

usûl

İSLAM ARAŞTIRMALARI
Islamic Researches / بحوث إسلامية

25

OCAK - HAZİRAN 2016
January - June 2016

usûl

İslam Araştırmaları

Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı: 25, Ocak-Haziran 2016

usûl
İslam Araştırmaları
Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı: 25, Ocak-Haziran 2016
ISSN 1305-2632

Sahibi | Publisher

İlim Yayma Vakfı adına Yücel ÇELİKBİLEK

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Osman ACUN

Editör | Editor-in-Chief

Faruk BEŞER

Editör Yardımcısı | Associate Editor

Hayati YILMAZ

Yayın Kurulu | Editorial Board

Ahmet BOSTANCI (Sakarya Ü.) | Bilal GÖKKIR (İstanbul Ü.) | Çağfer KARADAŞ (Uludağ Ü.)
Erdoğan AHATLI (Sakarya Ü.) | Hasan HACAĞ (Marmara Ü.) | Muhammet ABAY (Marmara Ü.)
Necmettin GÖKKIR (İstanbul Ü.) | Osman AYDINLI (Marmara Ü.)

Danışma Kurulu | Advisory Board

Abdulhamit BİRİŞİK (Marmara Ü.) | Abdullah TIRABZON (İstanbul Ü.) | Adem APAK (Uludağ Ü.)
Ahmet YAMAN (N. Erbakan Ü.) | Ali BULUT (FSM Vakfı Ü.) | Bayram Ali ÇETİNKAYA (İstanbul Ü.)
Bekir KUZUDİŞLİ (İstanbul Ü.) | E. Sait KAYA (İstanbul Şehir Ü.) | Engin YILMAZ (İYV)
H. Ahmet ÖZDEMİR (N. Erbakan Ü.) | H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü.) | İsmail ADAK (Yalova Ü.)
İsmail YİĞİT (FSM Vakfı Ü.) | M. Emin MAŞALI (Marmara Ü.) | Mehmet ÖZŞENEL (Marmara Ü.)
Mesut OKUMUŞ (Ankara Ü.) | Muammer İSKENDEROĞLU (Sakarya Ü.) | Muhsin AKBAŞ (Kâtip Çelebi Ü.)
Musa YILDIZ (Gazi Ü.) | Mustafa ÖZTÜRK (Çukurova Ü.) | Necmettin KIZILKAYA (İstanbul Ü.)
Nuh ARSLANTAŞ (Marmara Ü.) | Ömer KARA (Atatürk Ü.) | Özcan HIDIR (Rotterdam Islamic U.)
Raşit KÜÇÜK (İSAM) | Saim KAYADİBİ (Malezya İslam Ü.) | Süleyman KAYA (Sakarya Ü.)
Şükür ÖZEN (İstanbul Ü.) | Zekeriya GÜLER (İstanbul Ü.)

25. Sayı Hakemleri | Referees on 25th Issue

Abdülaziz HATİP | Adnan DEMİRCAN | Ahmet Hamdi FURAT | Bekir KUZUDİŞLİ | Bilal GÖKKIR
Esra GÖZELER | Hamza ERMİŞ | Haşim ŞAHİN | Hayati YILMAZ | İsmail GÜLER | İsmail YALÇIN
Mahmut YAZICI | Muammer BAYRAKTUTAR | Muammer İSKENDEROĞLU | Muhammet ABAY
Mustafa ŞENTÜRK | Necmettin GÖKKIR | Nurettin GEMİCİ | Orhan ÇEKER | Ömer KARA
Özcan HIDIR | Reşat ÖNGÖREN

Redaksiyon | Redaction

Hasan Turan AYDAR | Orhan ÇİNİCİ | Uğur ÖZTÜRK

Usûl İslam Araştırmaları hakemli bir dergidir. Yılda iki sayı olarak yayımlanır.

Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

Usûl İslam Araştırmaları ULAKBİM DergiPark üyesidir.

İletişim | Communication

Osman ACUN

Vefa, Akıfpaşa Sk. No: 6 Fatih | İSTANBUL | TÜRKİYE
Tel: +90 (212) 511 22 90 | e-posta: usul@iyv.org.tr | web: www.usuldergisi.com

İÇİNDEKİLER

Editörden

5 – 6

Makaleler

Oryantalist Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek

Rethinking of Hadîth Terms in the Context of Orientalism

Bekir KUZUDİŞLİ

7 – 30

Hicri Beşinci Yüzyılda Zevi'l-erhâmın MİRASÇILIGI Meselesi ve

Mısır'da el-Mezhebu'd-dâric Uygulaması

Discussions on the status of dhawi'l-arhâm in the Islamic law of inheritance in the fifth century of Hegira and the regulation of al-Mazhabu'd-dâric in Egypt

İrfan İNCE

31 – 62

Makdisî'nin Ahsenü't-Tekâsim'i Bağlamında Fıkıh Coğrafyası/Fıkhın Coğrafyası

The Geography of Jurisprudence/Jurisprudential Geography in the Context of Maqdisî's

Ahsan al-Taqâsîm

Münteha MAŞALI

63 – 106

Hadis İlminde Müzâkere Yöntemi ve Değeri

The Method of al-Mudhakara (The Discussion) and It's Value in the Science of Hadith

Münevver YEŞİLYURT / Hasan CİRİT

107 – 132

Bir Bektâşî Dede babası Bedri Noyan'a (1912-1997) Göre Zâhir Bâtın İlişkisi

The Relation Between Literal and Esoteric Meaning According to Bektashi Master Father

(Dedebaba) Bedri Noyan.

Hatice MUT / Süleyman AKKUŞ

133 – 158

Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi
Analysis and Evaluation of the Verses Associated with the Punishment of the Grave

Murat KAYA

159 – 204

Vakıa Sûresi 79. Ayet Bağlamında Mushaf'a Abdestsiz El Sürme Meselesi

The Issue of Touching Mus'haf without Wudû in the Context of

Sûrah al-Wâqi'ah, al-Âyah 79

Hakan UĞUR

205 – 230

Zekeriya-Yahya Kıssasında İşkâle Sebep Olan İfadelerin Tahlili

The Analysis of Ambiguous Expressions in the Zechariah-John Story

Muhammed İsa YÜKSEK

231 – 264

Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz
ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?

How We Know Early Hadith Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find

Jonathan A.C. BROWN / Çev. Salih KESGİN

265 – 310

İbn İyâs'ın Bedâ'i'ü'z-zühûr Adlı Kitabında Memlûk-Osmanlı Çatışması Hakkındaki
Kaynakları (922-923/1516-1517)

موارد ابن إياس في كتابه بدائع الزهور عن الصراع المملوكي العثماني (١٥١٧-١٥١٦/ ٩٢٣-٩٢٢ م)

The Sources of the Mamluk-Ottoman Conflict in Ibn Iyas's Book "Bada'l al-Zuhur"

(1517-1516 AD/922-923 AH)

Şâdiye Hasan Ahmed el-ADVÂN / Çev. Esra ATMACA

311 – 330

Tanıtm ve Değerlendirmeler

İslam'ın Mirası Batı'yı Büyüleyen İslam

Tamer YILDIRIM

331 – 334

Yayın İlkeleri

335 – 336

EDİTÖRDEN

25. Sayımız Hayırlı Olsun!

Hamdolsun, 25. sayımızla huzurlarımızdayız.

Dergimizin her bakımdan rüştüne eriştiğinin bir göstergesidir ki, ilgi ve bilgi artışı yaşıyoruz. Daha çok ve daha kaliteli çalışmalar geliyor. Daha iyi olanı seçme şansımız artıyor. Bunda elbette ilim adamlarımızın seviye aşımının da rolü var. Bu da bizi mutlu ediyor.

Modern-gelenek tartışmalarının sebep olduğu yarış ruhunun hayır getirdiğini düşünüyoruz. Öyle görünüyor ki, bu yarış Batıdan ithal edilen yöntem ve kavramlara artık daha az güvenmemiz gerektiğini bize gösteriyor.

25. sayımızda, bu söylediklerimizin adeta mısradaki olabilecek bir çalışma var. Dr. Bekir Kuzudışlı'nın "Oryantalist Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek" adlı makalesi bizi hem Oryantalist Paradigmayı, hem de İslamî İlimleri anlamakla ilgili olarak Batıda üretilen kavramları sağlıklı bir vize sorgulamasına zorluyor.

İlmi gelişim sürecini doktora öncesinde tamamlamayı başaran Dr. İrfan İnce, tartışılacak bir yönü kalmamış, her detayı naslarla açıklanmış sanılan çok tahsisi bir konuda, miras hukuku konusunda "Hicri Beşinci Yüzyılda Zevî'l-erhâmın Mîrasçılığı Meselesi ve Mısır'da el-Mezhebu'd-dâric Uygulaması" başlığıyla özel ilgisi olanlar için ilginç bir çalışmaya imza atmış.

Dr. Münteha Maşalı'nın kaleme aldığı "Makdisî'nin Ahsenü't-Tekâsim'i Bağlamında Fıkıh Coğrafyası/Fıkıhın Coğrafyası" başlıklı makalesi bize hem fıkıhın tarihselliği, hem de yine fıkıhın beşeri coğrafyası konusunda ufuk açıcı bilgiler sunuyor.

Bazen yüksek lisans ya da doktora tezlerinden üretilen makaleler daha yararlı olabilir. Çünkü bu tür çalışmalar uzun bir emeğin mahsulü olan tezlerin hulasası olarak çok daha sağlıklı ve sindirilmiş bilgiler içerir. İşte Münevver Yeşilyurt'un Dr. Hasan Cirit danışmanlığında hazırladığı tezinin hulasası olan "Hadis İlminde Müzâkere Yöntemi ve Değeri" adlı çalışması bunun bir örneği.

Böyle bir çalışma da Dr. Süleyman Akkuş danışmanlığında Hatice Mut'un kaleme aldığı "Bir Bektâşî Dede babası Bedri Noyan'a Göre Zâhir Bâtın İlişkisi" başlık makale. Anlaşılan Sünnî bir sûfî olan İmam Rabbanî zahir-batın ilim zıtlaşmasında zahir ilimlerin tercih edileceğini söylerken, Bektâşî bir sufînin aksini iddia etmesi ilginç olsa gerek.

İşin bir de öbür tarafı var, kabir hayatı ve Haşır olayı. Kabir azabı var mıdır yok mudur tartışmalarında hadislere güvenilemeyeceğini söyleyip, Kur'an-ı Kerim'den böyle bir şey anlaşılmadığını iddia edenler kendi içlerinde tutarlı mıdır? İşte Dr. Murat Kaya'nın "Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi" başlıklı makalesi bu soruya cevap teşkil edebilir.

Ve fıkıhın dinî/ahlakî boyutuyla ilgi yetkin bir çalışma. Dr. Hakan Uğur'un emeği olan "Vakıa Sûresi 79. Ayet Bağlamında Mushaf'a Abdestsiz El Sürme Meselesi" adlı makale özel merakı olanlar için meseleyi kökünden halletmiş sayılabilir.

Dr. Muhammed İsa Yüksek'in "Zekeriya-Yahya Kıssasında İşkâle Sebep Olan İfadelerin Tahlili" adlı makalesi hem tefsir, hem de Dinler tarihi çalışmaları ilgilendiriyor.

Aslında tercüme makalelere zorunlu olmadan yer vermeyen dergimizin bu sayısında önemine binaen iki tercüme makalemiz var: Birincisi, Dr. Salih Kesgin'in *Jonathan A.C. Brown*'dan çevirdiği "Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?" adlı makale. İkincisi ise Dr. Esra Atmaca'nın, *Şâdiye Hasan Ahmed el-Advan*'dan çevirdiği, "İbn İyâs'ın Bedâ'î'u'z-zühûr Adlı Kitabında Memlûk-Osmanlı Çatışması Hakkındaki Kaynakları (922-923/1516-1517)"

Bunlardan başka kitap tanıtımı ve değerlendirmeler de içeren dergimizin bu sayısını sizin de beğeneceğinizi umar ilgilerinizin ve bilgilerinizin devamını bekleriz.

Dr. Faruk BEŞER

Oryantalist Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek*

*Bekir KUZUDIŞLİ***

Öz: Bu makalenin amacı, oryantalist sistem içerisinde hadis kavramlarının işlevine dikkat çekmektir. Oryantalistlerin oluşturdukları kavramların İslâm dünyasına nasıl yansıdığı ve Müslüman ilim adamlarının bu kavramlara nasıl yaklaşması gerektiği de makalede incelenen önemli konulardan biridir. Burada özellikle dışarıdan bakan kimseler olarak hadis tarihi konusunda oryantalist tespitlerin yeni çalışmalara kapı aralayabileceği savunulmaktadır. Ancak bu, “ircâ’ yöntemi” diye adlandırılabilir, ilgili kavramın oryantalist sistem ve yorumundan arındırılıp onun hadis tarihinde aslında nereye tekabül ettiğini belirlemek ve Müslüman ilim adamları bakış açısıyla yorumunu sunmakla gerçekleştirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Oryantalizm, Hadis, Hadis Tarihlendirme, Muammerûn, Müşterek Ravi

Rethinking of Hadîth Terms in the Context of Orientalism

Abstract: The aim of this article is to draw attention to the functions of hadîth within the orientalist system. One of the important topics investigated in this article is in regards to how these terms formed by the orientalists are reflected within the Islamic world and how the Muslim scholars should approach these terms. Especially as being outside observers, it is defended here that the orientalist analyses can be used to open new doors with regards to studies in the history of hadith. This, however, can only be achieved by the “icra’ method”, where the related term must be purified from its orientalist meaning and interpretation, figuring out where it corresponds to within the history of hadith, as well as providing an explanation for it through the perspective of Muslim scholars.

Keywords: Orientalism, Hadîth, Dating of hadith, Muammerûn, Common link

İktibas / Citation: Bekir Kuzudişli, “Oryantalist Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek”, *Usûl*, 25 (2016/1), 7-30.

* Bu makale, 26-29 Nisan 2012 YDÜ I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu’nda “Oryantalistler ve Hadis Terimleri” adlı tebliğın geliştirilmiş halidir.

** Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

I. Giriş

Doğudaki çeşitli kültür ve dinlerle ilgilenenler bir yana sadece İslâm'ı kendilerine çalışma konusu olarak belirleyen oryantalistler dikkatlerini Müslüman düşüncesinin oluşumunda etkin bir role sahip olan Hz. Peygamber'in hayatı ve hadislerine çevirdiklerinde başlangıçta Batı aklı çerçevesinde eleştirel bir yaklaşımla yetinmişler, hadisleri kendilerine özgü bir sistem dâhilinde değerlendirmemişlerdi. Hadisler XX. yüzyıldan itibaren giderek gelişen oryantalist bir sistem içerisinde değerlendirilmeye başladı. Oryantalist gelenekte hem şüpheliliği esas alan hem de hadisleri Müslümanların anlattığı gibi değil de kendi ön kabulleri esas alınarak bir sistem dâhilinde inceleyen ilk şahıs Ignaz Goldziher'dir. Goldziher'in özellikle hadislerin oluşumu bağlamında ortaya attığı fikirler ve ileri sürdüğü şüpheler¹ o zamana kadar hadislerin önemli bir kısmını doğru kabul eden diğer oryantalistlerin görüşlerini değiştirmeye yetmişti.² Bu aşamadan sonra, hadislerin çok az bir kısmı müstesna, genelinin hicrî I. ve II. asrın ürünü olduğu fikri temel kabul haline gelmeye başladı. Ancak bu düşüncenin kalıcı hale gelmesi için kimi örneklerden vazgeçilmesi, daha çok tarihi verilerle desteklenmesi aynı zamanda sistemin yerleştirilmesi ve geliştirilmesi gerekiyordu. Goldziher'den sonra Schacht, bir yandan benzer fikirleri ana hatlarıyla savunmaya devam etti diğer taraftan isnâd başta olmak üzere çeşitli kanıtlarla bu düşüncüyü daha belirgin şekilde sistemleştirmeye çalıştı.³ Özellikle isnâdların geriye doğru gelişimi ve müşterek râvî teorisi⁴ gibi isnâdların ve bunlardan çıkan sonuçların Batılı bilim adamlarının ön kabullerini doğrular şekilde okunmasıyla hadislerin sübutunu tespiti için İslâm dünyasında oluşan klasik hadis usûlünden farklı olarak kendi ön kabulleri, sistemi ve yorumu olan yeni bir oryantalist teori ortaya çıkmış oldu. Bugün özellikle

¹ Goldziher'in sistemi hakkında toplu bilgi için bk. Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis*, Ankara: Araştırma, 2014, s. 276-287. Goldziher'in düşünce sisteminin oluşmasında etkin olan şahıslar için bk. a.g.e., s. 271-275.

² Fatma Kızıl, *Müşterek Râvî Teorisi ve Tenkidi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 58.

³ Fatma Kızıl, "Goldziher'denSchacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği", *HTD*, C. VII, 2, 2009, s. 45-62.

⁴ Teori hakkında değerlendirmeler için bk. Fatma Kızıl, *Müşterek Râvî Teorisi*, s. 112-231; Ahmet Yücel, *Oryantalistler ve Hadis -Yaklaşımlar, Değerlendirmeler, Literatür-*, İstanbul: İFAV, 2013, s. 48-60; Süleyman Doğanay, *Oryantalistlerin Hadisleri Tarihlendirme Yaklaşımları*, İstanbul: İFAV, 2013, s. 97-218.

hadis alanında Schacht'ın görüşlerini destekleyen, olumsuzlayan ya da revize eden fikirlerin bulunması, ayrıca Batıdaki hadis çalışmalarının tarihi seyrini ortaya koyan birçok araştırmacının ona merkezi rol vermesi⁵ bu durumu destekler mahiyettedir.

Schacht'ın geliştirdiği oryantalist sistem karşısında her ne kadar mesela James Rabson'un "Hasen Hadis ve Çeşitleri" gibi⁶ klasik hadis meselelerini İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) ve İbn Hacer (ö. 852/1449) gibi Müslüman âlimlerin bakış açısıyla incelemeye çalışan Batılı metinlere rastlansa da ileride söz konusu edileceği üzere bunların artık pek fazla ses getirmeyeceği açıktı.⁷ Çünkü hadis alanında yapılan çalışmalar daha çok Goldziher-Schacht tarafından ortaya atılan fikir ve teorinin kabulü veya reddi ya da klasik bir hadis terimi çalışılacaksa anılan oryantalist teoriye katkısı bağlamında ele alınıyordu.

Batılı bakış açısıyla düşünüldüğünde hadislerin sübutunu tespit için klasik hadis terminolojisiyle değil de kendilerine özgü, yeni bir sistemin kurulmasını gerektiren önemli öncüllerin varlığı dikkat çeker. Muhtemelen söz konusu durumun önemli gerekçelerinden biri, klasik hadis usûlü bir rivâyetin sağlamlığını tespit ederken, bunu Yahya b. Maîn (ö. 233/848), Ali b. el-Medîni (ö. 234/849) ve Buhârî (ö. 256/870) gibi otoriteleredayandırmasına rağmen,⁸ oryantalist sistemin bizzat isnâdların (ve metnin) kendisinin veri olarak kabul etmesi⁹ ve bunu okuyucularına "test edilebilir" bilgi olarak sunmasıdır.¹⁰

⁵ Bekir Kuzudişli "Hadis Araştırmalarında Oryantalist Gelenek ve Harald Motzki", (Motzki, *İsnâd ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları* -çev. Bekir Kuzudişli- İz Yayıncılık, İstanbul, 2011), s. 15-17.

⁶ James Rabson, "Hasen Hadislerin Çeşitleri" (çev. Talat Koçyiğit), *AUİFD*, 1963, s. 109-118.

⁷ Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Hadîth*, Brill, 2007, s. xxiii; Juynboll, "Sahîh", *EP*, C. VIII, s. 835.

⁸ Müslümanların kullandıkları şekliyle isnâd tenkidinin Batılılar tarafından makbul sayılmadığına dair bk. Motzki, "Abdurrezzâk es-San'ânî'nin Musannefi", *Hadis Tarihlendirme Metotları*, s. 265.

⁹ Hadislerin tarihlendirmesinde oryantalistler isnâd veya isnâd ve metinden farklı metotlar da kullanmışlardır. Oryantalistlerin kullandıkları metotları toplu olarak görmek için bk. Motzki, "Hadis Tarihlendirme Metotları: Bir Araştırma", *Hadis Tarihlendirme Metotları*, s. 66 vd. Ancak burada dikkate alınması gereken husus, Müslümanlar tarafından geliştirilen isnâd tenkidinin Batılı anlayışa göre ikna edici deliller olmadığıdır. Örneğin sahâbe döneminde Hz. Âişe başta olmak üzere bazı

Böylece Batılı ilim adamları, okuyucularına yüzyıllar önce yaşamış ve kendileri açısından düşünüldüğünde doğru söyleyip söylemedikleri meçhul olan şahıslar yerine yetkin olan herkesin uygulayabileceği bir sistem önermekle kalmadılar; aynı zamanda Müslüman muhataplarına geçmişin otoritesine sığındıkları iddiasıyla meydan okudular. Böyle yapmakla onlar aynı zamanda söz konusu güvenden dolayı Müslüman araştırmacılara yeteri kadar şüpheli davranmayan şahıslar iddiası yönelmiş oluyorlardı. Öte yandan ricâl ilmi ve âlimleri, dikkate alınması gereken bir unsur olmaktan çıkarılınca isnâd (ve metnin) sunduğu bilgilerin oryantalist ön kabuller ışığında yorumlanması daha kolay hale geldi. Ayrıca klasik ulemânın güvenilmez görülerek cerh ve ta'dillerinin dikkate alınmaması, oryantalist teoride isnâdları geriye doğru oluşturmada ya da yeni isnâd ekleyip metni tekrar formüle etmede adı geçen âlimleri olağan şüpheli olarak görme imkânı veriyordu.

Oryantalist düşüncenin hadislerin oluşumu ve yayılmasını kendilerine özgü bir sistem dâhilinde sunmalarını belki de zirveye taşıyan en önemli unsur ise bu teoriyi Müslümanlar arasında bilinen klasik kavramlarla değil kendi terimleriyle donatmayı başarmalarıydı. Oryantalist gelenekte bu sistemi, oluşturduğu kavramlar çerçevesinde anlatmaya çalışan büyük oranda Schacht ise de söz konusu kavramlara işlevsellik kazandıran ve daha spesifik hale getiren şahıs şüphesiz Juynboll'dur.¹¹ Öyle ki bugün birçok Batılı çalışmada bu kavramların kullanıldığı görülebilir. Dolayısıyla XIX. yüzyıldan günümüze kadar Batı'da birçok bilim adamı hadis alanında özgün çalışmalar yapmışsa da

sahâbilerin muhteva tenkidi yaptığını gösteren rivâyetlerin, ilgili dönemden günümüze ulaşan bir belge bulunmadığı için sorunlu olduğuna dair bk. Jonathan Brown, "How We Know Early Hadîth Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find" *Islamic Law and Society*, 15, 2008, s. 149

¹⁰ Hadislerin değerlendirmesinde bizzat isnâdın kullanılmasına karşı çıkan oryantalistler de bulunmaktadır. Bunların başında Michael Cook'un geldiği söylenebilir. Tartışmalar için bk. Motzki, "Hadis Tarihlendirme Metotları: Bir Araştırma", s. 98 vd.

¹¹ Schacht, isnâdı bir hadisin en keyfi parçası saymasına rağmen onları hadis tarihlendirmesi için uygun bir veri olarak kabul eder (*Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1950, s. 163). Schacht'ın kullanımıyla oryantalistlerin gündemine giren müşterek râvî teorisi, Juynboll'un deyimiyile, onun tarafından bile hak ettiği ilgiyi görememiştir (*Hadis Tarihinin Yeniden İnşası* -çev. Salih Özer, Ankara: Ankara Okulu, 2002, s. 256).

oryantalist teoriyi oluşturmada ve bunları kavramlaştırmada Goldziher-Schacht-Juynboll çizgisinin belirgin olduğu söylenebilir. Bu noktada oryantalistlerin terimlerini nasıl oluşturdukları ve İslâm dünyasının bu kavramlara yaklaşımlarının nasıl olması gerektiği incelenmelidir. Bu nedenle aşağıda Müslümanların oryantalist terimlere nasıl yaklaşımları gerektiği sorusu üzerinde durulacaktır. Bu makalede söz konusu terimler kabul veya red açısından ele alınmayıp dışardan bakan şahıslar olarak oryantalistlerin bazı tespitlerinin yeni çalışmalara zemin oluşturacağı ön kabulünden hareket edilmektedir. Ancak bunun için kavramın öncelikle oryantalist sistem ve yorumdan kurtarılması ve aslında hadis tarihinde bu kavramın nasıl bir fonksiyona sahip olduğunun tespit edilmesi gerekir.

II. Oryantalistlerin Hadis Terimlerine Yaklaşımları

Büyük oranda Schacht'ın başlatıp Juynboll'un içerik ve yeni kavramlar eklemesi suretiyle geliştirilen Batılı terimler, zaman zaman kullanan kişiye göre farklı manalar ifade etse de oryantalist bakış açısını yansıtmada ortak bir dil oluşmasına katkı sağlamıştır. Sisteme genel olarak bakıldığında söz konusu terminolojinin oluşumunda üç hususun/aşamanın dikkat çektiği görülür. Söz konusu oryantalist terminolojide *ilk olarak* hadis usûlünde en çok karşılaşılan ve hadisin sübûtuna yönelik sahih, hasen ve zayıf kavramlarına iltifat edilmez. Nitekim bizzat Juynboll'un, *İslâm Ansiklopedisi*'nde "Sahih" kavramı için "Ortaçağ ve modern Müslümanlar tarafından kullanılan bir terimdir" deyip parantez içinde bazı Batılı ilim adamlarının bu kavramı takip ettiğini söylemesi¹² aslında bu terimin Batılı ilim adamlarının geneli için pek bir şey ifade etmediğini anlatır. Nitekim o, son kitabı olan *Kanonik Hadis Ansiklopedisi*'nde sahih, hasen ve zayıf terimlerinin kendi sisteminde yerinin olmadığını açıkça ifade eder.¹³

İkinci olarak Schacht ve Juynboll'un geliştirdiği bazı oryantalist terimler, özü itibarıyla klasik hadis usûlünde ya da ricâl kaynaklarında dağınık bir şekilde bulunsa da onların mezkûr Batılı ilim adamları tarafından yeniden isimlendirildiği ve sürekli olarak oryantalist bakış açısını yansıtır şekilde içlerinin doldurulduğu görülür. İsnâdların geriye doğru gelişmesi ile isnâdların ref edilmesi arasında ilginin kurulması gibi bazı terimlerin, hadis tarihi ve

¹² Juynboll, "Sahih", *EP*, C. VIII, s. 835.

¹³ Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Hadith*, s. xxiii

usûlündeki karşılıkları gösterilmiş ise de diğer bazı terimlerin klasik dönemdeki karşılığı oryantalist bakış açısı nispeten yerleştikten sonra detaylı bir şekilde araştırılmıştır. Müşterek râvi ile medârin; dalış/dalma terimi ile mütâbi kavramının eşleştirilme teşebbüsü bu duruma örnek olarak verilebilir.¹⁴ Nitekim Juynboll, “Goldziher’den günümüze kadar Batılı bilim adamlarının çoğu, şüphelerini kaynaklardan buldukları kırıntılardan fazlasıyla asla temellendirememişlerse de durumun bu şekilde olduğunu her zaman hissetmişlerdir”¹⁵ diyerek bu duruma işaret etmektedir.

Üçüncü olarak ise özellikle Juynboll’un hadis tarihi ve usûlünde görülen bazı terimleri tekrar inceleyip çoğu kere bunları oryantalist bakış açısına göre hadislerin tedavüle çıkışına uygun şekilde yorumladığı ya da hadis tarihlen-dirme metodundaki bazı bulguları açıklama amacıyla kullandığı görülür. Salih kavramı ve ileride üzerinde durulacak olan muammerûn terimi bunlar arasında sayılabilir.¹⁶

Yukarıda ana çizgi olarak sunulan oryantalistlerin muhtemelen ortak bir anlayış ve dil oluşturmak için sundukları kavramlar ya da kendi sistemlerine uyacak şekilde tekrar içi doldurulan terimlerin etkisi sadece Batılı ilim adamları ile sınırlı kalmadı. Bu alanda ortaya konan gayretler oryantalistler açısından o kadar semereli oldu ki, bugün söz konusu kavramlar klasik bir hadis meselesini tartışan Müslüman hadisçiler arasında da -tabii ki oryantalistlerin kasıtları birebir düşünülmezsizin ancak kavramın tarihi seyri ve Batı’daki kullanımı dikkate alındığında okuyucunun zihninde oluşan anlam dünyası çoğu kere ihmal edilerek- geleneksel hadis terminolojisi yerine veya yanı sıra kullanılma-ya başlandı. Bu bu durum, Müslüman araştırmacıların bu tür kavramları kullanıp kullanmama ya da Batılı kavramlar hakkında doğrudan çalışma yapma hususunda nasıl bir yol izleyecekleri meselesini ortaya çıkardı.

III. Oryantalist Kavramlar ve İslâm Dünyası

Teorik olarak düşünüldüğünde oryantalist çalışmalara karşı dört temel yaklaşımdan bahsedilebilir. Birinci yaklaşım, oryantalist çalışmaların dikkate

¹⁴ bk.Juynboll, “Hadis İlmindeki Kimi Terimlerin (Yeniden) Değerlendirilmesi”, *İsnâd Analiz Yöntemleri*, s. 141-190.

¹⁵ Juynboll, “Hadis İlmindeki Kimi Terimlerin (Yeniden) Değerlendirilmesi” s. 142.

¹⁶ bk.Juynboll, “Sâlih”, *El²*, C. VII, s. 982-984.

alınmaması, yok hükmünde kabul edilmesi; ikinci yaklaşım, oryantalistlerin elde ettiği bulguların reddedilmesi; üçüncü yaklaşım oryantalistlerin yaptığı çalışmaları isabetli bulup sonuçlarını bir bütün olarak kabul edilmesi; dördüncü yaklaşım ise oryantalistlerin ileri sürdükleri fikirleri de dikkate alarak hadis ve hadis tarihine tekrar bakılması şeklinde ifade edilebilir. Bu yaklaşımlar oryantalistlerin oluşturdukları ya da hakkında fikir yürüttükleri kavramlar için de geçerlidir. Aşağıda dördüncü yaklaşımın daha faydalı sonuçlar üreteceği temellendirilmeye çalışılacaktır.

Oryantalistlerin hadis çalışmalarında ileri sürdükleri kavramlar, oluşturdukları sistem içerisinde düşünüldüğünde anahatlarıyla gerek adlandırma gerekse işlevsel olarak gayet fonksiyonel olduğu dikkat çeker. Ayrıca ister baştan düşünülmüş isterse tarihi süreç içerisinde kendiliğinden oluşmuş olsun hemen her kavramın nihai halini alırken karşılıklı tartışmalar veya araştırmalar neticesinde bazı evreler geçirdiği görülür. Bir makalede iki kavram örnek olarak ele alınmaya çalışılacaktır.

Birinci Örnek: İsnâdların Geriye Doğru Gelişimi Teorisi Bağlamında Müşterek Râvi Kavramı

Hadis tarihlendirme teorileri arasında isnâdı esas alan metodun en önemli parçası olan müşterek râvi kavramı müstakil çalışmalara konu olduğu için¹⁷ burada söz konusu terim hakkında detaylı bilgi vermektense ziyade kavramın sistem içindeki yeri ve bizim kavrama yaklaşımımız üzerinde durulacaktır. Bu noktada söz konusu kavramı tartışmadan önce, Juynboll'un müşterek râviyi belirlerken ileri sürdüğü ondan en az üç; bunların her birinden en az iki râvinin alması ve bu yapının müelliflere kadar devam etmesi şeklindeki şartların¹⁸, İslâm dünyasındaki rivâyet karakterine ya da tarihten günümüze ulaşan herhangi bir bilginin makul şekilde nakline uymadığı belirtilmelidir. Aslında ilk bakışta okuyucuya hoş gelen bu şartların pratikte ne kadar uygulanabilir olduğu sorgulanmalıdır. Nitekim tamamen farklı bir metot ve bakış açısıyla söyleneceği de müşterek râviyi belirleme kurallarına benzeyen bir yapıya işaret ettiği için kaydetmekte fayda bulunan Meyyânişî'nin (ö. 581/1184), Buhârî ve

¹⁷ Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, s. 112-231; Süleyman Doğanay, *Oryantalistlerin Hadisleri Tarihlendirme Yaklaşımları*, s. 97-218.

¹⁸ Juynboll, "Islam's First Fuqaha", *Arabica*, 1992, s. 304; a.mlf., "Nafi' the Mawlâ Ibn 'Umar", *Der Islam*, 1993, s. 208.

Müslim'in (ö. 261/875) *Sahih*'lerindeki hadislerin kabul şartını Hz. Peygamber'den iki ya da fazla sahâbînin nakletmiş olması; bu sahâbîlerin her birinden dört tâbiînin ve bu tâbiîlerden her birinden de dört kişiden daha fazla şahsın aktarmış olmasına bağlaması¹⁹ dikkat çeker. Pratikte hiçbir anlam ifade etmeyen bu şart İbn Hacer tarafından "Bu *Sahihayn*'i hiç tanımayan ve bu iki eseri hiç incelemeyen birinin ortaya attığı bir iddiadır. Birisi *Sahihayn*'da bu şekilde tek bir hadis bulamazsın dese mübalağa etmiş sayılmaz" sözleriyle reddedilmiştir.²⁰ O halde sayılarda farklılık olsa da benzer ön kabuller sunan oryantalist teorinin hadis rivâyet yapısıyla örtüşmediği açıktır. Dolayısıyla bu teoriyi incelerken hemen ilk akla geldiği şekliyle bir sahâbînin ya da tercihen Hz. Peygamber'in müşterek râvi pozisyonunda olduğu bir hadis bularak iddiaları karşılama fikri hem pratik açıdan çok zordur hem de bütün hadisler düşünüldüğünde kendi içinde çözümsüzlüğe kapı aralamaktadır. Zira bu teoriyi uygulanabilir kabul edip bir örnek üzerinde fikir yürüten kişi, bir hadisi ispat etse bile aslında diğer rivâyetlerin tamamının Hz. Peygamber'den gelme ihtimalini devre dışı bırakmış olmaktadır.

İsnâdların geriye doğru gelişimi teorisi açısından müşterek râvi kavramına bakıldığında ise rivâyetin ilk asırda tek bir isnâda sahip olduğu halde müşterek râviden sonra yayılmasından hareketle ilgili râvinin söz konusu tekli isnâdı geriye doğru oluşturduğu, metne de son şeklini verdiği iddiası teorinin esasını teşkil ettiği görülür. Teorik olarak düşünüldüğünde muhtemelen burada yapılması gereken ilk şey böyle bir yapının doğru olup olmadığını, birkaç örnekte görülsün bile hadis rivâyetinin geneline teşmil edilip edilmeyeceğini tespit etmektir. Eğer bu yapı, her ne kadar oryantalistlerin iddia ettiği gibi başlangıçta sürekli tekli isnâdlar şeklinde olmasa da gerçekten birinci asırda nispeten az sayıda isnâdla nakledilirken ikinci asırda gözle görülür şekilde

¹⁹ Meyyânişî, *Mâ lâ yeseu'l-muhaddise cehlüh*(nşr. Abdulfettah Ebû Gudde), Beyrût: Mektebetü'l-matbûâtî'l-İslâmî, 1423/2002. s. 266-267 (*Hamsüresâile fi ulümi'l-hadis* içinde).

²⁰ Suyûtî, *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takribi'n-Nevevi*(nşr. Nazar Muhammed el-Faryâbî), Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1415/1995, C. I, s. 70. İbn Hacer farklı bir yerde ise bu sözlerin sadece nakletmenin yeterli olduğunu ve reddetmeye ihtiyaç dahi bulunmadığını kaydetmektedir (*en-Nüket alâ Kitabi İbni's-Salâh* -nşr. Rebî b. HâdîUmeyr el-Medhalî-, Medine: Dârü'r-Rivâye, 1415/1994, C. I, s. 241).Meyyânişî'nin isminin zabtı, eseri ve metinde zikredilen ifadeleri için bk. Fatih Kaya, *Hadis Usûlünde İhtilât*, İstanbul: Rihle, 2011, s. 22-23 (ilgili dipnot).

arttığı gözlemlenerek doğrulanıyorsa,²¹ sonrasında oluşturulan fikirler ve teoriler göz ardı edilerek bu dışardan bakan birinin konuya katkısı olarak kabul edilebilir. Ancak bu noktada söz konusu yapı üzerine bina edilen isnâdların geriye doğru gelişimi teorisinin ve müşterek râviler hakkında yorumun nasıl değerlendirileceği önem arz eder.

Bu duruma klasik hadis usûlü çerçevesinde bakıldığında müşterek râvi olarak belirlenen kişinin kendisiyle Hz. Peygamber arasında isnâd oluşturması aslında isnâd uydurması anlamına geldiği için böyle bir iddiayla karşılaşan İslâm âlimlerinin verdiği muhtemel ilk tepki, Zührî (ö. 124/742), Şu'be (ö. 160/776), Evzaî (ö. 157/774), Mâlik (ö. 179/795) gibi şahısların ricâl kaynaklarında sika kimseler olarak kaydedildiği ve herhangi bir şekilde yalana nispet edilmedi şeklinde olacaktır. Dolayısıyla bu iddialar geçersiz sayılmalıdır. Ancak bu cevaplandırma şekli daha önce zikredildiği üzere ricâl kaynaklarına güveni esas aldığı için Batı ilim dünyasında pek bir anlam ifade etmeyeceği gibi İslâm âlimlerine güvenmenin yerine veya yanı sıra akli ya da pratik delillendirmeyi esas alan kimselerce de tatmin edici bulunmayabilir. Bu durumda ilgili teoriyi daha akli bir zemine çekerek şu şekilde tartışmak mümkündür: Hadis rivâyeti bir yana günlük hayatta bile yalanı kesin bir dille reddeden bir toplumda ister isnâdda isterse metinde olsun İslâm dünyasının farklı bölgelelerine dağılmış ve hemen herkes tarafından güvenilir kabul edilmiş adı geçen âlimlerin yalan söylediklerini düşünmek, başka birisi aynı eylemi yaptığında cerh edilmelerine ve söz konusu âlimler arasında cereyan eden fikrî ayrılıklara rağmen hadis rivâyetinde herhangi bir olumsuz değerlendirmenin bulunmadığı dikkate alındığında makul değildir. Ciddi ilmi bir geleneğin bulunduğu bir toplumda bütün şahısların yalana göz yummayacağı temeline oturan bu akıl yürütme gayet mantıklıdır ancak bunun netice itibarıyla savunma diline sahip olduğu da belirtilmelidir. O halde, hicrî I. asırda nispeten az olan isnâdların II. asrın ilk çeyreğinde veya bir sonraki zaman diliminde yayıldığı tespiti, oryantalist teoriler göz ardı edildiğinde Müslüman ilim adamlarının perspekti-

²¹ Müslim *Sahih*'inde Zührî kanalıyla nakledilen Lat ve Uzza adına yemin etmeye dair zikrettiği rivâyetlerden sonra "Zührî'nin Hz. Peygamber'den naklettiği doksan civarında hadis vardır ki bunlara makbul isnâdlarda hiç kimse müşareket etmemiştir" (Müslim, İmân 5) şeklindeki değerlendirmesi konuya ışık tutmaktadır. Hadis tarihinde tek isnâdlı birçok rivâyetin bulunduğu dair ayrıca bk. İbn Hacer, *Nüket*, C. I, s. 241.

fi ile nasıl açıklanacağına ortaya konması ve bu açıklamayı destekleyen delillerin sunulması savunma dilinden bilgi üretimine veya en azından klasikte satır aralarında var olan bilgiyi güncelleme anlamına gelecektir.

Hicrî II. asırda isnâdların belirli şahısların etrafında şekillenmesi ve isnâdların yayılması ana hatlarıyla şu şekilde açıklanabilir: Katâde b. Diâme (ö. 117/735), Zührî ve Yahya b. EbîKesîr (ö. 129/747) gibi hicrî I. asrın sonu ve II. asrın başında faal olan âlimlerden itibaren isnâdların yayılmış olması onların geriye isnâd oluşturduklarını değil, hadisleri ilk tedvin eden kimseler olduğunu gösterir.²² Başka bir deyişle mesela I. asırda hadisler sahâbedentâbiûna olaylar oldukça veya günlük hayata dair fikhî sorular soruldukça nakledilirken anılan şahıslardan itibaren sistemli hadis naklinin başlamasıyla isnâdlar onların etrafında şekillenmeye ve artmaya başlamıştır. Bu bakış açısı neden hicrî I. asırda isnâdların nispeten az olup da hicrî II. asrın başında fazlaştığını izah etmektedir. Bununla birlikte yukarıda anılan oryantalist teorinin değil de bu bakış açısının doğru olduğunun tartışılması gerekir. Bu delillendirme genel olarak hadis tarihi bilgileri, konu hakkındaki bazı klasik âlimlerinin açıklamaları ve bizzat isnâdlardan elde edilenler olmak üzere üç farklı şekilde ortaya konabilir.

Genel olarak hadis tarihi dikkate alındığında hicrî I. asrın sonunda resmî bir emirle İbnŞihâb ez-Zührî'nin tedvine başladığı bilgisi, aslında hadis rivâyetinin yeni bir evreye girdiğini gösteren önemli bir husustur. Tedvin faaliyetiyle birlikte kendi bölgelerinde hadisleri toplayan şahısların sonraki öğrenciler nezdinde ilgi odağı olması normal bir sürecin izlerini taşımaktadır. Bu noktada bir hususun altının çizilmesi faydalı olacaktır. Günümüzde kaleme alınan hadis tarihi kitaplarında veya erken döneme dair yapılan çalışmalarda hadislerin tedvini sadece Ömer b. Abdülaziz'in (hilafeti: 99-101/717-720) tedvin emri, İbnŞihâb'ın bu göreve başladığı gibi nispeten sadece klasik kaynaklarda olan bilgiyi aktarma şeklinde olduğu için tedvin faaliyeti ile hadis rivâyeti arasındaki ilişki gerektiği gibi incelenememiştir. Bir başka deyişle, hadis tarihinde tedvinin, rivâyet sürecini nasıl şekillendirdiği, neleri değiştirdiği henüz hak ettiği ilgiyi görmemiş; tedvinden önce ve sonrasında rivâyetin karakteri hakkındaki farklılıklar ve bunların boyutları detaylı olarak ele alınmamıştır.

²² Bu görüş için bk. Motzki, *Hadith: OriginsandDevelopments*(ed. HaraldMotzki), AshgateVariorum, 2004, s. XL. (editörün girişi).

İlk asırda isnâdların az olup II. asırda artmasının hadislerin tedvininden kaynaklandığına; oryantalistlerin müşterek râvi dedikleri kimselerin ise müdevvinler olduğuna bazı klasik dönem âlimlerinin açıklamaları işaret etmektedir. Örneğin ilgili döneme yakın olduğu için süreci daha iyi bilmesi beklenen Ali b. el-Medîni'nin (ö. 234/848), *İlel*'inin hemen girişinde isnâdları kendisinde toplanan şahısları Ebu Hüreyre (ö. 58/678), Hz. Âişe (ö. 58/678), Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), gibi sahâbîlerden ya da Ebû Seleme b. Abdurrahman (ö. 94/712), Sâlim b. Abdullah (ö. 106/725) veya Nâfi' (ö. 117/735) gibi büyük tâbiîlerden değil de tam da tedvin tarihine denk gelen âlimlerden başlatması dikkat çekicidir. Ona göre isnâdlar Medine'de İbnŞihab ez-Zührî, Mekke'de Amr b. Dînâr (ö. 126/744), Basra'da Katâde b. Diâme ve Yahyâ b. EbîKesîr, Kûfe'deEbûİshâk es-Sebiî (ö. 127/745) ve A'meş (ö. 148/765) olmak üzere altı kişide toplanmış; daha sonra bu rivâyetler Mâlik b. Enes, İbnİshâk (ö. 151/768) ve İbnCüreyc (ö. 150/767) gibi musanniflere geçmiştir.²³ Dolayısıyla Ali b. el-Medîni'nin ilk tabakada saydığı şahısların kaynaklarının büyük tâbiîler ve sahâbîler olduğunda şüphesi bulunmadığı halde isnâdların kendilerinde toplandığı kişileri tedvin dönemi âlimlerinden başlatması, onun nezdinden rivâyet sürecinin bu noktada giderek ilmî/sistemli bir hüviyet kazandığına işaret etmektedir. Bu şahısların hadis tarihindeki müdevvin olarak rolleri ve rivâyetin giderek daha sistemli hale geldiği kabul edildiğinde anılan şahıslardan itibaren isnâdların artması normal görülmelidir.

Benzer şekilde Zehebî'nin (ö. 748/1347) tabaka tabaka kendi zamanına kadar âlimleri zikrettikten sonra yaklaşık olarak hicrî I. ve II. asrın ilk yarısında râvinin tek kaldığı rivâyetleri "sahih" ya da "sahih garib" diye isimlendirirken daha sonraki tabakalarda yâni hicrî II. asrın ikinci yarısından itibaren ferid tarikleri giderek artan zayıflıkta "garibferid" veya "münker" şeklinde adlandırması da²⁴ aynı bakış açısının sonucu gibi gözükmektedir.²⁵

²³ Ali b. el-Medîni, *İlel*(nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî), Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1980, s. 36-37.

²⁴ Zehebî, *el-Mûkiza fî ilmi mustalahi'l-hadis* (nşr. AbdulfettâhEbû Gudde), Haleb: Mektebetü'l-matbûati'l-İslâmî, 1405, s. 77-78.

²⁵ Konu hakkında geniş bilgi için bk. Bekir Kuzudüşli, "Hadis Araştırmalarında Oryantalist Gelenek ve Motzki" *İsnâd ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 29-30.

Yukarıda zikredilen delillendirmeler hadislerin hicrî I. asır ile II. asırdaki rivâyet farkını ve bunların isnâda yansımalarına dair ipuçları sunsa da bunların hadis tarihindeki bilgilere ve klasik dönem âlimlerin gözlemlerine dayandığı ve okuyucuya “test edilebilir” bilgi sunmadığı kabul edilmelidir. Bizzat isnâdlardan elde edilen bilgilere yoğunlaşıldığında da benzer bir yapının varlığı dikkat çekmekte, isnâdların kendisinin sunduğu deliller, hicrî I. asırla II. asrın rivâyet anlayışındaki farklılıklarının izini taşımaktadır. Şöyle ki, *Kütüb-i Sitte* esas alınarak isnâdda yer alan hanımların, meçhul ve mübhem râvilerin neresinde toplandığına bakıldığında hadis tarihindeki özel durumları nedeniyle sahâbîler hariç, onların genel olarak sürekli I. asrın ikinci yarısı ile II. asrın ilk yarısında yoğunlaştıkları görülür.²⁶ Benzer bir yapı aile isnâdları açısından da gözlemlenir. Örneğin içinde Abdullah b. Ömer, oğlu Sâlim, mevlâsıNâfî, Abdullah b. Dinâr (ö. 127/744) ve Ubeydullah b. Ömer el-Ömerî (ö. 147/764) gibi çok hadis nakleden râvileri de barındıran yüz civarındaki Ömer ailesine mensup râviler, tâbiûn devrinde yoğun olarak bulunmasına rağmen hicrî II. asrın ilk yarısının sonunda rivâyet sahnesinden neredeyse çekilmişlerdir.²⁷ Hz. Ömer ailesi mensupları anılan tarihte hâlâ var olduklarına göre aile isnâdlarının sona ermesi, hadis rivâyetinin yapısının değişmesiyle ilgili olmalıdır. Şöyle ki, özellikle I. asırda olaylar oldukça hadis naklinin gerçekleştiği durumlarda hanımlar da dâhil aile fertleri oldukça avantajlı iken, rivâyetin sistemleşmesi, özellikle de hadislerin rivâyet halkalarına taşınmasıyla râvi olmak için ailede bulunmanın pek bir faydasının kalmadığı anlaşılmaktadır. Bu da doğal olarak bir sahâbîye kadar uzanan aile isnâdlarının bitmesine yol açmış gözükmektedir. Gerçi aile isnâdlarınınJuynboll tarafından isnâdların geriye doğru gelişimini gösterir şekilde “Bana birisi babam ona da babası nakletti dediğinde herkes tarafından kabul edilmesi gerekiyordu” denilerek²⁸ tersine işletilmeye çalışıldığı bir vakıadır. Ancak burada ilmî hayatta erkeklerin hâkimiyetinin iyice hissedildiği hicrî II. asırda isnâdı geriye doğru oluşturan bu şahısların hanımlara rol vermesinin veya meçhul ya da mübhem şahısları kullanmasının

²⁶ Bekir Kuzudişli, “Hadis Araştırmalarında Oryantalist Gelenek ve Motzki”, s. 27-33.

²⁷ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Aile Isnâdları*, İstanbul: İşaret/İham, 2007, s. 349-481.

²⁸ Juynboll, *Oryantalistik Hadis Araştırmaları: Makaleler*(der. ve çev. Mustafa Ertürk), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001, s. 94.

makul görünmediği dikkatten kaçırılmamalıdır. Aile isnâdları arasında zayıf ya da meçhul şahısların varlığı da²⁹ aynı noktaya işaret eder.

Netice itibariyle isnâdların geriye doğru gelişmesi çerçevesinde müşterek râvi kavramı tekrar düşünüldüğünde bu teorinin İslâm dünyası için muhtemel faydası oryantalistlerin bir sahâbîden gelen isnâdların belirli noktadan sonra yayıldığını tespit etmeleri ve bu yapıyı güçlü bir şekilde savunmalarıdır. Bu aşamadan sonra genel kabul görmüş oryantalist yorumları dikkate almaksızın aslında bu yapının ne ifade ettiği ve hadis tarihi, isnâd verileri gibi unsurlar düşünüldüğünde nasıl anlaşılacağı sorgulanmalıdır. Bunun gerçekleşmesi halinde hem hadis tarihi daha iyi anlaşılacak hem de oryantalizme karşı sadece savunmacı anlayış terk edilip Batılı ilim adamları veya “test edilebilir” bilgiyi önemseyen İslâm dünyasındaki şahıslar için alternatif üretilebilecektir.

Konuyu tamamlamadan önce girişte işaret edilen bir konuya dikkat çekmek faydalı olacaktır. Oryantalist çalışmalarda, bazen eş zamanlı bazen de ardışık olarak kendi sistemlerinde ürettiği ve kendi bakış açılarına göre içini doldurdukları kavramları, hadis ıstılahları ile eşleştirerek aynı manayı onlara yüklemeye eğilimi görülür. Konumuz açısından düşünülürse müşterek râvi kavramının daha sonra medâr terimiyle eşleştirilmesi bu duruma örnek verilebilir. Muhtemelen bu hamle, hem kendi bakış açılarına göre müşterek râvi kavramına hadis usûlünden bir dayanak bulmaya hem de ürettikleri kavramın İslâm dünyasında daha rahat kabul görmesini sağlamaya yönelik olmalıdır. Nitekim Türkiye’de yapılan bazı çalışmalarda muhtemelen sadece isnâdın ayırım noktası olduğuna dikkat çekmek üzere çeşitli yerlerde müşterek râvi teriminin kullanıldığı görülmektedir. Ancak her ne kadar müellifinin zihninde klasikteki anlamıyla yani sadece isnâdın kendisinden sonra dağıldığı şahsı ifade etmesi kastedilerek müşterek râvi terimi kullanılıyorsa da bir kavramın metne dâhil olması yazarının zihnindeki masum manaya göre değil arka planda ilgili kavramın işaret ettiği bütün anlam dünyası ve sistemdeki fonksiyonu ile gerçekleşir. Dolayısıyla müşterek râvi kavramı mutlaka tercih edilecekse o, ister herhangi bir isnâd çalışmasında isnâdın kendisinden sonra ayrıldığı noktayı göstermek için kullanılmış olsun isterse bu kavramla ilgili doğrudan bir çalışma yapılması amaçlansın, öncelikle kavramın Batılı anla-

²⁹ Mustafa el-A‘zamî, *İslâm Fıkhi ve Sünnet: Oryantalist Schacht’a Reddiye*(çev. Mustafa Ertürk) İstanbul: İz Yayıncılık, 2010, s. 235-236; Kuzudişli, *Aile İsnâdları*, s. 572-576.

mından arındırılması ve kavrama hadis tarihinde kullanıldığı şekliyle medâr teriminin içeriğinin yüklenmesi gerekir.³⁰ Bu işleme, oryantalistlerin yaptığı işlemleri tersine/aslına çevirmeyi esas aldığı için “ircâ’ yöntemi” denebilir. Aksi takdirde yazarın zihninde ne kastedilmiş olursa olsun, kavramsal bir izah yapılmadığı sürece müşterek râvi terimini gören okuyucu kendini ilgili terimin Batılı yorumundan alamayacaktır.

İkinci Örnek: Hadis Rivâyetinde Muammerûn

Muammerûn terimi de oryantalist sistem içerisinden kavramlaştırmayı ve bu kavramın, isnâdların geriye doğru gelişimi teorisi içerisine nasıl yerleştirildiğini gösteren önemli bir örnektir. Her ne kadar oryantalist yorumlar kabul edilmese de Müslüman ilim adamları için bu kavramın ne ifade ettiği ve nasıl ele alınması gerektiği oldukça mühim görünmektedir. Konuya girmeden önce muammerûn kavramının oryantalist bir adlandırma olmayıp klasik ricâl kaynaklarında bulunan bir terim olduğu hatırlanmalıdır. Muhtemelen söz konusu kavram bu haliyle okuyucuya nötr bir etki bıraktığından yeniden adlandırmaya gidilmiş ve zihinde olumsuz bir imaj bırakacak şekilde yaş sündürme hilesi/age trick³¹ terimi tercih edilmiştir. Ancak daha yaygın olduğu dikkate alınarak makalede “muammerûn” terimi kullanılacaktır.

Juynboll’un muammerûn hakkındaki iddiaları şu şekilde özetlenebilir: Muammerûn olgusu yani uzun ömür süren râviler Kûfe kısmen de Basra ile bağlantılıdır. Bu iki şehir dışındaki yerlerde muammerûn faaliyetinden bahsedilmez.³² Kûfe bölgesinde yer alan muammerûnrâvilersahâbi sayılmadıklarından dolayı isnâdı muttasıl hale getirmek için bir sahâbiye ihtiyaç hissederler. İşte bu sahâbi Abdullah b. Mes’ûd’tur. Dolayısıyla muammerûn olgusu “Hz. Peygamber >İbnMes’ûd>İbnMes’ûd’un ilim halkasında bulunan biri > İbrahim en-Nehâî> müşterek râvi” şeklinde olması gerekirken, bu müşterek râvi daha kısa ve işlevsel bir yoldan “Hz. Peygamber >İbnMes’ûd> muammer > müşterek râvi” isnâdını oluşturmuştur.³³ Juynboll, muammer sayılan şahsiyetleri

³⁰ Halit Özkan, “The Common Link and its Relation to the Medâr”, *ILS*, C. XI, 1, 2004, s. 50 vd.

³¹ Juynboll, “Nâfi ve Onun Hadis Literatüründeki Yeri”, *İsnâd Analiz Yöntemleri*, s. 117.

³² Juynboll, “İsnâdların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü”, *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*, s. 137.

³³ Juynboll, “İsnâdların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü”, s. 127.

genelde hayali kişiler olarak görür ve II. asır süresince muammerûnun yavaş yavaş ortadan kalktığını iddia eder.³⁴

Juynboll'un söz konusu görüşleri sadece kabul ve red açısından düşünülürse, uzun yaşayan şahısların bu derece yekûn tutması dikkat çekicidir ve bu fikirler özellikle hicrî I. asırda fitne neticesinde ortaya çıkan hadis uydurma faaliyetiyle ilgi kurularak kabul edilebilir. Diğer yandan bu fikirlerin reddedilmesi için de aklî birçok sebep bulunabilir: Mesela müşterek râvilerin, bir sahâbiye ulaşmak için hicrî seksenli yıllarda vefat eden uzun ömürlü şahıslar icad etmek yerine zaten söz konusu zaman diliminde vefat eden sahâbîleri niçin kullanmadıkları sorusu önemlidir. Çünkü ashâbın yayıldıkları coğrafyayı geniş şekilde zikreden FuadJabali'nin yaptığı listeye göre sadece Kûfe'de hicrî yetmiş veya seksenlerde vefat etmiş 10'a yakın sahâbî bulunmaktadır.³⁵ Dolayısıyla Hz. Peygamber'e daha kısa bir şekilde ulaşmak isteyen müşterek râvilerin bu sahâbîleri kullanmaları beklenirdi.

Bizzat muamerûn olgusuna yoğunlaşarak, "niçin" sorusunu bir tarafa bırakıp Juynboll'un ön kabul olarak ileri sürdüğü Hz. Peygamber'e değil de İbn Mes'ûd'a ulaşma fikri doğru kabul edilse bile hâlâ ortada bir mantık hatası görünmektedir. Zira Juynboll'un incelediği râvilerin ricâl kaynaklarında da genelde 120 sene hayat sürdükleri bilgisi zikredilir. Ancak rivâyet ve isnâd açısından önemli olan husus, onların hicrî 80'lerde vefat ettikleri bilgisidir. Yani yaşın uzunluğunda dikkat çeken nokta Müslüman olduktan sonraki uzun yaşamaları değil, cahiliyye dönemine doğru uzun bir zaman dilimi takdir

³⁴ Juynboll, "İsnâdların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", s. 137.

³⁵ 1. Abdullah b. Mutî' (ö. 74), (Jabali, *The Companionsthe Prophet: a study of geographical distribution and political alignments*, Leiden: Brill, 2003, s. 255); 2. Abdullah b. Utbe (ö. 73), (Jabali, *TheCamponions*, s. 257); 3. Amr b. Hurays (ö. 85), (Jabali, *a.g.e.*, s. 263); 4. Esved el-Hilali (ö. 80 ler), (Jabali, *a.g.e.*, s. 263); 5. Haris b. Süveyd (ö. 72), (Jabali, *a.g.e.*, s. 269); 6. Musa b. Talha (ö. 103; tahavvela ila Basra), (Jabali, *a.g.e.*, s. 281); 7. Şüreyh b. Haris (ö. 78; Nezele'l-Basra), (Jabali, *a.g.e.*, s. 293); 8. Tarık b. Şihab, (ö. 82), (Jabali, *a.g.e.*, s. 297); 9. Ebu RezinMesud b. Malik (ö. 60'tan sonra, 80'den sonra, veya 95'ten sonra), (Jabali, *a.g.e.*, s. 309); 10. Ebu Tufeyl Âmir b. Vâsile el-Leysî (ö. 100 veya 110 sümmeintekala ilâ Makka), (Jabali, *a.g.e.*, s. 311). Juynboll'un kendisi de Ebu CuheyfeVehb b. Abdullah'ın hicrî 74; Abdullah b. Ebî Evfa adlı sahâbînin ise hicrî 86'da vefat ettiğini belirtiyor. Ancak o, sadece bu tespitle yetinmekte, teorisini sorgulamamaktadır (bk. Juynboll, "İsnâdların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", s. 134).

edilmesidir. İbnMes'ûd'un rolü, İslâm kimliğiyle önemli olduğuna göre aslında burada müşterek râvî denilen kişinin isnâdları geriye doğru oluşturmak için bu şekildeki bir uzun yaşa ihtiyacı bulunmamaktadır. Zira Abdullah b. Mes'ûd'un hicrî 32 veya 33 yılında vefat ettiği³⁶ dikkate alınır, zaten hicrî seksenlerde vefat ettiği belirtilen bir râvinin (yirmi yaşında ilme başladığı varsayılrsa) sadece yetmiş sene hayat sürmesi yeterlidir. Çünkü Juynboll'un sistemine göre bu şahıslar Abdullah b. Mes'ûd ile müşterek râvî arasındaki boşluğu kapatma vazifesi görecektir. Neticede onların 120 sene yaşamalarına ihtiyaç bulunmamaktadır.

Yukarıda zikredilen hususlar Juynboll'un iddia ettiği şekilde muammer kavramının yanlışlığını gösterir. Bununla birlikte Juynboll'un gündeme getirdiği muammerûn etrafındaki tartışmaya sadece kabul ve red üzerinden değil de, hadis âlimleri tarafından varlığı kabul edilen muammerûnun, hadis tarihinde gerçekte ne anlam ifade ettikleri ve hadis rivâyetinde nasıl bir fonksiyon icra ettikleri açısından bakmak yeni bakış açılarına kapı aralayabilir. Muammerûn kavramı zaman ve mekan açısından incelendiğinde ise onların bir zaman dilimine ya da bölgeye toplanıp toplanmadıkları, böyle bir durum varsa bunun ne anlama geldiği sorusu önemli görünmektedir. Muammerûn meselesi gerçekte ne idi, sorusu etrafında, kavramın tanımı ve sınırlarının belirlenmesinden sonra muhtemelen ilk adım, bu olgunun sadece hadis rivâyeti konusuna mı has olduğu yoksa genel olarak cahiliyye döneminde bulunup bulunmadığının belirlenmesi olabilir. Bu konuda EbûHâtimSehl b. Muhammed b. Osman es-Sicistânî'nin (ö. 248/862) *el-Muammerûn ve'l-vesâyâ* kitabının ana hatlarıyla incelenmesi aslında bu olgunun cahiliyye döneminde yaygın olarak görüldüğünü ve onun hadis rivâyetine hasredilemeyeceğini göstermektedir.³⁷

Muammerûn kavramına tarihi seyir açısından bakıldığında ise isnâdların geriye doğru gelişimi teorisine ve müşterek râvî kavramına uygun hale getirmek için Juynboll'un, söz konusu olgunun ikinci asır süresince yavaş yavaş ortadan kalktığı iddiası dikkat çeker. Tarihi seyir gerçekten böyle midir? Örneğin, Zehebî'nin "(Şu anda) yaşayanların hepsi yüz sene içerisinde vefat edecek" hadisini Muhammed ümmeti arasında hiç kimsenin yüz yaşını aşma-

³⁶ Juynboll, "İsnâdların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", s. 126.

³⁷ EbûHâtim es-Sicistânî, *el-Muammerûn ve'l-vesâyâ*(nşr. Abdülmun'im Amir), y.y.:Dârü'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1961.

yacağı şeklinde anlayan bir gruba karşı yazdığı³⁸ *Cüz'ün fihiehlü'l-mie* adlı esere bakıldığında ilk iki asırda yaklaşık kırk muammer sayıldığı halde hicri III. asırdan müellif zamanına kadar geçen dönemde seksen civarında muammerûnun isminin zikredildiği görülmektedir. Bu durum, Juynboll'un iddiasının aksine muammer olgusunun her tabakada devam ettiğine işaret etmektedir.³⁹

Bununla birlikte olayın doğrudan hadis tarihi ile alakalı farklı bir yönü daha bulunmaktadır. Çünkü Recep Şentürk'ün Zehebî'nin *Tezkiretü'l-huffaz*'ında yer alan 21 tabakaya⁴⁰ dağılmış 1177 hafızı dikkate alarak yaptığı bir incelemede, bütün grubun yaş ortalaması 79.82 iken; ikinci tabakanın⁴¹ yaş ortalaması dikkat çekici bir şekilde 101'dir.⁴² Tabakalar arasında ondan sonraki ortalama en uzun ömrün 84 olduğu dikkate alınırsa (10. Tabaka)⁴³ adı geçen tabakanın yaş ortalamasının neden bu kadar yüksek olduğu merak konusudur. Üçüncü tabakada en uzun yaşamış hafızın ömrü de anılan tabakanın ortalamasına uygun olarak 131'dir ve bu rakam bütün hafızlar içinde ulaşılmış en uzun yaştır. *Tezkiratü'l-huffaz*'ın ikinci tabakası tâbiûnun büyüklerine ayrılmış olup belirgin şekilde muhadramrâvi içerir.⁴⁴ Dolayısıyla tabakanın yaş ortalamasının yükselmesinde söz konusu râvilerin önemli bir etkisi olduğu ileri sürülebilir. Dolayısıyla Juynboll'un ileri sürdüğü fikirler, tam olarak doğruyu yansıtmasa da söz konusu tabakada yer alan muhadramrâvilerin neden diğer râvilere göre uzun yaşadıkları sorusu cevaplanmalıdır. Burada söz konusu yapının tesadüfen oluştuğu ihtimalinden başlayarak, ilgili şahsın cahiliyye dönemini

³⁸ Zehebî, *Cüz'ün fihiehlü'l-mie*, s. 25-26.

³⁹ Zehebî, *Cüz'ün fihiehlü'l-mie*, s. 50-88. Bu kaynağı Juynboll da kullanmaktadır. Ancak metinde zikredilen duruma rağmen Juynboll, "Pek çok râvinin 90 yaşlarına kadar yaşadığı kaydedilmektedir. Ancak 100 veya daha fazla yaşta kiler nadir olarak zikredilmektedir" demektedir. Bk. Juynboll, "İsnâdların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", s. 137-138.

⁴⁰ Zehebî hafızları 21 tabakada incelemesine rağmen Recep Şentürk, Hz. Peygamber'i ilk tabakaya yerleştirdiği için onun eserinde 22 tabaka bulunmaktadır (*Toplumsal Hafıza: Hadis Rivâyet Ağı 610-1505*, -çev. Mehmet Fatih Serenli- İstanbul: Gelecek, 2004).

⁴¹ Şentürk'ün kitabında 3. Tabaka (Bir önceki dipnota bakınız)

⁴² Şentürk, *Toplumsal Hafıza*, s. 76.

⁴³ Şentürk'ün kitabında 11. Tabaka (bk. yukarıdaki dipnot).

⁴⁴ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, C. I, 48-70.

idrak etmesinden hareketle uzun yaşadığının düşünülmesine kadar çeşitli cevapların araştırılması gerekir. Öte yandan söz konusu şahısların uzun yaşadığı iddia edildiği için ricâl kaynaklarında yaşlarının özellikle belirlendiği, bu durumun yukarıda zikredilen istatistikî bilgiye yansıdığı ihtimali de dikkate alınmalıdır. Zikredilen hususların araştırılması, yaş konusunda ricâl kaynaklarının genel tavrını daha net olarak ortaya koyacaktır. Böylece ricâl kaynaklarında bir şahsın doğum, vefat ve yaşının nasıl belirlendiği genel sorusu muhtemelen cevap bulacak; asırlara göre bir değişim içerip içermediği ortaya çıkacaktır.

Juynboll'unmuammerûn konusunda ikinci dikkat çekici iddiası Kûfe ve Basra dışındaki hadis merkezlerinde muammerûn olgusundan bahsedilmemesidir.⁴⁵ Burada da ilk araştırılması gereken husus bu iddianın gerçekten doğru olup olmadığını tespit etmeye çalışmaktır. Zehebî'nin yukarıda anılan eseri *Cüz'ünfihiehlü'l-mie* adlı risalesi incelendiğinde muammerûn sayılan on dört sahâbîden⁴⁶ sadece Adi b. Hâtim, Selmân-ı Fârisî ve Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile el-Leysî'nin Kûfe'ye; Enes b. Mâlik'in ise Basra'ya mensup olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁷ Yani sahâbe tabakasında Juynboll'unmuammerûnu sadece Kûfe ve Basra'ya sınırlandırması doğru değildir. Bununla birlikte muhadramûn söz konusu olunca Zehebî'nin adı geçen eserine göre on beş kişiden biri hariç

⁴⁵ Juynboll, "İsnâdların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", s. 137.

⁴⁶ Zehebî, *Cüz'ünfihiehlü'l-mie*, s. 31-33.

⁴⁷ Selman el-Farisi, Irak'ın fethine katılmış, Medâin'e vali olmuştur (İbn Hacer, *İsâbe*, C. III, s. 141); Hakîm b. Hizam b. Huveylid el-Kuraşî, Kufe bölgesi ile ilgisi kurulmamıştır (*İsâbe*, C. II, s. 112), Hassan b. Sâbit b. Münzir, Medine bölgesinde yaşadığı anlaşılmaktadır (*İsâbe*, C. II, s. 62); Hatîyye eş-Şair (*İsâbe*, C. II, s. 176); Saîd b. Yerbû' el-Mahzûmî Kufe bölgesi ile ilişkisi kurulmamıştır (*İsâbe*, C. III, s. 116), en-Nâbiğatü'l-Ca'dî'nin, Kufe bölgesiyle bir ilişkisi görülmemektedir (*İsâbe*, C. VI, 391); Huveytib b. Abdiluzza Medine'de vefat etmiştir (*İsâbe*, C. II, s. 143); Amr b. Ma'dikerb b. Abdullah, hicazlı sayılmıştır (*İsâbe*, C. IV, 686); Adi b. Hâtim, Kufe bölgesine intikal etmiştir (*İsâbe*, C. IV, s. 470); Enes b. Malik, Medine'li olmakla birlikte Basra'ya yerleşmiştir (*İsâbe*, C. I, s. 127); Sehl b. Sa'd es-Saidî, Medinelidir (*İsâbe*, C. III, s. 200); Ebü't-Tüfeyl Amir b. Vâsile el-Leysî Mekke'de vefat etmiştir (*İsâbe*, C. VII, s. 230). Onun daha önce Kûfe'de yaşadığı yukarıda zikredilmişti. Ebu Umame el-Bâhilî, Şam bölgesinde ikamet etmiştir (*İsâbe*, C. III, s. 420); Vâsile b. Eska da aynı şekilde Şam bölgesine yerleşmiştir (*İsâbe*, C. VI, s. 591).

tamamının Kufe veya Basra bölgesine mensup olduğu görülmektedir.⁴⁸ Diğer tâbiûn ve sonraki tabakalara ait şahıslar arasında ise Kûfe ve Basra bölgesine ait olanlar belirgin derecede azdır.⁴⁹ Netice itibariyle muammerûn meselesi bölgesel olarak düşünüldüğünde, söz konusu terimin genel olarak Kûfe ve Basra bölgesine hasredilemeyeceğini ama muhadramlar söz konusu olduğunda Kûfe ve Basra bölgesinin uzun yaşayan râviler açısından bir kez daha dikkat çektiği görülmektedir.

Muhadramûn-muammerûn ilişkisinin gerçekte var olup olmadığı,⁵⁰ şayet varsa ve onların Abdullah b. Mes'ûd ile ortak râvi arasını doldurma işlevi şeklindeki oryantalist tez makul görülmediğine göre, bu konudaki bizim açıklamamızın ne olacağı sorusu detaylı araştırmayı gerektirmektedir.⁵¹ Burada dikkat çekilmeye çalışılan husus, her ne kadar temel yanlışları bünyesinde barındırsa da oryantalist çalışmaların, Müslüman araştırmacıların nadiren dikkatlerini çektiği bazı alanları işaretlemesi ve bu sayede yeni çalışma sahalarının açılmasıdır. Şayet bu çalışma alanları sadece red ve kabul penceresinden yaklaşılmaz, aslında ne olduğu sorusu sorulur ve olaylara karşı kendi perspektifimiz geliştirilirse oldukça faydalı sonuçlar elde edilebilir. Konu hak ettiği şekilde incelendiğinde oryantalist tezlerin doğru ya da yanlış olduğu ortaya çıkacak; geçerli bir olguyu temsil ediyorsa, onun ana akım olup olmadığı rahatlıkla söylenebilecektir.

⁴⁸ Zehebî, *Cüz'ünfihiehü'l-mie*, s. 38-43. Müellifin zikrettiği şahıslar içinde Ka'bû'l-Ahbâr'ın hanımının oğlu Tübey el-Himyeri'nin Şam bölgesine nispet edilmiştir. Hadis rivâyetiyle pek ilgisi görülmeyen Haccâc'ın tabibi Teyâzûk'un ise Haccâc nedeniyle Kûfe bölgesiyle ilişkili olduğu söylenebilir.

⁴⁹ Ziyad b. Alâka, no: 32, Halef b. Halife, no: 38; Abdullah b. Muaviye, no: 46.

⁵⁰ Muhadramûn ile ilgili müstakil bir çalışma için bk. Osman Bilgen, *O'nu -sav-Göremeyenler*, Akademi, İstanbul, 2006, s. 55 vd. Ancak bu çalışmada, yeri geldikçe râvilerin ileri yaşlarına işaret edilmiş ve bölgeleri de söylenmiş olmasına rağmen muhadram-muammer konusu ve bunların coğrafi özelliklerine dair Batılı perspektifi de dikkate alan özel bir başlık açılmamıştır.

⁵¹ Hadis alanında Rabia Kurt tarafından muammerûn konusunda yüksek lisans tezi yapılmıştır. Tezde muammerûn sayılan râviler ve rivâyetleri işlenmekte, oryantalist iddialara yer verilmektedir. Oryantalist iddiaların nadiren değerlendirildiği tezde (bk. s. 83) bu makalede zikredilen hususların sorulmadığı belirtilmelidir (bk. *Hadis Rivayetinde Muammerûn Olarak İsimlendirilen Râviler ve Rivâyetleri* [yüksek lisans tezi, 2013] Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi SBE).

Uzun yaş meselesi ile ilgili, nüsha rivâyeterinde gündeme gelen ve bazı râvilerin oldukça erken yaşlarda bir kitabı tahammül edip nispeten uzun ömür sürdükten sonra bir sonraki râviyeedâ etmesi olgusu da dikkate alınmalıdır. Abdurrezzâk'ın *Musannefi*, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ve diğer bazı eserlerde görülen bu olgunun⁵² nüsha rivayetinde ne anlam ifade ettiği iki açıdan önem arz etmektedir. Birincisi, çocuk sayılacak yaşta elde edilen tahammül, nüsha rivayetinin güvenli bir şekilde sonraki nesillere ulaşmasını sağlamış mıdır? Bunu "test edilebilir" şekilde gösterecek bir çalışma, Abdurrezzâk'ın *Musannefi* ile Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçen Abdurrezzâk rivayetlerinin karşılaştırılmasıdır. Zira her iki eserin nüsha rivayetinde onu çocuk yaşta elde edip ömrünün sonunda nakleden ravi bulunduğu akılda tutulur ve bu durumun gerçekten hatalara yol açacağı varsayılırsa, her iki eser arasındaki – *Musannef* ile *Müsned*- lafız farklılıklarının büyük bir orana ulaşması beklenecektir. Söz konusu iki eser çerçevesinde yapılmaya da Abdurrezzâk'ın *Musannefi* ile Buhârî'nin *Sahih*'i ve İmam Malik'in *Muvatta*'ı ile Abdurrezzâk'ın *Musannefi* arasında yapılan iki mukayeseli çalışma anılan eserlerdeki rivayet farklarının fazla olmadığını ortaya koymuştur.⁵³

Bu durumda ikinci soru, eğer henüz temyiz çağına ulaşmış birinin, Abdurrezzâk'ın *Musannefi*, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i gibi devasa eserleri layıkıyla zapt edemeyeceği kabul edildiğinde bu rivayetlerde görülen aktarımın gerçekte nasıl olduğu, kullanılan isnâdın ne anlama geldiği meselesidir. Bu husus, ikinci ve üçüncü asırda nüsha rivayetinin nasıllığı ve özellikle müteahhirûn döneminde çok daha fazla revaç bulan âliisnâd elde etme meselesinin konuyla ilişkisi gibi çeşitli meseleri bünyesinde barındırıyor görünmektedir. Bu yönüyle konunun daha geniş bir şekilde incelenmesi gerekir.

⁵² Abdurrezzâk'ın *Musannefi* için bkz. Motzki, "Hicrî I. Asırdaki Sahih Hadislerin Kaynağı Olarak Abdurrezzâk es-San'ânî'nin *Musannefi*", *Hadis Tarihlendirme Metotları*, s. 268 (Motzki, söz konusu durumun muhtemel yorumunu da zikretmektedir). Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i için bk. Hayri Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, s.306-307. İbnMâce'nin *Sünen*'i için bk. James Rabson, "Sünen- İbnMâce'nin (Nüshalarının) Rivâyeti(çev. Musa Erkaya), *Dini Araştırmalar*, C. VIII, 23, s. 296.

⁵³ Ali Akyüz, *Kaynak Tetkiki Açısından Abdürrezzâk-Buhârî İlişkisi Üzerine Bir Mukâyese*, İstanbul: İFAV, 1997, s. 46; Mahmut Kavaklıoğlu, *Kaynak Tetkiki Açısından İmâm Mâlik-Abdurrezzâk Mukâyese*, Ankara: Araştırma, 2003, s. 59.

IV. Özet ve Sonuçlar

İslamla ilgilenen oryantalistler arasında Goldziher–Schacht–Juynboll çizgisi önemli bir akımı ifade eder. Bu çizginin oluşmasının önemli etkenlerinden birisi oryantalist zihin dünyasını bir sisteme oturtmaları ve bu sistemi kendi kavramları çerçevesinde sunmaları ya da Müslümanlardan ödünç aldıkları terimleri kendi sistemlerine uyacak şekilde yorumlamalarıdır. Onlar muhaddislerin merkezî rol verdikleri fakat kendi sistemleri içinde bir mana ifade etmeyen sahih–hasen–zayıf kavramlarını ise göz ardı etmişlerdir.

Makalede incelenen oryantalist kavramlar ya da onların oryantalistler tarafından öne çıkan şekliyle kullanımı sadece Batılı çalışmalara özgü kalmamış, bir şekilde müslüman ilim adamlarının da ilgisini çekmiştir. Dolayısıyla burada söz konusu kavramlara karşı nasıl yaklaşılması gerektiği sorusu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Oryantalist çalışmalara müslüman âlimler tarafından verilen farklı tepkilerin çeşitli şekillerde görece haklı gerekçeleri varsa da bu çalışmada öne çıkarılan husus onlara sadece red veya kabul açısından yaklaşıp, polemikuslubuyla konuyu tartışmak yerine bir kavramın hadis tarihinde aslında ne ifade ettiğinin araştırılmasıdır. Tabii ki burada muhaddislerin kullandığı bir kavram oryantalistler tarafından yeniden adlandırılmış ise onun öncelikle hadis tarihindeki aslına irca' etmek, şayet bu zaten oryantalistler tarafından yapılmış ise her iki kullanım arasındaki farklara dikkat etmek önem arz edecektir.⁵⁴ Oryantalist araştırmalar birçok teorik ve pratik hataları içerse de onların, müslüman âlimlerin pek fazla dikkat etmediği ya da ehemmiyet vermediği kimi konuları dışardan bakan birisi olarak daha iyi gözlemlediği söylenebilir. Bu da bizler için sadece iddialara cevap verme amacı gütmeyen yeni bir alanın anlaşılmasına imkan hazırlamış olmakta, konunun boyutları ortaya çıktığında söz konusu iddiaların doğru ya da yanlışlığı daha kolay cevaplanabilmekte, alternatif açıklamalar yapılabilmektedir. Ayrıca, ilgili konuya eğilen bir araştırmacının, normal şartlarda kenarda kaldığı düşünülen

⁵⁴ Bu farklılığa dikkat eden ve İslâm dünyasındaki kullanımıyla Batıdaki kullanımı arasında karşılaştırma yapan değerlendirmeler de bulunmaktadır. Bu bakış açısına göre yakın görülen terimler çalışılacaksa öncelikle Müslümanların bakış açısının doğru bir şekilde ortaya konması gerekmektedir (bk. Jonathan Brown, “Critical Rigor vs. Juridical Pragmatism; How Legal Theorists and Hadith Scholars Approached the Backgrowth of Isnads in the Genre of Ilal al-Hadith”, *ILS*, 14, 1, s. 11 vd.).

bir mevzu yerine güncel tartışmaları açıklığa kavuşturan bir konu hakkında çalışmış olacağı da not edilmelidir.

Adı geçen oryantalistlerin, sistemlerinde kullanışsız buldukları için göz ardı ettikleri sahih-hasen-zayıf terimleri yani ahkâm açısından hadisler ise çok daha özel bir ilgiyi hak etmektedir. Bu kavramların işlevsiz sayılmasında muhtemelen kendileri açısından ilk bakışta test edilebilir bilgi sunmadığı için rical ilmine güvensizlik ve müslümanların uyguladığı şekliyle isnâd sisteminin yetersizliği düşüncesi önemli rol oynamaktadır. Dolayısıyla burada rical ilmini, âlimlerin dikkat ve titizliği gibi hususları öne çıkararak değil de, onun arka planını anlatan, bir anlamda İslâmî olmayan bilgi akışında da geçerli olan mantık çerçevesinde temellendirmek gerekmektedir.⁵⁵

Kaynakça

- Ahmet Yücel, *Oryantalistler ve Hadis –Yaklaşımlar, Değerlendirmeler, Literatür-*, İstanbul: İFAV, 2013
- Ali Akyüz, *Kaynak Tetkiki Açısından Abdürrezzâk-Buhârî İlişkisi Üzerine Bir Mukâyese*, İstanbul: İFAV, 1997
- Ali b. el-Medîni, *İlel*(nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî), Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1980.
- Bekir Kuzudişli “Hadis Araştırmalarında Oryantalist Gelenek ve Harald Motzki”, (Motzki, *İsnâd ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları* -çev. Bekir Kuzudişli-) İz Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Aile İsnâdları*, İstanbul: İşaret/İham, 2007.
- EbüHâtim es-Sicistânî, *el-Muammerûnve'l-vesâyâ* (nşr. Abdülmun'im Amir), y.y.:Dârü'lKütübi'l-Arabiyye, 1961.
- Fatih Kaya, *Hadis Usûlünde İhtilât*, İstanbul: Rihle, 2011.
- Fatma Kızıl, “Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği”, *HTD*, C. VII, 2, 2009.
- Fatma Kızıl, *Müşterek Râvî Teorisi ve Tenkidi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Fuad Jabali, *The Camponions the Prophet: a study of geographical distribution and political alignments*, Leiden: Brill, 2003.

⁵⁵ İftikhar Zaman, “Hadis Çalışmalarında Uygulanan Bir Yöntem Olarak Rical İlmi” (*HTD*, C. I, sy. 1, 2003, s. 117 vd.) adlı çalışmasıyla ricâl ilminin bir ilim dalı olarak kabul edilmesi gerektiğini bir hadisin metni incelemesi üzerinden göstermektedir. Bu çalışma, ricâl ilmini nasıl temellendirileceği sorusuna verilebilecek farklı cevaplarından birisini oluşturmaktadır. Ancak onun uyguladığı bu yöntemin geliştirilmeye çalışılması gerekmektedir.

- Halit Özkan, "The Common Link and its Relation to the Medâr", *Islamic Law and Society*, XI, 1, 2004.
- Hayri Kırbaoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis*, Ankara: Araştırma, 2014.
- Iftikhar Zaman, "Hadis Çalışmalarında Uygulanan Bir Yöntem Olarak Rical İlmi" *HTD*, I/1, 2003.
- İbn Hacer, *en-Nüket alâ Kitabi İbni's-Salâh* -nşr. Rebî b. Hâdi Umeyr el-Medhalî-, Medîne: Dârü'r-Rivâye, 1415/1994.
- James Rabson, "Hasen Hadislerin Çeşitleri" (çev. Talat Koçyiğit), *AUİFD*, 1963
- James Rabson, "Sünen- İbn Mâce'nin (Nüshalarının) Rivâyeti" (çev. Musa Erkaya), *Dini Araştırmalar*, VIII, 23
- Jonathan Brown, "Critical Rigor vs. Juridical Pragmatism; How Legal Theorists and Hadîth Scholars Approached the Backgrowth of Isnads in the Genre of İlal al-Hadîth", *Islamic Law and Society*, 14/1, 2007.
- Jonathan Brown, "How We Know Early Hadîth Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find" *Islamic Law and Society*, 15, 2008.
- Juynboll, "Hadis İlmindeki Kimi Terimlerin (Yeniden) Değerlendirilmesi", *İsnâd Analiz Yöntemleri* (Der ve çev: Salih Özer), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Juynboll, "Islam's First Fuqaha", *Arabica*, 1992.
- Juynboll, "İsnâdların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", *Oryantalistik Hadis Araştırmaları* (Der. ve çev. Mustafa Ertürk), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Juynboll, "Nafi' the Mawlâ İbn 'Umar", *Der Islam*, 1993; "Nâfi ve Onun Hadis Literatüründeki Yeri", *İsnâd Analiz Yöntemleri* (Der ve çev: Salih Özer), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Juynboll, "Sahîh", *EP*
- Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Hadîth*, Brill, 2007.
- Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası* -çev. Salih Özer, Ankara: Ankara Okulu, 2002.
- Mahmut Kavaklıoğlu, *Kaynak Tetkiki Açısından İmâm Mâlik-Abdurrezâk Mukâyesesi*, Ankara: Araştırma, 2003.
- Meyyânişî, *Mâ lâ yeseu'l-muhaddise cehlüh* (nşr. Abdulfettah Ebû Gudde), Beyrût: Mektebetü'l-matbûâti'l-İslâmî, 1423/2002 (*Hamsüresâile fî ulûmi'l-hadîs* içinde).
- Motzki, "Abdurrezâk es-San'ânî'nin Musannef'i", *Hadis Tarihlendirme Metotları* (Çev. Bekir Kuzudişli), İstanbul, İz Yayıncılık, 2011.
- Motzki, "Hadis Tarihlendirme Metotları: Bir Araştırma", *Hadis Tarihlendirme Metotları*, (Çev. Bekir Kuzudişli), İstanbul, İz Yayıncılık, 2011.
- Motzki, *Hadith: Origins and Developments* (ed. Harald Motzki), Ashgate Variorum, 2004

- Mustafa el-A'zamî, *İslâm Fıkhı ve Sünnet: Oryantalist Schacht'a Reddiye*(çev. Mustafa Ertürk) İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Osman Bilgen, *O'nu -sav- Göremeyenler*, Akademi, İstanbul, 2006.
- Rabia Kurt *Muammerûn Olarak İsimlendirilen Râviler ve Rivâyetleri* [yüksek lisans tezi, 2013] Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi SBE.
- Recep Şentürk, *Toplumsal Hafıza: Hadis Rivâyet Ağı 610-1505*, -çev. Mehmet Fatih Serenli- İstanbul: Gelenek, 2004.
- Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: ClarendonPress, 1950.
- Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*(nşr. Nazar Muhammed el-Faryâbî), Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1415/1995, C. I, 70
- Süleyman Doğanay, *Oryantalistlerin Hadisleri Tarihlendirme Yaklaşımları*, İstanbul: İFAV, 2013.
- Zehebî, *Cüz'ünfihiehü'l-mie*, (thk: Ebu Abdillâh Bevkâris, EbûYahyâAbdullakKünderi, Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1418/1997.
- Zehebî, *el-Mûkiza fî ilmi mustalahi'l-hadîs* (nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde), Haleb: Mektebetü'l-matbûati'l-İslâmî, 1405.
- Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, y.y.,t.y.

Hicri Beşinci Yüzyılda *Zevi'l-erhâmın* Mîrasçılığı Meselesi ve Mısır'da *el-Mezhebu'd-dâric* Uygulaması

*İrfan İNCE**

Öz: *Zevi'l-erhâmın* mîras hukukundaki statüsü sünnî fıkıh mezhepleri arasında tartışmalı bir konudur; Hanefiler ve Hanbeliler *zevi'l-erhâmın* mîrasçı statüsüne sahip olduğunu kabul ederken Mâlikîler ve Şâfi'iler bunun aksini savunur. Hicri üçüncü yüzyılın ikinci yarısında Abbâsî halifesi tarafından *zevi'l-erhâma* mîrasçılık statüsü tanımayan, dolayısıyla devletin mîrasla ilgili işlemlere doğrudan müdahalesine imkân tanıyan bir düzenleme yapılmıştır. Toplumun değişik kesimlerinde hoşnutsuzluğa sebep olan bu düzenleme, daha sonra değiştirilmiş ve *zevi'l-erhâmın* mîrasçılığını kabul eden yeni bir emirname yayınlanmış, böylece tartışmalı bir konuda idarenin kontrolü sınırlandırılmıştır. Bu düzenlemelere paralel bir şekilde Mâlikî ve Şâfi'î öğretileri *zevi'l-erhâm* konusunda önemli bir değişim sürecine girmiş, iki aşamalı bu süreç sonucunda Hanefi ve Hanbeli mezheplerinin savundukları konular geniş bir kabul görmüştür. Aynı dönem içerisinde Fâtımî hâkimiyetindeki Mısır'da ihdâs edilen *el-mezhebu'd-dâric* uygulaması sünnî halka, mîras hukuku konusunda sünnî öğretiden önemli bir şekilde farklılaşan Fâtımî devletin resmi mezhebi hükümleri yerine kendi mezheplerine göre muhâkeme olunma imkânı tanımıştır. Ancak Mâlikî ve Şâfi'î mezheplerinde *zevi'l-erhâmın* mîras hukukundaki statüsüyle ilgili yeni yaklaşımın *el-mezhebu'd-dâric* sistemin içerisinde kabul görmesi mümkün olmamış, hukuki çoğululuğun Mısır'daki bu benzersiz örneği, Mâlikî mezhebinde *zevi'l-erhâma* ilgili anılan yeni yaklaşımın savunucularından olan bir sünnî âlimin onayıyla kaldırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mîras, *Zevi'l-erhâm*, Yargı, Ehl-i sünnet, İsmâ'iliyye, Hukuki Çoğulculuk.

Discussions on the status of dhawi'l-arhâm in the Islamic law of inheritance in the fifth century of Hegira and the regulation of al-Mazhabu'd-dâric in Egypt

* Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Abstract: The Status of *dhawi'l-arhâm* in inheritance law is controversial between the two groups of sunnî schools of law; the Hanafites and Hanbalites accept the status of *dhawi'l-arhâm* as heirs whereas the Mâlikîtes and Shafiîtes hold the opposite position. In the second half of the third century of the Hegira binding laws denying the inheritance right of the *dhawi'l-arhâm* were issued by the Abbasid Caliph, which gave the state the right to intervene directly in matters of inheritance. This was met with disapproval, however, within various parts of the population. To eliminate the complaints which arose as a result of this, a new regulation was made recognizing *dhawi'l-arhâm* as the status of an heir. This practically came to mean that the state control on a controversial subject was reduced. Similar state regulations were repeated in Bagdad in the coming period within the interplay of politics and doctrine of sunnî law. Accordingly, the position of the Mâlikîte and Schafiîte schools of law went through an important change concerning the status of *dhawi'l-arhâm* in inheritance. This occurred in a two-stage evolution process which resulted in the acceptance of the opposite position of the Hanafites and Hanbalites. The invention of *al-madhhabu'd-dâric* in the judiciary system of the Fatimid Egypt gave the sunnîs the right to be judged in courts based on the regulations of their own *madhhab* instead of the regulations of the official *madhhab* of the Fatimids which radically differed from those of the sunnî law, especially in the field of inheritance law. But, the new position in the Mâlikîte and Shafiîte schools of law concerning the status of *dhawi'l-arhâm* was difficult to gain an official acceptance in the judiciary system of *al-madhhabu'd-dâric*. This unique example of legal plurality in Egypt was abolished with the approval of a sunnî scholar of the Mâlikîte school who was an advocate of the new position.

Keywords: *inheritance, dhawi'l-arhâm, judiciary, ahlu's-sunna, ismâ'iliyya, legal pluralism*

İktibas / Citation: İrfan İnce, “Hicri Beşinci Yüzyılda Zevi'l-erhâmın Mîrasçılığın Meselesi ve Mısır'da *el-Mezhebu'd-dâric* Uygulaması”, *Usûl*, 25 (2016/1), 31 - 62.

Giriş

Zevi'l-erhâmın mîrasçılığınla ilgili tartışmalar, kavramın anlamıyla ilgili farklı tanımların yapılmasının da temel nedeni olmuştur. Mîras hukukunda çokça kullanılan tanımlardan biri olan *ashâb-ı ferâizle asabe*¹ gruplarına dâhil olmayan kan hısımları” şeklindeki bir tanım, *zevi'l-erhâm*la ilgili tartışmalar ve

¹ Ashâbu'l-ferâ'iz: mirastan belirlenmiş bir pay sahibi olan vârisler. Asabe: Pay sahiplerinden arta kalanı almaya hak sahibi olan vârisler.

tarihi bilgileri anlamak konusunda yanılıcı olabilir.² Örneğin, Taberî (ö. 310) *zevi'l-erhâmın* mîrasçılığıyla ilgili ilk resmi düzenlemelerden biri olarak kabul edebileceğimiz Halife el-Mu'tazıd'ın fermanının içeriğini şu ifadelerle aktarır: Halife 20 Cumâda'l-ûlâ 283 tarihinde tüm beldelere ulaştırılmak üzere “mîrâs paylarından (sihâmi'l-mevârîs) arta kalanın *zevi'l-erhâma* verilmesini emreden” bir emirname düzenledi.³ Bu bilgi yukarıdaki *zevi'l-erhâm* tanımıyla anlamak istendiğinde, anılan düzenlemenin şu mahiyette bir hükmü âmir olduğu sonucuna ulaşılabilir: *Asabe* olmaması sebebiyle, mîrasta pay sahibi olanlar haklarını aldıktan sonra kalan mal, vefat edenin kan akrabalarından pay sahibi olmayan kişilere verilir. Aşağıda gösterileceği gibi bu mahiyette bir görüşü şî'a mezhepleri de dâhil olmak üzere fıkıh öğretisi içerisinde bulabilmek mümkün değildir. Anılan bu düzenleme de zaten bu mahiyette bir hükmü âmir değildir.

Bu çalışmada sünnî fıkıh öğretisi içerisinde *zevi'l-erhâmın* mîrasçılığı ile ilgili tartışmalar başlığın işaret ettiği zaman dilimi çerçevesinde, Doğuda Bağdat merkezli Abbâsî hâkimiyeti altındaki bölge ile Batıda Endülüs coğrafyasındaki uygulamalar ve fukahânın görüşleri bağlamında ele alınacak, diğer taraftan anılan zaman diliminde bu iki bölge arasında Mısır merkezli Fâtımî Devletindeki uygulamalar da bu çerçeveye dâhil edilmeye çalışılacaktır. Bu yazıda *zevi'l-erhâmın* mîrasçılığı meselesi üzerindeki ilkesel konular ele alınacağı için konunun detayına dair tartışmalara değinilmeyecektir.

Öncelikle *zevi'l-erhâm* kavramıyla ilgili şu temel bilgileri hatırlamak yararlı olacaktır.

Zevi'l-erhâmın mîrasçılığı konusundaki tartışmaların odağında yer alan “*Ulu'l-erhâm* (kan akrabaları) Allâh'ın hükmünde birbirlerine daha yakındır (Enfâl, 75; Ahzâb, 6)” âyetinde geçen *ulu'l-erhâm*, sözlük anlamı itibariyle *zevi'l-erhâm*la aynı anlama gelir. *Ulu'l-erhâm* yerine fıkıh literatüründe daha yerleşik kullanıma sahip olan *zevi'l-erhâm* kelime anlamı itibariyle kişinin nesep/kan bağıyla bağlı bulunduğu tüm akrabaları ifade eder (Anlam-I).

² Kavramın tanımı ve mîras hukukundaki anlamı hakkında genel bilgi için bk. Aktan, Hamza, “Zevi'l-erhâm”, *DİA*, C. XLIV, s. 307-308.

³ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târihu't-Taberî*, C. X, s. 44.

Kelimenin bu geniş anlamdaki kullanımını fıkıh literatüründe de bulmak mümkündür.⁴ Ancak *zevi'l-erhâm*ın mîrasçılığı bağlamındaki tartışmalar çerçevesinde, zikredilen ayette kastedilen kan akrabalarının kapsamı fukahâ arasında farklı şekilde yorumlanmıştır. Fukahânın bir kısmı, bu âyetin kan akrabalarının tümünün ilke olarak mîrasçı statüsünde olduğunu beyan ettiğini savunurken, diğer bir kısım fukahâ anılan âyette geçen *ulu'l-erhâm* ifadesinin anlamının, mîras hükümlerinin açıklandığı diğer âyetlerde zikredilmiş olan pay sahibi kan akrabaları (*ashâbu'l-furûz/ferâ'iz*) ve yine bu gurup içinde yeralan *asabe* ile sınırlı olduğu görüşündedir.⁵

Zevi'l-erhâm kavramının mîras hükümleriyle ilgili daha özel bir kullanımı, *asabe* dışındaki tüm kan akrabalarını kapsar, yani *ashâb-ı ferâ'iz*den veya bu guruba dâhil olmayan diğer kan akrabalarını içine alır (Anlam-II).⁶

Aşağıdaki alıntıda Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin (ö. 189) *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne* adlı eserinde *zevi'l-erhâm* kavramını en geniş anlamıyla kan akrabasılığını ifade eden *zevi'l-karâbe* kelimesiyle eş anlamda (I), aynı zamanda kelimenin *asabe* dışındaki kan akrabalarını ifade etmek için (II) kullandığını görmek mümkündür.

