin yanında; sembolik ve akıldışı şahsiyetler (Fabl türü masalları düşünebiliriz.)in bulunması bir üslup özelliği olmaktan çok daha öte şeyleri ifade etmektedir. Zira siyasi mahfilleri rahatsız eden bir takım

ifadeler ancak bu şekilde kamufle edilerek kendilerine hayat hakkı bulabilmişlerdir. Adem ile Havva, Hz.Nuh, Hz.Yusuf gibi dini, Halid bin Velid, Hz.Hüseyn, Tarık bin Ziyad, Napolyon gibi tarihi, ve Ömer Hayyam, el-Mütenebbi başta olmak üzere pek çok edebiyatçı şahsiyeti O'nun iç konuşmalarında yerlerini almışlardır. Belirttiğimiz gibi toplumsal sorunları eserlerinde sıkça işleyen Tamir'in hikâyelerinde bu karakterler yoğunluktadır. Aydın, işçi, din adamı, kadın, anne, baba, polis, çocuk tipleri değişik formatlarda okuyucuların nazarına sunulmuştur.

Hikâyelerdeki zaman belli bir kronoloji takip etmesinin yanında geri dönüş tekniğinin kullanıldığı da müşahede edilir. Mekân da ise Şam tesirinin yoğun olarak hissedilmesinin yanında şahsiyetlerinin ağırlığının bu etkiyi bir nebze flulandırdığı söylenebilir.

'Hikâyelerinde Anlatım ve Üslup Özellikleri' kısmında müellif, roman ve hikaye sanatında kullanılan anlatım özelliklerini genel hatlarıyla ele alıp, Tamir hikâyelerinden örnekler vermiştir. Ayrıca hikâyecinin daha çok yazar-anlatıcı tekniğini kullandığına da değinilmiştir. Elbette ki edebi anlamda kendine yer edinmiş bir yazarın kendine has üslup özellikleri olacaktır. Müellif de bunu nazar-ı dikkate alarak hikâyelerdeki ironi, şiirsel dil, ifadeleri kısaltma ve yoğunlaştırma, sembol kullanımı ve hikâyenin mutlak sonla bitmemesi gibi unsurları tespit etmiştir. Tabir-i caizse Tamir, özgünlüğünü korumak için pek çok usulü hikâyelerine derc etmiştir.

'Sonuç' kısmında yazar bu araştırmanın neticesinde Zekeriya Tamir hikâyelerini üç bölümde gruplandırmıştır: 1-Aydın ya da yarı aydın tipinin içinde bulunduğu boşluğu ifade edenler 2-Sosyal ve siyasi eleştiri içerikli olanlar 3-Sadece sanat amaçlı yazılmış hikâyeler.

Müellifin de kitap boyunca sık sık vurguladığı gibi Zekeriya Tamir çok yönlü okumalar neticesinde zatında var olan edebi yönü açığa çıkarmış, Batı edebiyatını taklitle başlayan hikâye yolculuğunu, kendi mecrasını bularak devam ettiren, oluşturduğu ulusal etkiyi Dünya Edebiyatı sathına genişleten ve hala eser vermeye devam eden velud bir yazardır. Okuyucunun zihninde bir nebze olsun bu etkinin şekillenmesi adına çeşitli hikâye örneklerinin verilmesi, kitap boyunca anlatılanların misali olması hasebiyle faydalı olmuştur. Yazarın bizzat Zekeriya Tamir'le görüşmesinin takdire şayan bir davranış olarak zikredilmeyi hak etmesinin yanında röportaj metnin de verilmesinin isabetli olacağı kanaatindeyiz. Yine aynı çerçevede fotoğraf bölümünün imkân dâhilinde zenginleştirilmesi de düşünülebilir.

Bir emek ürünü olduğu belli olan bu eser daha çok Arap Dili ve Edebiyatı alanında çalışanlara ve ilgililenlere hitap etmekle beraber, hikâyecinin dilimize kazan-

dırılacak kitaplarıyla okuyucu kitlelerini genişletme potansiyeline sahiptir. Bu da ancak kaliteli ve edebi niteliği yüksek çeviriler ve Arap edebiyatı çalışmalarının genele yayılmasıyla mümkün olabilir.

