

usûl

İslam Araştırmaları
Islamic Researches / بحوث إسلامية

Sayı: 4, Temmuz-Aralık 2005
ISSN 1305-2632

Sahibi/Publisher
Yavuz KAMADAN

Editör/Editor-in-Chief
Faruk BEŞER

Editör Yardımcısı/Associate Editor

Hayati YILMAZ / Muammer İSKENDEROĞLU / H. Mehmet GÜNAY

Yayın Kurulu / Editorial Board

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

Danışma Kurulu / Advisory Board

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

Sayı Hakemleri / Referees on This Issue

Faruk BEŞER / Zekeriya GÜLER / İsmail YİĞİT / Mesut OKUMUŞ / H. Mehmet GÜNAY
H. Ahmet ÖZDEMİR / Davut AYDÜZ / Levent ÖZTÜRK / Ferhat KOCA / Ayhan TEKİNEŞ
/ Bilal AYBAKAN / Murteza BEDİR / Atilla ARKAN / Mustafa ÖZTÜRK / İhsan KAHVECİ
/ Abdüssamet BAKKALOĞLU / Muharrem KILIÇ / Mehmet ÖZŞENEL / Hayati YILMAZ /
Şükrü ÖZEN / Ahmet BOSTANCI / M. Ali BÜYÜKKARA / H. İbrahim BULUT

Usûl İslam Araştırmaları hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

İletişim / Communication

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

Temmuz 2006

usûl

İslam Araştırmaları
Islamic Researches / بحوث إسلامية

Sayı: 4, Temmuz-Aralık 2005

İÇİNDEKİLER

Editörden

5 - 6

Makaleler

İçimizdeki Öteki: Tefsirde Hâricî (İbâdî) Algılamasına Dair Genel Bir Değerlendirme /
Internal Outsider: Re-evaluating the notion of Khawarij (Ibadi) in exegetical tradition

İsmail ALBAYRAK

7 - 38

Helâk, Devam Eden Bir Süreç Midir? / *Is The Annihilation A Continuous Process?*

Abdullah Emin ÇİMEN

39 - 71

Kâsır İletle Ta'lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı /

A Methodological Approach on Intransitive Cause and Justification Discussions

Halit ÇALIŞ

73 - 98

İslâm Hukukunun Kökeni Üzerine Bazı Düşünceler /

Some Thought Concerning The Origin of Islamic Law

Tevhit AYENGİN

99 - 113

منهج الفكر القانوني في الفقه الإسلامي /

İslam Fıkında Kanunlaştırma Düşüncesi / Legal Thought in Islamic Jurisprudence

خالد الوزاني

115 - 130

Esbâbu Vurûdi'l-Hadis İlmi: Kapsamı ve İçeriğine Yeni Bir Bakış /

The Science of Causes of Hadith: A New Outlook its Content and Scope

Yavuz KÖKTAŞ

131 - 156

Hz. Osman'ın Halifelîği Döneminde Meydana Gelen Siyasî Problemler ve Sebepleri Üzerine

Bazı Değerlendirmeler / *Some Reflections on the Politic Problems and their Reasons during*

the Period of the Caliph Uthman

Adem APAK

157 - 170

Tanıtım ve Değerlendirmeler

Sefine-i Evliyâ, Osmânzâde Hüseyin Vassâf

Bilal KEMİKLİ ≈ 171 - 174

İslamla Yüzleşen Batı, Michel Lelong

İbrahim ÇAPAK ≈ 174 - 178

Ebeveyn-i Resul Risaleleri, Mustafa AKÇAY

Halil İbrahim BULUT ≈ 178 - 181

Ceza Hükümleri Açısından Tevrat ve Kur'an, Adil Öksüz

İhsan KAHVECİ ≈ 181 - 192

Şeyh Müfid ve Şia'da Usulî Farklılaşma Süreci, Halil İbrahim Bulut

Süleyman AKKUŞ ≈ 192 - 199

İlâhî Mesajın Sunumu Açısından Kur'an'da Sorular ve Cevaplar, Alican Dağdeviren

Eyüp YAKA ≈ 199 - 204

19. Yüzyılda Bektaşılık, A. Yılmaz Soyger

Salih ÇİFT ≈ 204 - 208

İslam'da Kolaylaştırma İlkesi (Azimet-Ruhsat İlişkisi), Halit Çalış

Ahmet EKŞİ ≈ 208 - 215

Münakahât ve Müfarakât, Mehmed Zihni Efendi

Hamza ERMİŞ ≈ 215 - 219

Gazâlî'nin Mantık Anlayışı, İbrahim Çapak

Nazım HASIRCI ≈ 219 - 222

İlahî Sözün Gücü Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'an, Tahsin Görgün

Elif DURSUNÜST ≈ 222 - 226

İslam Hukukuna Göre Müslüman Gayr-i Müslim Evliliği, Nihat Dalgın

Hafsa ŞENSES ≈ 226 - 229

I. Tefsir Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı

ve Tefsir Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Problemleri Sempozyumu

Abdullah Emin ÇİMEN ≈ 230 - 240

Yayın İlkeleri

241

Temsilciler

242

EDİTÖRDEN

Değerli ilim erbabı!

Tatil rehavetinin yaşandığı şu günlerde, Usûl ekibi dünyadan derlediği ilmî meyvelerle dördüncü sayıyı da hizmetinize, takdir ve tenkitlerinize sunma bahtiyarlığını yaşıyor.

Yukarıdaki kelimelerden bazılarını biraz açmamız, meramımızı anlatmada yeterli olur:

Usûl, *ilim erbabı* için yayımlanmakta ve öğrenmekte olana da, âlime de hizmet vermeyi hedeflemektedir.

Usûl ekibi mektep olma yolunda bir ekiptir. Kararlı, istikrarlı ve mütevazı bir ekip.

Usûl, uluslararası hakemli bir dergi olması itibariyle, *dünyanın her yerine* hitap etmesi ve farklı dillerde yazılar yayımlaması hem tabiidir, hem de olması gereken bir şeydir. Nitekim bu sayımızda Cezayirli değerli bir ilim adamının Arapça bir makalesi yer almaktadır. Aslında elimizde şu anda en az üç tane yabancı makale bulunmaktadır, ancak kendi insanımızın zihnî ürünleri bizim için daha önceliklidir. Bu sebeple geçen sayımızda olduğu gibi bu sayımızda da sadece tek bir yabancı yazı yer alacaktır.

Sizlerin *takdir ve tenkitlerinizin*, bizim için çok önemli olduğunu söylememiz bile zayıftır. Ancak bunun aynı zamanda ilmî bir görev olduğunu da düşünüyoruz.

Bu vesile ile Usûl'e katkılarınızı ve desteklerinizi bekler, selam, saygı ve sevgilerimizi sunarız.

Faruk Beşer

İçimizdeki Öteki: Tefsirde Hâricî (İbâdî) Algılamasına Dair Genel Bir Değerlendirme

İsmail ALBAYRAK*

Internal Outsider: Re-evaluating the notion of Khawarij (Ibadi) in exegetical tradition

When we look at the Kharijites' activities during the first three centuries of Islam, it is seen that they harmed the unity of Muslim community seriously. Because of their negative attitudes towards Muslim masses they have always been considered outside Orthodox Islam. While Orthodox Islam approaches to them exclusively, they also shows similar attitude towards Sunnis. This article is concerned mainly with reasons why the Kharijites, having lost their power and followers, are criticised seriously in Sunni exegetical tradition. Most probably Muslim intellectuals try to establish some kind of self control to prevent any disorder among Muslim community. Thus they label every movement who causes trouble among Muslims as 'Kharijite'. This is understandable but it is not easy to understand why today's ibadis' are still called as Kharijites?

Key words: Kharijites, exegesis, ibadi, other, history, group

Anahtar kelimeler: Hariciler, tefsir, İbadiler, öteki, tarih, fırka

İktibas / Citation: İsmail Albayrak, "İçimizdeki Öteki: Tefsirde Hâricî (İbâdî) Algılamasına Dair Genel Bir Değerlendirme", *Usûl*, 4 (2005/2), 7 - 38

1. Giriş

Hemen hemen bütün dinlerin takipçileri arasında dinî, sosyo-politik, ekonomik ve etnik farklılıklardan dolayı firkalaşmaların varlığı bilinen bir gerçektir. Bu gerçeğin en tabii sonucu ise aynı dinin temel kaynaklarını kullanan her bir fırkanın kendi dışındaki dindaşlarını hep "öteki" olarak görme eğilimidir. Sadece İslâm'la sınırlı olmayan bu gruplaşmaların en ilginç örneğini Hz. İsa sonrası Hıristiyanlığın erken döneminde görmek mümkündür. Mesela Pavlus'un rakip fırkalara "İsa Mesih bölündü mü?"¹

şeklindeki haykırışı söz konusu firkalaşmanın derecesini gösterir niteliktedir. Elbette ana gövdeden her ayrılış bir kopuş anlamına gelmiyordu. Fakat neticesi itibariyle pek çok fırka da varoluşsal serüvenini devam ettirebilmek için hep hâkim geleneğe muhalefeti bir zorunluluk olarak algılamaktadır. Benzer bir etkileşimi ise hakim anlayışta müşahede etmekteyiz. O da tıpkı rakip fırkalar gibi kendi varlığını alternatiflerin eleştirisi bağlamında kuvvetlendirmeye çalışmaktadır. *Fırak-ı dâlle* ya da *ehl-i bidat* şeklinde isimlendirilen bu dâhilî ötekiler sınırlı fakat aykırı bazı görüşleri dolayısıyla Ümmetin haricinde tutulmakta bazen de fitne kaynağı görüldükleri için inananların birliğini yıkan bir tehdit unsuru telakki edilmekteydiler. Burada dikkatlerden kaçmayan ilginç bir ironi ise söz konusu fırkalar ana geleneği *dalâlet* ya da yetersizlikle suçlayarak ötekileştirirlerken, kendileri ümmeti oluşturan büyük çoğunluk tarafından hep "dışarıdakiler" (hâricî/ötekiler) olarak değerlendirilmişlerdir. Bu marjinalleşme sürecine Hâricîlerden daha güzel bir misal göstermek oldukça zordur. Bu makalede "dışarıdakiler/ötekiler" (*havâric*) olarak isimlendirilen tarihsel grup ile bugün sadece İbâdî kolunun devam ettiği Müslüman fırkanın özet bir tarihi verildikten sonra klasik tefsirlerde (ve diğer bazı kaynaklarda) Hâricî/İbâdî algılayışı örneklerle analiz edilmeye çalışılacaktır. Son olarak da, söz konusu grubun tarihsel süreçte bir taraftan etkinlik açısından marjinalleşirken diğer taraftan haklarında oluşan kitâbiyatta giderek güçlenen olumsuz söylemlerin varlığının temel sebepleri üzerinde durulacaktır.

1.1. Hâricîler

Hâricîlik en genel anlamıyla ümmetin çoğunluğundan ayrılan kimseler demektir.² Hâricî olmayanlar bu özel adı onların dinden çıkmaları ya da meşru halifeye isyan etmeleri sebebiyle *mârîka* (okun yaydan çıktığı gibi

ismiyle rica ederim...". Ayrıca farklı yerlerde Pavlus'un diğer Hıristiyan grupları (ve bazı Yahudileri) "sahte kardeşler" (Galatians, 2:4-5), "insanları sapıklığa sürükleyen kimseler" (Titusa, 1:10-11) ve sakınılması gereken "köpekler" (Philippians, 3:1-2) olarak niteliği Kitâb-ı Mukaddes'te yer almaktadır.

² Şehristânî'nin Hâricî tanımı kendisinden sonra gelen pek çok âlime rehberlik etmiştir. Ona göre *Hâriciyye* ümmetin üzerinde ittifak ettiği bir imama isyan eden herkesi kapsamaktadır. Bu isyanın Râşid Halifeler döneminde ya da daha sonraki dönemlerde olması arasında bir fark bulunmamaktadır. (Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 2001, I, 132)

* Doç.Dr. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

¹ I Corinthians. 1:10-13 "İmdi ey kardeşler, aynı şeyi söylemenizi ve aranızda fırkalar olmamasını, fakat aynı fikir ve aynı görüşte birleşmiş olmanızı Rabbimiz İsa Mesih'in

dinden çıkan) anlamında kullanmışlardır.³ Hâricîler ise Nisâ Sûresi 4/100. âyete telmihte bulunarak bu isimlendirmeyi tamamen müspet bir bağlamda değerlendirmişlerdir; “*Hâricî/Havâric*, kafirler arasında durmayarak Allah’a ve Resulüne hicret (çıkan) eden kimselerdir.”⁴ Bununla birlikte Hâricîler genelde kendilerini bu terimden çok *Şurât* ifadesiyle tanımlamışlardır. *Şurât* ise “Allah yolunda savaşarak mallarını ve canlarını O’nun rızası uğruna cennet karşılığı satan” müminler anlamına gelmektedir.⁵ Her ne kadar fırkanın tarihsel arka planı Hz. Osman dönemine kadar geriye gitse de hâkim görüş Hz. Ali ile Hz. Muâviye arasında gerçekleşen Siffin savaşı ve takip eden olaylar sonucunda Hâricîliğin ortaya çıktığı doğrultusundadır. İslam geleneğinde Hâricî gruplarına tahkîmi kabul etmedikleri için *Muhakkime*, Hz. Ali’den ayrıldıkları zaman Harûrâ’da toplandıkları için bu bölgeye nispetle *Harûriyye* ya da burada komutası altında toplandıkları Abdullah b. Vehb er-Râsibî’ye atfen *Vehbiyye* ismi de verilmiştir.⁶ Hz. Ali sonrası başta Hz. Muâviye olmak üzere Emevî halifelerinin büyük bir çoğunluğu da bu grupla sık sık karşı karşıya gelmiştir. Miladi yedinci asrın sonlarına yaklaşıldığında özellikle Kufe’de Hâricîler’in artık sindirildikleri, diğer bölgelerde ise Emevî valilerinin aldıkları sert tedbirler nedeniyle çevre bölgelere dağıldıkları nakledilir.⁷

Tarihçerimizin bize verdiği bilgilere göre Abbâsî dönemine gelindiğinde Hâricî isyanlarının hızbiraz daha kesilmiştir. Abbâsîlerin ilk yıllarında Irak ve civarında, Herât ve Sistân’da ve Kuzey Afrika’da bazı Hâricîler otoriteye karşı ayaklanmışlardır. Her ne kadar bu süreçte Hâricîler’in Ezârika, Necedât, Sufriyye, Acârîde, Seâlîbe, İbâdiyye gibi grup ve alt grup-

³ Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’inde geçen, “Hz. Peygamber Irak tarafına işaret ederek oradan çıkacak bir topluluktan bahsetti. Kur’ân okurlar fakat okudukları boğazlarından aşağıya geçmez; dinden de okun yaydan çıktığı gibi çıkarlar” hadisi bu isimlendirmenin kaynağı gibi görünmektedir. (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul: Çağrı Y. 1992, III, 486; Ayrıca bkz. Şehristânî, *a.g.e.*, I, 134); *Müsned* şârihi Ahmed Abdurrahmân el-Bennâ, farklı tarikleri diğer hadis kitaplarında da geçen bu rivayetin sened ve metni hakkında eleştirel bir değerlendirme de bulunmamaktadır (Ahmed Abdurrahmân el-Bennâ, *el-Fethu’r-Rabbânî*, Kahire: Dâru’l-Hadis ts., XXIV, 19).

⁴ Ethem Ruhi Fiğlalı, “Hâricîler”, *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 169

⁵ Bkz. Tevbe, 9:11

⁶ Fiğlalı, *a.g.m.*, XVI, 69

⁷ İrfan Aycan-M. Mahfuz Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara: Ankara Okulu 2002, s. 50; Fiğlalı, *a.g.m.*, XVI, 170-1; Şehristânî pek çok Hâricî grup ve alt gruptan bahsetmektedir. Fakat Şehristânî’nin anlatımından bu grupların tarihi sürekliliği ile ilgili bir resim çıkarmak oldukça zordur (Geniş bilgi için bkz. Şehristânî, *a.g.e.*, I, 131-161).

lara ayrıldığı görülse de hicrî üçüncü asır itibariyle İbâdîlerin dışında her hangi bir Hâricî grubunun varlığına rastlanmamaktadır.

1.2. İbâdîler

İbâdiyye, Abdullah b. İbâd’ın (ö.65/685) Ehli Kible’ye karşı aşırılık gösteren Hâricîler’den ayrılarak daha mutedil bir yolu tercih etmesiyle ortaya çıkmıştır. İbâdî hareket tarihsel olarak farklı bölgelerde farklı özellikler arzeder. Abdullah b. İbâd’dan sonra yerine geçen Câbir b. Zeyd (ö.95/712) Basra’da İbâdîlerin Emevilere karşı yürüttüğü mutedil yaklaşımı sürdürmüş, bu arada pek çok talebe yetiştirmiştir. Câbir’den sonra Basra İbâdîlerinin başına geçen Ebû Ubeyde Muslim b. Ebî Kerîme (ö.145/762) de aynı şekilde İbâdî öğretileri yaymak üzere çok sayıda talebe ve *dâî* yetiştirmiştir. Bu talebeler sayesinde İbâdîlik Mağrib, Yemen, Hadramût, Uman ve Horasan’a kadar yayılmıştır. Ebû Ubeyde’den sonra er-Rebî b. Habîb (ö.171/787?) Basra İbâdîlerinin yeni imâmı olarak benimsenen mutedil politikayı Basra’da sürdürmüştür. Basra İbâdîliği taşradaki İbâdîlerin aksine askeri her hangi bir oluşum içine girmemiştir. İlerleyen yıllarda ise Basra’da İbâdî varlığı giderek zayıflamış ve bir merkez olmaktan çıkmıştır.⁸

Basra dışındaki İbâdîler’in seçtikleri imamların liderliğinde zaman zaman fiilî mücadeleye girdikleri görülür. Emevî devletinin sonlarına doğru giriştikleri bazı savaşlarda nisbî başarılar elde eden İbâdîler, Hadramût, Yemen ve Hicâz’da (Mekke-Medine) bir süre hâkimiyet kurdular. Fakat bu başarıları oldukça kısa ömürlü olur.⁹ Uman da ise İbâdîliğin menşei net değildir. İlk hicrî asrın sonlarına doğru Haccâc’ın (ö.95/712) Basra’dan sürdüğü pek çok İbâdî âlimin bölgedeki faaliyetleri sonucu İbâdîlik Uman’da yayılır. Hicrî ikinci asrın ilk yarısında (h.132) Cülendâ b. Mes’ûd’un liderliğinde Uman’da ilk İbâdî ayaklanması gerçekleşir. Onun imâmlığı da çok kısa sürer. Bununla birlikte bir şekilde bölgede İbâdîler değişik imâmların liderliğinde hayatîyetlerini dördüncü asra kadar devam ettirirler. Sonraki dönemlerde İbâdîliğin Uman’da tam olarak hangi bölgelerde ve nasıl hayatîyetini sürdürdüğü kapalı bir toplum olmaları nedeniyle fazla açık değildir. Fakat fazla etkin olmayan bir tarihe sahip oldukları

⁸ Necdet Hammâş, “el-İbâdiyye”, *el-Mevsûatu’l-Arabiyye*, Dimeşk 1998, I, 31-33

⁹ T. Lewicki, “İbadiyye”, *The Encyclopaedia of Islam* (ikinci edisyon), Leiden 1971, III, 651-2

bilinmektedir.¹⁰ İbâdîlerin ilk dönemlerde yaşadığı bölgeler bugün Uman devletinin sınırlarından daha az bir yeri kaplar. 16. yüzyıldan itibaren ise İbâdîlerin başında daha çok hâkim aile ve kabileler vardır. Bugün genelde Uman'ın Ğafirî ve Hinâ kabileleri İbâdî mezhebinin taşıyıcıları olarak karşımıza çıkar.¹¹

Kaynaklar Kuzey Afrika'da İbâdîliği ilk yayan kişi olarak Seleme (Selmâ) b. Saîd'i gösterir. Basralı bir şeyh olan Seleme ikinci asrın başlarında Sufriyyeli *dâî* İbn Abbâs'ın kölesi İkrime el-Berberî (ö.107/725-6) ile birlikte Kuzey Afrika'da özellikle Berberi kabileler arasında İbâdî doktrinleri anlatırlar ve oldukça da etkili olurlar. Daha sonra bölgede giderek hızlanan bir İbâdî yapılanması ile karşılaşılır. Basra ve Uman'a ilim tahsiline giden ya da oralardan Kuzey Afrika'ya gelen *dâî*ler vasıtasıyla güçlenen İbâdîlerin gerçek anlamda ilk imamlığını Arap kökenli Ebû'l-Hattâb'ın (ö.144/761) yaptığını görmekteyiz. Fakat bu devletin ömrü de uzun sürmez.¹²

Her ne kadar iç bölgelerde farklı imamların liderliğinde İbâdî grupları görülse de Ebû'l-Hattâb sonrası en güçlü ve istikrarlı İbâdî imamlığı Abdurrahmân b Rüstem (ö.168/784) tarafından tesis edilir. Hicrî 160 ya da 162'de Rüstem İbâdî imâmı seçilir, o da kendisine Tâhert'i merkez yapar. Abdurrahmân b. Rüstem (h.168-208) ve oğlu Abdulvehhâb döneminde (h.208-258) İbâdîler Kuzey Afrika'da zirvededirler.¹³

Üçüncü asrın ikinci yarısında Tâhert'teki İbâdîler politik açıdan farklı gruplara ayrılırlar: Nükkâr, Halefiyye, İbn Massâle. Ağlebîler 283/896'da Rüstemîlerin en büyük destekçisi olan İbâdî Berberi kabilesi Nefûsa'yı *Mânû* savaşında yendiklerinde Rüstemîlerin bölgedeki etkileri yok sayılacak kadar azalır. Tâhert'te İbâdî hakimiyeti 296/909'a kadar devam etse de

¹⁰ Bölgede iki güçlü İbâdî grup vardır; Rustâk ve Nezvâ. Bu iki grup birbiriyle Uman Sultanlığı kuruluncaya kadar mücadele etmiştir. Uman Sultanlığı kurulduktan sonra imamlık ve sultanlığın birbirinden ayrılması ve güç dengesinin değişmesi bölgede daha farklı bir yapı ortaya çıkarmıştır. Ayrıca İbâdîlerin yaşadıkları yerlerde petrolün de keşfedilmesi dış güçlerin Uman'a ilgisini artırmış ve İbâdî grupların çatışmaları uluslararası bir hüviyet kazanmıştır. (Bkz. Fuad I. Khuri, *Imams and Emirs*, London: Saqi Books 1990, s. 113-122)

¹¹ Necdet Hammaş, "İbâdiyye", *el-Mevsû'atu'l-Arabiyyetu*, Dimeşk 1998, I, 32

¹² Hicrî 144 de Mısır valisi Muhammed b. Eş'as tarafından Ebû'l-Hattâb'ın ordusu mağlup edilir. Bunun üzerine İbâdîler iç bölgelere çekilirler. (Ethem Ruhi Fiğlalı, "İbâziyye", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 257; Hammâş, *a.g.e.*, I, 132)

¹³ Hammâş, *a.g.m.*, I, 32

Ağlebîlerin kalıntıları üzerine kurulan yeni Fâtımî hanedanı Rüstemî imâmlığına son verir.¹⁴ İbâdîler hicrî 358 de Fâtımîlere yeniden başkaldırırlar ve biraz başarı elde ederlerse de sonunda onlara boyun eğmek zorunda kalırlar. Bundan sonra da devamlı gizlilik halinde yaşarlar. Altıncı asırda hemen hemen bütün İbâdîler ulaşımı zor bölgelere çekilerek yaşamlarını sürdürürler. Bugün Kuzey Afrika'daki İbâdîlik Mîzâb, Cerbe adasının üçte ikisi, Cebeli Nefûsa'nın da yarısında yaşanan bir mezheptir.¹⁵

Rüstemîlerin yıkılışından sonra batı ve doğu İbâdîliği arasındaki ilişki de giderek azalır. İlk dönem itibarıyla oldukça hareketli olan İbâdîlerin dördüncü asır sonrası kendi dışındakilerle olan ilişkilerinde durağanlık hakimdir. Her ne kadar kendi içlerinde lokal çekişmeleri devam etse de tarihsel süreçte ne sosyal, siyasi ve iktisadi ne de askeri açıdan etkin bir güç olarak karşımıza çıkarlar. İslâmî ilimler sahasında da çok fazla literatür ortaya koyamayan ve genellikle kendi eserleriyle birlikte diğer mezheplere ait pek çok müellefâtı da kaynak olarak kullanan Hâricî/İbâdîlerin şimdi de Hâricî gölgesi altında İslâmî kitâbiyatta nasıl algılandıkları konusunu değerlendirmeye çalışacağız.

2. Klasik Tefsirde Hâricî Tasavvuru

İlk dönemlerde Ümmet arasında sebep oldukları anarşi ve terör sonucu Hâricîler'in İslâm geleneğinde iyi bir ünlerinin olmadığı bilinmektedir. Sünnî ve Şîî tefsirde Hâricîler genelde söz konusu özelliklerinden dolayı sürekli eleştirilmişlerdir. Bu bölümde öncelikle Hâricîlerin Kur'ân'ın anlaşılması konusundaki yetersizlikleriyle ilgili meşhur müfessirlerimizin yorumları üzerinde durulacaktır. Sonra da özellikle bazı fikhî ve kelâmî meselelerde Hâricîler'in temel görüşleri çerçevesinde nasıl bir imaj çizilmeye çalışıldığı tartışılacaktır.

2.1. Hâricîler'in Kur'ân Yorumu Hakkındaki Tartışmalar

Hâricîler'in Kur'ân tefsirine yaklaşımı söz konusu olduğunda ilk hatıra gelen Hz. Ali'nin İbn Abbâs'ı onları ikna etmek üzere gönderirken yaptığı tavsiyelerdir: "Onlarla tartış, yalnız tartışırken sakın Kur'ân'dan delil ge-

¹⁴ Lewicki, *a.g.m.*, III, 655-6; Fiğlalı, *a.g.m.*, XIX, 257-8

¹⁵ Lewicki, *a.g.m.*, III, 656; Fiğlalı, *a.g.m.*, XIX, 257-8

tirme, çünkü Kur'ân *zû-vucûh*'tur (kelimeleri farklı anlamlara gelebilir).¹⁶ Kendisi de bir Hâricî olan İkrime'nin İbn Abbas'tan naklettiği bu anekdotun başka bir versiyonunda ise İbn Abbâs ile Hz. Ali arasında şöyle bir diyalog gerçekleşir: “Ey Müminlerin Emîri! Ben Allah'ın Kitâb'ını onlardan çok daha iyi bilirim. Kur'ân bizim evlerimizde nâzil oldu.” Bunun üzerine Hz. Ali “Doğru söylüyorsun...Kur'ân (kelimeleri) pek çok anlamın taşıyıcısıdır, *hammâlu'n zû vucuh*. Sen bir şey söylersin onlar ise başka bir şey söylerler. Bundan dolayı onlarla münazaranda mümkün mertebe Sünnetten delil getir, böylece kaçacak bir yer bulamasınlar.” der. Hz. Ali'nin tavsiyelerine uyan İbn Abbâs Hâricîleri ilzam eder.¹⁷ Bu iki rivayet açık bir şekilde Hâricîler'in Kur'ân tefsiri konusunda kelime cambazı olduklarını göstermektedir. Hâricîler istedikleri zaman istedikleri manayı Kur'ân'a söylettirebilecek kimselerdir.

Hâricîler'in yorum konusundaki yetersizliklerini anlatan tek rivayet bu değildir. Hâricî tefsirinin eleştirisinde en sık zikredilen bir başka rivayet ise Âl-i İmrân Suresinin 3/7. âyetinin yorumuyla ilgilidir. Hemen hemen bütün müfessirler âyette zikredilen “...Kalplerinde eğrilik olanlar, sırf fitne çıkarmak, insanları saptırmak ve kendi arzularına göre yorumlamak için âyetlerin *müteşâbih* kısmına tutunup onlarla uğraşıp duran...” kimseleri Hâricîlerle özdeşleştirmektedirler. Büyük müfessir Taberî (ö.310/922), Katâde'nin (ö.117/735) bu âyeti okuduğunda şunları söylediğini kaydetmektedir: “Şâyet bu âyet Hâricîler (*Harûriyye*) ve Sebeyye hakkında değilse ben âyetten kimlerin kastedildiğini bilmiyorum.”¹⁸ Taberî, Hâricîleri Sebeyye ile birlikte zikretmek suretiyle haklarındaki olumsuzluğu daha da ziyadeleştirerek İbn Abbâs'ın onlarla ilgili yorumuyla Hâricîlerin kayma noktasına vurgu yapmaktadır: “İbn Abbâs'ın yanında Hâricîler zikredildi... O da Hâricîlerin Kur'ân'ın *muhkemine* iman ettiklerini fakat *müteşâbih*lerinde helâk olduklarını söyledi ve ardından Âl-i İmrân Sûresi 3/7. âyetini okudu.”¹⁹

Taberî'den dört asır sonra tefsirini kaleme alan İbn Kesîr'in (ö.774/1393) aynı âyetle ilgili yorumunda Hâricîlerle ilgili bakış açısında en

küçük bir değişikliğin olmadığı hatta eleştiri tonunda sertliğin daha da arttığını müşahade etmekteyiz. Müdakkik müfessir İbn Kesîr'in hayattayken ilk dönemin hususiyetlerini üzerinde taşıyan bir Hâricî ile karşı karşıya geldiği hakkında her hangi bir bilgiye bugün sahip değiliz. Fakat mezhebin bidayetindeki olumsuzluk nedeniyle ulemâ Hâricîleri hep fitneyle özdeşleştirmekte ve yorumlarını da bu çerçevede serdetmektedir. İbn Kesîr'in bu âyette zikredilen kimselerin Hâricîler olduğu konusunda en küçük bir şüphesi yoktur. Ayrıca o, Hâricîlerle ilişkisi olan bir başka âyeti (Âl-i İmrân, 3/106) de burada hatırlatmayı ihmal etmez: “O gün gelecek, birtakım yüzler ağaracak, bir takım yüzler ise kararacaktır.” İbn Kesîr'e göre yüzü kararacak kimseler Hâricîler'den başkası değildir. “En kötü ihtimalle mevcuttur” dediği bu tefsirî rivayetin manasının ise sahih olduğunu belirten İbn Kesîr, Hâricîlerin İslâm'daki ilk sapık fırka olduğu konusunda da her hangi bir şüphesi yoktur.²⁰ Bu açıklamalardan da anlaşıldığı üzere İbn Kesîr, Hz. Peygamber zamanında mevcut olmayan bir grubun doğrudan âyetle ilişkilendirilmesinde bir sakınca görmemektedir. Kaynaklarımız göz önünde bulundurulduğunda İbn Kesîr'in yorumunda yadırganacak bir nokta yoktur; çünkü Sahabe Hz. Osman ve Hz. Ali döneminde cereyan eden fitne hareketlerini genelde Hâricîlikle özdeşleştirmiştir. Asıl cevaplanması gereken soru ise Sahabenin ictihâdına istinat eden bu yorumun sekiz asır sonra İbn Kesîr tarafından kesin bir açıklama şeklinde nasıl sunulduğu meselesidir.

İbn Kesîr, Hâricî fitnessinin arkasındaki gayeyi de geniş bir şekilde izah etmektedir. Ona göre asıl hedef dünyalık elde etmektir. Hz. Peygamber'in Huneyn sonrası ganimet dağıtırken bazı kimselerin Allah Resulü'nün adaletli davranmadığı hezeyanına kapıldıklarını ve *Zu'l-hüveysira* (böğürçük sahibi)²¹ denilen birisinin bunu açık bir şekilde seslendirdiğini naklet-

²⁰ İbn Kesîr, *Muhtasarı Tefsir-i İbn Kesîr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr 1981, I, 264-5; Benzer bir yaklaşım için bkz. İbn Ebi Hatim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, (tah) Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mekke: Mektebetu Nizar Mustafa el-Bâz 1997, III, 179, V, 1429; Konuyla ilgili değerlendirme için bkz. M. Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri: İbn Ebi Hatim (ö.327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür Denemesi*, Ankara: Kitabiyat Y. 2003, s. 111-112

²¹ Aynı rivâyeti zikreden Kurtubî, *Zu'l-huveysira*'nın Hâricî asıllı bir kimse olduğunu ve gerçek adının da Hurkûs b. Zuheyr olduğunu kaydetmektedir (Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, (th) Ebû İshâk İbrâhim İtfeyyîş, ts-ys, VIII, 166). Şehristânî ise Hurkûs b. Zuheyr'in Nehrevân günü Abdullah b. el-Kevvâ'nın yanında yer aldığını kaydetmektedir (Şehristânî, *a.g.e.*, I, 134). Böylece Şehristânî ve Kurtubî'nin Hurkûs'la ilgili izahları

¹⁶ Suyûtî, *el-Itkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru İbn Kesîr 1993, I, 446

¹⁷ Suyûtî, *a.g.e.*, II, 446

¹⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Fikr 1988, III, 178

¹⁹ Taberî, *a.g.e.*, III, 181

mektedir. İbn Kesîr, Hz. Peygamber’i adaletsizlikle suçlayan kimsenin böğrünün Allah tarafından yarılmasıyla ilgili bedduasını²² yaptıktan sonra şunları nakletmektedir: Hz. Peygamber “şâyet adaletli davranmazsam hüsrana uğrarım...” buyurdu. Bunun üzerine Hz. Ömer Allah Resûlünden o adamı öldürmek için izin istedi, Hz. Peygamber ise, Hz. Ömer’e onu bırakmasını, onun neslinden bir topluluğun geleceğini ve “Sizden biriniz namazını, o topluluğun namazlarıyla karşılaştırdığında küçük görecektir, kırâatını onların kırâatıyla mukayese ettiğinde eksik bulacak, halbuki onlar okun yaydan çıktığı gibi dinden çıkarlar. Onları nerede görürseniz öldürünüz, çünkü onların katlinde öldüren için ecir vardır” dedi. Bundan sonra İbn Kesîr, Hz. Peygamber’in haber verdiği topluluğun Hz. Ali zamanında zuhur ettiğini, Nehrevân’da öldürüldüklerini, fakat onlardan gruplar,

birbirleriyle örtüşmektedir. Wellhausen’nun değerlendirmelerini aktaran M. S. Hatiboğlu ise Hurkûs b. Zuheyr’in anonim bir şahsiyet olduğu kanaatini taşımaktadır (M. S. Hatiboğlu, *Gaybî Hadisler* -basılmamış kitap çalışması-, s. 40). İbn Hacer’in *el-İsâbe*’sindeki bilgiler ise Zu’l-huveysira’nın (Hurkûs b. Zuheyr) tamamen meçhul bir şahıs olmadığını göstermektedir. Hatta benzer isimli diğer bir sahabe ile karıştırılmamasına dikkat çekilmektedir. Bkz. İbn Hacer, *Kitâbu’l-İsâbe fî Temyizi’s-Sahâbe*, Beyrut: Dâru l-hyâi’t-Turâsî’l-Arabî ts., I, 320, 485); Hurkûs, ‘pire’ gibi bir hayvan adı ya da ‘kır-bacın bir tarafına’ verilen isimdir. Her ne kadar bu adla birlikte şahısla ilgili pejoratif tayin dikkatleri çekmekteyse de Kurtubî’nin bu kimse hakkında zikrettiği âyetin (Tevbe, 9:57) konusu daha da ilginçtir: ‘Onlardan bazıları da senin zekat ve sadakaları taksim edişine dil uzatırlar. Bu mallardan kendilerine pay verilirse memnun olurlar, verilmezince hemen kızıp öfkelenirler.’ Kurtubî, münafıklıkla suçladığı bu kimselerin kendilerini fakir zannettikleri ve malın kendilerine verilmesi gerektiğini düşünen Hâricîler olduğuna işaret etmektedir. Kurtubî’ye göre, Hz. Peygamber’in Hz. Ömer’e onu öldürmesine müsaade etmemesinin sebebi, insanların kendi ashabını öldürüyor şeklindeki bir yanlış anlamaya meydan vermemekten başka bir şey değildir. (Kurtubî, *a.g.e.*, VIII, 166); Bu konuda dikkatlerden kaçmayan bir başka husus ise İmâm Buhârî’nin bu hadisi *Kitâbu istitâbeti’l-murteddîn ve’l-muânidîn ve kitâlihîm ve ismi men eşrake bi’llahi ve ukûbetihî fi’d-dünyâ ve’l-âhira* başlıklı bölümde zikretmesidir (Bkz. Buhârî, *Sahîh*, İstanbul: Çağrı Y. 1992, VIII, 52); Benzer bir rivâyet Şii müellif Meclisi’nin *Bihârü’l-Envâr*’ında da geçmektedir. Yalnız bu rivayette adaletsizlikle suçlanan Hz. Ali’dir. Rivayete göre, Hz. Ali’nin huzuruna iki davacı gelir. Hasımlardan birisi Hâricîdir. Dava sonucu Hâricî olan kişi Hz. Ali’ye dönerek ‘adaletli davranmadın’ der. Bunun üzerine şikâyetçi hemen köpeğe dönüşür ve elbisesi havada uçmaya başlar... (Meclisi, *Bihârü’l-Envâr*, Tahran: Dâru’l-Kutubi’l-İslâmiyye 1983, XXXIV, 269)

²² İbn Kesîr’in laneti yadrganmamalıdır. Çünkü *Hüccetü’l-İslâm* İmâm Gazâlî, laneti gerektiren üç sebebin varlığından bahsetmektedir: Küfür, bidat ve fîsk. İkinci kısım bidatle ilgilidir ve Gazâlî burada hususi vasıfla telin başlığı altında Yahûdî, Hıristiyan, Râfîzî, Havâric ve Kaderiyye’yi zikretmektedir. Gazâlî, her ne kadar bunların telininin caiz olduğunu bildirir de ehli bidatin uydurduklarını bilmenin zor olduğu uyarısında bulunmayı da ihmal etmemektedir (Gazâlî, *İhyâu Ulûmî’d-Din*, (çev.) Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Y. 1974, III, 280).

topluluklar, farklı farklı görüş ve nefsi mülahazaların yayıldığını kaydetmektedir.²³

İbn Kesîr’in bu rivayetle ilgili olarak tasdik kabilinden yaptığı idrâcları bir tarafa bırakırsak kendisine ait hiçbir değerlendirmesine rastlanmamaktadır. İbn Kesîr, Hz. Ömer’in fitnenin başını evvel emirde ezmeye yönelik girişimine engel olan Hz. Peygamber’in tutumu ile daha sonra gelecek bu şerir güruhun fertlerini “nerede bulursanız öldürünüz” emri arasındaki ilişki hakkında da bir şey söylememektedir. Öyle anlaşılıyor ki İbn Kesîr değişik hadis kitaplarında geçen bu rivayeti Hâricîler aleyhinde değerlendirirken özellikle onların fiilî cürümlerine dikkat çekmektedir. Bu nedenle o, farklı rivayetleri birlikte zikrederken kendi içerisinde tutarlı bir tavır sergilemektedir. Ayrıca İbn Kesîr, Hâricîliğin yanı sıra Kaderiyye, Mutezile ve Cehmiyye gibi grupların ortaya çıkmasını da Sâdık-ı Masdûk’un gaybî haberlerini doğrulayan bir delil olarak görmektedir. Zaten Hz. Peygamber, İslâm ümmetinin yetmiş üç fırkaya bölüneceğini, birisi hariç hepsinin cehennemlik olduğunu, kurtulacak fırkanın ise kendi ve sahabesinin yolunu takip eden kimselerden oluşacağını bildirmektedir.²⁴

İbn Kesîr, Hâricîlerin Kur’ân’ın anlaşılması konusundaki yetersizliklerini Hz. Peygamber’in bir başka buyruğuyla daha da netleştirmektedir: “Ümmetimden bir topluluk Kur’ân okurlar fakat hurmaların atıldığı gibi onu atarlar, Onu yanlış tevîl ederler.”²⁵ Bunun sebebi ise gâyet açıktır. Âl-i İmrân Sûresinin 3/7. âyetinde zikredildiği üzere “...Kalplerinde eğrilik olanlar/zeyğ...” Kur’ân’ın anlaşılmasında yanlış yola gideceklerdir. Konuyla ilgili farklı bir yaklaşımı Taberî’nin Kehf Sûresi 18/104. âyetinin tefsiriyle ilgili kaydettiği rivayette görmek mümkündür. Söz konusu âyetin meâli şöyledir: “Onlar öyle kimselerdir ki dünya hayatında yaptıkları işlerin karşılıkları hep boşa gidecektir, halbuki kendilerinin güzel işler yaptıklarını sanırlar.” Rivâyete göre Mus’ab b. Sa’d babasına (Sa’d b. Ebi Vakkâs) “O güzel işler yaptıklarını sananların” Hâricîler (Harûriyye) olup olmadığını sorar, Sa’d b. Ebi Vakkâs ise bu âyetten muradın *ashâbu’s-savâmi’* -kilise ya

²³ İbn Kesîr, *a.g.e.*, I, 264-5; İbn Kesîr’in aktardığı bu rivâyet Ahmed b. Hanbelî’nin Müsned’inde geçmektedir. Heysemî hadisin bütün râvilerinin güvenilir olduğunu belirtmektedir. Geniş bilgi için bkz. Ahmed Abdurrahman el-Bennâ, *a.g.e.*, XXIII, 148-9.

²⁴ İbn Kesîr, *a.g.e.*, I, 264-5; Diğer hadis kitaplarında da geçen bu rivayetin (hasen) sahih olduğu belirtilmiştir. (Ahmed Abdurrahman el-Bennâ, *a.g.e.*, XVII.101, XXIV, 6).

²⁵ İbn Kesîr, *a.g.e.*, I, 264

da manastırlara kendilerini adayan- Hıristiyanlar olduğunu belirttikten sonra Hâricîlerin kim olduklarıyla ilgili farklı bir âyete referansta bulunur. Sa'd'a göre Hâricîler, Saf Sûresi 61/5. âyette kendilerinden bahsedilen "...Onlar bâtila meyledince, Allah da onların kalplerini hakkı kabul etmekten, hakka meyletmekten uzaklaştırdığı, kimselerdir."²⁶ Taberî'nin zikrettiği bu rivâyette geçen *zâğû* ve *ezâğa* kelimeleri Âl-i İmrân Sûresinin 3/7. âyetinde geçen *zeyğ* kökünden türemiş fiillerdir. Klasik Müfessirler söz konusu kelimedenden dolayı ivedilikle sûreler arası ilişki kurma çabası içindedirler. Her ne kadar Sâf suresindeki âyet Hz. Musa'nın kavmi (Yahudiler) ya da kalpleri hakka meyletmekten uzak herkesi anlatmaktaysa da müfessirlerin özellikle Hâricîleri Sûredeki âyetle ilişkilendirmesi onların Hâricîleri potansiyel yorum özürülü bir grup olarak algıladıklarını açıkça göstermektedir. Taberî'nin Saf Sûresi 61/5. âyetinin tefsiriyle ilgili Ebû Umâme'den yaptığı nakil söz konusu yaklaşımı daha da güçlendirmektedir: "Onlar Hâricîlerdir...ve Allah küfrü imana tercih eden bir topluluğu hiçbir zaman başarılı kılmaz."²⁷ Çünkü bunların kalplerinde –merhum müfessir Elmalılı M.H. Yazır'ın ifadesiyle "yamıklık"²⁸ vardır.

Kurtubî (ö.671/1273) ise anlama özürülü dairesini biraz daha genişleterek Hâricîler'in yanı sıra Râfizileri de zikretmektedir.²⁹ Kurtubî'nin irdelediği bir başka nokta da bu kimselerin anlayış zaaflarının nedeni sorunudur. Ona göre, Hâricîler Kur'ân'ın beyânı hükmünde olan Sünneti terk ederek sıg bir şekilde O'nun zahirine sarılmaktalar ve böylece Onu tam olarak anlamamaktadırlar.³⁰ Kurtubî, bir taraftan Râfizî-Hâricî birlikteliğiyle

²⁶ Taberî, *a.g.e.*, IX, 32-33; Bu rivâyetin bazı tariklerinde *ashâbu's-savâmi'* ifadesi yerine *ehl-i kitâb* ya da *el-yehûd ve'n-nasârâ* tabirleri kullanılmaktadır.

²⁷ Taberî, *a.g.e.*, XIV, 87

²⁸ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul: Eser Y. 1971, II, 1040

²⁹ Başka bir *öteki* olan Şii müellefâtında da inhisarcılık hakim bir unsurdur. Konuyla ilgili Ebû Ca'fer'den (İmâm Muhammed b. Ali el-Bâkır, ö.114/733) gelen rivâyette şöyle denilmektedir: "Beş gruptan uzaklaşın; *Mürchie*, *Havâric*, *Kaderiye*, *Şâmi* ve *Nâsib*." *Nâsib* kimlerdir denildiğinde ise şu cevap verilmektedir: "sevdiğine kızan kimselerdir." (Mirzâ Hüseyin en-Nürî et-Tabersî, *Müstedreku'l-Vesâil ve Müstenbitu'l-Mesâil*, Beyrut: Müessesetü Âl-i Beyt 1991, XII, 317 (hadis no:14191); Kuleynî'nin *el-Usûl mine'l-Kâfi*'sinde ise Allah'ın (cc) *Kaderiyye*, *Havâric* ve iki kez de *Mürchie*'ye lanet ettiği nakledilmektedir. İlginçtir ki, Kuleynî bu rivayeti *Kitâbu'l-İmân ve'l-Kufr* bölümünde zikretmektedir (Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye 1395h, II, 409).

³⁰ Kurtubî, *a.g.e.*, I, 38; Taberî, Hâricîlerin adeta Hz. Peygamber'le aralarının sorunlu olduğunu gösteren ilginç rivâyetler zikretmektedir. Bunlardan biri Âl-i İmrân Sûresinin

Hâricîler hakkındaki olumsuz yaklaşımı ziyadeleştirmekte, diğer taraftan ise yaşayan Kur'ân olan Hz. Peygamber'in tefsirde yok sayılmasını bir tür Hâricî hastalığı olarak sunmakta ve ısrarla kaçınılması konusunda vurgu yapmaktadır. Hâricîler'in Sünnet karşısındaki duyarsızlığını Kurtubî, hatalarından tövbe etmiş bir Hâricî şeyhinin ağzından şu şekilde nakletmektedir: "(Eskiden) bizim arzularımız bir şey isterse onu hadis yapardık."³¹ Başka bir ifade ile söyleyecek olursak Hâricîler hadis ve sünnet karşısındaki kayıtsızlıklarının yanı sıra istedikleri zaman hadis uydurma alışkanlığına sahip kimselerdir. Böylece Hâricîler kendi hevâ ve hevesleri doğrultusunda dini düşünceler üretebilen tehlikeli kimseler olarak arzı endam etmektedirler.³²

Hâricîlerin tefsir konusundaki kötü şöhretleri bu rivâyetlerle sınırlı değildir. Mütemadiyen âyetleri farklı bağlamlara taşımaya çalışan ya da yanlış yorumlarla, imâlarla anlamı bozan bu kimselerle ilgili olarak Taberî'nin İbn

3/7. âyetiyle ilgili tefsirde geçmektedir. Katâde'den rivâyet edilen habere göre o şöyle demektedir: "Yemin ederim ki Hâricîler ortaya çıktıklarında Muhâcir ve Ensâr'dan oluşan Ehl-i Bedr, Ridvân Bey'atına katılan Ehl-i Hüdeybiye ve Resûlullah'ın pek çok ashabı ve bazı eşleri Medine'de, Şam'da ve Irak'da hâlâ hayattaydılar. Bunlar, Hâricîler'den memnun değillerdi ve onlara meyletmiyorlardı. Çünkü bu Hâricîler Hz. Peygamber'in kusurlarından bahsediyor, kalpleriyle ona buğz ediyor, dilleriyle onu yeriyorlar... Vallahi Hâricîler hidâyet üzere olsalardı insanları bir araya toplarlardı fakat onlar dalâlet üzere-dir ve insanları bu yüzden dağıtırlar, gruplaştırırlar." Katâde bu bağlamda Nisa Sûresinin (4/82.) "...Eğer O (Kur'ân) Allah'tan başkasına ait olsaydı elbette birçok tutarsızlıklar bulunurdu" âyetini çağrıştıran şu hatırlatmada bulunmaktadır: "Şâyet onların işleri Allah'ın rızası dışındaysa pek çok ihtilaf bulacaksınız. Bir gün iflah olacaklar mı diye uzun zamandır Hâricîler'in halleri üzerinde durulmaktadır. Heyhat bunların halefi selefine bakıp kendisine çeki düzen vermiyor; şâyet hidâyet üzere olsalardı Allah onları kurtarır ve yardım ederdi, fakat onlar bâtil üzeredirler ve Allah onları yalanlamış, ayaklarını kaydırmıştır. Onlardan bir grup çıktığında Allah delillerini iptal eder, sözlerini yalana çıkarır ve kanlarını akıtır...Vallahi bunların dini (algılayışları) kötüdür, onlardan sakının, Yahûdilik bidattir, Hıristiyanlık bidattir, Hâricîlik bidattir, Sebeiyye bidattir, bunlar hakkında ne Kur'ân ne de Sünnet olumlu bir şey söyler" (Taberî, *a.g.e.*, III, 178). Görüldüğü üzere Taberî Hâricîlerin Sünnete muhalefetini Katâde rivâyetiyle oldukça zenginleştirmiştir. Fakat burada dikkati çeken ilginç nokta onun Hâricîleri Ehli Kitâb'la birlikte zikrederek ötekileştirmesidir. Ayrıca Taberî'nin izahları altında Peygamber Sünnetini de görmek mümkündür. Çünkü Hz. Peygamber "Ümmet dalalet üzere birleşmez. İhtilâflarla karşılaşmışınızda size cemaate uymanızı tavsiye ederim", buyurmaktadır. (İbn Mâce, *Sünen*, İstanbul: Çağrı Y. 1992, II, 1303). Bu yaklaşımlar bize Hâricîlerin gerçekten cemaatten uzaklaştıklarını ve ümmetin icmama muhalefet ettiklerini göstermektedir.

³¹ Kurtubî, *a.g.e.*, I, 78

³² Bazı kaynaklarda ise Hâricîlerin dinî konulardaki katı tutumlarından dolayı hadis uydurmadıkları belirtilmiştir.

Ebzî'den naklettiği şu anekdot oldukça aydınlatıcı bir hüviyet taşımaktadır: İbn Ebzî'ye bir Hâricî gelir ve şu âyeti okur: “Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'ın hakkıdır. Bir de kafirler kalkmışlar, bir takım putları Rab'lerine ortak sayıyorlar/*ya'dilûn*” (En'âm, 6/1). Bundan sonra da o Hâricî, İbn Ebzî'ye “Kafirler Rablerine ortak koşmuyorlar mı?” şeklinde bir soru yönelir. İbn Ebzî'nin tasdikinden sonra Hâricî oradan ayrılır. Bir grup insan İbn Ebzî'ye soru soran adamın Hâricî olduğunu ve bu yorumla (muhtemelen o kafirlerin içine kendi dışındaki müminleri de dahil etmeye çalışıyordu) İbn Ebzî'nin anladığının dışında bir şey kastettiğini hatırlatırlar. İbn Ebzî yanındakilerden o Hâricî'yi hemen bulmalarını ister. Hâricî geldiğinde İbn Ebzî ona âyetin gerçek anlamını belirterek bir daha âyetleri yorumlarken sınırı aşmaması uyarısında bulunur.³³

Hâricîlerin yorum konusundaki sıklıklarını Ehl-i Sünnet dışında da dillendiren pek çok fırka vardır. Ehl-i Sünnet açısından bakıldığında öteki olarak algılanan Şia'nın da Hâricîleri ötekileştirdiği telifâtlarında açıkça görülmektedir. *Tahkîm* hadisesi sonrası Hz. Ali'ye isyan eden ve onun şehit edilmesinde önemli rol oynayan Hâricîlerin Şia nezdinde öteki olarak algılanmasından tabî bir şey olamaz. Yalnız burada önemli olan husus, ötekinin ötekileştirmesinde pek çok zaviyenin göz önünde bulundurulması zorunluluğudur. Ebû Ca'fer'in (Muhammed b. Ali el-Bâkır, ö.114/733) ifadelerine göre Hâricîler cahilliklerinden ötürü kendilerini daraltan (sınırlandıran) bir gruptur.³⁴ Ebû Ca'fer Hâricîleri kısır düşünceli insanlar olarak takdim eder. Böyle bir yapıdan da sahipsiz bir din anlayışının çıkamayacağı ima edilir. Ebû Abdillâh'a (Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık, ö.148/765) gelerek “Hâricîler mütereddit (şekkâk) kimseler midir?” şeklinde soru soran birisine olumlu cevap veren Ebû Abdillâh³⁵ da bu fırka mensuplarının dinin yorumunda açılım sağlayamamalarının arkasında yatan sebepleri sanki açıklar mahiyettedir. Özetle belirtecek olursak dini tam olarak kalplerine yerleştirmemiş olan bu kimseler onun ne anlaşılmasında ne de yaşanmasında bir mesafe kat edebilir. Meşhur İmâmî müfessir Ayyâşî, Hâricîle-

rin bu konudaki zafiyetini En'âm Sûresinde geçen “İman edip imanlarına zulüm karıştırmayanlar var ya, işte korkudan emin olma onların hakkıdır...” (En'âm, 6/82) âyetinin mefhumu muhâlifîyle net bir şekilde ortaya koyar: “İmanlarına zulüm karıştırmış olanlar Hâricîlerdir...”³⁶ bu nedenle de emniyet haklarını kaybederler. Diğer bir İmâmî müfessir olan Kummî'nin ise, “Allah'ı hakkıyla takdir edemediler” âyetinin (Zümer, 67) Hâricîler hakkında indiğini söylerken hiç tereddüt etmediği görülür.³⁷

Şia'nın ötekileştirirken kullandığı önemli bir argüman da “sebebin hususiliği âyetin manasının umumiliğine mani değildir” ilkesidir. Aynı metodolojinin çok sayıda Sünnî müfessir tarafından da kullanıldığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu konuda Kummî'nin Kehf Sûresi'nde geçen “İşte onlar Rab'lerinin âyetlerini ve O'na kavuşmayı inkar etmiş, bu yüzden de yaptıkları iyi işler boşa gitmiştir” (18/105) âyeti ile ilgili yaptığı açıklamadan daha güzel bir örnek her halde verilemez. Kummî'nin Ali b. İbrâhim'e atfettiği yoruma göre, âyet Yahudiler hakkında inmiştir, fakat Hâricîler hakkında da geçerlidir.³⁸ Bu argümanın daha net ortaya konduğu bir başka yaklaşımda Kehf Sûresinde yer alan “De ki işleri yönünden âhirette en büyük kayba uğrayanların kimler olduklarını bildireyim mi?” (18/103) âyetinin³⁹ tefsiriyle ilgilidir. Mus'ab babası Sa'd b. Ebî Vakkâs'a bu âyetin Hâricîlerle mi ilgili olduğunu sorduğunda Sa'd “hayır” der ve bu âyetin Yahudi ve Hıristiyanlar hakkında indiğini söyler. Sa'd, Hâricîler hakkındaki âyetin ise Bakara Sûresinde geçen “Bunlar o kimselerdir ki, Allah'a kesin söz verdikten sonra sözlerinden dönerler.../ellezine yenkudûne ahde'llahi” (2/27) âyetinin olduğunu bildirir. Haberin râvîsi, Hz. Sa'd'ın Hâricîleri “fâsıklar” olarak nitelediğini de kaydeder. Hz. Ali, Dahhâk ve ismi zikredilmeyen birisi tarafından yapılan yoruma göre bu âyet Yahudi ve Hıristiyanları kapsadığı gibi Hâricîleri de kapsar çünkü bu âyet husûsî olarak Yahudi ve Hıristiyanlar hakkında inmiş olsa da Allah'ın rızası dışında O'na kulluk yapmaya çalışan herkesin bu âyetin kapsamına (umumuna) dahil edildiği, söylenir.

³⁶ Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî 1991, I, 353, 367

³⁷ www.altafsir.com/Tafasir/asp (Aal al-Bayt Institute).

³⁸ www.altafsir.com/Tafasir/asp (Aal al-Bayt Institute).

³⁹ Taberî'de geçen bir rivâyete göre Ebû Tufeyl şunları nakletmektedir: Hâricî Abdullah b. el-Kevvâ, Hz. Ali'ye “De ki: İşleri yönünden âhirette en büyük kayba uğrayanların kimler olduklarını bildireyim mi?” âyetinin (18/103) kimler hakkında indiğini sorar. Hz. Ali de ona “burada kendilerinden bahsedilen kimseler sizlersiniz ey ehli harûrâ” şeklinde karşılık verir. (Taberî, *a.g.e.*, IX, 34)

³³ İbn Ebzî bir Hâricîye bu âyetin kim hakkında indiğini sorar, o da bilmediğini söyleyince kendisi açıklar: “Bu âyet Ehli Kitâb hakkında inmiştir...” (Taberî, *a.g.e.*, V, 144-5)

³⁴ Kuleynî, *a.g.e.*, II, 405

³⁵ el-Âmilî, *Vesâilu's-Şia ilâ Tahsîli Mesâili's-Şeria*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi 1991, X, 81

İbn Kesîr ise, bütün bu yorumlardan sonra konuyu şu âyetle (24/39) bitirir: “Dini inkar edenlere gelince; onların işleri düz, ıssız bir çöldeki serap gibidir ki susayan onu su zanneder. Nihâyet onun yanına varınca su namına hiçbir şey bulamaz...Fakat Allah’ı bulur...”⁴⁰ Böylece İbn Kesîr, Hâricîleri kendilerini doğru yolda zanneden, hakikatte ise hata içinde bocalayan bir grup olarak takdim eder.

Aynı argümanın müfessirler tarafından sıklıkla işletildiği bir başka yorum da En’âm Sûresi’nin 6/159. âyetiyle ilişkilidir: “Dinlerini parça parça edip fırka fırka olanlar yok mu, senin onlarla hiçbir alakan yoktur...” Bu âyetin Yahudi ve Hıristiyanlar hakkında indiğini bildiren İbn Kesîr bizlere İbn Abbâs’tan şu sözleri aktarır: “Yahudi ve Hıristiyanlar Hz. Muhammed’in (s) bi’setinden önce ihtilafa düştüler ve dinlerini parça parça ettiler. Hz. Muhammed (s) gönderildiğinde bu âyet indirildi. Burada fırka fırka olanlar Hâricîlerdir.” Meçhûl sığasıyla yapılan bir nakile göre de onlardan maksat ehli bidattir. Bütün bu yorumlardan sonra İbn Kesîr meseleyi şu tefsirle noktalar: “Âyetin zahirinden anlaşılan odur ki bu âyet Allah’ın dinini parça parça eden herkese şamdır.”⁴¹

2.2. Hâricî Fıkhnın Eleştirisi

Klasik Sünnî tefsir literatüründe Hâricîlerle ilgili anlatımlarda dikkati çeken önemli bir husus da ulemanın genellikle ayırım yapmaksızın kategorik olarak Hâricî fıkhiyla ilgili genel değerlendirmeleridir. İlgili yorumlara bakıldığında daha önce de belirtildiği üzere Kur’ân’ı anlamada zorlanan bu insanların fikhî meselelerde ince anlayış, içtihat ve istinbât gibi özelliklerinin buharlaştığı gözlemlenir. Hatta Zâhirî İbn Hazm’ın onların Hz. Peygamber’in Sünnetini göz önünde bulundurmaksızın Kur’ân’ı yorumlamaya kalkıştıklarını ve onlar arasında fakihlerin olmadığını söylemesi konumuz açısından oldukça önemli bir ayrıntı sayılmalıdır.⁴² Bunun tabii bir sonucu

olarak verilen fetvaların da tatbikatındaki zorluk dikkatlere sunulur. Özetle klasik dönem âlimlerine göre Hâricî fikhî, ölçsüzlükten ibaret bir hukuk sistemidir. Tefsirlerde bu konuya ilişkin değişik örnekler bulmak mümkündür. Erken dönem tefsirlerinden son yüzyıllarda yazılan tefsirlere kadar (bunlara işârî ve mezhebî diğer tefsirler de dahildir) hemen hemen pek çok eser Hâricîlerin fikhî izansızlığına dikkat çeker. Mesela Âlûsî’nin (ö.1270/1854) tefsirinde, Hz. Peygamber’in uygulamaları ve sahabenin icmama rağmen Hâricîlerin muhsanın (evli ya da dul zâninin) recmedilmesini inkar ettiklerinden bahsedilir.⁴³ Hırsızın elinin kesilmesiyle ilgili meselede ise Hâricîlerin her hangi bir alt sınır belirlemedikleri, bu nedenle az ya da çok her türlü hırsızlık hadisesinde elin kesileceğini söyledikleri kaydedilir.⁴⁴ Ebûsuûd Efendi ise, bu cezanın uygulamasını açıklar ve Hâricîlerin elin bilekten değil omuzdan kesilmesi gerektiğine inandıklarını söyler.⁴⁵ Tefsirde geleneğe ve ümmetin âlimlerinin otoritesine (icmama) gösterdiği hassasiyetle meşhur olan Kurtubî ise Hâricî fikhinin ilginç bir hükmünü bize anlatırken hiçbir ayırım gözetmez. Evlenilmesi haram olan kişileri anlattığı bölümde Hâricîlerin iki kız kardeş ile (aynı anda) evlenmeyi ya da kız ile halası veya teyzesini aynı anda nikahı altında bulundurmaya caiz gördüklerini nakleder. Bu nakilden sonra Hâricîlerin “Sabit Sünnete muhalefet ettikleri ve bu sebeple dinden okun yaydan çıktığı gibi çıktıkları” yorumunu ekler.⁴⁶ Kurtubî’nin yaşadığı dönem itibariyle sadece Güney Arabistan ve Kuzey Afrika’da varlığı bilinen (Endülü’s’e ilim tahsil etmek için gelen bir avuç İbâdî talebeyi burada istisna ediyoruz) küçük etkisiz İbâdî gruplar dışında neredeyse nesli tükenmiş bir topluluk hakkında uygulaması olmayan bu kadar genel hükmü ve Sünnet tanımazlığı zikretmesini izah bekleyen önemli bir tarihsel sorun olarak değerlendirmekteyiz. Şayet Kurtubî tarihte kalmış bir fikhî yanlışlığı ortaya koymaya çalışıyorsa

⁴³ Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî ts., XVIII, 78; Bu konuyu daha önce Kurtubî tefsirinde işlemiştir. (Kurtubî, *a.g.e.*, VII, 145); Şehristânî ise, recmin reddini Ezârika’nın bir özelliği olarak zikreder (Şehristânî, *a.g.e.*, I, 140). Konunun en üzücü tarafı ise *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn* sahibi M. H. ez-Zehabi’nin bu tür bir yargıyı (recmi inkar etmelerini) test edebilme imkanı varken klasik çerçevenin çizdiği yapıyı olduğu gibi korumasıdır (Bkz. Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, Kahire 1976, II, 313).

⁴⁴ Âlûsî, *a.g.e.*, VI, 133

⁴⁵ Ebûsuûd, *İrşâdu’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Beyrut: Dâru’l-Mushaf ts. III, 35

⁴⁶ Kurtubî, *a.g.e.*, V, 125

⁴⁰ İbn Kesîr, *a.g.e.*, II, 438

⁴¹ İbn Kesîr, *a.g.e.*, I, 637-8; Benzer bir ifadenin (*kânû şiyean*) geçtiği Rûm Sûresi 30/32. âyetin (Ve asla dinlerini parça parça edip kendileri de öbek öbek olan o müşriklerden olmayın...) tefsirinde İbn Kesîr diğer din mensuplarının ihtilaf ettiklerini, İslâm’da da bazılarının ihtilaf ettiğini ve Ehli Sünnet ve’l-Cemaat’ın dışındaki bu fırkaların dalâlette olduğunu kaydederek (İbn Kesîr, *a.g.e.*, III, 55) *milel* ve *nihal* geleneğindeki inhisarcılığın tefsirdeki uzantısının canlılığını bize göstermektedir.

⁴² İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâi ve’n-Nihal*, Beyrut 1986, IV, 156

o zaman mazur sayılabilir. Fakat onun meseleyi takdiminden böyle bir sonuç çıkarmak da oldukça güçtür. Kurtubî'nin Hâricîlikle ilgili bu olumsuz tavrının arkasında yatan bir diğer sebep de onun tefsir usûlünün mihenk noktasını oluşturan icmâ vurgusudur. Ümmet tarafından test edilip hüsnü kabul görmemiş bir uygulama haklı olarak Kurtubî'nin tefsirinde müspet bir çerçevede sunulamaz.

Bu dönemlerde (özellikle hicri beşinci asır ve sonrası) sınırlı literatürlerle rağmen yaşayan tek Hâricî grubu olan İbâdîlerin bazı eserlerinin artık tedavülde olduğuna işaret etmekte fayda vardır. En azından bu kaynaklar çerçevesinde söz konusu kitlenin fikhî algılayışlarının analiz edilmesi gerekmez miydi? Mesela zina suçuyla ilgili İbâdîlerin yaklaşımına baktığımızda Ehl-i Sünnet'le aralarında hiçbir farkın olmadığı açık bir şekilde görülür. Hicrî üçüncü asrın ikinci yarısında vefat ettiği tahmin edilen İbâdî müfessir Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî zina eden kimsenin cezasını açıklarken şunları söyler: “Evli değilse yüz değnek, şâyet evli ise recm edilir.”⁴⁷ Son dönem İbâdî müfessirleri ise seleflerinin yaklaşımlarını tekrar ederler. Yusuf b. Itfeyyîş, bekar zâniye yüz değnek, köleye 50 değnek ve evli kimseye ise recm cezasının uygulanacağı konusunu tefsirinde uzun uzun anlatır.⁴⁸ Hırsızın elinin kesilmesi ile ilgili hüküm ve açıklamalarda da benzer yaklaşımları görmek mümkündür. Hûd b. el-Muhakkem, on dirhem ya da bir dinar miktarında mal çalan birisinin elinin kesileceğini hadisler ışığında izah eder. Çalınan mal bir dinarın dörtte birinden az ise el kesme cezasının uygulanmayacağını söyleyen Hûd bu cezanın Hz. Peygamber tarafından nasıl uygulandığını bizlere tasvir eder. Ayrıca hırsız çalıntı mal ile evden dışarı çıkmadıkça cezanın uygulanmayacağını da belirtir.⁴⁹ İki kız kardeşi aynı anda nikahı altında bulundurma ya da kız ile halası veya teyzesini

⁴⁷ Hûd b. Muhakkem, *Tefsiru Kitabillahi'l-Aziz*, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî 1990, I, 358

⁴⁸ Yusuf b. Itfeyyîş, *Teysîru't-Tefsîr Li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Uman: Vizâratu't-Turâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe 1989, II, 283; IX, 65; Müfessir el-Kindî de benzer bir yaklaşımda bulunmaktadır. (el-Kindî, *et-Tefsîru'l-Müyesser*, Matbaatu Muzûn 1998, I, 226)

⁴⁹ Hûd b. Muhakkem, *a.g.e.*, I, 468-469; Yûsuf b. Itfeyyîş “Ebû Hanîfe çalıntı malın değerinin on dirhem miktarına ulaştığında elin kesileceğini belirtmektedir, bize göre ise bir dinarın dörtte biri miktarında olan hırsızlıktan dolayı el bilekten kesilir” demektedir. Itfeyyîş, Hâricîlerin azdan da çoktan da hırsızın elini kestiklerini, Sufriyye grubunun omuzdan, Şia İmamiyye'sinin ise parmak diplerinden kestiklerini kaydetmektedir. (Itfeyyîş, *Teysîr*, III, 88). Burada dikkati çeken önemli bir nokta Itfeyyîş'in de bir taraftan Hâricîleri ötekileştirirken diğer taraftan kendi mezhebiyle onlar arasındaki mesafeyi açma çabasıdır.

birlikte nikahlamanın haram olduğu hususunda da Hûd b. Muhakkem'den günümüz İbâdîlerine kadar genel bir icma vardır.⁵⁰ Söz konusu grubun Sünnet ve icma karşıtlığıyla ilgili mülâhazaları hususunda ise Yusuf b. Itfeyyîş'in *Himyânu'z-Zâd*'taki şu sözlerini hatırlatmakta fayda vardır: “Dinin bazı hükümleri Kur'ân'da açıklanmıştır. Bazıları sünnette, bazıları icma ve bazıları da kıyasla açıklanmıştır. Bütün kıyas ve icmalar Sünnetten alınmadır ki o da Kur'ân'ın ışığında meseleleri açıklar. Sünnet ve Kur'ân arasındaki bu ilişkiden dolayı kıyas ve icma Kur'ân'dan kaynaklanır.”⁵¹ Nisa sûresinin 115. âyetinin tefsiri sadedinde ise “İcma, haberi vâhid, kıyas Kur'ân'ın tespit ettiği hüccetlerdir.”⁵² diyerek İslâm alimlerinin icma ve içtihatlarına ne kadar önem verdiğini gösterir. Itfeyyîş'in sünnet konusundaki hassasiyetini abdest alırken ayakların yıkanması hususunda Maide 5/5. âyette geçen *erculekum* ifadesini yorumlarken açık bir şekilde müşahade etmekteyiz. O *erculekum* ifadesinin *vucuhekum* ya da *eydiyekum* ifadelerine atıf olduğunu bildirir ve şunları söyler: “Sünnette, Sahabe uygulamasında ve cumhurun sözünde olduğu gibi ayaklar tıpkı eller veya yüz gibi yıkanmalıdır.”⁵³ Hatta Itfeyyîş'in bu konuda Sünnete ve selefin uygulamalarına bağlılığını şu yaklaşımından daha güzel hiçbir şey gösteremez: “Şâyet âyet ayakların baş gibi mesh edilmesini gösterse bile Hz. Peygamber'in hadisiyle âyetin neshedildiğine hükmederiz. (Çünkü) Atâ (şöyle) der: Allah Resulünün ashabından hiç kimseyi ayağını mesh ederken görmedim.”⁵⁴

Kurtubî'ye göre Hâricîlerin sünnet ve icma karşıtlığı sadece yukarıdaki hükümlerle sınırlı değildir. Bir başka yerde, “özel hallerinde iken kadınların namaz kılamayacağı meselesi hakkında ümmetin bütün ulemasının icması

⁵⁰ Hûd b. Muhakkem, *a.g.e.*, I, 364-5; el-Kindî, *a.g.e.*, I, 229-230; Itfeyyîş, *Teysîr*, II, 293-296

⁵¹ Itfeyyîş, *Himyânu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Mead*, Uman: Vizâratu't-Turâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe 1989, IX, 237. Ayrıca Necm Suresi'nin dördüncü ayetiyle yaptığı yorumlarda Itfeyyîş Sünnete oldukça fazla yer vermektedir (Bkz. Itfeyyîş, *Teysîr*, VI, 8). Çağdaş âlimlerden Nâsır Muhammed el-Mermürî ise Ehl-i Sünnet ile İbâdîler arasında teşri kaynakları açısından bir farkın olmadığını söylemektedir. (Nâsır b. Muhammed el-Mermürî, “Usûlu's-Şeriati'l-İslâmiyye ve Tatbikâtuhâ inde'l-İbâdiyye”, *Nedvetu Fıkhî'l-İslâmî* (Heyet), Uman: 1990 Vizâratu'l-Adl ve'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, s. 798)

⁵² Itfeyyîş, *Himyân*, VI, 78

⁵³ Itfeyyîş, *Teysîr*, III, 36

⁵⁴ Itfeyyîş, *Teysîr*, III, 36-7; Bu yaklaşım, M. H. ez-Zehebî'nin iddia ettiği “İbâdîler Sünnet'in Kur'ân'ı neshettiğine inanmazlar” (Zehebî, *a.g.e.*, II, 313) düşüncesini olumsuzlamaktadır. Itfeyyîş'in Sünnet ve selefi sâlihinin uygulamalarına verdiği önemi mut'a ile ilgili yaklaşımlarında da çok net bir şekilde görmek mümkündür. Bkz. (Itfeyyîş, *Teysîr*, II, 301-303).

vardı” diyen müfessirimiz bir grubu bu ittifaktan hariç tutar: “Hâricîlerden bazı gruplar bunun dışındadır.”⁵⁵ Hâricîlerin namazla ilgili farklı bir uygulamasını da bizlere Âlûsî nakleder: “Hâricîler takiiye kabul etmezler. Namazda malına canına zarar gelecek de olsa namazı bozmayı haram kabul ederler.”⁵⁶ Sert tabiatlı bu insanların din anlayışındaki zorluklara da işaret eden Âlûsî bu nakil hakkında şu yorumu yapar: “Onların konuyla ilgili çok sert tutumları vardır ki bunlar gerçekten ilginçtir.”⁵⁷ Kurtubî ise namaz vakitleri konusunda İmam Mâlik’in sergilediği tutumu anlatırken şunları anlatır: Ebû’l-Ferec, İmam Mâlik’in şöyle dediğini nakleder: “Öğle namazı dışında her namazın kılınması gereken en faziletli zamanı vaktin girdiği andır.” İbn Ebî Uveys ise, İmam Mâlik’in öğle namazını (yazın) vakit girer girmez kılmaktan pek hoşlanmadığını fakat daha sonraları “Bu Hâricî namaz kılış tarzıdır” diyerek vaktinde kılmaya başladığını kaydeder.⁵⁸ Özetle müfessirlerimiz Hâricîlerin ne yaptıkları ibadet ne de verdikleri hükümleri makul bulmaktadır.

Şii kaynaklarda ise Hâricîler hakkında ilginç bir tanımlama ile karşılaşmaktayız. *Tehzîb*’de geçen rivâyete göre Âl-i Beyt’e muhalefet eden iki grup

⁵⁵ Kurtubî, *a.g.e.*, III, 85; Burada Kurtubî’nin Buhârî’de geçen Hz. Aişe rivâyetine telmihte bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır. Rivâyete göre bir kadın Hz. Aişe’nin yanına gelecek “adetli kimsenin kılmadığı namazları temizlendikten sonra kaza etmesi gerekli midir” şeklinde bir soru sorar. Hz. Aişe’nin bu soru karşısındaki cevabı ilginçtir: Sen Harûriyye’den misin (ki böyle söylüyorsun). Biz Allah Resûlünün yanında adet gördük de bize bunu emretmezdi...’ (Buhârî, *a.g.e.*, I, 83); Konuyla ilgili hadisleri belirten Hûd b. Muhakkem ve İtfeyyîş, hayırlı kadının kesinlikle namaz kılamayacağını belirtmektedir (Hûd b. Muhakkem, *a.g.e.*, I, 210-211; İtfeyyîş, *Teysîr*, I, 333-341)

⁵⁶ Zehebî, Nâfi b. Ezrak’ın Nisâ Sûresi’nin 4/77. “...Sonra onlara savaş farz kılınca, onlardan bir kısmı insanlardan, Allah’tan korkarcasına, hatta daha fazla korkup şöyle diyorlar: Rabbimiz, niçin bize harbi farz kıldın? Bize biraz daha mühlet verseydin ya”, âyetini kullanarak takiiyenin caiz olmadığını belirtirken Necde b. Âmir’in de Mumin Sûresi’nin 40/28. “Firavun hanedanından olup o zamana kadar iman ettiğini saklayan biri kalkıp şöyle dedi: Ne o, siz bir insan ‘Rabb’im Allah’tır’ dedi diye onu öldürecek misiniz...” mealindeki âyetine dayanarak takiiyenin caiz olduğuna delil getirdiklerini nakletmektedir. (Zehebî, *a.g.e.*, II, 308; Ayrıca bkz. Şehristânî, *a.g.e.*, I, 144)

⁵⁷ Âlûsî, *a.g.e.*, III, 122

⁵⁸ Kurtubî, *a.g.e.*, II, 166; Taberî ise, Hâricîlerin, namaz, mescit ve sahabe hürmetini koruyamadığını bildirerek Ali b. Rebîa’dan şu rivâyeti nakleder: “Hz. Ali sabah namazı kılarken Hâricîlerden bir adam yüksek sesle şu âyeti okudu: Halbuki sana ve senden önce gelen bütün peygamberlere de şu gerçek vahy olunmuştur: dikkat et, Allah’a ortak koşarsan yaptığın bütün makbul işler boşa gider ve sen âhirette kaybedenlerden olursun... (Zümer, 39/65). Hz. Ali ise namaz esnasında iken ona şu âyetle cevap verir: O halde sabret, çünkü Allah’ın vaadi kesindir. Sakın o inananlar seni paniğe düşürmesin, seni dayanaksız bulmasın ve seni endişelendirmesin (Rûm, 30:60)”

vardır: Birincisi Âl-i Beyt’e muhalefet de etse onları seven ve düşmanlık beslemeyen kimselerdir ki onların kestikleri kurbanlar yenir. İkinci grup ise kestikleri kurbanlar yenilmeyen kimselerdir. Söz konusu grubun Hâricîler olduğunu görmekteyiz.⁵⁹ Şia tarafından Ehl-i Kitâb muamelesi dahi göremeyen Hâricîlerin bu hükümlerle tamamen İslâm dairesi dışında tutulduğu müşahede edilir.

2.3. Hâricî Kelâmının Eleştirisi

Hâricîlerin en sık eleştirildiği noktalardan birisi de onların bazı kelâmî meselelerdeki farklı yaklaşımlarıdır. Her ne kadar onlar bu farklılıklar neticesinde ayrıcalıklarını ortaya koysalar da Hâricîlik kendi dışındakiler tarafından sürekli başka bir platformda ele alınır. Burada tekrar hatırlatılması gereken önemli bir nokta da bizzat Hâricîliğin kendisinden kaynaklanan ötekileştirme eğiliminin söz konusu değerlendirmede özel bir yeri olmasıdır. Bu yaklaşım çok sayıdaki Müslüman grubu hep öteki olarak algılayan Hâricîlerin ötekileşme sürecinden başkası değildir. Burada etkin rolü onların büyük günah sahibiyle ilgili mülhazaları oynamaktadır. Nehhâs, Mâide sûresinin 5/77. âyetinde geçen “De ki ey Ehli Kitap! Dininize ait konularda haksız yere haddi aşmayın...” ifadesinin yorumunda Ebû Ubeyde’den şunları nakletmektedir: “Tıpkı Hâricîlerin yaptıkları gibidir. Hâricîlerin aşırılığı onları, günahkarları kafir saymaya kadar götürdü.”⁶⁰ Taberî ise, Hâricîlerin bu ifratını Furkân Sûresinin 23. âyetini⁶¹ tefsir ederken kaydettiği Râciz’in şiiyle açıklamaktadır:

Hâricîler Allah’ın kullarına dalâlet isnat ettiler.

Ve dediler ki, onların kanları (katli) bize helaldir.⁶²

Kurtubî ise Hâricîler’in büyük günah sahibi kimse hakkında yaptıkları kafir yorumunu Nisâ Sûresinin 4/116. âyeti bağlamında reddetmektedir: “...Şu kesindir ki, Allah kendisine şirk koşulmasını affetmez, fakat dilediği kimse hakkında bunun altındaki günahları affeder...”⁶³ Râzî (606/1209) ise

⁵⁹ Şeyh Tûsî, *Tehzîbu’l-Ahkâm*, Kum: Dâru’l-Kütübi’l-İslâmiyye 1986, IX, 71 (Bâbu’z-Zebâih ve’l-Et’ime)

⁶⁰ Ebû Ca’fer en-Nehhâs, *Meâni’l-Kur’âni’l-Kerîm*, (Mektebetu’l-Kur’ân CD.), II, 345

⁶¹ Furkân, 25/23 “Onların yaptıkları her işin üzerine varıp, hepsini toz duman edeceğiz”

⁶² Taberî, *a.g.e.*, XI, 3

⁶³ Kurtubî, *a.g.e.*, V, 386

Mâide 5/44-45, 47. âyetlerinde geçen “Kim Allah’ın indirdiği ile hüküm vermezse işte onlar tam kafir/zalim/fâsiklardır” ifadelerinin Yahûdî ve Hıristiyanlar hakkında olduğunu bildirmekte ve Hâricîler’in bu âyetlere Müslümanları tekfir etmek için sarıldıklarını söylemektedir.⁶⁴ Âlûsî de Râzî gibi Hâricîler’in fâsik ve kâzibleri kafir kategorisinde değerlendirerek⁶⁵ Müslümanlar arasında telifi mümkün olmayan yaralar açtığını ifade etmektedir. Hâricîler’in alameti farikası kabul edilen büyük günahla ilgili mülâhazalarını ise Seyyid Şerif Cürcânî “İbâdîyye” maddesinde şu şekilde özetlemektedir: “Onlar, Abdullah b. İbâd’a mensup kimselerdir. Ehl-i Kiblede bize muhalefet edenler kafirdir derler. Ameli imana dahil ettikleri için büyük günah sahibini muvahhid kabul ederler fakat mümin olarak görmezler. Hz. Ali ve pek çok sahabeyi küfürle itham ederler.”⁶⁶ Hicri 9. asırda vefat eden Cürcânî’nin Hâricîlerin en ılımlı grubunu tanımlarken takındığı tutumun ağırlığı hissedilmektedir. Fakat içteki bu çatlağın ciddiyetine binaen büyük günah ile ilgili Hâricî mülâhazaları şiddetle reddedilmektedir. Kurtubî’nin ifadesiyle bu yaklaşım Müslüman toplulukların birliğini parçalamakta, böylece Müslümanlar arasındaki ilk ayrılık tohumları da Hâricîler tarafından atılmaktadır.⁶⁷ Bu kırılmayı bize Taberî, Kehf, 18/104, Bakara, 2/26 ve Ra’d, 13/25. âyetlerinin izahı çerçevesinde şu şekilde dile getirmektedir: “Onlar o kimselerdir ki dünya hayatında yaptıkları işlerin karşılıkları hep boşa gidecektir. Halbuki kendilerinin güzel işler yaptıklarını sanırlar (Kehf: 18/104)” âyetinin Hâricîler hakkında mı olduğu soruldu? Denildi ki bu âyet onlar hakkında değildir. Bilakis Ehli Kitâptan Yahûdî ve Hıristiyanlar hakkındadır. Yahudiler, Hz. Muhammed’i (s) yalanladılar, Hıristiyanlar ise, cenneti tekzip ettiler. Hâricîler’e (Harûriyye) gelince onlar şu âyetin kapsamına girmektedir: “Allah’a verdikleri sözü iyice pekiştirdikten sonra bozanlar ve Allah’ın gözetilmesini emrettiği şeyleri terk edenler ve yeryüzünde fesat çıkarıp nizamı bozanlar yok mu, işte onlara sadece lanet vardır...(Ra’d, 13/25).” Bu nedenle Sa’d b. Ebî Vakkâs onları fâsiklar olarak isimlendirmektedir.⁶⁸

⁶⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, Beyrut: Dâru’l-Fikr 1981, XII, 6-7

⁶⁵ Âlûsî, *a.g.e.*, VI, 145; XVIII, 111

⁶⁶ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, Mektebetu Mustafâ el-Bâbî ve Evlâdihî 1938, s. 3

⁶⁷ Kurtubî, *a.g.e.*, I, 419

⁶⁸ Taberî, *a.g.e.*, IX, 33

İbn Kesîr’in tefsirinde Bakara Sûresinin 2/25-6. âyetlerinin açıklamasında farklı bir izahla karşılaşılmaktadır. Her ne kadar o Bakara sûresinin sözü konusu âyetlerini yorumlarken Hâricîler’e doğrudan bir referansta bulunmasa da özellikle 25. âyette geçen *el-fâsikîn* tabirinin semantik tahlilinde farklı imalarda bulunmaktadır. İbn Kesîr *fâsik* kelimesinin “itaatten çıkan kimse” demek olduğunu belirtmekte ve fesat için deliğinden çıkan fareye de *fuseyka* adının verildiğini söylemektedir. Sonra da hil ve harem bölgesinde öldürülmesi gereken beş grup hayvanın zikredildiği Hz. Aişe hadisini nakletmektedir.⁶⁹ İbn Kesîr isim zikretmemekle birlikte Hâricîler’i adeta Müslüman cemaat içinde zuhur etmiş bozguncu bir grup olarak takdim etmektedir. Kurtubî ise, Bakara Sûresinin 2/190. âyetinin tefsiri bağlamında Hâricîler’i her hangi bir ayırıma tabi tutmaksızın hakka dönünceye kadar kendileriyle savaşılmaması gereken bir topluluk olarak değerlendirmektedir. Çünkü onlar adeta deliğinden fesat için çıkan bir fare gibi âdil imama isyan etmiş fâsiklardır; bu nedenle onların hakkı kabul edinceye kadar öldürülmeleri gerekmektedir.⁷⁰ İmam Mâturidî ise, isyan ettiklerinde Hz. Ali’nin savaştığı gibi, Hâricîlerle savaşılmamasının gerekliliğini vurgulamaktadır. Çünkü her dönemin Müslümanları onlarla savaşmıştır. Hz. Peygamber’den de bu konuda haberler gelmiştir. Onların katlinin dayanağıyla ilgili İmam Mâturidî’nin seçtiği âyetin konusu ise oldukça dikkat çekicidir.⁷¹ O, Hz.

⁶⁹ İbn Kesîr, *a.g.e.*, I, 46

⁷⁰ Kurtubî, *a.g.e.*, II, 350; İbn Hacer, Ehli Sünnetin usul ulemasından pek çoğunun Hâricîler hakkındaki görüşünü şu şekilde özetlemektedir: Kelime-i Şahâdet getirdikleri ve İslâm’ın emrettiklerini yapmaya devam ettikleri için Hâricîler’in Müslümanlığına hükmetmişlerdir. Fakat fasit (yanlış) bir yoruma dayanarak Müslümanları tekfir etmeleri sonucu onların mallarını, canlarını kendilerine helal kılmaya ve karşıtlarını tekfife götürdükü için fiska girmişlerdir. Özetle Hâricîler fâsik Müslümanlardır. Hattâbî ise, Müslüman âlimlerin onların dalâletlerine rağmen bir İslâm fırkası oldukları konusunda icma ettiklerini, bu nedenle kestiklerinin yeneceğine ve onlarla evlenilebileceğini, kaydetmektedir. Hz. Ali’ye Nehrevân’da toplanan insanlar hakkında “onlar kafir midir?” sorusu sorulduğunda şunları söylemektedir: “Onlar (Hâricîler) küfürden kaçarlar.” Hz. Ali’nin bu cevabı Hâricîler’in kendisiyle savaşsalar bile İslâm dairesi içerisinde olduklarını belirtmektedir. (İbn Hacer, *Fethu’l-Bâri*, Kahire: Dâru’r-Riyân 1987, XII, 314); Râğib el-İsfehânî de *Müfredâtında* “havâric” maddesini tanımlarken “İmam’a itaat etmemeleri” dolayısıyla hâricîler olarak isimlendirilmişlerdir, demektedir. (Râğib el-İsfehânî, *Müfredât fi Ğaribi’l-Kur’ân*, Kahire: el-Mektebetu’l-Tevkîfiyye ts., s. 152). Görüldüğü üzere büyük âlim el-İsfehânî’nin de Hâricî tasavvurunu belirleyen temel nokta bu fırka mensuplarının erken dönemlerde sergiledikleri asayiş bozma teşebbüsleridir.

⁷¹ Mâturidî, *Te’vilât*, Te’vilâtu Ehli’s-Sünne, (th) Fatıma Yusuf, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle 2004, III, 30

Adem'in kurbanı kabul edilen ile edilmeyen iki oğlu arasında geçen kıssanın anlatıldığı Mâide Sûresi 5/26-31. âyetlerini zikretmektedir. Daha da ilginç ise bu kıssadan önce geçen Hz. Musa'nın kavmiyle ilgili anlatımlarda (Maide, 5/24-25. âyetler) fasılalar *el-fâsikin* ifadesiyle son bulmaktadır. Bu nedenle söz konusu fasıla ile İmâm Mâturidî'nin kurduğu ilişki bağı daha da anlam kazanmaktadır.

Kâdî İyâz'ın "Kelamcıların karşılaştığı en çetin mesele" olarak tanımladığı Hâricîlerin tekfiri problemi, pek çok kimseyi meşgul etmiştir.⁷² Bir kafiri İslâm dairesi içine almak ve bir mümini bu dairenin dışında tutmak endişesi Ehli Sünnet ulemasını fazlasıyla düşündürmüştür. Bir grup Hâricîler'e devamlı sakıncalı gözle bakarken başka bir grup ise onları açık bir şekilde İslâm toplumuna bir tehdit oluşturdukları zaman eleştirmiş ya da kendileriyle savaşılmasına/katledilmelerine hükmetmiştir. Hâricîler'i tekfir eden ve savaşılması zorunlu bir grup olarak görenlerin düşüncelerini temellendirdiği esaslar konumuz açısından ayrı bir öneme sahiptir. Daha çok parçacı ve bağlam dışı yapılan çıkarımlarla kendilerini destekleyen bu âlimlerimizin resim çizerken mevcut malzemeyi kullanmaktan ziyade sınırları, kalıpları belirlenmiş bir resme malzeme üretme arayışında oldukları dikkatlerden kaçmamaktadır. Sözgelimi, Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, Hz. Peygamber'in İslâm ümmeti içerisinde sonradan zuhur edecek bazı hadiseler hakkındaki sözlerini Hâricîler'e hasrederek onları kafir ilan etmesi⁷³ ya da Ebû Hübeire'nin, "Hâricîler'le savaşmak müşriklerle savaşmaktan daha evladır, çünkü birisinde Müslümanların ana parasını koruma diğerinde (müşriklerle savaşta) kazanç isteği vardır, halbuki ana paranın korunması çok daha önceliklidir." açıklamaları bunun güzel bir örneğini teşkil etmektedir. Hâricîler'i hariçte tutmak isteyen pek çok kişi de genel kanaatlerini İbn Mesûd'un naklettiği ve bir kimsenin kanının helalliyini İslâm dinini terk ya da cemaatten ayrılmaya bağlayan hadise dayandırmaktadır. Kurtubî'ye göre, bu sözün mefhûmu Hâricîler'i tekfiri teyit etmektedir.⁷⁴

⁷² İbn Hacer, *a.g.e.*, XII, 313

⁷³ "Dinden okun yaydan çıktıkları gibi çıkarlar" ya da "onlar yaratılmışların en şerlisidirler" ifadelerinin ancak kafirler için kullanılacağını söyleyen İbnu'l-Arabî açık bir şekilde Hâricîler'i tekfir etmektedir. (İbn Hacer, *a.g.e.*, XII, 313)

⁷⁴ İbn Hacer, *a.g.e.*, XII, 313

Sünni İslâm geleneğinin en büyük kaygısı fesada yol açacak her türlü eylemin önünün kesilmesidir.⁷⁵ Bu nedenle Kurtubî ulemanın ekserisinin "hayırsız bir emire itaati isyandan evlâ" gördüklerini hatırlatır. Bunun Kurtubî'ye göre anlamı şudur: "İsyân ve anarşide emniyetin korku ve kan dökülmesiyle yer değişimi söz konusudur." Kurtubî, kan akıtan grubun tereddütsüz Hâricîler olduğunu söyler.⁷⁶ Hatta Kurtubî, Sıffin'de şehit olan Ammâr'a Hz. Peygamber'in "Seni azgın bir fırka öldürecek" ifadesinin Hâricîler hakkında söylendiğini Hucurât Sûresinin 49/9. âyetinin tefsirinde açıkça belirtir.⁷⁷ Mukâtil, Hâricîlerin büyük günah çerçevesinde İslâm dairesinde gerçekleştirdiği inhisarçılığa karşı Atâ b. Ebî Rabâh'tan yaptığı nakille Sünni geleneğin içsel çoğulculuğunu şöyle vurgular: "Kendinizden olan büyük günah sahiplerinin cenaze namazını kılmazsanız onları kendi dininizin dışında bir dine mensup kimseler olarak mı göreceksiniz!" Bundan başka bir sözünde de o şöyle der: "Üç haslet sünnetin esasındandır: Her hilafette cihada katılmak, her emirin arkasında namaz kılmak ve ehli kiblenin bütün mevtaları için cenaze namazı kılmak."⁷⁸ Mukâtil'in bu yaklaşımı, İmâm Mâturidî'nin Müslümanların sorumluluğuyla ilgili endişesini ifade eden yorumuyla açık bir şekilde örtüşmektedir. Ümmetin istikrarı için isyanın önüne muhkem bir set çekilmelidir. Bu yaklaşımların İslâm'ın ilk üç-dört asrında genel olarak Hâricî isyanların ortaya çıkardığı olumsuzlukları bizzat yaşamış ya da yaşayanları görmüş Mukâtil ve İmâm Mâturidî'nin hassasiyetlerine yansımalarının makullüğü ortadadır. Fakat çok erken bir dönemde gücünü ve hayatiyetini yitiren pek çok Hâricî grubu-

⁷⁵ Ümmetin dirliği ve birliği konusunda hadis külliyyatında geçen fiten bahislerinin oldukça anlamlı olduğunu hatırlatmayı zait addediyoruz. Çünkü Sünni geleneğin anarşi ve terör karşılığının altında yatan önemli etkenlerin başında söz konusu hadislerin pedagojik değerinin ayrı bir yeri vardır. Sadece Ebu Dâvud'un 'Fitneye karışmanın yasaklanması bölümü' başlığı altında zikrettiği hadislerle bakmak konuyla ilgili Sünni geleneğin yaklaşımını özetler mahiyettedir. Bu bağlamda iki örnek olarak: 'Yakında fitneler olacak, o zaman oturan ayaktakinden, ayaktaki yürüyenden ve yürüyen ise koşandan daha hayırlı olacaktır' mealindeki Muslim b. Ebî Bekre'nin babasının Resulullah'tan aktardığı hadis ile söz konusu hadisi dinleyince Hz. Peygamber'e 'Eğer birisi evime girer beni öldürmek için elini kaldırırsa ne yapayım sorusuna 'Adem'in oğlu gibi ol' (Mâide, 5:28) şeklindeki Peygamber cevabı zikredilebilir. (Ebû Dâvud, *Sünen*, İstanbul: Çağrı Yay. 1992, IV, 455-6)

⁷⁶ Kurtubî, *a.g.e.*, II, 109

⁷⁷ Kurtubî, *a.g.e.*, XVI, 316-7

⁷⁸ Nakleden Mevlüt Güngör, *Kur'an Tefsirinde Fıkhi Tefsir Hareketi ve İlk Fıkhi Tefsir*, İstanbul: Kur'an Kitaplığı 1996, s. 114-115

nun sonraki dönemlerde tefsirde canlı bir şekilde işlenmesi anlaşılır gibi değildir. Geç dönem müfessirlerin Hâricîler'i potansiyel bir güç olarak benimsedikleri düşünülebilir; fakat onların mevcut halleriyle böyle bir güce sahip olmadıkları çok kolay fark edilecek bir meseledir. Ümmetin uleması asayişin bozulması düşüncesine bile fırsat vermemek için Hâricîler hakkında oluşturdukları bütün kitâbiyâta olumsuz bir anlam yüklemiştir.