Mîras hisselerinden (el-mevâris) kalanı, *asabe* veya *mevlâ* yoksa "hisse sahiplerinden olan" *zevi'l-erhâma* hisseleri oranında yeniden veririz; koca ve kariya [geri kalandan] yeniden bir şey vermeyiz; çünkü onlar akraba (*zevey karâbe*) değildirler. (*el-Hücce 'alâ ehli'l-medîne*, IV, 228)

[Ali ra.] mîras hisselerinden (el-mevâris) kalanı mîrastaki hisseleri oranında akrabalara (*zevi'l-karâbe*) yeniden verir, ancak akraba (*zevey karâbe*) olmadıkları için koca ve kariya bundan bir şey vermezdi. Allah Teâlâ Kitabında şöyle buyurmuştur:

⁴ Kavramın fıkıh literatüründe genel olarak kan akrabası anlamında kullanımına dair örnekler için bk. Halef b. Ebî'l-kâsım el-Kayrevânî (ö. 372), *et-Tehzîb fi'htisâri'l-müdevvene*, C. II, s. 513. Mîras hukukunda karı ve koca dışında *ashâbu'l-furûz*, *asabe* ve diğer kan akrabaları anlamında, Muhammed b. İdrîs, *el-Umm*, C. IV, 84; el-Müzenî, *Muhtasar*, s. 242; İbn Abdi'l-berr, *el-Kâfi fi fihhi ehli'l-medîne*, C. II, s. 1052; İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, C. XIV, s. 343.

⁵ Bk. İbn Abdi'l-Berr, *el-İstizkâr*, C. V, s. 365.

⁶ *Asabe* dışında kan akrabası anlamında kullanımına dair bir örnek için bk. Abdullâh b. Ebî Zeyd el-Kayrevânî (ö. 386), *er-Risâle*, s. 145.

“Kan akrabaları (ulu'l-erhâm) Allah'ın hükmünde birbirlerine mü'minlerden ve muhacirlerden daha yakındırlar” (Ahzâb, 6) . Mîrastan arta kalan nasıl olur da alınıp Müslümanlara verilir, hâlbuki Allah Teâlâ hükmünde *ulu'l-erhâmı* birbirlerine mümin ve muhacirlerden daha yakın kılmıştır. (IV, 227)

Kavramın mîras hukukunda daha dar anlamdaki başka bir kullanımı ise şu iki sınıf dışındaki kan akrabalarını ifade eder (Anlam-III):

a) Nasslarda mîras hisseleri belirtilmiş, pay sahibi olan kan akrabaları (karı koca dışındaki *ashâbu'l-ferâ'iz/furûz*),

b) Mîrasta hisse sahiplerinin hisselerini aldıktan sonra kalanı alan, kişiye erkek aracılığıyla bağlanan erkek akrabalar (*asabe*).⁷

Zevi'l-erhâm I: Ulu'l-erhâm/zevi'l-karâbe: Kan akrabaları

Zevi'l-erhâm II: *Asabe* dışındaki kan akrabaları

Zevi'l-erhâm III: *Asabe* ve pay sahipleri dışındaki kan akrabaları

Zevi'l-erhâmın mîrasçılığı sünnî öğretilerde özellikle şu iki mesele üzerinden tartışılan bir konu olmuştur:

a) Mîrasta hisse sahipleri hisselerini aldıktan sonra *asabenin* bulunmaması sebebiyle kalan mal üzerinde kim hak sahibi olacaktır?

b) Pay sahibi kan akrabaları ve *asabenin* bulunmaması durumunda kalan mal üzerinde kim hak sahibi olacaktır?

Sünnî fıkıh öğretilerinde bu iki mesele birbiriyle doğrudan bağlantılı iki mesele olarak ele alınır. Birinci durumda kalan malın hisse sahibi kan akrabalarına yeniden paylaştırılacağını kabul edenler (*reddiye*), ikinci durumda da kalan malın kişiye en yakın kan akrabalarına dağıtılacağını kabul eder. Aynı şekilde birinci durumda *reddiye*yi kabul etmeyenler, ikinci durumda malın diğer kan akrabalarına (zevi'l-erhâm) intikal edeceğini kabul etmezler. Her iki görüşün dayanağını da temelde yukarıda zikrettiğimiz âyet-i kerîmeler teşkil eder.

⁷ İbn Abdi'l-berr *el-İstizkâr* adlı eserinde *zevi'l-erhâm* için yaptığı tanımlarda biri şu şekildedir: Kitap ve Sünnette kendileri için bir pay (sehm) tayin edilmemiş vefât eden kişinin *asabesi* olmayan yakınları (karâbe) . İbn Abdi'l-berr, *el-İstizkâr*, C. V, s. 358. Kavramın aynı anlamda kullanımı için bk. Gazâlî, *el-Vasît*, C. IV, s. 333.

Birinci görüşe göre bu âyetlerde *zevi'l-erhâmın*, yani tüm kan akrabalarının mîrasçı olduğu beyan edilmiştir. Buna göre birinci durumda pay sahibi olan kan akrabaları öncelikle kendi mahfûz hisselerini alır, kalan mala ise *zevi'l-erhâm*dan vefat edene en yakın kişiler olmaları sebebiyle hak kazanırlar. İkinci durumda ise pay sahibi olan *zevi'l-erhâm* ve *asabe* bulunmadığı için diğer kan akrabaları (*zevi'l-erhâm*) mala mîrasçı olur. Karşıt görüş ise bu âyetlerin mîras paylarının belirtildiği nasslarla açıklandığını, dolayısıyla *asabe* olmayan ve nasslarda kendileri için hisse belirtilmemiş olan kan akrabalarının (*zevi'l-erhâm*) mîrasçı kabul edilemeyeceğini savunur. Bu görüşe göre her iki durumda da kalan mala tüm Müslümanların ortak hakkı taalluk eder; dolayısıyla birinci durumda malın paylaşımından arta kalan miktar ve ikinci durumda da malın tümü *beyt'ul-mâle* intikal eder.⁸

İlk bakışta mümkün gibi görülmekle birlikte bir üçüncü görüş, yani birinci durumda *reddiye*yi kabul etmemekle birlikte ikinci durumda *zevi'l-erhâmın* mîrasçı olacağını öngören bir görüş söz konusu olmamıştır. Bu, her iki meselede *zevi'l-erhâmın* mîrasçılığı bağlamında birbiriyle sıkı sıkıya bağlı olmasından kaynaklanır. Dolayısıyla, İbn Sîrîn ve Ömer b. Abdülazîz'den nakledilen, vefat edenin bir kızı (*ashâbu'l-ferâiz*) ile dayısı (*zevi'l-erhâm* III) bulunduğu bir meselede, kıza hissesi olan malın yarısını, vefat edenin dayısına ise kalanı verdikleri şeklindeki rivayet şaz kabul edilmiş, bu yüzden bir üçüncü görüş olarak değerlendirmeye alınmamış, ya da *zevi'l-erhâm* meselesiyle ilgili iki konuyla da uyum arzedecek bir şekilde yorumlanmıştır: İbn Sîrîn ve Ömer b. Abdülazîz'den nakledilen bu meselede, dayı olarak zikredilen bu kişinin müteveffâyla aynı zamanda *asabe* cihetinden bir ilişkisi bulunmuş olmalıdır.⁹

Sünnî fıkıh öğretisinde *zevi'l-erhâmın* mîrasçılığını kabul edenler bunun ancak *asabenin* yokluğunda olabileceği konusunda ittifak halindedirler. Bu hüküm temelde “Mîras hisselerini sahiplerine verin, kalan ise kişiyi en yakın erkeğin hakkıdır”¹⁰ meâlindeki hadise dayanır ve sünnî öğretiye göre bu, aynı zamanda üzerinde *icmâ* edilmiş bir hükümdür. *Zevi'l-erhâmın* mîrasçılığıyla

⁸ krş. Şâfi'î, Muhammed b. İdris, *el-Umm*, C. IV, s. 84.

⁹ krş. Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullâh, *Nihâyetu'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, C. IX, s. 199.

¹⁰ Buhârî, *Sahîh* “Ferâiz”, s. 5.

ilgili esasen sahabe arasında ortaya çıkan bu iki karşıt görüş, daha sonraki sünnî fıkıh öğretisi için de belirleyici olmuştur. Hicrî IV-V. yüzyıllar göz önünde bulundurulduğunda İslam dünyasının büyük bir bölümünde hâkim olan dört sünnî fıkıh mezhebinden Hanefî ve Hanbelî mezhepleri *zevi'l-erhâmın* mîrasçı vasfına sahip olduğunu savunurken, Şâfi'î ve Mâlikî mezheplerinin görüşü aksi istikamettedir.¹¹ Konuyla ilgili üçüncü bir görüş ise Sünnî mezhepleri dışında yer alan Şî'a'ya aittir. Şî'î fıkıhı İsmâ'iliyye kolu yorumuyla yaklaşık 200 yıl süreyle, çoğunluğu sünnî halktan oluşan Fâtımî hâkimiyeti altındaki Mısır'da resmî mezhep olarak tatbikatta kalmıştır.

Şî'anın mîras konusunda görüşleri sünnî öğretiden ilkesel anlamda önemli farklılıklar içerir. Sünnî fıkıh öğretilerinde, pay sahiplerinden kalana mîrasçı olan ve ilke olarak kişiye erkek akrabalar aracılığıyla bağlanan erkeklerden oluşan *asabenin*¹² sahip olduğu yüksek statü, Şî'a fıkıhında söz konusu değildir. Bunun yerine Şî'a fıkıhında mîrasçılık hükümleri, nasslarla belirlenenler dışında, *asabenin* de içinde yer aldığı geniş anlamıyla kan akrabalığı (karâbe) temelinde kişilerin müteveffâya yakınlığına göre şekillenir.¹³

İdarenin veya yargının mîras konularındaki müdahalesi, vefat eden kişinin vârislerinin bulunmaması durumunda olduğu gibi malın tamamının veya *zevi'l-erhâmın* mîrasçılığını kabul etmeyen görüşe göre *ashâbu'l-ferâ'izin* paylarının mirasın tümünü kapsamaması ve *asabenin* bulunmaması durumunda malın bir kısmının *beytu'l-mâle* kalmasının söz konusu olduğu durumlarla sınırlı değildir. Mîrasçıların hayatta olup olmadığının tespiti, hayatta ve uzakta ise bu malın muhafazası, mîrasçılar içerisinde eksik ehliyet sahibi kişilerin bulunması gibi durumlar da idarenin veya yargının mîrasın taksimine müdahalesinin hukuki temelini oluşturur. Ancak *zevi'l-erhâmın* mîrasçı kabul edilmemesi,

¹¹ *Zevi'l-erhâmın* mîrasçılığı konusundaki görüşler için bk. Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab*, C. IX, s. 198-201.

¹² *Asabe* kavramı temelde vefat edene erkekler aracılığıyla bağlanan erkek yakınları ifade eder, kadınlardan *asabe* olarak kabul edilenler bu statüyü dolaylı olarak kazanırlar ve *asabe bi-gayrihi* ve *asabe ma'a gayrihi* kavramıyla tanımlanırlar. krş. el-Askalânî, İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, C. XII, s. 13; Karaman, Hayrettin, "Asabe", *DİA*, C. III, s. 452-453.

¹³ Fâtımî devletinin resmî mezhebi olan İsmâ'iliyye fıkıhında mîras hükümleri için bkz. Kâdî Nu'mân, *De'âmimu'l-islâm*, C. I, s. 365 vd.

devlet veya yargının *beytu'l-mâl* adına mîrasın taksimine doğrudan müdahale alanını genişletir.

Zevi'l-erhâmın mîrasçı kabul edilmemesinin ilk dönemlerden itibaren yargı düzeninde nasıl bir duruma karşılık geldiğini tam olarak bilebilmek güçtür. Aşağıda detaylı bir şekilde ele alacağımız konuyla ilgili bir emirnameden çıkarabildiğimiz kadarıyla bu fikhî hükmün tatbiki Abbâsî Halifesi el-Mu'temid (256-279) zamanına dek kişilere bırakılmıştı ve *bâtını* malların zekâtının hesaplanıp istihkak yerlerine dağıtılması konusunda olduğu gibi kişilerin kendi yükümlülükleri içerisinde değerlendirilen bir meseleydi; idarenin buna doğrudan bir müdahalesi söz konusu değildi. Ancak bu dönemde idarenin bir tasarrufu neticesinde *zevi'l-erhâmın* mîrasçı olmayacağı hükmü esas alınmış ve böylece devletin mîras taksimine doğrudan müdahalesinin alanı genişletilmiştir. Bu aynı zamanda mîras konularıyla ilgilenen bir kurumun, *dîvânu'l-mevâris*, ortaya çıkması sonucunu da doğurmuştur. Abbâsî Hilafeti merkezi olan Bağdat için kaynaklardan tespit edebildiğimiz bu gelişmenin bir benzerinin yargıda Mâlikî mezhebinin tatbik edildiği Endülüs için de söz konusu olduğunu tahmin edebilmek mümkündür.

Bağdat'ta ve sünnî mezheplerin yargı alanında temsil edildiği bölgelerde *zevi'l-erhâmın* mîrasçılığını kabul etmeyen fikhî görüşün idari bir düzenlemeye esas teşkil etmesinin ardında fikhî olanlar yanında iktisadi mülahazaların da yattığı düşünülebilir. Diğer taraftan anılan düzenlemenin idarecilere tanımış olduğu yetki çerçevesinde mîras taksimine yapılan müdahaleler halk arasında önemli bir rahatsızlığa neden olmuştur. Kaynaklarda Bağdat'ta *zevi'l-erhâmın* mîrasçılığıyla ilgili siyaset-fıkıh öğretisi-toplumsal reaksiyon çerçevesinde zaman içerisinde farklı düzenlemeler yapıldığını gösteren bilgilere ulaşabilmek mümkünken, benzer bir durumun Endülüs'teki uygulama için de sözkonusu olduğunu gösteren bilgilere ulaşabilmek güçtür. Mâlikî mezhebinin Endülüs'te resmî denebilecek bir statüye sahip olması, bu bölge için Bağdat'takine benzer bir durumun sözkonusu olmadığı tahminini destekler.

Sünnî fikhın tatbikat sahasında olduğu coğrafyadan farklı bir durum, iki sünnî bölge arasında yer alan, Fâtımî hâkimiyetindeki Mısır için söz konusu olmuştur. Şî'a/İsmâ'iliyye fikhının mîras hükümlerine göre, kişinin kan akrabası bulunduğu durumda mîrasçısı da bulunacağından, Mısır'da idare veya

yargının mîrasın taksimine doğrudan müdahalesinin, Bağdat ve Endülüs'teki duruma nispetle, daha az olacağını tahmin etmek güç değildir.

Mâlikî ve Şâfi'î mezheplerinin temel öğretilerinde *zevi'l-erhâmın* mîrasçı olmayacağı ve kalan malın tüm Müslümanlar adına *beytu'l-mâle* intikal edeceği kabul edilmekle birlikte bu iki mezhebin öğretilerinde zaman içerisinde önemli bir değişim söz konusu olmuştur. Teorik açıdan bu değişimin her iki mezhep için de iki aşamalı olarak gerçekleştiği öngörülebilir. Zira her iki öğretilerdeki anılan değişim, *beytu'l-mâlin* bulunmaması veya meşrû bir idarecinin bulunmaması ya da *beytu'l-mâlin* doğru yönetilmiyor olması gibi sebeplerle yok hükmünde olacağı kabulüne dayanır. *beytu'l-mâle* ilgili bu değerlendirmeden hareketle anılan iki mezhep öğretilerindeki ilk değişimin, *beytu'l-mâlin* mîrasçılığı hükmünde ortaya çıkmış olduğu tahmin edilebilir. Buna göre öğretilerdeki anılan değişiminin ilk aşamasında *beytu'l-mâlin* mîrasçılığı yerine, *beytu'l-mâle* intikal edeceği öngörülen, mîrasın taksiminden arta kalan malın *tasadduk* edilmesi veya *mesâlih-i müslimîn* için harcanması hükmü dile getirilmiştir olmalıdır. Bu istikamette bir yorum sayesinde öğretilerdeki “zevi'l-erhâmın mîrasçı olmayacağı hükmünde” temel bir değişikliğe gidilmemiş olacaktır. Değişimin bir sonraki aşamasında ise *beytu'l-mâl* yerine geçen *tasadduk* cihetinin *zevi'l-erhâm* ile yer değiştirmesi söz konusu olacaktır. Aşağıda gösterilmeye çalışılacağı gibi anılan iki aşamalı değişimin Abbâsî hâkimiyeti altında, özellikle Bağdat ve çevresinde yaşayan Şâfi'î fukahâsı arasında hızlı bir şekilde gerçekleştiğini söyleyebilmek mümkündür. Mâlikî mezhebindeki değişim ise nispeten daha yavaş olmuştur.

Bağdat Merkezli İdârî Düzenlemeler

Anılan değişim sürecinde Mâlikî ve Şâfi'î mezheplerinde *zevi'l-erhâmın* mîrasçılığıyla ilgili fikhî görüşleri ele almadan önce bu değişim ile doğrudan ilişkili olan idari düzenlemelere bakmak yerinde olacaktır.

311 yılında Bağdat'ta Abbâsî Halifesi adına *zevi'l-erhâmın* mîrasçılığıyla ilgili bir emirname düzenleyen vezir İbn Furât'ın ifadelerine göre, *zevi'l-erhâmın* mîrasçı kabul edilmemesi kuralından hareketle idarenin mîras taksimine müdahalesi Halife el-Mu'temid (256-279) döneminde ortaya çıkmış bir

durumdur.¹⁴ Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu düzenleme *dîvânu'l-mevâris* adında bir kurumunun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İbn Furât'ın ifadelerine göre bu düzenlemeden önce mîras taksimi, *bâtînî* malların zekâtının sarf yerlerine ulaştırılması meselesinde olduğu gibi idarenin doğrudan müdahale etmediği, mükelleflere bırakılmış bir konuydu. Ancak bu düzenleme sonrasında *dîvânu'l-mevâris* görevlilerinin mîras taksimine müdahalesi halk arasında ciddi bir rahatsızlığa sebebiyet vermiştir. İbn Furât'ın değindiği bu rahatsızlığın sebebinin *dîvânu'l-mevâris* görevlilerinin mîras taksimine müdahaleleri esnasında yaşanan haksızlıklar olduğu tahmin edilebilir. Diğer taraftan *zevi'l-erhamın* mîrasçı olması gerektiği kanaatinde olan Hanefî ve Hanbelî mezhebi müntesibi sünî halk ve *asabenin* mîrasçılığı konusundaki farklılıkla birlikte *zevi'l-erhamın* mîrasçılığı konusunda benzer bir konuma sahip olan Şî'a mezhebi müntesibi halk açısından bu hoşnutsuzluğun daha ilkesel bir sebebe dayandığı söylenebilir. Bunlara ilave olarak *zevi'l-erhâmın* mîrasçı kabul edilmemesi sebebiyle hisse dağıtımından kalan mallara *dîvânu'l-mîrâs* tarafından *beytu'l-mâl* adına el konulduğu düşünüldüğünde, düzenlemenin Halife'nin veya onun adına iş gören idarecilerin *beytu'l-mâlden* yaptıkları harcamalara yönelik eleştirilere zemin hazırladığını tahmin edebilmek güç değildir.

Düzenlemenin beraberinde getirdiği rahatsızlığın bir sonucu olarak üçüncü yüzyıl sonlarından itibaren *zevi'l-erhâmın* mîrasçılığıyla ilgili tüm kadıları bağlayıcı farklı emirnameler yayınlanmıştır. Bunlardan ilki Halife el-Mu'tazid (279-289) zamanında gerçekleşen düzenlemedir. El-Mu'tazid fikhî olmaktan ziyade siyâsi olduğu düşünülebilecek mülahazalarla, mîrâs paylarından artan miktarın *zevi'l-erhâma* verilmesini (redd) öngören, Abbâsî hâkimiyeti altında bulunan tüm beldelerdeki kadıları bağlayıcı nitelikte bir düzenleme yapmıştır.¹⁵ Halife'nin 283 yılında yayınladığı bu emirnamesinin fikhî dayanağını bir Hanefî fakîhinin fetvası oluşturur. El-Mu'tazid Irak ekolüne müntesip, bir Hanefî olan Kâdı Ebû Hâzim'in ve mezhep müntesibiyetini net olarak bileme-

¹⁴ Ureyb b. Sa'd el-Kurtubî, *Silatu Târîhi't-Taberî, Târîhu't-Taberî* içinde, C. XI, s. 102.

¹⁵ Taberî, *Târîh*, C. X, s. 44.

diğimiz Kâdı Ali b. Muhammed Ebu's-şevârib'in fetvalarına dayanarak bu düzenlemeyi gerçekleştirmiş ve *dîvânu'l-mevârisi* lağvetmiştir.¹⁶

İleriki tarihlerde aynı mahiyette emirlerin yayınlanmış olması, fukâha arasındaki konuyla ilgili tartışmaları ve idarecilerin benzer iktisâdî-politik mülâhazalarını yansıtır niteliktedir. El-Mu'tazid'in yapmış olduğu düzenleme muhtemelen onun vefatıyla birlikte sona ermiş ve önceki duruma geri dönmüştür. Ancak görevlilerin *beytu'l-mâl* adına mîras taksimine müdahalesi yeniden şikâyet konusu olmuş, neticede el-Muktedir (295-320) 300 yılında *zevi'l-erhâmın* mîrasçı kabul edilmesini ve görevlilerin müdahalesini, mîrasa hak iddia eden kişilerin gerçekten bu vasfa sahip olup olmadıklarının tespitiyle sınırlı kılan bir emirname yayınlamıştır.¹⁷ Şaşırtıcı bir şekilde benzer mahiyette bir emir aynı Halife döneminde 311 yılında tekrarlanmıştır.¹⁸

311 yılına ait emirnamenin çıkarılması vezir İbnu'l-Furât'ın inisiyatifıyla gerçekleşmiştir. Ureyb b. Sa'd'ın (ö. 331'den sonra) naklettiği kadarıyla, İbnu'l-Furât'ın bu tasarrufunun arakasında, *zevi'l-erhâmın* mîrasçılığı meselesinden ziyade, oldukça yüklü miktarda mal bırakarak vefat eden, mîrasçıları arasında küçük yaşta olanların bulunduğu bir devlet görevlisinin mallarının idaresine yönelik, malların müsaderesiyle sonuçlanmasından korkulan ve Halife'nin emriyle gerçekleşen bir müdahalenin (tevkil) engellemesi amacı yatmaktadır. Vârislerin bir kısmı bu müdahaleye engel olması durumunda İbnu'l-Furât'ın oğluna yüklü bir miktar mal teklif etmişler, o da durumu İbnu'l-Furât'a nakletmiştir. Bunun üzerine vezir Halîfeye, el-Mu'tazid döneminde mîras konularında halka müdahale olunmasını yasaklayan emirler yayınlandığını, Halifenin de bu mahiyette bir düzenleme yapmasının doğru olacağı konusunda tavsiyede bulunmuştur. Halife İbnu'l-Furât'ın bu teklifini kabul etmiş ve bunun üzerine İbnu'l-Furât Halife adına bir emirname kaleme almıştır. Bu bilgiyi nakleden Ureyb b. Sa'd'ın ifadelerine göre Halife'yi bir tür

¹⁶ İbnu'l-Cevzî, *El-Muntazam*, C. XII, s. 359-360; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, C. VI, s. 494; Ez-Zehabî, *Târihu'l-islâm*, C. XXI, s. 13.

¹⁷ Ureyb b. Sa'd el-Kurtubî, *Sila, Târihu't-Taberi* içinde, C. XI, s. 41.

¹⁸ Zehabî, *Tarihu'l-islâm*, C. XXIII, s. 349.

oyuna getiren İbnu'l-Furât, önce malî şahitler huzurunda vârislere teslim etmiş, ancak çok geçmeden zor kullanarak bu mallarına el koymuştur.¹⁹

Ureyb b. Sa'd'ın tam metin olarak naklettiği, İbnu'l-Furât tarafından Halife adına kaleme alınan bu emirname, 283 yılında el-Mu'tazîd tarafından yayınlanan emirnamenin içeriğine atıfta bulunması açısından ayrı bir önemi haizdir.

İbnu'l-Furât bu emirnamede, öncelikle 283 yılında el-Mu'tazîd tarafından gerçekleştirilen ilk düzenlemenin fikhî dayanağını teşkil eden fetvalara atıfta bulunur. Buna göre Halife bu konuda yapacağı düzenleme için iki kadıdan, Yûsuf b. Ya'kûb (ö. 297)²⁰ ve Abdulhamîd [b. Abdülazîz Ebû Hâzim] (ö. 292),²¹ görüş sorar. Her iki kadının da verdiği cevapta, Ömer b. el-Hattab, Ali b. Ebî Tâlib, Abdullâh b. Abbâs, Abdullâh b. Mes'ûd ve onları takip eden ulemanın müteveffâ'nın *asabesi* yok ise, mîrastan Kur'an'da belirtilen payların dağıtımından arta kalan bölümün akrabadan olan pay sahiplerine tekrar dağıtılacağı görüşünde olduklarını, bu görüşlerini "Allâh'ın kitabında ulu'l-erhâm birbirlerine daha yakındır" ayetine ve Hz. Peygamber'in, Kur'an'da kendileri için hisse zikredilmemiş olan dayı, kızkardeşin oğlu ve ninenin mîrasçı yapılmasını ifade eden sünnetine dayandırmış olduklarını ifade etmişlerdir. İbnu'l-Furât'ın anlatımına göre her iki kadının vermiş oldukları fetvada, mîras konularında kadılar dışında görevlilerin (ummâl) atanması ve bunların mîrasın taksimine müdahalede bulunmalarının el-Mu'temid (256-279) döneminde ortaya çıkan, yanlış bir uygulama olduğu da ifade edilmiştir.²²

283 yılında el-Mu'tazîd tarafından yayınlanan emirnamenin içeriğiyle ilgili geniş bilgi veren kaynaklardan bir diğeri İbnu'l-Cevzî (ö. 597)'dir. İbnu'l-Cevzî bu bilgi için açıkça bir kaynağa atıfta bulunmaz. Taberî'nin oldukça kısa bir şekilde verdiği bilgi ve 311 yılında kaleme alınan emirnamenin 283 yılındaki emirnamenin içeriğiyle ilgili ifadeleriyle karşılaştırıldığında, İbnu'l-Cevzî'nin açıklamalarının ilk bakışta bu iki bilginin birleştirmesiyle oluşturulduğu izlenimini vermektedir. İbnu'l-Cevzî, Halifenin 283 yılında kadılardan görüş sorduğunu, bunlardan iki kadının, Kâdı Ebû Hâzim ve Ali b. Muham-

¹⁹ Ureyb b. Sa'd el-Kurtubî, *Sila*, C. XI, s. 101.

²⁰ Biyografisi için bk. İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, C. XIII, s. 103-104.

²¹ Biyografisi için bk. İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, C. XIII, s. 38-43.

²² Ureyb b. Sa'd el-Kurtubî, *Sila*, C. XI, s. 102.

med b. Ebi'ş-şervârîb'in (ö. 283), cevaben kaleme aldıkları fetvalarda *ashâbu'l-ferâ'iz*den kalan bölümün *zevi'l-erhâma* geri dağıtılması (redd) şeklinde görüş beyan ettiklerini zikreder. Her iki kadının fetvalarında sahabeden Ömer, Ali, İbn Mes'ûd ve diğerlerinin bu konuda ittifak ettiklerini, Zeyd b. Sâbit'in ise bunun *beytu'l-mâle* intikal ettirilmesi gerektiği görüşüyle onlara muhalefet ettiğini, ancak bu görüşün kimse tarafından benimsenmediğini ilave eder. Ancak İbnu'l-Cevzî, İbnu'l-Furât'tın ifadelerinden farklı olarak Kâdı Yûsuf b. Ya'kûb'un Zeyd b. Sâbit'in görüşü doğrultusunda görüş bildirdiğini, Halife'nin ise onun görüşünü dikkate almaksızın Ebû Hâzim'in görüşü doğrultusunda bir emirname hazırlattığını söyler.²³

İbnu'l-Cevzî'nin zikretmiş olduğu bu üç fakîh uzun yıllar yargı görevinde bulunmuş kişilerdir. Yukarıda da ifade edildiği gibi bu üç fakîhten biri olan Alî b. Muhammed'in mezhebi konusunda net bir bilgi bulunmamaktadır. Ebû Hâzim ise bir Hanefî fakîhidir. Bir Mâlikî olan Yûsuf b. Ya'kûb, uzun yıllar kadılık yapmış olan ve Irak Malikîlerinin ileri gelen fakîhi Kâdı İsmâ'îl b. İshâk'ın (ö. 282)²⁴ amcasının oğlu ve ders arkadaşıdır.²⁵

İbnu'l-Furât ve İbnu'l-Cevzî'nin 283 yılındaki düzenlemeyle ilgili ifadelerinde yer alan Kâdı Ya'kûb ile ilgili bu farklılık, ona atfedilen konumla ilgili fikhî açıdan değerlendirilmesi gereken bir hususa işaret eder: İbnu'l-Furât'ın anlatısında Kâdı Ya'kûb'a atfedilen konumla ilgili bilgi doğruysa, Kâdı Ya'kûb'a Mâlikî fukahâsı içerisinde *zevi'l-erhâmın* mîrasçılığıyla ilgili olarak Mezhep öğretisinden farklı bir görüşü dile getiren, adını tespit edebildiğimiz ilk fakîh nazarıyla bakılabilir. Diğer taraftan İbnu'l-Cevzî'nin anlatımında Kâdı Ya'kûb'a atfedilen konumum Mâlikî mezhebinin konumuyla uyum arz etmesi göz önünde bulundurulduğunda, bu rivayetin doğru olma ihtimali daha güçlü gözükmektedir. Bunu destekleyen bir diğer husus Kâdı Ya'kûb'un, el-Mu'temid dönemindeki *zevi'l-erhâmın* mîrasçılığını kabul etmeyen düzenlemede önemli rolü bulunduğu tahmin edilebilecek Mâlikî fukahâsının ileri

²³ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, C. XII, s. 359-360.

²⁴ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, C. XII, s. 346-348. Kâdı İsmâ'îl ve Mâlikî fikhî içindeki yeri için bk. Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 182 vd.

²⁵ Ya'kûb b. Yûsuf'un kısa biyografisi için bk. İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, C. II, s. 373; Mahlûf, Muhammed, *Şeceretu'n-nûri'z-zekiyye*, C. I, s. 98.

gelen isimlerinden Kâdı İsmâ'il b. İshâk ile olan yakın akrabalığıdır. Kâdı İsmâ'il Halife el-Mu'temid ve kardeşi el-Muvaffak ile sıkı ilişkilere sahip olmuş, bu sayede de uzun süre ve oldukça etkili bir şekilde yargıda yüksek görevlerde bulunmuş, 262 yılından bu düzenlemenin gerçekleştiği tarihten bir yıl önce, 282 yılında vefatına dek üç yargı bölgesine ayrılmış bulunan Bağdat kadılıklarını elinde toplamıştır.²⁶ Bu onun el-Mu'temid döneminde *zevi'l-erhâmın* mîrasçı olmayacağı görüşünün yargıda tatbikinde, yine *divânu'l-mevârisin* ortaya çıkışında önemli bir rolünün bulunduğuna işaret etmektedir.

El-Muktedir döneminde *zevi'l-erhâmın* mîrasçı kabul edilmesi yönündeki düzenleme, yeni Halife el-Kâhir döneminde yürürlükten kalkmıştır. Zira kesin olarak tarihi bilinmemekle birlikte el-Muktedir ve daha sonra el-Kâhir'in vezirliğini yapan Alî b. İsâ (ö. 334/5)²⁷ tarafından 320'li yılların başlarında aynı konuda yeniden bir düzenleme yapılması söz konusu olmuştur. Bu düzenlemenin dayanağını, mîras konusunda görevlilerin müdahalesiyle ilgili bir şikâyet üzerine vezirin huzurunda gerçekleşen bir tartışma sonrasında Ahmed en-Nisâbüri (ö. 351)'nin²⁸ kaleme aldığı bir risale oluşturur. Daha sonra Haremeyn Kadılığına atanan Hanefî fakîhi Ahmed en-Nisâbüri aralarında Şâfi'î fukahâsının da bulunduğu bu tartışma meclisinden sonra vezirin talebiyle bir gecede içerisinde bir risâle kaleme almıştır. Risâlenin vezir tarafından Halife'ye takdimi sonrasında Halife eseri beğenmiş, bunun üzerine *zevi'l-erhâmın* mîrasçı kabul edilmesi hükmü Ahmed en-Nisâbüri'nin ısrarıyla vezir tarafından tatbik sahasına konmuştur.²⁹ Yargıyı bağlayıcı mahiyetteki bu düzenlemenin ömrünün de kısa sürdüğü söylenebilir. Zira kaynaklar 355 yılında Irak'ın fiili hâkimi Ahmed b. Büveyh (ö. 356)'in yeniden *zevi'l-erhâmın* mîrasçı kabul edilmesini düzenleyen bir emirname yayınladığını kaydeder.³⁰ Bunu gösteren tarihi kayıtlar bulunmamakla birlikte ileriki tarihlerde benzer değişikliklerin

²⁶ Kâdı İsmâ'il'in yargı görevi bağlamında Halifelerle olan ilişkileri için bk. Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 195-195.

²⁷ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, C. XIV, s. 61.

²⁸ Ebu'-Hasan el-Kerhî ve Ebû Tâhir ed-Debbâs'ın öğrencisi olan Ahmed en-Nisâbüri'nin kısa biyografisi için bk. Fâsî, Takiyyuddîn (ö. 832), *el-İkdu's-semîn*, C. III, s. 145-146.

²⁹ Kureşî, Abdulkâdir, *el-Cevâhir el-muziyye*, C. I, s. 107-109.

³⁰ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, s. 183. Zehebî, *Târîhu'l-islâm*, C. XXVI, s. 136.

tekrarlanmış olması ihtimal dıŖı değildir. Kaynaklar 450-460 yılları arasında vefat eden Irâkeyn reisi Ebû Ahmed en-Nihâvendî'nin yaptığı Ŗeyler arasında *zevi'l-erhâmın* mîrasçı kabul edilmesi yönündeki düzenlemesini zikreder.³¹ Aksi istikamette, yani *zevi'l-erhâmın* mîrasçı kabul edilmemesi mahiyetinde bir düzenleme 450 yılında Bağdat'a girişinin hemen akabinde Tuğrul Bey'in emriyle yürürlüğe girmiştir.³²

Şâfi'î ve Mâlikî fukahâsı arasındaki tartışmalar

Şâfi'î fukahâsının ileri gelenlerinden Halife el-Kâdir'le oldukça iyi ilişkiler içerisinde bulunan Kâdı Ebu'l-Hasen Alî el-Mâverdî'nin (ö. 450)³³ açıklamalarına göre, mezhebin Irak ekolünün ileri gelenlerinden olan Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed el-İsferâyinî el-Bağdâdî³⁴ (344-406) *zevi'l-erhâmın* mîrasçılığı konusunda mezhep öğretisine sıkı bir şekilde bağlı kalmış, *zevi'l-erhâmın* mîrasçı olmayacağı görüşünde ısrar etmiştir. Mâverdî isim vermeden Şâfi'î fukahâsının bir kısmının da İsferâyinî ile aynı görüşü paylaştığını nakleder.³⁵

Ebû Hâmid el-İsferâyinî ve onunla aynı görüşte olan Şâfi'î fukahâsının *beytu'l-mâlin* düzgün yönetilmediği durumlarda nasıl bir yol takip edileceğine dair görüşleri nakledilmez. Ancak *zevi'l-erhâmın* mîrasçılığı konusunda Ebû Hâmid'le aynı konumu paylaştığı anlaşılan, mezhebin Bağdat ekolünün ileri gelenlerinden, Bağdat Nizâmiyye Medresesinin ilk müderrisi Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî (ö. 476)'nin³⁶ konuyla ilgili açıklamalarının Ebû Hâmid'in yaklaşımı için de söz konusu olduğu düşünülebilir. Ebû İshâk eş-Şîrâzî *ashâb-ı furûz/ferâ'iz* veya *asabe* bulunmadığı ya da payların dağıtımından sonra malın artması durumunda mîrasın hüküm itibariyle *beytu'l-mâle* intikal edeceğini, ancak âdil sultan bulunmadığında, malı elinde bulunduran kişinin bu malı *mesâlih* için sarf edeceğini veya âdil bir sultan başa geçinceye dek muhafaza edeceğini söyler. Şîrâzî, Şâfi'î fukahâsı içerisinde yaygınlık

³¹ Zehebî, *Târihu'l-islâm*, C. XXX, s. 501.

³² Zehebî, *Târihu'l-islâm*, C. XXX, s. 281.

³³ Mâverdî'nin biyografisi için bk. Kallek, Cengiz, "Mâverdî", *DİA*, C. XXVIII, s. 180-186.

³⁴ Biyografisi için bk. Sübkî, *Tabakât*, C. IV, s. 61-65.

³⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhi mezhebi'l-imâmi'ş-Şâfi'î*, C. VIII, s. 73.

³⁶ Biyografisi için bk. Sübkî, *Tabakât*, C. IV, s. 215-256.

kazanmaya başlayan diğer görüşü ise, mezhebin temel öğretisinden önemli bir sapma şeklinde görüldüğü için olsa gerek *kîle* şeklinde nakleder; buna göre kalan mal öncelikle karı-koca dışında *ashâb-ı furûza* (reddiye), bulunmadıkları takdirde *zevi'l-erhâma* verilir.³⁷

Şîrâzî'nin isim vermeden atıfta bulunduğu *zevi'l-erhâmın* mîrasçı olacağı görüşünü savunan Şâfi'î fukahâsı arasında Kâdı Ali b. Muhammed el-Mâverdî (ö. 450) dışında, Nevevî'nin (ö. 676) ifadelerine göre Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin akranı ve Cürcân'da yaşayan Yusuf b. Ahmed b. Kec ed-Deyneverî³⁸ Ebu'l-Hasen Yahyâ b. Surâka el-Âmirî el-Basrî (ö. yaklaşık 410)³⁹, bir sonraki nesilden ileri gelen Şâfi'î fukahâsından Kâdı Hüseyin el-Merverûzî (ö. 462)⁴⁰, Abdullâh b. İbrahim Ebû Hakîm el-Habrî (ö. 476)⁴¹, Ebû İshâk eş-Şîrâzî'den sonra Nizâmiye müderrisliği yapan Abdurrahman el-Mütevelli (427-478)⁴² yer alır.⁴³

Bir sonraki nesilden, Irak Şâfi'î ekolünün ileri gelenlerinden, Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin yakın öğrencisi ve daha sonra Nizâmiyye müderrisi olan Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî (429-507), Şâfi'î fukahâsı arasındaki tartışmayla ilgili olarak hocası eş-Şîrâzî'nin ifadelerine benzer açıklamalarda bulunur:

Ashâb-ı ferâ'izden kalan beytu'l-mâle intikal eder [ve bu sebeple] kendisine itaat edilmesi gereken imama verilir, imam yok ise veya imâmete müstahik değil ise bu durumda bu malın kullanımı konusunda ashabımız ihtilaf etmişlerdir; bunlardan bir kısmı *zevi'l-erhâma* verileceği, bir kısmı imam göreve gelinceye dek bekleneyeceği diğer bir kısmı ise [malı elinde bulunduran kişinin] bunu kendi takdirine göre *mesâlih-i müslimîn* için harcayacağı ve bu durumda *zevi'l-erhâm* ihtiyaç sahibiyse ona verileceği görüşündedir.⁴⁴

³⁷ Şîrâzî (ö. 476), Ebû İshâk İbrâhîm, *el-Tenbiye fi'l-fikhi's-Şâfi'î*, s. 154; Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhi imami's-Şâfi'î*, C. II, s. 419.

³⁸ Biyografisi için bk. Sübkî, *Tabakât*, C. V, s. 359.

³⁹ Biyografisi için bk. Sübkî, *Tabakât*, C. V, s. 211.

⁴⁰ Biyografisi için bk. Sübkî, *Tabakât*, C. V, s. 356-358.

⁴¹ Biyografisi için bk. Sübkî, *Tabakât*, C. V, s. 62-63.

⁴² Biyografisi için bk. Sübkî, *Tabakat*, C. V, s. 106-108.

⁴³ Nevevî, *Ravzatu't-tâlib ve umdetu'l-müftî*, C. VI, s. 5-7.

⁴⁴ Şâşî, Ebû Bekr, *Hilyetu'l-ulemâ fi ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ*, C. VI, s. 292-294.

Şâfi'nin bu açıklamalarından *zevi'l-erhâm* konusunda Şâfi'î fukahâsı arasında beşinci yüzyıl sonlarına gelindiğinde hâkim iki görüşün ortaya çıktığını söyleyebilmek mümkündür. Bunlardan ilkinе göre, pay sahipleri dışındaki *zevi'l-erhâmın*, pay sahipleri hisselerini aldıktan sonra malın kalanına öncelikli olarak hak sahibi olmaları, *zevi'l-erhâmın* ihtiyaç sahibi olması durumuyla sınırlıdır. Nevevî'nin İbn Kecc üzerinden naklettiği bu görüş *reddiye*, yani kalan malın öncelikle pay sahiplerinden kan akrabalarına dağıtılması ilkesinin kabulü anlamına gelmez ve bu yüzden *zevi'l-erhâm* konusundaki mezhebin temel öğretisiyle, dolayısıyla yukarıda zikrettiğimiz Ebû Hâmid'in konumuyla büyük oranda uyum arz eder.⁴⁵ İkinci görüş ise, pay sahiplerinin hisselerini aldıktan sonra kalan malın yeniden kan akrabası olan pay sahiplerine dağıtılacağını savunur (*reddiye*). Birincisinden farklı olarak bu görüş *zevi'l-erhâm* konusunda mezhep görüşünde önemli bir değişikliğe gidildiği göstermektedir. Bu yüzden anılan Şâfi'î fukahâsı içerisinde ikinci görüşü savunan Mâverdî bu hükmün mezhebin temel öğretisiyle uyumlu olduğunu göstermek için oldukça geniş açıklamalarda bulunma ihtiyacı hissetmiştir.

Mâverdî bu görüşü özetle şu şekilde temellendirmeye çalışır:⁴⁶

Pay sahiplerinden arta kalan malın mîras olarak *beytu'l-mâle* intikal edeceği mezhebin temel görüşüdür. Bu durumda âdil imamın bu malı meşrû bir şekilde, hak eden yerlere sarf etmesi gerekecektir. Ancak *beytu'l-mâl* üzerinde adaletsiz ve gayr-ı meşrû bir şekilde tasarrufta bulunuluyor olması *beytu'l-mâli* yok hükmüne sokacaktır. Bu durumda, bu malların, mezhep içerisindeki karşıt görüşün savunduğu gibi, bunları ellerinde bulduran kişiler tarafından *beytu'l-mâlin* harcanacağı yerlere sarfedilmesi hükmünün ortaya çıkacağı akla gelse de, bu mümkün değildir; çünkü *beytu'l-mâle zevi'l-erhâmın* da içinde bulunduğu tüm Müslümanların hakkı taalluk eder; belirli cihet veya şahısların *beytu'l-mâle* ait bir malda özel bir hakka sahip olması, ancak devlet başkanının *içtihadı* ile gerçekleştirdiği bir ta'yîn neticesinde ortaya çıkar. Bunu zekât mallarının mal sahipleri tarafından sarf edilmesi hükmünden ayıran husus, zekât mallarının sarf cihetlerinin belirli olması ve bu konuda bir içtihadı yer olmamasıdır. *Beytu'l-mâl* cihetinin yok hükmünde olması, takdir yetkisinin

⁴⁵ krş. Nevevî, *Ravza*, C. VI, s. 6.

⁴⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, C. VIII, s. 76-78.

kullanılamaması anlamına gelir. Dolayısıyla bu, mîrasçılık vasfının, *beytu'l-mâl*n sarf yerlerinden olan *zevi'l-erhâm* dışındaki diğer cihetler için kendiliğinden ortadan kalkması sonucunu doğurur; bu durumda, mîrasçılık vasfı, bu sınıf içerisinde yer alan ve mu'ayyen olması sebebiyle ta'yine ihtiyaç duymayan *zevi'l-erhâm* cihetine intikal eder.

Mâverdî'nin *zevi'l-erhâm*ın mîrasçı kabul edilmesinin mezhebin temel öğretisiyle uyumlu olduğunu ispat sadedinde giriştiği temellendirmeden şöyle bir sonuca ulaşabilmek mümkündür: Mâverdî'nin teklif ettiği teoriye göre aslında *zevi'l-erhâm*, *ashâbu'l-ferâ'iz*, *asabe* ve *beytu'l-mâl* şeklinde sıralanan mîrasçılar arasında *beytu'l-mâl* içerisinde yer alan bir sınıftır ve diğerlerinden ancak mu'ayyen olması sebebiyle farklılaşır. *Beytu'l-mâl* bulunduğu sürece bu farklılık onu diğer sınıflardan daha öncelikli bir konuma yükseltmez. *Beytu'l-mâl*in olmaması veya yok hükmünde olması durumunda ise muayyen olma vasfı devreye girer ve onu öncelikli bir konuma getirir.

Şâfi'î mezhebinde *zevi'l-erhâm* konusundaki bu görüş değişikliğini temellendirmeye yönelik daha basit bir açıklama, icmâ öğretisine dayanır: Pay sahiplerinden arta kalan malın sarf edileceği yer konusunda fukahâ/ümmet, biri bunun *beytu'l-mâle*, diğeri *zevi'l-erhâma* intikal edeceği şeklinde olmak üzere iki görüş üzerinde birleşmiştir. *Beytu'l-mâl* konusunda yokluk hükmü ortaya çıktığında birinci görüşün uygulanması imkânsız hale geleceği için zorunlu olarak ikinci görüş bağlayıcı olacaktır.⁴⁷

Mâlikî mezhebinde *zevi'l-erhâm*ın mîrasçılığı

Onuncu yüzyılda Hicaz'da yaşayan Ebû Abdillâh Muhammed el-Hattâb (ö. 954), oldukça geç dönemde yazan Süleymân el-Buhayrî'nin (ö. 912)⁴⁸ *İrşâd* adlı fıkıh eseri üzerine kaleme aldığı bir şerhten Mâlikî fukahâsının ikinci yüzyıldan itibaren *zevi'l-erhâm*ın mîrasçı olacağı konusunda ittifak ettikleri şeklinde bir nakilde bulunur. Hattâb'ın zikrettiği kadarıyla Buhayrî bu bilgi için adını yalnızca *Uyûnu'l-mesâ'il* yazarı şeklinde verdiği bir kaynağa atıf

⁴⁷ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, C. II, s. 419. Nevevî isabetli bulduğu bu temellendirmenin ibn Kecc'in tercihi olduğunu ifade eder. Nevevî, *Ravza*, C. VI, s. 6.

⁴⁸ Kısa biyografisi için bk. Ğazzî, Necmuddîn Muhammed, *el-Kevâkibu's-sâ'ire bi-a'yâni'l-mi'eti'l-âşire*, C. I, s. 212.

yapar.⁴⁹ Mâlikî fıkhdında bu adla bir eser kaleme almış olduğu bilinen kişi, Mâlikî fıkhdının Bağdat'taki son güçlü temsilcisi olan Kâdı Abdülvehhâb el-Bağdâdî (ö. 422)'dir. Bağdat'ta yaşamış olan Kâdı Abdülvehhâb daha sonra Fâtımî hâkimiyetindeki Mısır'a yerleşmiş ve burada vefat etmiştir.⁵⁰

Kâdı Abdülvehhâb'ın yaşadığı dönemde, Mâlikîlerle aynı görüşü paylaşan Şâfi'iler arasında *zevi'l-erhâm* etrafında cereyan eden tartışmaların ve yaklaşımların Mâlikî fukahâsı için de söz konusu olmuş olması güçlü bir ihtimaldir. Bu husus Buhayrî'nin Kâdı Abdülvehhâb'a nispet ettiği naklin sıhhatini destekler gibi gözükse de, Kâdı Abdülvehhâb'ın elimizdeki eserlerinde açık bir şekilde *zevi'l-erhâmın* mîrasçı olmayacağını ifade etmesi,⁵¹ Buhayrî'nin ondan yaptığı bu nakil konusunda ihtiyatlı olmayı gerektirir.

Kâdı Abdülvehhâb'ın Bağdat'ı terk etmesinden sonra Mâlikî mezhebi doğudaki temsil gücünü yitirmiştir.⁵² Bu yüzden mezhep öğretisinin *zevi'l-erhâm* konusundaki gelişimini Kuzey Afrika ve Endülüs Mâlikî fukahâsının eserlerinden takip edebilmek mümkündür. Şâfi'î mezhebinde olduğu gibi Mâlikî mezhebinde de *beytu'l-mâlin* meşrû bir şekilde idare edilmemesi, mîras konusundaki *beytu'l-mâle* ilgili temel öğretinin zaman içinde değişmesine sebep olmuştur. Bağdat Mâlikî fukahâsıyla ilgili Kâdı Abdülvehhâb'a nispet edilen muhtemel değişim bir tarafa bırakılırsa, Endülüs ve Kuzey Afrika'da yazan Mâlikî fukahâsının mezhebin *beytu'l-mâl* hükmü konusunda, Şâfi'î fukahâsından daha ısrarcı olduğunu söylemek mümkündür.

İmâm Mâlik'in öğrencisi Abdurrahmân b. el-Kâsım (132-191)'dan nakdedilen *vasiyyetle* ilgili benzer bir meseleyle ilgili öngörülen aşağıdaki hükümler incelendiğinde, bu hükümlerin malın *beytu'l-mâle* intikal etmesi sonucunu doğuran tüm mîras meselelerinde geçerli olacağı söylenebilir.⁵³ İbnu'l-Kâsım'a

⁴⁹ Hattâb, Ebû Abdillâh Muhammed, *Mevâhibu'l-celil fî şerhi muhtasari Halil*, C. VI, s. 415.

⁵⁰ Kâdı Abdülvehhâb'ın Mâlikî fıkhdındaki yeri için bk. Çavuşoğlu, Hakan, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 214-225.

⁵¹ *El-İşrâf* "Zevi'l-erhâm asla mîrasçı olmaz", C. II, s. 1020; *Uyûnu'l-mecâlis*, C. IV, s. 1893-1900; *Uyûnu'l-mesâ'il*, s. 624-625.

⁵² Çavuşoğlu, Hakan, *Irak Mâlikî Ekolü*, s. 226-227.

⁵³ Hattâb, *Mevâhibu'l-celil*, C. VI, s. 414.

göre vâris bırakmaksızın vefat eden kişinin malı tasadduk edilir; ancak, idarecinin Ömer b. Abdülazîz gibi [beytu'l-mâl]i yerinde harcayan bir kişi olması durumunda malın ona teslim edilmesi gerekir.⁵⁴ İbnü'l-kâsım'ın bu görüşünü nakleden Endülüs Mâlikîlerinden Bâcî (ö. 474), *zevi'l-erhâmın* mirasçılığı konusuna değindiği başka bir yerde bu hükme atıfta bulunmazken, Mâlikî mezhebinin temel görüşü doğrultusunda, *asabe* ve *âzâd* eden efendi bulunmaması durumunda malın *beytu'l-mâle* intikal edeceğini söyler.⁵⁵ Bâcî (ö. 474), İbnü'l-Kâsım'dan naklettiği yukarıda zikrettiğimiz hükmün gerekçesini “vâlinin bu malın sarf yerlerini belirleme konusunda tek başına karar verme yetkisi yoktur, kaldı ki bu malı hayır (birr) işlerine harcamaz” şeklinde açıklar.⁵⁶ Benzer şekilde İbn Abdi'l-berr (368-463) de *et-Temhîd* adlı eserinde *asabe* ve *mevlâ* olmaması durumunda malın *beytu'l-mâle* intikal etmesini, bu malların *beytu'l-mâl* tarafından yerinde harcanıyor olma şartına bağlar.⁵⁷ Açıkça zikretmemiş olsalar bile her iki müellifin, *beytu'l-mâlin* gerektiği şekilde idare edilmemesi durumunda kalan malın hayır işlerinde harcanacağı veya tasadduk edileceği görüşüne sahip olduğunu söyleyebilmek mümkündür. Bu, İbnü'l-Kâsım'dan nakledilen meselenin hükmüyle de uyum arz edecektir. *Beytu'l-mâlin* mirasçılığı konusundaki mezhebin temel görüşünün Endülüs Mâlikî fukahâsının ileri gelenlerinden İbn Rüşd (ö. 520)'ün *el-Beyân* adlı eserinde tekrarlandığını görmek mümkündür.⁵⁸

Mâlikî fukahâsi içinde, *zevi'l-erhâmın* mirasçı kabul edilmesi gerektiği görüşünü açık bir şekilde savunduğunu tespit edebildiğimiz ilk fakih Ebû Bekr b. Abdillâh İbn Yûnus es-Sikillî (ö. 451)'dir.⁵⁹ Tahsilini Sicilya'da tamamlamış olan İbn Yûnus daha sonra Kayrevân'a gelmiş ve nihayet Mehdiye'ye intikal edip burada vefat etmiştir. Mısır Mâlikîlerinden İbn Ebî Şâs (ö. 616)⁶⁰ açıkça bir eserine atıfta bulunmaksızın İbn Yûnus'tan devlet başkanının âdil olma-

⁵⁴ Bâcî, *el-Müntekâ*, C. VI, s. 157.

⁵⁵ Bâcî, *el-Müntekâ*, C. VI, s. 224.

⁵⁶ Bâcî, *el-Müntekâ*, C. VI, s. 157.

⁵⁷ İbn Abdi'l-berr, *el-Kâfi fi fikhı ehli'l-Medîne*, C. II, s. 1064.

⁵⁸ krş. Kurtubî, Ebu'l-velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, C. II, s. 407

⁵⁹ Sikillî, *el-Câmi' li-mesâ'ili'l-Müdevvene*, C. X, s. 167.

⁶⁰ Biyografisi için bk. İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, C. I, s. 443.

ması durumunda, pay sahiplerinden kalan miktarın zevi'l-erhâma verilmesi gerektiği görüşüne sahip olduğu ve bunun İbn Yûnus'un dönemindeki Mâlikî ulemasının (ashâbunâ) görüşü olduğunu nakleder.⁶¹ İbn Yûnus *el-Câmi'* adlı eserinde *zevi'l-erhâmın* mîrasçılığıyla ilgili Mâlikî mezhebi öğretisi için yeni olan bu görüşün kendi dönemindeki ileri gelen fukahânın görüşü olduğunu söylerken Sicilya ve Kayrevân ulemasını kastetmiş olmalıdır. Zira yukarıda işaret edildiği gibi Endülüs Mâlikîlerinin ileri gelen fukahâsından Bâcî, İbn Abdilberr ve İbn Rüşd'ün mezhebin temel hükmü konusundaki ısrarları bu yeni yaklaşımın Endülüs'te kabul görmediğine işaret eder. Bununla birlikte İşbiliye asıllı, bir süre kadılık görevi de yapmış olan Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. el-Arabî'nin (ö. 543) *zevi'l-erhâmın* mîrasçılığını savunan Hanefî mezhebinin delillerinin nass yönüyle zayıf olmakla birlikte aklî istidlâl (ma'nâ) yönüyle güçlü olduğunu, mezhep görüşü aksi istikamette olmakla birlikte *zevi'l-erhâmın* mîrasçı kabul edilmesi gerektiğini söylemesi dikkat çekicidir.⁶² Ancak altıncı yüzyılın sonlarında yazan Endülüs Mâlikîlerinden İbn Feres'in (ö. 597)⁶³, *beytu'l-mâl* olmaması durumunda kalan malın fakirlere verilmesi gerektiği görüşü Endülüs fukahâsı arasında yaygın olan görüşü yansıtır niteliktedir.⁶⁴

Diğer taraftan İbn Yûnus, *beytu'l-mâlin* yokluğunda malın tasadduk edilmesi yerine *zevi'l-erhâma* verilmesi hükmü üzerinde nitelikli bir görüş birliği olduğunu ifade etse de, bu konu üzerinde ittifak edilmesi yönündeki çağrısı (yecibu en tettefika alâ tevrîsihim), konunun bu bölgede de hala tartışmalı olduğuna işaret eder. İbn Yûnus'a yakın bir dönemde yaşamış olan, Bâcî'nin talebesi ve Ebû Bekr İbn el-Arabî'nin hocası Ebû Bekr et-Turtûşî, İbn Yûnus'tan sonra *zevi'l-erhâmın* mîrasçılığıyla ilgili aynı istikamette görüşü nakledilen ikinci Mâlikî fakîhidir. Turtûşî Endelüs'te eğitimini tamamladıktan

⁶¹ İbn Ebî Şâs İbn Yûnus'un adını Ebû Bekr olarak verir. Bk. İbn Ebî Şâs, Ebû Muhammed Abdullâh, *İkdü'l-cevâhiri's-semîne fi mezhebi âlimi'l-Medine*, C. II, s. 493.

⁶² Me'âfirî, Ebû Bekr Muhammed, *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta'i Mâlik*, C. VI, s. 560.

⁶³ İbnu'l-Feres adıyla meşhur Abdulmun'im b. Muhammed el-Hazrecî'in biyografisi için bk. İbnu'l-Abbâr, Muhammed b. Abdullâh el-Kuza'î, *el-Tekmile li-kitâbi's-Sıla*, C. III, s. 127-128.

⁶⁴ İbn Feres, Abdulmun'im b. Abdurrahîm, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, C. II, s. 79; El-Hattâb, *Mevâhibu'l-celil*, C. VI, s. 415.

sonra bir süre Hicaz, Bağdat, Şam ve Kudüs'te kalmış ve nihayet Fâtımî devleti hâkimiyeti altındaki İskenderiye şehrine yerleşmiştir.

Fâtımî devletinde el-mezhebu't-dâric düzenlemesi

Fâtımî devletinin hicri dördüncü yüzyıl ortalarından altıncı yüzyıl ortalarına dek hâkimiyeti elinde bulundurduğu Mısır'da İsmâiliyye mezhebi yargıda tatbik edilen resmî mezhep olmuştur. Halkın büyük çoğunluğunun sünnî olduğu ülkede, İsmâ'liyye mezhebinin yargıdaki bu konumun sünnî ulema ve halk nezdinde ciddi bir hoşnutsuzluğa neden olduğunu tahmin edebilmek güç değildir. İslam tarihinin ilklerinden olmakla şöhret bulan bir uygulama olan dört farklı mezhepten (Şâfi'i, Mâlikî, İsmâ'îlî, İmâmî) kadı atamasında olduğu gibi,⁶⁵ literatürde şimdiye dek pek dikkat çekmemiş olan *el-mezhebu'd-dâric* uygulaması da Fâtımî yargı düzeninde bir ilk olarak karşımıza çıkan bir uygulamadır.

El-Mezhebu'd-dâric uygulamasının önemini anlayabilmek için Fâtımî devleti yargı sistemiyle ilgili bazı bilgileri hatırlatmak yerinde olacaktır. Fâtımî devletinde İsmâ'iliye mezhebi hükümleri tüm yargı kararlarında bağlayıcı bir niteliğe sahipti ve sünnî mezhep müntesiplerinden yargıda görev alan fukahâ da bu mezhebin hükümlerine göre karar vermek durumundaydılar. İsmâiliyye mezhebinin mîrâs konusunda temel ilkeler yönüyle sünnî fıkıh öğretisinden önemli bir şekilde farklılaşıyor olması, sünnî ulema ve halk nezdinde ciddi bir rahatsızlık sebebi olmuştur. İki sistem arasındaki temel farklardan birine yukarıda temas etmiştik: Sünnî fıkıh mezheplerine göre *asabenin*, *ashâbu'l-ferâ'izden* kalan payın tümüne hak sahibi olması, *nassla* sabit ve üzerinde icmâ edildiği kabul edilen bir konuyken, İsmâ'iliye mezhebinde *asabeye* böyle bir statü atfedilemez: Buna göre *ashâbu'l-ferâ'izden* arta kalan mal *asabeden* önce yeniden *ashâbu'l-ferâ'ize* dağıtılır ve burada ölüye yakın olan kişi önceliğe sahiptir.⁶⁶

⁶⁵ Fâtımîler döneminde dört Kâdî'l-kudât ataması uygulaması hakkında bk. Allouche, Adel "The Establishment of four Chief Judgeships in Fatimid Egypt" *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 105, No 2, 1985, s. 317-320.

⁶⁶ Mîrâs konusunda şî'i fıkıh öğretisiyle sünnî fıkıh öğretisi arasındaki temel farklılıklar için bk. Coulson, N.J. Succession In The Muslim Family Law, s. 108 vd.

İki sistem arasındaki bu temel farklılık Fâtımî Halifesi adına Mısır'ı ele geçiren komutan Cevher'in yargı alanında yapmış olduğu ilk değişikliklerde de kendisini gösterir. Cevher'in Mâlikî mezhebine müntesip, dönemin Mısır kadısı Ebû Tâhir'e yöneltmiş olduğu direktiflerden biri mîras konusıyla ilgili olmuştur. Cevher, mîrasta pay sahiplerinden arta kalan bölümün [pay sahibi olan] *zevi'l-erhâma* geri dağıtılmasını, sünnî fıkıh öğretisine göre *asabe* sıfatıyla pay sahiplerinden kalanı alması öngörülen bazı mîrasçılara, Şî'a fikhî hükümleri uyarınca pay verilmemesini emretmiştir. Bunlardan vefat eden kişinin, yakınlarından yalnızca bir kız ve bir erkek kardeş bırakması durumunda ortaya çıkan mîrasçılık hükümleriyle ilgili görüş ayrılığı, sünnî öğretiyle şî'î öğreti arasındaki *asabenin* mîrasçılığı konusundaki görüş farklılığının tipik bir örneği olmakla kalmaz, aynı zamanda bu meselenin şî'î öğretisi için simgesel anlamını da ifade eder. Cevher bu emri, yani pay sahiplerinden kalan malın *zevi'l-erhâmdan* olan pay sahibi mîrasçılara yeniden dağıtılması emrini verdiğinde (reddiye), Kâdı Ebû Tâhir kendisinin böyle bir meselede daha önce kıza yarım hisse (pay sahibi olarak), kalanı ise erkek kardeşe (*asabe* sıfatıyla) verdiğini söylemiş ve Cevher'in bu emri değiştirmesi konusunda ısrarcı olmuştur. Kâdı Ebû Tâhir'in bu ısrarının *zevi'l-erhâmın* mîrasçı kabul edilmesine karşı bir ısrar olmadığı, bunun sünnî öğretilerde bir icmâ konusu olarak telakkî edilen *asabenin* mîrasçılığının hükümsüz kılınmasına yönelik bir itiraz olduğu açıktır. Cevher ise bu ısrarlı talebi, bunun Hz. Perygamber'in kızı Hz. Fâtımâ'ya düşmanlık anlamına geleceğini söyleyerek kesin bir dille reddetmiştir.⁶⁷ Nitekim kısa bir süre sonra Fâtımî Halifesiyle birlikte Kahire'ye gelecek olan, dönemin ileri gelen İsmâ'îlî fakihî Kâdı Nu'mân'ın ifadelerine göre *asabe* konusunda sünnî öğretinin bu şekilde teşekkülü Hz. Fâtımâ'nın Hz. Peygamber'in yegâne varisi olduğunu reddetmek amacına matuftur.⁶⁸

Fâtımî yargı düzeninde, resmî mezhep uygulamasında mîras hükümleri açısından bir istisna getirilmesi ve mîras hükümleri konusunda *vefat eden kişilerin mezheplerine itibar edilmesi* mahiyetinde bir düzenlemenin ortaya çıkmasında, İsmâ'îliye mezhebi ve sünnî fıkıh öğretisi arasındaki bu temel farklılık ve bununla bağlantılı siyasi mülahazaların etkili olduğu söylenebilir.

⁶⁷ Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitat ve'l-âsâr*, C. IV, s. 162.

⁶⁸ krş. Kâdı Nu'mân, *De'â'im*, C. II, s. 365-366.

Yerleşik mezhep şeklinde tercüme edebileceğimiz *el-mezhebu'd-dâric* adı verilen bu düzenleme, Hicri V. asrın ikinci yarısında, Fâtımî devletini ciddi bir ekonomik ve politik krizden kurtaran vezir el-Bedr el-Cemâlî (ö. 487) tarafından tatbik sahasına konulmuştur. Kâdi'l-kudât atamalarının doğrudan vezire bağlanmasının kurumsallaştığı bu dönemde el-Bedr el-Cemâlî'nin inisiyatifiyile gerçekleşen bu düzenlemenin, devlet gelirlerini artırmaya yönelik bir tasarruf olmaktan ziyade, sünnî halk kitlelerinin taleplerini göz önünde bulundurmaya ve böylece çöküşün eşiğine gelmiş bir dönemde devlet idaresine karşı geniş halk kitlelerinin ve sünnî ulemanın sempatisini kazanmaya yönelik bir tasarruf olduğu söylenebilir.⁶⁹

Fâtımî idaresinin yargı düzeninde İsmâiliyye mezhebini tatbik konusundaki ısrarı göz önünde bulundurulduğunda bu uygulamanın sünnî toplum tarafından büyük bir sevinçle karşılandığını tahmin edebilmek zor değildir. Zira bu, sünnî fıkıh hükümlerinin resmî yargı düzeninde kısmî de olsa tanınması anlamına gelmektedir. Ancak *el-mezhebu'd-dâric* uygulaması uzun bir süre yürürlükte kaldıktan sonra 516 yılında, bir sünnî âlimin, Ebû Bekr et-Turtûşî'nin, şikayetleri üzerine lağvedilmiş ve ilginç bir şekilde onun da onayıyla eski uygulamaya, yani İsmâ'iliyye fikhının mîras konusundaki hükümlerinin tüm yargı kararları için bağlayıcı olması durumuna geri dönmüştür.⁷⁰ *El-Mezhebu'd-dâric* düzenlemesinin başlangıcı ve lağvedilip yeniden eski uygulamaya dönüldüğü bilgisinin tek kaynağı Turtûşî ve dönemin veziri el-Me'mûn el-Bitâhî arasında geçen, Makrîzî'nin (ö. 845) naklettiği bir görüşmedir. Makrîzî (ö. 845) Turtûşî'nin *el-mezhebu'd-dâric* uygulamasını hangi açıdan eleştirdiğine dair net bir bilgi vermez. Aşağıda el-Makrîzî'nin geniş bir şekilde naklettiği, 516 yılında gerçekleşen bu görüşmenin içeriğinden hareketle Turtûşî'nin, sonuçta uygulamanın lağvedilmesi şeklinde neticelenen eleştiri-

⁶⁹ El-Bedr el-Cemâlî'nin vezirlik görevine gelmeden önceki ve vezirliği dönemindeki iktisadi-politik durumun özet bir değerlendirmesi için bk. Eymen Fu'âd Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtimiyye fî Mısır*, s. 124-153.

⁷⁰ Leiser'in anlattığı şekliyle *el-mezhebu'd-dâric* uygulamasının 516 yılında et-Turtûşî ile Fâtımî Devleti veziri İbn Muymûn arasında bir pazarlık sonucu uygulamaya girdiği değerlendirilmesi isabetli değildir. krş. Leiser, Gary La Viere, *The Restoration of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrisun 495-647/1101-1249*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Pennsylvania, 1979, s. 123.

lerinin kaynağını ve bunun, genelde dönemin sünnî fıkıh öğretisindeki özelde ise Mâlikî mezhebi fukahâsı arasındaki *beytu'l-mâlin* ya da *zevi'l-erhâmın* mîrasçılığı konusundaki tartışmalarla ilgisini tespit etmeye çalışacağız.

Ebû Bekr et-Turtûşî, Endülüs'te özellikle meşhur Mâlikî fakîhi Bâcî'den fıkıh tahsil etmiş, Doğuda uzun süren ilmi seyahat ve ikametlerinden sonra İskenderiye şehrine yerleşmiştir.⁷¹ İlmî kişiliği ve Mâlikî fıkıhındaki uzmanlığı sebebiyle büyük çoğunluğu sünnî ve Mâlikî olan İskenderiye halkı nezdinde önemli bir yere sahip olan Turtûşî, 516 yılında, el-Me'mûn el-Bitâ'ihî lakabıyla tanınan Fâtûmî veziri Muhammed b. el-Fâtik (vezirliği 515-519, ölümü 544) ile bir görüşme yapmak üzere Kahire'ye gelmiştir. Makrîzî'nin naklettiği kadarıyla bu ziyaretin sebebi, Turtûşî'nin bir yıl önce vefat eden el-Bedr el-Cemâlî'nin oğlu vezir el-Efdal b. Emîri'l-Cüyûş (ö. 515) döneminde mîras davalarıyla ilgili bazı uygulamalara yönelttiği eleştirilerdir.⁷²

Turtûşî'nin İskenderiye'ye yerleştikten sonra, şehrin içtimâî hayatına hâkim birtakım yanlış uygulamalara yönelttiği eleştirileri bilinmektedir. Bu eleştirilerinin bir kısmını halk arasında yaygınlık kazanmış bazı yanlış uygulamaları (bid'at) konu edindiği bir risalesinde⁷³ görmek mümkündür. Turtûşî'nin tenkitlerinden bir diğeri gayr-ı müslim ülkelerden ithal edilen peynirlerin yenmesinin câiz olmadığını ilan ettiği fetvasında görülebilir.⁷⁴ Diğer taraftan Turtûşî'nin, kendisi gibi bir Mâlikî olan İskenderiye kadısı İbn Hadîd (ö. 528)⁷⁵ ve kadının muhtemelen değişik yargı görevlerinde bulunan akrabalarıyla anlaşmazlıklar yaşadığı da bilinmektedir. Bu anlaşmazlığın altında onun, Kâdi İbn Hadîd ve akrabalarının sahip oldukları konumu kulla-

⁷¹ Biyografisi için bk. İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, C. II, s. 244-248. Turtûşî'nin Mısır'a yerleşmesi, buradaki faaliyetleri hakkında daha geniş olarak bk. Leiser, *Restoration*, s. 114-126.

⁷² Makrîzî, *İtti'âzu'l-hunefâ*, C. III, s. 88.

⁷³ *Kitâbu'l-havâdis ve'l-bida'* (nşr. Alî el-Halebî, Dâru İbni'l-Cevzi, Suudi Arabistan 1411)

⁷⁴ İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, C. II, s. 247.

⁷⁵ İbn Hadîd'in asıl ismi Ebû Talib Ahmed b. el-Hasen'dir. krş. Makrîzî, *İtti'âz*, C. III, s. 98. Kendisiyle görüşen Silefi onu Mâlikî ve sünnî olarak niteler. bk. Silefi, Ebû Tâhir Ahmed, *Mu'cemu's-sefer*, s. 53-54. İbn Hadîd hakkında daha geniş olarak bk. Leiser, *Restoration*, s. 127-130.

narak haksız vergiler toplamaları ve benzer adaletsizliklerine yönelttiği eleştiriler yanında⁷⁶ yukarıda işaret ettiğimiz ve bir kısmı kadının yetki alanına giren hususlardaki tenkitlerinin yattığını tahmin etmek güç değildir. Turtûşî'nin vezir ile yaptığı bu görüşmenin içeriğinden anlaşıldığı kadarıyla, onun mîras hükümlerinin uygulanmasına yönelik eleştirileri kadı ile yaşadığı anlaşmazlık konularından bir diğerini oluşturur.

Turtûşî ile vezir arasında geçen konuşmada iki temel konu görüşülür. Bunlardan Makrîzî'nin anlatımına göre ikincisi, yetimlere mîrasla intikal eden malların satımından elde edilen gelirin kırkta birinin, bu işleme nezaret eden yargı görevlileri tarafından alınmasıdır. Turtûşî'nin bu uygulamanın kaldırılması yönündeki talebi vezir tarafından kabul edilir. Ancak onun birinci talebi vezir ile arasında uzun ve ilginç bir pazarlığın konusu olur. Makrîzî, Turtûşî'nin *el-mezhebu'd-dâric* uygulamasının vezir tarafından değiştirilmesini talep ettiğini nakleder, ancak talep edilen bu değişikliğin mahiyeti hakkında net bir bilgi vermez. Bu değişikliğin içeriği hakkında sağlıklı bir tahmin yürütmek için, *el-mezhebu'd-dâric* uygulamasının İskenderiye kadısıyla Turtûşî arasında nasıl bir anlaşmazlığa sebep olduğu üzerinde düşünmek gerekecektir. Dönemin Mâlikî fıkhi öğretisinde *beytu'l-mâl* ve *zevi'l-erhâmın* mîrasçılığı konusundaki tartışmaları hatırlamak bu hususta bize yardımcı olacaktır.

Yukarıda da değindiğimiz gibi Mâlikî mezhebine göre mîrasçılardan yalnızca *ashâbu'l-ferâ'iz* bulunup, payların dağıtımından sonra malın artması durumunda *-asabe* bulunmadığı için- kalan mal *beytu'l-mâle* intikal eder. Böyle bir durumda Hanefî ve Hanbelî mezheplerine göre, *ashâbu'l-ferâ'iz* kalan malı da aralarında paylaşacağı (reddiye) için bu mezhep müntesipleri açısından *el-mezhebu'd-dâric* uygulaması herhangi bir sorun oluşturmaz. Zira Hanefî ve Hanbelî mezheplerinin *zevi'l-erhâmı* da mîrasçılar içerisinde kabul etmesi sebebiyle, mîrasın *beytu'l-mâle* intikali, kişinin anne ve baba tarafından hiçbir yakını kalmadığı nispeten az karşılaşılabilecek bir durumdur. Yukarıda Mâlikî ve Şâfi'î mezheplerinde *beytu'l-mâl* ve *zevi'l-erhâm* konusundaki temel öğretinin zaman içerisinde değişmiş ve fukahânın bir kısmının *zevi'l-erhâmın* mîrasçı olacağını kabul ettiğini görmüştük. Ancak her iki mezhep içerisinde de tam bir ittifakın bulunmaması bir tarafa, bunun *beytu'l-mâlin* iyi idare edil-

⁷⁶ İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, C. II, s. 247.

memesi gibi bir şarta bağlanıyor olmasının, yargı kararlarının öğretilerdeki bu değişikliğe göre şekillenmesini güçleştiren bir durum teşkil edeceğini tahmin etmek güç değildir.

Bu arka plandan bakıldığında devletin atamış olduğu İskenderiye kadısının *el-mezhebu'd-dâric* kuralına dayalı olarak, vefat eden Mâlikî mezhebine mün-tesip kişilerin mîrasıyla ilgili davalarda Mâlikî mezhebinin temel öğretisine uygun bir şekilde *zevi'l-erhâmı* mîrasçı saymadığını ve kalan malı *beytu'l-mâle* intikal ettirdiğini tahmin edebiliriz. İskenderiye kadısı muhtemelen *beytu'l-mâle* intikal eden bu tür mallarla ilgili tasarruf yetkisine de sahipti, dolayısıyla bunun Turtûşî ile kadı arasındaki anlaşmazlığın temel sebebini oluşturduğunu kabul edebilir, Turtûşî'nin vezirden talep ettiği değişikliğin içeriğiyle ilgili şu tahminde bulunabiliriz: Turtûşî Mâlikî ve Şâfi'î mezheplerinin temel öğretisi doğrultusunda idarenin veya kadıların mîrastan *beytu'l-mâle* intikal etmesi öngörülen mallar üzerindeki tasarruflarının önüne geçmek amacıyla, Şâfi'î fukahâsı içinde önemli bir bölümün ve yine Kayrevân Mâlikî fukahâsının ileri gelenlerinin savunduğu görüşün, *el-mezhebu'd-dâric* uygulamasının içerisine dâhil edilmesini talep etmekteydi. Diğer bir ifadeyle Turtûşî, *el-mezhebu'd-dâric* uygulamasında, Abbâsî idarecilerinin daha önce yapmış olduğu düzenlemelere benzer bir değişikliğin yapılmasını ve bunun kadıları bağlayıcı bir idari karar haline getirilmesini talep etmekteydi: *ashâbu'l-ferâ'iz* ve *asabe* olmaması durumunda *zevi'l-erhâm* mîrasçı kabul edilecek, yalnızca *ashâbu'l-ferâ'iz* bulunması durumunda payların dağıtımından artan mal, *zevi'l-erhâm*dan olan *ashâbu'l-ferâ'ize* verilecekti (reddiye).

Turtûşî amacına ulaşabildi mi?

Turtûşî ile vezîr arasında geçen konuşmada söz konusu olan birinci meselenin İsmâiliyye mezhebiyle sünî mezhepler arasında temel bir görüş ayrılığının ortaya çıkardığı bir konu olduğunu gördük. Dolayısıyla bu meselenin, Makrîzî'nin ifadesiyle, Turtûşî ile vezir arasında uzun bir pazarlığın konusu olmuş olması şaşkırtıcı değildir. Ancak Turtûşî'nin *el-mezhebu'd-dâric* uygulamasını değiştirmesi yönündeki talebine vezir olumlu cevap vermeye yanaşmamış ve buna gerekçe olarak bu düzenlemenin el-Bedr el-Cemâlî döneminden itibaren uzun süre tatbik sahasında kalmış, kanun hükmünde (ve-sâre emren meşû'an) bir düzenleme olduğunu söylemiştir.

Vezirin Turtûşî'nin değişiklik talebini reddetme gerekçesi sadedinde söylediklerinden anlaşıldığı kadarıyla, onu Turtûşî'nin istediğı yönde bir düzenlemeyi yapmaktan alıkoyan temel neden, böyle bir değişikliğin şî'î fıkhıyla sünnî fıkhnın ilke esasında ayrıştığı bir konuda, sünnî fıkhn öğretisinin Fâtımî devletinin yargı kurumunun başında bulunan bir merci tarafından doğrudan onaylanması anlamına gelecek olmasıdır. Vezir bu sadette, *ashab-ı ferâizden yalnızca kızın bulunması durumunda tüm mîrasın kıza kalacağı, asabe ve beytu'l-mâlin mîrasçı olamayacağı* konusunda tüm şî'î gurupların müttefik olduğunu, bu görüşlerinin de doğrudan Kur'ân'a dayandığını ifade eder. Turtûşî'yi ikna sadedinde Ebû Hanîfe'nin de ilke olarak bu görüşe muvafakat ettiğini dile getirir (ilke olarak *reddiye*).

Diğer taraftan *el-mezhebu'd-dâric* uygulaması içerisinde kadıların müdahalelerinin, *beytu'l-mâl* hükmünün, dönemin Şâfi'î ve Mâlikî mezhepleri literatüründe ifade edildiğı şekliyle *beytu'l-mâlin* layıkıyla idare edilmemesi sebebiyle kalktığı şeklinde bir yorumla engellenmesi, Fâtımî devletinde kadı olarak görev yapan Mâlikî veya sünnî mezheplerden birine müntesip bir kadı ya da *el-mezhebu'd-dâric* düzenlemesine göre hüküm vermek durumunda olan İsmâ'iliyye mezhebine müntesip kadıların tarafından dikkate alınmasını düşünmek oldukça zordur. Dolayısıyla, kadıların müdahalesini önlemeye yönelik tek çözüm temel bir hüküm olarak *beytu'l-mâlin* mîrasçı olmadığı kabul edilmesidir. Vezir bu noktada, devlet mezhebi, yani İsmâiliyye mezhebinin tatbikinin bu sonucu gerçekleştireceğini, dolayısıyla Turtûşî'nin de bu açıdan *el-mezhebu'd-dâric* uygulamasının kaldırılmasına destek vermesini teklif etmiştir.

.. fakihin (Turtûşî) şefaatiyle herkesin devletin [mezhebinin] görüşüyle bağılı olması yönünde bir düzenleme yapmayı düşünüyorum, *sonuçta herkes* [yargı kararlarından bağımsız olarak] *Allah katında hakkı olan şey konusunda kendi mezhebine göre davranabilir*; aynı şekilde ne Allah'ın Kitabı'nda zikrettiğı ne de Resûl'ün (a.s.) emrettiğı bir şey olan *beytu'l-mâl* hükmü de ortadan kalkmış olur.⁷⁷

Vezirin yapmış olduğu bu teklif Turtûşî'nin talebini tam olarak karşılamıyor olsa da, bu yönde bir düzenleme sayesinde onun İskenderiye kadısıyla

⁷⁷ Makrizî, *İtti'âz*, C. III, s. 90.

yaşamış olduğu problem konusunda kısmi bir başarı elde etmiş olacağı açıktır. Zira bu durumda kadıların Mâlikî ve Şâfi'î mezhebi öğretileri uyarınca *beytu'l-mâle* intikal etmesi öngörülen mal sebebiyle terekeye doğrudan müdahalesi ve bu meyanda bu mallara *beytu'l-mâl* adına el koyup üzerinde tasarrufta bulunmasının yolu kapanmış olacaktır. Anlaşılan bu mülahazalarla Turtûşî vezirin bu teklifini kabul etmiştir.

Mâlikî mezhebinde *zevi'l-erhâmın* mîrasçılığı konusundaki mezhep görüşündeki değişikliği net bir şekilde ifade eden tespit edebildiğimiz en erken kaynak olan İbn Yûnus'un ilmi faaliyetlerini gerçekleştirdiği İfrîkiyye Mâlikî mezhebinin güçlü bir şekilde temsil edildiği bir coğrafya olmakla birlikte, bu görüşün anılan bölgede yaşayan Mâlikî fukahâsı arasında yaygınlık kazandığı zaman dilimi bölgenin siyasî açıdan oldukça istikrarsız bir dönemine rastlar. Fâtımî Halîfesine bağlı olarak bölgeyi yöneten el-Mu'izz b. Bâdis 443 yılında Fâtımî Halîfesi adına hutbe okutmayı keserek Abbâsî Halîfesine bağlılığını ilan etmiş ve sünni hâkimiyetinin bir ifadesi olarak Mâlikî fukahâsını desteklemiştir.⁷⁸ Ancak çok geçmeden Fâtımîlerin kışkırtmasıyla Kayrevân, yerel kabilelerin akınlarına maruz kalmış, İbn Bâdis 449 yılında şehri terk ederek Mehdiye şehrine sığınmak zorunda kalmıştır.⁷⁹ İbn Yûnus da muhtemelen bu karışıklıklar sebebiyle Mehdiye'ye intikal etmiş ve 451 yılında burada vefat etmiştir. Bölgede yaşayan Mâlikî fukahâsı arasında mîras konusundaki *beytu'l-mâl* hükmüyle ilgili değişim siyasî otoritenin zayıflamış olduğu bu durumu yansıtır niteliktedir.

Benzer şekilde *el-mezhebu'd-dâric* uygulaması bağlamında İskenderiye kadısıyla yaşamış olduğu tartışmalar dikkate alındığında, Mâlikî mezhebi literatüründe İbn Yûnus'tan sonra *zevi'l-erhâmın* mîrasçı olacağına dair görüşü nakledilen ikinci fakîh olan Turtûşî'nin, Mâlikî mezhebinin temel görüşünden farklı bir görüşü benimsemesinde, bizzat karşılaşmış olduğu siyasî-içtimâî şartların etkili olduğu söylenebilir.

Son olarak İbn Hacer'in Fâtımî veziri İbn Me'mûn ve Turtûşî arasında geçen yukarıda ele aldığımız pazarlık sonucu vezirin Halîfe adına düzenlediği

⁷⁸ Eymen Fuâd, *ed-Devletu'l-Fâtımiyye*, s.127-128.

⁷⁹ Özkuyumcu, Nadir, "Kayrevan", *DİA*, C. XXV, s. 89.

emirnamenin içeriğiyle ilgili ifadelerine yönelik bir açıklama yerinde olacaktır. İbn Hacer, bu dönemde Kâdî'l-kudât görevinde bulunan İsmâ'ilî fakîhi Müsellem b. Ali b. Abdillâh, Ebu'l-Feth er-Res'anî (gör. 513-516)'nin tercemesi içerisinde şu özet bilgiyi verir: O'nun döneminde *zevi'l-erhâm*ın mîrasçı olması yönünde Halife'nin emri sadır olmuş, yine *el-embâlu'l-haşriyye*⁸⁰ ile ilgili olarak *terike şâhit*lerinin yetim mallarından aldıkları kırkta-birlik harç ödemeleri için devlet hazinesinden *câmikiyye* tayin edilmiştir.⁸¹ Burada İbn Hacer'in *zevi'l-erhâm*ın mîrasçılığıyla ilgili sözünü ettiği düzenlemenin, yukarıda açıkladığımız şekliyle daha önce Abbâsî Halifeleri tarafından getirilen ve *ehl-i sünnet* mezhepleri içerisinde Hanefî ve Hanbelî mezheplerinin öngördüğü anlamda bir düzenleme olmadığı açıktır. Vezir'in kaleme aldığı bu resmî düzenlemede söz konusu olan *zevi'l-erhâm*, Şî'a fikhındaki mîras hükümlerinin temelini teşkil eden *asabe*ye öncelik tanımayan *zevi'l-erhâm* ilkesidir.

Kaynakça

- Aktan, Hamza "Zevi'l-erhâm" *DİA*, C. XLIV, s. 307-308.
- Allouche, Adel "The Establishment of four Chief Judgeships in Fatimid Egypt" *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 105, No 2, 1985, s. 317-320.
- Askalânî, Ebu'l-fazl Ahmed b. Ali, İbn Hacer, *Ref'u'l-ısr 'an kudâti Mısır* (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1418/1998.
- Askalânî, Ebu'l-fazl Ahmed b. Ali, İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu sahihi'l-Buhârî*, (nşr. Muhibbuddîn el-Hatîb), Dâru'l-marife, Beyrut 1379.
- Bâcî, Ebu'l-velîd Süleymân, *el-Müntekâ şerhu'l-Muvattâ*, Matba'atu's-sa'âde, Mısır 1332.
- Bağdâdî, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Ali, *el-İşrâf alâ nüketi mesâ'il-l-hilâf*, (nşr. Habîb b. Tâhir) Dâru İbn Hazm, Beyrut 1420/1999.
- Bağdâdî, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Ali, *Uyûnu'l-mesâ'il* (nşr. Ali Bûruveybe), Dâru İbn Hazm li't-tibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzi', Beyrut 1430/2009.
- Bağdâdî, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Ali, *Uyûnu'l-mecâlis* (nşr. Enbâh b. Keybakâh), Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1421/2000.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'il, *Sahihu'l-Buhârî* (nşr. Muhammed Züheyr), Dâru tavki'n-necâh, 1422.
- Coulson, N.J., *Succession In The Muslim Family Law*, Cambridge University Press, 1971.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullâh, *Nihâyetu'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, (nşr. Abdülazîm ed-Dîb, Dâru'l-Minhâc), 1428/2007.

⁸⁰ Vârisi bulunmaksızın vefat eden kişilerin bıraktığı mallar.

⁸¹ Askalânî, İbn Hacer, *Ref'u'l-ısr 'an kudâti Mısır*, s. 436.

- Çavuşoğlu, Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü* (yayınlanmamış doktora tezi), MÜ. Sos. Bil. Ens. İstanbul 2004.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *el-Vasît fi'l-mezheb* (nşr. Ahmed Muhmûd İbrâhîm, Muhammed Muhammed Tâmur, Dâru's-selâm, Kahire 1417.
- Ğazzî, Necmuddîn Muhammed, *el-Kevâkibu's-sâ'ire bi-a'yâni'l-mi'eti'l-âşire* (nşr. Halil Mansûr), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1418.
- Fâsî, Takiyuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hasenî el-Fâsî, *el-İkdu's-semîn fi târihi'l-beledi'l-emîn* (nşr. Fuâd Seyyir), Kahire 1383.
- İbn Ebî Şâs, Ebû Muhammed Abdullâh, *İkdü'l-cevâhiri's-semîne fi mezhebi âlimi'l-Medîne* (nşr. Şerîf Mursî), Kahire 1432.
- İbn Feres, Abdulmun'im b. Abdurrahîm, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (nşr. Münciye es-Sevâ'ihî), Lübnan 1427.
- İbn Ferhûn, İbrâhîm b. Alî, *ed-Dîbâcu'l-müzehheb fi ma'rifeti a'yâni 'ulemâ'i'l-mezheb* (nşr. Muhammed el-Amedî), Dâru't-Turâs, Kahire.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân, *el-Muntazam fi târihi'l-mulûki ve'l-umem*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1412/1992.
- İbnu'l-Esir, Ebu'l-Hasen Alî, *el-Kâmil fi't-târih*, (nşr. Ömer Abdüsselâm et-Tedmuri), Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut 1417/1997.
- Karaman, Hayrettin, "Asabe", *DİA*, C. III, s. 452-453.
- Kallek, Cengiz, "Mâverdi" *DİA*, C. XXVIII, s. 180-186.
- Kayrevânî, Halef b. Ebî'l-Kâsım, *et-Tehzîb fi'htisâri'l-Müdevvene* (nşr. Muhammed el-Emîn) Dâru'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-islâmîyye ve ihyâ'it-turâs, Dubai 1423/2002.
- Kureşî, Abdulkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhir el-muziyye fi tabakâti'l-hanefiyye* (nşr. Mîr Muhammed), Karaçi.
- Kurtubî, Ebû Ömer b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdi'l-berr, *el-İstizkâr*, c. 5, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut, 1421/2000.
- Kurtubî, Ebû Ömer b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdi'l-berr, *el-Kâfi fi fikhi ehli'l-Medîne* (th. Muhammed el-Muritânî), Mektebetu'r-Riyâdi'l-hadîse, Suudi Arabistan 1400/1980.
- Kurtubî, Ebu'l-velid Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsil ve'ş-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl li-mesâ'ili'l-müstahrece*, Dâru'l-ğarb'l-islâmî, Beyrut, 1408/1988.
- Kurtubî, Ureyb b. Sa'd, *Silatu Târihi't-Taberî* (Târihu't-Taberî içinde), Dâru't-turâs, Beyrut 1387.
- Kuza'î, İbnu'l-Abbâr, Muhammed b. Abdullâh, *el-Tekmile li-kitâbi's-sıla*, Lübnan 1415.
- Leiser, Gary La Viere, *The Restoration of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrisun 495-647/1101-1249*, (yayınlanmamış doktora tezi), University of Pennsylvania, 1979.
- Mağribî, Kâdi Nu'mân, *De'â'imu'l-islâm* (nşr. Âsaf b. Alî Asğar Feyzî), Dâru'l-ma'arif, Kahire 1383/1963.

- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed, *Şecertu'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikîyye*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Lübnan 1424.
- Makrîzî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Alî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitati ve'l-âsâr*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1418.
- Makrîzî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Alî, *İtti'âzu'l-hunefâ bi-ahbâri e'immeti'l-fâtûmiyyine'l-hulefâ* (nşr. Muhammed Hilmi), el-Meclisu'l-a'lâ li'ş-şu'ûni'l-islâmîyye, Kahire.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed, *el-Hâvi'l-kebîr fi fıkhi mezhebi'l-imâmi'ş-Şâfi'i*, c. 8. Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1419/1999.
- Me'âfirî, Ebû Bekr Muhammed, *el-Mesâlik fî şerhi Muvatta'i Mâlik* (nşr. Muhammed es-Süleymânî, Âişe el-Süleymânî), Beyrut 1428.
- Müzenî, İsmâ'il b. Yahyâ, *Muhtasaru'l-Müzenî*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1410/1990.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref, *Ravzatu't-tâlib ve umdetu'l-müftî* (nşr. Züheyr Şâviş), el-Mektebu'l-islâmî, 1412/1991.
- Özkuyumcu, Nadir "Kayrevan" *DİA*, C. XXV, s. 88-90
- Ru'aynî, Ebû Abdillâh Muhammed, el-Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl fî şerhi muhtasari Halîl*, Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- Sıkkîlî, Ebû Bekr b. Abdillâh, İbn Yûnus, *el-Câmi' li-mesâ'ili'l-Müdevvene* (Ebu'l-fazl ed-Dimyâtî, Ahmed b. Alî), Beyrut 1433/2012.
- Silefî, Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed, *Mu'cemu's-sefer*, el-Mektebetü't-ticâriyye, Mekke.
- Sübkî, Tâcüddîn Abdulvehhâb, *Tabakâtu'ş-şâfi'iyyeti'l-kubrâ* (nşr. Mahmûd el-Tannâhî, Abdulfettâh Hulv), Hecer li't-tibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî', 1413.
- Şâfi'i, Muhammed b. İdrîs, *el-Umm*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1410/1990.
- Şâşî, Ebû Bekr Muhahammed b. Ahmed, *Hilyetu'l-ulemâ fî ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ* (Yâsîn Ahmed), Mü'ssesetü'r-risâle, Dâru'l-arkam, Beyrut/Amman 1980.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm, *el-Mühezzeb fi fıkhi imami'ş-şâfi'i*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm, *el-Tenbiye fi'l-fıkhi'ş-şâfi'i*, Âlemu'l-kutub.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târihu't-Taberî*, Dâru't-turâs, Beyrut 1387.
- Turtûşî, Ebû Bekr Muhammed b. Velîd, *Kitâbu'l-havâdis ve'l-bida'* (nşr. Alî el-Halebî, Dâru İbni'l-Cevzî, Suudi Arabistan 1411.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Târihu'l-islâm ve vefeyâti'l-meşâhîri ve'l-a'lâm* (nşr. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî), Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut 1413/1993.

Makdisî'nin *Ahsenü't-Tekâsim*'i Bağlamında Fıkıh Coğrafyası/Fıkıhın Coğrafyası

*Münteha MAŞALI**

Öz: Ünlü coğrafya bilgini Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlîm* isimli eserinde sair İslami ilimlerle ilgili olduğu gibi fıkıh ilmi ve tarihi kapsamında değerlendirilebilecek pek çok izah ve açıklamada bulunmakta, tahlil ve tespitini paylaşmaktadır. Bu çerçevede dördüncü asır İslam dünyasında mezheplerin bölgelere göre nasıl bir dağılım arz ettiği, ibâdât ve muâmelât başta olmak üzere fikhî ilgilendiren konularda muhtelif bölgelerde ne gibi uygulamaların yürürlük kazandığı hususlarındaki gözlemleri içeren bu tespitler, bir taraftan fıkıhın pratik hayata nasıl yansıdığını gözler önüne sermekte iken, diğer taraftan literatürde ele alınan teorik izah ve açıklamaların sağlamlasını yapma imkânı vermektedir. İşte bu yazı, fikhî konularda doğrudan bir kaynak olma vasfı taşımayan *Ahsenü't-Tekâsim*'in tazammun ettiği fikhî değerlendirmelerin keşfini amaçlamakta, bu yönüyle de muayyen bir konunun incelenmesinde, direkt kaynaklardan olduğu kadar endirekt kaynaklardan da yararlanmanın önemine, hatta bu ikincil kaynakların kimi zaman tahmin edilenin ötesinde orijinal tespitleri barındırabileceğine işareti istihdaf etmekte, bunu yaparken tasvirî/deskriptif bir anlatımı esas almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, coğrafya, mezhep, IV. asır.

The Geography of Jurisprudence/Jurisprudential Geography in the Context of Maqdisî's *Ahsan al-Taqâsim*

Abstract: In his book named *Ahsan al-Taqâsim fî Ma'rifati'l-Aqâlîm*, the famous geographical scientist Maqdisî shares his identifications and considerations about the Islamic jurisprudence known as al-Fıqh and its history. His explanations contains the knowledge about distribution of the fiqh sects within fourth century Islamic world. He also talks about the worships and the dealings concerning fiqh in various regions and reveals how life reflected in the practice of jurisprudence. All these explanations give the opportunity to check the theoretical explanations which appear in the literature. This article aims to describe the assessments of Islamic jurisprudence that appears in *Ahsanal-Taqâsim*, which is not considered as a direct source of Islamic jurisprudence, and to point to the importance of benefit from indirect sources, as well as from direct sources, in studying a particular topic.

* Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Moreover, it is to indicate that the secondary sources might include some original information beyond what can be expected.

Keywords: Islamic jurisprudence, geography, Islamic sects, IV century.

İktibas / Citation: Munteha Maşalı, “Makdisî'nin *Ahsenü't-Tekâsim*'i Bağlamında Fıkıh Coğrafyası/Fıkhın Coğrafyası”, *Usûl*, 25 (2016/1), 63 - 106.

Giriş

Abbâsiler döneminin ünlü coğrafya bilgini Makdisî (ö. 390/1000[?]) *Ahsenü't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm* isimli eserinde yalnızca fizikî coğrafyaya dair bilgiler vermekle kalmamış; sosyal, ekonomik ve kültürel alanlara ilgisini yansıtan özgün yaklaşımıyla erken dönem coğrafyasını günümüzde “beşerî coğrafya” denilen bilim dalına dönüştürmeyi de başarmıştır.¹ Coğrafya ilmine bu şekilde farklı bir perspektifle yönelmesinin tabii sonucu olarak eserinde kadim ulemanın görüşlerinin aktarımı, şerhi ve özeti ile yetinmek istememiş,² farklı ilim dalları için veri niteliği taşıyabilecek gözleme dayalı tespitlerde bulunma yoluna da gitmiştir. Bu tespitler içerisinde hadis, kıraat, fıkıh gibi dinî ilimlerin muhtelif alanlarını ilgilendiren hususlara da yer vermiş, bu yönüyle de hakkında coğrafyayı ilahiyat alanında kaynak niteliğinde bir ilim dalı olarak öne çıkarmıştır, şeklinde bir yargıya gitmeyi mümkün kılmıştır.