Kur'ân Kılavuzu

Murat Sülün, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, 143 sayfa

İhsan KAHVECİ¹

Kur'ân Kılavuzu adlı kitap, Ensar Neşriyat'ın "armağan kitaplar" arasında dikkat çeken orta hacimli bir eserdir. Kitabın iç kapağında asıl adının altında Kur'an-ı Kerim Nedir? Nasıl Okunur? alt başlıkları yer almaktadır. Kısa bir önsöz, sonuç ve kaynakların belirtildiği kısmı dışarıda tutarsak eser iki ana bölüme ayrılmıştır: Birinci bölümde Kur'an'ın mahiyeti, kaynağı, şekli yapısı, muhtevası; ikinci bölümde ise Kur'an'ı niçin okuyoruz, okuma nedir, Kur'an okurken nelere dikkat edilmeli sorularına ve Arap olmayanların Kur'an'la ilişkisine cevap verilmeye çalışılmaktadır.

Yazar ele aldığı konuları açık, anlaşılır bir üslup ve kendinden emin bir tarzda irdelemekte; Kur'an tarihine ilişkin konularda yanlış bulduğu kabulleri eleştirmekte; yıllar içinde bu alanda edindiği birikim ve kanaatlerini hülasa halinde ortaya koymaktadır.

Eserinin başlarında Kur'an'ın üslubuna değinen yazar, bugün bu üsluba aşına olmayan insanları Kur'an hakkında yanlış kanaate düşmemeleri konusunda uyarır. Kur'an'ı tanıtırken onun ne olduğu yanında ne olmadığını bilmesinin de önemli bir yere sahip olduğunu belirtir; zira bir şey zıddıyla daha iyi anlaşılır. (s.15) Kur'an'ın şifa oluşunu ve Kur'an'da her şeyin var olmasının ne anlama geldiğini, bu konudaki yanlış algılara işaretlerle izah eder. (s.15-21) Vahyin anlamı, vahyin aşamaları, vahyin monolog tarzında olmayıp diyalog biçiminde cereyan ettiğini; Kur'an vahiylere kitaplaşma süreci, Hz. Osman'ın bu süreçteki belirleyiciliğini; ayet ve sureler hakkında açıklayıcı bilgiler yanında sure isimleri ve surelerinin sıralanışının neye dayandığı hususlarını inceler. (s.27-40)

Yazar ayrıca eserinde Kur'an'ın muhtevasına değinir. Bu meyanda Kur'an mesajının özü, Kur'an vahyinin seyri, Mekki ve Medeni surelerin ayırıcı özellikleri, Kur'an okurken bunlara dikkat edilmesinin Kur'an okuruna sağladığı faydaları ve Kur'an'da yer alan ana konuları ele alır ve böylece ilk bölümü bitirir. (s.40-72)

¹ Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD Arş. Gör., Dr.

İkinci bölümde Kur'an'ı niçin okuduğumuzu irdeleyen yazar, muhtemel cevaplar içinden olması gereken cevabı açıkça ortaya koyar. Kırâet, tilâvet ve tertil farkına işaretlerle okuma nedir sorusuna cevap bulmaya çalışır ve sonuçta bir "oku-ma" eyleminin gerçekleşmesi için "anlama"nın gerçekleşmesi gerektiğini belirtir. Kur'an'ın Arapça lafızları yanında anlamlarının da vahye dayandığını ifade eder. Dolayısıyla "ilkin vahyedilen asli anlam"ın dışındaki anlamların kişinin Kur'an'dan anladığı manalar olduğunu, bunların ise Kur'an olmadığını belirtir. (s.73-78)