Daha önce Cürcânî'nin "İbâdîyye" maddesiyle ilgili tanımını nakletmiş-tik. Şimdi aynı müellifin Havâric/Hâricîler" maddesine bakıldığında da benzer bir hâleti rûhiyeyi sezmek mümkündür: "Sultandan izinsiz öşür toplayan kimselere Hâricîler denir."⁷⁹ İçsel ötekileştirme nosyonunu "öşür" terimi çerçevesinde yeniden ele aldığımızda Hâricîler'in hep İslâm dairesi içindikileri ötekileştirmeye matuf gayretler sarfettikleri ima edilmektedir. "Onlar gayri Müslimlerden toplanan haraç'la ilgilenmez fakat Müslümanlardan toplanan öşür'le yakından ilgilenirler" vurgusu dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu tür bir Hâricî algılayışının sonucunu Kurtubî, Ehli Kitabın konu edinildiği Âl-i İmrân sûresinin 3/118. âyetinde geçen "Ey iman edenler! Siz Müslümanlardan başkasını sırdaş edinmeyin çünkü onlar size şer ve fesat çıkarmada ellerinden geleni bırakmazlar..." ifadelerinin tefsirinde şunları söylemektedir: "Ebû Umâme'den rivâyet edildiğine göre, Allah Resûlü bu âyette geçen kimselerin Hâricîler olduğunu belirtmiştir."⁸⁰

Hâricîlerin genellikle diğer Müslümanlar tarafından sakıncalı olarak algılanmasında diğer İslâm kaynakları tarafından oluşturulan Hâricî imajının önemli etkisi vardır. Mesela uzun yıllar İslâm ümmetinde önemli bir fonksiyon (Kur'an, tefsir, fıkıh ve siyer öğretimi) icra eden ve kökleri çok erken

⁷⁹ Cürcânî, *a.g.e.*, s. 91; Özellikle Emeviler ile Abdullah b. Zübeyr arasındaki mücadelenin devam ettiği yıllarda merkezi otoritenin İran'ın iç bölgelerini kontrol etmede çok başarılı olamadığı görülmektedir. Bu nedenle bazı bölgelerde Hâricîlerin zaman zaman kontrolü ele geçirdiği kaynaklarda zikredilmektedir. Konuyu Ebû Ubeyd'in şu nakli açık bir şekilde göstermektedir: 'Ahmed b. Osmân bize İbn Mubârek, Saïd b. Ebî Eyyûb ve Nâfi'den şöyle rivayet etti 'Ensardan bir grup Abdullah b. Ömer'den zekat konusunu sordular. O da zekatı amillere teslim edin deyince onlar bazen Şam ehli bazen de Hâricîler galip gelmektedir, dediler. Bunun üzerine İbn Ömer 'Galip gelene zekatı veriniz', dedi. (Aycan-Söylemez, *a.g.e.*, s. 54). İbn Ömer'in bu yaklaşımından anlaşıldığı üzere zekatı toplayan meşru yönetici sayılmıştır. Muhtemelen erken dönem bu ve benzeri bazı olaylardan dolayı Cürcânî Hâricîleri sultandan izinsiz öşür toplayan bir anarşist grup olarak tanımlamaktadır. Ayrıca üçüncü asra kadar da Hadramût ve Yemen bölgelerinde Uman İbâdîleri'nin öşür topladığı nakledilmektedir. (Hammâş, *a.g.e.*, I, 32)

⁸⁰ Kurtubî, *a.g.e.*, IV, 179

bir döneme kadar ulaşan kıssacı (*kussâs*), vâiz ve müzekkirlerin beşinci altıncı asırda sergiledikleri bazı olumsuz davranışlardan dolayı eleştirildikleri kaynaklarımızda detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. İlginçtir ki söz konusu grubun (*kussâs*) en ciddi eleştirisinin yine Hâricîler üzerinden yapıldığını gözlemlemekteyiz. Büyük İmâm İbn Sîrîn'in otoritesi bağlamında kıssacılığın Hâricîlikle birlikte neşet ettiği, bu nedenle bu meslekte hayır olmadığı vurgulanmaktadır.⁸¹

Yukarıda zikredilenlere ilaveten onların şefaati, kabir azabını, deccâl'i⁸² (ve bazı Hâricî grupların) Peygamberlerin ismetini kabul etmedikleri nakledilmektedir.⁸³ Ayrıca Kurtubî bir anekdotla Hâricîler'in garipliklerini bize şöyle aktarmaktadır: Hz. Ali Hâricîlerle buluşmak için yola çıktığında, ona bazı Hâricîler tarafından "Ay akrep burcundayken mi bizimle buluşacaksınız" denir ve kendisinden ay dönünceye kadar beklemesi istenir. Aksi takdirde zarar göreceği söylenir. Hz. Ali ise, Hâricîlerin bu asılsız uyarılarına karşı "Hz. Peygamber'in münecimi yoktu, bizim de münecimlere ihtiyacımız olamaz" sözleriyle karşılık verir.⁸⁴ Böylece Kurtubî Hâricîleri gayri İslâmî davranışlara meyillî suçlar. Pek çoğu *Milel* ve *Nihal* kitapları tarafından çizilen bu Hâricî resminin temel kaynaklara bakılmadan tekrar edilmesi yukarıda örnekleri üzerinde durulan bazı Hâricîlerin fikhî anlayışları ile de örtüşmektedir. Özellikle kelam ilminin konusuna giren bu hususların gerçekten yüzyıllardır yaşayan tek Hâricî mezhebi sayılan İbâdîler'in inançlarını ne kadar yansıttığı sorununun tartışma konusu yapılmaması ise ciddi bir eksikliktir. Şu ana kadar baktığımız İbâdî eserlerinde Hz. Peygamber'in ismetiyle ilgili olumsuz en küçük bir ayrıntıya rastlamadık. Bazı farklılıklarına rağmen pek çok konuda da çok keskin ifadelerinin olduğunu düşünmüyoruz. Mesela kabir hayatıyla ilgili İbâdî kaynakların bize sunduğu tabloyu tarihsel açıdan şu şekilde özetlemek mümkündür. Öncelikle belirtmelidir ki İbâdîler'in Buhârî'nin *Sahih*'inden daha üstün gördükleri er-Rebî b. Habîb'in⁸⁵ *Müsned*'inde kabir suali ve azabı, mümin ve kafirin

⁸¹ İbnü'l-Cevzi, *Kitâbu'l-Kussâs ve'l-Müzekkirin*, (ed) Merlin S. Swartz, Beyrut: Dârü'l-Meşrik 1986, s. 211

⁸² Kurtubî, *a.g.e.*, VII, 145

⁸³ Âlûsî, *a.g.e.*, XVI, 274

⁸⁴ Kurtubî, *a.g.e.*, XIX, 28-9

⁸⁵ Şehrîstânî eserinde zikrettiği Hâricî âlimler arasında er-Rebi' b. Habîb'e yer vermemesi oldukça ilgi çekicidir. (Şehrîstânî, *a.g.e.*, I, 160)

kabirdeki genel halleri ile ilgili hadisler bulunmaktadır. Bu hadislerin bir kısmı da Buhâri, Müslim, Neseî, İbn Mâce, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ve İmam Mâlik'in *Muvatta*'asında geçmektedir.⁸⁶ Bu hadislerin içeriği kısaca şöyledir: Vefat eden kimseye Kıyamet kopuncaya kadar kabrinde âhirette gideceği yerin sabah akşam gösterilmesi, Hz. Peygamber yürürken yolda iki kabir görmesi ve bunun üzerine oradakilerin azap çektiklerini söylemesi, kabre konulan kimsenin muhatap olduğu sorularla ilgili konular. Hûd b. Muhakkem ise İbrâhîm 14/27. ve Tâ-Hâ Surelerinin 20/124. âyetleri çerçevesinde kabir ehlinin durumunu (ilk karşılaşmaları, sorular, azap, dehşetli melekler vb.) detaylı bir şekilde anlatmaktadır.⁸⁷ Geçtiğimiz asır İbâdî müelliflerinden İtfeyyîş ise Mumin sûresi 40/11. âyette Cenab-ı Hakk'ın bildirdiği iki ölüm ve iki dirilmenin (*ihyâ*) pek çok manalarından birisinin de kabirde sual için dirilme olduğunu söylemektedir.⁸⁸ İtfeyyîş, Nuh sûresi 71/25. âyeti ise tamamen kabir azabının varlığını ispat için kullanmaktadır.⁸⁹ Her ne kadar kabir hayatı/azabı ile ilgili çok açık âyetler olmasa da konuyla ilgili hadislerin meseleyi net bir şekilde ortaya koymasından dolayı İbâdîler kabir hayatını/azabını kabul etmektedirler. Sadece az sayıdaki İbâdî uleması, kabir azabının iman esaslarından birisi olmadığı ve gaybî bir hadise olduğu için doğruluğunu test etme imkanı bulunmadığını söylemektedirler.⁹⁰

Şefaata konusunda Hâricî/İbâdî yaklaşımlar tek düze sunulmakta ve dolayısıyla pek çok nüans göz ardı edilmektedir. er-Rebî b. Habîb'in *Müsned*'indeki uzun rivayetlerden birisi olan 1004 numaralı hadis şefaate ilgilidir. "Ümmetimden büyük günah işleyenlere şefaata yoktur" ifadesinin yer aldığı bu hadisin sonunda şehit olmuş bir müminin ailesinden yetmiş kişiye şefaata edeceği bildirilmektedir. 1001 numaralı Câbir b. Zeyd'ten gelen rivâyette ise hiç kimsenin cennete sadece yaptıkları ile giremeyeceğini bilakis sâlih amel, Allah'ın rahmeti ve Hz. Peygamber'in şefaatiyle gireceği

bildirilmektedir.⁹¹ Hûd b. Muhakkem ise, Yûnus Sûresi 10/3. âyet ve Enbi-yâ Sûresi 21/28. âyetin tefsiriyle ilgili kısaca "Kendilerine şefaata izni verilen (şefaata etmesine razı olunan) kimsenin dışındakiler şefaata edemez" yorumuyla Allah'ın (cc) izniyle bazılarının şefaata edeceğini, bildirmektedir.⁹² Ayrıca Hûd b. Muhakkem, Sebe' Suresinin 34/23. âyetinin tefsirinde ise büyük günah sahibine şefaata yoktur hadisini zikretse de müminlere meleklerin, peygamberlerin ve diğer inananların şefaata edeceğini, söylemektedir.⁹³ İtfeyyîş ise şefaatin müşrikler hakkında gerçekleşmeyeceğini belirtmekte ve Hûd b. Muhakkem'in yaklaşımını destekler mahiyette meleklerin, peygamberlerin ve evliyânın şefaata edeceğini kaydetmektedir.⁹⁴ Kısaca şefaata halis müminlere hastır, mürtekb-i kebîreye ise şefaata yoktur. Bu nedenle İbâdîler'in şefaati tamamen reddettiklerini söylemek doğru bir yaklaşım olarak görülmemektedir.

3.Sonuç:

Buraya kadar geleneğimizde bazen dinî, bazen siyasî bazen de ahlakî açıdan ötekileştirilmiş bir grubun durumunu özetlemeye çalıştık. Kendi dışındaki dindaşlarını devamlı dinî, siyasî, ahlakî, kültürel ve metodik açıdan ötekileştiren Hâricîler hakkında klasik dönem müfessirlerin görüşlerinin ve kullandıkları üslûbun geniş bir yelpaze çizdiğini de öncelikle kaydetmekte fayda vardır. Bu alimlerimizin yaklaşımları genel manada birbirlerine benzese de özelde farklılaştıklarını açık bir şekilde görmekteyiz. Bazıları furûdaki farklılıklara rağmen usûldeki birlikteliklerden dolayı Hâricîliği tamamen dışlamamışlardır. Söz konusu müfessirler Hâricîler'le ilgili konuşurken ne kadar keskin bir dil kullansalar da genelde İmâm Ebû Hanîfe'nin çizdiği çerçevenin dışına pek çıkmamaya gayret etmişlerdir. Başka bir ifadeyle, imana girmeyi kolaylaştırırken imandan çıkmayı zorlaştırmışlardır. Müslümanların yaşadığı her yeri "*İman Yurdu*" telakki ederek kible ehlini, farklı görüş ve anlayışları dolayısıyla ve işledikleri günahları sebebiyle hemen tekfir etmemişlerdir.⁹⁵

⁸⁶ İlgili hadisler için bkz. er-Rebî b. Habîb, *Müsned*, 196-197, s. 373-374, (hadis no: 484, 487, 488, 982).

⁸⁷ Hûd b. Muhakkem, *a.g.e.*, II, 328-331; III, 57-58

⁸⁸ İtfeyyîş, *Teysîr*, XI, 328-331; Ayrıca bkz. İtfeyyîş, *Teysîr*, VIII, 254

⁸⁹ İtfeyyîş, *Teysîr*, XIV, 181

⁹⁰ Ferhat el-Ca'beri, *el-Bu'du'l-Hadâri li'l-Akîdeti'l-İbadiyyeti*, Mektebetu'l-Elvan 1987, s. 638-9, 653; Kabir azabı konusunu Mutezile ve İbâdîler'in Nükkâr kolunun kabul etmediği kaynaklarda geçmektedir. (Bkz. el-Ca'beri, *a.g.e.*, s. 639)

⁹¹ er-Rebî b. Habîb, *el-Câmiu's-Sahîh*, Uman: Mektebetu'l-İstikâme 1995, s. 378-381

⁹² Hûd b. Muhakkem, *a.g.e.*, II, 182, III, 68

⁹³ Hûd b. Muhakkem, *a.g.e.*, III, 397

⁹⁴ İtfeyyîş, *Teysîr*, X, 372

⁹⁵ Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât*, 4 (2001), s. 23

Diğerleri ise özellikle yoğun bir şekilde yaşanan erken dönem Hâricî ayaklanmaları ve bunun sonucu İslâm toplumunda ortaya çıkan krizler nedeniyle bu grup hakkında aşırı derecede olumsuz bir yaklaşım ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda devamlı gözardı edilen önemli bir sorunla karşılaşmaktayız: Asırlardır sadece Ehli Sünnete yakınlığı, ılımlı ve nicelik bakımından da oldukça az sayabileceğimiz İbâdîliğin dışında varlık sahasında kendilerine yer bulamayan Hâricîler hakkında ortaya konan bu olumsuz sunumun daha sonraki yıllarda değişmemesinin sebepleri nelerdir? İtikâdî, fikhî ve ahlakî ifrat ve tefritlerine verilen basma kalıp örneklerin asırlardır uygulayıcısı bulunmamasına rağmen niçin Hâricî dışı kaynaklar bunları devamlı tekrar etmişlerdir. Her din içerisinde aşırı grup(lar) vardır ve var olacaktır. Bunların aşırılıkları tabii olarak ana gövde tarafından ayıklanmadığı müddetçe dışarıda kalmışlardır. Dışarıdakiler ise kendi hayatîyetlerini sürdürebilmek için farklılıklarını ortaya koymaya çalışmışlardır. Özellikle söz konusu Hâricîler olduğunda çok daha farklı bir tabloyla karşılaşmaktayız. Genellikle bedevi arka plana sahip bu kimselerin şehirleşmeler sırasında yaşanan hızlı değişimler ve bazı krizler sonucu güçlenmesi onları kitlesel bir harekete dönüştürmüştür. Bu güçlü kabilevî ruhun değişime karşı tepki gösterme ve şiddet eğilimi, kriz ortamlarında bir toplumun zihniyeti haline gelmiş ve başta dinle ilgili anlayışları olmak üzere bütün alanlara yansımıştır.⁹⁶ Farklı seslere tahammülü olmayan bu insanların değişik fikirlere ve eleştirilere karşı koyabilecek entelektüel arka plandan yoksun olması onları şiddete daha da fazlasıyla itmiştir. Özellikle sözlü geleneğe sahip, yerleşik hayata geçememiş toplumlarda yetişen insanlarda, bu eğilim son derece güçlüdür. Artık kendi eksik ve yanlışlarını kolay kolay göremeyen bir toplulukla karşı karşıyayız. Fakat bu tür topluluklar ne kadar hızlı ve güçlü olsalar da ana gövdenin hâricinde kalmaya mahkum olmuşlardır. Hariçte kalmak ise sürekliliğin sağlanamaması sonucunu doğurmuştur.

Hâricîler’le ilgili verilen misallere bakıldığında müfessirlerin sanki tarihsel bir anakronizm yaşadıkları gözlemlenmektedir. Hicrî ikinci âsır müfessiri Mukâtil b. Süleymân’dan hicrî on ikinci-on üçüncü asır müfessirlerine kadar tek tip Hâricî resmi çizilmektedir. Çok daha ilginç ise pek çok konuyu eleştirel değerlendirme imkanı bulduğumuz çağımızda hâlâ benzer

yaklaşımların fütursuz bir şekilde sürdürülmekte olduğunu müşahade etmemizdir. Konuyla ilgili ülkemizdeki tefsir tarihi tasavvurunu önemli ölçüde belirleyen Mısırlı âlim merhum Zehebî’nin *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*⁹⁷ adlı eserinde Hâricîlere ayırdığı bölüme bakmanın yeterli olacağı kanaatindeyim. Yolda karşılaştığı bir İbâdî’nin verdiği bilgiler ışığında ayırım yapmaksızın Hâricî-İbâdî tefsir geleneğini analiz ettiği otuz sayfalık bölümde bir iki İbâdî kaynak dışında (onları da tam olarak nasıl incelediğini bilemiyoruz) her hangi bir eser kullanmamaktadır. Kullandığı kaynakların azlığına ve araştırma eksikliğine rağmen Zehebî Hâricî tefsir geleneği ve bazı uygulamaları hakkında çok geniş değerlendirme ve yargılarda bulunmaktadır.⁹⁸ Acaba onu bu tür bir eğilime sevk eden âmil bu grup hakkında oluşturulan ve sürekli canlı tutulan olumsuz tasavvurdan başka ne olabilir! Müfessirlerin Hâricîler’in fikhî ve kelâmî yaklaşımları ile ilgili asırlarca aktardığı bilgilerin genel geçer veriler mi, erken dönemde ortaya çıkmış lokal ve bireysel uygulamalar mı ya da bazılarının tamamen tasavvurî bir anlatım olduğu konusunun çözümü ise bugün bizim için hala muammâ olma özelliğini korumaktadır.

Şimdi Hâricîlere tarihsel olarak baktığımızda onların İslâm’ın ilk üç asrında oldukça aktif oldukları görülmektedir. Bu dönemde onlar hem kendi içlerinde hem de kendileri dışındaki Müslümanlarla devamlı mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Giriştikleri ürkütücü faaliyetler bölünmelerine ve dolayısıyla giderek marjinalleşmelerine neden olmuştur. Geride ise bugün Hâricîlikle ilişkili olduklarını bile kabul etmeyen ve belirli bölgelerde yaşayan İbâdî gruplar kalmıştır. Acaba Hâricî dışı kaynaklar onları hala potansiyel bir tehlike olarak gördükleri için Müslümanların şuur altında bu tür ifratlara karşı temkini devamlı canlı mı tutmak istemişlerdir? Yoksa Hâricîliği daha çok genel geçer bir akım gibi görüp her zaman nüksedebilecek bir hastalık olarak telakki ettiklerinden dolayı da İslâm toplumunun selameti için Hâricîlik düşüncesi hakkında bir tarih mi inşâ etmeyi arzulamışlardır? Bu noktada büyük âlim İbn Teymiyye’nin şu tespiti bizim tezimizi destekler mahiyettedir: “Ulema, Hâricîler hakkında nakledilen

⁹⁷ Zehebî, *a.g.e.*, II, 305-336

⁹⁸ Zehebî’nin yapmış olduğu bazı hataları İsmail Cerrahoğlu hocamız da tefsir tarihinde tekrar etmiştir. Muhtemelen kaynak sıkıntısı ve Zehebî’nin verdiği bilgilere itimat hocamızın Hâricî/İbâdî tasavvurunda etkin rol oynamıştır. (İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, Ankara: DİB 1988, I, 526-552)

⁹⁶ Kutlu, *a.g.m.*, s. 19

mütevâtir naslar çerçevesine onların özelliklerini gösteren bütün hevâ ehlini –ki bunlar hem Resûlullâh’ın Şerâatından hem de Müslümanların Cemaatından ayrılmışlardır- dahil etmiştir.” Hatta İbn Teymiyye’ye göre, “*Hurramiyye, Karâmita ve Nusayriyye...* gibi bazı gruplar Hâricîlerden daha da şerirdirler.”⁹⁹ Görüldüğü üzere İbn Teymiyye Hâricîliği bir düşünce kayması olarak sunmaktadır. O, Hâricîliği tarihin belirli bir döneminde yaşamış özel bir grubun ismi olmaktan ziyade her zaman ve zeminde ortaya çıkabilecek sosyal bir olgu şeklinde değerlendirmektedir.

İbn Teymiyye’nin bu yorumu geleneğimizde Hâricî tasavvurunun oluşturulmasında belki de en önemli rolü oynayan hadislerin mahiyeti hakkında da ipuçları sunmaktadır. Bilindiği üzere Allah Resûlü sahabeyi ileride zuhur edecek fitneler karşısında devamlı uyarmıştır. Sahabe ise erken dönemde Hâricîler’in karışıkları korkunç eylemlerin pek çoğuna şahit olmuştur. Dolayısıyla sahabe Hz. Peygamber’in haklarında uyardığı kimse-leri haklı olarak Hâricîler’le özdeşleştirdiler. Bu ne o hadislerin sıhhatini ne de sahabenin yorumunu etkiler. Benzer bir yaklaşımı (Hâricîliğin sabit bir gruptan ziyade belirli özellikleri taşıyan her kesimde ortaya çıkabilecek bir zihniyet olduğunu) Vehhâbiliğin çıkışıyla ilgili olarak bize bilgi veren Cevdet Paşa’nın Bağdat Kethüdası’ndan yaptığı şu nakilde açık bir şekilde görmekteyiz: “Vehhâbiler, Havâric nevinden olup haklarında cari olan hükm-ü Bâri fil vâki’ malûm olmalıdır.”¹⁰⁰ Vehhâbiler niçin Havâric nevinden görülüyor sorusunun cevabı gâyet açıktır. Çünkü kurucusu Şeyh Necdî (Muhammed b. Abdilvehhâb) Müslümanları tekfir etmekte, yüzyıllardır inananların dalâlette olduklarını söylemekte, kanlarını heder etmekte ve diğer Müslümanların mallarını da kendilerine helal kabul ederek taraftarlarını kışkırtmaktadır.¹⁰¹ Hatta geçtiğimiz yıllarda Sudan’ın Omdurman beldesinde on dört kişinin ölümüne neden olan bir mescitteki (Ensaru’s-Sünne Camii) saldırıyı internette haber yapan bir yazarın “Hâricîler bir kez daha aramızda” başlığını dikkatlere sunması, söz konusu zihniyetin artık aşırılık gösteren her kesim için kullanılan ideolojik bir terim olduğunu

göstermektedir.¹⁰² Anlaşıldığı üzere Hâricîliğin genel semptomları var ve bunlar nüksettiğinde söz konusu damga vurulmaktadır. Peki bugün bu özellikleri göstermeyen günümüz İbâdîlerini aynı gözle görmekten bizi kim alıkoyacak?

⁹⁹ İbn Teymiyye, *Mecmuu’l-Feteva*, Rabat: Mektebetu’l-Mearif, s. 476-777. Hâricîlerin küfür anlayışı konusunda geniş bilgi için bkz. Yunus Ekin, *Kur’ân’a Göre İnançsızlık*, İzmir: Işık Y. 2001, s. 236-246

¹⁰⁰ Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, Ankara: Üçdal Neşriyat 1966, VII, 259-60

¹⁰¹ Cevdet Paşa, *a.g.e.*, VII, 229

¹⁰² www.masud.co.uk/Islam/ahm/millan.htm

Helâk, Devam Eden Bir Süreç Midir?

Abdullah Emin ÇİMEN*

Is The Annihilation A Continuous Process?

The Quran revealed the fact that total annihilation is a continuous process to its audience at the time and after emphasizing although those people who were threatened to be annihilated were the ones who were infidels this threat has a wider context as to include all non-believers to be appeared in the future.

Those credentials which were laid out in the Quran and which were available for the necessity of smiting the previous non-believers in former times and places due to their actions are also true for people in our time due to fact that no mention for abolishing of the actions are made in the Quran.

Key Words: Annihilation, Non-believers, Infidels, Kâfirler, Punishing, Continuous process.

Anahtar Kelimeler: Helâk, İnkarcılar, Kâfirler, Cezalandırma, Devam eden süreç.

İktibas / Citation: Abdullah Emin Çimen, “Helâk, Devam Eden Bir Süreç Midir?”, *Usûl*, 4 (2005/2), 39 - 71

Giriş

Öncelikli olarak helâk kelimesinin ve helâkın kavram olarak ne gibi anlamlara geldiği konusunda kısa bir bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Sülâsî kalıptan türetildiğinde “helâk” kökü, Arap dilinde kendi kendini perişan etmek, hüznün ve kedere kapılmak, belâ ve musibetlerle karşılaşmak, varken yok olmak, bir şeyi faydalanılır olmaktan çıkartmak, işe yaramaz hale gelmek, kendi eliyle kendini tehlikeye atmak, kırmak ve düşmek anlamlarına gelmektedir. Rubâî kalıptan türetildiğinde ise helâk perişan etmek, mahvetmek, kendini veya bir şeyi tehlikeye atmak, öldürmek ve mal satmak gibi anlamlara gelmektedir. İbn Fâris (395/1004), h-l-k harflerinden

oluşan yapının temel anlamının “kırmak ve düşmek” olduğunu söylemektedir. Ulaşabildiğimiz en eski Arap dili metinleri çerçevesinde helâk kökünün temel anlamının, insanın kendisini veya bir başkasını perişan edip mahvetmesi olduğunu söyleyebiliriz.¹

Helâk kökü, Kur’ân’da on ikisi isim diğerleri fiil olmak üzere dokuz farklı kalıpta toplam altmış sekiz ayette geçmektedir.² Bu kökün Kur’ân’daki anlamlarına gelince bunları şu şekilde özetleyebiliriz: Başkasında bulunan bir şeyin kişinin elinden çıkıp gitmesi, kaybolması, zail olması; bir şeyi şekil değişikliğine uğratarak ve ifsat ederek yok etmek; korkmak ve fakir olmak; ölmek veya öldürmek; bir şeyin varlığının ortadan kalkması; “en büyük helâk”³ olan Allah’ın azap ederek öldürmesi.

Kavramsal çerçevede ele alındığında helâkın şu anlamları ön plana çıkmaktadır: Helâk, yeryüzüne yönelik Allah’ın ilâhi bir müdahalesidir. Bu bağlamda helâkı, küfür önderlerinin (eimmetü’l-küfr)⁴ olumsuz faaliyetlerini etkisiz hale getiren, onları yerle bir eden ilahî bir önlem olarak tanımlayabiliriz. Helâk hadisesi, olumsuz anlamda toplumsal bir değişim süreci

¹ Bkz. Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. ‘Amr Ferâhidî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, (thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerâî), Müessesetü’l-‘A’lemî li’l-Matbû‘ât, Beyrut, 1988, III, 377-378; Yezîdî, Ebû Abdurrahman Abdullah b. Yahya b. el-Mübârek, *Ğaribu’l-Kur’ân ve Tefsîruh*, (thk. Muhammed Selim el-Hâc), Âlemü’l-Kütüb, Beyrut, 1985, s. 88, el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu’l-Luġa*, (thk. Muhammed Hafâcî-Mahmud Ferec el-‘Ukde), Metâbi‘u Sübuli’l-‘Arab, Kahire, ts. VI, 14-15; İbn Fâris, Ebu’l-Hüseyn Ahmed b. Zekerîya, *Mu‘cemu’l-Mekâyis fî’l-Luġa*, (thk. Şihâbuddîn Ebû ‘Amr), Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1994, s. 1074; İbn Fâris, *Mücmelü’l-Luġa*, (thk. Züheyr ‘Abdülmuhsin Sultan), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1984, III, 908; Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh, Tâcü’l-Lüġa ve Sihâhu’l-‘Arabiyye*, (thk. Ahmed ‘Abdülgâfir ‘Attâr), Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyin, Beyrut, 1979, IV, 1616-1617; Zevzenî, Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Ahmed b. el-Hüseyn, *Şerhu’l-Mu‘allakâti’s-Seb’*, (thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed), Mektebetü’n-Nahda el-Misriyye, Kahire, 1987, beyt no. 5, s. 109; İsfehânî, Râġib, *el-Müfredât fî Ğaribi’l-Kur’ân*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1986, s. 793; Zemahşerî, Ebu’l-Kasım Cârullâh Mahmud b. Ömer, *Esâsu’l-Belâġa*, el-Hey’etü’l-Misriyye el-‘Ämme li’l-Kitâb, Mısır, 1985, II, 550-551; İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Misrî, *Lisânu’l-‘Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1994, X, 503-504; Firuzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya’kûb, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, Beyrut, 1991, III, 474-475; Firuzâbâdî, *Kâmûs Tercemesi*, (trc. Asım Efendi), Cemal Efendi Matbaası, İstanbul, 1305, III, 1136-1140; Zebidî, es-Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, Matbaatü’l-Hayriyye, Mısır, 1306, VII, 194.

² Abdülbaki, Muhammed Fuad, *el-Mu‘cemu’l-Mufehres li-Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerim*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1987, “h-l-k” md.

³ İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 793.

⁴ Tevbe, 9/12.

* Arş. Gör. Dr., Yüzcüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (emincimen@hotmail.com)

sonrasında meydana gelir. Çünkü helâk edilen birey ve toplumlar, Allah'a karşı isyânkar bir tutum izleme konusunda köklü bir ahlâkî değişim geçirirler. Onların bu tavrı zaman içerisinde kendileriyle sınırlı kalmayıp çevreye zarar veren bir yapıya bürünür. Bu durumda başkalarını da etkisi altına alan isyânkarlık dalgasının önünün kesilmesi amacıyla helâk cezası gündeme gelir. Bu açıdan bakıldığında helâk, yeryüzünün bozulan dengesinin⁵ yeniden inşa edilmesi amacıyla hizmet etmiş olur. İbn Teymiyye'nin (728/1327) ifade ettiği gibi helâk, Allah'ın âyet ve mucizelerinden birini oluşturmaktadır. İnkarcı bir toplum azabı hak ettiğinde, Allah onları ya bizzat kendisi, ya da kulları eliyle helâk eder. Onların helâk edilmesiyle kâfirlerden müminlere yönelik olarak gelmekte olan şer ve kötülükler azalır, iman küfre karşı zafer elde eder. Bu olay insanlar arasında yayılır ve diğerleri de bu inkârcıların durumundan ibret alır. Helâk, kafirlerin küfürlerinde daha fazla ileri gitmelerini de önler.⁶

Bu çalışmamızda tüm bu anlamlar içerisinde helâkın "Allah'ın birey ve toplumları yaptıkları eylemler sebebiyle ilahi bir cezaya çarptırarak tamamen ortadan kaldırması ve yok etmesi" şeklindeki anlamı üzerinde duracağız.

Hz. Peygamberin vefatından kıyamete kadar devam edecek olan süreç içerisinde insanlığın Kur'an'da sözü edilen şekliyle yeniden bir helâkla karşılaşp karşılaşmayacağı sorunu, tartışmalı bir konudur. Bir grup, Kur'an'da bahsedilen helâk olaylarının tarihsel olduğunu ve helâkın tekrar gerçekleşmeyeceğini iddia ederken, diğer bir grup ise helâk olayının devam eden bir süreç olduğunu, dolayısıyla kıyametin kopuş anına kadar değişik boyutlarıyla devam edeceğini söylemektedir. Çalışmamızda bu sorunu, tarafların iddia ve delillerini ortaya koyarak irdelemeye çalışacağız.

İnsanoğlunun bundan sonraki süreçte bir helâkla karşılaşmayacağını savunanlar özetle; Kur'an'daki helâk ile ilgili ayetlerin ibret almamıza yönelik bir fonksiyon icra etmekte olduğunu, Hz. Muhammed (s.a.)'in ümmetinin helâk olmaması için Allah'a dua ettiğini ve duasının kabul edildiğini; helâk

cezasının uygulanabilmesi için o toplum içerisinde peygamber bulunmasının şart olduğunu söyleyerek Kur'an'da yer alan helâk konusuyla ilgili ayetlerin, hiçbir şekilde bizim de helâk olacağımız anlamı taşımayacağını iddia etmektedirler.

Hemen belirtelim ki, biz bu görüşlere iştirak etmemekteyiz. Bu bağlamda kanaatimizi, aşağıda sunacağımız nakli ve akli deliller ışığında açıklamaya çalışacağız.

Öncelikle açıklığa kavuşturulması gereken temel sorun, helâkın, önceki toplumlarda olduğu gibi Peygamberimiz (s.a.)'den sonra da devam eden bir gerçekliğe sahip olup olmadığı konusudur. Bu bağlamda, "Helâk, eğer Peygamberimiz (s.a.)'den sonra da devam eden bir olgu ise, onun muhatabı olan Mekkeli ve Medineli inkarcılar helâk edilmişler midir ve Peygamberimiz (s.a.) vefat ettikten sonra kıyamete kadarki süreçte helâk gerçeği hangi şekillerde devam edecektir?", şeklindeki sorular, vuzûha kavuşturulması gereken konular olarak öne çıkmaktadır.

Bu iddiaları birçok şekilde cevaplandırmak mümkündür. Öncelikle vurgulamamız gereken şey, Kur'an'da helâk edildikleri uzun uzadıya anlatılan birey ve toplumlarla ilgili pasajların, Mekke döneminde nazil olan ayetlerin en önemli, belki de en fazla gündeme getirilen konuları arasında yer almış olmalarıdır. Mekke döneminin her bir yılında değişik aralıklarla nazil olan, Medine döneminde ise az sayıda da olsa Kur'an vahyi içerisinde yer alan ve sayıları yüzlerle ifade edilen helâkla ilgili bu pasajların, sadece Kur'an'ın indiği dönemdeki muhataplarını ilgilendiren bir konu olması ve daha sonraki muhatapları içinse sadece ibret alınacak bölümlerden oluşması şeklindeki bir iddiaya katılmamız mümkün değildir. Çünkü Kur'an'ın mesajları, anlattığı kıssalar, kıssalarda geçen sebep-sonuç ilişkileri, kıyamete kadarki muhataplarını ilgilendiren ve Allah'ın sünnetine göre, benzer davranışların benzer şekillerde karşılık bulacağını anlatan hakikatlerden ibarettir. Kur'an, sadece ibret alınıp geçilecek bir "nesne" değil, her dönemde insanoğlunun hayatında aktif etkisi olan bir "özne" olarak kalmaya devam edecektir.

⁵ Bkz. Bakara, 2/251; Muminûn, 23/71.

⁶ İbn Teymiyye, *Kütüb ve Resâil ve Fetâvâ İbn Teymiyye fi't-Tefsîr*, (thk. Abdurrahman Muhammed Kasım en-Necdî), Mektebetü İbn Teymiyye, ts., XVI, 170; helâk kökünün anlamları ve helâk kavramıyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Çimen, Abdullah Emin, *Kur'an-ı Kerim'de Helâk Kavramı*, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2001, s. 44-140.

1- İsyankârlara Yönelik İlahi Cezalandırma, Kıyamete Kadar Devam Edecektir

Geçmiş birtakım ümmetlerin helâkıyla ilgili Kur'ân'daki ayetlerden her dönemdeki insanın ibret almasının yanı sıra “Allah'ın emir ve yasaklarına karşı gelen, küfür ve şirkte, zulüm ve azgınlıkta ısrar eden toplumların sonunun, önceki milletlerin akıbetinden farklı olmayacağı”⁷ sonucunu çıkartması, ilgili ayetlerin ruhuna en uygun yaklaşım tarzı olsa gerektir.

Konuya açıklık getiren ayetlerin en önemlilerinden birinde Allah Tealâ şöyle buyurmaktadır:

وَأَنَّ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا

“Ne kadar ülke varsa hepsini kıyamet gününden önce ya helâk edecek veya en çetin bir şekilde azaplandıracağız. Bu, Kitap'ta (Levh-i Mahfuz'da) yazılıdır.”⁸

Ayet net bir ifadeyle kıyamete kadarki süreç içerisinde helâkın, değişik ülkelerde uygulanacak bir ilâhî cezalandırma şekli olarak kalmaya devam edeceğini ortaya koymaktadır. Ülkeler ve halklar, önceki kavimlerin helâk edilişleri gibi köklerinin kazınarak yok edilmesi, Allah tarafından öldürülmeleri veya birbiriyle savaşmaları ya da değişik cezalara çarptırılmaları gibi felâketlerle,⁹ kıyamete kadar, devamlı bir şekilde karşı karşıya kalacaktır. Allah'ın kanununda bu konu, böyle yazılmıştır. Helâk, devam eden bir süreç olarak, bireyler, toplumlar ve devletler arasında varlığını muhafaza edecektir. Bu, her halükârda tüm ülkelerin ve tüm halkların iyi ya da kötü bir hayat sürmelerine bakılmaksızın helâk edileceği anlamına gelmemektedir. Ayette vurgulanan konu, Allah'ın “kıyametten önce her kenti, halkının günahı yüzünden” ya helâk edeceği veya azaba uğratacağıdır.¹⁰

Ayrıca “bu ayet, kâfirlerin kendi memleketlerinin tehlike veya azaptan uzak olduğu konusundaki zanlarını ortadan kaldırmak amacındadır”.¹¹ Mukâtil'e (150/767) göre ise bu helâk, kıyamet kopmadan önce iyilerin ölmesi, kötülerin de çeşit çeşit azaba çarptırılmasıyla gerçekleşecektir.¹²

Helâk konusunu işleyen “Bizim onlardan önce nice nesilleri helâk etmiş olmamız, kendilerini yola getirmedik mi?”¹³ şeklindeki ayetlerde yer alan; أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ ve أَوْلَمْ يَهْدِ لَهُمْ “Onları yola getirmedik mi?” ifadeleri de, helâkın yola gelmeyen birey ve toplumlar için uygulanmaya devam edeceğini göstermektedir. Müfessir Kurtubî (671/1272), bu ifadelerin, “kendilerinden önceki kâfirlerin başına gelen helâk hadiselerinin kendi başlarına da gelmesinden korkmuyorlar mı?”¹⁴ anlamına geldiğini söyleyerek, inkarcıların bundan sonra da Allah tarafından helâk edilebileceklerine dikkat çekmektedir.

Diğer taraftan Mürselât suresindeki şu ayetler, insanoğlunun helâkla yeniden karşılaşp karşılaşmayacağı konusunu şu şekilde açıklığa kavuşturmaktadır:

أَلَمْ نُهْلِكِ الْأَوَّلِينَ ثُمَّ نُنَبِّئُهُمُ الْآخَرِينَ كَذَلِكَ نَعْمَلُ بِالْمُجْرِمِينَ

“Biz öncekileri helâk etmedik mi? Sonra, arkadan gelenleri de onların arkasına takacağız. İşte biz suçlulara böyle yaparız.”¹⁵

Hz. Peygamber'e hitaben inen bu ayetlerdeki “öncekiler”in ve “arkadan gelenler”in kimler olduğu netleştirildiğinde konu daha da vuzuha kavuşmuş olacaktır. Ünlü müfessir Râzî'nin (606/1209) de işaret ettiği gibi “öncekilerle kastedilenler, Hz. Muhammed (s.a.)'den önce geçen bütün kâfirler”¹⁶ olunca, “arkadan gelenler” de Hz Muhammed (s.a.)'den sonra gelen kâfirler olmaktadır. Bu izah çerçevesinde ayeti tefsir etmeye çalıştığımızda,

⁷ Kandemir, Yaşar-Çakan, İsmail Lütfi-Küçük, Raşit, *Riyâzu's-Sâlihîn (Peygamberimizden Hayat Ölçüleri)*, Erkam Yayınları, İstanbul, 1998, III, 38-39.

⁸ İsrâ 17/58.

⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğevâmizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvili fi Vucûhi't-Te'vil*, (nşr. Mustafa Hüseyin Ahmed), Dâru'r-Reyyân, Kahire, 1987, II, 674.

¹⁰ Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988-1991, V, 128.

¹¹ Mevdudi, Ebu'l-A'lâ, *Tefhimu'l Kur'ân Kur'ân'ın Anlamı Ve Tefsiri*, (trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr.), İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, III, 120.

¹² Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin b. el-Hasan b. Ali et-Temimî el-Bekrî, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ġayb)*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, XX, 186.

¹³ Tâ-Hâ 20/128; Secde 32/26.

¹⁴ Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru lhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1985, XI, 260.

¹⁵ Mürselât 77/16-18.

¹⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 239; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, XIX, 159. Vehbî, Konyalı Mehmet, *Büyük Kur'ân Tefsiri -Hulâsâtü'l-Beyân-*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1969, XV, 6296.

şöyle bir anlam ortaya çıkar: Biz Hz. Muhammed (s.a.)’den önce geçen kâfirleri helâk etmedik mi? Hz. Muhammed (s.a.)’den sonra gelen ve öncekilere “benzeyen”¹⁷ “tüm isyankâr”¹⁸ kâfirleri de onların arkasından getirerek, onlar gibi helâk edeceğiz. Biz suçlulara böyle yaparız.

Ayetin indiği dönemde muhatabı olan Mekkeli müşrikler için büyük bir tehdit¹⁹ ifade etmesi de, ayetin indiği dönemden sonraki süreçte gelecek olan tüm kâfirleri helâk olmakla tehdit etmeye devam edeceğini açıkça ortaya koymaktadır.

Hasılı, ayet metninden de anlaşıldığına göre Allah Tealâ, vasıflarını başka ayetlerde ortaya koyduğu kâfirleri, nasıl ki Rasûlullah (s.a.) daha hayata gelmeden çok önceleri helâk etmişse, aynı vasıflardaki kâfirleri Rasûlullah (s.a.) hayata geldikten sonra da helâk etmeye devam edecektir. Çünkü, Allah’ın inkarcılar, yalancılar ve büyük günah işleyen birey ve toplumlara yönelik kanununda bir değişiklik olmadığı gibi; kanunun onlara yönelik işlevi, böyle davrananları Allahın cezalandırmaya devam etmesi ve bu uygulamanın kıyamete kadar bir değişime uğramadan sürüp gitmesi şeklinde gerçekleşecektir.²⁰ Allah Teala bu ayetlerde bu bilgiyi insanlara yeminli²¹ ve vurgulu²² ifadelerle deklâre etmektedir.

Ayette Allah’ın bazı kimseleri helâk etme sebebi olarak, onların suç işlemiş kimseler olmaları gösterilmektedir. Bu da, bundan sonraki dönemde helâk olmayı gerektiren suçları işleyenlerin öncekiler gibi helâk edileceğini ortaya koyar. Çünkü, hukukta genel bir prensip vardır: “Gerekçenin (illetin) umûmî oluşu, hükmün de umumi olmasını gerektirir.”²³ Buna göre,

¹⁷ İbn Kesîr, ‘İmâdüddîn Ebu’l-Fidâ İsmâ’il b ‘Ömer, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Âzîm*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1401, IV, 460.

¹⁸ Beydâvî, Kâdî Nâsiruddîn Ebû Sa’îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, (thk. Abdülkadir İrfan el-‘Aşşâ Hassûne), Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1996, V, 434.

¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 679; Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, V, 533; Ebu’s-Su’ûd Efendi, Muhammed b. Muhammed el-‘İmâdî, *İrşâdu’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâye’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru İhyâ’it-Türâsî’l-‘Arabî, Beyrut, ts, IX, 79; Merâğî, Ahmed Mustafa (1364/1945), *Tefsîru’l-Merâğî*, I-X, Dâru’l-Fikr, ts, X, 182.

²⁰ Merâğî, *Tefsîru’l-Merâğî*, X, 182, 183; ayrıca bkz. Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Halid, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1405, XXIX, 235.

²¹ Surenin ilk birkaç ayetinde yeminli ifadeler yer almaktadır.

²² Surede tam on bir ayette “O gün, hakikati yalanlayanların vay haline.” ifadesi tekrar edilerek konu vurgulanmıştır.

²³ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXX, 239-240.

helâk olmaya sebep eylemlerde bulunanlar, ilâhî kanuna göre, önce ve sonra ayırımına tabi tutulmadan helâk edilirler. Bu, onların her birinin helâk oluş şekillerinin farklı olmasına mani değildir.

Bu ayetlerde kullanılan kelimelerin lügavi yapısı da; helâkın süreklilik ifade ettiğini, önceki ümmetlerin başına geldiği gibi, Hz. Peygamber’den sonra da helâkın devam edeceğini ortaya koymaktadır. Üç eylemi ortaya koyan üç ayrı fiilden birincisi, لَمْ نُهْلِكْ lafzıdır. Yapısal olarak muzari olmasına rağmen, anlam olarak geçmişini kapsamaktadır ki, önceden olmuş bitmiş bir anlamı ifade eder. Bu da Allah’ın Hz Peygamber’den önce yaşamış birtakım kâfirleri helâk etmiş olduğunu ortaya koyar.

Bu üçlünün ikinci kısmındaki تَتَّبِعُهُمْ lafzı, olayın anahtarı konumundadır. Nitekim bu lafız, lügavî açıdan muzari olup, içerdiği anlam şu anı veya geleceği ilgilendirir. Hiçbir şekilde geçmişini içine almaz. Bu lafızla başlayan cümle de, müstakil bir cümle olup, önceki cümleye bağımlı değildir. Bu durum tevatürle sabit kıraat ve Arapça gramer kaideleriyle de ortaya konmuştur.²⁴

Üçlünün son kısmını oluşturan “İşte biz suçlulara böyle yaparız” kısmı, bir bakıma yukarıda anlatılanların özeti gibidir. Bu özetle Allah, bir vesileyle kendi davranış biçimini (sünnetullah)²⁵ ortaya koymaktadır.²⁶

2- Hz. Muhammed’in Kavminden Helâk Edilen Olmuş Mudur?

Hz. Muhammed (s.a.)’e hitaben inen ve Mekkeli müşrikleri işaret eden yukarıdaki ayetin ilk olarak ifade ettiği anlamların başında, Mekkeli müşriklerin helâk edileceğinin peygambere önceden bildirilmiş olması gelmektedir. Nitekim Mekkeli müşriklerin en azgınları Bedir’de helâk edilmiştir.²⁷

Burada akla şöyle bir soru gelebilir: Allah Tealâ, bir ayette,

وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ

²⁴ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXX, 239.

²⁵ Sünnetullah konusuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Özsoy, Ömer, *Sünnetullah Bir Kur’ân İfadesinin Kavramlaşması*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1994, s. 137-182.

²⁶ Benzer bir kullanım Saffât 37/34’te geçmektedir. Orada isyankâr kulların kıyamet günü cezaya çarptırılacağı anlatıldıktan sonra olayın kısa bir özeti mahiyetinde “İşte biz suçlulara böyle yaparız” denmiştir.

²⁷ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXX, 240.

“*Ey Resulum! Sen onların arasında bulunduğun sürece Allah onlara azap edecek değildir*”²⁸ buyurmuşken, nasıl olur da Mekkeli müşrikleri helâk etmiş olur? Her şeyden önce belirtmemiz gereken önemli husus; Mekkeli müşrikler, Hz. Peygamber onların arasında iken cezalandırılmamışlardır. Ne zaman Allah Resûlü (s.a.) Mekke’den Medine’ye hicret ederek onların arasından ayrılmış, işte o zaman helâk şartlarından biri daha tahakkuk etmiştir. Ayrıca Mekkeli müşriklerin tamamı değil de, içlerinden çok azgın olanlar helâk edilmiştir.

Konunun öneminden dolayı “*Sen onların içinde iken Allah onlara azap edici değildir*.”²⁹ ayetinin, Buhârî (256/870) tarafından meşhur hadis kitabında bab başlığı yapıldığını görmekteyiz.³⁰ Enes b. Malik’in (93/711) rivayet ettiğine göre, Ebû Cehil (2/624); “*Ey Allah’ım! Eğer bu Kitap senin katından gelmiş bir gerçekse üzerimize gökten taş yağdır, yahut bize elem verici bir azap getir!*”³¹ deyince Allah Tealâ, Resulü’ne bu ayeti vahyetmiştir.³²

Bu ayetteki “*Sen onların içinde iken Allah onlara azap edici değildir.*” ifadesini Zemahşerî (538/1143), “*Sen onların içinden ayrıldığı zaman, Allah onlara azap eder. Allah onlara ne diye azap etmesin ki!*” şeklinde yorumlamıştır.³³

Ayette geçen “azâb” kelimesi, insanoğlunun bu dünyada³⁴ gökten taş yağmuruna tutulması veya buna benzer bir azapla³⁵ cezalandırılması anlamındadır. Dolayısıyla ayette bahsedilen azabın uhrevî bir yönünün olmadığı ve dünyevî bir azap olduğu kesindir. Allah’ın taş yağdırarak veya başka bir şekilde verebileceği dünyevî azap da, “hum” (هُم) zamirinden de açıkça anlaşılacağı gibi konunun akışı içerisinde daha önce kendilerinden bahsedilen Mekkeli kâfirlere yöneliktir. Çünkü onlar vahyin ilk muhataplarıdır. Ayete bu açıdan bakıldığında söz konusu azabın bütün insanlığı ilgilendirmediği görülmektedir.

²⁸ Enfâl 8/33.

²⁹ Enfâl 8/33.

³⁰ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmi’u’s-Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Tefsîru Süre 8, 4.

³¹ Enfâl 8/32.

³² Buhârî, Tefsîru Süre 8, 3, 4.

³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 217.

³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 217; Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XV, 127.

³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 217.

Enfâl suresinde 8/30. ayetle başlayıp devam eden bölümde Allah Tealâ, kâfirlerin Hz. Muhammed (s.a.)’in tebliğ etmeye çalıştığı İslâm’ın yayılmasını engellemek için, öncelikle Peygamber’i ortadan kaldırmak ve onu öldürmek için türlü türlü hileler kurduklarını; bu arada Kur’ân’ı inkar ederken “*Bu, eskilerin masallarındır!*” tarzında sözlerle Peygamber ve Kur’ân’la alay ettiklerini; hatta işi daha ileri götürerek Peygamber’e hitaben “*Getirdiğin bu Kur’ân ve din gerçekten Allah tarafından ise ve sen doğru, biz ise sapık yolda isek, o halde Allah başımıza taş yağdırıp bize en kötü azabı yapsın.*”³⁶ türündeki meydan okuyuşlarını anlatmaktadır.³⁷

3- İstiğfar ve Tevbe Cezadan Koruyan İlahi Bir Kalkandır

Mekkeli kâfirlerin inkarlarına gerekçe yaptıkları ve kendilerini tatmin için Peygamberimiz (s.a.)’e söyledikleri bu tür sözlerin ardından, onların yeni din ve Kur’ân hakkındaki şüphelerine cevap olarak Peygamber’e “*Ey Peygamber! Sen onların içinde bulunduğun sürece ve onlar da Allah’tan (yaptıklarından dolayı) af (istiğfar) diledikleri sürece, ben onlara azap etmem (ve taş yağdırmam).*” şeklindeki ilâhî ferman gelmiştir.³⁸

Allah’ın bu tür inkar davranışları sergileyen ve iddialarda bulunan kulları için öteden beri uyguladığı değişmez adeti (sünnetullah), aralarında Peygamberleri varken hiçbir kavme azap etmemesi şeklinde tezahür eder. Nitekim Zemahşerî (538/1143) konuyla ilgili olarak, Allah’ın adeti ve hikmeti gereğince “*Allah, bir kavme peygamberleri aralarında iken onları tamamen yok edip ortadan kaldıracak şekilde azap etmez.*”³⁹ demiştir. Allah’ın azabı bu tür kavimlere, Peygamberleri onları terk edip ayrıldıktan

³⁶ Bkz. Enfâl 8/32.

³⁷ Zemahşerî, Sebe yöresinden bir adamla Hz. Muâviye (60/680) arasında geçen bir konuşmayı naklederek, Belkıs’ın krallığını eleştirmek için Hz. Muaviye’nin (60/680), ‘Başlarına bir kadını hükümdar yapan senin kavmin, ne kadar cahilmiş!’, sözüne karşılık adamın söylediği, Hz. Muhammed (s.a.s.) onları hakka davet ettiğinde, ‘O, hak ise bizi onunla doğru yola ulaştır.’, demek yerine, ‘O, gerçekten hak ise başımıza gökten taş yağdır!’, diyen senin kavmin benim kavimden daha cahilmiş!’ şeklindeki cevabını aktararak, hadisenin Mekkeli müşrikler adına ne denli bir hamakat örneği oluşturduğunu göstermek istemiştir. (Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 217)

³⁸ Bkz. Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XV, 127.

³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 217.

sonra gelmiştir. Mekkî surelerin birçok ayetinde bu durum dile getirilmiştir.⁴⁰ Bu gelenek son Peygamber'in kavmi için de uygulanmıştır.

Ayette sözü edilen azaba engel iki hususu, şu rivayetler daha da netleştirmektedir:

Ahmed b. Hanbel'in (241/855) rivayet ettiği bir hadiste, Resûlullah (s.a.) şöyle buyurmuştur: "Kul, Allah'a istiğfar ettiği sürece, Allah'ın azabından emin olur."⁴¹

Tirmizi'de (279/892) yer alan hadiste Allah Resûlü (s.a.) şöyle buyurmaktadır. "Allah, ümmetimin için bana iki eman verdi. (Bu iki eman, şu ayette açıklanmıştır:) 'Sen onların arasında olduğun ve onlar da istiğfar ettiği sürece Allah onlara azap edecek değildir.'⁴² Ben vefat edince geride, onlara kıyamete kadar istiğfar etme emanını bırakırım."⁴³

Benzer bir ifadeyle Ebû Musa el-Eşarî'nin (42/662) naklettiğine göre, Allah Resûlü (s.a.) şöyle buyurmuştur: Cenâb-ı Hak benim ümmetime iki necat verdi. Biri, benim onların içinde bulunmam; diğeri de onların hatalarına istiğfar etmeleridir.⁴⁴

Diğer taraftan, ayette kendilerinden bahsedilen Mekkeli müşriklerin durumu ve ayetin muhtevasıyla ilgili olarak İbn Abbas (68/687) şu değerlendirmede bulunmuştur: "Onlar hakkında Allah'ın iki güvencesi (emanı) vardı. Biri Allah'ın elçisinin onların arasında bulunması, diğeri de istiğfar. Peygamber gitti, ama istiğfar kıyamet gününe kadar bakidir."⁴⁵ Sahabenin en etkin isimlerinden biri olan İbn Abbas'ın (68/687) bu yorumu, dünyevî azap ve helâkın, insanların istiğfar edip etmemeleriyle ne derece yakın bir ilişkiye sahip olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

⁴⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XV, 127; Derveze, *İzzet, et-Tefsîru'l-Hadîs*, (trc. Şaban Karataş v.dğr.), Ekin Yayınları, İstanbul, 1988, V, 350.

⁴¹ Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, VI, 20; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Âzîm*, II, 306; Mubârekpûri, Ebu'l-'Ulâ Muhammed Abdurrahman b. Abdürrahim, *Tuhfetü'l-Ahvezi*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts, VIII, 376.

⁴² Enfâl 8/33.

⁴³ Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *el-Câmi'u's-Sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Tefsîru Süre 8, 4: (*أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ آيَاتَيْنِ لِأُمَّتِي وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ*) (وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون إذا مضيت تركت فيهم الإستغفار الي يوم القيامة); İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Âzîm*, II, 306; İbn Hacer el-'Askallânî, Şihâbuddin Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî*, (thk. Muhammed Fuad Abdülbaki-Muhibbuddin el-Hatîb), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379, VIII, 309; Vehbî, Konyalı Mehmet, *Hulâsâtü'l-Beyân*, V, 1885.

⁴⁴ Vehbî, Konyalı Mehmet, *Hulâsâtü'l-Beyân*, V, 1885.

⁴⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XV, 127, 128; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Âzîm*, II, 306.

Enfâl 8/33. ayetin, Mekkeli müşriklere hitap etmesi yanında evrensel bir yapıda olduğunu görüyoruz. Nüzûl sebebinin hususi oluşu, mananın umumiliğine engel teşkil etmediğinden;⁴⁶ ayetin özel bir topluluk için inmiş olması, anlamının sadece onlarla sınırlı olduğunu göstermez. Nüzûle şahit olan Mekkeli müşriklerden sonra ortaya çıkan bütün topluluklar, ayetin muhatabı ve anlam çerçevesi içerisindedirler. Dolayısıyla ayetin birinci bölümünde kendisinden bahsedilen son Peygamber Hz. Muhammed (s.a.)'in vefatıyla insanlar arasından ayrılması sonrasında; yine aynı ayetin ikinci bölümünde ortaya konan evrensel mesaj şudur:

İnsanlar hangi inanç ve hayat görüşüne sahip olurlarsa olsunlar, işledikleri büyük günahlardan dolayı bir suçluluk duygusu içerisine girdikleri ve bunun etkisiyle de yaptıklarından dolayı pişman olduklarını ortaya koyan bir tavır sergiledikleri -ki biz bu tavra, fiili istiğfar (pişmanlık) diyebiliriz-veya sözlü olarak "Allahım! Senin merhametine sığınırım."⁴⁷ şeklinde Yaratıcı'ya karşı alçak gönüllü bir tavır gösterdikleri sürece, Allah'a şirk bile koşalar,⁴⁸ işledikleri diğer günahlar sebebiyle Allah tarafından bu dünya hayatında helâk edilmeyeceklerdir.

Ayetin bir diğer mesajı da, akla gelebilecek her tür günaha dalmış toplumların "içlerinde istiğfar edip imana gelenler veya gelecekler varken de onlara öyle köklerini kazıyacak bir azap" gönderilmeyeceğidir. Nitekim "iyiler içinden de kötüler zuhur edip, zulüm yapmaya ve zulümde aşırı gitmeye başladığı zaman, zulüm ve isyanın olumsuz etkisiyle meydana gelecek olan fitnenin zararı iyilere de dokunduğu gibi, kötüler içinde fevkalade iyiler zuhur etmeye başladığı zamanlarda az da olsa o iyilerin yüzü

⁴⁶ Bkz. Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Dâru't-Turâs, Kahire, ts, I, 32; Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Mustafa Dîb el-Buğâ), Dâru İbni Kesîr, Dimaşk, 1993, I, 96; Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, Kahire, ts, I, 118, 119; Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (Sadeleştirilenler: İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusretin Bolelli, Abdullah Yücel), Azim Dağıtım, İstanbul, ts, III, 268; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 192.

⁴⁷ Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, III, 105.

⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 438.

suyu hürmetine, o kötülerin hak ettikleri ceza ve azap affa veya tehire uğrar. Kötüler azabı celp ettiği gibi, iyiler de rahmeti celp eder.”⁴⁹

Burada şuna tekrar temas etmekte fayda vardır ki, Peygamberimiz (s.a.)’in muhatap olduğu Mekkeli küfür cephesi, bütünüyle helâk edilmiştir. Zaten kâfir toplumların tamamıyla helâk edilmeyip daha dar çerçeveli bir helâkla cezalandırılmaya başlanması, Hz. Musa’ya Tevrat’ın indirilmesinden sonra gündeme gelmiş bir konudur.⁵⁰ Nitekim Hz. Musa’dan sonraki bir dönemde yaşayan toplumlardan biri olan ve yaklaşık on üç peygamberin gönderildiği⁵¹ Sebe’ Kavmi’nde de gözlemlediğimiz gibi, söz konusu nankör toplum, toplu olarak helâk edilmemiş, bunun yerine daha dar çerçeveli bir helâkla cezalandırılmıştır. Bu şekilde, Hz. Peygamber karşıtlarına yönelik olarak uygulanan sınırlı helâk uygulaması, Hz. Musa’dan sonraki dönemde, helâk edilen toplumlara yönelik uygulamalarla bu açıdan bir paralellik arz etmektedir.

Ayrıca bütün peygamberlerde gözlemlediğimiz gibi, Peygamberimiz (s.a.) de kendi toplumu içerisinde bizzat yaşarken, onlar arasında yürüyüp dolaşırken o topluma ceza gelmemiştir. Nitekim, ilâhî ceza, tüm peygamberlerde olduğu gibi Peygamberimiz (s.a.) de yaşadığı inkarcı toplum içerisinde ayrıldıktan bir süre sonra, Mekkeli müşriklerin azgınlarını helâk edecek bir şekilde gelip çatmıştır. Böylece helâki hak etmiş bir toplum, Peygamberimiz (s.a.) döneminde yaşamış dahi olsa, Allah’ın bu adeti (sünneti) gereği helâk edilmiştir.

Konunun önemli dayanaklarından bir diğerini de şu ayet oluşturmaktadır:

وَأْتَلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابٍ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ

⁴⁹ Elmahlı, *Hak Dini*, IV, 227; bir toplum içerisinde istiğfar edenlerin veya toplumu ıslaha çalışanların bulunması durumunda da bazen helâk Allah tarafından o topluma gönderilmez, (Hûd 11/117; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, II, 217; Beydâvi, *Envârü’l-Tenzil*, III, 105) helâki hak edenlerin cezası ahirete verilmek üzere tehir edilir.

⁵⁰ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XX, 80; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, I, 391; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, Mektebetü’l-Me’ârif, Beyrut, ts, I, 227: (عن أبي سعيد الخدري قال ما أهلك (الله) قوما بعدذاب من السماء ولا من الأرض بعدما أنزلت التوراة على وجه الأرض غير أهل القرية الذين مسحوا قردة Bu sürecin Fir’avn ve kavminin boğulmasından sonra başladığıyla ilgili yorum için bkz. Kurtubî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, XIII, 291.

⁵¹ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, III, 576; Mehrân, Muhammed Beyyûmî, *Dirâsât Târihiyye mine’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’n-Nahda el-Arabiyye, Beyrut, 1988, I, 317; Bilâdî, ‘Âtik b. Gays, *Ahbârü’l-Ümemi’l-Mübâde fi’l-Kur’ân*, Dâru Mekke, 1992, s. 183.

“*Rabbinin Kitab’ından sana vahyedileni oku. O’nun sözlerini değiştirecek yoktur.*”⁵² Ayetteki “kelimât” lafzı, başka anlamlarının yanı sıra kâfirlerin uğrayacağı kötü akıbetle ilgili Allah’ın vâidini içeren bir özellik taşır.⁵³

Bilindiği gibi, Hz. Peygamber’in görevlerinden birisi de Kur’ân-ı Cebraîl’den aldığı şekliyle muhatapı olan insanlara okuyup tebliğ etmektir.⁵⁴ Bu ayet, bu konuyu ortaya koyan en açık ifadelerden biridir. Nitekim Hz. Peygamber, bu görevini hakkıyla yerine getirmiştir.⁵⁵ Ayetin ikinci kısmında ele alınan “*O’nun sözlerini değiştirecek yoktur.*” bölümü, ayrı bir konudan bahsetmektedir. O da; Allah’ın hükümlerinin hiçbir kimse tarafından değiştirilemez bir özellikte olduğudur.

Peygamberin görevi, Allah’ın değiştirilemez hükümlerini insanlara bildirmek olduğuna ve bu değiştirilemez hükümlerin bir kısmının da “Allah’ın Kur’ân’da kâfirler hakkında haber verdiği kötü akıbetle ilgili vâidler”den⁵⁶ oluştuğuna göre; küfür ve inkar bataklığına saplananlara yönelik Allah’ın uygulamalarını haber veren helâk ayetleri, tabii olarak Allah’ın bu değişmez kanunlarından biri olarak karşımıza çıkar.

Allah’ın, “İsyankarlar ve Kitabı’na muhalefet edenlere yönelik olarak vâidini değiştirecek hiç kimse yoktur.”⁵⁷ O’nun isyankârlara ve Kitabı’na karşı gelenlerin sonunun kötü olacağına dair vaadi, her dönemde mutlaka gerçekleşecektir. Dolayısıyla bu kanunların işleyiş tarzı, nasıl ki önceki milletleri helâk etmişse, benzer davranış sahiplerini de bundan sonra helâk etmeye devam edecektir. Kanunun işleyiş tarzı önceleri nasılsa, bundan sonra da aynen devam edecektir. Çünkü Allah’ın kanununda bir değişiklik söz konusu değildir. Allah’ın kanunlarını bir kavim için geçerli sayıp, başka bir kavim için geçerli saymamak mümkün değildir. Buna göre, helâk edilmiş toplumlardan bahseden ayetler, bundan sonra da benzer çirkin fiilleri

⁵² Kehf 18/27.

⁵³ Taberî, *el-Câmi’u’l-Beyân*, XV, 233, 236.

⁵⁴ Mâide 5/67; Nahl 16/44; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, s. 211-212; Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, İFAV, İstanbul, 1998, s. 210. Allah Resûlü (s.a.s.) Kur’ân’ı sadece tebliğ etmekle kalmamış, aynı zamanda onu en güzel bir şekilde açıklamayı da ihmal etmemiştir. (Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1199, 1289)

⁵⁵ A’râf 7/67 78.

⁵⁶ Güngör, Mevlüt, *Kur’ân Araştırmaları II*, Kur’ân Kitaplığı, İstanbul, 1996, II, 151. Ayrıca bkz. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XV, 233; Kurtubî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, X, 389.

⁵⁷ Kurtubî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, X, 389; bkz. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XV, 233.

işleyen birey ve toplumların da kıyamete kadar -bu ilâhî kanun gereği- helâk edileceğini ortaya koymaktadır.

4- Helâk Cezasının Kaldırıldığına Dair Bir Ayet Yoktur

Helâk uygulamasının, Kur'an'da sözü edilen toplumlar dışında kalan diğer toplumlar veya son nesiller için yürürlükten kaldırıldığına dair, Kur'an'da hiçbir ayet yoktur. Kur'an'daki konuyla ilgili tüm nasslar, helâki hak etmiş birey ve toplumların cezalarının, bir şekilde verilmeye devam edeceğini ortaya koymaktadır. Ancak bu cezalandırmanın şekil ve niteliği farklılıklar arz edebilir:

قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شَيْعًا وَيَذِيقَ
بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ

Nitekim, “De ki: Allah’ın size üstünüzden (gökten) veya ayaklarınızın altından (yerden) bir azap göndermeye ya da birbirinize düşürüp kiminize kiminizin hincını tattırmaya gücü yeter.”⁵⁸ ayetinde görüldüğü gibi semavî, arzî ve toplumsal olmak üzere, isyankâr kimselere yönelik Allah’ın değişik helâk uygulamaları söz konusu olabilmektedir.⁵⁹ Bunun yanı sıra, değişik hayvan suretlerine dönüştürülerek isyankârların ibretlik bir hâle getirilmesi;⁶⁰ zengin ve müreffeh bir yaşamdan kopartılıp, değişik bölgelere dağıtılarak ve zaman içerisinde asimile edilerek yok edilme ve benzeri helâk uygulamaları da mümkün olabilmektedir.

Bu gibi ayetlerin, özellikle de bu ayetin Kur'an'da yer alması, “sadece Allah’ın kudretini ispat etmek için değil”, bilakis muhataplarının Allah’a ve O’nun ayetlerine (Kur'an’a) iman etmede birleşmemeleri durumunda, hak

ettikleri azabı her taraftan onların üzerine göndereceğini açıkça ifade etmek içindir.⁶¹

Ayet, her ne kadar Rasûlullah (s.a.)’ın muhatabı müşriklere yönelik nazil olmuş olsa da,⁶² Tevhid bayrağı altında toplanmayı ve hak daveti dinlemeyi reddedenlerin başına gelecek olan cezanın çok büyük olduğunu ve böyle davrananlara Allah’ın her taraftan azap göndereceği ve bu azaptan kaçışın mümkün olmayacağını⁶³ anlatması bakımından, sonraki tüm insanlığa da aynı mesajla hitap etmektedir. Dolayısıyla ayetin hitabı, belli bir dönemle sınırlı olmadığı gibi, mesajı da kıyamete kadarki süreçte gelecek olan “mümin ve müşrik”⁶⁴ tüm insanları içine alacak evrensel bir yapı arz etmektedir.⁶⁵

“İşte Rabbin, kasabaların zalim halkını yakaladığı zaman böyle yakalar. Çünkü O’nun yakalaması, çok acı ve çok çetindir.”⁶⁶ ayeti de, benzer sonuçlar ortaya koymaktadır.

Önceki ümmetlerin helâkından bahseden ayetlerin, Kur'an’ın ilk muhataplarına ve onlardan sonra kıyamete kadar Kur'an’la muhatap olacak tüm insanlığa, bu bağlamda da günümüz insanına yönelik belki de en önemli mesajı; “Allah’ın emir ve yasaklarına karşı gelen, küfür ve şirkte, zulüm ve azgınlıkta ısrar eden toplumların sonunun, önceki milletlerin akıbetinden farklı olmayacağı”dır.⁶⁷ Rasûlullah (s.a.), “Allah Tealâ, zalime zulmünden vazgeçmesi için bir süre tanır. Neticede onu yakaladı mı, artık bırakmaz.”

⁵⁸ En’âm 6/65.

⁵⁹ Ebu’s-Su’ûd, her üç helâk şeklinin kâfirler için geçerli olduğunu söylerken, (*İrşâdu’l-Akli’s-Selîm*, III, 146.) müfessirlerin çoğunluğu, ayetin üçüncü kısmında yer alan toplumsal helâk adını verdiğimiz şeklin, Ümmet-i Muhammed için geçerli olduğunu söylemişlerdir. (Konuyla ilgili yorumlar için bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, II, 140 vd.) Mücâhid’e atfen nakledilen görüşe göre, ilk iki azap “ehl-i tekzip” (kâfirler, müşrikler...) için, üçüncü azap ise “ehl-i ikrâr” yani İslâm’ı kabul eden Müslümanlar içindir. (Rızâ, Muhammed Reşid, *Tefsîru’l-Menâr*, Dâru’l-Fikr, ts, VII, 494; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, II, 140)

⁶⁰ Bakara 2/65; Maide 5/60; A’râf 7/166; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, I, 666-667; Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, II, 355; Elmalılı, *Hak Dini*, III, 275; ayrıca bkz. Çimen, Abdullah Emin, *Kur’an-ı Kerim’de Helâk Kavramı*, s. 411-420.

⁶¹ Bkz. Tabatabâi, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fi Tefsîri’l-Kur’ân*, Müessesetü’l-A’lemî li’l-Matbû’ât, Beyrut, 1991, VII, 140; İbn ‘Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Dâru Sahnûn li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, Tunus, 1997, VII, 283.

⁶² Nitekim, ayetin müşrikleri tehdit ettiği üçüncü helâk şekli, Bedir’de ve diğer gazvelerde başlarına gelmiş, Müslümanlar tarafından kendilerine büyük acılar tattırılmıştır. (İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VII, 284)

⁶³ Tabatabâi, *el-Mizân fi Tefsîri’l-Kur’ân*, VII, 141; ayrıca bkz. Rızâ, Reşid, *Tefsîru’l-Menâr*, VII, 496.

⁶⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VII, 285.

⁶⁵ Nüzûl sebebinin husûsiliğinin, mananın umûmiliğine engel teşkil etmediği konusuyla ilgili olarak bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 32; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 96; Zerkânî, *Menâhilu’l-İrfân*, I, 118, 119; Elmalılı, *Hak Dini*, III, 268; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, s. 192.

⁶⁶ Hûd 11/102.

⁶⁷ Kandemir, Yaşar v. dğr., Riyâzu’s-Sâlihîn (Peygamberimizden Hayat Ölçüleri), III, 38-39.

dedikten sonra “*Rabbın kasabaların zalim halkını yakaladığı zaman böyle yakalar.*”⁶⁸ ayetini okumuştur.⁶⁹

5- Ahir Zaman Ümmîtinin Helâk Şekli

Ayetlerden ortaya çıkan helâk uygulamasının, bundan sonraki dönemde de devam edeceğiyle ilgili açık ifadelerin yanısıra, hadislerde konuyu daha farklı açılardan değerlendirme imkânı verecek başka bilgilerle karşılaşmaktayız.

Bunları şu şekilde özetleyebiliriz:

Buhârî’de (256/870) yer alan ve Câbir (74/693) hadisi diye meşhur olan hadis-i şerifte şöyle buyurulmaktadır:

قُلْ هُوَ الْفَادِرُ عَلَيَّ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ

“*De ki: Allah’ın size üstünüzden (gökten) bir azap göndermeye gücü yeter.*”⁷⁰ ayeti nazil olunca Rasûlullah (s.a.); “Zâtına sığınırım!” buyurdu. Ayetin

أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ

“*Veya ayaklarınızın altından (yerden) bir azap göndermeye gücü yeter.*” kısmı nazil olunca Rasûlullah (s.a.) yine “Zâtına sığınırım!” buyurdu. Ayetin

أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيْعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ

“*Ya da birbirinize düşürüp kiminize kiminizin hıncını tattırmaya gücü yeter.*” kısmı nazil olduğunda ise, “Bu daha hafif ya da daha kolaydır.” buyurdu.⁷¹

Müslim’de rivayet edilen hadis-i şerife göre Allah Resûlü (s.a.), bir namazın arkasından yaptığı duasını sahabeye haber vermiş ve şöyle buyurmuştur: “Rabbimden üç şey istedim. Bunların ikisini bana verdi, birini

vermedi. Rabbimden ümmetimi umumi kuraklık ve kıtlıkla helâk etmemesini istedim, bunu bana verdi. Ümmetimi boğulma ile helâk etmemesini istedim, bunu da bana verdi. Ümmetimi birbirine katıp, birbirlerine hınçlarını tattırmayı ümmetimden kaldırmasını istedim, bunu bana vermedi.”⁷² İbn Kesir (774/1372), hadisi kendi tefsirinde naklettikten sonra, bunun sadece Müslim tarafından rivayet edildiğini belirtmiştir.⁷³

Yine Müslim’de geçen bir hadiste şöyle denilmektedir: “Rabbimden ümmetimi umumi kuraklık ve kıtlıkla helâk etmemesini, kendilerinden olmayan bir düşmanı onlara musallat edip bu düşmanların onları tamamen yok etmemesini istedim. Rabbim de buyurdu ki...: Senin ümmetine umumi kuraklık ve kıtlıkla helâk edilmemeyi, kendilerinden olmayan bir düşmanın onlara musallat olup onları tamamen yok etmemesini verdim (ihsan ettim).”⁷⁴

Müslim’in bu hadislerle yer verdiği bölümün başında, konunun öneminden dolayı bab başlığı olarak “Bu ümmetin helâkı, birbiri vasıtasıyla olacaktır.” denilmektedir.

Başka bir hadiste şöyle denilmektedir: “Rabbimden üç şey istedim. Bunlardan ikisini bana verdi, birini vermedi. Kendilerinden olmayan bir düşmanı onlara musallat etmemesini istedim, bunu bana verdi. Onları suda boğarak helâk etmemesini istedim, bunu da bana verdi. Birbirinin hıncını birbirine tattırmamasını istedim, bunu bana vermedi.”⁷⁵

Ahmed b. Hanbel’in (241/855) rivayet ettiği şu hadis, öncekilerden biraz daha farklılık arz etmektedir: “Rabbimden üç şey istedim, ikisini bana verdi, birini vermedi. Bizden önceki kavimleri helâk ettiği gibi bizi de helâk etmemesini istedim, bunu bana verdi. Bize kendimizden başka bir düşman vermemesini istedim, bunu da bana verdi. Bizi birbirimize düşürmemesini istedim, bunu bana vermedi.”⁷⁶

⁶⁸ Hûd 11/102.

⁶⁹ Tirmizî, Tefsîru Süre 11, 2; bkz. Kandemir, Yaşar v. dğr., *Riyâzu’s-Sâlihîn (Peygamberimizden Hayat Ölçüleri)*, III, 39.

⁷⁰ En’âm 6/65.

⁷¹ Buhârî, Tefsîru Süre 6, 2. Ayrıca bkz. İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, II, 140; 141; Ebu’s-Su’ûd, *İrşâdu’l-Akli’s-Selîm*, III, 146; Yıldırım, Suat, *Fâtiha ve En’âm Sûrelerinin Tefsiri*, Çevik Matbaacılık, İstanbul, 1989, s. 112; hadisin şerhi için ayrıca bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 291-194.

⁷² Müslim, Ebu’l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Müsnedu’s-Sahîh (Sahîhu Müslim)*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Fiten, 20: (سألت ربي ثلاثا فأعطاني ثنتين ومنعني واحدة سألت ربي أن (لا يهلك أمتي بالغرق فأعطانيها وسألته أن لا يجعل بأسهم بينهم فمنعنيها (لا يهلك أمتي بالسنة فأعطانيها وسألته أن لا يهلك أمتي بالهلع فأعطانيها وسألته أن لا يهلك أمتي بالهلع فأعطانيها وسألته أن لا يجعل بأسهم بينهم فمنعنيها

⁷³ İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, II, 141.

⁷⁴ *Müslim*, Fiten, 19; Benzer hadisler için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 146, V, 248.

⁷⁵ İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Fiten, 9; İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, II, 141.

⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 109; İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, II, 142.

Ahmed b. Hanbel'de (241/855) yer alan başka bir hadis ise şöyledir: "Rabbimden dört şey istedim, bunların üçünü bana verdi, birini vermedi. Ümmetimin dalâlet (sapıklık) konusunda ittifak etmemesini istedim, bunu bana verdi. Kendileri dışında düşmanlarının olmamasını istedim, bunu bana verdi. Genel bir kıtlıkla önceki ümmetleri helâk ettiği gibi helâk etmemesini istedim, bunu da bana verdi. Onları birbirine düşürüp birbirine hınçlarını tattırmamasını istedim, bunu bana vermedi."⁷⁷ Hadis, İbn Hanbel dışında *Kütüb-i Sitt'e*'de yer almamıştır.⁷⁸ Hadislerde yer alan ve kendilerinden olmayan düşman diye nitelendirilen kimselerin başka bir hadiste, "ehl-i şirk"⁷⁹ yani müşrikler olduğu, ayrıca belirtilmiştir.

Bir diğer hadis-i şerifte Allah Resûlü (s.a.)'nün şöyle buyurduğu rivayet edilmektedir: "Rabbim'den ümmetime üstlerinden ya da altlarından gelecek bir azap göndermemesini istedim, bunu bana verdi. Birbirinin hıncını birbirine tattırmamasını istedim, bunu bana vermedi. Cebrail bana haber verdi ki; ümmetimin yok olması (fenâ bulması), kılıçla (öldürülmeyle) olacaktır."⁸⁰

Süfyân es-Sevrî (161/777) ise, ayetle ilgili çok daha farklı bir yorumda bulunarak şöyle demiştir: Allah'ın yukarıdan göndereceği azap recm yani gökten taş yağdırma, alttan göndereceği azap ise hasf yani yere batırma şeklindeki azaptır.⁸¹ Mücâhid (104/722), Sa'îd b. Cübeyr (94/712) ve Süddî (127/744) gibi alimler de aynı kanaattedir.⁸² Daha net bir ifadeyle söyleyecek olursak "Yukarıdan gelen azap, taş yağması, fırtına, şimşek, tufan, sayha; aşağıdan gelen azap ise hasf (deprem) olmalıdır. İbn Abbas (68/687), Dahhâk (105/723) ve birçok müfessire göre, üstten gelen azap, idarecilerden zulüm, alttan gelen azap ise, kötü raiyyeden gelen kargaşalıktır.⁸³ Bazı müfessirler baştan veya alttan gelen hastalıklar ve musibetler olduğunu

⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 396; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, II, 143.

⁷⁸ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, II, 143.

⁷⁹ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, II, 143.

⁸⁰ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, II, 34. Hadis için bkz. Münzirî, Abdülazîm, *et-Terğîb ve't-Terhîb*, (thk. İbrahim Şemsüddîn), Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, Beyrut, 1417, III, 145.

⁸¹ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, II, 143.

⁸² İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, II, 144.

⁸³ Üstten gelen azabın idarecilerden, alttan gelen azabın ise halk tabakasından gelecek olmasıyla ilgili ayrıca bkz. Zemaşerî, *el-Keşşâf*, II, 33; Beydâvî, *Envârü't-Tenzil*, II, 418; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, II, 144; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 292; Ebu's-Su'ûd, *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm*, III, 146.

söylemişlerdir ki, ayet hepsine muhtemeldir."⁸⁴ Ayetteki azâb kelimesinin nekra olması, söz konusu azabın üstten, alttan, yöneticilerden veya halkın alt tabakasından gelme ihtimali olan her tür azabı kapsayabileceğini açıkça ortaya koymaktadır.⁸⁵ Daha modern bir yorumla ayeti günümüz gelişmeleriyle irtibatlandırılan Tabatabâi (1402/1982), *el-Mizân fi Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirinde, üstten ve alttan gelecek olan azabın günümüzde; yakıcı ve büyük hasar verici bombaların atıldığı uçak ve balon (zeplin)'lar, ayrıca gemileri batıran denizaltılar gibi insanoğlunun son dönemde icat ettiği öldürücü silahlar olabileceğini söylemektedir.⁸⁶

Reşit Rızâ (1353/1935), birinci dünya savaşında Avrupalıların birbirine tattırdığı azabı, ayetin asırlar öncesinden haber verdiğini söylemiş, ayrıca uçaklar, türlü türlü bombalar ve deniz altılarla milyonlarca insanı yine kendi elleriyle yok etmelerini, Allah'ın onlara yönelik bir azabı olarak nitelendirmiştir. Bütün bunlar ona göre, azabın bir şeklini oluşturan insanların birbirine düşürülerek birbirine acı vermesiyle gerçekleşmiştir.⁸⁷

İbn Abbas'ın (68/687) naklettiği bir hadise göre ise, Allah Resûlü (s.a.) şöyle buyurmuştur: "Rabbime ümmetinden dört şeyi kaldırması için duada bulundum. Onlardan ikisini kaldırdı, diğer ikisini kaldırmadı. Gökten gelen recmi (taş yağmasını), yerden çıkan boğmayı (ğarkı) kaldırmasını, onları fırkalara ayırmamasını ve birbirlerine hınçlarını tattırmamasını istedim. Onlardan recm ve ğarkı kaldırdı, öldürme ve kargaşayı (fitneyi) kaldırmadı."⁸⁸

Yine İbn Abbas'a (68/687) nisbet edilen bir hadiste, Rasûlullah (s.a.)'ın duasında recm ve hasf geçmiş, dolayısıyla da bu ikisi O'nun ümmetinden

⁸⁴ Yıldırım, Suat, *Fâtiha ve En'âm Sûrelerinin Tefsiri*, s. 111; Elmalılı, *Hak Dini*, III, 442; Tabatabâi, *el-Mizân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, VII, 140.

⁸⁵ Rızâ, Reşid, *Tefsîru'l-Menâr*, VII, 491.

⁸⁶ Tabatabâi, *el-Mizân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, VII, 140; benzer bir yorum için bkz. Rızâ, Reşid, *Tefsîru'l-Menâr*, VII, 492.

⁸⁷ Rızâ, Reşid, *Tefsîru'l-Menâr*, VII, 492.

⁸⁸ Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub Ebu'l-Kasım, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, (thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi), Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Musul, 1983, XI, 374; Heysemî, Ali b. Ebî Bekr, *Mecma'u'z-Zevâid*, Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, Kahire, 1407, I, 117; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, II, 143, 395: (دعوت ربي أن يرفع عن أمي أربعاً فرفع عنهم) اثنتين وأبى أن يرفع عنهم اثنتين دعوت ربي أن يرفع عنهم الرجم من السماء والغرق من الأرض وأن لا يلبسهم شيئا وأن لا يذيق بعضهم بأس بعض فرفع الله عنهم الرجم من السماء والغرق من الأرض وأبى الله أن يرفع عنهم اثنتين (القتل والهرج)

kaldırılmıştır.⁸⁹ Bu rivayeti nakleden İbn Hacer el-‘Askalânî (852/1448), rivayetle ilgili “fihi nazar” ibaresini kullanmış, bunun böyle olduğunda şüphe vardır diyerek, konuyla ilgili kendisinin yorumuna uygun düşen Ahmed b. Hanbel (241/855) ve Taberî (310/922)’nin rivayet ettiği ve bu ümmetten hasf ve recmin kaldırılmadığını anlatan Ubey b. Ka‘b’in (21/642) hadisini naklederek şöyle demiştir:⁹⁰

Ubey b. Ka‘b (21/642), “De ki: Allah’ın size üstünüzden (gökten) veya ayaklarınızın altından (yerden) bir azap göndermeye ya da birbirinize düşürüp kiminize kiminizin hıncını tattırmaya gücü yeter.”⁹¹ ayetiyle ilgili olarak şöyle demiştir: Ayette dört konudan bahsedilmektedir. Bunların hepsi de mutlaka gerçekleşecektir. Bunlardan ikisi Rasûlullah (s.a.)’ın vefatından yirmi beş sene sonra ortaya çıkmıştır. Müslümanlar, firkalara ayrılmış ve birbirlerine hınçlarını tattırmışlardır. Geriye iki konu daha kalmıştır ki, bunlar da, hasf ve recm’dir. Bu ikisi daha sonra mutlaka gerçekleşecektir.⁹²

Ubey b. Ka‘b’in (21/642), ayetin ikinci kısmıyla ilgili olarak yaptığı başka bir değerlendirmede, henüz gerçekleşmemiş ancak mutlaka gerçekleşeceğini belirttiği iki şey; hasf ve kazf olarak geçmektedir.⁹³

Ubey b. Ka‘b’in (21/642) değerlendirmesinin ikinci kısmını doğrulayan ve Hz. Aişe (57/676) tarafından rivayet edilen hadis-i şerifte ise Rasûlullah (s.a.) şöyle buyurmuştur: “Bu ümmetin ahirinde hasf, mesh ve kazf meydana gelecektir.” Hz. Aişe (57/676), “İçimizde salih kimseler varken bizler helâk mı edileceğiz?” diye sorduğunda Allah Resûlü (s.a.)’nün cevabı şöyle olmuştur: “Evet, çirkin işler (hubs) ortaya çıktığı zaman.”⁹⁴

⁸⁹ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 292; Yıldırım, Suat, *Fâtiha ve En‘âm Sürelerinin Tefsiri*, s. 112.

⁹⁰ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 292.

⁹¹ En‘âm 6/65.

⁹² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 135; Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân*, VII, 226; Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. ‘Abdülvâhid b. Ahmed el-Hanbelî, *el-Ehâdisu’l-Muhtâre*, (thk. Abdülmelik b. Abdullah), Mektebetü’n-Nahda el-Hadise, Mekke, 1410, III, 356; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur‘âni’l-‘Azîm*, II, 143.

⁹³ Ahmed b. Hanbel, V, 135.

⁹⁴ Tirmizî, *Fiten*, 21: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَكُونُ فِي آخِرِ الْأُمَّةِ حَسْفٌ وَمَسْحٌ (وَقَدْ قَالَتْ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنَهْلِكُ وَفِينَا الصَّالِحُونَ قَالَ نَعَمْ إِذَا ظَهَرَ الْحُبْتُ. Müslim, *Fiten*, 2; Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş‘as el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Melâhim, 10; Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân*, VII, 226, XV, 56; Kurtubî,

İbn Hacer (852/1448), İbn Abbas’ın (68/687) naklettiği ve bu ümmetten recm ve hasf’ın kaldırıldığı şeklindeki hadisiyle; Ubey b. Ka‘b’in (21/642) naklettiği recm ve hasf’ın bu ümmetten kaldırılmadığıyla ilgili birbirine zıt iki rivayetin çelişkilerini gidermeye çalışarak şöyle demiştir: Rasûlullah (s.a.)’ın ümmetinden hasf ve recmi kaldırmasına yönelik Allah Tealâ’ya yaptığı dua, sadece sahabe ve kurûn-u fâdıla yani faziletli kimselerin yaşadığı dönemle sınırlıdır. Bu dönem sona erdikten sonra, hasf ve kazf gibi eski ümmetlere gönderilen azap şekillerinin bu ümmete de gönderilmesinde bir sakınca yoktur.⁹⁵ İbn Hacer (852/1448), recm ve hasf’ın bu ümmetten kaldırılmadığıyla ilgili, daha sonra ilave olarak şu hadislere yer vermiştir: “Bazı kabileler hasf’a uğramadıkça kıyamet kopmayacaktır.” “Bu ümmetin ahirinde hasf ve mesh meydana gelecektir.” “Ümmetimde hasf, mesh ve kazf meydana gelir.”⁹⁶

Benzer bir hadiste ise yine hasf ve meshin mutlaka gerçekleşeceği konusuna vurgu yapılmış ancak, orada, bunların oluşması için bazı şartlardan söz edilmiştir. Ebû Hureyre (r.a.)’nin (58/678) rivayet ettiğine göre Allah Resûlü (s.a.) şöyle buyurmuştur: “Beni hak üzere gönderen Allah’a yemin olsun ki, insanlar arasında hasf (yere batma), mesh (şekil değişikliğine uğrama) ve kazf (atılıp savrulma) olmadan bu dünyanın sonu gelmeyecektir.” Anam babam sana feda olsun, “Bu ne zaman olacaktır?”, diye sorduklarında o şöyle demiştir: Kadınları eğerli hayvanlara binmiş halde gördüğünde, şarkıcı kadınlar çoğaldığında, yalan yere şahitlik edildiğinde, Müslümanlar müşriklerin altın ve gümüş kaplarından içtiklerinde, erkekler erkeklerle yetinip (eşcinsel ilişki kurup), kadınlar da kadınlarla yetindiğinde (lezbiyen ilişki kurduğunda). İşte böyle bir durumda felâketi bekleyin ve (bu felâketlerin başınıza gelmesine) hazırlanın.”⁹⁷

Ahkâmu’l-Kur‘ân, VII, 157, IX, 294, XVIII, 235; Yıldırım, Suat, *Fâtiha ve En‘âm Sürelerinin Tefsiri*, s. 112.

⁹⁵ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 292. Ayrıca bkz. Yıldırım, Suat, *Fâtiha ve En‘âm Sürelerinin Tefsiri*, s. 112.

⁹⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 292.

⁹⁷ Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek ‘ala’s-Sahîhayn*, (thk. Mustafa Abdülkadir ‘Atâ), Dâru’l-Kutübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1990, IV, 483; Deylemî, Ebû Şucâ‘ Şireveyh b. Şehredâr, *Kitâbu Firdevsi’l-Ahbâri bi-Me’sûri’l-Hitâbi’l-Muharreci ‘ala Kitâbi’ş-Şihâb*, (thk. Said Zağlûl), Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1986, IV, 379, (hadis no: 7103); hadisin değerlendirmesi için bkz. Kotku, Mehmed Zahid, *Cennet Yolları (Hadislerle İlim)*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1994, s. 426-427: (والذي (باعتني بالحق لا تنقضي هذه الدنيا حتى يقع بهم الحسف والمسح والقذف واستغني الرجال بالرجال والنساء بالنساء)

Bütün bu ve benzeri rivayetlerden sonra İbn Hacer (852/1448), şu güzel değerlendirmesiyle ayetlerle hadisleri birlikte ele alıp konunun özünü ortaya koymuştur: Recm, hasf, mesh v.b. helâk şekilleri tamamıyla uygulamadan kaldırılmamış olup, hadislerde kaldırıldığı söylenen, tüm insanlığı yok edecek şekildeki recm, hasf ve mesh uygulamalarıdır. Recm, hasf ve meshin olacağını söyleyen hadisler, bunların tüm ümmeti kapsayacak genişlikte olacağı anlamına gelmez. Bunlar az sayıda insanı içine alacak şekilde gerçekleşebilirler. Çünkü Allah Resûlü (s.a.)'nün, dualarında önemle üzerinde durduğu konu, önceki ümmetler gibi kendi ümmetinin toplu olarak helâk edilmemesidir. Bir hadiste geçen, düşmanların Müslümanlara musallat olmasının zaman zaman meydana gelecek olması da gösteriyor ki, bu düşmanların bazı müminlere musallat olması, tüm müminleri kapsayacak genişlikte olmadığı için, bu ümmet içindeki bazı kimseler için uygulanacak olan recm, hasf ve mesh gibi cezalar da, tüm ümmeti kapsayacak genişlikte olmayacaktır.⁹⁸

Bu hadislerde yer alan düşman tehlikesi, açlık, recm, ğark, hasf ve kazfın istisnai bazı bireysel uygulamalar hariç, toplumun tamamını yok edecek şekildeki uygulamasının ahir zaman ümmetinden kaldırılmış olması, buna karşılık birbirine düşürülerek birbirleriyle savaşmalarının, kamplara, hiziplere, fırkalara ayrılıp birbirini öldürmelerinin, kargaşa ve fitnenin kaldırılmamış olmasıyla ilgili bilgiler, İbn Kesîr'in (774/1372) "Hz. Musa'ya Tevrat indirildikten sonra hiçbir ümmet toplu olarak cezalandırılmadı. Bunun yerine Allah müminlere, Allah düşmanı müşriklerle savaşmayı emretti."⁹⁹ şeklindeki görüşünü desteklemektedir.

Her ne kadar ahir zaman ümmeti içerisinde yer alan bazı birey ve toplumların az da olsa yerden ve gökten gelen felâketlerle helâk edilmiş ve halen de ediliyor olmuş olması, ümmetin tamamını yok edecek gökten ve yerden gelecek genel bir azabın kaldırılmış olmasına engel teşkil etmez. Zaman zaman yanardağların fıskırttığı lavlarla üstten; deprem, fırtına, kasırga ve sel gibi felâketlerle yerden gelen bir azapla sınırlı sayıda kimsenin cezalandırılmasıyla karşılaşılıyor olmamız, Allah'ın ahir zaman ümmetini toplu olarak gökten ve yerden göndereceği bir azapla yok etmeyeceği gerçeğini ortadan kaldırmaz. Burada önemle dikkat edilmesi gereken

hususlardan biri de, Rasûlullah (s.a.)'in dualarında vurgulanan esas noktadır ki bunu da, "ümmetin tümünü kapsayacak, hepsinin yok olmasına sebep olacak helâk şekillerinin onlardan kaldırılması" oluşturmaktadır. Yoksa hepsini bir anda helâk etmeyecek başka tür cezalar, Peygamberimiz (s.a.)'den sonra gelecek olan insanlardan kaldırılmamıştır. Ayrıca Âd, Semûd ve Lût gibi kavimlerin başına gelen olayların "bir kısmının bazı ümmetlerde de meydana gelmesi, Allah Resûlü (s.a.)'nün duasının kabul olmasına mani değildir. Nitekim birçok ümmette boğulma ve açlık, ölümün bir çeşidi olarak meydana gelmektedir."¹⁰⁰ Kısmî olarak bunlar oluşsa da, hadislerde de vurgulandığı şekliyle ümmetin tamamını aynı anda yok edecek bir açlık veya boğulma hadisesi, bu ümmet içerisinde meydana gelmeyecektir. Bu konuda, bu ümmetin "eman"ı vardır.¹⁰¹

Çok az sayıda meydana gelen yukarıda sözünü ettiğimiz felâketleri, En'âm suresindeki 6/65. ve İsrâ suresindeki 17/68-69. ayetlerde vurgulanan, Allah'ın gökten veya yerden, karadan veya denizden her tür afet ve ceza göndermeye kadir olduğu gerçeğiyle izah edebiliriz. Bu gerçek aynı zamanda bize, her ne kadar Allah'ın son nesiller dediğimiz ahir zaman ümmetini toplu olarak gökten ve yerden göndereceği bir azapla helâk etmeyeceğini – Allah Resûlü (s.a.)'nün münacaatı vesilesiyle- söylemiş olmasına rağmen, O'nun zaman zaman bazı azgın kâfirlerin cezasını bizzat yine kendisinin, gökten ve yerden göndereceği bir azapla vermesine hiçbir şekilde engel teşkil etmediğini de göstermektedir. Kısaca özetlersek; Allah, gökten ve yerden bir azapla ya da insanlar vasıtasıyla diğerlerinin cezasını vermede yegâne güç sahibidir, bunu her türlü zaman ve zeminde gerçekleştirebilir. Ancak Rasûlullah (s.a.)'in duası sayesinde yerden ve gökten gelecek olan ve ümmetin tamamını yok edecek azap şeklini, ahir zaman insanından kaldırmıştır. Bunun yerine daha hafif olan, insanlığın tamamının bir anda yok olmasına sebep olmayacak daha dar çerçeveli ve savaş, tefrika, fitne, fesâd ve toplumsal kargaşa gibi unsurlarla insanların birbiri eliyle diğerlerini öldürüp yok ettiği, eza ve cefalar tattırdığı helâk şeklini, daha yaygın bir helâk şekli olarak uygun görmüştür. Buna göre insanlığın sonu, genel bir helâkla olmayacak, insanlık kıyametin kopması anına kadar normal seyrinde yaşamaya devam edecektir.

⁹⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 293.

⁹⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, III, 391.

¹⁰⁰ Rızâ, Reşid, *Tefsîru'l-Menâr*, VII, 495.