Makdisî'nin fıkıhla ilgili aktardığı bilgilerin takdimine geçmeden evvel eserinde takip ettiği sistem ve yöntem ve bu bağlamda kullandığı terminolojiye kısaca değinmek yerinde olacaktır. Makdisî, İslam coğrafyasını “iklim” kavramıyla karşıladığı bölgelere ayırmış;³ coğrafyanın insanların işiyle dolayısıyla da kara ile ilgili olduğu kabulünden hareketle de denizleri ve çölleri bu taksim dışında tutmuş ve on dört coğrafi iklimin/bölgenin varlığına işaret etmiştir. Bu çerçevede iklimleri/bölgeleri altısı Arap (ekâlîmü'l-Arab) ve sekizi Arap olmayan ve fakat müslümanların yaşadığı yerler (ekâlîmü'l-acem) olmak üzere kendi içinde iki ana grupta ele almıştır. Onun bu taksimine göre ilk grup şu

¹ Marina A. Tolmacheva, “Makdisî”, *DİA*, XXVII, 432.

² el-Makdisî, ŞemsüddînEbû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ eş-Şâmî el-Beşşârî, *Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, (nşr. M. J. de Goeje), 2. bs. Leiden 1967, s. 1.

³ İklim, genel olarak ekvatorдан kuzey kutbuna doğru yeryüzünün ayrıldığı coğrafi alanı ifade etmektedir: Bkz. Mahmut Ak , “İklim”, *DİA*, XXII, 28-29.

bölgelerden oluşmaktadır: Arap yarımadası (Hicaz, Yemen, Uman vb.), Irak (Güney Mezopotamya), Akûr (el-Cezîre veya Kuzey Mezopotamya), Şam (Suriye, Ürdün), Mısır ve Mağrib (Libya, Tunus, Cezayir, Fas ve Moritanya devletleri). Arap olmayan yerleri içeren ikinci grupta ise şu bölgeler yer almaktadır: Meşrik (Horasan, Mâverâünnehir, Horasan, Sicistan), Deylem (Elburz dağlarının Hazar denizine bakan yamaçları üzerindeki sarp bölge: Kûmis, Cürçân, Taberistan, Deylemân), Rihâb (Azerbaycan, Ermenistan), Cibâl (Rey ve Batı İran), Hûzistan (Media'nın güneyi ve Mezopotamya'nın doğusu), Fars (eski İran), Kirmân (İran'ın güneyindeki bölgeler) ve Sind (Hint yarımadası).⁴

Makdisî bu iklimleri incelerken “küver” (vilâyetler), kasabalar (kasabât), şehirler (müdün), metropoller (mısr), semtler (nahiye), yöreler (kura) şeklinde alt bölümlenmelere gitmiştir.⁵ Makdisî'nin, bir taraftan coğrafi mekânları tak-sime tabi tutarken esas aldığı bu terimlerin tespitinde fıkıh usulünün verilerinden yararlandığı ve böylece coğrafya ilmine yeni ve farklı bir metodolojik yaklaşım kazandırdığı görülürken diğer taraftan coğrafi yaklaşımın esas alınmasından ve bu çerçevede elde edilen bulgulardan hareketle fikhî analizlere gitme imkanını gözler önüne sermek suretiyle fikhî bakışa da katkı sağladığı söylenebilir. Bu ikinci katkının, muhtelif bölgelerde takip edilen fikhî mezheplerden insanların gündelik hayattaki amelî tutum ve davranışlarına varana kadar çok geniş bir yelpazede gerçekleştirdiği gözlem ve tespitlerinde, fıkıhın her şeyden önce aktüel bir olgu ve gündelik hayatın bir parçası olarak ele alınmasının gerekliliğine yaptığı dolaylı vurguda ifadesini bulduğunu söylemek mümkündür. Kendi sistematığı içinde bilgi aktarımında bulunduğu hemen her bölge itibarıyla hangi mezheplerin kabul gördüğünden ve hangilerinin müntesibinin bulunduğundan sürekli olarak bahsetmesi de III.-IV. (X.) yüzyılda fıkıh ekollerinin aktüel durumunu resmetmekten öte bir şey değildir. Dolayısıyla Makdisî'nin fikhî ilgilendiren konulardaki tespitlerinin hem coğrafya hem de fıkıh ilmine olmak üzere çift yönlü bir katkı sunduğu söylenebilir. Pek tabii ki bu yazı, onun beşeri coğrafya bağlamında serdettiği bu tespitlerin fikhî analize olan katkısının boyutunun tespitini amaçladığından, anılan çift yönlü katkının ikinci boyutunun keşfine çabalayacaktır.

⁴ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim*, s. 9-10.

⁵ Makdisî, s. 9.

I. Makdisî'nin Metodolojisinde Fıkî Bilginin Yeri

Makdisî'nin eserinde kullandığı kaynaklar genel olarak üç kısımdan oluşmaktadır: Bizatihi gerçekleştirdiği gözlemler, güvenilir kaynaklardan aldığı şifâhi haberler ve mevcut eserlerden tedarik ettiği kitabi bilgiler.⁶ Bu kaynakların fıkhi tespitlerine de referanslık ettiği, dolayısıyla bu türden analizlerinin de “doğrudan gözlem”, “şifâhî malzeme” ve “kitabî malzeme” şeklindeki üç kaynaktan beslendiği görülmektedir. Makdisî'nin sacayağı şeklinde üçlü bir referansa sığınma isteğinin ardında, sübjektiflikten alabildiğine kaçınma, eleştiri ve itirazlara kapıyı kapatacak nitelikte nesnel tespitlere gitme çabasının yattığı görülmektedir. Mezheplerle ilgili bilgi teminine çalışırken fıkıh bilgileri hakkında bizatihi gözlemde bulunduğunu, bununla yetinmeyip güvenilir addettiği kişilerin bu yöndeki beyanlarına başvurduğunu söylemesi ve bu sayede itiraz ve eleştiriye maruz kalmaktan korunduğunu belirtmesi bu tespiti teyit etmektedir.⁷ Keza dönemin meşhur âlimleriyle ve imamlarıyla istişarede bulunduğu,⁸ çözümlenemeyen meseleleri Horasan'ın âlimi addedilen “kâdî'l-muhtâr” ile herkesin kabul ve takdirine şayan olan zamanın ve bölgenin kadısına götürdüğü yönündeki açıklamaları da şifâhi kaynakların referanslığına verdiği önemi göstermesi bakımından kayda değerdir.⁹ İnsanlara yönelttiği sorulardan bahsetmesi ve meseleyi çözüme kavuşturma amacıyla kimi zaman tartışmalara girdiği yönündeki açıklamaları da¹⁰ işin bizzat içinden gözlemde bulunmaya verdiği önemi gösteren bir diğer delil olarak değerlendirilebilir.¹¹

⁶ Makdisî, s. 43.

⁷ Makdisî, s. 2.

⁸ Makdisî, Mağrib bölgesini anlatırken hadımları gönderildikleri yere göre sınıflandırmakta ve hadım etme operasyonunun nasıl gerçekleştiğini aktarmaktadır. Fukahanın da hadımların hükmü ile ilgili olarak farklı görüşler ileri sürdüğünü, Ebû Hanîfe'nin böyle kimselerin hanımlarından doğan çocukların neseblerinin kendilerine nisbet edilebileceğini kabul ettiğini belirtmektedir. Bu çerçevede Ureyb isimli bir alime bu hususu sorduğunu belirtir. Ureyb ise Ebu Hanîfe'nin haklı olduğunu ifade eder ve Makdisî'ye meselenin detaylarını anlatır: Makdisî, s. 242-243.

⁹ Makdisî, s. 8.

¹⁰ Makdisî, s. 186-188, 212-213.

¹¹ Makdisî'nin bazı gözlemlerinde çok genellemeci ve indirgemeci bir yaklaşım içine girdiği görülmektedir. Sözgelimionun her bir mezhebin ulema kesiminde görülen

Onun analizlerinde doğrudan gözlem ve şifahi kaynaklar baskın bir konuma sahip olsa da yazılı kaynakları ihmal etmediği, yeri geldiğinde onlardan bilgi temini yoluna gittiği de görülmektedir. Bu kabil aktarımlarına örnek olarak şunları zikredebiliriz: (1) Abbâsî divan kâtibi Kudâme b. Ca'fer'in (ö. 337/948 [?]) *Kitâbü'l-Harâc* isimli eserinde Mısır'ın aynı gelirlerinin nakdî karşılığı iki milyon beş yüz bin dinar olarak aktarılmıştır.¹² (2) İbnü'l-Fakîh¹³ eserinde Mısır'ın gelirlerini "harâc" olarak isimlendirmiş ve Mısır maliyesiyle ilgili bilgileri "Firavun Dönemi", "Haccâc Dönemi" ve "Abbâsîler Dönemi" şeklinde üçlü bir taksime tabi tutarak vermiştir.¹⁴ (3) Büveyhî hükümdarlarından Adudü'd-devle'nin (ö. 372/983) kütüphanesinde bulunan bir kitapta Horasan halkının ilim, iffet ve fıkıh ehli olduğuna dair bilgiler geçmektedir; hatta onların en fazla fıkıh eğitimi alan insanlar olarak nitelendirilebileceği belirtilmektedir.¹⁵

Makdisî'nin bu ve benzeri açıklamaları, fıkıhla ilgili tespitlerini, dışarıdan üçüncü bir şahsın yaptığı tespitler olarak değil de fıkıhın teorik ve pratik olarak içinde olan birinin yaptığı tespitler olarak değerlendirilmeyi icap ettirecek evsafa kayıtlar içermektedir. Gerek bizatihi kadılarla bir araya geldiği, dahası onların hizmetinde bulunduğu yönündeki açıklamalarından gerekse fıkıh bilginlerinden fıkıh tahsil ettiği yönündeki beyanlarından teorisiyle pratiğiyle fıkıhla derinden bir ilgi ve bağının olduğu anlaşılmaktadır. İleri gelen fakihlerden fıkıh ahzetmenin de ötesinde fıkıh dersleri verdiğini söylemesi ve kendisinin "fakih", "hanefî", "mütefekkih", "ferâizi" gibi vasıflarla anıldığından bahsetmesi, fıkıh ilmine olan ilgi ve vukufiyetine,¹⁶ zaman zaman vasiyete tanıklık

dörder temel hasletle ilgili paylaştığı gözlemlerini buna örnek gösterebiliriz. Birileri onun bu gözlemlerini aşırı indirgemeci bulmuş olacak ki şöyle bir itiraza muhatap olduğundan bizzat bahsetmiştir: "Senin zikrettiklerinin çoğu hatalı ve insanların kabullerine de muhaliftir." Bkz. Makdisî, s. 41.

¹² Makdisî, s. 212.

¹³ *Kitâbü'l-Büldân* adlı eseriyle tanınan İslâm coğrafyacısı olup tam adı Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm el-Hemedânî'dir (ö. III-IV./IX-X. yüzyıl). Bkz. Cengiz Tomar, "İbnü'l-Fakîh" *DİA*, 2000, XXI, s. 38-39.

¹⁴ Makdisî, s. 212-213.

¹⁵ Makdisî, s. 294.

¹⁶ Makdisî, s. 43-44.

ettiği ve vekil olduğu yönündeki açıklamaları da onun pratik olarak fıkhn içinde olduğuna delalet etmektedir.¹⁷ Bu hususları açıkça dile getirmesinin ana sebebi, aktardığı bilgilerin somut verilere dayandığını ortaya koymak olsa da, bir diğer sebebin konuya yönelik ilgi ve vukufiyetine işaret etmek, dolayısıyla da analiz ve tespitlerine itimat temin etmek olduğu söylenebilir.

Makdisî'nin coğrafi analizlerinde fıkhn/usulün perspektifinin ve dilinin çok merkezi bir konum arz ettiği söylenebilir. Makdisî coğrafi tahlillerinde fıkhn verilerinden yararlanırken daha ziyade Irak ekolünü esas almış gözük-mektedir. Fıkhn tahsilini Irak'ta tamamlamış olmasının ve Irak'ın fikhî mükte-sebâtını iyi bilmesinin bunda etkili olduğu söylenebilir. Nitekim eserini Irak ehlinin kabul ettiği mezhepler doğrultusunda tertip ettiğini açıkça belirtmiş olması, keza kimi durumda kıyası bir izah aracı olarak kullandığını ifade etmesi hep bundandır.¹⁸ Nitekim "mısır" kelimesinin medlülünü tayin ederken izlediği yol böyle bir yaklaşım benimsemesine örnek gösterilebilir. Şöyle ki; Makdisî, İslam coğrafyasını oluşturan mezkûr bölgelerin anlatımına geçmez-den evvel "Bâbun ihtesarnâhu li'l-fukahâ" şeklinde bir başlık açmış ve bu kapsamda fıkhn bilginlerinin coğrafi kavramlarla ilgili olarak serdettikleri görüşleri aktarmıştır. Bu çerçevede evveleminde fukahâ ve dil bilimcilerin "mısır" kavramına yönelik yaptıkları tanımları ele almış, akabinde kıyasın şöyle bir tanıma gitmeyi gerektirdiğini belirtmiştir: "En üst yöneticinin idare ettiği, hazineye ait hesap defterlerinin tutulduğu, kendisine bölgelerin idaresinin bağlı bulunduğu ve taşra kentlerinin de dâhil olduğu her beldedir. Nitekim Dimaşk, Kayravan ve Şîrâz örnek olarak verilebilir."¹⁹

Coğrafi analizlerinde fıkhıta başvuru olan içtihat aracı olan kıyası kul-lanmakla birlikte Makdisî, bu aracın coğrafi tahlillerde her zaman etkin bir kullanıma sahip olmadığını da belirtmiş ve coğrafyanın belli yönleri itibarıyla kıyasa kapalı bir mahiyet arz ettiğinden bahsetmiştir. Makdisî'ye göre bunun sebebi coğrafya ilminde kıyası işletmeyi mümkün kılacak eşit durumlara pek

¹⁷ Makdisî, s. 45. Nitekim Yemen'de ihtiyaçları için alışveriş yaptığı sırada kendisine bir vekil edindiğinden ve bir kişi ile ortaklık anlaşması yaptığından bahseder. Bkz. Makdisî, s. 98.

¹⁸ Makdisî, s. 32.

¹⁹ Makdisî, s. 9, 47.

rastlanmıyor olması veya böyle durumların nadiren tahakkuk etmesidir. Çünkü coğrafi şartlarda iklimlere göre değişkenlik söz konusudur, dolayısıyla bu alanda bilgi edinme yolu ya doğrudan gözlemdir ya da anlatımdır/haberdir.²⁰ Zira kıyas işleminde, kıyasın ana unsurlarından biri olan illetin, o illeti içeren bütün hususlara uygulanması ve benzerliği olan diğer hususları da kapsamaması gerekir.²¹ Coğrafya ilminde ise bunu sağlamak her zaman mümkün olmayabilir.

Makdisî, İsfahân'ın Fâris bölgesine mi yoksa Cibâl bölgesine mi dâhil olacağını tespitinde olduğu gibi coğrafi analizlerde kimi durumda kıyasın işlemediğine ve bu noktada başka usul ilkelerinin devreye sokulması gerektiğine işaret etmektedir. Coğrafi analizlerinde fikhî bakışı nasıl işlettiğini ve kıyasın dışındaki hangi usul ilkelerinden yararlanılabileceğine yönelik değerlendirmelerini içeren şu açıklamasını hacimli olmasına rağmen olduğu gibi aktarmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz:

“İsfahân'a gelince bu şekilde onun durumunu kıyaslamada esas alınacak şer'i mesele ve örnek, Irak ehli fukahâsının eşek ve katır artığı ile ilgili değerlendirmeleridir. Bu konuda onlar şöyle demişlerdir: İki farklı asıl ile benzerlik kuruluyor ve bu durum iki farklı hükmün oluşmasına yol açıyor ise bu gibi hususlarda ihtiyat esas alınır ve her bir asıl (bir yönüyle) işin içine dâhil edilir. Bak bu ikisi (katır ve eşek) ev(in bir bölümün)de (ahırda) barınmaları itibarıyla kediyile benzerlik arz ederler ve bu yönüyle onların pisliğinden sakınmak pek mümkün olmaz. Etlерinin haramlığı itibarıyla ise köpekle benzerlik arz ederler. Bu sebeple (aralarında benzerlik kurulan) bu asıllardan (kedi ve köpek) her birine bağlı olarak bir hükme gidilir (ve her ikisinin hükmüne tabi tutulurlar). İsfahân'ın durumu da böyledir. Çünkü bu bölge dil ve gelenek bakımından Fâris sınırları ile benzerlik arz eder ve oraya oturur. Dolayısıyla onun anlatımında ilgili bütün bölgeleri dikkate almamız ve buna göre bir özellik tayin etmemiz gerekir ki bu durumda her bir bölgenin bu iklimin anılmasında ve tavsifinde bir katkısı olacaktır. İsfahân'ın Fâris'ten aldığı özellik arazi yapısı ve geleneklerdir. “Kulağın başa mı yüze mi dahil olduğuna ilişkin ihtilafta İmâm-ı Şâfiî'nin (onun bağımsız olduğu şeklinde) üçüncü bir

²⁰ Makdisî, s. 6.

²¹ Makdisî, s. 413.

hükme ve yeni bir su ile başlı başına meshedileceği görüşüne gitmesi gibi, sen de onu (İsfahân'ı) müstakil olarak alsaydın. Zira İsfahân'ın Fâris'e dahil olduğu da söylenmiş, Cibâl'e dahil olduğu da. Bu yönüyle sen onu bu iki bölgeden de ayırsaydın ve onu tek başına resmetseydin, söz konusu iki bölge ile arasına bir hat çekseydin ya” denecek olursa cevabım şu olur: Böyle bir kıyas fâsittir. Çünkü burada iki unsur bir illete bağlı olarak birlikte ele alınmış değildir. Her kim bir fer'i, asla, illet-i câmia (ortak illet) olmaksızın kıyasta bulunursa, onun kıyası fasittir. “Aralarındaki ortak illet bu uzuvlardan her birinin onu (kulağı) muayyen bir yönüyle ve kuvvetli bir ilgi ile kendisine çekmektedir/bağlamaktadır” denecek olursa o zaman da cevabımız şu olur: Peygamber (sas.) “Kulaklar başa aittir” buyurmuşlar ve böylece şekk ve işkâli bertaraf etmişlerdir. Hal böyle iken nasıl olur da hakkında şek içinde bulunduğumuz şeyi asıl ittihaz ederiz. “Hz. Peygamber'in beyanında geçen ‘mine’-ra’s/başstandır’ lafzı ‘o başta bulunmaktadır’ anlamına gelir” denecek olursa buna da cevabımız şu olur: Hz. Peygamber'in hiçbir fayda içermeyen bir beyanda bulunması asla söz konusu olamaz. Zira Hz. Peygamber (sas.) (bu beyanıyla) ihtilafa konu olan hükmü kastetmiştir, yoksa kulakların konumunu/yerini değil. Kulakların boyunda veya omuzda olduğunu söyleyen bir Allah kulu olmadığını görmüyor musun? Öte yandan bu asıl sahih olmuş olsa bile İsfahân'ın ona kıyaslanması sahih olmaz. Çünkü böyle olması, bölgelerin taksimatı ile ilgili asılla çelişir ve on dört bölge ile bir vilayet varlık kazanır ki bu durumda söz konusu vilayet, bir diğer benzeri olmadan, tek başına kalakalır. Bu, benzeri bir aslın bulunmaması sebebiyle vitrin tek rekâtlık (bir namaz) olmasının caiz olmadığını söylememize benzer. “Peki, bu icadın olan ve İslam memleketini onu esas olarak taksimata tabi tuttuğun on dört iklim (ile ilgili taksimatınla paralellik kurabileceğin) benzer şey neymiş?” diye sorulacak olursa cevabımız şu olur: “Söz konusu benzer, müneccimlerin evreni on dört bölge olarak tasarlamış olmalarıdır ki bunların yedisi meskûn yedisi ise metruktur. Şayet onlar bu bölgelerden birini ayrı olarak ele alsalardı ve onlar içinden birini ayırsalardı o zaman İsfahân'ın bunlara kıyas edilmesi sahih olurdu. “Keşke kulakların zorunlu olarak baştan sayılması gibi İsfahân'ı da zorunlu olarak Fâris'e bağlasaydın” denilecek olursa cevabım şudur: Bizim mezhebimizde asıl olan teâruf/örftür ve daha önce belirttiğimiz gibi o kıyastan mukaddem tutulur. İnsanlar arasında Fâris'in Cibâl'e ait olduğu yönünde bir

kabul (örf) oluşmuştur. "O halde onu Cibâl'e dahil etsene" denecek olursa cevabım şu olur: Hükümdarların gerçekleştirdikleri planlama, isimlendirme ve tayinler bize göre ve bizim bilgimize göre usuldendir, dolayısıyla dini bilgi bakımından sahabe ne ise bu gibi konularda da söz konusu şahsiyetler böyledir. Nasıl ki fukahânın sahabeye kişisel görüşleri itibarıyla muhalefette bulunması söz konusu değil ise bizim de hükümdarlara gerçekleştirdikleri bu belirlemeler itibarıyla muhalefette bulunmamız söz konusu olamaz. Onlar İsfahân'ı Fâris'e dahil etmişler ve o bölge içine yerleştirmişlerdir."²²

Makdisî'nin bu uzun beyanından şu sonuçları çıkarmak mümkündür: (1) İsfahân'ın hangi bölgeye dâhil olduğunu tespitinde kıyas esas alınabilir; fakat kıyasta kimi zaman bir yönüyle bir şey ile diğer yönüyle bir başka şey ile benzerlik tahakkuk eder ki bu durumda her iki benzerlik de dikkate alınarak iki farklı hükme gidilir. İsfahân bir yönüyle Fâris'e, bir başka yönden ise Cibâl'e benzemektedir. Dolayısıyla buna göre ikisine de bağlanabilir. Bu durum meselenin kıyasla izah edilemeyeceğini gösterir. (2) İsfahân'ın bu yerlerden ikisine de dâhil edilmeyip müstakil olarak ele alınması ihtimali, bu yönde kesin hükme gitmeye imkân verecek bir delil bulunması sebebiyle devre dışı kalır. (3) Abdestte kulakların başa mı yüze mi dâhil olacağı hususunda İmam-ı Şâfiî'nin kulakları müstakil olarak ele alması ve onların ayrı bir su ile tek başına meshedileceği yönünde bir hükme gitmesi esas alınarak İsfahân'ın Fâris ve Cibâl'den ayrı ele alınması mümkün değildir. Çünkü bir defa İmam-ı Şâfiî'nin anılan içtihadı hatalıdır. Çünkü Hz. Peygamber'den gelen "Kulaklar baştandır" şeklinde açık bir beyan varit olmuştur. Sonra İsfahân'ın konumunun tayini ile abdestte kulakların konumunu tayin arasında bunları birbirine kıyaslamaya imkân verecek ortak bir illet bulunmamaktadır. Keza İsfahân'ın müstakil olarak ele alınması, bölgelerle ilgili yapılan taksimatın ihlali anlamına gelecektir. (4) İsfahân'ın nereye bağlanacağı hususunda kıyas işletilemediğine göre bir başka usul ilkesi esas alınabilir ki o da örftür. Zaten Hanefî mezhebinde örf önemli bir asıldır, hatta kıyastan da daha mukaddem tutulmuştur. Örf, Fâris'in Cibâl'e bağlanacağı yönündedir. (6) Ülkeyi ilgilendiren dünyevî meselelerde yöneticilerin takdirlerinin esas alınması yine Hanefîlerin itibar ettiği bir ilkedir. Yöneticilerin bu yöndeki kararlarında İsfahân Fâris'e bağlanmıştır.

²² Makdisî, s. 386-388.

Bu iki delil İsfahân'ın Fâris'e, Fâris'in de Cibâle dâhil kılınması gibi bir sonucu tevlit eder.

Görüldüğü üzere Makdisî İsfahân'ın statüsünü belirlemede önce kıyasa başvurmuş ve buradan hareketle bir belirlemeye gitmiş, ancak kıyasa elverişli bir asıl bulamadığından bir sonuca varamamıştır. Sonra bir diğer usul ilkesini yani örfü esas almış, buna Hanefî fikhında devleti ilgilendiren meselelerde devlet ricalinin tayinlerinin esas alınacağı şeklindeki içtihat mekanizmasını da ekleyerek bir sonuca gitmiştir. Makdisî'nin bu analizinde işlettiği içtihat mekanizmasının “örf sebebiyle istihsân” olduğu söylenebilir.

Makdisî'nin coğrafi analizlerinde örfü/teârufu esas aldığını gösteren daha başka örnekler de mevcuttur. Sözelimi Irak bölgesi altında Babil'i Cünd'e dâhil etmesi bağlamında şu şekilde bir itirazın gündeme gelebileceğini belirtmektedir: “Niçin Bâbil'i Cünd'e dâhil ettin, oysa eskiden bütün bölge (Irak) Bâbil'e nispet edilirdi. Baksana, Ceyhânî Babil'e ait nahiyelerin zikriyle başlamış ve bölgeyi 'Bâbil Bölgesi' olarak isimlendirmiştir. Keza Vehb ve sair âlimler de Babil'i ilk sırada anmışlardır.” Makdisî bu mevhum itiraza verilecek cevabın şu olacağını söyler: “Biz bilgimizi/ilmimizi müteâref olana yasladık. Haddizatında iman da böyledir. Şöyle ki, bir şahıs kafa/kelle yememeye yemin etse ve inek veya koyun kellesi yese (Ebû Hanîfe'ye göre) yemini bozulur. Ebû Yûsuf ve Muhammed bu kişinin yemininin bozulmayacağını söylemişlerdir. Hanefî fukahasının ileri gelenlerinin bunu anılan imamlar arasında bir ihtilaf olarak addetmediklerini işittim. Çünkü Ebû Hanîfe zamanında kelle satılmakta ve yenilmektedir. Bilahare Ebû Yûsuf ve Muhammed zamanında bu adet ortadan kalkmıştır.²³ Görüldüğü üzere Makdisî Ebû Hanîfe ile İmameyn arasındaki bu ihtilafı, örfün veya müteârefin (genel kabullerin) değişiminin tevlit ettiği bir fark olarak görmüş, her bir fakihin kendi dönemini dikkate alarak yorumda bulunduğunu, dönemin şartlarının değişmesiyle birlikte yorumların da değiştiğini belirtmiştir. Bu gerçekten hareketle Makdisî, Babil'in eskiden bütün Irak'ı temsil ettiği, buna bağlı olarak da coğrafyacıların bölgeyi onunla andıkları ve bölgenin tanıtımına ondan başladıkları yönündeki bilgilerin kendisini bağlamayacağını, çünkü dördüncü asır Babil'i için böyle bir realiteden bahsedilemeyeceğini belirtmiş, içinde bulunduğu dönem açısın-

²³ Makdisî, s. 115-116.

dan Babil'e bir konum tayin etmek gerekince onun Cünd'e bağlı olan küçük bir yerleşim birimi olmanın ötesinde bir özelliğinin olmadığını belirtmiştir. Makdisî'nin Hanefî fukahasının içtihatında bulunurken mevcut şartları ve örfü dikkate almalarının kendisinin coğrafi yaklaşımına da esas teşkil ettiğini belirtmesi ve kendisinin de bölgelerin fizikî statülerini belirlerken aktüel durumu (örfü) dikkate aldığını belirtmesi önemlidir.

Bir diğer örnek de Makdisî'nin Ğarcişşâr²⁴ ile ilgili bilgilerin Belh altında verilmesi gerektiği yönündeki değerlendirmelere Makdisî teârufu yani toplumdaki yaygın bilgiyi esas alarak karşı çıkar ve şöyle der: "Bizim ilim telakkimizde teâruf, sizin zikrettiğiniz gerekçelerden daha kuvvetlidir. Çünkü teâruf imanın meselelerine dayanır. Allah Teâlâ yeryüzünü bisât/yaygı olarak isimlendirmiştir. Şayet bir kişi yaygı üzerine oturmayacağına yemin etse ve kalkıp yere otursa, yeminini bozmuş olmaz. Çünkü (yeryüzünün yaygı olduğu) bu yönde bir müteâref/kabul oluşmamıştır."²⁵

Bu açıklamalar Makdisî'nin coğrafi analizlerinde esas aldığı en temel usul ilkesinin istihsân olduğunu göstermektedir. Ebû Hanîfe'nin istihsânı, kıyastan daha fazla kullanmış olabileceği yönündeki sarıh beyanlarıyla bizatihi Makdisî'nin de işaret ettiği üzere²⁶ istihsân, Hanefî fıkhında önemli bir içtihat aracı olma vasfı taşımaktadır. Anlaşılan o ki, Irak ekolünün fıkıh anlayışına bağlı olmasının bir sonucu olarak Makdisî, coğrafi analizler bağlamında, bu ilkeye önemli bir rol atfetmiştir. Mekânların isimlendirilmesinde genel kurallardan ziyade kişisel inisiyatifini dayanak alması, keza mekânların statülerini belirlerken genel ve yerleşik kuralı değil de kendisine uygun geleni esas alması bu ilkeye başvurduğu durumlar olarak kaydedilebilir.²⁷ Nitekim Serahs'ı Merv'e

²⁴ Makdisî avamın Ğarcistan dediğini, fakat doğru olanın Ğarcişşâr olduğunu belirtir. Onun belirttiğine göre 'ğarc' dağ, 'şâr'da kral demektir, dolayısıyla bu kelime *kral dağı* anlamına gelen bir terkiptir.

²⁵ Makdisî, s. 309-310.

²⁶ Makdisî, s. 156.

²⁷ Makdisî, s. 309; Makdisî bu çerçevede kitâbet akdinin küllî kıyasa aykırı olsa da fıkhıta meşru kabul edilmesini örnek olarak verir. Zira bu akdin tarafları, efendi ile kölesidir. Dolayısıyla kişinin kendi malı ile karşı karşıya gelmesi şeklinde küllî kıyasa aykırı bir durum söz konusudur ki tahsinî maslahat kapsamında buna izin verilmiştir: Bkz. el- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddin Abdül-

dahilederken istihşânı esas aldığı bizzat belirtmiş, gerekçe olarak da Merv'in, acem olan yani Arap olmayan yerlerin "Ümmülkurâ"sı olmasını ve bu özelliğinin Merv'i etrafındaki nahiyeleri kapsayıcı bir vasıfta kılmasını göstermiştir.²⁸

II. Bölgelerin Fikhî Yapısı ve Mezheplerin Dağılımı

Makdisî'nin genelde bütün mezhepler özelde ise fikhî mezheplerin dördüncü asır İslam coğrafyasındaki dağılımıyla ilgili izahatına geçmeden evvel onun "mezhep" olgusuna nasıl baktığı üzerinde kısaca durmamız yerinde olacaktır. Bu açıdan bakıldığında Makdisî'nin mezhep olgusunu, insanların farklı görüşlere sahip olmasının doğallığı bağlamında ele aldığı, dolayısıyla da olumsuz bir fenomen olarak görmediğini söyleyebiliriz. Ashâb-ı kirâm arasında görüş ayrılıklarının vuku bulmasına bu yönde bir mana yükleyen Makdisî, Hz. Peygamber'in (sas.) sahabe arasındaki ihtilafı bir rahmet olarak değerlendirmesine ve onlardan hangisine tabi olunursa olunsun doğru yolun tutturulmuş olacağına ilişkin beyanlarına da bu doğrultuda bir delalet yüklemektedir. Bu çerçevede Makdisî, Mu'tezile'nin "Her müçtehit, furû noktasında kesinlikle isabettedir" söylemi ile bu söylemi temellendirmede delil olarak serdettikleri şu izaha da yer vermektedir: "Hz. Peygamber (sas.) zamanında kiblenin tayini hususunda sıkıntı yaşayanlardan her bir kesim bir cihete doğru namaz kılmış, ancak Hz. Peygamber (sas.) kibleyi tutturamamış olanlardan namazlarını iade etmelerini istememiş, aksine onları kibleyi tutturabilmiş kişi konumunda değerlendirmiştir." Mu'tezile'nin bu izahını ve argümanını aktarmasının ardından Makdisî "Bu söylem hoşuma gitti" diyerek kişisel kanaatinin de bu yönde olduğunu açıkça belirtmiştir.²⁹

Fikir ayrılığının olağan ve tabii bir şey olduğunu, dolayısıyla da mezhebi farkları da bu bağlamda olağan hususlar olarak görmenin gerektiğini düşündüğü içindir ki Makdisî kimi zaman ihtilafın olumsuz bir olgu olarak görülmemesine işaret içeren nakillerin aktarımı yoluna gitmekte ve bu yönde değerlendirmelerde bulunmaktadır. Nitekim Deylem bölgesinde bulunan

melik b. Abdullâh b. Yûsuf, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, (nşr. Abdulazîm ed-Dîb) Mısır 1418, C. II, s. 620.

²⁸ Makdisî, s. 313-314.

²⁹ Makdisî, s. 38.

Kerrâmîleri bid'at ehli olarak kabul etmemesinin gerekçelerini sıralarken ümmet-i Muhammed'in kolay bir şekilde dalaletle yaftalanmasından çekindiğini belirtmesi bu cümledendir.³⁰ Beş vakit namaz, ramazan orucu, hac, zekât, gusül gibi muhkem yani üzerinde icmâ edilmiş hususlarda ihtilaf edilmemişse görüş ayrılığının tehlike arz etmediğini vurgulayan bir hadisi delil olarak zikretmesi de yine bundandır. Ebû Zeyd el-Mervezî isimli bir âlimden ılımlı/mütedeyyin biri olarak bahsetmesi ve Şâfiî müçtehidî olmasına rağmen birçok meselede Hanefî mezhebi ile amel etmiş olduğunu belirtmesi de bundandır.³¹ Ebû Yusûf'un hacda belli konularda mezhep görüşünü bırakıp o bölgenin anlayışına göre hareket ettiğini aktarması da yine fikhî ihtilafa ve görüşlere nasıl bakılması gerektiğine yönelik telmihler taşımaktadır.³²

Makdisî'nin ilim uğruna seyahat ederken dini hususlarda mezheplerin kabul ettiği hemen her ruhsatı uyguladığını vurgulaması bu anlayışını hayatında bilfiil tatbik ettiği anlamına gelir. Belirttiğine göre yeri geldiğinde ayaklarını yıkama yerine meshetme yoluna gitmiş, yeri geldiğinde namazda “müdhâmmetân”³³ gibi en kısa ayetle iktifa etmeyi bilmiş, binek üzerinde iken veya elbisesinde fahiş miktarda necaset varken namaz kılmış, rukû ve secdelerde tesbihleri terkettiği olmuş, yolculuk dışında da namazları cem' ve kısaltma yoluna gitmiştir. Makdisî bu ruhsatları tamamen mezhep imamlarının çizdiği sınır içerisinde uyguladığını, onların görüşlerinin dışına çıkmadığını, bu ruhsatlar sayesinde namazını hiç kazaya bırakmadığını dile getirmektedir.³⁴

Mezhep olgusuna ve mezhepler arası ihtilafa bu şekilde bir bakış açısına sahip olan Makdisî eserinin başında dönemi itibarıyla İslam dünyasında ilim

³⁰ Makdisî, s. 366.

³¹ Makdisî, s. 366; Makdisî'nin burada bahsettiği şahsın ramazan ayında, geceleyn kılınacak namazları ve vitir namazını ele alan *Muhtasarı Kiyâmu'l-leyl ve Kiyâmu Ramadân ve Kitâbu'l-Vitrisimli* bir eseri bulunan Ebû Abdullâh Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö. 294/906) olması mümkündür.

³² Hz. Ömer sahabenin tanıklığında sâin ölçüsünü 8 rıtl olarak takdir etmiş, Saîd b. el-Âs ise bu ölçüyü 5, 3'e geri çevirmiştir. Ölçü ve para birimleri hakkında geniş bilgi için bkz. Makdisî, s. 98-99.

³³ Kur'ân'ın en kısa ayetlerinden olan bu ifade “Bu iki cennette de her taraf yemyeşildir” anlamındadır: Rahmân 55/64.

³⁴ Makdisî, s. 45.

adamı ve halk düzeyinde temsil edilen ve kendine has söylemi bulunan mezhepleri sıralamıştır. İçinde fikhî mezheplerin zikrinin de geçtiği bu açıklamalar şöyledir:

“Bilesin ki bugün itibarıyla İslam dünyasında esas alınan ve kendine has ileri gelen âlimi, müntesibi ve söylemi bulunan mezhepler yirmi sekiz tanedir. Bunların dördü fıkıhla ilgilidir, dördü kelamla ilgilidir, dördü ikisiyle (fıkıh ve kelam) de ilgilidir, dördü tarihe mal olmuştur, dördü ehl-i hadistir, dört tanesi üzerinde dört mezhebin baskınlığı vardır, dört tanesi ise kırsal kesime aittir. Fikhî olanlar Hanefilik, Mâlikîlik, Şâfîlik, Dâvûdîlik’tir. Kelamî olanlar Mu’tezile, Neccâriyye, Küllâbiyye, Sâlimiyye’dir. Fıkıh ve kelam yönü bulunanlar Şîa, Harîciler, Kerrâmiye ve Bâtınîlik’tir. Ashâb-ı hadîs olanlar Hanbelîlik, Râhûviyye, Evzâiyye, Münziriyye’dir. Tarihe mal olmuş olanlar Atâiyye, Sevriyye, İbâziyye, Tâkiyye’dir. Kırsal bölge mezhepleri Za’ferâniyye, Hürremdîniyye, Ebyadiyye, Serahsiyye’dir. Dört mezhebin şekli etkisi altında olanlara gelince Küllâbiyye üzerinde Eş’arîlik’in, Karmatiyye üzerinde Bâtınîlik’in, Kaderiyye üzerinde Mu’tezile’nin, Zeydiyye üzerinde Şîa’nın, Neccâriyye üzerinde Cehmiyye’nin baskınlığı söz konusudur.”³⁵

Bu açıklamalarının ardından özellikle kelami mezheplerin bazı temel fikriyatından kısaca bahseden Makdisî sözü Müslümanların yetmiş üç fırkaya ayrılacağı yönündeki rivayete getirir. Ona göre bu rivayetin iki versiyonu bulunmaktadır. İlkinde ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağı belirtildikten sonra bunlardan yetmiş ikisinin cennette, birinin ise cehennemde olacağı geçmektedir. Makdisî “Mürchie’den bir kesim” olarak tavsif ettiği Kerrâmîler’in “Zenâdîka hariç bütün müçtehitler gerek usul gerekse furû itibarıyla isabet etmiştir.” şeklinde bir söyleme tutunduklarından rivayetin bu versiyonunu esas aldıklarını belirtmiştir. Rivayetin diğer versiyonun da ise yetmiş üç fırkaya işaret edildikten sonra bir fırkanın cennete, diğerlerinin ise cehenneme gireceği geçmektedir. Makdisî, “Sadece hakka muvafakat eden içtihadında isabet etmiş olacaktır.” görüşünde olanların, rivayetin bu versiyonunu esas aldığını belirtmiştir. Makdisî, senet bakımından daha sahih addettiği ilk versiyonun geçerli görülmesi durumunda cehenneme gidecek tek fırkanın Bâtınîler olacağını belirtmekte, daha meşhur olduğunu söylediği ikinci versiyonun

³⁵ Makdisî, s. 37.

sahih olması durumunda ise kurtuluşa erecek olan tek firkanın sevâd-ı a'zâm olacağını söylemekte ve eklemektedir: “Sevâd-ı a'zâmın yalnızca şu dört mezhepten oluşacağı kanaatindeyim: Ebû Hanîfe'ye bağlı olanlar ki bunlar Doğu'dadır, Mâlik'e tabi olanlar ki bunlar Batı'dadır. Şâfiî'ye intisap edenler ki bunlar Şâş, Hâzâin ve Nîşâbur'dadır. Ashab-ı hadis ki bunlar Şam, Akûr, Rihâb bölgelerindedir. Sair bölgelerde (iklim) muhtelif mezhepler görülmektedir ki ben bunları bu eserde iklimleri açıklarken beyan ettim.”³⁶

Bu şekilde Makdisî, eserinin girişinde fikhî mezhepler başta olmak üzere İslam dünyasında dördüncü asırda fiilî mevcudiyete sahip mezheplerin genel bir dağılımını verdikten sonra, yukarıdaki açıklamalarının sonunda geçen “ki ben bunları bu kitapta iklimleri açıklarken beyan ettim.” şeklindeki cümlesinin de işaret ettiği üzere, bölgelerle ilgili bilgileri verirken daha yerel düzeyde mezheplerin nasıl bir dağılım arz ettiklerini ortaya koymuştur. Şöyle ki; Makdisî her bir bölüm altında açtığı “cümelu şuûni hâzâ'l-iklîm” şeklindeki başlık altında önce o bölgenin mezhebî yapısı hakkında genel bilgiler vermekte, akabinde ise her bir yerleşim biriminden bahsederken oradaki mezhebî yapı ile oraya has ibâdât ve muâmelâta ilişkin uygulamaları aktarmaktadır. Bu izahlarında daha ziyade önce mezhebin takdimini, sonra ibâdâta ilişkin hususiyetlerin arzını, en nihayetinde de muâmelâta ilişkin yapının sunumunu yaptığı görülmektedir.

Gelinen bu noktada Makdisî'nin mezheplerin anılan hususlarla ilgili açıklamalarının nakline geçebiliriz. Bu yöndeki açıklamaları aktarırken Makdisî'nin sistemine bağlı kalarak önce genel olarak bölgenin mezhebî yapısı hakkında bilgi vereceğiz, akabinde her bir şehir bağlamında paylaştığı bilgilerden kayda değer olanları aktaracağız, ardından ibadetler bağlamında bölgelerde görülen uygulamalara değineceğiz, en nihayetinde muâmelât kapsamına dâhil edilebilecek evsaftaki beyanlarını aktaracağız. Şunu da belirtmek gerekir ki Makdisî'nin muâmelât kapsamına dâhil edilebilecek hususlara fazla değinmemiş olması bu hususa ilişkin izahlarının diğerlerinin hacminde olmaması gibi bir sonucu doğurmuştur.

³⁶ Makdisî, s. 39.

A. Arap Müslümanların Yaşadığı Bölgeler

1. Arap Yarımadası'nın (Cezîretü'l-Arab) Fikhî Durumu

Makdisî coğrafi bölgelerin anlatımına Arap Yarımadası ile başladığı için bölgelerin fikhî yapısının takdimini de buradan başlatmaktadır. Böyle davranmasının sebebini, bölgenin Kâbe'ye ve Mescid-i Nebevî'ye ev sahipliği yapıyor olmasını bu yönüyle de gerek dinî gerekse tarihî bakımdan sahip olduğu ayrıcalıkta aramak gerekmektedir. Bölgedeki fakih sayısının azlığına dikkat çeken Makdisî,³⁷ amelî-itikâdî mezheplerin dağılımıyla ilgili olarak şöyle bir tablo çizmektedir: "Mekke, Tihâme, San'â ve Kurh'ta ehl-i hadis hâkimdir; Uman'da (Umman) ehl-i reyin hâkimiyeti söz konusudur. Hicr ve Sa'de'de Şîa'nın belirgin bir varlığından bahsedilebilir. Hatta Uman, Sa'de ve özellikle de yüksek kesimlerdeki Şîi nüfus, oldukça fanatiktir. Uman dışında Mekke ve Medine'nin denizle bağlantısını sağlayan kenar bölgelerde Mu'tezilenin öne çıktığından bahsedilebilir. İtikadi mezheplerin dağılımı böyledir. Ameli mezheplere gelince Uman, San'â ve Sa'de'de hâkim mezhep Hanefiliktir. Mekke ve Tihâme'de amel Mâlikî mezhebine göredir. Yemen'in bazı bölgeleri ile Meâfir kabilesi İbn Münzir'in, yüksek kısımları Yemen'e bakan Necid'in nahiyeleri ise Süfyân es-Sevrî'nin mezhebini esas almaktadır. Uman'da Dâvûdîlere ait bir meclisin varlığı söz konusudur ki bu, bölgede Zâhirîlerin kısmî olarak bulunduğunu gösterir."³⁸

Makdisî'nin bu bölgede ibadetlerle ilgili olarak görülen uygulamalar hakkında aktardıklarına göre Mâlikî mezhebinin amelîne uygun olarak Tihâme ve Mekke'de ezan terci³⁹ yapılarak okunmaktadır. Zebîd'de bayram namazlarında tekbir alınmaktadır ki Makdisî'ye göre bu uygulama İbn Mes'ud'a dayanmaktadır.⁴⁰ Bölgede Ramazan ayının nasıl idrak ve ihya edildiği hususunda ise

³⁷ Makdisî, s. 95.

³⁸ Makdisî, s. 96.

³⁹ Terci', müezzinin şehâdet cümlelerini önce yanındaki kimselerin duyacağı şekilde alçak sesle, sonra da yüksek sesle okumasıdır. Ahmed b. Hanbel'in bunu Medinelilere ait bir uygulama addettiği ve Bilâl-i Habeşî'ye dayandığını söylediği yönünde bilgiler bulunmaktadır. Bkz. İbn Ebî Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, (nşr. Muhammed Hâmid el-Fakî) Beyrut ts., C. I, s. 65.

⁴⁰ Makdisî, s. 96.

Makdisî daha detaylı açıklamalara gitmiştir. Onun anlattığına göre teravih namazını beş ayrı imam kıldırmaktadır. Aralarda müezzinler tekbir getirip kelime-i tevhid okumakta, böylece sırası gelen imam mihraba geçme imkânı bulmaktadır. Yatsı namazı gecenin üçte birlik dilimi geçtikten sonra kılınmakta ve namaz son üçte birlik dilime kadar devam etmektedir. Namazın ardından Ebû Kubeys dağından sahur vaktinin ilanı gerçekleşmektedir.⁴¹ Teravih namazları hatimle kılınmakta, akabinde dua ve rûkû yapılmaktadır. Makdisî Aden'de kıldığı bir teravih namazından bahsetmektedir. Selamdan sonra dua yaptığını, fakat bu durumun etraftakiler tarafından garip karşılandığını söylemekte, halkın bu tavrının nedeninden söz etmemektedir.⁴²

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bölgenin Kâbe'ye ve Mescid-i Nebevî'ye ev sahipliği yapıyor olması Makdisî'nin bölgeye dair aktardığı bilgiler içerisinde hac ve umrenin menâsikinin icrasıyla ilgili hususların önemli bir yer tutmasına yol açmıştır. Bu çerçevede tavafla ilgili olarak Makdisî hatim bölgesine riayete yönelik uyarılarda bulunur. Ona göre tavaf, hatîmin gerisinden yapılmalıdır ve hatim mahallinin üzerinde veya ona doğru namaza durulmamalıdır. Çünkü bu hususlar şüphelidir, dolayısıyla ihtiyat esas alınmalıdır. Hac tavafında tavafa Makâm-ı İbrâhîm'den başladığını kaydeden Makdisî, Makâm-ı İbrâhîm'in Hz. İbrahim'in ayak izinin bulunduğu taş olduğundan,⁴³ bir adam boyu yüksekliğinde yere sabitlenmiş demir bir sanduka içinde üzeri örtülü olarak koruma altına alınmış olduğundan bahseder. Anlattığına göre her hac mevsimi makam-ı İbrahim, Kâbe'nin içine kaldırılmakta ve kapaklı ahşap bir sanduka içine konmaktadır. Sandukanın kapağı her namaz vaktinde açılmakta, İmam namazı bitirdikten sonra onu selamlamakta ve akabinde kapak kapatılmaktadır.⁴⁴

Kâbe tarihine de değinen Makdisî, özellikle Emevîler döneminde Kâbe'nin maruz kaldığı yıkıma ve Abbasiler döneminde onun yeniden inşasına dair bazı

⁴¹ Makdisî, s. 100-101.

⁴² Makdisî, s. 100.

⁴³ el-Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *el-Hâvî'l-Kebîr fî Fıkhi Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî ve huve Şerhu Muhtasari'l-Muzenî*, (nşr. Alî Muhammed Meûd - Âdil Ahmed Abdulmevcûd) Beyrût 1419/1999, C. XII, s. 221.

⁴⁴ Makdisî, s. 72.

bilgiler aktarır. Onun anlattığına göre Yezîd b. Muaviye (ö. 64/683) ile Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) arasında vuku bulan mücadelede Kâbe'ye mancınıkla saldırılması üzerine Kâbe yıkılır ve tarumar olur. Bu olayın akabinde Abdullah b. Zübeyr kalan duvarları yıktırır ve Kâbe'yi yeniden inşa eder. Tabi bu işlem esnasında Kâbe'nin etrafı biraz daralır. Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr (ö.158/775) hac vazifesini ifa ederken Mescid-i Harâm'ın küçük olduğunu görünce çevredeki evleri istimlâk edip harem sahasını genişletme kararı alır. Ancak mal sahipleri buna rıza göstermezler. Makdisî harem genişletilmesi ve istimlâk meselesiyle ilgili halife ile halk arasında meydana gelen bu anlaşmazlığın ilerleyen safahatına o sene hac farızasını ifa için Mekke'de bulunan Ebû Hanîfe'nin de dâhil olduğundan bahseder ve şöyle bir hadiseye yer verir: "Ebû Hanîfe henüz meşhur değildir ve isim yapmamıştır. İnsanlardan istimlâk meselesini duyar. Bu arada halife olaylar üzerine üç gün boyunca otağından dışarı çıkmaz. Ebû Hanîfe halifenin dışarı çıkmama sebebini öğrenince bu işin çözümünün kolay olduğunu ve halifeye ulaşması durumunda bunu kendisiyle paylaşabileceğinden bahseder. Bunu duyan halife Ebû Hanîfe'yi huzuruna çağırır ve meselenin çözümünü sorar. Ebû Hanîfe, halifeden halkı toplayıp kendilerine şunu sormalarını ister: "Kâbe mi sizin topraklarınıza yerleşti, siz mi Kâbe'nin topraklarına gelip yerleştiniz?" Ebû Hanîfe, şayet halk "Kâbe gelip bizim topraklarımıza yerleşti" derlerse o zaman yalan konuşmuş olacaklardır. Yok, eğer "biz Kâbe'nin mahalline yerleştik" derlerse o zaman onlara şöyle söylersiniz: "Bakın, Kâbe'nin ziyaretçileri arttı ve artık etrafındaki alan dar geliyor, dolayısıyla Kâbe'nin hakkı olan bu alanı boşaltınız." Halife, Ebû Hanîfe'nin dediği gibi halkı toplar ve onlara söz konusu soruları sorar. Halkın temsilcisi konumundaki şahıs "Biz gelip yerleştik" deyince halife şöyle der: "Kâbe'nin ziyaretçileri arttı, dolayısıyla Kâbe'nin o alana ihtiyacı hâsıl oldu." Bu açıklama karşısında halk istimlâke razı olur."⁴⁵

Makdisî'ye göre bu hadise, Mekke'deki binaların satışının caiz olup olmadığı meselesiyle ilgili olarak Ebû Hanîfe'ye nispet edilen iki görüşten hangisinin kuvvetli olduğunu tespit için dayanak alınabilecek evsafdır. Her ne kadar Makdisî bu olayın hangi görüşü teyit ettiğinden bahsetmese de, bağlamdan, satışın caiz olduğu yönündeki görüşü teyit ettiği anlaşılmaktadır. Makdisî'nin,

⁴⁵ Makdisî, s. 75.

Ebû Hanîfe'nin anılan görüşleri aktarmasının ardından düştüğü "illâ alâ te'vîlin" kaydı, fikhî düşüncede konuyla ilgili tartışmalara vukufiyetini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Şöyle ki; kaynaklarımızda Mekke'deki evlerin kiralanması ve satışıyla ilgili olarak iki ayrı görüşün varlığına işaret edilmiştir. Bu görüşlerden ilki cevaz yönünde iken diğeri adem-i cevaz yönündedir. Cessâs'a göre bu görüş ayrılığı Hac 22/25 ayetindeki "Mescid-i Haram" lafzına farklı medlüllerin tayin edilmesinden kaynaklanmaktadır. Zira cevaz yönünde görüş beyan edenler anılan lafzı "harem bölgesinin tamamı" şeklinde tevîl ederken, adem-i cevaz yönünde görüş beyan edenler bu yönde bir tevile gitmemişlerdir.⁴⁶ Kaynaklarda geçen bilgilere göre Ebû Hanîfe'den bu konuda hem cevaz hem adem-i cevaz yönünde iki görüş varit olmuştur. Makdisî'nin Ebû Hanîfe'den gelen bu iki görüşün varlığına işaret edip de mezkûr hadisenin bu görüşlerden birini, yani cevaz görüşünü teyit ettiğini söylemesinin ardından "illâ alâ te'vîlin" şeklinde düştüğü kayıtle, bu yöndeki görüş ayrılığının anılan ayetin farklı şekillerde tevile konu edilmesinden kaynaklandığının idrakinde olduğuna delalet eder. Bu da göstermektedir ki klasik metinlerdeki birkaç kelimelik kayıtlar dahi, düşünce geleneğine dair çok derin imalar ve göndermeler taşımaktadır.

Makdisî Harem bölgesi bağlamında Mina ile ilgili açıklamalarda da bulunur. "Mina şehri Mekke'nin bir fersah ötesindedir. O hareme dâhil olup uzunluğu iki mildir. Hac mevsiminde insanlarla dolup taşar. Senenin kalan kısmında ise boştur. Yalnızca oranın korumasını üstlenenler kalır" ifadeleriyle önce Mina'nın fizikî ve sosyal durumu hakkında genel bir bilgi verir, ardından da dönemi fukahâsından bazılarının Mina'nın müstakil bir şehir/yerleşim birimi olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği, bu şehirde Cuma namazı kılınıp kılınamayacağı hususundaki açıklamalarını aktarır. Onun aktarımına göre Ebû'l -Hasen el-Kerhî (ö. 340/952) bu konuda Ebû Hanîfe gibi düşünmektedir ve Mina'da cuma namazı kılınabileceği kanaatindedir. Gerekçesi Mekke ile Mina'nın tek bir şehir olduğudur. Ebû Bekr el-Cessâs (ö. 370/981) ise hacca gittiğinde iki yerleşim birimi arasındaki mesafeyi görünce bu gerekçenin zayıf olduğunu ileri sürmüş ve "bir süre dolu bir süre boş olsa da bu boşluk onu

⁴⁶ Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (nşr. Abdu's-Selâm Muhammed Ali Şâhin) Beyrut 1415/1994, C. V, s. 61-62.

şehir kavramının dışına çıkarmaz” gerekçesiyle Mina’nın Mekke’den bağımsız müstakil bir şehir olduğunu ifade etmiştir. Makdisî, Cessâs’ın ileri sürdüğü bu gerekçeyi esas aldığı belirttiği Ebû’l-Hüseyin el-Kazvîni (ö. 395/1004)⁴⁷ ile arasında geçen bir diyalogdan bahseder. Kazvîni, Makdisî’ye “Sene içinde Mina’da kaç kişi ikamet etmektedir?” diye sorar. Makdisî “Yirmi veya otuz kişi kadardır” cevabını verir ve ekler: “Az sayıda çadır bulunur, bir kadın da oranın bekçiliğini yapar.” Bu cevap ve açıklama karşısında Kazvîni: “Ebu Bekr (Cessâs) doğru söylemiş ve görüşünde isabet etmiştir.” diyerek Mina’nın Mekke’den bağımsız bir yerleşim birimi olarak değerlendirilmesi fikrini daha sahil bulur.⁴⁸

Anlaşılan o ki Makdisî, Mina’nın bağımsız bir şehir statüsünde olup olmayacağı meselesini ve bu meseleyle ilgili dönemi fakihleri arasında vuku bulan mezkûr ihtilafı gittiği yerlerdeki fakihlerle de paylaşmış ve onların kanaatlerini de almaya çalışmıştır. Nitekim Nişâbur bölgesi fukahasından Ebû Hâmid el-Beğûlenî’ye (ö. 383/994)⁴⁹ bu meseleyi anlattığından, onun

⁴⁷ Kadı Ebû’l-Hüseyin el-Kazvîni, Makdisî’nin öğrenim hayatında ders aldığı ilk hocasıdır. Bu sebeple eserinde genel olarak onun metodunu benimsediğini belirtir: Makdisî, s. 32; Kaynaklarda Ebû’l -Hüseyin el-Kazvîni hakkında pek fazla bilgiye rastlanmamaktadır. er-Râfiî’nin *Tedvin fî Ahbâri Kazvîn* isimli eserinde ise Ahmed b. Muhammed b. Âzâdü’l-fakih Ebû’l Hüseyin el Kazvîni şeklinde bir isim geçmektedir ki bu zatın gerek kendisinin gerekse babasının ve kardeşinin muhaddis ve fakih oldukları zikredilmektedir. Ayrıca Ebû’l -Hüseyin’in fıkıh öğrenimini Bağdat’ta yaptığı (Râfiî, C. II, s. 245.) yetkin/bâri’ bir fâkih olduğu (Râfiî, II, s. 256), önemli/muteber fıkıh bilginleri arasında yer aldığı ifade edilmektedir: er-Râfiî, Ebû’l-Kâsım Abdulkerîm b. Muhammed b. Abdulkerîm el-Kazvîni, *et-Tedvin fî Ahbâri Kazvîn*, (nşr. Azîzullâh el-Atârdî) 1408/1987, C. III, s. 40; Ayrıca bkz. *Târîhu Bağdâd’ta* Ebû’l Hüseyin el Kazvîni ismi ile 345 yılında hac yolculuğu sırasında Bağdat’a gelen ve kendisinden hadis rivayet edilen bir şahıstan da bahsedilmektedir: Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî, *Târîhu Bağdâd*, (nşr. Beşâr Avvâd) Beyrut 1422/2002, C. V, 47, s. 477.

⁴⁸ Makdisî, s. 76.

⁴⁹ Kaynaklarda Ebû Hâmid el-Beğûlenî’nin Hanefî mezhebine mensup, yaşadığı dönemde rey ehlinin şeyhi niteliğinde olduğu kaydı geçmektedir. Bkz. ez-Zehabî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Târîhu’l-İslâm ve Vefeyâtü’l-(Tabakâtü’l-)Meşâhîr ve’l-A’lâm*, (nşr. Beşâr Avvâd Ma’rûf) Beyrut 1424/2003, C.

Kerhî'nin "Mekke ile Mina tek bir şehirdir" şeklindeki gerekçesini kabule şayan bulunduğundan, dahası Hac 22/33 ve Mâide 5/95 ayetlerinin de bunu desteklediğini söylediğinden bahsetmiştir.⁵⁰ Makdisî'nin bütün bu aktarımları, hem Mina'nın şehir statüsünde olup olmadığı ve Cuma namazı özelinde bunun doğuracağı fikhî sonuçlarla ilgili olarak dördüncü asır fukahasından bazılarının görüşlerini içermesi bakımından hem de belli bölgelerin fiziki-sosyal durumunu tayin noktasında, fukahanın Makdisî'nin fikrine başvurdukları bilgisini içermesi bakımından önem arz etmektedir.

Hac menâsikini ilgilendiren sair hususlarla ilgili açıklamalarda da bulunan Makdisî, coğrafyacı hassasiyetinden kaynaklansa gerek mikât mahalleri üzerinde uzun uzadıya durur. Bu çerçevede Abdullah b. Ömer'den gelen ve âfâkilerin mikât yerlerini belirleyen bir hadise ve İbn Ömer'in bu hadisi şerh edici nitelikteki açıklamalarına yer veren Makdisî, mikât mahalleri ve bu mahalleri ihramsız geçen kimsenin hükmü ile ilgili açıklamaları aktarır,⁵¹ ardında da haccın farz, vâcib ve sünnetlerinin tadâdına geçer. Bu yöndeki izahına göre hacda ifası gerçekleşen hususların üçü farzdır, altısı vâcibtir, beşi de sünnettir. İhram, Arafat'ta vakfe ve ziyaret tavafi haccın farzlarıdır; ihrama mikâttan başlamak, Safa ile Merve arasında sa'y etmek, güneş battıktan sonra Arafat'tan akın akın ayrılmak haccın vâcibleridir. Kudûm tavafi, ziyaret tavafinin ilk üç şavtında remel yapmak, iki direk arasında koşarcasına yürümek,⁵² güneş doğmadan önce Müzdelife'den ayrılmak ve kurban kesme günlerinde (eyyâm-ı Minâ) Mina'da kalmak ise haccın sünnetleridir.⁵³

Makdisî "Bazıları sa'yin farz olduğunu söylemişlerdir; bazıları kudûm tavafinin vâcib, sader tavafinin ise sünnet olduğunu söylemişlerdir." diyerek anılan menâsikten bazıları hakkında fukaha arasında ihtilafın vuku bulunduğunu da

VIII, s. 539; el-Ğuraşî, Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Karaçi ts., C. I, s. 55.

⁵⁰ Makdisî, s. 76.

⁵¹ Makdisî, s. 78.

⁵² Makdisî sa'y ederken iki yeşil direk arasında süratle yürümeyi "hervele" olarak değil de koşmak, seğırtmek anlamına gelen "adv" kelimesi ile ifade etmiştir: Makdisî, s. 79.

⁵³ Makdisî, s. 79.

eklemiştir.⁵⁴ Makdisî'nin mîkât mahalleriyle ilgili bilgiyi doğrudan hadise ve İbn Ömer'in hadise ilave olarak serdettiği açıklamalara dayalı olarak vermesi, coğrafyacı kimliğini konuşurma yoluna gitmemesi ilginçtir. Meskûtun anı, Makdisî'nin, bu gibi konuların nassla belirlendiği ve kişisel kanaatin burada bir dahlinin olamayacağı kanaatinde olduğuna delalet etmektedir.

Arap yarımadasının fikhî durumuyla ilgili izahları, muâmelâta taalluk eden hususların aktarımıyla bitirelim. Bu bağlamda Makdisî, bölgede kullanılan ölçü birimlerinden bahsetmekte ve sâ', müd ve mekkûk olmak üzere üç ölçü biriminin kullanıldığını belirtmektedir. Makdisî bu birimlerin isimlerine işaretle yetinmemiş ve onların neye karşılık geldiği ile ilgili son derece titiz belirlemelere de gitmiştir. Buna göre müd sâ'ın dörtte birine, sâ' ise mekkûkun üçte birine ve 5,3 rıtlı denkleştirilmiştir. Bunların Hicaz'da geçerli ölçüler olduklarına ve bu bağlamda farklı uygulamaların varlığına işaret eden Makdisî'ye göre Ebû Abdullah isimli Dimaşklı fıkıh bilginin, Ebû Yusûf'la ilgili olarak aktardığı şu bilgi de, bu yönde farklı uygulamaların varlığına delalet etmektedir: Ebû Yûsuf hacca giderken Medine'ye uğramıştır. Medine'de kaldığı günlerde tan yerinin ağarmasından/fecr önce ezan okunması ve sâın ölçüsünün belirlenmesi hususlarında Irak'taki uygulamalardan vazgeçmiş ve Medinelilerin uygulamasına tabi olmuştur.⁵⁵

Makdisî buğday, yün, za'ferân gibi yiyecek-giyecek türü ihtiyaç maddelerinin gümrük ve pazar yeri vergilerine de değinmektedir. Onun belirttiğine göre Aden'de vergi oranı 1/10 olup tahsilât asseriyye (miskalin üçte biri) üzerinden yapılmaktadır; ticaret mallarının üçte biri ise hazineye kalmaktadır.⁵⁶ Arap yarımadasında, toprağını işleyen kişi toprak kirasını veya vergisini öşür olarak ödemektedir. Bu çerçevede Uman'da her hurmadan bir dirhem vergi alınmaktadır. Vergi denetimlerinin en sık olduğu bölge Aden iken, sahil şehirlerinde denetimin zayıfladığı görülmektedir.⁵⁷

⁵⁴ Makdisî, s. 79; Geniş bilgi için bkz. el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, C. IV, s. 155.

⁵⁵ Hz. Ömer sahabenin tanıklığında sâın ölçüsünü 8 rıtlı olarak takdir etmiş, Saîd b. el-Âs ise bu ölçüyü 5, 3'e geri çevirmiştir. Ölçü ve para birimleri hakkında geniş bilgi için bkz. Makdisî, s. 98-99.

⁵⁶ Makdisî, s. 105.

⁵⁷ Makdisî, s. 106.

2. Irak Bölgesinin Fikhî Durumu

Evveleminde Makdisî bölgeyi “âlimler menbar” olarak tavsif eder. Mutlak olan bu tavsif, bölgenin bütün ilim dallarında yetkin çok sayıda âlimi barındırdığına işareti içerir. Makdisî bu tavsiften sonra Ebû Hanîfe'den başlayarak bölgenin çıkarmış olduğu fakih, dilci ve kıraatçılardan öne çıkanların isimlerini verir.⁵⁸ Bir bütün olarak Irak'ı bu şekilde nitelediği gibi özel olarak Bağdat, Kûfe ve Basra'nın da çok sayıda fakihe, kıraat âlimine, edibe, ileri gelen şahsiyete ve devlet ricaline ev sahipliği yaptığından bahseder, ardından itikadi-ameli mezheplerin bölgesel dağılımını şu şekilde verir: “Bağdat'ta Hanbelîlerin (ehl-i hadis) ve Şîa'nın hâkimiyeti söz konusu olsa da Mâlikîler, Eş'arîler, Mu'tezile ve Neccârîlerin de belirgin bir varlığından bahsetmek mümkündür. Basra'da en hâkim mezhepler sırasıyla Kaderiyye, Şîa ve Hanbelîlerdir. Bağdat'ta Muaviye fanatikleri ile Müşebbihe ve Berbeharîler de vardır.”⁵⁹

Sair mezheplerle ilgili bu değerlendirmeleri yapan Makdisî, “Bu bölgenin fukahasının ve kadılarının kahir ekseriyeti Ebû Hanîfe'nin ashabındandır.” diyerek bölgede başka mezheplerin varlığından bahsedilebilse de Hanefîlerin hâkim olduğuna işaret eder. Yeri geldikçe de Hanefîliğe mensup belli kimselerin varlığını dile getirirken dolaylı olarak Hanefîlerin varlığına da işaret etmeyi elden bırakmaz. Şöyle ki, Basra'da Sâlimiyye isimli bir kesimin varlığından söz eder. Belirttiğine göre fırkanın kurucusu İbn Sâlim el-Basrî (ö. 297/909) adında biridir. Bu zatın Ebû Hanîfe fikhını benimsediğini belirten Makdisî, “müzekkirün” denilen vâizlerin çoğunun da bu kesime müntesip olduğundan bahseder.⁶⁰

Irak bölgesindeki baskın mezhebin Hanefîlik olduğundan bahsederken Makdisî sözü ilim meclisinde bulunduğu Ebû Muhammed es-Sîrâfî (ö. 359/969-70) ile aralarından geçen bir diyaloga getirmektedir. Makdisî'nin

⁵⁸ Makdisî, s. 113.

⁵⁹ Makdisî, s. 126.

⁶⁰ Makdisî, s. 126. Gerçi Makdisî bu fırka mensuplarının fıkıhla pek meşgul olmadıklarını, kısmen Mâlikî fikhıyla ilgilendiklerini belirtir. Bu açıklamalardan anlaşılan o ki Sâlimiyye denen kesim her ne kadar liderleri Hanefî olsa da Mâlikî eğilimlidirler.

nakline göre es-Sîrâfî ona “Sen Şamlısın, bulunduğun bölgenin halkı da ehl-i hadis olup fıkhıta Şâfiî fikhını esas alıyorlar. Dolayısıyla sen niye Ebû Hanîfe’nin fikhına teveccühte bulundun?” diye sorar. Makdisî “Şu üç özellikten dolayı” cevabını verir. es-Sîrâfî “Pek neymiş bu üç özellik” der. Diyalogun devamı ve Makdisî’nin, Hanefiliği tercih etmesinin nedenlerini içeren ve bunun yanı sıra Hanefî mezhebi bağlamında son derece güzel tahlilleri barındıran cevabı şöyledir:

“İlk özellik Hanefiliğin Hz. Ali ile İbn Mes’ûd’un kavillerini esas aldığını görmüş olmamdır. Öyle ki Peygamber (sas.) Ali hakkında “Ben ilmin şehriyim Ali de onun kapısıdır” ve “Ahkâma vukufiyeti en yüksek olanınız yani en fakihiniz Ali’dir”, İbn Mes’ûd hakkında ise “İbn Ümmi Abd’in ümmetim için rıza gösterdiği şeye ben de razı oldum”, “Dininizin üçte ikisini İbn Ümmi Abd’den alın” buyurmuşlardır. Hal şu ki Kûfe’nin ilminin kaynağı kesinlikle bu iki şahıstır. İkinci haslet mezhep imamları içerisinde sahabeye en yakın olanının, en vera sahibi ve en âbidinin Ebû Hanîfe olduğunu görmemdir. Nitekim Peygamber (sas.) “Sizin en hayırlınız, benim içinde bulunduğum nesildir, sonra onu takip edenler, sonra da onu takip edenlerdir. Daha sonra ise yalan yaygınlaşır” buyurmuşlardır. Dolayısıyla Ebû Hanîfe doğruluğun ve doğruların dönemindedir. Üçüncü özellik şudur: Diğer imamlar bir meselede ondan ayrılmışlardır ki bu konuda Ebû Hanîfe’nin isabet ettiği ötekilerin ise hata ettiği açıktır.” es-Sîrâfî’nin “hangi meseleymiş o?” diye araya girmesinden sonra Makdisî sözlerine şöyle devam eder: “Zatîaliniz mezhebınız olması hasebiyle iyi biliyorsunuz ki Allah’a yaklaşma (kurbiyet) vasfı taşıyan ibadetler karşılığında ücret alınması caiz değildir. Ücret karşılığında hacca giden kimsenin kalbinin hassasiyeti azalır, döndüğünde bu hassasiyet daha da geriler ve şüpheli olandan kaçınma duygusu/vera’ı zayıflar. İnsanlar içinde ücret karşılığı iki veya üç kez hacca gidenler olmuştur. Bu kimselerin bereket bulduklarını ve mal temin edebildiklerini asla görmedim. Bu söylediklerim imamlar, müezzinler ve benzerleri için de geçerlidir. Çünkü onlar Allah’tan almayı hak ettikleri ücreti/karşılığı, kullardan tahsil etme yoluna gidiyorlar.” Bu açıklamalar karşısında es-Sîrâfî şöyle demiştir: “Ey Makdisî, şüphesiz sen ince düşünmüş ve nefsin için ihtiyatlı davranmışsın.”⁶¹

⁶¹ Makdisî, s. 127.

es-Sîrâfî ile aralarında geçen bu diyalogu aktarmasının ardından Makdisî Ebû Hanîfe hakkında ileri sürülen eleştirileri değerlendirmeye koyulur ve şöyle der:

“Biri kalkar da “Ebû Hanîfe, hakkında kötü şeyler söylenen biridir.” derse verilecek cevap şudur: İnsanlar üç kesimdir. Bir kesim vardır ki insanlar onların makbule şayan olduklarında icma etmişlerdir. Bir kesim vardır ki insanlar onların yanlışlığı/sapkınlığı üzerinde icmâ etmişlerdir. Bir kesim de vardır ki birileri onları methederken birileri ise zemmetmektedir. Bu üç kesimin en faziletlisi bunlardır. Bu kesimin halini sahabeden kıyaslayabilirsin. Sahabe içinde İbn Mes'ûd, Muâz ve Zeyd insanların övgüsüne mazhar olanlardır. Abdullah b. Ubey zemme muhatap olandır. En faziletlieleri ise dört halifedir. Hâricîlerin, cahil Şîilerin onlar (dört halife) hakkında nasıl ileri geri konuştuklarını biliyorsun. Ebû Hanîfe şayet akli basmayan kimselerden olsaydı onu kınarlardı. Oysa fazilet ve erdem sahibi kesimler ona rahmet okumakta ve medhü senalar yağdırmaktadır. Bunun yanı sıra Allah Teâlâ onun kalbine bir açıklık lutfetmiş, böylece o, dinî ahkâmın furûatını belirleme imkânı bulmuş ve insanların rahatlamasını sağlamıştır. Sonra kadılık makamına karşılık dayığı ve hapsi tercih etmesi yok mu? Evet, Ebû Hanîfe gibisi bulunamaz.”⁶²

Makdisî'nin niye Hanefî mezhebine intisap ettiğinin gerekçelerini içeren bu açıklamalarında iki husus öne çıkmaktadır: İlki Makdisî'nin Kûfe fıkıh geleneğini önemseydiği ve intisabının temelinde de Ebû Hanîfe'nin bu geleneğin temsilcisi olması vardır. Makdisî'nin Kûfe fıkıh geleneğini öncelemesinin sebebi ise kendisinin de ifade ettiği gibi bu geleneğin sahabe neslinde ahkâm dendiğinde akla ilk gelen ve bu yönleri nebevi beyanlarla da vurgulanmış olan Hz. Ali ve İbn Mes'ûd gibi iki büyük sahabiye dayanıyor olmasıdır. Dolayısıyla Makdisî'nin bu tercihinin, muayyen bir şahsın fıkıh anlayışını ve içtihadını tercih etmenin de ötesinde, bir şehrin yani Kûfe'nin fıkıh anlayışını öncelemeye yönelik bilinçli bir tercih olarak okumak mümkün. Onun tercihine vücut veren bu anlayış, İbrâhîm en-Nehâî'nin (ö. 96/714) “selef âlimleri ‘falanın sünneti’, ‘filanın kıraati’ denmesini hoş bulmazlardı”⁶³ sözünde olduğu gibi

⁶² Makdisî, s. 127-128.

⁶³ en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *et-Tibyân fî Âdâbi Hameleti'l-Kur'ân*, (nşr. Muhammed el-Haccâr) Beyrut 1417/1996, s. 171; İbnü'l-Cezerî, Muhammed

gelenekte ilmi birikimi şahıslara değil de şehirlere nispet etmenin gerekli olduğu yönündeki değerlendirmelerle de örtüşmektedir. Bu cümlede yer alan sünnet bilgisinin başta fikhî bilgi olmak üzere bütün bilgiyi kapsayacağı açıktır. Hülâsa Makdisî Hanefîliği tercih ederken Hanefîlik üzerinden temsil edilen ve referans kaynağı olarak anılan iki büyük sahâbi olan Kûfe fikhını tercih etmiştir. İkinci husus ise Makdisî'nin Kûfe fıkıh geleneğine yönelmesinde Ebû Hanîfe'nin şahsî özelliklerinin etkisinin büyük olduğudur. Dolayısıyla Kûfe'deki ilmi birikimi önemsemekle birlikte, tercihinde asıl belirleyici olan Ebû Hanîfe'nin içtihatında bulunurken verâ ve takvâyı elden bırakmamasıdır. Nitekim Irak bölgesini anlatırken bu bölgenin “fakihler fakihî” Ebû Hanîfe'yi çıkardığından özellikle söz etmesi,⁶⁴ keza Ebû Hanîfe'yi “imamlar imâmı”⁶⁵ şeklinde tavsif etmesi, Makdisî'nin, Hanefîliğe intisabının ardında Ebû Hanîfe'ye duyduğu hayranlığa işaret eden açıklamalar olarak değerlendirilebilir.

Asıl konumuz olan Irak bölgesine dönecek olursak Makdisî bölge halkının ibadetlerle ilgili belli uygulamalarından da bahsetmektedir. Onun belirttiğine göre genel olarak salih ve zahid kimseler olan Basra halkının, öğle namazını geç, ikindiye ise erken kıılma şeklinde bir teamülü vardır. Keza vaktin girmesiyle birlikte hemen namaza başlamazlar, çevredeki insanların toplanması ve namaza yetişebilmesi için uzunca bir süre beklerler. Sabah namazlarında imam vaaz verir ve dua eder. Makdisî, bölge insanların bunu İbn Abbas'a dayanan bir gelenek addettiklerinden bahsetmiştir.⁶⁶

Muâmelâtı ilgilendiren hususlarla ilgili olarak Makdisî şu bilgileri verir: Basra'da denetim sıkıdır. Basra ve Deylem'in girişinde Karmatiler vergi kontrolü yapmakta ve giriş çıkışları kayıt altına almaktadırlar. Bu bilgi dönemdeki Karmatî hâkimiyetini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Kûfe ve Bağdat'ta da hac dönüşü yükü bulunanlardan vergi alınmaktadır. Ayrıca Basra

b. Muhammed, *Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidu't-tâlibîn*, (nşr. Ali b. Muhammed el-İmrân) Beyrut 1400/1980, s. 208.

⁶⁴ Makdisî, s. 113.

⁶⁵ Makdisî, s. 309.

⁶⁶ Makdisî, s. 130.

ve Kûfe'de öşrî/öşür vergi uygulanmaktadır. Haraç vergisinin tayininde de resmî ölçü birimi olarak cerîb kullanılmıştır.⁶⁷

3. Dimaşk Bölgesinin Fikhî Durumu

Makdisî'nin bölgenin mezhep yapısı hakkında verdiği bilgiye göre halkın intisabı Ehl-i sünnet yönündedir. "Bu bölgede Mutezili olan birine su bile vermezler, Mu'tezile mensupları kendilerini gizlerler." şeklindeki bir kayıtla Makdisî, bölgenin Ehl-i sünnet intisabının ne denli kuvvetli olduğunun altını çizmiştir. Bölgede başka mezheplerin varlığına da işaret eden Makdisî şu bilgileri paylaşır: Taberiyye, Nablus'un yarısı, Ammân'ın büyük bir kesimi ve Kudüs halkı Şiidir. Kerrâmiyye müntesiplerinin hankah ve meclislerinin bulunduğu Beytü'l-makdis'te Mâlikîliğe ve Zâhirîliğe (Dâvûdîlik) mensup bir kişi dahi bulunmamaktadır. Dimaşk Camii'nde Evzâilere ait bir meclis mevcuttur.⁶⁸ Makdisî açıklamalarında bölgede müntesibi az bulunan mezheplerin varlığına da değinmektedir. Bu çerçevede Dimaşk tarafında kırk kişilik bir gruptan ve onların bir araya geldikleri mescitlerinin bulunduğu bahseder. Bu gruptan biri olan Ebû İshâk el-Bellûtî'yi Makdisî'nin "Süfyan es-Sevrî'nin mezhebine bağlı ilim sahibi bir fakih" olarak vasfetmesinden bölgede az da olsa Süfyan es-Sevrî mezhebine müntesip kişilerin olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁹

Bütün bu bilgilerin ardından Makdisî Dimaşk'la ilgili şöyle bir değerlendirmeye gider: "Bölgede uygulama ehl-i hadise göredir, fukaha ise Şâfiidir. En ücra kasaba ve beldede bile Hanefî mezhebine mensup biri bulunmamaktadır. Muhtemelen kadılar da Şâfiilerdendir."⁷⁰ Bu değerlendirmesinde ehl-i hadis ile Şâfiileri niye ayrı zikrettiği, fukaha ve kadınların Şâfiilerden olmasına karşın amelde niye ehl-i hadisin esas alındığı şeklinde bir ifadede bulunduğu yönünde kendisine yöneltebilecek mevhum itiraza Makdisî'nin cevabı şöyledir:

⁶⁷ Makdisî, s. 133.

⁶⁸ Makdisî, s. 179. Makdisî Evzâî mezhebinin beklenen düzeyde bir hakimiyet ve yaygınlık kazanamayışını, onun yaşadığı bölgenin Müslümanların uğrak yerleri üzerinde bulunmamasına dayandırmakta ve "Evzâî hac yolları üzerinde bulunan bir yerleşim biriminde yaşamış olsaydı, mezhebini doğu da batı da nakledirdi" demektedir. Bkz. Makdisî, s. 144.

⁶⁹ Makdisî, s. 188.

⁷⁰ Makdisî, s. 180.

“Böyle bir itiraz Ehl-i hadis ile Şâfîlik arasındaki farkı bilmeyen birinden gelebilir. Zira Şâfiî mezhebinde namazda besmele açıktan okunur, kunut sabah namazındadır, vitirde ise sadece Ramazan ayının ikinci yarısında okunur. İşte bu ve daha başka hususları ehl-i Şam uygulama yoluna gitmemekte ve reddetmektedirler.” Bu açıklamanın ardından Makdisî, Şam ehlinin Şâfiîlere ait bu uygulamaları esas almama yönündeki ısrarları hakkında şöyle bir tarihi olaya yer verir: Taberiye’de bölgenin idarecisi olan zat besmelenin açıktan okunmasını emredir. Şamlılar bu emre öyle hayıflanırlar ve onu öyle tuhaf karşılarlar ki meseleyi İhşidî emir Kâfûr el-İhşidî’ye (ö. 357/968) kadar taşırlar.⁷¹

Bölgede ibadetlerin ifasında görülen uygulamalar hakkında Makdisî şu bilgileri aktarır: Teravih namazı ikişerli rekâtlar olarak kılınmaktadır. Ebû İshâk el-Mervezî’nin (ö. 340/951) görüşü doğrultusunda önceleri vitir namazı üç rekât kılınmakta iken bilahare bu uygulama terk edilmiş ve tek rekât kılınmaya başlanmıştır.⁷² Makdisî İliyâ özelinde şu hususlardan bahseder: Vitrin tek rekât olarak kılındığı İliyâ’da, teravih namazı altı tervîha (on iki rekât) olarak kılınmaktadır. Her bir tervîha için ayağa kalkılırken müezzin yüksek sesle “rahimekümüllâh” demektedir. Kıssacı olma vasfıyla öne çıkan vaizler sohbetler yapmaktadır. Makdisî, Hanefîlerin Mescid-i Aksa’da bir zikir meclisleri bulunduğundan ve def eşliğinde zikir yaptıklarından bahsetmekte, fakihlerin ve kıraat âlimlerinin iki namaz arasında özellikle de akşam yatsı arasında ilim ve kıraat meclislerinin olduğundan söz etmektedir.⁷³

4. Mısır Bölgesinin Fikhî Durumu

Makdisî “fakihlerinin çoğunluğu Mâlikîlerdendir” sözüyle bölgedeki Mâlikî nüfuzunun varlığına işaret etmekle birlikte şu mezheplerin mevcudiyetlerinden de bahsetmektedir: Bölgenin yüksek kesimleri ve Sandefâ halkı Şiîdir. Fustat’ta sair mezheplerin belirgin bir mevcudiyeti söz konusudur. Kerrâmîlerin bir mahallesi vardır. Mu’tezile ve Hanbelî mezhebinin sempatizanları

⁷¹ Makdisî, s. 180.

⁷² Vitir namazının üç veya bir rek’at şeklinde kılınması ile ilgili rivayetler için bkz. el-Mervezî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Nasr, *Muhtasaru Kıyâmu’l-leyl ve Kıyâmu Ramadân ve Kitâbü’l-Vitr*, Pakistan 1408/1988, s. 282-283, 286-288.

⁷³ Makdisî, s. 182.

mevcuttur. Genç kesim ise Fatimî ideolojisini (mezahib) esas almaktadır.⁷⁴ Makdisî çok sayıda büyük fakihın kabrinin bu bölge topraklarında oluşuna da işaret etmektedir. Onun ifadesine göre İmâm-ı Şâfiî'nin kabri Fustat'ta, Karâfe denilen yerdedir. İmâm-ı Şâfiî'nin bir tarafında önde gelen talebelerinden Müzenî'nin (ö. 264-878) kabri vardır, diğer tarafında ise Horasan-Irak Şâfiiliğinin dayandığı Ebû İshâk el-Mervezî'nin (ö. 340/951) kabri.⁷⁵

Makdisî bölgede ibadetlerin ifası bağlamında tespit ettiği ilginç bir hususu paylaşır ki o da cemaatin imamın önünde namaz kılmasıdır. Makdisî'nin belirttiğine göre o, Amr b. el-Âs tarafından yaptırılmış olan ve Süflânî ismiyle maruf olan camide Cuma namazında on bin kadar kişinin namazı imamın önünde olacak şekilde kıldıklarını işitir. İlk duyduğunda şaşırır ve buna inanmak istemez. Bir gün bu durumu yerinde görmek için erkenden Cuma'ya gider ve işin aslının aktarıldığı gibi olduğunu görür. Bir başka gün namaza geç gider, bir de bakar ki, caminin etrafındaki sokaklar, çarşılar, dükkanlar lebalep namaz kılanlarla dolu.⁷⁶ Cemaatin fazla ve mekânın yetersiz oluşuna bağlı olarak cemaatin imamdan önde namaz kıldığını gösteren bu bilgi öte yandan Makdisî'nin doğrudan gözleme verdiği öneme de işaret etmektedir.

Makdisî bölgedeki muâmelâta ve iktisadî yapıya ilişkin olarak çok fazla bir bilgi aktarmamakta, şu hususların zikriyle yetinmektedir: Bölge insanı ticarete ve alış verişe çok ilgilidir.⁷⁷ Başta Tennis, Dimyat ve Nil sahili olmak üzere genelde vergiler ağırdır.⁷⁸ Mısır'ın aynî gelirlerinin yani haracın nakdi karşılığı iki milyon beş yüz bin dinardır.⁷⁹

5. Mağrib Bölgesinin Fıkıhî Durumu

Mağrib bölgesi deyince akla gelen ilk yerin Endülüs olduğu muhakkaktır. Endülüs'te "Allah'ın kitabından ve İmâm-ı Mâlik'in Muvatta'ından öte bir şey tanımayız" şeklinde söyleme dönüştürülecek düzeyde Mâlikî mezhebine bağlılığın

⁷⁴ Makdisî, s. 202.

⁷⁵ Makdisî, s. 209.

⁷⁶ Makdisî, s. 198-199.

⁷⁷ Makdisî, s. 204.

⁷⁸ Makdisî, s. 213.

⁷⁹ Makdisî, s. 212-213.

ve Mâlikîliğin hâkimiyetinin kendini gösterdiğinden söz eden Makdisî, bu hâkimiyetin bölgede bir başka mezhebin varlığına müsaade etmediğini ve kimi zaman da diğer mezhep müntesiplerine karşı şiddete başvurma şeklinde olumsuz sonuçlar doğurduğunu gösteren bilgiler aktarmaktadır. Hanefî veya Şâfiî olanların sürgüne gönderildiği, Mutezilî ya da Şiî olduğu anlaşılan kimselerin ise öldürüldüğü yönünde verdiği bilgiler buna örnektir.⁸⁰

Onun anlattıklarından anlaşıldığına göre Mağrib bölgesinin Endülüs dışındaki yerlerinde Şâfiîliğin ismi esamisi okunmamaktadır; Endülüs'te ise Şâfiîliğe karşı nefret derecesinde bir tepki vardır. Makdisî'nin bölgeden biriyle arasında geçtiğini belirttiği olay bu tepkiyi gözler önüne serer niteliktedir: Belirttiğine göre Makdisî söz konusu şahısla bir hususu müzakere ederken İmam-ı Şâfiî'nin bir görüşüne atıfta bulunur. Bunun üzerine o şahıs "Sus, Şâfiî de kim oluyor?" der ve ekler "Bak sadece iki tane derya vardır; Ebû Hanîfe Meşrik ahalisinin deryasıdır, Mâlik ise Mağrib halkının deryasıdır. O ikisini bırakıp da (o deryadan) su alana mı ilgi göstereceğiz?" Bu olayı aktarmasının ardından Makdisî "Gördüm ki İmâm-ı Mâlik'in taraftarları Şâfiî'ye kızıyorlar." şeklinde bir tespite gider. Makdisî bu kızgınlığın sebebi olarak bölge halkının şu değerlendirmelerini aktarır: "Şâfiî ilmi/fıkhı Mâlik'ten aldı, sonra da kalktı ona muhalefet etti."⁸¹

Makdisî Mağrib halkının Şâfiîliğe böyle tepkisel yaklaşmasına karşın Hanefîliğe alabildiğine sıcak baktığını belirtmiş ve tespitini şöyle ifade etmiştir: "Bu kadar güzel uyum içinde olan ve birbirine karşı bu kadar az taassupla yaklaşan bir başka iki kesim görmedim." Kayrevan halkının da Hanefî ve Mâlikî mezheplerine müntesip olduğundan, aynı sıcak ilişkinin burada da devam ettiğinden bahsetmiştir.⁸² Makdisî bölge halkının iki mezhep müntesipleri arasındaki bu sıcak ilgi hakkında eskilerden bazı ilginç hikâyelerin aktarıldığından söz etmekte ve şu bilgiyi bu kapsamda zikretmektedir: "Bölgenin hâkimi/kadısı bir sene Hanefîlerden bir sene ise Mâlikîlerden olmaktadır."⁸³

⁸⁰ Makdisî, s. 236.

⁸¹ Makdisî, s. 236.

⁸² Makdisî, s. 225. Makdisî, Iskiliye/Sicilya halkının çoğunluğunun da Hanefî olduğundan bahsetmiştir. Makdisî, s. 238.

⁸³ Makdisî, s. 236.

Mağrib bölgesinde Mâlikî mezhebi ile Hanefî mezhebi arasındaki bu yakınlığın temellerini tespitiye koyulan Makdisî bu çerçevede şöyle bir soru sorar: “Ebû Hanîfe sizin meşrebinizde olmadığı halde nasıl oluyor da bu mezhebe karşı sizden böyle bir yakınlık vaki oluyor.” Makdisî'nin aldığı cevap şu olur:

“Vehb b. Vehb fıkıh ve ilim namına alacaklarını almış bir halde İmâm-ı Mâlik'in yanından (buraya) gelince Esed b. Abdullah ondan ders almayı istemez, bu durum ağırına gider. Bunun üzerine Esed, İmâm-ı Mâlik'ten ders almak için kalkar Medine'ye gider. Ne var ki Mâlik'in hastalığına denk gelir. Tabi yanında uzun süre kalı(p da ders alamayın)ca Mâlik ona “İbn Vehb'e git, ben bildiklerimin hepsini ona aktardım, onun sayesinde ta buralara kadar yollara düşme zahmetinden sizi kurtardım.” der. Bu durum kendisine zor gelen Esed, İmâm-ı Mâlik'e denk bir âlimin olup olmadığını sorar. “Kûfe'de Ebû Hanîfe'nin talebelerinden Muhammed b. el-Hasen adında biri var.” cevabını alınca doğruca Kûfe'ye gider. İmâm-ı Muhammed de Esed'e kimseye göstermediği ilgiyi gösterir; ondaki hırsı ve kabiliyeti görür. Ona fıkıh tepeden tırnağa kadar öğretir. Artık alacaklarını aldığını ve kıvama ulaştığını görünce Esed'i Mağrib'e gönderir. Mağrib'e dönmesinin ardından insanlar onda farklı bir ilmi inceliğin ve İbn Vehb'de olmayan bir birikimin olduğunu görürler. Böylece Mağrib'de Hanefilik yayılır.”⁸⁴

Makdisî “Hanefîlik Endülüs'te değil de daha ziyade niye Mağrib'de yaygınlık kazanmıştır?” sorusuna ise şöyle bir cevap aldığından bahseder: “Bir zamanlar Endülüs'teki Hanefîliğin Mağrib'dekinden aşağı kalır yanı yoktur. Derken bir gün iki kesim sultanın huzurunda münazaraya/tartışmaya tutuşur. Sultan, Ebû Hanîfe'nin nereden olduğunu sorar. Kûfe cevabını alınca bu sefer de İmâm-ı Mâlik'in nereden olduğunu sorar. Medine cevabını alınca “Bize hicret yurdunun ilmi yeter” der, akabinde de huzurundan Hanefî mezhebine mensup olanları çıkarır, çıkarırken de sözü şu olur: “Amelimde iki mezhebin olmasını istemiyorum.”⁸⁵

Makdisî Mağrib'te “Fâtımî Mezhebi” olarak nitelediği Şîa'nın da yaygın olduğunu belirtir ve bunların uygulamalarını üç açıdan ele alır: Birincisi imam-

⁸⁴ Makdisî, s. 237

⁸⁵ Makdisî, s. 237.

ların ihtilaf ettikleri hususlardır. Sabah namazında Kunut duası okumak, besmeleyi sesli okumak, vitir namazını bir rekât olarak kılmak ve benzeri hususlar bu gruba girmektedir. İkincisi selefte ait uygulamalara dönüş yapmadır. Emevîler'in kametin cümlelerini bir kere okuma uygulamasını bırakıp iki kere okuma yoluna gitmek, Abbâsîler devrinde başlatılan siyah renkte giyinme geleneğini bırakıp beyaz giyinmek bu kapsamdadır. Üçüncüsü ise mezhep imamlarının görüşlerine aykırı olmayıp onlara özel olan hususlardır. Sözgelimi ezanda "hay'ale" yapmak, yani "Hayye ale'l-felâh"tan sonra "Hayye alâ hayri'l-amel" cümlesini ilâve ederek iki defa tekrarlamak,⁸⁶ hilalin görüldüğü günü ayın ilk günü kabul etmek, küsûf namazını beş rekât olarak kılmak ve her rekatta iki kez secde yapmak bunun örnekleridir.⁸⁷

B. Arap Olmayan Müslümanların Yaşadığı Bölgeler (Ekâlîmü'l-Acem)

1. Meşrik Bölgesinin Fikhî Durumu

Bu bölgeye hâkim olan mezhepleri "müstakîm mezhepler" olarak niteleyen Makdisî, bölgenin ameli-itikadi yapısı ve mezheplerin dağılımı hakkında şunları aktarır: Bölgenin mezhepleri sahih olmakla birlikte Sicistan, Herat, İstirîyân'da hayli Hâricî bulunmaktadır, Nişâbur'da ise etkin olmamakla birlikte Mu'tezilenin belirgin bir varlığı mevcuttur. Bu bölgede Şîa ve Kerramiye'nin de taraftarları vardır. Hal böyle olmakla birlikte bölgede Hanefiler ağırlıktadır. Şaş, İlâk, Tûs, Nesâ, Ebyurd, Taraz (Talas), Sangâc, Sevâd-ı Buha-

⁸⁶ Geniş bilgi için bkz. el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, Ebû Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Basrî, *Kitâbu'l-Ayn*, (nşr. Mehdî el-Mahzûmî İbrahim es-Sâmerrâî) yy. ts., C. I, s. 60; İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *es-Sâhibî fî Fikhi'l-Lugati'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Suneni'l-Arabi fî Kelâmihâ*, yy. 1418/1997, C. I, s. 210; er-Râğîb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed, *et-Tefsîr*, Mekke 1424/2003, C. I, s. 4; Zeynuddîn er-Râzî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebû Bekr b. Abdulkâdir el-Hanefî, *Muhtâru's-Sihâh*, (nşr. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed) Beyrut 1420/1999, C. I, s. 327.

⁸⁷ Makdisî, s. 238. Makdisî bölgedeki muâmelâtla ilgili olarak sadece alışverişlerin ne üzerinden yapıldığına değinir. Belirttiğine göre Sudan'da alışveriş altın ve gümüş üzerinden yapılmamaktadır. Karmatîler tuz üzerinden, Nûbe ve Habeş halkı ise giysi üzerinden alışveriş yapmaktadırlar. Bkz. Makdisî, s. 241-242.

ra, Sinc, Dandanakan, İsferyân ve Cûyân gibi yerler ise Şâfiîdir.⁸⁸ Makdisî, Şâfiîler'in çoğalıp ekseriyeti teşkil etmesiyle buralara Şâfiî kadılarının tayin edildiğini, duruma göre hem Hanefî hem de Şâfiî iki kadının görev yaptığını kaydeder.⁸⁹

Makdisî, bu bölgeye bağlı bulunan Heytal'ın fıkıh âlimlerini "mahir/yaman" olarak tavsif eder⁹⁰ ve onların adeta krallar gibi muamele gördüklerinden bahseder.⁹¹ Belh'i "fıkıh hazinesi" olarak nitelerken,⁹² Sagâniyân (Çaganiyân) şehrini de "âlimi az olan, fukahadan ise bütünüyle yoksun bulunan yer" olarak tavsif eder.⁹³ Nişâbur'un bir kasabası olan İrañşehr'de halkın Şia'ya ya da Kerrâmiyye'ye mensup olduğunu, fukahanın da olumsuz bir durumda onlarla beraber hareket ettiğini ifade eder.⁹⁴

Bölgedeki uygulamalara gelince Makdisî defin esnasında ölüyü kabre indirirken kible cihetinden ve ağıt yakarak indirme gibi bölgeye has uygulamaların varlığına işaret eder, fakat bu genel âdetin dışına çıkan uygulamalardan da bahseder. Sözelimi Şâfiî mezhebine mensup olan Ebyurd halkının ağıt okumadıklarını gören Makdisî bunun sebebini sorar. Aldığı cevap ilginçtir: "Şia'ya uyup Müslümanlara muhalefet edecek değiliz ya."⁹⁵

Makdisî'nin nakline göre Nesâ'da ezan tercî ile okunur.⁹⁶ Tûs, Herât, Ebyurd, Sicistan gibi yerlerde fukaha baş ve omuzu örten taylesân adında bir

⁸⁸ Makdisî, s. 323.