Arap olmayanlar açısından Kur'an'ın anlaşılması meselesine değinen yazar, bu noktada Kur'an'ın tercüme edilmesinin gerekliliğini vurgular. Meallerin Kur'an'ın yerini tutamayacağını, ama bunun yanında son ilahi mesajı anahatları ile kesin ve doğru bir şekilde aktardıklarını da belirtir. Diğer taraftan Kur'an okuma metodlarını ele alır ve Mushaf sırasına göre okuyuş, Kronolojik esaslı okuyuş, Konu eksenli okuyuş, Sorun eksenli okuyuş, Hz. Peygamber'i esas alarak okuyuşa temas eder; bu okumaların avantaj ve dezavantajlarına dikkat çeker; bununla birlikte bu konularda okuyucuya tavsiye edilebilecek eserlere de işaret eder. (82-103)

Burada kitapta çok faydalı tespitler yapıldığını belirtmemiz gerekir, ama onlardan bahsetmek bu yazının sınırlarını aşar; en iyisi kitabın okunmasıdır, diyerek birkaç örnekle yetinelim: "Kur'an okumaya yönelik teşviklerin asıl hedefi, yüce Allah'ın Kur'an aracılığı ile yaptığı rehberliğin izlenmesidir." (s.113) "Cemaatle eda edilen namazların Kur'an eğitim-öğretimi alanında çok büyük bir önemi vardı." (s.104) "Hz. Peygamber (s.a.v.) ... insanlara belli sureleri okumalarını tavsiye ediyordu. Bunlar Kur'an'ın belli alanlardaki mesajlarını daha veciz ve net yansıtan kısa surelerdi." (s.105) "Kur'an'ın hemen her ayetinde Allah'a giden bir yol (link) vardır; bütün konular bir şekilde O'na bağlanır" (s.50)

Yazarın Kur'an okunurken nelere dikkat etmeli sorusuna verdiği cevaplar okuyucu için önemli uyarılar ve kılavuzluklar ihtiva etmektedir. (s.82-112)

Anahatlarıyla bu esere bakıldığında orta halli bir okuyucuya Kur'an'ı okuma ve anlamada yardımcı olması amacıyla hazırlandığı anlaşılabilir. Zira yazar her ne kadar konuları basitleştirmeye gayret etmişse de kalem oynattığı alanın özel bir bilimin alanı olduğu unutulmamalıdır.

Diğer taraftan yazarın çeşitli ayetleri meallendirirken akıcı, anlaşılır ve etkili bir çeviri faaliyeti yaptığını burada vurgulamamız gerekir.

Eserde dikkat çeken bir husus, kitabın hemen tamamında Kur'an okumanın onun anlamını anlamakla irtibatı üzerinde oldukça fazla durulmuşken kitabın

sonlarında bu ısrardan -avam için- vazgeçildiği izlenimi edinmemizdir. Zira anlama odaklı okuyuşun "ideal okuyuş" olduğu ancak bunun herkes için mümkün ve gerçekçi olmadığı belirtilerek aslında teberrüken/bereketlenmek için Kur'an okumanın önemli hatta gerekli olduğu vurgulanmıştır. (s.138)

Eserin eleştiriye açık yönlerinden biri de bazı ifadelerin -her ne kadar onlardan ne demek istendiği açıklanmaya çalışılsa da- özellikle de alan dışındakiler için yanlış anlaşılmalara sebep olacağı hususudur. Örnekler: "Kur'an, kelimenin genelde anlaşılabilir anlamıyla bir "din" kitabı değildir. Kur'an'ın konusu -ilginçtir- Allah'tan ziyade insandır." (s.11; 120); "...Kur'an'ın asıl konusu insandır." (s.124)

"Diğer Samî/semavi kitaplar gibi Kur'an da bir yönüyle beşerî, bir yönüyle ilahîdir" (s.85)

"Kur'an ayetleri tabiattaki sözsüz, harfsiz, sessiz ilahî belgelerin söz kalıpları içerisinde vahyedilmiş şekilleridir" (s.35) "...Kur'an, aynı anda hem -vahyin asıl sahibi- Allah'ın kelâmı, hem -Allah adına vahyeden- Cebrâil'in hem de -Allah adına okuyan- Hz. Muhammed'in sözü olmaktadır." (s.29)