¹⁰¹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 293.

Kıyametin kopması anında insanda, arzda, semada, Güneş'te-Ay'da-yıldızlarda ve denizlerde¹⁰² meydana gelecek olan ve bazı helâk hadiselerinde meydana gelen olaylarla aralarında az da olsa benzerlikler bulunan hallerin, insanoğlu için geçerli olan helâkla ilgisi yoktur; onlar, bizzat kıyametin kendi karakterinden kaynaklanan ve Allah Tealâ tarafından kıyamete ilişkin olarak daha önce takdir ettiği özel hallerdir.¹⁰³

Helâk olan kavimlerin Peygamberlerine çoğunlukla iman etmedikleri, onlara eziyette aşırıya gittikleri, hatta onları öldürdükleri göz önüne alınır; bu ümmetlerin neden helâk oldukları daha iyi anlaşılmış olur. Ancak son dinin Peygamberine eziyet edip onu inkar edenler olsa da, aynı toplumdaki birtakım insanlar ona inanmış, onun yoluna her şeylerini feda etmişlerdir. Bu, önceki peygamberlere kimsenin inanmadığı anlamına gelmez. Onlara da inananlar olmuş, onların yoluna da her şeylerini feda edenler çıkmıştır. Fakat Nuh (a.s.) gibi, kavmi içerisinde dokuz yüz elli sene kalmasına rağmen kendisine inanan insan sayısının az oluşu,¹⁰⁴ aralarında Peygamber olmasına rağmen azgınlıklarını gittikçe artıran Lût kavminin tutumu gibi benzer davranışlar, son Peygamber'in kavmi için aynen vukû bulmamıştır. Peygamberimiz (s.a.)'in davetine icabet edenlerin sayısı ve bu icabeti kabul süresi, diğer Peygamberlerinkine göre daha çok ve daha kısa sürede olmuştur. Sahabenin gelmiş geçmiş bütün ümmetlere olan üstünlüğü buradan kaynaklansa gerektir. Nitekim Allah, sahabeyi “*Siz,*

insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz.”¹⁰⁵ şeklinde övmüştür. Onlar insanlığın şahit olduğu en mükemmel ve en hayırlı ümmet olma şerefine nail olmuş kimselerdir. Belki de sahabenin İslâm'ı kabul etmedeki bu tutumu, genel bir helâkın Allah Tealâ tarafından, Hz. Muhammed (s.a.) ümmetinden kaldırılmış olmasına bir vesile olmuş olabilir. Ayrıca İbn Hacer (852/1448), En'âm 6/65. ayetle ilgili recm, hasf, kazf ve mesh konularından bahseden hadisleri yorumlarken, söz konusu recm, hasf, kazf ve mesh gibi cezaların sahabe ve ondan sonraki kurûn-u fâdila döneminde yaşayan kimselerden kaldırıldığını, bu helâk şekillerinin, bu değerli nesil sonrasında vukû bulmasının caiz olduğunu söylemiştir.¹⁰⁶

Ubey b. Ka'b (21/642) da, Allah Resûlü (s.a.)'nden sonra yirmi beş yıllık bir süre içerisinde recm, hasf ve mesh gibi cezaların İslâm ümmetine verilmeyeceğini, bunun yerine daha hafif olan firkalara bölünme ve birbirlerine türlü türlü acılar tattırma cezasının uygulanacağını, bu süre geçtikten sonraki zamanlarda ise recm, hasf ve kazf gibi cezaların bu ümmet içerisinde mutlaka vukû bulacağını söylemiştir.¹⁰⁷ Bütün bu yorumlar sahabe-i kiramın, diğer peygamberlerin ümmetlerinden çok daha farklı bir ümmet profili çizdiğini, onların dini kabul edişleriyle diğer peygamberlerin ümmetlerinin dine olan yönelişleri arasında büyük farkların olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Mücâhid'in (104/722) belirttiği gibi, üstten ve alttan gönderilen azapla helâk edilen önceki bazı toplumlar, peygamberlerini ve getirdikleri kitapları inkar etmede adeta ittifak etmişlerdi.¹⁰⁸ İçlerinde peygamberin davasının hak olduğunu kabul edenlerin sayısı hayli azdı. Fakat son dinin tebliğcisi Hz. Muhammed (s.a.)'in ümmeti için aynı şeyi söylemek mümkün olmadığından bu son dini, daha kısa zamanda daha çok sayıda insanın kabul edip benimsemiş olması, Allah Tealâ'nın merhametinin daha yoğun bir şekilde bu dindar ümmet üzerine celp edilmesine vesile olmuş olabilir. Çünkü Allah'ın rahmetinin çoğu, mümin kullarına ve daha özel olarak da takva ehli olan kullarına yöneliktir. Buna ilaveten Allah,

¹⁰² Taşkın, Hikmet, *Konularına Göre Kur'an-ı Kerim Meali (Kur'an Bize Ne Diyor?)*, Madve, İstanbul, 1994, s. 332-336.

¹⁰³ İnsanda, arzda, semada, Güneş'te-Ay'da-yıldızlarda ve denizlerde kıyametin kopması esnasında çok ilginç gelişmeler meydana gelecek, dünyadaki ve semadaki her şey, ilâhî bir değişim sürecinden geçerek başka bir hayata hazırlanacaktır. Bu değişimlerden birkaçı şu şekilde oluşacaktır:

“O gün (Sur'a) birinci üfleme sarsacak.” (Nâzi'ât 79/6.); “Yerküre kendine has sarsıntısıyla sallandığı, toprak ağırlıklarını dışarı çıkardığı” (Zilzâl 99/1-2); “Gök yarıldığı, Rabbin kulak verip boyun eğecek hale getirildiği, yer dümdüz edildiği, içinde bulunanları atıp boşaldığı ve Rabbin dinleyip O'na itaate mecbur kılındığı vakit” (İnşikâk 84/1-4); “Güneşle Ay bir araya getirildiği zaman” (Kıyâme 75/9); “Güneş katlanıp dürüldüğünde, Yıldızlar (kararıp) döküldüğünde” (Tekvîr 81/1-2); “Denizler kaynatıldığında”; “Ve insan: ‘Bu yerküreye ne oluyor?’ dediği zaman” (Zilzâl 99/3); “İşte o gün olacak olur (kıyamet kopar).” (Hâkka 69/15).

¹⁰⁴ Yaklaşık on asır süren bir davet süresince Hz. Nuh'a inanan insan sayısının sekiz veya yetmişsekiz, en iyimser rivayete göre ise seksen iki olduğu kaynaklarda yer almaktadır. (İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 448; Ebu's-Su'ûd, *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm*, VII, 33; ayrıca bkz. Vehbî, Konyalı Mehmet, *Hulâsâtü'l-Beyân*, X, 4178.)

¹⁰⁵ Âl-i İmrân 3/110.

¹⁰⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 292; ayrıca bkz. Yıldırım, Suat, *Fâtîha ve En'âm Sürelerinin Tefsiri*, s. 112.

¹⁰⁷ Ahmed b. Hanbel, V, 135; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VII, 226; Makdisî, *el-Ehâdisu'l-Muhtâre*, III, 356; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 143.

¹⁰⁸ Rızâ, Reşid, *Tefsîru'l-Menâr*, VII, 494.

kendisine ve Peygamberine itaat edenlere,¹⁰⁹ Kitab'ına uyanlara¹¹⁰ ayrıca rahmet edeceğini kullarına haber vermiştir. Ayrıca son peygamberini de bütün alemlere rahmet olarak göndermiştir.¹¹¹ “Ben lanetçi (beddua eden) olarak gönderilmedim. Bilakis bir davetçi ve rahmet olarak gönderildim.”¹¹² diyen ve alemler için rahmet olan bir peygamberin, ümmeti için Allah Tealâ'dan diğer ümmetlere verilmeyen bazı hasletler istemesi ve bunları Allah'ın kabul etmesi, hem Allah'ın bizâtihi zâtına ait rahmetinin bir tecelisi, hem de son peygamberin rahmet vesilesi olmasının bir tezâhürü olsa gerektir. Bu vesileyle “Rasûlullah (s.a.)'a ümmet olduğunu söyleyip de ümmetlik çizgisinden yürümeyenlerin durumlarının da, pek hayırlı sonuç doğuracağını söyleyemeyiz.”¹¹³

Bundan sonraki dönemde insanoğlunun, helâkın herhangi bir şekliyle karşılaşp karşılaşmayacağı, gökten ve yerden gönderilen volkan patlamalarının ve zelzele (deprem) gibi bazı tabiat olaylarının insanlığa yönelik bir helâk anlamı ifade edip etmediği ve bu afetlerin insanın işlediği günahlarla ne derece bir ilişkisinin olduğu konularıyla ilgili, merhum Elmalılı'nın (1360/1942) şu görüşleriyle konuyu özetleyelim:

“Gerçi her isyanda dağlar yerinden oynayıvermez, her vakit Hz. Musa'nın mucizesi gibi bir mucize olmaz, fakat Allah'ın emrini tanımayan ve hakkın koyduğu ahkâm ile mücadele etmek sevdasında bulunanların şunu bilmeleri gerekir ki, Allah Tealâ, her zaman için dağlar kadar belâları insanların başına yıkmaya kadir bir yücelik sahibidir.

Cisimler arasındaki çekim kuvveti bir anda değişebilir, O'nun emri ve iradesiyle değil dağlar, dünyalar bile yürüncesinden çıkabilir. Akıllı olanlar herhangi bir zelzelenin, bir volkanın nasıl bir gücün eseri olduğunu ve bu gücün ne demek olduğunu unutmamalıdır. Bir takım insanlar, bunların insanların işlediği günahlarla hiç ilişkisi yoktur diye, bilir bilmez konuşur dururlar ki, bu gerçekten çok yanlıştır. Çünkü yerin ve göklerin melekûtu yalnızca Allah'ın elindedir, O'nun irade ve idaresindedir.

¹⁰⁹ Âl-i İmrân 3/132; Nur 24/56.

¹¹⁰ En'âm 6/155.

¹¹¹ Enbiya 21/107.

¹¹² Kâdî 'İyâd, Ebu'l-Fadl 'İyâd b. Mûsâ el-Yahsubî, *eş-Şifâ bi-Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ*, (thk. Hüseyin Abdülhamid), Dâru'l-Erkam, Beyrut, 1995, I, 95.

¹¹³ Akar, Muhlis, *Kur'ân-ı Kerim'e Göre Toplumların Helâk Oluş Sebepleri Ve Şekilleri*, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (basılmamış yüksek lisans tezi), İstanbul, 1986, s. 102.

Gerçi bütün tabiat olayları beşerin günahlarına ceza değildir. Lakin hepsinin insan hayatıyla yakından ilgili olduğu, ufak bir sis olayının bile insanları etkilediği kesindir. Hiçbir olay yoktur ki, insanların isyana cüret ettiği Allah Tealâ'nın kudretini göstermiş olmasın, yine hiçbir olay yoktur ki, insanlar için karşı konulması imkânsız bir ilâhî kudretin azametini, yüceliğini göstermesin. İbretle bakanlar, böyle bir kudretin sahibine karşı nasıl bir tutum ve davranış içinde olmaları gerektiğini görürler ve kendilerine çeki düzen verirler. Tabiat kuvvetleri nasıl karşı konulmaz bir özelliğe sahipse, Allah'ın insan hayatı için koyduğu din kuralları da öyle bir kesinliğe sahiptir. Çünkü her ikisi de aynı şekilde ilâhî iradenin eseridir. Ben burada kendi işimle gücümle meşgul iken filan yerde bir dağın çökmesi, zelzelede binlerce insanın hayatını kaybetmesi, benim günahımın veya orada yaşayanların günahlarının eseri değilse bile, bana, onu yapan kudrete karşı, günahlarımın tehlikeli sonuçlarını ihtar eden bir uyarı, bir tehdit olduğunda, o kudretin bana karşı da bir zorlamayı içermiş bulunduğu şüphe mi vardır? Bundan başka Allah Tealâ'nın, doğrudan doğruya insanların işledikleri kötülüklerle ilgili olan o kadar ayetleri vardır ki, kendi gücünün sonsuzluğunu gösteren ayetleri de o kadar çoktur ki, bunlar sayıya gelmez.”¹¹⁴

Buna ilaveten “Allah'a ve ahiret gününe inanmayarak gününü gün etmeye bakan bazı saygısız insanlar, fertlerin ve toplumların başına gelen büyük felâketleri günah ve isyan ile alakalı görmeyip, tesadüflere bağlı tabiat olayları diye değerlendirdiler. Allah'a inanan akıl ve izan sahipleri ise, bu olaylarda Allah'ın güç ve kudretini, zalim ve azgınlara verdiği ibret derslerini görürler. Nitekim daha önceki kavim ve ümmetlerin helâkinden önce onlara gönderilen peygamberler, uğrayacakları kötü akıbeti kendilerine haber vermişlerdi. Bu haberler aynen gerçekleşti. Hazret-i Muhammed (s.a.)'den sonra bir peygamber gelmeyeceğine göre, Kur'ân ve Sünnet'in bu yöndeki uyarılarına iyice kulak vermek gerekir.”¹¹⁵

Diğer taraftan son nesiller içerisinde yer alan Hz. Muhammed'in ümmetinin, önceki nesiller gibi toplu olarak helâk edilmemiş olmasının sebeplerinden biri olarak, Hz. Muhammed'in önceki peygamberler gibi ümmetinin helâkı için beddua etmemiş olmasını sayabiliriz. Bu açıdan değerlendirilirse,

¹¹⁴ Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 166-167.

¹¹⁵ Kandemir, Yaşar v. dğr., *Riyâzu's-Sâlihîn (Peygamberimizden Hayat Ölçüleri)*, III, 39.

dirildiğinde Hz. Muhammed'in kendi ümmeti için Allah'tan topluca cezalandırma istememiş olması, son peygambere has peygamberi bir tavır olarak karşımıza çıkmaktadır ve bu tavırda rahmet peygamberi olmanın tezahürleri açıkça müşahade edilmektedir.

6- Helâk İçin Peygamber Bulunma Şartı Var mıdır?

Helâkın devam eden bir süreç olup olmadığı konusunda önemli olan konulardan biri de, helâk için peygamber bulunma şartının var olup olmadığı hususudur.

Allah, insanoğlundan yaratılış esnasında yalnız kendisini Rab olarak tanıyacağı ve yalnız kendisine ibadet edeceği konusunda söz almıştır. Bu dünya hayatında insanlar, yaratılış esnasında verdikleri bu sözü ne zaman unutmşlar ve kâinattaki iman delillerini görmezden gelmişlerse o zaman Allah Tealâ, onlara unuttukları bu hakikati hatırlatacak uyarıcılar göndermiştir.¹¹⁶ Peygamberler de insanları Allah'ın yoluna davet eden ve unuttukları bu hakikatleri onlara hatırlatan birer uyarıcıdır.

Allah Tealâ hiçbir toplumu, onlara doğru ile yanlışın neler olduğunu haber vermeden asla cezalandırmamıştır:

ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْفَرَىٰ بَطْلَمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ

“Gerçek şu ki, bir toplumun fertleri (doğru ile eğrinin anlamından) habersiz olduğu sürece, Rabbin o toplumu yaptığı yanlışlıklardan dolayı asla yok etmez.”¹¹⁷

Helâk edilen hiçbir toplumun uyarılmadan helâk edildiği de vaki değildir, çünkü bu, Allah'ın sünnetine aykırıdır:

وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنذِرُونَ

“Kaldı ki, biz hiçbir toplumu önceden uyardıktan yok etmemişizdir.”¹¹⁸

Başka ayetlerde ise, hiçbir toplumun, hak ve hakikati açıklayacak Allah'ın elçileri kendilerine gönderilmedikçe helâk edilmeyeceği vurgulanmakta ve şöyle buyurulmaktadır:

¹¹⁶ Kutub, Seyyid, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, Dâru's-Şurûk, Kahire, 1990, V, 2618.

¹¹⁷ En'am 6/131; (Tecüme için bkz. Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, (trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İşaret Yayınları, İstanbul, 1997).

¹¹⁸ Şu'arâ 26/208.

“Yine senin Rabbin hiçbir toplumu, kendi içlerinden onlara mesajlarımızı okuyup açıklayacak bir elçi göndermedikçe yok etmez.”¹¹⁹ “Ayrıca Biz, (kendilerine) bir elçi göndermeden (yaptığı haksızlıklardan ötürü hiçbir topluma) azap etmeyiz.”¹²⁰

Bütün bu ayetlerin ortak mesajına göre, insanın helâk edilmeden önce mutlaka hak ve batıl konusunda bilgilendirilmiş, bu konuda uyarılmış olması gerekmektedir.¹²¹

Her dönemde ve her toplum içerisinde peygamber bulunmamıştır. Son peygamber Hz. Muhammed (s.a.)'den kıyamete kadarki süre içerisinde de başka peygamber gelmeyecektir. Bazen, Peygamberin bulunmadığı anlarda, peygamberin görevini üstlenen başka kimseler o toplumlarda, peygamberler gibi hakkı üstün tutmak ve batılı yok etmek için mücadele etmişlerdir. İşte bu görevi üstlenenler, devrin İslâm alimleridir. Peygamber varisi olan bu alimler,¹²² tıpkı peygamberler gibi, “İslâmiyet” hakkında içinde buldukları toplumları bilgilendirir ve o toplumların ıslahı için büyük çabalar gösterirler. Böyle bir çaba içerisinde bulunan alimlerin bulunduğu toplumlar, az çok İslâm ve İslâm'ın mukaddesleri konusunda bilgi sahibi olurlar. Neyin hak, neyin batıl olduğunu bu ıslahatçı kimseler vasıtasıyla aşağı yukarı öğrenirler. Bu Allah dostu alim tebliğciler vasıtasıyla, insanların Allah'a karşı işledikleri fiillerin hangilerinin, onları helâke sürükleyeceği konusunda haberdar olurlar. Hangi eylemlerin insanın helâkına sebep olacağıyla ilgili ve hak ile batılın arasını birbirinden ayırabilecek kadar bir bilginin kendilerine ulaştığı insanlar, bu bilgilere sahip olduktan sonra, helâk olan önceki kavimler gibi hâlâ Allah'ın mukaddes saydığı kendi Zâtı(cc)'na, Peygamberi (s.a.)'ne, Kitab'ına (Kur'an'a) ve dinine (İslâm'a) karşı fiili bir düşmanlık ve mücadele içinde olmaya devam ederse, peygamberin bulunduğu toplumdaki helâkla ilgili süreç, peygamberin bulunmadığı bu insanlar için de yürürlüğe girer. Çünkü önemli olan insanların,

¹¹⁹ Kasas 28/59.

¹²⁰ İsrâ 17/15.

¹²¹ Bkz. Telîdî, Abdullah, *Esbâbu Helâki'l-Umem ve Sünnetillâhi fi'l-Kavmi'l-Mücrimîn ve'l-Munharifîn*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1986, s. 26-27.

¹²² “Alimler, peygamberlerin varisleridir.” Ebû Dâvud, İlim, 1; Tirmizî, İlim, 19; İbn Mâce, *Mukaddime*, 17; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed et-Temimî el-Büstî, *Sahihu İbni Hibbân*, (thk. Şuayb el-Arn'aût), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993, I, 289. Ayrıca bkz. Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, IV, 41; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 217; Münâvî, 'Abdurraûf, *Feyzu'l-Kadir*, el-Mektebetü't-Ticâriyye el-Kübrâ, Mısır, 1356, III, 253, IV, 384, 38.)

Allah'ın doğru dediği şeyle yanlış dediği şeyin nelerden ibaret olduğu konusunda, bir şekilde bilgi sahibi olmasıdır.

Helâkla ilgili ayetlerin, sonraki nesiller için gerçekleşmesi mümkün olmayan, bu yönüyle de sadece ibret alınıp geçilmesi gereken olaylar olduğu iddiasını kabul etmek, Kur'an'daki birçok hükmün de inkar edilmesi yolunun açılmasına neden olacaktır. Eğer helâk konusunu içeren ayetler bizler için sadece ibret almaya yarayan ve bizim için gerçekleşmesi mümkün olmayan bilgiler içeriyorsa; bu mantığa göre örneğin Kur'an'da cennet ve cehennem ile ilgili ayetler de, öldükten sonra gerçekleşecek bir olayı anlatmamakta, bizim için sadece ibret almamıza yarayan bilgiler olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Yine bu mantığa göre, helâk olan kavimlerden bahseden ayetler, gerçekleşecek olayları haber veren nitelikten uzak, sadece birer tasvirde ibaret ise, cennet-cehennem ile ilgili ayetler de, cennet ve cehennemin gerçekten meydana geleceğini değil, insan zihninde bazı şeyleri canlandırmasına yarayan ibret vesilesi tasvirlerden ibaret olacağını beyan etmiş olacaktır ki, bu değerlendirme insanın, çok yanlış sonuçlar doğurabilecek tehlikeli ve sağlıksız bir yola sürüklenmesine sebep olur.

Tekrar, insanın sorumlu tutulmasıyla ilgili konumuza döndüğümüzde, başta Ebû Hanîfe (150/767) ve İmam Mâturidî (333/944) olmak üzere, Mûtezile, Fahreddin er-Râzî (606/1209) ve M. Reşîd Rızâ (1353/1935) gibi bazı Selefiye ve Eşariye alimlerinin de dediği gibi, dünyanın neresinde yaşıyor olurlarsa olsunlar, fetret ehli insanların bile "Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak, ayrıca akıl yürütmek suretiyle bilinebilecek olan iyi fiilleri yapmak ve kötü fiillerden kaçınmakla yükümlü"¹²³ olduğunu düşünürsek, İslâm'dan tam anlamıyla haberdar olmuş kimselerin, İslâm'ın insana yüklediği görevlerle sorumlu olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Böyle bir sorumluluk için, herkesin karşısına Allah Tealâ'nın bir peygamber göndermesi gerekmez. Önemli olan, İslâm mesajının içeriğinden bir şekilde haberdar olmaktır. Bu nedenle, İslâm mesajını ulaştıran insanların -ki biz bu kimselere İslâm uleması veya ıslahatçılar adını veriyoruz- bulunduğu toplumların, İslâm'ın insana yüklediği tüm sorumluluklarla muhatap oldukları, tartışılmaz bir gerçek haline gelmektedir. Durum böyle olunca, İslâm'ın orijinal mesajından haberdar olduğu halde İslâm'a düşmanlık yapan, Allah, Peygamber ve dini mukaddesatla savaş haline giren

kimseler, önceki ümmetlerde olduğu gibi, helâk süreciyle karşı karşıya kalırlar. Allah'ın önceki ümmetler için uyguladığı yasa, bu toplumlar için de aynen vukû bulur ve bunları da benzer bir akibetle karşı karşıya bırakır.

Peygamberlerin helâk olan kavimlerine uygulandığı gibi, peygamber bulunmayan toplumlar da, isyankârlıkta aşırıya gidip artık cezalandırılmayı hak edince, öncelikle büyük helâkın habercisi niteliğinde bazı küçük cezalarla uyarılırlar. Bu cezalar, A'râf suresinde de belirtildiği gibi öncelikle "yoksulluk ve darlık"¹²⁴ sıkıntılarında oluşur. Bundan gerekli mesajı almayıp isyankârlığa devam edenler, yine ayetin haber verdiğine göre, helâke adım adım yaklaştırılırlar. Bu sefer tam tersi bolluk içerisinde bir hayata kavuşturularak, bir süre bununla oyalandırılırlar. Ve sonrasında ise, ansızın Allah'ın helâkına yakalanarak işleri bitirilir.¹²⁵

Sonuç

Kur'an'daki bazı ayetlerin, yürürlükte olabilmesi ve muhataplarına sorumluluk yükleyebilmesi için mutlaka Peygamberin o toplum içinde yaşıyor olmasını şart koşup, bu ayetlerin sadece nazil olduğu toplumu ilgilendiren hükümler içerdiğini iddia etmek ve sonraki muhataplarını bu ayetlerin ilk muhataplarına verdiği mesajdan muaf tutmak; Kur'an'ı sadece indirdiği toplum için geçerli bir kitap haline indirgemek ve Kur'an'ı yedinci miladi asra hapsedmek olur ki, bu da Kur'an'ın ve İslâm'ın evrenselliğine, Hz. Muhammed (s.a.)'in de o dönemden başlayarak kıyamete kadarki süreç için gönderilen son peygamber olduğu gerçeğine ters bir anlayıştır. Nitekim Kur'an'ın ilk muhatapları olan Mekkeli inkarcılara yönelik helâk tehditleri, benzer inkarcı davranışlarda bulunan sonraki muhatapları için de aynen geçerli olmalıdır. Yoksa Kur'an bu tehditleri o dönemin müşriklere has olarak gündeme getirmiş, sonraki müşriklere hiçbir şey dememiştir, gibi yanlış bir yola girilmiş olunur. Ayrıca yüzlerce ayetten oluşan Allah düşmanı kimselere yönelik bölümlerin, kıyamete kadar Kur'an metni içerisinde varlığını devam ettirmesi, acaba bunların yersiz olduğu anlamına gelebilir mi? Eski ümmetlerin helâk edildiğini müşriklere mücadelesi esnasında onların yüzüne çarpan, kendilerinin de onlar gibi helâk olabileceğini örnekleriyle ortaya koyan Rasûlullah (s.a.)'ın ve Kur'an'ın bu meto-

¹²³ Yurdagür, Metin, "Fetret" *DİA*, XII, İstanbul, 1995, XII, 476.

¹²⁴ A'râf 7/94.

¹²⁵ A'râf 7/95.

du, kıyamete kadar İslâm düşmanlarının yüzüne çarpılacak ilâhî tehditlerden başka ne anlama gelebilir ki? Helâktan bahseden pasajları, bir tarih kitabında geçen bir bilgi gibi algılayıp benzer helâk şekillerinin bundan sonraki inkarcıların başına gelmeyeceğini iddia etmek, helâk hadisesini Kur'ân'ın ilk muhataplarından sonraki nesiller için geçerli saymamak ve bunları sadece haber niteliğinde pasajlar olarak algılamak, Kur'ân'ın hem nüzûlü esnasındaki atmosfere, hem de Kur'ân'ın genel karakterine aykırı bir durumdur.

Kur'an, helâkın devam eden bir süreç olduğu gerçeğini hem nazil olduğu dönemdeki muhataplarına, hem de sonraki muhataplarına vurgulu bir şekilde haber vermiştir. Helâk olmakla ilk etapta tehdit edilenler Kur'an'ın inişine muhatap olan inkarcılar olmuş olsa da, bu tehdit daha sonra gelecek olan tüm inkarcıları da içine alan geniş bir çerçeveye sahiptir.

Kur'an'da önceki bazı toplum ve bireylerin helâk edildiğini haber veren Allah'ın uygulamalarının var oluşu ve bu uygulamaların yürürlükten kaldırıldığına dair herhangi yeni bir hükmün getirilmemiş olması; bundan sonraki süreçte de benzer eylemler içerisine girecek olan toplum ve bireyleri de içine alacak ve tarih sahnesinden silecek ilahi uygulamaların devam edeceğini açıkça ortaya koymaktadır.

Kâsır İletle Ta'lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı

Halit ÇALIŞ*

A Methodological Approach on Intransitive Cause and Justification Discussions

One of the important concepts in the thought and the application of Islamic law is the concept of cause. The most important function of cause is to enable the application of decision established by the text into the matters which are not included in the religious texts. This fact requires that cause should be transitive. Within this frame, the jurists and the methodologists put forward different ideas on the establishment of intransitive qualification as a cause in understanding and interpreting the texts. On their approach, it has played important role the meaning given to the concept of cause and the role approved. In this article, it has been attempted to analyze the discussions in question in a methodological way.

Key Words: Methodology of Islamic Law, cause, analogy, intransitive cause.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh usulü/İslam hukuku metodolojisi, illet, kıyas, kâsır illet.

İktibas / Citation: Halit Çalış, "Kâsır İletle Ta'lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı", *Usûl*, 4 (2005/2), 73 - 98

GİRİŞ

Hükümlerin teşri kılınış gerekçelerini tespit ve manalarına nüfuz etmeyi amaçlayan ta'lil amelîyesi ve bunun sonucunda ulaşılan illet, hukuk düşüncesi ve pratiğinin en önemli kavramlarından biridir. Nitekim nasların ta'lile tabi tutulmasından ta'lilin alanına, illetin tarifi ve mahiyetinden şartları, tespit yöntemleri, işlevi ve illetin fesad sebepleri gibi hususlara kadar bir dizi mesele, erken dönemlerden itibaren fakih ve usulcülerin ana konuları arasında yerini almış, bu çerçevede geniş tahliller ve tartışmalar yapılmıştır. İlet kavramı etrafında yoğunlaşan, kimi tamamen teorik hatta zaman zaman sırf lafzî, bir kısmı ise doğrudan pratik yansımaları da bulunan bu

tartışmaların, nasların anlaşılması ve yorumlanmasını, hatta yorum sınırlarını da aşan ictihad metodlarını bir disiplin altına almayı amaçladığını söylemek mümkündür.

İlke düzeyinde nasların ta'liline olumsuz yaklaşımlar bir kenara bırakılacak olursa, özellikle hukuk alanında ta'lili bir esas olarak benimseyen fakih ve usulcülerin tartışma gündeminde yerini alan konulardan biri de, kâsır ya da vâkıf illetle ta'lilin cevazı meselesidir. İmam Şâfiî'ye nispet edilen bazı furû-ı fıkıh çözümlerinden neşet ettiği anlaşılan, zaman zaman oldukça ileri boyutlara taşınan¹ ve genel hatları itibarıyla mezhep savunması esasına üzere bir seyir takip ettiği gözlemlenen bu ihtilaf konusunun, ta'lilin işlevi (hükmü), hakkında nas bulunan konuda (asl) hükmün nassa mı yoksa illete mi zıfede edileceği gibi aslî ve fer'î yansımaları bulunmaktadır.

Kâsır illetle ta'lilin cevazı tartışmalarının ele alınıp tahlil edileceği işbu çalışmada, dinî-hukukî hükümlerde ta'lilin yeri/cevazı, usulcülerin illet tanımları², illet kelimesinin kullanıldığı anlamlar gibi geniş ihtilaf konularına girilmeyecek, sadece yeri geldikçe kısa atıflarda bulunulacaktır. Konunun işlenişinde, kâsır illetle ta'lilin cevazı hakkındaki başlıca görüşler, her bir görüşün gerekçeleri, karşılıklı tenkitler ve savunmalar sunulduktan sonra, genel bir değerlendirmeye bir neticeye ulaşma şeklinde bir yöntem takip edilecektir.

A. KÂSIR/VÂKIF İLET KAVRAMI VE TANIMI

Usulcüler illeti, farklı açılardan çeşitli tasniflere tabi tutarlar.³ Bunlardan biri de, geçişlilik vasfına sahip olup olmamasına göre yapılan ayırımdır. Buna göre illet, müteaddî ve kâsır/vâkıf olmak üzere iki kısma ayrılır.

¹ Sem'ânî, cevaz görüşünü benimsemeyenlerle ilgili olarak "şeni, kabih" gibi hoş olmayan ifadeler kullanır. Bk. *Kavâtu'l-edille fi'l-usûl*, (nşr: Muhammed Hasen İsmail eş-Şâfiî), Beyrut 1418/1997, II, 117. Muasır alimlerden Şelebî, kâsır illetle ta'lil konusunun, erken dönemlerden itibaren kabul ve red noktasında Hanefî ve Şâfiîler arasında adeta bir iman meselesi gibi tartışıldığını söyler. Bk. *Ta'lilü'l-ahkâm*, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut, ts., s. 164.

² Usulcülerin illet tanımları için bk. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, (nşr: Ebu Mus'ab Muhammed Said el-Bedrî), IV. baskı, Beyrut 1414/1993, s. 351; Züheyr, Muhammed Ebu'n-Nür, *Usûlü'l-fikh*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 1992, IV, 51 vd.

³ Çeşitli açılardan illet taksimi için bk. Sa'dî, Abdülhakîm Abdurrahman Es'ad, *Mebâhîsü'l-ille fi'l-kıyâs inde'l-usûliyyîn*, Beyrut 1406/1986, s. 169-194; Dönmez, İbrahim Kafi, "İlet", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 118.

Müteaddî illet, asl ile sınırlı olmayıp başka hususlarda da benzeri bulunan illet iken, kâsır yahut vâkıf illet, sadece asl'da mevcut bulunan hususî bir vasfı ifade eder.⁴ Bu illetlerden birincisi, umumîlik vasfını haiz olması itibarıyla asl'a başka meselelerin kıyas edilmesini mümkün kılar. İkincisi ise, sadece bulunduğu nasdaki hükmü gösterdiğinden hususîlik arz eder, yani nas mahalli dışına geçişliliği yoktur; dolayısıyla başka bir meselenin o nassa kıyas edilmesine imkan vermez. Zira "kıyas, ortak illet sebebiyle fer'i asl'a ilhak etmektir"⁵ ve ancak geçişlilik niteliğine sahip illetlerde mümkündür.

Sadece asl'a özgü olan illeti ifade etmek üzere literatürde genellikle 'kâsır' kavramı kullanılmakla birlikte, bazı fıkıh usulü eserlerinde bu hususun, 'vâkıf'⁶ kelimesiyle ifade edildiği görülmektedir. İlk dönem fıkıh usulü eserlerinde, 'kâsır illet' (el-illetü'l-kâsıra) yahut 'vâkıf illet' (el-illetü'l-vâkıfe) şeklinde teknik bir kullanıma rastlanmazken, hicrî beşinci asrın sonlarından itibaren konunun kavram düzeyinde ele alındığına ve 'kâsır illet' niteliğinin yaygınlık kazandığına şahit olunmaktadır.

B. KÂSIR İLLETLE TA'LİLİN CEVAZI HUSUSUNDA İLERİ SÜRÜLEN GÖRÜŞLER

Her ne kadar kâsır illet, teaddî özelliğine sahip olmadığı için kıyas işlemini mümkün kılmıyorsa da, yine de böyle bir ta'lil ameliyesinde bulunmanın cevazı ana tartışma konusunu oluşturur. Altın ve gümüşün birbiriyle mübadelesinde, bedellerin eşit ve peşin olması kuralına uyulmaması

durumunda riba cereyan etmesi hükmünün, bunların bizzat altın ve gümüş olmaları yani cevherleriyle açıklanması (Şâfiiler bu görüştedir; Hanefiler ise, kâsır olduğu için bu vasfın illet olamayacağı kanaatindedirler)⁷ ekşininde ortaya çıkan kâsır illetle ta'lilin cevazı tartışmalarında başlıca üç görüşten söz edildiği görülmektedir:

1. Mutlak adem-i cevaz görüşü
2. Mutlak cevaz görüşü
3. Mansûs-müstenbat⁸ kâsır illet ayırımı yapıp, nas yahut icma ile sabit olan kâsır illette cevaz, müstenbat kâsır illette ise adem-i cevaz görüşü.

Aslında bu görüşleri temelde ikiye indirmek mümkündür. Nitekim fıkıh usulü eserlerinin büyük çoğunluğunda konu etrafındaki tartışmaların, birinci sıradaki mutlak adem-i cevaz görüşüne hiç değinmeksizin diğer iki ana görüş halinde sunulduğu görülmektedir. Hatta birinci görüşü seslendirilenlerin kimlikleri ve gerekçelerine dair bir bilgiye de neredeyse rastlanmamaktadır.⁹ Sadece bazı eserlerde, herhangi bir ayırımında bulunmaksızın mutlak anlamda kâsır illetle ta'lilin caiz olmadığı kanaatinde olanların da bulunduğuna işaret edilir.¹⁰ Yaygın olarak savunucularının bilinmemesi ya da dikkate alınmaya değer bulunmaması sebebiyle olmalı ki, kimi usulcüler nas yahut icma ile sabit kâsır illetle ta'lilin cevazında ittifak¹¹ hatta icma¹² bulunduğunu belirtmişlerdir.

⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 146.

⁸ İletinin ictehad yoluyla belirlenmesi (tahricü'l-menât), Zâhirîler, Şiiiler ve Bağdat Mu'tezile ekolünün bir kısmı tarafından geçerli bir yöntem olarak kabul edilmez. Bk. Koca, Ferhat, "Menât", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 121.

⁹ Şevkânî, Kadı Abdülvehhâb'dan nakille bu görüşü Iraklıların çoğunluğuna nispet etmektedir. Bk. *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 354. Bu arada muasır araştırmacılardan bazıları mansûs ve mücmeun aleyh olan kâsır illetle ta'lilin cevazını sadece Kadı Abdülvehhâb'ın kabul etmediğini söyler. Bk. Abdülhamid, Ömer Mevlûd, *Hucıyyetü'l-kıyas fi usulü'l-fıkıh*, Bingâzî 1409/1988, s. 109.

¹⁰ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, Kahire 1382/1963, XVII, 339; İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, (nşr-ta'lik: Abdülmunim Halil İbrahim), Beyrut 2001, s. 85; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîd*, (nşr: Abdüsettar Ebu Gudde), yy., ts., V, 157; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 354; Züheyr, *Usûlü'l-fıkıh*, IV, 131; Sa'dî, *Mebâhisü'l-ille*, s. 308-309.

¹¹ Râzî, *el-Mahsûl*, II, 403,406,407; Âmidî, *el-İhkâm fi usulü'l-ahkâm*, (nşr: Seyyid el-Cemîlî), Beyrut 1404, III, 238; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, (zabt ve hâşiye: Fâdî Nasîf - Tarık Yahya), Beyrut 1421/2000 (İci, *Şerhu'l-Adud* içinde), s. 298; Sübkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, (nşr: Heyet), Beyrut 1404, III, 143; İci, *Şerhu'l-Adud*, (zabt ve hâşiye: Fâdî Nasîf - Tarık Yahya), Beyrut 1421/2000, s. 298; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, Beyrut 1420/1999, s. 351; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîd*, V, 157; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*,

⁴ Müteaddî ve kâsır illet tanımları için bk. İbn Fûrek, *el-Hudûd fi'l-usûl*, (ta'lik: Muhammed es-Süleymânî), Beyrut 1999, s. 157; Cüveynî, *el-Burhân fi usulü'l-fıkıh*, (nşr: Salâh b. Muhammed b. Uveyda), Beyrut 1418/1997, II, 147,148; Gazâlî, *Şifâu'l-galîl fi beyâni's-şebeh ve'l-muhîl ve mesâliki't-ta'lîl*, (nşr: Zekerîya Umeyrât), Beyrut 1420/1999, s. 252; Râzî, *el-Mahsûl*, Beyrut 1408/1988, II, 388; Karâfî, *Şerh Tenkîhi'l-fusûl*, (nşr: Taha Abdür-rauf Sa'd), II. baskı, Kahire 1414/1993, s. 405; Teftâzânî, *Risâletü'l-hudûd*, (nşr: Abdülfettah Ebu Ğudde), Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, yy. ts., s. 13; İbnü'l-Lahhâm, *el-Muhtasar fi usulü'l-fıkıh*, (nşr: Muhammed Hasen İsmail), Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1421/2000, s. 210.

⁵ Teftâzânî, *Risâletü'l-hudûd*, s. 12.

⁶ Bk. İbn Fûrek, *el-Hudûd fi'l-usûl*, s. 157; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, (nşr: Abdullah Muhammed el-Cübürî), Beyrut 1409/1989, s. 556; Şirâzî, *el-Lüma' fi usulü'l-fıkıh* (Abdullah b. Muhammed es-Siddîkî el-Gumârî el-Hasenî, *Tahricü ehâdisi'l-Lüma' fi usulü'l-fıkıh* içinde), Tahric-ta'lik: Yusuf Abdurrahman el-Maraşlî, II. baskı, Beyrut 1406/1986, s. 301, 326.

Herhangi bir ayırımında bulunmaksızın mutlak adem-i cevaz görüşünde olanların, bu tarz bir illetin vaki olmadığı, şayet varlığı ortaya konulursa te'vil cihetine gidilmesi gerektiği düşüncesinden hareketle böyle bir kanaate varmış olmaları muhtemeldir.

Mutlak adem-i cevaz görüşüne kısaca işaret ettikten sonra bu noktada, kâsır illetle ta'lil konusunda biri mutlak anlamda olumlu, diğeri ise, müstenbat kâsır illette olumsuz iki ana görüşün başlıca savunucuları, gerekçeleri, karşılıklı tenkit ve cevaplarına geçebiliriz.

1. CEVAZ GÖRÜŞÜ VE GEREKÇELERİ

Fakih ve usulcülerin çoğunluğu, mansûs ya da müstenbat ayırımında bulunmaksızın mutlak anlamda kâsır illetle ta'lilin caiz olduğu kanaatinde- dir. Başta Şâfiîlerin cumhuru¹³ ve Mâlikiler olmak üzere, Ebu'l-Hattâb, Kadı Ebu Bekir, Kadı Abdülcebbar, Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Bâkılânî, başta Ebu Mansur el-Maturîdî olmak üzere Semerkandlı Hanefî bilginleri, Alaüddin es-Semerkandî¹⁴ ve son dönem Hanefî usulcülerinden İbnü'l-Hümâm bu görüşü savunurlar.¹⁵ Ahmed b. Hanbel'i cevaz görüşünde

Beyrut 1418/1997, III, 462; Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, II. baskı, Üçdal Neşriyat, İstanbul, ts., s. 383.

¹² Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 326.

¹³ Adem-i cevaz görüşünde olanlardan söz ederken görüleceği üzere Ebu Bekir Kaffâl eş-Şâfi ve Huleymî gibi Şâfiî usulcüler, kâsır illetle ta'lil konusunda olumsuz görüşe sahiptirler. Bu durum karşısında cevaz görüşünün Şâfiî ve ashabının tamamına nispet edilmesi (Bk. Sa'dî, *Mebâhisü'l-ille*, s. 309) isabetli bir tespit olmasa gerektir. Nitekim Zerkeşi ve Şevkânî gibi alimler cevaz görüşünü, isabetle Şâfiîlerin cumhuruına nispet etmişlerdir. Bk. *el-Bahru'l-muhît*, V, 157; *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 354

¹⁴ Semerkandî, tercihini kâsır illetin cevazından yana kullanmakla birlikte başka bir yerde bunu benimsemediğini açıkça ifade eder. Bk. *Mizân*, II, 921, 928 (Başoğlu, Tuncay, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul 2001, s. 178'den).

¹⁵ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime fi'l-usûl*, (nşr: Muhammed b. el-Huseyn es-Süleymânî), Beyrut 1996, s. 177; Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni*, XVII, 339; Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, (Halil el-Meyyis), Beyrut 1402/1983, II, 269; Bâci, *İhkâmu'l-fusûl*, s. 556; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 301; Cüveynî, *el-Burhân*, II, 146; a.mlf., *et-Telhis fi usûli'l-fikh*, (nşr: Muhammed Hasan İsmail), Beyrut 1423/2003, s. 483; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, II, 116; Gazâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, (nşr: Muhammed Hasen Hitû), yy. ts., s. 418; a.mlf., *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, III. baskı, Beyrut 1414/1993, II, 345; a.mlf., *Şifâu'l-galîl*, s. 252; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 387,403; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*, II. baskı, Beyrut 1414/1994, s. 170; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 238; Karâfi, *Şerh Tenkîhi'l-fusûl*, s. 406; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 462; İbnü's-Sübki, *Cem'u'l-cevâmi'*, s. 85; Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâti'l-furû' ale'l-usûl*, (nşr: Abdülvehhâb

olanlar arasında gösterenler¹⁶ yanında, ona adem-i cevaz görüşünü nispet edenler de vardır. Hanbelî fakih ve usulcülerden Ebu Ya'lâ el-Ferrâ ve İbn Kudâme, Hanbelî mezhebinin geneline nispetle kâsır illetle ta'lil konusunda adem-i cevaz görüşünden söz ederken¹⁷ İbnü'l-Lehhâm, adem-i cevaz görüşünü Hanbelîlerin cumhuruına nispet eder.¹⁸ Bu arada Şevkânî, İbn Berhan'ın *el-Vecîz'*ini kaynak göstererek, gulâtan Ebu İshak'ın cevaz görüşünde olduğunu, hatta kâsır illeti müteaddî illetten üstün tuttuğunu belirtir.¹⁹

Cevaz görüşünün gerekçelerini ve karşı görüşün eleştirisini toplu halde ve ayrıntılı bir biçimde Gazâlî'den takip etmek mümkündür. Her ne kadar kâsır illetle ta'lil tartışmaları Gazâlî'den epeyce önce başlamış ve konu tahlile tabi tutulmuş ise de, Gazâlî meseleyi sistematik biçimde ve ayrıntılarıyla hatta karşı görüş sahiplerinin eleştirileri ve bunlara verilen cevaplarla birlikte ele almıştır. Daha sonra gelen usulcüler ise, genellikle Gazâlî'nin görüşlerini tekrarlamışlar, bazen de konunun esasıyla ilgili olmayan bir takım ilavelerde bulunmuşlardır. Bu itibarla cevaz görüşünün delillerini ve karşı görüşün eleştirilerini, Gazâlî'yi merkeze alarak sunmaya çalışacağız.

Cevaz görüşünün en önemli dayanağını, naslar ve temel ilkelerle çelişmeyen, illet tespit usulleri gereği gibi işletilerek ehil kişiler tarafından belirlenen bir mananın/özelliğin illiyet vasfını haiz oluşunun, herhangi bir gerekçeyle engellenemeyeceği hususu teşkil eder. Daha teknik bir ifadeyle kâsır illet, illetin taşınması gereken sıhhat şartlarını haiz, naslara aykırılık gibi itiraz yollarından salimdir; dolayısıyla da sahih bir illettir. Bu husus ana eksenini teşkil etmek üzere cevaz görüşü sahipleri, bir kısmı bu gerekçeyi tamamlayıcı/açıklayıcı, bir kısmı ise adem-i cevaz görüşünün eleştirisi ya da onlar tarafından ileri sürülen tenkitlerin cevaplanması mahiyetinde başka gerekçelerden de söz ederler.

Abdüllatif), II. baskı, Kahire 1417/1996, s. 143; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve evlâduh, Kâhire 1351 (Emir Padişah'ın, *Teysîru't-Tahrîr'i* içinde), IV, 5.

¹⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 238; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 462; Emir Padişah, *Teysîru't-Tahrîr*, Kahire 1351, IV, 5; Zühayr, *Usûlü'l-fikh*, IV, 131.

¹⁷ Ebu Ya'lâ, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, (nşr: Muhammed Abdülkadir Ahmed Atâ), Beyrut 1423/2002, II, 329-330; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, s. 170.

¹⁸ Bk. *el-Muhtasar*, s. 210.

¹⁹ Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, V, 157; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 354.

Bu bilgiler ışığında cevaz görüşünün gerekçeleri şöyle sıralanabilir: Ta'lil amelîyesine koyulan müctehid, daha işin başında nasıl bir illet (geçişli-geçişsiz) tespitinde bulunacağını bilmemektedir, bilmesi de mümkün değildir.²⁰ Müctehid öncelikle, illeti tespit etmeye ve illet olabilecek vasıfları ortaya döküp tenkîhte bulduktan sonra illet olduğuna kanaat getirdiği vasfın illet olarak geçerli olduğuna dair îmâ, münâsebet ya da mübhem maslahat yoluyla delil ikame etmeye bakar. Bütün bunlardan sonra durumu gözden geçirir; belirlediği vasıf, asl dışında başka hususlarda da benzeri bulunan genel bir vasıf olabileceği gibi, sadece asl'a has hususî bir özellik de olabilir. Zira şer'î illetler, emarelerin yerini tutarlar ve bunların sınırlandırılması mümkün değildir. Kaldı ki emareler farklılık gösterir. Bazen bir emare, kapsamına dahil olabilecek her konuda geçerli olurken (genel), bazen de sadece tek bir meseleye has olur (özel). Şu var ki, birinci durumda illet nassa göre daha kapsamlı/umumî olduğundan asl'ın hükmü fer'e taşınırken, ikincisinde vasfın hususîliği sebebiyle hüküm asl'a özgü olur. Bu noktada önemli olan, asl'ın kendisiyle ta'lil edildiği vasfın (illet), diğer vasıflardan farklı olarak hükme müessir olduğuna dair bir delâletin bulunmasıdır. İletinin taşınması gereken nitelikleri haiz, muarızdan salim ve usulünce tespit edilmiş işbu vasfın illet olduğuna dair müctehidde hasıl olan galip zanna uymak zorunludur. Zira bir müctehidden beklenen, galip zannına göre hareket etmektir. Kaldı ki ta'lilin hükmü (işlevi), nas varid olan hususta hükmün illetle sübutudur ki o da gerçekleşmiş olmaktadır. İşte bu noktada sırf geçişlilik özelliği bulunmadığı için bu vasfın illiyet vasfı bertaraf edilemez, bu konuda hasıl olan galip zan bir kenara atılamaz. Kaldı ki geçişlilik, illetin sıhhat şartı değil, sonucudur. Diğer bir ifadeyle kâsır oluş, bir vasfın illet olmasına engel teşkil etmez; engel ancak onu huccet olmaktan çıkaran şeylerdir.²¹

Teaddînin, illetin sıhhat şartı olmadığını ispat sadedinde cevaz görüşü sahipleri, aklî illetle mukayese cihetine gitmektedirler. Nasıl ki aklî illetler-

de ta'diye, illetin sıhhat şartı değilse, şer'î illette de olmamalıdır.²² Nitekim mansûs şer'î illetin teaddî vasfını haiz bulunmaması, onun bâtil olmasını gerektirmemektedir ve bu hususta olumsuz görüş sahipleri de aynı kanaattedir. Kâsır vasfın nasda bulunması halinde illet olması caiz olduğuna göre istinbatla tespit edilmesi de caiz olmalıdır. O halde mansûs kâsır illet için 'faydasız' nitelimesinde bulunulmadığı gibi, müstenbat kâsır illet için de bulunulamaz. Dolayısıyla akliyyâta başka hususların asla ilhakına engel olmak üzere illet istinbatı caiz olduğu gibi, şer'iyâtta da caizdir. Kaldı ki ta'lilin herhâlükârda ahkama faydası bulunmaktadır. Bu fayda, müteaddî illette hükmün fer'e taşınması, kâsır illette ise, ya tamamen ya da bazı yönlerden hükmün fer'e tatbikine engel olmak şeklinde olur.²³ Dolayısıyla "ispat mahallinde hükmün nefyi caiz olmadığı gibi, nefy mahallinde hükmün ispatı da caiz değildir."²⁴

Bu arada Şâfiî usulcülerden Âmidî (ö.631/1234), kâsır illetle ta'lilin cevazı görüşünü benimsemekle birlikte, Şâfiî usulcülerin ileri sürdüğü bazı gerekçeleri ve adem-i cevaz görüşüne yönelttikleri bir takım gerekçeleri (devr iddiası gibi) isabetli bulmamıştır. Âmidî'ye göre bu konuda en isabetli yaklaşım şudur: Bir vasfın illet olabilmesi için, hükme müessir mülaim olması gerekir. Bu niteliğe sahip olduktan sonra, kâsır olması, o vasfın illet olmasına engel teşkil etmez.²⁵

Netice olarak cevaz görüşünü savunanlara göre, usulünce belirlenmiş, muarızdan hali her vasıf illet olmaya uygundur; teaddî vasfına sahip olmaması onun illiyetine engel değildir. Zira teaddî, illetin sıhhat şartı değil sonucudur. Ayrıca kâsır illetin, geçişliliğinin bulunmaması sebebiyle fer'de hüküm ispatını mümkün kılmaması, onun faydasız olduğu anlamına gelmez. Bir kere fayda sadece hüküm ispatına indirgenemez. Nasıl ki müteaddî illet, nas varid olmayan bir konuda hükmü ispat suretiyle müessiriyetini icra ediyorsa, kâsır illet de asl'ın hükmünün genelleştirilmesine mani olmakla müessiriyetini icra etmektedir.

²⁰ Gazâlî'nin (*el-Menhûl*, s. 419, 420; *el-Mustasfâ*, II, 345) ilk hareket noktasını teşkil eden bu yaklaşımı Cüveynî, *el-Huleymî*'den nakletmektedir. Bk. *el-Burhân*, II, 150.

²¹ İbnü'l-Kassâr, *Mukaddime fi'l-usûl*, s. 178; Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 269; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 556; Şirâzî, *el-Lüma'*, s. 301; Cüveynî, *el-Burhân*, II, 147; a.mlf., *et-Telhis*, s. 483-484; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, II, 117; Gazâlî, *el-Menhûl*, s. 419-420; a.mlf., *el-Mustasfâ*, II, 345-346; a.mlf., *Şifâu'l-galil*, s. 252; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 406; Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl*, s. 143; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, IV, 5.

²² Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVII, 339; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 556.

²³ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVII, 339.

²⁴ Zencânî, *Tahrîcü'l-furû' ale'l-usûl*, (nşr: Muhammed Ebîb Salih), V. baskı, Beyrut 1407/1987, s. 47.

²⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 240.

2. MÜSTENBAT KÂSIR İLETTE ADEM-İ CEVAZ GÖRÜŞÜ VE GEREKÇELERİ

Kâsır illetle ta'lili caiz kabul etmeyenlerin başında Hanefilerin çoğunluğu gelir. Ayrıca Ebu Bekir Kaffâl eş-Şâşî, İbnü's-Sem'ânî ve Huleymî gibi bazı Şâfiî usulcüler²⁶, bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel, Ebu Ya'lâ el-Ferrâ ve İbn Kudâme'nin verdiği bilgiye göre Hanbeliler²⁷, Ebu'l-Hasan ve Ebu Abdullah el-Basrî²⁸ gibi bazı mütekellim usulcüler de kâsır illetle ta'lilin caiz olmadığı kanaatindedirler.²⁹

Kâsır illetle ta'lil konusunda cevaz görüşünün delilleri ve karşı görüşün tenkidi noktasında Gazâlî'nin konumu ne ise, adem-i cevaz görüşü için de Ebu Zeyd ed-Debûsî'nin konumu aynıdır. Bu itibarla adem-i cevaz görüşünün gerekçeleri ve cevaz görüşüne yöneltilen tenkitler konusunda Debûsî esas alınacaktır. İlim anlayışı ve illetin hükmü/işlevi ya da amelî fayda temeline oturduğunu söyleyebileceğimiz adem-i cevaz görüşünün delillerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

Her şeyden önce ta'diye, bir vasfın illet oluşunun şartlarından ve illetin hükmü, nassın hükmünün fer'e taşınmasıdır. Dolayısıyla bu özelliğe sahip olmayan her ta'lil, hükmünü gerçekleştirmekten uzaktır. Nitekim ta'lile ancak, nasdan sonra ilave bir huccet olsun diye başvurulur. Allah'ın huccetleri, ya ilmi ya da amelî gerektirdikleri için huccet olurlar. Re'y ile ta'lil ise, ilmi mucib olmayıp³⁰ ancak zann-ı galip ifade eder ve sırf amelî faydası sebebiyle yapılan bir iştir, huccet oluşunu da buradan almaktadır. Amelî faydası ise, nassın içermediği hususlara (fer') teaddî etmesidir; teaddî

²⁶ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 157; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 354.

²⁷ Ebu Ya'lâ, *el-Udde*, II, 329-330; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzır*, s. 170.

²⁸ Kadı Abdülcebbar, Ebu Abdullah'ın bazı meselelerde kâsır illetle talili caiz kabul ettiğini nakleder. Bk. Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 269.

²⁹ Cassâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, (nşr: Uceyl Casim en-Neşmî), II. baskı, İstanbul 1414/1994, IV, 138-139; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, (nşr: Halil Muhyiddin el-Meyyis), Beyrut 1421/2001, s. 280-281; Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 269; Pezdevî, *el-Usûl*, Beyrut 1418/1997 (Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* içinde), III, 462-463; Serahsî, *el-Usûl*, (nşr: Ebu'l-Vefâ el-Efğâni), Beyrut 1414/1993, II, 159-160; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, II, 116; Esmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, (nşr: Muhammed Zeki Abdülber), Kahire 1412/1992, s. 614-615; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr fi'l-usûl*, İstanbul 1965, s. 283; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 462; Sa'dî, *Mebâhisü'l-ille*, s. 309-310.

³⁰ Pezdevî, Serahsî ve İbn Melek gibi Hanefî usulcüler, re'y ile ta'lilin ilmi mucib olmadığına ittifakla sabit bir husus olduğunu söylerler. Pezdevî, *el-Usûl*, III, 463; Serahsî, *el-Usûl*, II, 159; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, s. 283.

etmiyorsa ilave herhangi bir hüküm bildirmiyor demektir. Hüküm tespiti olmaksızın sırf zan husundaki faydası sebebiyle ta'lilde bulunmak, dinde/hukukta sözkonusu olmayan bir husustur. Şu halde zan ifade eden illetin, ayrıca bir de geçişliliğinin bulunmaması, onu faydadan tamamen yoksun bırakır. Nassın içerdiği hususlarda ise zaten illete ihtiyaç yoktur; zira nastaki hüküm illetle değil, bizzat nassın lafzıyla sabittir. Çünkü ta'lil öncesinde amelin gerekliliği nas ile olmaktadır. Ta'lilin ise, asl'ın hükmünü değiştirici biçimde olması caiz değildir. Kaldı ki nas, illetten kuvvetlidir. Dolayısıyla illet, nassın lafzından daha aşağı bir derecede bulunduğu için nassın hükmü illete nispet edilemez.

Hız Peygamber'in (s.a.), Muaz hadisinde nas bulunan konuda illeti belirlemek üzere re'y ictihadında bulunmaya cevaz vermemiş olması, yukarıdaki değerlendirmeyi teyit eder. Demek ki nas bulunan konuda ne hükmü ne de illeti belirlemek üzere re'y ictihadında bulunmak caizdir. Nitekim sahabe de naslarda hükmü bulunmayan yeni karşılaştıkları olaylar için illet belirleme yoluna gitmişlerdir. Ta'diye olmaksızın ta'lilde buldukları bilinmemektedir. Şayet böyle bir uygulamada bulunsalardı, görüş ayrılığına düştükleri nice hususta olduğu gibi, bu konuya dair görüşleri de bize ulaşırdı.³¹

Diğer yandan şer'î illetler, hükümler için emâre ve alâmetlerdir. Yoksa akli illetlerde olduğu gibi hükmü gerektirici vasıflar değildir. Şer'î illet bir emare olduğuna göre, herhangi bir şeyi ortaya çıkarıcı nitelikte olması gerekir. Halbuki bu durum kâsır illet hakkında geçerli olmaz. Dolayısıyla hükmü ortaya çıkarmayan şey emare, emare olmayan da illet olamaz.³²

Adem-i cevaz görüşü sahiplerinin bu gerekçelerini, mantikî öncüller ve sonuç şeklinde ifade etmek gerekirse;

a. Ta'lilin amacı, amelî fayda yani fer'de hüküm ispatıdır.

b. Kâsır illetle ta'lil, asl'ın hükmü zaten nas ile sabit olduğu, hakkında nas bulunmayan hususlarda hüküm ispatına yani kıyasa da imkan vermediği için faydadan yoksundur.

c. Şu halde amelî faydadan yoksun bulunan her türlü ta'lil caiz değildir.

³¹ Cassâs, *el-Fusûl*, IV, 139.

³² Cassâs, *el-Fusûl*, IV, 138; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzır*, s. 169.

Farklı görüşlerin ortaya çıktığı hemen her konuda olduğu gibi kâsır illetle ta'lil meselesinde de, tarafların karşılıklı olarak kendi görüşlerini ispat, karşı görüşün ise isabetsizliğini ortaya koymak amacıyla çeşitli tenkitlerde buldukları görülmektedir. Konunun geneliyle ilgili bir değerlendirmede bulunmadan önce, konunun tüm boyutlarını görebilmek açısından bu tenkit ve karşı cevaplara yer vermek yararlı olacaktır.

3. KARŞILIKLI TENKİTLER VE CEVAPLAR

Kâsır illetle ta'lil konusunda cevaz ve adem-i cevaz görüşünü benimseyenler, kendi görüşlerinin haklı, diğer görüşün ise isabetsiz olduğunu ortaya koymak maksadıyla bir takım iddialarda bulunmuşlardır. Cevaz görüşünde olanların adem-i cevaz görüşü için ileri sürdüğü başlıca eleştiri noktaları ve bunlara verilen cevaplar şu şekilde sıralanabilir:

1. İletinin sıhhatinin ta'diye, ta'diyenin de bizzat illetin sahih olmasına bağlanması kısırdöngü (devr) meydana getirir. Halbuki devr caiz değildir.³³ Bu eleştiriye, Şâfiî usul eserlerinin hemen tamamında yer verilmektedir. Hanefiler buna, ta'diyenin illetin sıhhat şartlarından olmasının anlamı, illetin asl dışında başka hususlarda da bulunması gerektiği şeklinde cevap vermişlerdir. Dolayısıyla burada devrden söz etmek mümkün değildir. Ayrıca Hanefiler, devr iddiasının vaki kabul edilmesi halinde bu devrin, öncelik sonralık ilişkisi anlamında bir devr olmayıp devr-i maiyyet olduğunu belirtirler.³⁴

Kâsır illetle ta'lili kabul etmeyenlerin bu savunmasına Fahreddin er-Râzî (606/1209), 'başka bir mahalde de bulunan şey, bir şeyin aynı anda iki mahalde bulunmasının imkansızlığı sebebiyle onun bizzat kendisi olamaz, ancak misli olabilir' diyerek itiraz etmektedir.³⁵ Zaten adem-i cevaz görüşü sahipleri de, asl ile fer' arasında illet ve hüküm bakımından aynilikten değil benzeşmeden (misil) söz etmektedirler. Yani illetin bir benzeri başka bir hususta (fer') bulunursa, hükmün bir benzeri de o hususta (fer') sabit olur.³⁶

³³ Râzî, *el-Mahsûl*, II, 403; Beyzâvî, *Minhâcü'l-vusûl fi ilmi'l-usûl*, Beyrut 1420/1999 (İsnevî, *Nihâyetü's-sûl* içinde), s. 351; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, IV, 6.

³⁴ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 464,466; Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, s. 174.

³⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, II, 404.

³⁶ İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, s. 170.

2. Kâsır illetle ta'lili kabul etmeyenlerin, ilim anlayışı ve amelî fayda merkezli değerlendirmeleri, nas veya icma ile sabit kâsır illet için de aynen geçerlidir. Halbuki bunun cevazını kendileri de kabul etmektedir. Şayet kâsır illetle ta'lil, fer'de hüküm ispatı bakımından faydasızlığı sebebiyle abes ise, bu şekilde bir nassın da -abes olacağından- bulunmaması gerekirdi. Bu durum, adem-i cevaz görüşünü benimseyenler bakımından açık bir çelişkidir.³⁷

Şu halde vâkıf illetle ta'lil kabul edilmek durumundadır. Zira illeti araştırmaktan maksat, Allah Teâlâ'nın hükmü, bir vasma bağlı kıldığı bilinmesidir. Bunu, tartışmaya yer vermeyecek şekilde ortaya koyan delil şudur: Nasla sabit kâsır illetin cevazı konusunda bütün bilginler ittifak halindedir. Dolayısıyla şayet şâri, 'dirhem ve dinarda ribayı, bunların nakit olmaları sebebiyle haram kıldım' deseydi, bu caiz olurdu. Binaenaleyh mansûs kâsır illetle ta'lil caiz olduğuna göre, istinbatla ulaşılan kâsır illetle ta'lil de caiz olmalıdır.³⁸

Diğer yandan akli illetlerde teaddî şartı aranmaz. Dolayısıyla müstenbat illeti, mansûs ve akli illetlerden farklı değerlendirmeyi gerektirecek makul bir sebepten söz etmek mümkün değildir.³⁹

Hanefilerin bu eleştiriye cevapları şöyle özetlenebilir: Amelî fayda konusunda mansûs kâsır illet ile müstenbat kâsır illet eşit değerlendirmeye tabi tutulamaz. Zira mansûs kâsır illette şâri' bize, kesin bir bilgi olarak hükümde müessir olan hususun, söz konusu kâsır vasıf olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca burada, nassın hükmünün re'y ile değiştirilmesinden söz edilemez; tam tersine nas ile sabit hüküm, daha başlangıçta illete izafe edilmiş olur ki, bu da sahih bir durumdur.⁴⁰

Müstenbat kâsır illetle ta'lil meselesinde adem-i cevaz görüşünü benimseyenlerden Hanbelî fakih Ebu Ya'lâ el-Ferrâ (ö.458/1066), söz konusu tenkide ilelü'l-mesâlih (illetü'l-maslaha) ve ilelü'l-ahkâm (illetü'l-hüküm) ayırımında bulunarak cevap vermektedir. Birincisinde maslahatın illetini beyan söz konusudur ve bunun yolu istihrac değil, sadece bildirimdir

³⁷ Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, s. 557; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, II, 118; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 406, 407; İcî, *Şerhu'l-Adud*, s. 298; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, s. 352; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, IV, 5.

³⁸ Cüveynî, *et-Telhîs*, s. 484.

³⁹ Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, s. 556.

⁴⁰ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 464.

(tevkîf). Re'y ile istinbat ise, ilelül-ahkâmda olur.⁴¹ Bu durumda Ebu Ya'lâ'nın, ilgili olduğu konuya göre yaptığı ikili illet ayırımında illetül-maslaha, teabbüdî konuları, illetül-hüküm ise ta'lile açık hususları ifade etmektedir.⁴²

Adem-i cevaz görüşünü benimseyenler de, cevaz iddiası için bir takım eleştirilerde bulunmuşlardır. Bu tenkitlerden bazıları şunlardır:⁴³

a. Kâsır illetle ta'lil, faydadan yoksundur. Zira re'y ile illet tespiti, re'yin tabiatı gereği zan ifade eder, ilim ifade etmez. Zan ifade eden bir işlemin cevazı ise, amelî faydaya bağlıdır ki, bu da ancak fer'de hüküm ispatı halinde tahakkuk eder. Asl'ın hükmü nas ile sabit olduğundan, bu noktada ta'lilin nassa ilave herhangi bir katkısı söz konusu değildir. Şu halde kâsır illet, asl'a has bir vasıf olup fer'de hüküm ispatını mümkün kılmadığı için faydasızdır.⁴⁴

Hanefilerin bu eleştirisine, cevaz görüşünü benimseyenlerin cevabı, öncelikle faydasızlığın fesadı gerektirici bir sebep olarak değerlendirilemeyeceği yönünde olmuştur. Nitekim bazı hususların hükmünü belirlemede zaman zaman Kur'an, haber-i vahid ve kıyasa ihtiyaç bırakmamaktadır. Ancak bu durum, haber-i vahid ve kıyasın fesadını gerektirmez.⁴⁵

Öte yandan, olumsuz görüş sahiplerinin de ısrarla belirttiği gibi, ta'lil ameliyesinin mutlaka bir fayda içermesi gerekir. Ne var ki, faydanın, fer'de hüküm ispatına indirgenmesi de isabetli değildir. Kaldı ki, kâsır illetle ta'lilin, bunun dışında bir takım faydaları da bulunmaktadır.⁴⁶ Mesela;

- Kâsır illet sayesinde hüküm ile mahalli arasındaki münasebet (maslahat, hikmet) ortaya çıkar. Böylece şer'î hükümlerin, bireylerin dünya ve

⁴¹ Ebu Ya'lâ, *el-Udde*, II, 330.

⁴² Ebu Ya'lâ, *el-Udde*, II, 331. Benzer bir ayırım için bk. Karâfi, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 410.

⁴³ Gazâlî, *Şifâu'l-galil*, s. 254; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 240; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarul-müntehâ*, s. 298; İcî, *Şerhu'l-Adud*, s. 299. Cüveynî, Şâfiilerin vâkif illetle ta'lilin faydalarından olmak üzere birçok husus zikrettiğini, ancak kendisinin bunlardan sadece gönlünün yattığı/isabetli bulunduğu bazılarına yer vereceğini beyanla, sıralanan faydalardan bir kısmının isabetsiz olduğunu ima eder. Bk. *et-Telhis*, s. 484.

⁴⁴ Bu eleştiri, aynı zamanda Hanefilerin, kâsır illetin caiz olmadığı hususunda ilk hareket noktalarını teşkil etmektedir ve Hanefî usul eserlerinin hemen tamamında yer almaktadır.

⁴⁵ Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, II, 118.

⁴⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, II, 405; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 240; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarul-müntehâ*, s. 298; Beyzâvî, *Minhâcü'l-vusûl*, s. 351; İcî, *Şerhu'l-Adud*, s. 299; İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, s. 85; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, V, 158-159.

ahiret maslahatlarıyla örtüştüğünü gören mükellefler, hükmü daha çabuk ve içtenlikle benimser, titizlikle uygular. Bu da hükümden beklenen amacın tahakkukunu sağlar. Bilinen bir husustur ki, dinî-hukukî taleplerin maslahat ve hikmet boyutunun bilinmesi halinde, onların kabul ve tatbiki kolaylaşmakta ve uygulama süreklilik arz edebilmektedir. Zira nefisler, makul olan ve maslahatlarla örtüşen hükümleri kabule daha yatkındır.⁴⁷

Tabiatıyla Hanefilerin bu savunmaya bir mukabelesi olacaktır. Bu mukabelede de temelinde ilim ve amelî fayda anlayışı yatmaktadır. Şöyle ki, illetin istinbat yoluyla belirlenmesi, kesin bilgi (ilim) ifade etmez. Halbuki hikmet, yaratma ve kulluk gibi imtihan olduğumuz/sınandığımız hususlarda söz konusu olur. Bu konular ise, amelle değil ilimle ilgili hususlardır. Oysa re'y, ittifakla zan ifade eder ve amele dair hususlarda geçerlidir. Kaldı ki şarî'in zannı muteber kabul etmesi, amel zaruretinden kaynaklanır. Kâsır illet fer'de hüküm ispatını mümkün kılmadığı için onunla ta'lilde amelî fayda da bulunmamaktadır. Binaenaleyh amel gerektirmediği her noktada ta'lilden uzak durmak gerekir.⁴⁸

- Cevaz görüşünü savunanlara göre kâsır illetin diğer bir faydası, nas varid olan bir konuda illetin vâkif olduğunun anlaşılması durumunda, genişletici yoruma (kıyas) imkan vermemesidir. Hükmün illetinin kâsır olduğu bir konuda, müteaddî başka bir illetin zuhuru halinde, bu vasfın kâsır illete tercih edilmesini gerektirecek sebepler olmadan hükmün fer'e taşınması (teaddî) caiz değildir. Dolayısıyla kâsır illet, mansûs olmayanın, müteaddî ikinci bir illetle mansûsa ilhakına manidir.⁴⁹

⁴⁷ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 345; a.mlf., *Şifâu'l-galil*, s. 254; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 405; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 240; Beyzâvî, *Minhâcü'l-vusûl*, s. 351; Sübkî, *el-İbhâc*, III, 145; İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, s. 351; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, V, 158-159; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, IV, 6.

⁴⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 281; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 465.

⁴⁹ İbnü'l-Kassâr, *Mukaddime fi'l-usûl*, s. 178; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 557; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, II, 118; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 346; a.mlf., *Şifâu'l-galil*, s. 254; Karâfi, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 410; Sübkî, *el-İbhâc*, III, 144; İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, s. 352; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, V, 158-159. Bir meselede, illet olabilecek biri müteaddî diğeri kâsır iki vasfın ictimai halinde hangisinin tercih edileceği hususunda üç görüş bulunmaktadır: a. Nasla teyid edildiği ve nassın sahibi illetin hükmü noktasında hatadan emin olduğu için vâkif illet tercih edilir. (Şelebî, Ebu İshak eş-Şirâzî'nin bu görüşü benimsediğini nakleder. *Ta'lilü'l-ahkâm*, s. 165. Ancak Şirâzî, sıhhati üzerinde icma bulunması sebebiyle müteaddî illetin tercih edileceğini açıkça ifade eder. Bk. *el-Lüma'*, s.326.) b. Fer'de hüküm ispatını mümkün kıldığı için yani faydasından ötürü müteaddî illet tercih edilir. c. İleti tespit eden delil ve tercih ilkeleri işletilerek belirlemede bulunulur. Bk. Ga-

Öte yandan bu durum bir başka açıdan da kâsır illetin faydasını göstermektedir. Şöyle ki, müteaddî illet, aslın hükmünün fer'de sübutunu gerektirirken kâsır illet, hükmün asl dışında sübutunu nefyeder. Dolayısıyla birincisi hükmün fer'de ispatı, ikincisi ise nefyi bakımından etkilidir. Nitekim ispat mahallinde hükmün nefyi caiz olmadığı gibi, nefy mahallinde hükmün ispatı da caiz değildir.⁵⁰

Hanefiler bu iddialara karşı şu cevapları vermişlerdir: Ta'lilin amacı, başka hususların asl'a kıyas edilmesini, diğer bir ifadeyle hükmün genelleştirilmesini sağlamaktır. Dolayısıyla ta'lil, nassın hükmünü asl'a özgülemez, bilakis onu umumileştirir. Yoksa asl'ın hükmü nas ile sabit olduğundan, ta'lile başvurulmadığı taktirde, nassın hükmü zaten hususilik arz eder. Binaenaleyh 'kâsır illetin faydası, mansûs olmayanın mansûs aleyhe kıyasına engel teşkil etmesidir' şeklinde bir izahta bulunulamaz.⁵¹

Diğer taraftan bir konuda, özel/hâs (kâsır) bir illetle ta'lil, başka genel/âmm (müteaddî) bir illetle ta'lile engel değildir. Zira illetler, şer'î emâreler olup bir hususun, birden fazla illetle ta'lili caizdir.⁵² Ancak bu şekilde, biri kâsır, diğeri müteaddî iki vafin bir meselede ictimai halinde, bize göre (Hanefiler) illet, müteaddî olan vasıftır.⁵³

- Yine vâkıf illet, nassı takviye eder. İletinin nassa mutabık olması, illeti kuvvetlendirir, zayıflatmaz. Şöyle ki; bir konuda nas bulunsa ve kıyas da mümkün olsa, bu durumda nas, kıyası iptal etmez, onu takviye eder. Tek bir konuda birleşen birden fazla her delil için bu husus geçerlidir.⁵⁴

- Kâsır illetle ta'lilin faydaları kapsamında bazı müteahhir usulcüler, mükellefin illet sebebiyle fiile yönelmesinden, dolayısıyla da sevabının

artacağından söz etmişlerdir.⁵⁵ Yine müteahhir usulcülerin dile getirdiği başka bir fayda da, kâsır illetle ta'lil sayesinde bilmediğimiz bir konuda bilgi sahibi olmaktır. Bilgi, bilgisizlikten her hâlükârda daha iyi ve üstündür. Çünkü cehalet nasıl en büyük hüsrana ise, bilgi de en büyük kazançtır.⁵⁶

Kâsır illetle ta'lilin faydaları konusunda İbn Kudâme (ö.620/1223) bir diğer noktaya dikkat çeker: Nassın/hükmün hikmet ve yararlarını belirlemek elbette önemlidir. Fakat istinbat olunan her mananın illet olmadığına dikkat edilmelidir. Çünkü illet, bir konuda hükmün kendisine taalluk ettiği manaya denir. Halbuki kâsır illet böyle değildir.⁵⁷

b. Sahabe kâsır illetle ta'lilde bulunmamıştır. Sahabenin ta'lile başvurduğu hususlar bir bütün halinde gözden geçirilecek olursa, onların sadece nas bulunmayan konularda hükmü belirlemek üzere illet tespitinde buldukları görülür. Nitekim sahabenin ihtilaf ettiği bir çok husus bize nakledilmiş iken, onların kâsır illetle ta'lilde bulduklarına dair herhangi bir veriye sahip değiliz. Kaldı ki Muaz hadisi, nas bulunan konuda re'ye başvurulamayacağı hususunda sarihtir.⁵⁸

Muasir alimlerden Mustafa Şelebî, bu mütalaayla ilgili şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: "Sahabenin kâsır illetle ta'lilde bulunmadığını söylemek doğru olmaz. Zira her şeyden önce söz konusu dönemde illet, hikmet, bâis gibi kavramlar, illeti tespit yöntemleri, illetin fesat sebepleri gibi hususlar, bilahare usul ilminde kazandığı teknik içerikle bilinmiyordu. Öte yandan hemen her konuda sahabenin farklı yönelişleri ya da uygulamaları nakledilebilmektedir. Dolayısıyla usul alimlerinden, muhaliflerinin görüşlerini tenkit ederken sahabeye yaslanmamaları beklenir."⁵⁹

Kâsır illet ile ta'lil tartışmalarında özellikle olumsuz görüş sahiplerinin sık sık, kâsır illetin faydasızlığından söz ettikleri ve bunu da geçişlilik vasfının bulunmaması, dolayısıyla da hüküm ispatını mümkün kılmamasına bağladıkları görülmektedir. Zira onlara göre nas varid olan hususta hüküm

zâli, *el-Menhûl*, s. 445; Şelebî, *Ta'lilü'l-ahkâm*, s. 165. Ebu İshak eş-Şîrâzî, iki illet arasında tercih durumları için yirmi ayrı olasılık zikreder ve her biriyle ilgili tercih yönlerini belirtir. Bk. *el-Lüma*, s. 324-327. Bir hükmün birden çok illetle ta'lili için bkz. Erturhan, Sabri, "Usulcülere Göre Bir Hükmün Birden Çok İletle Ta'lili", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2005, s. 95-124.

⁵⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, II, 406; Zencânî, *Tahrîcü'l-furû*, s. 47; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V, 158.

⁵¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 280-281; Ebu Ya'lâ, *el-Udde*, II, 331; Pezdevî, *el-Usûl*, III, 464-465; Serahsî, *el-Usûl*, II, 160; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, s. 170; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, s. 283; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 465.

⁵² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 280-281.

⁵³ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 465.

⁵⁴ Cüveynî, *et-Telhis*, s. 484.

⁵⁵ Sübkî, *el-İbhâc*, III, 42; İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, s. 85; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V, 159.

⁵⁶ Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, II, 118; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 405; Sübkî, *el-İbhâc*, III, 146.

⁵⁷ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, s. 170.

⁵⁸ Cassâs, *el-Fusûl*, IV, 139.

⁵⁹ Şelebî, *Ta'lilü'l-ahkâm*, s. 174.

nassın lafzına izafe edilir; bunun için ayrıca ta'lile ihtiyaç yoktur. Konunun bu yönüne biraz daha yakından bakmak faydalı olacaktır.

4. NAS MAHALLİNDE HÜKÜM NASSIN LAFZINA MI YOKSA İLLETE Mİ İZAFE EDİLİR ?

Kâsır illetle ta'lil konusundaki görüş ayrılığı “acaba nas mahallinde hüküm nassın lafzına mı yoksa illete mi izafe edilir” tartışmasını gündeme getirmiştir.⁶⁰ Esasen bu tartışma, kâsır illetle ta'lilin herhangi bir fayda içerip içermediği ve şayet bir fayda içeriyorsa, bu faydanın ne tür yansımalarının olduğu noktasından çıkmaktadır.

Cevaz görüşünü benimseyenlere göre hüküm, hem asl'da hem de fer'de illete nispet (izafe) edilmiştir. Olumsuz görüş sahipleri ise, asl'ın hükmünün nassa, fer'in hükmünün ise illete izafe edildiği kanaatindedirler.⁶¹

Hüküm illete nispet edildiğini savunanlara göre nas, hükmü gerektiren (mucib) değil, bildirendir (muarriftir).⁶² Varlığı hükmün varlığını, yokluğu da hükmün bulunmamasını gerektiren şey ise, illettir. Dolayısıyla hüküm, hem asl'da hem de fer'de illete izafe edilir.

Vâkıf illet ile ta'lil konusunda olumsuz kanaate sahip olanlara göre ise, ta'lilin amacı hüküm ispatıdır. Zira şer'iyât, alametlerdir; asl'ın hükmünün alameti ise, sem'dir (nas). Dolayısıyla onun ayrıca ta'liline ihtiyaç yoktur. Bunun tabii sonucu, asl'ın hükmünün illet ile değil nas ile sabit olmasıdır. Şu halde kâsır illetle ta'lilin hiçbir faydası yoktur; çünkü nassın ifade ettiğini ortaya koymuş olmaktadır ki, bu da yok hükmündedir.⁶³

⁶⁰ Zencânî, *Tahrîcü'l-furû'*, s. 47-48.

⁶¹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 346; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-müntehâ*, s. 313; İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, s. 84; Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl*, s. 144; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, s. 283; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, s. 383. Zencânî, nas varid olan hususta hükmün, Hanefilere göre illete, Şâfiilere göre ise nassa muzaf olduğunu söyler. Bk. *Tahrîcü'l-furû'*, s. 47-48. Bu durum, müstensih ya da baskı hatasından kaynaklanan bir takdim-tehir olmalıdır. Sem'ânî, Şâfiilerin görüşünü, 'hüküm, nassın lafzı ve illetle birlikte (ikisi aynı anda) sabittir' şeklinde verir. Bk. *Kavâtu'l-edille*, II, 117. Gazâlî, 'eğer kâsır illet mansûs ise, nass mahallinde hükmün buna izafesi caiz olur; mansûs değilse caiz olmaz' şeklinde bir görüş daha zikreder. Bk. *el-Mustasfâ*, II, 346; Zerkeşi, daha başka görüşlerden de söz etmektedir. Bk. *el-Bahru'l-muhît*, V, 104.

⁶² Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl*, s. 144.

⁶³ Pezdevî, *el-Usûl*, III, 434; Ebu Ya'lâ, *el-Udde*, II, 330,333.

Asl'ın hükmünün nas ile sabit olduğu görüşünün temelinde yine bilgi ve amel anlayışı yatmaktadır. Şöyle ki, asl katiyet ifade eden bir yolla (sem') bilinmektedir. Ta'lil ise, sadece galip zan ifade eder. Buna rağmen zannın muteber kabul edilmesi amelî faydası (fer'de hüküm ispatı) sebebiyledir. Halbuki nassın ta'diye özelliği bulunmayan bir vasıfla ta'lilinde bu fayda bulunmamaktadır. Dolayısıyla kesinlik ifade eden bir yolla bilinen bir hususta, galip zan ifade eden bir yol benimsenemez. Diğer bir anlatımla, kat'înin zannî ile sübutu mümkün değildir. Bu aynen, kesin bilgi ifade eden aklın kurallarıyla ilgili hususlarda şer'î kıyasa başvurmak gibidir.⁶⁴

Asl'ın hükmünün illete nispet edildiği, aksi takdirde illetin ta'diyesi ile birlikte hükmün de ta'diyesinin mümkün olamayacağı hususu için İbn Kudâme (ö.620/1223) şöyle bir değerlendirmede bulunur: Hükümün ta'diyesi mecâzidir. Zira hakikî anlamda hükmün ta'diyesi söz konusu olsa, ilk asl'dan hükmün tamamen soyutlanması gerekirdi. Şu halde doğrusu, ne zaman illetin bir benzeri başka bir konuda (fer') bulunursa, hükmün bir benzerinin de o konuda (fer') sabit olmasıdır. Kaldı ki, asl'daki hüküm illete izafe edilmiş olsaydı, illetin, sübutunun kat'îlik bakımından nassa eşit olması gerekirdi. Çünkü sübutu kat'î olan bir hususta hüküm, zan ile sabit olmaz. Hükümün fer'de illete izafe edilmesi ise, hükmün izafesine uygun bir vasıf olması ve muarızdan hali olması sebebiyledir.⁶⁵

Kimilerine göre kâsır illet tartışmalarının temel hareket noktasını teşkil eden⁶⁶, kimilerine göre ise bu tartışmalardan neşet etmiş⁶⁷ yeni bir ihtilaf konusu olun bu hususu, birçok usulcü, konunun özüne ilişkin bir ihtilaf olarak değil de, isimlendirme farkından kaynaklanan lafzî bir ihtilaf olarak görme eğilimindedir. Mesela Gazâlî (ö.505/1111), “bu, altında tahkik bulunmayan bir tartışmadır; zira biz illet ile sadece, şâri'i hükmü koymaya sevkeden sebebi (bais) kastediyoruz” dedikten sonra söyle devam eder: “Şâri', şayet tüm sarhoş edicileri isimleriyle zikredip saysa ve hükmün tüm mecralarını belirtseydi bile, bu durum bizim, 'Şâri'i tüm bunları haram

⁶⁴ Ebu Ya'lâ, *el-Udde*, II, 329-330; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, s. 170.

⁶⁵ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, s. 170. Krş. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 346.

⁶⁶ Semerkandî konuyu bu şekilde ele almıştır. Bk. Başoğlu, *İlet Tartışmaları*, s. 178.

⁶⁷ Gazâlî, *Şifâu'l-galil*, s. 252.

kılmaya sevkeden amil (bais), iskârdır' şeklinde düşünmemize engel teşkil etmezdi."⁶⁸

Benzer şekilde Fahreddin er-Râzî (ö.606/1209), Adududdin el-Îcî (ö.756/1355) ve Zerkeşî'nin bildirdiğine göre Âmidî (ö.631/1234) gibi usulcüler de bu ihtilafın lafzî olduğu kanaatindedirler.⁶⁹ Çünkü hükmün illete izafe edildiğini söyleyenler, burada illet kelimesini, hükme münasip bir durum/hal (bâis) anlamında kullanmaktadırlar. Yani galip zanna göre şâri', söz konusu münasip durum sebebiyle hükmü teşrî kılmıştır. Dolayısıyla Şâfiîler burada, illetin bâis anlamını kastetmektedirler ki, buna Hanefîlerin de bir itirazı yoktur. Aynı şekilde, Hanefîler de hükmün nasla sabit olduğunu söylerken, hükmü bildirici (muarrif) anlamını kastetmektedirler ki, buna da Şâfiîlerin itirazı yoktur.

Fahreddin er-Râzî, ihtilafın lafzî olduğunu ifade ederken, Şâfiîlerin burada illete hikmet anlamı yüklediklerini ima eder gibidir. Şayet böyle ise, sadece bu fer'î meselede değil, kâsır illetle ta'lilin cevazı konusundaki görüş ayrılıklarının da lafzî olduğu sonucuna varılabilir. Ancak 'galip zanna göre şâri', söz konusu münasip durum sebebiyle hükmü teşrî kılmıştır' şeklindeki açıklaması, teknik anlamda illet kavramının mahiyetini yansıtır biçimdedir. Bu durumda ise, ihtilafın lafzî olduğunu söylemek zordur.

İhtilafı lafzî temelde açıklamaya çalışanlar yanında, onun öze ilişkin olup, hem usulü hem de furû'u ilgilendiren boyutlarının bulunduğunu ileri sürenler de olmuştur ki, Zerkeşî (ö.794/1392) bunlardandır. Meselenin usule ilişkin yönü, illetin tefsirinde kendisini göstermektedir. Bazıları illeti, müessir olarak tarif etmişlerdir ki, kendisiyle hükmün sabit olduğu şeydir. İleti bâis anlamında yorumlayanlara göre ise illet, hükmün teşrî'ini gerektiren maslahatı ifade etmektedir. Dolayısıyla da kâsır illetle ta'lilin, bâisi bilme şeklinde bir faydası söz konusudur. İleti muarrif olarak değerlendirenlere göre ise, hükmün iki muarrifinin (nas ve illet) bulunması mümkündür. Bütün bunlardan sonra ortaya çıkan sonuç şudur: Aslın hükmü illet ile sabittir ve asl ile fer'in illete nisbeti eşit olup, aralarında herhangi bir fark bulunmamaktadır.⁷⁰

C. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Kâsır illetle ta'lil konusundaki tartışmaları, iki aşamada değerlendirmeyi uygun buluyoruz. Birinci aşamada, mevcut görüşler çerçevesinde ileri sürülen deliller, karşı görüşe yöneltilen eleştiriler ve savunmalar tahlil edilecek, ikinci aşamada ise, genel bir değerlendirme ile bir sonuca varılmaya çalışılacaktır.

1. Olumlu ve olumsuz görüş çerçevesinde ileri sürülen başlıca gerekçe ve eleştirilerin tahlili

a. İstinbatta bulunmadan illetin geçişli olup olmadığının bilinemeyeceği hususu:

Olumlu görüş sahiplerinin Gazâlî'nin diliyle, 'müctehid, önce illeti tespit eder; illetin kâsır yahut müteaddî oluşu ancak bu ameliyeden sonra ortaya çıkar' şeklindeki değerlendirmesi isabetli ve vakıaya mutabıktır. Zira müctehid, ta'lil ameliyesine koyulurken, illet olarak tespit edeceği vasfın kâsır yahut müteaddî olacağını bilmemektedir; bu bilahare ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla bu noktadan hareketle kâsır illetle ta'lile karşı çıkmak ve 'müctehidin ulaştığı vasfın kâsır ise illet olarak ona tutunması doğru değildir' demek isabetli olmaz. Bu durumda yapılacak olan, ya konu itibariyle bir hususta ta'lil ameliyesine koyulamayacağını söylemek, yani ta'lile kapıyı kapamak, ya da ta'lile açık olan alanlarda ictihadla ulaşılan sonucu illet olarak kabul etmek veya en azından mantıkî tutarlılığı sağlamak bakımından bu hususun da ta'lile kapalı olduğunu söylemektir. Şayet ta'lile kapalı olduğu belirtilmiyor veya söylenemiyorsa –böyle bir bilgiye Hanefî usulcülerin eserlerinde rastlanmamaktadır; kaldı ki bu, beraberinde başka sorunları da getirir-, belirlenen vasfın, kâsır da olsa illet olarak kabulü gerekir. Zira bu vasfın illet oluşu noktasında müctehidde galip zan hasıl olmuştur. Müctehidden beklenen de, zann-ı galibine göre hareket/amel etmesidir.

Esasen bu noktaya kadar, Cüveynî'nin (ö.478/1085) de isabetle belirttiği gibi olumsuz görüş sahipleri bakımından da herhangi bir problem yoktur. Burada asıl sorun, ta'lile açık bir konuda müctehidin kâsır bir vasfı illet olarak tespit etmesi halinde, bunun teknik anlamda illet olup olmadığıdır. Nitekim usulcüler arasındaki ayrışma bu noktada kendini göstermektedir. Olumlu görüş sahipleri, usulünce tespit edilip muarızdan hali bulunması, ayrıca bir takım faydalar içermesi sebebiyle buna illet derken; olumsuz

⁶⁸ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 346.

⁶⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, II, 407; Îcî, *Şerhu'l-Adud*, s. 313; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V, 105.

⁷⁰ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V, 105.

görüşü benimseyenler, faydadan yoksun bulunduğunu gerekçe göstererek böyle bir ta'lili kabul etmemektedirler. Zira onlara göre, ta'lilin amacı, fer'de hüküm ispatıdır; bu da ancak teaddî vasfına sahip illetlerde mümkündür.

b. Kâsır illetin hükmün genelleştirilmesine (kıyas) engel olması:

Ta'lil ameliyesinin genel faydaları çerçevesinde kâsır illetle ta'lilin faydalarından olmak üzere cevaz görüşünü benimseyenler, kıyasa engel olmadan söz ederler. Onlara göre nas varid olan bir konuda, illetin kâsır olduğunun anlaşılması, aynı konuda müstakil müteaddî başka bir vasma istinaden hükmün genelleştirilmesine mani olur; bunun için mutlaka tercih sebeplerinin bulunması icab eder.

Böyle bir fayda mülahazasının tamamen teorik olduğu söylenebilir. Çünkü bir meselede, biri kâsır diğeri müteaddî müstakil⁷¹ iki vafsin belirlenmesi halinde, bunlardan hangisinin illet olarak teayyün edeceği ya da illetlerin ictimainın mümkün olup olmaması hususu bir yana, aynı meselede ve tek bir müctehid için böyle bir tasavvur mümkün değildir. Zira müctehid, bu vasıflar arasında bir ayıklamada bulunacak (tenkîh), tercih gerekçeleri belirecek ve mutlaka bu vasıflardan birisini illet olarak tespit edecektir. Şu halde böyle bir durum, ya birden fazla mesele için –ki bu bizim tartışma konumuz dışındadır–, ya da tek bir konuda, fakat birden fazla müctehid için tasavvur olunabilir. Bu halde bir konuda birden fazla müctehidin ta'lil ameliyesinde bulunması söz konusudur ve hiçbir ictihad diğeri bağlayıcı değildir. Ayrıca hiçbir ictihad, diğeri göre bir üstünlüğe de sahip değildir; böyle bir felsefi temel de yoktur. Dolayısıyla müteaddî bir vafsin illet olduğunu tespit eden kişi, elbette hükmü ta'diye edecektir. Başka birisinin tespit ettiği kâsır illetten hareketle bu fakihin ilhakta bulunması engellenemez.⁷²

Belki bu çerçevede akla gelebilecek diğer bir ihtimal, bir konuda ve tek bir müctehid için, biri kâsır diğeri müteaddî iki illetin bulunmasıdır. Şayet ictihadı kendisini kâsır bir illete ulaştırmışsa ta'diyede bulunmaz. Fakat daha sonra zihninde müteaddî bir illet belirir ve bunun tek başına bir illet

olduğu noktasında galip zan hasıl olursa, bu durumda birinci illet bâtil olmuş olur. Zira bir müctehidin değerlendirmesiyle ve tek bir hüküm için, biri geçişlilik (teaddî), diğeri geçişsizlik (iktisâr) gerektirir şekilde müstakil, sahih iki illetin bulunması mümkün değildir. Böyle bir durum olsa olsa, farazî olarak mümkündür.⁷³

c. Kısırdöngü (devr) iddiası:

Ta'diyeyi illetin şartı kabul eden Hanefilerin devr gerekçesiyle eleştirilmesi, Âmidî⁷⁴ gibi bazı Şâfiî usulcülerin de belirttikleri gibi isabetli gözükmemektedir. Zira, her şeyden önce ortada, devrden söz etmeyi gerektirecek bir durum bulunmamaktadır. Hanefiler, bir vafsin illet olabilmesi için teaddî vafsin haiz olması gerektiğini söylemektedirler. Dolayısıyla onlara göre, bu özelliği taşımayan bir vasıf zaten illet olamaz.

d. Müstenbat kâsır illetin mansûs kâsır illete kıyaslanması ve olumsuz görüş sahiplerine çelişki iması:

Bize göre, mansûs ve müstenbat kâsır illetlerin birbirine eşit tutulması isabetli gözükmemektedir. Âmidî'nin de belirttiği gibi⁷⁵, iki illetin tespit yöntemi ve bilgi değeri eşit değildir. Zira nassın delaletiyle vafsin illiyyeti, nasdan elde edilmektedir ve bu sebeple kat'iyet ifade eder. İstinbat durumunda nassın illiyyete delaleti ise zannîdir. Dolayısıyla zorunlu olarak illet olmasını gerektirmez.

Diğer taraftan, mansûs kâsır illetler, ait oldukları alan itibarıyla teabbüdi konularda söz konusu olmaktadır. Nitekim Karâfi (ö.684/1285), kâsır illetle ta'lil konusunda mansûs ve müstenbat ayırımında bulunanların gerekçesini açıklarken şöyle demektedir: “Mansûs illette, nas öylece kabul edilir ve gereğiyle amel edilir; fakat illeti bizim istinbat etmemiz halinde onun mutlaka ta'diye özelliğinin bulunması gerekir.”⁷⁶

Bu noktada fayda açısından kâsır illet değerlendirmelerinde cevaz görüşü sahiplerinin, kanaatlerini müdafaa ve karşı görüşün isabetsizliğini ispat çerçevesinde, adem-i cevaz görüşünü benimseyen Hanefilerin de zaman

⁷¹ Müstakil illetlerin teaddüdünün caiz olmadığı görüşü için bk. Emir Pâdişah, *Teysiru't-Tahrîr*, IV, 8; Şelebî, *Ta'lilü'l-ahkâm*, s. 168.

⁷² Bu doğrultuda değerlendirmeler için bk. Emir Pâdişah, *Teysiru't-Tahrîr*, IV, 8; Şelebî, *Ta'lilü'l-ahkâm*, s. 168.

⁷³ Bk. Şelebî, *Ta'lilü'l-ahkâm*, s. 168.