⁸⁹ Makdisî, s. 323; Makdisî'nin kadı tayinleriyle ilgili olarak verdiği bu bilgi ışığında kadı tayinlerinde bölge halkının mezhebinin göz önünde bulundurulduğu ve kadının mezhebinin o bölgede bir bakıma pozitif hukuk ve kanunlaştırmaya benzer bir işlev gördüğü, halkın özel hayatıyla ilgili olarak ferdî mezhep ve fetva seçimini de doğrudan etkilemediği söylenebilir: Bkz. Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, C. XVI, s. 5.

⁹⁰ Makdisî, s. 261.

⁹¹ Makdisî, s. 260.

⁹² Makdisî, s. 34.

⁹³ Makdisî, s. 283.

⁹⁴ Makdisî, s. 315-316.

⁹⁵ Makdisî, s. 327.

⁹⁶ Makdisî, s. 320.

örtü kullanırlar.⁹⁷ Ayrıca tezkiye yani şahidin adalet niteliğinin soruşturulması sırasında yalnızca fakihten veya yöneticiden bilgi alınır.⁹⁸ Merv, Serahs ve Buhara'da vaaz etme yetkisi yalnızca fakih ve müfessirlere verilmiştir. Bu üç şehirde vaizler Hanefî mezhebine mensuptur. Nişâbur ve diğer yerleşim birim-lerindeki hatipler ise Şâfiîdir.⁹⁹ Herat'ın vaizleri fıkıh bilgisinden yoksundur.¹⁰⁰

Sâmânîler'in hüküm sürdüğü Mâverâünnehir ve Horasan'da Ramazan ayının Cuma gecelerinde sultanın huzurunda münazara meclisleri kurulur. Makdisî'nin belirttiğine göre bu tarz meclislerde, hangi konunun müzakere edileceğini bizzat hükümdar belirlemekte, âlimler de o konu ile ilgili fikirlerini dile getirmektedir. Makdisî bu âlimlerin Hanefî mezhebine meyilli olduklarını belirtir.¹⁰¹ Makdisî bölgenin özellikleri arasında her pazartesi ve çarşamba günü ordu komutanı ya da bir yöneticinin huzurunda kurulan mezalim meclislerini de zikreder ve Racâ isimli bir mescitte kurulan meclisin İslam dünyasında eşinin benzerinin bulunmadığından bahseder.¹⁰²

2. Deylem, Rihâb, Cibâl, Hûzistan

“Mezhepleri farklıdır” demek suretiyle bölgede muhtelif mezheplerin varlığına işaret eden Makdisî, hangi şehirde hangi mezhebin var olduğunu detaylandırır ve şu bilgilere yer verir: Kûmis ve Cürcân halkının çoğunluğu, Taberistan'ın bir kısmı Hanefîdir. Geri kalanı ise Hanbelî ve Şâfiîdir. Biyâr'da Ehl-i hadise rastlanmaz, yalnızca Şâfiîler bulunur.¹⁰³ Ribât'ın orta kesimlerinde bulunan bir bölgede mescitlerden biri Ehl-i hadise diğerleri ise Hanefîlere aittir.¹⁰⁴ Rihâb bölgesinde halkın geneli Hanbelî mezhebine mensuptur; Debil'de ise çoğunluk Hanefî'dir.¹⁰⁵ Rey'de halkın büyük bir kısmı Hanefî olmak-

⁹⁷ Makdisî, s. 328.

⁹⁸ Makdisî, s. 327.

⁹⁹ Makdisî, s. 323.

¹⁰⁰ Makdisî, s. 307.

¹⁰¹ Makdisî, s. 339.

¹⁰² Makdisî, s. 328.

¹⁰³ Makdisî, s. 365.

¹⁰⁴ Makdisî, s. 359.

¹⁰⁵ Makdisî, s. 379.

la birlikte Hanbelîler de sayıca fazladır.¹⁰⁶ Dînever havassıyla, avamıyla Süfyân es-Sevrî'nin mezhebine tabidir.¹⁰⁷ Sûs kasabası halkı Hanbelîdir. Ahvaz halkı Mâlikî'dir. Şehrin yarısı ise Şîî olup mevcut fıkıh bilginlerinin de bir meclisi dahi bulunmamaktadır. Hubbiyye de genel olarak Şîî olmakla birlikte burada çok sayıda Hanefî mezhebi mensubu da vardır.¹⁰⁸

3. Fars, Kirman, Sind

Makdisî Fars bölgesinde Hanefî, Şâfiî, Zâhirî mezheplerinin ve Şîa'nın yaygın olduğunu, bunlardan da daha çok ehl-i hadisin ve Ebû Hanîfe'nin mezhebi ile amel edildiğini, Zâhirîlerin de çok sayıda ders halkası ve meclisinin bulunduğunu belirtir.¹⁰⁹ Horasan ve Fâris arasında iki şehrin ilmî birikimi ve çıkarıldıkları büyük âlimler açısından bir kıyaslamaya gider ve şöyle der: "Horasan bugüne değin Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) ve İbn Râheveyh (ö. 238/853) gibi nice fıkıh ve hadis alimi çıkarmıştır ve hiçbir dönemde de büyük alimleri eksik olmamıştır. Ancak Fâris bundan yoksundur. Baksana dayanak alınacak evsafı bir eserleri ve kendisine müracaat edilebilecek evsafı bir kayıtları yoktur."¹¹⁰

Sind bölgesi hakkında Makdisî şu izahı düşer: "Onların kahir ekseriyeti ehl-i hadistir. Kasabalarda Hanefî mezhebine mensup fukahâ eksik olmaz. Bu bölgede Mâlikîliğe ve Mu'tezileye rastlanmaz. Amel de Hanbelîlere göre değildir. Bu bölge Hanbelîleri istikamet üzere olan, itici bir yaklaşımları bulunmayan, aşırılıktan, taassuptan, kargaşa ve fitneden uzak duran kimselerdir."¹¹¹ Makdisî'nin aktardıklarından bölgede Dâvudî olanların var olduğu da anlaşılmaktadır. Nitekim o Kâdî Muhammed el-Mansûrî isimli bir âlimi bizzat gördüğünden bahsetmekte, tedrisatla hemhal olduğunu ve çok güzel eserleri-

¹⁰⁶ Makdisî, s. 395.

¹⁰⁷ Makdisî, s. 395.

¹⁰⁸ Makdisî, s. 415.

¹⁰⁹ Makdisî, s. 439.

¹¹⁰ Makdisî, s. 448-449.

¹¹¹ Makdisî, s. 481.

nin bulunduğunu belirttiği bu zatın mezhepte imam konumunda olduğunu söylemektedir.¹¹²

Bu bölgelerdeki dinî uygulamalara ilişkin olarak Makdisî'nin şu tespitlerini aktarabiliriz: Sind bölgesindeki Şiiler ezanda “hayye ‘ale’l-felâh’tan sonra “hayye ‘alâ hayri’l-‘amel” ibaresini okumaktadırlar, kameti de cümleleri iki defa tekrar edecek şekilde getirmektedirler.¹¹³ Şîrâz’da âlimler her günün ikinci namazı sonrasında akşam namazına kadar halka sohbette bulunur ve ders yaparlar. Sabah namazından kuşluk vaktine kadarki zaman diliminde de bu ders ve sohbet meclisleri devam eder. Bu çerçevede Makdisî, Şîrâz’da belirgin bir varlığa sahip olduğunu belirttiği sûfilerin belli ritüellerinden ve özellikle Cuma namazı ve sonrasında yaptıkları birtakım uygulamalardan da bahsetmektedir.¹¹⁴

Bu bahsi kapatmadan evvel Makdisî'nin açıklamalarıyla ilgili birkaç hususu paylaşmanın yerinde olacağı kanaatindeyiz. Buraya kadar aktarılan bilgilerde de geçtiği üzere Makdisî sadece belli başlı mezheplerin varlığına işaret etmekte, az sayıda müntesibi olan grupları da bir mezhep olarak ele almaktadır. Yemen’de Meâfir bölgesinde İbnü’l-Münzir’in mezhebinin varlığından bahsetmesi buna örnek gösterilebilir.¹¹⁵ Onun Meâfir’deki mezhebî yapıyı verirken sadece İbnü’l-Münzir’in mezhebine işaret etmesi, bu mezhebin dördüncü asırda dar bir çerçevede de olsa fiilî olarak varlığını devam ettirdiğini göstermesi bakımından anlamlıdır. Makdisî'nin bu bilgiyi verirken “mezhebu İbn Münzir” şeklinde “mezhep” kaydını düşerek aktarması, İbnü’l-Münzir’in görüşleri etrafında müstakil bir mezhep oluştuğu şeklindeki kanaati desteklemektedir. Zirâ Şâfiî'nin usulünü esas alması sebebiyle İbnü’l-Münzir’in Şâfiî mezhebi dâhilinde ele alınması gerektiğini düşünenler olmuştur.¹¹⁶ Makdisî'nin açıklamalarında sonraki dönemlere intikal edemeyen ve zamanla takipçisi kalmayan mezheplerin isimleri de geçmektedir. Nitekim Makdisî

¹¹² Makdisî, s. 481.

¹¹³ Makdisî, s. 481.

¹¹⁴ Makdisî, s. 439.

¹¹⁵ Makdisî, s. 96.

¹¹⁶ Bkz. Cengiz Kallek, “İbnü’l-Münzir en-Nisâbüri”, *DİA*, C. XXI, s. 158.

tarihin derinliklerine gömülen mezheplere örnek olarak şunları vermektedir: Atâiyye, Sevriyye, İbâdiyye ve Tâkiyye.¹¹⁷

Makdisî'nin açıklamalarında itikadi yönüyle öne çıkan bazı mezheplerin fıkıh açısından durdukları yerin tespitine imkân verecek bilgiler de geçmektedir. Makdisî'nin Kerrâmiyye'yi bir fıkıh ekolü gibi sunması buna örnek gösterilebilir. Kerrâmîler üzerine araştırma yapanlar bunu özünde itikâdî olan bu mezhebin fıkıh problemleriyle de ilgilenmiş olmasına ve aralarından önemli görüşleriyle temayüz eden çok sayıda fakih çıkmasına dayandırırılar.¹¹⁸ Bu yöndeki açıklamalara göre Kerrâmiyenin fıkıhla ve Hanefî fıkıhıyla irtibatı Mürcie üzerinden gerçekleşmiştir. Hanefî mezhebinin fikhî görüşlerine göre amel etmiş oldukları için Mürciiler, Hanefî ve re'y taraftarı kabul edilmişler; Mürcie'nin bir uzantısı olduğu için Kerrâmiyye de fıkıhla ve Hanefîlikle irtibatlı görülmüştür.¹¹⁹ Bu yüzden olacak ki Makdisî, Kerrâmîlerin temelde Ebû Hanîfe'ye bağlı bulduklarını belirtmiş, bu nedenle de bid'at ehli olamayacaklarını iddia etmiştir.¹²⁰

C. Muhtelif Bölgelerde Terkedilen Bazı Fikhî Uygulamalar

Makdisî'nin açıklamalarında her bir bölgede olmasa da belli bölgelerde mezheplerin bazı görüşlerinin uygulamadan kalktığına dair tespitler de geçmektedir. Fıkhi birikimini ele vermesi yönüyle de önem arz eden bu tespitlerinde Makdisî genellikle uygulamadan kalkan dört görüşe işaret etmiştir. Eserinin genelinde yedili taksimatı esas alan bir sisteme bağlı kalırken burada dörtlü taksimata dayanan bir sistem doğrultusunda açıklamalarda bulunacak olmasını şöyle gerekçelendirir: “Kitaplar dört tanedir. İnsan dört unsurdan yaratılmıştır. Mevsimler dörttür. (Büyük) nehirlerin sayısı dörttür. Kâbe'nin dört rüknü vardır. Haram aylar dörttür. Dahası Hz. Ali şöyle buyurmuştur: “Kur'an dört bölüm olarak nazil olmuştur ki dörtte biri bizimle, dörtte biri

¹¹⁷ Makdisî, s. 37.

¹¹⁸ Sönmez Kutlu, “Kerrâmiyye”, *DİA*, C. XXV, s. 295.

¹¹⁹ SönmezKutlu, “Mürcie”, *DİA*, C. XXXII, 43-44; Çağfer Karadaş, “Kerrâmiye ve İtikadî”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. 5, 2(2007), s. 44.

¹²⁰ Makdisî, s. 366.

düşmanımızla, dörtte biri siyer ve mesellerle, dörtte biri de farzlar ve hükümlerle ilgilidir.”¹²¹

Makdisî'nin bu doğrultuda aktardığı bilgilere göre bazı bölgelerdeki Hanefiler şu dört hususta mezheb görüşünün dışına çıkmışlardır. (1) Zebîd ve Biyâr'da Hanefiler bayram namazlarını kılmamaktadırlar. (2) Buhara ve Rey'deki Hanefiler atları zekat malı olarak görmemekte ve zekatlarını vermemektedirler.¹²² (3) Mezarda ölünün yüzünün kibleye çevrilmesi.¹²³ (4) Muayyen vakti girdiğinde kurban kesme işinin ifasının zorunlu olması.¹²⁴ Makdisî'ye göre Buhara ve Rey'de bu son iki uygulama devam etmektedir.

Mâlikî mezhebiyle ilgili olarak bazı bölgelerde uygulama dışı kalan hususlar ise Makdisî'ye göre şöyledir: (1) Cemaatin imamın önünde namaza durması. Makdisî Mağrib ve Mısır'da Cuma namazlarında, Şam'da ise cenaze namazında bu uygulamanın devam ettiğini belirtmiştir.¹²⁵ (2) Köpek etinin yenmesi. Makdisî Mağrib bölgesinde bulunan iki şehirde köpek etinin yenmesi yönün-

¹²¹ Makdisî, s. 42-43.

¹²² Ebû Hanîfe atların zekattan muaf olduğunu ifade eden hadiste kastedilen atların binilmeye tahsis edilenler olduğu, otlayarak beslenen atların ise zekâtının verilmesi gerektiği görüşündedir: Bkz. Ebû Hilâl el-Askerî, el-Hasen b. Abdullâh b. Sehl b. Saîd, *el-Evâil*, Tantâ 1408, C. I, s. 177; konu ile ilgili rivayetler için bkz. İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî, *el-Musannef*, (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût) Riyâd 1409, C. II, s. 380.

¹²³ Geniş bilgi için bkz. el-Kerâbisî, Ebu'l-Muzaffer Es'ad b. Muhammed b. el-Huseyn, *el-Furûk*, (nşr. Muhammed Tamûm) Kuveyt 1402/1982, C.I, s. 57.

¹²⁴ Makdisî, s. 39-40. Makdisî kurbanla ilgili olarak uygulamadan kalkan hususu “iltizâmü'l-udhiyye” şeklinde ifade etmiştir. İbn Hacer el-Heytemî'nin bu ifadeyi “vakti girdikten sonra kurban kesme işinin ifasının zorunlu hale gelmesi” anlamında değerlendirmiş olduğunu dikkate alarak, Makdisî'nin de aynı şeyi kastetmiş olacağını düşündük. Bkz. İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Alî İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc*, yy. 1357/1983, C. IX, s. 355.

¹²⁵ İmam Mâlik imamın önünde namaz kılmayı mutlak olarak sahih kabul eder. Makdisî'nin bu hususta bazı istisnaların getirilmesini dikkate aldığı söylenebilir: Geniş bilgi için bkz. İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm el-Harrânî, *Mecmûu'l-Fetâvâ - İbn Teymiyye*, (nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım) Medîne 1416/1995, C. XXIII, s. 404.

deki uygulamanın devam ettiğini kaydetmiştir.¹²⁶ (3) Tek selamla namazdan çıkılması. Makdisî'ye göre bu uygulama da bazı Mağrib şehirlerinde devam etmektedir. (4) Rükû ve secdede okunan duaların okunmasa da olabileceği yönündeki esneklik. Makdisî bu duaları bilmeyenlerin dışındakiler için böyle bir esnekliğe izin verilmediğini belirtmiştir.

Şâfiî mezhebi bağlamında belli bölgelerde terki gerçekleşen uygulamalar ise şöyledir: (1) Bismelenin açıktan okunması ki bu uygulama Meşrik'te Şâfiîlere ait mescitlerde devam etmektedir. (2) Sabah namazında kunut duasının okunması.¹²⁷ (3) Niyetin iftitah tekbiriyle birlikte yapılması. (4) Ramazan ayının ikinci bölümü dışında vitir namazında kunut dualarının okunmaması.¹²⁸ Makdisî Nesâ'da bu uygulamanın devam ettiğini söylemektedir.

Davud ez-Zâhirî'nin mezhebi itibarıyla terki gerçekleşen uygulamalar: (1) Mut'a (sürelî) nikâh.¹²⁹ (2) İki kıza yarım hisse vermek. (3) Mescidin dışında ama yakınında bulunan kimsenin namazının olmayacağı, namazın mutlaka mescide ait bölümün içinde kılınacağı. (4) Mirastaki 'avl meselesi.¹³⁰

¹²⁶ Köpek etinin yenmesi çoğunluğa göre haram hükmünde iken İmam Mâlik'e göre mekruhtur. Mübah ve tenzihen mekruh olduğuna dair görüşler de vardır. en-Nevevî, IX, s. 8.

¹²⁷ Bkz. eş-Şâfiî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs, *el-Umm*, Beyrut 1410/1990, C. I, s. 156; İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *es-Sünen*, (nşr. Şuayb el-Arnâvut, Âdil Mürşid v.dğr.) yy. 1430/2009, C. II, s. 297; et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi el-Mısri, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, yy. 1414/1994, I, 244, s. 252-253; es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekr Celâlu'd-Dîn, *ed-Durru'l-Mensûr*, Beyrut ts.,C. I, s. 733.

¹²⁸ el-Mervezî, C. I, s. 314.

¹²⁹ Makdisî'ninmetninde bu husus "نزوح ما فوق الأربع" şeklinde geçmektedir. İbn Hazm'ın *Merâtibü'l-İcmâ'* isimli eserinde "Dört kadından fazlasıyla evlenmek, Peygamber'den sonra kimse için helal olamaz" şeklindeki açıklamaları, Zahirilerin dörtten fazla kadınla evlenmeyi hiçbir biçimde caiz görmediklerine delalet eder, dolayısıyla bu olsa olsa mut'a nikâhı olabilir. Bu yüzden metinde mefhumu esas alarak ifadelendirme yoluna gittik. Bkz. İbn Hazm *ez-Zâhirî*, *Merâtibü'l-İcmâ'*, (nşr. Hasen Ahmed) Beyrut 1419/1998, s. 115.

¹³⁰ Makdisî, s. 40.

Ehl-i hadis bağlamında Şu dört uygulama terkedilmiŐtir: (1) Hac döneminde muvakkat nikâh yapmak (mut'a). (2) Sarık üzerine mesh.¹³¹ (3) Kumla teyemmüm yapmama.¹³² (4) Kahkaha ile abdestin bozulması. Bu açıklamanın ardından Makdisî, bu hususlardan her biri itibarıyla ashâb-ı hadisin bir mezheple muvafakat içinde olduğunu belirtmekte ve Şöyle demektedir: Kahkaha meselesi itibarıyla Hanefî mezhebiyle¹³³, mut'a meselesi itibarıyla Şia ile teyemmüm meselesi itibarıyla Şâfiî mezhebiyle, sarık üzerine mesh meselesi itibarıyla de Kerrâmiyye ile örtüşmektedirler.¹³⁴

Şia mezhebi itibarıyla terki gerçekteŐen uygulamalar ise Şöyledir: (1) Mut'a meselesi. (2) Bir defada üç talakın meydana gelmesi. (3) Abdestte ayakların meshi meselesi.¹³⁵ (4) Ezanda "ħayye alâ ħayri'l- 'amel" denmesi.

Kerrâmiyye mezhebi itibarıyla ise Şu hususların terki gerçekteŐmiŐtir: (1) Her farz için mutlak surette niyet etmeye gerek olmadığı. (2) Bir binek üzerinde iken farz namaz kılma. (3) Tan yeri ağardıktan sonra yanlışlıkla bir Şey yiyen kimsenin orucuna devam edeceği.¹³⁶ (4) Sabah namazını tam kılarken güneŐin doğması halinde namazın geçerli olması.¹³⁷

¹³¹ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, (nşr. Şuayb el-Arnâvût Âdil Murşid) yy. 1421/2001,XXXVII, s. 67; İbn Mâce, I, 354; el-Hatib eş-Őirbinî, Şems ed-Dîn Muhammed b. Ahmed, *el-İknâ' fi Halli Elfâzi Ebî Şucâ'*, Beyrût ts., C. I, s. 76.

¹³² el-Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf, *Nihâyetu'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb*, (nşr. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb) yy. 1428/2007, C. I, 163; İbn Hamdân, Ebû Abdullâh Ahmed b. Hamdân b. Şebîb b. Hamdân el-Harrânî, *Sıfatu'l-Fetvâ*, (nşr. Muhammed Nâsiruddîn el-Albânî) Beyrût 1397H. C. I, 86; Bedruddîn el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, Beyrût 1420/2000, C. I, s. 536.

¹³³ İbn Mâce, Ebû'l-Meâlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdulaziz b. Ömer, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-Fıkhî'n-Nu'mânî*, (nşr. Abdulkерîm Sâmi el-Cundî) Beyrût 1424/2004, C.I, s.70.

¹³⁴ Makdisî, s. 40.

¹³⁵ İbn Teymiyye, *Minħâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelâmi'Ő-Şia el-Kaderiyye*, (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim) y.y. 1406/ 1986, C. IV, s. 174.

¹³⁶ Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut 1403/1983, s. 93, 284.

¹³⁷ Makdisî, s. 40.

Makdisî bu şekilde her bir mezhep itibarıyla uygulamadan düşen hususlara işaret etmesinin ardından, bütün mezheplerin ortaklık arz ettiği bazı meselelerde avâm-ı nasın terk yoluna gittiği şu uygulamaların varlığına da işaret etmiştir: (1) Teşrik günlerinde tekbir getirmek. (2) Bayram namazlarından önce namaz kılmak. (3) Terviye günü (8 Zilhicce) zevalden önce Mina'ya ayak basmak. (4) Abdest alırken ayakları üç kez yıkamak.¹³⁸

Sonuç

Makdisî'nin, *Ahsenü't-Tekâsim* isimli eseri özünde dördüncü asır İslam coğrafyasının tanıtımını yapan bir çalışma olsa da fıkıh, kelam, mezhepler tarihi ve kıraat gibi sair ilim dallarını ve konulara dair de özgün tespitleri barındırdığı söylenebilir. Bu tespitleri özgün kılan ana vasfın, pratik hayatın verilerini esas alması ve bu yönüyle aktüel değer taşımasıdır. Bu konular içerisinde önemli bir yekûn tutan fikhî tespit ve değerlendirmeleri dolayımında öne çıkan hususları şu şekilde özetlemek mümkündür: (1) Makdisî İslam dünyasında dördüncü asırda ilim adamı ve halk düzeyinde temsil edilen ve kendine has söylemi bulunan fikhî mezhepleri önce icmâlî olarak vermiş, coğrafi bölgelerin tanıtımına ilişkin açıklamaları dâhilinde de her bir bölge, şehir ve nahiyenin mezhebi yapısı hakkında tafsîlî bilgiler aktarmıştır. Dördüncü asır İslam dünyasının mezhebi dağılımını gösteren ve bu yönüyle bir "fıkıh coğrafyası" resmeden bu bilgilerin teoriye değil de pratiğe ve doğrudan gözleme dayanıyor olması onları alabildiğine değerli ve özgün kılmaktadır. (2) Makdisî'nin analizlerindeki bir diğer ve belki de en özgün tarafın coğrafi tahlillerinde sıklıkla fıkıhın/usulün verilerini istimal yoluna gitmesi olduğu söylenebilir. Zira o özellikle bir bölgenin coğrafi konumunu tayinde kıyas, istihsan, teâruf/örf gibi usul ilkelerini esas almış, bunlar üzerinden coğrafi tahlillerde bulunmuştur. Fıkıhın perspektifi ve dili üzerinden inşa edilen bu coğrafya bilgisini "fıkıhın coğrafyası" olarak isimlendirmek mümkün gözükmemektedir. (3) Makdisî'nin insanlar arasında görüş ayrılıklarının olmasını tabii karşılaması, buna bağlı olarak da mezhep-meşrep farklılığına olağan ve insani bir olgu olarak yaklaşması ve mezhep taassubuna delalet eden düşünce ve

¹³⁸ Makdisî, s. 40-41.

uygulamaları tenkit konusu yapması bu eserin günümüze söyleyeceği çok şey olduğunun bir kanıtıdır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Ĥanbel eş-Şeybânî (ö.241/856), *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût Âdil Murşid, yy. 1421/2001.
- Ak, Mahmut, "İklim", *DİA*, C. XXII, 28-30.
- Bardakoğlu, Ali, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, C. XVI, 1-21.
- Bedruddîn el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ (ö.855/1451), *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, Beyrût 1420/2000.
- el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö.370/981), *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Abdu's-Selâm Muhammed Alî Şâhîn, Beyrût 1415/1994.
- el-Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdümelik b. Abdullâh b. Yûsuf (ö.478/1086), *Nihâyetu'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb*, nşr. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb, yy. 1428/2007.
-*el-Burhân fi usûli'l-fıkh*, nşr. Abdulazîm ed-Dîb, Mısır 1418.
- Ebû Hilâl el-Askerî, el-Hasen b. Abdullâh b. Sehl b. Saîd (ö.395/1005 civarı), *el-Evâil*, Tantâ 1408.
- el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, Ebû Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Basrî (ö.170/787), *Kitâbu'l-Ayn*, nşr. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî yy. ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî (ö.463/1071), *Târîhu Bağdâd*, (nşr. Beşâr Avvâd) Beyrût 1422/2002.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî (ö.235/850), *el-Musannef*, (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût) Riyâd 1409.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed (ö.526/1132), *Tabakâtu'l-Hanâbile*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fakî, Beyrût ts.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî (ö. 395/1004), *es-Sâhibî fi Fıkhî'l-Lugati'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Suneni'l-Arabi fi Kelâmihâ*, yy. 1418/1997.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Alî İbn Hacer el-Heytemî (ö.974/1566), *Tuhfetu'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc*, yy. 1357/1983.
- İbn Hamdân, Ebû Abdullâh Ahmed b. Hamdân b. Şebîb b. Hamdân el-Harrânî (ö.695/1296), *Sıfatu'l-Fetvâ*, (nşr. Muhammed Nâsiruddîn el-Albânî) Beyrût 1397H.
- İbn Hazm ez-Zâhirî (ö. 456/1064), *Merâtibü'l-İcmâ'*, (nşr. Hasen Ahmed) Beyrût 1419/1998
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (ö.273/887), *es-Sünen*, (nşr. Şuayb el-Arnâvut, Âdil Mürşid v.dğr.) yy. 1430/2009.

- İbn Mâze, Ebû'l-Meâlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdulaziz b. Ömer, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-Fıkhî'n-Nu'mânî*, (nşr. Abdülkerîm Sâmî el-Cundî) Beyrut 1424/2004.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm el-Harrânî (ö.728/1328), *Mecmû'u'l-Fetâvâ - İbn Teymiyye*, (nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım) Medîne 1416/1995.
- *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelâmi'ş-Şîa el-Ğaderiyye*, (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim) y.y. 1406/ 1986.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed (ö.833/1429), *Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidu't-tâlibîn*, (nşr. Ali b. Muhammed el-İmrân) Beyrut 1400/1980.
- Kallek, Cengiz, "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbüri", *DİA*, XXI, 158-159.
- Karadaş, Çağfer, "Kerrâmiye ve İtikadı", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. 5, 2(2007), s. 41-62.
- el-Kerâbîsî, Ebu'l-Muzaffer Es'ad b. Muhammed b. el-Huseyn (ö.570/1175), *el-Furûk*, (nşr. Muhammed Tamûm) Kuveyt 1402/1982.
- el-Kuraşî, Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, Karaçi ts.
- Kutlu, Sönmez, "Mürcie", 2006, *DİA*, C. XXXII, 41-45.
-, "Kerrâmiyye", *DİA*, C. XXV, 294-296.
- Makdisî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr el-Bennâ eş-Şâmî el-Beşşârî, (ö. 390/1000[?]), *Ahsenü't-Tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, (nşr. M. J. de Goeje) Leiden 1906.
- el-Mâverdi, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî (ö.450/1058), *el-Hâvi'l-Kebîr fi Fıkhî Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî ve huve Şerhu Muhtasari'l-Muznî*, (nşr. Ali Muhammed Meûd - Âdil Ahmed Abdulmevcûd) Beyrût 1419/1999.
-*el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Kahire ts.
- el-Meclîsî, Muhammed Bâkır, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut 1403/1983.
- el-Mervezî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Nasr (ö.294/907), *Muhtasaru Kıyâmu'l-leyl ve Kıyâmi Ramadân ve Kitâbi'l-Vitr*, Pakistan 1408/1988.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref (ö.676/1278), *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, yy. ts.
- er-Râfî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm el-Kazvîni (ö.623/1226), *et-Tedvîn fi Ahbâri Kazvîn*, nşr. Azîzullâh el-Atârdî, 1408/1987.
- er-Râğîb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed (ö.502/1109), *et-Tefsîr*, Mekke 1424/2003.
- es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekr Celâlu'd-Dîn (ö.911/1505), *ed-Durru'l-Mensûr*, Beyrut ts..
- eş-Şâfiî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs (ö.204/820), *el-Umm*, Beyrut 1410/1990.
- eş-Şîrbînî, Şems ed-Dîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb (ö.977/1569), *el-İknâ' fi Halli Elfâzi Ebî Şucâ'*, Beyrût ts.

et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Mısırî (ö.321/933),
Şerhu Meâni'l-Âsâr, yy. 1414/1994.

Tolmacheva, Marina A., "Makdisi", *DİA*, XXVII, 431-432.

Tomar, Cengiz, "İbnü'l-Fakîh" *DİA*, XXI, 38-39.

ez-Zehebî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1348), *Târihu'l-İslâm
ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*, (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf) Beyrut
1424/2003.

Zeynuddîn er-Râzî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebû Bekr b. Abdulkâdir el-Hanefî
(ö.666/1268), *Muhtâru's-Sihâh*, (nşr. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed) Beyrut
1420/1999.

Hadis İliminde Müzâkere Yöntemi ve Değeri*

Münevver YEŞİLYURT** / Hasan CİRİT***

Öz: Rivayetlerin kitaplara kaydedilmeye ve hadis ilimlerinin oluşmaya başladığı hicrî ikinci asra kadar hadislerin muhafazası, öğrenilmesi ve nakledilmesinin en temel yolu ezber ve müzâkeredir. Hadis ilminde meydana gelen gelişmelerle birlikte hadis öğrenim metotları değişmiş, müzâkere de farklı bir anlam ve boyut kazanmıştır. Müzâkere meclislerinde hadislerin senedlerine, râvilerine ve illetlerine ilişkin birçok konu muhaddisler tarafından tartışılmıştır. Muhaddisler, müzâkereye konu olan bu meseleleri dikkatle değerlendirmekle birlikte, söz konusu meclislerde hadis rivayetinin hedeflenmemesi dolayısıyla, aynı titizliği hadis rivayetinde göstermemişlerdir. Bu nedenle müzâkere meclislerinde hadis tahammülü tartışmalıdır ve müzâkere tahammül yöntemlerinden biri olarak görülmemiştir. Ancak müzâkere, mahiyeti itibarıyla hadis i'tibâr yöntemlerinden biri olarak kabul edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Müzâkere, müzâkere meclisi, ilim/hadis meclisi, hadis öğrenimi

The Method of al-Mudhakara (The Discussion) and It's Value in the Science of Hadith

Abstract: The method of preservation, learning and narration of hadith, was hıfz (memorising) and al-mudhakara (discussion) until the second century in which hadiths were recorded in books and sciences of hadith began to occur. With improvements in the science of hadith, the method of hadith education changed and al-mudhakara also gained a different approach. Chains, narrators and many subjects about the science of hadith were discussed in al-mudhakara. Hadith shaikhs evaluated these subjects rigorously, but there wasn't the same attention on hadith narration because these councils did not aim for narration. Therefore, tahammul (reception of hadith) within al-mudhakara is debated and al-mudhakara has not been accepted as a method of tahammul, but it can be seen as one of the significant method of i'tibar (consideration)

* Bu makale Doç. Dr. Hasan Cirit danışmanlığında, Münevver Yeşilyurt tarafından hazırlanan *Hadis Eğitim ve Öğretiminde Müzâkere* (M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015) adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Arş. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

*** Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Keywords: al-Mudhakara (discussion), council of al-mudhakara, science/ hadith council, hadith education

İktibas / Citation: Münevver YEŞİLYURT / Hasan CİRİT, “Hadis İlminde Müzâkere Yöntemi ve Değeri”, *Usûl*, 25 (2016/1), 107 - 132.

Giriş

Hız. Peygamber'in bizatihi kendi döneminden itibaren hadisle-rinin/sünnetinin muhafazası ve gelecek nesillere doğru ve aslına uygun bir biçimde aktarılması için, başta sahâbiler olmak üzere âlimler özel bir çaba göstermişlerdir. Müzâkere usulü ise, sünnetin rivayet edilmiş ifadeleri olarak karşımıza çıkan hadislerin ve bu arada fikhî bilgilerin iyice öğrenilip aktarıl-masında ve hadis ilimlerinin gelişmesinde önemli bir yere sahiptir. Hız. Peygamber, sahâbeye ilimle meşgul olmalarını tavsiye etmiş; onlar da gerek kendi kendilerine gerekse bir araya gelmek suretiyle Hız. Peygamber'den öğrendikleri bilgileri ezberlemeye, elde edemedikleri bilgileri de tamamlamaya çalışmışlardır. Bu faaliyet, sahâbe ve tâbiûnun dilinde “müzâkere” olarak adlandırılmıştır.¹ İlk dönemlerde bu şekilde müşahede ettiğimiz müzâkere uygulaması, hadis ilimlerinin doğuş ve gelişmesine bağlı olarak âlimlerin özellikle de muhaddislerin hadisle ilgili çeşitli konuları tartışıp fikir alışverişinde buldukları bir faaliyete dönüşmüştür.

Bu makalede, öncelikle müzâkere kavramı, tarihi süreçte kazandığı mu-hteve göz önünde bulundurularak, hadis eğitim ve öğretimi açısından tetkik edilecektir. Daha sonra müzâkere çeşitlerine ve müzâkerenin hadis ilmindeki yeri ve önemine değinilip, müzâkere meclisleri esnasında hadis tahammülü ve bu hadislerin delil olma durumu ve değeri ele alınacaktır.

¹ Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebu Abdullah (ö. 405/ 1014), *el-Müstedrek ale's-Sahihayn* (nşr. Hamdi Dimurtaş Muhammed), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000, I, 173; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin (ö. 458/1066), *el-Medhal ile's-Süneni'l-kübrâ* (nşr. Muhammed Ziyaurrahman A'zamî), Kuveyt: Dârü'l-Hulefa li'l-Kitâbi'l-İslamiyye, ts, s. 288; İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf en-Nemerî, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihî ve mâ yenbagî fi rivâyetihî ve hamlihî* (nşr. Abdurrahman Muham-med Osman), Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1388/1968,I, 424, 443.

A. Kavramsal Çerçeve ve Tarihî Süreç

1. Kavramsal Çerçeve

Arapça'da “anmak, zikretmek, hatırlamak, dile getirmek, söylemek” anlamına gelen “zıkr” kökünden türeyen müzâkere², Türkçe'de “bir konu ile ilgili fikir alışverişinde bulunma, olaşma, etüt, danışma, öğretmen tarafından yapılan sözlü sınav, talebenin dersini hazırlayabilmesi için çalışması”³ gibi anlamlara gelmektedir. Sosyolojide müzâkere, “tek başına ortaya çıkmayan, daha fazla düşüncelerin etkileşimiyle tezahür eden, kendi işleyiş kaideleri ve müstakil formları olan sosyal bir faaliyettir.”⁴ Sahâbe ve ilk dönem âlimlerin dilinde genellikle hadisleri ezberlemek için yapılan tekrar faaliyeti anlamına gelen müzâkere, terim olarak “Hadis talebeleri ve hadis râvileri arasında bazı hadislerin yahut hadis konularının mütalaa edilmesini” ifade etmektedir.⁵ Müzâkere kavramıyla ilgili yapılan farklı tanımlarda müzâkerelerin semâ' meclisleri gibi rivayet amacı taşımadığı vurgulanmaktadır.⁶

² Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd (ö. 400/1009), *es-Sihâh: Tâcü'l-luga ve sıhâhü'l-Arabiyye* (nşr. Ahmed Abdu'l-Gafur Attar), Mısır: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts., II, 664; İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed Ali el-Ensârî (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sadır, ts., IV, 308; Firuzabâdî, Ebüt-Tahir Mecdüddin Muhammed (ö. 817/1415), *el-Kâmûsü'l-muhît*, II, 398; Zebidî, Ebu'l-Feyz Muhammed (ö. 1205/1791), *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (nşr. Ali Şîri), Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994, VI, 440; Âsım Efendi, *Kâmûsü'l-muhît Tercümesi* (nşr. Mustafa Koç, Eyyüb Tanrıverdi), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, II, 1963-1964; Bustânî, Batrus b. Bulus (ö. 1300/1883), *Muhîtü'l-muhît: Kâmûsü'l-mutavvel-li'l-lugati'l-Arabiyye*, Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1587, s. 309.

³ TDK *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005, s. 1445; Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat* (nşr. Aydın Sami Güneçal), Ankara: Aydın Kitabevi, 2007, s. 731; Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (nşr. Kerim Can Bayar), I-III, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, II, s. 2276.

⁴ Seyyar, Ali, *İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri*, İstanbul: Değişim Yayınları, 2007, s. 684-685.

⁵ Hatiboğlu, İbrahim, “Müzâkere”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, 233; Aydın, Abdullah, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*, İstanbul: İFAV, 2009, s. 241;

⁶ Humeysi, Abdurrahman b. İbrahim, *Mu'cemu ulûmi'l-hadisi'n-nebevî*, Cidde: Dârü'l-Endelüs el-Hadra, 2000, s. 207.

Diğer taraftan “Münâzara”, “Mürâca‘at”, “Mukâvele” gibi terimler de müzâkere faaliyetini ifade etmek için kullanılmıştır. İmam Tirmîzî (ö. 279/892), *el-İlelü’s-sağîr* adlı eserinde kaynakları hakkında bilgi verirken “Buhârî ile münâzara ettiğim bilgiler” şeklinde bir ifade kullanmış⁷; İbn Receb el-Hanbelî de (ö. 795/1393) eser üzerine yazdığı şerhte, Tirmîzî’nin ifadesinde yer alan “münâzara” kelimesinin “müzâkere” anlamında olduğunu belirtmiştir.⁸ Yine Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795) hocası Amr b. Dînâr’ın (ö. 126/744) hadislerini semâ‘ ederken “mürâca‘at” kelimesini kullanmış, kavramın müzâkere yerine kullanıldığı yine aynı rivayette Muhammed b. Minhâl tarafından açıklanmıştır.⁹ Bazı kaynaklarda yer alan “Muhâvere”, “Muhâdara”, “Müsâmere”, “Mutâraha”, “Münâkaşa”, “Mübâhase”, “Muâvede” ve “Müdârese” gibi tabirlerin de müzâkere ile aynı anlama geldiği anlaşılmaktadır.

2. Tarihî Süreç

Hız. Peygamber’in İslâm dinini tebliğ etmekle görevlendirildiği Arap toplumunda, yazıdan ziyade sözlü kültür hâkimdi.¹⁰ Kur’ân’ın nazil olmaya başladığı bu dönemde, ezber yoluyla muhafazasının yanı sıra onun eksiksiz ve doğru bir biçimde yazıya geçirilmesine azami gayret gösterilmiş; Kur’ân dışındaki diğer bilgiler Hız. Peygamber’den şifahi olarak öğrenilmiş ve nakledilmiştir. Bu dönemde bazı sahâbilerin öğrendikleri hadisleri yazdıkları

⁷ Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed (ö. 279/892), *el-İlelü’s-sağîr* (nşr. Adl b. Abdüşşekur ez-Zürakî), Riyad: Dârü’l-Muhaddis, 1425, s. 36.

⁸ İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî (ö. 795/1393), *Şerhu İleli’t-Tirmizî* (nşr. Nureddin İtr), yy.: Darü’l-Melah, 1978, I, 33.

⁹ Ebû Hafs el-Faruk Ömer b. Hattâb, *Müsnedu emiri’l-mü’minin Ömer b. el-Hattâb* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût-Ebi Yusuf b. Ya’kub b. Şeybe b. es-Salt es-Sedusî), Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekafiye, 1985, s. 32.

¹⁰ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali (ö. 463/1071), *Takyîdü’l-ilm* (nşr. Yusuf İş), y.y: Darü İhyâi’s-Sünneti’n-Nebevî, 1974, s. 49-58; Hamidullah, Muhammed, *Muhtasar Hadis Tarihi* (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul: Bahar Yayınevi, s. 15.

biliniyor olsa da, bu metinler söz konusu kişilerin hadisleri ezberlemesine yardımcı mahiyette bireysel olarak tuttukları notlardan ibarettir.¹¹

Bu arada Hz. Peygamber, sahabenin eğitimi ile yakından ilgilenmiş, onları Kur'ân okumaya, öğrendiklerini tekrar edip üzerinde düşünmeye teşvik etmiştir.¹² Nitekim Enes b. Mâlik (ö. 93/711) Hz. Peygamber ile sohbet meclisleri düzenlediklerini, onun kendilerine birtakım bilgiler verdiğini, yanlarından ayrıldıktan sonra da öğrendikleri bilgileri kendi aralarında müzâkere ettiklerini haber vermiştir.¹³ Bu arada Hz. Peygamber'in bizzat katıldığı bu meclisler dışında sahâbenin de sabah namazından sonra bir araya gelip Kur'ân okuduklarını, farz ve sünnetleri öğrenmeye çalıştıklarını ifade eden rivayetler kaynaklarda yer almaktadır.¹⁴

Bu çerçevede, sahâbe ve tâbiûn döneminde hadislerin öğrenilmesi ve muhafazası için ezber ve müzâkerenin önemli bir role sahip olduğu görülmektedir.¹⁵ Nitekim İbn Abbâs (ö. 68/687) hadislerin Kur'ân gibi düzenli bir şekilde yazıya geçirilmediğini vurgulayarak, onların korunması için en etkin yolun müzâkere olduğuna işaret etmiştir.¹⁶ İbn Abbâs'tan başka Hz. Ali (ö. 41/661),

¹¹ Ebû Dâvûd, "İlim", 3; Yücel, Ahmet, *Hadis Tarihi*, İstanbul: İFAV, 2011, s. 30.

¹² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), Kahire: Dârü'l-Maârif, 1955, XIII, 161.

¹³ Hatîb, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'* (nşr. Mahmud Tahhan), I-II, Riyad: Mektebetü'l-maârif, 1403/1983, I, 236; Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Ahmed b. Ali, (ö. 307/919), *Müsnedu Ebî Ya'lâ el-Mevsilî* (nşr. Hüseyin Selim Esed), Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984, VII, 131.

¹⁴ Heysemî, Ebû'l-Hasan Nureddin Alî b. Ebî Bekr (ö. 807/1405), *Mecmeü'z-zevâid ve menbaü'l-fevâid*, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1982, I, 132. Hz. Peygamber döneminde oluşturulan ilim meclisleri hakkında bk. Aşık, Nevzat, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti: (tahammül, nakil ve tenkitleri)*, İzmir: Akyol Neşriyat, 1981, s. 67-78.

¹⁵ Osmânî, Muhammed Takî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı* (trc. Mehmet Özşenel), İstanbul: İFAV, 2015, s. 80, 87; Yücel, Ahmet, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi: Hicri İlk Üç Asır*, İstanbul: İFAV, 2014, s. 55-57.

¹⁶ Dârimî, "Mukaddime", 51.

Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693) gibi sahâbilerden de hadislerin muhafazasını sağlamada müzâkerenin önemini vurgulayan rivayetler nakledilmiştir.¹⁷

Kısaca, sahâbilerin dilinde müzâkere olarak ifade edilen faaliyet, hadislerin öğrenilmesi, ezberlenmesi, muhafazası ve nakledilmesinde öne çıkan en önemli uygulamalardan biridir. Nitekim Ebû Hureyre (ö. 58/678) “Gecemi üç bölüme ayırdım. Üçte birinde namaz kılarım, üçte birinde uyurum, kalan üçte birinde ise hadisleri müzâkere ederim” demiştir.¹⁸ Burada müzâkere olarak ifade edilen durum esasen hadislerin hafızaya daha sağlam kaydedilmesi için tekrar edilmesidir.¹⁹ Bunun yanında, sahâbenin akîde ve ahkâm ile ilgili birtakım konular üzerinde tartışıp konuşarak, fikir alışverişinde buldukları ve bunu da müzâkere kelimesiyle ifade ettikleri kaynaklarda yer almaktadır.²⁰ Bu durum, müzâkerenin yalnızca hadisi ezberlemeye yönelik olmadığını, aynı zamanda hadisin ya da fikhî bir konunun anlaşılmasına yönelik bir faaliyet olduğunu göstermektedir.

Hız. Osman’ın şehid edilmesiyle meydana gelen iç savaşlar ve siyasi bölünmeler, fetihlerle birlikte İslam topraklarının genişlemesi ve farklı kültürlerle karşılaşılması, uydurma rivayetlerin ortaya çıkması, beraberinde sünnet ve hadisin nasıl muhafaza edileceği konusunda birtakım endişelerin

¹⁷ İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, (ö. 235/849), *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr* (nşr. Kemal Yusuf el-Hût), Beyrut: Dârü't-Tâc, 1410/1989, V, 285; Hatîb, *Şerefu ashâbi'l-hadis* (nşr. Mehmed Saîd Hatiboğlu), Ankara: Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991, s. 96; Beyhakî, *el-Medhal*, s. 288; Heysemî, *Mecme'ü 'z-zevâid*, I, 161.

¹⁸ Dârimî, “Mukaddime”, 27; Hatîb, *a.g.e.*, II, 180.

¹⁹ Osmânî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, s. 82.

²⁰ Peygamberlerin faziletleri (İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullâh, (ö. 571/1176), *Târihu medîneti Dımaşk* (nşr. Ali Şiri), Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996, LXIV, 190), Kader (İbn Asâkir, *a.g.e.*, LIX, 321), Kur'an (İbn Asâkir, *a.g.e.*, LX, 130), Kur'an'ın faziletleri (İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXXIV, 393), İman (İbn Asâkir, *a.g.e.*, LXV, 339), Ölüm-Kıyamet (İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXXV, 239), Megâzî (Zehebî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed, (ö. 748/1348), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaud (el-Arnâvût)-Hüseyin el-Esed), Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1982, VII, 103), Rehin (Buhârî, “Rehin”, 48) gibi konular bunlar arasında zikredilebilir.

doğmasına yol açmış, sonuçta ortaya konulan çabalar ve çözüm arayışları hadis ilminde farklı bir döneme geçilmesine zemin hazırlamıştır. Bu hususta öncelikle sünnetin tahrif edilmesini, hadislerin arasına uydurma rivayetlerin karışmasını önlemek ve hadisleri muhafaza etmek amacıyla başta Şa‘bî (ö. 104/722), Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) ve İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124/742) gibi muhaddisler olmak üzere âlimlerin katkıları ile isnad faaliyetlerinin geliştirilip yaygınlaştırıldığı dikkat çekmektedir. Bu dönemde isnad faaliyetleriyle eş zamanlı olarak cerh-ta‘dîl faaliyetlerine de başlanmıştır.²¹

Hicrî birinci asrın sonlarında, âlimlerin vefat etmeleriyle birlikte, yazıdan ziyade hafızalarda muhafaza edilen hadislerin yok olma endişesi, Ömer b. Abdülazîz’in (ö. 101/719) resmî tedvîn faaliyetini başlatmasına sebep olmuştur. Tedvîn faaliyetiyle birlikte, yazılı hadis metinleri artmış; bunun yanında ehil olmayan kimseler de hadis yazımına el atmıştır. Âlimler, hadisler üzerinde yazıdan kaynaklanabilecek birtakım tahrifleri önlemek için çeşitli tedbirler almıştır. Bu tedbirlerden en önemlisi, sistemli hadis eğitim ve öğretim metotlarının geliştirilmesidir.²² Böylece, hadisin öğrenilmesi ve muhafazasında ezber ve müzâkerenin yerini başta semâ‘ ve kıraat olmak üzere geliştirilen bu öğretim metotları almıştır. Ancak müzâkere daha farklı bir boyut ve mahiyete bürünerek hadis ilmindeki yerini korumuştur. Hadislerin senedlerinin, ravîlerin güvenilirliklerinin tartışılmaya başlanması ve cerh-ta‘dîl faaliyetlerinin yaygınlaşması ile birlikte müzâkereler hadislerin tariklerinin, illetlerinin, hadis usulüyle ilgili birtakım meselelerin tartışıldığı ilim meclisleri haline almıştır. Sahâbe ve tâbiûnun, müzâkerenin hadisin ezberlenmesi ve muhafazasındaki rolüne vurgu yapan teşvikleri, yerini müzâkerenin hadisin sıhhati ve illetlerinin tespitindeki rolüne dikkat çeken teşviklere bırakmıştır.²³

²¹ Yücel, *Hadis Tarihi*, s. 33-40.

²² Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, s. 62-63.

²³ Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdullah (ö. 405/1014), *Ma‘rifetu ulûmi’l-hadis ve kemmiyyeti ecnâsîhi* (nşr. Ahmed b. Faris es-Sellum), Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1424/2003, s. 238-239; Ayrıca bk. Tâhir el-Cezâirî, Tahir b. Salih b. Ahmed (ö. 1339/1920), *Tevcihü’n-nazar ilâ usûli’l-eser* (nşr. Abdulfettah Ebû Gudde), Beyrut: el-Matbaatü’l-İslamiyye, 1426/ 1995, s. 422.

B. Müzâkere Çeşitleri

Klasik hadis usulü eserlerinde, müzâkere çeşitlerine yer verilen ilk ve tek kaynak Hatîb'in (ö. 463/1071) *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'* adlı eseridir. Ancak Hatîb de yalnızca müzâkereye iştirak eden muhatapları dikkate alarak bir sınıflandırma yapmıştır.²⁴ Bu arada müzâkereyi sınıflandırırken, klasik eserlerle yetinilmemiş, konuyla ilgili muasır çalışmalardan da faydalanılmıştır.²⁵

1. Konusuna Göre Müzâkere

Hadis müzâkereleri esasen belli bir konu etrafındaki hadislerin ya da râvinin hadislerinin tartışılıp değerlendirildiği faaliyetlerdir.

a. Bâblar üzerine yapılan müzâkereler

Hadis tasnif türlerinden ale'l-ebvâb kitapların mantığı temel alınarak yapılan ve "المذاكرة على الأبواب" (el-müzâkere ale'l-ebvâb) olarak adlandırılan müzâkerelerde, merkezde belli bir konu/bâb vardır. Nitekim Şerîk ve talebesi

²⁴ Hatîb, *el-Câmi*, II, 269-279.

²⁵ Nur Seyf, *Mecâlisü'l-müzâkere ve ehemmiyetühâ fi hıfzi's-sünne ve nakdihâ*, Muhammed, Dubai: Dâru buhus li'd-dirâsâti'l-islamiyye ve ihyâi't-turâs, 2004; Aş-mavî, Muhammed İbrahim, *Fennü'l-müzâkere inde'l-muhaddisîn meâlimuhû ve a'lâmuhû*, Dubai: Jâ'izat Dubayy al-Dawaliyah lil-Qur'an al-Karîm, 2013; Avvâd el-Halef, *el-Müzâkere ve ehemmiyetuhâ inde'l-muhaddisîn*, Kuveyt: Dâru'l-ilâf, 1998; Muhammed b. Abdullah es-Süreyyi', "el-Müzâkere inde'l-muhaddisîn (mefhûmuhâ, esâlibihâ, eseruhâ fi nakdi'l-hadis)", <http://www.alukah.net/sharia>, (30 Eylül 2010); Abdurrezzak Musa Ebû Basal, "Envâu'l-müzâkere inde'l-muhaddisîn, âsâruhâ ve'l-fevâidü'l-müterattibetu aleyhâ", *Mecelletü Câmiati Dı-meşk*, 2005, XXI, s. 335- 365; Muhammed İbrahim es-Samerrâi, "el-Müzâkere inde'l-muhaddisîn târihuhâ ve fevâidühâ", *el-Menâra*, 2005, XI, sy. 3, s. 393-410; Muhammed Hayâni, "Meclisu'l-müzâkere inde'l-muhaddisîn, ehemmiyetuhû ve âsâruhû ve medâ i'timâdi'l-muhaddisîn aleyhi", *Mecelletü Ebhâsi'l-Yermuk - Silsiletü'l-ulûmi'l-insâniyye ve'l-ictimâiyye*, X, sy. 2, 1994, s. 47-84; Bedr b. Muhammed Ammâş, "el-Müzâkere beyne'l-muhaddisîn", *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye*, 1426, sy. 130, s. 190-287; Muhammed İd es-Sâhib, "el-Müzâkere ve eseruhâ fi'r-rivâye", *Mecelletü Câmiati'l-Ürdüniyye Dirâsât Ulumi's-şer'iyye ve'l-kânûn*, 1999, sy. 26, s. 541-558; Muniruddin Ahmed, "The Institution of al-Mudhakara", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 1969, I, sy. 2, s. 595-603.

Amr b. Hiyâc arasındaki müzâkere, ale'l-ebvâb müzâkerenin uygulandığı hakkında bize bilgi vermektedir. Kendisi hocası ile yaptığı müzâkerede, “Sahibinin izni olmadan evlenen köle” bâbını müzâkere ettiklerini, bu müzâkere sırasında konu hakkında bildikleri hadisleri birbirlerine zikrettiklerini haber vermiştir.²⁶ Yine Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819), Bağdat'ta iken Şu'be (ö. 160/776) ve İbn İdrîs'in ikindiden sonra bir araya gelip hadisleri müzâkere ettiklerini, meczûm²⁷ konusunu konuştukları bir müzâkerede kendisinin bir rivâyet zikrettiğini, bunun üzerine kendisine “Ey Ebû Dâvûd, bu konuda şu rivayetinden başka güzel bir rivayet gelmedi” dediklerini nakletmiştir.²⁸ Bu rivayet, müzâkere meclislerinde sadece rivayetlerin zikredilip geçilmediğini, aynı zamanda söz konusu hadislerin sıhhatlerinin de değerlendirildiğini göstermektedir. Yine bu bağlamda, Abdurrahman ve Hilâl'in “alım-satımda muhayyerlik”²⁹; A'meş ve İbrahim'in “selem akdinde rehin”³⁰; Urve b. Zübeyr ve Mervan b. Hakem'in “abdest”³¹ konusundaki müzâkereleri örnek olarak zikredilebilir.

Ale'l-ebvâb müzâkerenin en önemli faydası rivayetlerin bir arada zikredilmesiyle, aralarında mukayese yapma ve en sahih sened ve metinlere ulaşma imkânının bulunmasıdır. Nitekim Ali b. el-Medînî de (ö. 234/848) hadisteki kusurların ancak farklı tariklerinin bir araya getirilmesiyle tespit edilebileceğini belirtmiştir.³²

²⁶ Hatîb, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts, X, 384.

²⁷ Cüzam hastalığına yakalanmış kimse. Bk. Asım Efendi, *Kâmus*, V, 4894.

²⁸ İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs (ö. 327/938), *el-Cerh ve't-ta'dil* (nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, IV, 111-112.

²⁹ Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed (ö. 385/995), *Ta'likâtü'd-Dârekutnî ale'l-mecrûhîn li-İbn Hibbân el-Büstî* (nşr. Halil b. Muhammed Arabi), Kahire: el-Farukü'l-Hadise, 1994, s. 101.

³⁰ Buhârî, “Selem”, 35.

³¹ Hatîb, *el-Câmî*, II, 404.

³² İbn Cemâa, Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed (ö. 733/1333), *Tezkiretü's-Sâmi ve'l-mütekellim fi edebi'l-âlim ve'l-müteallim* (nşr. Abdüsselam Ömer Ali), Kahire: Mektebetü İbn Abbas, 2005, s. 52.

b. Râviler üzerine yapılan müzâkereler

Bazı hadis müzâkerelerinin merkezinde ise râviler bulunur ve bu durumda müzâkere belirlenen râvinin hadisleri üzerinden yapılır. Bu tür müzâkereler ise “المذاكرة على الرجال” (el-müzâkere ale’r-ricâl) diye isimlendirilir. Burada Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ile Ahmed b. Sâlih’in (ö. 248/862) bir araya gelerek hadis tedvininin en önemli ismi olan İbn Şihâb ez-Zühri’nin (ö. 124/742) hadislerini müzâkere etmeleri örnek olarak zikredilebilir.³³ Ale’l-ebvâb müzâkerelerde olduğu gibi Ale’r-ricâl müzâkerede de hadislerin zikredilmesi yanında, bu hadislerin sened ve râvileriyle ilgili birtakım değerlendirmeler yapılmaktadır.

c. Sahâbe müsnedleri üzerine yapılan müzâkereler

Ale’l-ebvâb ve ale’r-ricâl müzâkerelerin yanında genel olarak ale’r-ricâl başlığı altında değerlendirilebilecek olsa da “المذاكرة على المسانيد” (el-müzâkere ale’l-mesânîd), başka bir deyişle sahâbe müsnedlerinin merkeze alındığı müzâkereler de kaynaklarda yer almaktadır. Sahâbî müsnedlerinin müzâkere edilmesi merfû’ ve mevkûf hadislerin tespit edilmesi bakımından önemlidir. Nitekim rivayetlerin hangilerinin merfû’, mevkûf, maktû’ olduğu konusunda bilgi sahibi olmak, hadis ilminde önem arz eden bir husustur.³⁴

d. Senedler üzerine yapılan müzâkereler

Konuyla ilgili diğer bir husus da isnad müzâkeresidir. “المذاكرة على الأسانيد” (el-müzâkere ale’l-esânîd) olarak ifade edilen bu müzâkereye örnek olarak şu rivayet zikredilebilir: “İshâk b. Râhûye (ö. 238/853), Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn (ö. 233/843) ve aynı ders halkasında olan birkaç âlim bir hadisi değişik

³³ İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî (ö. 365/976), *Esâmî men ravâ anhum Muhammed b. İsmail el-Buhâri* (nşr. Amir Hasan Sabri), Beyrut: Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1994, s. 71-72; Hatîb, *el-Câmi’*, IV, 419; İbn Ebî Ya’lâ, Ebü’l-Hüseyn İbnü’l-Ferrâ el-Hanbelî (ö. 526/1131), *Tabakâtü’l-Hanâbile* (nşr. Abdurrahman b. Süleymen Useymîn), Riyad: el-Emanetü’l-Âmme li’l-İhtilaf, 1999, I, 48-49; Zehebî, *Siyer*, XII, 69-70.

³⁴ Hatîb, *a.g.e.*, II, 290. Konunun önemi hakkında daha geniş bilgi için bk. Suiçmez, Yusuf, *Sahabe ve Tabiîn Sözlerrinin Hz. Peygamber’e Nispeti*, Ankara: Otto yayınları, 2015.

tarikleriyle müzâkere ederken, mecliste bulunanlardan biri “Hadisin bir de şu şekilde tarikleri var” diyerek birkaç sened zikretti. İshâk hadisin bu tariklerinin âlimlerin çoğunluğuna göre sahih olmadığı bilgisini verince mecliste bulunan diğer âlimler bu bilgiyi doğruladılar.”³⁵

e. Beldeler üzerine yapılan müzâkereler

Bunların yanında beldelerin merkeze alındığı müzâkereler de mevcuttur. Bu tür müzâkereler “المذاكرة على البلدان” (el-müzâkere ale'l-buldân) olarak ifade edilmiştir. Ebû Saïd ed-Dımeşkî, Bağdatlı bir adamın İbn Cûsâ'nın yanına geldiğini ve İbn Cûsâ'nın ondan kendisine Şam ehlinin rivayet ettiği hadislerden garîb olarak rivayet ettiği hadisleri zikretmesini ve bunun karşılığında her hadis için kendisine bir dirhem vereceğini kaydetmiştir.³⁶ Yine İbn Adî (ö. 365/976), Nadr b. Seleme el-Mervezî'nin tercemesinde onun Medine ehlinin hadislerini müzâkere ettiğini, onların hadislerini bildiğini nakletmiştir.³⁷ Bu müzâkerelerde beldelerde meşhur olan hadisler ya da sadece bir belde ehli tarafından rivayet edilen hadisler ortaya çıkarılmakta; bununla birlikte hangi beldelerde hangi senedlerin en sahih senedler olarak tespit edildiği gibi bilgiler de elde edilmektedir.³⁸

Konuyla ilgili rivayetler incelenip değerlendirildiğinde, hadis râvilerinin durumlarının tartışıldığı müzâkerelerin ağırlıkta olduğu görülmektedir. Nitekim Yahya b. Maïn, Ali b. el-Medîni ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerin meclislerinde râvilerin güvenilirlik durumlarının müzakere edildiği pek çok örnek mevcuttur.³⁹ İlel ve suâlât türü eserlerde de bu örnekleri çokça görmek mümkündür.

³⁵ Hatîb, *Târih*, VI, 90.

³⁶ Zehebî, *Tezkirâtü'l-huffâz*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1956, III, 796.

³⁷ İbn Adî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1985, VII, 30.

³⁸ Hâkim, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*, s. 229-230.

³⁹ Yahya b. Maïn'in meclisinde Muhammed b. Abbâd'ın durumu (İbn Maïn, Ebû Zekeriyâ Yahyâ (ö. 234/848), *Su'âlât İbni'l-Cüneyd li-Yahya b. Ma'in* (nşr. Ahmed Muhammed Nur Seyf), Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1408/1988, s. 406); Ali b. el-Medîni'nin meclisinde râfızilikte ileri giden râviler (Cüzcânî, Ebû İshak İbrahim (ö. 259/873), *Ahvâlü'r-ricâl* (nşr. Subhi el-Bedri Sâmerrâî), Beyrut: Müessesetü'r-

f. Hakkında müzâkere yapılan diğer konular

Hadislerin konu, râvi, isnad ve belde merkezli müzâkere edilmelerinin yanında, adâlet, tedlîs ve semâ gibi hadis usulü meseleleri de müzâkere meclislerinde tartışılan konulardandır.⁴⁰ Nitekim bu konulardan semâ, İsmail b. İshâk'ın da bulunduğu bir mecliste, bazı âlimler tarafından müzâkere edilmiş; mecliste bulunan İsmail b. Üveys: "Semâ' üç yolla olur: Muhaddise okuma, ki bu en sahihidir, muhaddisin okuması ve münâvele. Münâvele "Senden rivayet edip "حدثنا" dediğimde olur. Mâlik'ten de buna benzer bir rivayet gelmiştir." diyerek kendi kanaatini belirtmiştir.⁴¹

2. Muhataba Göre Müzâkere

Hadislerin müzâkere edilmesi, kelime anlamı itibariyle en az iki kişinin faaliyetini ifade ediyor olsa da, kişinin kendi kendine hadisleri tekrar etmesi de bazı âlimler tarafından müzâkere kapsamında değerlendirilmiştir. Hatta âlimler talebelerini, müzâkere edecek birini bulamadıkları durumlarda, öğrendiklerini kendi kendilerine tekrar etmeye ve böylece devamlı surette ilimle meşgul olmaya teşvik etmişlerdir.⁴²

Gerçek anlamıyla müzâkere ise en az iki kişi ile yapılmaktadır. Hatîb, bu tür müzâkereleri dört ayrı başlık altında ele almıştır. Bunlardan en önemlisi, talebelerin hocaları ile yaptıkları ve yetişmelerinde önemli rol oynayan müzâkerelerdir. Bu tür müzâkere "المذاكرة مع الشيوخ" (el-müzâkere meâ's-şuyûh) tabiriyle ifade edilmiştir. Âlimlerin meclislerinde bulunmak, onlardan istifade etmek ilim talebesine çokça tavsiye edilen davranışlardandır.⁴³ Nitekim Muhammed b. Abdulvehhâb el-Ferrâ da (ö. 272/886) müzâkerenin zihinleri

Risâle, 1405/1985, s. 53), Ahmed b. Hanbel'in meclisinde ise Ebân b. Yezîd'in güvenilirliği (Ebû Dâvûd, *Suâlât*, s. 335-336) tartışılmıştır.

⁴⁰ Örnekler için bk. Hâkim, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, s. 349; İbn Adi, *el-Kâmil*, I,193; Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed (ö. 902/1497), *Fethü'l-mugîs şerhi El-fiyyeti'l-hadîs li'l-İrâki* (nşr. Ali Hüseyin Ali), Kahire: Mektebetü's-sünne, 1424/2003, II, 295.

⁴¹ Hatîb, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye* (nşr. Ahmet Ömer Haşim), Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-Arabi, 1406/1986, II, 298.

⁴² İbn Cemâa, *Tezkiratü's-sâmi*, s. 113.

⁴³ Beyhakî, *el-Medhal*, s. 297-298.

açtığını, bakış açısını genişlettiğini belirtmiştir.⁴⁴ Ali b. el-Hasan b. Şakîk'in hocası Abdullah b. el-Mübârek⁴⁵, Şu'be'nin İbn İdris⁴⁶ ile ve Ali b. el-Medîni'nin Abdurrahman b. Mehdi⁴⁷ ile yaptıkları müzâkereler hoca-talebe müzâkerelerine örnek olarak zikredilebilir.

Hz. Peygamber'in "Kendisine bilgi ulaştırılan nice insan vardır ki, o bilgiyi, bizzat işiten kimseden daha iyi anlar ve korur"⁴⁸ buyruğunda da ifade edildiği gibi her insanın anlayışı farklıdır. Hadislerin akran râviler arasında müzâkere edilmesi de hem hadislerin daha sağlam ezberlenmesini, hem de birinin anlamadığı bir meseleyi diğlerinin tamamlamasını ya da hataların düzeltilmesini sağlar. Bu müzâkere de "المذاكرة مع الأقران و الأتراب" (el-müzâkere mea'l-akrân ve'l-etrâb) olarak adlandırılmıştır. Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652) ve Evzâî (ö. 157/774) gibi âlimler, talebelerini bir araya gelip müzâkere etmeye teşvik etmişler, bunu yapmadıklarında ise onları sert bir biçimde uyarmışlardır.⁴⁹

Hatîb'in tasnifinde, yukarıda zikredilenler yanında, muhaddislerin talebeleriyle ve hadis ilmiyle meşgul olmayan kimselerle, çoğunlukla semâ' ettikleri hadisleri daha sağlam ezberleyebilmek için yaptıkları tekrar faaliyetleri de müzâkere olarak yer almaktadır. Hatîb bunlardan talebe ile yapılan müzâkereyi "المذاكرة مع الأتباع و الأصحاب" (el-müzâkere mea'l-etbâ' ve'l-ashâb), hadis ilmiyle meşgul olmayan kimselerle yapılan müzâkereyi de "المذاكرة مع عامة الناس" (el-müzâkere mea âmmeti'n-nâs) şeklinde isimlendirmiştir⁵⁰ İbrâhim en-Nehâî ve İsmâil b. Recâ'nın, talebeleriyle olan müzâkereleri⁵¹ ve Zührî'nin hocasından semâ' ettiği hadisleri, anlamıyor olmasına rağmen ezber-

⁴⁴ Beyhâkî, *a.g.e.*, s. 294.

⁴⁵ Aralarındaki hoca-talebe ilişkisi için bk. Zehebî, *Siyer*, X, 350.

⁴⁶ İbn Ebi Hatim, *el-Cerh*, IV, 112.

⁴⁷ Râmhürmüzî, Ebû Muhammed b. Hallad (ö. 360/970), *el-Muhaddisü'l-fâsıl bey-ne'r-râvî ve'l-vâî* (nşr. Muhammed Accac Hatîb), Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1391/1971, s. 249.

⁴⁸ Tirmizî, "İlim", 7; Ebû Dâvûd, "İlim", 10.

⁴⁹ Dârimî, "Mukaddime", 51; Hatîb, *el-Câmi'*, II, 273.

⁵⁰ Hatîb, *a.g.e.*, II, 273, 282.

⁵¹ Hatîb, *a.g.e.*, II, 269; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 296.

lemek amacıyla hanımıyla müzâkere etmesi⁵² bu müzâkerelere örnek olarak zikredilebilir. Ca'berî de (ö. 732/1332), âlimlerin hadisin senet ve metni üzerinde konuşmalarını müzâkere olarak adlandırmış, aynı zamanda müzâkerenin hocaların talebeleri imtihan etmesi için veya hadisleri ezberlemek için bir tekrar faaliyeti olduğuna işaret etmiştir.⁵³

3. Kitaptan veya Ezberden Yapılmasına Göre Müzâkere

Müzâkere hadislerin ve hadisle ilgili meselelerin yazıya geçirilmediği dönemden itibaren başvurulmuş ve esasen herhangi bir kitap olmaksızın yapılmıştır. Muasır âlimler bunu "المذاكرة من الحفظ" (el-müzâkere mine'l-hıfz) olarak ifade etmiştir. Nitekim konuyla ilgili bir araya getirilip incelenen örneklerde bu durum müşahede edilmektedir. Nevevî (ö. 676/1277) de müzâkerenin temel amaçlarını anlatırken, hem yazılı rivayetler üzerinden hem de ezberde olan rivayetler üzerinden yapıldığını belirtmiştir.⁵⁴

Bununla birlikte müzâkerenin kitaptan takip edilerek yapıldığına dair örnekler de mevcuttur. Bu da "المذاكرة من الكتاب" (el-müzâkere mine'l-kitâb) şeklinde ifade edilmiştir. İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Abdülmelik b. Şeybe el-Hızâmî'nin tercemesinde, onun Ebû Zür'a ile hadis müzâkere ettiğini, müzâkere sırasında Abdurrahman'ın kitabından takip ettiği bilgisini vermiştir.⁵⁵ Ancak yukarıda da belirtildiği gibi esas olan müzâkerenin ezberden yapılmasıdır ve kitaptan yapılan müzâkere örnekleri oldukça azdır.

C. Müzâkerenin Hadis İlimindeki Yeri ve Önemi

1. Müzâkerenin Önemi ve Faydaları

Hadislerin Kur'ân gibi kontrollü olarak yazılmamış olması, onların kaybolma, unutulma ya da tahrif edilme endişesini arttırmıştır. Bu durumda,

⁵² Hatîb, *a.g.e.*, II, 268.

⁵³ Câ'berî, Burhaneddin Ebû ishak İbrahim b. Ömer (ö. 732/1332), *Rusûmü't-tahdîs fi usûli'l-hadîs* (nşr. İbrahim b. şerif el-Milî) Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1421/2000, s. 131.

⁵⁴ Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin (ö. 676/1277), *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, Kâhire: el-Matbaatü'l-Mısriyye, ts., s. 47-48.

⁵⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VII, 259.

hadislerin muhafazası ve nakledilmesinde başvurulan en önemli iki uygulama “ezber” ve “müzâkere” olmuştur. Hz. Peygamber ashâbını ilimle meşgul olma-ya ve müzâkere etmeye teşvik etmiş⁵⁶; onun vefatından sonra da sahâbe ve tâbiûndan müzâkerenin önemine işaret eden rivayetler nakledilmiştir.⁵⁷ Bu rivayetlerde hadislerin unutulmasını önlemenin ve muhafazasının müzâkere yolu ile olacağı vurgusu dikkat çekmektedir.⁵⁸

Bu arada yaklaşık hicrî ikinci yüzyıldan itibaren daha farklı bir form kazanan müzâkereye teşvik ise, onun hadis ilminde râviler ve hadislerle ilgili sıhhat araştırmalarındaki fonksiyonu üzerinden yapılmıştır. Nitekim Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014), sahih hadisin yalnızca rivayet edilmekle bilinemeyeceğini, hıfz ve semâ’ gibi yöntemlerin yanında müzâkerenin de önemli bir rolü olduğunu⁵⁹ belirterek, bu durumu açıkça ortaya koymuştur.

Müzâkere ile ilgili rivayetler dikkate alındığında, bu faaliyetin üç temel faydası olduğu görülmektedir: Hadislerin muhafazası, nakledilmesi ve sıhhatlerinin araştırılması. Enes b. Mâlik (ö. 93/711), Hz. Peygamber’in meclislerinden sonra, orada öğrendikleri bilgileri ezberleyebilmek için kendi aralarında müzâkere ettiklerini⁶⁰ haber verirken, İbn Abbas (ö. 68/687) da kendisinden hadis duyulduğunda, unutulmaması için müzâkere edilmesine teşvik etmiştir.⁶¹ Daha sonraki yüzyıllarda da müzâkerenin bu noktadaki önemi devam etmiştir. Bununla ilgili olarak, dördüncü yüzyıl âlimlerinden Ebû Hilal

⁵⁶ Tirmîzî, “İlim”, 18; Zehebî, *Siyer*, I, 96.

⁵⁷ İlgili rivayetleri bir arada görmek için bk. Dârimî, “Mukaddime”, 51; Hatîb, *Şerefu ashâbi’l-hadîs*, s. 93-98.

⁵⁸ Nitekim “Hadisleri müzâkere edin. Çünkü onlar, Kur’ân gibi bir araya getirilmiş ve muhafaza edilmiş değildir. Eğer hadisleri müzâkere etmezseniz kaybolup giderler.” (Dârimî, “Mukaddime”, 51); “Hadisleri müzâkere ediniz, onların hayatı müzâkere ile dir” (Beyhakî, *el-Medhal*, s. 288); “Birbirinizi ziyaret ediniz, hadisleri müzâkere ediniz. Eğer böyle yapmazsanız yok olup giderler.” (Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 173) şeklindeki rivayetler, bu konuda zikredilebilecek örneklerden birkaç tanesidir. Bir önceki dipnotta verilen kaynaklardan daha fazlasına ulaşılabilir.

⁵⁹ Hâkim, *Ma’rifetü ulûmi’l-hadîs*, s. 238-239; Ayrıca bk. Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü’n-nazar*, s. 422.

⁶⁰ Hatîb, *el-Câmî*, I, 363-364; Ebû Ya’lâ el-Mevsilî, *Müsned*, VII, 131.

⁶¹ Hatîb, *el-Câmî*, I, 236.

el-Askerî (ö. 400/1009), sağlam hıfz ve zabtın yalnızca ezberle sağlanamayacağını; bununla birlikte çokça ders ve müzâkere yapılması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre, hadis rivayet meclisleri hadisleri ezberlemek için elzem olduğu gibi, müzâkere de o meclislerden azami fayda sağlamak için gereklidir. Rivayet meclislerini ve müzâkere meclislerini terk eden hadis talibi ise boşa çabalamaktan başka bir şey yapmaz.⁶²

Sahâbe döneminde, her sahabî bizzat Hz. Peygamber'in her meclisinde bulunamamaktaydı. Bu nedenle bazı sahâbîler aralarında bir nöbet sistemi oluşturmuş ve iştirak edemedikleri meclislerde kaçırdıkları bilgilere müzâkere yolu ile ulaşabilmişlerdir.⁶³ Bununla birlikte, daha sonraki dönemlerde bazı âlimlerin birtakım sebeplerle⁶⁴ hadis rivayet etmekten kaçınması nedeniyle, bu âlimlerin hadisleri müzâkere yoluyla nakledilmiştir. Bısr b. el-Harîs, hadisleri bu şekilde nakledilen âlimlerden biridir.⁶⁵

Müzâkerenin hadis ilimlerinin oluşumundan sonraki en temel fonksiyonu ise genel anlamda hadislerin sıhhatleri üzerinde muhaddislerin tartışıp fikir alışverişinde bulunmasına zemin hazırlamasıdır. Müzâkere özellikle hadislerde bulunması muhtemel illetlerin tespit edilmesinde önemli bir role sahiptir. Nitekim Tirmîzî *el-İlel* adlı eserini kaleme alırken, burada ortaya koyduğu bilgileri başta Buhârî olmak üzere bazı âlimlerle müzâkere ettiğini

⁶² Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah (ö. 400/1009), *el-Has alâ talebi'l-ilm ve'l-ictihâd fî cem'i* (nşr. Mervan Kabbani), Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1986, s. 67.

⁶³ Buhârî, "İlim", 27; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 32-33.

⁶⁴ Bu sebeplerden bazıları, kendini tamamen ibadete verme, riyadan kaçınma, uzlete çekilme, resmi olarak rivayetin zor olması ve kendini rivayete ehil görmeme, rivayetlerinin az olması ve bunları kendine saklama isteği, Hz. Peygamber adına yalan uydurma endişesidir. Bk. Aşmavî, *Fennü'l-müzâkere*, s. 85.

⁶⁵ Hatîb, *Târîh*, V, 67. Aynı şekilde Hasan b. Muhammed b. Abdurrahman b. Fehm (Hatîb, *a.g.e.*, VIII, 92), Ahmed b. Muhammed b. Zekeriyya (Hatîb, *a.g.e.*, V, 8), Abdülaziz b. Abdullah b. Muhammed b. Ahmed el-Verrâk (Hatîb, *a.g.e.*, X, 455), Ebû Mes'ûd er-Râzî (Hatîb, *a.g.e.*, IV, 343), Ahmed b. el-Furât (Hatîb, *a.g.e.*, IV, 343), Ebû Mes'ûd ed-Dımeşkî (Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 1068-1069) gibi muhaddislerin rivayetleri de müzâkere yoluyla nakledilmiştir. Ayrıca Hatîb, Bağdatlı âlimlerin hadislerinin de müzâkere yoluyla yayıldığını belirtmiştir (Hatîb, *a.g.e.*, I, 245).

ifade etmiştir.⁶⁶ Bu durum, müzâkerenin hadis ilmiyle ilgili eserlerin kaleme alınmasında önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim Ahmed b. Hanbel de, hemen hemen bildiği bütün hadisleri oğlu ile müzâkere ettiğini belirtmiştir. Yine hicrî dördüncü yüzyıl âlimlerinden Dârekutnî'nin (ö. 385/995) talebelerinden olan Berkânî (ö. 425/1033), *Kitâbü'd-Duafâ ve'l-metrûkîn* adlı eserini hocası ile yaptığı uzun müzâkereler sonucunda kaleme aldığını ifade etmiştir.⁶⁷ Bu duruma bağlı olarak, müzâkerenin diğer bir önemli faydası da hadis âlimlerinin hadisler ve râviler hakkında ortak bir görüş ve karara ulaşmalarına zemin hazırlamasıdır. Dolayısıyla hadis ve râviler hakkındaki değerlendirmeler her zaman âlimlerin şahsî kanaatine ve içtihadına dayanmamakta, müzâkereler sonucunda ortak bir kanaat ve karar ortaya çıkabilmektedir.

Hadis ilimlerinin oluşmasından sonra kazandığı yeni formla birlikte müzâkereler, râvilerin kimliklerinin⁶⁸ ve güvenilirlik durumlarının⁶⁹ tespit edilmesinde, hadislerdeki illetlerin ortaya çıkarılmasında⁷⁰, belli bir konuda vârid olan hadislerin bir arada zikredilmek suretiyle, konunun daha net anlaşılması ve varsa ihtilafli meselelerin giderilmesi hususunda⁷¹ önemli rol oynamıştır. Ayrıca düzenlenen müzâkere meclisleri, ilimle meşguliyetin devamlılığını sağlarken, hem hadis hocalarının hem de talebelerin birbirlerinin ilimlerinden istifade etmelerini sağlamıştır.

2. Müzâkere Esnasında Hadis Tahammülü ve Delil Olma Bakımından Değeri

Müzâkere meclisleri semâ' ve imlâ meclislerinde olduğu gibi, hadis rivayetinin esas alındığı meclisler değildir. Bu meclislerde hadisler, metin ve

⁶⁶ Tirmîzî, *el-İlelü's-sağîr*, s. 36.

⁶⁷ Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer, *Kitâbü'd-Duafâ ve'l-metrûkîn* (nşr. Subhi Bedri es-Sâmerrâî), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986, s. 43.

⁶⁸ Bk. Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/889), *Suâlât Ebî Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî min âsari'l-imam Ahmed b. Hanbel fî'l-cerh ve't-ta'dîl* (nşr. Ziyad Muhammed Mansur), Medine, ts., s. 172.

⁶⁹ Bk. Ebû Dâvûd, *a.g.e.*, s. 335-336.

⁷⁰ Ebû Dâvûd, "Salât", 109.

⁷¹ Hatîb, *Târîh*, V, 563; 104.

senedleriyle birlikte eksiksiz bir şekilde rivayet edilmemiş, çoğu zaman müzâkereye konu olan metni ya da senedi hatırlatacak birkaç kelime yeterli görülmüştür.⁷² Bu durum, herkesin iştirakine açık olan müzâkere meclislerinde, hadis ilminde yeterli seviyede olmayan birinin, hadisi duyduğu şekliyle alıp rivayet etmesine sebebiyet vereceğinden dolayı, müzâkere meclislerinde hadis tahammülü ve bu hadislerin rivayeti tartışma konusu olmuştur.

Müzâkere esnasında hadis tahammülü ile ilgili en dikkat çekici uyarı hicri ikinci asır âlimlerinden Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813) tarafından gelmiştir. Abdurrahman b. Mehdî, müzâkere meclislerinin yukarıda bahsi geçen durumundan dolayı, bu esnada kendisinden hadis tahammül edilmesini yasaklamıştır.⁷³ Bununla birlikte, Abdurrahman b. Mehdî'nin müzâkere meclislerinde hadis yazdırdığı da bilinmektedir.⁷⁴ Hadisin bu meclislerde, hoca tarafından imlâ ettirilmesi onun yanlış veya eksik tahammül edilmesini önleyici bir tedbirdir. Nitekim Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), Ebû Hayseme (ö. 234/849) ile müzâkerelerinden sonra⁷⁵, hadisi tam bir şekilde rivayet ederek, hadisin eksik bir şekilde tahammül edilmesini engellemek istemiştir.⁷⁶ Ayrıca müzâkere esnasında öğrenilen hadislerin tedvin edilmesi için de hocanın imlâsı gerekmektedir.⁷⁷ Bu konuda, Abdurrahman b. Mehdî'nin kendisiyle müzâkere için Basra'ya gelen Ali b. el-Medîni'ye (ö. 234/849) müzâkereden sonra bilmediği hadisleri yazdırması örnek olarak zikredilebilir.⁷⁸ Abdurrah-

⁷² İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, I, 430; Alâî, Ebû Saîd Salâhuddin Halil b. Keykeldî (ö. 761/1359), *Câmiü't-tahsil fî ahkâmi'l-merâsîl* (nşr. Hamdi Abdülmecid Selefî), Beyrut: Âlemül-kütüb, 1986, s. 80,87; İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şehabeddin Ahmed ibn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh* (nşr. Mesud Abdülhamid Sadeî-Muhammed Faris), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts. s. 208.

⁷³ Hatîb, *el-Câmi*, II, 37.

⁷⁴ Hatîb *a.g.e.*, II, 37; İbn Ebî Hâtim, *el-İlelü'l-hadis*, s. 83-84 (Naşirin mukaddimesi).

⁷⁵ Bu muhaddislerin birbirleriyle görüştikleri sabittir. Bk. Tuğ, Salih, "Ebû Hayseme", *DİA*, İstanbul, 1994, X, 151.

⁷⁶ İbn Maîn, *Ma'rifetü'r-ricâl* (nşr. Muhammed Mutî' Hafız, Muhammed Kamil Kassar), Dımaşk: Matbuatu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye, 1405/1985, II, 59. Ayrıca bk. Nur Seyf, *Mecâlisü'l-müzâkere*, s. 37.

⁷⁷ Hatîb, *a.g.e.*, II, 36.

⁷⁸ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 252.

man'dan başka, İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) ve Ebû Zür'a er-Râzî'den (ö. 264/878) de müzâkere esnasında kendilerinden hadis tahammülünü yasaklayan haberler nakledilmiştir.⁷⁹

Bir rivayetin müzâkere meclislerinden tahammül edilmiş olması hadis için bir illet olarak kabul edilmesinin yanında, o hadisi rivayet eden râvi için de tenkid sebebidir.⁸⁰ Nitekim muhaddisler tahdîs ve müzâkere meclislerinden tahammül edilen hadisleri birbirinden ayırmaya dikkat etmişlerdir.⁸¹ Bunun için de müzâkere sırasında tahammül edilen hadis rivayet edilirken, “حدثنا فلان” (Bize müzâkere esnasında tahdîs etti) ve “حدثناه في المذاكرة” (müzâkere esnasında tahdîs ettik) gibi ibarelerin kullanılması uygun görülmüştür.⁸² Hatta *el-Kifâye*'de “سمعت فلانا يقول مذاكرة” (müzâkere sırasında filan kişinin şöyle dediğini işittim) ifadesinin sika ve mutkin bir râvi tarafından söylenmesi durumunda semâ'nın üst derecelerinde olduğu ifade edilmiştir.⁸³

Bu ifadelerin yanında, hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda genel olarak isnadı kopuk rivayetlerle birlikte semâ', kırâat ve vicâde metotlarına da delâlet eden, “ذكر فلان” (Filan kişi zikretti), “قال فلان” (Filan kişi şöyle dedi) gibi kalıplar da daha ziyade hadisin müzâkere yoluyla alındığını ifade etmek için kullanılmıştır.⁸⁴ Özellikle Buhârî'nin bu sıyga kullanımını değerlendiren klasik

⁷⁹ Hatîb, *a.g.e.*, II, 36-37.

⁸⁰ İbn Receb, *a.g.e.*, II, 647.

⁸¹ Zerkeşi, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed (ö. 794/1392), *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh* (nşr. Zeynelabidin b. Muhammed Bela Feric), Riyad: Edvâü's-selef, 1419/1998, II, 45-46. Tirmîzî *Sünen*'inde asıl olarak senediyle rivayet ettiği bir hadisin hemen ardından, mezkur hadisi Hasan b. Ali'den de müzâkere esnasında aldığını belirterek, bu yolla alınan bir hadisin semâ' ve benzeri makbul yollarla tahammül edilen hadislere nispetle konumunu ortaya koymuştur. Bk. Tirmîzî, “Zekat”, 30.

⁸² Hatîb, *a.g.e.*, II, 37; İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadîs*, I, 234; İbn Dakîk el-İd, *el-İktirâh*, I, 33; Suyûtî, *Tedrib*, 561-562. Ayrıca Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/ 890), Tirmîzî (ö. 279/892) ve Ebû Avâne (ö. 316/929) gibi muhaddisler bu şekilde tahammül ettikleri hadisleri “müzâkereten” (مذاكرة) kaydı ile rivayet etmiştir. Bk. Tirmîzî, “Zekat”, 30; Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, III, 218; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VIII, 110.

⁸³ Hatîb, *el-Kifâye*, II, 224.

⁸⁴ İbnü's-Salâh, *a.g.e.*, s. 136; 79-81; İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-ravî fî muhtasari ulümü'l-hadîsi'n-nebevî* (nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), Dimeşk:

ve modern dönem âlimleri, söz konusu sıyganın genel olarak Buhârî'nin müzâkere ile aldığı hadislere işaret ettiğini belirtmişlerdir.⁸⁵

Sonuç olarak müzâkereler, hadis tahammülü ve tahdîsinin hedeflendiği faaliyetler olmayıp, hadis ve hadislerle ilgili birtakım meselelerin tartışıldığı ilim meclisleridir. Bu sebeple tartışılan mesele bağlamında zikredilen hadisin, tam olarak rivayet edilmediği görülür.⁸⁶ Bu durum, müzâkere esnasında “hadis

Dârü'l-fıkr, 1406, I, 80; Irâkî, *et-Tebşire ve't-tezkire*, II, 27; Suyûtî, *a.g.e.*, I, 415. bu sîgalarla rivayet edilen hadislerin ittisaline hüküm vermek için râvinin hocası ile görüştüğünün ve tedlis yapmadığının tespit edilmesi şart koşulmuştur. Bk. İbnü's-Salâh, *a.g.e.*, s. 62-63; Ahmet Yücel, *Hadis Usulü*, s. 85-86. Hatîb el-Bağdâdî de söz konusu sîganın, semâ'dan başka yöntemle hadis almayan kimse tarafından kullanılması durumunda “haddesenâ” hükmünde olduğunu; semâ'dan başka yollarla hadis alan râvinin kullanması durumunda ise o râvinin hadisi semâ' yoluyla aldığı kesinleşmedikçe söz konusu rivayetle ihticac edilmeyeceğini belirtmiştir. Bk. Hatîb, *a.g.e.*, II, 225.

⁸⁵ Sehâvî, *Fethü'l-mugîs*, II, 167; İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehabuddin Ahmed ibn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *en-Nüket ala kitâbi İbni's-Salah* (nşr. Mesud Abdülhamid Sadeft-Muhammed Faris), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts., XIII, 45; Aynî, Ebû Muhammed Bedruddin Mahmûd (ö. 855/1451), *Umdetü'l-kârî şerhu Sahihi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru ihyâi turâsîl'l-Arabî, ts, VIII, 142; Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaled-din Abdurrahman b. Ebi Bekr (ö. 911/1505), *Tedribür-râvi fi Şerhi Takribi'n-Nevevî* Dîmeşk: Dârü'l-kelimi't-tayyib, 2005, I, 415-416; Babanzâde, Ahmed Naim (ö. 1353/1934), *Hadis Usulü ve Istılahları*, s. 398; Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 129.

⁸⁶ Müzâkere sırasında tahammül edilen hadisin sıhhatini problemlile hale getiren en önemli sebep budur. Bununla birlikte, hadis müzâkere meclislerinde normal şartlarda kendisinden hadis rivayet edilmeyecek râvilerden hadis rivayet edilmesi de problem olarak görülmüştür. Nitekim Yahyâ'nın Şerîk'ten razı olmadığı, yalnızca müzâkere esnasında ondan iki hadis zikrettiğini kaynaklarda yer almaktadır. Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, III, 298. Ayrıca Ahmed b. Hanbel de, Ebû Katâde⁸⁶ ve Abdülaziz b. Ebân (ö. 207/822), Abdurrahman b. Malik (ö. 159/775) gibi isimlerden yalnızca müzâkere esnasında hadis rivayet etmiştir. Bk. Ebû Zür'a er-Râzî, *Suâlât*, s. 348; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, III, 298; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, III, 454. Bazı râvilerle ilgili de, hakkında çeşitli cerh ifadeleri bulunmakla birlikte hadisleriyle müzâkere edilebileceği belirtilmiştir. Amr b. Şuayb ve Yusuf b. Mihrân gibi râviler bunlar arasındadır. Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VI, 239; İbn Ebî Hâtim, *a.g.e.*, IX, 229.

rivayetinde mütesâhil” davranılması şeklinde ifade ediliyor olsa dahi, âlimlerin hadisi değerlendirme konusunda dikkatsiz davrandığı yanlışına düşülmemelidir. Bütün bu değerlendirmeler sonucunda müzâkerenin bir hadis tahammül yöntemi olmadığı ortaya çıkmaktadır. Ancak teoride bir metot olarak kabul edilmemekle birlikte, bu meclislerden hadis alınması ve rivayet edilmesi vakiasından dolayı⁸⁷, âlimler bu konuda çeşitli sınırlandırmalar getirmiş ve bu şekilde rivayet edilen hadislerin çok azının delil değeri ifade ettiğini, genel olarak istişhâd için kullanıldığını belirtmişlerdir.⁸⁸

Sonuç

İslâmi ilimlerin öğrenilmesinde müzâkere oldukça önemli bir yere sahiptir. Hadis ilmi açısından müzâkere ise, hadis tarihinin her döneminde yaşanan gelişmelere paralel olarak, mahiyeti değişmekle birlikte varlığını sürdürmüştür. Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde hadislerin ezberlenmesi, muhafazası, anlaşılması ve nakledilmesinde başvurulan bir yöntem olan müzâkere, daha sonraki dönemlerde, genellikle hadis ilminde uzman muhadislerin hadis usulüyle ilgili bazı konularda fikir alışverişinde buldukları bir faaliyete dönüşmüştür.

Çeşitli müzâkere örnekleri dikkate alındığında, müzâkere meclislerinde tartışılan konuların daha ziyade hadis senedleri, ravileri ve illetleri etrafında döndüğü tespit edilmiştir. Müzâkere örneklerinin çokça yer aldığı sualât, ilel, tarih türü eserler de bu durumu göstermektedir. Hadis metinlerinin tetkikine yönelik müzâkere örnekleri ise oldukça azdır.

Hadis müzâkere meclislerinin esas amacı hadis rivayeti değildir. Müzâkere meclislerinde her ne kadar hadis değerlendirmelerinde titizlik gösterilse de,

⁸⁷ *Kütüb-i Sitte* üzerinde yapılan taramada müzâkere ile tahammül edilen birkaç rivayet tespit edilmiştir. Bu durum da, bu şekilde rivayet edilen hadislerin en azından ihticâc için kullanılmadığını göstermektedir.

⁸⁸ İbnü's-Salâh, *a.g.e.*, s. 136; 79-81; Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *el-Vâsıt fi ulûm ve mustalahi'l-hadîs*, Cidde: Alemü'l-Ma'rife, 1983, s. 254-255; Ahmed Muhammed Şakir, *el-Bâisü'l-hasîs şerhu ihtisâri ulûmi'l-hadîs*, Kahire: Matbaatu Muhammed, 1958, s. 34.

hadislerin rivayetinde aynı titizlik görülmemektedir. Nitekim hadislerin müzakeresi esnasında sened ve metinleriyle ilgili hatırlatıcı bir kısmının zikredilmesi yeterli görülmüştür. Bu nedenle, özellikle sadece hadis hocalarının değil, herkesin katılımına açık olan meclislerde yapılan müzâkereler esnasında, hadis tahammül etmek yasaklanmıştır ve eğer bir kimse bu meclislerden hadis tahammül edip rivayet etmek isterse, metoduna işaret eden sıygayı kullanması uygun görülmüştür.

Muhaddislerin hemen hepsine göre müzâkere, hadis eğitiminde önemli bir role sahiptir, ancak müzâkere hiçbir tarafından bir tahammül yöntemi olarak kabul edilmemiştir ve bu meclislerde tahammül edilen hadisler tenkid edilmiştir. Hadisin tenkide uğramaması için muhaddisler, müzâkere meclisleri bittiğinde hadisleri metin ve senetleriyle birlikte ya tam bir biçimde rivayet ya da imlâ ettirmişlerdir.

Netice itibarıyla, müzâkere, başta hadislerin muhafazasında daha sonra da hadis ilimlerinin gelişmesinde önemli bir role sahip olmuştur. Hadislerin öğreniminde ve hadis ilimleriyle ilgili konuların hadis âlimleri arasında yayılması ve tartışılmasında, müzâkereye katılan âlimin bilmediği bir konu hakkında bilgi edinmesine ya da hatalı olarak bildiği bir konunun doğrusunu öğrenmesine yardımcı bir yöntem olmuştur. Bunların yanı sıra, müzâkere esnasında, hadislerin çeşitli tarikeleri ve sıhhatleri değerlendirildiğinden, müzâkerayı hadis itibârında yararlanılacak yöntemlerden biri olarak kabul etmek mümkündür.

Kaynakça

- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, İstanbul: İFAV, 2009.
- Abdurrezzak Musa Ebû Basal, “Envâu'l-müzâkere inde'l-muhaddisin, âsâruhâ ve'l-fevâidü'l-müterattibetu aleyhâ”, *Mecelletü Câmîati Dimeşk*, 2005, XXI, s. 335-365.
- Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *el-Müsned* (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), Kahire: Dârü'l-Maârif, 1955, I-XX.
- Ahmed Muhammed Şakir, *el-Bâisü'l-hasîs şerhu İhtisâri ulûmi'l-hadîs*, Kahire: Matbaatu Muhammed, 1958,
- Alâî, Ebû Saîd Salâhuddin Halil b. Keykeldî (ö. 761/1359), *Câmîü't-tahsîl fî ahkâmi'l-merâsîl* (nşr. Hamdi Abdülmecid Selefî), Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1986.