Son olarak eserde dikkat çeken bir diğer konu da yazarın, Kur'an'ın asıl gayesinin doğa ve olaylarını okumaya kılavuzluk etmek olduğu; kendisi hakkında bir araştırmayı değil, kainat kitabının araştırılmasını emrettiği şeklindeki telakkisidir. (s.120) Maksadı aşan bu telakki, her daim fiziki alemi önceleyenlerle, fiziki temaları bile metafizik içerikle/temalarla anlamlandıran bir Kitab'a mesafeli duranlar ve kainata müdahil olmayan bir Allah tasavvuruna sahip olanlara arayıp da bulamadıkları bir argüman sunmakta ve Allah'tan kopuk bir bilimselliğe zemin teşkil etmektedir.

Bu gibi münferit değerlendirmeler bir yana, kitaptan avam-havass herkesin istifade edebileceğini, akıcı üslubu ve zengin muhtevası ile eserin insanlarımız için faydalı bir el kitabı mahiyetinde olduğunu belirtmek de kadirşinaslığın bir gereğidir.

YAYIN İLKELERİ

- * Usûl Dergisi, hakemli, uluslar arası bir dergi olup senede iki defa çıkar.
- * Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış telif ve tercüme makaleler, yabancı dillerde yayımlanmış makale çevirileri, orijinal metin neşirleri, sadeleştirmeler, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmi röportajlar yayımlanır.
- * Dergide yayımlanması istenen çalışmalar posta ya da e-mail yoluyla yayın kuruluna ulaştırılmalı, tercümelemlerin ayrıca orijinal metinleri de gönderilmelidir. Gönderilen çalışmayla birlikte yazarın adı, akademik unvanı, ilgili olduğu kurum, yazışma adresi, telefon numarası ve e-mail adresi belirtmeli, ilk defa yazı gönderenler kısa özgeçmişlerini de ilave etmelidirler.
- * Gönderilen çalışmalar yayın kurulunca uygun bulunduğu takdirde, telifler iki, tercümelemler ise bir hakeme gönderilir. Telif makalelerde raporlardan birinin olumsuz olması halinde yayın kurulu çalışmayı yeni bir hakeme daha gönderir ve bu hakemin raporuna göre hareket eder. Her sayıda sayı hakemleri yayımlanır.
- * Dergiye gönderilecek makalelerin 7500 kelimeyi, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmelerinin ise 1500 kelimeyi geçmemesi gerekir.
- * Çalışmalar A4 kağıda 12 punto ve 1,5 aralıklı olarak biçimlendirilmelidir.
- * Makalenin İngilizce başlığı, 100–150 kelime arası İngilizce özeti ve 3-5 Türkçe ve İngilizce anahtar kelimesi makaleye eklenmelidir.
- * Dergide makalesi yayımlanan yazara telif ücreti ödenir.
- * Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin imla ve transkripsiyon kuralları kullanılmalıdır. Kelimelerin imlasında metin boyunca birlik sağlanmalıdır. Dipnotlarda eser isimleri ilk geçtiği yerde tam künyeleri ile verilmeli, sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılmalı, çalışmanın sonuna bibliyografya konulmamalıdır.
- * Dergide yayımlanan çalışmaların dil, bilimsel içerik ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Kitap Tanıtımları İçin Kılavuz

- * Her tanıtım kitabı kısaca özetlemeli, kitabın önemini belirtmeli ve kitabın içeriğiyle ilgili yapıcı değerlendirmelerde bulunmalı. Tanıtımda kitabın beğenilen ve beğenilmeyen yönleriyle ilgili görüş belirtilmeli. Yazarın ilgi ve uzmanlığının tanıtımda yansımaları önemlidir. Eleştiriler kişiselleştirilmeden yapıcı olmalıdır.
- * Kitabın okuyucu kitlesi ile ilgili yorum faydalı olabilir: Kitap genel okuyucuya mı hitab ediyor yoksa sadece uzmanları mı ilgilendiriyor? Kitabın, aynı konuyla ilgili diğer eserlerle karşılaştırıldığında daha iyi mi yoksa daha kötü mü olduğu söylenebilir? Kitap ders kitabı veya yardımcı ders kitabı olarak kullanılabilir mi?
- * Tanıtımlar 1000–1500 kelime uzunluğunda olmalıdır.
- * Tanıtımı yapılan kitap, başlıkta aşağıdaki örnekte olduğu gibi gösterilmelidir:

İSLAM AHLÂK TEORİLERİ

MACİD FAHRİ, (Çev. Muammer İSKENDER OĞLU, Atilla ARKAN),
Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, 330 s.