⁷⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 239. İsnevi, İbnü'l-Hâcib'in de, burada söz konusu olan devrin, öncelik-sonralık ilişkisi anlamında olmayıp maiyyet devri olduğunu belirtir. Bk. *Nihâyetü's-sûl*, s. 352.

⁷⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 239.

⁷⁶ Karâfi, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, s. 410.

zaman kâsır illetle ta'lilde bulduklarını ifadeyle, hac menasikinin edası esnasında tavafın ilk şavtlarında remel yapmayı örnek gösterdikleri görülmektedir.⁷⁷ Ancak teaddî özelliği bulunmayan bu nevi kâsır illetler hatırlanarak Hanefilere çelişki imasında bulunmak isabetli olmaz. Çünkü her şeyden önce söz konusu illetlerin, ilgili olduğu temel alan itibariyle teabbüdî yani ta'lile kapalı alanlar olduğu hatırlanmalıdır.

e. Ta'lil-kıyas ilişkisi:

Hanefilere göre ta'lil ile kıyas aynı şeydir. Dolayısıyla kıyas işlemini mümkün kılmayan her türlü illet, gerçekte illet değildir. Şâfiilere göre ise, kıyas ile ta'lil birbirinden bağımsız faaliyetlerdir. Ta'lil, kıyasa göre daha bir üst kavramdır; dolayısıyla bir ta'lil işlemi, zorunlu olarak kıyası gerektirmez. Bu durumda kıyas sadece ta'lilin bir nevi olmuş olur.⁷⁸

Bize göre de ta'lil ile kıyasın aynılığından söz etmek isabetli gözükmemektedir. Çünkü her ne kadar ta'lil denilince akla ilk olarak kıyas geliyor ve belki de en geniş alanını kıyas işlemlerinde buluyorsa da, ta'lilin bunun ötesinde anlamları/faydaları da bulunmaktadır. Ta'lil, naslarda hükmü bulunmayan meselelerin hükme bağlanması sırasında, hükme kaynaklık teşkil edebilecek bir mananın tespit edilmesi ve buna bağlı olarak hüküm belirlemede bulunmayı da ifade eder ki, ıstıslah, mesâlih-i mürsele gibi kavramlarla ifade edilen bu hususlar, tamamen kıyas dışı işlemlerdir. Dolayısıyla ta'lili kıyasla aynıleştirmek, yerleşik usul kurallarına aykırı olduğu gibi, fakihlerin faaliyet tarzı ve genel hukuk tarihi tecrübesiyle de örtüşmez.

2. Genel Değerlendirme

Kâsır illetle ta'lil konusunun üst kavramını illet teşkil ettiği için, usulcülerin bu konudaki değerlendirmelerinin genel illet anlayışından bağımsız olması düşünülemez. İlet kavramına yüklenen anlamın belirlenmesinde ise, fiillerde zatî husun ve kubuh anlayışı belirleyici olmuştur. Yani konu esasen, kelâmî temele dayanmaktadır ve usulcülerin mensup olduğu kelâmî ekolün husun kubuh konusundaki tercihi, onların illet anlayışlarını da belirlemiştir. Nitekim zatî husun ve kubhu kabul edenler illetin, vacip kılıcı

anlamında “müessir” özelliğini haiz olduğunu ileri sürerken, karşı düşüncede olan usulcüler “muarrif” özelliğini ön plana çıkarmışlardır.⁷⁹

Bu husus, illetin istinbatla belirlenmesinin en yaygın biçimini teşkil eden münasebet (vasfın hükme uygunluğunun ölçü alınması) usulü vesileleriyle, münasip vasfın anlamı ve mahiyeti konusunda ekoller arasında baş gösteren ciddi görüş ayrılıklarına da yansımıştır. Mütekellimin yöntemini benimseyen usulcülerin çoğunluğu, münasip vasfın hükme uygunluğunu tespitinde sadece “ihâle” ile, yani illetin hükme salt uygunluğu ile yetinirken (bazıları buna şehâdetü'l-usulü ilave eder); Hanefiler, vasfın uygunluğu yanında, bu vasfın tür veya cinsinin diğer şer'î hükümlerde muteber tutulmuş olmasını (te'sîr) da eklemiştir. Buna bağlı olarak, her iki yaklaşıma göre, ta'lilin anlamı ve işlevi farklılık göstermektedir. İletin hükmü ve işlevinin, “nassın hükmünün hakkında nas bulunmayan fer'e geçirilmesi” olduğunda ısrar eden Iraklı Hanefiler, Mâverâünnehirli Hanefiler'in aksine, manası makul olsun veya olmasın, asl'daki hükmün nasla sabit bulunduğu, ta'lilin amacının ise mevcut hükmü aynı illeti taşıyan olaylara vermek olduğu gerekçesiyle, kâsır illetle ta'lili caiz görmemişlerdir. İletin hükmü, “nastaki hükmün, nassın düzenlediği olaya bağlanmasıdır, bunun başka olaylara geçişli olması şart değildir” diyen Şâfiî ve Malikî usulcüler ise aksi görüşü savunmuşlardır.⁸⁰

Şu halde, kâsır illet tartışmalarında ifade edilen, illetin sıhhatinde teaddî şartı ve nas varid olan konuda hükmün nassa ya da illete izafe edilmesi gibi hususlarda ileri sürülen görüşler, doğrudan illet kavramına yüklenen anlam ve ona biçilen rolle irtibatlıdır.

Fakih ve usulcüler, illet kavramı çerçevesinde hukuk felsefesi ve metodolojisi açısından oldukça verimli tahlillerde bulunmuşlarsa da, genel karakteristiği itibariyle bu tartışmalar, fıkıh düşüncesi ve üretiminde ictihadın en üst düzeyde işletildiği bir dönemde cereyan etmediği için büyük oranda mezhep savunması bağlamında yapılmıştır. Usulcüler adeta, mensubu buldukları mezhebin kurucu müctehidlerine nispet edilen bazı

⁷⁹ Sa'dî, *Mebâhisü'l-ille*, s. 71 vd.; Dönmez, “İlet”, XXII, 118.

⁸⁰ Pezdevî, *el-Usûl*, III, 462; Serahî, *el-Usûl*, II, 161; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 462; IV, 93; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V, 129; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, s. 383,385; Dönmez, “İlet”, XXII, 119; Apaydın, H.Yunus, “Kıyas”, DİA, Ankara 2002, XXV, 535.

⁷⁷ Şelebî, *Ta'lilü'l-ahkâm*, s. 167.

⁷⁸ Cassâs, *el-Fusûl*, IV, 139; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 462; Abdülhamid, *Hucciyetü'l-kıyâs*, s. 110.

furu-1 fıkıh çözümlerini metodolojik bir çerçeveye oturtma gayretinde olmuşlardır. Nitekim kâsır illetle ta'lil tartışmaları, İmam Şâfiî'ye nispet edilen, altın ve gümüşte riba yasağının illetinin semeniyet vasfı olduğu şeklindeki furu-1 fıkıh çözümünden kaynaklanmıştır. Kaldı ki, bu çerçevede yapılan tartışmalar, usul ilminin gelişmesini ve hatta olgunlaşmasını büyük oranda tamamladığı hicri dördüncü-beşinci asırdan sonra, tekrardan öteye geçememiştir.

Konunun ana bağlantı noktalarına ve kâsır illet tartışmalarının temel karakteristiğine işaret ettikten sonra, özellikle bir hususun dikkatten kaçırılmaması gerektiğini hatırlatmak istiyoruz: Kâsır illetle ta'lilin cevazı tartışmalarının, kıyas işlemleriyle bir ilgisi yoktur. Zira teaddî, kıyas işlemlerinin olmazsa olmaz gereklerindedir. Aksi taktirde, asl'ın hükmünü fer'e taşımak mümkün olmaz. Çünkü Debûsî'nin ifadesiyle kıyas, iki şey arasındaki denkliliği ifade eder; dolayısıyla benzeri bulunmayan bir tek şey hakkında kıyas tasavvuru mümkün değildir.⁸¹ İşte asıldaki hükmün fer'e ta'diye etmemesi durumunda, asl tek başına kalmış olmaktadır. Bir kıyas işleminin yapılabilmesi için illetin, teaddî özelliğini taşımasının zorunlu olduğu hususunda usul bilginleri arasında herhangi bir ihtilaf bilinmemektedir.⁸²

Şu halde kâsır illetle ta'lil konusundaki tartışmalar, kıyastan bağımsız olarak, böyle bir ta'lilin cevazı noktasındadır.

Konunun ana çerçevesi ise şu şekilde ortaya konulabilir. Nasların geneli dikkate alındığında, hususilik arz eden düzenlemelerin, 'ferdin Allah'a karşı kulluk vecibelerini belirli biçimlere bağlayan hükümler' anlamına gelen 'taabbüdiyât' alanıyla ilgili olduğu görülür. Taabbüdiyât alanı ise, ilke itibarıyla ta'lile kapalıdır; burada aslolan ta'lil değil taabbüddür. Dolayısıyla geriye ta'lilin temel esas kabul edildiği hukuk alanı kalmaktadır. Hukuk alanında da, nas ya da icma ile sabit olan bir vâkıf/kâsır illetten söz etmek oldukça zordur; en azından böyle bir bilgiye sahip değiliz. İletinin icthadla belirlendiği hususlarda ise, farklı tespitlerin olması kaçınılmazdır. Çünkü başka birçok etken yanında, her müctehidin, fıkıh bilgisi, yorum metodolojisi, muhakeme yetisi farklıdır. Şu halde kâsır illetle ta'lil tartışmalarının,

hükme münasip vasfın icthadla belirlendiği durumlarda, illet adını alacak olan bu vasfın, sadece asl'da bulunan hususî bir özellik olup olamayacağı noktasında düğümlendiği söylenebilir.

Ta'lilin temel ilke kabul edildiği hususlarda kâsır illetle ta'lilin makul açıklamasını yapmak oldukça güç gözükmemektedir. Dolayısıyla hükmün illetinin kâsır olduğu sonucuna varılan konularda, -en azından mantikî tutarlılığı sağlamak bakımından- ilgili hükmün teabbüdî olduğunu benimsemek gerekecektir ki, bu da bizi, teabbüdî alanın gittikçe genişlediği bir hukuk anlayışına götürecektir.

Mansûs kâsır illetlerin varlığından hareketle müstenbat kâsır illetin de caiz olması gerektiğini söylemek de isabetli gözükmemektedir. Zira yukarıda işaret edilen sebepleri yanında şâri, bizim künhüne vakıf olamayacağımız gerekçelerle, hususilik arz eden hükümler teşri kılabilir. Halbuki beşerin, tek bir konuda bile maslahat ve mefsedet yönlerinin tamamını kuşatması mümkün değildir. Dolayısıyla şeriatın temel vasfının, yer, zaman ve şahıs bakımından genellik olduğu dikkate alındığında, re'y ile hususilikler tespit etme ve taabbüd alanını genişletme, doğru bir yaklaşım değildir. Hükümlerin maslahat ve hikmet boyutunun ortaya çıkarılması çabası ise, kesintisiz sürdürülmelidir.

⁸¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 279. Ayrıca bk. Pezdevî, *el-Usûl*, III, 448.

⁸² Serahsî, *el-Usûl*, II, 158; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 462; Şinkîti, *Müzekkire fi usûli'l-fıkıh*, V. baskı, Medine 1422/2001, s. 330.

İslâm Hukukunun Kökeni Üzerine Bazı Düşünceler

*Tevhit AYENGİN**

Some Thought Concerning The Origin of Islamic Law

Concept of "origin" in juridical science is used in the meaning of the source that has the authority of creating law. In this context, like other legal systems, Islamic law has also an origin. Origin of Islamic law in absolute sense is divine will. However individual reason and communal will which are shaped by divine will can be considered another origin of Islamic law. In this article, problem of origin in law in general and particularly divine will and human reason as origin of Islamic law are discussed.

Key Words: Origin of law, source of law, origin of Islamic law, divine will, natural law.

Anahtar Kelimeler: Hukukun kökeni, hukukun kaynakları, İslam Hukukunun kökeni, ilâhî irade, tabii hukuk.

İktibas / Citation: Tevhit Ayengin, "İslâm Hukukunun Kökeni Üzerine Bazı Düşünceler", *Usûl*, 4 (2005/2), 99 - 113

Giriş: Hukukta Köken ve Kaynak Kavramları

Hukuk bilimi alanında araştırma yapanlar veya teori geliştirenler, hukukun tanımı konusunda uzlaşmasalar da, onun temel özellikleri noktasında birbirlerine yakın görüşleri paylaşmaktadır. Hukukçular, hukukun temel amacı noktasında ortak görüşe sahip olsalar da farklılıkları daha çok hukukun kökeni ve buna bağlı olarak onu tanımlama noktasında yoğunlaşmaktadır.

Hukukta köken ve kaynak sorunu en karmaşık konulardan birisidir¹.

Köken (origin) ve kaynak (source) kelimelerinden her biri çoğunlukla diğerinin yerine kullanılabilmeyle de hukuk kelimesi ile bir arada kullanıldığında aralarında belirgin farkların var olduğu ortaya çıkmaktadır. "Hukukun kökeni" kavramıyla, hukuku oluşturan alt yapı, gerekçeler, hukukun dayandığı temeller² hukukî inanç, hukukî idrâk, hukukî vicdan ve hukuk idesi³ kısaca hukukun yaratıcı kaynakları kastedilirken, "hukukun kaynakları" ifadesinden ise pozitif hukukun ortaya çıkış şekilleri⁴ ve onun biçimsel dayanakları anlaşılmalıdır. Hukuk oluşumundan ve onu oluşturanlardan önce de toplumda, toplumu meydana getiren insanların akıl ve vicdanlarında neyin adaletli, haklı, doğru ve yararlı olacağı biçiminde bir hukukî yargı olarak mevcuttur. Bu yargıların somut olarak görünebilmeleri için bir kısım organlara ihtiyaç duyulur ki, bu aşamada hukukun tezahür şekilleri denen kaynakları devreye girer.⁵ Dolayısıyla kökenden kaynağa ve kaynaktan kökene doğru sürekli bir geçişliliğin var olduğu görülür.

Hukukun kökeni konusundaki teoriler üç ana başlık altında ele almak mümkündür. Bunlar: 1. Etik değer, 2. Sosyal ya da pozitif olgu, 3. İrâde (ilâhî irâde veya yönetenlerin irâdesi).

1. Hukukun Kökenini Etik Değerlerde Arayan Yaklaşım: Tabii Hukuk Ekolü

Hukukun kökenini etik değerlerde arayan akım tabii hukuk kuramıdır⁶. Tarihin ilk dönemlerinden bu yana, pozitif hukukun üzerinde ve onu yönlendiren, onun adalete uygunluğunu denetleyen manevi bir hukuk

Vecdi, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, İstanbul 1991, Filiz Kitabevi, 6. baskı, s. 92; Öktem, Niyazi, *Sosyoloji ve Felsefenin Verileriyle Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*, İstanbul 1995, Der Yay., 2. baskı, s. 105 vd; Ayengin, Tevhit, *Hukukta Köken Problemi Açısından Sosyal Realite Nass İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 1999, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 14-43, 68-139.

² Öktem, *Hukuk Felsefesi Akımları*, s. 105.

³ Çağıl, *Hukuk Başlangıcı*, s. 96.

⁴ Çağıl, *Hukuk Başlangıcı*, s. 96; Aral, *Hukuk Bilimi*, s. 92.

⁵ Bk: Çağıl, *Hukuk Başlangıcı*, s. 96, 97; Aral, *Hukuk Bilimi*, s. 92; Yörük, *Hukuk Felsefesi Dersleri (Birinci Kısım)*, İstanbul 1961, 3. baskı, s. 22; Hallaf, Abdulvehhâb, *İslam Hukuk Felsefesi*, (trc: Hüseyin Atay) Ankara 1985, AÜİF Yay., 2. baskı, s. 65 (mütercim giriş).
⁶ Özbilgen, Tarık, "Tabii Hukuk Görüşünden Sosyolojik Hukuk Görüşüne", *İÜHFİM*, XXX/1-2'den ayrı bası, İstanbul 1964, s. 3-4.

* Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

¹ Hukukun kökeniyle ilgili görüşler için bk: Yörük, Abdülhak Kemal, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, s. İstanbul 1946, Tan Matbaası, s. 8-20; Hirş, Ernest, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Dersleri*, Güncel Dile Uyarlayan: Selçuk (Baran) Veziroğlu, Ankara 1996, Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Yay., 2. baskı, s. 111-129; Çağıl, Orhan Münir, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, Birinci Kitap, İstanbul 1963, İÜ Yay., 2. baskı, s. 96; Aral,

düşüncesinin her zaman var olduğunu savunan tabii hukuk kuramı⁷, “olan” ve “olması gereken” şeklindeki ikili bir ayırımın İlk Çağ’dan beri var olduğu temeline dayanmaktadır. O zamandan günümüze kadar bazı filozof ve hukukçular, pozitif hukukun üstünde değişmez, eskimez, genel geçerliği olan bir adalet idesinin peşinde olmuşlardır⁸. Pozitif hukukun adalet idesine yaklaşım oranını kontrol eden⁹ tabii hukuk yasalarının ezeli, evrensel, değişmez ve hukuku oluşturanların irâde ve arzularından bağımsız bir objektiviteye sahip olduğu kabul edilmektedir¹⁰. Bu objektivite düşüncesi, hukukun keyfi olarak oluşturulamayacağını ve yönetenlerin dikkate almak zorunda oldukları ahlâkî değerlerin var olduğunu vurgulamaktadır¹¹. Bir yandan pozitif hukukun oluşumuna yardımcı olurken diğer yandan onun adalete uygun oluşturulması gerektiğini ve aralarında çatışma olduğunda tabii hukukun tercih edilmesi gerektiğini hatırlatır¹².

2. Hukukun Kökenini Sosyal ya da Pozitif Olguda Arayan Yaklaşımlar

Hukukun kökenini sosyal ya da pozitif olguda arayan akımları beş ana başlık altında değerlendirmek mümkündür: 1. Hukukî Pozitivizm, 2. Hukukî Normatizm, 3. Tarihçi Hukuk Ekolü, 4. Yarıcı Hukuk Ekolü, 5. Sosyolojik Hukuk Ekolü.

a. Hukukî Pozitivizm

Hukuk felsefesinde pozitivizm, tabii hukuku reddeden bütün teorileri ifade etmek için kullanıldığı gibi, içeriğinde “değer”e yer vermeyen veya hukuku belirli amaçların aracı sayan teoriler için de kullanılmaktadır¹³. Bu kabullerden hareketle onlara göre kanunların yararlı-yarasız, iyi-kötü

⁷ Çağıl, *Hukuk ve Hukuk Bilimine Giriş*, İstanbul 1966, 3. baskı, s. 407; Özbilgen, “Tabii Hukuk Görüşünden Sosyolojik Hukuk Görüşüne”, s. 4; Aral, *Hukuk Bilimi*, s. 45.

⁸ Öktem, *Hukuk Felsefesi Akımları*, s. 109.

⁹ Aral, *Hukuk Bilimi*, s. 46.

¹⁰ Hobbes, Thomas, *Leviathan*, (trc: Semih Lim), İstanbul 1993, Yapı Kredi Yay., s. 202; Hırş, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi*, s. 85; Yörük, *Hukuk Felsefesi*, 80; Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Ankara 1985, AÜHF Yay., s. 190; Yörük, *Hukuk Felsefesi*, s. 80.

¹¹ Çağıl, “Ebedi Bir Problem Olarak Hayır ve Şer Tezadı Ruhun Ebediliği (Ölmezliği) ve Hukuk İdesi”, *İÜHF*, XXIII/1-2, İstanbul 1958, s. 403.

¹² Çağıl, *Hukuk Başlangıcı*, s. 87.

¹³ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 299, 311, 313.

oluşunun önemi yoktur. Dolayısıyla herhangi bir bölgede uygulanmakta olan ve yöneticiler tarafından doğru kabul edilen her kural prensipte haklı ve geçerlidir.

Değerler bilgisinin veya yükümlülüklerle ilgili belirtmelerin bilimsel nitelik taşımayacağını kabul eden pozitivist teoriler, yürürlükte olan hukuku “olması gereken” kabul ederek kanunları dogmalaştırmaya¹⁴, modern hukuk ilmi çalışmalarını, büyük oranda, olguların araştırılmasına ve bunu hukuk sosyolojisinin temelleri haline getirmeye uğraşmaktadır. Dolayısıyla pozitivistlere göre hukuk, “bireylerin sosyal hayattaki ilişkilerinde çoğunluğun eylemsel olarak uyduğu kurallar” şeklinde tanımlandığı için, hukuksal değerler onların araştırma alanına girmez¹⁵.

b. Hukukî Normatizm

Sözlükte, “kural olarak benimsenmiş, yerleşmiş ilke veya kanuna uygun durum, düzgü”¹⁶ anlamına gelen norm kelimesi, hukuk biliminde; “hukuk terimi altında bir araya toplanan kuralları”¹⁷ ifade etmek için kullanılmaktadır. Yirminci asrın ilk yarısında ortaya çıkan bu normatist teori, hukuk için geçerli ve değişmez ilkeleri bulup bir araya getirmeyi ve değişken ya da geçici unsurları hukukun dışında tutmayı amaçlamaktadır¹⁸. Hukukla ahlâk arasında kesin ayırımı benimseyen normatist teori, hukukun değer yargısı vermesinin doğru olmadığını ve dolayısıyla yasalar hakkında iyi veya kötü hükmünü vermenin yanlışlığı üzerinde önemle durmaktadır.

c. Tarihçi Hukuk Ekolü

Tarihçi okula göre, pozitif hukukun mükemmelliği tarihî olgular ile örf ve adetleri dikkate almasıyla doğru orantılıdır. Çünkü her halkın bir zihniyeti, bir ruhu vardır. Ahlâk, hukuk, sanat ve dil bu halk zihniyetinin kendiliğinden ve doğrudan bir ürünüdür. Bu kuralların hepsi insan aklının buluşu değil, halk ruhunun tabii sonucudur. Hukuk da halkın ruhunda,

¹⁴ Çağıl, *Hukuk Başlangıcı*, s. 311 vd.

¹⁵ Çağıl, “Hukuk İdesi”, s. 390.

¹⁶ Eren, Hasan ve Diğerleri, *Türkçe Sözlük*, Ankara 1988, Türk Dil Kurumu Yay., Yeni baskı, “Düğü” maddesi, I, 426. Krş: Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul ts., İnkılâp Kitabevi, 6. baskı. “Düğü” maddesi, s. 66.

¹⁷ Hırş, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi*, s. 27.

¹⁸ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 335, 336; Öktem, *Hukuk Felsefesi Akımları*, s. 335.

tarikh içerisinde nesilden nesile aktararak oluşturduğu ve geliştirdiği bir olgudur. Hukukçu onu akıl ile bulup çıkaramaz, aksine onu, toplumdan ve tarihî mirasından bulup çıkarır. Millî ruhu yansıtan bu kurallar zaman içerisinde değişebilir. Bunları değiştirmek için hukukçunun araya girmesi, doğal gidişe müdahale etmesi ters etki yapar.

d. Yararcı Hukuk Ekolü

Sosyal hayatı düzenleyen kuralların belirlenmesinde rölativist bir yaklaşım sergileyen yararcı okul, her türlü mutlak ilkeci düşüncenin karşısında olmuştur. Tabii hukukun akıl ve vicdan referanslı “iyi”, “güzel” kavramlarının yerini, görelî, somut ve realiteye dayanan “yarar” kavramı almış, tündengelim metodu terk edilerek tümevarım usûlü benimsenmiştir¹⁹. Yararcılara göre, dış dünya insan duygularını etkilemektedir. Bu etkileri analiz eden, değerlendirmeye tâbi tutan insan, haz duyduğu olayları, haz duymadığı olaylardan ayırmakta ve böylece zihninde “iyi” ve “kötü” kavramları şekillenmeye başlamaktadır. Toplum oluşturuların bireysel değerlendirmeleri “ortak yarar”da birleşmekte, devletin hakemliğinde yasallaşarak kuşatıcı ve bağlayıcı duruma gelmektedir²⁰.

e. Sosyolojik Hukuk Ekolü

Hukukun kökenini sosyal olgularda arayanlara göre 19. asra kadar sosyal ve siyasî olayların tahlili, hukukî nazariyelere göre şekillenmekteydi ve özellikle 18. yüzyıl siyasal felsefesine hâkim olan anlayış sosyal sözleşme, doğuştan gelen tabii haklar üzerine yoğunlaşmaktaydı. Bu prensipler ise teolojik dogmalar olmasa da apriori nitelikli metafizik doğrulardır. Halbuki objektif ve güvenilir bilimsel gerçeklikler, pozitif bilimin verileridir. O halde, sosyal ve siyasî olaylar hakkında doğru hüküm, hukuk doktrininden değil, pozitif sosyoloji ilminden öğrenmek gerekir²¹.

Sosyolojik okula göre hukukun kökeni, sosyal hayat ve bu hayatın zorunluluğudur. Dolayısıyla hukukun kökeni insanların bir arada yaşamala-

şındır²². Hukuk ne sadece insan irâdesinin bir eseridir, ne de insan irâdesine yabancı tarihsel nedenlerin, dış etkenlerin sonucudur²³.

3. Hukukun Kökenini İlâhî İrâdede Arayan Yaklaşım

Bu yaklaşım, hukukun kökeni konusundaki görüşlerin en eski biçimidir. Halen de teoloji ve hukukla uğraşanlardan bazıları tarafından savunulmaktadır²⁴. Açıklama biçimleri farklı olsa da²⁵ bütün teolojik yaklaşımlar, hukukun kökeninin evreni yaratan Tanrı'nın irâdesi olduğu hususunda birleşmektedirler²⁶.

Bu yaklaşıma göre: 1. Tanrı, emirlerini dilediği gibi belirlemede özgürdür ve bunu engelleyecek hiç bir güç veya oluşum yoktur. 2. Evreni ve evrendeki her şeyi yaratan Tanrı olduğuna göre, Onun yarattıklarından sorumluluk sahibi tek varlık olan insan, onun emirlerini yerine getirmekle görevlidir. 3. Tanrı'nın emirlerine karşı gelenler mutlaka cezâlandırılırlar. Bu cezâlar dünyada uygulanabileceği gibi, Tanrı bağışlamadıkça dünyevî cezâdan kurtulanlar öbür dünyada mutlaka cezâlandırılacaklardır. 4. Tanrı'nın emirleri beşer hayatının bütün yönleriyle ilgilidir. Tanrı kutsal kitaplarda insanlara bir hayat programı çizmiştir. Hukuk kuralları bu emirlerin ancak bir türünden ibarettir. 5. Hukuk Tanrı'nın emri olduğundan, insanların tümünü kuşatır. Evrensel dinlerin öğretilerine göre, ırk ve millet ayrımı gözetilmeksizin ilâhî mesaj bütün insanlar için bağlayıcı niteliktedir²⁷.

B. İslâm Hukukunda Köken Kavramı

Hukukun kökenine ilişkin yukarıda değindiğimiz ana teoriler ışığında İslâm Hukukunun kökenini izah etmek ve oradaki düşüncelerin benzer

²² Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, İstanbul 1992, Filiz Kitabevi, 2. baskı, s. 142.

²³ Hırş, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi*, s. 92.

²⁴ Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, s. 138.

²⁵ Dinlerdeki şeriat farklılıklarına örnek olarak bk: Mezmurlar, 146/6-9; Luka, 1/49; el-En'âm, 6/144; et-Tevbe, 9/60; Yûnus, 10/25; el-Ahkâf, 46/3. Ayrıca bilgi için bk: Dihlevî, Şah Veliyullah b. Abdirrahîm, *Hüccetullahi'l-Bâliğa*, nşr: Muhammed Salim Hâşim, Beyrût 1995, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I, 165-168.

²⁶ Okandan, Recai G., “Devletin İktidarının Menşe ve Sahibi Hakkında İleri Sürülen Doktrinler”, *İÜHFİM*, XVII/3-4, İstanbul 1951, s. 561; Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, s. 138.

²⁷ Hırş, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi*, s. 113-114.

¹⁹ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 255; Öktem, *Hukuk Felsefesi Akımları*, s. 262; del Vecchio, Giorgio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, (trc: Sahir Erman), İstanbul 1952, s. 449.

²⁰ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 256; Öktem, *Hukuk Felsefesi Akımları*, s. 262.

²¹ Topçuoğlu, Hâmid, *Hukuk Sosyolojisi Dersleri (Sosyoloji Açısından Hukuk)*, I. cilt, Ankara 1963, 2. baskı, s. 429, 430.

yansımalarını İslâm Hukukunda aramaya kalkışmak elbette ki tam olarak mümkün değildir. Ancak köken konusunun daha iyi anlaşılması için bu tür bilgileri görmezden gelemeyiz. Ne var ki, bütün bunları birebir tespit etmek bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Burada sadece yukarıdaki metodolojik bakış açısı içerisinde İslâm Hukukunun nasıl anlaşılabilirliği hususuna yönelik birtakım tespit ve değerlendirmelerde bulunmaya çalışacağız.

İslâm Hukukunun kökeninden önce İslâm'ın kökenine bakmamız gerekir. İslâm, Allah tarafından Hz. Muhammed aracılığıyla bütün insanlığa gönderilen son ilâhî dinin adıdır. Dolayısıyla mutlak anlamda dini vazetme ve sınırlarını belirleme yetkisi Allah'a aittir. Kendi özgür irâdesiyle bu dini kabul edenlerin, bu ön kabulü içlerinde hiçbir tereddüt bulunmadan peşinen benimsemeleri gerekmektedir. Çünkü İslâm inancının temeli Yaratan-yaratılan şeklinde ikili bir ontolojik ayrıma dayanmaktadır.

Varlık anlayışı konusundaki bu ön kabullerden çıkan doğal sonuç, toplum problemleri karşısında bir tavır almayı beraberinde getirmektedir. Mademki *yaratmak* ve *emretmek*²⁸ Allah'a aittir. Öyleyse, bunun tabîi ve mantikî sonucu olarak, toplum problemlerinin çözümünde, Onun irâdesi dikkate alınmalıdır.

İslâm açısından bu, basit bir istem değil, dünyada yaptırımı, ahirette mükâfat veya cezâyı gerektiren bir taleptir²⁹. Öyle ise İslâm'ın, sorgulanması hem bu dünyada hem de ahirette yapılacak olan eylemlerin epistemolojik alt yapısını belirlemesi ve bu taleplere uyulmasını istemesi köken problemi açısından büyük önem taşımaktadır³⁰.

1. İslâm Hukukunun Kökeni Olarak İlahî İrade

İslâm'ın ayrılmaz parçalarını oluşturan iman, ibadet, ahlâk, hukukî ve cezâî hükümler Kur'an'da birbirleriyle irtibatlı bir bütün olarak insanlara anlatılmaktadır. Dolayısıyla İslâmî anlayışa göre hak ve sorumlulukları belirleyen mutlak adâlet sahibi bir Allah vardır ve adâletin kaynağı da

²⁸ el-A'râf, 7/54.

²⁹ Bu konudaki âyetlerden bazıları için bk.; el-İsrâ, 17/9-10; el-A'râf, 7/3; el-Bakara, 2/229; el-Hacc, 22/56, 69; el-En'âm, 6/114; en-Nahl, 16/124; en-Nûr, 24/51; en-Neml, 27/78; el-Kasas, 28/70; el-Mâide, 5/49.

³⁰ Mengüşoğlu, *Takiyyettin, Felsefeye Giriş*, İstanbul 1992, Remzi Kitabevi, 5. baskı, s. 289.

Allah'tır³¹. Öyle ise, mutlak anlamda hüküm ve hukukun kökeni Allah'ın iradesidir³². Bunlar hiç kimsenin karşı koyamayacağı bir güce yani ilâhî bir otoriteye dayandığından müminler için, tartışılmayacak bir kesinliktedir.

Hz. Peygamber'in irâdesinin, dindeki konumunu belirleme hususunda, değişik görüşler vardır³³. Görüş ayrılıkları bir yana, dinin tebliğcisi olması yönüyle Hz. Peygamber'in teşrideki yerinin diğer insanlara oranla farklı ve üstün bir konumda olması tartışma götürmez bir gerçektir. Bu bakımdan İslâm hukukçularının tamamına yakını, Hz. Peygamber'in icraatlarının hukuk alanında Kur'an'dan hemen sonra geldiği ve Onun söz ve fiillerinin belirleyici olduğu hususunda görüş birliği içerisinde³⁴. Bu ön kabule rağmen Sünnet, bağlayıcılık ve epistemolojik temel açısından da tartışılmıştır. Bu tartışmaların odağında söz veya uygulamanın oluşumu sırasında Hz. Peygamber'in konumu³⁵ ve ilâhî irâdenin bunlara etkisi yer almaktadır³⁶.

³¹ Hatemi, Hüseyin, *Hukuk Devleti Öğretisi*, İstanbul 1988, İşaret Yay., s. 13; Fazlur Rahman, *İslâm*, (trc: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Ankara 1992, Selçuk Yay., 2. baskı, s. 119.

³² Ahmed Emîn, *Fecrül-İslâm*, Beyrût 1969, Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 10. baskı, s. 234; Hallaf, *İslâm Hukuk Felsefesi*, s. 57, 66 (mütercimnin önsözü); Karaman, Hayreddin, "Fıkıh", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 3; Eskicioğlu, Osman, *İslâm Hukuku Açısından Hukuk ve İnsan Hakları*, İzmir 1996, Anadolu Matbaacılık, s. 100.

³³ Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, nşr: Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrût 1939, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, s. 211, 212; Pezdevî, Fahrul-İslâm, *Kitâbu'l-Usûl*, nşr: Muhammed el-Mutasım Billah el-Bağdâdî, Beyrût 1994, 2. baskı, III, 386 vd; Akseki, "Mukaddime", *Riyâzu's-Salihîn Tercümesi*, (trc: H. Hüsnü Erdem-Kıvamüddin Burslan), DİB Yay., Ankara 1970, s. IX-XI; Hudarî, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkıh*, Beyrût 1969, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Azâ, 7. baskı, s. 213; Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 1988, MÜİF Vakfı Yay., s. 38.

³⁴ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali, *İhkâmü'l-Ahkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, nşr: Ahmed Şâkir, Kahire, ts., Matbatu'l-Âsime, II, 79-80; Akseki, "Mukaddime", s. X, XV; Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm Hukuk Metodolojisi*, (trc: Abdulkadir Şener), Ankara 1990, Fecr Yay., 5. baskı, s. 107; Kardâvî, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, (trc: Bünyamin Erul), Kayseri 1993, Rey Yay., 2. baskı, s. 26; Kırbaçoğlu, Mehmed Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1993, Fecr Yay., s. 167 vd.

³⁵ Sünnetin vahiyle ilişkisi ve bağlayıcılık açısından sınıflandırılması için bk.: Şâfiî, *er-Risâle*, s. 91-93; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed *el-İhsân bi Tertibi Sâhihi İbn Hibbân*, nşr: Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrût 1996, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. baskı, s. 37-82; Karâfi, Şehabuddin Ebu'l-Abbâs, *el-Furûk*, Beyrût ts., Âlemü'l-Kütüb, I, 205-212; Dihlevî, *Hüccetullahi'l-Bâliğa*, I, 240-241; İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Mekâsidü's-Şer'ati'l-İslâmiyye*, Tûnus 1985, Şirketü't-Tûnusiyye, s. 30-39; Karaman, *İslâm Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul 1993, Nesil Yay., II, 446-457; Erdoğan, Mehmet, *Akil Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul 1995, MÜİF Vakfı Yay., s. 260-265.

³⁶ Sünnette ilâhî irâdenin boyutları hakkındaki görüşler ve tartışmalar için bk.: Şâfiî, *er-Risâle*, 21 vd.; Semerkandî, Alâuddin, *Mizânu'l-Usûl fi Netâici'l-Ukûl*, nşr: Muhammed

Hız. Peygamber'in tasarrufları gerek ilâhî irâdenin onayına bağlı olsun gerek tecrübî bilgiye dayansın, en azından, beşerî irâdeye tanınan hukuk oluşturma yetkisi onun için de geçerlidir.

Kıyâs, maslahat, istihsân, örf ve âdet vb. ikinci kısım kaynaklar ise, müstakil hüküm oluşturmaktan çok, beşerî irâdenin devreye girmesi ile Kur'ân ve Sünnetteki hükümleri anlama, açıklama ve yorumlamaya yarayan kaynaklardır. Diğer bir tabirle, Kur'ân ve Sünnetin koymuş olduğu genel ilkeler çerçevesinde yeni problemlere çözüm getirme işlevini görürler³⁷. Bütün bu ikinci kısım kaynakları içtihat üst başlığı altında değerlendirdiğimizde ve meşruiyetini vahiyden aldığını düşündüğümüzde neticede İslâm Hukukunun kökenini tek bir temele dayandırmak mümkün olacaktır.

Fıkıh kitaplarında yer alan hükümleri araştırırken onların üç kısma ayrıldıkları görülür. Birincisi, Kur'ân ve Sünnette yani nassa yer alan açık veya aşıkâr hükümlerdir. İkincisi icma ile oluşturulan hükümler ki, bunların kaynak değeri ve oluşum biçimleri hakkında hukuk ve usûl bilginleri arasında tam bir birliğin olduğunu söylemek mümkün değildir. Üçüncüsü ise, içtihada dayalı hükümlerdir. İctihat sayesinde nasslar, aynı dönem içerisinde veya farklı dönemlerde değişik biçimlerde yorumlanabilmiştir³⁸.

İnsan, eylemlerinden dolayı Yaratıcısına, birlikte yaşadığı insanlara ve topluma karşı sorumlu bir varlıktır. Bunun için sosyal hayatını düzenleyen kanunların oluşmasında aktif görev üstlenmesi, ilâhî irâde ile genel çerçevesi çizilen hukukî normları yorumlaması onun en doğal hakkıdır. Öte yandan nassın belirlemediği veya belirlemesini insanlara bıraktığı hususlarda, günün şartlarını da dikkate alarak, düzenlemelerde bulunma görevi insana yüklenmiştir. Zira sürekli bir gelişme içerisinde olan hayatın her alanında nassa dayalı bir çözümün bulunmasını beklemek mümkün değildir. Diğer bir anlatımla "sınırlı nasslarla sınırsız olaylara çözüm getirilmesi-

ni"³⁹ beklemek hayatı donuklaştırmak, hukukun uygulanabilirlik özelliğini dikkate almamak demektir. Bu durumda beşer irâdesinin, ilâhî irâdenin hedeflediği maslahatları gözeterek hukukî hükümler oluşturma hakkına sahip olması gerekecektir.

İslâm hukukunun kökenini ilâhî irâdede arayanlar, hukukun doğasında var olan değişkenlik gerçeği ile karşılaşılırlar. Hukuk alanındaki ilâhî irâdenin dışı yansıyan yönünü oluşturan vahiy malzemesinde şekilsel açıdan değişiklik olmayacağına göre, bu materyal değişim gerçeği ile nasıl bağdaştırılacaktır? Bu sorun gerek İslâm hukukçularının gerekse oryantalistlerin zihnini meşgul etmiştir. Çünkü sosyal değişim ve hukuk arasındaki bu mücadelenin İslâm Hukuk felsefesine yansımaları, onun köken itibarıyla dînî ve dolayısıyla değişmez bir hukuk olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Aslında bu problemin daha önceden geniş bir şekilde tartışılmış olduğunu, mezheplerin sosyal ve iktisadî durumu dikkate alarak nassa dayalı hukukî kaynakların yanında, dolaylı olarak onlarla irtibatlı veya onlara aykırı olmayan ferî kaynakları kullanarak aşmaya çalıştıklarını görmekteyiz.

Elbette ki İslâm Hukukunun temel kaynağının ilâhî oluşu, bu kaynağın asla değiştirilemez oluşunu gerektirir⁴⁰. Onu tebliğ eden Hz. Peygamberin bile Kur'ân'dan bir hükmü değiştirme yetkisi yokken⁴¹, diğerlerinin böyle bir yetkisinin olması elbette düşünülemez⁴². Ancak bu değişmezlik özelliği Kur'ân'ın yorumunun da değişmezliğini gerektirmez. Ezeli ve ebedî sıfatları taşıyan Yaratıcının insan doğasını bilmemesi düşünülemez.

Kısaca ifade etmek gerekirse, İslâm Hukukunun kökeninin ilâhî irâde olması onun gelişim ve değişime kapalı olduğu sonucunu doğurmaz. Temel referans olarak ilâhî irâdenin görülen yönünü oluşturan Kur'ân'da, değişime karşı çıkmak bir yana aksine bireylerin ve sonuçta toplumun, ma'ruf istikametinde, mükemmele yönelmesi teşvik edilmiştir. Bu teşvik, İslâm Hukukunun donuk değil, ilerlemelere, sosyal değişimin ışığında yeni

Zekî Abdulber, yy. 1984, s. 419; Ali Haydar Efendi (Büyük), *Usûl-u Fıkıh Dersleri*, İstanbul 1326, Matbaa-i Âmire, s. 21; Akseki, "Mukaddime", X, XV; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 36; Nâdiye Şerif, el-Ömerî, *İctihâdu'r-Resûl*, Beyrût 1987, Müessesetü'r-Risâle, 4. baskı, s. 339; Kırbaoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, s. 253 vd.; Erdoğan, *Sünnet*, s. 232.

³⁷ Hallaf, *İslâm Hukuk Felsefesi*, s. 66 (mütercimmin önsözü).

³⁸ Seyyid, Mehmed, *Medhal*, İstanbul 1333, Matbaa-i Âmire, s. 99.

³⁹ İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, İstanbul 1985, Kahraman Yay., I, 2.

⁴⁰ Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1990, MÜİF Vakfı Yay., s. 21.

⁴¹ Yunus, 10/15.

⁴² el-En'âm, 6/34; Yunus, 10/64; el-Kehf, 18/27; el-Feth, 48/15.

gelişmelere açık ve farklı ülkelerin ve kültürlerin birikimleriyle uyum sağlayabilecek özellikte olduğunu göstermektedir⁴³.

İslâm Hukukunun, ilâhî irâde ürünü olmasından kaynaklanan sabit değerler taşıması yanında, değişime de açık olduğunu gösteren önemli delillerden birisi ve hatta en önemlisi, kelâmcıların tartıştığı ve hukukçuların da köken açısından değindiği küllî ve cüzî irâde kavramlarıdır. Zira küllî irâde ile Allah, hukukun evrensel boyutlarını tespit etmekte ve insana bırakılan alanı da içerisine almaktadır. Ancak beşerî irâde sınırsız küllî irâdenin aleti ve vasıtası değildir. Kendi başına özgürdür⁴⁴. Zaman ve mekanla sınırlı bulunan insanın, hukuk alanında uzun süreli belirlemelerde bulunması, imkansız denecek kadar zordur. Onun görevi, ezeli ve ebedî bir gücün yetkin sıfatlarının sonucu olarak belirlediği ilkeleri güncelleştirip, hayatı en mükemmel biçimde yaşanılır hale getirmektir. İnsan bu görevi yerine getirirken, ilâhî bir lütf olarak kendisine verilen aklı faal hale getirip, cüzî irâdesini kullanması, onun kabulleri doğrultusunda hareket etmesi gerekmektedir. İnsan cüzî irâdesiyle davranışta bulunurken hareketlerinin manevî unsur⁴⁵ denilen ilâhî irâdeye uygunluğunu her zaman göz önünde bulundurmalıdır.

2. İslâm Hukukunun Kökeni Olarak Akıl

İslam'da insanın diğer insanlarla ve insanın yaratıcısıyla ilişkilerini düzenleyen hukuk; insan hakkı, Allah hakkı/toplum hakkı ve bu iki hakkın ortak olduğu konularda insanlara hak ve sorumluluklar yüklemiştir. Çok yönlü hak ve sorumlulukları kuşatan İslâm Hukukunun yaratıcı kaynaklarının tespit edilmesinin önemine daha önce değinmiş, mutlak anlamda din koyma, hukuk oluşturma veya hukukun genel esaslarını belirleme yetkisinin ilâhî irâdeye ait olduğunu belirtmiştik. Ancak insan aklının hukuka köken olması hususu, insan aklının ve irâdesinin hukukun oluşumuna katkıları, yetkinliği, içtihadın kapsamı, kaynak değeri ve hüsün kubuh gibi konularda, vahiy-akıl bağlamında geniş bir biçimde tartışılmaktadır.

Hüseyin Atay'ın da belirttiği gibi, Yüce Allah'ın eşyayı yaratırken, iyi veya kötü olarak yaratmış olması ve sonra onlara irâdesinin taalluku ile hukukun doğuşuna doğrudan etki etmesi, İslâm Hukukunun en belirgin özelliği olarak kabul edilebilir. Bu etki incelendiğinde ilâhî irâdenin iki şekilde ortaya çıktığı görülmektedir. Birincisi; sözlü ve yazılı şeriat ki, bu Kur'ân ve Sünnettir. Biz Kur'ân ve Sünnette bulunan hükümlerle Allah'ın irâdesinin yönünü tespit edebiliriz. Diğeri de; yazılı olmayan şeriat olup, bu, prensipler olarak insan zihnine verilmiş olan mânâlardır. Buna, tek kelime ile *akıl* adını verebiliriz⁴⁶. Vahyin verileri ile beslenen akıl, ilâhî irâdenin açıkça belirlemediği hususlarda tam yetkili kılınmıştır. Ancak bu yetkiyi kullanan aklın, ilâhî irâdeyi eksiksiz olarak yansıtabilme problemi teorik ve pratik açıdan tartışılmıştır.

İslâm Hukukunun biçimsel kaynaklarını incelediğimizde, onların daima genel kalmak istediğini, aile, miras ve ceza hukuku konularında olduğu gibi bir kaç alan dışında çok fazla teferruata inip hüküm vermediğini, onları insanların anlayışlarına ve aklı kabiliyetlerine terk ettiğini görüyoruz. Öyle ise, bir hukukî problemle karşılaşan ve ona çözüm bulmak zorunda olan veya herhangi bir konu hakkında içtihadta bulunmak isteyen müçtehit, öncelikli olarak sorunun çözümünü İslâm Hukukunun biçimsel kaynaklarında aramak zorundadır⁴⁷. Ancak bu kaynaklarda konuyla ilgili doğrudan veya dolaylı bir hüküm bulamazsa, o zaman biçimsel kaynaklardaki hüküm oluşturma metodunu da dikkate alıp aklını kullanarak çözüm üretmelidir. Kur'ân, içtihadta çok geniş bir alan bırakmıştır. Beşerî hukuk için de geçerli olan bu anlayışa göre, sabit değerleri tespit etmek ve onları geliştirmekle görevli olan hukuk felsefesi, zaman üstü ilkeleri belirlemeyi üstlenmişken, amelî hukuk, sürekli gelişime açık bir biçimde, çağdaş sorunların gerektirdiği yasamalarda bulunmaya çalışmaktadır. Hukukun doğasında mevcut olan bu sabit ve değişkenlik özelliği birlikte gözetilir ve hukuk insanların yararına işletilirse, hukuk gerçek işlevini yerine getirmiş olur. İşte Kur'ân, hüküm ifade eden sınırlı sayıdaki nassların yanında büyük oranda genel, evrensel ve değişmez ilkeleri özünde barındırmaktadır. İslâm hukukçusu,

⁴³ Mahmasânî, Süphî, *en-Nazariyyetü'l-Âmme li'l-Mucebât ve'l-Ukûd fi's-Şeriatü'l-İslâmiyye*, Beyrût 1982, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, I, 7.

⁴⁴ Güler, İlhamî, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara 1998, Ankara Okulu Yay., s. 110.

⁴⁵ Dönmez, İbrahim Kâfi, "Amel", *DİA*, İstanbul 1991, III, 17.

⁴⁶ Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 66-67 (mütercim'in önsözü).

⁴⁷ Müçtehidin karşılaştığı problemi çözüme kavuşturmada takip etmesi gereken yöntemin nasıl olması gerektiğini gösteren örnekler için bk.: Ebû Dâvûd, Akdiye, 11; Tirmizî, Ahkâm, 3; Nesâî, Kudât, 11; İbn Mâce, Menâsik, 38; ed-Dârimî, Mukaddime, 30; İbn Hanbel, *Müsned*, I, 37; V, 230; 236, 242.

bu genel ilkeleri esas kabul ederek sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasî şartların gerektirdiği sorunlara çağdaş çözümler getirmek için içtihat kurumuna güncellik kazandırmakla yükümlüdür.

Diğer yandan içtihat, değişen toplumsal şartlar doğrultusunda yeni çözümler getirmenin ve hukuku hayatla birlikte geliştirmenin garantisidir⁴⁸. İslâm hukukçuları, hakkında nass bulunmayan konularda, temel dinamikleri dikkate alarak, içtihat yapmanın gerektiğini düşünmüşler ve müçtehidin içtihat faaliyetinde isabet edip etmeyeceği, ulaştığı sonucun gerçekten ilâhî irâde ile aynı olup olmadığı sorusuna teorik ve pratik alanda cevap bulmaya çalışmışlardır.

Allah katında “hakk”ın tek olup olmadığı, her müçtehidin isabet edip edemeyeceği, “hakk”ın içtihattan önce Allah tarafından belirlenip belirlenmediği gibi içtihatla alakalı sorular, hukukçular tarafından iki temel görüş etrafında tartışılmıştır.

Kendilerine *musavvibe* denilen birinci guruba göre hak, Allah katında tek değildir. Nass ile tayin edilmeyen konularda Şâri’in olumlu veya olumsuz hiç bir hükmü olmadığından, eşya ve olaylardaki doğru oluş, yani “hak”, olayın ve hükmün cereyanından sonra gerçekleşir⁴⁹.

Kendilerine *muhaddie* denilen guruba göre ise, “hak” Allah katında tekdir, her müçtehit isabet edemez. Hanefiler, Mâlikîler, Mâtürîdî, Şâfililerin tamamına yakını, Zâhirîler, ehl-i hadîsten Haris el-Muhâsibî, gibi âlimler, doğruların Allah tarafından önceden tespit edildiğini, ilâhî irâde tarafından belirlenen bu doğrulara ulaşabilen ve ulaşamayan her müçtehidin sevaba hak kazanacağını ileri sürmüşlerdir⁵⁰. “İçtihat ile içtihat nakz olunmaz”⁵¹

⁴⁸ Yusuf Mûsâ, *Fıkh-ı İslâm Tarihi*, (trc: Ahmet Meylânî), İstanbul 1973, Arslan Yay., s. 35; Şener, Abdulkadir, *Kıyas İstihsan ve İstislah*, Ankara 1974, DİB Yay., s. 64.

⁴⁹ Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman, *İhkâmü'l-Fusûl fî Ahkâmî'l-Usûl*, nşr: Abdullah Muhammed el-Cebbûrî, Beyrût 1989, Müessesetü'r-Risâle, s. 631; Şâtübî, Ebu İshâk İbrâhîm, *el-Muvâfakât fî Usûl's-Serîa*, nşr: Abdullah Dırâz, Beyrût 1991, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, II, 43.

⁵⁰ Şâfîî, *el-Ümm*, Beyrût 1990/1410, Dâru'l-Fıkr, VII, 99; Bâcî, *İhkâm*, s. 622-624; Pezdevî, *Usûl*, IV, 33; Semerkandî, *Usûl*, s. 753; İbn Hazm, *İhkâm*, V, 647; Serahsî, Ebu Bekr Mumammed, *Usûlu's-Serahsî*, nşr: Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Haydarâbâd ts., İhyâu'l-Meârifî'n-Numâniyye, II, 14; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki İlmi'l-Usûl*, nşr: Ebu Musab Muhammed Saîd el-Bedrî, Beyrût 1992, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, s. 436; Şâtübî, *el-Muvâfakât*, II, 43; IV, 89, 92; Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, nşr: Muhammed el-Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Beyrût 1994, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 2. baskı, IV,

genel ilkesi gereğince aynı konuda farklı içtihatların bulunmasının normalliğinden yola çıkarak, doğruyu yakalamak için içtihat kurumunun sürekli olarak kullanımda olmasını hedeflemişlerdi. Yanılsa bile sevap kazanacağını bildiren hadislere dayanarak, müçtehidin her zaman isabet edemeyeceğini savunan ve aralarında yaşayan dört mezhep imâmının da bulunduğu⁵² çoğunluk, farklı içtihat örnekleriyle bunu pratikte uyguladıkları gibi, teorik yönünü de naklî ve aklî delillerle ispatlamaya çalışıyorlardı.

Müçtehidin ulaştığı sonuç, kesin ve değişmez olsaydı, hakkında nass bulunmayan konuların her birinde bütün müçtehitlerin -hatta tek bir müçtehidin- aynı sonuca ulaşması ve bir hususta farklı iki hüküm vermemesi gerekirdi. Hâlbuki İslâm âlimleri içtihatla verilen hükmün zan ifade ettiği hususunda görüş birliği içerisindeydiler⁵³. Ayrıca müçtehit, zan ifade eden görüşüyle o konuda Allah'ın hükmünü kesin bir şekilde belirlemiş olurdu. Hâlbuki müçtehidin görüşü bu belirlemeden sonra da zan ifade etmeye devam edecektir⁵⁴.

Sonuç

Hukukta köken sorunu bilimsel doktrinlerin ve kanunların adalete uygunluklarını denetlediğinden üzerinde en yoğun tartışmaların yapıldığı konulardan birisidir. Bu tür tartışmalar hemen hemen bütün hukuk sistemlerinde yapılmaktadır. Tartışmalar sonucu ortaya çıkan düşünce birikimi hem hukukun keyfileşmesini engellemede hem de hukuki çalışmaların yönünü ve boyutunu belirlemede etkili olmaktadır. Dolayısıyla tarihte

33; Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Müstesfâ min 'İlmi'l-Usûl*, Bûlâk 1322 h, el-Matba'atu'l-Emîriyye, II, 363; İbn Hümâm, *Kitâbu't-Tahrîr*, (Teysirü't-Tahrîr ile birlikte), Mısır 1351, IV, 179; Abdülhâlik, Abdülğani, *Hücciyetü's-Sünne*, Beyrût 1986, Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, s. 161; Ali Haydar Efendi, *Usûl-u Fıkh* s. 554; Hudarî, *Usûlü'l-Fıkh*, s. 376.

⁵¹ Mecelle, madde, 16.

⁵² Ensârî, Abdülalî Muhammed, *Fevâtihu'r-Rahamût bi Şerhi Müsellemi's-Sübût fî Usûli'l-Fıkh*, (Gazâlî, el-Müstesfâ ile birlikte), Bûlâk 1322 h, el-Matba'atu'l-Emîriyye, II, 380.

⁵³ Âmidî, Seyfüddîn *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrût ts., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, IV, 417, 418; Şâtübî, *el-Muvâfakât*, IV, 92, 396, 402; Ensârî, *Fevâtih*, II, 382; Zerkâ, Mustafâ Ahmed, *el-Medhalî'l-Fıkhî'l-Amm el-Fıkhü'l-İslâmî fî Sevbihî'l-Cedîd*, Dimaşk 1967-1968, Metabiu Elif Bâ, 9. baskı, I, 214-218.

⁵⁴ Pezdevî, *Usûl*, IV, 55; Şâtübî, *el-Muvâfakât*, IV, 92; Hanbelî, Şâkir, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, yy. 1947, Matba'atü'l-Câmi'ati's-Süriyye, s. 389.

hukukun kökeni tartışmaları farklı bakış açısıyla gerçekleşse de varlığını sürekli olarak devam ettirmiş, hukukun kökeni etik değerlerde, sosyal veya pozitif verilerde veya bilinçli bir irâdenin dışı yansıyan yönlerinde aranmıştır.

İslâm Hukukunun kökenin ilâhî irâdede aranması gerektiğinde teoride ayrılık olmasa da ilâhî irâdeyi içerisinde barındıran nassın yorumunda farklı yaklaşımlar ortaya konmuştur. Dinamik bir yapı arz eden toplumsal hayatın ortaya çıkardığı yeni problemlerin çözüm beklemesi gerçeği, sayısı belli olan nassların ötesinde de hukuka köken olabilecek kaynakların oluşmasını gerektirmiştir. Aslında nassı anlayan ve yorumlayan insandır. İşin daha bu aşamasında bile devreye giren insan aklı, nassın belirlemelerde bulunmadığı noktalarda öncelikli olarak hukuka köken olabilmektedir. İslâm Hukuk usulü biliminde “ferî kaynaklar” adı verilen ve nassla da beslenen bu kaynaklar, aklın aktif olarak devreye girmesinin bir yansımasıdır. Bu yolla faal hale gelen aklın hukuki işlevinin adı olan içtihat, bu ferî kaynakların metodik düzeyde kullanılmasından ibarettir.

Bu içtihadî kaynakları işlevselleştiren aklın var oluş gerekçeleri devam ettiği sürece içtihat hayatiyetini sürdürecektir. İşte bu noktada köken ve kaynak ayrımı kendini daha net hissettirecektir. Örneğin müellefe-i kuluba zekattan pay verilmesinin devam ettirilmemesi, görünüşte kaynağa ters düşse de kökene ters düşmemektedir. Müçtehidin görevi her zaman metnin lafzına takılıp kalmakla gerçekleşmeyebilir. Bu sebeple İslâm Hukukunun kökeni olan ilâhî irâde ile İslâm Hukukunun biçimsel kaynağı anlamında sadece nassın zahirine bağlı kalmak bazen zor durumlara sebep olabilir.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, İslâm Hukuk metodolojisinde köken sorunu, ilâhî, beşerî ve toplumsal irâdenin boyutları bağlamında değerlendirilmektedir. İlâhî irâde, ölümlüler dünyasına vahiy yoluyla ulaştırılan metin içerisinden indiği ortama müdahale ediş biçimi ve gâyesi gözetilerek çıkarılmaktadır. Akıl ise; hukuk oluşturma, yorumlama ve uygulamadaki görev, yetki ve fonksiyonları açısından köken olabilmektedir.

منهج الفكر القانوني في الفقه الإسلامي

خالد الوزاني*

Legal Thought in Islamic Jurisprudence

Islamic law is originated by God therefore it is thought that it is unreasonable to compare it with law created by human. It is also claimed that Islamic law is free from changes. Nonetheless, there are some changeable and unchangeable natures in Islamic law. Changeable parts are limited to the realm of reason. However, reason and religion cannot be separated. Religion is some kind of outside reason while reason is some kind of inside religion. Thus majority of Islamic rules are general and they need to be implemented in particular issues. At this juncture, reason plays a great role in the interpretation of general rules. This, however, cannot be considered as an interference of reason in religious law. But it means that they work together like other legal systems.

İslam Fıkhdında Kanunlaştırma Düşüncesi

İslam hukukunun ilahi kaynaklı olması itibarıyla, beşeri hukuk sistemleriyle karşılaştırmayacağı düşünülebilir. Ayrıca İslam hukukunun değişime kapalı olduğu da iddia edilebilir. Ama onda sabiteler bulunmakla beraber, aklın alanı diyebileceğimiz değişime açık geniş bir alan vardır ve din ile akıl birbirinin ayrılmazlarıdır. Din hariçten bir akıl ise, akıl da dahilden bir dindir. İslam hukukunun pek çok hükmü, küllî kaideler şeklindedir; bunların açılımı ve cüziyata tatbiki ancak akılla, yani yorumla olabilir. Ancak bu açılım, aklın dine müdahalesi değil, dinin haddi zatındaki kapsama alanının tespitleridir. Kaldı ki, diğer hukuk sistemleri de sanıldığı gibi tamamıyla değişmez değildirler.

Key Words: Jurisprudence, methodology, rules, changeable, reason, narration

Anahtar Kelimeler: Fıkhd, Usûl, Furu, Ahkam, tağayyur, akıl, nakil

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي, القانون الوضعي, التغيير, القواعد العامة

İktibas / Citation: خالد الوزاني, "منهج الفكر القانوني في الفقه الإسلامي", *Usûl*, 4 (2005/2), 115 - 130

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله , نحمده تعالى أن من على أمتنا بنعمة الإسلام , و نشكره أن أتاح للمسلمين علماء يؤمنون أن الدأب المتواصل و العمل الجاد كانا سمة علماء المسلمين الأوائل الذين كان لهم هذا التناج الضخم من العلم و الفقه و المعرفة , و أن من واجب الخلف أن يتابع سيرة السلف و يقتفي آثاره و يهتدي بهديه . اللهم صلِّ و سلِّم و بارك على النبي محمد و على آله و صحبه, و من دعا بدعوته, و استمسك بسنته, و سلك طريقه في حياته الخاصة و العامة إلى يوم الدين.

أما بعد: فلا يعتقد الناظر في بحثي هذا أنني سأقوم بتشخيص الفروق بين الفقه الإسلامي والشريعة الإسلامية من جهة , و بين الفقه الوضعي و شروح القانون من جهة ثانية. فمن العتب إجراء مقارنة في هذا المجال إذ ان الشريعة الإسلامية أسمى و أجل من أن تقارن بالشرائع الوضعية فهي من وضع الخالق و تلك الشرائع من وضع المخلوق. فكيف يقارن ما وضعه المخلوق بما وضع الخالق. فضلا أن عددا من الباحثين و الدارسين قد أثبت بطريق التحليل المنهجي استقلال الشريعة الإسلامية و سموها عن القانون الوضعي منهم على سبيل المثال لا الحصر:

الدكتور يوسف القرظاوي في مؤلفه "الخصائص العامة للإسلام" و "شريعة الإسلام خلودها و صلاحها للتطبيق في كل زمان و مكان" ..

الشيخ محمد مصطفى شلبي في مؤلفه "الفقه الإسلامي بين المثالية و الواقعية" ..

الشهيد عبدالقادر عودة في كتابه القيم "التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي" ..

سيد قطب في مؤلفه "خصائص التصور الإسلامي و مقوماته" ..

الشيخ مصطفى أحمد الزرقا في كتابه "الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد" و غيرهم ..

على أن الذي أريده و أصد إليه في هذه المعالجة هو التحقق مما إذا كان هنالك في الفقه الإسلامي منهج قانوني بالمعنى المصطلح عليه حديثا. و هذا يتطلب إثبات أن استنباط أحكام الفقه يخضع لقواعد قانونية علمية تسمح للفقه بأن يسط على مجالات الحياة المختلفة, و يتطور كما تتطور الحياة على وجه الأرض. أما إذا كان الفقه يقتصر على مجرد النقل

¹ فقد زعم بعض المستشرقين و منهم "جولد تسيهير" عن جهل أو ضلال أو تعصب لباطل أو عداة للإسلام أن الشريعة الإسلامية قد تأثرت في أحكامها بالقوانين القديمة و خاصة القانون الروماني.. ينظر في هذا الإطار ما كتبه الدكتور عبداللطيف هداية الله في: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية, ص: ٣٦. و أيضا ما كتبه الدكتور صوفي أبو طالب في مؤلف له بعنوان: "بين الشريعة الإسلامية و القانون الروماني".

التطور في الحياة البشرية جملة و تفصيلاً. و إن كان هناك ثبات فهو قاصر على نصوص القرآن الكريم و السنة النبوية. و إذا كانت نصوص القرآن تقرر أحكاماً تفصيلية في بعض فروع القانون من مثل تفصيل القرآن لأصناف الورثة و أنصبتهم و حقوقهم.. و هو ما يعرف في القانون الوضعي بالأحوال الشخصية، و من مثل تفصيل القرآن كذلك للأحكام المتعلقة بالعقوبات و الحدود.. و هو ما يسمى حديثاً بأحكام القانون الجنائي، فإنها في القانون الدستوري مثلاً و في المعاملات تقتصر على بعض القواعد العامة تاركة التفاصيل لتطور الأحكام الشرعية بواسطة الفقهاء الذين قاموا فعلاً في القرون الأولى بهذا الدور خير قيام، و وضعوا القاعدة المشهورة: "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان" إلى أن توقف الاجتهاد بحجة قفل باب الاجتهاد.⁸

و أما قوله تعالى: {اليوم أكملت لكم دينكم..} فمعناه: أن الدين كامل و لكن الفقه يجب أن يتطور. و الدين أو الشرع يتضمن العقائد و العبادات و المعاملات و لا يمكن تصوّر أن أحكام المعاملات تظل ثابتة لا يعترها تغيير و لا تبديل و لا يطرأ عليها إلغاء و لا نسخ...

و إذا كان الشاطبي رحمه الله قد قرر في مقدمة النص السابق أن الدين كامل فإنه في خاتمة النص نفسه دعا إلى تنزيل الجزئيات على الكليات و اعتبر أن هذا عملاً موكولاً إلى نظر المجتهد "فإن قاعدة الاجتهاد أيضاً ثابتة في الكتاب و السنة فلا بد من إعمالها".⁹

ثانياً: أن العالم في الفكر الإسلامي دائماً ينظر إلى نقل معارف سابقه بأمانة دون أن يحاول اكتشاف الجديد. عكس الفكر الغربي الذي يستوعب معرفة سابقه، و يتعشّق دوماً إلى كشف المجهول.

و هذا السلوك، أو المنهج عند العالم الإسلامي، يعطي انطباعاً خاطئاً بأن الحضارة الإسلامية لا تقوم على فكر خلاق، و أن الفكر الإسلامي قائم على أساس انتهاء المعرفة، و لذلك فهو لا ينظر إلى الأمام و لا يتطلع إلى كشف المجهول.

⁸ ينظر في هذا الموضوع: تاريخ الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص: ١٣٤ و ما بعدها - المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص: ٢٣٤ و ما بعدها.

⁹ ينظر كتابه: الاعتصام، نفس الجزء و الصفحة.

من السابقين إلى اللاحقين، فهنا لا مجال للحديث عن المنهجية القانونية.¹ و أشير بادئ ذي بدء إلى أخطاء شائعة ينبغي تصحيحها:

أولاً: ساد الاعتقاد أنه في ظل الفقه الإسلامي، كل تغيير يصيب المجتمع الإسلامي يعتبر تدهوراً. و هذا بعكس الحال في الفقه الوضعي، حيث إن التدهور يكمن في عدم التغيير. صحيح أن الشريعة الإسلامية شريعة سماوية جاءت من عند الله، لذلك فهي شريعة تحيط بكل شؤون الناس و حاجاتهم دون قصور أو زيغ. قال تعالى: {يعلم خائنة الأعين و ما تخفي الصدور}.² و صحيح أيضاً أن هذه الشريعة موصوفة بالكمال مصداقاً لقوله تعالى:

{اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتي و رضيت لكم الإسلام ديناً}،³ و من ثم لا ينبغي لأحد أن يستبدل بالإسلام ديناً آخر، أو يرضى غيره شريعة. قال تعالى: {و من يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه و هو في الآخرة من الخاسرين}،⁴ و من ثم أيضاً كان الإسلام ديناً قيماً و شريعة قيمة. قال تعالى: {فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم}.⁵ و يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: "إن الله تعالى أنزل الشريعة على رسوله صلى الله عليه وسلم فيها تبيان كل شيء يحتاج إليه الخلق في تكاليفهم التي أمروا بها و تُعبداتهم التي طوّقوا في أعناقهم. و لم يمت رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى كمل الدين بشهادة الله تعالى بذلك حيث قال: {اليوم أكملت لكم دينكم..} فكل من زعم أنه بقي في الدين شيء لم يكمل فقد كذب بقوله: {اليوم أكملت لكم دينكم..} فلم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها في الضروريات و الحاجيات أو التكميليات إلا و قد بينت غاية البيان".⁶

و هذا الذي ذهب إليه الشاطبي رحمه الله و بيّنته نصوص الشريعة و كليّاتها لا يختلف فيه اثنان. غير أن كمال الشريعة الإسلامية لا يعني بالضرورة ثبات الأحكام الشرعية ثباتاً مطلقاً تنتفي معه مواكبة

² مما حفزني للكتابة في هذا الموضوع. ما قرأته للأستاذ الدكتور أحمد الخليلي على إثر محاضرة كان قد ألقاها - حفظه الله - بحضرة الملك الحسن الثاني ضمن سلسلة الدروس الحسينية الرمضانية. و الدكتور أحمد الخليلي و هو مدير دار الحديث الحسينية بالرباط، و أستاذ جامعي و حقوقي محنك، من المبرزين في شروح القانون و الدراسات المقارنة.

³ سورة غافر الآية ١٩.

⁴ سورة المائدة الآية ٣.

⁵ سورة آل عمران الآية ٨٥.

⁶ سورة الروم الآية ٣٠.

⁷ ينظر كتابه: الاعتصام ج ٢ / ص: ٣٠٤.

ثالثاً: الاعتقاد بعدم عقلانية الفقه الإسلامي، ويرجع ذلك إلى الجهل بالشريعة الإسلامية. وربما قد يكون لهذا العامل اعتبارات يطول جلبها الآن. وإني شخصياً أجد لمن يجهل الشريعة الإسلامية، عذره في ذلك. لأن ما هو أكيد الآن على الأقل من تلك الاعتبارات أن برامج التعليم و فقهاءنا في التعليم نفروهم من تعليم الدين ونفروهم كذلك من المناقشة فيه، حيث كانوا دائماً يرددون: الفقه ينتقل ولا يتعقل. ولكن الحقيقة هي أن الفقه يتعقل، لأن الفقه ما هو إلا وسيلة لمعيشة الأفراد فيما بينهم. صحيح أن العقل لن يهتدي إلا بالشَّرع، ولكن الشرع لا يتبين إلا بالعقل. فالعقل كالأساس والشرع كالبنا، ولن يغني أساس ما لم يكن بناء و لن يثبت بناء ما لم يكن أساس. " فالعقل كالسراج والشرع كالزيت الذي يمدده، فما لم يكن زيت لم يحصل السراج، وما لم يكن سراج لم يضيء الزيت ".¹¹ الشرع عقل من الخارج والعقل شرع من الداخل، وهما متعاضان بل متحدان. و لكون الشرع عقلاً من الخارج سلب الله تعالى صفة العقل عن الكافر في غير موضع من القرآن، فقال عزوجل: {صم بكم عمي فهم لا يعقلون}.¹² و لكون العقل شرعاً من الداخل قال تعالى في صفته: {فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم} فسمى العقل ديناً

ولكونهما متحدين قال سبحانه: {نور على نور} أي نور الشرع و نور العقل.¹³ و لذلك يجب أن نعرف شريعتنا و نتعقلها. و هذا ما أحاول أن أناقشه و أتحدث فيه للإحاطة بالموضوع على قدر الإمكان. و في سبيل ذلك أضع الأسئلة الثلاثة الآتية:

السؤال الأول: ما المقصود بعقلنة الفقه؟

السؤال الثاني: هل عقلنة الفقه تتلائم مع طبيعة الفكر الإسلامي؟

السؤال الثالث: إذا كان هنالك منهج فقه قانوني في الفقه الإسلامي، فكيف نشأ و كيف تطور؟

و لكن هذه النظرة لتفكير المسلمين تقصر عن أن تسع تاريخ الفكر الإسلامي إذا ما عرف هذا الفكر من واقعه و أنه الفكر الذي يحافظ على قيمة الإيمان بالإسلام، و قيمة المبادئ التي جاءت بها رسالة الإسلام للإنسان في حياته الفردية أو في مجتمعه مع غيره.

فقد يرى هذا الفكر حرصه على بقاء هذه القيمة للإيمان في مواجهة الفكر الدخيل و تحليل عناصره و تقييمها. و قد يرى هذا الحرص في الكشف عن الضعف الداخلي في اتجاه المسلمين و انحراف مذاهبهم و مدارسهم و اختلاف أحزابهم. و الفكر الدخيل في وقت قد يكون له طابع و هدف، و في وقت آخر لاحق قد يكون له طابع و هدف يختلف فيها عن ذي قبل. و الضعف الداخلي في اتجاه المسلمين و مذاهبهم قد يكون لعوامل معينة في زمن تأتي عوامل أخرى بديلة عنها في زمان آخر. و لذا فالفكر الإسلامي فكر خلاق مستمر لا يقف عند حقة معينة من الزمن، و لا عند مفكرين معينين في جيل من الأجيال. فإن واجه الإيمان بالإسلام الفكر الإفريقي و الفكر الفارسي أو الهندي في وقت ما بالأمس، فإنه يواجه في وقت آخر بعده الفكر العلماني الصليبي و الفكر الإلحادي الماركسي.. و إن واجه هذا الإيمان الضعف الداخلي الذي كان يتمثل في الخصومة المذهبية و الطائفية بين المسلمين أنفسهم، فإنه يواجه اليوم ضعفاً داخلياً آخر يتمثل في "تبعية" تتمثل في خصومة مذهبية و طائفية كذلك لكن لغير المسلمين، بل لأعداء الإسلام..

و لذا فللفكر الإسلامي عهود و مراحل. و في كل عهد أو كل مرحلة له قضايا و له رجال. و في أي عهد و أية مرحلة لبست المعرفة لبوسها. و لا أدل على ذلك من هذا التراث المنهجي الذي يملأ مكتبات العالم شرقاً و غرباً، و سيقتى ذلك التراث شاهداً ناطقاً في ساحة الفكر الإنساني على أن علماء الإسلام قد حرروا أصوله، و أقاموا أدلته، و استطاعوا وضع نظريات مذهبية و علمية في الطب و الرياضيات و علم الاجتماع و الفلسفة و علم الفلك...¹⁴

و هذه النظريات ما تزال مرقى العظماء و مطمح العلماء و معينهم الذي لا ينضب.

إذاً بالنسبة للفكر الإسلامي كان هنالك عدد غير قليل من المفكرين الإسلاميين الذي لا يقولون بتناهي المعرفة و أنّ مهمة العلماء هي اكتشاف المعجول دوماً لأن العقل البشري لا تقف أمامه عوائق!

¹⁰ من العلماء المسلمين الذين برزوا في هذه العلوم و تضلّعوا فيها حتى أصبحت كتابهم و إنتاجهم فيها قبلة العلماء في مشارق الأرض و مغاربها، ابن الهيثم في الرياضيات، و ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع بمعناه الحديث، و ابن سينا في الطب، و ابن رشد و الرازي في الفلسفة....

¹¹ يراجع في هذا المعنى: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج ١/ص ١٠٥. الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، ص: ١٣٢ حيث عقد الغزالي - رحمه الله - فصلاً فيما يقتضيه الشرع و يعضده العقل. و هو فصل نفيس جدير بالمطالعة.

¹² سورة البقرة، الآية: ١٧١.

¹³ سورة الروم، الآية: ٣٠.

¹⁴ سورة النور، الآية: ٣٥.

¹⁵ يراجع في هذا: إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج ١/ص: ٩٩ و ما بعدها - الموافقات في أصول الأحكام، ج ١/ص: ٥٣-٥٤.

استنتاجه، في حين أن الفقيه في الشريعة الإسلامية مقيّد بقداصة النصوص، و هناك قواعد أصولية منها مثلاً: "النقل قبل العقل" و"لا اجتهاد في مورد النص"، فكيف نزع أن هناك فكراً قانونياً مع وجود هذه القواعد الأصولية، و مع الاحتفاظ بقداصة النصوص التي لا يمكن للفقيه أن يمسخها؟!

فبالنسبة للملاحظة الأولى التي تقول إن شريعة الله كاملة و نهائية، أقول: و بالله التوفيق: إنني إذا ما استعملت كلمات ثغرات أو التطوير، فينبغي أن نتفق أولاً على مفهوم هذه المصطلحات قبل أن نناقش الفكرة. ذلك أنه في فقهننا الإسلامي و للأسف كثيراً ما كانت الألفاظ غير الواضحة المعنى سبباً للاختلافات الشكلية. و لا أدل على ذلك مثلاً من

الاستحسان" الذي يقول به الإمام مالك و الإمام أبو حنيفة" و الإمام أحمد فيما نسب إليه¹⁶،

بينما يقول الإمام الشافعي: "من استحسنت فقد شرع".¹⁷ ينكره رحمه الله: مع أن الإمام مالك و أبا حنيفة لم يشرعا و إنما كان يفقهان كتاب الله و سنّة رسوله.

لذلك فإنني أقصد بالتغيرات وجود مبادئ في الشريعة الإسلامية تحتاج إلى أحكام تفصيلية. كما أقصد بالثغرات وجود مجالات لم تعرّض الشريعة الإسلامية لتنظيمها. و أعتقد أن هذا لا يختلف فيه اثنان في المجال الدستوري مثلاً، مثل قوله تعالى: {و أمرهم شورى بينهم}،¹⁸ كيف يطبق؟ و في المجال المدني أيضاً مثل قوله تعالى: {و أحلّ الله البيع و حرّم الربا}،¹⁹ و في المجال التجاري أيضاً كقوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم}،²⁰ إلى غير ذلك من المبادئ الكثيرة التي تحتاج إلى الأحكام التطبيقية.

كذلك هناك مجالات أخرى متعددة استجدت مع الحياة و نحن الآن نعيشها و لم تكن موجودة عند الوحي مثل قضية التعامل مع الأبنك الربوية في غياب مؤسسات مالية إسلامية تنظّم علاقة المسلم

¹⁸ ينظر: شرح تفتيح الفصول، لشهاب الدين القرافي، ص: ٤٥١ - جمع الجوامع، لابن السبكي، ج ٢/ ص: ٣٥٣ - إرشاد الفحول، ص: ٢٤١.

¹⁹ ينظر المسائل الأصولية، للقاضي أبي يعلى الحنبلي، ص: ٧١-٧٢.

²⁰ ينظر: تاريخ الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص: ١٢١.

²¹ سورة الشورى، الآية: ٣٨.

²² سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

²³ سورة النساء، الآية: ٢٩.

بالنسبة للسؤال الأول و هو المقصود بعقلنة الفقه، أقول: و بالله التوفيق: إن كل تشريع كيفما كان تعترضه ثلاثة مشاكل أساسية، هذه المشاكل هي:

أ- ملء الثغرات لأنه مهما اتسعت نصوص التشريع فلن تستطيع استيعاب وقائع الحياة اللانهائية. و لذلك لَمَّا توفّي الرسول صلى الله عليه وسلم و اتسعت رقعة الفتوحات الإسلامية، واجه الأئمة المجتهدون وقائع لم يكن لهم بها عهد من ذي قبل، فاضطروا إلى إيجاد حلول ملائمة مستمدة من نصوص الشريعة و أصولها، مقتبسة من روحها و مبادئها العامة.

ب- الملاءمة بين عمومية النصوص و وقائع الحياة التي تتسم بعناصر و ملابسات خاصة بكل واقعة. و هو ما نعرفه بمشكل التكليف.

ج- مشكلة التطور، ذلك أن النصوص جامدة و الحياة دوماً في السير و التطور. و للتغلب على هذه الصعوبات، كان من الضروري أن ينشأ علم القانون أو فقه القانون. هذا العلم الذي يتوصل عن طريق ملاحظة القواعد القانونية إلى مرتبة التركيب و التحليل لكي يستطيع عن طريق هذا التركيب و هذا التحليل التغلب على هذه الصعوبات.

إذاً، المقصود بعقلنة الفقه هو إخضاع استنتاج الأحكام لقواعد علمية منضبطة مستدل عليها بالأدلة المقبولة عقلاً.

و بالنسبة للسؤال الثاني، و هو هل تتلاءم هذه العقلنة مع طبيعة الفكر الإسلامي، فأعتقد أن هناك ملاحظتان متعارضتان

الملاحظة الأولى: أننا عندما نتكلم عن الثغرات و عن التطوير في الفقه الإسلامي رُبما لا ننظر إلى طبيعة الشريعة الإسلامية و أنها شريعة كاملة: {اليوم أكملت لكم دينكم}،²¹ {ما فرطنا في الكتاب من شيء}.²² فلذلك كيف يمكن أن نقول إن هناك ثغرات؟! و عندما نتكلم عن التطوير في الفقه الإسلامي، كيف يمكن أن نتكلم عن ذلك مع أن المجتمع هو الذي يجب أن يتقيد بالشريعة الإسلامية لأن الشريعة تسير المجتمع. هذا جانب

الملاحظة الثانية: و رُبما تكون الملاحظة المضادة و تقول: كيف نتكلم عن منهج فكري قانوني في الشريعة الإسلامية. و من خصائص المنهج الفكري أن يكون المفكر أو الفقيه حراً في استنتاج ما يريد

¹⁶ سورة المائدة، الآية: ٣.

¹⁷ سورة الأنعام، الآية: ٣٨.

على أرض الإسلام و على الخارجين منها.^{٢٨} بل إنَّ النص المتعلق بالزكاة و بالمؤلفة قلوبهم المنصوص عليها في الآية القرآنية: {إنما الصدقات

للفقراء و المساكين و العاملين عليها و المؤلفة قلوبهم.. الآية}،^{٢٩} لما رأى عمر أن الحكمة لم تعد قائمة، أعاد النظر في النص و أسقط سهم المؤلفة قلوبهم.^{٣٠} و لذلك قال الإمام مالك رحمه الله: "لا حاجة إلى المؤلفة الآن لقوة الإسلام".^{٣١}

فعمر بن الخطاب إذاً عندما استحدث هذه الأمور، و عندما دوّن الدواوين، و عندما أخذ يؤرّخ كتبه بالتاريخ الهجري... لم يحدث جديداً في الشريعة الإسلامية و إنّما فسّر نصوصها بما يتطابق و الحياة التي استجدت في عهده. أعتقد أنه إذا فسّرنا الثغرات و التطوير بهذا المعنى، لم يعد هنالك مجال للاختلاف من ناحية الجوهر.

و أمّا بالنسبة للملاحظة الثانية و تتعلّق بإمكانية أو عدم إمكانية وجود منهج فكر قانوني في الشريعة الإسلامية، و هل هذا يتفق مع طبيعة الفقه الإسلامي، أقول: و بالله التوفيق: نعم، أوكد هذا بالرغم من وجود قاعدة "النقل قبل العقل". و لمزيد من البيان أقصر هنا على نقطة هامة و تتعلّق بالصياغة التي جاءت بها الشريعة الإسلامية لتقرير الأحكام، و كذلك الصياغة المستعملة في القانون الوضعي.

فبالنسبة للقانون الوضعي هنالك كما نعلم الجانب الهام و هي النصوص الخاصة التي تتعرض للأحكام الجزئية، و هناك إلى جانبها مبادئ عامة. فالتنصوص الجزئية لا شك أنّها تتغيّر بسهولة لأنّها تتعلّق بوقائع قائمة وقت صدور التشريع. لذلك ما إن يمر عليها الوقت حتى يستدعي الأمر تغييرها و تعديلها. أما المبادئ فتراها في واقع الأمر في التشريع على نوعين: نوع يتعلّق بتكريس فلسفة معيّنة محدّدة، و هذه عرضة للتغيير. و نوع آخر هو عبارة عن مبادئ مأخوذة من طبيعة التّعايش الإسلامي. فإذا أخذنا القانون الفرنسي مثلاً. و هو أقرب القوانين الوضعيّة إلى القانون المغربي. فإننا نجد هناك ثلاثة مبادئ تعتبر تكريساً للفلسفة الفردية التي كانت مسيطرة وقت قيام الثورة الفرنسية و وقت صدور التشريع سنة ١٨٠٤م. هذه المبادئ هي: "الملكية حق مطلق". "لا مسؤولية بدون خطأ". "العقد شريعة المتعاقدين"

مع هذه المؤسسات، و مثل الأموال الربوية هل تركى أم لا؟ و مثل قضية الاستنساخ و ما طرحه من تحديات على الفكر الإنساني عموماً و الفكر الإسلامي بوجه خاص

أقصد بالتطوير، تفسير النصوص الشرعية بالشكل الذي تؤدي به وظيفتها و تحقّق به مقاصدها التي أنزلت من أجلها و هي مصالح الخلق. فكل المذاهب الإسلامية تتفق أنّ هذه

الشريعة أنزلت إمّا لجلب المصلحة أو لدرء المفسدة. و لن يتحقق هذا المبدأ العظيم بتعطيل النصوص و الوقوف بها عند حذافيرها.

و أعتقد أننا إذا رجعنا إلى بعض الأمثلة البسيطة في عهد سلفنا الصالح، نتأكد من هذا. فسيدينا عمر. رضي الله عنه. عرضت له قضايا و نوازل لم يعرفها العصر الذي قبله فأحدث أحكاماً لها و أعاد النظر في نصوص الشريعة و دقائقها و مقاصدها. من ذلك أنه عندما افتتحت العراق، منع عمر. رضي الله عنه. توزيع الأراضي. وهذا عكس ما كانت عليه السنة من قبل، حيث قام الرسول صلى الله عليه وسلم في خيبر بتقسيم الأراضي على الفاتحين استناداً إلى قوله تعالى: {و اعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله و للرسول و لذوي القربى و اليتامى و المساكين و ابن السبيل}.^{٢٤} لكن عمر. رضي الله عنه. رأى أن ترك الأراضي المفتوحة لأهلها مع وضع الخراج عليهم ليكون مورداً لبيت مال المسلمين تليّ به حاجاتهم و تصرف منه نفقات الجند و القضاة و العمّال، و تسد به حاجة المعوزين من اليتامى و المساكين. و قد كانت حكمة عمر في ذلك أنه ربّما لا يفتح إقليم آخر على الأمة الإسلامية و أنّ هذه الأقاليم تحتاج إلى ثغور و من يربط فيها. فمن أين لهؤلاء المرابطين من يرزقهم. لهذه الأسباب ترك عمر الأرض دون توزيع و فرض عليها الخراج.^{٢٥} و وافق عمر على رأيه هذا بعض الصحابة^{٢٦}، إلا أنّ كثيراً من الصحابة^{٢٧} و الفاتحين رأوا أن تقسم تلك الأراضي بينهم مثل ما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم. و انتهى الخلاف بتسليم الجميع برأي عمر بن الخطاب. و كذلك فرض التعشير على الداخلين

24 سورة الأنفال، الآية: ٤١.

25 ينظر: موسوعة فقه عمر بن الخطاب، مرجع سابق، مرجع سابق، ص: ٢٩٦- المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص: ١٥١ و تاريخ الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٥٧.

26 من هؤلاء عثمان و علي و معاذ بن جبل و طلحة. ينظر: تاريخ الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٥٧.

27 و من هؤلاء عبدالرحمن بن عوف و عمار بن ياسر و غيرهما. ينظر: تاريخ الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٥٧.

28 ينظر: موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ص: ١٨٤.

29 سورة التوبة، الآية: ٦٠.

30 ينظر: موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ص: ٣٦٧.

31 ينظر: بداية المجتهد و نهاية المقتصد، لابن رشد، ج ١/ ص: ٢٠١.

فهذه المبادئ الثلاثة التي تكوّن الفلسفة الفردية سرعان ما أصبحت غير قابلة للتطبيق عندما تغيّرت الأوضاع الاجتماعية، وعندما دخلت المذاهب الاجتماعية إلى الحياة وأخذت تنادي بالرجوع عن الفلسفة الفردية. ولذلك عانى الفقه الفرنسي والقضاء من هذه المبادئ الثلاثة معاناة كثيرة، وكتب عشرات الآلاف من المجلدات حولها. والسبب في ذلك هو أنّها تمثّل فلسفة معيّنة محدّدة، لما تغيّرت الأفكار حولها أصبحت هذه المبادئ غير قابلة للمسايرة.³² بينما هناك مبادئ أخرى في القانون الفرنسي نفسه لا تمثّل فلسفة معيّنة و لم نر الفقه ينتقدها وهي ما تزال قابلة للتطبيق. من ذلك مثلاً ما ينصّ عليه القانون الفرنسي في المادّتين (١١٣١ و١١٣٣) اللتان تنصّان على أنّ كل التزام يجب أن يكون سببه غير مخالف للأخلاق الحميدة ولا للأنظمة العام. وكذلك المادة (١١٣٤) التي تقول: " يجب على المتعاقدين تنفيذ التزاماتهما بحسن نية". فهذان المبدآن اللذان لم يكونا من نتاج الفلسفة الفردية، نجدهما ما يزالان مطبّقين، ولا نرى الفقه الفرنسي ينتقدهما ولا يمسهما.

وإذا رجعنا إلى صياغة الشريعة الإسلامية، نجدها في مجملها مبادئ عامة يمكن الوقوف عليها في القرآن. من ذلك مثلاً قوله تعالى: {إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون}،³³ وقوله تعالى: {ولا يظلم ربك أحداً}،³⁴ وقوله عزوجل: {قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغى بغير الحق}،³⁵ وقال تعالى: {إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم}،³⁶ إلى غير ذلك من عشرات الآيات الأخرى المتضمنة لكثير من المبادئ التي لا أعتقد أنّ أي مجتمع يمكن أن ينادي بخلافها. نعم، إنّ وسائل تطبيقها تتطور حسب تطور المجتمع.

وإلى جانب هذه المبادئ نجد في الشريعة الإسلامية النصوص أو الأحكام الخاصّة بموضوعات معيّنة. من ذلك مثلاً الأحكام المتعلقة بالأسرة الواردة في القرآن. ولعلّ موضوع الأسرة أهم موضوع تعرّض القرآن لأحكامه بتفصيل. وقد تبين لي من خلال تشيخ الآيات المتعلقة بالأسرة أنه في السور الثلاث: البقرة والنساء والطلاق التي أوردت أهم أحكام الأسرة، تكرّرت كلمة "معروف" أو

"المعروف" بصورة ملفتة للنظر اثنين وعشرين مرة³⁷ مما يدل على أن أحكام الأسرة المنفصلة في القرآن تطبق بالمعروف، أي بالمقبول من المجتمع وبما لا يعتبر منكراً مما يؤدي بالتالي إلى أن تكون هذه الأحكام وتطبيقها متطوّرة مع تطور المفاهيم الاجتماعية لمفهوم المعروف، ولمفهوم العدل و عدم الظلم. هذا بالنسبة للسؤالين الأوّلين.

أما للسؤال الثالث والأخير، وهو متى نشأ المنهج القانوني في الفقه الإسلامي، وكيف تطور؟

فيمكن أن أقول باختصار إن الفكر الفقهي الإسلامي لم ينشأ بقواعده إلا في منتصف القرن الثاني الهجري. وأربط هذا بتأليف الإمام الشافعي - رحمه الله - لرسالته في الأصول، إذ يمكن القول أنه قبل هذه الفترة أو في القرن الأول والنصف الأول من القرن الثاني كانت الأمة الإسلامية تعيش بقانون دون علم القانون. وهذا أمر لا يبدو غريباً، فالمهم هو القانون وليس علم القانون. لأن العيش بدون قانون غير ممكن، ولكن العيش بدون علم القانون أمر ممكن وميسر - كما يقول فقهاء القانون وفلاسفته - ولذلك كانت أحكام القانون في هذه الفترة الأولى من تاريخ الأمة الإسلامية - وأقصد هنا عهد الصحابة و كبار التابعين - بسيطة والنوازل قليلة بالنسبة لما جد فيما بعد، وكان كل الناس أو جلهم يحلون مشاكلهم، و الفتاوى تصدر دون أي تعقيد، أما بعد هذه الفترة، فقد نشأ علم أصول الفقه وكان مكوناً من موضوعين أساسيين: الموضوع الأول ويتعلق بفهم نصوص الشريعة، والموضوع الثاني ويتعلق بمقاصد الشريعة. وكان هذان الموضوعان اللذين يتكون منهما أصول الفقه يؤديان وظيفة علم القانون لأنهما من جهة يعينان بفهم النصوص وقواعد الاستنباط، ومن جهة أخرى ينظران في حكمة التشريع وعلله. ولذلك نجد أن الأحكام في هذه الفترة المبكرة من تاريخ الأمة الإسلامية كان ينظر فيها إلى حكمها وإلى غايتها. والأمثلة على هذا المنهج كثيرة أقتصر منها على مثال واحد للإمام الشافعي رحمه الله - ويتعلق بصلاة الخوف. فقد ثبت لديه حديثان في صلاة الخوف بهيئات مختلفة: هيئة رواها عبدالله بن عمر رضي الله عنه، وهيئة رواها صالح بن خوات بن جبير رحمه الله -

أما الهيئة التي رواها عبدالله بن عمر فتقول: " يتقدم الإمام وطائفة من الناس، فيصلي بهم الإمام ركعة وتكون طائفة منهم بينه وبين العدو لم يصلوا. فإذا صلى الذين معه ركعة استأخروا مكان الذين لم يصلوا ولا يسلمون. ويتقدم الذين لم يصلوا فيصلون معه ركعة ثم ينصرف الإمام وقد صلى ركعتين. فتقوم كل واحدة من الطائفتين فيصلون لأنفسهم ركعة ركعة بعد أن ينصرف الإمام، فيكون كل

³² للإطلاع على هذه المبادئ والمذاهب التي نادى بها أو عارضتها ينظر: الوجيز في المدخل لدراسة القانون، مرجع سابق/ ص: ١٣ وما بعدها- مبادئ القانون، د.عبد المنعم فرج الصده، ص: ١٣-٣٠-٣١.

³³ سورة النحل، الآية: ٩٠.

³⁴ سورة الكهف، الآية: ٤٩.

³⁵ سورة الأعراف، الآية: ٣٣.

³⁶ سورة الإسراء، الآية: ٩.

³⁷ فقد تكررت في سورة البقرة في الآيات: ١٨٠-٢٢٨-٢٢٩-٢٣١(مرتان)-٢٣٢-٢٣٥-٢٣٦-٢٤٠-٢٤١-٢٦٣. كما

تكررت في سورة النساء في الآيات: ٥-٦-٨-١٩-٢٥. وفي سورة الطلاق في الآية: ٢(مرتان) وفي الآية ٦.

هكذا نشأ هذا العلم الذي كان يؤدّي وظيفة علم القانون لكنه بعد ذلك انحرف عن المسار المرغوب فيه. و يرجع ذلك إلى عدة عوامل لا يسمح المقام بجلبها الآن. و إذا كان الأمر كذلك، فكيف ينبغي أن نعيد للمنهج الفكري القانوني في الفقه الإسلامي حياته الأولى؟

لا شك أن إعادة هذه الحياة تقتضي العودة إلى منشئه و هو دراسة القسم المتعلق بالألفاظ لفهم الكتاب و السنة، و القسم المتعلق بمقاصد الشريعة. فهذا يمكن أن نرجع إلى تعقل الأحكام الفقهية كما كان السلف الأول من أجدادنا يفعل. و ليس معنى هذا أن الأحكام الفقهية و عشرات المؤلفات التي ألفت لم تعد صالحة، بل إن هذه تمثل حضارة و لا يوجد في تاريخ الإنسان هدم أية حضارة. فالحضارة يبني عليها و لا تهدم. أقول هذا لأن الفقه

الإسلامي و إن كانت فيه بعض الثغرات نتيجة لتوقفه الجزئي عن السير منذ قرون عديدة، فإنه ما يزال يقرر مبادئ صالحة و سبق بها الكثير من مدارس الفقه الوضعي المقارن.