- Âsım Efendi (ö. 1225/1819), *Kâmûsü'l-muhît Tercümesi*, (nşr. Mustafa Koç, Eyyüb Tanrıverdi), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah (ö. 400/1009), *el-Has alâ talebî'l-ilm ve'l-ictihâd fî cem'ihî* (nşr. Mervan Kabbani), Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1986.
- Aşmavî, Muhammed İbrahim, *Fennü'l-müzâkere inde'l-muhaddisîn meâlimuhû ve a'lâmuhû*, Dubai: Jâ'izat Dubayy al-Dawaliyah lil-Qur'an al-Karîm, 2013.
- Âşık, Nevzat, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti: (tahammül, nakil ve tenkitleri)*, İzmir: Akyol Neşriyat, 1981.
- Avvâd el-Halef, *el-Müzâkere ve ehemmiyetuhâ inde'l-muhaddisîn*, Kuveyt: Dâru'l-ilâf, 1998.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddin Mahmûd (ö. 855/1451), *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru ihyâi turâsîl'l-Arabî, ts., I-XX.
- Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (nşr. Kerim Can Bayar), İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2005, I-III.
- Babanzâde Ahmed Naim (ö. 1353/1934), *Hadis Usulü ve Istılahları* (nşr. Hasan Karayığit), İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010.
- Bedr b. Muhammed Ammâş, "el-Müzâkere beyne'l-muhaddisîn", *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye*, 1426, sy. 130, s. 190-287.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn (ö. 458/1066), *el-Medhal ile's-Süneni'l-kübrâ* (nşr. Muhammed Ziyaurrahman A'zami), Kuveyt: Dârü'l-Hulefa li'l-Kitâbi'l-İslamiyye, ts.
- Bustânî, Batrus b. Bulus (ö. 1300/1883), *Muhîtü'l-muhît: Kâmûsü'l-mutabbel-li'l-lugati'l-arabiyye*, Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1587.
- Câ'berî, Burhaneddin Ebû İshak İbrahim b. Ömer (ö. 732/1332), *Rusûmü't-tahdîs fî usûli'l-hadîs* (nşr. İbrahim b. şerif el-Milî) Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1421/2000.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd (ö. 400/1009), *es-Sihâh: Tâcü'l-luga ve shâhu'l-Arabiyye* (nşr. Ahmed Abdu'l-Gafur Attar), Mısır: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts., I-VII.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed (ö. 385/995), *Ta'likâtü'd-Dârekutnî ale'l-mecrûhîn li-İbn Hibbân el-Büstî* (nşr. Halil b. Muhammed Arabî), Kahire: el-Farukü'l-Hadise, 1994.
- _____, *Kitâbü'd-duafâ ve'l-metrûkîn* (nşr. Subhi Bedri es-Sâmerrâî), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman (ö. 255/868), *es-Sünen* (nşr. es-Seyyid Abdullah Hâşim Yemânî), Medine: Şeriketü't-Tıbaati'l-Fenniyyeti'l-Müttehîde, 1386/1966, I-II.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat* (nşr. Aydın Sami Güneşçâl), Ankara: Aydın Kitabevi, 2007.
- Ebû Avâne, Ya'kub b. İshak (ö. 361/928), *el-Müstahrec* (nşr. Eymen b. Arif ed-Dimeşki), Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1419/1998.

- Ebü Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/889), *Suâlat Ebî Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî min âsari'l-imam Ahmed b. Hanbel fi'l-cerh ve't-ta'dil* (nşr. Ziyad Muhammed Mansur), Medine, ts.
- Ebü Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *el-Vasît fi ulûm ve mustalahi'l-hadis*, Cidde: Alemü'l-Ma'rife, 1983.
- Ebü Ya'lâ el-Mevsilî, Ahmed b. Ali (ö. 307/919), *Müsnedu Ebî Ya'lâ el-Mevsilî* (nşr. Hüseyin Selim Esed), I-XIII, Dımaşk: Dârü'l-Me'mun li't-Türâs, 1984.
- Hâkim en-Nisâbüri, Ebu Abdullah (ö. 405/ 1014), *el-Müstedrek ale's-Sahihayn* (nşr. Hamdi Dimurtaş Muhammed), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000, I-X.
- _____, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadis ve kemmiyyeti ecnâsihi* (nşr. Ahmed b. Faris es-Sellum), Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1424/2003.
- Hamidullah, Muhammed, *Muhtasar Hadis Tarihi* (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul: Bahar Yayınevi, 1967.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebü Bekr el-Hatib Ahmed b. Ali (ö. 463/ 1071), *Takyîdü'l-ilm* (nşr. Yusuf Iş), y.y: Dârü İhyâi Sünneti'n-Nebevî, 1974.
- _____, *Şerefu ashâbi'l-hadis* (nşr. Mehmed Saîd Hatiboğlu), Ankara: Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- _____, *el- Kifâye fi ilmi'r- rivâye* (nşr. Ahmet Ömer Haşim), Beyrut: Dârü'l Kütübi'l-Arabi, 1406/1986, I-II.
- _____, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'* (nşr. Mahmud Tahhan), Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1403/1983, I-II.
- _____, *Târihu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts., I-XIV.
- Hatipoğlu, İbrahim, "Müzâkere", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, 233.
- Heysemî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr (ö. 807/1405), *Mecmeü'z-zevâid ve menbaü'l-fevâid*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1982, I-X.
- Humeysî, Abdurrahman b. İbrahim, *Mu'cemu ulûmi'l-hadisi'n-nebevî*, Cidde: Dârü'l-Endelüs el-Hadra, 2000.
- İbn Abdilber, Ebü Ömer Yusuf en-Nemerî, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihî ve mâ yebegi fi rivâyetihî ve hamlihî* (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1388/1968, I-II.
- İbn Adî, Ebü Ahmed Abdullah b. Adî (ö. 365/976), *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1985, I-VIII.
- _____, *Esâmi men ravâ anhum Muhammed b. İsmail el-Buhârî* (nşr. Amir Hasan Sabri), Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1994,
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah (ö. 571/1176), *Târihu medîneti Dımaşk* (nşr. Ali Şiri), Beyrut: Darü'l-Fikr, 1996, LXXIV.
- İbn Cemâa, Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed (ö. 733/1333), *Tezkiretü's-Sâmi ve'l-mütekellim fi edebi'l-âlim ve'l-müteallim* (nşr. Abdüsselam Ömer Ali), Kahire: Mektebetü İbn Abbas, 2005.

- _____, *el-Menhelü'r-râvi fî muhtasari ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî* (nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), Dimeşk: Dârü'l-fıkr, 1406.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs (ö. 327/938), *el-Cerh ve't-ta'dîl* (nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ), I-IX, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, I-IX.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed (ö. 235/849), *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr* (nşr. Kemal Yusuf el-Hût), Beyrut: Dâru't-Tâc, 1410/1989.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebül-Hüseyn İbnü'l-Ferrâ el-Hanbelî (ö. 526/1131), *Tabakâtü'l-Hanâbile* (nşr. Abdurrahman b. Süleymen Useymin), Riyad: el-Emanetü'l-Âmme li'l-İhtilaf, 1999, I-III.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şehabuddin Ahmed ibn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *en-Nüket ala kitâbi İbni's-Salah* (nşr. Mesud Abdülhamid Sadeft-Muhammed Faris) Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- _____, *Fethü'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki-Muhıbbüddin el-Hatîb), Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts., I-XIII.
- İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî (ö. 795/1393), *Şerhu İleli't-Tirmizî* (nşr. Nureddin İtr), yy.: Daru'l-Melah, 1978, I-II.
- İbn Maîn, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ (ö. 234/848), *Su'âlât İbni'l-Cüneyd li-Yahya b. Ma'in* (nşr. Ahmed Muhammed Nur Seyf), Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1408/1988.
- _____, *Ma'rifetü'r-ricâl* (nşr. Muhammed Muti' Hafız, Muhammed Kamil Kassar), Dımaşk: Matbuatu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye, 1405/1985.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed Ali el-Ensârî (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sadır, ts., I- XV.
- Muhammed b. Abdullah es-Süreyyi', "el-Müzâkere inde'l-muhaddisîn (mefhûmuhâ, esâlibihâ, eseruhâ fî nakdi'l-hadis), <http://www.alukah.net/sharia>, (30 Eylül 2010).
- Muhammed Hayânî, "Meclisü'l-müzâkere inde'l-muhaddisîn, ehemmiyetuhû ve âsâruhû ve medâ i'timâdi'l-muhaddisîn aleyhi", *Mecelletü Ebhâsi'l-Yermuk-Silsiletü'l-ulûmi'l-insâniyye ve'l-ictimâiyye*, X, sy. 2, 1994, s. 47-84.
- Muhammed İbrahim es-Samerâî, "el-Müzâkere inde'l-muhaddisîn târihuhâ ve fevâidühâ", *el-Menâra*, 2005, XI, sy. 3, s. 393-410.
- Muhammed İd es-Sâhib, "el-Müzâkere ve eseruhâ fi'r-rivâye", *Mecelletü Câmiati'l-Ürdüniyye-Dirâsât Ulumi's-şer'iyye ve'l-kânûn*, 1999, sy. 26, s. 541-558.
- Muniruddin Ahmed, "The Institution of al-Mudhakara", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1969, I, sy. 2, s. 595-603.
- Nevevî, Ebû Zekerıyya Muhyiddin (ö. 676/1277), *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, Kâhire: el-Matbaatü'l-Mısriyye, ts., I-XVIII.
- Nur Seyf, *Mecâlisü'l-müzâkere ve ehemmiyetühâ fî hıfzı's-sünne ve nakdihâ*, Muhammed, Dubai: Dâru buhus li'd-dirâsâti'l-islamiyye ve ihyâi'l-turâs, 2004.

- Osmâni, Muhammed Takî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı* (trc. Mehmet Özşenel), İstanbul; İFAV, 2015.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed b. Hallad (ö. 360/970), *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvi ve'l-vât* (nşr. Muhammed Accac Hatîb), Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1391/1971.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed (ö. 902/1497), *Fethü'l-mugîs şerhu Elfıyyeti'l-hadis li'l-Irâki* (nşr. Ali Hüseyin Ali), Kahire: Mektebetü's-sünne, 1424/2003, I-V.
- Seyyar, Ali, *İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri*, İstanbul: Değişim Yayınları, 2007.
- Sezgin, Fuat, *Buhârî'nin Kaynakları*, Ankara: Otto, 2012.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celeddin Abdurrahman b. Ebi Bekr (ö. 911/1505), *Tedribü'r-Râvi fi Şerhi Takribi'n-Nevevi* Dımeşk: Dârü'l-kelimi't-tayyib, 2005.
- Tâhir el-Cezâirî, Tâhir b. Salih b. Ahmed es-Sem'anî (ö. 1333/1920), *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser* (nşr. Abdulfettah Ebû Gudde), Beyrut: el-Matbaatü'l-İslamiyye, 1426/1995.
- Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed (ö. 279/892), *el-İlelü's-sağir* (nşr. Adl b. Abdüşşekur ez-Züraki), Riyad: Dârü'l-Muhaddis, 1425.
- Tuğ, Salih, "Ebû Hayseme", *DİA*, İstanbul, 1994, X, 151.
- Yücel, Ahmet, *Hadis Tarihi*, İstanbul: İFAV, 2011.
- _____, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi: Hicri İlk Üç Asır*, İstanbul: İFAV, 2014.
- Zebidî, Ebu'l-Feyz Muhammed b. Muhammed (ö. 1205/1790), *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (nşr. Ali Şîrî), Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994.
- Zehebî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed (ö. 748/1348), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaud-Hüseyin el-Esed), Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1982, I-XXIII.
- _____, *Tezkiretü'l-huffâz*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1956, I-IV.
- Zerkeşi, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed (ö. 794/1392), *en-Nüket alâ mukaddimeti İbni's-Salâh* (nşr. Zeynelabidin b. Muhammed Bela Feric), Riyad: Edvâü's-selef, 1419/1998.

Bir Bektâşî Dede babası Bedri Noyan'a (1912-1997) Göre Zâhir Bâtın İlişkisi

Hatice MUT / Süleyman AKKUŞ***

Öz: Müslümanların bilme kavramına verdikleri önem, kavramın tanımı üzerine yoğunlaşmayı da beraberinde getirmiştir. Bektâşî Dede babası Bedri Noyan, İslâm'ın anlaşılmasında İslâm tasavvufuna dikkat çekmekle birlikte Bektâşîliğe özel bir vurguda bulunmuştur. Bu olağan tavrı kavramları tanımlarken de kendini göstermektedir. Bâtın ilmi olarak gördüğü tasavvufi bilgiyi zâhir olarak ifade ettiği şeriat bilgisine üstün görmüştür. Noyan, bu özel bilginin tanımı, niteliği, değeri gibi konularda Bektâşilik ve diğer tasavvuf erbabının müşterek savunmalarına yer vermiştir. Avâm ve havâssın belirlenmesinde de Bektâşîliğe ayrı bir önem atfetmiştir. Alevîler de dâhil olmak üzere, vahdet-i vücûd bilgisine erişemeyenleri, Bektâşî olmayanları, kimi zaman saraya mukabil halkı, kimi zaman da medresenin karşısında dergâhları avâm olarak görmüş buna dayalı değerlendirmelerde bulunmuştur. Zaman zaman tartışmalara neden olabilecek kavramlarla ilgili sübjektif açıklamalarda bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Bedri Noyan, Bektâşilik, Zâhir-Bâtın, Tasavvuf

The Relation Between Literal and Esoteric Meaning According to Bektashi Master Father (Dedebaba) Bedri Noyan.

Abstract: The importance given by Muslims to the concept of knowledge requires concentration on the definition of the concept as well. Bektashi Master Father (Dedebaba) Bedri Noyan has made a special emphasis on Sûfism in his understanding of Islam, in particular to the Bektashi understanding. This attitude can be seen in his definition of concepts. He considers the knowledge of Sharia, literal meaning, inferior from the mystical - esoteric - knowledge. Noyan gives common understanding of Bektashi and other Sûfî orders in his definition of specific knowledge, its qualifications and its value. In his definition of ordinary people versus elected people, he also refers to the Bektashi understanding. He considers those who could not reach to the knowledge of the unity of being, the non-Bektashis, sometimes seeing those who are against the palace, and other times the Sufi orders across the madrasas as the commons and evaluates them accordingly.

** Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi.

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

He has given subjective explanations on concepts that can be considered controversial.

Keywords: Bedri Noyan, Bektashism, Literal and Esoteric meaning, Sûfism.

İktibas / Citation: Hatice Mut / Süleyman Akkuş, “Bir Bektâşî Dedebabası Bedri Noyan’a Göre Zâhir Bâtın İlişkisi”, *Usûl*, 25 (2016/1), 133 - 158.

Giriş

İslâm, itikad, ibadet ve muamelâta dair hükümleriyle müntesiplerini bilfiil etkilemiş dinamik bir dindir. Muhatapların istidatları, eski din, düşünce ve kültürlerin etkisiyle anlaşılabilmiş olmasıyla da yorumlana gelmiştir. İlâhî vahyin tek olmasına karşın Müslümanların ortaya koydukları farklı din tasavvurları çok yönlü bir etütle anlaşılabilir derinliğe sahiptir. Tüm bu farklılaşmalar noktasında kavramlara yüklenen anlamlar ve atfedilen değerler ise ihtilafların merkezinde yer almıştır. Ancak kavramlar üzerinden yapılacak bir zihin okuma, dilin insan yapısı olmasıyla zannîliği barındırması kadar tarihî süreçte meydana gelen değişimlerden etkilenmesiyle de zorlaşmaktadır. Örneğin Gazzâlî (ö. 505/1111), *fıkh*, *ilim*, *tevhid*, *tezkir* ve *hikmet* kelimelerinin tarihi süreçte farklılaşmasına yönelik eleştirilerde bulunmuştur. *Fıkh* kelimesi birinci asırda âhiret yolu ve nefsin âfetlerinin inceliklerini bilmek; *fehm* kelimesiyle aynı manada olmasına karşın zamanla anlam kaymasına uğramıştır.¹

İslâm düşüncesi söz konusu olduğunda öncelikle akla gelen nasların yorumlanmasıdır. Naslar öncelikle akli ve nakli ya da rivayet ve dirayet metotları esas alınarak yorumlanmış, tasavvuf mensuplarınca da bâtinî yorumlar tercih edilerek iş’ârî bir anlayışla tefsir edilmiştir. Tasavvuf erbabı bu anlayışlarıyla İslâm’ın evrensel mesajını daha iyi yorumladıklarını iddia etmişlerdir. Bununla birlikte farklılıkların kabulünde âyet ve hadislerin zahirlerine ve ruhuna aykırı olmamak da temel bir ilke olarak kabul edilmiştir. Tasavvuf literatüründe başta klasik eserler veren Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî (ö. 380/990), el-Hücvîrî (ö. 465/1072), Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi mutasavvıflar olmak üzere hemen hepsi şeriat ölçülerini zorlamayan iş’ârî, bâtinî yorumları kabul etmektedirler. Bu farklılık bir zenginlik olarak görülmüş ve dolayısıyla hoş görüyle karşılanmıştır. Tasavvuf tarihi göz

¹ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’d-dîn*, Dâru’l-hayr, Beyrut 1997, I, 45.

önünde bulundurulduğunda, VI. Yüzyıl ve sonrasında oluşan, ana gayesi insanı kötü ahlâktan uzaklaştırmak, güzel niteliklerle donatmak, Allah ve Rasûlünün ahlâkını benimseyerek Hz. Peygambere tam bir ittibâ ile “insan-ı kâmil” yetiştirme çabası olarak tanımlanabilecek tasavvufî anlayış, kurumsal yapısını, kurucularına nispetle birçok tarikat altında devam ettirmiştir. Bunlardan Kâdiriyye, Rıfâiyye, Çiştîyye, Şâzeliyye, Yeseviyye, Bektâşîlik, Nakşibendiyye, Mevleviyye, Halvetiyye, Bayramiyye bu kurumsal yapının en yaygın ve tanınmış olanlarıdır. Bu tarikatlar aracılığıyla tasavvuf kültürü İslâm dünyasının her yanına yayılmış Müslümanların dini canlı bir şekilde yaşamalarına katkı sağlamışlardır. Ancak zamanla ana ilkelerden uzaklaşmış; şeriat-tarikat, zahir-bâtın, avâm-havâs dengelerinin gözetilmesinde dinin temel amaçlarından sapmalar baş göstermiştir. Öyle ki Tasavvufun kurumsal bir hale geldiği Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909), Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848), Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Kuşeyri gibi tanınmış şahsiyetlerin yaşadığı tasavvuf döneminde bile İslâm'ın zahirine aykırı düşünceler baş göstermiştir. Örneğin aynı zamanda bir Eş'arî kelâmcısı olan Abdü'l-kerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî de meşhur eseri *er-Risâle*'sinde zahir ve bâtın dengesinin kurulmasında hangi ölçülerin esas alınması gerektiğini dile getirmeye çalışmıştır. Kuşeyrî, dönemi, tasavvuf adına duraklama ve rehabetin görüldüğü dönem olarak nitelemekte; İslâm'ın ruhuna uygun tarzda yaşayan ilk dönem mutasavvıfların tasavvuf anlayışının kaybolduğunu dile getirmektedir. Bunun bir göstergesi olarak da zamanın şeyhlerinin İslâm itikadının özüne uymayan bir takım hurafelerle uğraştıklarından şikâyet etmektedir. Ona göre şeriata hürmet duygusu kalplerden silinmekte haram ve helal arasında fark gözetilmeyerek, ibadetlerde gevşeklik gösterilmekte, hafife alınmaktadır.² Kuşeyrî'nin dile getirdiği bu anlayış dönemiyle sınırlı kalmamış her dönemde ehl-i rusûm olarak da ifade edilen zâhir ulemasıyla tasavvuf çevrelerinin bir birlerini suçlamalarına yol açan çekişmelerle varlığını sürdürmüştür.

Bu makalede Bektâşî toplumunda en yüksek mevkie olan Dede babalık makamına ulaşmış son dönemin çok yönlü şahsiyeti; hekim, araştırmacı-yazar, sanatçı, inanç önderi ve toplum adamı Bedri Noyan'ın İslâm'ı yorumlama

² Süleyman Akkuş, *Bir Kelâmcı Olarak Kuşeyrî*, İstanbul: Değişim yayınları, 2009, s. 63-64.

biçimi ve değerlendirmelerinin ifadesi; zâhir-bâtın ilişkisi ele alınacaktır. Konuya başlamadan evvel Bedri Noyan'ın hakkında kısa bir bilgi vermek yerinde olacaktır.

Bedri Noyan, Bektâşîliğin³ Babagan kolunun⁴ otuz altıncı dedebabası, “âşık Noyan” mahlasıyla şiirler yazmış çok yönlü bir şahsiyettir. 1960’dan 1997’de

³ Bektâşilik XIII. Yüz yılda Kalenderilik içinde oluşmaya başlayan XV. Yüz yılın sonlarında Hacı Bektaş-ı Velî an ‘aneleri etrafında Anadolu’da ortaya çıkan bir tarikattir. Yollarının, tariklerinin pîri olarak Hacı Bektaş-ı Velî’yi kabul edenler, Bektâşî Tarikatı’nın usul ve erkânına uygun bir yaşayışa sahip olmalarına bakarak; Ehl-i Beyt sevgisi, tevellâ ve teberrâ prensibi gibi hususlara bağlı kalmışlardır. Bu nedenle Bektâşîlere Alevî ismi de verilmiştir. Bununla birlikte bu anlamdaki Alevîliğin, Sünnîlerin Ehl-i Beyt’e olan sevgilerini ifade etmenin önüne geçmediği kabul edilmiştir. Bu temel düşünce Türkiye’de mevcut her Bektâşinin Alevî olduğu halde, her Alevinin, Hacı Bektaş’ı “Horosan Ereni” sayıp, hürmet etmesine rağmen, Bektâşî olmamasına bağlanır. Bk. Mehmet Eröz, *Türkiye’de Alevilik Bektâşîlik*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2014, s. 63; Ahmet Yaşar Ocak, “Bektâşîlik”, TDV İslâm Ansiklopedisi, V, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul: 1992, s. 379; Orhan Türkdoğan, Noyan’ı “Son Dede Baba: Bedri Noyan” olarak nitelendirmekte ve “Alevîlerle Bektâşîler arasında sizce önemli bir farklılaşma görüyor musunuz” şeklinde kendisine yöneltilen soruya karşılık Alevîlerle Bektâşîler arasındaki farkı belirtmek için “Bektâşîliğin intisap, Alevîğin ise soydan geldiğini belirtmektedir. Ayrıca Alevîlerde yüzden fazla pir ocağının bulunduğunu, Bektâşîlerde ise sadece Hacı Bektaş Velî ocağının yer aldığına işaret etmektedir. Orhan Türkdoğan, *Alevî Bektâşî Kimliği*, -Sosya-Antropolojik Araştırma, Timaş Yayınları, İstanbul: 2006, s. 365; Ethem Ruhi Fırlı, “Ana Hatlarıyla Alevilik”, (Günümüzde Alevilik ve Bektaşîlik içinde), TDV Yayınları Ankara: 1985, s. 14-15; ‘Alevilik, Bektâşîlikten ayrılamaz. Bektâşîler gibi Alevîler de Hacı Bektaş-ı Velî’den himmet umarlar. Aralarındaki fark, sosyal farktır. Eski göçebeler olan Alevîler, yabancılar olarak kalırken, Bektâşîler kent merkezlerinde toplanarak, müritleri okumuş çevrelerden gelen bir tarikat oluşturmuşlardır.’, Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin (çev), 3. Basım, İstanbul: Demos Yayınları, 2011, s. 29. Bedri Noyan, Bektâşîliğin asla bir tarikat olmadığını dile getirmiş, bazen mezhep bazen ise bir tasavvuf kurumu olarak ifade etmiştir. Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevilik*, VII, Ankara: Ardıç Yayınları, 2006, s. 145,192,298,301.

⁴ “Ruhanî başkan olarak Dede Baba ünvanı ile Hacı Bektaş Velî hazretlerinin postunda oturan ve yaşadığı devirde, Hz.Pir’e vekâlet ediyormuş sayılarak, onun adına

ölümüne kadar Bektâşî toplumu içinde en yüksek mevki olan *Dedebabalık*⁵ makamında bulunmuştur. Halkevi, Türk Kültür Derneği, Rotary Kulüp ve Tabip Odası Başkanlıkları, Aydın Lisesi doktorluğu gibi çalışma ve sosyal hayatının yanı sıra Bektâşîliğe intisabından sonra derece derece ilerleyerek dedebabalığa yükselmiştir. Birçok Tıp Kongresinde tebliğler sunmuş, birçok yerde yazıları yayımlanmıştır. Türk Folklor Araştırmaları Dergisi, Cem Dergisi, Nefes Dergisi'nde yazmış olan Noyan, *Mehmet Ali Hilmi Baba Divanı'nı* neşretmiştir. Ayrıca *Türkçe İnsan Adları*,⁶ *Demir Baba Vilayetnâmesi*,⁷ *Firdavsî Rûmî Hacı Bektâş-ı Velî Vilayetnamesi*,⁸ *Kur'ân-ı Kerîm Manzum Meal*,⁹ *Aşk Risalesi*¹⁰ gibi eserlerinin yanı sıra *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik* isimli 9 ciltlik eseri Ardiç Yayınları tarafından yayımlanmıştır. *Garipnâme*, *Seyit Ali Sultan Velâyetnamesi*, *Hacı Bektaş'ta Pîrevi ve Diğer Ziyaret Yerleri*, *Ata Armağanı Türk Klasik Musikisi*, *Usuller*, *Makamlar*, *Ali Naci Dede baba*, *Türk Millî Kültüründe ve Kurtuluş Savaşında Bektâşîler*, *Asım Kerimî Baba Şiirleri*, *Haydar Cemil Baba* adlı çalışmaları diğer yayımlanan eserleri arasındadır.¹¹

Noyan, Bektâşîliğin tarihî, sosyal ve kültürel kimliğiyle Türk tarihindeki yerinin anlaşılmasına hizmet etmeye ömrünü adanmış bir şahsiyettir. Gerçek

kendisine bağlı toplumun gönül yönünü idare eden kimseye bağlı olan koludur.”
Bedri Noyan, *a.g.e.*, VII, , s. 297.

⁵ “Dedebabalık; Balım Sultan'ın dervişi Sersem Ali Baba tarafından başlamış, hayat boyu süren, Hacı Bektâş-ı Velî'nin temsilcisi, Halife Babalar tarafından kendi aralarından seçimle başa gelen Bektaşîlikte en üst mertebedir.” Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik*, I, 1. Baskı, Ankara: Ardiç Yayınları, 2006, s. 317-319.

⁶ Bedri Noyan ile söyleşi için bk; Ayhan Aydın, *Alevîlik-Bektâşîlik Söyleşileri*, 1. Basım, İstanbul: Can Yayınları, 2009, s. 445-460.

⁷ Bedri Noyan, *Demir Baba Vilayetnamesi*, 1. Baskı, İstanbul: Can Yayınları, 1976.

⁸ Bedri Noyan, *Hacı Bektaş-ı Velî Vilayetnamesi*, 2. Baskı, İstanbul: Can Yayınları.

⁹ Bedri Noyan, *Kur'ân-ı Kerîm Manzum Meâl*, 2. Baskı, Ankara: Ardiç Yayınları, 2007.

¹⁰ Bedri Noyan, *Aşk Risalesi*, Ardiç yayınları, Ankara: 2013.

¹¹ İlyas Üzüm, “Bedri Noyan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXIII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, s. 215.

bilgi olarak gördüğü tasavvufi bilgiyle ferdî ve içtimâî bir kurtuluşun olacağına inanmıştır. O'na göre, tasavvuf Allah'ı tanımada, nefis terbiyesi, iyi bir insan ve kul olmada vazgeçilmezdir. İnsanın evreni gerçek anlamda bilmesi, Allah'ı tanınması, öncelikle tasavvûfi bilgiyle mümkündür, gerçeğe de bu yolla ulaşılır. Nitekim O'na göre, otoritelerce tasavvuf, bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmiştir.¹² Noyan'a göre, şeriat katı ve değiştirilemez yasalar bütünü olarak ele alınmamalıdır. Böylesine bir algı *ıctihad kapısının* kapandığı anlamını beraberinde getirir ki bu yaklaşım doğru kabul edilemez. Bu anlayışın katı bir kuralları bütünü olarak değerlendirilmesine karşı tasavvuf, şeriatın şekilci kurallarına bir tepki olarak doğmuş, bu kuralları yumuşatıp genişletmiş, dini dış anlamlardan kurtarıp Kur'an'ın gerçek anlamını ortaya çıkartmıştır. Yine O, tasavvufu dinin kapsamını ve içeriğini zenginleştiren, nefsi temizleyip olgunluğa ulaştıran bir inanış ve düşünüş biçimi olarak değerlendirmiştir.¹³ Şeriatçı olarak ifade ettiği zümrenin kendilerine karşı gelinmesini "ıctihad kapısının kapalı olması" düşüncesiyle adeta engellemeye çalıştığını iddia eden Noyan'a göre tasavvuf; tefekküre, düşünüşe tam bir serbestlik, özgürlük vermektedir.¹⁴ O'na göre, yaratılış insanın var oluşuyla tamamlanmıştır, insan yeryüzünde yaşayan Tanrısal bir ruhtur. Evren, insan için yaratılmıştır¹⁵ ve insanın amacı tüm insanlığın mutluluğu ve yükselmesidir.¹⁶ Kısacası Noyan, Allah-insan-evren ilişkisini vahdet-i vücûd ve tecellî nazariyelerince değerlendiren, dinin serbest yorumunu tercih eden biri olarak Bektâşîliği Türk'ün gerçek İslâm'ı olarak değerlendirmiştir.¹⁷

¹² Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, II, 1. Baskı, Ankara: Ardıç Yayınları, 1999, s. 328.

¹³ Noyan, *a.g.e.*, II, s. 13.

¹⁴ Noyan, *a.g.e.*, II, s. 24.

¹⁵ Noyan, *a.g.e.*, II, s.185.

¹⁶ Noyan, *a.g.e.*, II, s. 118-119.

¹⁷ Ayrıca Alevîlik ve Bektâşîliğin Ahiliğin 13. Yüzyıl zaviye geleneğinden âdâp ve erkân olarak pek çok unsur ve inanç motiflerini aldığı kabul edilmiştir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. M. Saffet Sarıkaya, "Alevîlik ve Bektâşîliğin Ahilikle İlişkisi-Fütüvvetnâmelere Göre", *İslâmiyât VI*, Ankara 2003, sayı: 3, s. 93.

Bu çalışmada Noyan'ın din algısının temel dinamikleri olan bazı kavramlar ele alınacaktır. Bu çerçevede sıklıkla gündeme gelen zâhir ve bâtin kavramları; *zâhir* ilmi ve *bâtın* ilmi, dinin zâhiri ve bâtını yorumları üzerinde durulacaktır. Bunun yansımaları diyebileceğimiz *avâm-havâs* kavramlarıyla olan yönü de ayrıca ele alınacaktır. Nihayetinde bu algının kurumsallaşmış şekli olarak değerlendirilebilecek medrese-tekke ilişkisine Bedri Noyan tarafından nasıl bir anlam yüklendiği üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

I. Zâhir ve Bâtın İlmi

İlim, bilmek anlamında Arapça bir kelime olup, sûfilerin yaptığı ayırımla zâhir ve bâtin olmak üzere ikiye ayrılmıştır.¹⁸ Türkçe'de "ilm'in" karşılığı olarak "bilgi" kullanılmakla birlikte bilginin, ilmi bütün muhtevasıyla tam olarak ifade ettiği söylenemez. Çünkü ilim, çok geniş kapsamlı ve önemli bir kavramdır.¹⁹ Z-h-r kökünden türeyen *zâhir*; açık, vâzih ve âşikâr, b-t-n kökünden türeyen *bâtın* ise; içerde olmak, bir şeyin iç yüzünü bilmek, gizli manalarına gelmektedir.²⁰ Gizli olan bu bilgi ve elde edenin mahiyeti de bir önemli diğer husustur. Büyük tasavvuf bilgini ve müfessir es-Sülemî (ö. 325/412) zâhir ilminin şeriat âlimlerince, bâtinî ilmin ise Allah'ı bilen âlimlerce bilindiğini ve bu ilmin gizli olduğunu belirtmiş, vehbîliği, hususîliği gibi bir takım özellikleriyle bâtinî ilmin önemi üzerinde durmuştur.²¹

Bilindiği üzere tasavvufun meşruiyeti, menşei kadar bilgi anlayışı da tartışılabilir. Mutasavvıflar hadis, fıkıh ve kelâm gibi ilim sahiplerine *zâhir uleması*, *rûsûm ulemâsı* gibi isimler vererek kendilerini *ehl-i bâtin* olarak

¹⁸ Ferzende İdziz, "Tasavvufta İlm-i Zâhir-İlm-i Bâtın Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 25, Erzurum: 2006, s. 233.

¹⁹ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998, s. 40.

²⁰ Ethem Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber Yayıncılık, 1997, s. 144-145, 776.

²¹ Süleyman Ateş, "Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Eser al-Fark Bayna İlmi'-Şari'a Wa'l-Hakika", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVI, Ankara: 1968, s. 219-224.

isimlendirmişlerdir.²² Öncelikle konuyla ilgili bilinmesi gereken temel ilkeyi hatırlamakta fayda vardır. Âyetlerin bâtinî manaları konusunda ihtilaf olmakla birlikte, zâhire ters düşmeyen yorumlar üzerinde ittifak vardır. Ancak, her zâhirin bir bâtını olduğu; Kur'ân ve hadislerin ancak te'vil ile anlaşılabilceği; şeriat ahkâmını, yalnız zahiri görebilen avâmın yerine getirmesi gerektiği, havâssın ise, bunlar ile kayıtlı olmadığı gibi bâtinî düşünceler, -kime ait olursa olsun- mutasavvıflar ve diğer İslâm ilimleri nezdinde hiç bir zaman kabul görmemiştir.²³

Bir tasavvuf muhibbi olan Noyan da genel olarak bilgiyi zâhir ve bâtin ilmi olarak ikiye ayırmıştır. Zâhir bilgisini; Kur'an yargıları, nazari bilgiler şeklinde ifade etmiş, bâtin bilgisini gerçekler bilgisi olarak değerlendirerek üstün görmüştür. Bu bilgi, iç temizliğiyle edinilir. Noyan, bu bilgiye *tasavvuf* adının verildiğini ifade ederken, bu bilginin kardeşlik ruhu kazandırarak iyiliğe ve olgunluğa götüren²⁴ bir yapıya sahip oluşuyla sosyal yönüne dikkat çekmiştir. *İrfan* da denilen bâtin bilgisinin kaynağı ilhamdır. İlhamî bilgide, sadece akıl değil gönül de devrededir.²⁵ Tasavvufa hâkim olan düşünce, şüphesiz dinin özü ahlâkî olgunluk ve samimiyetle bilgiyi amacına göre değerli görmektir. Bu amaç ise Allah'ın varlığını ispat ve rızasına uygun kullanılması olarak görülmüştür.²⁶

Zâhir bilgisi medreselerde öğrenilen bilgidir. *İrfan* ise tekkelerde, dergâh-larda *hal ehli* tarafından öğretilir. *Zâhir ilmi* eksik bir bilgidir. Bu bilgi, saha-benin Hz. Peygamberden öğrendiği, tâbiûn ve diğerlerinin de silsileyle öğrendiği bilgidir. Bu bilginin öğrenilme aracı sünnet, tefsir ve fıkıh alanında yazılan eserlerdir. Bâtinî bilgi ise Hz. Peygamber'in vasıtasız ulaştığı ilhamdır.²⁷

²² Süleyman Uludağ, "Batın İlmi" mad., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, V, 188.

²³ Ramazan Muslu, "Ali Semerkandî'nin Keşfu'l-Esrar isimli Eserinde Zahir-Batin İlişkisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. II, Sakarya: 2000, s. 168.

²⁴ Noyan, *a.g.e.*, II, s. 14.

²⁵ Noyan, *a.g.e.*, II, s. 326.

²⁶ Dilaver Selvi, *Kaynaklarıyla Tasavvuf*, 15. Baskı, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013, s. 126.

²⁷ Noyan, *a.g.e.*, II, s. 327-328.

Mârifet kavramı bir şeyi tefekkür ve tedebbürle bilmek olarak açıklanmaktadır ki irfandan maksat Allah'ı bilmektir.²⁸ Noyan, insanın varlığı müşahede ederek aslına ulaşmasını bir vücûbiyet olarak görür.

Bedri Noyan, zâhirî bilginin değil bâtinî bilginin asıl ve gerçek olduğuna ve bu bilginin bilinmesi gerektiğine vurgu yapmıştır. Ancak O'na göre okuyan veya okumayan için şart olan, kendini bilmektir.²⁹ Kendini bilmekten murat ise Allah'ı bilmektir. Zâhir ve bâtin konusu geçmişten günümüze sıklıkla dile getirilen bir husustur. Örneğin İbn Rüşd de (ö. 526/1126) konuya açıklama getirmeye çalışanlardandır. O, şeriatın zâhir ve bâtin olarak ayrılmasının sebep ve hikmetleri üzerinde durmuş, zor anlaşılan kapalı manalarının misallerle açıklanmasının zâhiri kısmı oluşturduğunu beyan etmiştir. Bu anlayışa göre, ancak *burhan ehli* olanların anlayabileceği, kapalı durumda olanların anlamlarına dair kısmı bâtin olarak isimlendirmiştir.³⁰ *Bâtın ilmini* bilenleri *burhan ehli* olarak isimlendiren İbn Rüşd'e karşılık tasavvufçular bu vasıftakileri *insan-ı kâmil* olarak görmüşlerdir.

Ancak tasavvuf erbabının ilimleri zâhir-bâtın şeklindeki ayrımı konusunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Ebû Hüreyre'den rivayet edilen “Hz. Peygamber'den iki kap ilim aldım. Bu ikisinden birini yaydım, diğer birini ise eğer yaymış olsaydım kesinlikle benim şu boynum vurulurdu.” hadisinde işaret olunanın bâtin ilmi olduğu yorumları reddedilmiştir. Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) Ebû Hüreyre'nin “Kim bir ilmi, bildiği bir gerçeği gizlerse kıyamet gününde ateşten bir gem ile gemlenir” hadisi mucibince ölüm tehlikesine binaen Ümeyye oğulları aleyhinde bildiklerini herkese değil, güvendiği insanlara söylediği, izahını yapmıştır.³¹ İbn Arabî (ö. 628/1240) ise bu ilimlerin inkâr edilmemesi gerektiğini değerlendirirken İbn Abbas'ın “Yedi gökleri ve yeryü-

²⁸ Tahir Galip Seratlı (hızl.), *Vahdet- Vücûd ve Tevhid Hakkında 7 Eskimez Risale*, 1. Basım, İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2006, s. 93, 95.

²⁹ Bedri Noyan, *a.g.e. VII*, s. 416.

³⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl el-Keşf an Minhâci'l-edille Felsefe-Din İlişkileri*, Süleyman Uludağ(hızl), 5. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013, s. 102.

³¹ Ali el Kârî, *Vahdet-i Vücûd Risalesi*, tahk, Ali Rıza b. Abdullah b. Ali Rıza, çev. Harun Ünal, 1. Baskı, İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2013, s. 61-64.

*zünde bulunanları yaratan Allah'tır, emri onların arasına indirir*³² âyeti hakkında “*Bu âyeti yorumlasaydım, beni taşlardınız*” demesini bu ilmin varlığına delil olarak sunar.³³ Yine Gazzâlî, bâtın ilmini reddedenleri ilâhî mârifetleri noksan, çocukluğunda öğrendiği ile donup kalan, âlimler ve veliler makamına yükselmeyen kimseler olarak niteleyerek İbn Abbas ve Ebû Hüreyre'nin rivayetleri ve benzer delillerle görüşünü desteklemeye çalışır.³⁴ Bu ilmin doğrudan Allah'tan alınıyor olması iddiası İslâm'ın en temel inançları üzerine tartışmaları da beraberinde getirmiştir. İbn Teymiyye ise sûfilere gizli bilgileri vahye denk tutmakla suçlamıştır.³⁵ Biz bu tartışmalara girmeden Noyan'ın Allah'ı bilmede elzem gördüğü ve değer verdiği bâtın ilmiyle ilgili değerlendirmelerini ele almaya çalışacağız.

Noyan'ın bilgiyi *zâhir* ve *bâtın ilmi* şeklinde kategorilendirmesi onun mistik anlayışının bir gereğidir. O, bu bilgi türünün Kur'an-ı Kerim'de var olduğunu belirtirken *ledün ilminin* bazı peygamberlere bile nasip olmadığını ifade etmiştir. Kehf Suresinde Hz. Mûsa'nın bu bilgiye sabırsızlık göstererek erişemediğini, Tanrı bilgisine sahip kimsenin Hızır olduğu hakkında bilgilerin mevcut oluşuyla *ilm-i ledünün* değerini dile getirir.³⁶ İlm-i ledün; mârifet, irfan, keşf olarak da ifade edilmektedir.³⁷ Tasavvuf dışında hiçbir İslâmî ilimde mârifet, objektif bir bilgi yolu olarak kabul edilmemiştir. Örneğin ilham ve sezgiyi bilgi vasıtası olarak kabul etmeyen İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), dinler ve mezhepler arasındaki ihtilafın varlığından hareketle bu bilginin subjektifliğini vurgulamıştır. Yine Mâtürîdî, kaynağının tekliğine rağmen edinilen bilgilerin farklılığıyla ilhamın objektif bir bilgi kabul edilemeyeceğini ispatla-

³² et- Talak 65/12

³³ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye (Havâs ve Avâm İtikadı)*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, s. 126.

³⁴ Gazzâlî, *İhyâ ulûmi'd-dîn*, I, s. 252.

³⁵ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 8. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013, s. 189.

³⁶ Noyan, *a.g.e.*, II, s. 329.

³⁷ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 5. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999, s. 76, 129.; bk. Seratlı, *Vahdet- Vücûd ve Tevhid Hakkında 7 Eskimez Risale* s. 164.

maya çalışır.³⁸ Sâbûnî (ö. 580/1184) ve Taftazânî de (ö. 712/1312) sağlam duyular, doğru haber ve aklî istidlâli bilgi vasıtaları olarak ele alırken ilhamı zikretmemiştir.³⁹ Bazen keşif bazen melek olmaksızın meydana gelen *ilham*, Ehl-i Sünnet âlimlerince bir şeyin doğruluğunu bilme sebeplerinden görülmemiştir. Ayrıca kabul edenlerce de ilham; tebliğ edilmemesi, Kitap ve Sünnet'e aykırı olmaması şartıyla sınırlandırılmıştır.⁴⁰

Ancak tasavvufta en ulvî ilim olarak görülen keşf ve ilham taze ve yeni bir bilgi oluşu, yaşanmış ve tecrübe edilmiş olması bakımından özel ve değerli görülmüştür.⁴¹ Ayrıca ledün ilminin bir diğer vasfı da kesbî değil Allah vergisi oluşudur.⁴²

Dedebaba'ya göre dış bilgisi, toplumu kurar, insanın insanlık haklarını, özgür düşünmesini, kişisel görüşler (içtihad) yürütebilmesini sağlar. Bu bilgi insanı yalnız kendisi için iyi yaparken, iç bilgisi ise insanı bütün insanlık için hayırlı ve faydalı olmaya hazırlar ve hedefler.⁴³ En faydalı ilmin *bâtın* ilminin oluşu hem dünya hem âhiret menfaati vechiyledir.⁴⁴ Mutasavvıflar, sade bir biliş olan ve bundan ileri geçemeyen bilgiye değil de duyuş, anlayış ve oluş demek olan *irfana* değer vermişler ve böyle kimselere *ârif* demişlerdir.⁴⁵ Bu anlayışa göre aslında bilgi, dışı değil bîatını ve gerçeği bilmektir. Ancak oku-

³⁸ Ebû Mansur Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, hz. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Ankara 2005, s. 11. Ayrıca bk. Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 165, 166.

³⁹ Nureddin es-Sabuni, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, 11. Baskı, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013, s. 49.; Teftâzânî, Sa'duddin, *Şerhu'l-Akaid*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1988, s. 15-21.

⁴⁰ Ömer en-Nesefî, *İslâm Akîdesi*, hzl. Bekir Sırmabıyıkçoğlu, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012, s. 35. İlhamın bilgi değeri için ayrıca bkz. Abdülgaffar Aslan, *Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008/1, sayı: 20, s. 25-45.

⁴¹ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 113.

⁴² Seratlı, . a.g.e., s. 153

⁴³ Noyan, a.g.e., II, s. 14.

⁴⁴ Seratlı, a.g.e., s. 91.

⁴⁵ Noyan, a.g.e., II, s.129.

yan, okumayan herkese şart olan asıl bilgi *kendini bilmektir*.⁴⁶ Gazzâlî de zâhir ilmini kabuk, bâtın ilmini ise öz olarak değerlendirerek bu ilmin önemini vurgulamıştır.⁴⁷ Yine “Alevî Bektaşî edebiyatının kurucusu olarak kabul edilen mutasavvîf şair”⁴⁸ Kaygusuz Abdal’ın da (ö. 848/1444?) şeriatı yemişin dış kabuğuna benzeterek öze inmenin gerektiğine dikkat çekerek bâtına vurgu yaptığını görmekteyiz.⁴⁹ Tasavvufun karakterinin ahlâkî tezkiye ve gelişim oluşu bilinmekle birlikte buradan kaynaklanan bilginin, rasyonel bilginin aksine subjektif, düzeltilemez ve tamamen mahrem oluşu gibi vasıfları barındırdığı bilinen bir husustur. Buna dayalı sûfinin bu özel bilgisi de tenkide açık bir bilgidir.⁵⁰ Görüldüğü gibi bu bilginin imkânı, karakteri, vasıtasız oluşu iddiası gibi hususlar tartışılmaya müsaittir.

İlim ve irfan kavramları üzerinde yapılan değerlendirmelerin bilme eyleminin anlaşılmasına yönelik olduğu söylenebilir. Yine Mü’min-Müslüman tanımı yapılırken iman edip amel işlemeyen örneğinde olduğu gibi bilip de idrak etmeyen arasındaki fark yeni bir kavramla açıklanmış gözükmektedir. Daha önce zikrettiğimiz gibi “*bilmek*” çok geniş kapsamlı bir kelime olması itibarıyla tanımı ve anlamı son derece önemli görülmüştür. Noyan, *irfan* ve *ârif* kavramlarını sıklıkla dile getirmiş olmakla ârifi, anlayışlı, sezgili, bilgili, irfan sahibi, bilen kişi olarak tanımlayarak bilen ve anlayan arasındaki farka dikkat çekmektedir.⁵¹ O, ârif olmayı tüm bilgilerden geçmeye bağlamış ve bütün bilgileri kıymetli görmüştür. Ayrıca bilgi nedeniyle mağrur olmamayı, bilgiyi kendisi ve insanlık için hayırlı bir şekilde kullanma gereğini duyar. Yani

⁴⁶ Noyan, *a.g.e.*, II, s. 333.

⁴⁷ Uludağ, *a.g.e.*, s. 188.

⁴⁸ Nihat Azamat, “Kaygusuz Abdal” mad., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2002: XXV, 74.

⁴⁹ Osman Eğri, *İlimden İrfana Nehirden Ummana Alevîlik-Bektâşîlik*, İstanbul: Şah-ı Merdan Yayınları, 2014, s. 279.

⁵⁰ Fazlur Rahman, *İslâm’da İhya ve Reform*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006, s. 115.

⁵¹ Kevser Yeşiltaş, *Ârif İçin Din Yoktur*, 1. Baskı, İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları, 2012, s. 12.

bilgi amaç değil araçtır. O, irfânî düşünceye daha fazla değer vererek salt bilginin irfana nazaran kıymetsizliğini belirtir.

İrfan boyutu eksik olan bilgi, insana varlık verir, gururunu artırır. Bilgin, kendisini insanlardan üstün görür. Oysaki irfan, insanın varlığını giderir, insanı yokluğa ulaştırır. Bilgi ile aczini, eksikliğini, yokluğunu bilen kişi *âriflik* aşamasına ulaşabilir. Ârif olmak için okuma-yazma bilmeye de gerek yoktur. Fakat okur-yazar kişinin irfanı, eğer bildiğinden tamamıyla geçebilir ve yokluğa erişirse daha makbuldür.⁵²

Noyan'ın İslâm anlayışı Allah korkusu değil sevgisi üzerine bina edilmiştir. Ârifler, ölmeden önce ölmüş, Allah'ı menfaatsiz, karşılıksız sevmiş, kimseyi inancından dolayı ayıplamamış, kader sırrına erişmiş olan kişilerdir.⁵³ Noyan'a göre, *zâhir* uleması Allah'ı korkulacak bir Zat olarak tavsif etmektedir. O, Tanrı kavramını sevgi üzerinden yorumlamaktadır. Allah'ı, korkulacak değil sevilecek bir kutsal Sevgili, kavuşup birleşilmesi özlenen bir *Asli Ruh* olarak tanımlamaktadır. Evreni meydana getiren tüm güçlerin kaynağı O'dur.⁵⁴ Bektaşilikte Tanrı'nın korkulan değil sevilen ve sayılan bir kudret olarak cennet ve cehennem kaygısından uzak, hem secde hem de naz edilen bir varlık olarak görüldüğünü belirten Noyan, aşk sarhoşluğuyla kınanacak şeyler yapmak ve söylemek karşısında naz ehlinin aldırmadığını da belirtmektedir. Naz makamı yakınlık makamıdır, bu makamdakinin gönlü kendi tasarrufunda değildir. Nitekim Noyan'ın dizelerinde konunun bu haliyle canlılığını koruduğunu görmek mümkündür:

...

Bütün dinler, milletler sinesinde toplanmış

Her dilden yalvarana tek dilden verir cevap

Secde yok bu mezhepte, namaz, niyaz, dua yok

⁵² Noyan, *a.g.e.*, II, s. 130.

⁵³ Yeşiltaş, *a.g.e.*, s. 18, 231.

⁵⁴ Noyan, *a.g.e.*, II, s. 132.

Yâr'in ayak altında olmuşlar hepsi turâb.....55

Verdiğimiz örnekte de görüldüğü gibi *naz ehlinin* dilinden dökülenlerin *şathiye* olarak tanımlanmasının önünde hiçbir engel bulunmamaktadır.⁵⁶

Allah aşkından kendinden geçerek söylenen “*şathiyyat*”⁵⁷ türünden taşkıncı söylenen sözlerin dindeki yerine ve bu sevginin keyfiyetinin mükellefiyet boyutuyla da değerlendirilmelidir. Örneğin Muhammed b. Hamza’ya göre, levh-i mahfuz üzerinde Allah’ın ilminden akan ilim, velî kullar tarafından yazı yazar gibi okunmaktadır. Nitekim cezbeyle söylenenler şeriata aykırı olsa dahi haktır. Zira o demde evliya masumdur.⁵⁸ Daha sonra belirteceğimiz gibi Noyan’a göre belli mesafe kat etmiş olarak gördüğü kişiler için içki yasağı kalkmıştır. Yeri gelmişken *ibâha* bağlamında *bâtınîlik* ile ilgili Noyan’ın ifadelerini burada zikretmek yerinde olacaktır. O, Şia’nın *bâtınîlik* ile ilgisinin olmadığını, Şia’nın kutsal imamlarının *bâtınîleri* lanetlediğini belirtmiştir. Bir mezhebe *bâtınî* damgası vurmak; Peygamber ve imamlara çok aşırı derecede bağlılık ve iman, dolayısıyla o mezhebi ortaya koyanı yalvaç veya Tanrı saymak, Allah’ın o kişiye hulûl etmesi ve *ibâhaya* varan bir anlayışı benimsemeye bağlıdır. Bektaşîliği tanımlarken de hafif *bâtınî* inançlara yer veren bir yol olduğunu belirtmiştir.⁵⁹ Bir Bektaşî olarak Noyan’ın bu ifadelerini Alevî-Bektaşî inançlarının temel renklerini büyük ölçüde İslâm’dan aldıkları ve başlangıç itibarıyla İslâm dışında olmamakla izah edilebilir.⁶⁰ Ancak Noyan,

⁵⁵ Noyan, *Aşk Risalesi*, s. 306-308.

⁵⁶ Naz ehli ve söylemlerinin *şathiye* oluşu ile ilgili bk. Ethem Ruhi Fıçlalı, *Türkiye’de Alevîlik-Bektâşîlik*, İzmir 2006, s. 228-232.

⁵⁷ Noyan, Türk Dil Kurumundan alıntıyla *şath* kelimesinin “Edebiyatta ciddi bir fikri şaka ve alay perdesi altında anlatma” olarak vermiş ve yine Nihat Özön’ün ifadesiyle “şeriata aykırı düşen ve Vahdet-i Vücûd’da aşırı görüşü bildiren sözler” oluşunu verdikten sonra *şathiyeler*de Şamanizm’in büyük etkisi olduğunu, Arapça’daki *şathiyelerin* şeriata aykırı olmasına karşın Bektâşîliktekilerin anlamları sislenmiş, vecd ve istiğrak ile söylenmiş rastgele sözler oluşunu belirtmiştir.” Noyan, *a.g.e.*, III, s. 138, 139.

⁵⁸ Seratlı, *a.g.e.*, s. 265, 266.

⁵⁹ Noyan, *a.g.e.*, VII, s. 233.

⁶⁰ Temel Yeşilyurt, “Alevî-Bektâşîliğin İnanç Boyutu”, *İslâmiyât*, c. 6, s. 3, Ankara 2003, s. 29.

avâm ve havâsın esaslarını zikrederken şu ifadeleri kullanmıştır: “Çoğunluğun ilkeleri olarak söylenecek nitelikler ise onların bir zaman için uymaları gereken noktalardır. Derece mertebe alındıkça sonuca varılır.”⁶¹ İbâha, “kanunların, dinî emirlerin ve ahlâk kurallarının bağlayıcılığını kabul etmeyip her şeyi mubah görmek” olarak tanımlanmıştır. Bir kısım sûfî ve aşırı Şii gruplarında var olan kemâle ulaşan bir kulun Allah dostu sayılması, ibadetleri sevgiyle yerine getirmesi, gayri meşru gözüken fiillerinin başka şekilde anlaşılması gerektiği şekline varan bu inancın, dini kurallara bağlı sûfîler tarafından Kalenderî ve Bektaşîler’de de var olduğu iddia edilmiştir.⁶² Yukarıda ifadesini zikrettiğimiz Bedri Noyan’ın “hafif bâtını” tanımının bu bağlamda nasıl değerlendirileceği hususu kavramın “hafif” ifadesiyle kayıtlanmasıyla zorlaşmıştır.

Kemâle ermiş kulun Allah dostu sayıldığı ve hür kalmasıyla da şathiyyât türünden sözlerinin ayıplanmaması konusu şeriat vurgusu yüksek mutasavvıflarca hoş görülmemişken, Kalenderî ve Bektaşîliğin konuya bakışının müspet olduğu bilinen bir husustur.⁶³ Ancak Noyan’ın bu iddiaya karşı çıktığını belirtmiştik. Noyan’ın şathiyelere bakışı ortadayken “naz ehli” olarak Allah sevgisinde kemâle ermiş kişilerin söylemlerinden sorumlu olmadıklarını ifade etmesi kavramların değerlendirilmesi noktasında sübjektif bir tavır olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna karşılık tasavvuf tarihinin en önemli isimlerinden olan Kuşeyrî ise, tasavvuf ıstılahlarına yer verdiği eserinde şeriat ve hakikati tanımlarken şeriatla kayıtlanmamış hiçbir hakikatin, hakikat tarafından teyit edilmeyen hiçbir şeriatın makbul olmadığını altını çizmiştir.⁶⁴

Kuşkusuz Noyan’ın *Aşk Risalesi* adlı eseri O’ndaki ilahî aşkın bir tecellisi olarak, her şeyde Tanrı’yı görme ve korkuyla değil O’nun sevgiyle bağlanacak bir Zat oluşunun kaleme dökülmüş halidir. Dede baba’nın zâhir ve bâtın olarak ele aldığı bilgi anlayışı görüldüğü üzere İslâm’ın Allah-insan ilişkisini betimlemede de farkı ortaya koymaktadır. Zira Noyan, sıradan din ile mistiklik

⁶¹ Noyan, *a.g.e.*, VII, s. 355.

⁶² Hasan Onat, “İbahiyye” mad, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1999: XIX, 253.

⁶³ Onat, “İbahiyye”, s. 253, 254.

⁶⁴ Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Ma’ruf Zerîk-Ali Abdulhamid Baltacı, Beyrut: Dâru’l-hayr, 1993, s. 82.

arasındaki farkın varlık problemi ve Tanrı kavramı oluşuna dikkat çekmektedir.⁶⁵ Zâhir uleması korku, bâtin ehli ise Allah'a sevgi nazarıyla bakmaktadır. Bu anlamda Allah tasavvurlarında meseleyi sadece bir yönüyle ele almak parçacı bir yaklaşımdır. Oysa Kur'an'da Allah'ın merhameti, mağfireti ve sevgisi "adalet" sıfatıyla şarta bağlanmıştır.⁶⁶ İslâm mezheplerinin teşekkülünde Allah tasavvurları merkezî bir öneme sahip olmakla birlikte parçacı okumanın izleri görülmektedir. Örneğin kudret sıfatı merkezli Allah algısıyla ön planda olan Eş'ârîler, tenzih çabasıyla sıfatları reddeden Mu'tezile gibi düşünce yapıları, içinde buldukları şartlara göre şekillenmeleriyle birlikte Allah tasavvuru noktasında bütüncül bir yapıda olmadıkları söylenebilir. Noyan'ın konuyla ilgili yaklaşımında da bir yönün eksik bırakıldığı gözden kaçmamaktadır. Allah'ı sevgi ve merhamet odaklı olarak tanımlarken Kur'an'da yer alan tehdit ve azap âyetlerini gözden kaçırdığı anlaşılmaktadır. Ayrıca o, evreni, insanlığın ve ahlâkın, düşüncelerin denendiği, meyvelerin devşirildiği bir alan olarak görmektedir.⁶⁷ Ancak buna rağmen Noyan, denenmede kuralların olması gerekliliğini göz ardı etmiş gözükmektedir. Örneğin, Bektâşîlerin sevgi ve hoşgörüsünden bahsederken "İsterse namaz kılar, bütün şeriat ahkâmına uyardı. Bunları yapmanı da hoş görür, yapmayanı da" demekle ahkâmın varlığını ikrar etmekle birlikte riayet etme noktasında rahat bir tutum sergilemektedir.⁶⁸ Noyan'ın Allah'la insan arasında olması gerektiğine dikkat çektiği sevgi merkezli bir bağ, tartışılmaz bir hakikattir. Ancak cennet-cehennem kavramları bir toplumda ahlâkî davranışın çok basit ve genel bir ilkesi olması yönüyle de önemlidir.⁶⁹ Son olarak şathiyeye ilgili olarak Gazzâlî'nin görüşlerini zikretmek yerinde olur. Gazzâlî, *şath* kelimesini açıklarken bununla ilgili olarak Allah'a olan aşkı ifade eden lüzumsuz sözler ve zâhirî amellerden müstağni kılan vuslat kılma iddiasına yer verir. Bu iddia Gazzâlî'ye göre, amelsiz

⁶⁵ Noyan, *a.g.e.*, II, s. 23.

⁶⁶ İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, 6. Basım, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 73.

⁶⁷ Noyan, *a.g.e.*, II, s. 63.

⁶⁸ Noyan, *a.g.e.*, VII, s. 316.

⁶⁹ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. Kürşad Atalar, 3. Basım, İstanbul: Pınar Yayınları, 2014, s.141.

yüksek makam ve hallere ulaşarak nefsi tezkiye etmektir. Oysa böylesine bir davranış son derece kınanması ve eleştirilmesi gereken bir tutumdur.⁷⁰

II. Avâm- Havâs

Sözlükte “*halk, sıradan insanlar*” anlamına gelen ve âlimler, filozof ve mutasavvıflar hatta idareci gibi zümrelerce kendilerinden olmayanlar için kullanılan bir terimdir. Kuşkusuz bu terim en çok mutasavvıflarca kullanılmaktadır.⁷¹ *Avâm* ve *havâs* tanımının keyfliliği, bu iki gruba dâhil insanların kimliği, itikadı ve tasarrufları konusunda her görüş sahibinin kavrama yüklediği anlamda kendini göstermektedir. Örneğin, vahdet-i vücûd nazariyesinin avâm tarafından anlaşılamayacağı, öğüdün ehil olana verilmesi gerektiği inancı bu felsefe taraftarlarınca daima vurgulanmıştır.⁷² Demek oluyor ki vahdet-i vücûdu anlamayanlar avâm olmaktadır. Aynı ifadeyi Noyan da kullanmıştır. Yine O’na göre *avâm* ve *havâsın* tevhidi farklıdır. Vahdet-i vücûd felsefesini benimsemiş olan Noyan, avâmın tevhidini; “*Lâ ilahe illallah*”, havâsın tevhidini ise “*Lâ mevcûde illâ hû*” olarak ifade etmektedir.⁷³ Ayrıca Noyan, *zâhirler* olarak isimlendirdiği Bektaşî olmayanların tevhidinin “*Lâ-ilahe illallah*”, Bektaşîler’in tevhidinin ise “*Bu evrende Tanrı’dan başka bir şey yoktur*” şeklinde olduğunu belirtmiştir.⁷⁴ Bu tanımlamadan ise Bektaşî olmayanları *avâm* olarak nitelendirdiği sonucuna varabiliriz. Yine Noyan’a göre vahdet-i vücûd, *âvama* değil *havâsa* özgüdür.⁷⁵ Alevîler’de bu inanışın çok az bilindiğini, yaşam koşullarının bu kuramın bilinip uygulanması için uygun olmadığını ifade etmektedir.⁷⁶ Görüldüğü gibi Noyan, avâm sınıfına Alevîler’i de dâhil etmiştir. O, havâsa mahsus olan gerçeklerin avâma açılmayacağını, “*Boncuk*

⁷⁰ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’ d-dîn*, I, s. 94.

⁷¹ Süleyman Uludağ, “Avâm” mad., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1991: IV, 105. Ayrıca bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber Yayıncılık, 1997, s. 123.

⁷² Seratlı, *a.g.e.*, s. 25, 74.

⁷³ Noyan, *a.g.e.*, II, s.186.

⁷⁴ Noyan, *Aşk Risalesi*, s. 70.

⁷⁵ Noyan, *a.g.e.*, II, s. 186.

⁷⁶ Noyan, *a.g.e.*, II, s. 173.

çarşısında inci satılmaz” şeklinde vurgulamış, Hallac-ı Mansûr’un hakikat sırrını ifşa etmesi sebebiyle şehit edildiğini de iddia etmiştir.⁷⁷

Gazzâlî ise akıl açısından insanları avâm, hâs ve havâssu’l-havâs olarak üç kategoride değerlendirir. Ona göre şu grup haricindeki insanlar avâm kabul edilir: “Edip, nahivci, muhaddis, müfessir, fakih, kelamcı, mârifet denizinde yüzmeyi öğrenen, ömürlerini bu yolda harcayan, dünyadan ve dünya zevklerinden yüzünü çeviren, mal-makam ve sair lezzetlere aldırış etmeyen, ilim ve amelde Allah için ihlâslı olan, itaati emredilen her şeyi yapmak ve yasaklanarlardan çekinmek suretiyle şer’i hükümleri yerine getiren ve Allah sevgisi yanında dünyayı, hatta ahireti ve Firdevs-i â’lâyı hakir görenler”⁷⁸ avâmdırlar.

İslâm felsefesinde ise dinin itikad, amel ve diğer sahalarıyla ilgili talimatını taklît yoluyla benimseyen, nasları akıl süzgecinden geçirmeden kabul edenlere *avâm*, bilgi ve inanç konularını aklî delillere dayandıranlara da *havâs* denmiştir.⁷⁹ Buna mukabil İbn Arabî, taklîtçi ve akılcı (ehl-i nazar) mü’minleri avâm olarak nitelendirmiştir.⁸⁰

Meşşâî okulun önemli temsilcilerinden olan İbn Rüşd de farklılıklara vurgu yapanlardandır. Ona göre de insanların anlayış kapasiteleri farklıdır. Bu nedenle muhkem-müteşâbih, zâhir-bâtın gibi farklı anlayışlara hitap edebilecek naslar vârid olmuştur. İbn Rüşd’e göre insanlar üç sınıftır. O’na göre birinci sınıf; halk çoğunluğu olup nasları zâhirlerine göre anlayanlar, ikinci sınıf; cedel ehli, üçüncü sınıf ise te’vil ehliyetine sahip burhan ehlidir. İbn Rüşd te’villerin halkın çoğunluğuna açıklanmasını sakıncalı görmekle anlayış seviyelerine dikkat çekmiştir.⁸¹ Her şeyin ehline anlatılması inancı Noyan’ın da altını çizdiği bir husustur. Tasavvufta ise farz ve sünnet ibadetlerle yetinen

⁷⁷ Noyan, *a.g.e.*, VII, s. 326.

⁷⁸ Gazzâlî, *İlcâmü’l-Avâm*, thk. Riyâz Mustafa el-Abdullah, Dimeşk, 1986, s. 64.

⁷⁹ Uludağ, “Avâm” mad., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, IV, 106.

⁸⁰ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye (Havâs ve Avâm İtikadı)*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, s. 153

⁸¹ İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl el-Keşf an Minhâci’l-edille Felsefe-Din İlişkileri*, hzl. Süleyman Uludağ, s. 114.

genel Müslümanlar *avâm*, farzların yanı sıra nafîle ibadetler ve nefis tezkiyesi ve terbiyesiyle ilgilenenler *havâs* olarak nitelenmiştir.⁸²

Noyan'a göre, tasavvuf ehli, insanları üç bölüme ayırmıştır:

a- Allah'ın mutlak varlığını bilmeyen, Kur'an ve şeriatın dış yüzünü görüp, içine nüfuz edemeyenler *avâm* adını almışlardır.

b- Hakikat yoluna düşmüş, nefisleriyle savaşıyor ve kendilerini bilmeye çalışıyor ve bilenlere ise *havâs* yani seçilmişler denilmiştir.

c- Gerçeğe ermiş, Allah'ı bulmuş ve gerçek olmuşlara ise *hass-ül-hâs* yani *ermişlerin ermişi* adı verilmiştir.⁸³

Avâm ve havâsın itikadı noktasındaki farklılıklara gelince; daha önce zikrettiğimiz gibi Noyan, vahdet-i vücûdu avâmın anlamayacağını savunmuştur. İbnü'l-Arabî de avâmın inanç esaslarını zikrettikten sonra seçkinlerin inancının kapalılık içerdiğinin altını çizerek bu farklılığa vurgu yapmıştır. Yine Arabî'ye göre avâm, Hakk'ı bilmede ve tenzihte Kur'an'ın zâhirine uyar.⁸⁴ Ayrıca Arabî zâhirin mülk ve şehâdet âleminde, bâtin ehlinin ise gayb ve melekût âleminde tasarruf sahipleri olduğunu belirterek bu iki grup arasındaki farklılığın bir diğer yönüne dikkat çekmektedir.⁸⁵ Yine Noyan, şeriatın avâma, vahdet-i vücud bilgisinin ise havâssa ait olduğunu belirtmiştir.⁸⁶ O, avâm ve havâsın uyacağı ilkelerin farklılığını ve bu ilkelerin bir zamanla kayıtlı olarak geçerliliğine vurgu yapmıştır.⁸⁷

III. Medrese-Tekke Çatışması

Dedebaba'nın ikilikler üzerinden bir okuyuşa sahip olduğunu görmekteyiz. Dinin zâhiri ve bâtını vardır. Bu ayırım, zâhiri ve bâtını bilecek insanların

⁸² İbn Arâbî, *Fütuhât-ı Mekkiyye (Havâs ve Avâm İtikadı)*, s. 26.

⁸³ Noyan, *a.g.e.*, II, s. 36.

⁸⁴ İbn Arâbî, *Fütuhât-ı Mekkiyye (Havâs ve Avâm İtikadı)*, s. 134, 153.

⁸⁵ İbn Arâbî, *Fütuhât-ı Mekkiyye (Peygamberler ve Veliler)*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, s. 179, 180.

⁸⁶ Noyan, *a.g.e.*, VII, s. 308.

⁸⁷ Noyan, *a.g.e.*, VII, s. 355.

varlığını ve dolayısıyla Allah'ı ve evreni müşahede edişlerini zorunlu olarak farklı kılar. Bu nedenle bilgi edinme yolları ve dereceleri, hak ve sorumlulukları da farklı olacaktır. Öyle ki Noyan'a göre, şeriat ve tarikat kapısında olanlar için içki kullanmak yanlış olmasına rağmen mârifet makamında olanlar için günah, hakikat kapısını aşanlar için mübah olabilmektedir.⁸⁸

İslâmî hakikâtlerin *zâhiri* ve *bâtını* anlamları olduğu inancı İslâm düşünce-sindeki kırılma noktalarından biridir. Böylece *fukahâ* ve *fukarâ* yani *şeriat* ve *tekke ehli* arasında bir kopukluk meydana gelmiştir.⁸⁹ Bedri Noyan, İslâm'ın görülenden öte bir hakikatine ve bu gerçekliğin zâhirden daha önemli ve elzem oluşuna dikkat çekmektedir. Dinin zâhir ve bätını olunca bu iki farklı ilme vâkif olabilen grupların olması beraberinde cevabını bekleyen başka soruları getirmiştir. Bâtına hâkim ve zâhirî ulemanın göremediklerine vakıf bu zümrenin vasıfları, tasarrufları gibi sorular bätın ilminin varlığıyla beraber tartışılan konulardır.

Bedri Noyan, dinin zâhirden ibaret olduğu, mürşide bağlılığın gereksiz olduğunu savunan medrese ehli ile bätına vurgu yapan tasavvuf ehli arasındaki tartışmalarda⁹⁰ medresenin karşısında olduğunu dillendirmektedir. Fukahâ ise Allah sevgisinin şeriatla disiplin altına alınmadığında tehlikeli olduğunu, bazen ilâhî ile raksı farz namaza üstün görme gibi ibadet sistemini bozma noktasında sûfleri eleştirmektedirler.⁹¹

Bedri Noyan, şer'î hükümlerin dış anlamlar olduğunu vurgulayarak Kur'an âyetlerinin iç anlamlarının Hz. Muhammed tarafından Hz. Ali ve diğer yakınlarına aktarılmasıyla İslâmî mistik yolların oluştuğuna, dergâhların Türk halkının gönlünde yer tutmasına ve özellikle Bektaşî dergâhlarına dikkat çekmiştir. Bu iki zümrenin de gayrı tabii ve yanlış bir şekilde Sünnî-Şii diye ayrıldığını eleştirerek Peygamber sünnetine uyduğunu iddia ettiği grubun Hz. Hüseyin'i katledenlerin tarafını tuttıklarını iddia etmiş, buna mukabil Kerbelâ

⁸⁸ Noyan, *a.g.e.*, VII, s. 636.

⁸⁹ Henry Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 1. Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları, 1999, s. 297.

⁹⁰ Eğri, *İlimden İrfana Nehirden Ummana Alevilik-Bektâşilik*, s. 279.

⁹¹ Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 465.

şehitlerini anan, Ehl-i Beyt'i seven Sünnîlerin de varlığını belirtmiştir.⁹² Bu konuda meşhur Sünnî âlim Abdülkâhir Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) Ehl-i Beyt'e muhabbetin Sünnîliğin bir zaruri şartı olarak göstermesi yeter bir örnektir.⁹³ Bu konuda meselenin bütün boyutlarına değinme yerine Noyan'ın Osmanlı'da var olduğunu iddia ettiği *seçkinler* ve *halk* tabakası ile ilgili değerlendirmelerine yer vermek yerinde olacaktır. O'na göre, Osmanlı'nın kozmopolit yapısı sınıf menfaatinin millet menfaatine üstün olmasını beraberinde getirmiştir. Seçkin sınıf, saraydan beslenmiş, Türk halkının ozanları, âşık ve babaları ise kendi el emekleriyle geçimlerini sağlamışlardır.⁹⁴ Noyan, dergâhların önemini, Bektâşî dergâhlarında avâm ve havâsın eşitliğini zikrederken avâmı halk, havâsı ise seçkinler sınıfı olarak göstermiştir.⁹⁵

Noyan'ın bu konuda sıklıkla iktibasta bulunduğu Ziya Gökalp, *avâm* olarak halkı, *havâs* olarak saray kullarının oluşturduğu seçkin sınıfı görmüştür. Bu iki sınıf arasındaki ikilikler edebiyatta, ahlâkta, dilde, sanatta, bilginler arasındaki farklılaşmada kendini göstermiştir.⁹⁶ Gökalp, Osmanlıca ve Türkçe, aruz ölçüsü ve Türk ölçüsü, Osmanlı müziği ve halk müziği, böbürlenmiş, karamsar Osmanlı şairleri ve iyimser, ümitli Türk, rütbeli cahil resmi bilginler ve bilgili fakat rütbesiz Anadolu bilginleri gibi ikiliklerin varlığını belirtmiştir. Bu iki sınıfın birbirini sevmeyişini, halkın Osmanlı'dan korktuğunu ve Kızılbaşlığın meydana gelişinin dahi bu ayrılıklarla açıklanabileceğini belirtmiştir.⁹⁷ Noyan da benzer ifadelerle Selçuklu ve Osmanlı hükümdarlarının Ortodoks mezhep gütmelerine karşın şehirlerden uzakta yaşayan halkın heterodoks⁹⁸ akideler

⁹² Noyan, *a.g.e.*, VII, s. 285.

⁹³ Fırlalı, *a.g.e.*, s. 193.

⁹⁴ Noyan, *a.g.e.*, VII, s. 285.

⁹⁵ Noyan, *a.g.e.*, V, s.17.

⁹⁶ Noyan, *a.g.e.*, VII, s. 280, 281.

⁹⁷ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: Anonim Yayıncılık, 2014, s. 29-35.

⁹⁸ "Heterodoxie, Yunanca bir kelime olup, gerçek ve doğru inanç diye kabul edilen Orthodoxie'nin zıttıdır. İslâmiyette Kur'an ve hadis hükümlerine uygun düşen gerçek inanç yani Ortodoks akidenin Sünnilik olduğu kabul edilir. Sünniliğe aykırı düşen inançlar ise İslâm'daki heterodoksluğu temsil ederler." Nergishan Tekin, *Türklük ve Alevîlik- Bektâşîlik*, 1. Baskı, İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2011, s. 193.

beslediğini ve baştakilere karşı ayaklanmasının sebeplerini bu ayrılıklarda aramak gerektiğine işaret etmektedir.⁹⁹ Merhum Fuad Köprülü (ö. 1966), Anadolu tarihine bakıldığında büyük merkezlerde *Sünniliğin* bir resmiyet kazanmasıyla, göçebe Türkmenlerle¹⁰⁰ merkezin savunduğu Sünnilik arasında bir mücadelenin ortaya çıktığını belirtmiştir.¹⁰¹ Yine Köprülü, Sünniliğin devlet tarafından meşrulaştırılmasına karşın, zâhiren Müslüman olan göçebe Türkmenlerin fakihleri değil kamları¹⁰² dinlediklerinin altını çizmiştir. Bu nedenle Türkmenler göçebe hayatında, oruç, namaz, hac gibi şer’i ahkâm yerine İslâm’ı kendi anladıkları ve an’anelerine uydurdıkları şekliyle kabul etmişlerdir.¹⁰³

Noyan’a göre, medrese ehli zâhir ehlidir, Bektaşî olmayanlardır. Tekke ahali ise bâtın ehlidir. Her iki ahalinin tavırlarına bakıldığında medrese, Müslümanların bile pek azını cennetlik saymış, tekke ise yetmiş iki millete bir gözle bakmıştır. Şeriat bilginleri anlaşılmas, ağdalı bir dil kullanmış, tekke ise açık ve arı bir dille hitap etmiştir. Medreselerde şeriat, tekkelerde ise bilmek, olmak konusu ele alınmıştır. Birincisinde Allah korkusu, ikincisinde Allah sevgisi esas alınmıştır.¹⁰⁴ Görüldüğü üzere Noyan, medreseyi devletle ve Sünnilikle özdeşleştirmiştir. Ayrıca avâm ve havâs tanımını bu konu bağlamında farklı kullanmıştır. Cahit Tanyol’dan alıntı yapan Noyan, medrese İslâm’ı ile tekke İslâm’ının iki farklı zümreyi temsil ettiğini belirtmiştir. Tanyol; “Devlet hukuk demektir. Medrese Müslümanlığında şeriat yani hukuk temel prensiptir. Medresenin anladığı İslâm bir taraftan devletin teokratik yapısını kurmuştur. Kısacası, nasıl ki bir divan edebiyatı ve bir de halk edebiyatı varsa, bunun gibi

⁹⁹ Noyan, *a.g.e.*, VII, s. 294.

¹⁰⁰ “İslâmiyet’i kabul eden Oğuzlar’a muahharan Türkmen lakabı verilmiştir.” M. Fuad Köprülü, *Türk Tarih-i Dinisi*, 1. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 2005, s. 106.

¹⁰¹ M. Fuad Köprülü, *Anadolu’da İslâmiyet*, 2. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 2012, s. 77.

¹⁰² Altay Türklerinin kam, Kırgızların baksı, Oğuzların ozan dedikleri bu kişiler sihribazlık, rakkaslık, hekimlik, şairlik gibi birçok özellikleri kendilerinde barındırmasıyla halk üzerinde büyük bir etkiye sahiptiler. Köprülü, *Türk Tarih-i Dinisi*, s.53. Yine kam için bk; Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, c.1, 6. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014, s. 87.

¹⁰³ Köprülü, *Türk Tarih-i Dinisi*, s. 140, 141.

¹⁰⁴ Noyan, *a.g.e.*, V, s. 24-28.

medresenin dini yanında folkloruyla, dünya ve din görüşüyle zengin bir halk dini vardır.” şeklindeki değerlendirmesiyle Noyan'ın düşüncesine tercüman olmuştur.¹⁰⁵

Sonuç

Yakın dönem Bektâşî ileri gelenlerinden olan Bedri Noyan, zengin kütüphanesi ve bu yola dair birikimiyle Bektâşîliğe katkılarıyla adından söz ettirmiş önemli bir isimdir. O, genel anlamda İslâm tasavvufunu öne çıkarmakla birlikte en doğru yorumun *Bektâşîlik* olduğunu belirtmiştir. O'nun düşüncesi *vahdet-i vücud* ve *tecelli* nazariyesince şekillenen insana atfedilen değer, dinin bâtinî yönü, mürşide intisabın elzem oluşu, İslâm dininin ümmetçi bir yapıdan, yerel unsurları barındıran Türk dini olarak serbest bir şekilde yorumlanması ideali şeklinde özetlenebilir. Noyan, bâtinî bilgiye değer vermekle zâhiri temsil eden medreseye karşı tavrını ortaya koymuştur. Bâtın bilgi anlayışında genel bir tanımlamanın yanında, avâm ve havâs tanımlamasında Bektâşî ve Bektâşî olmayan ayrımı yapmıştır. Vahdet-i vücudu bilmeyenlerin yanında Bektâşî olmayanları da avâm olarak nitelendirmiştir. Medrese karşısında dergâhları esas almakla birlikte özelde Bektâşîliği ele almıştır. Oysaki vahdet-i vücûd inancı Bektâşî olmayan sûfilerde de mevcuttur. Noyan, medrese yani sarayın avâm olan halkla ilişkisini değerlendirirken de bu iki sınıf arasındaki ikiliklerden şikâyet etmiştir. Ancak bâtin ehli taraftarı olarak avâmın anlayamayacağı inançların olabileceğini, örneğin Alevîler'in vahdet-i vücûdu anlayamayacaklarını belirtmiştir.

Onun zâhir ehlinin anlaşılmasız sözler kullanması iddiası ise bir çelişkidir. Zira vahdet-i vücûdu bilenler havâsken ve avâm bu inancı anlayamazken, zâhir ehlinin havâs olduğu durumda da avâmın seçkin sınıfı anlayamaması normal bir durum olsa gerektir. O'nun medreseye olan tavrı, medresenin ortodoks anlayışı temsil etmesi sebebiyledir. Diğer tasavvûfî oluşumlar değil de Bâtın ehli olarak yalnızca Bektâşîlerin görülmesi bu düşüncenin göstergesidir.

¹⁰⁵ Noyan, *a.g.e.*, V, s. 28.

Kaynakça

- Akkuş, Süleyman *Bir Kelâmcı Olarak Kuşeyrî*, İstanbul: Değişim yayınları, 2009.
- Ali el- Karî, *Vahdet-i Vücûd Risalesi*, thk. Ali Rıza b. Abdullah b. Ali Rıza, çev. Harun Ünal, 1. Baskı, İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2013.
- Aslan, Abdülgaffar, “*Kelâm’da İlhamın Bilgi Değeri*”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008/1, sayı: 20.
- Ateş, Süleyman, Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Eser al-Fark Bayna İlmi’ş-Şari’a Wa’l-Hakika, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVI, Ankara: 1968.
- Aydın, Ayhan, *Alevilik-Bektâşilik Söyleşileri*, 1. Basım, İstanbul: Can Yayınları, 2009.
- Azamat, Nihat, “*Kaygusuz Abdal*”, TDV İslâm Ansiklopedisi, XXV, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Cebecioglu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber Yayıncılık, 1997.
- Eğri, Osman, *İlimden İrfana Nehirden Ummana Alevilik-Bektâşilik*, İstanbul: Şah-ı Merdan Yayınları, 2014.
- en-Nesefi, Ömer, *İslâm Akidesi*, hzl. Bekir Sırmabıykoğlu, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012.
- Eröz, Mehmet, *Türkiye’de Alevilik Bektâşilik*, Ötüken Yayınları, İstanbul: 2014.
- es-Sâbûnî, Nureddin, *Mâturidiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, 11. Baskı, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013.
- Fazlur-Rahman, *İslâm’da İhya ve Reform*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, “*Ana Hatlarıyla Alevilik*”, (*Günümüzde Alevilik ve Bektaşilik* içinde), TDV Yayınları Ankara: 1985.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006.
- Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’d-dîn*, I-VI, Dâru’l-hayr, Beyrut 1997.
- Gazzâlî, *İlcâmü’l-Avâm*, thk. Riyâz Mustafa el-Abdullah, Dimeşk, 1986.
- Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: Anonim Yayıncılık, 2014.
- Güler, İlhami, *Allah’ın Ahlâkiliği Sorunu*, 6. Basım, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur’an’da Tanrı ve İnsan*, çev. Kürşad Atalar, 3. Basım, İstanbul: Pınar Yayınları, 2014.
- İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye (Havâs ve Avâm İtikadı)*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye (Peygamberler ve Veliler)*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İdiz, Ferzende, “Tasavvufta İlm-i Zâhir-İlm-i Bâtın Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 25, Erzurum: 2006.
- İbn Rüşd, *Faslu’l- Makâl el-Keşf an Minhâci’l-edille Felsefe-Din İlişkileri*, hzl. Süleyman Uludağ, 5. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 5. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.

- Köprülü, M. Fuad, *Anadolu'da İslâmiyet*, 2. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.
- Köprülü, M. Fuad, *Türk Tarih-i Dinisi*, 1. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Kuşeyri, Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Ma'ruf Zerik-Ali Abdulhamid Baltacı, Beyrut: Dârü'l-hayr, 1993, s. 82.
- Laoust, Henry, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 1. Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- Melikoff, Irene, *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin, 3. Basım, İstanbul: Demos Yayınları, 2011.
- Muslu, Ramazan, "Ali Semerkandî'nin Keşfu'l-Esrar isimli Eserinde Zahir-Batın İlişkisi", *Sakarya İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, Sakarya 2000.
- Noyan, Bedri, *Aşk Risalesi*, Ankara: Ardıç Yayınları, 2013.
- Noyan, Bedri, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik, I*, 1. Baskı, Ankara: Ardıç Yayınları, 2006.
- Noyan, Bedri, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik, II*, 1. Baskı, Ankara: Ardıç Yayınları, 1999.
- Noyan, Bedri, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik, III*, 1. Baskı, Ankara: Ardıç Yayınları, 2000.
- Noyan, Bedri, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik, VII*, Ankara: Ardıç Yayınları, 2006.
- Noyan, Bedri, *Demir Baba Vilayetnamesi*, 1. Baskı, İstanbul: Can Yayınları, 1976.
- Noyan, Bedri, *Hacı Bektaş-ı Veli Vilayetnamesi*, 2. Baskı, İstanbul: Can Yayınları, t.y.
- Noyan, *Kur'ân-ı Kerîm Manzum Meâl*, 2. Baskı, Ankara: Ardıç Yayınları, 2007.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Bektâşilik", TDV İslâm Ansiklopedisi, V, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Onat, Hasan, "İbahiyye", TDV İslâm Ansiklopedisi, XIX, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Ögel, Bahaeddin, *Türk Mitolojisi*, c.1, 6. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998.
- Sarıkaya, M. Saffet, "Alevilik ve Bektâşiliğin Ahilikle İlişkisi -Fütüvvetnâmelere Göre", *İslâmiyât VI*, sayı 3, Ankara 2003.
- Selvi, Dilaver, *Kaynaklarıyla Tasavvuf*, 15. Baskı, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013.
- Seratlı, Tahir Galip (hızl), *Vahdet- Vücûd ve Tevhid Hakkında 7 Eskimez Risale*, 1. Basım, İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2006.
- Teftâzânî, Sa'duddin, *Şerhu'l-Akaid*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1988.
- Tekin, Nergishan, *Türklük ve Alevilik- Bektaşilik*, 1. Baskı, İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2011.
- Türkdoğan, Orhan, *Alevî Bektâşî Kimliği, -Sosya-Antropolojik Araştırma*, Timaş Yayınları, İstanbul: 2006.
- Uludağ, Süleyman, "Avâm", TDV İslâm Ansiklopedisi, IV, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

Uludağ, Süleyman, “Batın İlmî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, V, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1992.

Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 8. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

Üzüm, İlyas, “Bedri Noyan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXIII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

Yeşiltaş, Kevser, *Ârif İçin Din Yoktur*, 1. Baskı, İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları, 2012.

Yeşilyurt, Temel, “Alevî-Bektâşîliğin İnanç Boyutu”, *İslâmiyât VI*, sayı: 3. Ankara 2003.

Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi

*Murat KAYA**

Öz: Kabir azabının varlığı tarih boyunca az da olsa tartışılmış olup bugün de zaman zaman gündeme gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de kabir azabıyla ilgisi kurulan âyetlerin delâletleri hususunda ihtilaf edilmiştir. Bu makalede bu âyetlerin ne manaya geldiği ilk dönem tefsirlerinden başlayıp günümüze kadar gelen öne çıkmış tefsirler ışığında tahlil edilmiş ve değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Kabir azabı, Berzah, Âyet, Tefsir.

Analysis and Evaluation of the Verses Associated with the Punishment of the Grave

Abstract: The presence of the punishment of the grave, although little, has been discussed throughout the history and it also comes up today from time to time. The verses associated with the punishment of the grave have been disputed in regards to their meaning. In this article, the meanings of these verses have been analyzed and evaluated in the light of leading commentaries, starting from the first period to the present day.

Keywords: Qur'an, Grave punishment, Isthmus (Intermediate realm), Verse, Commentary.

İktibas / Citation: Murat Kaya, "Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi", *Usûl*, 25 (2016/1), 159 - 204.

Giriş

"Kabir" Arapçada "ölünün gömüldüğü yer manasına gelir. Çoğulu "kubûr"dur. Kabirlerin bulunduğu yere "makber" veya "makbere" denir. Çoğulu "mekâbir"dir. Türkçede kabri ifade etmek için "mezâr" kelimesi de kullanılır. Kur'an-ı Kerim'de bir âyette kabre koymak anlamında "ikbâr"¹, bir âyette tekil olarak "kabr"², bir âyette "mekâbir"³, beş âyette de "kubûr"⁴ şeklin-

* Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

¹ Abese, 21.

² Tevbe, 84.

de çoğul olarak geçmektedir.⁵ Hadis-i şeriflerde mü'min, kâfir yahut günahkâr olarak ölen kişilerin kabre girince karşı karşıya kalacakları durumlarla ilgili açıklamalar yapılmakla birlikte bu nevi ayrıntılı bilgiler Kur'ân-ı Kerim'de açık bir şekilde bulunmadığı için berzah hayatının mahiyeti ve kabir ahvaline dair meseleler itikadî mezhepler arasında bazı tartışmalara konu olmuştur.⁶ Mutezile mezhebinden bir kısım âlimler kabir azabını inkâr etmiş, Ehl-i Sünnet ve Kerrâmiye ise mevcudiyetini savunmuşlardır. Kabir azabının varlığını kabul edenler de keyfiyetinde ihtilâfa düşerek ikiye ayrılmış, Ehl-i Sünnet "kâfir ve affedilmediği takdirde fâsık olan meyyit dirilir ve kabrinde azap görür" derken, Kerrâmiye "bunlar ölü oldukları halde azap görürler" demiştir.⁷ Tarihte zaman zaman tartışılan bu mevzu, günümüzde tekrar gündeme gelmiş ve muhtelif tartışmalara konu olmuştur. Bilhassa kabir azabı konusunun tekrar tartışılmaya başlaması, bizi konuyu tekrar ele almaya sevk etmiş; bu konuda en fazla ihtilaf edilen nokta âyetlerin delâleti olduğu için, dikkatimizi bu âyetlerin tayini noktasına teksif etmemize sebep olmuştur. Çalışmada öncelikle umumi olarak "Berzah Hayatı"na temas edilecek, daha sonra kabir suali ve bilhassa da kabir azabıyla ilgili olduğu söylenen âyetlerin manası anlaşılmaya gayret edilecektir. Bunu yaparken öncelikle ilk dönem müfessirlerine, daha sonra da öne çıkan diğer tefsir âlimlerinin görüşlerine müracaat edilecektir.

A. Berzah Hayatı

Berzah kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de üç yerde geçer. Bunlardan ikisinde⁸ Allah'ın yüce kudretinin bir delili olarak "tatlı ve tuzlu iki denizin birbirine karışmasını önleyen engel" manasındadır. Diğerinde ise insanların ölümlerinden yeniden diriltilmelerine kadar sürecek olan ara dönemi hatırlatacak şekilde kullanılmıştır. Âyet şöyledir: "Nihayet onlardan birine ölüm gelince (tekrar

³ Tekâsür, 2.

⁴ Hacc, 7; Fâtır, 22; Mümtehine, 13; İnfîtâr, 4; Âdiyât, 9.

⁵ Bkz. Demirci, Kürşat, "Kabir" mad., *Diyanet İslâm Ansiklopedisi(DİA)*, İstanbul 2001, C. XXIV, s. 33.

⁶ Bkz. Gökçe, Cüneyt, "Berzah" mad., *DİA*, Ankara, 1992, C. V, s. 525.

⁷ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîruddin el-Endelüsî (v. 745/1344), *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr* (I-X), thk. Sıdkî Muhammed Cemil, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1420, C. I, s. 211.

⁸ Furkân, 53; Rahmân, 19-20.

tekrar şöyle) yalvarır: “Rabbim, beni dünyaya geri gönderiniz⁹ de daha önce terk ettiğim (iman ve) sâlih amellere sıkıca sarılayım!” Hayır! Bu, sadece onun söylediği (boş) bir sözden ibarettir. Onların arkasında, tekrar dirilecekleri güne kadar bir berzah vardır.”¹⁰ “Berzah”ın kelime mânasıyla ıstılah mânası arasında kuvvetli bir bağ vardır. Zira berzah hayatı, hem ölümlerin dünyaya dönmesine engel olmakta hem de dünya hayatı ile âhiret hayatı arasında sanki bir perde gibi durmaktadır.

Yukarıdaki âyetin tefsirinde Mücâhid (v. 103/721), “Berzah: البرزخ” kelimesini, “ölüm ile dünyaya dönüşün arasındaki engel” diye açıkladıktan sonra Hasan Basrî’nin (v. 110/728): “Berzah, sizinle âhiret arasındaki şu kabirlerdir.” sözünü nakleder.¹¹

Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî (v. 175/791) “berzah”a şu manaları verir: “Berzah, her iki şeyin arasında bulunan şeydir. Ölü berzahıdır, çünkü o dünya ile âhiretin arasındadır. Benzer şekilde “Berâzihu’l-îmân” da şek ile yakîn arasındaki mertebelere denir.¹² Yine berzah, mahlûkât fenâ bulduktan sonra dünya ile âhiretin arasındaki zamana denir. Gölge ile Güneş arasındaki şey de ber-

⁹ Âyet-i kerîmede, “Dünyaya geri gönderiniz” ifadesi çoğul olarak kullanılmıştır. Çünkü Araplar, şâni yüce bir zâta hitâb ederken cemî sîgası kullanırlar. (Semerkandî, Ebû’l-Leys İmâmü’l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm (v. 373/983), *Bahru’l-ulûm* (I-III), yy., ts., C. II, s. 489-490)

¹⁰ Mü’minûn, 99-100.

¹¹ Mücâhid b. Cebr et-Tâbiî el-Mekkî el-Kureşî el-Mahzûmî, Ebû’l-Haccâc (v. 103/721), *Tefsîru Mücâhid*, thk. Dr. Muhammed Abdüsselâm Ebu’n-Nîl, Mısır: Dâru’l-Fikri’l-İslâmî’l-Hadîs, 1410/1989, s. 488.

¹² Kâsım b. Sellâm’ın nakline göre Abdullah b. Mes’ûd’a vesveseye kapılan birini sorduklarında, “Bu Berâzihu’l-îmân’dır” diye cevap vermiştir. Bazıları da *Berâzihu’l-îmân*’ı, “imanın başı ile sonu arasındaki mertebelendir” demişlerdir. “İman almış küsur şu’bedir” (Buhârî, “İmân”, 3) hadisi de bu görüşü takviye etmektedir. (Kâsım b. Sellâm b. Abdullah el-Herevî el-Bağdâdî, Ebû Ubeyd (v. 224/838), *Ğaribu’l-hadis* (I-IV), thk. Muhammed Abdülmuîn Han, Haydarâbâd - Dekkân: Matbaatü Dâirati’l-Maârifî’l-Osmâniye, 1384/1964, C. III, s. 448.

zahtır. Şöyle bir görüş de vardır (فيل): Berzah, Cennet ile Cehennem arasındaki bir boşluktur.”¹³

Ma‘mer b. Müsennâ (v. 209/824 [?]) berzahı, “her(hangi) iki şeyin arasındaki şey” diye tarif ettikten sonra, “dünya ile âhiret arasındaki süreye berzah denir” demiştir.¹⁴

Taberî (v. 310/923), “berzah”, “hâciz” ve “mühlet” kelimelerinin mana olarak birbirine yakın olduğunu ifade ettikten sonra İbn Abbas’ın (v. 68/687-88) berzahı, “belli bir vakte kadar olan süre”, Mücâhid’in “ölüm ile yeniden diriliş arasındaki zaman” diye tarif ettiklerini nakleder.¹⁵

Nehhâs (v. 338/950), yukarıdaki manaları verdikten sonra kelimenin daha iyi anlaşılabilmesi için şu hâdiseyi zikreder: Bir kişi Şa‘bî’nin (v. 104/722) huzûrunda “Allah falana rahmet eylesin, artık o âhiret ehlerinden oldu” demişti. Şa‘bî, “Âhiret ehlerinden olmadı, ancak Berzah ehlerinden oldu! Dünyadan da değil âhiretten de!” diyerek onu düzeltti.¹⁶

Ebû Hayyân (v. 745/1344), berzaha kabir karşılığını verir ve sebep olarak da onun dünya ile âhiret arasında bir engel olmasını gösterir.¹⁷ İbn Manzûr (v. 711/1311) da aynı manaları tekrar eder.¹⁸

¹³ Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî el-Basrî, Ebû Abdurrahman (v. 175/791), *Kitâbu'l-Ayn* (I-VIII), thk. Dr. Mehdi el-Mahzûmî - Dr. İbrahim es-Sâmîrrâî, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts., C. IV, s. 338.

¹⁴ Ma‘mer b. Müsennâ et-Teymî el-Basrî, Ebû Ubeyde (v. 209/824 [?]), *Mecâzü'l-Kur‘ân* (I-II), thk. Muhammed Fuad Sezgin, Kâhire: Mektebetü Hancî, 1381, C. II, s. 62; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (v. 276/889), *Ğaribu'l-Kur‘ân*, thk. Saîd Lahhâm, yy., ts., s. 256.

¹⁵ Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Âmulî, Ebû Cafer (v. 310/923), *Câmiu'l-beyân fî te‘vîli'l-Kur‘ân* (I-XXIV), thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000, C. XIX, s. 70-71.

¹⁶ Nehhâs, Ahmed b. Muhammed b. İsmail b. Yûnus el-Murâdî en-Nahvî, Ebû Ca‘fer (v. 338/950), *İrâbu'l-Kur‘ân* (I-V), ta‘lik: Abdülmün‘ım Halil İbrahim, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421, C. III, s. 85.

¹⁷ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîruddîn el-Endelüsî (v. 745/1344), *Tuhfetü'l-erib bi-mâ fi'l-Kur‘âni mine'l-ğarib*, thk. Semîr el-Meczûb, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983, s. 63.