TEMSİLCİLER

ADANA Mustafa ÖZTÜRK Çukurova Ün. İlahiyat Fak. ADANA ozturkm@cu.edu.tr	İZMİR Hadi SOFUOĞLU Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak. Hatay/İZMİR (232) 285 29 32 / 405 hadi.sofuoglu@deu.edu.tr
ANKARA Ahmet Ünsal Ankara Ün. İlahiyat Fak. ANKARA unsal@divinity.ankara.edu.tr	KAHRAMANMARAŞ İzzet Dargın Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniv. İlahiyat Fak. KAHRAMANMARAŞ izzetsargin@yahoo.com
BURSA Muhammed TARAKÇI Uludağ Ün. İlahiyat Fak. Fethiye/BURSA (224) 243 13 37 / 318 muhammettarakci@hotmail.com	KAYSERİ Davut İLTAŞ Erciyes Ün. İlahiyat Fak. KAYSERİ (505) 291 10 32; (352) 437 49 01 / 31085 diltas@erciyes.edu.tr
ÇANAKKALE Tevhid AYENGİN Onsekiz Mart Ün. İlahiyat Fak. ÇANAKKALE tayengin@hotmail.com	KONYA Necmeddin GÜNEY Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Meram/KONYA (555) 388 49 64 (332) 323 82 50/218 necmguney@gmail.com
ÇORUM Kâşif Hamdi OKUR Gazi Ün. İlahiyat Fak. ÇORUM (364) 234 63 58 hamdi@gazi.edu.tr	MALATYA Saffet SANC AKLI İnönü Ün. İlahiyat Fakültesi, Kampüs/MALATYA ssancakli@inonu.edu.tr
DİYARBAKIR Mehmet BİLEN Dicle Ün. İlahiyat Fak. DİYARBAKIR (412) 248 80 23 / 3813 bilenmehmet@hotmail.com	RİZE H. Ahmet ÖZDEMİR Karadeniz Teknik Ün. İlahiyat Fak. RİZE haozdemir@hotmail.com
ELAZIĞ Cevdet KILIÇ Fırat Üniv. İlahiyat Fak. ELAZIĞ ckilic@firat.edu.tr	SAMSUN Nihat DALGIN Ondokuz Mayıs Ün. İlahiyat Fak. SAMSUN ndalgin@omu.edu.tr
ERZURUM Abdülvahab ÖZSOY Atatürk Ün. İlahiyat Fak. ERZURUM abdulvahabozsoy@hotmail.com	SİVAS Mustafa KELEBEK Cumhuriyet Ün. İlahiyat Fak. SİVAS mkelebek@cumhuriyet.edu.tr; kelebekm@hotmail.com
İSPARTA Bilal GÖKKİR Süleyman Demirel Ün. İlahiyat Fak. İSPARTA bgokkir@ilahiyat.sdu.edu.tr	ŞANLIURFA İbrahim Hakkı İNAL Harran Ün. İlahiyat Fak. ŞANLIURFA ibrahimhakkinal@hotmail.com
İSTANBUL Muhammed ABAY Marmara Ün. İlahiyat Fak. İSTANBUL (216) 651 43 75 / 512 m_abay@hotmail.com	VAN Abdullah E. ÇİMEN Yüzüncüyıl Ün. İlahiyat Fak. VAN emincimen@hotmail.com
İSTANBUL Necmettin GÖKKİR İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İSTANBUL (212) 551 88 28 ngokkir@hotmail.com	