فهو في المجال الجنائي يقرر نظريات تفوق أحدث النظريات التي في القانون الجنائي الحديث. بل إن كثيراً من القوانين الجنائية قد أخذت بنظريات الفقه الإسلامي الجنائية و اقتفت خطاه في كثير من الأقطار.³⁸ لا أقول هذا جزافاً، و لكنني أقتصر على مثال واحد من القانون الجنائي الإسلامي و يتعلق الأمر هنا بالوظيفة النفعية و الوقائية للعقوبة. فنجد القرافي رحمه الله يقرر في الفرق التاسع و الثلاثين من كتابه "الفرق" قاعدة: "في الزواجر و قاعدة الجواب".³⁹ و قبله كتب الإمام عز الدين بن عبد السلام فقال: "قاعدة في الجواب و الزواجر".⁴⁰ فالزواجر و يقصد بها العقوبات، شرّعت لدرء الخطر المستقبل. و الجواب أي التعويضات، شرّعت لإصلاح الفساد السابق. فالتعويض إذاً كان ينظر إليه على أنه إصلاح للضرر الذي وقع. بينما العقوبة فهي لدرء الخطر المستقبل. بل يضيف القرافي رحمه الله أن العقوبة لم تشرع إلا لمصلحة، و الإيلام شرع لمصلحة فلا يجوز توقيعه إذا انتفت المصلحة. و لذلك يقول إنه إذا كان هنالك متهم لا تؤثر عليه العقوبة المقررة لتلك الجريمة، فإنه يعفى من العقاب.⁴¹

واحدة من الطائفتين قد صلوا ركعتين. فإن كان خوفاً هو أشد من ذلك، صلوا رجالاً قياماً على أقدامهم أو ركباناً مستقبلي القبلة أو غير مستقبلها".³⁸

و أما رواية صالح بن خوات بن جبير، أن سهل بن أبي حثمة حدّثه أن صلاة الخوف: أن يقوم الإمام و معه طائفة من أصحابه و طائفة مواجهة العدو فيركع الإمام ركعة و يسجد بالذين معه ثم يقوم فإذا استوى قائماً ثبت و أتّموا لأنفسهم الركعة الباقية ثم يسلمون و ينصرفون و الإمام قائم فيكونون و جاء العدو. ثم يقبل الآخرون الذين لم يصلوا فيكبرون و راء الإمام فيركع بهم الركعة و يسجد ثم يسلم، فيقومون فيركعون لأنفسهم الركعة الباقية، ثم يسلمون".³⁹

و قد أخذ الشافعي رحمه الله برواية خوات بن جبير، و استبعد رواية عبد الله بن عمر. قال: "و الذي أخذنا به في صلاة الخوف أن مالكا أخبرنا عن يزيد بن رومان عن صالح بن خوات عن من صلى مع رسول الله صلاة الخوف يوم ذات الرقاع أن طائفة صفت معه

و طائفة وجاه العدو". ثم سرد رواية صالح بن خوات في صلاة الخوف و قال: "و إنما أخذنا بهذا دونه لأنه كان أشبه بالقرآن و أقوى في مكابدة العدو".⁴⁰

و لعل استبعاد الشافعي للرواية التي أتى بها عبد الله بن عمر، أن هذه الرواية لا تؤدّي الحكمة من تشريع سنة صلاة الخوف و هو الاحتياط من المشركين. ذلك أن قضاء الطائفتين لأنفسهم بعد أن ينصرف الإمام يعرض الرسول صلى الله عليه وسلم لخطر العدو، و هو لا يستطيع مقاومته بمفرده.

و لأجل الارتباط بحكمة التشريع، يرى الفقيه الأندلسي أبو إسحاق الشاطبي رحمه الله أنه يجب على المجتهد لا أن ينظر إلى الفعل في ذاته، و لكن أن ينظر في مآله هل تترتب عليه مصلحة أو إدرء مفسدة.⁴¹ بل أكثر من هذا، فالشاطبي يرى أنه ينبغي تحقيق المناط الخاص قدر الإمكان.⁴² و معنى تحقيق المناط الخاص، اختلاف الأحكام حسب اختلاف الناس. أو بعبارة أخرى، التقليل و التقليل من عمومية القاعدة و عدم شمولها لكل الناس لأن الأفراد يتفاوتون فيما بينهم.

38 ينظر: الموطأ، كتاب صلاة الخوف، باب صلاة الخوف، ص: ١١٣.

39 ينظر: الموطأ، كتاب صلاة الخوف، باب صلاة الخوف، ص: ١١٣.

40 الرسالة: ٢٤٤-٢٤٥ و ينظر تفسيره: أحكام القرآن، ص: ١٠٧-١٠٨ و معرفة السنن و الآثار، تصنيف الشيخ البيهقي، ج ٣/

ص: ١٧، و الموطأ، كتاب صلاة الخوف، ص: ١١٤.

41 الموافقات في أصول الأحكام، ج ٢/ ص: ٢٦٩.

42 الموافقات في أصول الأحكام، ج ٣/ ص: ٤٨ و ما بعدها.

43 ينظر في هذا المعنى ما كتبه الدكتور حسين حامد حسان في: المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، ج ١/ ص: ١٨-١٩.

44 الفرق، ج ١/ ص: ٢١٣ و ما بعدها.

45 ينظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج ١/ ص: ١٥٠.

46 الفرق، ج ١/ ص: ٢١٦ و ينظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج ١/ ص: ١٥٠-١٥١- الأحكام السلطانية،

للماوردي، ١٩٢- مبادئ التشريع الإسلامي، د. خالد عبد الله عيد، ص: ١٩٢.

فهرس مصادر و مراجع البحث

القرآن الكريم

أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، الدار المصرية اللبنانية، دار الكتب العلمية، بيروت.

أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ط ٨، سنة: ١٤٥٩-١٩٨٨، دار الكتب العلمية، بيروت.

أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، طبعة دار المعرفة، بيروت، و طبعة دار الفكر.

أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، ١٤٠٦-١٩٨٦، دار المعرفة، بيروت.

ابن السبكي، جمع الجوامع، طبعة الكتبة التجارية الكبرى، مصر.

أبو يعلى الحنبلي، المسائل الأصولية من كتاب الروايتين والوجهين، تحقيق، عبدالكريم محمد اللاحم، ط ٨، ١٤٠٥-١٩٨٥، مكتبة المعارف-الرباط-المغرب.

أبو الوليد بن رشد، بداية المجتهد و نهاية المقتصد، ط ١٥، ١٤٠٨-١٩٨٨، دار الكتب العلمية، بيروت.

أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية و الولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت.

أبو بكر البيهقي، معرفة السنن و الآثار، تحقيق: سيد كسروي حسن، ط ١، ١٤١٢-١٩٩٢، دار الكتب العلمية، بيروت.

حسين حامد حسان، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، مكتبة المتنبي، القاهرة.

خالد عبدالله عيد، مبادئ التشريع الإسلامي، ط ١، ١٤٠٦-١٩٨٦، شركة الهلال العربية.

شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: د. طه عبدالرؤف سعيد، ط ١، ١٣٩٣-١٩٧٣، دار الفكر.

شهاب الدين القرافي، الفروق و بهامشه الكاتبتين تهذيب الفروق و القواعد السننية في الأسرار الفقهية، عالم الكتب، بيروت.

صوفي أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية و القانون الروماني، نهضة مصر.

الطبيب الفصائلي، الوجيز في المدخل لدراسة القانون، ط ٢، ١٤١٤-١٩٩٣.

عبداللطيف هداية الله، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ط ٢، ١٤١٣-١٩٩٣.

عبدالمنعم فرج الصده، مبادئ القانون.

عز الدين بن عبدالسلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار المعرفة، بيروت.

محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر.

محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، طبعة دار المعرفة، بيروت.

محمد بن إدريس الشافعي، أحكام القرآن، تحقيق: الشيخ عبدالغني عبدالخالق، ط ١، ١٤١٠-١٩٩٠، دار إحياء العلوم، بيروت.

مالك بن أنس، الموطأ برواية يحيى بن يحيى بن كثير، ط ١، ١٤٠٩-١٩٨٩، دار الرشد الحديثة.

محمد رواس قلعه جي، موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ط ١، ١٤٠١-١٩٨١.

محمد علي الساسي، تاريخ الفقه الإسلامي، ط ١، ١٤١٠-١٩٩٠، دار الكتب العلمية، بيروت.

يوسف القرضاوي، شريعة الإسلام خلودها و صلاحها للتطبيق في كل زمان و مكان، ط ٣، ١٤٠٣-١٩٨٣، المكتب الإسلامي، بيروت.

و إذا تجاوزنا المجال الجنائي إلى مجال المناكحات و هو ما يعرف عند فقهاء القانون بالأحوال الشخصية، فإننا نرى أن كثيراً من الدول الغربية قد اضطرت في العقود الأخيرة إلى الاعتراف بالطلاق. فقد عقد في لاهاي سنة ١٩٦٨م مؤتمر للقانون الدولي الخاص في دورته الحادية عشرة، فكان مما تناوله بالبحث إعداد معاهدة الاعتراف بالطلاق و التفريق القانوني. و هذا معناه الرجوع إلى أحكام الفقه الإسلامي.^{٤٧}

و في مجال المعاملات و هو ما يعرف حديثاً بقانون الأحكام المدنية، قام كبار الاقتصاديين في الغرب ينقض فكرة الرِّبَا باسم العلم و الاقتصاد. و لعل أشهر اسم يذكر في هذا الصدد، اسم الاقتصادي البريطاني "كينز" الذي قرر أن المجتمع لا يصل إلى العمالة الكاملة إلا بالقضاء على سعر الفائدة.^{٤٨}

إذا نجد أن الفقه الإسلامي يتوافر على مبادئ ما تزال صالحة للتطبيق إذ فيها من الكنوز و الجواهر ما يحتاج إلى مهرة يتقَّبون عنها و يستخرجونها حلية يتمون جلاءها و صقلها بحسن العرض و التويب.

و لا شك أن الفضاء الذي تركه الإسلام للمتغير في مقابل الثابت، فضاء واسع يفرض الاجتهاد الفكري و الفقهي و التطبيقي المتواصل. و حيث إن المستجدات لا تنقطع، و التغيير لا يتوقف، و أن المصدرين الثابتين ما زالوا قائمين محفوظين، فلا مناص من ضرورة استمرار الاجتهاد للتنظيم و التقويم و التكيف. لكن يجب ألا ننسى أن هذا الاجتهاد قد نشأ عنه في نفس الوقت الاختلاف في التصورات و التأويلات و الاستنتاجات، مما برز عنه مذاهب عقدية و فقهية مختلفة، و أحياناً طقوس و تقاليد متضاربة بل و انحرافات مقصودة أو ناتجة عن جهل أو غفلة أو سوء فهم، الأمر الذي يفرض علينا أبناء هذا الجيل والذي بعده أخذ الحيطه و الحذر تجاه هذه المذاهب، كما يفرض علينا حسن الانتقاء و الاختيار. و إذا كان الفقهاء المجتهدون في العصور الماضية قد عاشوا عصورهم و وعوا الأحوال المحيطة بهم، فإن على فقهاءنا اليوم ألا يكتفوا بتقنين آراء السابقين بل عليهم أن يكونوا فقهاء حقاً لأننا اليوم و أكثر من أي وقت مضى بحاجة إلى فقه إسلامي معاصر ينبنى على دراسات عميقة لقضايانا.

47 ينظر: شريعة الإسلام خلودها و صلاحها للتطبيق في كل زمان و مكان، د. يوسف القرضاوي، ص: ٩٢.

48 د. يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص: ٩٢.

Esbâbu Vurûdi'l-Hadîs İlmî: Kapsamı ve İçeriğine Yeni Bir Bakış

Yavuz KÖKTAŞ*

The Science of Causes of Hadith: A New Outlook its Content and Scope

When we would like to understand a word or a text, we need to know its context. The same thing is valid for the understanding of hadiths. In order to get their understanding, this so called context are named as Sabab Wurud (the reason for appearance of Hadith). In classical sources, there are two ways of the getting the Sabab Wurud. The one is to find it via the hadith itself, the other is to fix up it via another way of its narration (tariq). This article discusses on the possibility of the fixing up the Sabab Wurud in a wider perspective.

Key Words: Hadith, text, understanding, cause, context, appearance.

Anahtar Kelimeler: Hadîs, metin, anlama, sebep, bağlam, vurûd.

İktibas / Citation: Yavuz Köktaş, “Esbâbu Vurûdi'l-Hadîs İlmî: Kapsamı ve İçeriğine Yeni Bir Bakış”, *Usûl*, 4 (2005/2), 131 - 156

Giriş

Bu çalışmanın temel amacı esbâbu vurûdi'l-hadîs ilminde zikredilen *esbâbın* alanının genişletilip genişletilemeyeceğini araştırmaktır. Bunu araştırmadan önce esbâbu vurûdi'l-hadîsin tanımı, hadîslerin esbâbını araştırmamanın zarureti ve önemi üzerinde durulacak ve bu konuda klasik kaynakların esbâbı nasıl işledikleri belirlenecektir. Bu kaynakların esbâbı işleyişlerinin kifayet edip etmediğini inceledikten sonra *esbâbın* alanını genişletebilme *imkanı* tartışılacaktır.

Hadîslerin anlaşılması meselesi klasik hadîs usûlü eserlerinde daha ziyade garîbu'l-hadîs, ihtilâfu'l-hadîs, nâsihu'l-hadîs gibi ilim dalları çerçevesinde ele alınmıştır. Fıkhu'l-hadîs ilminin adı, erken sayılabilecek bir dö-

nemde Hâkim en-Neysâbûrî'nin (ö. 405/1014) *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs* adlı eserinde zikredilmişse de,¹ mahiyeti geç bir dönemde Kasimî'nin (ö. 1332/1914) *Kavâidu't-tahdîs* adlı eserinde geniş bir şekilde ele alınmıştır.²

Esbâbu vurûdi'l-hadîsin ne zaman bir ilim dalı haline geldiğini tespit etmek zor görünmektedir. İbn Dakiki'l-İd (ö. 702/1302), konuyla ilgili birkaç esere vakıf olduğunu belirtmekte, ancak ne şahıs ne de eser adı vermektedir.³ İbn Hacer'e (ö. 852/1448) göre, İbn Dakiki'l-İd'in Ebu Hafs el-Ukberî'nin (ö. 387/997) eserini kastetmiş olması muhtemeldir.⁴ Esbâbu vurûdi'l-hadîs, bir ilim dalı olarak hadîs usûlüne ancak İbnü's-Salah'ın (ö. 643/1245) *Mukaddime*'sinde zikrettiği ilimlere ziyadelerde bulunan Bulkîni'nin (ö. 805/1495) *Mehâsinu'l-ıstılâh* adlı çalışmasıyla girdiği söylenebilir. Bu çalışmayı takiben İbn Hacer'in *Nuzhetü'n-nazar*'da⁵ ve Suyutî'nin (ö. 911/1505) *Tedribu'r-râvî*'de⁶ esbâbu vurûdi'l-hadîsten bahsettiği görülmektedir. Suyutî bununla da yetinmemiş, teoriyi pratiğe uygulamış ve esbâbu vurûdi'l-hadîs ile ilgili bir eser kaleme almıştır.

Suyutî'den sonra da bu ilmi hadîs usûllerine alana pek rastlanmamaktadır. Bir usûl konusu olarak değil, pratik bir çalışma olarak sadece İbn Hamza'nın (ö. 1120/1714) *el-Beyân ve't-ta'rif fi esbâbı vurûdi'l-hadîs* adlı çalışması zikre değerlidir. Taşköprizade (ö. 1030/1621), ilimlere dair eserinde esbâbu vurûdi'l-hadîs ilmini “ilmi esbâbu vurûdi'l-ahadîs ve ezminetihî ve emkinetihî” adıyla zikretmiş, konusunun isminden anlaşıldığını, faydasının ise kimseye gizli kalmayacak şekilde büyük olduğunu belirtmiştir.⁷ Taşköprizade'nin belirttiği gibi bu ilmin faydasının kimseye gizli kalmayacak derecede büyük olmasına rağmen usûl içinde geliştirildiğini söylemek zordur. Dolayısıyla esbâbu vurûdi'l-hadîs ilminin diğer ilimlere nazaran

¹ Hakim en-Neysaburî, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*, (thk. es-Seyyid Muazzam Hüseyin), Beyrut, 1977, s. 63.

² Kasimî, *Kavâidu't-tahdîs*, (thk. Muhammed Behcet el-Baytar), Beyrut, 1987, s. 277-401.

³ İbn Dakiki'l-İd, *İhkâmu'l-ahkâm şerhu Umdetu'l-ahkâm*, Beyrut, ts. I, 11.

⁴ İbn Hacer, *Nuzhetü'n-nazar*, (thk. Salih Muhammed Uveyda), Beyrut, 1989, s. 126.

⁵ Bkz. İbn Hacer, *Nuzhetü'n-nazar*, s. 125.

⁶ Suyutî, *Tedribu'r-râvî*, (thk. Ahmed Ömer Haşim), Beyrut, 1993, II, 343.

⁷ Taşköprizade, *Miftâhu's-sa'ade ve misbâhu's-siyâde fi mevzûati'l-ulûm*, Mekke, 1985, II, 342.

gelişemediğini, sistematik bir hüviyet kazanamadığını söylemek mümkündür.⁸

Bununla birlikte -sistematik olarak gelişemediyse de- hadîslerin anlaşılmasında esbâbu vurûdî'l-hadîse başvurulduğu belirtilmelidir. Zira özellikle ihtilâfu'l-hadîs, nâsihu'l-hadîs ve fikhu'l-hadîs gibi ilimlerin esbâbu vurûdî'l-hadîsten bigane kalmaları mümkün değildir. Çünkü esbâbu vurûdî'l-hadîs bu ilimlere malzeme sağlamaktadır. Hadîslerin vurûd sebepleri bilindiğinde çelişkili gibi gözükken iki hadîsi cemetmek veya birinin mensuh olduğuna hükmetmek mümkün gözükmemektedir. Yine esbâbu vurûdî'l-hadîs, umumi hükümlerin tahsis, mutlak olan hükümlerin takyîd, mücmel hükümlerin tafsil edilebilmesi açısından da önem arz etmektedir. Ayrıca şerhlerimizde geçen ve özel olarak herhangi bir kişi veya olay için kullanılan “hâss, vâkiat-ı ayn, kaziyetü ayn” gibi tarihî ortamı ifade eden kelimeler de hadîsin vurûd sebebini ifade eden tabirler olarak zikredilebilir.⁹ O halde esbâbu vurûdî'l-hadîsin müstakil olmasa da çeşitli ilimlerde potansiyel olarak mündemiç bulunduğu söylenebilir.

Esbâbu vurûdî'l-hadîsin ne kadar önemli olduğu izahtan varestedir. Klasiklerimizde bu ilmin önemi esbâbu nuzûl ile kıyaslanarak vurgulanmıştır. Esbâbu nuzûlün Kur'an'ı anlamada yeri ne ise, esbâbu vurûdî'l-hadîsin de hadîsleri anlamada yeri odur.¹⁰ Esbâbu vurûdî'l-hadîs, hem fikhî hadîsleri hem de fikhî olmayan hadîsleri anlamada önemli bir role sahiptir.

Bunlarla birlikte esbâbu vurûdî'l-hadîsi, modern anlambilimdeki bağlam teorisiyle mukayese etmek de mümkündür. Anlambilimde bağlam, bir kelime veya ifadenin anlamını belirlemede katkısı olan şartların tümü olarak tarif edilmektedir.¹¹ Bağlam, bir ifadenin, bir fiilin anlamını ortaya çıkarır. Mesela bulunduğum odaya hızla giren ve yumruğunu hızla masaya vuran kimsenin halini anlamak bağlamı bilmeye bağlıdır. Onun odaya girmeden önce durumunu bilen birisi isem, mezkur fiili anlamam kolay

⁸ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 1997, s. 124.

⁹ Bkz. Yavuz Köktaş, *Metin Tahlili Açısından Fethu'l-bâri ve Umdetu'l-kârî'nin Mukayese-si*, (basılmamış dr. tezi) İstanbul 1999, s. 18.

¹⁰ Suyutî, *el-Luma' fi esbâbi vurûdî'l-hadîs*, (thk. Yahya İsmail Ahmed), Daru'l-Vefa, 1988, 107; Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, Ankara, 1996, s. 90; Ramazan Ayyvallı, “Esbâbu Vurûdî'l-Hadîs”, *DİA*, XI, 362.

¹¹ Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ankara, 1997, s. 31.

olur. Ancak o kişiyi tanımayan veya o kişinin odaya girmeden önceki durumunu bilmeyen kimse için mezkur fiil anlamsızdır. Zira bağlamı bilmemektedir. O halde bağlamı bilmenin bir ifadenin, bir fiilin anlamını tayinle yakın ilişkisinin olduğu açıktır. Esbâbu vurûdî'l-hadîsi bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Esbâbu vurûdî'l-hadîs hadîsin anlamını ortaya çıkarır. Bu açıdan bağlam ile esbâbu vurûdî'l-hadîsin paralellik arzettiği görülmektedir.¹²

Tanım

Esbâbu vurûdî'l-hadîs tabiri kaynaklarımızda ta'rif edilmemiştir. Yukarıda adı geçen eserler, bu ilmin öneminden, kaynaklarından ve örneklerinden bahsetmelerine rağmen onun tarifini yapmamışlardır. Hatta bu konuda daha geç yazanlardan olan İbn Hamza'da da bir tarife rastlanmamaktadır. Ancak günümüzde bazı tanımlar yapılmaya çalışılmıştır.

Esbâbu vurûdî'l-hadîs tabiri üç kelimeden oluşmaktadır: Sebebin çoğulu *esbâb*, *vurûd* ve *hadîs*. *Sebeb* kelimesi sözlükte ip, vesile, yol, bir şeye ulaşmanın aleti, bir şeye ulaşmanın yolu gibi anlamlarına gelmekte olup¹³ örfte, “kendisiyle matluba ulaşılan her şey” anlamında kullanılmaktadır.¹⁴

Sebeb kelimesini bir ıstılah haline getirenler muhaddisler değil, fıkıhçılar olmuştur. Onlara göre *sebeb*, hükmün oluşmasına müessir olmadan hükme ulaştırıcı yoldur.¹⁵ Had cezasının gerekli olması için zina; namazın farz olması için vakit; orucun farz olması için Ramazan ayı; hacın farz olması

¹² Bir örnek vermek gerekirse, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Beni Rabbim te'dib etti. Te'dibimi ne güzel yaptı”. (Bkz. İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fi garibi'l-hadîs*, thk. Tahir Ahmed ez-Zavî, Kahire, 1963, I, 4. Alimler, bunun zayıf olduğu görüşündedir. Bkz. Aclunî, *Keşfu'l-hafâ*, Beyrut, 1997, I, 62; Derviş el-Hût, *Esne'l-metâlib*, Mısır, 1355, s. 25; Elbanî, *Sisiletu'l-ahâdîsi'z-zâife ve'l-mevzûa*, Beyrut, 1985, I, 101). Bu hadîsin genelde ahlak ile ilgili olduğu ifade edilmiştir. (Bkz. Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, thk. Ahmed Abdusselam, Beyrut, 1994, I, 290). Ancak sebep-i vurûdu araştırıldığında hadîsin onunla ilgili olmadığı anlaşılmaktadır. İbnu'l-Esîr'in (ö. 606/1209) naklettiğine göre Hz. Ali, Resulullah'ı Beni Necd heyetiyle konuşurken iştir. Ona şöyle der: “Ya Resulullah, aynı babanın oğullarıyız. Seni Arab heyetleriyle, çoğunu anlamadığımız şeylerle konuşurken görüyoruz”. Bunun üzerine Resulullah, yukarıdaki ifadeyi buyurur. Buna göre hadîs, ahlakla değil, dille ilgilidir. (İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fi garibi'l-hadîs*, I, 4). Bu örnek esbâbu vurûdî'l-hadîsin, hadîste kastedilen manayı nasıl ortaya çıkardığını göstermektedir.

¹³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, Beyrut, 1996, I, 139.

¹⁴ Tahanevî, *Keşşâfu ıstılahâti'l-funûn*, (thk. Ali Dehruz), Beyrut, 1996, I, 924.

¹⁵ Tahanevî, *Keşşâfu ıstılahâti'l-funûn*, I, 924.

için Ka'benin bulunması birer sebeptir. Anılan sebepler bulununca hüküm bulunur; bu sebepler bulunmayınca hüküm de bulunmaz. Fakat hükmün aslı kalıcıdır. Vakit bulununca namaz farz olur, vakit bulunmayınca farz olmaz, ancak namazın farz olma hükmü hiçbir zaman ortadan kalkmaz.

Bazı fakihlere göre *sebeb*, hükme uygunluğu bilinmeyen şeylere mahsusur. Eğer sebep ile hüküm arasındaki münasebet bilinebiliyorsa, buna *sebeb* değil, *illet* adı verilir.¹⁶ Ayrıca bazı fakihler sebebin illeti kapsadığını ileri sürmüşlerdir. Sebep hükümle uygunluk taşıyorsa hem sebep hem de illet adını alır. Hükümle kendisi arasında açık bir uygunluk yoksa buna sadece illet denir. Mesela Ramazanda yolculuk oruç tutmamak için bir sebeptir. Yolculukta zorluk ve sıkıntı bulunduğu için böyle bir hüküm verilmiştir. Bu durumda yolculuk haline sebep denilebileceği gibi illet de denilebilir.¹⁷

Fıkıh dilinde *sebeb*, bu anlama gelmektedir. Acaba esbâbu vurûdi'l-hadîs tabirinde geçen sebebin bununla bir alakası var mıdır? İlk önce fıkhıdaki sebebin sadece hükümlerle alakalı olduğu vurgulanmalıdır. Diğerinde ise sebebin vesile olduğu şeyler, yani söz ve fiil genel anlamda kullanılmıştır. Fıkıhî olan ve olmayan söz ve fiilleri kapsamaktadır. Fıkıhtaki sebep hükmün varlığının ön koşuludur. Sebep olmazsa hüküm de olmaz. Diğerinde ise sebep söz ve fiilin anlaşılmasının ön koşuludur. Sebep olmazsa söz ve fiil anlaşılmaz veya yanlış anlaşılır. Bu nokta önemlidir. Çünkü esbâbu vurûdi'l-hadîste esas olan anlama; fıkhıta ise esas olan (anlamanın bir bölümü olan) hükümle ilişkiyi belirlemedir. Son olarak fıkhıdaki sebebi şari'in ortaya koyduğu; açık olduğu ve lafızda bulunduğu vurgulanmalıdır. Hadîsteki sebep ise, şari'in dışında cereyan etmektedir. Bu açıdan esbâbu vurûdi'l-hadîsteki sebebin, esbâbu nuzûli'l-ayetteki sebebe benzediği söylenebilir. Dolayısıyla esbâbu vurûdi'l-hadîste geçen sebep kelimesinin istilâhî anlamda kullanılmadığını, yani fıkhıdaki sebeple alakasının olmadığını, sözlük anlamıyla “matluba ulaştırıcı yol” şeklinde kullanıldığını söylemek mümkündür.

¹⁶ Bkz. Yunus Vehbi Yavuz, “Sebeb-İllet-Hikmet Açısından Kur'an Hükümlerine Bir Bakış”, (*Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu* Semp., 8-10 Kasım 1996 Bursa), İstanbul, 2000, s. 60.

¹⁷ Hamdi Döndüren, “İllet, Sebep ve Hikmet Terimi ve Kapsamı”, *a.g. semp.* s. 84.

Esbâbu vurûdi'l-hadîs tabirinde geçen *vurûd* kelimesi, menahil, yani su kaynağı anlamında kullanılmıştır.¹⁸ Hadîsin Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri demek olduğu ise bilinmektedir. Bu durumda esbâbu vurûdi'l-hadîs “hadîsin kaynağına ulaştırıcı yol” anlamına gelmektedir. Bununla birlikte esbâbu vurûdi'l-hadîs literatürü dikkate alınarak teknik tanımlar da yapılmıştır. Şimdi bunları görelim.

Yahya İsmail Ahmed, esbâbu vurûdi'l-hadîsi şöyle tanımlamaktadır: “Esbâbu vurûdi'l-hadîs, umum veya husus, mutlak veya mukayyed, nasih veya mensuh vb. şeklinde olmak üzere hadîste kastedilen manayı belirleyen bir yoldur”.¹⁹ Yahya İsmail Ahmed, ayrıca daha öz bir ifadeyle şu tanıma yapmıştır: “Sebep-i vurûdi'l-hadîs, hadîsin meydana gelmesine sebep olan şeydir”.²⁰ İkinci tanımın genel olduğu görülmektedir. Birinci tanım ise, genel tanımın açılmış hali olup daha ziyade fikhî durumları vurgulamaktadır.

Tayyib Okiç'e göre bazı hadîslerin muayyen bir sebep, bir vesile veya ahval dolayısıyla varid olduğu malumdur. Bu keyfiyete esbâbu vurûdi'l-hadîs adı verilmiştir.²¹ Ramazan Ayvallı'ya göre esbâbu vurûdi'l-hadîs, hadîslerin belli bir sebep, bir vesile veya bir durum dolayısıyla söylenmiş olmasını ifade etmektedir.²²

Mücteba Uğur, esbâbu vurûdi'l-hadîsi “hadîslerin söyleniş, bir fiil bildiriyorsa işleniş sebeplerini konu olarak alan bir ilim dalı” şeklinde tarif etmektedir.²³ Abdullah Aydınli ise esbâbu vurûdi'l-hadîsi “Resulullah'ın herhangi bir hadîsi söylemesine, yapmasına veya takrir etmesine yol açan sebep, vesile ve haller” olarak tarif etmektedir.²⁴

Yukarıda görüldüğü gibi Yahya İsmail Ahmed'in birinci tanımı hariç diğer ilim adamları esbâbu vurûdi'l-hadîsi “bir sözün söylenmesine veya bir fiilin işlenmesine sebep olan durumlar” şeklinde genel anlamda tarif edip ortak bir paydada buluşmuşlardır. Bu tanımlar fikhî olan ve olmayan

¹⁸ İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, XV, 268.

¹⁹ Yahya İsmail Ahmed, “Mukaddime”, Suyutî, *el-Luma' fi esbâbi vurûdi'l-hadîs*, s. 37.

²⁰ Yahya İsmail Ahmed, “Mukaddime”, s. 37.

²¹ Tayyib Okiç, *Bazı Hadîs Meseleleri Üzerine Tetkikler*, İstanbul, 1959, s. 22.

²² Ramazan Ayvallı, “Esbâbu Vurûdi'l-Hadîs”, *DİA*, XI, 362.

²³ Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1992, s. 82.

²⁴ Abdullah Aydınli, *Hadîs İstilahları Sözlüğü*, İstanbul, 1987, s. 53.

hadîslerin sebeplerini kapsamına almaktadır. Ayrıca bu tanımların esbâbu vurûdî'l-hadîs literatürüyle uygunluk arzettiği belirtilmelidir.

Kaynakların Mahiyeti

Esbâbu vurûdî'l-hadîsle ilgili elimizde iki matbu kaynak bulunmaktadır. Biri Suyutî'ye, diğeri ise İbn Hamza'ya aittir. Suyutî'nin *el-Luma' fi esbâbi vurûdî'l-hadîs* adıyla bilinen eseri, çeşitli kaynaklardan derlenen ve fıkıh bablarına göre sıralanan 98 hadîsin farklı rivayetleriyle birlikte vurûd sebeplerini ihtiva etmektedir. İbn Hamza'nın *el-Beyân ve't-ta'rif fi esbâbi vurûdî'l-hadîs* adlı eseri ise, orijinal bir eser olmayıp daha önceki çalışmalarından derlenerek meydana getirilmiştir. Kitapta 1154 hadîsin vurûd sebebi, alfabetik olarak sıralanmıştır.²⁵

Her iki kitabın en önemli özelliği çeşitli kaynakları tarayıp tespit ettikleri sebepleri bir araya getirmeleridir. Zira hadîsin vurûduna sebep olan şeyler ile hadîsin kendisi her zaman bir arada bulunmamaktadır. Ancak bir araya getirilen hadîslerle sebeplerinin ilişkisi üzerinde hiç durulmamıştır. Hadîsin söylenmesine vesile olan sebep hadîsin anlaşılmasına nasıl katkıda bulunmaktadır? Sebep, hadîsteki bir kapalılığı mı gidermektedir yoksa hadîste varid olan emrin ne tür bir emir olduğunu mu vuzuha kavuşturmaktadır yahut hadîste varid olan durumun hâss olduğunu mu göstermektedir? Eserlerde, bu konularla ilgili herhangi bir tasnife, açıklamaya rastlanmamaktadır. Mesela amacı hadîsin vurûduyla ilgili sebepleri tespit etmek olmayan ve esbâbu vurûdî'l-hadîsi bir usûl konusu olarak işleyen Bulkinî'nin (ö. 805/1402) *Mehâsinu'l-istilah* adlı eserinde verilen örneklerde sebep ile hadîs arasındaki ilişkinin kurulduğu görülmektedir.²⁶ Bu noktanın önemli olduğu vurgulanmalıdır.

Bulkinî, -fikhî açıdan olsa da- sebeplerin “anlama” ile ilişkisini incelerken, Suyutî ve İbn Hamza'ya ait klasik eserler sebeplerin “anlama” ile ilişkisine değinmeksizin -hadîsler anlaşılın veya anlaşılmasın- “sebeb-i vurûd” ile ilgilenmişlerdir. Nasslar, bir problem olarak ilk muhatapları için “anlama”nın konusu değilken, sonraki muhataplar için “anlama”nın konusu olmuşlardır. Esbâbu vurûdî'l-hadîs gibi bir ilme ihtiyaç duyulması da

bundandır. Dolayısıyla burada sebebin “anlama”ya olan etkisine vurgu yapılmalıdır.²⁷ Bununla birlikte konuyla ilgili klasik eserlerde hiçbir anlama problemi olmayan hadîslerin nasıl varid olduklarına dair bir takım sebeplerin zikredildiği görülür. Bu sebeplerin anlamaya herhangi bir katkısı bulunmamaktadır. Bu sebepler ek bir bilgi görünümündedir. Aşağıda konuyla ilgili detaylı örnekleri vereceğimizi belirterek genel olarak bunları “anlama”yı kolaylaştırıcı sebeplerin bulunduğu eserler olarak kabul etmemiz mümkündür.

Esbâbu vurûdî'l-hadîsten bahseden müelliflerin konuyu önce iki açıdan ele aldıkları görülmektedir. Onlara göre;

- a) Hadîsin bir sebebi vardır.
- b) Veya hadîsin bir sebebi yoktur.²⁸

Sonra sebebi olan hadîsler de kendi içinde tasnif edilir. Buna göre;

- a) Bazen sebeb-i vurûd, hadîsle birlikte yani hadîsin içinde zikredilir. İman, İslam ve ihsanla ilgili Cibril hadîsi, kulleteyn hadîsi, hangi amel daha faziletlidir şeklindeki hadîsler buna örnektir.
- b) Bazen sebeb-i vurûd, hadîsin başka tariklerinde zikredilir. Esbâbu vurûdî'l-hadîs literatürünün daha ziyade yaptığı budur.²⁹

İbn Hamza yukarıda söylenenlere başka bir madde daha ekler. O da şudur: “Hadîsin sebebi bazen nübüvvet asrında, bazen ondan sonra bazen de her ikisinde birlikte gelir”.³⁰ İbn Hamza'nın örnek olarak “Fatıma benden bir parçadır, kim onu kızdırırsa beni kızdırır”³¹ şeklinde kaydettiği hadîsten bunun nübüvvet asrında varid olduğu, ancak daha sonra bir vesile ile kullanıldığı ve buna da sebeb-i vurûd denildiği anlaşılmaktadır. Buna göre sebebi nübüvvet asrında varid olan bir hadîsi daha sonraları bir vesile tekrar kullanmanın, bu kategoriye girdiği söylenebilir. Fakat bu durumun esbâbu vurûdî'l-hadîs ilmi açısından önem arzemediği belirtilmelidir.

²⁷ Sebeb-i vurûdun anlama ile ilişkisine dair iki güzel örnek Şafii'nin *İhtilâfu'l-hadîsi* ile Bataleyevsi'nin, *el-İnsâf fi't-tenbih ale'l-ma'anî ve'l-esbâbi'lletî evcebeti'l-ihtilâf beyne'l-müslimine fi ârâihim*, -thk. Muhammed Ridvan ed-Daye- Dimeşk, 1987) adlı eserde ortaya koydukları tavidir.

²⁸ İbn Hamza, *el-Beyân ve't-ta'rif*, I, 32.

²⁹ Bulkinî, *Mehâsinu'l-istilah*, s. 698-699; Suyutî, *el-Luma' fi esbâbi vurûdî'l-hadîs*, s. 108; İbn Hamza, *el-Beyân ve't-ta'rif fi esbâbi vurûdî'l-hadîs*, Beyrut, 1982, I, 32-33.

³⁰ İbn Hamza, *el-Beyân ve't-ta'rif*, I, 34.

³¹ Buharî, *Fezâilu ashabi'n-Nebi*, 11.

²⁵ Ramazan Ayvallı, “Esbâbu Vurûdî'l-Hadîs”, *DİA*, XI, 362.

²⁶ Bkz. Bulkinî, *Mehâsinu'l-istilah*, (İbnu's-Salah'ın Mukaddime'sinin sonunda), s. 700-713.

Acaba sebebin başka şekilde tasnifi olabilir mi veya sebebi başka şekilde bilmemiz mümkün mü? Klasik eserlerdeki sebep tasniflerini dikkate aldığımızda, bazı problemlerin meydana geldiği görülür. Yukarıdaki duruma göre genel olarak sebep, varid olduğu hadislerle birlikte bulunmalıdır. Bu durumda şu sorunun cevaplanması gerekmektedir: Sebebi hadîsin kendisinde veya herhangi bir tarikinde bulunmayan hadisler nasıl anlaşılacaktır? Yani hadîslerin anlaşılmasında bir problem varsa, bununla birlikte ortada zikredilmiş bir sebep de bulunmuyorsa, bu problem nasıl izale edilecektir? Bize göre burada sebebin alanı biraz daha genişletilmelidir. Çalışmanın amacı bu olup sorunun tartışılmasını sonraya bırakarak Suyutî'nin eserinden esbâbu vurûdi'l-hadîse dair örnekler vermek istiyoruz.

Bu örnekleri iki başlık altında tasnif edebiliriz.³² Bu tasnif İbn Hamza'nın eseri için de geçerlidir. Bu şekilde iki eserde geçen malzemenin mahiyeti de ortaya konulmuş olacaktır.

a) Hadîsin anlaşılmasına etki etmeyen, yani anlamı değiştirmeyen fakat hadîsin anlaşılmasına yardımcı olan sebepler (sebebin hususiliğinin hadîsin umumiliğine engel teşkil etmemesi)

Örnek 1.

Hız. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Ameller, niyetlere göredir. Kişiye ancak niyet ettiği vardır”.³³ Bu hadîsin vurûdunun sebebi olarak bir adamın bir kadın için hicret ettiği nakledilmektedir.³⁴ Hadîs umumi bir kaideyi ortaya koymaktadır. Sebebin hâss olması bu kaideyi değiştirmemektedir.

Örnek 2.

Hız. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kim bu baklayı (sarımsağı) yerse, kokusu gidinceye kadar mescidimize yaklaşmasın”.³⁵ Hadîsin sebebi vurûdu olarak Muğire b. Şu'be'nin sarımsak yiyerek mescide gitmesi ve kokunun yayılması rivayet edilmektedir.³⁶ Hadîs umumi bir hükmü beyan etmektedir. Sebebin hâss olması bu hükmü etkilememektedir.

³² Bu örnekleri bizim tasnif ettiğimiz özellikle belirtilmelidir.

³³ Buharî, *Eymân*, 23; Müslim, *İmare*, 45.

³⁴ Suyutî, *el-Luma' fi esbâbi vurûdi'l-hadîs*, s. 114.

³⁵ Müslim, *Mesâcid*, 17.

³⁶ Suyutî, *el-Luma'*, s. 151.

Örnek 3.

Hız. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Bizi aldatan bizden değildir”.³⁷ Hadîsin sebebi olarak Resulullah'ın yiyecek satan bir adama uğraması, elini yiyeceğin altına sokması ve ıslak olduğunu tespit etmesi gösterilmektedir.³⁸ Hadîs, temel bir ilkeyi ortaya koymaktadır. Sebebin hususi olması bu hükme tesir etmemektedir.

b) Hadîsin anlaşılmasına etki eden, yani anlamı değiştiren sebepler (sebebin hususiliğinin hadîsin umumiliğine engel teşkil etmesi)

Örnek 1.

Hız. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Sizden biri cumaya geleceği zaman gusletsin”³⁹ Bunun sebebi olarak şu gösterilmektedir: “İraklılardan iki kişi İbn Abbas'a gelip ‘Ey İbn Abbas, Cuma günü gusletmeyi vacib görür müsün?’ diye sordular. İbn Abbas onlara ‘o daha çok temizlenmek için güzeldir’ diyerek cuma guslunun nasıl başladığını anlattı. Buna göre o dönemde insanlar darlık ve meşakkat içinde idiler. Yünden elbise giyiyor ve çalışıyorlardı. Sıcak bir cuma günü mescide geldiler. Yün elbiseler içinde çok terlemişlerdi ve etrafa ter kokusu yaymışlardı. Bunun üzerine Resulullah yukarıdaki hadîsi irad buyurdu.⁴⁰ Hadîsten cuma günü yıkanma hükmünün genel ve vacib olduğu anlaşılacaktır. Ancak hadîsin vurûdu bunun sebebini ortaya koymakta, bir açıdan hükmü terleyip kokanlara tahsis etmekte, diğerleri muhayyer bırakılmaktadır. O halde burada sebep, hadîsteki hükmü etkilemektedir.

Örnek 2.

Rafi' b. Hadic'in beyanına göre Hız. Peygamber tarlaları kiraya vermekten nehyetmiştir.⁴¹ Bunun sebebi olarak şu rivayet gösterilmektedir: “Zeyd b. Sabit şöyle demiştir: ‘Allah, Rafi' b. Hadic'e mağfiret etsin. Allah'a yemin ederim ki ben, bu hadîsi ondan daha iyi biliyorum. Hâdise şudur: Birbirleriyle münakaşa eden iki kişi Resulullah'a geldiler. Resulullah buyurdu ki:

³⁷ Müslim, *İman*, 42.

³⁸ Suyutî, *el-Luma'*, s. 208.

³⁹ Buharî, *Cuma*, 2.

⁴⁰ Suyutî, *el-Luma'*, s. 133.

⁴¹ Buharî, *Hars*, 18; Müslim, *Buyu'*, 19.

'Eğer meseleniz bu ise tarlaları kiraya vermeyiniz'. Buna göre Rafî', sadece tarlalarınızı kiraya vermeyiniz sözünü işitmiştir.⁴²

Görüldüğü gibi sebab-i vurûd hadîsin manasının anlaşılmasını sağlamaktadır. Aksi takdirde hadîsin hükmü umumi kabul edilecektir. Bulkinî'nin de bu noktaya dikkat çektiği görülmektedir.⁴³ İbn Hacer de nehyin mutlak olmadığını, mesela meçhul bir şeyle kiraya verildiğinde nehyin söz konusu olduğunu belirtir.⁴⁴

Örnek 3.

Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Sizlerden birinin karnının cerahatle dolu olması şiirle dolu olmasından daha hayırlıdır".⁴⁵ Bu hadîsin sebebi olarak Ebu Said el-Hudrî'den şu nakledilir: "Biz Resulullah ile birlikte Arc denilen yerde yürüyorduk. Birden orada şiir söyleyen bir şairle karşılaştık. Resulullah onu görünce 'şeytanı yakalayınız yahut tutunuz, çünkü kişinin karnının cerahatle dolu olması şiirle dolu olmasından daha hayırlıdır'⁴⁶ buyurdu.

İlk hadîsten Hz. Peygamber'in şiiri umumi olarak kerih gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak başka hadîslerde "Kureyşi hicvedin, çünkü bu onlara ok atmaktan daha etkilidir"⁴⁷ buyrulduğu, Hz. Peygamber'in ashabının mescidde şiir okuyup güldükleri geçmektedir.⁴⁸ Yine Hz. Peygamber, Lebid'in "Allah'ın dışında her şey batıldır, zevale mahkumdur" anlamına gelen şiirini şair sınıfının en doğru sözü olarak nitelemiştir.⁴⁹

Bu durumda umumi olarak zikredilen hadîste kastedileni anlamamıza sebebi zikredilen hadîs yardımcı olmaktadır. Sebeb-i vurûd, bize her türlü şiirin kerih görülmediğini göstermektedir. Nitekim Nevevî de buna dikkat çekmiş ve şu izahı yapmıştır:

"Şiir söylediği işitilen adamın şeytan diye isimlendirilmesi, adamın kafir olma ihtimalindedir. Yahut ona şiirin galip gelmesinden, yani Kur'an'la

veya şer'i ilimlerle meşgul olamamasından ya da söylediği şiirin zemmedilen, yani sözleri kötü olan şiir olmasından dolayıdır".⁵⁰ Buna göre hadîste sırf şiirin veya şairin kötülenmesi söz konusu değildir.

Yukarıda verdiğimiz örneklerden şunlar ortaya çıkmaktadır:

a) Esbâbu vurûdi'l-hadîs literatüründe sebebi hâs olup hükmü âmm olan durumlar bulunmaktadır. Sebeb burada hadîsi etkilememektedir.

b) Yine ilk bakışta âmm gibi gözüken hadîslerin sebeple tahsis edildiği durumlar bulunmaktadır. Sebeb burada ise hadîsi etkilemektedir.

c) Esbâbu vurûdi'l-hadîs literatüründe daha ziyade sebebin hadîsi etkilemediği örnekler bulunmaktadır.

d) Esbâbu vurûdi'l-hadîs literatüründe sebebin hadîsi etkileyip etkilemediği üzerinde hiç durulmamış ve bununla ilgili herhangi bir tasnif yapılmamıştır.

e) Esbâbu vurûdi'l-hadîs literatüründe hadîslerin sebepleri rivayetlerle tespit edilmiştir. Bu da çoğu kere nakledilen hadîsin diğer tariklerini araştırmak suretiyle gerçekleştirilmiştir.

Esbâbu vurûdi'l-hadîsin alanını genişletmek

Daha önce esbâbu vurûdi'l-hadîs literatürünün bizzat hadîste veya hadîsin diğer bir tarikinde bulunan sebeplere değer verdiğini belirtmiştik. Ahmed Muhammed Şakir, bu konuda şu noktayı vurgulamaktadır: "Hadîsin vurûd sebebinin bilmenin yolu re'y değil, sadece rivayettir".⁵¹ Bu ifadeden, sebebin re'y veya akılla değil, sadece rivayetle bilinebileceği anlaşılmaktadır. Ancak rivayetle ne kastedilmektedir? Rivayetle, hadîsin bizzat kendisi veya başka bir tariki mi kastedilmekte yoksa bunları da içine alacak şekilde ilgili hadîsten bağımsız nakiller mi, diğer bir ifadeyle sosyo-kültürel ortamın bilinmesi mi kastedilmektedir?

Ahmed Muhammed Şakir'in sözü bu noktada sarıh değildir. Şayet birinci durum kastediliyorsa, bunun sebab-i vurûdun alanını daralttığı söylenebilir. Bununla birlikte ikinci durumun kastedilmesi de mümkündür. Zira

⁴² Suyutî, *el-Luma'*, s. 219.

⁴³ Bulkinî, *Mehâsinu'l-İstîlâh*, s. 711-712. Ayrıca bkz. Yahya İsmail Ahmed, "Mukaddime", s. 38.

⁴⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, (thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Baz), Beyrut, 1996, V, 294.

⁴⁵ Buharî, *Edeb*, 92; Müslim, *Şi'r*, 1.

⁴⁶ Suyutî, *el-Luma'*, s. 285.

⁴⁷ Müslim, *Fedailu's-sahabe*, 157.

⁴⁸ Tirmizî, *Edeb*, 70.

⁴⁹ Müslim, *Şi'r*, 1.

⁵⁰ Nevevî, *el-Minhâc*, XV, 17. Nebi Bozkurt da, herhalde bunun kendisini ve İslam'ı küçük düşürmek, istihza etmek veya insanların şeref ve izzetini tezyife yönelik şiirler hakkında olduğunu belirtmektedir. Bkz. *Hadîs'te Folklor Eğlence*, İstanbul, 1997, s. 105.

⁵¹ Ahmed Muhammed Şakir, *Elfiyetu's-Suyutî fi İlmî'l-hadîs*, Mekte, ts. s. 183.

rivayet olgusu, hadîsin bizzat kendisinde veya başka bir tarikinde olan şeyleri içerdiği gibi bunların dışındaki rivayetleri de içermektedir. Bundan dolayı hadîsin kendisinde veya bir başka tarikinde bulunmasa da araştırma sonucu rivayetlerle tespit edilen tarihsel ve toplumsal sebepleri sebab-i vurûd içinde değerlendirmek mümkündür.

Ayrıca Ahmed Muhammed Şakir'in ifade ettiği re'y ne demektir? Rivayetleri anlamada akıllı, mantığı kullanmamak mıdır? Bu konuda mezkur ifade yine açık değildir. Ancak hadîslerin tearuzu durumunda veya herhangi bir müşkil ile karşılaşıldığında geçmiş alimlerimizin akla müracaat etmesi dikkate alınır. Ahmed Muhammed Şakir'in bunu yadsıması düşünülemez. O halde re'y araştırma yapmaksızın, herhangi bir rivayet tespit etmeden, tutarlı olmaya dikkat etmeksizin sebebi akılla ortaya koymak anlamına gelmelidir. İşte bu anlamda re'y geçmişte alimlerimizin "mezzum re'y" dedikleri şeydir. Zira bu şekilde davranarak sebep tespit etmek keyfilige yol açabilecektir.

Leknevî ise bu meseleyi ihtilafu'l-hadîs çerçevesinde işlemiştir. O, "nassın herhangi bir delaleti olmaksızın sırf re'yle cem' kabul edilebilir mi?" şeklindeki bir soruya "açık veya gizli şer'î bir nassın delalet etmediği bir cem'in kabul edilemeyeceği" şeklinde cevap vermiştir.⁵² Leknevî'nin "sırf re'y" dediği şeyin "mezzum re'y" olması gerekir. Aksi takdirde hadîsleri te'lif etme çabasının sırf nassa dayandığını söylemek pek vakıya uymamaktadır. Hatta hadîsleri te'lif faaliyetinin sırf nassa dayanması gerektiğini ileri sürmek hadîslerin ihmaline yol açabilecektir.

Aslında Leknevî'nin ifadesinde geçen "nassın delaleti" tabiri de bize bazı ipuçları vermektedir. İhtilafı gidermede nassın delaleti açıksa zaten bir problem yoktur. Nassın delaleti gizli ise bu delaleti ortaya çıkaracak "müslüman akli"ndan başka bir şey değildir. Ayrıca her zaman nassın delaletleri de işi çözmeye yetmez. Nassın dışındaki sosyo-kültürel şartları da dikkate almak gerekmektedir. O halde "nassın delaleti"ndeki delaleti daha geniş manada düşünmek zorundayız. İhtilafı giderebilecek her türlü delaleti "delalet" in içinde düşünebiliriz.

⁵² Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdile li'l-esileti'l-aşereti'l-kâmile*, (thk. Abdulfettah Ebu Ğudde), Beyrut, 1994, s. 220.

Şüphesiz ilk bakışta manası anlaşılmayan veya zahiren İslam'ın temel ilkeleriyle tearuz halinde olan bazı hadîsler bulunmaktadır. Bu hadîsleri anlamak için sebab-i vurûdun bilinmesine ihtiyaç vardır. Ancak sebab-i vurûd her zaman hadîsle birlikte veya hadîsin bir başka tarikinde bulunmamaktadır. O zaman hadîsin söylenmesine vesile olan arkaplanın, şartların onun dışındaki bilgiler, rivayetler dikkate alınarak tespit edilmesi gerekmektedir. Bu durumda tarihten ve toplumsal yapının özelliklerinden (kısaca toplumun kültüründen) yararlanmak en kolay çözüm yoludur.⁵³ Bunlar da sonuçta rivayetlerden tespit edilecektir, ancak bu rivayetler hadîste veya hadîsin diğer tariklerinde bulunmamaktadır.

Burada başka bir durum daha söz konusudur. Bazen öyle olur ki, bir hadîsin ne kendisinde ne bir başka tarikinde ne de bir başka rivayette sebep bulunur. Böyle bir durumda bu hadîsin başka nasslarla tearuz içinde olduğunu düşünelim. Bu durumda ne yapılmalıdır? İşte bu durumda akılla, bir başka ifadeyle yorumla tearuz uygun bir şekilde çözümlenmelidir. Tearuzu çözerken ortaya konulacak düşünce bir anlamda sebebi oluşturacaktır. Böyle bir sebep terimi klasik sebab-i vurûd tetkikinde bulunmamaktadır, ancak böyle durumlarda yapılan işe bir ad konulmalıdır. Bundan dolayı sebebin alanının genişletilmesinin faydalı olacağını düşünüyoruz. Dolayısıyla bu durum hadîslerin sebab-i vurûdunu bir takım karînelere yola çıkararak akılla tespit etmek anlamına gelmektedir. Burada aklın keyfi olarak kullanılması söz konusu değildir. Çünkü burada akıl reddetmek için değil, anlamak için kullanılmaktadır.

Şayet böyle bir değerlendirme isabetli ise esbâbu vurûdî'l-hadîsin tasnifine bir tasnif daha eklememiz gerekecektir. Bu tasnif ise şöyledir:

a) Vurûdu, hadîsin kendisinde veya başka bir tarikinde bulunan sebep-ler.

⁵³ Şatıbî'nin, Kur'an'ı anlamak için Arap adetleri ve toplumsal yapının bilinmesine yaptığı atfı, hadîslerin anlaşılmasında referans kabul etmek mümkündür. Şatıbî'nin ifadesi şöyledir: "Kur'an'ı anlamak için gerekli ilimlerden biri de Kur'an'ın indiği sırada mevcut bulunan söz, fiil ve hareket tarzlarıyla ilgili Arap adetlerini bilmektir. Özel bir sebab-i nüzulü yoksa Kur'an ilmine dalmak isteyen kimse için bu bilginin olması zaruridir". (Bkz. *el-Muvafakat: İslami İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul, 1993, III, 335) Şatıbî burada sebab-i nüzul ile Arap adetlerini bilmenin arasını ayırmıştır. Çünkü her ayet ile birlikte bazen sebep bulunmamaktadır. Hadîslerle ilgili olarak benzer bir yaklaşım için bkz. M. Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara, 1998, s. 303.

b) Vurûdu, araştırmayla, yani hadîsin dışındaki rivayetlerle, sosyo-kültürel ortamın tespitiyle bilinen sebepler.⁵⁴

İlk maddede beyan edildiği şekilde tespit edilen sebeplere “rivayetle bilinen sebepler”; ikinci maddede beyan edildiği şekilde tespit edilen sebeplere “dirâyetle bilinen sebepler” demek de mümkündür.

Yukarıdaki ifadelerden ilk bakışta anlaşılamayan veya başka naslarla tearuz halinde olan hadîsler için sebep inşa edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Şüphesiz bu faaliyet keyfi bir surette gerçekleştirilemeyeceği gibi her hadîsi de kapsamamaktadır. Zira Hz. Peygamber’in her sözü bir sebebe binaen ifade edilmemiştir. Dolayısıyla her hadîs için bir sebep inşa etmek zorunlu değildir.

İlk maddeyle ilgili örnekleri daha önce sunmuştuk. İkinci maddenin daha iyi anlaşılabilmesi için bazı örnekler verilmelidir. Şöyle ki:

Örnek 1.

Buharî’nin naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“Eğer İsrailoğulları olmasaydı et kokmazdı...”⁵⁵

Etin bozulması tabiidir, ancak hadîste bu İsrailoğullarının varlığına bağlanmıştır. Bu hadîsi anlamaya çalışan alimler şöyle bir açıklamada bulunurlar: “Allah, İsrailoğullarına bildircin eti ve kudret helvası gibi büyük nimetler vermiştir. Ancak İsrailoğulları buna karşılık Allah’a şükretmek ve onlardan infak etmek yerine nankörlük etmiş ve cimrilik ederek onları depolamayı tercih etmiştir. Oysa bundan nehyedilmişlerdi. Neticede etin kokmasıyla cezalandırıldılar.”⁵⁶ Yani İsrailoğulları kendilerine verilen bildircin eti ve kudret helvası kesilir diye onları depolamış ve sonuçta bunlar kokmaya başlamıştır.

Bu ifadeler, hadîsin anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır. Alimlerin bunu akılla bilmesi mümkün değildir. Bir bilgiye dayandıkları ortadadır.

⁵⁴ M. Emin Özaşar, yukarıda yapılan tasnifin ikinci maddesini sosyal bilimlerde geçen iki tabirle ifade etmiştir: Olgü bağlamı ve sosyal bağlam. Ayrıntılı bilgi için bkz. *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, s. 302.

⁵⁵ M. Hamidullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmam İbn Münebbih*, (terc. Kemal Kuşçu), İstanbul, 1967, s. 104; Buharî, *Enbiyâ*, 2; Müslim, *Rada*, 63; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 304, 349.

⁵⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, VII, 11; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, Mısır, 1972, XII, 367; Abdullah b. Ali en-Necdî el-Kuseymî, *Müşkilâtü'l-ehâdisi'n-nebeviyye ve beyânuhu*, Beyrut, ts. s. 20-21. Bu olaya Kur'an'dan işaret etmektedir. Bkz. Al-i İmrân, 49.

Bu bilgi Kur'an'dan çıkarılmış da olabilir. Nitekim Âl-i İmran suresinin 40. âyeti bunu te'yid etmektedir:

“O, İsrailoğullarına bir elçi olacak (ve onlara şöyle diyecek):...Ayrıca evlerinizde ne yiyecek ne biriktirdiğinizi size haber veririm”.

Bu bilgi bir anlamda tarihsel bağlamdır. İşte bu olay hadîsin sebebini düşündürmekte olup bizzat hadîsin kendisinde bulunmamaktadır.

Örnek 2.

Buharî *Sahih*'inde şöyle bir olay nakletmektedir:

“Ukl kabilesinden sekiz kişi Resulullah'a geldi ve onunla İslam üzerine bey'atlaştılar. Müteakiben Medine arazisinin havası onlara ağır geldi de hastalandılar. Onlar, bu hastalıklarını Resulullah'a arzettiler O da 'bizim çobanımızla beraber develerin yanına gitseniz, onların sütlerinden ve bevillerinden içseniz' buyurdu. Onlar da 'peki' deyip develerin yanlarına gittiler, süt ve bevillerinden içtiler ve sıhhat buldular”.⁵⁷

Hadîste görüldüğü gibi necis olduğu bilinen deve beveli Hz. Peygamber tarafından hasta olan insanlara tavsiye edilmektedir. Böyle bir fiilin sebebi -hastalık ifadeleri geçse dahi- hadîste açıkça ifade edilmemektedir. Geçmiş alimler tarafından bu olay fikhî açıdan ele alınmış, dolayısıyla deve beveli o kişilere özel bir ruhsat olarak değerlendirilmiştir.⁵⁸ Ancak bu meseleyi tam olarak izah etmemektedir.

Ahmed Naim konuyla ilgili bazı izahlarda bulunmuştur. Ona göre, Arabın deve beveli ile tedavi ettiği muhakkaktır. Hatta müslüman tıpçıların müteahhirlerinden sayılan Davud-i Antakî'nin tezkeresinde umumen bevillerin tıpta kullanıldığı zikredilmektedir. Müellif, bevelin yedi türlü hastalığa deva olduğunu söylemektedir. ed-Demirî de *Hayatu'l-hayavan*'da deve bevelinin iki tıbbî özelliği bulunduğunu söylemektedir.⁵⁹ Ahmed Naim'in ifadelerinden Arap kültüründe ve tıbbında deve bevelinin önemli bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlam, yani sebep dikkate alındığında hadîsin anlaşılması kolaylaşmaktadır.

⁵⁷ Buharî, *Diyât*, 22; *Vudu*, 66; Meğazi, 36; Müslim, *Kasâme*, 9-11; Ebu Davud, *Hudûd*, 3; İbn Mace, *Hudûd*, 20.

⁵⁸ Bkz. Ali Çelik, *İslam'ın Kabul ve Reddettiği Halk İnançları*, İstanbul, 1995, s. 276-280.

⁵⁹ Bkz. Ahmed Naim, *Sahih-i Buharî Muhtasarı ve Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Ankara, 1987, I, 187.

Örnek 3.

Bazen zahiri problem arzermeyen hadîslerin bağlamının bilinmesi onun daha kolay anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Mesela Buhârî'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“Başınızda Habeşli bir köle olsa bile dinleyin ve itaat edin!”.⁶⁰

Yönetim ile ilgili İslam'ın ilkeleri dikkate alındığında hadîste hiçbir problem gözükmemektedir. Ancak hadîste böyle bir vurgunun sebebi ne olabilir? Hadîsin bağlamı araştırıldığında bu vurgunun sebebi anlaşılmalıdır. Hattabî (ö. 388/998), bu durumu şöyle izah etmektedir: “Araplar emirliği pek tanımazlardı. Hz. Peygamber onları seriyyeler halinde gönderdiğinde veya beldelere tayin ettiğinde ayrılıp parçalanmasınlar diye onları ma'rufta emirlere itaat etmeye teşvik etmiştir”.⁶¹ Hattabî'nin ortaya koyduğu bu izah, tamamen o dönem Arap toplumunun sosyo-kültürel yapısını yansıtmaktadır.

Örnek 4.

Buhârî'nin Ebu Hureyre'den naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“Hastalığın bulaşması yoktur. Safer yoktur. Baykuş ötmesi de yoktur”.⁶²

İlk bakışta burada sayılan unsurlardan ne kastedildiği anlaşılammamaktadır. Yine Ebu Hureyre'den nakledilen başka bir tarihte sadece “hastalığın bulaşmamasına” yapılan vurgunun nedeni ortaya çıkmaktadır. Bu rivayete göre bir bedevi “Ya Resulellah! Öyleyse benim geyikler gibi sağlam ve kumluk arazide yaşayan develerime ne dersiniz? Uyuzlu bir deve gelip de bu sağlam develerin arasına sokulunca onların hepsini uyuz ediveriyor” der. Bunun üzerine Resulullah “ya ilk uyuzlu deveye bu hastalığı kim bulaştırdı” diye cevap verir.⁶³

Ancak bu rivayetlerde diğer unsurlarla ne kastedildiği açıklanmamıştır. Dolayısıyla hadîste mesela Safere yapılan vurgunun nedeni anlaşılammamaktadır. İbn Hacer ve Aynî'ye göre Safer ayıyla ilgili Arapların bir inancı bulunmaktadır. Bu inanca göre Araplar kişinin karnında safer denilen bir

ılan bulunduğunu, acıktığında o insana isabet ettiğini ve ona eziyet verdiğini iddia ederlerdi.⁶⁴ Dolayısıyla hadîs böyle bir inanışın hurafe olduğunu ve gerçekliği bulunmadığını ortaya koymaktadır. Böyle bir sebep, hadîsin anlaşılmasına yardımcı olmaktadır.

Örnek 5.

Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'inde kaydettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“İmamlar Kureyştedir”.⁶⁵

Bu hadîsin sonraları mutlak olarak anlaşılıp devlet başkanı olması gereken kimselerde aranan özelliklerden sayıldığı bilinmektedir. Ancak devlet başkanlığının dinî anlamda bir kabileye ait olamayacağına dair de bir çok delil bulunmaktadır.⁶⁶ Bu durumda hadîsin sebep-i vurûdu araştırılmalıdır. Fakat sebep-i vurûd hadîsin herhangi bir tarihinde bulunmamaktadır. Bu durumda başka izahlar yapılması zorunludur. İbn Haldun, Kureyşliliği, Kureyşin bizzat kendisi olarak değil, Kureyşde bulunan yeterlilik/asabiyet unsuruyla açıklamıştır.⁶⁷ Mevdudî (ö. 1397/1979) de aynı görüştedir. O, şöyle der:

“Hz. Peygamber o dönem Arapların durumunu görerek bir karara varmıştı ve bu şüphesiz en doğru bir karardı. Kureyş kabilesi yetenekli kişilere sahip olması ve asırlardan beri diğerleri üzerinde etkili olması yönleri ile güçlü bir kabile olarak dururken Kureyşin dışında bir kabile devlet idaresine getirilirse, o bu işte muvaffak olamaz”.⁶⁸ Bu tarihsel ve toplumsal bağlam, hadîsin anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Şüphesiz bu bağlamı, yani

⁶⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 311; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, XVII, 383.

⁶⁵ İbn Hanbel, *Müsned*, III, 129, 183; IV, 421. Lafızları farklı, ancak aynı anlama gelebilecek başka hadîsler de bulunmaktadır. Muaviye b. Ebi Süfyan'dan nakledilen hadîs için bkz. Buhârî, *Menâkib*, 1; *Ahkâm*, 2; İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 94; Taberanî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, (thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi), bs. y. 1986, XIX, 337, 338, 360; İbn Ömer'den nakledilen hadîs için bkz. Buhârî, *Menâkib*, 2; *Ahkâm*, 2; Müslim, *İmâre*, 4; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 29, 93; Cabir b. Abdullah'dan nakledilen hadîs için bkz. Müslim, *İmâre*, 2; Ebu Hureyre'den nakledilen hadîs için bkz. Buhârî, *Menâkib*, 1; Müslim, *İmâre*, 1; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 243, 261, 319.

⁶⁶ Bkz. M. Sait Hatipoğlu, “İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği”, *AÜİFD*. (1973) XXIII, s. 121-123 Hatipoğlu, bu makalesinde bahis konusu hadîsin uydurma olduğu kanaatine varmıştır.

⁶⁷ İbn Haldun, *Mukaddime* (çev. Z. Kadiri Ugan), İstanbul, 1990, I, 493.

⁶⁸ Mevdudî, *Meseleler ve Çözümleri*, (çev. Yusuf Karaca), İstanbul, 1990, I, 54. Ayrıca bkz. Mehmet Erdoğan, *Akıllı-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul, 1995, s. 212.

⁶⁰ Buhârî, *Ahkâm*, 4; İbn Mace, *Cihad*, 39; Tayalisi, *Müsned*, s. 61.

⁶¹ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XV, 17; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, XX, 111.

⁶² Buhârî, *Tıbb*, 19. Ayrıca bkz. Müslim, *Selâm*, 106; Ebu Davud, *Tıbb*, 24.

⁶³ Buhârî, *Tıbb*, 19.

sebebi hadîsin kendisinde veya diğer tariklerinde bulmak mümkün değildir.

Örnek 6.

Rivayete göre Hz. Peygamber zamanında Medine’de fiyatlar yükselmiş ve bunun ardından halk kendisine gelip “fiyatlar çok yükseldi, bir ayarlama yaparsanız da biz ona tabi olsak” dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Fiyatların yükselmesi ve düşmesi Allah’ın iradesine bağlıdır. Biz, Allah’ın emir ve takdirini aşamayız”.⁶⁹ Hadîsten sosyal bir mekanizma olan fiyat ayarlamasının Allah’ın elinde olduğu ve narh koymanın yasak olduğu anlaşılmaktadır. Gerçekten bu böyle midir yoksa bu sözün söylenmesine sebep olan bir tarihsel bağlam mı söz konusudur?

Hadîsin söylenmesine sebep olan olaylar incelendiğinde bunun mutlak olmadığı ve şartlara bağlı olduğu anlaşılmaktadır. İbn Teymiye’ye göre Hz. Peygamber, narh hadîsini özel bir olaydan dolayı söylemiştir. Bu hadîsi delil göstererek mutlak olarak narhı yasaklayanlar yanılmaktadır. İbn Teymiye’nin özel bir olay, yani tarihsel bağlam dediği husus şöyledir: “O dönemde Medine’de yiyecek olarak satılan gıda maddeleri çoğunlukla dışarıdan geliyordu. Bazen orada ekilen bir şey de satılabilirdi. Burada yalnızca arpa ekilirdi. Alıcı ve satıcılar belirli kişiler değildi. Orada bir işe veya satıma zorlanması için insanların kendisine veya malına ihtiyaç duyduğu herhangi bir kimse yoktu. Bilakis müslümanların hepsi aynıydı, yani hepsi Allah yolunda cihad ederdi. Satıcıların malını, yalnızca belirli bir fiyatla satmaya zorlanmaları haksız bir zorlama olurdu”.⁷⁰

Konuyla ilgili geniş bir araştırma yapan Cengiz Kallek, hadîsin söylendiği şartları ortaya koyar ve şu sonuca varır: “İşte bütün bunlar göstermektedir ki, Hz. Peygamber tüccara zulüm olur endişesi ile narhtan kaçınmakla isabetli bir ekonomik politika uygulamıştır...Tüketicinin istismar edilmedi-

⁶⁹ İbn Hanbel, *Müsned*, III, 85, 156. Ayrıca bkz. Ebu Davud, *Buyu*, 51; Tirmizi, *Buyu*, 73; İbn Mace, *Ticârât*, 27; Taberani, *el-Mu’cemu’l-kebir*, I, 269 (Ebu Hureyre’den); a. mlf. *el-Mu’cemu’l-evsat*, VI, 443 (Ebu Said el-Hudri’den). Heysemî, Taberani’nin Ebu Hureyre’den naklettiği hadîsin ricalinin sahih ricali; İbn Hanbel’in Ebu Said el-Hudri’den naklettiği hadîsin ricalinin sahih ricali olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte Taberani’nin *el-Mu’cemu’s-sağîr*’de İbn Abbas’tan; *el-Mu’cemu’l-Kebîr*’de Ebu Cuhayfe’den naklettiği hadislerin zayıf olduğunu kaydetmiştir. (bkz. *Mecmeu’z-zevâid*, IV, 99-100)

⁷⁰ İbn Teymiye, *Bir İslam Kurumu Olarak Hisbe*, (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul, 1989, s. 69.

ği ve karaborsanın görülmediği bir piyasada narha ihtiyaç duyulmaması doğaldır”.⁷¹

Sabri Ülgener’in de aynı kanaatte olduğu görülmektedir. Şöyle ki: “İlk İslam kaynaklarının şehre hariçten zahire getiren tüccara bol ve bereketli rızık vadetmeleri maddi şartların doğurduğu bir zaruretin ifadesiydi. Bu bakımdan narh aleyhtarlığının da tatbikatta aynı ihtiyaca cevap veren bir prensip olduğu düşünülebilir... Filhakika narh aleyhtarlığıyla tüketiciden ziyade üretici ve tüccarın himaye edilmek istendiğinde şüphe yoktur. Çünkü narh konulmasına mani olmak suretiyle serbest bırakılan üretici ve tüccardır”.⁷²

Bütün bunlar narh tespitinin ithal mallarla ilgili olduğunu göstermektedir. Zira Hz. Peygamber’den fiyatların tespit edilmesi istenen mallar bu dönemde ithal ediliyordu. Böyle bir ortamda fiyatlara müdahale edilmesi ithalatın durmasına, mal darlığına ve karaborsaya yol açabilirdi. Bundan dolayı Hz. Peygamber fiyatların tespitine gerek duymamış ve mal arzının artmasını teşvik etmiştir.⁷³

Bu açıklamalardan anlaşıldığı gibi fiyat ayarlamasının Allah’ın elinde olduğunu söylemenin tarihsel sebepleri bulunmaktadır. İşte bu sebepler hadîsin anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır. Şüphesiz bu sebepler hadîsin kendisinde –fiyat yükselmesi Medine’de vaki olsa da- veya bir başka tarihte bulunmamaktadır.

Örnek.7.

Ebu Davud’un naklettiği bir hadîse göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“Ben müşriklerin arasında oturup onların ateşiyle aydınlanan her müslümandan beriyim”.⁷⁴

Ancak bunun yanında Hz. Peygamber’in “Mekke’nin fethinden sonra hicretin olmadığını, fakat cihad ve niyetin olduğunu” buyurduğuna dair rivayetler vardır. Bu hadîsler, daru’l-harbde kalan bir müslümanın oradan

⁷¹ Cengiz Kallek, *Hz. Peygamber Döneminde Devlet ve Piyasa*, İstanbul, 1992, s. 80-83.

⁷² Sabri Ülgener, *Darlık Buhranları ve İslam İktisat Siyaseti*, Ankara, 1984, s. 130. Ayrıca bkz. Ali İhsan Samurkaş, *Türkiye’de ve Hz. Muhammed Döneminde Enflasyon Düşüncesi*, Ankara, 1993, s. 355-372; M. Emin Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, s. 322-330.

⁷³ Bkz. Davud Aydın, *İslam İktisadında Narh*, İzmir, 1994, s. 82.

⁷⁴ Ebu Davud, *Cihad*, 95; Nesai, *Kasâme*, 27.

hicret etmesinin gerekli olup olmadığı konusunda alimlerin ihtilafına yol açmıştır.⁷⁵

Bu hadîslerin anlaşılması tarihsel ve toplumsal bağlamın bilinmesine bağlıdır. Şüphesiz müslümanların çıktıkları işkenceler ve ardından Medine'ye hicretleri tarihî rivayetlerle sabittir. Artık Medine, İslamî davetin tek ve yegane merkezidir. Bunun üzerine Resulullah, bütün inananların Medine'ye hicret etmelerini istemiş ve “ben müşrikler arasında oturan her müslümandan beriyim” buyurmuştur. Bu şekilde İslam'ın bütün müesseseleriyle hayata geçirilmesi için gerekli ortam sağlanmıştı. Hicret siyaseti Mekke'nin fethi ile işlevini başarıyla tamamlamış olduğu için fetihden sonra artık hicret şartına son verilmiş onun yerine daha kalıcı ve genel olan cihad ülküsü yerleştirilmiştir.⁷⁶

Dolayısıyla bu bağlamla “Peygamber'in müşrikler arasında oturan müslümanlardan beri olmasının” sebebi de anlaşılabilir olmaktadır.

Örnek 8.

Buharî'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“Ben insanlarla la ilahe illellah deyinceye kadar savaşmakla emrolundum...”⁷⁷

Bu hadîsi bir grup alim, savaşın illetinin küfür olduğuna gerekçe saymıştır.⁷⁸ Şüphesiz bu durum, “dinde zorlama yoktur” gibi ayetlerle ve benzeri bir çok ilkeyle⁷⁹ tezat arz etmektedir. Bu durumda yukarıdaki hadîsin başka bir çerçevede söylenmesi gerekmektedir.

İbn Hacer, “hadîs, tevhidi ikrar etmeyen kimselerle savaşmayı gerektirmektedir. Bu durumda cizye verenlerin ve antlaşmalı olanların hali ne olacaktır?” şeklindeki bir soruya çeşitli cevaplar verir. Bu cevaplardan biri

⁷⁵ Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, (thk. Halil Me'mun Şiha), Beyrut, 1996, XIII, 11.

⁷⁶ Bkz. Mehmet Erdoğan, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, s. 209; Yusuf Kardavî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 142.

⁷⁷ Buharî, *İman*, 17; Müslim, *İman*, 32, 33; Ebu Davud, *Cihad*, 95; Tirmizî, *İman*, 1.

⁷⁸ Bkz. Ahmet Yaman, *İslam Devletler Hukukunda Savaş*, İstanbul, 1998, s. 76.

⁷⁹ Savaşın illetinin küfür olmadığına dair deliller için bkz. Ahmet Özel, *İslam Hukukunda Ülke Kavramı*, İstanbul, 1984, s. 54-56; Ahmet Yaman, *İslam Devletler Hukukunda Savaş*, s. 71-74.

de hadîste geçen “insanlar” ile ehl-i kitabın dışındaki müşriklerin kastedilmiş olabileceğidir.⁸⁰

Ahmet Özel'in yorumu da, aynı bağlamı ortaya koyar niteliktedir. Şöyle der: “Cihadın sebebinin küfür olduğunu savunanların delil gösterdikleri hadîse gelince bu hadîste sözü geçen ‘insanlar’dan murad hassaten Arap müşrikleridir. Zira Arap olmayan müşriklerin ve ehl-i kitabın tabii olduğu hükümler, bu hadîsin hükmüne muhaliftir. Bunlarla yapılan savaş, cizye ödemeleriyle sona erer. Arap müşrikleriyle yapılan savaşın sebebi de onların baştan beri İslam’a ve müslümanlara yönelttikleri ve ısrarla sürdürdükleri düşmanlık ve tecavüzdür”.⁸¹

Şüphesiz hadîsi başka türlü yorumlamak da mümkündür.⁸² Bu yorumlardan biri de hadîsin savaşın sona ermesinin gerekçelerinden birini beyan etmesidir. İrtidat olayında Hz. Ömer'in Hz. Ebu Bekir'e karşı bu hadîsi delil göstermesi “la ilahe illellah diyenlerle savaşılmayacağını” ortaya koymaktadır.⁸³ Bunlarla birlikte burada vurgulanmak istenen nokta bir şekilde ve her halde hadîsin uygun bir bağlamını veya sebep-i vurûdunu tespit etmektir.

Örnek 9.

Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“Dinini değiştireni öldürünüz”.⁸⁴

⁸⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 109. Aynı yorumu Hattabî de yapmaktadır. Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, I, 156.

⁸¹ Ahmet Özel, *İslam Hukukunda Ülke Kavramı*, s. 58. Ayrıca bkz. Ahmet Yaman, *İslam Devletler Hukukunda Savaş*, s. 78.

⁸² Mesela Reşid Rıza mezkur hadîse şöyle bir yorum getirir: “Bu hadîs, savaşın teşrii kilnîş sebebinin bildirmiyor. Savaşma izni ve gerekçesi Hacc suresi 39-40 ve Bakara suresi 190. ayetlerde açıklanmıştır. Hadîste ise başlamış bir savaşın sona erdirilmesinin gerekçelerinden biri verilmektedir. Yani savaş esnasında karşı tarafın ‘lailahe illellah’ demesi, savaşın bitmesine yeterli sebeptir. Bu şehadet kelimesini söyleyen kalben inanmamış, yani müşrik olsa bile böyledir”.(bkz. “el-Cevab an meseleti hüriyyeti'd-din ve katli'l-mürted”, *Mecelletu'l-menâr*, (1922) 23, s. 188)

⁸³ Müslim, *İman*, 31.

⁸⁴ Malik, *Muvatta*, *Akdiye*, 15; Tirmizî, *Diyât*, 10; ayrıca bkz. İbn Hibbân, *el-İhsân fi takribi Sahîhi İbn Hibbân*, (trt. Ali b. Balaban el-Farisî-thk. Şuayb el-Arnâvud), Beyrut, 1991, X, 327; İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, VII, 585, 587; Taberanî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, X, 272; a. mlf. *el-Mu'cemu'l-avsât*, IX, 283 (Heysemî, burada Ebu Hureyre'den nakledilen hadîsin isnadının hasen olduğunu belirtmiştir. Bkz. *Mecmeu'z-zevâid*, VI, 261); X, 107 (Heysemî burada Hz. Aişe'den nakledilen hadîsin isnadının zayıf olduğunu kaydetmiştir. Bkz. *Mecmeu'z-zevâid*, VI, 261); Hakim en-Neysaburî, *el-Müstedrek*, III, 620 (Hakim, burada

Bu hadîs ilk bakışta ve mutlak olarak dinini değiştiren kimsenin öldürülmesi gerektiğini ifade etmektedir. Oysa İslam “Dinde zorlama yoktur”⁸⁵ ilkesiyle din ve vicdan özgürlüğünü teminat altına almıştır. Bir dine girmek nasıl özgür bir tercihle gerçekleşiyorsa, çıkmak da öyle özgür bir şekilde gerçekleşmelidir. O halde bu hadîs nasıl anlaşılmalıdır? Sırf bir düşünce nedeniyle dinini değiştiren kimse öldürülmeli midir? Yoksa hadîste geçen “din değiştirme” başka anlamlara mı gelmektedir?

Bize göre hadîste geçen “din değiştirme” başka anlamlara gelmektedir. Ancak bu anlamı doğrudan hadîsin kendisinden veya bir başka tarikinden tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Bunun için konuyu başka rivayetler ışığında anlamak en isabetli yol olacaktır.

“Dinini değiştireni öldürünüz” hadîsi “Müslüman bir kimsenin kanı ancak üç şeyden dolayı akıtlılır: Evli iken zinadan, adam öldürmekten ve dinini terkedip cemaatten ayrıldandan”⁸⁶ hadîsiyle birlikte düşünülmelidir. Burada sırf din değiştirmeye değil, cemaatten ayrılmaya vurgu yapılması dikkat çekicidir. Cemaat olgusu ise burada sırf dinî, meşicdle ilgili bir olgu değildir. Bu konuyu ele alan Ahmed Ebu Süleyman’ın yaklaşımı din değiştirme meselesinin zaman-mekan boyutunu açıklar mahiyettedir. Şöyle der:

“İrtidat konusunun zaman-mekan unsuru, bazı yahudi grupların irtidat taktiğini (yani önce müslüman olmuş görünüp sonra onu topluca terketme) kullanarak genç müslüman cemaat arasında anarşi ve zihin karışıklığına sebep olmayı amaçladıkları bir komployla ilgilidir. Bu komplo ile umulan sonuçların Kur’an’da anlatıldığı ayetler kayda değerdir: ‘Kitap ehlinde bazıları şöyle dedi: İnananlara indirilene günün başında inanın. Sonunda inkar edin ki, belki dönerler...’⁸⁷ İrtidat konusunda ilk İslamî tavır, gördüğümüz gibi din ve vicdan özgürlüğünü değil, müslümanlaştırma siyasetini bedevi kabilelere uygulamayı ve komployu boşa çıkarmayı hedef alıyordu...Geleneksel İslam siyasî düşüncesindeki inanç özgürlüğüne ilişkin kavram karışıklığı, Hz. Peygamber’in vahşi Arap kabilelerini müslümanlaştırma siyasetinin ardındaki esas sebepleri İslam

düşünürlerinin anlamamalarından ortaya çıkmıştır. Bu düşünürler olayın cezaî yönünü ve Hz. Peygamber irtidatı kınadığında ilk müslümanların karşı karşıya buldukları güvenlik ihtiyacını farkedememişlerdir...İlk halife Hz. Ebu Bekir’e karşı başlatılan irtidat savaşının bir din ve vicdan özgürlüğü uygulaması ile alakası yoktu. Olay kısıtlamalar getiren siyasi ve sosyal otoriteye karşı her zamanki bedevi tepkisinden ibaretti. Bu, Hz. Ebu Bekir hükümetine zekat ödemeyerek Arabistan’ın yeni merkezî siyasî otoritesine karşı bir ayaklanmaydı”.⁸⁸

Bu ifadeler, din değiştirmenin nasıl bir sosyo-politik atmosferde cereyan ettiğini göstermektedir. Hadîste geçen “cemaatten ayrılma” da böyle bir atmosferi ima etmektedir. Böyle bir çerçeve baştan beri ortaya koymaya çalıştığımız gibi hadîsin kendisinde veya başka bir tarikinde bulunmamaktadır.

Hanefiler de irtidat meselesini mevcut İslamî idareye savaş olarak değerlendirmişlerdir. Bundan dolayı onlara göre irtidat eden kadının cezası ölüm değildir. Çünkü öldürme küfür sebebiyle değil, savaşma şerrini önlemek için caiz kılınmıştır. Kafir olmanın cezası Allah katında öldürmekten daha fazladır. O yüzden öldürme cezası savaşa fiilen katılana mahsustur ki, o da kadın değil erkektir.⁸⁹

Buraya kadar verilen örnekler, sebep-i vurûdun hadîsin kendisinin veya bir başka tarihinin dışında da olabileceğini göstermektedir.

Sonuç

Bu çalışmada esbâbu vurûdî'l-hadîsin tanımı, önemi, kaynaklarının mahiyeti ve alanının genişleyip genişleyemeyeceği üzerinde durulmuştur. Genel olarak “hadîslerin anlaşılmasına katkı sağlayan durumlar” şeklinde tarif edilen esbâbu vurûdî'l-hadîs, hadîslerde ne kastedildiğinin anlaşılması

⁸⁸ Ahmed Ebu Süleyman, *İslam’ın Uluslar Arası İlişkiler Kuramı*, (çev. Fehmi Kuru), İstanbul, 1985, s. 118. Konuyla ilgili benzer görüşler için bkz. Hayrettin Karaman, *İslam’ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul, 1982, II, 775; Ahmet Yaşar, *İslam Ceza Hukukunda İdamı Gerektiren Suçlar*, İstanbul, 1995, s. 96; Ali Bardakoğlu, “Ceza”, *DİA.*, VII, 473-474; Nihat Dalgın, *İslam’da Tevbe ve Cezalara Etkisi*, Trabzon, 1997, s. 220; Reşid Rıza, “el-Cevab an meseleti hürriyyeti’l-din ve katli’l-mürted”, *Mecelletu’l-menar*, (1922) 23, s. 187-190.

⁸⁹ Vehbe Zuhayli, *İslam Fıkhi Ansiklopedisi*, (Ahmet Efe vd.), İstanbul, 1991, VII, 465.

İbn Abbas’tan nakledilen rivayetin Buharî şartına göre sahih olduğunu belirtmiş, Zehebî de ona muvafakat etmiştir)

⁸⁵ Bakara, 256.

⁸⁶ Buharî, *Diyât*, 6; Müslim, *Kasâme*, 25; Ebu Davûd, *Hudûd*, 1; Tirmizî, *Hudûd*, 15.

⁸⁷ Al-i İmran, 72.

açısından büyük önem arz etmektedir. Bu önemine rağmen müstakil olarak onun sistemleştirildiğini söylemek zordur.

Esbâbu vurûdi'l-hadîs, modern anlambilimdeki bağlam teorisiyle bazı yönlerden paralellik arz etmektedir. Bağlam teorisi, bir ifadenin, bir fiilin ne anlama geldiğini o ifade ve fiilin olduğu ortamı araştırarak ortaya koymaktadır. Aynı şekilde esbâbu vurûdi'l-hadîs de bir hadîsin ne anlama geldiğini hadîsin meydana geldiği ortamı dikkate alarak tespit etmektedir.

Esbâbu vurûdi'l-hadîsle ilgili bize ulaşan kaynaklar daha sonraki dönemlerde kaleme alınmıştır. Bunlar, sebebi bulunan hadîsleri kaydetmekten başka herhangi bir değerlendirmede bulunmamışlardır. Sebebin hadîse etki edip etmediği; etki ettiyse bunun yönü üzerinde durmamışlardır. Bu eserlerde genel olarak sebepler “hadîsin kendisinde bulunan sebepler-hadîsin bir başka tarihinde bulunan sebepler” şeklinde tasnif edilerek ikiye ayrılmıştır. Bunun yanında başka tasniflerin de yapıldığı görülmektedir, ancak bunların sebep-i vurûd konusunda pek etkili olmadığı anlaşılmaktadır.

Şüphesiz sebep-i vurûdu rivayetle tespit etmek gerekmektedir. Ancak bu çalışmada rivayet alanı geniş tutularak hadîsin kendisinde veya bir başka tarihinde bulunmasa da toplumsal ve tarihsel olarak tespit edilen şartlar da buna zihinsel veya teorik sebepler de dahil olduğu için genel olarak sosyo-kültürel şartlar diyebiliriz- sebebe dahil edilmiştir. Elbette bu şartlar keyfi bir şekilde akılla tespit edilmiş değildir. Burada hem Arapların mevcut tarihi ve kültürü araştırılarak hem de sözün söylenmesine vesile olan sosyolojik ve psikolojik şartlar tespit edilerek muhtemel sebepler ortaya konulmakta ve bunun da kaynağı genel anlamda rivayetler/bilgiler olmaktadır.

Bazen sebepler akla dayalı olarak da tespit edilebilmektedir. Hadîslerin tearuzu, hadîsin sebebine dair herhangi bir rivayet bulunamaması durumunda bu yola başvurulmaktadır. Şüphesiz rivayetler içinde tearuzu gidecek bilgi varsa ona müracaat edilmektedir. Ancak bu bilgi bulunamadığında hadîsler uygun bir şekilde te'vil edilmektedir. İşte bu te'vil, hadîslerde kastedileni, hadîslerin söyleniş sebebini veya vurûd sebebini ortaya koymaktadır.

Sebebin akılla bilinmesine bir nokta daha ilave edilmelidir. Sebebin biz-zat hadîsin kendi tarihinde veya başka bir tarihinde bulunması anlamayı kolaylaştırmaktadır. Yani sebep somut olarak gözükmemekte, bu da herhangi bir anlama problemine yol açmamaktadır. Fakat sebebin akılla bilindiği durumlarda devreye yorum girdiği için farklı anlamalar söz konusu olabilecektir. Zira ortada tek bir şekilde anlamayı kolaylaştıracak bir karine bulunmamaktadır. Böyle bir yorum zenginliği olsa da sebebin tespit edilmesi zorunludur. Çünkü ortada birbiriyle çelişen iki nass bulunmaktadır.

Bütün bunlara dayanılarak çalışmamızda “vurûdu hadîste veya hadîsin başka bir tarihinde bulunan sebepler-vurûdu hadîsin dışında bulunan sebepler” şeklinde başka bir ikili tasnif yapılmıştır. Bu tasnifi “vurûd sebebi rivayetle bilinenler” ve “vurûd sebebi dirayetle bilinenler” şeklinde özetlemek de mümkündür. Böyle bir tasnife gidilmesinin sebebi bazen hadîsin kendisinin veya bir başka tarihinin hadîslerin anlaşılmasında yetersiz kalması veya hadîsin, sebebini ortaya koyacak bir başka rivayetin bulunmamasıdır.

Hz. Osman'ın Halifeliği Döneminde Meydana Gelen Siyasî Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler

Adem APAK*

Some Reflections on the Politic Problems and their Reasons during the Period of the Caliph Uthman

After the assassination of Omar the second caliph in late 23 (644), Uthman was elected as the third caliph in 24 (644-645). As soon as Uthman became caliph, he began to make important changes in the state administration; unlike the first two caliphs Abu Bakr and Omar who avoided appointing their close relatives in the administrative services, Uthman selected almost all his important governors and commanders from among his tribe, Banu Umayyad. Some historians have claimed that the serious problems emerged in the period of Uthman's caliphate are due to his policies and the wrong policies of his bureaucrats. Some scholars present other reasons for the problems concerned. This article will investigate the role of Banu Umayyad in the state administration and their accountability in the period of Fitnah, and the other reasons for the internal problems during the reign of the caliph Uthman.

Key Words: [Buraya tıklayın ve İngilizce anahtar kelimeleri yazın]

Anahtar Kelimeler: [Buraya tıklayın ve Türkçe anahtar kelimeleri yazın]

İktibas / Citation: Adem Apak, "Hz. Osman'ın Halifeliği Döneminde Meydana Gelen Siyasî Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Usûl*, 4 (2005/2), 157 - 170

İslâm tarihçileri III. Halife Hz. Osman'ın iktidar sürecini iki kısımda değerlendirirler. Birincisi (H. 24-29/M.644-649) yıllarını içinde alır ve "Sükûnet Dönemi" olarak adlandırılır. Onun ikinci beş yıllık idaresine tekabül eden (H. 30-35/M: 650-655) yılları arası ise "Karışıklık Dönemi" olarak bilinir.¹ Böyle bir ayrıma gidilmesinin temelinde, dahilî problemlerin onun

halifeliğinin ikinci devresinde ortaya çıkmış olması düşüncesi yatmaktadır.² Ancak bununla birlikte Hz. Osman'ın hilafet sürecini bir bütün halinde değerlendirerek, olayların sebeplerini daha önceki dönemler içinde de aramak gerekir. Esasında ikinci dönemde görülen iç karışıklıklar, temelleri geçmişe dayanan problemlerin dışavurumundan başka bir şey de değildir.

Hz. Ömer'den sonra halifelik görevini üstlenen Hz. Osman, yetkisi gereği pek çok siyasî karar almış ve bunları icraya koymuştur. Onun uygulamalarından bazıları kabul görürken, bazıları ise şiddetle tenkit edilmiştir. Burada konumuz icabı Hz. Osman'ın sadece eleştirilen faaliyetleri üzerinde durulacaktır. Zira, onun tenkide maruz kalan uygulamaları, idaresi döneminde meydana gelen karışıklıkların sebepleri arasında görülmüştür.

Hz. Osman hakkında yapılan tenkitlerin başında, onun devletin en önemli idarî ve askerî mevkilere yakın akrabasını getirmesi gelir. Gerçekten halife, göreve başlamasının ilk yıllarından itibaren ailesinin de telkinleriyle çeşitli nedenlerle Mısır, Kûfe, Basra gibi önemli eyâlet valilerini azlederek yerlerine Benî Ümeyyeli şahısları tayin etmiştir. Onun bu konudaki siyasî tasarruflarını sıralamadan önce, mukayese yapılabilmesi için hilâfet görevini devraldığı dönemdeki eyalet valileriyle bu valilerin mensup olduğu kabileleri göstermek faydalı olacaktır.³

Kûfe Valiliği	Basra Valiliği	Mısır Valiliği	Şam Valiliği
Muğire b. Şu'be (Sakîf) Sa'd b. Ebî Vakkâs* (Zühre-Kureyş)	Ebû Mûsâ el-Eş'arî (Eş'ar-Yemen)	Amr b. el-Âs (Sehm-Kureyş)	Muaviye b. Ebî Süfyan (Ümeyye-Kureyş)

² Fırlıklı E.R., *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara 1983, s. 34.

³ Hz. Osman'ın diğer valilerinin listesi için bk. Taberî, *Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülûk*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim), I-XI, Beyrut ts., IV, 241.

* Hz. Osman halifelik makamına geldikten sonra Hz. Ömer'in vasiyeti gereği Kûfe'den Muğire b. Şu'be'yi azledip yerine Sa'd b. Ebî Vakkâs'ı tayin etmiştir. (Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, (thk. Abdullah Enis et-Tabbâ), Beyrut 1987, s. 456; Taberî, *Tarih*, IV, 244; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, I-IX, Beyrut 1986, III, 41). Hz. Ömer'in isteği doğrultusunda atandığı için, onu Hz. Osman'ın tayin ettiği valilerden kabul etmemek gerekir.

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

¹ Vida, L. D., "Osman", *İA*, IX, 430.

Hz. Osman halife olduktan (24/644-645) iki yıl sonra (26/647) yılında ilk siyasî uygulamasını Kûfe'de gerçekleştirerek şehrin valisi Sa'd b. Ebî Vakkâs'ı azledip yerine anne-bir kardeşi Velid b. Ukbe'yi tayin etmiştir.⁴ Halife Kûfe'de başlattığı kadro değişikliğini sürdürmüş; Mısır valisi Amr b. el-Âs'ın yerine süt kardeşi Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh'i (27/647) tayin etmiş⁵, bundan yaklaşık iki yıl sonra da (29/649-650) Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi görevden alarak dayısının oğlu Abdullah b. Âmir'i Basra valiliğine atamıştır.⁶ Ayrıca daha önce tayin ettiği Velid b. Ukbe'yi Kûfelilerin şikâyeti üzerine görevinden uzaklaştırmasının ardından, şehrin idaresini yine yakın akrabası Saïd b. el-Âs'a teslim etmiştir. (30/650).⁷ Eyalet valilerini sırasıyla değiştirip yerlerine Ümeyyelileri atayan Hz. Osman'ın tasarrufta bulunmadığı tek önemli eyalet Şam'dır. Bunun sebebi Hz. Ömer döneminden itibaren burayı idare eden Muaviye b. Ebî Süfyan'ın Ümeyyeli olmasıdır. Halife Şam valisini değiştirmek bir yana, daha önce Umeyr b. Sa'd'ın yönetiminde bulunan Hama, Humus, Kınnesrin ve Havran gibi şehirleri ve Abdurrahman b. Alkame'nin emrindeki bölgeleri de onun yönettiği topraklara dahil etmiştir.⁸ İktidarın bütün kilit görevlerine yakın akrabasını yerleştiren Hz. Osman, ayrıca önemli devlet yetkilerini elinde bulunduran Devlet Katipliği görevine de amcasının oğlu Mervan b. Hakem'i getirmiştir.⁹ Bu tayinlerle birlikte devletin bütün idarî kademeleri Ümeyye-oğulları'nın kontrolüne geçmiştir. İktidarın zamanla bir kabilenin hakimiyetine girmesi ile, resmen olmasa da, fiilen saltanat uygulaması başlamış ve Hz. Ömer döneminden devralınan yönetim tablosu tamamen değişmiştir.

⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 42-43.

⁵ Belâzürî, *Futûh*, s. 314; Ya'kûbî, *Tarih*, I-II, Beyrut 1960, II, 164; Taberî, *Tarih*, IV, 256-257; Kindî, *Kitabü'l-Vulât ve'l-Kudât*, (thk. Rhuvan Gueset), Beyrut ts., (Müessesetü Kurtuba), s. 10; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 45, İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut-Riyad ts. (Mektebetü'l-Meârif-Mektebetü'n-Nasr), VIII, 51.

⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-VIII, Beyrut ts. (Dâru's-Sâdir), V, 44-45; Taberî, *Tarih*, IV, 264; İbn Abdilberr, *el-İstiâb fi Ma'rifeti Ashâb*, I-IV, Kahire ts. (Dâru Nehdati Mısır), III, 951; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 49; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 153-154.