Bu açıklamalara baktığımızda âlimlerin, “berzah”ın, dünya hayatı ile âhîret hayatı arasında geçirilen farklı bir zaman dilimi olduğu noktasında birleştikleri görülmektedir. Hasan Basrî’nin, “Berzah, sizinle âhîret arasındaki şu kabirlerdir” ifadesi, “kabir” kelimesinin, yerine göre berzah hayatını da ifade ettiğini göstermektedir.

Dinî bir ıstılah olarak “berzah”, ölümle başlayıp yeniden diriltilmeye (ba‘s) kadar sürecek olan ara dönem, dünya ile âhîret arasındaki âlem ve kabir hayatı karşılığında kullanılmaktadır. Kelâm ilminde berzah terimi genellikle bu manada alınmış ve ölümü nasıl gerçekleşirse gerçekleşsin her insanın mutlaka bir berzah döneminden geçeceği kabul edilmiştir.¹⁹

Berzah hayatı ile ilgisi kurulan bir diğer âyet de şudur: “Siz cansız iken size can veren Allah’ı nasıl inkâr edersiniz? Sonra sizi öldürecek, tekrar sizi diriltecek ve sonunda O’na döndürüleceksiniz.”²⁰

Taberî, âyette bahsedilen ikinci ölümden sonra insanların berzaha olacağını ifade ederek âyetin berzah hayatıyla alâkasına işaret eder.²¹ Beydâvî (v. 685/1286) de ikinci diriltmeyi “Sûr’a üfürüldüğü gün nüşûr için veya kabirlerde suâl için” diye tefsir ederek yine aynı konuya işaret eder.²² Yani bu âyette de Berzah hayatına bir işaret vardır.

Şehitlerin hayatta olduklarını, Allah katında rızıklandıklarını, bu sebeple de onlara “ölü” demeyi yasaklayan âyetler²³ de berzah hayatının kuvvetli delillerindendir.²⁴ Hasan Basrî, şehitlerin Allah Teâlâ’nın katında hayatta olduklarını, rızıklarının ruhlarına arz edildiğini ve onlara bunun rahatlık ve ferahlığının

¹⁸ İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, Ebü’l-Fadl Cemâlüddîn el-Ensârî el-İfrîkî (v. 711/1311), *Lisânü’l-Arab* (I-XV), Beyrut: Dâru Sâdır, 1414, C. III, s. 8.

¹⁹ Gökçe, “Berzah” mad., *DİA*, C. V, s. 525.

²⁰ Bakara, 28. Krş. Mü’min, 11.

²¹ Taberî, *age*, C. I, s. 424.

²² Beydâvî, el-Kâdî Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî (v. 685/1286), *Envâru’t-Tenzil ve esrâru’t-te’vil* (I-V), thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer‘aşlı, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1418, C. I, s. 65.

²³ Bakara, 154; Âl-i İmrân, 169.

²⁴ Bkz. Taberî, *age*, III, s. 216-218.

ulaştığını, bunun da tıpkı Firavun ailesinin ruhlarına sabah akşam ateşin arz edilip kendilerine acı ve ıstırabın ulaşması gibi olduğunu söylemiştir.²⁵

Râzî (v. 606/1210) şehitlerin hayatta olduğunu bildiren Bakara Sûresi'nin 154. âyetini, Allah'a itaat edenlere kabirlerinde sevaplarının ve mükâfatlarının ulaştığına delil olarak görür.²⁶ İzz b. Abdisselâm (v. 660/1262), şehitlerin Berzah'ta hayatta olduklarını, Cennet'teki hallerini ise bütün mü'minlerin bildiğini söyler.²⁷

Âyetin, “Bilakis onlar hayattadırlar, lâkin siz anlayamazsınız!” kısmı, berzah hayatının, dünya hayatından farklı olduğunu göstermektedir. Berzah hayatı, dünyadaki canlıların hissedebileceği türden değildir. Akılla da idrak edilemez, ancak vahiyle bilinebilir.²⁸ Bu sebeple bir kimsenin kabri açıldığında onun nimet içinde mi yoksa azap altında mı olduğu anlaşılamaz. İki kişi yan yana konulsa biri azap çekerken diğeri nimetler içinde olabilir ve bunu dışarıdan bakan biri anlayamaz. Bu sebeple Berzah hayatının şartları ile Dünya hayatının şartları birbirine kıyas edilemez.

Kurtubî (v. 671/1273) berzah hayatıyla ilgili olarak şöyle der: “Allah Teâlâ mükellef olan kuluna kabirde hayat vererek onu diriltir, ona dünyada yaşadığı gibi bir akıl verir²⁹ ki kendisine ne sorulduğunu ve bu sorulara nasıl cevap vereceğini anlayabilsin, Rabbinden kendisine ne geldiğini, kabrinde ona ikram

²⁵ Beğavî, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd, Muhyî's-Sünne (v. 516/1122), Meâlimü't-Tenzîl fi tefsiri'l-Kur'ân (I-VIII), thk. Muhammed Abdullah en-Nemr ve diğ. ler, Dâru't-Taybe, 1417/1997, C. I, s. 185; Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, Cârullah (v. 538/1144), el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil (I-VI), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407, C. I, 206.

²⁶ Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin et-Teymî (v. 606/1210), *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-ğayb)* (I-XXXII), Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420, C. IV, s. 125.

²⁷ İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım ibni'l-Hasen es-Sülemî ed-Dîmeşkî, Sultânü'l-Ulemâ (v. 660/1262), *Tefsîru'l-Kur'ân* (I-III), thk. Dr. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996, C. I, s. 294.

²⁸ Bkz. Beydâvî, *age*, C.I, s. 114.

²⁹ Ahmed, C. II, s. 172. Şuayb Arnaût isnadının “hasen liğayrihi” olduğunu bildirir.

veya ceza olarak ne hazırladığını idrak edebilsin. Bu Ehl-i Sünnet'in görüşüdür.”³⁰

Görebildiğimiz kadarıyla Ehl-i Sünnet âlimleri ve müfessirlerinin Berzah hayatında herhangi bir şüphesi yoktur. Umumiyetle bunu kabul etmektedirler. O hayatta insanın ilk karşılaşacağı şey de kabir sualidir.

B. Kabir Suâli

Kabre konulan insanın sorguya çekileceği Kur’ân’da açıkça ifade edilmez. Bu konudaki bilgiler hadislerde yer alır. Allah Rasûlü (s.a.v); “Allah Teâlâ, îmân edenlerin ayağını hem dünyada hem de âhirette o sâbit söz ile sâbit kılar. Zâlimleri ise Allah şaşırır. Allah Teâlâ dilediğini yapar!”³¹ âyetinin kabir suali hakkında nazil olduğunu beyan etmiştir: “Mü’min kabrinde oturtulduğunda, ona melekler gelir. Sonra o mü’min, Allah’tan başka hiçbir ilâh olmadığına ve Muhammed’in Allah’ın Rasûlü olduğuna şehâdet eder. İşte bu hâl, Cenâb-ı Hakk’ın şu kavli-i şerifinde bahsedilen durumdur” buyurmuş ve yukarıdaki âyeti okumuştur.³²

“İman edenlerin dünya hayatında sâbit kılınması” konusunda ihtilaf edildiğini söyleyen Taberî, şu görüşleri sıralar:

1. Allah Teâlâ iman edenleri kıyametin kopmasından önce kabirlerinde sâbit kılar. Sahâbeden Berâ b. Âzib (v. 71/690 [?]) bunun kabirde meleklerin gelip sual sorduğu esnada olduğunu söyler.³³ Ebû Saîd el-Hudrî (v. 74/693-94) de benzer bir rivayet nakleder.³⁴ Taberî aynı manada Ebû Hüreyre’den (v.

³⁰ Kurtubî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir b. Ferah el-Ensârî el-Hazrecî (v. 671/1273), *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân* (C. I-XX), thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Itfeyyîş, Kâhire: Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1384/1964, C. XX, s. 173.

³¹ İbrahim, 27.

³² Buhârî, “Cenaiz”, s. 87, Tefsîr, s. 14/2; Müslim, “Cennet”, s. 73-74.

³³ Taberî, *age*, C. XVI, 589-591. Bu rivayetin üç tarikten geldiğini söyleyen Ahmed Muhammed Şâkir, araştırmaları neticesinde senedin sahih olduğu kanaatine varır. Ayrıca bkz. Ahmed, C. IV, s. 287, 295; Hâkim, *Müstedrek*, C. I, s. 93-95/107; Heysemî, C. III, s. 50-51. Krş. Buhârî, “Cenaiz”, s. 88; Müslim, “Cennet”, s. 69.

³⁴ Taberî, *age*, C. XVI, s. 591-592. Bkz. Ahmed, III, 3 (Şuayb Arnaût hadisin “sahih” olduğunu söyler); Heysemî, C. III, s. 47 (ricâlinin sahih ricâli olduğunu söyler).

58/678) de sahih rivayetler nakleder.³⁵ Abdullah b. Mes'ûd (v. 32/652-53) ve İbn Abbâs'tan da benzer rivayetler gelir, ancak bunların biri "muzdarip", diğeri de çok zayıftır.³⁶ Taberî bunların yanında tâbiinden Tâvûs (v. 106/725), Müseyyeb b. Râfi' (v. 105/724), Rebî' (b. Enes v. 140/757), İbn Zeyd (v. 182/798-99)³⁷, Katâde (v. 117/735) ve Mücâhid'den de "dünya hayatındaki sâbit kılma"nın kabir sualiyle alakalı olduğu görüşünü nakleder. Cenâb-ı Hak âhirette de aynı şekilde mü'minleri sâbit kılacak³⁸ ve hesapları kolay olacaktır.

2. Allah Teâlâ iman edenleri dünyada iman ile sâbit kılar, âhirette de kabir suali esnasında sâbit kılar. "Sâbit söz", "Lâ ilâhe illallah" cümlesidir. Bu görüş Tâvûs'tan nakledilir. Katâde ise dünyadaki sebâtın, hayır ve sâlih amellerle olduğunu ifade eder.

Yukarıdaki görüşleri senetleriyle birlikte zikreden Taberî, doğru olanın Rasûlullah (s.a.v)'dan bize sahih olarak nakledilen haberde bildirilen şeyler olduğunu söyler. O da hulâsaten, Allah'ın iman edenleri, kendilerine Allah'a ve Rasûlü'ne iman etmeyi nasip etmek sûretiyle dünya hayatında sâbit kılmasıdır. Âhirette de dünyadakinin bir benzeri olarak kabirlerinde, tevhîd ve Rasûlullah (s.a.v)'a imandan soruldukları esnada sâbit kılmasıdır. Âyetin devamı da münafık ve kâfirlerin dünyada ve kabir suali esnasında iman cümlesini söylemeye muvaffak kılınmayacağını ifade eder.³⁹

³⁵ Taberî, *age*, C. XVI, 597-598. Krş. Ahmed, C. VI, s. 352; Hâkim, C. I, s. 535/1403; Heysemî, C. III, v51-52.

³⁶ Taberî, *age*, C. XVI, s. 598, 600.

³⁷ Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem, etbâu't-tâbiinden olup Medînelidir. Kur'an ve tefsir ilimlerine sahip idi. Bir ciltlik bir tefsir kitabı telif etmiştir. Bir de *nâsih ve mensûha* dâir bir eseri vardır. (Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz (v. 748/1348), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (C. I-XXV), thk. Şuayb Arnaût, Müessesetü Risâle, 1405/1985, VIII, s. 349)

³⁸ Taberî, *age*, C. XVI, s. 600-602; Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, Celâlüddin (v. 911/1505), *el-İklil fî istinbâti't-Tenzil*, thk. Seyfüddîn Abdül-Kâdir el-Kâtip, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1401/1981, s. 159.

³⁹ Taberî, *age*, C. XVI, s. 602.

Beğavî (v. 516/1122) “ölümden önce ve kabirde sâbit kılar” diye tefsir ettikten sonra “Bu, ehl-i tefsirin çoğunluğunun görüşüdür” der.⁴⁰

Âyet-i kerime kabir sualiyle ilgili sarih olmasa da sahih senetlerle gelen hadis-i şerifler onu tefsir etmekte, kabir sualiyle alakalı olduğunu beyan etmektedir. Müfessirlerin çoğunluğu da bu görüşü tercih etmişlerdir.

Bu âyet-i tefsir eden yukarıdaki hadisten farklı olarak Allah Rasûlü (s.a.v), insanların kabirlerinde iman imtihanına tâbî tutulacağını ve kendilerine bazı sualler sorulacağını haber vermiş ve: “Bana, sizin kabirde Deccâl fitnesi gibi (veya) ona yakın büyüklükte bir imtihana tâbî tutulacağınız vahyedildi.” buyurmuştur.⁴¹ Enes b. Mâlik’in naklettiği diğer bir hadisinde yine Nebî (s.a.v) kabir سوالini şöyle haber vermiştir: “Kul kabrine konulup, yakınları da arkalarını dönüp gidince -ki bu esnada kabirdeki cenaze, dönüp giden insanların ayak seslerini işitir- yanına iki melek gelir. Onu oturtup: «Muhammed diye bilinen o zât hakkında ne diyordun?» diye sorarlar. Mü’min kimse bu soruya: «Şehadet ederim ki, O, Allah’ın kulu ve Rasûlü’dür!» diye cevap verir. Ona: «Cehennem’deki yerine bak! Allah orayı senin için Cennet’teki bir mekân ile değiştirdi» denilir. (Adam bakar ve) her ikisini de görür. Eğer ölen kâfir ve münafık ise (meleklerin sorusuna): «Bilmiyorum. İnsanlar ne diyorsa ben de onlar gibi söylüyordum!» diye cevap verir. Kendisine: «Öğrenmedin, anlamadın, bir bilenin peşinden de gitmedin!» denilir. Sonra kulaklarının arasına demirden bir çekiç ile vurulur. Bu darbenin acısıyla öyle bir çığlık atar ki, sesini (insan ve cinlerden ibaret olan) iki âlem hâricinde, etrafındaki her şey işitir.”⁴²

⁴⁰ Beğavî, *age*, C. IV, s. 349.

⁴¹ Buhârî, “Vudû”, s. 37. Esmâ bint Ebî Bekir (r.a) Rasûlullah (s.a.v)’in bir gün hutbede kişinin kabirde görüp geçireceği sorgu ve sualleri tafsilatıyla anlattığını, bundan çok etkilenen müslümanlardan müthiş bir feryadın yükseldiğini ve hep birden yüksek sesle ağlamaya başladıklarını haber verir. (Buhârî, “Cenaiz”, s. 87)

⁴² Buhârî, “Cenaiz”, s. 68, 87. Bkz. Müslim, “Cennet”, s. 70; Ebû Dâvûd, “Cenaiz”, s. 78/3231; Nesâî, “Cenaiz”, s. 110; Tirmizî, “Cenaiz”, s. 70/1071. Hadislerde bazı kişilerin kabir سوالine mâruz kalmayacağını bildirilmesi de kabir سوالinin varlığını gösteren delillerdendir. Bir sahâbi: “Yâ Rasûlallah! Neden mü’minler kabirlerinde meleklerin sualleriyle imtihan ediliyor da şehîd bundan istisnâ ediliyor?” diye sor-

Bu hadisi nakleden râvîlerden Katâde der ki: “Bize nakledildiğine göre; sorulara doğru cevap veren mü'mine kabri yetmiş zirâ' genişletilir ve ter ü taze nimetlerle doldurulur. Yeniden dirilinceye kadar böyle lütuf ve ihsanlar içinde bulunur.”⁴³ Rivayetin bu kısmı aynı zamanda Berzah hayatının delillerinden birini teşkil etmektedir.

Âyeti, yukarıda zikrettiğimiz sahih hadislerle birlikte değerlendirdiğimizde, müfessirlerin çoğunun yaptığı gibi onun kabir sualiyle alâkalı olduğunu kabul etmek durumundayız.

C. Kabir Azabı

Duyular ve akıl yürütme vasıtasıyla bilinemeyip vahiy yoluyla sabit olan gaybî mevzûlardan biri de kabir azabıdır. Bu konuyla alâkalı olduğu söylenen bir kısım âyetler vardır. Şimdi sırasıyla, tefsir âlimlerinin bu âyetleri nasıl anladığına bakalım ve bir neticeye varmaya çalışalım.

1. Kabir Azabına Delil Getirilen Âyetler

(1) En'âm, 93:

İnsanların ölüm esnasında yaşadığı sıkıntıları kabir azabından sayan müfessirler olmuştur. Bu husustaki bir âyet-i kerime şöyledir: “...O zalimler, ölümün (boğucu) dalgaları içinde, melekler de pençelerini uzatmış, onlara: «Haydi canlarınızı çıkarın! Allah'a karşı gerçek olmayanı söylemenizden ve O'nun âyetlerine karşı kibirlilik taslamış olmanızdan ötürü bugün alçaklık azabı ile cezalandırılacaksınız!» derken onların hâlini bir görsen!”⁴⁴

duğunda Allah Rasûlü (s.a.v): “Başının üzerindeki kılıç parıltıları imtihan olarak ona yeter!” buyurmuştur. (Nesâî, “Cenaiz”, s. 112/2051. Elbânî, “sahih” demiştir.) Aynı şekilde hudut nöbeti tutarken şehit olan kimseninkabirdeki sual meleklerinden emniyette olup hesabın sıkıntısını çekmeyeceğini beyan etmiştir. (Müslim, “İmâre”, s. 163. Ayrıca bkz. Tirmizî, “Fedâilü'l-Cihâd”, s. 2; Nesâî, “Cihâd”, s. 39; İbn-i Mâce, “Cihâd”, s. 7) Tirmizî, Cuma günü ve gecesi vefat eden kişinin de kabir sualinden korunacağına dair bir rivayet zikreder ancak senedinin “garîb” olduğunu söyler. Elbânî ise “hasen” der. (Tirmizî, “Cenaiz”, s. 72/1074)

⁴³ Müslim, “Cennet”, s. 70.

⁴⁴ En'âm, 93.

Dahhâk (v. 105/723), “azap ve demir çekiçlerle ellerini uzatırlar.” demiştir.⁴⁵ Taberî, âyette geçen “alçaklık azabı”nı Cehennem azabı ile tefsir eder.⁴⁶ Zemahşerî (v. 538/1144), “cezalandırılacaksınız” cümlesinin vaktini tayin hususunda: “Meleklerin bu ifade ile ölüm ânını ve o esnada canını şiddetle alarak çektirdikleri azabı kastetmeleri mümkündür. Aynı şekilde berzah hayatında ve kıyamette azaba maruz kalacakları uzun vakti kastetmeleri de mümkündür.” der.⁴⁷ İbn Atıyye (v. 541/1147), meleklerin zâlimlere karşı olan bu sert tavırlarını, azabın başlangıcı ve emareleri olarak değerlendirir.⁴⁸ Buhârî, “kabir azabı” bâbında ilk önce bu âyeti zikredip garip kelimelerinin tefsirini yaparak⁴⁹ onu, konunun kuvvetli delillerinden biri olarak gördüğünü ortaya koyar.

Öyle anlaşılıyor ki daha dünya hayatları tam bitmeden zâlimler için kötü bir hayat başlamaktadır. Başlangıcı böyle olan bir hayatın, ruh çıkar çıkmaz hemen sükûnete döneceğini beklemek zordur. Âyetin ifadelerinden, bu azabın az veya çok bir müddet devam edeceği anlaşılmaktadır ki bu da kabir azabıdır.

(2) A‘râf, 92-93:

Bazı müfessirlerin kabir azabına delil olarak gösterdikleri âyetlerden biri Şuayb (a.s)’in helâk olan kavmine hitabını ihtiva eden şu âyettir: “Onlardan yüz çevirdi ve dedi ki: «Ey kavmim! Ben size Rabbimin gönderdiği gerçekleri duyurdum ve size öğüt verdim. Artık kâfir bir kavme nasıl acırım!».”⁵⁰

Tabiîn’in meşhur müfessirlerinden Katâde, “Nebiyullah Şuayb (a.s) kavmine işittirdi, nebiyyullah Sâlih (a.s) kavmine işittirdi, vallahi Muhammed

⁴⁵ *Tefsîru Dahhâk*, cem‘, dirâse ve thk. Muhammed Şükrî Ahmed ez-Zâviyetî, Kâhire, Dâru’s-Selâm, 1419/1999, C. I, s. 347.

⁴⁶ Taberî, *age*, C. XI, s. 540.

⁴⁷ Zemahşerî, *age*, C. II, s. 46-47.

⁴⁸ İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdurrahman b. Temmâm el-Endelüsî el-Muhâribî (v. 541/1147), *el-Muharraru’l-vecîz fî tefsiri’l-Kitâbi’l-Azîz* (C. I-VI), thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1422, C. II, s. 323.

⁴⁹ Buhârî, “Cenaiz”, s. 87.

⁵⁰ A‘râf, 93.

(s.a.v) de kavmine işittirdi”⁵¹ diyerek kavimlerin, helâk olduktan sonra peygamberlerinin sözlerini işittiklerine işaret eder. İbnü’l-Cevzî (v. 597/1201) açıkça “helâk olduktan sonra onlara hitap etti” dedikten sonra Katâde’nin bu sözüne yer verir.⁵²

Abdülkâhir Cürcânî (v. 471/1078-79) bu âyet-i kerimenin tefsirinde; “Aza-
bın geldiğini ve onların helâk olduklarını gördükten sonra Şuayb (a.s) onları
dâvetten yüz çevirdi ve bu şekilde onlara hitap etti. Allah Teâlâ bu sözleri
kavmine işittirmiştir. Tıpkı Sâlih (a.s)’ın sesini helâk olan kavmi Semûd’a,
Nebî (s.a.v)’in kelâmını Ashâb-ı Kalîb’e⁵³ işittirdiği gibi.” der ve bunun da
kabir azabının cevazına delil olduğunu ifade eder.⁵⁴

Taberî, Zemaşşerî, İbn Atıyye gibi müfessirler, Şuayb (a.s)’ın bu sözü kendi
kendini teselli için söylediği kanaatindedirler.⁵⁵ Yani bu âyetin kabir azabına
delâlet edip etmediği hususunda ihtilaf edilmiştir.⁵⁶

(3) Tевbe, 74:

Münafıkların tehdit edildiği dünya azabının kabir azabı olduğunu söyleyen
müfessirler olmuş, ancak bu hususta da ihtilaf edilmiştir. Münafıkların işledik-

⁵¹ İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahman b. İdris b. Münzir et-Temîmî el-
Hanzalî Râzî (v. 327/938), *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm* (C. I-XIII), thk. Es’ad Mu-
hammed et-Tîb, Memleketü’l-Arabîyyeti’s-Suûdiyye: Mektebetü Nizâr Mustafa el-
Bâz, 1419, C. V, s. 1524; İbnü’l-Cevzî, Cemâlüddin Ebü’l-Ferec Abdurrahman b.
Ali b. Muhammed (v. 597/1201), *Zâdü’l-mesîr fi ilmi’t-tefsîr* (C. I-IV), thk. Abdür-
razzâk el-Mehdî, Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1422, C. II, s. 139.

⁵² İbnü’l-Cevzî, *age*, C. II, s. 139.

⁵³ Bedir’de öldürülen müşriklerin elebaşları bir çukura atılmış, Allah Rasûlü (s.a.v)
başlarına durup; “Rabbinizin size vadettiğini gerçek buldunuz mu?” (A’râf, 44) di-
ye seslenmiş ve onların bu sözü işittiklerini ancak cevap veremediklerini söylemiş-
tir. (Buhârî, “Cenaiz”, 87)

⁵⁴ Cürcânî, Ebû Bekir Abdülkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed (v. 471/1078-79),
Dercü’d-dürer fi tefsîri’l-âyi ve’s-süver (C. I-IV), thk. Velid b. Ahmed b. Sâlih el-
Huseyn - İyâd Abdüllatif el-Kaysî, Biritanya: Mecelletü’l-Hikme, 1429/2008, C. II,
786. Bkz. a.e., C. I, s. 209.

⁵⁵ Taberî, *age*, C. XII, s. 572; Zemaşşerî, *age*, C. II, s. 429; İbn Atıyye, *age*, C. II, s.
430.

⁵⁶ Bkz. Râzî, *age*, C. XIV, s. 320.

leri suçların bir kısmını zikreden Cenâb-ı Hak, akabinde şöyle buyurur: “...Eğer tevbe ederlerse onlar için daha hayırlı olur. Yüz çevirirlerse Allah onları dünyada da, ahirette de elem verici bir azaba çarptıracaktır. Yeryüzünde onların ne dostu ne de yardımcısı vardır.”⁵⁷

Râzî, burada bahsedilen âhret azabının mâlum olduğunu, dünyadaki azap hususunda ise şu görüşlerin bulunduğunu söyler:

1) Münafıkların küfürleri insanlar arasında ortaya çıkınca harp ehli gibi oldular, böylece onlarla savaşmak, kendilerini öldürmek, çocuklarını ve hanımlarını esir almak, mallarını ganimet olarak almak helal oldu.

2) Ölüm esnasında ve azap meleklerini gördükleri anda karşılaştıkları azap kastedilmektedir.

3) Kabir azabı kastedilmiştir.⁵⁸Bu görüşleri zikreden Râzî herhangi bir tercihte bulunmaz. Ebû Hayyân, Râzî'nin zikrettiği üç görüşü aynen naklettikten sonra dördüncü olarak “yorgunluk, korku ve mü'minler tarafından ayıplanma”yı da ilave eder.⁵⁹ Diğer müfessirler umumiyetle birinci görüşü tercih ederler. Dolayısıyla bu âyetin kabir azabına delâleti zayıftır.

(4) Tевbe, 101:

Münafıklara tattırılacak azaplardan bahseden diğer bir âyet-i kerimenin de kabir azabıyla alâkalı olduğu söylenmiştir: “Etrâfınızdaki bedevilerin münafıkları var. Medine halkı içinden de nifak hususunda meleke kazanmış olanları bulunuyor ki sen onları bilmezsin, onları biz biliriz. Onlara iki kez azap edeceğiz, sonra da onlar büyük bir azaba sevk olunacaklar.”⁶⁰

Dahhâk şöyle der: “Bana ulaştığına göre iki azaptan maksat a) katledilmeleri, b) katledilmelerinden sonraki berzaktır. Berzah ise ölüm ile yeniden dirilme arasındaki süredir. Sonra da Cehennem azabına sevk edilirler.”⁶¹ Mukâtil b. Süleyman (v. 150/767) âyette bahsedilen iki azabın bir defa dünyada, bir defa

⁵⁷ Tевbe, 74.

⁵⁸ Râzî, *age*, C. XVI, s. 105.

⁵⁹ Ebû Hayyân, *age*, C. V, s. 466.

⁶⁰ Tевbe, 101.

⁶¹ *Tefsîru Dahhâk*, C. I, s. 419.

da kabirde olacağını söylemiştir.⁶² Bu görüşün Ebû Mutî (v. 199/814) ve Ebû Hanîfe'den (v. 150/767) nakledildiğini söyleyen Cürcânî, "Kim, «Ben kabir azabını tanımam» derse o, helâk olmuş habîs Cehmiyye tabakasındandır. Çünkü o bu âyeti inkâr etmiştir" der.⁶³

İlk devir müfessirleri bu âyette bahsedilen iki azaptan birini sadece kabir azabıyla tefsir ederken Taberî'ye geldiğimizde görüşler çoğalmıştır. Taberî, iki azabı, "biri dünyada, diğeri kabirde" diye tefsir ettikten sonra diğeri görüşleri zikretmeye başlar:

1) Bunların biri, münafıkların rezil olmalarıdır. Allah Teâlâ Rasûlü'nün lisanıyla onların hâlini ortaya çıkarmış, içlerinde gizledikleri düşünceleri insanlara açıklamıştır. Diğeri de kabir azabıdır. Bu görüş İbn Abbâs ve Ebû Mâlik'ten (v. 91-100/709-718)⁶⁴ rivayet edilmiştir.

2) Biri dünyada esir edilmeleri, öldürülmeleri, açlık ve korku çekmeleri, diğeri kabir azabıdır. Bu görüş Mücâhid ve Ebû Mâlik'ten rivayet edilmiştir.

3) Biri dünyada hastalık ve dert çekmeleri, diğeri âhirette kabir azabıdır. Bu görüş Katâde, Hasan Basrî ve İbn Cüreyc'den (v. 150/767) nakledilmiştir.

4) Biri malları ve evlatları hususunda başlarına gelen musibetler, diğeri Cehennem azabıdır. İbn Zeyd, "Onların malları ve çocukları seni imrendirmesin. Çünkü Allah bunlarla, ancak dünya hayatında onların azaplarını çoğaltmayı ve onların kâfir olarak canlarının çıkmasını istiyor."⁶⁵ âyetini zikrederek kâfirle-

⁶² Mukâtil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdî el-Belhî, Ebû'l-Hasen (v. 150/767), *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şahhâte, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423, C. I- V, s. 387.

⁶³ Cürcânî, *age*, C. II, s. 916.

⁶⁴ Ebû Mâlik Gazvân el-Ğifârî el-Kûfî, tâbiînün orta tabakasındandır, sikadır. Tefsir sahibidir, az hadis rivayet etmiştir. (İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni ez-Zühri (v. 230/845), *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (C. I-IX), Beyrut: Dâru Sâdır, ts., C. VI, 295; Mizzi, Yûsuf b. Abdi'r-Rahmân b. Yûsuf, Ebû'l-Haccâc Cemâluddîn ibnü'z-Zekî Ebî Muhammed el-Kudâî, (v. 742/1341), *Tehzibü'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl* (C. I-XXXV), thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Beyrut: Risâle, 1400/1980, C. XXIII, s. 100)

⁶⁵ Tevbe, 55.

rin mallarına ve evlatlarına gelen musibetlerin onlar için azap, mü'minlerin başına gelenlerin ise kendileri için ecir olduğunu söyler.

5) Biri dünyadaki hadler, diğeri kabir azabıdır. Bu görüş çok zayıf bir senetle İbn Abbas'tan nakledilmiştir.

6) Biri mallarından zekât alınması, diğeri kabir azabıdır. Bu görüş Hasan Basrî'den nakledilmiştir.

7) Biri İslâm'ın gelişi ve gelişmesi sebebiyle duydukları öfke ve gayz, diğeri de kabre vardıkları zaman çekecekleri kabir azabıdır. Sonra da sevkedilecekleri büyük azap, yani âhret azabı ve orada ebedî kalmalarıdır.⁶⁶

Münafıklara vaad edilen iki azapla ilgili bu görüşleri zikreden Taberî, kendi kanaatini söyleyerek evlâ olan görüşün, bu azapların ne olduğunun bilinmemesi olduğunu ifade eder. Allah Teâlâ nifakta direnen bu inatçılara iki defa azap edeceğini haber vermiş, ancak bu iki azabın ne olduğuna dair sarıh bir ifade kullanmamıştır. Âyetin maksadı, müfessirlerden nakledilen görüşlerin biri olabilir, ancak bunun hangisi olduğuna dair bir bilgimiz yoktur. Bu düşüncelerini dile getiren Taberî, en son şu görüşe vurgu yapar: "Âyetin «sonra da büyük bir azaba sevk olunacaklar» kısmı, iki azabın da Cehennem'e girmeden önce olacağına delâlet eder. En galip görüşe göre bu iki azaptan biri kabir dedir."⁶⁷

Âyetle ilgili yukarıdaki görüşleri zikreden Beğavî, temrîz sığasıyla (denildi ki diyerek) şunları da ilave eder:

1) Bu azapların ilki, ruhlarını kabzederken meleklerin yüzlerine ve sırtlarına vurması, ikincisi de kabir azabıdır.

2) İlki mescitlerinin (Mescid-i Dırâr'ın) yakılması, diğeri de Cehennem ateşiyle yakılmalarıdır.⁶⁸

Zemaşerî, birinci azabın öldürülme, ikinci azabın kabir azabı veya birincinin rezil olmaları, ikincisinin de kabir azabı olduğunu ifade eder. İbn Ab-

⁶⁶ İbn Ebî Hâtim bu görüşleri altı maddede zikreder ama tercihte bulunmaz. (İbn Ebî Hâtim, *age*, C. VI, s. 1871).

⁶⁷ Taberî, *age*, C. XIV, s. 441-445.

⁶⁸ Beğavî, *age*, C. IV, s. 89.

bas'tan, ashabın bu hususta ihtilaf ettiğini naklettikten sonra münafıkların mescidde rezil edilmeleri rivayetine yer verir ve bunun birinci, kabir azabının da ikinci azap olduğunu bildirir. Yine Zemahşerî, Hasan Basrî'nin görüşüne temas ederek ona göre birincinin mallarından zekât alınması, ikincisinin de bedenlerinin ibadetlerle yorulması olduğunu kaydeder.⁶⁹ Münafıklar zekâti yük olarak gördükleri, ibadetleri de inanmadan yapmak zorunda kaldıkları ve sevap kazanamadıkları için⁷⁰ bu onlar için âdeti büyük bir cezadır.

İbn Atıyye'ye göre, lafız, azabın üç yerde olmasını gerektirir. Müfessirlerin çoğunluğuna göre orta azap kabir azabıdır. İlk azap hususunda ihtilaf edildiğini söyleyen İbn Atıyye, yukarıdaki görüşleri zikreder.⁷¹ Râzî, hayatın dünya, kabir ve âhiret olmak üzere üç merteye olduğunu; buradaki ilk azabın bütün kısımlarıyla dünya azabını, ikincinin kabir azabını, büyük azabın da üçüncü hayattaki azabı ifade ettiğini söyler.⁷² Ebu's-Suûd'a (v. 982/1574) göre azapların tekrarlanmasının sebebi, küfürle birlikte nifaka da düşmüş olmaları veya nifaka inatla devam etmeleri olabilir. Ona göre "iki kere"den kastın teksir (çokluğu ifade) olması da mümkündür. Tıpkı "Sonra gözünü, tekrar tekrar çevir bak!"⁷³ âyetinde olduğu gibi.⁷⁴

Yaptığımız nakil ve izahlardan anlaşıldığı üzere bu âyette bahsedilen ikinci azabın kabir azabı olduğu müfessirlerin çoğu tarafından kabul edilmiştir. Âyet-i kerimenin kabir azabına delâleti kuvvetlidir.

(5) İsrâ, 75:

Özelde Allah Rasûlü'ne (s.a.v) hitap eden, ancak genelde ümmetini ikâz için söylenen ve müşriklere meyledip, haktan tâviz verdikleri takdirde hayatın azabının kat kat tattırılacağını bildiren tehdidi, bazı müfessirler kabir azabı

⁶⁹ Zemahşerî, *age*, C. II, s. 306. Krş. Neseî, *age*, C. I, s. 706; Beydâvî, *age*, C. III, s. 96.

⁷⁰ Ebü's-Suûd Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî (v. 982/1574), *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (C. I-IX), Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts., C. IV, s. 98.

⁷¹ İbn Atıyye, *age*, C. III, s. 76.

⁷² Râzî, *age*, C. XVI, s. 131.

⁷³ Mülk, 4.

⁷⁴ Ebü's-Suûd, *age*, C. IV, s. 98.

olarak tefsir etmişlerdir: “O zaman, hiç şüphesiz sana hayatın ve ölümün acılarını kat kat tattırırız; sonra bize karşı kendin için bir yardımcı da bulamazdın.”⁷⁵

Mücâhid, İbn Kuteybe (v. 276/889), Taberî, İbnü'l-Cevzî gibi müfessirler, âyetin ilgili kısmını “dünya azabı ve âhîret azabı” diye tefsir ederler.⁷⁶ Zemahşerî burada âhîret azabı ile kabir azabının ikişer kat verileceğinin kastedildiğini söyler ve şöyle izah eder: “İki azap vardır, a) ölümdaki azaptır ki o kabir azabıdır, b) âhîret hayatındaki azaptır ki o da Cehennem azabıdır.” Daha sonra Zemahşerî, “ضِعْفَ الْحَيَاةِ”tan maksadın dünya hayatının azabı, “ضِعْفَ الْمَمَاتِ”tan kastın da ölümü takip eden kabir azabı ve Cehennem azabı olabileceğini, bunun da mümkün olduğunu söyler.⁷⁷

Bazı müfessirler bu âyet-i kerimede kabir azabına bir işaret olduğunu ifade etseler de mesele iyice tahkik edildiğinde bu yöndeki görüşün zayıf kaldığı görülecektir.

(6) Meryem, 15, 33:

Yahya ve İsa (a.s)’ın üzerlerine ölecekleri gün selâm edilmesini, kabir azabından selamette kalmaları şeklinde açıklayan müfessirler olmuştur: “Doğduğu gün, öleceği gün ve diri olarak kabirden kaldırılacağı gün ona selam olsun!”⁷⁸

Bir kısım müfessirler, âyette bahsedilen selâmın, öldüğü gün, kabir azabından kendisi için bir eman olmasını anlamışlardır.⁷⁹ Taberî, Allah Teâlâ tara-

⁷⁵ İsrâ, 75.

⁷⁶ *Tefsîru Mücâhid*, s. 440; İbn Kuteybe, *age*, s. 220; Taberî, *age*, C. XVII, s. 509; İbnü'l-Cevzî, *age*, C. III, s. 43.

⁷⁷ Zemahşerî, *age*, C. II, 684-685; Ebû Hayyân, *age*, C. VII, s. 90.

⁷⁸ Meryem, 15, 33.

⁷⁹ Râzî, *age*, C. XXI, 518; Beydâvî, *age*, C. IV, s. 7; Ebû Hayyân, *age*, C. VII, s. 246; Ebü's-Suûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî (v. 982/1574), *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (C. I-IX), Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts., C. V, s. 259.

findan onlara, sual meleklerine ve ilk defa gördükleri dehşet verici şeylerin korkusuna karşı bir emân verildiği görüşündedir.⁸⁰

Âlûsî (v. 1270/1854), Yahyâ (a.s)’ın dünyadan ayrılığın verdiği yalnızlık hissi ve kabir azabından selâmette kaldığını söyler.⁸¹

Izz b. Abdisselâm, Meryem, 33’teki benzer ifadeyi, İsa (a.s)’ın kabrin sıkıştırmasından selâmette kalması şeklinde tefsir eder. Gerekçe olarak da onun yeryüzüne defnedilmediğini ileri sürer.⁸²

Hz. İsa ve Hz. Yahyâ (a.s) hakkında birbirine yakın ifadelerin yer aldığı bu iki âyet-i kerime (Meryem, 15, 33), üç âlemin başlangıcına işaret etmesi bakımından konumuzla kuvvetli bir bağa sahiptir. Dünya, berzah ve âhîret hayatlarının başlangıcında insanı bir takım sıkıntıların beklediğini göstermektedir. Bu sıkıntıların azdan çoğa doğru artarak gittiğini söylemek mümkündür. Ölüm esnasındaki sıkıntıları da kabir azabı cümlesinden sayacak olursak bu âyetlerin konuya delâletinin muhtemel olduğunu söyleyebiliriz.

(7) Tâ-hâ, 124:

Müfessirlerin, kabir azabının varlığına delil olabileceğine sıkça vurgu yaptıkları âyetlerden biri de şudur: “Kim de zikrimden yüz çevirirse şüphesiz onun sıkıntılı bir hayatı olacak ve biz onu, kıyamet günü kör olarak haşredeceğiz.”⁸³

İlk müfessirler “مَعِيشَةً ضَنْكًا” kısmını, “Dar ve sıkıntılı bir hayat. Bundan murâd da kabir azabıdır.” şeklinde tefsir ederler.⁸⁴ Mücâhid, “kabri ona daral-

⁸⁰ Taberî, *age*, C. XVIII, s. 160.

⁸¹ Âlûsî, Şihabüddin Seyyid Mahmûd b. Abdullah el-Huseynî (v. 1270/1854), *Rûhu'l-me'ânî fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî* (C. I-XVI), thk. Ali Abdülbârî Atıyye, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415, C. VIII, s. 393.

⁸² Izz b. Abdisselâm, *Tefsiru'l-Kur'ân*, C. II, s. 277.

⁸³ Tâ-hâ, 124.

⁸⁴ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî el-Basrî sümme Kayravânî (v. 200/815), *Tefsiru Yahyâ b. Sellâm* (C. I-II), thk. Dr. Hind Şelebî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004, C. I, s. 286; Cürçânî, *age*, C. III, s. 1207.

tılır” der.⁸⁵ Taberî, bu dar ve sıkıntılı hayatın nerede olacağı hususunda ihtilâf edildiğini bildirdikten sonra şu görüşleri zikreder:

1) Bu sıkıntılı hayat âhirette Cehennem’de olacaktır. Allah’ın zikrinden yüz çevirenlere orada diken ve zakkum yedirilecek; kan, irin ve gözyaşının birbirine karıştığı Cehennemliklerin usâresi (öz suyu) içirilecektir. Bu görüş Hasan Basrî, İbn Zeyd ve Katâde’den nakledilir.

2) Burada kastedilen, dünyada haram kazançla geçirilen bir hayattır. Haram ne kadar çok da olsa aslında az ve dardır. Tâbiünden İkrime (v. 105) bu ifadeyi, “Allah’ın ona haramdan verdiği bol kazanç”; Kays b. Ebî Hâzim (v. 97/715[?]), “Günahları içinde kazandığı rızık”; Dahhâk, “Habîs kazanç, pis işler ve kötü rızık” diye tefsir etmiştir.⁸⁶

3) Bunlar öyle insanlardır ki maişetleri geniş bile olsa aslında dardır. Çünkü onlar infak ettiklerinde Allah’ın bunun yerine yenisini vereceğine inanmadan infak ederler, onlar Allah’ın lütfundan ümit kesmişlerdir ve Rablerine karşı sûizan beslerler, bu sebeple de hayatları sıkıntı ile dolar ve daralır. Bu hususta İbn Abbas’tan bir rivayet zikredilir.

4) Bu dar ve sıkıntılı hayat onlar için Berzah’ta olacaktır. Bu da kabir azabıdır. Bu hususta Ebû Saîd el-Hudrî’den rivayetler zikredilir. Kabri kâfiri sıkır, kaburga kemikleri birbirine geçer. Ebû Hüreyre’den de aynı görüş nakledilir. Abdullah b. Mes’ûd da bunun kabir azabı olduğunu söylemiştir. Tâbiünün müfessirlerinden Süddî (v. 127/745) ve Ebû Sâlih’ten (v. 111-120/729-737[?]) de aynı tefsir nakledilir.⁸⁷

Bu görüşleri zikreden Taberî, bunların en uygun olanının kabir azabını tercih eden görüş olduğunu söyler. Bu konuda bir hadis nakleder ancak bu riva-

⁸⁵ *Tefsîru Mücâhid*, s. 467.

⁸⁶ Taberî, *age*, C. XVIII, s. 392.

⁸⁷ İbn Ebî Hâtim (C. VII, 2439) ve Beğavî (C. V, 301) de aynı görüşleri nakleder. Zemahşerî, kabir azabı ile Cehennem’de yedirilecek diken ve zakkûmu zikreder (C. III, 95). Ayrıca bkz. İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrî ed-Dimeşkî (v. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (C. I-VIII), thk. Sâmî b. Muhammed Selâme, Dâru't-Taybe, 1420/1999, C. V, s. 324; Süyûtî, *el-İklil*, s. 177.

yetin senedi muhaddisler tarafından zayıf görülmüştür.⁸⁸ Bunun ardından Taberî şu değerlendirmede bulunur: Cenâb-ı Hak bu konuyu bitirirken “Âhiret azabı, elbette daha şiddetli ve daha süreklidir.” buyuruyor.⁸⁹ Bu ifadeden Allah’ın kâfirlere vereceği dar hayatın âhiret azabından önce olacağı anlaşılır. Eğer dar hayat âhirette olsaydı bu ifadenin anlaşılır bir manası olmazdı. Eğer onlar için âhiretten önce bir azap geçmezse âhiretteki azap da ondan daha şiddetli olamaz, bu durumda âyetteki bu ifade bâtil olurdu. Âhiret azabından önce başka bir azabın varlığı kesinleşince, o zaman bu sıkıntılı hayat ya dünyada ya da yeniden dirilmeden evvel kabirlerinde olacaktır. Dünya hayatında olduğunu kabul etsek o zaman Allah’ın zikrinden yüz çeviren her kâfirin dünyada darlık içinde olması gerekir. Dünyada kâfirlerden pek çoğunun, Allah’ın zikrine yönelen mü’minlerin çoğundan daha geniş ve rahat bir hayat yaşadığını görüyoruz. Bu durum, âyette bahsedilen cezanın dünya hayatında olmadığına delâlet eder. Sıkıntılı hayatın âhirette ve dünyada olmadığı böylece anlaşıldığına göre geriye üçüncü görüş kalıyor ki sahih olan da budur. Yani Allah’ın zikrinden yüz çeviren kâfirlere verilecek sıkıntılı ve meşakkatli hayat Berzah’ta olacaktır.⁹⁰ Taberî’nin bu akıl yürütmesi gerçekten ikna edicidir.

Kurtubî, dördüncü görüş olarak kabir azabını zikreder ve “sahihi olan da budur” der.⁹¹ Hâsılı müfessirler bu âyette kabir azabının kastedildiği hususunda neredeyse ittifak etmişlerdir.

(8) Secde, 21:

Fâsıklar için Cehennem azabından önce başka bir azabın daha olduğunu bildiren şu âyet-i kerimenin tefsirinde de “kabir azabı” görüşüne yer verenler olmuştur: “Şu da muhakkak ki onlara, en büyük azaptan evvel yakın azaptan da tattıracağız! Ümid edilir ki dönerler.”⁹²

⁸⁸ Hadisin râvilerinden Derrâc’ın Ebü’l-Heysem’den gelen rivayetleri zayıf görülmüştür. Bkz. Dârimî, Rikâk, s. 94/2818; Ahmed, C. XVII, s. 434 (Arnaût); Heysemî, C. III, s. 55.

⁸⁹ Tâ-hâ, 127.

⁹⁰ Taberî, *age*, C. XVIII, s. 394.

⁹¹ Kurtubî, *age*, C. XI, s. 259.

⁹² Secde, 21.

Ferrâ (v. 207/822), âyette geçen “yakın azab”ı, “dünyada başlarına gelen musibetler” şeklinde tefsir eder.⁹³ Taberî, Mücâhid’in buradaki yakın azabı kabir azabı ve dünyadaki azap şeklinde tefsir ettiğini nakleder, ancak başka bir görüşü tercih eder. Kastedilenin, fâsıkların başına gelen açlık, öldürülme gibi musibetler olduğunu söyler.⁹⁴ İbn Ebî Hâtim de diğer görüşleri ve Mücâhid’in görüşünü zikreder.⁹⁵

Beğavî’nin nakline göre, Übey b. Ka’b (v. 33/654 [?]), Dahhâk, Hasan Basrî ve İbrahim en-Nehaî (v. 96/714) “yakın azab”ı, dünyanın musibetleri ve hastalıkları olarak tefsir etmişlerdir. İbn Abbâs’tan da böyle bir görüş rivayet edilmiştir. İkrime, hadlerin kastedildiğini söylemiştir. Mukâtil, Mekke’de yedi sene süren ve müşrikleri leş, kemik ve köpek yemeye mecbur bırakan açlıkla tefsir etmiştir. İbn Mes’ûd, müşriklerin Bedir’de kılıçla öldürülmeleri olduğunu söylemiş, Katâde ve Süddî de bu görüşe katılmışlardır.⁹⁶

Zemahşerî, İbn Atıyye, Ebû Hayyân, yakın azabın öldürülme, esir edilme, yedi sene kıtlık gibi dünyevî azaplar olduğunu söyledikten sonra Mücâhid’in “kabir azabı” rivayetini zikrederler.⁹⁷ Berâ b. Âzib’den de kabir azabı olduğuna dair bir rivâyet gelmiştir.⁹⁸

İbnü’l-Cevzî bununla ilgili altı görüş olduğunu söyleyerek yukarıdaki görüşleri zikretmiş, beşinci sırada kabir azabını saymış ancak herhangi bir tercihte bulunmamıştır.⁹⁹

Bu âyette müfessirlerin ağırlıklı görüşü yakın azaptan kastın dünya musibetleri olmasıdır. Kabir azabı olduğunu söyleyenler olmuşsa da bu görüş zayıf kalmıştır.

⁹³ Ferrâ, Ebû Zekerriyya Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh b. Manzûr ed-Deylemî (v. 207/822), *Meâni’l-Kur’ân* (C. I-III)thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtîve diğerleri, Mısır: Dâru’l-Mısriyye, ts., C. II, s. 332.

⁹⁴ Taberî, *age*, XX, s. 191. Bkz. Râzî, *age*, C. XXV, s. 148.

⁹⁵ İbn Ebî Hâtim, *age*, C. IX, s. 3110.

⁹⁶ Beğavî, *age*, C. VI, s. 308.

⁹⁷ Zemahşerî, *age*, C. III, s. 513; İbn Atıyye, *age*, C. IV, s. 363-364; Ebû Hayyân, *age*, C. VIII, s. 438-439.

⁹⁸ İzz b. Abdisselâm, C. II, s. 553.

⁹⁹ İbnü’l-Cevzî, *age*, C. III, s. 442.

(9) Mü'min, 45-46:

Firavun (m.ö. 12. asır) hanedanının sabah akşam ateşe arz edildiklerini bildiren âyet-i kerime, kabir azabının en kuvvetli delillerinden biri olarak görülmüştür: “Nihayet Allah, onların kurduğu tuzağın fenâlıklarından o (mü'mini) korudu, Firavun hanedanını ise o kötü azap kuşatıverdi: Ateş... Sabah akşam ona arz edilirler. Kıyametin koptuğu gün de: «Firavun hanedanını en şiddetli azaba atın!» (denir).”¹⁰⁰

Burada Firavun hanedanından kasıt kavminden ona tâbî olanlardır.¹⁰¹ Mücâhid, “dünya durdukça bu azap devam edecektir” diyerek âyeti kabir azabıyla tefsir ettiğini ortaya koymuştur.¹⁰² Ferrâ, âhirette sabah ve akşam vakitlerinin olmadığını, dolayısıyla âyette bahsedilen vaktin dünyanın sabah ve akşamları olduğunu söylemiştir.¹⁰³ Onlar azap olarak sabah akşam Cehennem'deki menzillerine arz edilirler ve kendilerine “Ey Firavun ehli, işte buralar sizin menzillerinizdir” denir. Bu, onları küçük düşürücü bir azarlama ve cezadır.¹⁰⁴

Taberî, onların sabah akşam Cehennem'e arz edileceklerini, ancak bunun keyfiyetine dair açık bir ifadenin olmadığını söyler.¹⁰⁵ Rasûlullah (s.a.v) bu âyetin tefsiri mahiyetinde, vefat eden kişiye sabah akşam makamının gösterildiğini, o kimse Cennet ehlinen ise Cennet ehlinin makamlarından bir makam, Cehennem ehlinen ise Cehennem'in hücrelerinden bir karargâh gösterildiğini ve ona: “Burası senin yerindir, kıyamet günü Allah seni buraya gönderecektir” denildiğini¹⁰⁶ ve bunun yeniden diriltihip asıl kalacağı yere varınca kadar devam edeceğini haber verir.¹⁰⁷

¹⁰⁰ Mü'min, 45-46.

¹⁰¹ Taberî, *age*, C. XXI, s. 395.

¹⁰² *Tefsîru Mücâhid*, s. 583; Taberî, *age*, C. XXI, s. 395, 397.

¹⁰³ Ferrâ, *age*, C. III, s. 9.

¹⁰⁴ Taberî, *age*, C. XXI, s. 396.

¹⁰⁵ Taberî, *age*, C. XXI, s. 397.

¹⁰⁶ Buhârî, “Cenaiz”, s. 90.

¹⁰⁷ Buhârî, “Rikâk”, s. 42.

Kirmânî (v. 505/1111), bu âyeti, mâtuf ile mâtufun aleyhin gayriyyeti sebebiyle kabir azabına en kuvvetli delil olarak görmüştür.¹⁰⁸ Zemaşerî, kabir azabını ispat etmek için bu âyetle istidlal edildiğini söyler.¹⁰⁹ İbnü'l-Cevzî, “Bu âyet kabir azabına delâlet eder. Çünkü Allah Teâlâ âyetin devamında onlar için âhirette nasıl bir azap olduğunu beyan etmiştir.” der.¹¹⁰ Beydâvî de bu âyet-i kerimenin, rûhun bâkî olduğuna ve kabir azabının varlığına delil olduğunu söylemiştir.¹¹¹ Âlûsî, “ateşi”in, berzah ateşi, ondan murâdın da kabir azabı olduğunu ifade etmiştir.¹¹²

Âyet-i kerimenin kabir azabına delâleti çok kuvvetli görünmektedir. Müfessirler de zaten bu hususta ittifak etmiş durumdadır.

(10) Câsiye, 21-22:

Kötülük işleyenlerle sâlih amel işleyenlerin hayatlarında ve ölümlerinde eşit olmayacağını haber veren âyette de kabir azabına işaret edildiğini söyleyen müfessirler olmuştur. Cenâb-ı Hak şöyle buyurur: “Yoksa kötülük işleyenler hayatlarında ve ölümlerinde kendilerini, inanıp sâlih ameller işleyen kimseler ile bir mi tutacağımızı sandılar? Ne kötü hüküm veriyorlar! Allah, gökleri ve yeri hak ile yaratmıştır. Böylece herkes kazancına göre karşılık görür. Onlara haksızlık edilmez.”¹¹³

Bu âyetler, iki grubun ölümden ve berzahta eşit olmayacağına delâlet eder.¹¹⁴ Berzah âleminde görülecek azap ve nimet, ölüm ânındaki müjde ve azapla ve kişiye makamının gösterilmesiyle başlar. Zira meleklerin ölüm ânında kâfirleri

¹⁰⁸ Kirmânî, Mahmûd b. Hamza b. Nasr, Tâcu'l-Kurrâ (v. 505/1111), *Ğarâibu't-tefsîr ve acâibu't-te'vîl* (C. I-II), Cide: Dâru'l-Kıble, ts., C. II, s. 1031; Süyûtî, *el-İklîl*, s. 226.

¹⁰⁹ Zemaşerî, *age*, I C. V, 170; Râzî, *age*, C. XXVII, 521; İbn Kesîr, *age*, C. VII, s. 146.

¹¹⁰ İbnü'l-Cevzî, C. IV, s. 40.

¹¹¹ Beydâvî, *age*, C. V, s. 59. Bu husustaki rivayetler için bkz. İbn Kesîr, *age*, C. VII, s. 147.

¹¹² Âlûsî, *age*, C. XV, s. 88.

¹¹³ Câsiye, 21-22. Krş. Secde, 18-20.

¹¹⁴ Bkz. Râzî, *age*, C. XXVII, 676-677; Beydâvî, *age*, C. V, s. 107; Âlûsî, *age*, C. XIII, s. 148; Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat Kabir Hayatı*, Konya, 1989, s. 315.

azarlamaları ve onlara vurmaları¹¹⁵ da bir nevi azaptır. Aynı şekilde sâlih mü'minlere rıfk ile muamele etmeleri ve âhiretteki makamlarıyla müjdelemeleri de bir nimettir.¹¹⁶

Tefsir âlimlerinden bu âyeti mü'minler mü'min olarak yaşar ve öyle ölürlür, kâfirler de kâfir olarak yaşar ve öyle ölürlür diye anlayan ve bu iki hâl ve varacakları mahallin birbirinden ne kadar uzak olduğunu söyleyenler de vardır.¹¹⁷ Ancak müfessirler umumiyetle kabirdeki muâheze ve ikramdan bahsetmişler, bunların bir olmayacağını ifade etmişlerdir. Bu da kabir azabı ve nimetine delâlet etmektedir. Ancak bu delâlet çok kuvvetli değildir.

(11) Tûr, 47:

Âhîret azabından evvel başka bir azabın daha olduğunu bildiren âyetlerden biri de şudur: “O zâlimlere, ondan (âhîret azabından) evvel başka bir azap daha vardır, lâkin pek çoğu bilmez.”¹¹⁸

Zâlimlere, çarpılacakları günden (yevmü's-sa'ka) önce vaad edilen azabın ne olduğu hususunda ihtilaf edildiğini söyleyen Taberî, kabir azabı, açlık, dünyada mal ve çocuklarının gitmesi şeklinde başlarına gelen musibetleri zikreder. Sonra da kendi görüşünü beyan eder: Allah Teâlâ, inkâr etmek sûretiyle kendisine zulmeden kimselere kıyamet gününden evvel bir azap vaad etmiştir. Kabir azabı kıyametten öncedir, çünkü Berzah'tadır. Kureyş müşriklerinin uğradığı açlık ve musibetler de kıyametten öncedir. Allah Teâlâ bu azap çeşitlerinden herhangi birini tahsis etmemiş, umumi ifade kullanmıştır. Bu sayılanların hepsi de onlar için azaptır. O hâlde Allah'ı inkâr edenlerin başına kıyametten önce bir azap gelecektir, ancak onların çoğu bu azabı tadacağını bilmez.¹¹⁹ Yani Taberî herhangi bir tercihte bulunmaz ve bu azabın kabirde olabileceği gibi dünyada olmasının da mümkün olduğuna işaret eder.

Beğavî, “âhiretteki azaptan önce dünyada bir azap” diye tefsir ettikten sonra İbn Abbas'ın “Bedir'de öldürme”, Dahhâk'ın “açlık ve yedi sene kıtlık”, Berâ

¹¹⁵ Bkz. En'âm, 93; Enfâl, 50.

¹¹⁶ Toprak, *Kabir Hayatı*, s. 316.

¹¹⁷ İbnü'l-Cevzî, *age*, C. IV, s. 99.

¹¹⁸ Tûr, 47.

¹¹⁹ Taberî, *age*, C. XXII, s. 486-488.

b. Âzib (r.a)'in de "kabir azabı" diye tefsir ettiklerini nakleder.¹²⁰ Sahabeden İbn Abbâs (r.a) da, kabir azabının varlığına bu âyeti delil getirmiştir.¹²¹

Râzî, bu âyette bahsedilen azabın Bedir olduğu kabul edilirse, zalimlerden kastın Mekke ehli, kabir azabı olduğu söylenirse umumi olarak bütün zâlimler olacağını ifade eder.¹²² Râzî de Taberî gibi tercihte bulunmaz, ikisinin de olabileceğine işaret eder. Görüldüğü üzere müfessirler burada kesin bir kanaat izhar etmemişler, ikisinin de olabileceğine işaret etmişlerdir. Dolayısıyla âyetin kabir azabına delâleti çok kuvvetli değildir.

(12) Mücâdele, 15:

Allah'ın gazabını hak eden bir topluluğu dost edinen mü'minlere yönelik bir tehdidi ifade eden "Allah onlara çetin bir azap hazırlamıştır."¹²³ âyet-i kerimesinin kabir azabına işaret ettiğini söyleyen müfessirler olmuştur. Fahreddin Râzî, bazı muhakkık âlimlere göre bu âyetten murâdın kabir azabı olduğunu söyler. Çünkü bir âyet sonra ikinci bir tehdit gelmekte ve onlar için alçaltıcı bir azap (عذاب مهين) olduğu bildirilmektedir. İki âyetin de aynı azabı ifade etmesi tekrar olacağından Kur'ân'ın fesahat ve belâğatına uygun görülmemiştir.¹²⁴ Beydâvî, Ebu's-Suûd ve Âlûsî de ikinci bir görüş olarak kabir azabını zikrederler.¹²⁵

İbn Atıyye ve Ebû Hayyân âhiret azabı olduğunu söylemişlerdir.¹²⁶ Zemahşerî, Nesefî (v. 710/1310) ve Ebu's-Suûd, kelimenin nekre olmasından hareketle giderek artan şiddetli bir çeşit azap olduğunu söylemiş, umumi bir mana vermişlerdir.¹²⁷

¹²⁰ Beğavî, *age*, C. VII, s. 394; Zemahşerî, *age*, C. IV, s. 415; İbnü'l-Cevzî, *age*, C. IV, s. 181.

¹²¹ İbn Atıyye, *age*, C. V, s. 194; Süyûtî, *el-İklîl*, s. 248.

¹²² Râzî, *age*, C. XXVIII, s. 227.

¹²³ Mücâdele, 15.

¹²⁴ Râzî, *age*, C. XXIX, s. 497.

¹²⁵ Beydâvî, *age*, C. V, s. 196; Ebu's-Suûd, *age*, C. VIII, s. 222; Âlûsî, *age*, C. XIV, s. 227.

¹²⁶ İbn Atıyye, *age*, C. V, s. 281; Ebû Hayyân, *age*, C. X, s. 129-130.

¹²⁷ Zemahşerî, *age*, C. IV, 495; Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, Hâfîzu'd-Dîn (v. 710/1310), *Medâriku't-Tenzîl ve hakâiku't-te'vil* (C. I-III), thk.

Bu âyet-i kerimelerde de açık bir ifade olmadığı için müfessirler ihtilaf etmişlerdir. Kimisi burada tekrarın uygun olmadığını, bu sebeple iki farklı azaptan bahsedilmiş olması gerektiğini söylerken kimisi de uyarı ve tehdidi şiddetlendirmek için azabın iki defa tekrar edildiğini, makamın tekrar makamı olduğunu, bununla birlikte azabın iki farklı vasfı söylenerek ifadeye bir güzellik katıldığını söyler.¹²⁸ Bu sebeple âyetlerin kabir azabına delâleti kuvvetli değildir.

(13) Nûh, 25:

Pek çok müfessir, Nûh (a.s)’ın kavminin Tûfân ile boğulduktan sonra hemen ateşe atıldıklarını ifade eden âyetin kabir azabına işaret ettiğini söylemiştir: “Bunlar, birçok günahları sebebiyle suda boğuldular ve (büyük) bir ateşe sokuldular. O zaman Allah’a karşı yardımcıları da bulamadılar.”¹²⁹

Taberî, bu ateşin Cehennem olduğunu söyler.¹³⁰ Beğavî, Dahhâk’ın “O azap dünyada aynı anda gerçekleşiyordu, bir taraftan boğuluyorlar, bir taraftan da yanıyorlardı” dediğini, Mukâtil’in de âhirette ateşe atıldıklarını söylediğini nakleder.¹³¹

Zemahşerî, ateşe girmelerinin âhirette olacağını söyler. Bu azap çok yakın olduğu ve mutlaka gerçekleşeceği için sanki boğulmanın peşinden hemen oraya girmişler gibi bir ifade kullanılmıştır. Zemahşerî ikinci görüş olarak burada kabir azabının kastedilmiş olabileceğini söyler. Kabir azabı için insanın mutlaka toprağa gömülmesi gerekmediğine işaret ederek “Kişi suda boğulsa veya ateşte yansa ya da onu yırtıcı hayvanlar ve kuşlar yese bile, yine de kabre gömülenlere dokunan azap onun başına da gelir” der.¹³²Berzah hayatının imkân ve şartlarının dünya hayatından farklı olması, bunu mümkün kılmak-

Yusuf Ali Büdeyvi, Beyrut: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1419/1998, C. III, s. 451; Ebü’s-Suûd, *age*, C. VIII, s. 222.

¹²⁸ İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed Tâhir et-Tûnusî (v. 1393/1973), *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr* (C. I-XXX), Tûnus: ed-Dâru’t-Tûnusiyye, 1984, C. XXVIII, s. 50.

¹²⁹ Nûh, 25.

¹³⁰ Taberî, *age*, C. XXIII, s. 641.

¹³¹ Beğavî, *age*, C. VIII, s. 233.

¹³² Zemahşerî, *age*, C. IV, s. 620.

tadır. Kabir azabı için mutlaka toprağa gömülmek gerekmediğine delil olarak bir hadis-i şerif de zikredilir. Rasûlullah (s.a.v) önceki ümmetlerden günah işlemekte aşırı giden bir adamın, oğullarına: “Ben ölünce, cesedimi yakın, külümü iyice ezin ve rüzgârın önünde savurun. Allah’a yemin olsun ki, eğer Rabbim beni bir yakalarsa hiç kimseye tattırmadığı azabı tattırır!” diye vasiyet ettiğini, onların da bu vasiyeti yerine getirdiklerini haber vermiştir. Bunun üzerine Allah Teâlâ yeryüzüne emrederek: “Sende ondan ne varsa bir araya getir!” buyurmuş, yeryüzü de adamın zerrelere toplama, adam bir anda kendisini ayakta bulmuştur. Cenâb-ı Hak: “Niçin böyle bir vasiyette bulundu?” diye sorunca da: “Senden korktuğum için ey Rabbim!” cevabını vermiştir. Allah Teâlâ da bu korkusu sebebiyle onu affetmiştir.¹³³ Bu sahih rivayet de kabir suali, azabı ve nimeti için toprağa gömülme şartının olmadığına bir delildir.¹³⁴

İbn Atıyye ve Ebû Hayyân, Nûh (a.s)’ın kavminin ateşe sokulmasından kâstın, Cehennem veya sabah akşam ateşe arz edilmeleri olduğunu ifade ederler. Onlara göre ikinci görüşün kabul edilmesi hâlinde “arz”ın, “idhâl” ile ifade edildiğini söylemek gerekecektir.¹³⁵

İbnü’l-Cevzî, İbnü’s-Sâib (el-Kelbi)’den (v. 146/763), “âhirette ateşe girecekleri” görüşünü nakleder. Bu durumda mâzî lâfız istikbâl manasında kullanılmıştır, bu da va‘din hak olduğunu ifade etmek içindir. İbnü’l-Cevzî, bunun çoğunluğun görüşü olduğunu söyler.¹³⁶ Râzî ise bu görüşün herhangi bir delil olmadan âyetin zâhirini terk etmek manasına geldiğini söyleyerek âyetin kabir azabını ispat ettiğini kaydeder.¹³⁷

Beydâvî, Ebu’s-Suûd ve Âlûsî önce kabir azabını, sonra âhîret azabını zikrederler.¹³⁸ Nesefî, “فَادْجُلُوا”daki “fâ”nın, boğulmanın akabinde hemen yakılmak

¹³³ Bkz. Buhârî, “Tevhid”, s. 35, “Enbiya”, s. 50; Müslim, “Tevbe”, s. 25; *Muvatta’*, “Cenaiz”, s. 51; Nesâî, “Cenaiz”, s. 117.

¹³⁴ Âşûr, Abdüllatîf, *Azabü’l-kabir ve naîmuhu ve ızatü’l-mevt*, Mektebetü’l-Kur’ân, yy., ts., s. 98.

¹³⁵ İbn Atıyye, *age*, C. V, 376; Ebû Hayyân, *age*, C. X, s. 288.

¹³⁶ İbnü’l-Cevzî, *age*, C. IV, s. 344.

¹³⁷ Râzî, *age*, C. XXX, s. 659.

¹³⁸ Beydâvî, *age*, C. V, s. 250; Ebü’s-Suûd, *age*, C. IX, 41; Âlûsî, *age*, C. XV, s. 88.

sûretiyle azaba uğradıklarını bildirmek için geldiğini ve bu yönüyle de kabir azabını ispata bir delil olduğunu ifade eder.¹³⁹ İbn Kesîr (v. 774/1373), “Denizlerin akıntılarından ateşin hararetine nakledildiler.” der.¹⁴⁰

Bu âyet-i kerimenin kabir azabına delâleti kuvvetli olmakla birlikte âhîret azabının kastedilmiş olması da muhtemeldir. Nitekim müfessirlerin de ağırlıklı olarak kabir azabı ile tefsir etmekle birlikte, açık bir delil olmadığı için âhîret azabını da zikrettikleri görülmektedir. Hâsılı âyetin kabir azabına delâleti kuvvetli ama kesin değildir.

(14) Tekâsür, 1-5:

Bir kısım tefsir âlimleri, Tekâsür Sûresi'nin kabir azabını açıkça haber verdiğini beyân ederler. Taberî, “Kabirleri ziyaret edinceye kadar” kısmını oraya defnedilinceye kadar diye tefsir eder ve bu âyeti, kabir azabını kabul edenlerin görüşünün sıhhatine delil olarak görür. Zira Allah Teâlâ, çocukluk yarışıyla oyalanan kimseleri tehdit ederek, kabre girdiklerinde kendilerini neyin beklediğini öğreneceklerini söylemektedir.¹⁴¹ Daha sonra Taberî, bu görüşü destekleyen şu rivayeti zikreder: Hz. Ali (r.a), “Bu âyet ininceye kadar biz kabir azabından şüphe ederdik.” demiştir.¹⁴²

Nehhâs, “kabirlere vardığımız zaman bileceksiniz” diye tefsir ettikten sonra Hz. Ali'nin sözünü nakleder.¹⁴³

Tahâvî bu hadisin kabir azabını ispat ettiğini söyler. Rasûlullah (s.a.v)'ın kabir azabından Allah'a sığındığını ifade eden rivayetlerin ise mütevâtir dere-

¹³⁹ Neseî, *age*, C. III, s. 546.

¹⁴⁰ İbn Kesîr, *age*, C. VIII, s. 236.

¹⁴¹ Taberî, *age*, C. XXIV, s. 580.

¹⁴² Taberî, *age*, C. XXIV, s. 580. Bkz. Tirmizî, “Tefsîr”, 102/3355 (Tirmizî hadisin “garîb” olduğunu söyler); Beyhakî, Ahmed b. Huseyn b. Ali b. Musa Husrevcirdî Horasânî, Ebû Bekir (v. 458/1066), *İsbâtü azabi'l-kabr ve süâlül-melekeyn*, thk. Dr. Şeref Mahmûd Kudât, Ammân: Dâru'l-Furkân, 1405, s. 132; Kurtubî, *age*, C. XX, s. 172; İbn Kesîr, *age*, C. VIII, s. 474; Süyûtî, *el-İklîl*, s. 298.

¹⁴³ Nehhâs, *age*, C. V, s. 177.

cesine yükseldiğini söyler.¹⁴⁴ Bu sözyle mânevî mütevâtiri kastetmiş olmalıdır.

İbn Ebî Hâtimde Hz. Ali'den gelen bu rivayete yer verir ve herhangi bir değerlendirmede bulunmaz.¹⁴⁵ O, en sahih senetlerle en yüksek dereceli rivayetleri zikretmeyi prensip edindiğine göre bu görüşü benimsediğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

İbn Atıyye'nin nakline göre Hz. Ali (r.a), Tekâsür Sûresi'ndeki birinci "bileceksiniz"i, kabirlerde, ikincisini de "yeniden dirildiğinizde" diye tefsir etmiştir. Dahhâk ise birinci zecr ve vaîdin kâfirler, ikincinin de mü'minler için olduğunu söylemiştir.¹⁴⁶

İbnü'l-Cevzî ve Izz b. Abdisselâm, "kabirleri ziyaret"te iki mana olduğunu söylerler: 1) Birincisi, bu hâl üzere ölüm sizi yakalayıp kabirlerde ziyaretçi gibi oluncaya kadar. Bir müddet sonra oradan Cennet veya Cehennem'deki gerçek menzillerinize dönersiniz. 2) Kabirlere gidip oradaki ölülerinizi sayıncaya kadar.¹⁴⁷ Birinci görüşün kaynağı, Ömer b. Abdilazîz'in bir sözü olmalıdır.¹⁴⁸

Râzî, "bileceksiniz" kelimesinin tekrarlanmasında beş vecih olduğunu ifade etmiştir: 1) Tekit, 2) Birincisi ölüm esnasında, ikincisi kabir suali esnasında, üçüncüsü nüşûrda mü'minlerle kâfirlere birbirlerinden ayrılmaları emredilince, 3) İlki kâfirlere, ikincisi mü'minlere hitaptır, 4) Kademe kademe ilminiz artacak: Berzah âlemini ilk gördüğünüzde, ba'ste, hesap esnasında, Cennet veya Cehennem'e girdiğinizde sizi neyin beklediğini bileceksiniz, 5) Birincisi kabir azabı, ikincisi kıyametteki azap.¹⁴⁹ Beydâvî, Ebu's-Suûd ve Âlûsî, tekrarı,

¹⁴⁴ Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme el-Ezdî el-Mısırî (v. 321/933), *Şerhu müşkili'l-âsâr* (C. I-XVI), thk. Şuayb Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, 1415, C. XIII, s. 176.

¹⁴⁵ İbn Ebi Hâtim, *age*, C. X, s. 3459.

¹⁴⁶ İbn Atıyye, *age*, C. V, 518; Ebû Hayyân, *age*, C. X, s. 536-537.

¹⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, *age*, C. IV, 485; Izz b. Abdisselâm, *age*, C. III, s. 483.

¹⁴⁸ İbn Ebi Hâtim, *age*, C. X, s. 3459.

¹⁴⁹ Râzî, *age*, C. XXXII, s. 272.

1) tekit içindir, 2) birincisi ölüm esnasında veya kabirde, ikincisi de nüşür'da olacak, şeklinde açıklamışlardır.¹⁵⁰

Âlûsî, aynı zamanda kabir azabından Medîne döneminde bahsedildiği bilgisini verir.¹⁵¹ Bunu söylerken de şu rivayete işaret eder: Rasûlullah (s.a.v) bir gün Hz. Âişe'nin odasına girdiğinde, Âişe (r.a)'nın yanında yahudilerden bir kadın varmış. Bu kadın: "Biliyor musun, siz kabirlerinizde fitneye duçar olacaksınız?" diyormuş. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v) birden kızarak: "Fitneye duçar olacaklar ancak ve ancak yahûdilerdir!" buyurmuşlar. Birkaç gece geçtikten sonra Rasûlullah (s.a.v) hanımına: "Biliyor musun, bana: «Siz kabirlerinizde fitneye duçar olacaksınız» diye vahiy geldi.» buyurmuş. Âişe (r.a) o günden sonra Rasûlullah (s.a.v)'ın devamlı kabir azabından Allah'a sığındığını işitmiştir.¹⁵² Diğer rivayette ise bu sığınmaların her namazdan sonra olduğu kaydı vardır.¹⁵³

Müfessirlerin büyük çoğunluğu bu sûrenin kabir azabından bahsettiği görüşüne yer vermişler ve Hz. Ali'nin sözünü nakletmişlerdir. Kesin olmamakla birlikte âyetin kabir azabına delâleti kuvvetlidir.

Ayrıca hadis-i şeriflerde Tebâreke (Mülk) sûresini çokça okuyanların kabir azabından kurtulacakları beyan edilmiştir. Allah Rasûlü (s.a.v): "O Mânia'dır" buyurmuş, kabir azabını men edeceğini, kişiyi kabir azabından kurtaracağını haber vermiştir.¹⁵⁴ Müfessirlerin çoğu bu rivayeti zikrederek veya ona işarette

¹⁵⁰ Beydâvî, *age*, C. V, s. 334; Ebü's-Suûd, *age*, C. IX, s. 195; Âlûsî, *age*, C. XV, s. 453.

¹⁵¹ Âlûsî, *age*, C. XV, s. 451.

¹⁵² Müslim, "Mesâcid", s. 123.

¹⁵³ Buhârî, "Cenaiz", s. 87. Krş. Nesâî, "Cenaiz", s. 115.

¹⁵⁴ Bkz. Tirmizî, "Fedâilü'l-Kur'ân", s. 9/2890. Krş. Hâkim, C. II, s. 540/3839; Heysemî, VII, s. 128. Elbânî, hadisın zayıf olduğunu ancak "O mâniadır" kısmının sahih olduğunu söyler. Zehebî de sahih hükmünü verir. Heysemî, ricâlınden Âsım b. Behdele'nin sika olduğunu ancak onda zaaf da bulunduğunu söyler. Bunun yanında Allah Rasûlü (s.a.v) bu sûrenin, mağfired edilinceye kadar bir adama şefaati ettiğini haber vermiş, Tirmizî de bu hadisın "hasen" olduğunu bildirmiştir. (Tirmizî, "Fedâilü'l-Kur'ân", s. 9/2891). Rasûlullah (s.a.v)'in tatbikatı da bu rivayetleri destekler mâhiyettedir. Hz. Câbir (v. 78) Nebiyy-i Ekrem (s.a.v)'in Secde ve Mülk sûrelerini okumadan uyumadığını haber vermiştir. (Tirmizî, "Fedâilü'l-Kur'ân", s. 9/2892).

bulunarak Mülk Sûresi'nin kabir azabından koruduğunu söylerler.¹⁵⁵ Hadis zayıf olmakla birlikte müfessirlerin genel kabulüne mazhar olmuştur. Bu durum, zayıf da olsa kabir azabına delâlet etmektedir. Bununla birlikte ölüm hastalığında çokça İhlâs Sûresi'ni okumanın, kişiyi kabir azabından kurtaracağı da nakledilmişse de bu çok zayıf bir rivayettir ve müfessirler bu rivayete fazla iltifat etmemişlerdir.¹⁵⁶

2. Kabir Azabının Olmadığına Delil Getirilen Âyetler

Kabir azabının, hatta kabir suali ve berzah hayatının olmadığı görüşünde olanlar bir kısım âyetleri delil olarak ileri sürmüşlerdir. Şimdi bunları sırayla görelim:

(1) Bakara, 28; Mü'minûn, 15-16; Mü'min, 11:

İki ölüm ve iki hayattan bahseden bir kısım âyetler, kabir azabının olmadığına delil gösterilmiştir. Bunlardan biri şöyledir:

1) “Siz cansız iken size can veren Allah'ı nasıl inkâr edersiniz? Sonra sizi öldürecek, tekrar sizi diriltecek ve sonunda O'na döndürüleceksiniz.”¹⁵⁷

Bir kısım insanlar bu âyeti kabir azabının olmadığına delil getirmişlerdir. Çünkü Allah Teâlâ iki ölümden ve iki hayattan bahsetmektedir. Dünya ve âhiretteki hayatların arasında başka bir hayattan bahsetmemiştir. Bir kısım insanlar bu durumu Kabir azabının olmadığına delil saymışlardır. Râzî, Ebû Hayyân gibi müfessirler buna şu cevabı verirler: “Sual için olan hayattan bahsedilmemesi onun yokluğunu gerektirmez. Diğer taraftan “sonra size hayat verdi” ifadesi kabir suali için diriltmeyi ifade edebilir. Bunun için de “sonra O'na döndürüleceksiniz” buyurmuş, terâhî ifade eden “sümme” ile atfetmiştir. Allah'a dönmek ba's için dirilmeden sonradır. Bu da âyette zikredilen hayatın kabir suali için olduğuna delâlet eder. Hasan Basrî şöyle der: “Bu iki hayatın

¹⁵⁵ Zemaşerî, *age*, C. IV, s. 574; İbn Atıyye, *age*, C. V, s. 337; İbnü'l-Cevzî, *age*, C. IV, s. ۳۱۳; Râzî, *age*, C. XXX, s. 577; Kurtubî, *age*, C. XVIII, s. 205; Beydâvî, *age*, V, s. 228; İbn Kesîr, *age*, C. VIII, s. 174; Ebü's-Suûd, *age*, C. IX, s. 2.

¹⁵⁶ Râzî, bu hususta İbn Abbâs'tan bir rivayete yer verir. (Râzî, *age*, C. XXXII, s. 358; İbn Âşûr, C. XXX, s. 610). Bkz. Şârânî, Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali eş-Şârânî el-Mısırî (v. 973/1565), *Ölüm Kıyâmet Âhiret*, İstanbul: Bedir Yay., ts., s. 102, 130.

¹⁵⁷ Bakara, 28.

zikredilmesi, insanların çoğu içindir. Allah (c.c) bazı insanları üç defa öldürmüştür.”¹⁵⁸

Burada Kur’ân’ın Kur’ân ile tefsirini düşünmek durumundayız. Bu âyetlerde icâz ve hazf söz konusudur. Zemahşerî’ye göre, “Kur’ân’ın metodu hazf ve ihtisâr’dır.¹⁵⁹ Yani manayı az sözle ve kısa ifadelerle anlatmak. Bir yerde açıklanan bir konuyu diğer yerde kısa geçer veya bunun aksi olur. Bu âyetlerde de makamı ve hedefi icabı özlü bir şekilde anlatılan konu diğer âyetlerde tefsir edilmiştir.

2) Mü’minûn Sûresi’nde insanın yaratılışı tafsilatlı bir şekilde anlatıldıktan sonra gelen, “Muhakkak ki siz, bunun ardından elbet öleceksiniz. Sonra da şüphesiz, sizler kıyamet gününde tekrar diriltileceksiniz.”¹⁶⁰ İfadeleri de kabir azabının olmadığına delil gösterilmiştir. Bu âyette de aynı şekilde ölüm ve tekrar dirilmenin arasında herhangi bir diriltme ve öldürmeden bahsedilmemiştir. Zemahşerî, Fahreddin Râzî, Ebû Hayyân gibi müfessirler bu hususta şöyle demişlerdir: “Öncelikle iki hayattan bahsetmek üçüncü hayatın olmamasını gerektirmez. İkincisi, burada maksat şu üç cinsi zikretmektir: İlk defa yaratma (inşâ), öldürme (imâte) ve ikinci kez yaratma (iâde). Burada zikri terkedilen (kabirdeki diriltme) ise zaten iâde cinsine dâhildir, (ayrıca zikredilmesi gerekmez).”¹⁶¹ Burada asıl konu Allah Teâlâ’nın yoktan var etme, öldürme ve tekrar diriltme hususlarındaki kudretine dikkat çekmektir.

3) Aynı konuya dair diğer bir âyet-i kerime de şudur: “Onlar: «Rabbimiz, bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin. Biz de günahlarımızı itiraf ettik. Bir daha (bu ateşten) çıkmaya yol var mıdır?» derler.”¹⁶²

¹⁵⁸ Bakara, 243, 259, 260. Râzî, *age*, C. I, s. 377; Ebû Hayyân, *age*, C. I, s. 212-213.

¹⁵⁹ Zemahşerî, *age*, C. VI, s. 655.

¹⁶⁰ Mü’minûn, 15-16.

¹⁶¹ Zemahşerî, *age*, C. III, s. 179; Râzî, *age*, C. XXIII, s. 267; Ebû Hayyân, *age*, C. VII, s. 552. Aynı cevabın tekrarı için bkz. Nu’mânî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Âdil el-Hanbelî ed-Dımeşkî (v. 775/1373), *el-Lübâb fi ulûmi’l-Kitâb* (C. I-XX), thk. eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdülmevcûd - eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz, Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419/1998, C. XIV, s. 185.

¹⁶² Mü’min, 11. Krş. Bakara, 28.

Taberî'nin tercihinin göre insanlar babalarının sulblerinde ölü idiler, Allah Teâlâ onları dünyaya getirip hayat bahşetti, sonra dünyada onları öldürdü ve kıyamet günü yeniden diriltti. Böylece iki hayat ve iki ölüm oldu.¹⁶³ Bazı müfessirler ise dünyada öldürülüp kabirde diriltildikleri, kendilerine sual sorulduğu, sonra kabirlerinde öldürülüp âhirette diriltildikleri görüşünü kabul etmişlerdir.¹⁶⁴

Râzî, "ölüm" lâfzının ancak kendisinden önce bir hayat olan cansızlığa isim olabileceğini kabul ederek ikinci görüşü doğru bulur ve âlimlerin çoğunun bu âyet-i kerimeyi kabir azabının ispatına delil getirdiğini söyler.¹⁶⁵ Daha sonra kabir azabının varlığını aklî ve naklî delillerle tartışan Râzî, nihayetinde kabir azabının varlığıyla ilgili görüşü bu husustaki sahih hadisler sebebiyle tercih ettiğini ifade eder.¹⁶⁶

Beydâvî ile Neseî iki görüşü de zikrederler.¹⁶⁷ Ebu's-Suûd, ikinci görüşün kâfirlerin hâline daha münasip olduğunu, onların asıl maksatlarının dünyada yalanladıkları yeniden dirilmeyi itiraf olduğunu söyler. Bu durumda ilk yaratılışlarını hayat olarak zikretmemişler, inkâr ettikleri ölümden sonraki iki dirilişten bahsetmişlerdir.¹⁶⁸

Âlûsî, muhakkık âlimlerden yaratmanın iki çeşit olduğunu nakleder. Birisi ilk yaratma, diğeri öldükten sonra tekrar yaratmadır. Burada üç hayat olduğu hâlde ikincisinden bahsedilmemiştir. O da kabirdeki diriltmedir. Çünkü o, "öldükten sonra yeniden yaratma" türüne dâhildir ve ondan da bahsedilmiştir. Râzî'nin görüşlerine de temas eden Âlûsî, insaflı olan kimsenin, kabir azabını sahih hadislerle ispat edeceğini, bu âyetin kabir azabına delil olmadığını söyler.¹⁶⁹

¹⁶³ Taberî, *age*, C. XXI, s. 360; İbn Ebî Hâtim, *age*, C. X, s. 3265; Zemahşerî, *age*, C. IV, s. 154.

¹⁶⁴ Bkz. Taberî, *age*, C. XXI, s. 361; Beğavî, *age*, C. VII, s. 142.

¹⁶⁵ Râzî, *age*, C. XXVII, s. 494.

¹⁶⁶ Râzî, *age*, C. XXVII, s. 496; Âlûsî, *age*, C. XII, s. 306.

¹⁶⁷ Beydâvî, *age*, C. V, s. 53; Neseî, *age*, C. III, s. 202.

¹⁶⁸ Ebu's-Suûd, *age*, C. VII, 269. Bkz. Âlûsî, *age*, C. XII, s. 306.

¹⁶⁹ Âlûsî, *age*, C. XII, v306.

Müfessirler umumiyetle bu âyetin manasının, el-Bakara, 28 ile aynı olduğunu söylerler. Dolayısıyla o âyet için yapılan değerlendirmeler bu âyet için de geçerlidir. Hâsılı bu âyet-i kerime, kabir azabını ispat etmediği gibi yokluğuna da delil değildir.

(2) İsrâ, 52; Mü'minûn, 112-113; Rûm, 55:

1) Kabir azabının olmadığına delil gösterilen âyetlerden biri de şudur: “Allah sizi çağıracağı gün, kendisine hamdederek çağrısına uyarsınız ve (dirilmeden önceki halinizde) çok az kaldığınızı sanırsınız.”¹⁷⁰ Yeniden diriltelen insanlar, önceki hayatlarını çok kısa gördükleri ve kabir azabından hiç bahsetmedikleri için bu ifadeleri kabir azabının yokluğuna delil sayanlar olmuştur.

Cürcânî, korkunun şiddetinden kabirde çektikleri azabı unutacaklarını söyler.¹⁷¹ Taberî, Zemahşerî, İbn Atıyye gibi müfessirlere göre bu âyette kastedilen, dünyada çok az kaldıklarını düşünmeleri, kıyameti görünce dünyanın gözlerinde küçülmesidir.¹⁷² Beğâvî, insanın, dünyada ve kabirde binlerce sene de kalsa, kıyametin ve ebediliğin yanında bunu pek az sayacağını ifade eder.¹⁷³ Râzî, İbn Abbas'tan, âyette bahsedilen zamanın iki nefha arası olduğunu nakleder. Bu vakitte kabirdeki insanlardan azabın kaldırılacağı ifade edilir. Bunun delili de “Bizi yattığımız yerden kim kaldırdı?”¹⁷⁴ ifadesidir.¹⁷⁵ Yani kabir azabından sonraki bekleyiş aslında uzun olduğu hâlde onlar çok az kaldıklarını zannederler. Dolayısıyla bu ifadeleri kabir azabının olmadığına delil getirmek çok doğru gözükmemektedir.

2) Bu konuya dair diğer bir âyet de şudur: “(Allah inkârcılara) «Yeryüzünde kaç yıl kaldınız?» diye sorar. «Bir gün veya daha az bir süre kaldık, sayanlara sor» derler.”¹⁷⁶

¹⁷⁰ İsrâ, 52.

¹⁷¹ Cürcânî, *age*, C. III, s. 1108.

¹⁷² Taberî, *age*, C. XVII, s. 469; Zemahşerî, *age*, C. II, s. 672; İbn Atıyye, *age*, C. III, s. 463.

¹⁷³ Beğâvî, *age*, C. V, s. 99.

¹⁷⁴ Yâ-sîn, 52.

¹⁷⁵ Râzî, *age*, C. XX, s. 354; Ebû Hayyân, *age*, C. VII, s. 64-65.

¹⁷⁶ Mü'minûn, 112-113.

Mâtürîdî (v. 333/944), Mukâtil b. Süleyman'dan "kabirlerde kaldıkları" görüşünü nakleder. Sonra da Cehmiyye'nin kabir azabını inkâr ettiğini söyler. Onlara göre azap ve sıkıntı içinde olan kişiye kabirde kalmak bu kadar kısa gelmez. Aksine azap içinde geçen bir gün, insana bir sene ve hatta daha fazla gelir. Mâtürîdî, Mukâtil'in veya "bu âyette iki nefha arasında ruhların alındığı vakit kastedilmiştir" diyenlerin görüşünün câiz olduğunu söyler. İkinci görüşe göre insanlar tekrar dirildiklerinde bu uyku vaktini az görürler. Çünkü bu uykudan önce kabir azabıyla çok sıkıntı çekmişlerdir. Ona göre bu âyet, kabir azabını reddetmeyi gerektirmez. Çünkü insanlar kabirlerinde, âhiretteki gibi büyük bir azap görmezler. Bu sebeple âhiret azabının yanında kabir azabını az görmeleri normaldir. Âhiret azabının şiddeti ve dehşeti karşısında kabirde azap içinde geçirdikleri vakti kısa görebilirler. Normal hayatta da insan belâ ve sıkıntılar içinde yaşarken zamanla bunlar artınca, önceki sıkıntıları az görebilir. Mâtürîdî, bu izah tarzının yanında başka ihtimallerden de söz eder. Kabir azabının insana hayat veren ruha değil de uyku esnasında çıkan idrak edici rûhânî nefse olabileceğini söyler. Tıpkı kişinin uyku esnasında kendisini belâ ve azap içinde görüp korkması gibi. Veya kabir azabının insana hayat veren rûha değil de eşyanın kendisiyle idrak edildiği rûha yapılmasının da mümkün olduğunu söyler. Âyette kastedilenin, âhiretin yanında dünya hayatını az görmek olduğunu söyleyenlerin de mevcudiyetinden bahseden Mâtürîdî, sonunda herhangi bir tercih yapmaz.¹⁷⁷ Ancak onun, burada kabirde geçen vaktin kastedilmiş olduğunu daha kuvvetli gördüğü anlaşılmaktadır. Ama her hâlükârda bu âyete dayanarak kabir azabının inkâr edilmesine karşı çıktığı ortadadır.

3) Benzer bir âyet-i kerime de şöyledir: "Kıyamet koptuğu gün, günahkârlar, ancak pek kısa bir süre kaldıklarına yemin ederler. İşte onlar, (dünyada da haktan) böyle döndürülüyorlardı."¹⁷⁸

Günahkârların kıyametten önceki hayatlarının kısılgına yemin etmeleri, kabir azabının olmadığına delil sayılmıştır. Ferrâ ve İbn Kuteybe, mücrimlerin

¹⁷⁷ Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, Ebû Mansûr (v. 333/944), *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* (C. I-X), thk. Mecdî Baslûm, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005, C. VII, s. 499-500.

¹⁷⁸ Rûm, 55.

kabirlerinde pek kısa kaldıklarını ifade ettikleri görüşündedirler.¹⁷⁹ Taberî de “kabirlerinde” diye tefsir ettikten sonra âyette nakledilen sözün kâfirlere âit olduğunu ve onların dünyada olduğu gibi orada da bile bile yalan söylediklerini ve yalan yere yemin ettiklerini söyler.¹⁸⁰ Beğavî gibi bazı müfessirler de dünya hayatını kısa gördüklerini söylemişlerdir.¹⁸¹ Zemahşerî’ye göre, dünyada, kabirlerinde veya dünyanın fenâ bulması ile ba’s arasında geçen sürede kalışlarını kastetmiş olabilirler.¹⁸²

Âlûsî, bazılarının bu âyeti kabir azabının olmadığına delil getirmek istediğini, ancak bunun dikkate alınacak bir görüş olmadığını ifade eder.¹⁸³ Önceki âyette olduğu gibi bu âyete dayanarak da kabir azabının olmadığını söylemek mümkün değildir.

(3) Yâ-sîn, 52:

Ba’s esnasında kâfirlerin, “Eyvah, eyvah! Bizi uyuduğumuz yerden kim kaldırdı?”¹⁸⁴ sözü, “merkad: uyuduğumuz yer” ifadesi sebebiyle kabir azabının olmadığına delil sayılmıştır. Taberî bunun bir çeşit uyku olduğunu ve iki sûr arasında olduğunu söyler. Onun nakline göre Übey b. Ka’b (r.a), “Ba’s’tan evvel biraz uyurlar” demiştir.¹⁸⁵ Nehhâs, “Sizin görüşünüze göre bu insanlar kabirlerinde azap gördülerse bu sözü nasıl söyleyebilirler?” şeklindeki itiraza Übey b. Ka’b’in sözüyle cevap verir. Tâbiünden Ebû Sâlih, “Sûr’a ilk üfürüldüğünde kabir ehlerinden azap kaldırılır ve ikinci Sûr’a kadar bir miktar uyurlar. İkisinin arasında kırk sene vardır. İşte «bizi uykumuzdan kim kaldırdı» demelerinin sebebi budur.” demiştir.¹⁸⁶ Beğavî bu âyetin tefsirinde şöyle der: “Meânî âlimleri: «Kâfirler Cehennem’i ve azabının çeşitlerini görünce, kabir azabı

¹⁷⁹ Ferrâ, *age*, C. II, s. 326; İbn Kuteybe, *age*, s. 293.

¹⁸⁰ Taberî, *age*, C. XX, s. 118.

¹⁸¹ Beğavî, *age*, C. VII, s. 278.

¹⁸² Zemahşerî, *age*, C. III, s. 486.

¹⁸³ Âlûsî, *age*, C. XI, s. 59.

¹⁸⁴ Yâ-sîn, 52.

¹⁸⁵ Taberî, *age*, C. XX, s. 531-532.

¹⁸⁶ Nehhâs, *age*, C. III, s. 270. Krş. İbnü’l-Cevzî, *age*, C. III, s. 527.

onun yanında uyku gibi kalır ve böyle söylerler» demişlerdir.¹⁸⁷ İbn Atıyye “merkad” kelimesinde istiâre ve teşbih olduğunu söyler ve ölünün kabri için “Burası kıyamete kadar onun merkadi” denilmesini örnek gösterir.¹⁸⁸ Nitekim Türkçe’de de “Ebedî istirahatgâhına tevdi edildi” denilir. Beydâvî ise burada, akıllarının karışması sebebiyle kendilerini uykuda zannettiklerine bir işaret olduğu görüşündedir.¹⁸⁹

İbn Kesîr, merkad’i kabir diye açıkladıktan sonra kâfirlerin dünyada iken kabirlerinden tekrar kaldırılmayacaklarına inandıklarını hatırlatır. Tekrar dirilip yalanladıkları şeyi açıkça görünce bu sözü söylerler. Anlaşılan onlar kabri, devamlı yatacakları bir yer olarak görüyorlardı, bu sebeple “merkad” kelimesini kullandılar. Daha sonra İbn Kesîr, bu izahın, onların kabirlerinde azap görmeleriyle tezat teşkil etmediğini, zira kabir azabının, sonraki azabın yanında uyku gibi kaldığını söyler. Akabinde Übey b. Ka’b, Mücâhid, Hasan ve Katâde’den, onların ba’sten önce bir çeşit uyku uyuyacaklarını nakleder. Katâde bunun iki nefha arasında olacağını söylemiştir.¹⁹⁰ Mazharî (v. 1225/1810), Mutezile’nin bu âyeti kabir azabının olmadığına delil getirdiğini söyler. Onlara göre âyet, insanların kabirlerinden uykudan kalkar gibi kalktığına delâlet etmektedir. Bundan sonra Mazharî, Begavî’nin sözünü nakleder.¹⁹¹ Ancak Mutezile’nin hepsi kabir azabını reddetmez.¹⁹²

Müfessirlerin görüşleri ya azabın bir müddet kaldırılacağı veya kıyamet azabının kabir azabını unutturacağı görüşleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ama Ehl-i Sünnet müfessirlerinin hiç biri bu âyetin kabir azabını nefyettiğini söylememiştir.

¹⁸⁷ Beğavî, *age*, C. VII, s. 21; İbn Atıyye, *age*, C. IV, s. 458; Ebû Hayyân, *age*, C. IX, s. 74.

¹⁸⁸ İbn Atıyye, *age*, C. IV, s. 458. Krş. Ebû Hayyân, *age*, C. IX, s. 74.

¹⁸⁹ Beydâvî, *age*, C. IV, s. 270.

¹⁹⁰ İbn Kesîr, *age*, C. VI, s. 581.

¹⁹¹ Mazharî, Kâdî Muhammed Senâullâh (v. 1225/1810), *et-Tefsîru’l-Mazharî* (C. I-X), thk. Ğulâm Nebî et-Tûnusî, Pâkistân: Mektebetü’r-Rüşdiye, 1412, C. VIII, s. 90.

¹⁹² Bkz. Abdülcebbar b. Ahmed (v. 415/1025), *Şerhu usûli’l-hamse*, Kâhire, 1965, s. 730-734.