⁷ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, (thk. Tâhâ Muhammed Zeynî), I-II, Kahire 1967, I, 37; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 164-165; Taberî, *Tarih*, IV, 277-278; İbn Abdilberr, *el-İstiâb*, IV, 1556; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, (thk.ve tlk. Muhammed İbrahim ve Muhammed Ahmed Aşur), ? 1970, I-VII, (Kitabü'ş-Şi'b), V, 452.

⁸ Taberî, *Tarih*, IV, 289; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 58, III, 7-8.

⁹ Ya'kûbî, *Tarih*, II, 164; İbn Abdilberr, *el-İstiâb*, III, 1387.

Halife Hz. Osman (Ümeyye)
Devlet Katibi Mervan b. Hakem (Ümeyye)

Kûfe Valiliği	Basra Valiliği	Mısır Valiliği	Şam Valiliği
Velid b. Ukbe (Ümeyye) Saïd b. el-Âs (Ümeyye)	Abdullah b. Âmir (Ümeyye)	Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh (Ümeyye)	Muaviye b. Ebî Süfyan (Ümeyye)

Hz. Osman'ın tayin politikası bu bakımdan hem Hz. Peygamber'in (sav) hem de ondan sonraki iki halifenin icraatına uymuyordu. Hz. Peygamber (sav), Hz. Ali hariç hiç bir Hâşimî'yi önemli görevlere getirmemişti. Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer ise özellikle akrabalarını devlet idaresinden uzak tutmuşlardı. Onlar, uygulamalarıyla Hz. Peygamber (sav) döneminde üstü küllenen asabiyet ateşinin canlanmasına engel olmak istemişler, bunda da önemli ölçüde başarılı olmuşlardı. Hz. Osman ise seleflerinin tam tersi bir yol takip ederek, büyük eyalet valilerinin tamamını kendi kabilesinden seçmiş, Hz. Ömer döneminde Müslümanların ileri gelenlerinden oluşan istişare kurulunu da Emevîlerin aile meclisi haline getirmiştir.¹⁰ Böyle olunca da halife, sosyal tabanını yitirmiş, bütün Müslüman toplumdaki ziyade bir aileye dayanan fiilî saltanat yönetiminin icracısı konumuna düşmüştür.

Hz. Osman'ın tenkide uğrayan icraatından birisi de, devlet hazinesinden kendi ailesine ekonomik imkanlar tahsis etmesidir. Rivayetlere göre halife daha önce Taife sürgün edilmiş olan amcası Hakem'i Medine'ye getirdikten sonra kendisine yüz bin dirhem para verdiği gibi, Fedek arazisini onun oğlu Mervan'a tahsis etmiş, Medine çarşısının gelirini yine Mervan'ın kardeşi Haris'e aktarmış, kendi damadı Abdullah b. Halid'e 400 bin dirhem vermiştir.¹¹ Hz. Osman'ın akrabalarına yaptığı ihsanlar hakkında en fazla spekülasyon, İfrikıyye ganimetleri üzerinde yapılmıştır. Halife, valisi Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh'i Afrika fethine gönderirken eğer askerî hareketi

¹⁰ Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu Kabâli'l-Arab*, I-V, Beyrut 1982, I, 44; Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, (çev. E. Ruhi Fiğlalı-Osman Eskicioğlu), İstanbul 1970, s. 42.

¹¹ İbn Şebbe, *Tarihu Medineti'l-Münevver*, (thk. Fehim Muhammed Şeltût), I-IV, ? ts.III, 1090-1091; İbn Kuteybe, *Kitabu'l-Meârif*, Beyrut 1970, s. 84; İbn Âsem *Futûh*, I-IV, Beyrut 1986, I, 370.

başarıyla tamamlayabilirse, elde edilen ganimetlerin beşte birini kendisine vereceğini vaat etmişti.¹² Abdullah'ın komutanlığındaki fetihler sonucunda bir buçuk milyon dinar ganimet elde edilmiş, edilen ganimetlerin bir kısmı halife tarafından vali Abdullah'a veya Hakemoğullarına verilmiştir.¹³ Ayrıca ilk gazvelerden elde edilen ganimetlerin Abdullah'a, sonraki ganimetlerin ise Mervan'a verildiği bilgisi de kaynaklarda yer almıştır.¹⁴ İbnü'l-Esîr'in en doğru rivayet kabul ettiği habere göre ise Abdullah b. Sa'd, kendi payını aldıktan sonra ganimetlerin beşte birini Medine'ye göndermiş ve yapılan müzayede sonunda bu ganimetler beş yüz dinar karşılığında Mervan'a satılmıştır.¹⁵ Mervan da aldığı malların karşılığının belli bir miktarını ödemiş, geri kalan borcu ise halife tarafından bağışlanmıştır.¹⁶

Halifenin tenkide uğramasının önemli nedenlerinden biri de Ümeyyeli idarecilerin icraatlarıdır. Bu idareciler çeşitli faaliyetleri yüzünden ayrı ayrı eleştiriye uğramışlarsa da, eleştirilerin asıl muhatabı Hz. Osman olmuştur.

Hz. Osman'ın halifelîği döneminde en fazla problem yaşanan eyalet merkezleri Kûfe, Mısır ve Basra'dır. Bunlar içinde de en çok idareci değişikliği Kûfe'de gerçekleşmiş, burada sırasıyla Sa'd b. Ebî Vakkâs, Velid b. Ukbe ve nihayet, Sa'îd b. el-Âs valilik görevinde bulunmuşlardır.¹⁷

Kûfe'de 4-5 yıl yöneticilik yapan Velid b. Ukbe (30/650-651) yılında meydana gelen bazı olaylar sebebiyle azledilmiştir. Onun görevden uzaklaştırılmasıyla ilgili olarak kaynaklarda iki farklı rivayet yer almaktadır. Birinci rivayete göre Kûfe ileri gelenlerinin çocukları olan Zübeyr b. Cündeb, Müverri b. Ebî Müverri ve Şubeyl b. el-Ubeyy, İbn Heysemân adında bir şahsı haksız yere öldürmüşler, durum Medine'ye intikal ettirildiğinde halifenin emriyle vali suçluları idam ettirmişti. Bunun üzerine idam edilenlerin yakınları validen intikam almak için bir komplo düzenlemeye karar vermişler; bunun için Velid'in sohbetine katıldıkları bir gün onun uyukladığını fark edince elinden mührünü alıp Hz. Osman'a giderek valisini içkili halde bulduklarını bildirmişlerdir. Bunun üzerine halife, Velid'i başkente

çağırması, onu içki içmekle itham edenlere de şahitlik yapmalarını istemiştir. Fakat onlar kesin şahitlik yapamayıp sadece sakalından şarap damladığını gördüklerini söylemişlerdir. Buna rağmen Hz. Osman Velid'i valilikten azletmiştir.¹⁸

Velid'in Kûfe'den azli hakkında ilkinde göre meşhur¹⁹ bir rivayet daha vardır ki, buna göre vali, sabah namazını sarhoş olarak kıldırması, üstelik namazı dört rekâta çıkardıktan sonra isterlerse daha da fazla kıldırabileceğini söylemiştir. Durum halifeye iletilince Velid görevden uzaklaştırılmış ve kendisine Abdullah b. Cafer tarafından had vurulmuştur.²⁰

Velid b. Ukbe'den sonra şehrin idaresini üstlenen Sa'îd b. el-Âs başlangıçta Kûfe halkına hoşgörü ve anlayışla yaklaşmaya çalışıp şehrin önde gelenleriyle sohbet toplantıları düzenlemiş ve önemli meselelerde kendileriyle istişarede bulunmuştur. Ancak bir toplantı esnasında onun "*Kûfe arazisi Kureyş'in bahçesidir*" sözünü sarfetmesi şehir halkıyla arasının açılmasına sebep olmuştur. Muhalifler valinin bu ifadesini Hz. Osman'a karşı fiilî hareketin miladı olarak kabul etmişler, valiye karşı muhalefeti alenileştirerek onun ve halifenin aleyhine propaganda faaliyetine başlamışlardır.²¹

Kûfe'dekine benzer idarî problem Mısır'da da meydana geldi. Hz. Osman, Mısır'ı fetheden Amr b. el-Âs'ı valilik görevinden azlederek yerine Abdullah b. Sa'd'ı tayin etmişti. (27/647). Bunun neticesinde Amr, halifeye kırgın olarak eyaletten ayrıldı.²² Mısır topraklarını fethetmiş ve uzun zaman da bölgeyi idare etmiş olması bakımından onun bölgede etkili bir nüfuzu ve çevresi vardı. Bu nedenle Mısır'da yönetici değişikliğinden sonra Amr taraftarları ve Abdullah taraftarları gibi gruplaşmalar meydana geldi. Dolayısıyla Mısır'daki karışıklıkların aslında Amr'ın azledilip Abdullah'ın tayin edilmesinden itibaren başlamış, zamanla yeni vali aleyhine faaliyetler Mısır'da yayılmıştır. O kadar ki, onun ve Halife Hz. Osman'ın hakkında

¹⁸ Taberî, *Tarih*, IV, 76-77; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 52-53.

¹⁹ İbn Abdilberr, *el-İstiâb*, IV, 1555-1556.

²⁰ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 37; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 53; Ya'kûbî, haddin Hz. Ali tarafından uygulandığını söyler. (bk. Ya'kûbî, *Tarih*, II, 165; Taberî, *Tarih*, IV, 277) ve İbn Kesîr'de (*el-Bidâye* VII, 155) bu işi Sa'îd b. el-Âs'ın yaptığı rivayet edilir.

²¹ Taberî, *Tarih*, IV, 323; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 70; Mes'ûdî, *Mürücü'z-Zehab*, *Mürücü'z-Zehab ve Meâdinu'l-Cevher*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), I-IV, Mısır 1964, II, 364; İbn Haldun, *Kitabül-İber*, I-V, Beyrut 1971, IIc. 2.ks., s.140.

²² Taberî, *Tarih*, IV, 257; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 45; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, III, 260.

¹² Taberî, *Tarih*, IV, 253; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 45; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 151-152.

¹³ Ya'kûbî, *Tarih*, II, 166; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 152.

¹⁴ Suyûtî, *Tarîhu'l-Hulefâ*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Kahire 1975, s. 173.

¹⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 146.

¹⁶ Algül, Hüseyin, *İslâm Tarihi*, I-IV, İstanbul 1986, III, 397-398.

¹⁷ Ya'kûbî, *Tarih*, II, 164; Taberî, *Tarih*, IV, 278; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (thk. Suayb Arnavud), I-XXIII, Beyrut 1985, III, 446.

yapılan yüksek perdeden ilk eleştiriler, Müslümanların Roma donanmasını mağlup ettikleri Zâtü's-Savârî (34/654) zaferi sırasında yapılmıştır.²³

Hz. Osman'ın hilafeti döneminde Basra, Kûfe ve Mısır'daki gibi bir idareci-halk problemi yaşanmamıştır. Basralılar Hz. Osman'ın halifeliğinin ilk yıllarında valileri Ebû Mûsâ el-Eşarî'yi yönetime şikayet etmişler ve onun azlını sağlamışlardır. Halife bu talebi yerine getirdiği gibi, yine onların da görüşünü alarak buraya Abdullah b. Âmir'i tayin etmiştir. Bu sebeple şehir halkı Abdullah b. Âmir'in faaliyetleri hakkında gerek Kûfeliler, gerekse Mısırlılar kadar itirazda bulunmamışlardır. Bunda valinin özellikle Horasan üzerinde gerçekleştirdiği başarılı fetihlerin ve bu askerî hareketla halkı meşgul etmesinin büyük payı vardır. Üstelik o, Kûfe valisi Velid gibi gayr-i dinî davranışlar sergilememiş, onun halefi Sa'îd b. el-Âs gibi halkı rahatsız edecek ve istismara açık ifadeler kullanmaktan da kaçınmıştır. Ayrıca Abdullah b. Âmir'in, Mısır valisi Abdullah b. Sa'd gibi Medine döneminde irtidat etmiş olma gibi bir sabıkası da bulunmamaktadır. Bütün bu olumlu şartlar sebebiyle, diğer beldelerdeki yönetim problemleri Basra'da görülmemiştir. Ancak buna rağmen Basra'da da birtakım huzursuzlukların olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Osman'ı hilâfetten azletmek için Mısır ve Kûfelilerle birlikte Medine'ye Basralılar da gelmişlerdir. Hiçbir sebep yok iken onların yönetime karşı düzenlenen isyan hareketine katılmış olmaları düşünülemez.

Kûfe, Mısır ve Basra'da olduğu gibi devletin başkenti olan Medine'de de yönetime karşı hoşnutsuzluklar meydana gelmiştir. Esasında diğer eyâletlerde ortaya çıkan karışıklıkların faturası Medine'ye, yani Hz. Osman'a kesilmiştir. Buna ilave olarak başkentte özellikle halifenin mensup olduğu kabilenin bazı üyelerinin tavırları Müslümanları rahatsız etmiş, özellikle genç, tecrübesiz, ihtiyattan mahrum ve haris bir kişi olan Mervan'ın Hz. Osman'ın kâtibi olarak tayin edilmesi ve onun da halifeyi zor duruma sokacak davranışlar sergilemesi Medinelileri yönetimden soğutmuştur. Bundan başka halifenin hoşgörüsünü ve akrabasına meylini istismar eden Benî Ümeyye mensupları aşırı güvenin verdiği cesaretle toplum içinde uygunsuz hareketler yapmaya başlamışlardır. Mesela yönetim hakkındaki şikâyetleri halifeye iletmek için Hz. Osman'a giden Ammar b. Yasir'i feci

bir şekilde dövmüşlerdir.²⁴ Bir taraftan Ümeyyelilere bolca ihsanlar verilip devlet imkânları tahsis edilirken, diğer taraftan ise ashâb ileri gelenlerinden Abdullah b. Mes'ûd'un Kur'an'ın çoğaltılması hususunda halife ile anlaşmazlığa düşmesi sebebiyle maaşının kesilmesi ve Hz. Peygamber'in (sav) hanımı Hz. Aişe'nin tahsisatının azaltılması ashâbı ziyadesiyle rencide etmiştir.²⁵ İslâm tarihi kaynaklarında Hz. Osman dönemi hadiseleriyle ilgili olarak bazı sahâbîlerin rolleri yukarıdaki şekilde ortaya konulurken²⁶, Kâdı Ebû Bekir İbn Arabî (543/1148) ve İbn Teymiyye (728/1328) gibi müellifler adı geçen şahıslarla ilgili rivayetlerin doğru olmadığını, bunların tamamen sonradan siyasî amaçlarla uydurulan ve geçersiz rivayetler olduklarını dile getirmişlerdir. Meselâ İbn Arabî, "*el-Avâsım mine'l-Kavâsım*" isimli eserinde Hz. Osman hakkında ileri süren tenkitleri tek tek sıralayarak bunların tamamının geçersiz olduğunu isbata çalışmıştır.²⁷ Aynı anlayış daha geniş ve teferruatlı bir şekilde İbn Teymiyye tarafından da takip edilmiş, müellif bu konudaki bilgileri Şia ve Kaderiyye'nin kelâmî görüşlerine red sadedinde dile getirmiştir.²⁸

Bütün bu ve benzeri sebeplerden dolayı Medine'de idareden memnun olmayan bir topluluk oluşmaya başlamıştır. O kadar ki, Hz. Osman'ın halife seçilmesinde en büyük rolü oynayan Abdurrahman b. Avf dahi gerçekleştirilen icraattan duyduğu rahatsızlık nedeniyle Hz. Ali'ye gelerek, "*Sen kılıcın al, ben de alırım*" diyerek, meselenin halli için halifeye karşı silahlı mücadele teklifinde bulunmuştur.²⁹ Ayrıca Ümeyye ailesinin baskısına maruz kalan Ammar b. Yasir, Hz. Osman tarafından Mısır valiliğinden alınan Amr b. el-Âs, Hz. Peygamber'in (sav) eşi Hz. Aişe³⁰ Hz. Osman'ın

²⁴ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 35-36.

²⁵ Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşraf*, (thk. Goiten, S.D.F), Jerusalem 1963.V, 68.

²⁶ İlk tarihçilerin fitne dönemi hakkındaki rivayetleri ve değerlendirmeleri hakkında geniş bilgi için bk. Yusuf el-Uşş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, Dimeşk, 1985, s. 32-100. Ayrıca bk. Adnan Muhammed Milhim, *el-Müerrihûne'l-Arab ve'l-Fitnetü'l-Kübrâ*, Beyrut 1998.

²⁷ Kâdı Ebû Bekir İbn Arabî, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, (thk. Muhibbuddin el-Hatib), Kahire 1399, s. 61-147.

²⁸ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, (thk. Muhammed Reşâd Sâlim), I-IX, Riyad 1986, I, 3-15, III, 308-379, VI, 181-482. Bu konuda ayrıca bk. Muhammed Emhazûn, *Tahkiku Mevâkifi's-Sahâbe Fi'l-Fitne*, I-II, Riyad, I, 454-462.

²⁹ Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşraf*, V, 57.

³⁰ Ömer Ferruh, diğer kaynaklarda rastlanmayan bir iddiada bulunarak, Hz. Aişe'nin halifelğe kardeşi Muhammed b. Ebî Bekir'i geçirmek istediğini, bu nedenle Hz. Osman'a muhalif kaldığını ileri sürer. bk. Ömer Ferruh, *Târihu Sadri'l-İslâm ve'd-Devleti'l-Emeviyye*, Beyrut 1976, s. 118-119.

²³ Taberî, *Tarih*, IV, 292; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 58-59; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VII, 157-158.

uygulamalarından memnun olmayan Hz. Talha ile Hz. Zübeyr, Muhammed Ebî Bekir ve Muhammed b. Ebî Huzeyfe gibi şahıslar Medine'deki muhalefetin öncüleri konumuna gelmişlerdir.³¹ Bununla birlikte Hz. Aişe, Hz. Talha, Hz. Zübeyr, Hz. Ammar gibi şahısların tenkitleri yıkıcı mahiyette değildi. Onlar, sadece yapılan yanlış uygulamaları dile getiriyorlardı. Ancak Amr b. el-Âs gizlice³², Muhammed b. Ebî Bekir ve Muhammed b. Ebî Huzeyfe halkı açıkça idare aleyhine tahrik etmişlerdir.³³

Hz. Osman döneminde meydana gelen karışıkların önemli sebeplerinden birisi de Hz. Peygamber'in (sav) büyük ölçüde etkisiz hale getirdiği ve Hz. Ömer'in tekrar canlanmasından endişe ettiği ve aldığı hususi tedbirlerle etkisini azaltmaya çalıştığı asabiyetin yeniden faaliyete geçmesidir. Asabiyet her şeyden önce Kureyş kabilesi içinde Emevî-Hâşimî rekabetini yeniden canlandırmıştır. Hz. Peygamber'in (sav) kabileler üstü konumu sebebiyle, cahiliye dönemine kadar uzanan bu mücadele büyük oranda gündemden çıkmıştı. Hz. Peygamber'den (sav) sonraki halifelerin Teym ve Adî soylarına mensup olmaları sebebiyle Ümeyye ve Hâşimîler iktidardan uzak kaldıkları ve muhalefete düştükleri için, bu iki kabile arasında iktidar mücadelesi görünür hale gelememiştir. Ancak Hz. Osman'ın halife olması ve Emevîler adına siyasî kararlar alması, rakipleri Hâşimîler'i tabîi olarak muhalefete sevk etmiş, idareden şu veya bu sebeple memnun olmayanlar da Emevîler'e karşı muhalefet bloğu olarak gördükleri Hâşimîler'in yanında toplanmışlardır.³⁴ Sonuçta Müslümanlar Emevî ve Hâşimî taraftarları şeklinde bölünmüş, iki sülale arasında geçmişe dayanan siyasî rekabet, alanını genişleterek bütün toplumu etkiler hale gelmiştir.

Hz. Osman'ın şahsî zafiyeti sadece Kureyş içinde Emevî-Hâşimî şeklindeki bir siyasî hizipleşmeye sebep olmakla kalmamış, bundan cesaret alan diğer Arap kabileleri de idareye karşı birleşmeye, kabile asabiyetlerini açığa vurmaya ve hilâfetin genelde Kureyş'in, özelde de Ümeyyeoğulları'nın tekelinde olmasına muhalefet etmeye başlamışlardır. Bu sebepledir ki, o dönemde yeniden canlanan Emevî-Hâşimî asabiyeti mücadelesine Kureyşli ve Kureyşli olmayan Araplar şeklindeki yeni bir politik rekabet de eklen-

³¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 174 vd.

³² Amr b. el-Âs'ın Hz. Osman idaresi aleyhine faaliyetleri için bk. Apak, Adem, *İslâm Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs*, Ankara 2001, s. 121-132.

³³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 80; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 160.

³⁴ Ömer Ferruh, *Tarihu Sadri'l-İslâm*, s. 112.

miştir.³⁵ Kureyş'e mensup olmayan Bekr, Abdülkays, Rebîa, Ezd, Kinde, Temîm, Kudaa gibi Arap kabileleri İslâm'a daha sonra katılmış olmalarına rağmen İslâmî fetihlere büyük katkı sağlamışlardı. Fetihlerde komutanlık, eyaletlerde de idarecilik mevkilerini hep Mekkeliler'in işgal etmesinden rahatsızlık duyan bu kabileler, yönetimde de artık kendilerinin söz sahibi olmalarının zamanının geldiğini dile getirmeye, bu tür taleplerine cevap vermeyen idareyi açıkça tenkit etmeye başlamışlardır.³⁶

Abdullah İbn Sebe de, Hz. Osman'ın hilafeti döneminde ortaya çıkan karışıklıkların sorumlularından birisi olarak kabul edilir.³⁷ O kadar ki, Taberî'nin ravilerinden Seyf b. Ömer³⁸ hadiselerin tek müsebbibinin İbn Sebe olduğuna iddia eder. Ona göre, İslâm beldelerine fitne ve karışıklıkları organize eden bu kişi, San'alı bir Yahudi olup annesinin zenci olmasından dolayı Abdullah b. Sevdâ olarak tesmiye edilmiştir. İbn Sebe, Hicaz, Basra, Kûfe, Mısır ve Şam diyarlarını dolaşarak buralardaki insanları fitneye sürüklemeye çalışmış, onlara Hz. İsa'nın geri geleceğine inanmalarına rağmen neden Hz. Peygamber'in (sav) döneceğine inanmadıklarını sormuş, her peygamberin bir vasisi bulunduğu gibi Hz. Peygamber'in (sav) vasisinin de Hz. Ali olduğunu iddia ederek, Hz. Osman'ın, Hz. Ali'nin hakkı olan halifeliği haksız yere ele geçirdiği ve bu nedenle Hz. Osman'ın hilâfetten indirilip yerine Hz. Ali'nin getirilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.³⁹ Bu faaliyetleriyle o, Hz. Ali'nin mevkiini yükseltmek, halife Hz. Osman'ı yermek ve gâsıp ilân etmek suretiyle bu iki şahsı ve aynı zamanda da eskiden beri rekabet içinde olan Benî Hâşim ile Benî Ümeyye'yi birbirine düşürmek istemiştir.⁴⁰ Hz. Ali'yi Rasulüllah'a (sav) vasi ve varis kabul etmesi sebebiyle Abdullah b. Sebe, muhalifleri tarafından Şia'nın kurucusu olarak kabul

³⁵ Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul 1997, s. 317-318.

³⁶ İbn Haldun, *Kitabü'l-İber* II, 2, 138-139.

³⁷ İbn Sebe'nin kişiliği hakkındaki değerlendirmeler için bk. Watt, W.M., *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. E.Ruhi Fırlalı), Ankara 1981, s. 72-74.

³⁸ Seyf b. Ömer rivayetlerinin değerlendirilmesi için bk. Wellhausen, J., *İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş*, (çev. Fikret İştan), İstanbul 1960, s. 1-4.

³⁹ Taberî, *Tarih*, IV, 340-341; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 78; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 167-168.

⁴⁰ Hizmetli, Sabri, *Tarihî Rivayetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi*, AÜİFD, sy.XXVII, Ankara 1985, s. 170.

edilmiştir.⁴¹ Seyf'ten gelen rivayet kabul edilip karışıklıkların tüm sorumluluğu Abdullah b. Sebe'ye yüklenirse, bu durumda olaylara iştirak eden bütün Müslümanları bir bozuncunun sözüne aldanarak onun peşinden koşan basiretsiz topluluklar olarak kabul etmek gerekir ki, bu ashâba bir haksızlık, hatta iftira olur. Üstelik, İbn Sebe hakkındaki bilgilerin yegâne kaynağının Seyf b. Ömer olması⁴², onun da rical kitaplarında "*zayıftır*", "*kendisinden hayır yoktur*", "*metruktur*", "*zındıklıkla itham edilmiştir*", "*uydurduğu hadisleri güvenilir kişilere atfederek rivayet etmektedir*", "*rivayetleri boştur*" gibi olumsuz ifadelerle tanımlanması, Seyf'in şahsının ve rivayetlerinin güvenilirliği hakkında derin şüpheler ortaya çıkarmaktadır.⁴³ İbn Sebe ile ilgili olarak İbn Sa'd (230/845), Belâzurî (279/893), el-Minkarî (212/827) gibi ilk dönem tarih kaynaklarında da herhangi bir bilgi yer almamaktadır.⁴⁴ Belki iyimser bir ifade ile, Seyf'in bütün sorumluluğu İbn Sebe'ye yükleyerek, olaylarda rol oynayan Müslümanları hadiselerin sorumluluğundan kurtarmak istediği söylenebilir. Daha sonraki Müslüman tarihçilerin bir kısmı da muhtemelen bu sebeple Seyf'in rivayetlerine çok itibar etmişler, hatta gerek Seyf'in güvenilir bir ravi olduğu hususunu, gerekse onun İbn Sebe hakkında aktardığı bilgilerin gerçekliği konusunu deliller sunmaya çalışmışlardır.⁴⁵

Tâhâ Hüseyin, tarihçilerin, Hz. Osman döneminde meydana gelen fitne olaylarında, ardından Hz. Ali'nin, Hz. Talha, Hz. Zübeyr ve Hz. Aişe ile mücadelesinde İbn Sevdâ'dan ve Sebeîlerin faaliyetlerini çokça zikrettiklerini, ancak aynı tarihçilerin yukarıdaki hadiselerden daha derin tesirleri olan Sıffin savaşını naklederken Sebeîyye'den bahsetmeyi unuttuklarını

⁴¹ Wellhausen, İslâmın En Eski Tarihine Giriş, s. 111; Kutluay, Yaşar, Tarihte ve Günümüzde İslâm Mezhepleri, Ankara 1968, s. 36.

⁴² Fığlalı, E. Ruhi, Abdullah İbn Sebe Meselesi, (Çağımızda İtikadi ve İslâm Mezhepleri, Ankara 1993 içinde), s. 289.

⁴³ Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidal fî Nakdi'r-Rical*, (thk. Ali Muhammed Becavî), I-IV, Beyrut 1963, II, 255- 256; İbn Hacer el-Âskalanî, *Tehzibü't-Tehzib*, I-XII, Haydarabad H.1325, IV, 295-296. Hatta İbn Sebe meselesinin Sünni Müslümanların icat ettikleri destandan başka bir şey olmadığı dile getirilmektedir. (Bayram, Mikail, *Tarih-Siyer*, Sor Yayıncılık, Ankara 1991, s. 97).

⁴⁴ Bilgi ve değerlendirmeler için bk.Fığlalı, *Abdullah İbn Sebe Meselesi*, s. 294.

⁴⁵ bk. Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, II, 155-156; Ahmed Nedvî-Said Saib Ensârî, *Asr-ı Saadet (Peygamberimizin Ashabı)*, (çev. Ali Genceli), I-III, İstanbul 1967, I, 283-284; Ekinci, Muhammed Salih, *Sahabe Dönemi*, Konya ts. s. 116-122.

veya bunu ihmal ettiklerini dile getirir.⁴⁶ Ona göre Seyf b. Ömer, gerek Hz. Osman döneminde, gerekse onun öldürülmesinden sonra gerçekleşen Cemel savaşında sahabe önderlerinin isimlerinin geçmesi sebebiyle onları buradaki sorumluluktan kurtarmak amacıyla hadiselerin tek müsebbibi olarak İbn Sebe'yi ve taraftarlarını göstermek istemiştir. Sıffin savaşında ise Şam tarafı ve Muaviye rahatlıkla suçlanabileceği için İbn Sebe ve onun gibi muhayyel suçlulara ihtiyaç duyulmamıştır. Eğer İbn Sebe meselesi doğru ve gerçek tarihe dayanmış olsaydı, bu fırkanın Sıffin'de meydana gelen karışık ve çetrefilli savaşta ve Hz. Ali ashâbının tahkim meselesindeki ihtilâfında, sulthan yüz çeviren, tahkim anlaşmasına iştirak edenleri kafirlikle suçlayan Haricî grubunun meydana çıkışında Sebeîyye'nin bir parmağının ve bir tuzağının bulunması gerekirdi. Fakat Haricilik meselesinde de İbn Sebe'den bahsedilmemiştir.⁴⁷

Müellif, İbn Sebe'nin Seyf b. Ömer ve halefleri tarafından Hz. Osman dönemi ve sonrasındaki hadiselerde başrol oyuncusu olarak gösterilmesini ve bunun gerekçelerini şu şekilde açıklar:

"Ben bu hususu tek bir şekilde izah edebilirim; o da İbn Sebe'nin sadece bir vehimden ibaret olmasıdır. Velew ki, böyle bir kişi bilfiil var idiye de İbn Sebe tarihçilerin, o Hz. Osman döneminde ve Hz. Ali'nin halifeliğinin ilk yıllarında faaliyetlerini tasvir ettikleri gibi bir öneme sahip değildir. Ancak İbn Sebe, Şia muhaliflerinin, Hariciler hakkında yapmadıkları bir şekilde, özellikle Şia fırkası için sonradan ihtiyaç halinde kullanılmak üzere uydurup sakladıkları bir kişidir.

Hariciler cemaatten değildiler ve onların hilâfeti veya iktidarı isteme gibi bir niyetleri de yoktu. Onlar, her halifeye karşı ayaklanan, her idareciye isyan eden, fırsat buldukça da iktidarlara savaş açan bir topluluklardı. Üstelik onlar-bilhassa Beni Ümeyye iktidarı yıkıldıktan sonra- büyük önemi haiz ve hayatiyetini devam ettiren bir fırka olmamışlardır. Çünkü Abbâsî devletin başlangıç yıllarında onların güçleri zayıflamış, keskinlikleri körelmiş ve Haricilik geride sadece mütekellimin arasında bilinen ve ilmi hayatta farklı tavırlar kazanan bir mezhep olarak kalmıştır. O zaman diyebiliriz ki; Hariciler günümüze kadar Müslümanları yöneten halife ve meliklerle mücadele eden Şia fırkasında olduğu gibi, insanları kendilerinden uzaklaştıracak, takva ve vera sahiplerini onlardan soğutacak zorlayıcı ve şiddetli bir mücadele için kendilerine düşman olunması gereken bir hizip olmamışlardır".⁴⁸

Özetle Tâhâ Hüseyin, tarihçilerin Sıffin savaşında Sebeîyye ve İbn Sebe'nin adını anmamalarından yola çıkarak, Sebeîler ve onların reisi İbn

⁴⁶ Tâhâ Hüseyin, *el-Fitnetü'l-Kübrâ (Ali ve Benûhu)*, ? ts. s. 90.

⁴⁷ Tâhâ Hüseyin, *el-Fitnetü'l-Kübrâ*, s. 90.

⁴⁸ Tâhâ Hüseyin, *el-Fitnetü'l-Kübrâ*, s. 91

Sebe konusunun çok zorlama ve uydurma bir mesele olduğunu ve bu tür bilgilerin Şia ile diğer İslâmî fırkalar arasında daha sonraları meydana gelen mücadeleler sırasında sonradan uydurulduğunu iddia eder. Ona göre hasımları Şia'ya derin tuzaklar kurmak, onları daha fazla yıpratılabilmek ve meşruiyetlerini problemlili göstermek için bu mezhebin aslına Yahudi bir unsur katmak istemişlerdir.⁴⁹

Bütün bu değerlendirmelerle birlikte, mevcudiyeti tartışmalı da olsa İbn Sebe'nin bu dönemde hoşnutsuzlukları ve gayrı memnunları fitneye dönüştürecek gizli çalışmalarından bahsedilebilir.⁵⁰ Neticede sosyal bünyedeki yaraları ve şikâyetleri gören İbn Sebe ve İbn Sebeler, insanları devlet ile halife aleyhine kışkırtmışlar ve onları isyana sürüklemişlerdir.⁵¹

Netice olarak ifade etmek gerekirse; klâsik İslâm tarihi kaynaklarında Hz. Osman döneminde meydana gelen dahilî karışıklıkların genelde halife ve onun idarecilerinin şahsî kusurları ile belli oranda İbn Sebe'nin faaliyetlerinden kaynaklandığını ileri sürülür. Nitekim biz de bu çerçevede yukarıdan beri Hz. Osman'ın ve onun idarecilerinin halkta rahatsızlığa sebep olan uygulamalarından bahsettik. Ancak görülen olayları bir sebep veya bir/birkaç şahsın sorumluluğuyla açıklamak mümkün değildir. Dahilî karışıklıklar o dönemdeki, dinî siyasî, ictimai ve iktisadî değişimlerin bir sonucu olarak kabul etmek gerekir.⁵² Her şeyden önce bu süreçte askerî faaliyetler tamamlanmış, devlet ulaşabileceği en uzak sınırlara dayanmış, doğuda İran'ın düşman halkı ve yüksek yaylası, kuzeyde Anadolu ve batıda Akdeniz, devletin en tabii sınırlarını oluşturmuşlardı. Fetihlerin durmasıyla birlikte insanlar olayları düşünme ve değerlendirme imkânı bulmuşlar, bunun sonucunda da, onlardan bir kısmı çeşitli nedenlerle farklı şekillerde yönetim aleyhine faaliyetlere girişmeye başlamışlardır. Ayrıca Hz. Peygamber'in (sav) ahlâkî terbiyesi altında yetişmiş olan sahâbenin sayısının gün

⁴⁹ Tâhâ Hüseyin, *el-Fitnetü'l-Kübrâ*, s. 90.

⁵⁰ Kutluay, Yaşar, *Tarihte ve Günümüzde İslâm Mezhepleri*, s.37 vd. Bu konuda geniş değerlendirmeler için bk. Muhammed Emhazûn, *Tahkiku Mevâkifi's-Sahâbe Fi'l-Fitne*, I, 284-317.

⁵¹ Hizmetli, Hz. Osman'ın Öldürülmesi, s. 174.

⁵² Hz. Osman döneminde siyasî, sosyal ve iktisadî alanlardan meydana gelen değişimler ve bunların sonuçlarının topluma yansımaları hakkında değerlendirmeler için bk. Abdülaziz ed-Dürî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, (çev. Hayrettin Yücesoy), İstanbul 1991, s. 92-105; Demirci, Mustafa, "Hz. Osman Devri Fitne Olaylarının Sosyoekonomik Boyutları", *İslâmiyat*, c.7, sy. 1, Ankara 2004, s. 155-170.

geçtikçe azalması ve bu terbiyeden mahrum kalan insanların cemiyette ekseriyete sahip hale gelmeleri de karışıklıklarda etkin bir şekilde rol oynamıştır. Ayrıca İslâm fetihlerinin genişlemesiyle birlikte Müslümanlara boyun eğen ve zimmî duruma düşen, ancak içten içe de Müslümanlara düşmanlık besleyen Hristiyan zümre, Hz. Ömer tarafından tarih sahnesinden silinen Sasani İmparatorluğu'nun tebeası olan İranlılar ve nihayet Hz. Peygamber'in (sav) 622'de Mekke'den Medine'ye hicretinden itibaren sürekli olarak Müslümanlara karşı düşmanca duygular besleyen Yahudiler, Hz. Osman zamanındaki fitne hareketlerinin tabii destekçileri olmuşlar, teşekkül ettirdikleri gizli örgütlerle muhalifleri sürekli olarak devlet idaresine karşı ateşlemişlerdir.⁵³ Bütün bu ve benzeri faaliyetler toplamı, Hz. Osman döneminde Müslümanları büyük dahilî problemlerle karşı karşıya getirmiştir.

⁵³ Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirmeler için ayrıca bk. Akarsu, Murat, *Hz. Osman'ın Hilafeti*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001; Keskin, Hasan, *Hz. Osman'ın Devlet Politikası ve Valileri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2001; Apak, Adem, *Hz. Osman Dönemi Devlet Siyaseti*, İstanbul 2003; Kılıç, Ünal, Kufelilerin Hz. Osman'a Muhalefet Etmelerinin Sebepleri, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2002, sy.2, s. 239-260.

Sefîne-i Evliyâ

Osmânzâde Hüseyin Vassâf, Haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi, İstanbul 2006, I-V, ISBN 975-6403-6

Bilal KEMİKLİ*

Sefîne-i Evliyâ, son devir Osmanlı münevverlerinden Osmanzâde Hüseyin Vassâf'ın (1872-1929) velilerin hayatını anlattığı beş ciltlik önemli bir eserdir. Sûfi bir aileden gelen Hüseyin Vassâf, küçük yaşta eğitim ve öğretime başlamış olmakla birlikte ilmiye sınıfından değildir. O memuriyete Rusûmat Emâneti'nde başlamış, Şirket-i Hayriye Tahrirat Kalemi ve Galata Emta-ı Dahiliye Gümrüğü Kontrol Memurluğu, İhracat Gümrükleri Müdürü görevlerinde bulunmuş ve İstanbul Rusûmat Başmüdürü iken emekli olmuştur. Bir gümrükçü bürokrat olarak öne çıkan resmî hayatına rağmen, başta Sefîne-i Evliyâ olmak üzere pek çok ilmî ve edebî eseri de telif etmiştir. Ne yazık ki bu eserlerden sadece üçü ilim dünyamızın istifadesine sunulmuştur. Bunlar; *Sefîne-i Evliyâ*, *Kemâl-name-i İsmail Hakkî* (Haz. Murat Yurtsever, Arasta, Bursa, 2000) ve *Gülzâr-ı Aşk: Mevlid Şerhi* (Haz. M. Tatçı, M. Yıldız, K. Üstüner, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006)dir. Ayrıca *Divân*'ı üzerinde bir yüksek lisans çalışması yapılmış (İsmail Kasap, *Hüseyin Vassâf Divânı*, GÜSBE, Ankara, 1996) olmakla birlikte, *Divân* tümüyle yayınlanmamış, şiirlerinden yapılan seçmelerle bir şâir olarak ilim âleminin dikkatlerine sunulmuştur (*Hüseyin Vassâf Hayatı-Eserleri ve Şiirlerinden Seçmeler*, Haz. C. Kurnaz, M. Tatçı, İ. Kasap, Akçağ, Ankara, 1999).

Hüseyin Vassâf'ın tefsir, tasavvuf, biyografi ve seyahatname türünde henüz yazma halde bulunan başka çalışmaları ve Sırât-ı Müstakîm ve Cerîde-i Sûfiyye gibi dergilerde yayınlanmış pek çok sayıda makalesi ve şiiri de bulunmaktadır. Bu eserleriyle ortaya çıkan husus şudur: Hüseyin Vassaf, her ne kadar ilmiyede görev almamış olmakla birlikte, Osmanlı'nın son yüzyılında yetişen diğer münevverler gibi, hiçbir zaman tetkik ve telif faaliyetlerinden kopmamıştır. *Sefîne-i Evliyâ*'ya İbnülemin Mahmûd Kemâl, Erzurumlu Abdurrezzâk İlmî Efendi, Bağdatlı âlim Muhamed Sâ'îd Efendi, Sâdık Vicdânî, Müderris Hazmî Efendi, Muhammed Besim Bey ve Üsküdar Mevlevîhanesi şeyhi Ahmet Remzî Dede gibi temâyüz etmiş kişiler takrîz yazmışlardır. Bu demektir ki, eser daha telif edilir edilmez konunun uzmanlarının ilgisini çekmiştir. Bu yazarın muhit zenginliğine işaret etmenin yanında, eserin ehemmiyetini ortaya koymak bakımından da önemlidir. Fakat eser

uzunca bir dönem, Süleymâniye Kütüphanesinde tasavvuf, tarih ve edebiyat alanında çalışan akademisyenlerin yazma müracaat kaynaklarından biri olmuştur. Eser hakkında ilk dikkate değer incelemeyi, "Yayınlanmamış Bir Sûfiler Ansiklopedisi: Sefîne-i Evliyâ" (*İlim ve Sanat*, sy. 2, İstanbul, 1985, s. 88-91) adlı makalesinde Mehmet Akkuş yapmıştır. Akkuş'un eseri ansiklopedi olarak nitelendirmesi yerinde bir tutumdur. Çünkü sadece şahısların çokluğu bakımından değil, aynı zamanda, ele alınan şahsa dönük tetkikler, bizzat türbe ve dergâhlarında yapılan incelemeler ve maddelerin teker teker modern ansiklopedi yazımcılığını andıran bir üslupla kaleme alınmış olması bakımından bu eser ansiklopediktir.

Sefîne-i Evliyâ, geleneksel kültürümüzde önemli bir yere sahip olan tezkire yazımcılığının bir devamı olarak da görülebilir. Bilindiği gibi tezkire, sûfi ve şâirlerin hayat hikayelerini, kitaplarını ve şiirlerinden verilen örnekleri ihtiva eden eserlerdir (Bkz: Halûk İpekten, *Türk Edebiyatının Kaynaklarından Türkçe Şu'ara Tezkireleri*, Erzurum, 1988; M. İsen, F. Kılıç, İ. H. Aksoyak, *Şair Tezkireleri*, Ankara, 2002). Velilerin hayat hikayelerini konu edinen tezkirelerin ilk örneği, Feridüddin-i Attar'ın *Tezkiretü'l-Evliyâ*'sıdır. Bu eserin bizde pek çok tercümesi yapılmış, hemen her tercümede, bir kısım yeni ilavelerle tezkire yazımcılığı devam etmiştir. Ancak bu sûfi tezkireleri, velilerin menkıbelerine de büyük oranda yer verirler. Vassaf'ın eserinde ise, ilmî dil esas alınmış, menkıbeden ziyade şâir tezkirelerinde olduğu gibi, temel tarihi kaynaklara müracaat edilerek biyografiler verilmeye, varsa şiirlerinden örneklerle edebî yönleri öne çıkartılmaya çalışılmıştır. Bu bakımdan sadece tasavvufî okumalar ve araştırmalar yapan kişiler için değil, aynı zamanda edebiyat, kültür ve sosyal tarih çalışmaları yapan araştırmacılar için de önemli bir kaynaktır. Eseri hazırlayanlar, yazarın kaynaklarına dönük önemli bir inceleme de yapmışlardır. Buna göre yazar;

Hayatta olan şahıslarla bizzat görüşerek sözlü tarih derlemesi yapmıştır.

- ✦ Çeşitli şehirlerde bulunan muhtelif tarikatların tekke ve zaviyelerini ziyaret etmiş, kitabe ve tomarları incelemiştir.
- ✦ Kendi döneminden önceki tarihlerde yaşamış zevâtın bilgilerini ise, kaynaklara ve bilhassa ele aldığı kişinin kendi eserlerine müracaat ederek temin etmiştir.
- ✦ Eserinde zikrettiği kitapların nüshalarının çoğunu ya özel ve genel kütüphanelerde tespit ederek incelemiş yahut da sahaflardan yararlanmışır.
- ✦ Kendi dönemindeki zevatın tekkelerine uğrayarak âyin ve zikirlerini gözlemlemiş, yazılı basında haklarında çıkan malumatları toplamıştır.
- ✦ Kendisi de şâir olan yazar, bazı sûfi-şâirlerin divanlarını incelemiş, bazılarını nazireler yazmış, gazellerini tahmis etmiştir. Bazen ziyaret ettiği zatlara şiirler sunmuş, tarih manzumeleri yazmıştır.

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Görüldüğü gibi, sadece nakille kalmayan müdekkik bir yazarla karşı karşıyayız. *Sefîne-i Evliyâ'yı* kendi türü içerisinde farklı kılan, ona ansiklopedik bir hüviyet kazandıran temel hususlar da bunlardır. Nitekim hazırlayanlar, yazarın iki yüz farklı kaynağı referans aldığını tespit etmişlerdir. Bu rakam, ele alınan şahısların, yazarın çoğunu görüp inceledim dediği eserleriyle birlikte oldukça büyük bir yekûna ulaşacaktır.

Esasen *Sefîne-i Evliyâ*, II. Abdulhamîd dönemi Dîvân-ı Hümâyûn Kalemî Muhimme Odası görevlilerinden Mehmed Sami es-Sünbülî tarafından kaleme alınan *Esmâr-ı Esrâr* (İstanbul, 1316 / 1900) adlı küçük hacimli bir kitapçığın şerhidir. Ancak *Sefîne-i Evliyâ* bir şerhten çok ötedir. Daha doğrusu, yazar bir şerh hazırlama niyetiyle başlamış, zamanla bu niyet müstakil bir kitap telifine dönüşmüş ve beş ciltlik ansiklopedik bir çalışma meydana gelmiştir. Bu eserde, ekseriyeti Anadolu'da yaşamış olan iki bin dolayında sûfinin hayatı konu edilmektedir. Ayrıca bazı tekkelerin, türbelerin ve mezarların bizzat yazar tarafından çekilen fotoğrafları da bulunmaktadır. Bu yapıların çoğu, bugün tarih ırmağında yokluğa mahkûm edilmiş; bir kısmı ise, bazı yenileme çalışmalarıyla farklı fonksiyonlarla hizmet vermektedirler. Bu bakımdan eser, kişilerin tarihine olduğu kadar kurumların ve tasavvufî yapıların tarihine de tanıklık etmektedir.

Sefîne-i Evliyâ'nın içeriği kısaca şöyledir:

- ✦ I. Cilt: Mukaddime, tasavvufun anlamları, takrizler, Kadiriye, Rûmiyye, İsmailiyye, Ganiye-i Kadiriye, Halisiyye, Bedeviye, Medeniye, Şazeliyye, Desukiye, Senusiye, Zeyniyye, Kübreviyye, Mevleviyye, Sadiler ve Bektaşiler.
- ✦ II. Cilt: Nakşibendiler, Çeştiyye, Bayramiyye ve Celvetiyye tarikatları ve şeyhleri.
- ✦ III. Cilt: Celvetiyye, Hayvetiyye, Rüşeniyye, Gülşeniyye. Sezâiyye, Karamâniyye, Cemâliyye, Sünbülîyye, Sivâsiyye ve Şa'bâniyye tarikatları ve şeyhleri.
- ✦ IV. Cilt: Şa'bâniyye kollarından Çerkeşiyye, İbrâhimiyye, Bekriye, Sinâniyye ve Uşşâkiyye tarikatları ve şeyhleri.
- ✦ V. Cilt: Ramazâniyye, Cerrâhiyye, Rufâiyye, Cihângiriyye, Mısriyye ve Mevleviyye tarikatları ve şeyhleriyle İstanbul'da bulunan tekkelere ait bilgiler.

Sefîne-i Evliyâ'yı yazar, kendi ifadesine göre, 8 Aralık 1900 tarihinde yazmaya başlamış ve müsveddelerini 6 Ekim 1923 tarihinde tamamlamıştır. Bu demektir ki, eser 23 yıllık bir çalışmanın ürünüdür. Bu kitapta verilen bilgilerin yeterince tahkik edildiğine işaret olarak değerlendirildiği gibi, yazarın ilmi anlamda iyi bir iz sürücü ve fikrî takipçi olduğuna da işaretidir. Ne var ki kitabın yayınlanması başlı başına bir yazı konusudur. Nitekim yazar kitabı yazdıktan hemen sonra bastırmak yerine iki sene bekletmiş, 1925 yılında son halini vererek beyaza çekmiş ve matbaaya teslim etmiştir. Lakin harf inkılâbı sebebiyle eser basılamamıştır. Bilahare eseri Ali Yılmaz ve Mehmet Akkuş yayına hazırlamışlardır. Bununla birlikte eserin yayını

hemen gerçekleştirilmemiş, I. Cilt İstanbul'da 1990 yılında Seha Neşriyat tarafından yapılmıştır. Eserin diğer ciltleri de yayınlanacak diye beklenirken, araya uzunca bir zaman girmiş, nihayet II. Cilt İstanbul'da 1999 tarihinde yayınlamış ve eser tamamlanmadan yayını kesilmiştir. Ancak bir bütün olarak ilim ve kültür dünyamıza geçtiğimiz aylarda kazandırılabilmiştir. Bu bakımdan eserin yayını da adeta telifi gibi, uzunca bir süreç almıştır.

Sefîne-i Evliyâ, hedef kitle daha çok ilmi akademik çevre olarak düşünüldüğünden her hangi bir sadeleştirme yapılmadan günümüz alfabesine çevrilmiştir. Doğrusu eserin eski harflerle de olsa matbu olmaması göz önünde bulundurulursa bu yayının önemi daha iyi görülmüş olur. Son cilde eklenen karma indeks de eserden yararlanmayı kolaylaştırmıştır. Netice itibarıyla, Osmanlı kültürü, tasavvufu, edebiyatı, ilmi ve gündelik hayatı gibi konular üzerinde çalışan bilim adamlarının temel referanslarından biri olan bu önemli kaynağın hazırlanmasında ve yayınlanmasında emeği geçen tüm ilim, irfan ve hizmet ehline teşekkür etmek gerekir.

İslamla Yüzleşen Batı

Michel Lelong, (Çev. Ali Erbaş), Ufuk Kitap, İstanbul, 2006, 144 sayfa

Arş. Gör. Dr. İbrahim ÇAPAK*

Prof. Dr. Ali Erbaş tarafından çok önemli bir eseri Türkçe'ye kazandırılan Michel Lelong, 25 Şubat 1925 tarihinde Anger'te doğmuş, Arap Edebiyatı alanında uzmanlaşmış, 20 yılı aşkın kaldığı Fas'ta Kilise ve İslam arasında diyalog çalışmalarını yürütmüştür. Lelong, halen diyalog çalışmalarına Fransa'da "Dinlerarası İlişkiler" ismiyle devam etmektedir.

Eser, çevirenin önsözü, yazarın önsözü ve beş bölümden oluşmaktadır. Eserin çevirisini yapan Prof. Dr. Ali Erbaş, Müslüman-Hıristiyan ilişkileri ile ilgili bir değerlendirme yapmakta, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında zaman zaman ciddi savaşlar olmakla beraber, aralarındaki münasebetlerin bitmediğini, tersine gittikçe arttığını ifade etmektedir. Erbaş, gerek Müslümanlar gerekse Hıristiyanlar tarafından dinler arasında diyaloga yönelik eserlerin yazılmasının önemli olduğunu, bu eserin de bu anlamda önemli bir katkı sağlayacağını ifade etmektedir.

Önsözde, Haziran 1940'da varoluşun ve tarihin trajik bir durumunu keşfettiğini, söz konusu tarihe kadar ailesi ile gayet mutlu yaşarken bu tarihte şiddet ve yalancılıkla tanıştığını ifade eden yazar, şiddet ve yalancılıkla karşılaşmasına sebep

* Arş.Gör.Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

olan şeyin ise 2. Dünya savaşında meydana gelen hadiseler olduğunu zikretmektedir. Oğlunu da bu dönemde kaybeden yazar, rahip olduktan sonra Kuzey Afrika'ya gitmiş, ölen oğlu ve onun Faslı arkadaşlarının kabirlerinin bulunduğu Alsace mezarlığında derin düşüncelere daldığı sırada İslamı keşfetmiştir.

Yazar, 1940'dan sonra gelişen olaylara değinerek Körfez Savaşında Uluslararası hukuku hiçe sayarak Kuveyt'e giren Saddam Hüseyin'in Birleşmiş Milletler tarafından cezalandırılmasının yerinde olduğuna, ancak Birleşmiş Milletlerin aynı hassasiyeti Filistin'de ve Lübnan'da yıllardan beri benzer olaylar yaşandığı halde göstermediğine dikkat çekmektedir. Bu arada yazar, Birleşmiş Milletler Teşkilatı'nın bir kararına uymak için neden büyük güçler kullanılarak on binlerce Iraklı'nın öldürülmesine karar verildi? Bizim için söz konusu olan "İnsan Hakları", ölüleri için ağlayan, yaralılarını tedavi etmeye çalışan, kayıplarını bekleyen Ortadoğulu aileler için neden söz konusu değil? şeklinde sorular sormakta, arkasında da General de Gaulle, İslam Konferansı Teşkilatı Genel Sekreteri Habib Şatti ve UNESCO'nun Genel Direktörü M. Amadou Mahtar'ın bazı ifadelerine atıflar yaparak şöyle demektedir: "21. yüzyılda yeni dini çatışmaların olmamasını istiyoruz. Bunun için farklı kültürler, dinler ve halklar arasında diyalogun kurulması zaruri bir ihtiyaçtır."

"Geçmişin Öğretileri" başlığını taşıyan birinci bölümünde yazar, 13. yıldan itibaren Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında gelişen ilişkiler hakkında bazı değerlendirmeler yapmaktadır. Ayrıca yazar, bu bölümde İslam'ın Hıristiyanlığa bakışını Kur'an'ın 4. sûresinin 171-172, 112. sûresinin 1-4, 29. sûresinin 46, 2. sûresinin 62, 3. sûresinin 114, 5. sûresinin 82 ve 48. ayetlerine yer vererek ortaya koymaya çalışmaktadır. 8. yüzyıldan itibaren Batı'da modern vakanüvislerin büyük çoğunlunun hep bir ağızdan, bazen açıkça bazen de zımnen, Hıristiyanlığa zulmeden bir İslam imajı propagandası yaptığını belirten yazar, bütün olumsuzluklara rağmen Müslümanlarla Hıristiyanların ilişkilerinin gelişmesine yönelik önemli çabaların olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre dinlerarası diyalog bağlamında 12. yüzyılda en meşhur ve dikkat çekici örnek François d'Assise ile Mısır sultanı Melik el-Kamil arasında gerçekleşmiştir. Yazar, ayrıca Roger Bacon, Raymond Lulle, Voltaire, Mozart, Bonaparte, Napolyon, Goethe, Victor Hugo ve Lamertine gibi batılı filozof ve şairlerin İslam hakkındaki olumlu bakışlarına yer vermekte, İslam hakkındaki bilgisizlik ve ona karşı yapılan yanlışlıklara rağmen son yarım yüzyılda Kilise ve İslam arasında yeni bir anlayışın ortaya çıkması ve sonuçlarını göstermeye başlamasının mutluluk verici olduğunu ifade etmektedir.

"Yeni Perspektifler" başlığını taşıyan ikinci bölümde yazar, II. Vatikan konsilince kabul edilen önemli iki metin üzerinde durmaktadır. Bunlardan *Lumen Gentium* adını taşıyan birinci metin 5'e karşı 2151 oyla kabul edilmiş ve 24 Kasım

1964 tarihinde Papa tarafından resmen ilan edilmiştir. Bu metinde yer alan şu ifadeler dikkat çekicidir: "Kurtuluş Tasarısı, Yaratıcıyı tanıyan herkesi eşit bir şekilde ve öncelikli olarak da İbrahim'in inancına bağlı olan ve son gün insanları yargılayacak hakim olan merhametli Yaratıcıya bizimle birlikte inanan ve ibadet eden Müslümanları içine almaktadır." Din bilgileri toplantısına ait İslam'la ilişkileri hatırlatan diğer metin ise, Hıristiyanlık dışı dinler hakkında gerçekleştirilmiş olan *Nostra Aetate* isimli deklarasyondur. 15 Ekim 1965 tarihinde yapılan oylamada 242'ye karşı 1763 oyla kabul edilmiş ve Papa tarafından 28 Ekim 1965'te resmen ilan edilmiş olan bu deklarasyonda yer alan bazı ifadeler şöyledir: "Kilise; yaşayan, varlığı devam eden, merhametli, her şeye gücü yeten, göğün ve yerin yaratıcısı, insanlara hitap eden tek Tanrı'ya inanan ve ibadet eden Müslümanlara saygıyla bakmaktadır. Onlar İbrahim'in Tanrı'ya boyun eğdiği gibi tüm içtenlikleriyle Tanrı'nın emirlerine boyun eğmeye çalışmaktadırlar, öyle ki, İslam inancı büyük bir memnuniyetle İbrahim'e referansta bulunur..."

Karşılıklı olarak Müslüman ve Hıristiyanlar arasında bazı ön yargıların bulunduğu ancak bunun Kur'an ve İncil'den kaynaklanmadığını ifade eden yazar, ayrıca dinlerarası diyaloga özellikle de İslam ve Hıristiyan diyaloguna çağırان bazı örneklerle yer vermektedir. Bu bağlamda Muhammed Talbi ve Abdülvahab Bouhdiba gibi akademisyenlerin açıklamalarının yanı sıra İslam Konferansı Teşkilatı Genel Sekreteri M. Hamid el Ğabid'in Körfez Savaşı'nın hemen akabinde II. Jean Poul'e yazdığı mektuba ve Kardinal Arinze'nin bu mektuba cevaben yaptığı mesaja da dikkat çekmektedir. Yine bu bölümde yazar, bazı Hıristiyanların İslam'da kadına değer verilmediği gibi bir anlayışa sahip olduklarını ancak bunun doğru olmadığını ifade etmektedir.

"Uluslararası bağlam" adını taşıyan üçüncü bölümde yazar, körfez savaşı ve özellikle de Kudüs üzerinde durmaktadır. Körfez savaşının iyi sonuçlar vermediğini, açlık ve sefalet getirdiğini ifade eden yazar, Fransa'nın onbinlerce kurban verilmeden krize nasıl bir çözüm bulunabileceği konusunda Avrupalı ve Arap müttefikleriyle çalışarak bağımsız bir pozisyon benimsediğine yer vermektedir. Yazara göre bu savaşın birçok sorunu çözdüğü ve rezervler yarattığı, savaşı isteyenlerin yaydığı bir söylentidir. Büyük güçler, bu savaşta ahlakı, işlerine geldiği gibi kullanmış ve uluslararası ahlak bu savaşta istiyormuş gibi bir hava oluşturmuşlardır. Ayrıca yazar, İslam Konferansı Teşkilatı, Papa II. Jean Paul ve Katolik önderlerin barış çabalarına yer vermektedir.

Kudüs'ün bütün ilahi dinler tarafında kutsal sayıldığını ifade eden yazar, Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyinin birçok kez Kudüs'ün statüsünü değiştirmek için İsrail Devleti tarafından alınan kararları en sert ifadelerle eleştirdiği bu ve benzeri olumlu gelişmelerin, Jean Halperin'i şunları söylemeye teşvik ettiğine yer

vermektedir: “Nihai olarak Kudüs için cesaretle ve gerçek inançla iyice düşünülmüş yepyeni çözümlere teşebbüs etmek gerekecektir”. Yine yazarın ifadesine göre İsrail hükümeti tarafından alınan tek yanlı kararlar bunun tam tersi gelişmelerin olduğunu görmemek imkansızdır. Öyle ki bu kararları sadece bu şehirde yaşayan Hıristiyan ve Müslümanlar değil, Birleşmiş Milletler Teşkilatı’na bağlı hemen hemen bütün devletler reddetmektedirler. Ayrıca yazar, Kudüs’ün statüsünün değiştirilmesi ile ilgili Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyinin çabalarının yanı sıra Martin Buber ve Profesör Leibovitz gibi akademisyenlerin de çalışmalarına atıflarda bulunmaktadır.

“Kültürlerin tanışması” ismini taşıyan dördüncü bölümde yazar, özellikle son bir asırda Avrupa’da ve Amerika’da çok sayıda araştırmacının İslam dünyası ile ilgilendiğini ifade etmektedir. Ona göre Blachere, Massignon, Luis Gadret, Levy-Provençal’dan sonra Jacques Berque, Andre Miquel, François Burgea, Bruno Etine ve diğer birçok araştırmacı dünün ve günümüzün İslam medeniyetiyle ilgili değerli çalışmalar yayınlamışlardır. Yazar, Avrupalıların İslam medeniyet ve ilim adamlarını yeterince tanımadıklarına yer vererek, İslam dünyasının yetiştirdiği önemli âlimlerden sadece bir kaçını tanıyarak, İbn Sina, Gazali, İbn Arabi ve İbn Haldun hakkında kısaca bilgi vermektedir. Daha sonra yazar, reform hareketlerine değinerek, 20. yüzyılın sonunda Arap dünyası ve Avrupa arasındaki politik ve kültürel ilişkilerin gelişmesinin Yakındoğu’da ve Mağrib’de entelektüel ve dini bir yenilenmenin ortaya çıkmasına katkıda bulunduğunu ifade etmektedir. Reformizmin öncülleri arasında Halil Cibran, Mikail Nuaymeh, Cemaledin Efgani, Reşid Rıza ve Muhammed Abduh’u sayan yazar, özellikle de Seyyid Ahmed Han, Muhammed İkbâl, Emir Abdulkadir ve Abdülhamid b. Badis’in faaliyetlerine dikkat çekmektedir.

“İncil’den Kur’an’a” ismini taşıyan eserin beşinci ve son bölümünde yazar, Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların Allah’ın kainatı yarattığına, insanlara konuştuğuna, O’nun İbrahimî üç dine ait ortak değerlerin kaynağı olduğuna, Son Güne ve yeniden O’na döndürüleceğimize inandıklarına yer vermektedir. İlah ve peygamber konusunda bunlar arasında var olan temel farklılıklara da dikkat çeken yazar, Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında temel ayrılığın Mesih’e ve Kur’an’a yaklaşımlarında ortaya çıktığını ifade etmektedir. Yazara göre Müslümanlar için İsa’nın peygamberler arasında önemli ve seçkin bir yeri vardır, fakat o “Allah’ın oğlu” değildir. Kur’an birçok ayette onun doğumundan, görevinden ve kutsallığından bahseder. Kur’an’da geçen ilgili ayetlere yer verdikten sonra Hz. Muhammed’in Müslümanların kalbindeki sevgili, ilahi kelimelerin taşıyıcısı, İslam’a bağlılık ve sadakat yolu üzerinde bir model olduğunu ifade eden yazar, 33. sürenin 45-47, 7. sürenin 2. ve 18. sürenin 110. ayetlerini zikrederek şu ifadelerle yer vermektedir “Kilise nasıl bu metinlerin karşısında yer alabilir? İnançına bağlı bir Hıristiyan

Kur’an’a ve Peygamber Muhammed’e karşı olamaz, tıpkı bir Müslüman’ın Me-sih’in sırrına karşı olmadığı gibi.”

Kısaca içeriğinden söz ettiğimiz Michel Lelong’un *İslâm’la Yüzleşen Batı* adlı eseri, Müslümanlarla Hıristiyanların bir takım ortak noktalarda buluşabileceklerini ortaya koyan önemli bir eserdir. Bu eserde batının İslam dünyasına karşı önyargılarına yer verildiği gibi onların bu önyargılardan kurtulmaları gerektiği de ifade edilmektedir. Bu eser, her akademisyenin, ayrıca 21. yüzyılda küçülen dünyada bütün insanların bir arada yaşayabileceğini düşünen herkesin istifade edebileceği güzel bir eserdir.

Ebeveyn-i Resul Risaleleri,

Mustafa Akçay, Yeni Akademi Yayınları, İzmir, 2005, 309 sayfa

*Halil İbrahim BULUT**

Müminlerin kalbinde Hz. Peygamber’e karşı derin bir muhabbet, saygı ve minnet duygusu vardır ve böyle olması da imanlarının tabii bir sonucudur. Allah Resulü’ne sevgi ve hürmet göstermek imanın ölçüsü ve bağışlanmanın en önemli vesilelerinden biri kabul edilmiştir. Bu husus, Hz. Peygamber’in “*Sizden biriniz beni çocuklarından, anne ve babasından ve bütün insanlardan daha çok sevmedikçe tam iman etmiş olamaz.*” (Buhârî, “İmân”, 8; Müslim, “İmân”, 70) ifadeleriyle ortaya konulmuştur. İnananların Allah Resulü’ne karşı bu sevgi, saygı ve vefaları, O’nun ailesini ve soyunu sevmelerine, onlara karşı iyi duygular beslemelerine, saygılı ifadeler kullanmalarına ve onları hayırla anmalarına vesile olmuştur. Bu durum bir bakıma İslam’ın anne-babaya ve genel anlamda büyüklere saygılı davranmayı emretmesiyle de yakından alakalıdır. Bununla birlikte Allah’a isyanın söz konusu olduğu durumlarda, ataların batıl inanç ve geleneklerine bağlı kalmaya, onlara itaat etmeye de İslam dini asla izin vermemiştir.

Anne-babaya saygıyı emreden ancak küfür ve isyanın olduğu bir yerde bunu gerekli görmeyen İslam’ın bu anlayışı, Hz. Peygamber’in ebeveyni hakkında inananların nasıl bir tavır alması gerektiği hususunda tartışmalara sebebiyet vermiştir. Zira Hz. Peygamber’in anne ve babası İslamiyet’in zuhurundan önce vefat etmiştir. Tabii olarak onlar, İslamiyet’e ve Hz. Peygamber’in tebliğine muhatap olmamışlardır. İçinde yaşadıkları toplumun dini inanış ve anlayışı üzere hayatlarını devam ettirdikleri ve bu dini inanç üzere öldükleri akla gelmektedir. Bu noktada özelde Hz. Peygamber’in anne-babasının, genelde bütün atalarının dini

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

durumlarının keyfiyeti ile Müslümanların onlara karşı nasıl davranmaları gerektiği hususu bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Müslümanların Hz. Peygamber'e karşı olan sevgi ve saygılarından dolayı onun anne-babasını sevip yüceltmeleri ya da İslamiyet'ten önce öldükleri için onları küfürle itham etmeleri ne derece doğrudur? Bununla doğrudan alakalı olarak, bir müminin Hz. Peygamber'in ebeveyninin dini durumları hakkında olumlu veya olumsuz bir kanaate sahip olması ile Allah Resulü'ne derin bağlılığı ve sevgisi arasında nasıl bir ilişki vardır? Elbette bu ve benzeri soruları çoğaltmak mümkündür. İlk dönemden itibaren Müslümanların zihnini meşgul eden bu nevi sorular, Ebeveyni Resul hakkında önemli bir literatürün orta çıkmasına sebep olmuştur. Nitekim pek çok İslam alimi, Hz. Peygamber'in anne ve babasının dini konumunu gündeme getirerek ya müstakil risale ve eserler telif etmişler ya da muhtelif eserlerde yeri geldikçe bu hususa yer vermişlerdir. Böylece tarihi süreç içinde Hz. Peygamber'in anne-babasının dini konumuna ilişkin bir Ebeveyn-i Resul Risaleleri geleneği teşekkül etmiştir. Tanıtımını yaptığımız *Ebeveyn-i Resul Risaleleri* adlı eser, Hz. Peygamber'in anne-babasının dini konumuna ilişkin telif edilen eserleri tanıtmak ve burada ele alınan temel fikir ve görüşleri ortaya koyup genel bir değerlendirmenin yapılmasını amaçlamaktadır.

Yrd. Doç. Dr. Mustafa Akçay'ın doçentlik çalışması olarak hazırladığı *Ebeveyn-i Resul Risaleleri* adlı bu çalışması; giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Eser, 309 sayfadan oluşmakta ve konuyla alakalı geniş bir bibliyografya sunmaktadır. Yazar, giriş kısmında konunun önemini ve neden böyle bir çalışmaya ihtiyaç olduğunu açıklamış, bilahare kavramsal çerçeveyi ortaya koymuş; konunun İslamî literatürdeki yeri ve tarihî gelişimine ışık tutmuştur. "Hz. Peygamberin Ebeveyninin Dini Konumu" şeklinde isimlendirilen birinci bölümde Ebeveynin dini konumuyla alakalı temel fikirler tasvirî bir metotla ele alınmıştır. Bu bağlamda, Ebeveyni Resulün kurtuluşa erdiğini savunanlar, ehl-i necat olmadıklarını iddia edenler ve bu hususta çekimsiz kalıp fikir açıklamayanlar şeklinde üç ana görüşe yer verilmiş, bu görüşleri savunanlar ve iddiaları ortaya konulmuştur.

İkinci bölümde yukarıda zikredilen üç ana görüş taraftarlarının birbirlerine yönelttikleri eleştiriler ve bunlara verilen cevaplar ele alınmıştır. Öncelikle Ebeveyn-i Resulün ehl-i necat olmadığı iddiasına karşı ortaya koyulan deliller detaylı bir şekilde izah edilmiştir. Bu kısımda özellikle hadis rivayetleri değerlendirilmiş, Resulullah'ın anne ve babasının ehl-i necat olduklarını ifade eden yorum ve açıklamalara yer verilmiştir. İslam öncesi dönemde ölenlerin küfür üzere öldüklerini bildiren ve ayrıca ebeveynin dini konumuyla alakalı aleyhte hadis rivayetleri ele alınmış ve bunlardan maksadın Hz. Peygamber'in anne ve babası olmadığı hususu izaha gayret edilmiştir. Bu kısmın ikinci başlığında Ebeveyn-i Resulün ehl-i necat

olduğu iddiasına yönelik eleştirilere yer verilmiştir. Başta Ali el-Kari olmak üzere, ilgili rivayetlerden hareketle ebeveynin necat ehli olmadığını savunanların delilleri açıklanmış ve muhaliflerine yönelttikleri itirazlar incelenmiştir. Ayrıca konuyla alakalı mevzu rivayetlere de yer verilmiş, bunların değerlendirilmesi yapılmıştır.

Eserin son bölümünde Ebeveyn-i Resul konusunda kaleme alınmış risaleler/eserler tanıtılmış, meşhur bazı eserlerin içerikleriyle alakalı detaylı bilgiler verilmiştir. Burada Ebeveyn-i Resul hakkında kaleme alınan risalelerin genel özelliklerine vurgu yapılmış, bilahare bu konuda yazılmış pek çok önemli risalenin tanıtımı yapılmıştır. Özellikle Suyûtî'nin (ö.911/1505) *Mesâlikü'l-hünefâ fî Valideyi'l-Mustafa, el-Mekâmetü's-sündisiyye fî'n-nisbeti'l-Mustafaviyye, ed-Derecü'l-munife fî âbâi'ş-şerife* gibi önemli risaleleri tanıtılmıştır. Müellif, olabildiğince tarafsız bir gözle meseleyi tahlil etmeye, lehte risalelerin yanı sıra farklı bakış açılarını da dile getiren risalelere ve görüşlere de yer yermeye çalışmış, eserinde bunlardan azami derecede faydalanmıştır. Örneğin Ali el-Kari'nin (ö.1014/1605) *Edilletü'l-mu'takadi Ebi Hanife fî ebeveyi'r-Resûl* adlı risalesi dikkat çekmektedir. Yazar bu bölümde on beş risalenin içeriği hakkında bilgi vermiş; bunların özelliklerini ve orijinal yönlerini izah etmiştir. Ayrıca müellif, konuyla alakalı risaleleri; Arapça, Osmanlıca, İsimleri tespit edilemeyen ve müellifleri bilinmeyen Ebeveyn-i Resul Risaleleri şeklinde tasnif etmiş ve böylece sonraki araştırmacılara çok önemli malzemeler sunmuştur.

Yazar, çalışmasını genel bir değerlendirme ve sonuç kısmıyla tamamlamıştır. Yazara göre, Ebeveyn-i Resul konusunda eser veren İslam alimlerinin hemen hepsi meseleyi ilgili rivayetler üzerinden tartıştıkları için esnek davranmamışlardır (s.265). Bu konuda eser yazan alimlerin bir ikisi hariç hemen hepsinin muhaddis ve mutasavvif olmaları konunun rivayetler çerçevesinde tartışılmasına sebebiyet vermiş, sonuçta benzer argümanlar dile getirilmiştir. Yazar, konuyla alakalı olarak sunulan rivayetlerin sıhhati konusunda bazı sıkıntıların olduğunu belirtmiştir. Taraftarlarca ileri sürülen naslar göz önüne alındığında konuya ilişkin rivayetlerin delaletlerinin zannî, hadis ve diğer rivayetlerin çoğunun ise sübut ve delalet açısından zaafı taşıdığı açıkça görülmektedir. Bu itibarla ilgili rivayetler üzerinden yapılan tartışmalar polemik konusu olarak çözümsüz kalmıştır. Aslında kesin tarihi bulgular ve naslar olmadığı takdirde bireylerin dinî inançlarını belirlemek hemen hemen imkansız gibidir. Eldeki zannî delillerle varılabilecek kanaat de zann-ı galipten öte bir anlam ifade etmeyecektir.

Değerlendirme kısmında müellif, Ebeveyn-i Resul'ün diriltiği iman etmeleri ve tekrar kabirlerine girmeleri, Hz. Peygamber'in soyunun temiz ve seçilmiş insanlardan olmaları, atalarının nikahlı evliliklerle dünyaya gelmiş olması gibi rivayetleri değerlendirmiş ve kendi kanaatlerini –sıra aralarında da olsa- açıklamıştır. Yazar,

Hız. Peygamber'in anne-babasının Mekke toplumunda yaşayan Haniflerden olması ihtimali üzerinde durarak kendi kanaatini şöyle ifade etmektedir: "Ebeveynin müşrik olduğuna dair tarihi belgeler dahil kesin delillerin bulunmayışı; Mekke toplumunda tarihen Haniflerin mevcudiyeti; isimlerinin Amine ve Abdullah olması, kendilerinin mümin olduklarını gösterecek şekilde onlara bazı şiirler nispet edilmesi.. gibi hususlar Ebeveynin Haniflerden olduğu ihtimalini güçlendirmektedir." (s.287-288).

Sonuç olarak, Ebeveyn-i Resul konusu tek boyutlu bir mesele olmaktan ziyade, kompleks bir özellik arz etmektedir. Meseleye derinlemesine nüfuz edildiğinde meselenin iman konusu olması itibarıyla akaid ve kelamla, temel delillerin ayet ve hadisler olması açısından tefsir ve hadis ilimleriyle, tarihi bir mesele olduğu için İslam Tarihiyle, ayrıca ahlak, ferdi ve sosyal psikolojiyle ilişkisi bulunduğu anlaşılmaktadır. Yazarın bütün bu hususları dikkate alarak meseleyi olabildiğince net bir şekilde ortaya koyduğu söylenebilir. Diğer taraftan müellifin ilk iki kısımda kendisini olabildiğince geri planda tutup meseleyi tasviri bir metotla ortaya koyma gayreti içinde olduğu görülmektedir. Aslında o, bunu yaparken haklı ve tutarlı davranmıştır. Zira tarihi süreç ve tartışmalar bilinmeden doğru bir değerlendirmenin yapılabilmesi güçtür. Yazar nihai görüşünü açıklarken sadece naslardan ve tarihi rivayetlerden faydalanmamış, daha ziyade delillerin hepsini ihata eden dinî, ahlakî ve sosyal bir bakış ortaya koymuştur. Asrı saadet de dahil olmak üzere hemen hemen her dönemde Müslüman alimlerin zihnini meşgul eden bu hususun bir akademik çalışma olarak ortaya konulması, uzun gayretler sonucunda konuyla alakalı hemen hemen bütün yazma risalelere ulaşılması, lehte ve aleyhte olanların delillerine aynı derecede yer verilmesi ve nihayetinde genel bir değerlendirme yaparak bu meseleye açıklık kazandırılması elimizdeki bu çalışmanın ehemmiyetini artırmaktadır. Ebeveyn-i Resul konusunda ülkemizde bir ilk olan bu çalışmanın önemli bir boşluğu dolduracağı kanaatindeyiz.

Ceza Hükümleri Açısından Tevrat ve Kur'an

Adil Öksüz, Yeni Akademi Yayınları, 2006, 288 sayfa

*İhsan KAHVECİ**

Üniversitelerde yüksek lisans ve doktora tezi olarak hazırlanan bilimsel çalışmalara kolayca ulaşılması ve onlardan yaygın olarak istifade edilmesinin en pratik yollarından biri şüphesiz bu çalışmaların basılıp yayımlanmasıdır. Ülkemizde bu yöndeki neşriyatın günbegün artması da sevindirici bir gelişmedir. Dr. Adil Ök-

süz'ün SAÜ. S.B.E. Tefsir Bilim Dalı'nda doktora tezi olarak hazırladığı ilmi bir araştırma Ceza Hükümleri Açısından Tevrat ve Kur'an adıyla kitaplaştırılarak ilim dünyasına kazandırılmıştır. Öksüz çalışmasında akademik çevrelerde fazla işlenmemiş bir konuyu ele alarak elde mevcut Tevrat ile Kur'an-ı Kerim'i, ihtiva ettikleri ceza hükümleri bakımından mukayeseli bir incelemeye tabi tutmuştur.

Eser, bu alana ilgisi ve yakınlığı ile tanınan ve çalışmaya nezaret eden Prof. Dr. Suat Yıldırım'ın takdimini müteakip yazarın önsözü ve giriş kısmı ile üç bölümden oluşmakta, sonuç ve bibliyografya ile sonlandırılmaktadır.

Takdiminde Suat Yıldırım Tevrat ile Kur'an arasında ahkâm açısından hatırı sayılır derecede paralellikler bulunduğunu, aynı şeyin İncil için söylenemeyeceğini vurgular. Araştırmacının mukayeseli ahkâm gibi bakir bir alana girdiğini belirttikten sonra takip edilen metod, kullanılan kaynaklar ve araştırmanın önemine ilişkin kısa değerlendirmelerde bulunur. İncil'in Tevrat'ı neshetmeyip Tevrat'ın Hristiyanlar için halen yürürlükte olduğundan ve onun Kur'an'a göre daha sert hükümler taşımasından hareketle kendini Hristiyan ya da Yahudi kabul eden oryantalistlerin ahkâm konusunda İslâm'ı itham etme hakları bulunmadığını ifade eder. (s. 11-17)

Önsözde yazar Öksüz, Kur'an'ın Yahudilere karşı tavrının asıl hedefinin kişilerden ziyade bir zihniyet yani her türlü yozlaşmış inanç ve eylem olduğuna vurgu yapar. (s. 20-21)

Giriş kısmında araştırma için seçilen konunun önemi, sınırlandırılması, takip edilen metod ve kaynaklardan bahsedilir. Yazar Öksüz, yaşadığımız iletişim çağında din müntesipleri arasındaki diyalog ve dinler arası ortak noktaların karşılaştırılmalı olarak ele alınmasının önemine, akademik çevrelerde bu konulara ilişkin çalışmalarda boşluklar olduğuna işaret ederek bugün elde mevcut Tevrat ile Kur'an-ı Kerim'in bu çerçevede karşılaştırılmasının gereğini belirtmektedir. Böylece cezalarla ilgili hususlarda İslâm dinine yönelik eleştirilerin ne denli haksız olduğu da ortaya çıkmış olacaktır. (s. 23) Yahudilik ve İslâm'daki hükümler karşılaştırılırken şu bakış açısı esas alınmıştır: İlahi dinlerde tevhid, nübüvvet, ahiret ve ibadet gibi değişmeyen esaslar vardır. Kur'an bunları genişleterek yeniden yürürlüğe koymuştur. Kur'an'ın onaylamasından geçmeden hiçbir kitap ve peygamberin hak iddiası onaylanmaz. Bir başka deyişle önceki kitapların son tasdik mercii Hz. Peygamber ve Kur'an'dır. (s. 25)

Yazar Giriş bölümünde ele aldığı konuyu ceza içerikli Tevrat ve Kur'an hükümleri ile sınırlı tuttuğunu, bu iki kitabın ihtiva ettiği bütün ahkâma şâmil olmadığını belirtir. Bununla birlikte Öksüz, konunun sınırlandırılması başlığı altında Tevrat ile Yahudilerce "Torah" tabir olunan Kutsal Kitab'ın ilk beş kitabını oluşturu-

* Arş.Gör.Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

ran kısmı kasdettiğini, çalışmasında da Tevratla ilgili olarak bu bölümü esas aldığını kaydeder. Bununla birlikte bazen teyit sadedinde Peygamberler (Nevîm), Kitaplar (Ketuvîm) gibi diğer Yahudi kutsal kitaplarına da atıflarda bulunur. Binaenaleyh takdimde de belirtildiği gibi (s. 14) bu çalışmada Tevrat, bazen Eski Ahid'in ilk beş kitabı, bazen de tamamı için kullanılmıştır. Yanılığa düşmemek için bunun dikkate alınması gerekmektedir. Ancak burada Tevrat'ı Eski Ahid'in tamamı için kullanırken, bunun tersinin de her zaman geçerli olduğunu kabul etmek, yani Eski Ahit denildiğinde bununla onun sadece bir bölümünü teşkil eden Tevrat'ı kastetmek (s. 26) doğru olmasa gerektir. Diğer taraftan Kur'an'la ilgili olarak cezai ahkâma ilişkin bütün ayetlerin araştırmada kapsama dahil edildiği belirtilir.

Yine Giriş'te araştırmanın metodunu ortaya koyarken yazar, araştırmada kullanılan usûl ve yöntemler yerine araştırmanın planını vermeyi yeğlemiştir. Halbuki plan değil, planı işlerken takip edilen usûlün belirtilmesi beklenirdi. Önsözde belirtilen hususlar burada biraz daha geniş olarak zikredilir. Bu arada bazı metodik hususlara da değinilir. Kur'an parçalarına ayet, Tevrat metinlerine "pasaj" denmesi, kaynaklara müracaatta kronolojik sıralamaya uyulması buna örnek olarak verilebilir. (s. 27)

Araştırmanın kaynaklarına gelince, hem Müslümanların hem de Yahudilerin kendilerince muteber olan kaynakları kullanılır. Araştırmada Tevrat'ın Türkçe, Arapça ve İngilizce tercümelerinden yararlanılmıştır. Bu arada yararlanılan ve özelliklerine de değinilen Tevrat tefsirleri şunlardır: "Pentateuch With Rashi's Commentary", "The Sancino Chumash", "The Pentateuch", "The Code of Maimonides", "Talmud", "The JPS (Jewish Publication Society) Torah Commentary". Ayrıca bu eserlere "Encyclopedia of Judaica" gibi İngilizce, "Yahudilik Ansiklopedisi" gibi Türkçe, "Kâmûsu'l-Kitâbi'l-Mukaddes" gibi Arapça eserleri de ekleyebiliriz. Araştırmacı takdimde de belirtildiği gibi İbranice kaynakları kullanmamanın getirdiği dezavantajları büyük bir kısmı İngilizce olan yukarıdaki eserlerle telafi etmeye çalışmıştır. (s. 27-31)

Kur'anla ilgili kaynaklara gelince bunlar hadis, tefsir, fıkıh ve lügate dair eserlerin en muteber olanlarından oluşmaktadır ki yazar bunun ayrıntılı bir listesini de vermektedir. (s. 31-32)

Birinci bölüm Tevrat ve Kur'an Tarihi ile İlgili Genel Bilgiler başlığını taşımakta olup Tevrat Tarihi ve Kur'an Tarihi ile bu ikisinin karşılaştırıldığı Değerlendirme kısımlarından oluşur. İşaret edilen kısımlara dair genel bilgilerin verildiği bu bölümde öncelikle Tevrat Tarihi: "Tevrat" kelimesinin kapsam ve muhtevası, etimolojik tahlili, nüzûlü, gönderildiği toplum, vahyedilişi, kaydedilişi, çoğaltılması

ve günümüze intikali yönlerinden ele alınır. Görüldüğü kadarıyla Tevrat ile Eski Ahid'in kapsam ve muhteva ilişkisi biraz karmaşık bir yapı arz etmektedir. Zira gerçekte Tevrat, Eski Ahid'in sadece bir bölümünü, Eski Ahit ise Yahudi kitaplarının toplamını ifade ettiği halde gerek ülkemizde gerekse Yahudi kaynaklarında Tevrat kelimesi Eski Ahid'in ihtiva ettiği ilk beş kitap yanında diğer kitapları yani Eski Ahid'in bütününe ifade etmek için de kullanılmaktadır. Yazar da çalışmasında Tevrat ile onun bu ikinci kullanımdaki anlamını kastettiğini belirtir. (s. 33-34) Kur'an-ı Kerim'de kullanılan Tevrat kelimesinin de bu muhtevada olduğunu ima eden yazarın (s. 34) Kur'an'da geçen Tevrat kelimesinin muhtevasına dair başka bir değerlendirmede bulunmaması dikkat çekicidir.

"Torah" ve "Tevrat" kelimelerinin Yahudilikte Hz. Musa'ya vahyedildiğine inanılan "kitab"a isim verildiğini belirten yazar "ToRaH"ın manalarına değinir. Ayrıca bir sonraki alt başlık olan kelimenin etimolojik tahlilinde belirtebileceği kelimenin etimolojisine dair bazı bilgilere de burada yer verir. (s. 35)

Tevrat kelimesinin etimolojisinde kelimenin Arap dilinde elif ve yâ'lı olmak üzere iki şekilde yazıldığına işaret edilir. Ancak bu iki şekil farkını belirtirken bunun telaffuzda da bir fark oluşturduğunun ima edilmesi, yani yâ'lı olanının "Tevriye" şeklinde okunmasının mümkün görülmesi bize isabetli görünmemektedir. Dolayısıyla yâ'lı yazılmış olanın "gizlemek" manasına gelen "Tevriye" şeklinde telaffuz edilmesi doğru değildir. Doğru olan elif veya yâ'lı olsun, kelimenin "Tevrât" şeklinde telaffuz edilmesidir. Burada ayrıca kelimenin aslı konusundaki ihtilaf-lara işaret edilir. Buna göre bazı bilginler "Tevrat" kelimesine Arapça bir asıl bulma gayreti içerisine girerken bazıları da kelimenin Arapça olmadığını dolayısıyla buna Arapça bir asıl aramanın beyhude olduğunu ifade eder. Bu arada Tevrat kelimesine onu Arapça kökenli kabul eden Müslüman bilginlerce yüklenen kök anlam (ziya, nur) ile yabancı araştırmacıların ToRaH kelimesine yüklediği anlam (eğitim, öğretim, doktrin) arasında bir ilginin bulunmaması dikkat çekicidir. (s. 35-37)

Yazar Tevrat'ın nüzûlü başlığı altında onun vahiy kaynaklı olup olmadığı konusunu ele alır ve bu konuda Yahudi kaynakların çelişkili bilgiler verdiğine işaret eder. Bunlardan bir kısmı mevcut Tevrat'ın Rab Yahve tarafından, kelime kelime Hz. Musa'ya indirildiğini iddia ederken diğer bir kısmı bunu reddetmektedir. (s. 38) Bununla birlikte Yahudilere göre bugünkü Tevrat, Rab Yahve tarafından, kelime kelime Hz. Musa'ya vahyedilmiştir. Nitekim bu, Maimonides'te "Torah gökten vahyedilmiştir" şeklinde inanç esası olmuştur. (s. 39-40) Yazar ayrıca Müslüman (Rahmetullah el-Hindî) ve Yahudî (Sigmund Freud) bilginlerin mevcut Tevrat'ın tahrif edildiğine dair görüşlerine de işaret eder. (s. 41-42)

Tevrat'ın indiği toplum başlığı altında Tevrat'ın hangi topluma gönderildiğini ele alan yazar Müslümanların Tevrat'ın belli bir topluluğa ve belli bir ırka yani İsrailoğullarına gönderildiğini kabul ettiklerini ancak Yahudilerin bunu kendi ırkları için bir üstünlük vesilesi yaptıklarını belirtmektedir. (s. 42-45)

Tevrat'ın vahyediliş keyfiyetini Tevrat'ın Vahyedilişi başlığı altında konu edinen yazar, konu hakkında Yahudi kaynaklarının çelişkili bilgileri ihtiva ettiğini ve Rabbiler arasında bunun tartışmalı olduğunu kaydeder. Buna göre bir grup Rabbi, Tevrat'ın bir defada, diğer bir grup ise onun çeşitli zamanlarda parça parça vahyedildiğini ileri sürmüştür. (s. 45-46)

Tevrat'ın kayda geçirilmesine ilişkin olarak bunun Kur'an'ın kayda geçirilmesi gibi bir işleme tabi tutulduğunu gösteren bir bilgiye sahip olmadığımızı belirten yazar, Hz. Musâ'nın Tevrat'ı yazdığını belirten bazı ifadeler bulunduğuna işaret eder. Ancak en eski İbranice Eski Ahit yazmalarının M.Ö. üçüncü yüzyıla ait Ölü Deniz yazmaları olduğunu da hatırlatır. Neticede Tevrat'ın muayyen bir dönemde ve bir tek kişi tarafından değil, farklı dönemlerde çeşitli yazarlar tarafından bazı müdahalelerde bulunularak derlendiği, dolayısıyla bunun Hz. Musa'ya nispet edilemeyeceği ifade edilir. (s. 49-52)

Tevrat'ın çoğaltılması meselesinde Eski Ahit kapsamındaki kitapların sağlam bir mesnedi bulunmadığını, Hz. Musa'ya nispet edilen kitapların esasen on asrı aşkın bir sürede meçhul bir kısım müelliflerce yazıldığını belirten yazar, Eski Ahid'in tarihi hakkında ilim adamlarının tespitlerinden hareketle ayrıntılı bilgiler sunar. Buna göre Milattan önce III. Asra doğru Eski Ahit'in en az üç ayrı metni bulunmaktadır. Bu kitapların yazıldıkları zaman ile yazarlar hakkında hem Yahudilerin hem de Hristiyanların ellerinde hiçbir güvenilir belge ve kaynak yoktur. (s. 53-55)

Tevrat'ın günümüze ulaşmasını da ele alan yazar Eski Ahit metinlerinin tedvininin milattan bin yıl önce başlayıp milattan sonra ancak birinci asırda sona erdiğini belirtir. Eski Ahid'in bilinen en eski nüshası M.Ö. 283-282 yıllarında yapılan Yunanca tercümedir. Bu tercüme esas teşkil eden İbranice nüsha ise elde mevcut değildir. Bugün Yahudilerin elinde bulunan ve Hz. Musa'ya nispet edilen en eski Tevrat yazmaları bile, Yunanca'ya tercümesinin yapıldığı tarihten takriben bin yıl sonrasına aittir. (s. 56-57)

Yazar Öksüz, birinci bölümün ikinci kısmında Kur'an tarihi hakkında genel bilgiler verir. Öncelikle Kur'an-ı Kerim'in isimleri, Kur'an ve Kitap isimlerinin ima ettiği anlamlar, diğer kitaplar karşısındaki konumu, Kur'an'ın tabiatı ve niteliklerine değinir. (s. 58-61) Ardından Kur'an'ın nüzûlü başlığı altında Kur'an'ın indirilişini ifade etmek için "nüzûl", "inzâl" ve "tenzîl" kelimelerinin kullanılmasının

onun vahiy kaynaklı olduğuna işaret teşkil edeceğini belirtir. Yine burada üç iniş tarzı şeklinde sunulan Kur'an'ın iniş merhalelerinden söz edilir ve bunun alimlerin ekserisinin ittifakını haiz olduğu bildirilir. Ne var ki bu ittifak bilgisinin aktarıldığı kaynakta (194. dipnot) yazarın kaydettiği üç tenezzülâtın ilki olan Kur'an'ın "Levh-i Mahfûza İndiriliş" merhalesinden bahsedilmez; sadece diğer iki merhale zikredilir. (s. 61-64)

Ardından diğer kitapların aksine Kur'an'ın parça parça indirilmesi ve bunun hikmetleri Kur'an'ın i'câzıyla da ilişkilendirilerek ele alınır. (s. 64-70) Kur'an'ın indiği toplum başlığı altında Eski Ahid'in yalnızca İsrailoğullarına hitabetmesine karşı Kur'an'ın gönderildiği hedef kitlenin bütün insanlık olduğu ayet ve hadislerden hareketle ortaya konulur. Bununla birlikte Mezmurlar ve Tevrat'tan da bunu teyid eden ibareler yorumlanarak aktarılır. (s.70-76)

Kur'an'ın vahyedilişi alt başlığına geçen yazar bunu da ayrıca üç özel başlıkta ele alır. Bunların ilki olan vahyin mahiyetinde usulcülere göre, Allah inancı taşıyan dinlerde, Yahudi ve Hristiyanlar nezdinde vahiy anlayışına temas edilir. İkincisi vahiy özel başlığını taşır. Burada vasıtasız vahiy, vahyin mantığının müsbet bilimleriyle mukayese edilemeyeceği hususuna, müsteşriklerin Kur'an'ın vahiyyle olan ilişkisine dair görüşlerine temas edilir ve onların Kur'an'a karşı güttükleri düşmanca tavra dikkat çekilir. (s. 78-80) Üçüncü özel başlık vahyin alınışı olarak belirlenir. Şûrâ 51. ayete atıfla Allah'ın Peygamberlerine olan vahyinin üç tarzda olduğu, Kur'an vahyinin ise üçüncü kısımda belirtilen melek Cebrail vasıtasıyla alındığına vurgu yapılır. Burada ayrıca Cebrail'in vahiy getirirken Hz. Peygamber'e geliş biçimi, vahyin başlangıcı, vahyi tecrübe ederken Hz. Peygamber'in fiziki ve ruhsal durumuna da bir kısım yanlış yaklaşımlara cevap verilerek temas edilir. (s. 80-85) Diğer taraftan Hz. Peygamber'e Kur'an vahyinin günün her saatinde gelebildiğinin söylenerek buna uyku halinin de dahil edilmesi (s 85) bir başka yerde kaydedilen hiçbir Kur'an vahyinin uykuda alınmadığı tespitiyle (s. 81) çelişmektedir.

Yazar Kur'an'ın kayda geçirilmesi çerçevesinde Kur'an'ın korunmasını söz konusu etmiştir. Kur'an'ın kayda geçirilmesinin diğer semavi kitaplara nazaran Kur'an'ın ayırıcı bir vasfı olduğuna işaret eden yazar, bunun Hz. Peygamber döneminde gerçekleştirildiğini vurgular. Burada Kur'an'ın üç alt başlıkta yani vahiyyle, yazıya geçirilerek ve ezberlenerek korunduğu belirtilir. (s. 86-90) Kanaatimizce göre birinci alt başlığa gerek yoktur, zira orada Allah'ın Kur'an'ı koruma vaadi vardır. Bu vaat de diğer iki şekilde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bu vaat bir koruma metodu değil, koruma yöntemlerinin devreye gireceğinin bir garantisidir. Burada ayrıca Kur'an'ın nasıl yazıya geçirildiği ve nasıl ezberlendiği genişçe izah edilir.

Yazar Öksüz daha sonra Kur'an'ın Mushaf haline getirilmesini ve ardından da Kur'an'ın çoğaltılması ve günümüze ulaşmasını söz konusu eder. (s. 91-101)

Kur'an tarihine ilişkin bu bilgilerin ardından yazar birinci bölümün Değerlendirme kısmında ise Tevrat ve Kur'an tarihine dair uzunca anlattığı konuları iki sayfada ana hatlarıyla özetler.

Çalışmanın ikinci bölümü Tevrat ve Kur'an'a Göre Ortak Suç Sayılan Fiiller ve Cezası başlığını taşımakta olup üçüncü bölümle birlikte eserin ana konusunu oluşturur. Bu bölüme suç unsuruna yönelik genel yaklaşımla başlanıp suç teşkil eden 10 fiil ve cezası hem Tevrat hem de Kur'an'ın bakış açısından incelenmiş, en son genel bir değerlendirme ile bölüm sonlandırılmıştır.

Bu bölümde yazar öncelikle her iki kitabın suç unsuruna bakışını ele alır ve Tevrat'taki "On Emir" ile Kur'an'da zikredilen büyük günahlar arasındaki benzerliğe işaret eder. Yine Kur'an'ın suçlara daha genel prensipler çerçevesinde yaklaşırken Tevrat'ın daha detaycı bir yaklaşım sergilediğini, Tevrat'ın suç sayıp ceza takdir ettiği fiillerin sayısının Kur'an'a göre daha fazla olduğunu ve Tevrat'ta bu suçlara takdir edilen cezanın daha ağır olduğunu belirtir. (s. 103) Suç sayılan bir fiilin günah olarak nitelendirilip ondan sakınılmasının istenmesi ise iki kitap arasındaki benzer noktalardan biri olarak zikredilir. (s. 105)

Yazar Öksüz ilk olarak Adam Öldürmek suç ve cezasını inceler. Önemine binaen olacak ki esasında plan gereği bu bölümün Adam Öldürmek ana başlığı altında incelenmesi gereken bir konuyu Tevrat'ta Adam Öldürme ve Kur'an'da Adam Öldürme gibi müstakil ana başlıklara ayırarak söz konusu eder. Öncelikle adam öldürmenin her iki kitaba göre de suç kabul edilip büyük günahlardan sayılmasına ve bunu yasaklayan metinlere yer verilir. Ardından Tevrat'ta adam öldürme, yorumcuların kutsal metinlerden yaptıkları istinbata dayanılarak tarif edilir. Buna göre adam öldürme, "haksız yere kanunsuz öldürme fiili" olarak tanımlanır. Binaenaleyh bu tanım, adaleti sağlama maksadıyla veya savaşta öldürme fiillerini kapsamaz. Tevrat'ın bu suça öngördüğü ölüm cezasına rağmen Sözlü Yasa (Talmud) bu cezanın infazını ciddi anlamda zorlaştırmıştır. Belki de bunun bir uzantısı olarak bugün İsrail'de öldürme suçu için idam cezası bulunmamaktadır. (s. 105-108) Ancak bunun bir İsraili'nin diğerini öldürmesi durumunda geçerli olduğunu unutmamak gerekir. Ardından yazar Tevrat'ta kasden öldürme ve cezasını inceler. Burada kasden ve hataen adam öldürmenin birbirinin aynı olmadığı, Maimonides ve Hirsh gibi ünlü Tevrat yorumcularına dayanarak kasden adam öldürmenin cezasına değinilir. Adam öldürmek tabirindeki "adam" sözünün gereksiz olduğu düşünülmemelidir. Çünkü bazı yorumcular bir yetişkin erkeğin hayatı ile kadın ve çocuğun hayatını katillerine verilecek ceza konusunda farklı

değerlendirmektedir. Bununla birlikte Tevrat'tan kadın ve çocukları öldürenlere ölüm cezasının verileceği hükmünü çıkaran yorumcular da yok değildir. (s. 108-110)

Yazar hataen öldürmelere ölüm cezası verilmesi de bunun cezasız kalmayacağını belirtir ve sözlü geleneğin bu konuda da baş kâhine önemli yetkiler verdiğinden söz eder. "Sığınak kent" e gönderilme cezası bu noktada devreye girer. Hataen adam öldürme suçu ve cezası ile ilgili Tevrat cümlelerine ve onlardan çıkarılan hükümlere ayrıntılı olarak değinilir. (s. 114-118) Konuyla ilgisi bakımından Tevrat'ta cinayet şahitliği de ele alınır ve diğer şartlar yanında şahit sayısının en az iki kişi olması, erkek olması ve bizzat tanıklık etmenin gerekliliği ifade edilir. Kadınların ve yazılı belgelerin şahitliği ise geçerli değildir. (s. 118-120)

Kur'an'da adam öldürme konusuna geçen yazar Kur'an'ın bu fiile ve cezasına bakışına genel olarak temas eder. İslâm'a göre her insanın canının dokunulmazlığı, ölümü hak eden bir suç işlemesi durumu hariç koruma altında olduğu belirtilir. Ardından Kur'an'da kasden adam öldürme ve cezasını ele alan yazar bunu ayet ve hadislerden delilleriyle sunar. Öldürmenin cezasının kadın erkek farkı gözetmeden kısas olduğu belirtilir. Kısasın ayrıntısına girilir. Bu arada maktûlün velisine af yetkisi verildiği, velinin dilerse diyet alabileceği ve bunun Tevrat'ta bulunmadığına temas edilir. Ayıca katilin mirastan ve vasiyetten mahrum bırakılacağı hükmüne değinilir. Kasden öldürme yanında kasda benzer öldürme ve cezası, aslı ceza, bedel ceza, tabii ceza üzerinde duran yazar Kur'an'da hataen adam öldürme ve cezasını diğer konular gibi ayrıntılı olarak inceler. Buna bağlı olarak kefarete ve diyet konusunu İslâm alimlerinin görüşlerine de yer vererek söz konusu yapar. Adam öldürme konusunu sonlandırırken her iki kitabın suç ve cezaya yaklaşımlarını özetle karşılaştırır. (s. 120-138)

Yazar bundan sonra Zina konusunu ele alır. Burada yine genel bir girişten sonra her iki kitabın zina hakkındaki tutumuna geçilir. Tevrat'a göre zina evli veya nişanlı kadınla yapılan yasak ilişkidir. Kadın kocanın mülkü sayıldığı için zina bir kocanın hakkına tecavüz anlamı taşır. Bu yüzden bekar kızla yaşanan yasak ilişki her ne kadar büyük suçlamaya yol açsa da zina suçunu oluşturmaz. Bekar kız ise bu fiilden dolayı cezasız kalmaz; eğer bir kız evlendikten sonra bakire çıkmazsa babasının evinin girişinde taşlanarak öldürülür. Ancak bu hükümlerin Yahudiler arasında geçerli olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla bu hükümler Yahudi bir erkekle Yahudi olmayan bir kadın (gentile) arasında geçerli olmaz. Zira bütün gentile kadınlar fahişe olarak kabul edilir. (s. 139-142)

Tevrat'ta ayrıca annesiyle, geliniyle ve kız kardeşiyle cinsel ilişkiye girenler de ölüm cezasına çarptırılır. Bekar kızla cinsel ilişkinin cezası hem onunla evlenmek,

ebediyen onu boşayamamak, hem de babasına bir miktar para ödemektir. (s. 147-148)

Kur'an'da zina suçu ve cezası ile bunlarla ilişkili hükümler hem Kur'an hem sünnet hem de alimlerin bu ikisine dayalı yorumları eşliğinde sunulur. (s. 143-147)

Zina iftirasının (Kazf) her iki kitaba göre zinaya yakın çirkin bir suç olduğunu belirten yazar, bunun için Tevrat'ta üçlü bir cezanın öngörüldüğünü belirtir: Kırbaçlamak, para cezası ve kocanın karısını boşama hakkını kaybetmesi. Bu arada boşamanın İsrailoğullarında sadece kocaya tanınan bir hak olduğu da kaydedilir.

Kur'an'da ise şartların oluşması durumunda iftira suçunun cezası seksen kırbaçtır. Ayrıca müfterinin şahitlik vasfını kaybedip fasıklık vasfını kazanması da söz konusudur. Burada bütün bunların dayanakları alimlerin yorumları eşliğinde ayrıntılı olarak sunulur. (s. 156-162)

Cinsel sapıklık konusu Tevrat'ta yakın akraba ve hayvanlarla ilişki şeklinde iki başlıkta ele alınır. Encest ilişkilerden üvey anne ile ilişkinin cezası Tevrat'a göre ölümdür. Her ikisi de öldürülür. Mishnah, cezanın taşlayarak, boğarak, içine kurşun dökerek (yakarak) öldürme ilkesini benimser. Yakınlara hala, teyze, amca hanımı ve kendi gelini dahil edilir. Tevrat'a göre hayvanlarla cinsel ilişki de taşlanarak ölüm cezasını gerektirir. (s. 162-168)

Kur'an'ın cinsel sapıklıkla ilgili görüş ve yaklaşımları "fevahiş" kavramı çerçevesinde incelenir. Kur'an'da evlenilmesi yasak olan kimselerle Tevrat'ın ilgili bölümleri arasında benzerliklere işaret edilir. Hayvanla cinsel ilişki cinsel sapıklık addedilir. Ancak bunun için had cezası değil, ta'zir cezası öngörülür.

Tevrat'ın eşcinselliğe öngördüğü ceza ölüm cezasıdır. Bu fiil Kur'an'da da yasaklanmıştır. Ancak buna verilecek ceza sünnetle ve İslâm hukukçularının içtihatlarıyla sabittir. Dolayısıyla ceza hakkındaki görüşler farklı olmuştur. (s. 171-174)

Tevrat'ta hırsızlık ve cezasını ele alan yazar, adam kaçırmamanın da bu kapsamda değerlendirildiğini, cezasının ise ölüm olduğunu belirtir. Tevrat'ın bir hükmüne göre hırsızlık yapan herkes lanetlenmiştir. Bu arada çeşitli malların çalınmasının cezası farklılıklar arz eder. Eve girerken öldürülen hırsızın kan hakkı yoktur. Ancak bazı hükümler ayrıntılar içerir. Hırsızlıkla ilgili ayrıntılı hususları yazar gerek Tevrat gerekse onun tefsirlerinden derleyerek bir arada sunar. (s. 175-185)

Kur'an'da hırsızlık için belirlenen ceza el kesme cezasıdır. Ancak hırsızlığın suçunun sabit olmasının şartları İslâm bilginlerince hadislere dayanılarak tespit edilmiştir. Diğer taraftan cezalar bazı durumlarda uygulanmayabilir. (s. 185-188)

Tevrat'ta yalancı şahitliğe verilecek ceza, aleyhinde şahitlik yapılan kişilere verilecek cezanın aynısıdır. Bazı durumlarda bu daha fazla olabilmektedir. Kur'an'da

ise buna kazif cezası dışında dünyevi bir ceza belirlenmemiştir. Bu konuda uhrevi cezaya dikkat çekilir. (s. 190-200)

Yazar puta tapmak, küfür, lanet, Tanrıya sövmek, ana babaya itaatsizlik, yasak yiyecekler ve içecekleri de hem Tevrat hem de Kur'an açısından inceler, aralarında karşılaştırmalar yapar. Mesela Tevrat'a göre şirk koşan kimse ölüm cezasına çarptırılır, Kur'an ise bunun için dünyevi bir ceza takdir etmez; bunun cezası ahirete bırakılır. Yine Tevrat'ta Tanrıya söven kimsenin cezası ölümdür; Kur'an ise bunu suç saymakla birlikte belli bir ceza takdirine gitmez. İslâm alimleri bunu ta'zir suçları ve cezası kapsamında değerlendirir. Ana babaya itaatsizlik meselesinde Tevrat suçu işleyene ölüm cezası verirken Kur'an cezayı ahirete bırakır.

Üçüncü bölüm Cezanın İnfaz Şekillerine ayrılmış olup yine konu hem Tevrat hem de Kur'an eksenli olarak incelenmektedir. Kırbaçlama cezasının infazında her iki kitapta da benzer uygulamalar görülür. Taşlama (Recm) Tevrat'ın zina suçu işleyenlere uyguladığı cezalardan biridir. İslâm'da ise bu ceza ancak evli iken zina edenlere uygulanan ve sünnetle sabit olan bir cezalandırma şeklidir. Sürgüne gönderme cezası Tevrat'ta hataen adam öldürmelerde uygulanır. İslâm'da ise bu ceza bekar zinakârlara uygulanır ve bu ceza sünnetle sabittir. Boynu vurma ise kısasın infazında her iki kitabın öngördüğü bir yöntemdir. Bu yöntemler arasında bazı benzerlikler vardır. Ancak Kur'an'ın tasvip etmediği bazı ceza şekilleri de Tevrat tarafından öngörülür. Örneğin Tevrat'ta zina eden Haham kızı yakılarak cezalandırılır. Kur'an'da ise böyle bir cezalandırma şekli yoktur. Üstelik Hz. Peygamber böyle bir yöntemi yasaklamıştır. Yine Talmud'a göre boğma en yumuşak cezalandırma yöntemi kabul edilir. Hz. Peygamber bunu da yasaklamıştır. (s. 265-274)

Yazar yukarıdaki tespit ve karşılaştırmaları yaparak bu bölümü bitirmekte, sonuç kısmında da çalışma kısaca özetlenmektedir.

Dr. Adil Öksüz'ün bu ilmi araştırması hakkındaki tespit, tahlil ve mülahazalarımızı şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Dinler Tarihi ile Tefsir arasında ortak bir konunun seçilmesi ve mukayeseli bir araştırma yapılması yönüyle belli bir boşluğu doldurmaya aday bir çalışma ortaya konulmuştur.

2. Ele alınan konular yeterince işlenmiş, her dinin kendi müntesiplerine ait eserlere başvurularak konu aydınlatılmıştır. Nitekim bibliyografyaya bakıldığında eserin kaynak bakımından zenginliği kendini göstermektedir.

3. Özellikle ikinci bölümde her iki kitabın suç saydığı ve ceza takdir ettiği fiiller ele alınırken ana başlıkların hemen altında bu iki kitabın genel yaklaşımına kısaca yer verilmiş, daha sonra müstakil olarak her bir kitaba göre suç ve ceza fiili ince-

lendikten sonra kısaca da olsa mukayeseler yapılmış, bu ise her iki kitabın yaklaşımını karşılaştırmaya imkan tanımıştır.

4. Üçüncü bölüm hacim bakımından diğer bölümlere göre biraz kısa gibi görünse de bu iki kitabın ceza infaz şekillerini karşılaştırma imkanı sağlaması bakımından önemli bir işlev görmüştür.

5. Eserin yayımlanmış hali estetik açıdan da dikkat çekmekte, gerek sayfa ve dipnot düzeni gerekse mizanpaj yönünden iyi bir görünüm arz etmektedir.

Katkı olması dileğiyle şu hususları da yazarın dikkatlerine arz etmek istiyoruz:

1. Birinci bölümün biraz daha kısaltılması mümkündür. Zira özellikle Kur'an Tarihi ile ilgili bilgiler bilinen konular olup bunların özetlenerek verilmesi mukayese için yeterlidir.

2. Bazı başlıklarla muhtevaları arasında uyumsuzluk göze çarpmaktadır. Meselâ "Tevrat'ın Nüzûlü" başlığı yerine "Tevrat'ın Kaynağı Meselesi"; "Tevrat'ın Vahyedilişi" başlığı yerine "Tevrat'ın Vahiy Keyfiyeti"; "Kur'an'ın Kayda Geçirilmesi" başlığı yerine "Kur'an'ın Korunması" başlığının konması bu uyumsuzluğu izale edebilir. Yine "Kur'an'ın Vahyedilişi" başlığı altındaki üç alt başlığın başlık ve muhteva bütünlüğünü de dikkate alarak daha dakik hale getirilmesinin yararlı olacağı kanaatindeyiz. "Tevrat'ın İndiği Toplum" ve "Kur'an'ın İndiği Toplum" başlıklarını "Tevrat'ın/Kur'an'ın Gönderildiği Toplum" veya "Tevrat'ın/Kur'an'ın Gönderildiği Hedef Toplum/Kitle" şekline dönüştürmek de meramı daha anlaşılır kılabilir.

3. Bazı başlıklarla alt başlıkların aynı kategoride değerlendirildiği görülmektedir. Mesela "Kur'an'ın Parça Parça İnişinin Hikmetleri" bir önceki başlığın bir alt başlığı olmasına rağmen müstakil başlık gibi değerlendirilmiştir. Yine "Kur'an'da Kasta Benzer Öldürme ve Cezası" başlığının alt başlıkları mesabesindeki Aslı, Bedel ve Tabii cezalar da söz konusu başlıktan bağımsız olarak ele alınmıştır.

4. Bazen gereksiz bir paragraf (s. 84'teki ikinci; s. 175 üçüncü paragraf), gereksiz kelime kullanımı (s. 162 "fitri" kelimesi), yanlış anlamlandırma ("deri ve kağıt parçası" anlamına gelen Arapça er-Rikâ' kelimesini "ince kumaş" olarak anlamlandırma), yanlış genelleme (s. 80 Batının Ortaçağ'dan beri Doğuyu kaba kuvvetle mağlup edememesi) ve bazı paragrafların olması gereken yerden başka yerlere kayması (s. 147'deki ikinci paragraftan s. 149'daki birinci paragrafta kadar olan kısım bir önceki başlığın son kısmına eklenmeli) örnekleri de göze çarpmaktadır. Eserin yeni bir baskısı yapılmadan önce gözden geçirilirken, bu hususların da dikkate alınmasının faydalı olacağını düşünüyoruz.

Cezai müeyyidesi bulunan suç ve cezalar açısından elde mevcut Tevrat ile Kur'an-ı Kerim'in bakışını karşılaştırmalı olarak inceleyen bu çalışmanın sahasında önemli bir boşluğu doldurduğunu ve aynı çerçevede yapılacak yeni araştırmalara vesile olacağını düşünüyoruz. Son olarak sahasında yapılacak bu tür disiplinler arası ve mukayeseli çalışmaların da literatürümüze önemli katkılar sağlayacağını burada kaydetmek istiyoruz.

Şeyh Müfid ve Şia'da Usulî Farklılaşma Süreci

Halil İbrahim Bulut, Yeni Akademi Yayınları, İzmir, 2005, 358 sayfa

*Süleyman AKKUŞ**

En genel anlamıyla Şia, Hz. Ali ve Ehl-i beyte tabi olanlara verilen bir isimdir. İbn Hazm'a göre Hz. Ali'nin (r.a.) Rasullullah'dan (s.a.v.) sonra insanların en üstünü, Onun halifesi ve sonra da Ehl-i beytinin halifelige en layık kişiler olduğuna inananlar, Şiidirler. Zikredilen bu iki hususta başka görüşü benimseyenler ise Şii değildirler. (*el-Fasl*, 2. bsk., Beyrut, 1999, I, 370) Bunun yanında kendi içinde bir çok noktalarda görüş ayrılığında olsalar da, Hz. Peygamber'den sonra Ali'nin halifeliliğini tanıma Şii olmanın olmazsa olmaz temel şartıdır. Nitekim tarih boyunca gruplara ayrılmak, farklı görüşleri benimsemekle birlikte bütün Şii grupları bu hususta hem fikirdirler.

Temel noktası Hz. Ali merkezli bir mezhep olarak tarihi seyir içinde farklı gruplara ayrılan Şia, kendi içinde bir takım gelişmeler kaydetmiştir. Siyasi, sosyal, kültürel şartlar, dönemlerin getirdiği olaylar çerçevesinde gelişen Şii kelâm tarihi genel olarak bu anlamda dört devreye ayrılır. Birinci devre on iki imam ve daha sonrasında dört nâibin yaşadığı devredir. Sonuncu nâibin vefat tarihi 329/940'tır. Bu vefat tarihi aynı zamanda Muhammed b. Yakub Kuleynî'nin de vefat tarihidir. Bu devrenin önemli Şii kelâmcıları arasında Hişam b. Hakem (ö. 190/805) ve Nevbahtî ailesine mensup Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (ö. 300/912?), Ebû Sehl İsmail b. Alî en-Nevbahtî (ö. 311/923) ve Ebû İshâk en-Nevbahtî'nin (ö. 350/961) isimlerinden söz edilebilir. İkinci devre el-Gaybetu'l-Kübrâ'dan Nasîruddîn et-Tûsî'ye (ö. 672/1273) kadar olan dönemi içine alır. Bu devrede Şeyh Sadûk (ö. 381/991), Seyyid Şerif Radî (ö. 406/1015), Şeyh Müfid (ö. 413/1022), Seyyid Şerif Murtaza (ö. 436/1044), Ebû et-Câfer Tûsî (460/1067) gibi kelâmcılar yer alır. Bu devrede yer alan Şeyh Sadûk günümüze kadar gelen *İ'tikâdât* isimli eseriyle tanınır. Üçüncü devre Nasîruddîn Tûsî'den Mir Damad'la (ö. 1041/1631) İsfahan

* Yrd.Doç.Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

mektebinin kuruluşuna kadar olan dönemi kapsar. Dördüncü devre Mîr Damad'la başlayıp Molla Şîrâzî (ö. 1050/1640) ve onun talebelerinden Ahmed Alevî, Muhsin Feyz, Kâdî Saîd Kummî gibi tanınmış isimleri kapsayıp günümüze kadar devam eden devredir.

Dönem itibariyle yukarıda kısaca belirtilmeye çalışılan Şia kelâm devreleri izledikleri metotlar yönünden *Ahbârî* ve *Usûlî* ekollerle de değerlendirilebilir. Bilindiği gibi bu iki ekol arasında metot bakımından bir takım görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bu ayrılıkların en temel olanlarını şu şekilde zikredebiliriz: Ahbârî ekol yalnızca Kur'an-ı Kerim ve Sünneti kaynak kabul ederken Usûlî ekol aklı da kaynak olarak kabul etmektedir. Ahbârilere Kur'an-ı Kerim ve Sünneti anlama yolunu imamların açıklamaları ve tefsirleri olarak değerlendirirken, Usûlî ekol ise bunu akıl olarak kabul etmektedirler. Ahbârilere göre nakil ve nakli bilgiler akıl ve aklı bilgilerden üstünken, Usûlî anlayışta aklı bilgilerle nakli bilgiler çelişirse, nakli delil te'vil edilir ve akılla hükmedilir.

Şiâ kelâm tarihinde yer alan kelâmcılar sözü edilen bu temel ayrılıklarla değerlendirilmişlerdir. Bu anlamda Şeyh Müfid'in apayrı bir yeri vardır. Onun konumunu belirleyen en belirleyici yönü, günümüzde Ehl-i Sünnet dışında yaşayan en önemli İslâm mezhebi olan Şia'nın rasyonelleşmesi ve mezhebî kimlik kazanmasına vesile olan Usûlîliğin kurucusu olmasıdır. Tanıtımını yaptığımız çalışmada müellif Şia'da Usûlî ekolün temel taşı olan Şeyh Müfid ve bu ekolün gelişim sürecini ele almaktadır. Şeyh Müfid'in, genelde İslâm düşüncesine ve daha özel anlamda Şii-İmâmî düşünceye katkılarını ortaya koymak, çalışmanın asıl amacı olarak belirtilmiştir. Yazar konuyu, Mezhepler tarihi'nin metodolojisi çerçevesinde ele aldığını ve tasvirî anlatımı tercih ettiğini de ayrıca ifade etmiştir. Çalışmanın hazırlanmasında Doğuda ve Batıda, Müfid üzerine yapılan bazı çağdaş eserlerden, Tabakât kitaplarından ve genel İslâm Tarihi kaynaklarından yararlandığını kaydetmiştir.

Şii kelâmının ikinci dönemini teşkil eden hicrî dördüncü asır, İslâm inancı, kültür ve medeniyeti açısından önemli gelişmelere sahne olmuştur. Bu tarihe kadar temel İslâm fırkaları teşekkül etmiş, ana fikir ve düşünceler şekillenmiş ve temel kaynaklar telif edilmiştir. Bu asır, Şii toplumun sahip olduğu kabiliyetleri ortaya koyması bakımından büyük bir hareketliliğe şahit olmuştur. Siyasî açıdan İslâm dünyasının hemen hemen bütün önemli merkezlerine Şiiler hakim olmuş; Mısır'da Fâtımîler, Bağdat ve çevresinde Büveyhîler, Halep ve çevresinde Hamdânîler, Bahreyn ve çevresinde ise Karmatîler, Yemen'de Zeydîler egemen olmuştur. Şia'nın siyâsî sahadaki bu başarısı, ilmî ve kültürel sahada da kendini göstermiş ve Şii düşüncede yeni açılımlara zemin hazırlamıştır.

Yazara göre İmâmî düşüncede iki ana çizginin oluşmaya başlamasının nedeni, küçük gaybet'in (gaybet-i suğra) başlamasıyla birlikte fikhî ve itikâdî problemlere nasıl çözüm bulunması gerektiği konusunda ortaya konulan çabalardır. Zira İmâmî ulemâ, imâm hayatta iken onun mutlak otorite sahibi olduğunu kabul etmiş, fakat gaybetinden sonra onun otoritesi ve vazifelerinin nasıl devam ettirileceği hususunda ihtilafa düşmüştür. Buradaki temel görüşlerden biri, imâmın gaybete girmiş olmasına rağmen onun yönlendirici fonksiyonunun devam ettiği, toplumla devamlı bir şekilde temas halinde olduğu; Şiilerin karşılaştığı fikhî ve itikâdî problemlerin çözümünde yeni arayışlara ihtiyaç olmadığı ve bizzat imâmlardan gelen haberlerin Şii toplumun ihtiyaçlarını çözmede yeterli olduğu, şeklindedir. İmâmlardan gelen haberlere büyük önem atfetmelerinden dolayı bu gruba "Ahbârilere/Ehl-i Hadis" denilmiştir. Bunların genel kanaatine göre imâmların mevcut ahbarını toplayıp onlarla amel etmek yeterlidir. Zira her türlü problemin cevabı zaten ahbarın içinde mevcuttur. Bu anlayışın ilk önemli temsilcileri arasında Küleynî, (ö. 329/941) Nu'mânî (ö. 342/953) ve Sadûk'u (ö. 381/991) zikretmek mümkündür. Gaybetin başlamasıyla birlikte Şii-İmâmî hadisçiler, diğer bir ifadeyle Ahbârilere, hayatın her safhası için imâmların koyduğu çeşitli kuralların ve onlardan nakledilen haberlerin otorite kaynağı olması gerektiğine vurgu yapmışlardır. Bu doğrultuda Ahbârî ulemânın en önemli gayreti imâmların haberlerini tedvin ve tasnif etmek suretiyle bir araya toplamak olmuştur. Örnek olarak Küleynî'nin *el-Usûl mine'l-Kâfi* adlı eseri ile Şeyh Sadûk'un *Men lâ yahdurühü'l-fakih* adlı eseri zikredilebilir. Ancak müellife göre gaybetin uzamasıyla birlikte ahbârî anlayışın, sorunların çözümlenmesi, Şii inanç ve fikirlerin savunulmasında yeterli olmadığı anlaşılmaya başlanmıştır. Bu süreç içerisinde, akılcı bir metot benimsenerek Kur'an, Hadis ve ahbârdan toplumun ihtiyaçları doğrultusunda ve belli prensipler çerçevesinde itikâdî ve fikhî hükümlerin çıkarılmasının gerekli olduğunu savunan bazı alimler ortaya çıkmıştır. Daha sonraları Usûlî düşünce olarak isimlendirilen bu anlayışın ilk ve en önemli temsilcisi, hiç şüphesiz Şeyh Müfid'dir.

Şeyh Müfid'in rasyonel yaklaşımı, Şii-İmâmîye'nin tarihi gelişimini derinden etkilemiş, ekolün kimlik kazanmasında ve varlığını özgün bir şekilde devam ettirebilmesinde önemli katkıları olmuştur. Şii-İmâmî gelenekteki bu konumu sebebiyle onun gerçek kişiliğinin ve temel görüşlerinin tespit edilmesinin, Şii düşüncesinin gelişim süreci açısından önemli olduğu kanaatinden hareketle Müfid tarafından temelleri atılan Usûlî düşüncenin bugün bile geçerliliğini koruması, bir bakıma İmâmî düşüncenin lokomotif olması, Şeyh Müfid'in önemini bir kat daha arttırdığına vurgu yapılmıştır. Şia mezhebi hakkında Doğuda ve Batıda pek çok eser ve makale yayımlanmış olmasına rağmen Şii-İmâmîye'nin rasyonelleşmesine önyak olan ve Usûlî anlayışın kurucusu kabul edilen Şeyh Müfid üzerine ülke-

mizde hemen hemen hiçbir çalışmanın olmayışı yazarı böyle bir araştırmaya sevk etmiştir. Bu itibarla müellifin yaşadığı dönemin; sosyal, kültürel, siyasî ve fikrî açılardan tahlil edilmesine özen gösterilmiş, özellikle Bağdat'ın kültürel atmosferi, mezhepler arası ve Şia-Mûtezile etkileşimi ve bunun sonuçlarına dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Bu anlamda günümüz Şii-İmâmî düşüncesinin iyice kavranabilmesi için özellikle Usûlî anlayışın bilimsel anlamda incelenmesi gerektiği; zira Usûlî anlayışın tarihi, bir bakıma Şii-İmâmîyye'nin tarihi olarak değerlendirilebileceği hükmüne varılmıştır. Buna gerekçe olarak da Ahbârîliğin başlangıç dönemindeki kısa süren hakimiyetinin yanı sıra Safevîler dönemindeki sınırlı canlanmasının dışında Şii düşüncede pek etkili olmadığı gösterilmiştir. Müellife göre Usûlîlik Şeyh Müfid'den itibaren Şii-İmâmî anlayışın tarihine ve gelişimine yön veren bir ekol olmuştur. Bu nedenle tarihte olduğu gibi bugün de etkili olan Usûlîliğin kurucusu kabul edilen Şeyh Müfid'in her yönüyle incelenip ortaya konulması büyük önem arz etmektedir.

Şii düşüncede İmâmîyye'nin, İmâmîyye içinde Usûlîliğin ve Usûlî anlayışın başlamasında da mezheplerin ileri sürdükleri görüşlerin dinin kendisi olmadığı ve İslâm'la özdeşleştirilemeyecekleri anlayışıyla hem Müfid öncesi Şii alimlerin hem de Müfid'in ortaya koyduğu görüşler ve savundukları ilkeler İslâm diniyle özdeşleştirilmeden, içinden doğup geliştikleri çevreden ve hâdiselerden soyutlanmadan ele alınmış; her fikrin dinî, siyâsî, ekonomik, sosyal ve kültürel taraflarının bulunduğu gerçeğinden hareketle "fikir-hâdise irtibatı" prensibi dikkate alınarak değerlendirilmiştir.

Çalışma giriş, iki ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte, usûlî farklılaşmanın arka planına ışık tutulmaya çalışılmış ve Müfid'in yaşadığı dönemdeki sosyo-politik durum hakkında bilgi verilmiştir. Bu bağlamda -Müfid'in yaşadığı dönemle sınırlı kalmak kaydıyla- Abbâsiler ve Büveyhîler hakkında genel bir malumat verilmiştir. Ayrıca Müfid öncesi Şii ulemâ ve bunların genel görüşleri izah edilmiş; burada Şii-İmâmî kelâm anlayışının temel özelliklerine vurgu yapılmış ve bu dönemin ana tartışma konularına işaret edilmiştir. Usûlî düşüncenin farklılığını daha iyi kavrayabilmek ve öncesiyle mukayese edebilmek için Müfid öncesi Şii ulemâya geniş sayılabilecek bir yer ayrılmıştır. Eserin giriş kısmında Usûlî farklılaşmasının tarihi arka planı başlığı altında; Müfid'in yaşadığı dönem, Müfid öncesi Şii ulemâsı, genel bir bakışla, alt başlıklar halinde ele alınmaya, konunun önemli noktaları irdelenmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede öncelikle Müfid'in yaşadığı IV. ve V. Asrın siyasî açıdan bazı temel noktaları; siyasal olarak parçalanmış İslâm dünyasının içinde bulunduğu durum, yönetim anlayışları bakımından dağılmış hanedanlıkların durumları, Abbasi yönetimi altındaki hüküm süren mahallî idareler üzerinde halifenin etki ve gücünün azlığı, Abbasi

halifelerinin otoritelerinin sembolik olması gibi hususlara dikkat çekilmiştir. Devamında Müfid'in yaşadığı dönemdeki özellikle Büveyhî emirleri ve Abbâsî halifelerinin konumları, alt başlıklar halinde onların içinde yer aldıkları dönemler ve bu dönemlerdeki siyasî olaylar; Abbâsiler dönemi Şii hareketleri ve Şianın takındıkları tavırlar hakkında bilgiler verilmiştir. Dördüncü asrın başından itibaren Sünnî, Şii ve diğer mezheplerce oluşturulan hanedanlıklarla Abbâsî topraklarının ele geçirilmeleri dile getirilmiştir. Daha sonra yıldızı parlayan Büveyhîlerin tarih sahnesine çıkışları, gösterdikleri Siyasî başarılar, sosyal ve kültürel hayata katkıları, ele alınmıştır. Bu başlık altında gelişen sosyo-politik olayların Şeyh Müfid'in görüşlerine nasıl tesir ettiği üzerinde durulmuştur. "Müfid öncesi Şii Ulemâsına Genel Bir Bakış" başlığı altında Şeyh Müfid'in görüşleri de dahil olmak üzere çeşitli kaynaklardan aktarılan bilgilerle Şia'nın bir mezhep olarak ortaya çıkışı hakkında genel bilgilere yer verilmiştir. Ardından, Şeyh Müfid öncesine kadar yer alan dönemde yaşayan önemli kelâmcılardan Zürare b. A'yan, Hişam b. Hakem, Hişam b. Salim el-Cevâlikî, Fadl b. Şâzân en-Nisâbûrî, Küleynî, Nu'mânî, Nevbahtî Ailesi, İbn Ebû Akil ve İbn Cüneyd hakkında bilgiler verilmiştir. Bu kelâmcıların genel özelliklerinden, Şeyh Müfid ve sonraki dönem kelâmcılar üzerindeki tesirlerinden söz edilmiştir.

Kitabın birinci bölümünde, Müfid'in hayatı ve ilmî kişiliği ele alınmıştır. Doğumu, nesebi ve lakaplarının yanı sıra, yaşadığı çevre ve Bağdat'taki sosyo-kültürel hayata ilişkin açıklamalarda bulunulmuştur. Ayrıca müellifin hocaları hakkında geniş sayılabilecek malumat verilmiş; onunla hocaları arasında cereyan eden ilmî tartışma ve münazaralara yer verilmiştir. Usûlî anlayışın oluşmasında hocalarının Müfid üzerinde nasıl bir tesir bıraktığı hususuna da değinilmiştir. Bunlara ilaveten ilmî ve siyasî açıdan öne çıkan bazı öğrencileri tanıtılmış ve bunların Şii düşünce içindeki yerleri hakkında bilgiler verilmiştir. Ayrıca Müfid'in Şii-İmâmî düşünce içindeki konumunun daha iyi anlaşılabilmesi açısından çağdaşları Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) ile olan diyaloglarına yer verilmiş ve onlarla Müfid arasında mukayeseler yapılmıştır. Öte yandan Müfid'in akademik ilgi alanı ve eserleri hakkında geniş malumat verilmiş ve söz konusu eserleri kelâm, fıkıh, tarih, hadis ve tefsir başlıkları altında tasnif edilmiştir. Özellikle matbu eserleri hakkında ayrıntılı bilgi vermeye çalışılmıştır. Müellifin ilmî kişiliği ve Şia içindeki konumu ile mücadele ettiği kesimler ve bunlara karşı kaleme aldığı reddiyeler hakkında da ayrıca bilgi verilmiştir. Diğer taraftan eserlerinin isimlerinde geçen mekan adlarından hareketle onun etkili olduğu coğrafya belirlenmeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde ise Usûlî anlayışın teşekkülünde etkili olan faktörler üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda Müfid'in kendi döneminde zuhur eden siyasî olaylarla

ilişkisi belirlenmeye çalışılmış, söz konusu dönemde zuhur eden hadiseler bu zaviyeden değerlendirilmiştir. Bu bölümün alt başlıklarında Müfid'in Abbâsî halifeleri ve Büveyhî emirleriyle ilişkileri, Müfid'in siyasetle ilişkisini ortaya koyması bakımından Sünnî-Şii çatışmaları, Aşûre ve Gadîr-i Hum bayramı konularındaki görüş ve değerlendirmeleri, çeşitli vesilelerle Aşûre gününün bütün Şiilerce bir matem günü; dinî bir vecibe olarak ihya edilmesi, Muizzüddeve ile başlayan bu uygulamaların devam etmesini teşvik etmede diğer Şii ulemayla birlikte öncülük ettiği, sonraları bu uygulamaların dinî ve itikâdî bir içerikle kutlanmaya başlandığı, bu uygulamaların din-siyaset ilişkisinin güzel bir örneğini oluşturması üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede Müfid'in Gadîr-i Hum hadisesi konusunda takındığı tavrın, bugünkü Şii-İmâmî anlayışta çok ayrı bir önemi haiz olmasını sağlamada nasıl bir katkı sağladığı üzerinde durulmaktadır. Şii anlayışa göre birçok Peygamber vasilerini veya haleflerini Aşûre günü açıklamış, bu itibarla Hz. Peygamberin de kendisinden sonra yerini alacak olanı bugün açıklamış olması, aslında devam eden bir gelenektir. Burada yazar Müfid'in Aşûre günü ve Gadîr-i Hum'la ilgili tutumu arasında bir mukayese bulunur. Yazar, Aşûre gününün önemiyle alakalı olarak imâmlara ait pek çok rivayet nakletmiş olmasına rağmen, Şeyh Müfid'in Gadîr-i Hum'la alakalı olarak benzeri rivayetler nakletmemiş olmasının dikkat çekici olduğunu vurgulamaktadır. Bunun bir örneği olarak *Kitâbu'l-Mezâr*'da Gadîr-i Hum günü yapılması gereken bir takım işleri rivayetler olarak değil de kendi görüşleri olarak aktarmasını gösterir. Diğer Şii geleneğin zengin ve geniş rivayetlerle ayrıntılı bir şekilde anlattığı Gadîr-i Hum olayı İbn Hişam, İbn Sa'd, Taberî gibi Sünnî ekole mensup ilk dönem İslâm tarihi müelliflerince ya hiç zikredilmemiş, ya da Hz. Peygamberin konuşmasına değinilmeden orada konakladığına dair bilgilere yer verilmiştir. Ayrıca bu konudaki rivayetler hiçbir zaman Hz. Ali'nin imamlığı ve halifeliği için delil teşkil edici rivayetler olarak değerlendirilmemiştir. Dolayısıyla müellif tarafından Şeyh Müfid'in bu konuda rivayetlere dayanmaksızın kendi görüşlerini aktardığını söylemesi oldukça önemlidir. Yine aynı bölümün bir diğer alt başlığı olan "Müfid ve Şii-Sünnî Çatışmalarındaki Rolü" başlığı altında 392/1002 yılı ve 398/1007 olaylarında Şeyh Müfid'in oynadığı rol irdelenmeye çalışılmıştır. Burada Sünnî ve Şii gruplar arasındaki ihtilaflar irdelenmeye, bu olaylar karşısında Müfid'in durumuna, onun, Şii İmâmîlerin dinî ve siyasî lideri olması sebebiyle, zuhur eden bu çatışmalardan sorumlu tutulmuş olabileceği, baskılar nedeniyle ve Sünnî kesimi yatıştırmak için bir müddet Bağdat'tan uzaklaştırılmış olabileceğine işaret edilmiştir.

"Usûlî anlayışının oluşmasında Mu'tezile'nin rolü" başlığı altında öncelikle Müfid öncesi dönemdeki İmâmîyye Mu'tezile etkileşimi konusunda bilgilere yer verilmiş, ardından Şia'nın Mu'tezilî düşünceye yönelmesinin sebepleri, Müfid'in

Mu'tezile'den etkilendiği hususlar, Müfid'in Şia-Mu'tezile ayrımına dikkat çektiği hususlar, Mu'tezile'den ayrıldığı hususlar ve onlara yönelttiği eleştiriler üzerinde durulmuştur.

Kelâma ağırlık veren bir düşünürün bu sistemine nasıl yansımalar olmuştur? Bu soru öncelikle Nübüvvet; Peygamberlerin İsmeti ve Sehvü'n-Nebî, Kur'an, Mu'cize, Hz. Peygamberin Okur Yazarlığı, İmâmet; İmameyin gerekliliği, İmameyin Mahiyeti ve Nübüvvetle ilişkisi, İmamların Temel özellikleri; Nas ile Tayin ve Vasilik, Masumiyet, Efdaliyet, Gaybet, Bedâ, Ric'at, Takiyye, Ahad Haber konularında Şeyh Müfid'in görüşleri ele alınarak cevaplanmaya çalışılmıştır.

Sonuç kısmında genel bir özet mahiyetinde bir değerlendirme yapılmıştır. Burada Müfid'in akılcı tutumuna değinilmiş, onun Şii-İmâmî anlayışta yeni bir başlangıcın temsilcisi olduğuna dikkat çekilmiştir. Şeyh Müfid'in İmâmîyye Şia'sının temel esaslarının belirlenmesi ve İmâmîyyeyi diğer Şii firkalardan ayırt eden özelliklerinin ortaya konulmasında önemli bir vazife icra ettiği ifade edilmiştir. Şia-Mu'tezile etkileşimi üzerinde de duran yazar özellikle Müfid'in, Şii-İmâmî kelâm anlayışının Mûtezileden alındığı görüşünü kabul etmediği vurgulanmış, Mu'tezileden en fazla etkilenmiş bir İmâmî âlim olmasına rağmen, hiçbir Şii fakih ve mütekellimin Mu'tezileden etkilenmesinin söz konusu olmadığını savunduğu, böyle bir görüşü dile getirenleri de eleştirdiği üzerinde durulmuştur. Bunun yanında yazar şeyh Müfid'in Mu'tezileden farklı düşündüğünü belirtmekte "dinin temel meselelerinin sadece akılla bilinebileceği şeklindeki Mûtezilî anlayışı kabul etmemiş; dinî bilginin elde edilebilmesi için sem'in yani vahyin gerekli olduğunu ileri sürmüştür" demektedir. Mu'tezile kelâmının akaid konularında, akılla bilmesi imkansız olanlar dışında, akli hükümlere dayandıkları hükmünü hatırladığımızda, bu ifadenin Mu'tezilî düşünce açısından kabul edilemeyecek bir görüş olduğu ya da yazarın bu ifadeyle söylemek istediğinde bir belirsizliğin olduğu açıktır. Müellif, Şeyh Müfid'in sadece tanınmış fıkıh ve kelâm alimlerinden biri olmadığını, Şii düşüncenin merkezinde bugün bile devam eden bir tekamülcü anlayışın kurucusu ve öncüsü olduğunu, onun ortaya koyduğu prensiplerin günümüz Şii anlayışının da temellerini oluşturduğunu ifade eden bir hüküm cümlesiyle çalışmasını sona erdirmektedir.

Çalışmanın sonuna Müfid'in *Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid* içinde neşredilen toplam XIV ciltten oluşan eserlerin ciltlere göre dağılımını gösteren bir liste eklenmiştir.

Emek mahsulü bir çalışmanın ürünü olan kitap, geçmişte düşünce gruplarının hangi noktalarda farklılıklarını ön plana çıkardıklarını ve siyasi olanlarla dini olanları, din siyaset ilişkilerini yaşanmış tarihi mirasımızdan örneklerle gözler

önüne sermekte, yapılan tahlillerle varılan sonuçlara ışık tutmaya çalışmaktadır. Kısa da olsa tanıtımını yapmaya çalıştığımız kitabın tarihte yaşanmış acı ve menfi olayların tekrür etmemesi; ibret alınması için akademik endişelerin ötesinde herkesçe okunması gereken bir çalışma olduğu inancındayız.

İlâhî Mesajın Sunumu Açısından Kur'ân'da Sorular ve Cevaplar
Alican Dağdeviren, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul 2006, 239 sayfa

Eyüp YAKA*

Yüce Allâh insanlara gönderdiği Peygamberler vasıtasıyla hitabetmiştir. Bunu da kendi irade ettiği ve mahiyetini sadece kendisinin bildiği vahiy yoluyla yapmıştır. En son ve ebedi mucize olan Kur'ân'da da O, mesajlarını insanların tüm fitrî özelliklerine ve seviyelerine uygun bir tarzda takdim etmiştir. İnsanlığa sunulan ilâhî mesajlar, birçok usul ve üslup kullanılarak ifade edilmiştir. Bu üslupların en etkililerinden birisi de soru ve cevap metodudur. İnsan fitratında bulunan merak, öğrenme ve araştırma özellikleri onu sürekli her konuda her şeyi sormaya ve incelemeye sevk etmiştir. İşte Kur'ân'ın da kullandığı ifade çeşitlerinden olan soru ve cevap; tanıtımını yapacağımız Dr. Alican DAĞDEVİREN'in hazırladığı "İlâhî Mesajın Sunumu Açısından Kur'ân'da Sorular ve Cevaplar" isimli eserinde akademik seviyede ele alınıp incelenmiştir.

Şekil olarak baktığımızda bir doktora tezi olarak hazırlanan kitap, Yeni Akademi Yayınları tarafından yayınlamıştır. Yazar; eserinde titiz bir çalışma sergilemiş, TDK İmla Kılavuzu'na itina ile uyararak hazırladığı çalışmada sade ve anlaşılır bir dil kullanmıştır. Ana başlıklar altında işlenen konuların sonunda müstakil bir değerlendirme yapılmış olan kitapta; her konuya ait bol örnekler sunulurken, âyetlerin gerek Arapça metninden gerekse meallerinden eser hacmini büyütmemek maksadıyla kitap metni içerisine gerektiği kadar alınmış ve diğer örnek âyetler ise dipnotlarda referans olarak verilmiştir. Kur'ân dilinin Arapça olması nedeniyle tabii olarak eser içerisinde çok sayıda Arapça tabir ve kelime kullanılmıştır. Ehli açısından bir problem oluşturmayacak olsa da diğer okuyucu kitleler göz önüne alınarak eserin sonuna Arapça kelimelere ait küçük bir sözlük eklenmesinin daha faydalı olacağı görüşündeyiz. Eserde faydalanılan klasik ve modern kaynaklara ait zengin bir bibliyografya da mevcuttur. Çalışma; kısa bir giriş, iki ana bölüm ve sonuç bölümleriyle bir kelime indeksinden oluşmaktadır.

Muhteva açısından da eser hakkında şunlar söylenebilir: Yazar giriş bölümünde; soru-cevap metodunun hem modern eğitim-öğretimdeki hem de, gerek Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sahabeyi eğitirken gerekse İslam tarihi boyunca uygulanan eğitim ve öğretim faaliyetlerindeki önemini ve fonksiyonunu belirtmiştir. Soru sormanın gerek günlük hayatta gerekse edebiyatta bir anlatım şekli olarak ne anlama geldiği üzerinde de durulmuş ve Kur'ân âyetlerinde konuya dair geçen terim ve kavramlardan, detayı sonraki bölümlerde işlenmek üzere kısaca örnekler verilerek bahsedilmiştir.

Soru-cevap üslubu, "Ulûmu'l-Kur'ân" denilen ve tefsir ilmine yardımcı usul konuları arasındaki yeri açısından da kısaca değerlendirilmiş ve bu metodun hangi konularda geçtiğine temas edilmiştir.

Kur'ân'ın bu metodu kullanmadaki maksadını; "mesajını en müessir hale getirmek ve sunmak" şeklinde ifade eden yazar, bu metodun bazı çeşitlerini maksatlarıyla birlikte özetlemiştir.

Yazar kitabın birinci bölümünde; Kur'ân-ı Kerim'deki sorularla cevapların maksatlarını ve bu üslubun çeşitlerini zengin örnekler sunarak incelemeye çalışmıştır. Kur'ân-ı Kerim'in genel üslubu içerisinde soru-cevap metodunun yerine temas edilmiş ve ilâhî mesajın sunulmasında bu metodun; muhatapı yönlendirme, ikna etme ve öğretme gibi üç temel maksat için kullanıldığı tespiti yapılmıştır.

İnsanları dünya ve âhiret saadetine ulaştırmayı hedefleyen Kur'ân'da hem dolaylı hem de direkt olarak sorular yöneltilmiştir. Muhatapları açısından bu sorular, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ve onun dışındakilere olmak üzere iki genel kategoride ele alınmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.)'e yöneltilen sorulara: a) "**Bakmaz mısın? Bilmez misin?**" b) "**Haberin oldu mu?**" c) "**Bilir misin nedir?**" gibi ifade çeşitleri örnek olarak verilmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.v.) dışındaki muhataplara yöneltilen sorularda kullanılan soru kalıpları 17 çeşit olarak tespit edilmiş ve bunlar örneklerle işlenmiştir. İşte bu kadar çok soru çeşidi Kur'ân'ın; karşıdaki muhatapları, amaçladığı hedefe yönlendirme ve onları ikna etme konusunda ne kadar zengin ve mucizevi bir üsluba sahip olduğunu göstermektedir.

Kur'ân'daki soruların temel amaçlarından biri olan muhatapı ikna etmek için bu sorular ard arda yoğun şekilde gelmiştir. Böylece muhatapın hem duyguları hem de mantığı, cevaplarla hedeflenen maksadı kabule hazırlanmış olmaktadır. Eserde soru tekrarlarıyla ilgili örnekler verilmiş ve bunların amaçları üzerinde durulmuştur. Bütün bunların yanında insanlara bir şeyler öğretmek ve Müslümanların Hz. Peygamber (s.a.v.)'e yönelttikleri soruları cevaplamak maksadıyla kullanılan soru ifadeleri de eserde işlenmiştir.

* Arş.Gör.Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, eyaka@sakarya.edu.tr

Birinci bölümde “Kur’ân’daki Soru Cevap Üslupları” başlığı altında, Kur’ân’da geçen soru çeşitleri, soru edatları, soru anlamı içeren fiiller ayrıntılı olarak ele alınmış, her birine ait bol örnekler verilmiş ve özgün değerlendirmeler yapılmıştır. Ayrıca bu soru çeşitleri içerisinde “Kıraat Farklılığından Kaynaklanan Sorular” alt başlığı ile orijinal bir konu da işlenmiştir. Aynı zamanda Kur’ân Kıraatinde uzman olan yazar, Kur’ân’daki soru ifadelerinin geçtiği yerlerdeki farklı kıraatlerin mana-daki çeşitliliğine de dikkat çekmektedir.

Soruların muhatapta bir karşılık bulması için cevaplandırılması gayet tabiidir. Kur’ân’daki birçok soru, cevaplarıyla beraber yer almıştır, tespitini yapan yazar; sorunun ve soruyu yöneltenin durumuna göre de bu cevapların çeşitli şekillerde olacağını vurgulamıştır. Bu noktada cevapların şekillerini; edatlarla ve fiillerle başlayan cevaplar, diye ikiye ayırmıştır.

Kitapta cevapların durumları; “Kur’ân’daki cevaplar bazen sorularla birlikte, bazen ayrı âyetlerde, bazen sorunun hemen arkasında, bazen hazfedilmiş olarak yer almıştır. Bazen de bir soruya birden fazla cevap verilmiştir.” şeklinde tasnif edilmiş ve bundan başka, cevap çeşitliliklerine de bolca örnekler verilerek konu detaylı biçimde işlenmiştir.

Hülasa birinci bölümde, Kur’ân’daki soru ve cevapların daha çok şekil, üslup ve çeşitleri gibi teknik yönleri incelenmiştir.

İkinci bölümde ise soru ve cevaplar; muhteva, inanç durumlarına göre muhataplar, soruyu yöneltenler vb. gibi yönlerden incelenmiştir.

Her şeyden münezzeh olan Yüce Allâh’ın, bir şeyin mahiyetini öğrenmek maksadıyla soru sorması muhaldir. O bu üslupla, kendisine karşı tutumlarına göre çeşitli inanç gruplarına ayırdığı muhataplarına çeşitli mesajlar vermek istemiştir. Bu meyanda her inanç grubuna farklı üsluplarda sorular yöneltilmiştir.

Bu inanç gruplarından müminlere yöneltilen sorularla; genellikle onları infak, şükür, ihlas, ilim vb. iyiliklere teşvik amaçlanmaktadır, tespitini yapan yazar; bu konularla ilgili yeterli derecede örnekler sunmuştur. Ayrıca soru-cevap metodu müminlerin; aile hukuku, ahlâkî değerler, başka inanç gruplarıyla ilişkiler vb. hususlarda yönlendirilmesi gibi hedefler açısından da incelenmiştir.

Allâh Teâlâ’nın soru yönelttiği diğer inanç gruplarının başında Ehl-i Kitap gelmektedir. Yazar, Kur’ân’ın bunlara bakışının müşriklerden farklı olduğunu, en azından ulûhiyet ve ibadet gibi konularda malumatları olduğu gerçeğinden hareketle yöneltilen sorularla onların; bu konulardaki sapmalarına dikkat çekildiği ve bunları düzeltmeleri istendiği değerlendirilmesini yapmaktadır. Bu hususta da istifham üslubunun etkili biçimde kullanıldığı örneklerle vurgulanmıştır. Ehl-i Kitap’a yöneltilen sorularda onlardan düzeltmeleri istenilen hususlar; Peygamber-

lere iman, Allâh’a çocuk isnat etmeleri, Allâh yolundan saptırma vb. olarak sıralanmaktadır.

Allâh’a karşı en büyük suçu işleyenlerden birisi de müşriklerdir. Kur’ân yönelttiği sorularla; onların ilâhî mesajlara kapalı olmalarını, inatçılıktaki ısrarlarını yüzlerine çarpmış ve bunun için tehdit, azarlama ve tahkir ifade eden bazı üslupları kullanmıştır. Müşriklere yöneltilen soruları konularına göre sınıflandıran yazar bunları; ulûhiyet, Allâh’a iftira, Kur’ân-ı Kerim, Peygamberler ve âhret gibi iman konuları ile; taptıkları putlar, atalarına ittiba, azap, ibret vb. olarak tespit etmiştir.

Kur’ân’daki soruların yöneltiltiği bir grup da münafıklardır. Tüm hareketlerinde belirsizlik, tutarsızlık ve içten pazarlığın hakim olduğu bu gruba yöneltilen soruların konuları da şöyle özetlenebilir: Münafıkların Allâh ve Resûlüne karşı tutumları, Kur’ân’ı düşünmeme, ibret almama, tevbe etmeme, inkarcıları dost edinme ve inançlarındaki bozukluklar. Onların bu tutarsız durumları; taaccüp, kınama ve tenkit anlamlarını da ifade eden soru üsluplarıyla gözler önüne serilmiştir.

Allâh Teâlâ insanlardan başka meleklerle de hitap edip soru yöneltilmiştir. Genellikle meleklerin bahsedildiği âyetlerde, onların bazı özellikleri anlatılmaktadır. Bunun amacını yazar; insanların özellikle de inkarcı grupların onlar hakkındaki yanlış inançlarını düzeltmek olduğunu vurgulayarak, bunda da Kur’ân’ın soru üslubunu kullandığını ifade etmektedir.

İkinci bölümün ana konularından birisi, Allâh Teâlâ’nın naklettiği sorulardır. Bunlar, insanlarla meleklerin ağzından nakledilen sorular olup, konularıyla birlikte söyleyenleri de inançlarına göre yazar tarafından sınıflandırılmıştır.

Peygamberlerin soruları; genelde bütün insanları, özelde ise müminleri uyarmak, doğruya davet ve yol göstermek amacıyla tevcih edilmiştir. Müminlerin daha çok, dinlerini iyi anlamak ve hatalardan korunmak, bilgilenmek amacıyla soru sordukları belirtildikten sonra; Peygamberlerin ise tebliğ ettikleri mesajları da etkin kılmak için şu konularda soru metodunu kullandıkları ifade edilmiştir: Tevhîd, nübüvvet, insanları sapık fiillerden vazgeçmeye davet, Allâh’tan af dilemesini istemek, ölümden sonra diriliş vb.

Müminlerin yönelttiği soruların konularından bazıları ise şunlardır: Hilaller, infak, içki ve kumar, haram aylar, yetimler, kadınlarla ilgili hususlar, helal ve haramlar vb.

Ehl-i Kitap’ın sorduğu sorular ise daha çok, kendi elleriyle tahrif ettikleri kitaplarındaki inanç esasları, Hz. Peygamber’in (s.a.) gerek şahsı gerekse risâleti vb. konuları içermektedir. Özellikle bu noktada İsrailoğulları’nın gereksiz yere çok soru sormalarının temel mantığı da irdelenmiştir.

Müşrikler ise başından beri Kur'ân'a yaptıkları saldırı ve iftiralarında soru üslubunu da kullanarak daha çok tevhîd inancı, Hz. Peygamber (s.a.)'in risâleti ve özellikle bir türlü akıllarının almadığı ölümden sonraki dirilişle âhiret hayatı gibi hususları bahis konusu ettikleri anlatılmıştır. Müşriklerin Hz. Peygamber (s.a.)'e yönelik saldırı, iftira ve birçok yakıştırmalarında kullandıkları soru üsluplarının; onların hasetlerinin derecesini göstermesi açısından dikkate değer olduğu ifade edilmektedir. Onların; sorularıyla mucize, melek ve hazine istemeleri, ruh ve Zülkarneyn hakkında da soru sormaları örnekleriyle ele alınmıştır.

Münafıklar ise iman, Kur'ân ve Hz. Peygamber'in (s.a.) risâleti gibi çok önemli konularda sorular yöneltmişlerdir. Onlar; açıkça ortaya koyamadıkları kin ve düşmanlıklarını, kötü niyetlerini hatta menfaatperestliklerini bu yolla yansıtmış oluyorlardı. Nitekim yazar da, bu soruların aynı zamanda onların sahip olduğu kaypak karakterlerini de ele verdiği tespitini yapmaktadır.

Bu bölümde meleklerin de soru sormaları konusu ele alınmıştır. Onların sorularının amacı, gerçekleşmesini imkansız gördükleri olaylarda insanlara Yüce Allâh'ın kudretinin nasıl tezahür ettiğini göstermek, inkarcıları da kınamak olduğu ifade edilmiştir. Meleklerin soruları ayrıca; insanın yaratılmasındaki hikmet, kötü toplumların helâki ve inkarcıların mazeretlerinin ortadan kaldırılması gibi konuları içermektedir.

İkinci bölümün üçüncü ana başlığı altında insanoğlunun soru sormadaki maksatları incelenmiştir. Yazar burada insanın soru yöneltirken ya öğrenme amacını, ya da özel bazı maksatları olduğu tespitini yaparak konuyu örnekleriyle sunmuştur.

Bu bölümüm son ana başlığında ise Kur'ân-ı Kerim'deki soru ve cevap adabı incelenmiştir. İnsan fitratında bulunan soru sorma özelliği ve kabiliyetinin Kur'ân tarafından belli usul ve kaideler çerçevesinde kullanılması öğretilmektedir. Bu tespiti yapan yazar soru sorma adabına ait şu kaideleri sıralamaktadır: Bilinmeyen ve faydalı konular sorulmalı, ehil kişilere sorulmalı, lüzumsuz ve kasıtlı sorular sorulmamalı. Sorulan soruların cevaplandırılmasında ise; makul olan her sorunun cevaplandırılması ve cevaplarda muhatapların seviyelerine uygunluğun gözetilmesi gerektiği örnekleriyle birlikte ifade edilmiştir.

Kitap; "Kur'ân'ın soruları ve cevapları; gerek fikir örgüsüne uygun dokusuyla gerek diğer anlatım tarzlarıyla uyumlu zengin yapısıyla, i'cazına uygun bir görünüm arz etmekte ve insanlara ilâhî mesajı sunmanın en etkili yollarından biri olmaktadır." tespiti ile sona ermektedir.

Netice olarak bu eser; Kur'ân-ı Kerim'i, konuları ele alıp işlerken kullandığı üsluplar açısından inceleyen bir çalışmadır. Soru ve cevap metodunun Kur'ân'daki

muhteva, maksat, ifade zenginliği ve anlam mucizesi gibi birçok yönü sergileyen ve ayrıca ilâhî mesajın beşeriyete sunulmasını sağlayan bir metot olduğu bu araştırma ile ortaya konmaya çalışılmıştır.

19. Yüzyılda Bektaşilik

A.Yılmaz Soygyer, Akademi Kitabevi Yayınları, İzmir 2005, 326 s.

Salih ÇİFT*

Tarih sahnesine çıktığı zamandan bugüne daima ilgi odağı olma özelliğini sürdürebilen nadir oluşumlardan biri de Bektaşilik'tir. Anadolu Selçuklularının son dönemlerinde çıkardıkları isyanla uzun süreli kargaşaya neden olan Babailer'le bağlantıları, kurucusunun karizmatik şahsiyeti, Osmanlı'nın güttüğü siyaset gereği geçirdiği dönüşümler ve nihayet son zamanlarında temasa geçtiği farklı dinî ve siyasî grupların mahiyeti gibi pek çok neden Bektaşî tarikatının sürekli olarak ilim adamlarının ve araştırmacıların gündeminde olmasını sağlamıştır. XIX. asrın sonu ile XX. asrın ilk yarısında tasavvuf sahasında çalışma yapan Alman müsteşriklerin bile en çok üzerine eğildikleri alanlardan birinin Bektaşilik olduğu dikkate alındığında, Bektaşiliğe yönelik ilginin boyutları daha net olarak algılanabilecektir. Türkiye'de de değişik dönemlerde farklı ilim dallarına mensup birçok araştırmacı Bektaşiliği çeşitli yönleriyle ele alıp incelemişlerdir.

Türkiye'de Bektaşilik hakkında yazıp çizenleri genel olarak üç gruba ayırmak mümkündür: İlk sırada yer alanlar bir şekilde bu tarikatla temasta olanlardır ki verdikleri bilgiler ve yaptıkları yorumlar çoğunlukla sathi ve objektiflikten uzaktır. İkinci grupta bulunanlar Sünnî bakış açısıyla konuya yaklaşanlardır. Bunlar Hacı Bektaş-ı Velî'nin Sünnî bir mutasavvıf olduğu varsayımından hareket ettiklerinden Bektaşiliğin başlangıçta Sünnîlik çizgisinde bir tarikat olduğunu söylemektedirler. Onlara göre tarikatla mevcut olan bir kısım aşırılıklar sonradan ortaya çıkmıştır. Daha ziyade duygusal sâiklerle ve yüzeysel bilgilerle meseleye yaklaştıklarından bunların kanaatleri tartışmaya açıktır. Üçüncü grup ise mevcut bilgi ve belgelerden yola çıkıp objektiflik ilkesi ışığı altında vâkıya ayna olmaya çalışanlardan meydana gelmektedir. Bu yazıda ele alınan XIX. Yüzyılda Bektaşilik adlı eserin müellifi Yılmaz Soygyer bu gruba dahildir.

Yılmaz Soygyer XIX. Yüzyılda Bektaşilik adlı çalışmasında Bektaşiliğin en sorunlu dönemlerinden birini mercek altına almıştır. Eser üç bölümden ve varsayımların değerlendirildiği sonuç kısmından meydana gelmektedir. Birinci bölümde XIX.

* Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

yüzyılda Bektaşiliğin toplumsal yapısı incelenmektedir. Yazar burada ilk olarak söz konusu asırdaki Bektaşi tekkelerinin genel durumu, sosyo-politik yapıları ve ekonomik vaziyetleri hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir. Başlık oldukça genel olmasına rağmen muhteva daha ziyade Rumeli bölgesindeki Bektaşi tekkeleri ile sınırlı tutulmuştur. Yine bu bölümde tarikatın yasaklanması ve II. Meşrutiyet sonrasındaki durumu ele alınmaktadır. İkinci Bölüm “XIX. Yüzyılda Bektaşiliğin Dinî-Kültürel Yapısının Oluşumu” başlığını taşımaktadır. Müellif bu başlık altında Bektaşilik-Câferilik ilişkisi üzerinde durmakta, tarikat mensuplarının ehl-i beyt anlayışını irdelemekte, Hurûfiliğin Bektaşiliğe tesirleri hakkında bilgi vermekte ve aynı yüzyılda faaliyette olan iki Bektaşi tekkesinin kütüphanesinde yer alan kitapların listesini verip bunları ayrıntılı olarak tanıtmaktadır. Üçüncü Bölüm bu asırdaki Bektaşiler’in eğitimine, çeşitli âyin ve erkânına tahsis edilmiştir. Yazar sonuç kısmında, başlangıçta ortaya koymuş olduğu varsayımların değerlendirmesini yapmaktadır.

Yılmaz Soyger bu çalışmada kendisinin felsefi ve sosyolojik bir yöntem olan “Anlama” yöntemini kullandığını söylemektedir (s. 17). Bir din sosyologu olması hasebiyle konuyu mensup olduğu disiplinin zaviyesinden hareket ederek masaya yatan müellif şu varsayımlardan yola çıkmaktadır (ifadeler müellife aittir):

- ✦ Bektaşiliğin bir inanç kaynaklı sosyal grup olarak yapısı, müşid-mürid temelli tasavvufi inancın sonucudur; buna karşılık sosyal grup da “Bektaşilik inancı” denilen düşünceyi oluşturmaktadır. Bir başka ifadeyle inanç ve sosyal yapı arasında etkileşme bulunmaktadır. Ama var olduğu yüzyılla bunlar arasında da ilişki mevcuttur.
- ✦ Bektaşilik XIX. yüzyılda tasavvufi bağlamda Alevî’dir. Yani Bektaşi dede ve babaları tasavvufi silsilelerini Hz. Ali’ye kadar dayandırmaktadırlar.
- ✦ Bektaşilik XIX. yy. boyunca devletin baskısı altında kalmıştır.
- ✦ Bektaşiliğin inanç ve ibadetleri (ritüelleri) XIX. yy. boyunca süreklilik göstermektedir.
- ✦ Bektaşilik XIX. yy.’da geçirdiği yasaklılık sürecinde “Çelebiler” ve “Babagân” isimli iki kola ayrılmıştır.

XIX. Yüzyılda Bektaşilik adından da anlaşıldığı üzere söz konusu asırda Bektaşi tarikatının genel durumunu ortaya koymaya çalışmıştır. Eser sahibi bu amacını gerçekleştirirken Rumeli Bektaşi tekkeleri gibi belli mekanlardan, Giridi Ali Resmî Baba ve Üsküdarlı Hâşim Baba gibi dönemin öne çıkan meşhur isimlerinden ve aynı zaman diliminde kaleme alınan *Uyûnü’l-hidâye* ve *Dürr-i Yetim* gibi eserlerden istifade etmiştir. Kısacası özelden genele gitmeyi hedeflemiş ve bunda da başarılı olmuştur. Çalışma çok sayıda orijinal belgeye ve tarikata mensup kişilerin kaleme aldığı eserlere dayanması yönüyle bugüne kadar konu çerçevesinde ortaya konulanlarla kıyaslandığında özgünlüğünü hemen belli etmektedir. Nitekim Dr.

Soyger kullandığı kaynakların dökümünü verdiği giriş kısmında (s. 13-19) bu hususu ifade etmektedir. Söz konusu belge ve yazmalara dayanılarak verilen bilgiler ve yapılan yorumlar oldukça doyurucu olmakla birlikte bunların dışında kalan meselelerde genellikle ansiklopedi maddeleri gibi sıradan okuyucuya yönelik malzemeye dayanılmış ya da bilinen yüzeysel bilgiler tekrarlanmıştır.

Müellifin objektiflik ilkesine sadakati ile uzun ve meşakkatli geçen hazırlık döneminin ardından vücuda gelen çalışmanın özgünlüğünü özellikle vurguladıktan sonra gözden kaçırıldığı düşünülen bazı hususları –ikinci baskıda dikkate alınır ümidiyle- şu şekilde toplamak mümkündür:

Dr. Soyger varsayımlarının birinde “Bektaşilik XIX. yy. boyunca devletin baskısı altında kalmıştır” demektedir (s. 13, 289). XIX. asır Osmanlı siyasî ve kültürel tarihi göz önüne alındığında manzaranın hiç de öyle olmadığı görülmektedir. Zira yüzyılın ilk çeyreğinde zaten yasak ya da baskı söz konusu değildir. Yasağın getirildiği dönemle ilgili mevcut bilgiler ise devletin Bektaşilik’le ya da Bektaşiler’le herhangi bir probleminin olmadığını açıkça ispat etmektedir. Amaç Yeniçeriliği ortadan kaldırmak ve muhtemel destek noktalarıyla bağlantılarını kesmekti. Dolayısıyla Yeniçerilik hal edildikten yani tehdit unsuru olmaktan çıkarıldıktan sonra Bektaşiler de resmen yasak ama fiilen serbest olan tarikat faaliyetlerini rahatça yürütmüşlerdir. Tıpkı bugün “bey, paşa, efendi ...” gibi bazı sıfatların resmen yasak fakat fiilen yürürlükte oluşu gibi. Söz konusu lafızların resmen yasak oluşu ileri sürülerek bunları kullananlar üzerinde devlet baskısı olduğunu iddia etmek mümkün müdür? Kaldı ki yasağın getirildiği dönemde Bektaşiler’e uygulanan te’deb yöntemleri de asla Yeniçeriler’e uygulananlarla aynı boyutta değildir. Nitekim ilerleyen sayfalarda varsayımlarının değerlendirmesini yapan yazar yasaktan sonraki ilk yirmi yılda baskının şiddetli biçimde yaşandığını, sonraki zamanda da hafiflediğini belirtmektedir (s. 290). Ayrıca bu varsayımın geçersizliğini ispat eden delilleri müellif dolaylı olarak farklı sayfalarda zikretmektedir. Mesela s. 27’de 31 numaralı dipnotta Sultan Abdülaziz’in Abdal Musa Tekkesi’ni tamir ettirdiği, s. 30’da Pertevniyal Vâlide Sultan’ın Kuyubaşı Emin Baba Tekkesi’ni inşa ettirdiği bilgilerini vermektedir.

Bir başka çelişkili durum ise Elmalı Tekkesi Kütüphanesi’nde Hanefî fıkhı ile ilgili kitapların bulunuşu üzerine Dr. Soyger’in yaptığı yorumlarda gözlemlenmektedir. Yazar ilk olarak şu yorumu getirir: “Bu eserlerin bulunuşu Osmanlı devleti’nin baskılarından çekinilmesiyle izah edilebilir” (s. 141). Daha sonraki sayfalarda aynı mesele hakkındaki kanaatini değiştiren yazar şöyle demektedir: “Bunlar elbette onların Hanefî oldukları anlamına gelmez, ama yaşadıkları toplumun yaygın kanaatlerini bilmek istedikleri anlamını taşıyarak değer kazanmaktadır. O dönemde medresede okutulan eserler yaygın biçimde Şafiî mezhebinin eserleridir.

Osmanlı uleması, halkın çoğunluğunun aksine Şâfiî mezhebinin etkisi altındadır. Bu yüzden, Bektaşiler'in ulemâdan çekindiği için bu kitapları bulduklarını ileri sürülemez. Eğer ulemâdan çekindikleri için fıkıh ve akaid kitabı buldursalardı Hanefî kitapları yerine Şâfiî kitapları buldurlardı” (s. 170). Herhangi bir mezhebi benimseme ya da reddetme noktasında Osmanlı devletinin tavrını belirleme hususunda ulemânın etkin olduğunu inkar etmek mümkün değildir. Dolayısıyla bu konularda Osmanlı'dan çekinmek demek Osmanlı ulemâsından çekinmek demektir. Buradan hareketle yazarın bu konudaki kanaatinin tam manasıyla netleşmediğini söylemek mümkündür.

Yukarıdaki cümlede ayrıca gözden kaçtığını tahmin ettiğimiz bir bilgi hatası da mevcuttur. Zira bildiğimiz kadarıyla söz konusu dönemde Osmanlı medreselerinde Şâfiî mezhebine mensup müelliflerin eserleri değil Hanefî mezhebinin eserleri okutulmaktadır. Diğer taraftan Osmanlı medreselerinde akaid sahasında özellikle son dönemde genellikle Eş'arî mezhebine mensup âlimlerin kaleme aldıkları eserler okutulmuştur. Yanılgı amelî bir mezhep olan Şâfiîlikle itikâdî bir mezhep olan Eş'arîliğin karıştırılmış olmasından kaynaklanmış olabilir mi?

Yılmaz Soyzer yer yer bazı tartışmalı genellemeler yapmaktadır. Bunlardan birinde Bektaşilik'le Mevlevîliği yüceltmek için şöyle bir cümle kullanmaktadır: “Osmanlı Devleti'nin *güzel* olarak ortaya koyduğu bütün sanat eserlerinin altında bu iki tarikatın dervişlerinin imzası bulunmaktadır” (s. 59). Osmanlılar dönemi mutasavvıflarının kültür ve sanat alanında ortaya koydukları değerleri yalnızca iki tarikat mensuplarıyla sınırlamak ya Osmanlı dönemi tasavvuf tarihini bütünüyle bilmemekten ya da söz konusu iki tarikata duyulan aşırı muhabbetten kaynaklanıyor olsa gerektir. Bu şekilde bir kanaatin dile getirilmesiyle bir taraftan Bektaşî ve Mevlevîler onore edilmeye çalışılırken diğer yandan farklı tarikatlara mensup ürün sahibi binlerce sanatkar dervişin ruhları incitilmiş olacaktır.

Tasavvuf tarihi ve felsefesi ile ilgili terminolojide bulunmadığı ve herhangi bir realiteye karşılık gelmediği halde müellifin kullandığı bazı ifade şekilleri de dikkatten kaçmamaktadır. “İstanbul tasavvufu” tabiri bunlardan bir tanesidir (s. 290). Bu ifade “İstanbul Bektaşîliği” ya da “İstanbul Mevlevîliği” şeklinde herhangi bir tarikatın belli bir bölge sülûflerince yorumlanışını belirtir biçimde kullanılabilirse de genel manada tasavvufun İstanbul yorumu şeklinde kullanılması söz konusu olamaz. Zira ilk dönem tasavvufunda olduğu üzere ayırt edici bazı hususiyetleri ile öne çıkan Basra, Bağdat ya da Kûfe gibi bir İstanbul ekolünden söz etmek mümkün değildir.

Müellif: “Gülbeng, Bektaşîlik konusunda araştırma yapanlar tarafından gülbang şeklinde de yazılmaktadır. Ancak XIX. yüzyıl Bektaşî metinlerinde bu kelime

gülbeng şeklindedir; bu yüzden bu çalışmada bu şekilde kullanılmıştır (s. 14, 5 nolu dipnot)” şeklinde bir izah yapma gereği duyduktan sonra bütün eser boyunca kelimeyi bazen gülbeng (s. 15, 171), bazen gülbang (s. 71) ve bazen de gülbang biçiminde kullanmaktadır.

Bilhassa mezhepler tarihçilerinin âşına olduğu tabirlerden olan “rafz u ilhâd” ifadesindeki “rafz” kelimesi yazar tarafından sürekli olarak “rifz” şeklinde kullanılmıştır (s. 66, 68, 76). Yine buna benzer bir hatalı kullanım da “seyr u sülûk” kavramı ile ilgilidir. Yazar bazen seyr-ü sülûk, bazen seyr-i sülûk bazen de seyr u sülûk, seyr ü sülûk (s. 87, 254) şeklinde farklı kullanımlara yer vermiştir.

Bir kısım eksikliklerine ve bilgi yanlışlarına rağmen, uzun bir mesai ve yoğun bir gayretin ürünü olduğu görülen bu çalışma, bize göre sayıları oldukça sınırlı olan nitelikli eserler yanındaki yerini şimdiden almış bulunmaktadır.

İslam'da Kolaylaştırma İlkesi (Azimet-Ruhsat İlişkisi)

Halit Çalış, Yediveren Yayınları, Konya 2004, 275 sayfa

*Ahmet EKŞİ**

Halit Çalış, “*İslam'da Kolaylaştırma İlkesi (Azimet Ruhsat İlişkisi)*” adlı eserini doçentlik tezi olarak sunmuş ve 2005 yılında kabul edilmiştir. Bu eser, fıkıhta birçok konuyla iç içe bulunması dolayısıyla karmaşık bir yapı arz eden azimet ve ruhsat konusunun etraflıca araştırılarak bilimsel bir üslupla özgün bir şekilde ortaya konulması bakımından sahasında önemli bir boşluğu doldurmuştur. Azimet ve ruhsat konusu, istihsan, mâni, hile-i şer'iyye gibi pek çok konu ile ilintili olmasına rağmen ve yine hem usul-i fıkıh hem de furû-ı fikhî ilgilendiren yönleri bulunması hasebiyle fıkıh literatüründe dağınık bir şekilde işlenmiştir. Ancak yazar, kitabın sonundaki bibliyografyanın genişliğinden de anlaşılacağı üzere literatürü dikkatli ve titiz bir şekilde kullanarak bu dağınık ve girift konuyu sistemli, anlaşılır bir şekilde ortaya koymakla başarılı bir çalışma sunmuştur.

Unutulmamalıdır ki, hukuk sistemleri, ortaya koydukları bütün düzenlemelerin birey ve toplum tarafından uygulanmasını ister. Zira uygulanmadığı sürece hukuktan beklenen faydanın elde edilmesi mümkün değildir. Bunun için hukuki istek ve talepler, ferdin fitratıyla uyumlu ve kolayca uygulanabilir olmalıdır. Ayrıca hukuk normlarının yürürlükte kalabilmesi, o normların uygulandığı toplum tarafından gönülden benimsenmesine bağlıdır. Yazar da bu duruma dikkat çekerek (s. 15) hukukun yürürlüğünün sağlanmasını iki temel hususun bir arada bulunmasına

* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens. Doktora Öğrencisi, aeksi@superposta.com.

bağlamaktadır. Bunlardan birincisi hukukun uygulanması konusundaki kesin kararlılık, ikincisi ise kitabın da ana temasını oluşturan kolaylık ilkesidir.

Hukuk düzeninden beklenen faydanın elde edilmesi için yukarıda belirtilen ilkelere yanı sıra hukukun genel yapısının da korunması gerekir. İşte bu genel yapıyı oluşturan azimet, hukuk düzeninin, bireylerin tamamı için her zaman ve her şartta bağlayıcı (genel ve sürekli) temel kanun olarak belirlediği hükümlerdir. Azimet, normal durumlarda herkes için uyulması gereken temel ve genel hükümleri ifade eder. Bunun yanında hukuk düzeninin, genel olarak “özür” kavramıyla karşılanan bazı durumların mükellefin başına gelmesi halinde, hukuka bağlılık ve istikrarı sağlamak amacıyla kolaylaştırıcı veya hafifletici hükümlere de sahip olması gerekir ki, bunlara da ruhsat denir. Ancak ruhsatın olağan dışı şartların bir sonucu olduğu, azimetin naibi ve bedeli olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır.

Kolaylaştırma ilkesi (ruhsat), hukukun sürekliliği bakımından önemli olduğu kadar müminlerin imanlarını, tereddüt içerisinde bulunanların da tereddütlerini sınamak ve imtihan etmek bakımından da önemlidir. Nefsin kolaylığa meyli dolayısıyla seçmeci bir tavır içerisine girmesiyle, ruhsatla amelin umursamazlık, gevşeklik, azimetlere sarılmanın ise dinde samimiyet göstergesi olarak kabul edilmesi konunun dini ve hukuki hayat bakımından ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Konunun zaman zaman ehliyetli kişiler tarafından kamuoyu önünde tartışılması ne yazık ki kolaylık ilkesinin yerini “ilkesiz kolaylıklar ve ruhsatlar”ın almasına neden olmuş ve toplumda ruhsatlar “kolay din”e ulaşmanın aracı olarak görülmüştür. Bu durum, böyle bir konunun böyle bir çalışmaya konu olarak seçilmesinin ne kadar isabetli olduğunu da ortaya koymuştur. Kitapta yukarı da belirtilen olumsuzlukların kaynağının bilgi eksikliği olduğu vurgulanmaktadır (s. 18). Açıkça söylenmemiş olmasına rağmen eserin kaleme alınmasındaki amaçlarından birisinin bu eksikliği gidermeye yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

Sözkonusu kitap 275 sayfadan ibaret bir çalışma olup bir giriş ve üç bölüme ayrılmıştır. Konunun önemi, sunumu ve sınırlandırılmasını ele aldığı giriş kısmını, ruhsata temel teşkil eden hukuki prensiplerin, ağırlıklı olarak teorik düzeyde işlendiği birinci bölüm takip etmiştir. İkinci bölüm Kavramlar ve Temel Bilgiler, üçüncü Bölüm Farklı Açılardan Ruhsat Değerlendirmesi ve Bazı Ruhsat Problemleri konularına tahsis edilmiş olup kitap sonuç kısmı ile bitmektedir.

Giriş kısmında öncelikle hukuk düzeninin amacı ve bu amacı gerçekleştirebilmenin imkânları üzerinde durulmuştur. Bu meyanda hukukun amacının birey ve toplum yararını sağlamak olduğu belirtilmiş, hukuktan beklenen faydanın gerçekleştirilmesinin ise hukukun uygulanmasına bağlı olduğuna dikkat çekilmiştir. Her ne kadar hukuk kurallarına uymak kanun koyucunun amacı olsa bile hukuk

normlarının uygulanabilir olması bireyin ve toplumun o normları benimsemesine bağlıdır. Bu durumda hukuk normlarının öncelikle bireyin inancıyla örtüşmesi gerekir. Ayrıca kişinin fitri özelliklerine, yetenek ve kabiliyetlerine uygun olmalıdır. Diğer taraftan hayatın akışı içerisinde iç ve dış etkenlerden kaynaklanan olağan dışılıklara uygun düzenlemeler içermesi gerekmektedir. Hukukun sürekliliği ve adaletin korunması için bunun önemli olduğu vurgulanmıştır.

Hukuk normlarının bireyler tarafından benimsenmesi ve özellikle bir takım davranışların dönüştürülmesinde kolaylık ve tedricilik gibi iki önemli ilkeye dikkat çekilmiş ve bu düşünce ayet ve hadislerle desteklenmiştir. Özellikle tedricilik ilkesi, meşakkat içeren yükümlülüklerin zamana yayılmak suretiyle azar azar teşri kılınması bakımından ayrı bir önemi haizdir. Bu durum kitabın 15. sayfasında Hz. Âişe'nin (r.ah) dilinden çarpıcı bir şekilde ortaya konulmuştur: “*Önce cennet ve cehennemden söz eden kısa sureler nazil oldu. Ne zaman ki insanlar İslam'a ısındılar, o zaman helal ve haram hükümleri nazil olmaya başladı. Şayet ilk başta “İçki içmeyin!” denilseydi, insanlar, “Kesinlikle içki içmekten vazgeçmeyiz” derlerdi. Aynı şekilde daha işin başında “Zina yapmayın!” hükmü konulsaydı, insanlar, “Kesinlikle zinadan vazgeçmeyiz” derlerdi. Mekke’de Hz. Muhammed’e -ki o sıralarda ben onun çağında bir kız idim-: “Bilakis kıyamet onlara vaat edilen asıl saattir ve o saat daha belalı ve daha acıdır” ayeti nazil oldu. Bakara ve Nisâ sureleri ise, ben onun yanından (evlendikten sonra) nazil oldu”.*

Hukukun toplum üzerindeki etkisinin, normların kesin bir kararlılıkla uygulanmasına ve hukukun gayelerini ortadan kaldırmayacak ölçüde kolaylaştırılmasına bağlı olduğu söylenerek baştan itibaren söylenenlerin, kitabın konusuyla bağlantısı güzel bir şekilde ortaya konulmuştur.

Hadislerden de örnekler verilerek, ruhsatlar kolaylık çerçevesinde değerlendirilmiş, bu çerçevede ruhsatlar için ortaya koyduğu şu tespitlerin dikkate değer olduğu görülmüştür. “Fıkıh nedir?” sorusuna İbn Abbas: “Ruhsatlar ildir.” şeklinde karşılık vermiş, Süfyan b. Uyeyne de “Bize göre ilim güvenilir kişilerden ruhsat konularını öğrenmektir” demiştir. Yapılan bu nakillerle aynı zamanda konunun önemi açık bir şekilde ortaya konulmuştur.

Giriş kısmında yazar, kolaylık ilkesinin hassaten azimet ve ruhsatın felsefi alt yapısını ortaya koymakla birlikte, ruhsatların sınırına, hukuki hayattaki etkilerine, kimler tarafından tespit edilebileceğine, kıyas yoluyla çoğaltılabilme imkânının olup olmadığına yönelik sorular yöneltilerek eserin içeriğine dair ipuçları sunmuştur.

Birinci bölüm ruhsatlara temel teşkil eden hukuksal kaidelere ayrılmıştır. Ruhsat hükümlerinin teşri kılınmasında doğrudan veya dolaylı bir takım ilkelerin varlığından söz edilerek özellikle ruhsat fikriyle doğrudan ilintili olan üç ilke

üzerinde durulmuştur. Bu ilkeler, güçlük ve meşakkatin giderilmesi (def'u'l-harac), zaruret prensibi ve kolaylık ilkesidir.

Birinci üst başlık altında kolaylaştırma ilkesinin bizzat kanun koyucunun muradı olduğu belirtilmiştir. Bu düşünce “Allah size kolaylık ister, zorluk istemez.” (Bakara, 2/185), “Ümmetime zor gelmeyeceğini bilseydim, her zaman için ağız ve diş temizliğini emrederdim” (Buhârî, “Cuma” 8) ve “Meşakkat teysîri celbder” (s. 30) gibi ayet, hadis ve fıkhi kaidelerle teyit edilmiştir. Daha sonra ruhsat sebebi kılınma bakımından meşakkatlerin sınıflandırılması ve meşakkat ölçüsüne yer verilmiştir. Meşakkatin ölçüsü hususunda çeşitli nakillerde bulunduktan sonra yazar tercihinin Şatibî'nin: “Bir fiili işlemeye devam etmek, o fiilin tümünden veya kısmen terk edilmesine, o fiili işleyen kimsenin kendisi ya da malı üzerinde veya davranışlarında bir bozukluğun ortaya çıkmasına sebep olacaksa, bu durumda söz konusu olacak meşakkatler, mutat olan düzeyden fazla demektir. Fakat genel olarak bu sakıncalara yol açmıyorsa, o zaman söz konusu olan külfet adeten meşakkat sayılmayacaktır.” (s. 34) şeklinde ortaya koyduğu ölçüden yana kullanmıştır. Bu kısımda son olarak da meşakkat-fazilet ve sevap ilişkisine yer verilmiştir. Bu meyanda bir taraftan dini/hukukî yükümlülüklerde şâriin kastının kesinlikle mükellefleri zora ve sıkıntıya sokmak olmadığı ve yükümlülüklerin yerine getirilmesinde karşılaşılan zorlukların mükâfatlandırılacağı bildirilmiştir. Diğer taraftan da ruhsat sebeplerinin gerçekleştiği durumlarda bile meşakkat ve sıkıntılara katlanmak pahasına azimetlerle amel edilmesinin nefse eziyet anlamına geldiğine dikkat çekilmiştir.

İkinci kısım başlığı altında zaruret ilkesine değinilerek fıkihtan örneklerle anlatılmıştır. Yazar, zaruretlerin haramları mubah kılıp kılmaması yönündeki görüşler serdettikten sonra, “zarurî durumlarda haramlık devam etmekle birlikte geçici yararlanmanın caiz olduğu” görüşünü tercih etmiştir.

Üçüncü ilke olarak da kolaylığa yer verilmiş, ayet, hadis ve fıkihtan örneklerle detaylı bir şekilde ortaya konulmuş, dolayısıyla İslam hukuku açısından kolaylaştırma ilkesi temellendirilmeye çalışılmıştır. Hatta İslam dininin başlı başına kolaylık ilkesi üzerine kurulu olduğu (s. 51) belirtilerek daha ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir. Sonuçta kolaylaştırma ilkesinin dinin bütün ilkelerinde görülmekle birlikte bu ilkenin hukukî hükümlere nasıl yansıdığı örnekleriyle birlikte somut olarak ortaya konulmuştur.

İkinci bölüm kavramlar ve temel bilgilere ayrılmış, bu ana başlık altında belli başlı dini ve fıkhi kavramlara yer verilmiş, bu kavramların tanımı yapılmış, kolaylık açısından değerlendirilmişlerdir. Bu arada azimet ve ruhsat hüküm türü olarak ele alınmış, ruhsatın sebepleri ve çeşitlerine geniş yer ayrılmıştır.

İlk dönemlerden itibaren usul âlimleri tarafından azimet hakkındaki yapılan çeşitli tarifler sunulmuş, daha sonra azimetin özellikleri ve kapsamı hakkında alimlerin görüşleri çerçevesinde geniş bilgilere yer verilmiş, bu konuda yazarın kendi tercihi ortaya konmuştur.

Birinci kısım başlığı altında azimette olduğu gibi, usulcülerin ruhsata verdikleri manaların farklı olduğuna, fakat başlıca üç anlamda kullanıldığına işaret edilmekte, daha sonra yapılan değişik tariflere yer verilmektedir. Yazar kaydettiği değişik tariflerin eleştirisini de yaparak fıkıh prensipleri çerçevesinde tutarlı sonuçlara ulaştığı da görülmektedir. (Örnek: s. 73, 1., 2. ve 3. paragraflar).

Yazar bu arada ruhsatın özelliklerine de yer vermiş, bu özellikleri 5 madde ve alt başlıklarda hulasa etmiştir. Azimette olduğu gibi, ruhsatın kapsamına da yer verilmiştir.

İkinci kısım başlığı altında azimet ve ruhsatla ilgisi bakımından zaruriyat, haciyat, ref'u'l-harac, vera', hile-i şer'iyye, tahsis, istisna, maslahat, istihsan gibi kavramlara yer verilmiştir. Bu kavramlar tek tek ele alınarak tarifleri yapılmış, bunların ruhsatla bağlantıları tespit edilmiş, özellikle istihsan ile ruhsat arasında ki farka işaret edilmiş, gerekli yorumlar yapılmıştır.

Üçüncü kısım başlığı altında azimet ve ruhsatın hükümle çeşitli açılardan ilişkisi ele alınmış, bu çerçevede gerek usulcülerin, gerekse fakihlerin değişik görüşlerine yer verilerek münakaşası da yapılmıştır.

Dördüncü başlık altında ruhsatın sebeplerine yer verilmiştir. Genel olarak ruhsatın sebebinin “özür” kavramıyla ifade edilebileceğine dikkat çekilmiştir. Özür kavramı içerisinde yolculuk, hastalık, ikrah ve zaruret ruhsat sebebi olabileceğinden hareketle bu sebepler ayrı başlıklar halinde incelenmiştir. Bu çerçevede günümüzde özellikle yolculuk şartlarının değişmesi sebebiyle ortaya çıkan farklılıklar sebebiyle, meşakkatin bulunması durumunda ruhsatla amel edilmesi, meşakkatin olmaması durumunda azimetlerle amel edilmesinin ferdin kendi tercihine bırakılması gerektiği yorumu yapılmaktadır. Bu yorum klasik fıkıh anlayışının dışına çıkarak fıkıh-toplum ilişkisini kurmada önemlidir. Seferde namazların kâsır edilmesi konusunda Hanefiler ve bunlara muhalif olan cumhurun görüş ve delillerine yer verildikten sonra cumhurun görüşünü tercih etmesi de yazarın fikri hareket kabiliyetini ve objektifliği göstermektedir.

Beşinci kısım başlığı altında çok değişik bakımlardan ruhsatların çeşitleri sıralanmış, özellikle ifade etikleri hüküm bakımından kısımlandırılarak bunlar hakkında geniş bilgi verilmiştir. Özellikle çağdaş fıkıh usulü yazarlarının yaptığı tasnifin, ruhsatların “hakiki ve mecazi” şeklindeki tasnifine aynen uyduğuna dikkat çekilmiştir. Yapılan bu tasnif, hem konuyu daha anlaşılır hale getirmiş hem de

yazarın ifadesiyle (s. 152) bu tasnif üçüncü bölümde yer alan bazı ruhsat problemlerinin çözümünde kolaylık sağlamıştır.

Üçüncü bölümde farklı açılardan ruhsat değerlendirilmesine ve bazı ruhsat problemlerine yer verilmiştir. Bu çerçevede ruhsatla amelin hükmü, hukukun amaçları açısından ruhsatlar, mucebi ile amel etme bakımından azimet-ruhsat karşılaştırması, amaçta hukukla çatışan fiillerin ruhsat sebebi sayılması, ruhsat hükümlerine kapalı alanlar, ruhsat kıyas ilişkisi, mezhepler arasında ruhsatları seçip alma (tettebbui ruhasi'l-mezâhib=ruhsat avcılığı) ve fikhin kolaylaştırılması teşebbüsleri gibi konular geniş alanlara taşınarak incelenmeye çalışılmıştır.

Birinci kısım başlığı altında ruhsatla amel etmenin hükmü belirtilirken ruhsatın dayandığı sebebin hükmü yasaklayan veya emr eden sebepten daha kuvvetli olduğuna işaret edilmiştir. Bu çerçevede hayati tehlike sözkonusu olan meselelerde ruhsatı almanın sorumluluğu gerektirdiğine işaret edilmiş, dolayısıyla ruhsatların hayati ehemmiyeti ortaya konmuştur. Bunun gibi hüküm koyucunun mükellefe tanıdığı genişliği almayıp kendisini zora sokmanın da doğru olmadığına işaret edilmiş, dolayısıyla günlük hayatta karşılaşılan bazı problemlerin çözülmesine ışık tutulmuştur. Peygamberimizin “*Size, Allah'ın kolaylık olsun diye meşru kıldığı ruhsata sarılmak düşer*” (s. 160) hadisi yerinde bir şekilde nakledilerek ruhsatların teşri' felsefesi izah edilmeye çalışılmıştır.

İkinci kısım başlığı altında ise ruhsatlara hukukun genel amaçları açısından yaklaşmıştır. Ruhsatla amel etmenin dini-hukuki bir zorunluluk teşkil edip etmediği, hangi durumlarda ne tür maslahatlardan vazgeçebileceği ya da mefsedetlerin irtikâp edileceği gibi konularda zaruriyât-ı hamsenin ve bu esaslar arasındaki ilişkinin belirleyici olduğu ifade edilerek ruhsatlarla zaruriyât-ı hamse arasındaki ilişki net bir şekilde ortaya konulmuştur. Bu değerlendirme sonucu yaşama hakkının dinden önce geldiğine işaret edilmiş, ruhsatı almanın azimeti almaktan evla olduğuna değinilmiştir. Bunun için tehdit altında kalan bir Müslüman'ın imanı inkâr etmesi örneğine yer verilmiştir.

Üçüncü kısım başlığı altında azimet ile ruhsatın, gereği ile amel açısından mukayesesi yapılmış; bu çerçevede azimet ve ruhsattan hangisi ile amel etmenin daha faziletli olduğu hakkındaki görüşlere yer verilmiş, konu detaylandırılarak geniş çerçevede işlenmiştir. Bu arada anılan görüşlerin cüz'iyatından hareketle bazı ilkeler tespit edilmeye çalışılmış ve bu ilkeler maddeler halinde sıralanmıştır.

Dördüncü kısım başlığı altında fıkhıta yer alan masiyet yolculuğu gibi hukuka aykırı fiiller olarak nitelenen işlerin ruhsatlardan yararlanma sebebi olup olmadığına değinilmiş, bu konuda fakihlerce ileri sürülen görüşlere ve bu görüşler arasın-

da kendi tercihine yer verilmiş, karşıt görüşlerin ileri sürdüğü bazı deliller de tenkit edilerek bilimsel bir yol izlenmiştir.

Beşinci kısım başlığı altında da ruhsat hükümlerine kapalı alanlara yer verilmiştir. Bu çerçevede adam öldürmek ya da ölüme sebebiyet vermek, zina etmek gibi işlenmesine ruhsat verilmeyen fiiller ele alınmış, bu konular etrafında detaya inilerek bilgi verilmiştir. Hanefilerin erkeğin zinası ile kadının zinası arasındaki ayrımına değinilmiş, daha sonra ağır tehdit altında da olsa zinaya ruhsat verilemeyeceği görüşünün isabetli olmadığı vurgulanmıştır. Konuyla ilgili görüşlere yer verildikten sonra ikrah altında kelime-i küfrü telaffuza ruhsat verilmesine kıyasla zinanın da ruhsata konu olduğu görüşü savunulmuştur.

Altıncı kısım başlığı altında ruhsat-kıyas karşılaştırması ele alınmış, bu konuda genel bir tespit yapıldıktan sonra farklı görüşlere yer verilmiş ve sonunda kıyasın bu alanı da (özel ruhsatlar hariç) kapsadığı yönünde bir kanaate varılmıştır.