(4) Sâffât, 58-59:

Mü'minlerin “Birinci ölümümüz hariç, bir daha biz ölmeyecek ve bir daha azap görmeyecek değil miyiz?”¹⁹³ ifadelerini de kabir hayatının inkârına delil olarak görenler olmuştur. Zemaşşerî'ye göre burada mü'minlerin hâli haber verilmektedir. Onlar ilk ölümlerinden başka bir ölüm tatmayacaklardır. Kâfirler ise her an ölümü temenni edeceklerdir. Hakîmlerden birine, “Ölümden daha kötü olan şey nedir?” diye sorduklarında, “Ölümü temenni ettiren haldir” cevabını vermiştir.¹⁹⁴ Fahreddin Râzî, kabir azabını reddedenlerin bu âyetleri delil gösterdiğini söyledikten sonra, buradaki “ilk ölüm”den murâdın dünyada vaki olan tüm ölümlerin olabileceğini söyleyerek cevap verir.¹⁹⁵ Beydâvî de ilk ölümün, kabirde sualden sonraki ölümü de içine aldığını söyler.¹⁹⁶ Âlûsî, ilk ölümün dünyada gerçekleşen ölümler olduğunu ve Ehl-i Sünnet'e göre kabirde soru için olan diriltmeden sonraki ölümü de içine aldığını söyler. Çünkü kabirdeki diriltirme, tam olmadığı ve zamanı da çok kısa olduğu için kâmil bir hayat sayılmaz.¹⁹⁷

Burada, Cennet'i kazandığı için sevinen mü'min, bu sözüyle âhiret hayatının ebediliğine vurgu yapmaktadır. Yoksa maksadı ölümlerin sayısını bildirmek değildir. Diğer taraftan “ilk ölüm”ü, “önceki ölümler” şeklinde anlamak da mümkündür. Yani dünya ve berzah hayatlarından sonraki ölümler burada birlikte sayılmıştır.

Görüldüğü üzere, buraya kadar zikrettiğimiz âyetlerin kabir azabının olmadığına delil gösterilmesi çok zayıf bir istidlâldir.¹⁹⁸ Bu âyetleri, kabir azabı-

¹⁹³ Sâffât, 58-59.

¹⁹⁴ Zemaşşerî, *age*, C. IV, s. 45.

¹⁹⁵ Râzî, *age*, C. XXVI, s. 335.

¹⁹⁶ Beydâvî, *age*, C. V, s. 11. Krş. Ebü's-Suûd, *age*, C. VII, s. 193.

¹⁹⁷ Âlûsî, *age*, C. XII, s. 90.

¹⁹⁸ Bu konuda bkz. Okuyan, Mehmet, *Kur'ân-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı Var mı?*, Samsun: Sidre Yay., 2007. Okuyan, kitabında özetle; Kur'ân'a göre hayat, dünya ve âhiret olmak üzere iki çeşit olduğu için azap da dünya ve ahirette olmak üzere iki çeşittir. Ölülere hiçbir şey işittirilmeyeceği ve onlardan hiçbir şey duyulamayacağı Kur'ân'da açıkça ortaya konulmuştur. Buna rağmen, geçmiş kültürlerin etkisinde oluştuğunu düşündüğümüz ve güvenilirlikleri son derece problemlili olan rivayetleri esas alarak, ölmüş insanların kabirde cezalandırılmasına veya mükâfatlandırıl-

nın varlığına işaret eden ve sayıca daha fazla olan diğer âyetlerle birlikte değerlendirmek gerekir. Bundan kesin bir netice alınamadığında, müfessirlerin tarih boyunca tatbik ettikleri usul¹⁹⁹ gereği, Kur'ân'ın Sünnet ile tefsiri metoduna müracaat edilmelidir.

Hadislere baktığımızda Nebî (s.a.v), yahûdilerin kabirlerinde azap gördüklerini²⁰⁰, bu ümmetin de kabirlerinde ibtilâya (imtihana) maruz kalacağını²⁰¹ haber vermiş, kabrin sıkmasından bahsetmiş²⁰² ve kabir azabından kurtulmak için bir dua öğretip bunun her namazdan sonra okunmasını tavsiye etmiştir.²⁰³ Dünyada yaptığı sâlih amellerinin kabirde insana yardımcı ve muhafız olacağını bildirmiş²⁰⁴, kabir azabının hafiflemesine vesile olacak şeylerden bahset-

masına inanmak Kur'ân'a uygun bir kabul değildir, demektedir (s. 444). İslâm âlimleri hangi âyetlerin kabir azabına işaret ettiği ve azabın bedene mi yoksa rûha mı olacağı gibi hususlarda ihtilaf etmişlerdir ancak en azından muhakkık âlimler arasında kabir azabını toptan reddeden kimse olmamıştır. Dolayısıyla okuyanın ulaştığı bu kanaatin tenkide açık olduğunu söyleyebiliriz. Bu konudaki sahih rivayetleri tevîl gayretleri de iknâ edici görünmemektedir. Bu kitabın tenkidi için bkz. Öztürk, Muzaffer, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı Yok mu?", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 8, sayı:1, Ocak-Haziran 2008, s. 253-271.

¹⁹⁹ Bkz. Nisâ, 105; Nahl, 44, 64; Ebû Dâvûd, Sünnet, s. 5/4604, Harâc 31-33/3050; Akdiye, s. 11/3592; Tirmizî, "Ahkâm", 3; Ahmed, C. IV, 131; C. V, s. 230, 236, 242; İbn Kesîr, *age*, C. I, 7-8.

²⁰⁰ Buhârî, "Cenaiz", s. 88; Müslim, "Cennet", s. 69.

²⁰¹ Müslim, "Cennet", s. 67. Ayrıca bkz. Buhârî, "Ta'bîr", s. 48, "Cenaiz", s. 93, "Teheccüd", s. 12, "Büyü", s. 2, "Cihâd", s. 4, "Bed'ül-Halk", s. 6, "Enbiyâ", s. 8, "Tefsir", s. 9/15, "Edeb", s. 69, Tirmizî, "Rü'yâ", s. 10/2295.

²⁰² Ahmed, C. III, 360, s. 377; Heysemî, C. III, s. 46. Şuayb Arnaût "hasen" olduğunu söyler. Heysemî hadisi iki tarikile rivayet etmiş ve iki tarikin ricâlinin de sahih ricâli olduğunu bildirmiştir. Ayrıca bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, C. X, s. 334; Heysemî, VIII, s. 46. Heysemî bu hadisin ricâlinin hep sika olduğunu bildirmiştir.

²⁰³ Buhârî, "Cenaiz", s. 88; Müslim, "Mesâcid", s. 128-134; Ebû Dâvûd, "Salât", s. 149, s. 179; Nesâî, "Sehv", s. 64.

²⁰⁴ Ahmed, VI, s. 352. Krş. Heysemî, III, s. 51-52. Şuayb Arnaût ricâlinin sika olduğunu, Heysemî de, isnâdının "hasen" olduğunu söyler.

miş²⁰⁵ ve karın hastalığından vefat eden kişiye kabrinde azap edilmeyeceğini haber vermiştir.²⁰⁶ Bu tür sahih hadislerin sayısı oldukça çoktur.²⁰⁷ Konuyla ilgili hadislerin senet ve metinleri üzerine yakın zamanda da çalışmalar yapılmış ve isnat, metin ve muhteva açısından sahih oldukları neticesine varılmıştır.²⁰⁸

Sonuç

Konuyla ilgili âyetlere, onları tefsir eden hadislere ve müfessirlerin bu husustaki değerlendirmelerine bakıldığında Berzah hayatı, kabir suali ve kabir azabının varlığında şüphe kalmamaktadır. Kabir azabıyla ilişkilendirilen âyetlere baktığımızda bunların bir kısmının kabir azabına delâletinin kuvvetli, diğerlerinin ise zayıf olduğu görülmüştür. Buna göre zâlimlerin ölümün boğucu dalgaları arasında azap görmeye başladığını²⁰⁹, münafıkların iki defa azap

²⁰⁵ Buhârî, “Edeb”, s. 49, “Vudû”, s. 55, 56, “Cenaiz”, s. 82. Ayrıca bkz. Müslim, “Tahâret”, s. 111; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, s. 11; Tirmizî, “Tahâret”, s. 53; Nesâî, “Tahâret”, s. 26, “Cenaiz”, s. 116; İbn-i Mâce, “Tahâret”, s. 26.

²⁰⁶ Nesâî, “Cenaiz”, 111/2050. Elbânî, bu hadisin “sahih” olduğunu söylemiştir.

²⁰⁷ Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, Celâlüddin (v. 911/1505), *Şerhu’s-sudûr bi-şerhi hâli’l-mevtâ ve’l-kubûr*, thk. Abdü’l-Mecîd Tu’me Halebî, Lübnan: Dâru’l-Ma’rife, 1417/1996, s. 161-186; Wensinck, A. J., *Miftâhu künûzi’s-sünne*, trc. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Lahor, 1391/1971, s. s. 389-392.

²⁰⁸ Bkz. Özdemir, Veysel, “Kabir Azabı İle İlgili Bazı Hadislerin İsnadları Üzerine Bir İnceleme”, *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-*, 2014, cilt: C. XIX, sayı: 59, s. 265-330; a. mlf, “Kabir Azabı İle İlgili Bazı Hadislerin Metin ve İçerikleri Üzerine Bir İnceleme”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2014), Sayı: 3, s. 55-123. Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî (v. 1176/1762) bu konudaki hadislere inanmak gerektiği görüşündedir. Bunun gerekçesini ise şöyle izah eder: “Hulefâ-i Râşidîn, konuşmalarında ve minberlerdeki hutbelerinde; Kader’e îmân, Mîrâc, Kabir azabı gibi Kur’ân’da açıkça zikredilmeyen meselelerden bahseden hadislere îmân etmek gerektiğini beyân etmişlerdir. Her ne kadar bunları açıkça Kur’ân’da bulamıyorsak da bu mevzular zarûrât-ı dîniyyededir.” (Dihlevî, *İzâletü’l-hafâ*, C. III, s. 22. Krş. Ahmed, C. I, s. 23; Abdurrezzâk b. Hemmam b. Nâfi’ el-Himyerî el-Yemânî es-San’ânî, Ebû Bekir (v. 211/826-27), *Musanef* (C. I-XI), thk. Habîurrahmân el-A‘zamî, Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1403, C. VII, s. 330)

²⁰⁹ En‘âm, 93.

gördükten sonra büyük bir azaba mâruz bırakılacağını²¹⁰, Firavun ve taraftarlarının sabah akşam ateşe arz edildiğini, kıyamet gününde de en şiddetli azaba gireceklerini²¹¹, Nûh kavminin suda boğulduktan sonra hemen ateşe atıldığını²¹² bildiren âyetler ile Tekâsür Sûresi, kabir azabının varlığına delil olarak kabul edilebilir.

Allah'ın zikrinden yüz çevirenlere dar bir hayat yaşatılacağını²¹³, iyilerle kötülere dünyada ve âhirette yapılacak muamelenin aynı olmayacağını²¹⁴, kâfir ve münafık olanlara Cehennem'deki büyük azaptan önce yakın bir azabın tattırılacağını²¹⁵ ifade eden âyetler de kabir azabına işaret eden deliller arasında zikredilebilir.²¹⁶ Bu âyetler aynı zamanda Berzah hayatına ve kabir sualine de delil gösterilmektedir. Delâleti zayıf da olsa kabir azabına işaret eden ve müfessirler tarafından kabir azabıyla tefsir edilen başka âyetler de vardır.

İnsanların yaratılmaları, Allah tarafından öldürülmeleri ve yeniden diriltilmelerinden bahseden²¹⁷ ve inkârcıların dünyada çok az kaldıklarına dair sözlerini ihtiva eden²¹⁸ âyetlerin; kabir azabından bahsetmediği, “bizi uyudumuz yerden kim kaldırdı”²¹⁹ ifadesinin de insanların kabirlerinde uyuduklarına delâlet ettiği için kabir azabının olmadığına delil olduğu ileri sürülmüştür. Ancak bir şeyin zikredilmemesi onun yokluğuna delil değildir. Bir âyette kısa geçilen bir konu diğer âyetlerde daha geniş anlatılmaktadır. Kâfirlerin geçmiş hayatlarını kısa ve daha rahat görmeleri ise karşılaştıkları kıyametin dehşeti sebebiyledir.

Bunun yanında muhtelif hadislerde, kabir azabının varlığına işaret eden âyetlerin tefsiri mahiyetinde açık beyanlar bulunmaktadır. Ebû Hayyân, kabir

²¹⁰ Tevbe, 101.

²¹¹ Mü'min, 46.

²¹² Nûh, 25.

²¹³ Tâ-hâ, 124.

²¹⁴ Câsiye, 21-22.

²¹⁵ Secde, 21; Tûr, 47.

²¹⁶ Bkz. Toprak, Süleyman, “Kabir” mad., *DİA*, İstanbul 2001, C. XXIV, s. 37.

²¹⁷ Bakara, 28; Mü'minûn, 15-16; Sâffât, 58-59; Mü'min, 11.

²¹⁸ İsrâ, 52; Mü'minûn, 112-113; Rûm, 55.

²¹⁹ Yâ-sîn, 52.

azabı hakkındaki sahih hadislerin müstefiz olduğunu, yani mütevâtir derecesine ulaşmasa da çok fazla râvî ve tarikten geldiğini, bu sebeple kabir azabını kabul etmenin ve ona inanmanın vacip olduğunu söyler.²²⁰ Kurtubî de *Tezkire* isimli eserine atıfta bulunarak, sâdik olan Rasûlullah (s.a.v)'ın haber verdiği şekilde kabir azabına iman etmenin vacip, onu tasdik etmenin gerekli olduğunu, bunun Ehl-i Sünnet'in görüşü olduğunu söyler.²²¹

O hâlde âyet-i kerimelerde kuvvetle işaret edilen bir konu hadis-i şerifler tarafından tefsir edilmiş, böylece müslümanlar açısından kesin bir bilgi ortaya çıkmış demektir. Allah Rasûlü'nün kesin beyanı olmadan evvel ashâb-ı kiramın da kabir azabı konusunda tereddüt içinde oldukları anlaşılmaktadır. Rasûlullah (s.a.v)'ın, "vahy-i beyan" da denilen sünnet vahyi ile konuyu açıklığa kavuşturması, onları bu tereddütten kurtarmıştır.

Kaynakça

- Abdurrezâk b. Hemmam b. Nâfi' el-Himyerî el-Yemânî es-San'ânî, Ebû Bekir (v. 211/826-27), *Musannef* (C. I-XI), thk. Habîurrahmân el-A'zamî, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403.
- Abdülcëbar b. Ahmed (v. 415/1025), *Şerhu usûli'l-hamse*, Kâhire, 1965.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî (v. 241/855), *Müsned* (C. I-VI), Kâhire: Müessesetü Kurtuba, ts. (Şuayb Arnaût'un değerlendirmeleri Şâmile programından alınmıştır.)
- Âlûsî, Şihabüddin Seyyid Mahmûd b. Abdullah el-Huseynî (v. 1270/1854), *Rûhu'l-me'ânî fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî* (C. I-XVI), thk. Ali Abdülbârî Atıyye, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Âşûr, Abdüllatif, *Azabü'l-kabri ve naîmuhu ve ızatü'l-mevt*, Mektebetü'l-Kur'ân, yy., ts.
- Beğavî, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ', Muhyî's-Sünne (v. 516/1122), *Meâlimü't-Tenzîl fî tefsiri'l-Kur'ân* (C. I-VIII), thk. Muhammed Abdullah en-Nemr ve diğerleri, Dâru't-Taybe, 1417/1997.
- Beydâvî, el-Kâdî Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî (v. 685/1286), *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (C. I-V), thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşî, Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1418.
- Beyhakî, Ahmed b. Huseyn b. Ali b. Musa Husrevcirdî Horasânî, Ebû Bekir (v. 458/1066), *İsbâtü azabi'l-kabr ve süâlü'l-melekeyn*, thk. Dr. Şeref Mahmûd Kudât, Ammân: Dâru'l-Furkân, 1405.

²²⁰ Ebû Hayyân, *age*, C. I, s. 211.

²²¹ Kurtubî, *age*, C. XX, s. 173.

- Buhârî, Muhammed bin İsmail (v. 256/870), *es-Sahîh*, C. I-VIII, İstanbul 1992.
- Cürcânî, Ebû Bekir Abdülkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed (v. 471/1078-79), *Dercü'd-dürer fî tefsîri'l-âyi ve's-süver* (I-IV), thk. Velid b. Ahmed b. Sâlih el-Huseyn - İyâd Abdüllatif el-Kaysî, Biritanya: Mecelletü'l-Hikme, 1429/2008.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh bin Abdurrahman (v. 255/869), *Sünenü'd-Dârimî*, I-II, İstanbul 1992. (Eseri tahkik eden Huseyn Selim Esed ed-Dârânî'nin değerlendirmeleri Şâmile programından alınmıştır.)
- Demirci, Kürşat, "Kabir" mad., *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, C. XXIV, 33.
- Dihlevî, Ebû Abdilaziz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdurrahîm b. Vecihiddîn el-Fârûkî (v. 1176/1762), *İzâletü'l-hafâ an hilâfeti'l-hulefâ*, thk. Takıyyüddîn en-Nedvî, Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1434/2013.
- Ebû Dâvud, Süleyman bin Eş'as b. İshâk es-Sicistânî (v. 275/889), *Sünenü Ebi Dâvud*, C. I-V, İstanbul 1992.
- Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîruddîn el-Endelüsî (v. 745/1344), *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr* (C. I-X), thk. Sıdkî Muhammed Cemil, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1420; *Tuhfetü'l-erîb bi-mâ fi'l-Kur'âni mine'l-ğarîb*, thk. Semîr el-Meczûb, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Ebü's-Suûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî (v. 982/1574), *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (C. I-IX), Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyya Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh b. Manzûr ed-Deylemî (v. 207/822), *Meâni'l-Kur'ân* (C. I-III)thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî ve diğeri, Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Gökçe, Cüneyt, "Berzah" mad., *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 1992, C. V, s. 525.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed bin Abdillâh b. Muhammed en-Neysâbüri (v. 405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (C. I-IV), thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî el-Basrî, Ebû Abdurrahman (v. 175/791), *Kitâbu'l-Ayn* (C. I-VIII), thk. Dr. Mehdî el-Mahzûmî - Dr. İbrahim es-Sâmîrrâî, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nureddin Ali bin Ebî Bekr bin Süleyman (v. 807/1405), *Mecmau'z-zevâidve menbau'l-fevâid* C. (I-X), thk. Hüsâmüddîn el-Kudsî, Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.
- Izzüddîn Abdülaziz b. Abdisselâm b. Ebî'l-Kâsım ibni'l-Hasen es-Sülemî ed-Dımeşki, Sultânü'l-Ulemâ (v. 660/1262), *Tefsîru'l-Kur'ân* (C. I-III), thk. Dr. Abdullâh b. İbrahim el-Vehbî, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed Tâhir et-Tûnusî (v. 1393/1973), *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (C. I-XXX), Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusîyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdurrahman b. Temmâm el-Endelüsî el-Muhâribî (v. 541/1147), *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*

- (C. I-VI), thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. İdris b. Münzir et-Temîmî el-Hanzalî er-Râzî (v. 327/938), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (C. I-XIII), thk. Es'ad Muhammed et-Tîb, Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrî ed-Dîmeşkî (v. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (C. I-VIII), thk. Sâmi b. Muhammed Selâme, Dâru't-Taybe, 1420/1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (v. 276/889), *Ğaribu'l-Kur'ân*, thk. Saîd Lahhâm, yy., ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed (v. 273/887), *es-Sünen* (nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki), C. I-II, İstanbul 1992.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn el-Ensârî el-İfrîkî (v. 711/1311), *Lisânu'l-Arab* (C. I-XV), Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî ez-Zührî (v. 230/845), *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (C. I-IX), Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (v. 597/1201), *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* (C. I-IV), thk. Abdürrazzâk el-Mehdî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.
- Kâsım b. Sellâm b. Abdullah el-Herevî el-Bağdâdî, Ebû Ubeyd (v. 224/838), *Ğaribu'l-hadis* (C. I-IV), thk. Muhammed Abdülmuîn Han, Haydarâbâd - Dekkân: Matbaatü Dâirati'l-Maârifî'l-Osmâniye, 1384/1964.
- Kirmânî, Mahmûd b. Hamza b. Nasr, Ebû'l-Kâsım Bürhânüddîn, Tâcu'l-Kurrâ (v. 505/1111), *Ğarâibu't-tefsîr ve acâibu't-te'vîl* (C. I-II), Cidde: Dâru'l-Kible, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir b. Ferah el-Ensârî el-Hazrecî (v. 671/1273), *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (C. I-XX), thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Itfeyyîş, Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1384/1964; *Tezkire*, Dâru'l-Minhâc 1425.
- Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, Ebû Abdillâh, (v. 179/795), *el-Muvatta'* (C. I-II), nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki, İstanbul 1992.
- Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî el-Basrî, Ebû Ubeyde (v. 209/824 [?]), *Mecâzü'l-Kur'ân* (I-II), thk. Muhammed Fuad Sezgin, Kâhire: Mektebetü Hancî, 1381.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, Ebû Mansûr (v. 333/944), *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* (C. I-X), thk. Mecdî Baslûm, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mazharî, Kâdî Muhammed Senâullâh en-Nakşibendî (v. 1225/1810), *et-Tefsîru'l-Mazharî* (C. I-X), thk. Ğulâm Nebî et-Tûnusî, Pâkistân: Mektebetü'r-Rüşdiye, 1412.

- Mizzî, Yûsuf b. Abdi'r-Rahmân b. Yûsuf, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn ibnü'z-Zekî Ebî Muhammed el-Kudâî, (v. 742/1341), *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl* (C. I-XXXV), thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Beyrut: Risâle, 1400/1980.
- Mukâtil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdî el-Belhî, Ebü'l-Hasen (v. 150/767), *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şahhâte, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.
- Mücâhid b. Cebr et-Tâbiî el-Mekkî el-Kureşî el-Mahzûmî, Ebü'l-Haccâc (v. 103/721), *Tefsîru Mücâhid*, thk. Dr. Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Nîl, Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmi'l-Hadîs, 1410/1989.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (v. 261/875), *es-Sahîh*, C. I-III, İstanbul 1992.
- Nehhâs Ahmed b. Muhammed b. İsmail b. Yûnus el-Murâdî en-Nahvî, Ebü Ca'fer (v. 338/950), *İrâbu'l-Kur'ân* (C. I-V), ta'lik: Abdülmün'im Halil İbrahim, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421.
- Nesâî, Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî (v. 303/915), *Sünenü'n-Nesâî* (C. I-VIII) İstanbul 1992.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, Hâfîzu'd-Dîn (v. 710/1310), *Medâriku't-Tenzîl ve hakâiku't-te'vil* (C. I-III), thk. Yusuf Ali Büdeyvî, Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Nu'mânî, Ebü Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Âdil el-Hanbelî ed-Dımeşkî (v. 775/1373), *el-Lübâb fî ulûmi'l-Kitâb* (C. I-XX), thk. eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdülmevcûd - eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Okuyan, Mehmet, *Kur'ân-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı Var mı?*, Samsun: Sidre Yay., 2007.
- Özdemir, Veysel, "Kabir Azabı İle İlgili Bazı Hadislerin İsnadları Üzerine Bir İnceleme", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 2014, cilt: XIX, sayı: 59, s. 265-330;
- _____, "Kabir Azabı İle İlgili Bazı Hadislerin Metin ve İçerikleri Üzerine Bir İnceleme", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2014), Sayı: 3, s. 55-123.
- Öztürk, Muzaffer, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı Yok mu?", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 8, sayı: 1, Ocak-Haziran 2008, s. 253-271.
- Râzî, Ebü Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hasen b. Hüseyin et-Teymî (v. 606/1210), *et-Tefsîru'l-kebir (Mefâtihu'l-ğayb)* (C. I-XXXII), Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm (v. 373/983), *Bahru'l-ulûm* (C. I-III), yy., ts.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, Celâlüddin (v. 911/1505), *el-İklîl fî istinbâti't-Tenzîl*, thk. Seyfüddîn Abdülkâdir el-Kâtip, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1401/1981;
- _____, *Şerhu's-sudûr bi-şerhi hâli'l-mevtâ ve'l-kubûr*, thk. Abdülmecîd Tu'me Halebî, Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1996.
- Şârânî, Ebü'l-Mevâhib (Ebü Abdirrahmân) Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali eş-Şa'rânî el-Mısri (v. 973/1565), *Ölüm Kıyâmet Âhiret*, İstanbul: Bedir Yay., ts.

- Şener, Mehmet, "Kabir" mad., *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2001, C. XXIV, 36.
- Taberânî, el-Hâfız Ebu'l-Kâsım Süleyman bin Ahmed b. Eyyûb (v. 360/971), *el-Mu'cemu'l-Kebîr* (C. I-XXV), thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi, Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983-1994.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Âmulî, Ebû Cafer (v. 310/923), *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân* (C. I-XXIV), thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme el-Ezdî el-Misrî (v. 321/933), *Şerhu Müşkili'l-âsâr* (C. I-XVI), thk. Şuayb Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, 1415.
- Tefsîru Dahhâk*, cem', dirâse ve thk. Muhammed Şükrî Ahmed ez-Zâviyetî, Kâhire, Dâru's-Selâm, 1419/1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) b. Musa b. Dahhâk (v. 279/892), *es-Sünen* (C. I-V), thk. Ahmed Muhammed Şâkir - M. Fuad Abdülbâkî - İbrahim Atve Ivaz, Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1395/1975, İstanbul 1992. (Elbâni'nin değerlendirmeleri Şâmile programından alınmıştır.)
- Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat Kabir Hayatı*, Konya, 1989.
- _____, "Kabir" mad., *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, C. XXIV, s. 37.
- Wensinck, A. J., *Miftâhu künûzi's-sünne*, trc. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Lahor, 1391/1971, s. 389-392.
- Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî el-Basrî sümme Kayravânî (v. 200/815), *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm* (C. I-II), thk. Dr. Hind Şelebî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004, C. I, s. 286.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz (v. 748/1348), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (C. I-XXV), thk. Şuayb Arnaût, Müessesetü Risâle, 1405/1985.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, Cârullah (v. 538/1144), *el-Keşşâf an hakâiki't-Tenzîl ve uyûni'l-ekâvil* (C. I-VI), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407.

Vakıa Sûresi 79. Ayet Bağlamında Mushaf'a Abdestsiz El Sürme Meselesi*

*Hakan UĞUR***

Öz: Dört büyük mezhep mensuplarınca Vakıa Suresi 79. Ayet, Mushaf'a abdestsiz olarak el sürmenin haram olması hükmünün bir delili olarak kabul edilmiştir. Buna göre ayette, Mushaf'a abdestli olanlardan başkası el süremez, buyrulur. Bu görüş bazı hadislerle de desteklenir. Bu makalede bu ayetin bağlamı, ihtiva ettiği kelimeler ele alınarak söz konusu yargıya delil olup olamayacağı tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu makalede amacımız Mushaf'a dokunmanın haram olup olmamasından daha çok, Vakıa Suresi 79. Ayetin bu hükme delil olup olamayacağıdır.

Anahtar Kelimeler: Mushaf, abdest, Vakıa Suresi, Levh-i Mahfuz.

The Issue of Touching Mushaf without Wudū in the Context of Sūrah al-Wāqı'ah, al-Āyah 79

Abstract: Companions of the four major madhhabs acknowledged that the āyah 79 of Sūrah al-Wāqı'ah is the evidence of the provision about prohibition of touching the Mushaf without wudū. According to those scholars, it is commanded in this ayah that no one can touch Mus'haf except the persons who performed wudū. This opinion is also supported by several hadiths. In this article, we tried to determine whether this ayah can be adduced as the evidence to support the aforementioned provision by discussing the context of the ayah and the words the ayah is comprised of. In the present article, we aimed to clarify whether or not the 79th ayah of Sūrah al-Wāqı'ah could be accepted as the evidence for the provision about the prohibition rather than discuss the prohibition of touching Mus'haf without wudū.

Keywords: Mushaf, al-Wudū, Sūrah al-Wāqı'ah, Lawh-i Mahfuz.

İktibas / Citation: Hakan Uğur, "Vakıa Sûresi 79. Ayet Bağlamında Mushaf'a Abdestsiz El Sürme Meselesi", *Usûl*, 25 (2016/1), 205 - 230.

* Bu makale, 22.12.2013 tarihinde İstanbul'da İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi tarafından düzenlenen "Geçmişten Günümüze Mushaf-ı Şerif" adlı programda sunulan tebliğin geliştirilmiş ve genişletilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

I. Giriş

İslâm'ın temel kaynağı hüviyetindeki Kur'an-ı Kerim, Müslümanlar için dinî hükümlerin kaynağı olmanın ötesinde de anlamlara sahiptir. Söz gelimi Kur'an'ın okunması namaz ibadetinin vazgeçilmez bir rüknü olduğu gibi; Kur'an okumak başlı başına bir ibadettir. Asr-ı saadetten itibaren Müslümanlar, hem ezberlerinden hem de yazılı olduğu malzemelerden veya mushaflardan Kur'an okumuşlardır. Bu durum, şu tartışmayı da beraberinde getirmiştir: Ezberden veya yazılı bir metinden abdestsiz olarak Kur'an okunabilir mi? Kur'an'ın yazılı olduğu kâğıt vb. malzemelere veya Mushaf'a abdestsiz olarak el sürmek caiz midir? Bu konudaki hükmün Kur'ani bir temeli var mıdır? Biz bu makalede bu konu üzerinde duracağız.

Malûm olduğu üzere *Mushaf*, Kur'an ayetlerinin iki kapak arasında toplanmasından oluşan kitap anlamına gelir.¹ *Mushaf* kelimesinin, Hz. Ebu Bekir (v. 13 H.) hilâfeti dönemindeki (632-634) Kur'an'ı cem etme faaliyetleri esnasında ilk defa ortaya çıktığı yaygın bir görüş olarak kabul edilmekle beraber daha çok Hz. Osman'ın (v. 35 H.) hilâfeti (644-656) esnasında yazılıp çoğaltılan Kur'an nüshaları için kullanılmıştır.² Dolayısıyla bu tartışma daha çok Hz. Peygamber'in vefatı sonrası döneme ait bir konu olmakla beraber bu konuda Hz. Peygamber'e ait birtakım açıklamalar da mevcuttur.

İslâm'ın temel ibadeti olan namazın yerine getirilmesinden önce yapılan dinî temizlik anlamına gelen "abdest", pek çok hadiste³ konu edilmesine rağmen, Kur'an'da yalnızca Mâide Suresi'nin 6. ayetinde abdestten bahis vardır. Bu ayet, diğer çoğu ahkâm ayetleri gibi Medine döneminde nazil olmuştur. Namazın ise Mekke döneminin sonunda Miraç gecesinde farz kılındığı, Cebrail'in Hz. Peygamber'e abdest ve namazı öğreterek birlikte abdest alıp namaz kıldıkları ve abdest ayetinin nüzulünden önce de asla abdestsiz namaz kılınmadığı,⁴ âlimlerin üzerinde ittifak ettiği bir gerçektir.⁵ Tercih edilen görüşe göre abdest, Cebrail'in Hz. Peygamber'e öğretmesi ile Mekke'de, Hicret'ten bir buçuk yıl önce namazla birlikte farz kılınmıştır. Bu durumda abdest

¹ Maşalı, Mehmet Emin, "Mushaf", *DİA*, İstanbul, 2006, C. XXXI. s. 242.

² Maşalı, *agmd.*, C. XXXI. s. 242.

³ Ms. bkz. Buhârî, "Vudû", s. 25; Müslim, "Tahâret", s. 8, "Müsâfirin", s. 294 vd.

⁴ Müslim, "Mesâcid", s. 176, 179.

⁵ Bkz. Buhârî, "Bed'ü'l-Halk", s. 6; Müslim, "İman", s. 259; Tirmizî, "Salât", s. 213.

ayeti ise, Cebrail'in Hz. Peygamber'e öğretmesi ile⁶ farz kılınan bir hükmün önemine binaen Kur'an ayeti şeklinde teyidi ve tekrarı mahiyetindedir.⁷ Abdestin önceki şeriatlarda da vaz' olduğu ve hatta şu anki Eski Ahit'te de böyle bir ibadetten bahsedildiği bilinmektedir.⁸

Şu halde, başta namaz olmak üzere birtakım ibadetlerin ifa edilmesi için gerekli olan abdest, Kur'an okumak veya Mushaf'a dokunmak için dinen gerekli midir? Bu konu birtakım Türkçe ve Arapça makale ve risalelerde müstakil olarak değerlendirilmiştir.⁹ Biz bu makalede konuyu hem fıkıh yönüyle, hem de Kur'an açısından ele alarak temel kaynaklara göre mezkûr ayetin fikhî değerinin olup olmayacağını tartışacağız.

Kur'an okumak ve Mushaf'a dokunmak için abdestin gerekli olup olmaması konusuna işaret ettiği ifade edilen tek ayet Vâkıa Suresi'nin 79. ayetidir. Şimdi bu ayeti, kendinden önceki ve sonraki ayetlerle birlikte ele alalım:

II. Ayetin Bağlamı (Siyak-Sibak)

إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ
الْعَالَمِينَ ﴿٨٠﴾

⁶ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV7161; Hâkim, *Müstedrek*, C. III. s. 212.

⁷ Şener, Abdülkadir, "Abdest", *DİA*, İstanbul, 1988, C. I s. 68; İbnÂşûr, Muhammed Tahir, *Tefsiru't-Tahrirve't-Tenvir*, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tunus, 1384, C.VI. s. 127.

⁸ Msl. bkz. Çıkiş, XXX. s. 17-21, C. XV. s. 30-32; *Levililer*, C. XV. s. 11. Geniş bilgi için bkz. Uğur, Hakan, "Eski Ahid'deki "Dua" Kavramının Kur'an'daki "Salât" Kavramıyla İlişkisi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. VIII, S. II. s. 152-155.

⁹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konunun müstakil olarak ele alındığı ilmi çalışmalar şunlardır: Atay Hüseyin, 'Kur'an ve Temizlik,' *Erciyes Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985, II/13-62; Elik, Hasan, "Mushaf'a Abdestsiz Dokunulup Dokunulamayacağı Problemi", *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1998, C. I, S. 6, ss. 48-78; Akpınar, Ali, "Mushaf'a Abdestsiz Dokunma Meselesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, cilt: V, sayı: 1, ss. 81-109; Ahmed Salim Mülhim, *Feydu'r-Rahman fi'l-Ahkâmi'l-Fıkhiyye el-Hâssa bi'l-Kur'an*, Daru'n-Nefais, Amman 2001.

“O, çok değerli, yüce bir Kur’an’dır. Korunmuş/saklı bir kitaptadır. Ona, temiz/arındırılmış olanlardan başkası dokunamaz. O, âlemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir.”

79. ayeti değerlendirmeden önce, kendisinden önce gelen ve anlam bağlantısı içinde olduğu ayetleri ele almak gerekir. Mekkî bir sure olarak Vakıa Suresi, kıyamet inancı, cennet cehennem tasvirleri ve Allah’ın kudretinin delilleri gibi konuları ihtiva etmekte ve Allah’ın katından indirilmiş bir kitap olan Kur’an-ı Kerim’in insanlar için ne büyük bir nimet olduğuna dikkat çekmektedir. Mekkî surelerde çoklukla, Allah’ın birliği, Hz. Muhammed’in peygamberliği, ahiret inancı ve Kur’an’ın ilahiliği hususunda onlara cevap verildiğini görürüz. Mekkî bir sure olan Vakıa suresinin 77-80. ayetlerinde de Kur’an’ın Allah katından gelmiş olması ve O’nun katından Hz. Peygamber’e ulaşıncaya kadar herhangi bir müdahaleye uğramamış olduğu vurgulanmıştır. Çünkü Mekke müşrikleri Kur’an’ın vahyini şeytana nispet etmiş ve onun ilahiliğini reddetmişlerdi. Nitekim devam eden 81. ayette de onların ilahi vahyi yalanlamaları dile getirilir. Müşriklerin bu iddiaları Şuara Suresi 210-212. ayetlerde de şu şekilde dile getirilmiştir: “*Bu Kur’an’ı, (bir kısmınızın iddia ettiği gibi) şeytanlar indirmiş değildir. Bu onların işi değildir; hem buna güçleri de yetmez. Çünkü şeytanlar vahyi işitmekten men edilmişlerdir.*” Araplar cinlerin/şeytanların; göğe çıkarak vahye kulak misafiri olduklarına ve çaldıkları haberleri sihirbaz, şair ve kâhinlere verdiklerine inanırlardı. Bu sebeple Kur’an’ın da şeytan sözü olduğunu iddia etmişlerdi.¹⁰ Allah Teâlâ gökyüzünü şeytandan koruduğunu ve kulak hırsızlığı yapmak isteyeniyi hemen parlak alev topunun kovaladığını bildirir.¹¹ Ayrıca, onların iddialarına mukabil şeytanın kime ineceğini de haber verir: “Onlar, her günahkâr yalancıya iner. Bunlar da şeytanlara kulak verir. Onların çoğu yalancıdır.”¹² Zaten Allah’ın insanlara gönderdiği bütün peygamberler muhatapları tarafından mecnun, kâhin, sihirbaz ve şair olmakla itham edilmişlerdir. Bu husus Kur’an’da şöyle ifade edilir: “*İşte böylece, onlardan öncekilere her hangi bir peygamber geldi-*

¹⁰ Bkz. Taberî, Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi’u’l-Beyân an Te’vîli’Âyi’l-Kur’an*, Mısır, 1988, C. XXII. s. 363.

¹¹ Hicr 15/16-18.

¹² Şuara 26/222-223.

ğinde hemen: O, bir sihirbaz veya delidir, dediler.”¹³ Peygamberimiz de İslam’ı tebliğe başladıktan sonra Mekkeli müşrikler tarafından mecnun, kâhin, sihirbaz ve şair vb sıfatlarla suçlandı. Kendilerine tebliğ ettiği Kur’an ayetlerinin de sihir, kehanet, şiir olduğu suçlamasında bulundular.¹⁴ Kendisine peygamberlik görevi verilmeden önce Mekke’de “el-emin” olarak bilinen Peygamberimiz, İslam’ı tebliğe başladıktan sonra kendi kavmi tarafından yalanlandı. Tekvir Suresi’ndeki “O kovulmuş şeytanın sözü değildir. O halde nereye bu gidiş?”¹⁵ ayetinde görüleceği gibi Vakıa Suresi’ndeki mezkûr ayetin de bu iddialara bir gelmiş olacağı düşünülebilir.¹⁶

III. Ayette Yer Alan Kavramlar

A. Kitab

77. ayette Kur’an, “mertebesi yüksek, değerli, yüce” anlamlarına gelen kerîm sıfatıyla nitelenmiştir. Çünkü Allah Teâlâ, son kitap olması dolayısıyla onu bütün ilâhî kitaplardan mükemmel kılmıştır. Cenab-ı Hak, bu kitabın dünya ve ahirete dair birçok önemli ilmin esaslarını ihtivâ ettiğini, çok değerli ve faydalı olduğunu ifade etmek üzere kendine ait bir sıfat olan keremi onunla birlikte de zikretmiştir.¹⁷ Ardından gelen ayetteki “Korunmuş bir kitaptadır.”

¹³ Zâriyât 51/52.

¹⁴ İbn Kesîr, İmaduddin Ebul Fida İsmail ed-Dimeşkî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Mektebetu Evlâdi’ş-Şeyh li’t-Türâs, Cize, 2000, C. XIII. s. 390.

¹⁵ Tekvir 81/25-26.

¹⁶ İbn Kesîr, İmaduddin Ebul Fida İsmail ed-Dimeşkî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Mektebetu Evlâdi’ş-Şeyh li’t-Türâs, Cize, 2000, C. XIII. s. 391.

¹⁷ Karaman, Hayreddin; Çağrı, Mustafa; Dönmez, İbrahim Kâfi; Gümüş, Sadrettin, *Kur’an Yolu*, Ankara 2007, C. V. s. 229; Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik en-Neysâbûrî, *Letâifü’l-İşârât*, el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, Beyrut, tsz., C. VI. s. 96; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyûb ez-Zürâied-Dımaşkî el-Hanbelî, *Bedâi’u’t-Tefsîr*, Dâru’İbni’l-Kayyim, Beyrut, tsz., C. III. s. 116; Beydâvî, Nâsirüddin Ebu’l-Hayr Abdullah b. Ömer, *Envâru’t-Tenzil ve Esrâru’t-Te’vil*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, tsz., V. s. 182; Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî, *el-Bahrü’l-Muhîd*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1993, C. VIII. s. 213; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, C. XXVII. s. 333; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979, C. VII. s. 4723.

ifadesi, daha çok, bir önceki ayette zikri geçen Kur'an'ın ikinci sıfatı olarak kabul edilerek, onun değerini artıran manevi bir niteleme olarak izah edilmiştir. Birçok müfessir tarafından tercih edilen görüşe göre “kitab-ı meknûn” Levh-i mahfuz’dur.¹⁸Burûc Suresi 21-22. ayetlerde de bu husus şöyle ifade buyrulmuştur: “Hiç şüphenez olmasın ki bu kitap yüce bir Kur’an’dır. Ve o Levh-i Mahfuz’da(ilahi ilmin koruması altında)dır.” Şu halde bu görüşe göre 77 ve 78. âyetler şu şekilde anlaşılmalıdır: “Kur’an’ın –Resûlullah’tan işitildiği şekliyle– lâfızları ve manaları, Allah’ın ilmindekine uygundur ve o asla beşer sözü değildir.” Allah’ın katındakiler bizim açımızdan saklı ve mahiyetini idrak edemeyeceğimiz hususlar olduğu için O’nun ilmini ifade eden “kitab” kelimesi “saklı, korunmuş” anlamına gelen meknûn sıfatıyla nitelenmiştir; “kitab” kelimesinin kullanılması da O’nun ilminin sâbit ve değişmezliğini belirtmek içindir.¹⁹ Bu anlamda ayetteki “fî kitabın meknûn” ifadesi, Kur’an’ın Allah ilminde aynen mevcut olduğu ve Allah’ın Cebrail’e, Hz. Peygamber’e indirmesini emrettiği ilâhî kelâmın aynısı olduğuna dair bir istiareidir. İbn Abbas’tan (v. 68 H.) gelen bir rivayete göre ise ayette geçen “kitab” semadaki kitaptır. Bu anlamıyla kitab, ilahi vahyin Hz. Peygamber’e ulaşmadan önceki halini ifade eder ve ayette onun her türlü batıldan uzak tutulması ve korunma altına alınması anlatılmıştır.²⁰ Bazı müfessirlere göre ise ayette geçen “kitab” kelimesi Mushaf anlamındadır. Müfessirler bu tefsirlerini Mücahid (v. 103 H.) ve Katade’den (v. 117 H.) gelen bir rivayete dayandırırılar.

B. Mess

79. ayette geçen “mess” ifadesi dokunmak anlamına gelir. “Ona temiz/arındırılmış olanlardan başkası dokunamaz.” anlamındaki ayette dokunmak anlamını ifade eden “mess” fiili Kur’an’da geçtiği bütün ayetlerde manevî

¹⁸ Msl. Bkz. Râzî, Muhammed b. Hüseyin Fahrudin, *Mefâtihu’l-Gayb*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1981, C. XXIX. s. 193;İbnKesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, C. XIII. s. 390.

¹⁹ Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil*, C. V. s. 183.

²⁰ Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi’ liAhkâmi’l-Kur’an*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 2006, C. XX. s. 221.

temas anlamında kullanılmıştır.²¹ Maddî temas, “lems” fiiliyle ifade edilmiştir.²²

“Lâ yemessuhu” ifadesindeki zamirin hangi kelimeye raci olduğu konusu, tartışmanın temel noktalarından birisidir. Arap dili kurallarına göre zamirin merciinde aslanan zamire yakın olmasıdır.²³ Bu durumda zamir “kitab-ı meknûn”aracı olursa “Levh-i mahfuz’daki ilahi vahye tertemiz meleklerden başkası muttali olamaz” anlamı çıkar. Şayet “kitab-ı meknûn” Mushaf olarak kabul edilirse veya zamirin “Kur’an-ı kerim’e” raci olduğu kabul edilirse bu durumda –cümle ihbari olmasına rağmen- Kur’an’a abdestsiz olarak el sürülmesinin yasaklandığı anlaşılmış olur.

C. el-Mutahharûn

79. ayette geçen “Ona, temiz/arındırılmış olanlardan başkası dokunamaz.” ifadesinde geçen “el-mutahharûn” kelimesi de önceki ayetlere verilen anlamlara göre farklı şekillerde anlaşılmıştır. Müfessirlerin büyük çoğunluğuna göre bu cümle, bir önceki ayette geçen “kitab-ı meknûn” kelimesinin sıfatıdır ve dolayısıyla bu ayette geçen “el-mutahharûn” kelimesi ile –günahlardan ve kusurlardan uzak oldukları için- melekler kastedilmiştir.²⁴ Dolayısıyla, buradaki “dokunma” anlamına gelen mess kelimesi, Kur’an’ın içeriğinin peygambere iletilmesinde meleklerden başkasının rolünün olamayacağını ve Kur’an’ın, müşriklerin iddia ettikleri gibi kâhin veya şair sözü olmadığını ifade etmektedir. Zira müşrikler cin ve şeytanların gökten gelen haberlerden çalıntı yapabildiklerine, kâhinlerin de onlardan bilgi aldıklarına, yine her şairin, kendisine şiiri dikte eden bir cinin bulunduğu inaniyorlardı; Hz. Peygam-

²¹ Bkz. İsfehâni, *el-Müfredât*, s. 766-767; el-Askeri, Ebu Hilal, *el-Furuk el-Lügaviyye*, Daru’l-İlmve’s-Sekafe, Kahire 1997, s. 303.

²² Bkz. “Lems” fiilinin diğer anlamları hakkında bkz. İsfehâni, *el-Müfredât*, s. 746-747.

²³ Bkz. Abbas Hasan, *en-Nahvü’l-Vâfi*, Dâru’l-Maârif, Mısır tsz.; C. I. s. 261; Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhan fi Ulûmi’l-Kur’an*, Daru’t-Türas, Kahire tsz., C. IV. s. 30.

²⁴ Msl. bkz. İbnCüzeyy, Ebu’l-Kasım Muhammed b. Ahmed el-Kelbi, *et-Teshilli ‘Ulûmi’t-Tenzil*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1995, C. II. s. 405; İbnÂşûr, *et-Tahrîrve’t-Tenvîr*, C. XXVII. s. 334.

ber'in de Kur'an'ı böyle bir yolla elde ettiğini ileri sürmüşlerdi.²⁵ Mushaf'a abdestsiz el sürülmesi tartışmasının düğüm noktası işte bu ayetteki "el sürme" (mess) ve "temiz olanlar" (el-mutahharûn) ifadeleridir. Bu konudaki yaklaşımları iki grupta değerlendirebiliriz:

1. Abdullah b. Abbas (v. 68 H.), Ebu'l-Âliye (v. 90 H.), Enes bin Mâlik (v. 93 H.), Said b. Cübeyr (v. 95 H.), Mücâhid (v. 103 H.), Dahhâk (v. 105 H.), İkrime (v. 107 H.), Süddî (v. 127 H.) ve Abdurrahman b. Zeyd gibi pek çok ilk dönem ulemaya göre ayetlerin meâli şu şekildedir: "O, korunmuş bir kitapta yani *Levh-i Mahfuz'da* olan değerli bir Kur'an'dır. Ona meleklerden başkası el süremez. O, âlemlerin rabbinden indirilmiştir."

2. Mücâhid'den (v. 103 H.) gelen bir başka rivayete ve Katâde'ye (v. 117 H.) göre ise 79. ayet, 77. ayette geçen "Kur'an" kelimesinin sıfatıdır ve buna göre bu ayetler şöyle anlaşılmalıdır: "O, değerli bir Kur'an'dır, korunmuş bir kitaptadır o. Ona temiz -yani abdestli- olanlardan başkası el süremez. O, âlemlerin Rabbinden indirilmiştir."²⁶

Ayette geçen "Ona temiz olanlardan başkası dokunamaz." cümlesi, "kitab-ı meknun"un sıfatı olarak kabul edildiğinde ona dokunabilecek olanların insanlar değil melekler olduğu anlaşılmış olur. Bu durumda anlam şöyle olur: "Bu Kur'an âlemlerin rabbinin katındayken ona şirkten ve günahattan uzak tertemiz meleklerden başkası dokunamaz. (Ama sizin yanınıza inince ona müşrik, münafık, pis, abdestsiz herkes dokunabilmektedir)". İmam Mâlik (v. 179 H.), bu ayeti açıklarken Abese Suresi'nin şu ayetlerine işaret eder: "Hayır hiç de öyle değil! Şüphesiz bu ayetler birer öğüttür. Dileyen bunlardan öğüt alır. Bu ayetler çok yüce, çok kıymetli, (şeytan eli değmemiş) tertemiz/şaiibesiz sahifelerde olup saygın, güvenilir ve itaatkâr elçiler/melekler vasıtasıyla indirilmek-

²⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. XXIX. s. 194; Karaman, *Kur'an Yolu*, C. V. s. 230.

²⁶ Msl. Bkz. İbnCüzeyy, *et-Teshîl*, C. II. s. 404; İbnKesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, C. XIII. s. 390; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. VII. s. 4723. Kurtubî hariç incelediğimiz bütün klasik tefsirlerde ikincil bir görüş olarak değerlendirip, tercih edilme- yen ve "zayıf" kaydıyla zikredilen bu görüşün müfessir Elmalılı tarafından ayetin tek anlamı olarak tercih edilmiş olması son derece dikkat çekicidir.

tedir.”²⁷ Bu ayetlerde melekler nasıl temiz olmakla vasıflandırıldıysa Vâkıa Suresi’ndeki “el-mutahharûn”un da melekler olması iktiza eder, der.²⁸

Tefsirlerde nakledilip zayıf olarak nitelendirilen bir diğer görüşe göre ayetin anlamı “*Kur’an’a ancak iki çeşit hadesten temiz olanlar dokunabilir.*” şeklindedir. Bir görüşe göre ise ayette geçen “La” nefiy (olumsuzluk) değil nehiy (yasaklama) anlamı taşır. Yani “Ona bu iki hadesten arınmış olmayanlar (yani abdestsiz olanlar) dokunmasın.” demektir.²⁹ İbnü’l-Cevzî (v. 597 H.) ve Râzî (v. 925 H.) gibi pek çok müfessirin bu görüşü sağlam kabul etmemesine³⁰ rağmen müfessir Kurtubî (v. 671 H.) ayette geçen “kitâb” kelimesini Mushaf olarak anlamıştır.³¹ Müfessir Taberî (v. 597 H.) ise “temiz olanlar” ifadesine

²⁷ Abese 80/11-16.

²⁸ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*, Dâru’l-Garb el-İslâmî, Beyrut, 1997, “es-Salât”, s. 130; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân an Te’vili’l-Âyi’l-Kur’an*, C. XXII. s. 364-365; İbnü’l- Arabî, Ebubekir Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmü’l-Kur’an*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiye, Beyrut, tsz., C. IV. s. 175; Kurtubî, *el-Câmi*, C. XX. s. 220; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, C. XIV. s. 220-223; İbnÂşûr, *et-Tahrîrve’t Tenvir*, C. XXVII. s. 334. İkrime’den nakledilen bir rivayete göre ise “kitab-ı meknûn” Tevrat, “mutahharûn” ise hamele-i Tevrat olarak açıklanmıştır. Süddî’nin rivayetine göre ise Zebûr’dur. Bkz. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, C. XXII. s. 365; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. XXIX. s. 193; Kurtubî, *el-Câmi*, C. XX. s. 220; Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, C. VIII. s. 213; Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman, *ed-Dürrü’l-Mensûrfi’t-Tefsîrbi’l-Me’sûr*, MerkezuHecr, Kahire, 2003, C. XVI. s. 220-221; Ayetin başka açıklamaları için bkz. Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, C. VI. s. 96.

²⁹ Nakledildiğine göre Abdullah b. Mes’ûd bu ayeti “Mayemessuhu” şeklinde okumuştur. Bu kıraat, nefiy anlamını destekler Bkz. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, C. XXII. s. 366-367; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’an*, C. IV. s. 175; İbnKesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, C. XIII. s. 390; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, C. XIV. s. 221.

³⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. XXIX. s. 194; İbnü’l- Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’an*, C. IV. s. 174; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedai’u’t-Tefsîr*, C. III. s. 117.

³¹ Kurtubî, *el-Câmi’ liAhkâmi’l-Kur’an*, C. XX. s. 21. İbnü’l- Arabî, İbn Kayyim el-Cevziyye ve İbnCüzeyy gibi bazı müfessirlerin nakledip muhtemel bir anlam olarak zikrettiği bir diğer görüşe göre ayette geçen “kitab” kelimesi Levh-i Mahfuz değil, meleklerin ellerindeki sahifelerdir. Bkz. İbnü’l- Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’an*, C. IV. s. 175; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedai’u’t-Tefsîr*, C. III. s. 117; İbn Kayyim el-Cevziyye, *ed-Dav’u’l-Münirale’t-Tefsîr*, MektebetuDâri’s-Selâm, Riyad, tsz., C. V. s. 576; İbnCüzeyy, *et-Teshîl*, C. II. s. 405.

biraz daha geniş bir anlam verip melek, nebî, resul ve günahlardan temiz olma vasfına sahip olan bütün varlıkların “mutahharûn” kapsamına gireceğini ifade eder.³²

Tâbiûn döneminin büyük âlimlerinden biri olan Ferrâ’dan (v. 207 H.) nakledilen ve müfessirlerden herhangi biri tarafından benimsenip savunulmamış olan bir yoruma göre ise ayetin anlamı şu şekilde olmalıdır: “Kur’an’ın tadını almak ve ondan faydalanmak ancak ona iman edenler için mümkündür.”³³

Görüleceği gibi bu anlam farkı, 78. Ayette geçen “korunmuş kitap” (kitab-ı meknûn) ve 79. Ayette geçen “dokunmak” (mess) ve temiz olanlar (el-mutahharûn) kelimelerine verilen anlamlardan kaynaklanmaktadır.³⁴

IV. Hüküm Açısından Ayet

Mushaf’a abdestli dokunmak konusu, fıkıh kitaplarında ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bu, başlı başına bir araştırma konusudur. Biz, sadece bilgi vermek kabilinden, bu konuda dört büyük mezhebin görüşünü fakih müfessir İbn Cüzeyy’in (v. 741 H.), tefsirinde özetlediği şekliyle aktaracağız. İbn Cüzeyy, fakihlerin bu konudaki görüşlerini tefsirinde şu şekilde aktarmıştır: “Âyettege-

³² Taberî, *Câmi’u’l- Beyân*, C. XXII. s. 367. Taberî’nin; “kitab-ı Mekkûn”uLevh-i Mahfûz olarak izah etmesini müteakip “mutahharûn” kelimesinin kapsamına nebî, resul ve günahattan uzak Müslümanları dâhil etmesini anlamak oldukça güçtür. Çünkü Levh-i Mahfuz’a, görevli olan meleklerin dışında, peygamberlerin, hele hele Müslüman insanların muttali olmasını düşünmek muhaldir. Bu konuda bkz.Elik, Hasan, “Mushaf’a Abdestsiz Dokunulup Dokunulamayacağı Problemi”, *Kur’an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1998, C. I, S. 6, s. 55.

³³ Bkz. Ferrâ, Ebu Zekerîyya Yahya b. Ziyad, *Me’âni’l-Kur’an*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1983, C. III. s. 130; Kurtubî, *el-Câmi’*, C. XX. s. 222. Hasan Elik, konu hakkında yazdığı makalede bu görüşü benimsemiş ve savunmuştur. Bkz. Elik, *agm.*, C. I, S. 6, s. 77-78; Akpınar, Ali, “Mushaf’a Abdestsiz Dokunma Meselesi”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, cilt: C. V, sayı: 1, s. 81-109

³⁴ Ebu Bekir İbnü’l-Arabî’nin nakledip sahih bir görüş olarak vasıflandırdığı bir diğer görüşe göre ayet, “Günahlardan uzak, tövbekâr ve âbidlerden başka hiç kimse onun zevkine varamaz (yani hakikatine nüfuz edemez).” anlamına gelir. İbnü’l-Arabî bu görüşüne delil olarak Buhârî’nin naklettiği “Allah’tan rab, İslâm’dan din ve Muhammed’den nebi olarak hoşnut olanların dışında kimse imanın tadını alamaz.” hadisini zikretmiştir. İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’an*, C. IV. s. 175.

çen “kitab-ı meknûn” meleklerin ellerindeki sahifelerdir. Bu durumda “mutahharûn” ile melekler kastedilmiş olur. Şayet “kitab-ı meknûn”u insanların ellerindeki sahifeler (Mushaflar) olarak kabul edersek bu durumda “Mutahharûn” kelimesi ile ilgili olarak birkaç ihtimal söz konusu olur:

1. “Mutahharûn”, küfür pisliğinden uzak tertemiz Müslümanlardır.

2. “Mutahharûn”, büyük hadesten yani cünüplük veya hayız halinden uzak kişilerdir. Bu durumda tahâret gusül abdesti ile sağlanmış olur.

3. “Mutahharûn”, küçük hadesten yani abdestsizlik halinden salim kişilerdir. Bu durumda tahâret, abdest ile hâsıl olmuş olur. Yukarıdaki ihtimallere binaen fakihler Mushaf'ı kimlerin tutabileceği konusunda ihtilâf etmişlerdir: Evvelâ kâfirin Mushaf'ı tutamayacağında görüş birliği içindedirler. Çünkü temizlerden kasıt Müslümanlar ise bu mânâ açıktır. Eğer temizlerden kasıt hadesten temizlenmek ise bu, ancak Müslüman olmakla hâsıl olur.

“Hadese gelince bu konuda üç görüş vardır:

1) İmam Mâlik'e (v. 179 H.) göre cünüp, hayızlı ve abdestsiz olanın Mushaf'a dokunması caiz değildir. Bunların Mushaf'ı kabıyla veya visâde (yastık, kılıf, kumaş parçası) ile taşımaları da caiz değildir. Delili de ayette “temizlenenler” ile gerek büyük, gerekse küçük hadesten (yani cünüplükten ve abdestsizlikten) temiz olanların kastedilmiş olmasıdır. Bir de Peygamber'in (s.a.v.) Amr'ın Hazm'a (v.53 H.): “Kur'an'ı temiz olandan başkası tutmasın.” diye yazdığı rivayeti vardır.

2) Zâhiriyye mezhebine göre cünübün, hayızlının ve abdestsizinin Mushaf'ı tutması caizdir. Onlara göre mutahharûn ile (ma'nevî temizliğe ermiş) Müslümanlar ve melekler kastedilmiştir. Yahut onlar “Ona temizlerden başkası dokunmaz.” âyetini emir değil, sadece mevcut bir durumu bildirme haberi olarak kabul etmişlerdir.³⁵

³⁵ Müfessir İbn Cüzeyy burada, Hanbelîlerin de Zahiriler ile aynı görüşte olduğunu zikretmiştir. Ancak Hanbelî fıkıh kaynaklarına baktığımızda bu bilginin yanlış olduğunu görürüz. Bu konuda Hanbelî mezhebi de diğer üç mezhep gibi abdestsiz olarak Mushaf'a el sürmenin haram olduğu görüşünü savunurlar. Bkz. İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisi

3) Üçüncü görüşe göre Kur'an abdestsiz tutulabilir, fakat cünüp iken tutulamaz.³⁶

İmam Mâlik (v. 179 H.), öğretmenin ve öğrencilerin abdestsiz olarak Mushaf'ı tutmalarına izin vermiştir. Çünkü bunların, her defasında abdest almaları güçtür. Cünüp olanın Kur'an okuyup-okuyamayacağında ihtilâf edilmiştir. Şâfi'î (v. 204 V.) ve Ebu Hanîfe (v. 150 H.) bunu kesinlikle yasaklamışlardır. Zahirîler buna kesin surette cevaz vermişlerdir. Mâlik ise Kur'an'dan birkaç ayet okumaya müsâade etmiştir. Hayızlı ve lohusanın ezbere Kur'an okuyup okuyamayacağında da ihtilâf vardır. İmam Mâlik'ten bu konuda, caiz olduğu ve olmadığı şeklinde iki rivayet gelmiştir. Bazıları da bu hususta az ile çoğu ayırdetmişler (aza cevaz vermiş, çoğu yasaklamışlardır)³⁷.

Dört büyük mezhebe göre Kur'an-ı Kerim, hades-i asgar denilen abdestsizlik halinde okunabilir.³⁸ Cumhur-i ulemanın kabul ettiği bu hüküm Hz.

el-Cemmâîlied-Dimeşkî, *el-Muğni*, DaruAlemi'l-Kütüb, Riyad 1997, C. I. s. 202-203.

³⁶ İbnCüzeyy, Hanefî ve Şâfi'î mezheplerinin görüşlerini zikretmemiştir. Kısa olarak zikretmek gerekirse Hanefîlere göre abdestsiz olarak Mushaf'a veya ayet yazılı herhangi bir şeye dokunmak haramdır. Ancak Mushaf'ın mahfazasına dokunmak caizdir. Gayri müslimin –eğitim dışında- Mushaf'a dokunması caiz değildir. Eğitim için abdestsiz çocuğun Mushaf'a dokunması caizdir. Cünüp, hayız ve nifas halindeki Kur'an okuyamaz. Ancak bir ayetten az miktarda okuyabilir. Şâfi'îlere göre de Mushaf'a abdestsiz dokunmak haramdır. Mushaf'ın mahfazasına da abdestsiz olarak dokunmak haramdır. Kâfirlerin Mushaf'a dokunması da aynı şekilde haramdır. Eğitim maksadıyla abdestsiz çocuğun Mushaf'a dokunması caizdir. Cünüp, hayız ve nifas halindeki kimseler Kur'an okuyamazlar. Bu hususta bkz. Zuhaylî, Vehbe, *Mevsû'atü'l-Fıkhî'l-İslâmî ve'l-Kadâya'l-Mu'âsıra*, Dimaşk, 2012, C. I. s. 386-389.

³⁷ İbnCüzeyy, *et-Teshîl*, C. II. s. 405. Ayrıca bkz. Malik b. Enes, *el-Muvattâ*, Dâru'l-Garb el-İslâmî, Beyrut 1997, Kur'an, 1. İbn Cüzeyy Maliki mezhebine mensup olduğu için bu açıklamasında daha çok kendi mezhebinin görüşlerine yer vermiştir.

³⁸ Kâsânî, Alaüddin Ebubekir b. Mesud el-Hanefî, *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerâi'*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, C. I. s. 34; Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme el-Ezdi el-Haceri el-Misri, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1994, C. I. s. 87-91; İbnRüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi, *Bidayetu'l-Müctehid ve Nihayetu'l-*

Ali'den (v. 40 H.) nakledilen şu hadise dayanır: Hz. Ali demiştir ki: “ Resulullah tuvalete gider, ihtiyacını giderir, çıkar, sonra bizimle ekmek ve et yerdi ve Kur'an okurdu. Onu Kur'an okumaktan uzak tutan tek şey cünüplük hali idi.”³⁹ Ancak hades-i ekber, yani cünüplük ve hayız halinde Kur'an'ı okumak caiz değildir.⁴⁰ Bu da yukarıda bahsi geçen hadis ve benzeri rivayetlerle sabittir.⁴¹ Bu konudasahabeden nakledilen pek çok rivayet de mevcuttur.⁴²Zahiriyye mezhebine göre ise cünüb halde Kur'an okumak caizdir.⁴³

Mushaf'a el sürmek konusunda da dört mezhebin görüşleri birbirine yakındır. Buna göre gerek abdestsizlik, gerekse cenabet ve hayız halinde Mushaf'a veya Kur'an ayeti yazılı herhangi bir malzemeye, mesela bir kâğıda, paraya veya bir levhaya dokunmak caiz değildir. Şafilere göre üzerinde bir ayet veya sure yazılı paraya abdestsiz dokunmak caizdir. Bir örtü veya kap altından Mushaf'a dokunmak veya Mushaf'ı taşımak konusunda ihtilaf vardır. Kâfirlerin Mushaf'a dokunması her halde haramdır. Kur'an öğretmeninin ve mükellef olmayan öğrencinin abdestsiz olarak Mushaf'a dokunması caizdir. Malikî mezhebine göre Kur'an'a dokunacak hayızlı ya da abdestsiz kimse öğrenci, öğretmen, Kur'an'ı yerine kaldırmaya ihtiyaç duyan veya ondan bir ayet bakmak isteyen biri ise onun Kur'an'a dokunması caizdir. Malikiler bu hükmü zorluğu gidermek adına istihsanen vermişlerdir. Ancak mezheb içeri-

Muktesid, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1982, C. I. s. 43; Nevevî, Ebu Zekerriya Muhayiddin b. Şeref, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, Meketebü'l-İrşad, Cidde tsz., C. II. s. 82.

³⁹ İbnMace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvini, *Sünen*, “Taharet”, s. 594, Daru'l-Ciy, Beyrut, tsz. Ayrıca bu konuda bkz. Ebu Davud, Süleyman b. El-Eş'as el-Ezedi es-Sicistani, *Sünen Ebu Davud*, “Taharet”, s. 229, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut tsz.; Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sure, *Sünenü't-Tirmizî*, “Taharet”, s. 146, Şirket Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Babi el-Halebi, Mısır tsz.

⁴⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, C. I. s. 37-38; Tahâvî, *ŞerhuMeâni'l-Âsâr*, C. I. s. 88; İbnKudame, *el-Muğni*, C. I. s. 199-200.

⁴¹ Msl. bkz. Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, “Taharet”, s. 131, 146; İbnMace, *Sünen*, “Taharet”, s. 595, 596; Beyhakî, Ebubekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübra*, “Taharet”, s. 418, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut tsz.

⁴² Bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, “Taharet”, s. 422, 423, 424.

⁴³ İbnHazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-Muhallâ*, İdaretü't-Tibâa el-Müniriyye, Mısır 1352, C. I. s. 77. Hükmün delilleri için bkz. İbnHazm, *a.e.*, s. 77-80.

sinde cünüp olan kimseye bu ayrıcalık tanınmamıştır.⁴⁴ Bu konularda Zahiri mezhebinin görüşü diğerlerinden farklıdır. Zahiriyye, gerek küçük, gerekse büyük hades halinde Mushaf'a el sürmenin caiz olduğu kanaatindedir.⁴⁵ İbn Hazm (v. 53 H.) Vakıa Suresi'ndeki ayetin Mushaf'tan bahsetmediğini, ayette gökteki "zıkr"den ve meleklerden bahis olduğunu söylemektedir.⁴⁶ İbn Hazm'ın (v. 53 H.) dile getirdiği ve ayetin bağlamına dayandırıldığı anlaşılan bu gerekçenin aynıyla İbn Abbas (v. 68 H.), Şa'bî (v. 104 H.), Dahhâk (v. 105 H.), Zeyd b. Ali (v. 122 H.), Davud-i Zahiri (v. 270 H.) ve el-Müeyyed Billâh (v. 411 H.) gibi pek çok âlim, icmaya muhalif olarak abdestsiz olarak Mushaf'a dokunmanın caiz olduğu görüşüne varmışlardır.⁴⁷ Kurtubî ve Ebu Bekir İbn Arabî nakleder ki; bir rivayete göre Ebu Hanife de aynı görüştedir. Bir başka rivayete göre ise Kur'an sayfasının sadece yazılı olmayan kısımlarının abdestsiz tutulabileceğini söyler.⁴⁸

Mushaf'a el sürmenin haram olduğu hükmünün delilleri nelerdir? Bu hükmün Kur'anî tek delili, ele aldığımız Vakıa Suresi 79. ayetidir. Gerek bağlam, gerekse içindeki kelimelerin anlamları bakımından bu ayetin ilgili hükme delil olması konusu tartışmaya açıktır, denebilir. Bu hükmün delili olarak kabul edilen birkaç hadis vardır. Bu konuda, "Kur'an'a sadece temiz olanlar el sürebilir." şeklinde birkaç hadis rivayeti vardır ki, bu hadislerin söz

⁴⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, C. I. s. 32-34; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. II. s. 85; İbn Rüşd, *Bidayetu'l-Müctehid*, C. I. s. 41-42. Malikî mezhebine göre Kur'an hocası ve Kur'an eğitimi gören öğrenci hayız ve nifas halinde bile olsa, zaruret söz konusu olduğu için Mushaf'a el sürebilir. Ancak cünüp ise el süremez. Hanbelîlerde ise gerek muallim gerekse talebe için abdestsiz olarak Kur'an'a el sürmek caiz değildir. Bkz. Zuhaylî, *Mevsuatu'l-Fıkhî'l-İslâmî*, C. I. s. 387-388.

⁴⁵ İbn Hazm, *a.g.e.*, s. 81-84; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylü'l-Evtâr Şerhu Münteka'l-Ahbârmin Ehâdisi Seyyidi'l-Ahyâr*, Şirketu Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır tsz., C. I. s. 243-245; İbn Rüşd, *Bidayetu'l-Müctehid*, C. I. s. 41-42; Nevevî, *el-Mecmû'*, C. II. s. 79-81.

⁴⁶ İbn Hazm, *a.g.e.*, s. 83-84. Mezheplerin görüşlerinin ayrıntıları ve değerlendirilmesi hakkında bkz. Ahmed Salim Mülhim, *Feydu'r-Rahman fi'l-Ahkâmi'l-Fıkhîyye el-Hâssabi'l-Kur'an*, Daru'n-Nefâis, Amman 2001, s. 101-134.

⁴⁷ Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, C. I. s. 245.

⁴⁸ Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, C. XX. s. 223; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, C. IV. s. 176. Hanefî fıkıh kaynaklarında bu fetva hakkında herhangi bir bilgi bulamadık.

konusu ayeti açıkladığı iddia edilir.⁴⁹ Bu iddiaya yönelik olarak müfessir İbn Kesîr (v. 774 H.), tefsirinde bu rivayetleri ele alarak onların sened açısından güvenilir olmadıklarını ortaya koyar. İbn Hazm (v. 456 H.), Nevevî (v. 676 H.) ve Zehebî (v. 748 H.)'nin de içinde bulunduğu bazı bilginler bu hadisi zayıf kabul etmişlerdir.⁵⁰ Dahası, bu hadiste geçen "tâhir" kelimesi müşterek bir lafızdır. Gusletmiş kimse, abdest almış kimse, üzerinde necaset olmayan kimse ve mümin gibi anlamlara gelmektedir.⁵¹ Eğer hadis sahih ise Hz. Peygamber'in bu ifadeyi hangi anlamda kullandığı sarih olmadığı için bu hadis tek başına delil olacak sağlamlıkta ve açıklıkta değildir.

Bu hüküm için delil olarak kabul edilen bir başka rivayet olan, Resulullah'ın Amr b. Hazm'a (v. 53 H.) yazdığı bir mektupta "Kur'an'a temiz olanlardan başkası dokunmasın." emrinin, müşriklerin Kur'an sayfalarına bir kötülük yapması endişesinden kaynaklandığı Abdullah b. Ömer (v. 73 H.) tarafından açıklanmıştır.⁵² Bu açıklamaya göre mektupta geçen "tâhir" ifadesinin, müşterek manalarından biri olan "mümîn" şeklinde anlaşılması mümkündür. Bu meyanda ilâve etmemiz gerekir ki Buhârî'nin (v. 869 H.) rivayet ettiğine göre, Bizans İmparatoru Heraklyus'a Hz. Peygamber'in (s.a.) gönderdiği mektupta "Ey Ehli Kitap, sizinle bizim aramızdaki ortak bir kelimeye gelin..." ayeti⁵³ yazılı idi.⁵⁴ Bu rivayet de söz konusu ayetin Mushaf'la ilgili olmadığına delil

⁴⁹ Söz konusu hadislerin senet ve metin bakımından tahlili için bkz. Paksoy, Kadir, "Kur'an'a Abdestli Dokunmakla ilgili Rivayetlerin Tahlili", *HÜİFD*, 1999, C. V. s. 331-378.

⁵⁰ Bkz. İbnKesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, C. XIII. s. 391; Nevevî, *el-Mecmû*, II/78; İbnHazm, *el-Muhallâ*, C. I. s. 81-82; Şevkânî Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-Vefâ, Mısır, tsz., I. s. 266, *Neylü'l-Evtâr*, C. I. s. 243; Çetin, Abdurrahman, "Abdestsiz Kur'an Okuma Meselesi", *UÜİFD*, 1993, C. V, S. 5, s. 109. Hanefî fakih ve hadis hafızı Zeyla'î de (v. 762 H.) hadisin senedinde za'f olduğunu zikreder. Bkz. Zeyla'î, Cemalüddin Abdullah b. Yusuf b. Muhammed, *Nasbû'r-Râye*, Kahire, 1995, C. I. s. 198-199.

⁵¹ Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, C. I. s. 266.

⁵² Buhârî, "Cihâd", s. 129; Müslim, "İmâret", s. 92-94; EbuDâvûd, "Cihâd", s. 81; İbnMâce, "Cihâd", s. 45; Mâlik b. Enes, *Muvattâ'*, "Cihâd", s. 7; İbnHanbel, *Müsned*, C. II. s. 6, 7; İbnKesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, C. IV. s. 299.

⁵³ Âl-i İmrân 3/64.

⁵⁴ Bkz. Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", s. 7.

olarak gösterilmiştir. Çünkü bu durumda Kur'an ayetine, tâhir olmayan bir müşrik olan Herakliyus el sürecek ve Hz. Peygamber'in emri yerine getirilmemiş olacaktır. Buna göre ilgili hadiste, abdestin kastedilmesi tartışmaya açıktır. Bu açıklamalara göre Mushaf'a abdestsiz el sürmenin haramlığı hükmü ile bu hükmün dayandırıldığı nasların hele de Vakıa Suresi'ndeki ayetin ona delaleti, en azından tartışmalıdır.

V. Kitab-ı Mekkûn'un Levh-iMahfûz Olduğunun Delilleri

Yukarıda da zikredildiği gibi söz konusu ayetleri ele alan âlimlerin çoğunluğuna göre Vâkıa Suresinin bu ayetlerinde zikredilen "Kitab"tan maksat, Levh-i Mahfuz'da Allah'ın ilmi ve koruması altında bulunan Kur'an'ın aslıdır. Bu görüşün öne çıkmasının pek çok sebepleri vardır. Bunlardan birkaçını zikrederim:

A. Ayetin İniş Zamanı Bakımından

Mezkûr ayetler Mekke'de inmiştir. Bilindiği gibi Mekke'de inen ayetlerde genellikle tevhid, nübüvvet ve ahiret konuları işlenmiş, genelde ahkâm konularına çok yer verilmemiştir. Henüz nüzul halinde ve tamamlanmamış olan, ileride iki kapak halinde toplanarak "Mushaf" haline gelecek olan Kur'an'a dokunmanın haramlığı gibi bir fikhî hükme Mekkî bir surede yer verildiğini düşünmek doğru olmaz, diyebiliriz. Nitekim müfessir İbnKayyim el-Cevziyye de (v. 751 H.) bu gerekçeyle söz konusu iddiayı reddetmiştir.⁵⁵ Öte yandan, bağlamı açısından düşünüldüğünde ayetlerin hüküm koymak için gelmediği anlaşılmaktadır. Bağlama göre ayet, Kur'an'ın şeytanlar tarafından indirildiği veya şair ve kâhin sözü olduğu şeklindeki müşrik iddialarını çürütmek üzere gelmiştir. Ayrıca Kur'an Hz. Peygamber'in hayatında iki kapak arasında toplanıp Mushaf haline gelmemiştir. Bilindiği gibi bu faaliyet Hz. Ebu Bekir'in halifeliğinde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla, özellikle bu dönemde Mushaf'a abdestsiz dokunmaktan bahsedilmesi anlamlı olmaz.⁵⁶

⁵⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâi'u't-Tefsîr*, C. III. s. 117.

⁵⁶ Akpınar, Ali, "Mushafa Abdestsiz Dokunma Meselesi", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, cilt: C. V, S: 1, s. 93; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâi'u't-Tefsîr*, C. III. s. 118.

Yukarıdaki ayetin Mushaf'a delalet ettiğini ileri sürenler Hz. Ömer'in Müslüman olmasından bahseden bir rivayeti delil gösterirler. Bu rivayette henüz Müslüman olmamış Hz. Ömer kız kardeşinin okuttuğu Kur'an ayetlerinin yazılı olduğu sayfeleri incelemek istediğinde kardeşinin ondan temizlenmesini ve daha sonra ona dokunmasını istediği ve Kur'an'a arınmışlardan başkasının dokunamayacağını söylediği anlatılır.⁵⁷ Bu durumun da Kur'an'a dokunmak için abdestli olma hükmünden kaynaklandığı iddia edilir. Bu kıssada bahsi geçen sayfelerde yer alan ayetler, Tâhâ Suresi'nin ilk ayetleridir. Oysa Vâkıa Suresi nüzul sırası itibarıyla daha sonra inmiştir. Dolayısıyla kıssada, daha sonra incek ayetlerdeki hükmün dile getirilmesi söz konusu olamaz ki pek çok müfessir de bu duruma işaret etmiştir. Ayrıca o esnada müşrik olan Ömer'in gusletmekle pis halinden kurtulması ve Kur'an'a el sürebilme salahiyetine kavuşması ve ayetteki "mutahhar" vasfını kazanması nasıl mümkün olabilir? İlaveten söylememiz gerekir ki bu olaydan bahseden rivayetin sendinde de zayıflık vardır.⁵⁸

Ayrıca zikretmemiz gerekir ki yukarıda bahsi geçen "Kur'an'a ancak temiz olan dokunur." hadisinde abdestli olmanın kastedildiği kabul edilirse bu yorum, tarihi gerçekler açısından da sorunlu olacaktır. Çünkü Hz. Peygamber'in, vahyi yazmakla görevli vahiy kâtiplerini, abdestsiz bulduklarında bu vazifeden men ettiğine dair bir bilgi rivayet edilmemiştir. Ayrıca, vahyin inişine şahit olan ve ayetlerin iniş sebeplerine muttali olan ashaptan, abdestsiz olarak Mushaf'a dokunmanın haram olduğu hususunda herhangi bir açıklamanın yapılmamış olması da son derece anlamlıdır. Hayatlarını İslam'a göre şekillendirmiş olan ashabin, böyle bir yasağı gizlemiş olmaları düşünülemez. Bu bakımdan söz konusu hükmün mevcudiyetinin şüpheli olduğunu söylememiz mümkündür. İlaveten zikretmemiz gerekir ki, Said b. Mansur'un (v. 227 H.) Süneninde naklettiğine göre, önde gelen sahabelerden Enes b. Ma-

⁵⁷ İbnü'l-Esir, İzzuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü'l-Gâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz., IV/140; İbn Sa'd, Muhammed b. Menî' ez-Zührî, *Kitabü't-Tabakâti'l-Kübrâ*, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 2001, III/248; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, IV/176; Suyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2003, 91; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 2010, III/301 vd.

⁵⁸ Bkz. Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, C. I. s. 243.

lik'ten (v. 90 H.) gelen merfû hükmünde bir hadiste, ayette geçen “mutahharûn”un melekler olduğu ifade edilmiştir. Sahabiler ayet tefsirlerinde birincil derecede kaynak değeri taşıdığı için bu rivayet de söz konusu görüşü güçlendirmektedir.⁵⁹

B. Ayetin Lafızları Bakımından

Söz konusu ayette “korunmuş kitap”tan bahsedilir. Bilindiği gibi ayette geçen “meknûn” ifadesi, “insan elinin uzanamayacağı şekilde gözlerden uzak ve korunmuş (mestûr, masûn ve mahfûz)” anlamlarına gelir.⁶⁰ Nitekim cennetteki hurilerden bahseden ayette de bu kelime kullanılmıştır.⁶¹ İnsanların ellerindeki mushaf lar hiç kimsenin ulaşamayacağı, el süremeyeceği, asla zarar vermeyeceği gizli tutulan kitaplar değildir ki bu ayette kastedilmiş olsun. Bu ayeti açıklarken tabiun müfessirlerinden Kelbî (v. 146 H.) “O şeytanlardan korunmuştur.” derken Ebu İshak “O, semada korunmuştur.”⁶² yorumunu yapmıştır, Katâde (v. 117 H.) ise şu açıklamayı yapar: “Kur’an’a arındırılmışlardan başkasının dokunamaması, o, âlemlerin rabbinin katında ikendir. Yoksa sizin elinizdeki Mushaf’a pis Mecûsiler ve pis münafıklar dokunabilmektedirler.”⁶³ Ebu'l-Âliye de der ki: “(Burada kastedilen) siz günah ehli (insanlar) değilsiniz.”⁶⁴ Ayetteki ifadenin haber cümlesi olarak geldiğini ve ihbar anlamı taşıdığını düşünürsek bu ihbarın dünya hayatında gerçekleşmediğini söyleyebiliriz. Çünkü ayetin başındaki “lâ” edatı cümledeki eylemin gerçekleşmeyeceğini belirten olumsuzluk (nefy) edatıdır, yasaklama anlamı taşıyan bir edat (nehy) değildir. Bu durumda olumsuzluk anlamı gerçeklik kazanamaz, askıda kalır. Yani, dünya hayatında abdestsiz Müslümanlar veya kâfirler her zaman mushaf lara ellerini sürebilmektedirler. Dolayısıyla ayeti bu şekilde anlarsak ayette bildirilen haber gerçekleşmemiş olur. Yalnız, eğer olumsuzluk anlamı, müşrik-

⁵⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâi'u't-Tefsîr*, C. III. s. 119.

⁶⁰ İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an, Dâru'l-Kalem*, Dimaşk, 1992, s. 726.

⁶¹ Sâffât 37/49.

⁶² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâi'u't-Tefsîr*, C. III. s. 118.

⁶³ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C. XXII. s. 366; Cessâs, Ebubekir Ahmed b. Ali, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1992, C. V. s. 300; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, C. XIII. s. 390; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, C. XIV. s. 221.

⁶⁴ Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, C. XIII. s. 390.

lerin “Kur’an’ın cin, şeytan, kâhin veya şair sözü olduğu” şeklindeki iddialarına bağlanır da arkasından bu iddianın reddedildiği kabul edilirse, cümlenin anlamındaki olumsuzluk gerçekleşmiş olur. Çünkü o takdirde Kur’an’ın gökte saklanan orijinaline “temizler”den başkası el sürmemiş, dokunmamış olur. Bir sonraki ayet de bu yaklaşım tarzını destekler. “O Allah tarafından indirilmiştir.” Yani şeytanların getirdiği bir mesaj değildir.⁶⁵ Bu bakımdan Kur’an’ın her türlü müdahaleden/temastan korunmasının Levh-i Mahfuz’da iken söz konusu olduğunu, ayette de bunun haber verildiğini söylememiz mümkündür.

“O’na temizlenmiş olanlardan başkası dokunamaz”âyetinin “Âlemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir” ayetinden sonra değil “*O saklı bir kitaptadır*”âyetinin ardında yer alması da temiz olmayanların dokunamayacağı şeyin Levh-i Mahfuz’daki Kur’an olduğunun bir göstergesidir. Ayrıca âyetin devamında “Siz bu sayfaları, Kur’an yapraklarını mı küçümsüyorsunuz?” denmemiş, “Siz bu sözü mü küçümsüyorsunuz.” buyurulmuştur. Çünkü Arapça’da yazılı olan şey “Kur’an” değil “Mushaf”, “sahife” ya da “kitap”, “mektup” gibi kelimelerle ifade edilir. Ve Cenab-ı Hakk âyet-i kerimede manâsı okunan demek olan “Kur’an’ı methetmektedir.

Son derece dikkat çekicidir ki, Vakıa Suresi’ndeki “O, çok değerli, yüce bir Kur’an’dır. Korunmuş bir kitaptadır.” ifadesinin benzeri Burûc Suresi’nde şu şekilde geçer: “Hiç şüphesiz bu, Levh-i Mahfuz’da (Allah’ın koruması altında) bulunan şanlı-şerefli bir Kur’an’dır.”⁶⁶ Bu iki ayet arasındaki benzerlik göz önünde bulundurulduğunda Vâkıa Suresi’nde geçen “korunmuş bir kitab”ın Burûc Suresi’nde “Levh-i Mahfuz” olarak açıklandığı düşünülebilir.⁶⁷ Bütün bu açıklamalar da ayette geçen “kitap” lafzının “Levh-i Mahfuz” olarak anlaşılması gerektiğini gösterir. Çünkü gizlenmiş, korunmuş olma vasfı mushaflarda yoktur. Bu özellik, Levh-i Mahfuz veya meleklerin ellerindeki sahifeler için söz konusu olabilir.

Arapçaya göre, ayette, “*Ona temiz/arındırılmış olan insanlardan başkası dokunamaz.*” anlamı kastedilmiş olsaydı “mutahharûn” değil “mutatahhirûn”

⁶⁵ Bu hususta bkz. SeyyidKutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, Dâru’ş-Şurûk, Beyrut, 1972, C. XXVII. s. 3471.

⁶⁶ Buruc 85/21-22.

⁶⁷ İbn Kayyimİbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâ’i’u’t-Tefsîr*, C. III. s. 118.

kelimesinin kullanılması gerekirdi. Nitekim bu anlamın kastedildiği şu ayette “mutatahhirûn” kelimesi kullanılmıştır: “Allah, gerek içtenlikle tövbe edenleri, gerekse nefislerini temizleyenleri sever.”⁶⁸ Peygamber Efendimizden nakledilen “Allahum! Beni içtenlikle tövbe edenlerden ve tertemiz olanlardan eyle.” duasında da bu kelime kullanılır. Çünkü insanın arınması, teklife muhatap olması hasebiyle kendine bağlıdır. Temizlenme, ancak kendi fiiliyle gerçekleştiği için, “mutatahhir” kelimesi kullanılır. Fakat ayette geçen “mutahhar”ı temizleyen bir başkasıdır. Dolayısıyla abdest alan kişi için “mutatahhir” kelimesi kullanılmalıdır. Melekler ise “mutahhar”dır. Çünkü “mutahhar” temiz kılınan, “mutatahhir” ise temiz olan, temizlenen demektir. Sonuç itibarıyla, mutahhar kelimesinin anlamı bakımından bu kelime ile insanların kastedilmesinin muhtemel olmadığını söylemek yanlış olmaz. Bu durumda da ayette Mushaf’a dokunmaktan bahsedilmiş olamaz. Nitekim Râzî ve İbnKayyim el-Cevziyye gibi âlimler, ayetin tefsirini yaparken bu dil inceliğine dikkat çekmişlerdir.⁶⁹

Öte yandan, ayetteki ifade, isim cümlesi olarak geldiği için haber anlamı taşır. Dolayısıyla zahiri itibarıyla emir veya nehiy anlamı taşıması söz konusu değildir. Herhangi bir mucib sebep olmadığı sürece de cümlelerin zahiri üzere hamledilmeleri esastır. Dolayısı ile bu cümleden bir hüküm çıkarılması doğru olmaz.⁷⁰ Mushaf’a dokunmanın haram olduğuna delil olarak zikredilen “Kur’an’a sadece temiz olanlar el sürebilir.” şeklinde birkaç hadis rivayeti vardır ki, bu hadislerin söz konusu ayeti açıkladığı iddia edilir.⁷¹ Bu iddiaya yönelik olarak İbnKesîr, tefsirinde bu rivayetleri ele alarak onların sened açısından güvenilir olmadıklarını ortaya koyar. İbn Hazm (v. 456 H.), Nevevî (v. 676 H.) ve Zehebî (v. 748 H.)’in de içinde bulunduğu bazı bilginler bu hadisi zayıf kabul etmişlerdir.⁷² Dahası, bu hadiste geçen “tâhir” kelimesi

⁶⁸ Bakara 2/222.

⁶⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. XXIX. s. 197; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâi’u’t-Tefsîr*, C. III. s. 118.

⁷⁰ Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâi’u’t-Tefsîr*, C. III. s. 118.

⁷¹ Söz konusu hadislerin senet ve metin bakımından tahlili için bkz. Paksoy, *agm.*, C. V. s. 331-378.

⁷² Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, C. XIII. s. 391; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, C. I. s. 266; Çetin, *agm.*, s. 109. Hanefî fakih ve hadis hafızı Zeyla’î de (v. 762 H.) hadisin senedinde za’f olduğunu zikreder. Bkz. Zeyla’î, *Nasbü’r-Râye*, C. I. s. 198-199.

müşterek bir lafızdır. Gusletmiş kimse,⁷³ abdest almış kimse, üzerinde necaset olmayan kimse ve mümin⁷⁴ gibi anlamlara gelmektedir.⁷⁵ Eğer hadis sahih ise Hz. Peygamber'in bu ifadeyi hangi anlamda kullandığı sarih olmadığı için bu hadis tek başına delil olacak sağlamlıkta ve açıklıkta değildir. Ayrıca yukarıda da bahsettiğimiz gibi Hz. Peygamber'in Bizans İmparatoru Heraklyus'a gönderdiği mektupta Al-i İmran Suresi 64. ayetinin yazılı olması da bu konu ile ilgili olarak değerlendirilmesi gereken bir husustur. Bununla birlikte kaydetmek gerekir ki pek çok âlime göre, dört mezhepte genel kabul görmüş olan Mushaf'a abdestsiz dokunmanın haramlığı hükmü Kur'an'a değil hadislere dayanır.⁷⁶

Vakıa Suresi'ndeki "Ona temiz/arındırılmış olanlardan başkası dokunamaz." anlamındaki ayette dokunmak anlamını ifade eden "mess" fiili Kur'an'da geçtiği bütün ayetlerde manevi anlamda kullanılmıştır.⁷⁷ Maddî temas, Kur'an'da "lems" fiiliyle ifade edilmiştir.⁷⁸ Dolayısıyla bu ayetteki dokunmanın, şeytanların Levh-i Mahfuz'daki vahye el atması, bilgi edinmeye çalışması şekline anlaşılmamasının, kelimenin anlamına daha uygun düştüğü söylenebilir.

⁷³ Maide 5/6.

⁷⁴ Bkz. Tevbe 9/28.

⁷⁵ Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, C. I. s. 243.

⁷⁶ Bu hususta bkz. Mâlik b. Enes, *Muvattâ'*, "Kur'an", 1; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. XXIX. s. 193-194; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, C. V. s. 300; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VIII. s. 214. Başka yorumlar ve konu hakkındaki rivayetler için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C. XXII. s. 362-367; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. XXIX, s. 192-196; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, C. I. s. 435; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, C. XIII. s. 390-391; C. II. s. 32; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, C. VIII. s. 213-214; Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, C. XVI. s. 220-224; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V. s. 186; *Neylü'l-Evtâr*, C. I. s. 225-227, 246-248; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, C. XXVII. s. 333-337; Sâbûnî, Muhammed Ali, *Ravâi'u'l-Beyân Tefsîru Âyâti'l-Ahkâm mine'l-Kur'an*, Dârü'l-Kalem, Dimaşk, 1992, C. II. s. 463-477

⁷⁷ Bkz. İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 766-767; Askerî, Ebu Hilal, *el-Furûk el-Lügaviyye*, Daru'l-İlm ve's-Sekafe, Kahire 1997, s. 303.

⁷⁸ Bkz. "Lems" fiilinin diğer anlamları hakkında bkz. İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 746-747.

C. Siyak-Sibak Bakımından

Vakıa Suresi'ndeki mezkur ayetler, müşriklere hitap etmektedir. Takip eden 80-81 ayetlerden bunu anlamak mümkündür. Dolayısıyla ayetlerde konu edinen, onların Kur'an'ın ilahiliği hususundaki iddia ve itirazlarıdır. Nitekim 80. ayette Kur'an'ın âlemlerin rabbi olan Allah tarafından indirildiğinin vurgulanması da bu amaca matuftur. Bu siyakta gelen ayetler içinde Müslümanların Mushaf'ı abdestsiz olarak tutmamalarını emreden bir ayetin gelmesi, çok muhtemel değildir.

D. Hüküm Bakımından

Bir ibadet olan "Kur'an'ı okumak" için abdestli olmak farz değilken, ibadet olmayan "Mushaf'ı tutmak" için abdestli olmanın mecbur olması makul görülmemektedir. Ayrıca, ayette geçen "mutahharûn" lafzı abdestli olmak olarak anlaşılırsa, büyük ve küçük hades halinde olanlar, yani abdestsiz ve gusülsüz olanların, lafzın mefhum-i muhalifinden hareket edilirse necis olmaları iktiza eder. Oysa bu durum, tam da bu konuda varid olan "*Mümin necis olmaz.*" hadisine⁷⁹ aykırıdır. Hz. Peygamberin bu hadisi, cenabet halinde kendisine görünmek istemeyen sahabi Huzeyfe'ye hitaben söylenmiştir. Bu hadise açıklandığına göre mümin hiçbir durumda pis hükmünde değildir. Dolayısıyla, ayette zikredilen "mutahharûn" ile abdestli Müslümanların kastedilmiş olması görüşü tenkide müstahaktır.

Sonuç

Vakıa Suresi'nin 77-80. ayetlerinde Kur'an'ın şair sözü veya eskilerin mäsalları olmayıp Allah katından indiği ve O'nun koruması altında olduğu, Allah katındaki vahye mutabık olduğu, ona şeytanın müdahale edemeyeceği (Şuarâ 26/210-211) ve ona ancak tertemiz ve şerefli meleklerin muttali olabileceği anlatılmış ve bu ifade ile müşriklerin bu husustaki iddiaları cevaplandırılmıştır. Görüldüğü gibi 79. ayetten, "Mushaf'a abdestsiz dokunmak yasaktır." şeklinde bir fikhî hüküm çıkarmak, ancak ayetin siyak-sibak bütünlüğünün göz ardı edilmesiyle mümkündür, diyebiliriz. Ayete göre, Allah katında bu kitaba temiz olanların dışında hiç bir mahlûk nasıl yaklaşamaz ise, dünyada da

⁷⁹ Bkz. Buhârî, "Gusl", s. 23; Müslim, "Hayz", s. 371.

bu kitaba, ilahî bir kitap olarak iman edenlerin, temiz olmadan ona dokunmaktan kaçınmaları gerektiği dolaylı olarak öne sürülebilir. Râzî'nin (v. 606 H.) ifadesiyle, mezheplerin bu konudaki hükmü ya zikrettiğimiz illele kıyas yoluyla veya istinbatla hâsıl olmuştur; ya da Mushaf'a abdestsiz dokunmanın haram olması hükmünün delili, konuyla ilgili hadislerdir.

İslâm'ın başlangıç dönemlerinden beri bazılarınca Vâkıa Suresi'nin "*Temiz olmayanlar ona dokunamaz*" mealindeki 79. ayeti, Mushaf'a abdestsiz dokunulamaz, haramdır, diye yorumlanmış ve Müslümanların Kur'an'a saygı kültürü bu tefsire dayandırılmıştır. Bununla birlikte İbn Abbas ve Şa'bî'den gelen bir görüşe göre abdest almak farz değil menduptur. Mezhep imamlarından Ebu Hanife, Ahmed b. Hanbel ve Davud ez-Zahiri de bu görüşe sahiptir. İbn Abbas ve Şa'bî'den nakledildiğine göre Mushaf'a el sürmek için taharet-i kübraya sahip olmak yeterlidir, taharet-i suğra şart değildir. Müslümanlar Kur'an'a saygının bir gereği olarak abdestsiz olarak Kur'an okumamaya ve Mushaf'a el sürmemeye özen gösterilmiştir. Bu hassasiyet, dört mezhepte de ilgili ayete ve daha çok, yukarıda zikri geçen rivayetlere dayandırılan haramlık hükmü şeklinde tecelli etmiştir. Ancak İbn Abbâs (v. 68 H.), Dâvud b. Ali (v. 270 H.), İbn Hazm (v. 456 H.) ve Şevkânî (v. 1834 M.) gibi bazı âlimler, âyetin Mushaf ile değil Levh-i Mahfuz ile ilgili olduğunu, abdestli olmayanın Mushaf'a dokunmasını men eden hadisin de sahih olmadığını yahut sahih olsa bile orada müşriklerin kastedildiğini ileri sürerek abdestli olmayan, cünüp ve âdet halindeki kimselerin Mushaf'a dokunmasını ve onu okumasını câiz görmüşlerdir. Bu uygulamaları ve abdestin gerekliliği yönündeki ictihadı esas alan ve kutsal kitabına saygısının bir nişanesi olarak ona el sürerken abdestli olmaya gayret eden bir müminin bu davranışı onun ecrini ve feyzini arttırır; fakat bu hükmün Kur'an'ı okuma, onunla yakından ilgilenme ve mânâları üzerinde düşünme çabasını engelleyen bir set haline gelmesi, yanlış olur, diyebiliriz. Zaten İmam Mâlik (v. 179 H.) gibi İslâm âlimleri Kur'an eğitim-öğretiminin ve sıkıntıya yol açan durumların ayrı mütâlaa edilmesi gerektiğini gösteren fetvalar vermişlerdir. Mushaf'a dokunmadan, Kur'an'ın okunması veya tercümesine el sürülmesi için abdest almak ise genel olarak şart görülmemiş, sadece tavsiye edilmiştir. Bir ibadet olan Kur'an kıraati için abdeste gerek duyulmadığı halde, ibadet özelliği olmayan Mushaf'a dokunma fiili için abdestli olması gerektiği hükmü, çelişkili görünmektedir. Ayrıca, Mushaf'a ancak abdestli

olanların dokunabileceği hükmüne göre gayri müslimlerin Kur'an'ı eline alıp inceleme ve tanıma çabası içinde olması, bu yoruma göre ayete aykırı bir fiildir. Çünkü bu durumda onların Kur'an'ı ve İslâm'ı tanıma çabalarının önu kapatılmış olur. Dolayısıyla, Mushaf'a dokunmak için abdestli olmak mecburiyeti ile ilgili sarih bir Kur'an ayeti yoktur. Bu konuda delil olarak kabul edilen hadisler sıhhat ve manaya delalet bakımından tartışmalıdır. İlmî amaçlarla veya manalarını tetebbu etmek gayesi ile Mushaf'ı ele almak için abdestli olmanın gerekli olmadığını, bununla birlikte ibadet maksadıyla Kur'an okumak istendiğinde ise ibadetin bir şiarı olarak abdestli olmanın güzel olacağını nihai olarak söyleyebiliriz. Bu konuda İslâm âlimlerinin Mushaf'a abdestsiz dokunmayı men eden sözleri, bir mecburiyet değil, tavsiye olarak ve dinî duyarlılığın bir gereği olarak algılanırsa isabetli olur, kanaatindeyiz. Aksi takdirde, özellikle günümüz ortamında hayatın seyri içinde sürekli abdestli bulunmak veya abdest almak söz konusu olamayacağı için; bu hal içinde Kur'an okumaktan ve ayetleri okuyup üzerinde tefekkür etmekten uzak kalmak, Kur'an'ı ulaşılamaz ve el sürülemez hale getirmek, makbul bir durum olmasa gerektir. Bu bakımdan, abdestsiz olarak Kur'an okumak ve Mushaf'a temas etmenin, Kur'an'da men edilmemiş olduğunu bilmekle beraber imkânlar dâhilinde yüceliğine mütenasip bir hal içinde saygılı ve abdestli olarak Kur'an'ın okunmasının daha şık bir davranış olduğunu söylememiz gerekir.