Yedinci kısım başlığı altında ruhsatları araştırarak mezhepler arasında en kolay olan görüşleri almanın hükmü üzerinde durulmuş, bu konu etrafındaki görüşlere yer verilmiştir. Yazar burada da kendi görüşünü belirtmiş ve fikhî yönden değerlendirmeye geniş bir perspektifte yer vermiştir. Öte yandan hem bireysel düzeyde ruhsat tercihinde, hem de bu yönde bir tercihle fetva ya da hüküm vermede nefsi seçicilik değil, metodik tercih ilkelerinin işletilmesi gereği üzerine durulmuştur. Bu değerlendirmeler sonunda (s. 250) konuyla ilgili bir ayet (“*Eğer hak, onların arzu ve isteklerine uysaydı, mutlaka gökler ve yer ile bunlarda bulunan ne varsa hepsi bozulur giderdi...*”) ve bir hadis (“*Hiç biriniz, istek ve arzularını benim getirdiklerine tabi kılmadıkça gerçek mümin olamazsınız.*”) yerinde bir şekilde nakledilerek konunun özü net bir şekilde ortaya konulmuştur. Ayrıca ruhsatlar arasında seçicilik hususunda fetva verenlerle Müslüman topluluğun büyük sorumluluk taşıdıklarına da dikkat çekilmiştir.

Sekizinci kısım başlığı fikhin kolaylaştırılması teşebbüslerine ayrılmış, bu başlık altında fikhî anlama ve uygulamada kolaylığa değinilmiş; sonuç olarak da dinin anlaşılması ve uygulanması kolaylaştırılmaya çalışılırken, dinin kolaylıklarının yerini “kolay din”in almasına yol açacak bir söylem ve yöntemin benimsenmesinin asla kabul edilemez olduğu ifade edilmiştir.

Kitap, çalışmada ulaşılan sonuçların maddeler halinde sunulduğu sonuç kısmı ile son bulmaktadır. Kitabın sonunda oldukça zengin bir bibliyografya ve dizin yer almaktadır.

Kitabın bazı yerlerinde tespit ettiğimiz (örnek: s. 14, 76, 204, 233 vb.) bir kısım imla ve tashih hatalarının bulunması müellifin bu titiz çalışmasının değerini

azaltacak nitelikte değildir. Bununla birlikte bazı noktaları da ilave etmekte fayda olduğu kanaatindeyim:

Fıkhi ruhsatlar arasında seçiciliğin caiz olduğu görüşü anlatılırken (s. 221–222) başta Hanefilerin çoğunluğunun bu görüşte olduğu belirtilmiş, diğer görüş sahiplerinden örnekler verilmesine rağmen Hanefi fukahasından örnekler alınmamıştır.

Kanaatimce gözden kaçırılmamış nitelikte kitabın 247. sayfasında “fetva geneldir” ifadesine yer verilmiştir. Hâlbuki hüküm genel, fetva özeldir. Çünkü müftü fetva isteyenin özel durumunu dikkate alarak fetva verir.

Gerek şekil, gerekse kapsam bakımından bilimsel usuller uygun olarak hazırlanmış olan eser azimet ve ruhsat konusunu etraflıca araştırarak ortaya koyduğunu ifade etmek mümkündür. Aynı zamanda bu çalışma, İslam Hukukunda kolaylık ilkesi çerçevesinde yapılabilecek yeni çalışmalara hem kapı aralamaktadır hem de onlara örnek teşkil edecek niteliktedir.

Münakahât ve Müfarakât

Mehmed Zihni Efendi (1362/1846-1332/1913), Şirket-i Müretebiyye Matbaası, İstanbul 1324/1906, 295 sayfa

*Hamza ERMİŞ**

Nimeti İslâm ilmi hâlinin üçüncü kısmını oluşturan bu kitap, evlilik, çocukların bakımı ve boşanma gibi aile hukukuyla ilgili fıkhi meselelerini ele almaktadır. Eser daha kapak sayfasından itibaren, kadınlara iyi davranmayı ifade eden hadis ve onların değerlerini ifade eden şiirlerle başlamaktadır. Kitap isminin üzerinde peygamberimizin veda hutbesinde, kadınlar hakkında hayır tavsiye eden: استوصوا بالنساء خيرا ifadesi yer almakta, eser isminin altında, kadınların reyhan çiçeklerine benzetildiği bir şiir bulunmaktadır.

Eserde şu konular yer almaktadır: Nikahla ilgili genel bilgiler, nikahta vekâlet ve fuzulinin akdi, nikahı haram olanlar, velayet, bulûğ ve itk muhayyerliği, denklik, mehirlere, nikahı fâsadin hükümleri, nikahı rakîk, kafirlerin nikahları, iki eşin hakları, nafaka, talak konuları, talak-ı sünnî, talak-ı bid’î; talak-ı ric’î, bâin, sarîh, kinaye; talakla birini görevlendirmek, talakla ilgili meseleler, muhâla’a, talak-ı fuzûlî, hastanın talakı, ilâ (devamında ek olarak diğer yeminler de ele alınmaktadır), zıhar, lian, iddet, erkeklerin iddeti, hidane, neseble ilgili konular, lakât, çocuk emzirme konuları, fetva kitaplarından alınmış bazı meseleler. Bu konuların daha

iyi anlaşılması için eserde konuyla ilgili soru ve cevaplar da yer almaktadır. (s. 9, 13, 25, 31, 74, 79, 93, 96, 100, 109, 110, 139, 148, 156, 184, 226, 252, 255, 266.) Anlatılan fıkhi konusuna örnek verilmesi gereken durumlarda *Meşâhîru’n-Nisâ, el-Hakâik* ve *Elgâzı Fikhiyye* isimli eserlerindeki ilgili yerlere işaret ederek verilen bilginin daha iyi kavranmasını hedeflemektedir. (s. 60, 207, 215, 216, 233, 262.)

Eserin önsözünde müellifin görüşlerini ifade eden önemli konular üzerinde durulmaktadır. Bu açıklamaları, lüzumlu gördüğümüz sadeleştirme ve açıklamalarla vermenin, müellifin görüşlerinin bilinmesi açısından faydalı olacağını düşünüyoruz. Örneğin nikah ile ilgili olarak: “Yemek, içmek ve çiftleşmenin diğer canlılar gibi insana da şamil; yaratılış gereği, tabii bir ihtiyaç” olduğu belirtildikten sonra, diğer canlıların en seçkini olan insanın yeme ve içmedeki ayrıcalığının yanı sıra eş edinmede de dinin koyduğu esaslar sayesinde imtiyazlı olduğu vurgulanmaktadır. İnsanlarda eş edinmenin gelişigüzel olmayıp, nikah esasına göre olması gerektiği; bu ana yoldan sapmanın insanı, insanlık sınırlarından çıkarıp, hayvanlık rezailine sürükleyeceği bildirilmekte ve zinanın büyük bir hayasızlık, fena bir yol olduğunu beyan eden (İsrâ 17/32) ayetle pekiştirilmektedir. (s. 3) Devamlı şu açıklamalar yer almaktadır: Nikah, vahiy lisanıyla övülmüştür. Hz. Peygamber tarafından teşvik edilip özendirilmiştir. Evlenmekten maksat sadece cinsel arzuları tatmin etmekten ibaret olmayıp, bilakis insanın kendisine bir ortak edinmesiyle evi idare etmesi ve o yüzden din ve namusunu koruyup emniyet altına almasıdır. (s. 5)

Burada müellif, İslâm’ın çok tartışılan konuları arasında yer alan çok evlilik (Teaddüd-i zevcât) ve boşanma ile ilgili görüşlerini de açıklamaktadır: Teaddüd-i zevcât, erkekler için bir kolaylaştırma olduğu gibi kadınlar için de bir kolaylaştırıcıdır. Talakın meşrûiyeti de bir kolaylıktır. Çünkü karşılıklı nefrete dönüşmüş bir beraberliğin devam etmesinde meşakkat vardır. (s. 7, 132 dipnot)

İslâm’dan önce hem çok eşlilik hem de boşanma hususları belirli bir sınır tanımaksızın devam ederken, İslâmiyet bu iki meseleye de bir sınır koyarak boşanmada üç talakı, çok evlilikte dört zevceyi son sınır kabul etmiştir. (s. 8)

Boşanmanın ardından gelebilecek pişmanlığın telafisi için sayı konulması ma’kûl olduğu gibi, neslin çoğalması için çok eşlilik dahi ma’kûldür. Ekmeğin büyüğü, hamurun çoğundan olmak tabii, milletlerde nüfus artırmak kesin bir istektir. (Müellif burada “Ekmeğin büyüğü hamurun çoğundan olur” Türk atasözüne telmihte bulunmaktadır. Atasözü için bkz. Aksoy, Ömer Asım, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, TDK yay., Ankara 1984, I, 218) Bununla beraber, boşanma olsun çok eşlilik olsun, İslâm dininde ne vacip ne de menduptur. Bilakis ihtiyaç anında izin verilen bir durumdur. Talak normal manada mübah bile değildir. Hadiste Cenab-ı Hakk’a en sevimsiz olan helalin talak olduğu belirtilmiştir. Çok eşlilik

* Arş.Gör.Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hermis@sakarya.edu.tr

hakkında dahi Yüce Allah; iki, üç, dört sayılarını bildirdiği ayetinde izin vermekle beraber, “eğer adaletsizlikten korkarsanız bir tane” (Nisâ 4/3) buyurarak önceliğin bir eşlilikte olduğunu göstermiştir. (s. 8-9)

İnsanın gerçekten ihtiyaç duyduğu şeye izin verilmesi, yasaklanmasından daha uygundur. “İş daraldığı zaman genişler” kaidesi şer’î olduğu gibi hem de tabiidir. Çok eşliliğe sözle karşı çıkanlar, fiilen bir kadına bağlı değillerdir. Talaka karşı çıkanlar dahi, onu kalben temenni etmektedirler. Onlara göre, teaddüd-i firaş vâkı, ve fakat nesil ve zürriyyet zayıdır. Nesil zayi edilmediği durumda da, çocuk haramzâde olur. İşte ehl-i İslâm’ın onlardan farkı, teaddüd-i firaşın dahi kanun sınırları içinde olması, nesil ve zürriyyetin meşru yollardan çoğalmış bulunmasıdır. (s. 9)

İslâm dininde erkeklere çok eşlilik emredilmediği gibi, kadınlar da ortak kabülüne mecbur değillerdir. Bundan da kadınların, İslâm Hukukunda, zannolunduğu vechile, esir gibi olmadıkları anlaşılır. Keşke çok eşlilik idaresine muktedir erler olsa da mezâri-i insan olan bir çok nisvân evlerde muattal kalıp kocamasalar! Kız doğumları erkeklerden daha çok olmakla beraber kadınların hayız, gebelik gibi avârize maruz bulunmaları ve sinn-i iyâsa (menopoz dönemi) varıp nesilden kesilmeleri dahi bu meseleler için erkeklere hak vermektedir. (s. 10)

Eserin içinde de yeri geldikçe İslâm’ın tartışma konusu yapılan konularıyla ilgili görüşlerini, duygu ve düşüncelerini belirtmektedir. Kadınların örtünmeleriyle ilgili olarak “istidrad” başlığı altında (s. 113-115) yaptığı açıklamalardan bazı kesitleri kendi ifadeleriyle sunmayı uygun buluyoruz:

“Kadınların mestûriyyetleri, kendilerini siyanet ve haklarında şeref ve siyadettir... Kadınlık izzeti, iffetledir. İffeti de göreceği tecavüzden tebâüd nispetindedir. Bu tebâüde dahi ihticabdan eslem tarîk yoktur.” (Bu ifadeleri şöyle açabiliriz: Kadınların örtünmeleri, kendilerini korumak ve kendileriyle ilgili bir şeref ve değerdir. Kadınlık izzeti, iffetledir. İffeti de göreceği tecavüzden uzaklaşma nispetindedir. Göreceği bu tecavüzden uzak olmaya da örtünmeden daha sağlam yol yoktur.) Müellifin, buradaki tecavüzü, geniş manada ele aldığı anlaşılmaktadır. Bakış, söz ve davranışlarla kadınları rahatsız eden her türlü fiili bu kapsam içinde değerlendirmektedir. Maalesef günümüzde dahi; bakış, söz ve davranışlarla kadınlar rahatsız edilmiyor, deme imkânına sahip değiliz. Sokak, çarşı, toplu taşıma araçları, vb. yerlerde kadınlara cinsel bir obje nazarıyla bakan insanların mevcudiyetini, çevresini dikkatli gözlemleyen basiret sahipleri çok iyi bilmektedir. Zihni Efendinin kadınlık izzeti ve şerefini korumanın, kendilerine yönelen çirkin bakışlara bir set oluşturmanın en sağlam yolunun örtünme olduğu yönündeki görüşü, kendisini başkalarının gözünde bir meta olarak görünmekten koruma kaygısı taşıyanlara sunulmuş bir öneri olarak değerlendirilebilir. Çantasını kapıp kaçan

kapkaççılara karşı bir çözüm üretmeye çalışan günümüz kadını, kendisini cinsel bir obje gibi gören insanların zararlı bakışlarına karşı da bir çözüm üretmek zorunda olduğunu hissetmelidir. İnsanın bülbüle bakışı farklı, tilkinin bülbüle bakışı farklıdır; bülbülün güle bakışı farklı, merkebin güle bakışı farklıdır. Tilkilerden korunmayan bülbüllerin, merkeplerden korunmayan güllerin başına nelerin geleceği malumdur. Kadınları koruma görevini de yaratıcımız bizzat kendilerine, kendi irade ve basiretlerini kullanarak alacakları tedbirlere vermiştir, diyebiliriz. Çünkü dinin her emir ve yasağına uyma, kişinin hür iradesi ve isteğiyle olur.)

Zihni Efendi örtünmeyle ilgili açıklamalarını şöyle devam ettirmektedir: “İhticâb emri Kur’anıdır. Onda tehavünün vebâli azimdir... “Yüz mahrem değildir” tabiri, hakk-ı salâtın gayride galattır.” (Bu ifadeleri de şöyle açıklamak mümkündür: Örtünme emri Kur’an’ın emridir. O konuda gevşeklik gösterip dikkatsiz davranmak büyük vebaldir. Yüz mahrem değildir, tabiri sadece namaz için geçerlidir. Zihni Efendi, namaz dışında yüzün de mahrem olduğu görüşündedir. Bu görüşü, ihtiyatî tedbir düşüncesinden kaynaklanan bir görüş, olarak değerlendirmek mümkündür. Tedbirli davranmak isteyen insanların kendi tercihlerine kalmıştır. Zihni Efendinin görüşünü benimseyen insanlarımız olabileceği gibi, yüzün namaz dışında da mahrem olmadığı görüşünü benimseyen alimlerin görüşlerini kabul edenler olabilir. Kendi iç ve dış gözlemlerine göre bir yol izlemek, bizzat insanın kendi görevidir.)

Arap kadınlarında örtü, İslâm’dan önce de vardı. Ancak bir kayıtsızlık içindeydiler. İslâm belirli bir düzenleme getirdi. Kılık zaman ve mekana göre değişerek geldi ise de, Müslüman kadınların örtülü kıyafetleri hamdolsun zail olmadı. Hatta Müslümanların tabiiyetinde olan gayr-i Müslim kadınları bile, bazı mahallerde görülen bakâyânın delaleti vechile mestûr ve muhtecab oldular. (Dipnotta: “Biz İstanbul Hristiyan kadınlarının dahi mesturiyyet zamanına yetiştik” açıklaması yer almaktadır.) Ancak tâife-i nisâca her vakit için hâl-i tabîi olan meyl-i teberrüc (erkeğe izhârı mehâsin etmek: güzelliklerini göstermek), ricalin müsamahalarıyla onları varta-i tebezzüle vardırır oldu. Sokaklarda peçeler kaldırılmakta, sağrılar gerilmekte, kulaklarla beraber yüzler, bileklerde beraber eller, dirseklerle beraber kolların libası ve zeyl-i zîneti gösterilmektedir ki, bu ahvâlden onların hesabına müteşerri’ erkekler istihyâ eylemektedir. ...Alışverişi erkeklerin yapması vazife ve daha kolay iken, kadınların çarşılara çıkıp yabancılarla ülfet ve hiç olmaz ise, bilâ zarûre sohbet etmek hoş görülüyor. Erkeklerinin geceliklerini dahi, kendilerine kadınların alıp getirmeleri, ar olsa da; ağır gelmiyor! Fesühânellahilâzîm.

Müellif Hacı Mehmed Zihni Efendinin en sonda kullandığı “fesühânellah” ifadesi, öğrencilerinden Prof. Dr. İsmail Hikmet Ertaylan’ın bildirdiğine göre mütees-

sir olduğu zamanlarda kullandığı en acı sözüdür. (Arslan, Ahmed Turan, *Mehmed Zihni Efendi*, İstanbul 1999, s. 167.)

Bu eserde de müellif, Arapça sarf ve lügat bilgileri vermekte (s. 2, 3, 9, 10, 13, 32, 46, 58, 72, 73, 88, 190, 198, 203, 210, 219, 276.), konuya uygun düşen meseller ve şiirler getirmektedir. (s. 7, 9, 13, 14, 29, 32, 58, 88, 95, 103, 112, 113, 114, 127, 154, 165, 190, 199, 208, 227, 272, 276.) Arap edebiyatının seçkin metinlerinden alınan bu güzel edebî cümleler ve şiirler esere başka bir güzellik katmakta, okuyucuya edebî zevk vermektedir.

Örnek: ez-Zemahşerî'nin *Etvâkü'z-Zeheb* adlı eserindeki 79. makaleden:

لا تخطب المرأة لحسنها ولكن لحسنها، فإن اجتمع الحسن والجمال فذلك هو الكمال

“Kadın sadece güzelliği için değil, iffetinden dolayı istenir. İffet ve güzellik, her ikisi de beraber bulunursa, işte o mükemmel olur.” (s. 6.)

Gözü haram bakıştan korumayla ilgili şiir:

كل الحوادث مبداها النظر * و معظم النار من مستصغر الشرر
كم نظرة فعلت في قلب فاعلها * فعل السهام بلا قوس ولا وتر

“Bütün olayların başlangıcı bakıştır.

Ateşin büyüğü, küçük görülen bir kıvılcımdan başlar.

Nice bakışlar vardır ki, bakanın kalbinde,

Yay ve kirişi olmadığı halde okun yaptığı etkiyi yapar.” (s. 113.)

Sonuç olarak, Zihni Efendinin bu eseri, fıkıh bilgileri verirken Arapça sarf, nahiv ve lügat bilgilerine de yeri geldikçe temas eden, seçkin Arapça metinlerin sunumuyla edebiyat zevkini de tattıran kıymetli bir eserdir, diyebiliriz.

Gazâlî'nin Mantık Anlayışı

İbrahim Çapak, Elis Yayınları, Ankara, 2005, 286 sayfa

*Nazım HASIRCI**

Mantığı farzı kifâye olarak kabul eden Gazâlî, bu ilmi İslami ilimler de dahil, bütün ilimlerin başına koymaktadır. Mantığı İslam dünyasında meşrulaştıran ve İslami ilimlere uygulayan en önemli kişi olarak Gazâlî'yi gösteren yazar, Gazâlî'nin mantığa verdiği öneme dikkat çekerek, onun mantık anlayışını açıklamakta, ayrıca Gazâlî'nin mantık ile ilgili görüşlerini, Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sina'nın görüşle-

riyle de karşılaştırmaktadır. Kitap önsöz, giriş, üç bölüm, sonuç ve indeksten oluşmaktadır.

Yazar, kitabının girişinde, Gazâlî'ye göre mantığın önemi, faydaları ve amacını incelemektedir. Gazâlî'nin düşüncesine göre, doğru akıl yürütmeler yanlışlarından ancak mantık ölçüleri ile ayırt edilebilir. Dolayısıyla mantık bütün ilimlerin ölçüsüdür, mantık bilmeden ilimlerin özüne varmak mümkün değildir. Yazara göre Gazâlî, mantığın kaynağını vahye dayandırmanın yanında (s. 14) mantığın ele aldığı konuların dinle ilgili olmadığını belirtmiş, dini açıdan reddedilmesini gerektirecek bir durumun onda mevcut olmadığını ifade etmiştir. Mantığı bütün ilimlere bir giriş kabul eden Gazâlî, “mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez” diyerek, kesin bilginin mantıktan başka bir yolla elde edilemeyeceğini ileri sürmüştür. Bu düşünceden hareketle Gazâlî, mantığı İslami ilimlere sistematik bir biçimde uygulamış ve mantığın Müslümanlar arasında kabul görmesini sağlamıştır.

Birinci bölümde yazar, Gazâlî'nin kavram ve tanım teorisini ele almıştır. Yazara göre, Gazâlî, kavramları çeşitlerine göre incelemenin yanı sıra onların menşei üzerinde de durmuştur. Ayrıca Gazâlî, kavramların sadece akıl ile değil, duyu ve hayal ile de algılanabileceğini ileri sürmüştür. Gazâlî'ye göre beş tümel bir şeyi tanımlayabilmek için üzerinde durulması gereken en önemli konudur (s. 90-95). Beş tûmeli ve tanım konusunu çeşitli örnekler vererek inceleyen yazar, Gazâlî'nin beş tûmelden özellikle cins, tür ve ayırım üzerinde durduğuna dikkat çekmektedir.. Yazara göre Gazâlî, tanım konusunu titizlikle ele almış, tanım yapılırken dikkat edilmesi gereken noktaları belirtmiş, en büyük değeri ise hakiki tanıma vermiştir. Yazar, Gazâlî'yi kendinden önceki mantıkçılarla karşılaştırarak, onun klasik mantıktaki hadd-i tam ve nakıs, resm-i tam ve nakıs bölümlenmeleri üzerinde durmadığını, tanımını resmî, lafzî ve hakiki şeklinde sınıflandırdığını belirtmiştir.

İkinci bölümde önerme konusunu ele alan yazar, bütün mantık kitaplarında olduğu gibi, Gazâlî'nin de önermenin hüküm bildirmesi gerektiği hususu üzerinde durduğunu ifade etmektedir. Yazar, eserinde önce Gazâlî'ye göre, önermelerin oluşumu, nitelikleri ve niceliklerini ele almakta, sonra da önermeleri sınıflandırmaktadır. Eserde, Gazâlî'nin yüklemli önermeler üzerinde fazla durmadığı, bitişik ve ayırık şartlı önermeleri daha kapsamlı bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Yazar, Aristoteles'in şartlı önermeleri incelemeye dikkat çekerek, Gazâlî'nin şartlı önermelerle yüklemli önermeleri karşılaştırmasına yer vermektedir. Ayrıca yazar, Gazâlî'nin, önermeleri nicelikleri yönünden dört kategorik önerme şeklinde sınıflandırdığını ve bunun daha önce İbn Sina tarafından yapıldığını vurgulamaktadır.

* Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Yazara göre, modal önermeleri mümkün, imkansız ve zorunlu olarak kabul eden Gazâlî, bu yönüyle müteahhirin mantıkçılardan ayrılmaktadır. Önermelerin döndürülmesi konusunda Gazâlî, yalnızca düz döndürmeyi incelemektedir. Aristoteles karesiyle ilgilenmeyerek, önermelerin karşıtlık ilişkisine değinmeyen Gazâlî, çelişik önerme ve şartları üzerinde ise önemle durmuş, İslam hukukundan da birçok örnek vermiştir. Yazara göre Gazâlî'nin amacı, hukuki bir meselede hüküm veren kişinin çelişik önermeleri iyi bilmesi gerektiğini vurgulamaktır.

Üçüncü bölümde yazar, akıl yürütme konusunu ayrıntılı bir şekilde incelemekte, sonra da tasdik türlerini ele almaktadır. Yazara göre Gazâlî, kıyasın Kur'an kaynaklı olduğunu ifade etmektedir (s. 140). Gazâlî bu görüşünü, Hadid 25'deki "mizan" terimini kıyas şekilleri kabul ederek delillendirmektedir. Hz. Muhammed ve Hz. İbrahim başta olmak üzere bütün peygamberlerin kıyası kullandığı görüşünü ileri süren Gazâlî, kıyas ve şekillerini incelerken verdiği bütün örnekleri Kur'an ayetlerinden seçmektedir. Kıyas konusunda fıkha da dikkat çeken Gazâlî, öncüller bilinen şeylerden olursa "kesin kıyas" yani burhan, zanni şeylerden olursa buna da "fıkhi kıyas" denildiğini ifade etmektedir.

Yazar, kıyasın tanımı ve şartları üzerinde ayrıntılı olarak duran Gazâlî'nin, mantıkta kullanılan kıyasla ilgili terimlerin yerine, farklı terimler de koyduğunu zikretmektedir. Gazâlî kıyasın öncülüne kefe, orta terimine de direk dediği (s. 144) gibi, kıyasa da mîzân-ı teâdül (iktirani kıyas), mîzân-ı telâzüm (bitişik şartlı) ve mîzân-ı teânüd (ayrık şartlı) demektedir. Yine o, bu kıyasları birinci, ikinci ve üçüncü nemat şeklinde de isimlendirmektedir. Bu ayrımlara dikkat çeken yazar, Gazâlî'nin Aristoteles gibi, iktirani kıyasın yalnızca ilk üç şeklini incelediğini belirtmektedir. Gazâlî, iktirani kıyasın bu üç şekline sırasıyla mîzân-ı ekber (birinci şekil), mîzân-ı evsat (ikinci) ve mîzân-ı asgar (üçüncü) isimlerini vermektedir. O, bu şekilleri tek tek incelemekte ve hem bu şekillerin modlarını, hem de bitişik ve ayrık şartlı kıyasların örneklerini, Kur'an ayetlerinden alarak işlemektedir.

Gazâlî'nin sadece kıyası incelemekle yetinmediğine, kıyasın değerine de büyük önem verdiği dikkat çeken yazar, mantığa yapılan eleştirileri ve Gazâlî'nin bunlara karşı verdiği cevapları, Bacon, Descartes ve J.S. Mill'in eleştirileriyle karşılaştırarak, Gazâlî'nin mantık savunmasının bu bilim adamlarının eleştirilerine de cevap teşkil ettiğine vurgu yapmaktadır. Ayrıca yazara göre Gazâlî, fıkhi kıyasların kaynaklarını mantık konusunda incelemekte ve mantığı geniş çapta İslam hukuk teorisine dahil etmektedir. Gazâlî'de tüme varım ve analogi konularını da ele alan yazar, onun tüme varımı eksik ve tam tüme varım olarak kabul ettiğini, eksik tüme varımın fıkhi konular için elverişli olduğunu belirtmektedir. Yazar, Gazâlî'nin tasdik türleri ve beş sanat hakkındaki görüşlerini de inceleyerek kitabını bitirmektedir.

Sonuç olarak yazar, Gazâlî'nin mantık anlayışını kendinden önceki, sonraki ve zaman zaman da günümüz mantıkçılarıyla karşılaştırarak incelediği eseriyle, Gazâlî'nin mantığın İslam dünyasında meşrulaştırılmasına yaptığı katkıya, mantığı bütün ilimlerin miyarı kabul ederek onsuz sağlıklı bir şekilde ilim elde edilmeyeceği yönündeki görüşlerine, yine Gazâlî'nin görüşleriyle İslam dünyasında mantığa ve mantıkçılara yapılan eleştirilerin önüne geçtiğine dikkat çekmektedir. Ayrıca yazar, Gazâlî'nin bir eleştirmen ve mutasavvıflığının yanında, mantıkçılığını da ortaya koyarak, eserini okuyucuların hizmetine sunmaktadır. Bu yönüyle eser, mantığın İslam dünyasında gelişimi ve yerleşmesi hakkındaki önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

İlahî Sözün Gücü Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'an
Tahsin Görgün, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2003, 220 sayfa

*Elif DURSUNÜST**

İlahî sözün gücü, yazarın çeşitli vesilelerle sunmuş olduğu sekiz tebliğin, bir girişle birlikte derlenmesiyle oluşturulmuş bir eserdir.

Yazar, giriş bölümünde, bir araya getirilen bu tebliğlerin ortak vurgu noktalarını özetlemiştir.

Eserin ilk bölümü; *İnşa-Haber (Performative-Constative) Ayrımı ve Kuran'ın Anlaşılması Üzerine* başlığını taşımaktadır. Bu bölümde yazar, Kuran'ın, içerisinde ihbarî ifadeler bulunsa da esas itibarıyla ve bir bütün olarak inşaî olduğunu ifade etmektedir. Bu noktada Batı düşüncesinde XX. yy'da gelişen 'sözylem teorisi'ne ve tarihine değinen yazar, Paul Grice örneğiyle bu teoriyi açıklar ve bu örneğin Müslüman gelenekte bir yankısının olduğunu ifade eder. Yazar, İbn Haldun'un *Mukaddimesi*'nin tercümesini yapan Pirîzade Mehmet Sahib Efendi'nin tercümeyle birlikte ortaya koyduğu inşa-haber ayrımını ele alır. Bununla beraber Taftazani'nin *el-Mutavvel*'inden (yine bir Osmanlı alimi olan Abdürrafi İffet Efendi'nin tercümesiyle) ve Kadı Abdulcebar'dan yaptığı alıntılarla, Kuran'ı anlamının fıkıhla mümkün olduğunun ve İslam toplumunun dil esaslı yapısının da ancak Kuran'ın anlaşılması gayretine bağlı olacağını, toplumun -bugün algılandığı şekliyle- bir 'değer' kaynağı değil bir 'vasıta değer' kaynağı olduğunun altını çizmektedir.

Dil, Kavrayış ve Davranış, Kuran'ın vahyedilmesi ve İslam Toplumunun ortaya Çıkışı Arasındaki Alakanın Tahliline Mukaddime başlığını taşıyan ikinci bölümde yazar, 'ilahî ve lisanî bir müdahale' olan 'kelam'ın nasıl olup da 'yeni bir toplum'un

* SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi

ortaya çıkmasını sağlayabildiğini tahlil eder. Kur'an'ın vahyedilmesiyle İslam toplumunun ortaya çıkması arasındaki alakanın, vahiyde neyin nasıl söylendiği ve bunun Mübelliğ ve Mübeyyin'i tarafından nasıl uygulandığının incelenmesi ve bu tebliğ ve beyanın diğer insanlar tarafından nasıl algılandığının tahlil edilmesiyle anlaşılabilirliğini ifade eden yazar, bu anlamda geleneğin, bu alakayı anlayabilmemizi sağlayacak ilimlere sahip olduğunu söyler. Nahiv, beyan, meânî, fıkıh usûlü gibi temel ilimlerin, gereken fikrî esas taşıdığını belirtir. Yazara göre buradaki temel mesele, hem nuzül döneminde ve hem de sonraki dönemlerde, vahiy ve toplumsallaşma arasındaki ilişkinin tespit edilip bugün için böyle bir alakanın nasıl kurulacağı konusu üzerinde yoğunlaşmaktır.

Kitabın üçüncü bölümü *Kur'an kıssalarının 'Ne'liği (Mahiyeti) Üzerine* başlığını taşımaktadır. Bu bölümde yazar, öncelikle modern gelişmelerle 'halimizin ilmi'ne yabancı kaldığımız tespitinde bulunur ve bu anlamda Kuran kıssalarının, içinde yaşadığımız koşulların tanımlanması konusunda yardım ve hidayet edebileceğini ifade eder. Çünkü Kur'an bize sadece ne yapmamızı değil, kendisi tarafından tanımlanmış şartlar altında ne yapmamız ve nelerden uzak durmamız gerektiğini söylemektedir. Bu noktada yazar, Kur'an kıssalarıyla ilgili belli yaklaşımları ele alır ve bunları kritik eder. Yazara göre bu kıssaları bir dünya tarihi, ahlakî hikâyeler, edebî şaheserler vb. olarak gören bu yaklaşımların her biri kıssalarda ne denildiğini esas alır. Hiçbir yaklaşım kıssaların 'ne'liği üzerinde durmaz. Yazar, 'kıssalarda ne söylendiği'ni değil, 'kıssalarla ne söylendiği' yahut 'kıssaların söylenmesiyle ne yapıldığı' sorusunu sorar ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın hidayet tanımından hareketle bu soruya cevap vermeye çalışır.

Yazar, Kur'an kıssalarının, Müslümanların içinde buldukları manevî gerçekliğin anlaşılması için birer model olduklarını ifade eder. Bu noktada Kur'an'dan aldığı birkaç kıssa ile görüşlerini örnekendirir.

Son olarak yazar, eğer İslam ilim geleneği ve İslam toplumu ihya edilecekse bunun önemli esaslarından birisinin, Kur'an kıssalarının mahiyetlerinin keşfi ve bundan hareketle oluşturulacak bize has ilim anlayışları olduğunu söyler.

Kur'an ve Tarih başlığı altında işlenen dördüncü bölümde de yazar, Kur'an'ın bir hitap olarak muhataplarına ne ifade ettiğinin sadece mükellefler açısından değil, dünyanın gidişatını anlamaya çalışan herkes tarafından ihmal edilemez bir soru olduğunu ifade eder. Bu anlamda Kur'an'ın gidişatı (tarihi) değiştiren bir müdahale olduğunu, bunun tespitinin ise ancak gidişatta gerçekleştirilen değişimler üzerinden olabileceğini kaydeder, "Dolayısıyla tarih, bir yönüyle Kur'an'ın anlamının tahakkukudur" der. Bu tahakkukun doğrudan değil, Kur'an'a ittiba eden insanların eliyle olduğunun altını çizen yazar, bunun ise 'Allah'ın gidişata

doğrudan müdahale etmediği' fikrinin kabul edildiği deist tanrı algısıyla aynı olmadığını hatırlatır.

Yazara göre bugünü anlamak geçmişi anlamakla doğrudan ilgilidir ve geçmişte olan biten olguların koşulları ve gerçekleşme şartları iyi anlaşılabilir bugün için de yararlı olabilecek bir bilgi oluşturulabilir.

Allah'ın kevnî iradesi, olan biteni ortaya çıkaran, ama bu düzenin bir parçası olmayan bir iradeyi ifade ederken, Kuran'ın teklifi iradesi olan bitene insanların fiilleri noktasında müdahale etmekte, kendisi ise bu fiillerin üzerinde bir iradeyi temsil etmektedir. Bu anlamda Kur'an, yazara göre, belli bir tarih ve belli bir bağlamda nazil olan bir hitap olmakla beraber, kendisine ittiba eden bir topluluk olduğu sürece ayrı bir dünya var etmeye devam edecek bir kitaptır. Bu yönüyle Kur'an bize, gidişata müdahil olmanın yanı sıra gidişat tarafından tayin olmayan bir yerden bakma imkanı verecektir.

Kur'an ve Fıkıh başlığını taşıyan beşinci bölümde de öncelikle fıkıh tanımını ortaya koyan yazar, fıkıhın ve fıkıhın temel ilkelerinin, İslam toplumunun kurucu ilkeleri ve aynı zamanda bu toplumun devam etmesinin şartı olduğunu ifade eder. Takip eden kısımda ise Kitap, Sünnet İcma ve Kıyas ilkelerinin sadece bilgi olarak Kuran'ın anlaşılması için ortaya konulan nominal ifadeler olmadığını, İslamî var oluşun bir bütün olarak bu ilkeler temelinde ve bünyesinde söz konusu olabileceğini gerekçelendirir.

Yazara göre İslam ümmeti, hüviyetini, Kur'an'ın pratik ifadesi olan Sünnet esasına dayalı olarak cemaatin ortak bilgisini teşkil eden mütevatir ile eşanlımlı 'icma' sayesinde kazanmıştır. Her dönemde karşı karşıya kalınan değişim durumunda ise İslam toplumu, hakkında bilgi sahibi olduğu konulardan hareketle yeni durumlara cevap vermeye çalışmıştır. Böylece toplumun belli kodlar çerçevesinde devamı sağlanmıştır.

Kur'an bir 'dünya inşası' ile birçok ilimlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu noktada yazara göre fıkıhın bir ilim olarak ortaya koyduğu ilkeler aynı zamanda bu toplumun inşa edici ilkeleri olmuştur. Bugün için de İslamî ilimlerin ve İslam toplumunun aynı ilkelerle ihya edileceğini ifade eden yazar, bunun için nasıl bir usul kullanılacağına ise üzerinde yoğunlaşılması gereken bir mesele olduğunu söyler.

Altıncı bölüm; *İslam Kültür Birliği ve Sünnet* adını taşımakta olup bu bölüm esas itibarıyla Müslümanlar arasında Hz. Peygamber'den itibaren amel edilegelen müşterek bilginin nasıl ortaya çıktığı ve ilk dönemden itibaren nasıl bugüne aktarılabilirliği sorusu üzerine dayanır.

Yazara göre XIX. yy'dan itibaren içinde bulunduğumuz durum, Kehf Suresinde anlatıldığı üzere uyuyup uykusundan uyandıktan sonra paralarının değer kaybıyla karşılaşan Ashab-ı Kehf'in durumuna benzemektedir. Buradaki esas mesele, bu duruma nasıl düştüğümüz ve bu durumdan nasıl kurtulacağımızı anlamamızdır.

Yazar, Müslümanların, fizikî dünya dışında yaşadıkları ayrı bir 'dünya'dan bahseder. Bu dünyanın, bu dünyayı benimseyen ve bu dünyada bilfiil var olan Müslümanlar bulunduğu sürece var olacağını ifade eder. Bu anlamda ümmetin bilgi kaynağı lisanî olarak Kur'an-ı Kerim iken, varlık kaynağı amelî olan sünnettir. Bu, 'Ben nasıl yapıyorsam öyle yapınız' ifadesinde geçtiği üzere en müşahhas örneğini hac ibadetinde bulmuş, asırlar boyu müslümanca var oluş, teferruatta farklılık olmakla beraber esasta birlik içinde devam etmiştir.

Yazara göre Rasul'ün fiilleri vahyin mucibi olarak anlamlı iken, sahabe ve tabiün dönemleri ise bizzat görülen ve yaşanan pratiğin aktarımı hususunda hayatî olmuştur. Sonraki dönemlerde enbiyanın varisleri olan ulema tarafından her devirde yeniden üretilerek hayata geçirilen sünnet, bugün Müslüman mevcudiyetinin esasını oluşturmaktadır. Buna göre son zamanlarda oluşturulmaya çalışılan peygamberi olmayan bir din algısı anlamsız görünmektedir.

Yedinci bölüm *Dinin Yeniden Yorumlanması Üzerinedir*. Bu bölümde, kitabın tamamında ortaya konan, Müslümanların son asırlarda içinde bulunduğu kendini unutuş, kendi değerinin farkında olmayış ve bunun neticeleri tekrar edilmektedir. Bir 'hal çaresi' olarak ortaya atılan dinin yeniden yorumlanması çabaları, bu yolla daha çok dindar olunup olunmadığı, bu tavrın dinî yaşayışa kazandırdıkları yahut kaybettirdikleri, bu tavrın masumiyeti, siyasî uzantıları açılarından tahlil edilmektedir. Bu, Wilfried Contwell Smith ve Leonard Binder örnekleri bağlamında 'İslamic Reformation' ve 'İslamic Liberalism' adlandırmaları çerçevesinde yapılmaktadır.

Özetle yazar, bu adlandırmaların, -bu adların yaratıcıları tarafından da ifade edildiği gibi- dinî yaşayışın bir takım hegomik güçlerin istediği kıvama getirilmesi için kullanıldığını söyler. Yazar, bunun savunusunun İslam dünyasındaki bir takım aydın tiplere pazarlandığını, asıl amacın daha iyi bir dinî yaşayış öngörmekten öte, "insanı metinden özgürleştirmek" olduğunun altını çizer. Sonuç olarak yazar, dinin yeniden yorumlanması faaliyetlerinin, küresel olmak isteyen güçlerin önünde özgün yapısıyla engel teşkil eden İslam'ın, bu güçlere uygun hale getirilmesi faaliyetinin bir parçası olduğunu ifade eder.

Kitabın son bölümünün başlığı ise *Klasik Anlama Yöntemlerinin (Fıkıh ve Fefsir Usûlü) İmkan ve Sınırları*'dır. Görgün bu bölümde klasik anlama yöntemlerinin

sınırlarını vermek yerine bu sınırların hangi vasatta anlaşılabilceği problemini ortaya koymaya çalışmıştır.

Bu bağlamda günümüzde Kur'an'ın anlaşılması için ortaya koyulmaya çalışılan modern ilimlerin Kuran'ın anlaşılması için uygun yöntemler olmadığını ifade eder. Çünkü yazara göre Kur'an bir varlık ve bilgi kaynağı olarak Hz. Peygamber'e vahyedilmiş, Hz. Peygamber bilfiil olarak Kur'an'ı uygulamış, esasen inşai olan Kur'an-ı Kerim de zaten mevcut olan toplum yaşayışını yeniden anlamlandırmak ve fiile geçirilmesini sağlamak yoluyla kendisini başka bir tarzda oluşturmuş, bir varlık kaynağı haline gelmiştir.

Yazar, klasik anlama yöntemlerini İbn Haldun ve Kadı Abdülcebbar örneklerinden hareketle, ilimler tasnifi ve bu ilimlerin tekabül ettiği pratik hayatı yaşayan İslam toplumlarının 'ontolojik' yapısının ne anlama geldiğini ortaya koymaya çalışır. Kur'an'ın anlaşılması için başka bir fıkıh veya tefsir usûlüne ihtiyaç olmadığını ifade eder. Son olarak Kafiyeci örneğiyle birlikte Kur'an'a yönelmenin amelden başka bir amacının olamayacağını, ancak Kur'an merkezli bir yaşam içerisinde Kur'an'ın ve Kur'an merkezli ilimlerin anlaşılabilceğini, Kur'an'ın bir suje-obje ilişkisiyle değil varoluşsal bir ilişki kurulmak suretiyle anlaşılabilceğini ifade eder.

Bir bütün olarak dinî ilimlerin ve Müslüman toplumun yeniden ihyasının hangi vasatta söz konusu olabileceği konusunda bir 'öneri' mahiyeti taşıyan kitap, okuyucuya, kökü gelenekte olan dallarıyla güne ve geleceğe uzanan bir ağacın sağlam ve görkemli yapısını anımsatmaktadır. Bu haliyle geleneği yeni bir okumayla sunan yazar, okuyucuyu, İslamî ilimlerin ve İslam toplumunun sahip olduğu birikim ve imkanı değerlendirmeye ve yeniden düşünmeye sevk etmektedir.

İslamî ilimlerin modern ilimler karşısındaki yerinin tespiti ve Müslümanların modern dünya karşısında yaşadığı kendini tanımlama problemi hakkında bir fikir oluşturan eser, bu konularla ilgilenen araştırmacılar için oldukça yararlı olacaktır.

İslam Hukukuna Göre Müslüman Gayr-i Müslim Evliliği

Nihat Dalgın, Etüt Yayınları, Samsun 2005, 284 sayfa

*Hafsa ŞENSES**

Günümüz dünyasının globalleşen bir zemine oturmasıyla birlikte birçok konu bu yeni dünya modeline uygun bir tarzda şekillenmeye başlamıştır. Özellikle iletişimin sınırsız hale gelmesi, çözümlenememiş konulara yeni bir bakış açısı kazandırmayı zorunlu kılmıştır. Doç. Dr. Nihat Dalgın'ın Etüt Yayınlarından

* SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi

çıkmiş olan bu eseri de bu yeni gelişmeler karşısında çözülmeye ihtiyaç duyulan konulardan bir tanesi olan Müslüman - gayri müslim ilişkisinin evlilikteki uzantılarını konu edinen ve bunu İslam hukuku açısından inceleyen araştırma türünde bir eserdir. Dalgın, çalışmasını giriş, üç ana başlık ve sonuç olarak yapılandırmıştır.

Yazar, önsözde İslam hukukunun geçici evlenme engelleri bölümünde yer alan 'din ayrılığı' genel perspektifinden hareketle Müslümanlarla gayr-i müslimler arasındaki evliliğin durumunu ele alacağını belirtmiştir. Yazarı böyle bir çalışma yapmaya iten unsur, bazı araştırmacılar tarafından öne sürülen, bu konudaki yasaklanmanın fıkıh mezheplerinin olduğu dönemdeki sosyo-politik şartların neticesi olarak konulduğu şeklindeki tezdır. Dolayısıyla çalışmada belirginleşen temel sorun, Müslüman bireylerin farklı dinden olan kimselerle evliliğinin meşru olup olmadığıdır.

Dalgın, eserin giriş kısmında çalışmanın amacı, yöntemi ve kapsamını belirtilek, konuyla alakalı genel bir çerçeve çizmeye çalışmıştır. Ayrıca üç hak dinin 'evlenme engeli olarak din ayrılığı' ilkesine nasıl baktığını genel olarak ele almış, kafir, müşrik ve ehl-i kitap kavramlarının kapsamlarını farklı görüşler temelinde belirtilerek, bu görüşler arasındaki tercihini de ayrıca ifade etmiştir. Özellikle problemin temelini teşkil eden ehl-i kitap kavramının iman-küfür tasnifindeki yeri tespit edilmeye ve ilgili ayetlerle de desteklenmeye çalışılmıştır. Yazar, konuyla ilgili, kitap ehline müşrikler şeklinde hitap edilmesinin yoruma açık olduğunu kabul etmekle birlikte, kafirler şeklindeki hitabın mümkün olduğunu ve aile hukukunda nasların belirlediği özel durumlar dışında, kitap ehlinin de kafirlerle evlilik yaşayışının kapsamı içerisinde değerlendirilmesinin doğru olacağını ifade etmiştir.

Müellif, 'Müslüman Erkeğin Kitap Ehli Bayanla Evliliği' başlığını taşıyan birinci bölümde, bağlamla alakalı farklı görüşleri serdedip konuya farklı pencerelerden bakarak, sonunda tercih içtihadı yöntemini kullanarak, görüşler arasında günümüz şartlarını da göz önünde bulunduran bir seçim yapmıştır. Dalgın, bu bölümü üç başlık altında konumlandırmış, birinci başlıkta Müslüman erkeğin kitap ehli bir bayanla evlenmesinin hükmüyle ilgili haram, mutlak olarak caiz ve mekruh olduğunu savunanların tezlerini ve argümanlarını verip, Kur'an ve sünnetten de delil getirmek suretiyle eleştiri ve değerlendirmelerde bulduktan sonra, en sağlıklı yaklaşımı şu şekilde ortaya koymuştur: Bu tür bir evlilikle ilgili her zaman ve zeminde geçerli tek şıklı bir hüküm koyma yerine, tarafların kişilikleri, eğitimleri, yaşadıkları coğrafya ve mensubu buldukları ülkenin dış siyaseti paralelinde müstehap, mübah, mekruh ve haram şeklinde seçimlik bir hüküm konulması gerekir.

İkinci bölümde, ehl-i kitap bayanla evlenmenin diğer gruplardan farklı bir hükme tabi olmasının nedenlerini sıralayan yazar, böyle bir evliliğin gerçekleşmesi halinde eşlerin karşılıklı ne gibi hak ve sorumlulukları bulunduğu da değinmiştir.

Müellif, bu bölümde, Müslüman bir bayanın kitap ehli bir erkekle evliliği konusundaki görüşleri tartışmalı bir üslupla inceledikten sonra, bu yaklaşımları Eğitim ve Psikoloji alanlarında yapılmış olan güncel, bilimsel çalışmaların ışığında bir değerlendirmeye tabi tutmuştur.

Yazar, konuyu hüküm açısından da ele alarak iki farklı yaklaşım çerçevesinde değerlendirmeye gitmiştir. Bu tezlerden ilki, böyle bir evliliğin yasak olduğunu savunan yaklaşımdır. Yazar, İslam tarihi boyunca böyle bir evliliğin hukuken meşru olmadığını savunan bu grubun getirdiği akli ve nakli delilleri sıralamış, daha sonra bu delilleri tek tek ele alarak değerlendirmiştir. Getirilen nakli delilleri teyit etmenin yanında farklı anlaşılan noktalara vurgu yapmıştır. Dalgın, akli delilleri değerlendirirken günümüzün sosyal realitesi ile sosyal bilimsel gelişmelerin verilerinden de yararlanmayı ihmal etmemiştir. Bu bağlamda, Prof. Dr. Alpaslan Ural'ın 'Davranış Bilimleri' isimli çalışmasında öne sürülen, kadınların erkeklerden daha zayıf bir yapıya sahip oldukları, bu nedenle erkeklere tabi oldukları, dolayısıyla Müslüman bir bayanın ehli kitap bir erkekle evlenemeyeceği, şeklindeki tezin bilimsel açıdan geçerliliğinin olup olmadığını test etmeye çalışmıştır. Bu noktada yaratılış itibariyle propagandadan etkilenme açısından erkekle kadın arasında bilimsel olarak bir eşitlik ispatlanmıyorsa da sosyal ve toplumsal değer ve veriler dikkate alındığında bayanların dış etkenlerden etkilenmeye daha fazla müsait oldukları şeklindeki tespitin yanlış olmayacağını dile getirmiştir. Buna bağlı olarak, Müslüman toplumdaki klasik dönemde oluşmuş bulunan İslam aile hukuku felsefesi gereğince kadın eşin erkeğe nazaran daha kısıtlı özgürlük ve yetkilere sahip olduğu anlayışının halen devam ettiğine dayanarak, böyle bir evliliğin meşru olmadığı fikrini desteklemiştir.

Aynı şekilde yazar, Prof. Dr. Hüseyin Peker'in 'Din Değiştirmede Psiko-Sosyolojik Etkenler' isimli çalışmasında, başka dine mensup olan kimseyle evlenmeyi din değiştirmenin etkenlerinden birisi olarak göstermesini bir önceki teze paralel ve onu kuvvetlendiren bir unsur olarak kullanmıştır. Dalgın, bu argümanlardan hareketle, bu evliliğin yasak olduğu yönünde ileri sürülen akli delillerin insan ve toplum gerçekleriyle örtüştüğü ve bu konuda getirilen delillerin yeterli ve sağlıklı olduğu şeklinde bir kanaati benimsemektedir.

Müellif, bu bölümün ikinci kısmında böyle bir evliliğin caiz olduğunu savunan yazarlardan örnekler verip gerekli değerlendirmeyi yaptıktan sonra bu görüşün aklen ve naklen sağlıklı olmadığı sonucuna varmıştır.

Çalışmanın son bölümü olan üçüncü bölümde ise, nikah sonrasında eşler arasında oluşan din ayrılığının evliliğe etkisi tartışılmıştır. Yazar meseleyi iki başlık altında incelemektedir. İlk başlıkta Müslüman eşlerden birinin irtidadının evliliğe etkisini iki aşamalı olarak işlemiştir. Birinci aşamada eşler arasında daha birleşme olmadan irtidat olması halinde nikahın hemen son bulması noktasında fikir birliği olduğunu vurgulamış, ikinci aşamada ise birleşme sonrasındaki durumu değerlendirmiş ve konuyla alakalı değişik fikirleri ve bu fikirlerin hukukî gerekçelerini irdelemiştir.

Bölümün ikinci başlığında ise, gayr-i müslim eşlerden birinin ihtidasının evliliğe etkisini ele almış ve eşlerden birinin Müslüman olması, diğerinin de gayr-i müslim olarak kalmayı tercih etmesi halinde evliliğin son bulup bulmayacağıyla alakalı görüş farklılıklarını dile getirmiştir. Konuyu, erkeğin müslüman olması halinde bayanın durumu ve aksi söz konusu olursa erkeğin durumu şeklinde ortaya koymuştur. Müellif, konuyla ilgili meşru, caiz veya muhayyer oldukları yönünde görüş belirtenlerin fikirlerini beyan ettikten sonra kendi tercihini belirtmiştir. Yazar, bu mülahazalarla, gayr-i müslim eşlerden birinin Müslüman olması halinde, Müslüman olmayı kabul etmeyen eş ile aralarının derhal ayrılmasını gerekli görmektense, Müslüman olmuş erkek ve bayanın Müslüman olmamış eşi ile evliliğe devam edip etmeme kararlarının kendilerine bırakılması görüşünün daha fazla tercihe şayan olduğunu, bu görüşün naslarla çelişmediği gibi, İslam toplumunun maslahatına daha uygun olduğunu belirtmektedir.

Dalgın sonuç bölümünde ise, araştırmayı bütün olarak ele almış ve çıkarılan sonuçları maddeler halinde okuyucuya sunmuştur.

Çalışmaya genel olarak bakıldığında, delillerin sunulup hemen akabinde eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmelerin de yapıldığı göze çarpmaktadır. Konu, farklı yaklaşımlarla birlikte çok geniş bir yelpazeden ve yeni bir bakış açısı sunularak ele alınmıştır. Kouyla ilgili hemen hemen bütün görüş ve değerlendirmelerin derli toplu bir şekilde verilmesi de, okuyucunun bu konudaki delil ve yorumları topluca ve bütün yönleriyle kavrayıp tahlil etmesine imkan vermektedir. Bu açıdan kitabın ilgilienlere faydalı olacağını düşünmekteyiz.

I. Tefsir Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Tefsir Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Problemleri Sempozyumu

10-13 Haziran 2005, Van

*Abdullah Emin ÇİMEN**

10-13 Haziran 2005 tarihleri arasında Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'nın organizatörlüğünde, İlahiyat Fakülteleri'ndeki tefsir öğretim elemanlarının katıldığı "Tefsirciler Toplantısı"nın ilki Van'da düzenlendi.

Ülkemizdeki birçok anabilim dalı periyodik olarak her yıl bir araya gelmekte, kendi alanlarındaki problemleri gündeme getirerek çözümler üretmekte, böylece bu alanda çalışan akademisyenler arasında tanışma ve kaynaşmaya vesile olan toplantılar düzenlemektedirler. İlahiyat Fakültelerinin hadis, fıkıh ve kalam gibi alanlarında yapılan bu toplantılar maalesef şimdiye dek tefsir alanında gerçekleştirilememiştir. Adeta herkes diğerinden ilk adımı atmasını bekler gibiydi. Bu ilk adım Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından atıldı ve İlahiyat Fakülteleri'ndeki tefsir öğretim elemanları Van'da bir araya geldi.

Her bir ana bilim dalı için bu tür toplantılar, adeta geleceğin planlamasının yapıldığı platformlar olma niteliği taşımaktadır. Bu toplantılarda yakın ve uzak gelecekte nelerin yapılabileceği tartışılmakta, geçmişte gerçekleştirilenlerin bir muhasebesi yapılmaktadır. Genelde yaz aylarında gerçekleştirilen bu tür organizasyonlar, katılımcıların gezi ve dinlenme fırsatı bulmalarına zemin teşkil etmesi bakımından da güzel bir fırsat sunmaktadır. Sempozyum için bir gün ve ertesi günün iki saati ayrılmış, buna mukabil daha fazla bir süre, gelen misafirlerin gezi ve dinlenmesine ayrılmıştır. Böyle bir program, Türkiye'nin bir diğer ucundan gelen katılımcıya, "Programa katılmaya değdi." dedittebilmek için isabetli bir planlama şekli olsa gerektir. Sempozyum dört gün olarak tasarlandı. Bunun ilk günü misafirlerin karşılanması ve şehir gezisine, ikinci gün tamamıyla oturumlara, üçüncü günün ilk saatleri kısa bir oturumla Sempozyum'un bilimsel kısmının son bulmasına ve günün geri kalan kısmı ise misafirlerin gezdirilmesine ve son gün de misafirlerin gönderilmesine ayrıldı. Böylece bu dört günlük program, katılımcıların bazılarının 24 saatten fazla süren bir yolculuk sonrasında ulaşabildikleri Van'a gelişlerine degecek bir nitelik kazanmasını sağladı.

Burada Sempozyum'un birinci gününde sunulan tebliğlerin özetleri ile müzakerelerin katkı ve tenkitlerine yer vermeye çalışacağız. Ayrıca Sempozyum'un ikinci gününde yapılan genel değerlendirmeler ve sonuç bildirisi hakkında özet

* Arş. Gör. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, emincimen@hotmail.com

bilgiler sunacağız. Bu yazıdaki olası eksiklikler, daha sonra yayınlanacak olan Sempozyum kitabıyla giderilmiş olacaktır.

Tebliğlerin genel değerlendirmesine geçmeden önce koordinatör Prof. Dr. Halil Çiçek'in açılış konuşmasında temas ettiği birkaç hususa yer vermekte yarar görüyoruz. Çiçek konuşmasında, bilgi çağında bulunmamız hasebiyle bir bilgi patlamasıyla karşı karşıya olduğumuzu beyanla yapılacak çalışmaların başarılı olmasında bilimsel bir tarafsızlığın gerekliliğine atıfta bulunmuş, bilim dünyasının en yoğun ilgisini çeken kitabın Kur'an-ı Kerim olduğunu, ilim, irfan, düşünce, ahlak, hukuk, idare, iktisat ve siyaset alanında insanlığın önünü en fazla açan ve en derinlikli ufuklara kavuşturan kitabın yine Kur'an olduğunu belirterek "böyle bir kitap olan Kur'an'ın tefsiri, ilim dünyasının daha yoğun bir çabasını hak etmektedir." diyerek, Kur'an araştırmalarına verilmesi gereken öneme vurgu yapmıştır.

Tefsir ilminin tarihi süreçte birçok dönemeçten geçtiğine işaret eden Çiçek, özellikle tefsirlere giren İsrailiyyat'ın Kur'an'ın entelektüel ve aydınlık yapısına yakışmadığını söylemiştir. Bu meyanda son zamanlarda ülkemizde de revaç bulmaya başlayan Kur'an'ın hurûfî bir yaklaşımla açıklanmaya çalışılması ve Kur'an'dan hareketle sözde kehanetlerde bulunulmasının ilmi hiçbir tutarlılığı olmayan ve Kur'an'la hiçbir ilişkisi bulunmayan bir tutum olduğuna temas etmiştir. Kur'an'ın tarihselci bir metotla okunmasının beraberinde getireceği sakıncaların, sadece selefi bir metotla Kur'an okumada ortaya çıkacağına temas eden Çiçek, "genelde İslami ilimlerin, özelde de tefsirin bir kriz döneminden geçtiği"ni söyleyerek, tefsir ilminin aslında küresel ölçekte sorunlarının olduğunu ve İslam alimlerinin bu konulara sağlıklı çözümler üretmelerinin gerekliliği hususuna temas etmiştir.

11 Haziran 2005'te birinci oturumda üç, ikinci ve üçüncü oturumlarda dörder tebliğ olmak üzere toplam on bir tebliğ sunulmuştur.

Birinci oturumun Prof. Dr. Sait Şimşek'e ait "**İlahiyat Fakülteleri'nde Tefsir Dersi (Problemler Öneriler)**" başlıklı ilk tebliğini, kendisinin toplantıya katılmaması nedeniyle Dr. Abdullah Emin Çimen okudu. Şimşek tebliğinde İslam Tarihi'nde bir ara Mutezile'nin, taraftarları olan yöneticileri kullanarak ilim adamlarına baskı yaptıklarını, eğitim ve öğretimi kendilerine göre şekillendirmeye çalıştıklarını söyleyerek, en eski eğitim kurumları olan Nizamiye Medreseleri ve Ezher'de de devlet eliyle eğitim ve öğretimin yönlendirilmeye çalışıldığına dikkat çekmiştir. Bu anlayışın sağlıklı olmadığına işaret eden Şimşek, "O gün bu gündür, idarecilerin gözünde eğitim-öğretim işi, ilim adamlarına, bizzat eğitim-öğretim işiyle uğraşanlara bırakılmayacak kadar ciddi bir iştir(!)" anlayışıyla hareket eden yöneticilerin eğitim-öğretime yaptıkları müdahaleleri eleştirmiştir. Bu bağlamda

Avrupa birliğine girmeye çalıştığımız ve misyonerlerin faaliyetlerini artırdıkları bir dönemde idarecilerin bazı İlahiyat Fakülteleri'ne öğrenci vermemeleri konusunu gündeme getiren Şimşek şunları söylemiştir: "Misyonerlik faaliyetlerinin en çok Doğu ve Güneydoğu Anadolu'yu hedef aldığı söylenir. Gariptir Doğu Anadolu'da iki İlahiyat Fakültesi'ne birkaç yıldır öğrenci alınmamaktadır. Halbuki bu iki Fakültemiz, misyonerlik faaliyetlerine karşı donanımlı hale getirilebilir, müfredatlarında birtakım değişiklikler yapılarak Hristiyanlık detaylarıyla öğretilirdi. Hristiyan misyonerliğine karşı donanımlı elemanlar yetiştirilir, hatta karşı misyonerlik faaliyetleri başlatılabilir." Ayrıca Şimşek tebliğinde, Tefsirciler arasında irtibatı sağlayacak web sayfasının bir an önce kurularak çalışılmış ve çalışılmakta olan yüksek lisans ve doktora konularının bu sitede yayınlanmasının gereği üzerinde durdu.

Doç. Dr. Abdülhamit Birişik "**İlahiyat Fakültesi Öğretmenlik Bölümü (İDÖB) Tefsir Derslerinin Bölüm Hedeflerine Uygun Hale Getirilmesi**" adlı tebliğinde öncelikli olarak "Ana Konularıyla Kur'an" dersi üzerinde durdu ve bu dersin daha verimli bir hale nasıl getirilebileceği hususunda somut tekliflerde bulundu. Tebliğinde konuyu biraz daha detaylandıran Birişik, elde mevcut "Ana Konularıyla Kur'an" kitaplarına bakıldığında bu tür kitapların genelde İslam hukuku ve kelam konuları çerçevesinde belirlenen konulara ayetlerin giydirilerek Kur'an'ın temel konularının belirlenmeye çalışıldığını söyledi. Bu bir bakıma Kur'an'ı İslam hukuku ve kelam şablonlarıyla anlamaya çalışmaktır ki, bu sağlıklı bir metot değildir, diyen Birişik, Ana Konularıyla Kur'an dersinde bunun yerine öğrenciyi direkt olarak Kur'an ile karşı karşıya bırakmalıyız ki öğrenci Kur'an'ı daha doğru bir şekilde anlayabilsin, şeklinde bir teklif ileri sürdü. Ayrıca Kur'an-ı Kerim Meali dersinin, ders olarak çok isabetli bir seçim olduğunu, bu dersin tüm İlahiyat Fakülteleri'nde ders programına alınmasının çok faydalı olacağı kanaatini taşıdığını ifade etti.

Bu tebliğin müzakerecisi Prof. Dr. Yakup Çiçek, her sınıfta bir tefsir dersi olması teklifine katıldığını, ayrıca Kur'an Meali dersinin müfredata ilave edilmesinin faydalı olacağını söyledi. Çiçek sözlerine devamla "Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar" dersinin de İlahiyat öğrencilerine yararlı olacağı kanaatini taşıdığını ve bu tür toplantıların devam etmesi halinde, tefsir dersi problemlerinin daha detaylı bir şekilde tartışılabileceğini ve daha güzel tekliflerin ortaya çıkacağını belirtti.

Dr. Yusuf Acuner-Dr. Ömer Kara, Dr. Mehmet Ünal'ın ortaklaşa yürüttüğü "**Akademisyenler Ve Öğrencilere Göre İlahiyat Fakültelerindeki Tefsir Dersi Üzerine Bir Araştırma**" konulu anketin ilginç sonuçlarını Dr. Yusuf Acuner görüntülü olarak katılımcıların dikkatine sundu. Bu araştırma, katılımcıların bazılarının ifadesiyle Sempozyum'un en ilginç tebliğiydi. Tebliğde, 15 İlahiyat

Fakültesi'nde 73 akademisyen ve 551 öğrenci üzerinde yapılan araştırmayla Tefsir dersinin nasıl algılandığı, anlaşılıp anlaşılmadığı, ilginin ne derece olduğu, nelerin öğretildiği ve nelerin öğretilmesi gerektiği, sosyal hayatta bu bilgilerin bir etkisinin olup olmadığı gibi birçok soruya verilen cevaplar, tablo ve grafikler halinde karşılaştırmalı bir şekilde ortaya konmuş ve detaylı sonuçlara ulaşılmıştır.

Bu tebliğle ilgili olarak soru-cevap bölümünde söz alan Doç. Dr. Hidayet Aydar, Acuner'in kendilerine gönderdiği testi dördüncü sınıflara uygulamalarını istediğini, bu nedenle testi sadece son sınıflara uyguladıklarını söyledi. Tefsir dersinin beşinci yarı yılda sona erdiğini belirten Aydar, anketin tefsir dersini okuyup bitirmiş öğrenciler yerine, halen tefsir derisini okumakta olan öğrenciler üzerinde yapılmasının daha sağlıklı sonuçlar ortaya koyabileceğini belirtti.

İkinci oturumun ilk tebliği Prof. Dr. Mehmet Paçacı tarafından “**Tefsir Üzerine**” başlığıyla sunuldu. Tebliğinde öncelikle Kur'anın nazil oluş sürecinde söz-metin ilişkisine vurgu yapan Paçacı, bu bağlamda “Mushaf halinde elimize aldığımız ve okuduğumuz Kur'an metni esasen Rasulullah'a vahyedilmiş ilahi sözün, onun ağzından çıktığı andaki olay hali değil, onun yazıya geçirilmiş ve sabitlenmiş hali olmaktadır.” şeklindeki ifadeleriyle, ilahi kelamın söz halinden metin haline nasıl dönüştüğü konusuna açıklık getirdi. Kur'an'ın anlaşılmasında hadisin ve sahabenin önemine değinen Paçacı, çağdaşçılar tarafından eleştirilen klasik tefsirlerin dilsel tahlillere uzun uzadıya yer verme metodunun, Kur'an'ın anlaşılmasında gerekli ve önemli bir yöntem olduğu konusuna temas etti. Kur'an ile sünnet ve icma arasındaki bağı kopartma çabası güden çağdaşçıları eleştiren Paçacı, Kur'an tefsirinde geleneksel metodun sağlıklı bir bakış açısı sunduğunu söyledi.

Prof. Dr. Sadık Kılıç, Paçacı'nın ifadelerinde Kur'anla ilgili bazı hususların netlik kazanmadığı kanaatinde olduğunu söyledi. Zaman zaman bazı konularda Paçacı'yla karşı karşıya geldiklerini belirten Kılıç, aslında aralarında üslup dışında fazla bir fark olmadığını söyleyerek, işi tatlıya bağladı. Kılıç'la Paçacı'nın karşılıklı diyalogları Sempozyum'a hayli canlılık kattı. Bu tartışmalar, salon dışında da katılımcılar arasında zaman zaman devam etti.

Doç. Dr. İsmail Çalışkan “**Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliliği-Eleştiriler-Gerçekler-Teklifler**” adlı tebliğinde özet olarak şu ifadelerle yer vermiştir: “Tefsir faaliyeti, zaman ve zemine göre az ya da çok yenilenerek günümüze kadar gelmiştir. Bu doğal bir şeydir, zira tefsir, insanî bir faaliyet olup onun çabalarıyla birlikte yeni biçimler almıştır. Dolayısıyla bugün hem tefsir tarihinin hem de Kur'an'ı anlama metodolojisinin (*tefsir usulü*) yazımında ve öğretiminde bu çerçevede bir yenilenme gereklidir. Zira tefsir tarihi ve tefsir usulü birbirinden ayrılmaz.” “Günümüz müellifleri, gelinen şu noktadan geriye doğru külli, kapsamlı,

hatasıyla-savabıyla bütün yaklaşımları bir arada değerlendirerek sadece ilahiyat eğitimi için değil, aynı zamanda bir bütün olarak İslam düşüncesinin istifade edeceği daha tutarlı, faydalı ve geleceğe ışık tutacak tarzda ve kapsamda eserler ortaya koymalıdır.” Çalışkan, bu bağlamda bir “Tefsir Tarihi Sempozyumu”nun düzenlenmesinin faydalı olacağını belirtmiştir.

Prof. Dr. Ali Eroğlu tebliğle ilgili müzakeresinde, İsmail bey benim de düşündüğüm bir konuyu ele almış, araştırmacı-tenkitçi-sorgulayıcı bir tefsir tarihi yazılabilmesine yönelik öneriler getirmiş, diyerek tebliğdeki tekliflere katıldığını beyan etti. Eroğlu sözlerine, “İsmail bey Huvarri adındaki bir alimin ihmal edildiğini söylüyor, ben de diyorum ki tarihte nice müfessirler, alimler ihmal edilmiş!” şeklinde devam etti. Özellikle Osmanlı müelliflerinin ve müfessirlerinin ortaya çıkartılmasına önem verilmesi gerektiği hususuna dikkatleri çeken Eroğlu, bütün bunları gerçekleştirebilmek için “Tefsir Müellifleri”, “Müfessirler” v.b. isimlerle eserler ortaya konulabileceği teklifinde bulundu.

Doç. Dr. Hayati Aydın “**Kur'an Yorumunun Problemleri**” adlı tebliğinde Kur'an'ı meramına uygun tefsir etmenin yegane yolunun, tikellikten uzak bütünsellik içinde bir yaklaşımla tefsir etmede yattığını söyledi ve sözlerine şöyle devam etti: Ancak bu yapılırken de Kur'an'a karşı alakayı canlı tutmak için yalnız anlam ön planda tutulmayacak, Kur'an ifadelerinin estetiği, fonetiği, bunlardaki psikolojik vurgular ve belâğat da çalışmanın içinde işlenecek ve böylece Kur'an yorumunda insanın duyguları ve ruhsal dünyası da göz önüne alınacak ve bunların da gözetilmesi cihetine gidilecektir. Aydın tebliğinde ayrıca bu güne kadar yapılan Kur'an yorumlarında genellikle sistematik olarak Kur'an'ın fonetiğinin, psikolojik yönünün, üslubunun ve tarihi bağlamının göz ardı edildiği hususuna dikkatlerimizi çekti.

Prof. Dr. İdris Şengül, Kur'an tarihi ve kültüründe var olan birikime ve metodolojiye kayıtsız kalmanın mümkün olamayacağı hususunun altını çizerek günümüzde “tecidd” ve “modernlik” adına eski mirası inkar etmenin ya da görmemezlikten gelmenin Kur'an'ı anlamada bizleri götüreceği tehlikelere işaret etti. Pratikte bizlerin hoca olarak gözlemlediğimiz bir hususu sizlere arz etmek istiyorum diyen Şengül, sözlerini şöyle sürdürdü: İmam Hatip Lisesi'nden gelen öğrencilerimiz daha Üniversite'ye gelir gelmez tefsirin karmaşık konularıyla karşı karşıya kalmaktadırlar. Bu da, onların müsait olmayan altyapıları nedeniyle zihinlerinde bir sürü problemin doğmasına neden olmaktadır. Öğrencilerimizin karşılaştığı bu tür problemlerin aşılmasına yönelik çözümler üretmek ve konuyla ilgili daha fazla zihni mesai yapmamız gerekmektedir.

Doç. Dr. Mustafa Ünver'in "Yedi Harf Meselesi'nin Lisans Düzeyi Öğrencilerine Anlatımında/Anlatılmamasında Yaşanan Bazı Sorunlar Üzerine" adlı tebliğini kendisinin gelememesi nedeniyle Dr. Mehmet Ünal okudu. Tebliğde, yedi harf konusuyla ilgili rivayetlerin konunun varlığına yönelik vurgular yapmakta olduğu ancak mahiyetine ilişkin yeterli izahlar ortaya koymadığı; mesela rivayetlerin ümmetin kolaylığını sağlamak üzere "yedi harf" diye bir uygulamanın varlığından bahsetmesine rağmen bunun nasıl gerçekleştiği ve ne demek olduğu hakkında herhangi bir açıklama getirmediği v.b. konular üzerinde durularak, bu tür sebeplerden dolayı İlahiyat öğrencilerine yedi harf meselesinin anlatımında ortaya çıkan zorluklara atıfta bulunuldu.

Üçüncü oturumda ilk olarak Prof. Dr. İshak Yazıcı "Tefsir Eğitim-Öğretiminde Kur'an Dili "Arapça" İle "Ulûmu'l-Kur'an" İnceliklerine Dikkat Etmenin Önemi Ve Bu İlkeye Aykırı Bazı Yorumlar" adlı tebliği çerçevesinde İlahiyat Fakülteleri'nde bir an önce hazırlık sınıflarının yeniden ihdas edilmesinin gerekliliği hususuna dikkatlerimizi çekti. İlahiyat Fakülteleri'nde hazırlık sınıfının olması hanefi fıkhı ıstılahıyla farzdır, diyen Yazıcı, "Arapça'yı bilmeyen öğrenci dolayısıyla tefsiri de hadisi de sevmiyor." ifadesiyle Arapça dil bilgisinin İlahiyat öğrenimindeki önemine vurgu yaptı. İlahiyat Fakülteleri'nde bölümleşmeye gidilmesini öneren Yazıcı, birçok Fakülte'de her bir bölüm alacağı öğrenci sayısını kendisi belirliyor, İlahiyat Fakülteleri'nde bölümleşme olmadığı için kontenjanlar sadece Fakülte adına isteniyor, halbuki İlahiyat Fakülteleri kendi içinde bölümleşse buna göre öğrenci alma imkanı olacaktır, diyerek konunun YÖK makamlarıyla görüşülebileceğini ve bölümleşmenin İlahiyat eğitiminin kalitesini artıracaklarını ifade etti.

Pof. Dr. Ali Akpınar, maddeler halinde özetlediği ve grafiklerle zenginleştirdiği **Tefsir Ve Kur'an Derslerinin Öğrencilerde 'Kur'an Kültürü' Oluşturacak Şekilde Verilmesine Yönelik Bir Deneme**" adlı tebliğini modern teknolojiyi de kullanarak görüntülü olarak sundu ve yeri geldiğinde de gerekli açıklamalarda bulundu. Kur'an'daki konuları ve ayetlerdeki geçiş yoğunluğunu, kıyamet ve ahirete yönelik ayetler, geçmiş peygamberlerin tevhid mücadelesi, son peygamberin tevhid mücadelesi, son peygamberin çağdaşları ve ümmetiyle olan ilişkileri, cihad, hükümler -terbiye, ahlâkî ve fikhî bağlamda-, diğer konular -insanın yaratılışı, şeytan, cin, Hz. Peygamber'in eşlerine ilişkin hükümler- şeklinde yedi maddede özetleyen Akpınar, bütüncül bir Kur'an Kültürü'nün öğrenciye kazandırılması gerektiği hususuna dikkat çekti.

Prof. Dr. Mevlüt Güngör ise tebliğ çerçevesinde şu teklif ve temennilerde bulundu: Temelde öğrencilerimizde Kur'an kültürü eksikliği görmekteyiz. Öğrencilerimizdeki bu eksikliği tamamlamalıyız. Kur'an Allah merkezli bir yaşam biçimi öngörmektedir, yani tevhid ilkesi Kur'an'ın öncelik verdiği en önemli konudur.

Öğrencilere Kur'an kültürü verilirken Kur'an'ın öncelik verdiği konular üzerinde durmak daha isabetli bir seçim olacaktır. el-Furkan 25/52., en-Nisa 4/77. ve el-Bakara 2/165. gibi ayetler, özellikle şirk konusu, üzerinde hassasiyetle durularak anlatılması gereken konulardır. Ali bey tebliğinde "azımsanamayacak sayıda Kur'an ve Tefsir dersi alarak mezun olan öğrencilerimiz" ifadesine yer vermiş. Halbuki buradaki tefsir hocalarının hemen hemen tamamı öğrencilerin aldığı tefsir dersi sayısını az bulmaktadır. Bizler bu sayıyı Ali beyin hilafına azımsamakta ve şu anki kredi sayısının yeterli olmadığını düşünmekteyiz. Ayrıca Ali bey tebliğinde yoğun olarak Ali Bulaç ve M. Esed'in meallerini kullanmış. Bunların yerine daha muteber ve daha kabul görmüş mealleri kullansaydı daha iyi olurdu.

Doç. Dr. Ahmet Çelik "**Kur'an'ı Anlama Ve Yorumlamada Arap Dili Eğitim Ve Öğretiminin Yetersizliği Problemi (Lisans)**" adlı tebliğinde Kur'an'ı anlayabilmek için Arapça eğitimin şart olduğunu bu nedenle de Arapça eğitiminin yeniden incelenmesi ve bu konuda atılması gerekli adımların neler olabileceğinin yeniden gözden geçirilmesi gerektiği üzerinde durdu. Kur'an'ın anlamını öğretmek isteyen bir öğretim elemanının karşısına çıkan en büyük problemlerden birinin, özellikle tefsir metin dersi alan öğrencinin Arapça seviyesinin ya hiç olmaması veya çok zayıf olması olduğunu belirten Çelik, böyle bir durumda öğrenci dersi gereği gibi dinlememekte, hoca dersi anlatırken o, hocanın yaptığı tercüme yazmakla meşgul olmakta, bu durumun da sınıfta hoca ile öğrenci arasındaki diyalogu adeta koparmakta olduğuna dikkat çekti ve dersin verimli hale gelmesinde hocayla öğrencinin karşılıklı tercüme yapabilecek bir Arap dili bilgisine sahip olmasının gerekliliği üzerinde durdu.

Doç. Dr. Veysel Güllüce "**Tefsirle İlgilenenler Arasındaki İletişimi Geliştirmeye Yönelik Bazı Düşünceler**" adlı tebliğinde özetle şu konulara dikkat çekti: Günümüzde İlahiyat Fakültelerinde görev yapan tefsir branşındaki öğretim elemanlarının çok yönlü bir iletişimsizlikle karşı karşıya olduklarını söyleyebiliriz. Bu iletişimsizliğin başında gerek aynı fakülte içinde gerekse farklı fakültelerdeki tefsir hocaları arasındaki iletişim noksanlığı, bir araya gelip ortak faaliyetlerde bulunma çabasının istenilen seviyede olmaması gelmektedir. Bu sorunun giderilmesi için, fakülte içinde, hocalar arası diyalogu geliştirecek, fikir teatisinde bulunmayı sağlayacak ortak çalışma ve tefsir okuma geleneği oluşturulması; fakülteler arasında ise, senede en az bir kere bir araya gelip fikir alışverişinde bulunulmasının, Kur'an sempozyumları düzenlenmesinin, Kur'an-ı Kerim yarışmaları gibi kültürel etkinliklerde bulunulmasının yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Son müzakereci olan Prof. Dr. İbrahim Çelik, birinci gün sonunda ortaya çıkan memnuniyetini dile getirerek bu toplantıların her yıl devam etmesi dileğinde bulundu. Bu toplantının İlahiyat Fakülteleri'ndeki tüm tefsir hocaların birbirleriyle

irtibat kurmalarına zemin teşkil ettiğini ve bu bağlamda kurulacak olan web sitesinde hocaların e-mail adreslerinin, çalışılmakta olan yüksek lisans ve doktora tez konularının bulunmasının büyük faydalar sağlayacağına işaret etti. Ayrıca Çelik çok önemli bir teklifte bulundu: İlahiyat Fakülteleri arasında bir haftalık hoca değişimi yapılabilir mi? YÖK bu konuya nasıl bakar? Konunun resmi boyutunun araştırılması gerekir.

12 Haziran 2005'te, Sempozyum'un dördüncü ve son oturumu gerçekleştirilmiş ve birinci günkü oturumlarda sunulan tüm tebliğler üzerinde genel değerlendirmelerin ve serbest konuşmaların yapılmasına imkan tanınmıştır. Bunların akabinde sonuç bildirisi ve kapanış konuşmasıyla Sempozyum sona ermiştir.

Prof. Suat Yıldırım'ın başkanlığında yapılan "Sempozyum'un Genel Değerlendirmesi" bölümünde ilk sözü alan Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu, bu toplantıda beş mesele üzerinde odaklanıldığını söyleyerek bunları şu şekilde özetledi: 1- Fakültelerde Arap dili ve belâğati bilgisi eksikliği ve hazırlık sınıflarının yeniden ihdası. Tefsir dersinin anlaşılmasında Arap dilinin özellikle de belâğat ilminin öğrencilere öğretilmesinin zarureti burada ortaya çıktı. 2- Tefsir dersi kredi saatlerinin eksikliği. 3- Din Kültürü bölümünün ihdası. Din Kültürü bölümleri İlahiyat Fakülteleri'nin asaletini zedeledi. Fakültelerde İlahiyat bölümü öğrencileriyle Din Kültürü bölümü öğrencileri arasında ihtilaflar ortaya çıktı. 4- Araştırma Enstitüsü (Kur'an Enstitüsü)'nün kurulması. 5- Kimlik erozyonu. Yeni neslin daha müeddep olmalarını arzuluyorum. Bunun için de önlemler almak durumundayız.

Genel bir değerlendirme yapan Prof. Dr. Zeki Duman ise şu hususlara temas etti: Toplantı çok arzu edilen bir şeydi. Bunu başaran Yüzcüncü Yıl İlahiyat Fakültesi hocalarına ve organize edilene teşekkür ederim. Tefsir dersinin kredi sayısı artırılmalıdır. Derslerde sosyal muhtevalı ayet ve sureleri okutmaya özen göstermeliyiz. Ders sayısının azlığından söz ediyoruz, halbuki öğrencinin tefsir bilgisi problemini, ders dışında yapacağımız ek derslerle çözebiliriz. Doktorayı bitirmiş her akademisyenin profesör olmadan önce şu dört hususu mutlaka yerine getirmesi gerektiği tavsiyesinde bulunan Duman, bunları şu şekilde özetledi: 1- Kur'an bilgisi. Her akademisyen yazarak Kur'an'ı baştan sona tercüme etmeye çalışmalıdır. Bunu yaparken Râğıb ve Çantay Meali rehber olarak kullanılabilir. Yapılan tercüme, mutlaka diğer meallerle karşılaştırılmalıdır. 2- Tefsir usulu bilgisi. Kur'an tarihi, tefsir tarihi, tefsir metodolojisi gibi konulardaki eksiklikler giderilmelidir. 3- Arapça metin yazma. Profesör olmadan önce Arapça konuşma ve yazma işini halletmek gerekir. Bir süre önce Ürdün'den gelen teklifi konuşmada çekeceğim sıkıntı nedeniyle cesaret edip kabul edemedim. 4- İnternet bilgisi.

Prof. Dr. Sadık Kılıç'ın Sempozyumla ilgili tespitleri şu şekilde oldu: Sempozyum olumlu bir başlangıç olmuştur. 22 İlahiyat Fakültesi'ndeki birçok arkadaşla tanışmıyorduk; bu toplantı bize bunların çoğuyla tanışma fırsatı sundu. Prof. Dr. Mehmet Paçacı'nın tebliğiyle kanaatimce bazı konular kapalı kaldı. Tefsiri fıkıhlaştırmadan, tefsiri kelamlaştırmadan, Kur'an'ın evrensel ölçülerde olması gereken yerde olması gerektiğini düşünüyorum. Kur'an misyonu gereği günümüz problemlerine kayıtsız kalamaz. Bu toplantı biz ilim adamlarını teşvik eden bir hüviyet arz etmiştir. Şahsen ben gelecekteki yapacaklarımı bu bağlamda yeniden tefekkür edeceğim.

Prof. Dr. İshak Yazıcı da toplantıyı şu sözlerle değerlendirdi: İlahiyat Fakültesi'nde bölümleşmeye gitme konusundaki teklifimin çok fazla iltifat görmediğini müşahade ettim. Konunun YÖK ile ilgili olması, konuyu ileriki yıllarda yapacağımız toplantılarda tekrar tartışmamızı, üzerinde tefekkür ederek billurlaştırmamızı gerektirmektedir. Tefsir hocasının Rasulullah'ın örnekliğini, hayat anlayışını ve sorumluluğunu taşıması gerektiğini unutmamalıyız. Tefsir hocası şahsiyeti ve davranışlarıyla öğrenciye örnek olmalıdır.

Prof. Dr. Selahattin Sönmezsoy ise şu temenni ve tespitlerde bulundu: Yapılan davete icabet eden hazıruna teşekkür ederim. İki gündür çok güzel konular tartışıldı. Şairin şu dizeleri toplantımızla ne güzel de uyuyor: "Vemâ medehtu Muhammeden bimekâletî velâkin medehtu mekâletî biMuhammedi". Ben de bu dizeleri toplantımıza uyarlayarak şöyle diyorum: "Vemâ medehnâ'l-Kur'âne bimakâlâtina velâkin medehnâ makâlâtinâ bi'l-Kur'âni." Bu toplantılarda kanaatimce üç konu ortaya çıktı: 1-Öğrenci meselesi. 2-Müfredat. 3- Uygulama. Bizler samimi duygularla bir araya geldiğimiz sürece Allah'ın da yardımıyla birçok problemi çözeceğimiz kanaatindeyim. Bu tür toplantılar bundan sonra devam eder inşallah. Bu genel toplantıların yanı sıra daha mahalli toplantılar da yapılabilir.

Son olarak da Prof. Dr. Suat Yıldırım Sempozyum'un genel bir değerlendirmesini yaparak özetle şunları söyledi: Daha yapılacak çok şey var. Ülkemizdeki yöneticilerle aramızda adeta bir duvar var. Bizlerin durumunu bilmiyorlar. Bazı yasaklamalar ve sıkıntılar, çoğunlukla yanlış anlamalardan ve bilgisizlikten kaynaklanıyor. İlahiyat eğitiminde temel problemlerden biri, bu işe talipli öğrenci bulmaktır. Keşke müesseselerimiz kendi öğrencilerini seçme hakkına sahip olsa. Halihazırda birçok öğrenci isteyerek değil, mecbur kaldığı için İlahiyat'a gelmektedir. Tefsir usulu okutulurken bir noktanın ihmal edildiği gözüküyor: Yazılı Tefsir Usulu kitaplarında Kur'an'ı bütünsel olarak tanıtan başlıklara pek rastlamamaktayız. "Kur'an nasıl bir kitaptır?" sorusuna yeterli cevap verebilecek seviyede bilgiye sahip olacak şekilde öğrenciyi tefsir bilgisiyle donatmak durumundayız. "Bir sonraki toplantıya kadar elveda, buraya gelince merhaba" demek yerine, bir orga-

nizatör aracılığıyla gelecek yıla kadar aramızdaki diyalogu devam ettirmeli, gelecek toplantının konularını o tarihe kadar aramızda müzakere etmeliyiz. Bu işi burada bırakmamalıyız. Her toplantıda geçen toplantıda alınan kararların ne derece uygulanabildiğini test etmeliyiz. Allah hepinizden razı olsun. Toplantıya katkılarından dolayı vali beye, belediye başkanına, Çınar ve Serhat eğitim kurumlarına teşekkürlerimi arz ederim.

Sempozyum’da alınan kararlar “Sonuç Bildirisi”nde şu şekilde özetlenmiştir:

“Tefsir Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantıları’nın sürekli hale getirilmesi; önümüzdeki üç yıl için sırasıyla Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (2006), 9 Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (2007) ve Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin (2008) toplantı organizasyonunu üstlenmesi;

2006 yılında yapılacak koordinasyon toplantı konusunun “Tam Bir Kur’an Tasavvuru” başlıklı olması;

Tefsirciler arasındaki koordinasyonu sağlamak için bir web sitesinin kurulması ve bunun öncelikli olarak Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yürütülmesi;

Tefsir Araştırmaları Enstitüsü’nün kurulması için gerekli altyapının oluşturulması;

Tefsir öğretim elemanları arasındaki bilgi paylaşımını sağlamak için ziyaret ve konferans programları imkânlarının artırılması;

İlahiyat ve İDÖB programlarındaki Temel İslam Bilimleri derslerinin kredilerinin artırılması;

Öğrencilerin Arapça tefsirlerin yanı sıra Türkçe tefsir-tercüme ve konulu tefsir çalışmalarına yönlendirilmesi;

Tefsir derslerine müspet katkı sağlayacağı düşünüldüğünden, İlahiyat Fakültelerini yeni kazanan öğrencilere yönelik rehberlik ve oryantasyon hizmetlerinin güçlendirilmesi;

İlahiyat fakültelerindeki kontenjan düşüklüğünün öğrenciler arası etkileşimi azalttığı ve verimi düşürdüğü, bu sebeple kontenjanların makul ölçülerde artırımı yoluna gidilmesi;

Lisans üstü tez konuları ile ilgili tefsir web sitesine bilgi akışının ivedilikle sağlanması;

Seçmeli dersler arasına İlahiyat Fakültelerindeki her iki program için tefsirle ilgili yeni derslerin eklenmesi;

Bu yıl yapılan koordinasyon toplantısının kitaplaştırılması ve daha önce hazırlanan tefsir anabilim dalı biyografi kitabının güncelleştirilerek eklenmesi;

Tefsir Araştırmaları adıyla yeni bir dergi çıkarılması.”

Daha ilk toplantıda, gelecek üç yıl içerisinde yapılacak olan toplantılara ev sahipliği yapmak isteyen Kayseri, Erzurum ve İstanbul (Marmara)’dan talep gelmesi, tefsircilerin yıllardır geciken ve büyük bir ihtiyaç olarak hissedilen böylesi bir birlikteliğe olan özelemlerinden olsa gerektir.

Toplantının gerçekleşmesindeki en büyük emek Y.Y.Ü. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı öğretim üyesi Prof.Dr. Halil Çiçek’e aittir. Bu arada Van valisi sayın Niyazi Tanılır’ın, Van belediye başkanı sayın Burhan Yenigün’ün ve siyasete atılmadan önce Y.Y.Ü. İlahiyat Fakültesi’nde öğretim görevlisi olan ve halen Bitlis ili Tatvan ilçesi belediye başkanlığını yürüten sayın Mehmet Emin Peker’in toplantının gerçekleşmesinde büyük katkıları olmuştur.

Prof.Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu ile Prof.Dr. Halil Çiçek arasındaki Arapça şiir atışmalarının, soğuk sularda yüzmeye alışık olduğunu sonradan öğrendiğimiz Prof.Dr. Mevlüt Güngör’ün Nemrut Krater Gölü’nde keyifli bir şekilde kulaç atmasına aldanarak suyun sıcaklığına bakmaksızın buz gibi suya atlayan benim gibi birkaç arkadaşın Nemrut’taki titreyişinin, Van Kalesi’nden güneşin batışını seyretmenin, Otantik Van kahvaltısının damaklarda bıraktığı lezzetin, Prof.Dr. Sadık Kılıç’la Prof.Dr. Mehmet Paçacı’nın Sempozyum esnasında birbirleriyle atışmalarına nazire yaparcasına dışarıda kırk yıllık dost gibi birbirinden ayrılmayışlarının, Nemrut Krateri’ne gidiş ve dönüş yolculuğumuz esnasında Necati Tetik hocanın lazlar, kürtler ve Oltulu’larla ilgili nüktedan üslubuyla anlattığı ve bizleri gülmekten kırıp geçiren fıkralarının hafızalarımızda bıraktığı hoş sadalarla Van’da yapılan tefsirciler toplantısı, öyle gözüküyor ki uzun yıllar zihinlerimizde canlı kalacak.

YAYIN İLKELERİ

- * Usûl Dergisi, hakemli, uluslar arası bir dergi olup senede iki defa çıkar.
- * Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış telif ve tercüme makaleler, yabancı dillerde yayımlanmış makale çevirileri, orijinal metin neşirleri, sadeleştirmeler, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- * Dergide yayımlanması istenen telif çalışmalar üç nüsha halinde, tercüme ise orijinal metinleri ile birlikte iki nüsha halinde yayın kuruluna ulaştırılmalıdır. Aynı bir sayfada yazarın adı, akademik ünvanı, ilgili olduğu kurum, yazışma adresi, telefon numarası ve e-posta adresi belirtilmeli, ilk defa yazı gönderenler kısa özgeçmişlerini de ilave etmelidirler.
- * Gönderilen çalışmalar yayın kurulunca uygun bulunduğu takdirde, telifler üç, tercüme ise iki hakeme gönderilir. Her sayıda sayı hakemleri yayımlanır.
- * Dergiye gönderilecek makalelerin 7500 kelimeyi, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmelerinin ise 1500 kelimeyi geçmemesi gerekir.
- * Çalışmalar A4 kağıda 12 punto ve 1,5 aralıklı olarak biçimlendirilmelidir.
- * Makalenin başlığı, 100-150 kelime arası İngilizce özeti ve 3-5 anahtar kelimesi İngilizce ve Türkçe olarak makaleye eklenmelidir.
- * Dergide makale yayımlanan yazara telif ücreti ödenir ve 20 adet ayrı basım gönderilir.
- * Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin imla ve transkripsiyon kuralları kullanılmalıdır. Kelimelerin imlasında metin boyunca birlik sağlanmalıdır. Dipnotlar ilk geçtiği yerde tam künyeleri ile verilmeli, sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılmalı, çalışmanın sonuna bibliyografya konulmamalıdır.
- * Dergide yayımlanan çalışmaların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Kitap Tanıtımları İçin Kılavuz

- * Her tanıtım kitabı kısaca özetlemeli, kitabın önemini belirtmeli ve kitabın içeriğiyle ilgili yapıcı değerlendirmelerde bulunmalı. Tanıtımda kitabın beğenilen ve beğenilmeyen yönleriyle ilgili görüş belirtilmeli. Yazarın ilgi ve uzmanlığının tanıtımda 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 olmalı.
- * Tanıtımı yapılan kitap, başlıkta aşağıdaki örnekte olduğu gibi gösterilmeli:

İSLAM AHLÂK TEORİLERİ

MACİD FAHRİ, (Çev. Muammer İSKENDERÖĞLU, Atilla ARKAN),
Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, 330 s.

TEMSİLCİLER

ADANA Mustafa ÖZTÜRK Çukurova Ün. İlahiyat Fak. ADANA ozturkm@cu.edu.tr	İZMİR Hadi SOFUOĞLU Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak. Hatay/İZMİR (232) 285 29 32 / 405 hadi.sofuoglu@deu.edu.tr
BURSA Muhammed TARAKÇI Uludağ Ün. İlahiyat Fak. Fethiye/BURSA (224) 243 13 37 / 318 muhammetarakci@hotmail.com	KAHRAMANMARAŞ Zekeriya PAK Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniv. İlahiyat Fak. KAHRAMANMARAŞ zpak@ksu.edu.tr
ÇANAKKALE Hamit ER Onsekiz Mart Ün. İlahiyat Fak. ÇANAKKALE her3367@hotmail.com	KAYSERİ Davut İLTAŞ Erciyes Ün. İlahiyat Fak. KAYSERİ (505) 291 10 32; (352) 437 49 01 / 31085 diltas@erciyes.edu.tr
ÇORUM Kâşif Hamdi OKUR Gazi Ün. İlahiyat Fak. ÇORUM (364) 234 63 58 hamdi@gazi.edu.tr	KONYA Necmeddin GÜNEY Yeni Aziziye Cad. Bab-ı Aksaray mah. Ayan Bey sok. No: 11 Selçuklu/KONYA (555) 388 49 64; (332) 350 36 84 necm@hotmail.com
DİYARBAKIR Mehmet BİLEN Dicle Ün. İlahiyat Fak. DİYARBAKIR (412) 248 80 23 / 3813 bilenmehmet@hotmail.com	MALATYA Saffet SANCAKLI İnönü Ün. İlahiyat Fakültesi, Kampüs/MALATYA ssancakli@inonu.edu.tr
ELAZIĞ Cevdet KILIÇ Fırat Üniv. İlahiyat Fak. ELAZIĞ ckilic@firat.edu.tr	RİZE H. Ahmet ÖZDEMİR Karadeniz Teknik Ün. İlahiyat Fak. RİZE haozdemir@hotmail.com
ERZİNCAN Adem DÖLEK Erzincan İlahiyat Meslek Yüksekokulu ERZİNCAN adem_dolek@hotmail.com	SAMSUN Hasan ATSIZ Ondokuz Mayıs Ün. İlahiyat Fak. SAMSUN hasanatsz@hotmail.com
ERZURUM Selçuk COŞKUN Atatürk Ün. İlahiyat Fak. ERZURUM selcoskun2002@hotmail.com	SİVAS Mustafa KELEBEK Cumhuriyet Ün. İlahiyat Fak. SİVAS mkelebek@cumhuriyet.edu.tr; kelebekm@hotmail.com
İSPARTA Bilal GÖKKİR Süleyman Demirel Ün. İlahiyat Fak. İSPARTA bgokkir@ilahiyat.sdu.edu.tr	ŞANLIURFA İbrahim Hakkı İNAL Harran Ün. İlahiyat Fak. ŞANLIURFA ibrahimhakkinal@hotmail.com
İSTANBUL Muhammed ABAY Marmara Ün. İlahiyat Fak. İSTANBUL (216) 651 43 75 / 512 m_abay@hotmail.com	VAN Abdullah E. ÇİMEN Yüzüncüyıl Üniv. İlahiyat Fak. VAN emincimen@hotmail.com
İSTANBUL Bekir KUZUDİŞLİ İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İSTANBUL (212) 551 88 28 kuzudislibekir@yahoo.com	