Kaynakça

- Abbas Hasan, *en-Nahvü'l-Vâfi*, Dâru'l-Maârif, Mısır tsz.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Dâru'l-Hadis, Kahire, 1995.
- Ahmed Salim Mülhim, *Feydu'r-Rahman fi'l-Ahkâmi'l-Fıkhıyye el-Hâssabi'l-Kur'an*, Daru'n-Nefais, Amman 2001.
- Akpınar, Ali, "Mushaf'a Abdestsiz Dokunma Meselesi", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, cilt: C. V, S.: 1, s. 81-109.
- Askeri, Ebu Hilal, *el-Furûk el-Lügaviyye*, Daru'l-İlmve's-Sekafe, Kahire 1997.
- Atay Hüseyin, 'Kur'an ve Temizlik', *Erciyes Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985, II. s. 13-62.
- Beydâvi, NâsiruddinEbu'l-Hayr Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, Dâru'lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz.
- Beyhakî, Ebubekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübra*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut tsz.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Camiu' s-Sahîh*, el-Matbaatu's-Selefiyye, Kahire, 1400.

- Cessâs, Ebubekir Ahmed b. Ali, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Dâru'lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1992.
- Çetin, Abdurrahman, "Abdestsiz Kur'an Okuma Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, C. V, S.5, s. 105-118.
- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, es-Sünen, Kahire, 1386.
- Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *SünenüEbî Davud*, Dâru'İbn Hazm, Beyrut, 1997.
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Elik, Hasan, "Mushaf'a Abdestsiz Dokunulup Dokunulamayacağı Problemi", *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1998, C. I, S. 6, s. 48-78.
- Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979.
- Ferrâ, Ebu Zekerıyya Yahya b. Ziyad, *Me'âni'l-Kur'an*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *Tefsiru't-Tahrîrve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tunus, 1384.
- İbn Cüzeyy, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî, *et-Teshîllî 'Ulûmi't-Tenzil*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-Muhallâ*, İdaretu't-Tibâa el-Müniriyye, Mısır 1352.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu AbdillahŞemsüddin Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyûb ez-Zürâied-Dımaşkı el-Hanbelî *ed-Dav'u'l-Münîrale't-Tefsîr*, Mektebetu Dâri's-Selâm, Riyad, tsz.
- Bedâi'u't-Tefsîr el-Câmi' limâ Fesserahu'l-İmâm İbn Kayyim el-Cevziyye*, Dâru'İbnî'l-Kayyim, Beyrut, tsz.
- İbn Kesîr, İmaduddinEbulFida İsmail ed-Dimeşkı, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Mektebetu Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, Cize, 2000.
- el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'İbnKesîr, Beyrut, 2010.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisi el-Cemmâlied-Dimeşkı, *el-Muğni*, DaruAlemlî'l-Kütüb, Riyad 1997.
- İbn Mâce, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1998.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1982.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Menî' ez-Zührî, *Kitabü't-Tabakâti'l-Kübrâ*, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 2001.
- İbnü'l-Arabî, Ebubekir Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.
- İbnü'l-Esir, İzzuddînEbu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü'l-Gâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.
- İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1992.

- Karaman, Hayreddin; Çağrı, Mustafa; Dönmez, İbrahim Kâfi; Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu*, C. I-V, Ankara 2007.
- Kâsânî, Alaüddin Ebubekir b. Mesud el-Hanefî, *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerâi'*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' liAhkâmi'l-Kur'an*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2006.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik en-Neysâbüri, *Letâifü'l-İşârât*, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Beyrut, tsz.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*, Dâru'l-Garb el-İslâmî, Beyrut, 1997.
- Maşalî, Mehmet Emin, "Mushaf", *DİA*, C. XXXI. s. 242-248, İstanbul, 2006.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye, İstanbul, 1330.
- Nevevî, Ebu ZekerîyyaMuhyiddin b. Şeref, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, Meketebü'l-İrşad, Cidde tsz.
- Paksoy, Kadir, "Kur'an'a Abdestli Dokunmakla ilgili Rivayetlerin Tahlili", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, C. V.s. 331-378.
- Râzî, Muhammed b. Hüseyin Fahrüddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981.
- Sâbüni, Muhammed Ali, *Ravâi'u'l-Beyân Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm mine'l-Kur'an*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1992.
- SeyyidKutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, Dâru's-Şurûk, Beyrut, 1972.
- Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman, *ed-Dürrü'l-Mensûrfî't-Tefsîrbi'l-Me'sûr*, Merkezu Hecr, Kahire, 2003.
- Târîhu'l-Hulefâ*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2003.
- Şener, Abdülkadir, "Abdest", *DİA*, C. I. s. 68-70, İstanbul, 1988.
- Şevkânî Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-Vefâ, Mısır, tsz.
- Neylü'l-EvtârŞerhuMünteka'l-Ahbâr*, Dâru İbni'l-Cevzî, ed-Dimâm, 1427.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Mısır, 1988.
- Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme el-Ezdi el-Haceri el-Mısri, *ŞerhuMeâni'l-Âsâr*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1994.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevra, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Şirketu Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, tsz.
- Uğur, Hakan, "Eski Ahid'deki "Dua" Kavramının Kur'an'daki "Salât" Kavramıyla İlişkisi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. VIII, S. II, s. 152-155.
- Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an*, Daru't-Türas, Kahire tsz.
- Zeylâ'î, Cemalüddin Abdullah b. Yusuf b. Muhammed, *Nasbü'r-Râye*, C. I-V, Kahire, 1995.
- Zuhaylî, Vehbe, *Mevsû'atü'l-Fıkhü'l-İslâmî ve'l-Kadâya'l-Mu'âsıra*, C. I-XIV, Dimaşk, 2012.

Zekeriya-Yahya Kıssasında İşkâle Sebep Olan İfadelerin Tahlili

*Muhammed İsa YÜKSEK**

Öz: Kur'ân kıssalarından biri olan Zekeriya-Yahya kıssası Âl-i İmrân suresi 3/37-42, Meryem suresi 19/1-11 ve Enbiya suresi 21/89-90. ayetlerde geçmektedir. Hz. Zekeriya'nın kendisine bir veli/çocuk vermesi için Rabbine yakarışının anlatıldığı bu kıssada ilk bakışta çelişki izlenimi veren ve anlama güçlüğüne sebep olan hususlar vardır. Bunların başında Hz. Zekeriya'nın, duasının kabul edilmesinden sonra yaşadığı şaşkınlık gelmektedir. Bu çalışmada kıssada işkâle sebep olup müfessirlerin tartıştıkları sorulara/sorunlara cevaplar aranacak, bu cevaplar arasında bağlantılar kurularak anlama güçlüğü çekilen hususlar giderilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Zekeriya, Yahya, Kıssa, İşkâl.

The Analysis of Ambiguous Expressions in the Zechariah-John Story

Abstract: The story of Zechariah-John, which is one of the narratives of the Quran, takes place in Surah Ali Imran (3/37-42), in Surah Maryam (19/1-11), and in Surah Al-Anbiya. Zechariah prays and asks for God to endow him with a child. This story, however, has consisted of some ambiguous expressions. The most important of which is the confusion experienced by Zechariah after his prayer is accepted. In this article, we will try to find answers for problems that interpreters have discussed in this story, and to establish links between the answers for understanding the issue.

Keywords: Zechariah, Yahya, John, Story, Ishkal.

İktibas / Citation: Muhammed İsa Yüksek, "Zekeriya-Yahya Kıssasında İşkâle Sebep Olan İfadelerin Tahlili", *Usûl*, 25 (2016/1), 231 - 264.

Giriş

Arap toplumuna Arapça olarak hitap eden Kur'ân-ı Kerîm her ne kadar ilk muhataplarının dilini ve bu dil ile ilintili olan sosyo-kültürel argümanları kullansa da, kendisine has üslubu ve nazmı ile diğer bütün sözlerden ayrıcalıklı bir konumdadır. Kur'ân'ın ebediliği, aşkınlığı ve mana derinliği, muhatapla-

* Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

rının çeşitliliği, kültür, zekâ ve anlayış farklılığı ile birlikte düşünüldüğünde dil müstereğinde birleşen söz ile muhatap arasındaki iletişimin her zaman istenilen düzeyde olmadığını anlamak kolaydır.

Kur'an'ın anlaşılmasında yaşanan sorunlar daha nüzul döneminde başlamış, yabancı unsurların İslam'a girmeleri, dilin bozulması, İslam'ın farklı kültürlerle girdiği diyalog ve nüzul döneminden mekânsal-zamansal-kültürel bakımdan uzaklaşma gibi sebeplerle git gide artan bir seyir izlemiştir. Buna karşın bu sorunların üstesinden gelecek ve nassın anlaşılması noktasındaki seviyesel farklılıkları giderecek önlemler alınmış, nass ile gelişen/değişen hayat arasındaki ilişkinin kurulması yolunda disiplinler adımlar atılmıştır.

Usul ilminin lazıf-mana ekseninde geliştirdiği teoriler bu çabaların en önemlilerindedir. Hüküm ile kaynak arasındaki bağlantıların kurulmasına matuf olan bu çaba eşzamanlı olarak kaynaktan hükme ulaşmada izlenecek metotları da belirlemiştir. Bunun yanında hicri II. (m. VI) yüzyılın sonları ile III. (m. IX) yüzyılın başlarında müstakil bir disiplin haline geldiği söylenebilecek olan müşkilü'l-Kur'an¹ gibi ilimler de² kapalılık, çelişki izlenimi, benzerlik gibi sebeplerle yanlış anlaşılan veya yanlış anlaşılması muhtemel olan lafız ve ayetleri konu edinerek benzer bir görev üstlenmiştir. Müşkil terimi -usul ilminde kullanıldığı manası ile- daha çok Kur'an-ı Kerim ayetlerinde anlam bakımdan söz konusu olan kapalılığı ifade etmektedir. Ayetler arasında ilk bakışta ihtilaf ve çelişki izlenimi veren durumlara da işkâl denir. Müşkilü'l-Kur'an'ı bir tefsir usul konusu olarak, ilk bakışta aralarında ihtilaf ve çelişki olduğu zannedilen ayetler arasında bağlantılar kurup anlama zorluğunu giden bir alan olarak nitelemek mümkündür.³

¹ Adem Yerinde, "Müşkilü'l-Kur'an", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. 32, s. 164.

² Müteşâbihâtü'l-Kur'an, Mübhemâtü'l-Kur'an, Mecâzü'l-Kur'an gibi ilimler de aynı şekilde Kur'an'ın anlaşılmasına önemli katkılar sunmaktadır.

³ Bk. İbnKuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. KuteybeDîneverî, *Te'vilu müşkili'l-Kur'an*, şrh.,nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr, Kahire, Dârü't-Türas, 1973, s. 120; Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire Dârü't-Türâs, 1984, C. 2, s. 45, vd; Suyuti, Ebü'l-FazlCelaleddin Abdurrahman b. EbiBekr, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*,

Burada hemen belirtmek gerekir ki, Kur'ân sahip olduğu dilsel özellikleri ile insanların benzerini getirmekten aciz oldukları,⁴ içerisinde hiçbir ihtilaf ve çelişki barındırmayan bir kitaptır.⁵ İhtilaf ve çelişkinin Kur'ân'a izafe edilmesi sadece muhatapları açısından mümkündür. Başka bir deyiş ile eğer Kur'ân'ın anlaşılması hususunda bir ihtilaf ve çelişkiden bahsediliyorsa, bu Kur'ân'da olan bir ihtilaftan değil muhatapta olan bir eksiklik, önyargı veya kasıtlı bir duruştan kaynaklanmaktadır.

Kur'an'da ifade sanatlarına ait farklı teknikler, farklı üsluplar kullanılmış olup bunlardan birisi de, onun geçmiş zamanlara, nüzul dönemine ve geleceğe dair kıssalar içermesidir. Bu sebeple Kur'ân kıssaları, Kur'ân ilimleri ve tefsir usulü sahalarında kaleme alınan eserlerin yanında birçok özel çalışmaya da konu olmuştur. Kullanılan üslup, kıssanın bazen uzun (*itnab*) bazen de kısa (*icaz*) bir şekilde anlatılması, farklı yerlerde geçen aynı kıssada kullanılan farklı ifadeler, aynı kıssanın farklı anlatımlarında farklı şahıs, olay ve zamanlara vurgu yapılması gibi sebeplerden ötürü Kur'ân kıssalarının anlaşılması noktasında da bazı sıkıntıların yaşandığı, hatta bu özellikler gündeme getirilerek kıssaların vakıya uygunluğunun tartışıldığı görülmektedir.

Kur'ân'-ı Kerîm'in en canlı anlatıma sahip kıssalarından birisi olan Zekeriya-Yahya kıssası Âl-i İmrân suresi 3/37-42, Meryem suresi 19/1-11 ve Enbiya suresi 21/89-90. ayetlerinde yer almaktadır. Ayetler okunduğunda bize -Zekeriya peygamberin şahsında- kul ile Allah arasında özel bir iletişim anı olarak duanın mahiyetini yansıtır; duanın keyfiyetine, Allah'ın yaratmasına ve harikulâde olayların kudret-i ilahi ile ilişkisine dair önemli mesajlar içerir.

Zekeriya-Yahya kıssası bu üç surede Kur'ân'da geçen kıssaların anlatım özellikleri doğrultusunda farklı kalıp ve ifadelerle yer almaktadır. Bu üç sure içerisinde Meryem suresi, Zekeriya-Yahya kıssasına dair en çok ayrıntının zikredildiği suredir. Sureye Allah'ın kulu Zekeriya'ya -duasını kabul etmekle bahşettiği- rahmetin hatırlatılması ile başlanılmakta, akabinde Zekeriya Peygamberin Rabbine yakarışı ve Yahya ile müjdelenmesini içeren canlı sahneler

thk. Şuayb Arnaut, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 2008, s. 475; Demirci, Sabri, *Kur'ân'da müşkül ayetler*, İstanbul, Nesil Yayınları, t.y, s. 20.

⁴ Bk. Bakara, 2/23-24, Yunus, 10/38, Hud, 11/13.

⁵ Nisa, 4/82.

sunulmaktadır. Bu sebeple konu işlenirken Meryem suresini merkeze almak isabetli olacaktır.⁶

Zekeriya-Yahya kıssasının klasik literatürde de Meryem suresinin hemen başında yer alan ilgili ayetler çerçevesinde detaylı olarak işlendiği görülür. Âl-i İmrân suresinin kıssa ile ilgili ayetlerinin tefsiri esnasında ise daha çok Meryem-Zekeriya kıssası ele alınır ve Hz. Zekeriya'nın duası öncesinde yaşananlar hakkında bilgi verilir. Yine bu kaynaklardan dirayet tefsirlerinin Meryem suresindeki mezkûr ayetler, rivayet tefsirlerinin ise Âl-i İmrân suresindeki kıssa ile ilgili ayetler üzerinde daha çok durduğu görülür.

Bir peygamberin Rabbine yakarışını anlatan bu kıssada duanın keyfiyetine ve kabulüne dair önemli bilgiler bulunmaktadır. Bununla birlikte Zekeriya-Yahya kıssasında, kullanılan üslup, kelimeler ve anlatının seyri açısından anlaşılmasında güçlük çekilen veya ilk bakışta çelişki izlenimi doğuracak

⁶ Zekeriya-Yahya kıssasının yanında Meryem-İsa, İbrahim, Musa-Harun, İsmail, İdris kıssası gibi kıssalarında zikredildiği Meryem suresi Mekki bir suredir ve ayetlerinin kısa olması, içerisinde peygamber kıssalarının geçmesi, ك edatının bulunması, secde ayetinin yer alması gibi Mekke döneminde inen surelerin tipik özelliklerini taşımaktadır. (Bk. Mennau'l-Kattan, *Mebâhis fi Ulumi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1998, s. 57-58; Gökür, Bilal, *Meryem Suresi Tefsiri Metin ve Yorum İncelemesi*, Fecr Yay. Ankara 2009, s. 38.) Bu özelliklerden birisi de sureye ve kıssaya heca harflerinden müteşekkil huruf-u mukataa (كَهَيْعَص) ile giriş yapılmasıdır. Huruf-u mukataanın kullanımı ve delalet ettiği mana konusu bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. (Meryem suresinin birinci ayeti olan كَهَيْعَص lafzının manaları ile ilgili rivayetler için bk. Maverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-uyun*, racaahu es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, C. 3, s. 352-354; Begavi, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud, *Tefsirü'l-Begavi*, thk. Hâlid Abdurrahman Ak, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1992, C. 3, s. 188; Suyuti, *ed-Dürri'l-mensûrfi't-tefsir bi'l-me'sur*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, C. 4, s. 465-466.) Bununla birlikte, manası bilinmeyen ve heca harflerinin yan yana gelmesi ile oluşan bu formun eda ve dizgideki eşsiz üslubu ile zihinleri beklenmedik bir şekilde kendisine yönlendirdiğini belirtmek gerekir. Artık bu zihinler Hz. Zekeriya'nın şahsında bütün âlemi kaplayan rahmet-i ilahiyi müşahede etmeye hazırdır. Surenin hemen başında Zekeriya'ya a.s. rahmetinin hatırlatılması zorlu vahiy sürecinde ümitsizliğe kapılan nice gönüllere su serpmekte ve kıyamete kadar Rabbine yakarıp ondan isteyecek herkesin ümitlerini yeşertmektedir.

birçok unsur bulmak mümkündür. Bunların başında, kıssanın da ana teması olan Zekeriya'nın duası ve duasının kabul edilmesinden sonra yaşadığı şaşkınlık vardır. Bu husus -kıssa çerçevesinde- tefsir literatüründe üzerinde en çok durulan meseledir.

Hz. Zekeriya'nın duasında istediği şey için farklı ayetlerde farklı kelimele- rin kullanılması, müjdeyi getiren meleklerin kimler olduğu ve sayısı ile alakalı olarak çoğul siga ile gelen fiilin sebep olduğu yorum ihtimali, "minverâî" zarfındaki şimdiki zaman ve gelecek zaman manası, "mevâlî", "veli", "hasûr" ve "semyyen" kelimelerinin çok anlamlı olması, anlatıdaki mirasın ne ile ilintili olduğu, bazı kelimeler üzerinde söz konusu olan farklı kıraatlerin sebep olduğu mana çeşitliliği, Zekeriya'ya verilen delil (ayet) olarak zikredilen fiilin konuşmama veya konuşamama manasına gelmesi gibi birçok mesele bu kıssa- nın anlaşılmasında kapalılığa ve çelişki izlenimi veren muhtemel manaların doğmasına; başka bir ifadeyle işkâle sebep olmaktadır. Bu bakımdan Zekeriya- Yahya kıssası Kur'ân kıssalarının vakıya uygunluğu, kıssada geçen bilgilerin anlaşılabilirliği ve ayetlerin anlamları noktasındaki işkâlleri çözmek açısından -salt haber-kıssa olmanın ötesinde- ayrı bir araştırmayı hak etmektedir.

Biz, bu çalışmada özellikle klasik literatürde Zekeriya-Yahya kıssası çerçe- vesinde tartışma konusu yapılan ve anlamlandırma zorluğu çekilen hususları ele almak suretiyle kıssayı işlemeye çalıştık. Bu kapsamda, Hz. Zekeriya'nın, ilerlemiş yaşına rağmen Allah'tan çocuk istemesinin sebebi, duası kabul edil- diğinde yaşadığı şaşkınlık ve veladete bir delil istemesi gibi içerisinde açıklan- ması gereken birçok hususu barındıran meselelerin anlamlandırılmasına katkı sunmayı hedefledik. Çalışmamızda Hz. Zekeriya'nın duası ve bu duanın kabul edilmesinden sonra yaşadığı şaşkınlığı anlamlandırmayı temel problem edin- dik. Bununla birlikte işkâle sebep olan diğer unsurların dua sahnesi ile bağlan- tısını kurarak meseleye bütünlük açısından yaklaşmayı ve böylece hem temel problemin çözümünde tali unsurlardan yararlanmayı hem de dua sahnesinde- ki mananın netleşmesi ile tali meseleler hakkındaki yorumların kesinleşmesini amaçladık.⁷

⁷ Bu kıssayı Bilal Gökçür, *Meryem Suresi Tefsiri, Metin ve Yorum İncelemesi* (Ankara 2012) isimli eserinde surenin dil ve üslup özellikleri çerçevesinde işlemiş, sure bü-

I. Hz. Zekeriya'nın Duası Öncesinde Yaşananlar

Âl-i İmrân suresinde Meryem'in doğumu, annesinin onu Allah için adaması ve bakımını Hz. Zekeriya'nın üstlenmesine dair bilgiler sunan ayetlerin sonrasında Hz. Zekeriya'nın duasına ve Yahya ile müjdelendiği kıssaya geçiş yapılmaktadır. Hz. Zekeriya'nın duasını nerede, ne zaman ve ne sebeple yaptığına dair önemli bilgiler içeren bu ayetler, onun -duasının kabul edilmesi sonrasında- yaşadığı şaşkınlığı anlamlandırmaya da katkı sunmaktadır.

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ

هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ

“Bunun üzerine Rabbi onu güzel bir şekilde kabul buyurdu ve onu güzel bir şekilde yetiştirdi. Zekeriya'yı da onun bakımıyla görevlendirdi. Zekeriya, onun bulunduğu mihraba her girişinde yanında bir yiyecek bulurdu. “Meryem, Bu sana nereden geldi?” derdi. O da “Bu, Allah katından” diye cevap verirdi. Zira Allah, dilediğine hesapsız rızık verir.”

“Orada Zekeriya Rabbine dua etti: “Rabbim! Bana katından temiz bir nesil bahşet. Şüphesiz sen duayı hakkıyla işitensin” dedi.”⁸

Tefsir kaynaklarımızda bu ayetler çerçevesinde Meryem'in veladeti ve sonrasında yaşananlara dair detaylı bilgiler bulmak mümkündür. Bu kaynaklarda yer alan rivayetlere göre, Hz. Meryem doğduğunda, İmran'ın eşi Hanne yaptığı adağı yerine getirerek Meryem'i Beyt-i Makdis'e getirmiş, oradaki Tevrat'ı yazmak ve okumakla meşgul olan din adamlarına teslim etmiştir. Onlar da imamlarının kızının bakımını üstlenme noktasında adeta birbirleriyle yarışmışlardır. Meryem'in bakımını kimin üstleneceğinin bir kura ile belirlenmesi kararlaştırıldıktan sonra içlerinde Hz. Zekeriya'nın da bulunduğu bu kimseler

tünlüğünü dikkate alarak kıssanın surede geçen diğer kıssalar ve cedel bölümleri ile olan bağlantısını ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Bizim çalışmamız ise sadece Zekeriya-Yahya kıssasına odaklanmış ve kıssada -olmamasına rağmen- çelişki izlenimi veren ayet ve ifadelerin anlamlandırılmasına katkı sunmayı amaçlamıştır.

⁸ Âl-i İmrân 3/37-38.

Ürdün nehrinin kenarına gitmişler ve kalemlerini nehre atmışlardır.⁹ Diğerlerinin kalemi suyun akıntısına kapılırken sadece Hz. Zekeriya'nın kalemi suyun üzerine çıkmış ve sanki bir çamura saplanmış gibi suyun üzerinde sabit kalmıştır. Bunun üzerine Meryem'in bakımını üstlenen Hz. Zekeriya, onun için ibadetle meşgul olacağı bir oda bina etmiştir. Bu ibadetgâha bir merdivenle çıktığı ve birbiri üzerine kilitlenen yedi kapısı olduğu da rivayetlerde yer alan bilgilerdendir.¹⁰

Ayetlerin ifadesinden bu kura sonucunda Hz. Meryem'in bakımını ve terbiyesini üstlenen Hz. Zekeriya'nın onu namazgâhına götürdüğü ve belirli aralıklarla onun yanına geldiği anlaşılmaktadır. Bu gelip gitmeler esnasında Hz. Zekeriya'nın Meryem'in yanında rızık bulmasının, onu şaşırttığı ve hemen bunun kaynağını sorguladığı görülmektedir. Bu rızık "ilim veya ilim içeren sahifeler"¹¹ olarak tanımlayan Mücahid'in görüşü dışındaki rivayetler Allah katından Meryem'e gönderilen rızık yazın kış meyveleri, kışın da yaz meyveleri olduğu üzerinde yoğunlaşmaktadır.¹²

⁹ Mukatil b. Süleyman, Ebû'l-Hasan Mukatil b. Süleyman b. Beşir, *TefsiruMukatil b. Süleyman*, thk. Abdullah MahmûdŞehhate, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmeli'l-Kitâb, 1979, C. 1, s. 272; Taberi, Ebû Cafer, *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut 1999, C. 3, s. 244-245; Begavi, *Mealimü't-tenzil*, 1, 296; Zemahşeri, Carullah, *el-Keşşaf an hakâiki gavâmidit-tenzil ve uyunil-ekâvil*, thk. vetlk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvid, Mek-tebetü'l-Abikân, Riyad 1998, C. 1, s. 552; Suyuti, *ed-Dürrü'l-mensur*, C. 2, s. 35.

¹⁰ Bk. Mukatil b. Süleyman, *TefsiruMukatil b. Süleyman*, C. 1, s. 273; İbnAtiyye, Ebu Muhammed Abdülhak, *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensari, Matbuatü Vizaratü'l-Evkaf ve's-Şüünü'd-Diniyye, Katar 2007, C. 2, s. 204-205; Zemahşeri, *Keşşaf*, C. 1, s. 553; Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, drs. vethk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvid, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, C. 2, s. 460-461; İbn Kesir, Ebû'l-Fidaİmadüddin İsmail b. Ömer, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, DâruSâdir, Beyrut, 2004, C. 1, s. 321.

¹¹ Ebu Hayyan'ın batini tefsire yakın bulduğu bu yorumu uzak gördüğü anlaşılmaktadır. Bk. Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, C. 2, s. 461.

¹² Bk. Mukatil b. Süleyman, *TefsiruMukatil b. Süleyman*, C. 1, s. 273; Taberi, *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, C. 3, s. 247; Maverdi, *en-Nüket ve'l-uyun*, C. 1, s. 388; Begavi, *Mealimü't-tenzil*, C. 1, s. 297; Zemahşeri, *Keşşaf*, C. 1, s. 553; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, C. 1, s. 321; Suyuti, *ed-Dürrü'l-mensur*, C. 2, s. 36.

Hız. Zekeriya'nın Hız. Meryem'e Allah tarafından harikulâde bir şekilde gönderilen bu rızka şahitlik etmesi onun çocuk arzusunu yeşertmiş olacak ki¹³ aynı mihrapta Rabbine yönelmiş, kudretini ve rahmetini en derinden hissettiği anda¹⁴ Allah'tan temiz bir soy istemiştir. Bir çocuğun meydana gelmesi için gerekli olan sebepleri kaybettiğinin bilincinde olan Hız. Zekeriya, Allah'tan من لذك ifadeyi ile bu sebepleri kaldırmasını talep etmiş ve onun kudretine sığınmıştır.¹⁵

Dua öncesinde yaşanan bu olaylar Hız. Zekeriya'nın belki de bu isteği aklından çıkaracak kadar ümidini kestiği bir anda arzu ve isteğini tekrar harekete geçirmiş gibi görünmektedir. O her ne kadar Hız. Meryem'e ihsan edilen rızka veren Allah'ın kudretini daha önceden biliyor olsa da, bu olaya şahitlik etmesi benzer bir harikulâde olayın vukuunu gerektirecek olan çocuk isteğini Allah'a açmasına sebep olmuştur. Bilinmektedir ki, kişinin bir şeyi bizzat müşahede etmesi, o kişide bu şeye karşı -o şeyi bilmesinden çok daha fazla- bir istek

¹³ Bk. Maverdi, *en-Nüket ve'l-uyun*, C. 1, s. 389; İbnAtiyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, C. 2, s. 206; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, C. 1, s. 321; Suyuti, *ed-Dürrü'l-mensur*, C. 2, s. 36-37.

¹⁴ Müfessirlerin çoğu ayette geçen مَالِك zarfı ile mihrabın kastedildiğini düşünürken, Taberi gibi bazı isimler bundan Hız. Zekeriya'nın Meryem'in yanında Allah'ın fazlından hiçbir insan dahil olmaksızın verilen rızka görüp mevsimi dışında verilen meyveleri müşahede ettiği anın kastedildiğini düşünmektedirler. (Bk. Taberi, *Câmiü'l-beyân*, C. 3, s. 247.) Zeccac, Zemahşeri ve Kurtubî gibi isimler ise bu kelimenin hem mekân hem de zaman için kullanılan bir zarf olduğunu söylemiş ve mananın "o anda ve orada" şeklinde anlaşılacağını belirtmişlerdir. (Bk. Zeccac, Ebu İshak, *Meâni'l-Kur'ân ve i'rabühü*, thk. Abdülcelil AbduhŞelebî, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1988, C. 1, s. 404; Zemahşeri, Carullah, *el-Keşşaf an hakâiki gavâmidit-tenzil ve uyuni'l-ekâvil*, thk. vetlk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvid, Mektebetü'l-Abikân, Riyad 1998, C. 1, s. 555. Ayrıca bkz. Razi, Fahred-din, *Mefatihü'l-gayb*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1981, C. 8, s. 35; Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li Ahkami'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuh-sin et-Türkî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2006, C. 5, s. 109.)

¹⁵ Bk. Razi, *Mefatihü'l-gayb*, C. 8, s. 36; Alusi, Ebü'l-Fazl Şihabüddin, *Ruhu'l-meâni fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Azim ve's-seb'i'l-mesâni*, , Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut t.y,C. 16, s. 62.

uyanmasına neden olur.¹⁶ Onun çocuğu isterken “hibe” fiilini kullanması da (هب لي) çocuğun sebepler olmaksızın yaşlı bir baba ve kısır bir anneden meydana gelmesini uzak görmesinden ötürü sadece Allah’ın ihsanına sığındığına işaret etmektedir.¹⁷ Nitekim Meryem’in yanında gördüğü bu rızkı hiçbir aracı olmaksızın indiren kudret ona katından bir çocuk/veli göndermeye de kadirdir. Bu husus dikkate alındığında Zekeriya’nın Yahya ile müjdelenmesinin ardından yaşadığı “şaşkınlık” ve veladete dair bir alamet istemesi daha anlaşılır olacaktır.

II. Hz. Zekeriya’nın Duada İsteddiği Şeyin Mahiyeti

Hz. Zekeriya duasında, hem kendisinin hem de eşinin fizyolojik yetersizliklerini Rabbine açtıktan sonra ondan yalnızlığını giderecek, üstlendiği misyonu devam ettirecek bir yardımcı/veli istemektedir. Bu istek Meryem suresi, Âl-i İmrân suresi ve Enbiya suresindeki ilgili ayetlerde farklı ifadelerle geçmektedir.

هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ

“Orada Zekeriya Rabbine dua etti: “Rabbim! Bana katından temiz bir nesil bahşet. Şüphesiz sen duayı hakkıyla işitensin” dedi.”¹⁸

وَأَنبِي خَفْتُ الْمَوَالِي مِنْ وَّرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا
يَرِثُنِي وَيَرِثْ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا

“Gerçek şu ki ben, benden sonra gelecek akrabalarım(ın isyankâr olmaların)dan korkuyorum. Eşim ise kısırdır. Bana kendi tarafından; bana ve Yakub hanedanına varis olacak bir çocuk bağışla ve onu hoşnutluğuna ulaştırmış bir kimse kıl!”¹⁹

وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ

“Zekeriya’yı da hatırla. Hani o, Rabbine, “Rabbim! Beni tek başıma bırakma. Sen varislerin en hayırlısın” diye dua etmişti.”²⁰

¹⁶ Bursevi, İsmail Hakkı, *Ruhü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, Matbaa-i Osmaniye, İstanbul 1915, C. 2, s. 30.

¹⁷ Bk. Alusi, *Ruhu'l-Meâni*, C. 3, s. 144.

¹⁸ Âl-i İmrân 3/38.

¹⁹ Meryem 19/5-6.

Hız. Zekeriya'nın Allah'tan istediği şeyin mahiyetini tespit edebilmek için öncelikle yukarıda verdiğimiz ayetlerde işkâle sebep olan hususları açığa kavuşturmak gerekmektedir. Bunların başında, Hız. Zekeriya'nın duasını yapmasının sebebi olarak görülen korku meselesi gelmektedir. O, -bu hususta en detaylı bilgi veren Meryem suresi 5-6. ayetlerde- "mevâli" dediği kimselerin yapacaklarından/yaptıklarından korktuğunu ifade etmiş ve Allah'tan kendisine katından bu endişesini giderecek bir "veli" vermesini istemiştir. Ayette geçen *خفت* fiili üzerinde iki farklı kıraat vardır. Bu kıraatlere göre manada bir çeşitlilik meydana gelmektedir. "Mevâli" kelimesi ise birden fazla manaya gelen müşterek bir kelimedir. Ayrıca ayette "mevâli" kelimesinden sonra gelen *من ورائي* zarfı da hem şimdiki zaman hem de gelecek zaman manasında kullanılmaktadır. Hız. Zekeriya'nın korkusunu anlamlandırabilmek için çok anlamlı kelimelerin manalarını tespit etmek ve bu kelimelerin farklı kıraatlere göre dizgisel bağlamlarında ifade ettikleri anlamları değerlendirmek gerekmektedir.

Ayette geçen "mevâli" kelimesi ile kimlerin kastedildiği konusunda eserlerde farklı görüşler bulmak mümkündür. Bu kimselerin Hız. Zekeriya'nın baba tarafından akrabaları (asabe), mirasını paylaşacak akrabaları (kelale), neslinde olmayıp ilmüne mirasçı olacak kimseler ve amcaoğulları olabilecekleri aktarılmıştır.²¹ Rivayetlerin üzerinde birleştiği ortak nokta "mevâli" ile kastedilen kimselerin Hız. Zekeriya'nın hayattayken gıyabında yahut da ölümünden sonra arkasından malında veya üstlendiği dini misyonda tasarrufta bulunmaları ve hak talep etmeleri muhtemel şahıslar olmasıdır. Bu bakımdan "mevâli" kelimesi ile yukarıdaki gruplardan hangisinin kastedildiğinden çok onların vasıfları önem arz etmektedir.

Bu kimselerin ölümünden önce yaptıkları veya ölümünden sonra yapacakları ile Hız. Zekeriya'yı endişe içerisinde bıraktıklarına dair iki farklı anlam ayette geçen *من ورائي* zarfındaki mana ile temellendirilmektedir.²² Nitekim *من ورائي* ifadesinde hem *من بعدي* (benden sonra) hem de *من بين يدي* (ben

²⁰ Enbiya 21/89.

²¹ Bk. Taberi, *Câmiü'l-beyân*, C. 8, s. 306-307; Maverdi, *en-Nüket ve'l-uyun*, C. 3, s. 355; Begavi, *Mealimü't tenzil*, C. 3, s. 188; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, C. 3, s. 333.

²² Bk. Maverdi, *en-Nüket ve'l-uyun*, C. 3, s. 355.

varken)²³ manaları vardır.²⁴ Bu ifadede “Zekeriya’nın sağlığında iken” manası (من قدامي) aslında خفت kelimesindeki خَفْتُ kıraati esas alındığında daha anlaşılır olmaktadır.²⁵ Ayet خَفْتُ kıraati etrafında değerlendirildiğinde ve zarf fiil ile ilişkilendirildiğinde Hz. Zekeriya’nın “mevâli”nin, ölümünden sonra zayıfladığını/azaldığını duasında ifade etmesi müşkil bir duruma sebep olmaktadır.²⁶ Görüldüğü üzere bu kıraatte fiil mazidir ve bir durum tespitinde bulunmaktadır. Hz. Zekeriya bu ifade ile ölümünden sonra olacak bir olayı dile getirmiş olamaz.

Kanaatimizce من ورائي zarfının manası ile ilgili iki ihtimal birlikte düşünülüp onun hayattayken kendi adına, ölümünden sonra da kavmi için endişe içerisinde olduğu söylemek doğru olabilir. Enbiya suresinde Allah’a “Rabbim! Beni tek başıma bırakma.” diye yakaran Hz. Zekeriya hayattayken, “mevâli” denilen kimselerin ölümünden sonra da onun yoluna ve öğretilerine sahip çıkmayacaklarını görmüştür. Bu ise onun, yanına ölümünden sonra da yerini alacak bir veli aramasını gerekli kılabilecek bir durumdur.

Yukarıda verdiğimiz ayetlerde Hz. Zekeriya’nın duasında istediği şey ile ilgili işkâle sebep olan iki husus daha vardır. Bunlardan birisi, bu istek için iki farklı ayette iki farklı kelimenin kullanılması, diğeri ise kırâat farklılıklarından

²³ خفتin ibaresi ile ilgili rivayet edilen خَفْتُ kıraatı (Bk. Sebtü’l-Hiyat, Ebu Muhammed Abdullah b. Ali b. Ahmed, *el-Mübhiçfi’l-Kıraati’s-Semân*, drs. thk. Abdülaziz Ahmed İsmail, yy. Suud 1985, s. 612) esas alındığında من ورائي zarfı için iki ihtimal ve mana söz konusu olacaktır. Birincisi, bu zarf “benden sonra” manasında “mevâli” kelimesi ile ilintili olup bu kimselerin Hz. Zekeriya’dan sonra dinin emirlerini yerine getirme noktasındaki eksikliklerini beyan eder. İkincisi ise, zarf خَفْتُ fiili ile ilintilidir ve Hz. Zekeriya hayatta iken bu kimselerin nitelik bakımından zayıf düşüklerini ifade eder. (Bk. Zemahşeri, *Keşşaf*, C. 4, s. 6; Ebu Hayyan, *el-Bahru’l-Muhit*, C. 6, s. 165.)

²⁴ Bk. Taberi, *Câmiü’l-beyân*, C. 8, s. 306-307.

²⁵ خَفْتُ kıraatı mütevatir kıraatlar arasında yer almamaktadır. (Bk. Dimyati, Ahmed b. Muhammed el-Benna, *İthafufuzalâi’l-beşer bi’l-kıraati’l-erbaate aşer*, thk. Abdürrahim et-Tarhuni, Darü’l-Hadis, Kahire 2009, C. 2, s. 152; Kadi, Abdülfettah Abdülganî, *el-Büdûrü’z-zâhirefi’l-kırâati’l-aşri’l-mütevâtire*, Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1981, s. 197.) Ancak bu durumum من ورائي zarfındaki diğer muhtemel manayı ortadan kaldırdığını düşünmüyoruz.

²⁶ Kurtubi, *el-Câmi liAhkâmi’l-Kur’ân*, C. 8, s. 411.

kaynaklanan mirasçı olmayla alakalı muhtemel yorumlardır. Âl-i İmrân suresi 3/38. ayette Zekeriya'nın Allah'tan temiz bir "züriyyet" istediği görülmektedir. Bu ayette geçen "ذرية" kelimesi müfred-cemi ve müzekker-müennes için kullanılan bir kelimedir.²⁷ Meryem suresinde geçen ولي من لدنك ويا ibaresine bakıldığında ise Âl-i İmrân suresinde geçen ذرية kelimesinin müfred için kullanılmış olduğu anlaşılmaktadır.²⁸ Müfessirlerin çoğunluğu "veli" ile çocuğun kastolunduğunu düşünmektedirler. Bununla birlikte bazı âlimler, Hz. Zekeriya'nın kendisi için istediği "veli"nin çocuk olmadığını, eşinden çocuk sahibi olmaktan ümidini kestiği için Allah'tan çocuk veya başka birini kendisine bir dost ve yardımcı olarak istediğini düşünmüşlerdir.

Meryem suresi 5. ayetin 6. ayet ile olan gramatik ilişkisinin Zekeriya'nın 5. ayette Allah'tan istediği "veli"nin sıfatları ve duasının bir kısmının kabul olup/olmadığının tespiti açısından önemli olduğu görülmektedir. Öncelikle 6. ayette geçen ويرث يرثني fiilleri üzerinde iki mütevatir kıraat olduğu belirtilmelidir. Kıraat imamlarından Ebu Amr ve Kisâi bu fiillerdeki "se" harfini cezm ile okurken diğer kıraat imamları merfu olarak okumaktadırlar.²⁹

Bu fiiller merfu okunduğunda ولي يرثني ويرث من ال يعقوب cümlesi kelimesinin sıfatı olmaktadır. Bu durumda rivayetlerde gelen Hz. Yahya'nın babasından önce öldüğüne dair bilgiler ile Enbiya suresinde Allah'ın Hz. Zekeriya'nın duasını kabul ettiğini bildirdiği (فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَىٰ وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ) "Biz de onun duasını kabul ettik ve kendisine Yahya'yı bağışladık" ayeti arasında bir çelişki meydana gelmektedir. Ebu Amr ve Kisâi'nin kıraatlerinin ise emrin cevabı olarak "Bana katından bir veli ver ki, bana ve Yakub hanedanına mirasçı olsun." manasında Zekeriya'nın zannını ifade ettiği söylenmiştir.

²⁷ Begavi, *Mealimü't-tenzil*, C. 1, s. 297; Zemahşeri, *Keşşaf*, C. 1, s. 555; Razi, *Mefatihü'l-gayb*, C. 8, s. 36.

²⁸ Ferra, *Meani'l-Kur'ân*, C. 1, s. 208; Razi, *Mefatihü'l-gayb*, C. 8, s. 36.

²⁹ Dani, EbûAmr Osman b. Saîd, *et-Teysirfi'l-kıraati's-seb'a*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, s. 120. Arap dil kaidelerine göre, bir emir kipinden sonra peşinden muzari fiil gelen bir nekre kelime gelirse bu muzari fiil ya emrin cevabı olmak üzere meczum ya da nekre kelimenin sıfatı olmak üzere merfu gelir. Dolayısıyla ayette geçen ويرث يرثني fiillerinin meczum ve merfu okunduğu kıraatların manaya yansması da bu kâide muvacehesinde gerçekleşir. (Ferra, *Meani'l-Kur'ân*, C. 2, s. 162; Zeccac, *Meâni'l-Kur'ân*, C. 2, s. 320.)

Bu bağlamda İci'nin (ö. 756/1355) يرث kelimesinin merfu olarak okunduğu kıraati وليا kelimesine sıfat olacağı gerekçesi ile eleştirdiği görülmektedir. Ona göre, Hz. Yahya'nın Hz. Zekeriya'dan önce öldüğü bilinmektedir. Bir kimse- nin babasına mirasçı olması ise ancak babasının ölümünden sonra hayatta kalması ile mümkündür. Üstelik Allah, Enbiya suresinde Hz. Zekeriya'nın duasını kabul ettiğini söylemiştir. Bu durumda Hz. Zekeriya'nın kabul edilen duasında kendisine mirasçı olacak bir çocuk istemesi mümkün değildir. يرث fiili isti'nafıyye kılındığında ise sadece Hz. Zekeriya'nın zannının böyle olduğu söylenebilir.³⁰

Bikâî (ö. 885/1480) ise -Hz. Yahya'nın Hz. Zekeriya'dan önce öldüğüne dair serdedilen rivayet sahih kabul edilse bile- ayette bahsedilen mirasın mecaz-ı mürsel kabilinden ilme hamledilmesinin uygun olacağını düşünmektedir. Nitekim bir ilmin öğrenilmesi öğrenilen bilginin yaşaması manasına gelir. Bu bilginin diğer nesillere aktarıldığı düşünüldüğünde ise bunun miras diye isimlendirilmesinde bir sıkıntı yoktur. Ancak ayet bu şekilde tefsir edildiğinde من وراثي ibaresi ile Hz. Zekeriya'nın muttali olamadığı, haberinin olmadığı durumların kastolunduğu söylenmelidir. Yani Hz. Zekeriya yaşlılığı sebebi ile bazı kimselerin yaptıklarını takip edememekte ve onun yanından ayrıldıkları zaman yaptıkları kötü işlerden korkmaktadır. Bu sebeple Allah'tan kendi sıfatları ile muttasıf bir çocuk istemektedir.³¹

Ebu Amr ve Kisâî dışındaki kıraat imamlarının okuyuşu esas alındığında, Hz. Zekeriya'nın duasında Allah'tan kendisine ve Yakub hanedanına mirasçı olacak bir çocuk ve yardımcı³² istediği görülmektedir. Bize göre de, Hz. Yahya'nın Hz. Zekeriya'dan önce öldüğüne dair rivayetler ile mirasla ilgili cümle- nin "veli" kelimesine sıfat olarak geldiği kıraatin çelişip çelişmediği yargısına varmadan önce mirasın içeriği tespit edilmelidir. Nitekim bu çocuğun Hz. Zekeriya'dan ve Yakub hanedanından nelere mirasçı olacağı noktasında mü-

³⁰ Ancak Bikai'nin bu görüşün İci'ye isnadını sıkıntılı bulduğu ve onun böyle bir şey söylemeyeceğini düşündüğü görülmektedir. Bk. Bikai, Ebü'l-Hasan Burhaneddin, *Nazmü'd-dürer fi tenasübi'l-ay ve's-süver*, Darü'l-Kütübi'l-İslami, Kahire ty,C. 12, s. 170.

³¹ Bk. Bikai, *Nazmü'd-dürer*, C. 12, s. 170-171.

³² Bk. Taberi, *Câmiü'l-beyân*, C. 8, s. 308; Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, C. 5, s. 165.

fessirler farklı görüşler bildirmişlerdir. Çoğu ilim, hikmet, nübüvvet ve sünnet gibi unsurlar üzerinde yoğunlaşan bu görüşlerin yanında³³ İbn Abbas, Ebu Salih ve Hasen'den gelen rivayetlerde -aralarında kimin malı/mülkü olduğu noktasında farklılıklar olmakla birlikte-³⁴ mal ve mülkün mirasa konu edildiği görülmektedir.³⁵

Hz. Zekeriya'nın Allah'tan kendisine bir çocuk/yardımcı istediği ifade edilirken "veli" kelimesinin kullanılması bize bu kimsenin şahsiyeti ile ilgili bilgi vermektedir. Bu kelimenin taşıdığı anlama bakılarak bir peygambere veli olacak kimsenin dini tam ve kişiliği ile örnek bir şahsiyet olacağı rahatlıkla söylenebilir.³⁶ "Mevâlî" kelimesi, "خفت" fiili ve "من ورائي" zarfı ile ilgili yaptığımız incelemeler, ayette geçen mirasın anlamlandırılmasında bize yardımcı olmaktadır. Anlaşılan Hz. Zekeriya sağken kendi davasına sahip çıkacak kimselerin (mevâlî) azaldığını görmüş, yaşının ilerlemesi sebebiyle ölümünden sonra bu kimselerin ve kavminin Allah'ın dinine sahip çıkmayacağına dair bir endişe içerisine düşmüştür. Dolayısıyla onun bütün isteği sorumluluğunu yüklediği misyonun bekasıdır. Aksi takdirde Beyt-i Makdis'te vahiy yazan peygamberlerin soyundan geldiği ve geçimini marangozluk yaparak sağladığı rivayet edilen bir peygamberin³⁷ malı üzerine bu kadar düşmesi ve evladı olmadığından mirasçılarının bu malı paylaşmasından rahatsızlık duyması,

³³ Bunlardan bazıları; ilim-nübüvvet (Hasen), nübüvvet-ahlak (Atâ), sünnet-ilim(Süddî), Hz. Zekeriya ve Yakub hanedanının nübüvveti (Dahhak) görüşleridir. Bk. Maverdi, *en-Nüket ve'l-uyun*, C. 3, s. 356; Begavi, *Mealimü't-tenzil*, C. 3, s. 189; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, C. 3, s. 334.

³⁴ Mirasın mal mı yoksa nübüvvet, ilim ve hikmet mi olduğu tartışmalarında "Bana ve Yakub ailesine mirasçı olsun" ifadesinde iki miras olduğundan hareketle dört görüş üzerinde durulur. a) Her iki miras da mala varis değildir. b) Her iki miras da nübüvvet mirasçı değildir. c) Birinci miras (bana) mal; ikinci miras Yakub ailesinin nübüvvetidir. d) Birinci miras ilim; ikinci miras Yakub ailesinin nübüvvetidir. Gökkr, *Meryem Suresi Tefsiri*, s. 80.

³⁵ Bk. Maverdi, *en-Nüket ve'l-uyun*, C. 3, s. 356; Begavi, *Mealimü't-tenzil*, C. 3, s. 189; Razi, *Mefatihü'l-gayb*, C. 21, s. 185; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, C. 3, s. 334.

³⁶ Bk. Zeccac, *Meâni'l-Kur'ân*, C. 2, s. 320.

³⁷ İbn Cevzi, Ebu'l-Ferac, *Zâdü'l-mesir fi İlmi't-Tefsir*, el-Mektebü'l-İslami, Beyrut 1983, C. 5, s. 210; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, C. 3, s. 333; Suyuti, *ed-Dürrü'l-mensur*, C. 4, s. 466.

bunun için de Allah'tan malına mirasçı olacak bir evlat isteyerek malını adeta garanti altına almaya çalışması ihtimal dışıdır.³⁸ Burada bahsi geçen şahıs davası uğruna dünyalıkların her türlüşünden ve hatta canından vazgeçen bir peygamberdir. Bir peygamberi en çok korkutacak ve üzecek şey ise tebliğ ettiği, uğruna her şeyi feda ettiği dinin değiştirilmesi ve tahrif edilmesidir. Peygamberimizin (s.a) “Biz Peygamberler miras bırakmayız, bıraktıklarımız sadakadır”³⁹ hadisi de bu manayı destekler.

III. Duanın Kabul Edilmesi ve Hz. Zekeriya'nın Müjdeye Tepkisi

Zekeriya-Yahya kıssasının geçtiği üç suredeki ilgili ayetlerde duanın hemen akabinde Hz. Zekeriya'nın bu isteğinin Allah tarafından kabul olunduğu bildirilmiş, Yahya ile müjdelenmesi ayetlerde oldukça canlı bir tasvirle ve farklı ifadelerle aktarılmıştır. Bu müjde karşısında onun tavrı ise, müfessirlerin üzerinde en çok konuştuğu konu olmuştur. Nitekim Hz. Zekeriya'nın Allah'tan çocuk/veli istemesi, çocukla müjdelendiğinde ise buna şaşırması ilk bakışta anlamlandırılması güç bir durum ortaya çıkarmaktadır.

A. Hz. Zekeriya'nın Yahya ile Müjdelenmesi ve Yahya'nın Sıfatları

Hz. Zekeriya'nın Yahya ile müjdelenmesi üç surede farklı ifadelerle aktarılmıştır. Âl-i İmrân suresinde müjdenin (Yahya) vasıfları, Meryem suresinde müjdenin özgünlüğü (eşsizliği-semiyen), Enbiya suresinde ise duanın kabulü ve müjdenin (Yahya) verilmesi üzerinde durulmuştur.

فَنَادَتْهُ الْمَلٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ اَنَّ اللّٰهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيٰى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ وَسَيِّدًا
وَّحَضْرًا وَّنَبِيًّا مِّنَ الصّٰلِحِيْنَ

³⁸ Bk. İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, C. 3, s. 334. Ayrıca bk. Tantavi, Muhammed Seyyid, *et-Tefsiru'l-vasitli'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Darü's-Seade, Kahire ty, C. 9, s. 15; Hazin, Alauddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdadi, *Lübabü't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010, C. 3, s. 182.

³⁹ Buhari, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiü's-sahih*, Dârü't-tibâati'l-âmire, İstanbul 1315, “Megazi”, s. 14, 38; “Fera'iz”, s. 3; “İ'tisam”, s. 5; Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri, *Sahih-i Müslim*, Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation; Cem'iyyetü'l-Meknezi'l-İslâmî, 2000, “Cihad”, s. 52.

“Zekeriya mabedde namaz kılariken melekler ona, “Allah sana, kendisinden gelen bir kelimeyi (İsa’yı) doğrulayıcı, efendi, nefesine hâkim ve salihlerden bir peygamber olarak Yahya’yı müjdeler” diye seslendiler.”⁴⁰

يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا

(Allah şöyle dedi:) “Ey Zekeriya! Haberin olsun ki biz sana Yahya adlı bir oğul müjdeliyoruz. Daha önce onun adını kimseye vermedik.”⁴¹

فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ

“Biz de onun duasını kabul ettik ve kendisine Yahya’yı bağışladık. Eşini de kendisi için, (doğurmaya) elverişli kıldık. Onlar gerçekten hayır işlerinde yarışır, (rahmetimizi) umarak ve (azabımızdan) korkarak bize dua ederlerdi. Onlar bize derin saygı duyan kimselerdi.”⁴²

Hız. Zekeriya’ya verilen müjde sahnesi üç surede farklı ifadelerle anlatılmıştır. Enbiya suresinde, diğer peygamber kıssaları arasında zikredilen ifadelerde sadece Hız. Zekeriya’nın duasının kabulünden bahsedilmiştir: “Biz de onun duasını kabul ettik ve kendisine Yahya’yı bağışladık.” Meryem suresinde kısaca Zekeriya merkezli anlatılmaktadır ve müjde ifadeleri Allah’a aittir: “(Allah şöyle dedi:) “Ey Zekeriya! Haberin olsun ki biz sana Yahya adlı bir oğul müjdeliyoruz.” Âl-i İmrân suresinde ise İsa ile bağlantılı bir sunum yapılmıştır ve müjdeyi meleklerin verdiği bildirilmiştir: “Zekeriya mabedde namaz kılariken melekler ona, “Allah sana, kendisinden gelen bir kelimeyi (İsa’yı) doğrulayıcı, efendi, nefesine hâkim ve salihlerden bir peygamber olarak Yahya’yı müjdeler” diye seslendiler.”⁴³ Kıssanın aynı sahnesi ile ilgili ifadelerin üç farklı bağlamda farklı formlarda yer almaları ve farklı detaylar içermeleri Kur’ân kıssalarının bir özelliğidir. Meryem suresindeki müjde ifadelerinin öncesinde bir hazif olduğu görülmektedir. Buraya Enbiya suresindeki duanın kabulüne dair ifadeleri takdir etmek manayı tamamlamaktadır. Âl-i İmrân suresindeki ifadeler ise müjdenin ulaştırılma keyfiyetine dair detaylar içermektedir.

⁴⁰ Âl-i İmrân 3/39.

⁴¹ Meryem 19/7.

⁴² Enbiya 21/90.

⁴³ Ayrıca bkz. Gökçür, *Meryem Suresi Tefsiri*, s. 83.

Müjdenin nerede-nasıl geldiği, müjdeyi kimin getirdiği ve müjdenin vasıflarına dair bilgileri Âl-i İmrân suresi 39. ayette bulmak mümkündür. Ayetteki açık ifadelerden müjdenin Hz. Zekeriya'ya mihrapta namaz kılarken geldiği anlaşılmaktadır. Melekler bu esnada Allah'ın onu Yahya ile müjdelediğini nida ederek bildirmişler ve Yahya'nın vasıflarını saymışlardır. Bu nidanın kaynağı ile ilgili iki ihtimal düşünülebilir. Melekler/Cebrail Hz. Zekeriya'yı Yahya ile müjdelerken ya vahiy yoluyla ya da kendilerinden nida etmişlerdir. Yani ya Allah "Zekeriya'ya... şeklinde nida edin" diye vahyetmiştir ya da "Zekeriya'yı... şeklinde müjdeleyin" diye vahyetmiştir, böylelikle melekler ona namazda iken gelip bu müjdeyi nida ile bildirmişlerdir.⁴⁴

Tefsirlerde müjdeyi vahiy meleği Cebrail'in mi yoksa bir grup meleğin mi getirdiği konusunda da farklı iki görüş bulunmaktadır. Bu görüşler فنادته الملائكة/الملائكة فناداه ibaresi etrafında şekillenmektedir.⁴⁵ Mütevatir kıraatler bağlamında Hamza, Kisâi ve Halef bu ibareyi الملائكة فناداه şeklinde, diğer kıraat imamları ise فنادته الملائكة şeklinde okumuşlardır.⁴⁶ Özellikle bu fiilin müzekker olarak okunduğu kıraate gönderme yapılarak müjdeyi getirenin Cebrail (a.s.) olduğu belirtilmiştir.⁴⁷

Fiilin müzekker olarak okunduğu kıraatin de sahih olduğunu vurgulayan ve konuyu, melekleri Cebrail (a.s.) ile tefsir eden Süddî rivayeti ile birlikte ele alan Taberî, (ö. 310/923) tefsirinde Arap dilinde cemi kalıp ile müfredin kasdedilmiş olabileceğine dair örnekler aktarmış, böylece bir bakıma فناداه kıraatinde manaya itibar edilerek fiilin müzekker okunabileceğini kabul etmiştir. Bununla birlikte Taberî, ayetin Arap dilindeki yaygın kullanıma göre anlaşılmasının daha doğru olacağını ve burada tek bir melekten çok bir grup meleğin anlaşılması gerektiğini söylemiştir.⁴⁸ Bizce de gerek lafza itibar edilir gerekse

⁴⁴ İbnAtiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, C. 2, s. 208; Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-muhit*, C. 2, s. 464.

⁴⁵ Bu ifadenin mushaftaki yazımı فنادته الملكة şeklinde olduğundan farklı okumalara müsaittir.

⁴⁶ Dani, *Teysir*, s. 73; İbnCezeri, Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed, *en-Neşrfi'l-kıraati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabba', Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty, C. 2, s. 239.

⁴⁷ Bk. Zeccac, *Meâni'l-Kur'ân*, C. 1, s. 405.

⁴⁸ Bk. Taberi, *Câmiü'l-beyân*, C. 3, s. 249.

Lut ve İbrahim peygamberlere birden çok meleğin gönderildiği⁴⁹ dikkate alınırsa müjdeyi bir grup meleğin verdiğini söylemek doğru olabilir.⁵⁰

Âl-i İmrân suresinde meleklerin dilinden Hz. Yahya'nın⁵¹ dört özelliğinden bahsedilmiştir. Yukarıda verdiğimiz ayetler Hz. Zekeriya'nın duasının kabul olduğunu ve kendisinin sıfatları sayılacak olan Yahya ile müjdelendirildiğini bildirdiği için bu sıfatların duada istenilen “veli”nin sıfatları ile aynı olması gerekmektedir. Bu durum ise duada istenilen “veli”nin mahiyetine dair tespitler yapmayı mümkün kılmaktadır. Hz. Yahya'nın ayette sayılan sıfatlarından birincisi, Allah'tan bir kelimeyi tasdik edici (مصدقاً بكلمة من الله) olmasıdır. Ancak Hz. Yahya'nın tasdik edeceği bu “kelime”nin ne olduğu ihtilaflıdır. Ayetteki “kelime”yi Allaha bir kitap olarak açıklayan Ebu Ubeyde ve Basra uleması⁵² dışında İbn Abbas, Mücahid, İkrime, Katâde, Dahhak, Süddî, gibi müfessirlerin hepsi “kelime”nin Hz. İsa olduğunu söylemişlerdir. Nitekim Hz. İsa ile Hz. Yahya'nın teyze çocukları olduğu ve Hz. İsa'yı ilk tasdik edenin Hz. Yahya olduğu rivayet edilmiştir.⁵³

Hz. Yahya'nın ayette bildirilen ikinci özelliği onun efendi (سيدا) olmasıdır. “Seyyid” kelimesi Allah katında değerli (Mücahid), güzel ahlaklı (Dahhak), kızgınlık halinin kendisine galebe çalamadığı kimse (İkrime), halife (Katade), takva sahibi (Katade), şerefli bir kul (Salim), fakih (Said b. el-Müseyyeb) ve müminlere riyaset eden bir kimse olarak açıklanmıştır.⁵⁴

⁴⁹ Örneğin bk. Hud 11/69-73; Hicr 15/57-65.

⁵⁰ Burada her ne kadar melekler topluca gelmiş olsalar da içlerinden bir tanesinin, diğerlerinin sözcüsü olarak müjdeyi verebileceği düşünülebilir. Ancak peygamberlere gönderilen melekler ile peygamberler arasında geçen diyaloglarda meleklerinin hitabını ifade eden fiillerin cemi kalıbıyla gelmesi bu ihtimali zayıf kılmaktadır. Bk. Hud 11/69; Hicr 15/58; Yasin 36/14, 16.

⁵¹ Yahya isminin Kur'an'daki diğer kullanımları için bk. Gökür, *Meryem Suresi Tefsiri*, s. 83.

⁵² Bk. Maverdi, *en-Nüket ve'l-uyun*, C. 1, s. 390.

⁵³ Bk. Taberi, *Câmiü'l-beyân*, C. 3, s. 249; Maverdi, *en-Nüket ve'l-uyun*, C. 1, s. 390; İbnAtiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, C. 2, s. 210; Razi, *Mefatihü'l-gayb*, 8, 38-39; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, C. 1, s. 322; Suyuti, *ed-Dürü'l-mensur*, C. 2, s. 38.

⁵⁴ Bk. Taberi, *Câmiü'l-beyân*, C. 3, s. 253-254; Maverdi, *en-Nüket ve'l-uyun*, C. 1, s. 390; Razi, *Mefatihü'l-gayb*, C. 8, s. 40; Kurtubi, *el-Câmi liAhkâmi'l-Kur'ân*, C. 5, s.

Hız. Yahya'nın üçüncü ve hakkında en çok görüş beyan edilen özelliği ise onun nefesine hâkim (حسورا) olmasıdır. "Hasr" hapsetmek manasında kullanılan bir fiildir.⁵⁵ Bu kelimenin manası ile ilgili rivayetler Hız. Yahya'nın kadınlara yaklaşmaktan korunduğu (ma'sum) noktasında hemfikirdirler. Ancak bunun keyfiyeti hususunda farklı görüşler vardır. Her ne kadar bu rivayetler arasında حصور olarak ifade edilen Hız. Yahya'nın kadınlara yaklaşmamasının cinsel iktidarsızlıktan kaynaklandığı⁵⁶ ile ilgili detaylı bilgiler veren ifadeler bulunsa da,⁵⁷ حصور kelimesinin حاصر manasında⁵⁸ "cinsel gücü olmasına rağmen kendisini kadınlardan alıkoyan" olarak anlaşılması⁵⁹ peygamberlerin sıfatlarındaki kemali vurgulamak ve onlara noksanlık izafe etmemek adına daha isabetli görünmektedir. Nitekim mezkûr noksan sıfatlardan kaynaklanan kudretsizlik halinde sevap ve tazimi gerektirecek bir husus bulunmamaktadır. Ayrıca medh ve sena genellikle yaratılıştan gelen özelliklere değil de kişinin kendi mücâhede ve gayreti ile elde ettiklerine yapılır.⁶⁰ فاعل vezninin

117; Suyuti, *ed-Dürri'l-mensur*, C. 2, s. 38-39. "Seyyid" kelimesinin diğer anlamları ve rivayetlerdeki kullanımları için bk. İbnCevzi, *Zâdü'l-mesir*, C. 1, s. 383; Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, C. 2, s. 467.

⁵⁵ Bk. İbnCevzi, *Zâdü'l-mesir*, C. 1, s. 384; Razi, *Mefatihü'l-gayb*, C. 8, s. 40.

⁵⁶ Bu anlamı ile حصور vezninde gelen حصور kelimesi "kadınlara yaklaşmaktan uzaklaştırılmış" manasındadır. Bk. Kurtubi, *el-Câmi liAhkami'l-Kur'ân*, C. 5, s. 118.

⁵⁷ Bu ve benzeri rivayetler için bkz. Taberi, *Câmiü'l-beyân*, C. 3, s. 254-256; Maverdi, *en-Nüket ve'l-uyun*, C. 1, s. 390; Begavi, *Mealimü't-tenzil*, C. 1, s. 299; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, C. 1, s. 322; Suyuti, *ed-Dürri'l-mensur*, C. 2, s. 39-40.

⁵⁸ Bk. Hazin, *Lübabü't-Te'vil*, C. 1, s. 242.

⁵⁹ Bikai ayette çocuk manasında kullanılan غلام kelimesindeki cismin sağlam olması ve nikâhı gerektirecek kuvvetin bulunması manalarından ötürü حصور kelimesi ile kastın gücü olduğu halde kendisini kadın şehvetinden alı koyan olduğunu söylemektedir. Bk. Bikai, *Nazmü'd-dürer*, C. 4, s. 367.

⁶⁰ Hız. Yahya'nın kendisini kadın şehvetinden alıkoymasının ya kendi gayreti (mücâhede) ile ya da Allah tarafından kendisine verilmiş bir doyum (kifayet) ile gerçekleşmiş olabileceği ifade edilmiştir. (Bk. Begavi, *Mealimü't-tenzil*, C. 1, s. 299.) O, bu kifayet sayesinde çocuk sahibi olabilecek özelliklerin hepsini kendisinde taşımasına rağmen kadınlara yaklaşma ihtiyacı duymamaktadır. Yine bu kifayeti, Hız. Yahya'nın kadınlara yaklaşmama noktasında nefsinde yürüttüğü mücadelede başa-

manasında kullanılması ise yaygındır. Dolayısıyla bu sıfat ile Hz. Yahya'nın kendisini kadın şehvetinden alıkoyan birisi olduğunu söylemek daha doğru olur. Bu durum ya kendi gayreti (mücâhede) ile ya da Allah tarafından kendisine verilmiş bir doyum (kifayet) ile gerçekleşmiş olabilir.⁶¹ Nikâhsız yaşamak ve kişinin kadınlardan uzaklaşması ise o zamanki şeriatın gereği olarak açıklanabilir.⁶² Ancak burada “hasur” sıfatının fuhşiyata ve çirkin işlere yaklaşmayan olarak anlaşılmasına da bir mani olmadığı kanaatindeyiz.⁶³

Ayette sayılan son özellik ise onun salihlerden bir peygamber (نبيًا من الصالحين) olmasıdır. Bu ifadeye göre o ya salih kimselerin sulbünden bir peygamber veya salihler zümresinden salih bir kişidir.⁶⁴ Peygamberler dışındaki kimselerden de salih sıfatını hak etmişler vardır. Ancak diğer kimselerde bir yönden söz konusu olabilecek bu sıfat peygamberlerde tam anlamıyla gerçekleşir.⁶⁵

Ayette sayılan dört vasıftan ilki tasdik yani imanla ilgili olup kendisinden sonra gelecek sıfatların üzerine bina edildiği bir esası teşkil eder. Yahya peygamberin kavmi içerisinde tebarüz ettiğini belirten “seyyid” sıfatını, bir insan için kendisinden uzak durmak neredeyse mümkün olmayan kadın şehvetinden korunmayı ifade eden “hasur” sıfatı izlemiştir. Bu sıfatlarda kemal nokta olan nübüvvet ise son vasıf olarak ayette yer almıştır.⁶⁶

rılı olabilmesi için Allah'ın ona ihsan ettiği bir nusret olarak algılamak da doğru olabilir.

⁶¹ Bkz. Begavi, *Mealimü't-tenzil*, C. 1, s. 299.

⁶² Kurtubi, *el-Câmi liAhkami'l-Kur'ân*, C. 5, s. 119.

⁶³ Dahası Hz. Zekeriya'nın duasında geçen ذرية طيبة ifadesi onun evlenip çocuk sahibi olduğunu bile ifade edebilir. Nitekim “hasur” sıfatı bu duruma mani bir anlam taşımamaktadır. Bk. İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, C. 1, s. 322.

⁶⁴ Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, C. 2, s. 468.

⁶⁵ Ayetteki ifadeden salih addedilmeyen peygamberlerin olabileceği akla getirilmelidir. Bu sıfatın bütün yönlerini kendilerinde toplamaları, ahirette salih kimselerden olacaklarının müjdelenmesi ve insanların onları salihler olarak anmaları sebebi ile bütün peygamberlerin salih kimseler olduğu belirtilmelidir. Bk. Maturidi, Ebu Mansur, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Fatıma Yusuf, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2004, C. 1, s. 266.

⁶⁶ Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, C. 2, s. 468.

Meryem Suresi 7. ayette ise Hz. Zekeriya'nın ismi Yahya olan bir çocukla müjdelendiği ve onun kendisinden önceki insanlarda olmayan bir özellik ile taltif edildiği bildirilmektedir. Hz. Yahya'ya neden bu ismin verildiği ile ilgili kaynaklarda birçok görüş görmek mümkündür. Onun hikmet ve iffetle yaşadığı, birçok kimsenin onun hidayet ve irşadı ile hayat bulduğu, şehit edildiğinden ölümsüz (احياء) olduğu, yaşlı bir baba ve kısır bir anneden doğduğu, annesinin kısırlığının onun sayesinde izale edildiği, Allah'ın onun kalbini iman ile dirilttiği (ihya') gibi görüşler bunlardan bazılarıdır.⁶⁷ Ancak isimlerde iştikak aranmaz ve isimler kendisi ile isimlendirilene işaret vasıtasıdır, yoksa isimlendirilende (müsemma) bir sıfatı ifade etmezler⁶⁸ kuralının da işaret ettiği üzere, bu isimlendirmedeki ayrıcalığın Yahya isminin kökeninde aranmaması gerektiği söylenebilir.

Hz. Yahya'nın kendisinden öncekilerden farklı olan özelliğinin mahiyeti ile ilgili görüşler من قبل سميا نجعل له mi ifade etmektedir, yoksa Hz. Yahya'nın kendisinde bulunan vasıflar itibarınca öncekilere benzemediğini mi? Burada anahtar kavramın سميا olduğu belirtilmelidir. سميا kelimesinin manasını İbn Abbas, Mücahid ve Atâ مثل ve نظير kelimeleri ile tefsir etmişlerdir. Zemahşeri (ö. 538/1144) kelimedeki bu anlamı, bir bütünü oluşturan iki parçanın birbirine benzer (misl-nazir) olması ve her birinin diğerinin ismi ile isimlendirilmesi ile açıklamaktadır.⁶⁹ Ancak İbnAtiyye, (ö. 541/1147) bahsettiğimiz manası ile Yahya peygamberin Hz. İbrahim'den ve Hz. Musa'dan üstün olduğu anlamına gelebilecek bu tefsiri uzak görür.⁷⁰ İbn Abbas "kısır kadınlar onun bir benzerini doğurmadılar" tefsiri ile Hz. Yahya'nın, doğumu noktasında benzersiz olduğunu vurgulamaktadır. Mücahid'den gelen başka bir rivayette ise ibare Hz. Zekeriya'ya Hz. Yahya'dan önce bir çocuk verilmediği ile açıklanmaktadır. Müfessirlerin çoğu ise Katâde, İbnCüreyc ve İbnZeyd gibi isimlendirme hususunu dikkate almış ve ibarenin manasının Hz. Yahya'dan

⁶⁷ Bk. İbnCevzi, *Zâdü'l-mesir*, C. 1, s. 382-383; Razi, *Mefatihü'l-gayb*, C. 21, s. 187-188; Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, C. 6, s. 165-166. Diğer değerlendirmeler için bk. Gökkır, *Meryem Suresi Tefsiri*, s. 83.

⁶⁸ Razi, *Mefatihü'l-gayb*, C. 21, s. 188.

⁶⁹ Zemahşeri, *Keşşaf*, C. 4, s. 7.

⁷⁰ İbnAtiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, C. 6, s. 10.

önce bu isimle kimsenin isimlendirilmediği olduğunu vurgulamıştır.⁷¹Râzi (ö. 606/1209) de *سميا* kelimesini benzer (nazir) manasına hamlettiğimizde her ne kadar medh ve tazim ifade etmesi sebebi ile bağlama uygun düşse de *رب* *سميا* *السّموات والأرض وما بينهما فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سميا* yerin ve bu ikisi arasındakilerin Rabbidir. Şu halde, O'na ibadet et ve O'na ibadet etmede sabırlı ol. Hiç, O'nun adını taşıyan bir başkasını biliyor musun?"⁷² ayetinde olduğu gibi kelimeyi hakikat manasında değil de mecaz manasında anlamak için bir delilin olmadığına dikkat çekmektedir.⁷³

Kıssadaki temel tema olan rahmet-i ilahînin müşahede edildiği bu pasajlarda Allah Hz. Zekeriya'nın duasını kabul ettiğini bildirmiş ve bir çocuk vererek onu kuvvetlendirmiştir. Bunun yanında belki de *واجعله ربّ رضى* "Rabbim, onu hoşnutluğuna ulaştırmış bir kimse kıl!"⁷⁴ nidasına bir karşılık olarak Yahya'nın üstün vasıflara sahip olduğunu melekleri aracılığı ile haber vermiştir. Ebeveynin çocuk üzerindeki görevlerinden biri olan isimlendirmenin Allah tarafından yapılması ise bu rahmet ve ihsanın son raddeye ulaştığını göstermektedir.

B. Hz. Zekeriya'nın Veladete Bir Delil İstemesinin Anlamlandırılması

Kıssanın müjdenin verilmesinden sonraki kısmında Hz. Zekeriya'nın Yahya ile müjdelenmesine oldukça şaşırduğu, duasının hemen başında zikrettiği normal yollarla çocuğunun olmasına mani olan kendisindeki ve eşindeki fizyolojik kusurları tekrar gündeme getirdiği ve doğum olayının gerçekleşeceğine dair bir delil/ayet istediği görülmektedir. Âl-i İmrân suresi ve Meryem suresinde kıssanın kalan kısmı aynı seyrde farklı ifadelerle anlatılmaktadır.

قَالَ رَبِّ انِّي يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ
قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْرًا وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ
بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ

⁷¹ Bk. Taberi, *Câmiü'l-beyân*, C. 8, s. 309-310; Maverdi, *en-Nüket ve'l-uyun*, C. 3, s. 358; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, C. 3, s. 333; Suyuti, *ed-Dürrü'l-mensur*, C. 4, s. 468.

⁷² Meryem 19/65.

⁷³ Razi, *Mefatihü'l-gayb*, C. 21, s. 187.

⁷⁴ Meryem 19/6.

“Zekeriya, “Ey Rabbim! Bana ihtiyarlık gelip çatmış iken ve karım da kısır iken benim nasıl çocuğum olabilir?” dedi. Allah, “Öyledir, ama Allah dilediğini yapar” dedi.”

“Zekeriya, “Rabbim! (çocuğum olacağına dair) bana bir alâmet ver” dedi. Allah da şöyle dedi: “Senin için alâmet, insanlarla üç gün konuşamaman, ancak işaretleşebilendir. Ayrıca Rabbini çok an, sabah akşam tesbih et.”⁷⁵

قَالَ رَبِّ انِّي يَكُونُ لِي عُقْلًامْ وَكَانَتْ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا
قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا
قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ اٰيٰتِكَ اِلَّا تُكَلِّمُ النَّاسَ ثَلٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا
فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ اِلَيْهِمْ اَنْ سَبِّحُوْا بُكْرَةً وَعَشِيًّا

“Zekeriya, “Rabbim!” “Hanımım kısır ve ben de ihtiyarlığın son noktasına ulaşmış iken, benim nasıl çocuğum olur?”

“(Vahiy meleği) dedi ki: “Evet, öyle. (Ancak) Rabbin diyor ki: “Bu bana göre kolaydır. Nitekim daha önce, hiçbir şey değil iken seni de yarattım.”

“Zekeriya, “Rabbim, öyleyse bana (çocuğumun olacağına) bir işaret ver”, dedi. Allah da, “Senin işaretin, sapsazağlam olduğun halde insanlarla (üç gün) üç gece konuşamamandır” dedi.”

“Derken Zekeriya ibadet yerinden halkının karşısına çıktı. (Konuşmak istedi, konuşamadı) ve onlara “Sabah akşam Allah’ı tesbih edin” diye işaret etti.”⁷⁶

Bu ayetlerde Hz. Zekeriya’nın Yahya ile müjdelenmesinin peşinden bir şaşkınlık yaşadığı ve eşinin kısır olduğunu, kendi yaşının da kemale erdiğini⁷⁷

⁷⁵ Âl-i İmrân 3/40-41.

⁷⁶ Meryem 19/8-11.

⁷⁷ Ayette geçen *الْكِبَرِ* *بلغني* ibaresinde kullanılan *istiarede* (burada etkin ve kudret sahibi bir failin ifadesi olan *بلغت* yerine *بلغني* ifadesinin tercih edildiği görülmektedir) adeta zaman tüneline gezinen iki yolcunun birbirine kavuşması tasvir edilmiş, Hz. Zekeriya’nın düşkünlüğü ve muhtaçlığı oldukça canlı bir şekilde ifade edilmiştir. (Bk. İbnAtiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, C. 2, s. 213.) Onun bu duayı yaptığı esnada yaşının 60 ila 120 arasında olduğu noktasında tefsir kaynaklarında farklı rivayetler bulmak mümkündür. Yine bu rivayetlerde eşinin ise ondan 2 ila 15 yaş

belirtip böyleyken çocuğunun nasıl olabileceğini sorduğu görülmektedir. Duasına başlarken de kendisinde ve eşinde olan bu eksiklikleri dile getiren ve buna rağmen Allah'tan çocuk isteyen Zekeriya'nın çocuk ile müjdelenmesinden hemen sonra böyle bir şaşkınlık yaşaması anlaşılması güç bir duruma sebep olmaktadır. "Bu tavır gerçekleşmesi umulmayan bir şeyin istenmesi manasına mı gelmektedir?", "Böyle bir tepki kudret-i ilahîye olan iman ile bağdaşır mı?"

Öncelikle Hz. Zekeriya'nın böyle bir şaşkınlık yaşamasının Allah'ın kudretinden şüphesi olmasından kaynaklanmadığı belirtilmelidir. Zaten onun, gerek kendisinin gerekse eşinin çocuk sahibi olmak için uygun şartları taşımamalarının bilincinde olmasına rağmen Allah'tan çocuk istemesi "Benim nasıl çocuğum olur?" sorusunun Allah'ın kudretini yadırgama amacıyla sorulmadığını gösterir. Bu durumda Hz. Zekeriya'nın çocuğun hangi yolla olacağını (örneğin başka bir eşten mi yoksa kısır olan eşine Allah'ın doğurganlık özelliği bahşetmesiyle mi) öğrenmek istediğini söylemek mantıklı olabilir.⁷⁸ Enbiya suresindeki *وزكريا إذ نادى ربه رب لا تدرنى فردا و أنت خير الوارثين فاستجبنا له ووهبنا له واصلحنا له وزوجه يحيى* "Zekeriya'yı da hatırla. Hani o, Rabbine, "Rabbim! Beni tek başıma bırakma. Sen varislerin en hayırlısısın" diye dua etmişti. Biz de onun duasını kabul ettik ve kendisine Yahya'yı bağışladık. Eşini de kendisi için, (doğurmaya) elverişli kıldık."⁷⁹ayetleri de çocuğun Allah'ın Hz. Zekeriya'nın eşine doğurganlık özelliği vermesi ile doğduğuna yani veladetin keyfiyetine işaret etmektedir.

Yine bu bağlamda çocuğun kendisinden ve kısır olan eşinden olacağını söylenmesinden sonra *قال كذلك* Zekeriya'nın bir alamet istemesinin eşinin durumu ile alakalı taşıdığı endişeden ve çocuğun ana rahmine düştüğü anı bilme isteğinden kaynaklandığı söylenebilir. Çünkü eşi adet görmeyen kısır bir kadındır. Bu durumda onun hamile kaldığını anlamak çok da mümkün olma-

arasında küçük olduğu görülmektedir. (Örneğin bk. İbnCevzi, *Zâdü'l-mesir*, C. 1, s. 385.)

⁷⁸ Bk. Taberi, *Câmiü'l-beyân*, C. 8, s. 310; İbnAtiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, C. 2, s. 213; Kurtubî, *el-Câmi li Ahkami'l-Kur'an*, C. 5, s. 120; Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, C. 2, s. 469.

⁷⁹ Enbiya 21/89-90.

yan bir durumdur.⁸⁰ Eğer siyaktan Zekeriya'nın çocuğun ana rahmine düştüğü anı bu olaya şükretmek için bilmek istediği anlaşılırsa, şükürün yani Allah'ı zikir ve sabah-akşam tesbihin ona bir alamet olarak verilmesi manidardır. Nitekim o şükür ve ibadet niyetiyle rabbinden bir ayet istemektedir. Allah ise ona öyle bir alamet vermiştir ki, üç gün-üç gece boyunca Rabbini anma, onu zikretme dışında kimseyle tek kelime bile konuşmamıştır.

Tefsirlerde ayetteki işkâlin giderilmesi noktasında dua ile müjdenin verilmesi arasında geçen sürenin gündeme getirildiği de görülmektedir. Bu çerçevede, Hz. Zekeriya'nın Allah'tan çocuk istediğinde kısır olmayan bir eş ile evlenip çocuk sahibi olabilecek halde olmasına rağmen duasının uzun bir süre sonra ihtiyarlık evresine girdiğinde kabul olduğu söylenilmiş⁸¹ ve Hz. Zekeriya'nın duasının üç ayrı surede üç ayrı sigâ ile yer alması bu duaların üç defa tekrar ettiği ve aralarında belirli bir süre geçmiş olabileceği şeklinde yorumlanmıştır. Esasında Hz. Zekeriya'nın duası kabul edildiğinde yaşadığı şaşkınlık ve veladete bir alamet istemesi anlamlandırılırken duanın yapıldığı zaman Zekeriya'nın ve eşinin çocuk sahibi olabilecek istidatta olma ihtimalleri düşünülebilir. Bu durumda onun dua etmeye başladığı zamandan duasının kabul edilmesine dek aradan uzun bir zaman geçmiştir ve Zekeriya ile eşi artık çocuk sahibi olabilecek melekelerini kaybetmişlerdir, denilebilir. Ancak Hz. Zekeriya'nın Yahya ile müjdelenmesi sonrasında yaşadığı şaşkınlık bağlamında Meryem suresi 8. ayet ve Âl-i İmrân suresi 40. ayette geçen ve eşinin kısır olduğunu ifade eden ibarenin Meryem suresi 5. ayette onun duasının içerisinde *اكن بدعائك رب شقيا* ile yer aldığı gözden kaçırılmamalıdır. Nitekim Zekeriya'nın bundan önce yaptığı dualarının Allah tarafından kabul olduğunu anlatan *اكن بدعائك رب شقيا ولم* ifadesine bakıldığında onun uzun zamandan beri Allah'tan çocuk istediğini fakat duasının ömrünün sonunda kabul olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

Yine duada kullanılan bütün bu ifadelerin "hikâyede" belirlenen üsluba göre farklı olması (icaz-tevessut-ishab) gayet doğaldır. Üstelik duanın yapıldığı dil Arapça olmadığından "hikâye" mana ile yapılmaktadır. *فنادته الملائكة* ve *ياحيا* ayetlerinde kullanılan fa-i ta'kibiyye de Hz. Zekeriya'nın

⁸⁰ Bk. Alusi, *Ruhu'l-Meâni*, C. 16, s. 70.

⁸¹ İbnAtiyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, C. 6, s. 11.

duası ile çocukla müjdelenmesi arasında böyle bir sürenin geçmemiş olduğunu destekler.⁸²

Süddî'den aktarılan bir rivayette, Hz. Zekeriya'nın duyduğu bu sesin meleklerin sesi olmadığına dair şeytanın kalbine attığı vesveseden kurtulmak için "Ya Rabbi eğer bana yöneltilen bu nida ve duyduğum ses senin meleklerinin sesi ve tarafından bir müjde ise bana bir alamet ver" dediği söylenmiştir.⁸³ Ancak bu rivayet, şeytanın vahye dahil olabilir mi? sorusunu/sorununu beraberinde getirmektedir. Matüridi'ye (ö. 333/944) göre Hz. Zekeriya ya bu delili müjdenin iblisten değil de meleklerden olduğunu anlamak için, -çünkü şeytan Allah'tan gelecek bir delile (ayet) yalan karıştıramaz- yahut da, meleklerin müjdeye dahil olabileceğinden; müjdenin içeriğini kendileri ifade edebileceğinden istemiş ve bununla da bilgisini kesinleştirmeyi amaçlamıştır. Nitekim Hz. İbrahim de kendisine gelen melekleri konuşmalarından tanıyamamış ve onlara قوم منكرون "Gerçekten siz tanınmayan kimselersiniz"⁸⁴ demiştir.⁸⁵

Hz. Zekeriya'nın kendisine bir veli istediği, bu isteğini çocuk ile kayıtlamadığı, kendisine çocuk müjdesi verildiğinde de söz konusu mani durumlardan ötürü şaşkınlık yaşadığı söylendiğinde⁸⁶ Zekeriya'nın Yahya ile müjdelendiğinde yaşadığı şaşkınlığı anlamlandırmak zor değildir. Ancak kıssanın bağlamına bakıldığında Hz. Zekeriya'nın -ister bizzat çocuk istemiş olsun, isterse bir veli- Hz. Meryem'e indirilen rızka şahit olduktan sonra hemen oracıkta dua ettiği ve Allah'ın kudretine sığınarak katından benzer bir ihsan beklediği anlaşılmaktadır. Ayetteki من لذك من ifadesinden de anlaşılacağı üzere Zekeriya'nın, duasında sebepleri aradan kaldırarak bizzat Allah'tan istediği görülmektedir. Bu durumda Hz. Zekeriya'ya isteğinin Hz. Meryem'e verilen rızıkta olduğu gibi değil de sebepler aracılığı ile verilmesinin onda bir şaşkınlığa sebep olduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada istenilenin kendi sülbünden bir çocuk veya mukayyed olmayan bir veli olması arasında bir fark yoktur.

⁸² Bk. Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, C. 2, s. 464.

⁸³ Taberi, *Câmiü'l-beyân*, C. 3, s. 258. Ayrıca bk. İbnAtiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, C. 2, s. 213.

⁸⁴ Hicr 15/62.

⁸⁵ Maturidi, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, C. 1, s. 267.

⁸⁶ İbnAtiyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, C. 6, s. 11; Razi, *Mefatihü'l-gayb*, C. 21, s. 189.

Meryem suresi 9. ayette *وقد خلقتك من قبل ولم تكن شيئا* ibaresi ile Allah, yoktan var etmeyi ve sebeplerin ıslahı ile yaratmayı kıyaslamış, yoktan yaratmaya kadir olanın -doğurganlık özelliğini kaybetse de- bir anne ve babadan yaratmaya evleviyetle kadir olduğunu beyan etmiştir.⁸⁷ Nitekim ilkinde zat ve sıfatların hiç yokken var edilmesi, ikincisinde ise sıfatların değiştirilmesi (kısırlık-doğurganlık) söz konusudur.⁸⁸ Bizce ayette yapılan bu kıyas Zekeriya'nın Yahya ile müjdelenmesinin ardından yaşadığı şaşkınlığın anlamlandırılmasında da oldukça önemli ipuçları taşımaktadır. Nitekim Hz. Zekeriya sebepler olmadan bizzat Allah katından bir veli istemekte, Allah ise onu kendisi ve kısır olan eşinden doğacak bir çocuk ile müjdelemektedir. Ayetteki bu ibareler adeta Zekeriya'nın kendisi ve eşinden doğacak Yahya ile müjdelendiği zamanki şaşkınlığa gerek olmadığını, çocuğun bu şekilde dünyaya gelmesinin kendi isteğinden daha kolay olduğunu anlatmaktadır.

Bütün bunlarla birlikte Hz. Zekeriya'nın bu soruyu ulaşılması zor olan bir şeyi elde etmiş hayretler içerisindeki kimsenin sevinçli ve coşkulu halini anımsatırcasına şükür ve tevazu içerisinde "Ya Rabbi ben ne yaptım ki bu müjdeyi hak ettim?" manasında sorduğu da düşünülebilir.⁸⁹ Nitekim gerçekleşmesini istediği bir şey ile müjdelenen kimsede müjdenin duyulduğu ilk anda mantığın sınırlarını aşacak duygusal bir sevinç hali yaşanabilir. Kişinin kendisini bu

⁸⁷ Ayette Yahya peygamberin yaratılışı Hz. Zekeriya'nın yaratılışına kıyas edilmekte ve Yahya'nın (a.s.) yaratılışının daha kolay olduğu belirtilmektedir. Ancak Zekeriya peygamberin de diğer insanlar gibi anne ve babanın birlikteliğinden meydana geldiği düşünülürse Zekeriya'nın (a.s.) Âdem'den vücuda gelmek suretiyle yaratılmasından kastın ne olduğu sorgulanabilir. Bazı âlimler bununla ilk insan Âdem'e (a.s.) ve onun yaratılışına işaret edildiğini bildirmişlerdir. Onlara göre, Âdem'in (a.s.) yaratılışı bütün insanlığın -yaratılışının- içerisinde yer bulduğu bir örnektir. Durum böyle olunca yoktan yaratılmayı ilk yaratılışından ve yaratmadan nasibi olan bütün insanlığa teşmil etmek sadece Âdem'e (a.s.) hasretmekten daha bedi'dir. Bk. Ebüssuud Efendi, *İrşadü'l-akli's-selim*, C. 3, s. 564; Şevkani, *Muhammed b. Ali b. Muhammed, Fethu'l-kadir*, thk. Abdurrahman Umeyra, *Darü'l-Vefa, Mansure* 1997, C. 3, s. 446; Alusi, *Ruhu'l-Meâni*, C. 16, s. 70.

⁸⁸ Razi, *Mefatihü'l-gayb*, C. 21, s. 190; Bursevi, *Ruhü'l-beyân*, C. 5, s. 314.

⁸⁹ Bk. Nehhas, Ebu Cafer, *Meâni'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ali es-Sabuni, Merkez-ü İhyai't-Türâsi'l-İslami, Mekke 1989, C. 1, s. 395; Kurtubi, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, C. 5, s. 120; Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, C. 2, s. 469.

denli mutlu eden haberi tekrar duymak istemesi veya kendisine bu hususta daha çok bilgi verilmesini talep etmesi de muhtemeldir.⁹⁰ Bu ise onun İbrahim'de (a.s.) olduğu gibi kalbindeki itmi'nanı artıracak bir istekte bulunduğu manasına gelir.⁹¹

Bu hususta kıssalardaki mesajların muhatapları inşâsını önemseyen açıklamalarıyla Zemahşeri'nin ifadelerinin Hz. Zekeriya'nın müjde karşısındaki şaşkınlığını anlamlandırmaya çok yönlü bir bakış açısı kazandırdığını da belirtmek gerekir:

Hz. Zekeriya, neden kendisi ve eşi çocuk sahibi olmaya elverişli değilken Allah'tan çocuk istedi de, duası kabul olunca bunu yadırgayıp şaşırды? diye sorulacak olursa denilir ki: Aslında bu sorunun sorulma amacı Hz. Zekeriya'ya verilen cevapta saklıdır. Bu cevapla müminlerin imanının pekişmesi ve hak yoldan alıkoyanların elinin boşa çıkması kastolunmuştur. Aksi takdirde Zekeriya peygamberin duasından önce ve sonraki inancı noktasında bir değişiklikten bahsedilemez.⁹²

Esasında Zemahşeri ayetin literal okunuşu ve lafızlar üzerinde yapılan yorumlar ile ayetin anlamlandırılması çabaları esnasında gözden kaçan bir hususa işaret etmektedir. Kıssa ile ilgili detaylar ve kıssanın anlatımında yer verilmeyen bazı kesitler bir yana bu kıssanın muhatapları için verdiği önemli mesajlar vardır. Kıssa kul ile Rabbi arasında geçen çok özel bir anı, dua anını anlatmaktadır. Gerçekleşmesi noktasında ümitlerin kesildiği bir durumda Rabbin kulunun isteğine cevap vermesi muhataba, her an sığınılacak olan kapıyı hatırlatmakta, kulun Rabbine ve onun dualara cevap verdiği olan inancını kuvvetlendirmektedir.

Hz. Zekeriya'nın müjdenin gerçekleşeceğine dair bir işaret-alamet istemesi üzerine kendisine üç gün-üç gece⁹³ konuşmaması/konuşamaması bir delil olarak bildirilmiştir. Ayette bahsedilen alamet (ان لا تكلم الناس) onun Meryem

⁹⁰ Razi, *Mefatihü'l-gayb*, C. 21, s. 189; Bikai, *Nazmü'd-dürer*, C. 12, s. 174.

⁹¹ Bk. Alusi, *Ruhu'l-Meâni*, C. 16, s. 70.

⁹² Zemahşeri, *Keşşaf*, C. 4, s. 8.

⁹³ Âl-i İmrân suresinde üç gün, Meryem suresinde üç gece şeklinde geçen bu sürecin birlikte değerlendirilip üç gün-üç gece şeklinde anlaşılması isabetli görülmektedir.

kıssasında olduğu gibi o zamanki şeriat gereğince susma orucu,⁹⁴ yani konuşmaması mıdır, yoksa konuşamaması mıdır, denilebilir. Müfessirlerin -hemen hemen hepsi bunun konuşamama olduğunu düşünmekle birlikte- bu süre içerisinde Zekeriya'nın konuşamama sebebi ile ilgili farklı görüşler beyan etmektedirler.

Cübeyr b. Nüfeyr, Zekeriya'nın dilinin konuşmasını engelleyecek şekilde şiştiğini, Rabi' gibi bazı kimseler de ceza kabilinden dilinin kendisinden alındığını aktarırken,⁹⁵ İbn Abbas, Mücahid, Süddî, Katâde, İkrime ve Dahhak, Hz. Zekeriya'nın üç gece boyunca konuşmasına engel olacak bir hastalık ve kekelik olmamasına rağmen⁹⁶ dilinin tutularak konuşamadığını söylemektedirler. Abdurrahman b. Zeyd, Hz. Zekeriya'nın insanlarla konuşamamasına rağmen Tevrat okuyup Allah'ı tesbih ettiğini söylemektedir.⁹⁷ Bazıları ise -müjdenin doğruluğuna delil olan bu ayetin doğada veya başka bir kişide meydana gelecek harikulâde bir olaydan değil de Hz. Zekeriya'nın kendisinden verilmiş olmasını açıklarken-onun meleklerin sesinden müjdeyi işitmesine rağmen bir alamet istemesi sebebi ile cezalandırıldığını söylemişlerdir.⁹⁸

Hz. Zekeriya'nın Tevrat okuyup zikir yapabilmesine rağmen insanlarla konuşamadığı görüşü -bunun kendisine bir delil olarak verildiği düşünülürse-

⁹⁴ Bk. Meryem 19/26.

⁹⁵ Bk. İbnAtiyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, C. 2, s. 214. Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, C. 2, s. 471.

⁹⁶ Ayette geçen سويًا kelimesinin dilinin sağlam olduğu halde konuşamadığını ifade ettiği söylenmiştir. Aynı kelime ile ilgili İbn Abbas'tan gelen başka bir rivayette ise bu kelimenin gece ile ilintili olup peş peşe manasına geldiği aktarılmıştır. Bk. Maverdi, *en-Nüket ve'l-uyun*, C. 3, s. 358; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, C. 3, s. 333.

⁹⁷ Bk. Taberi, *Câmiü'l-beyân*, C. 8, s. 313; Maverdi, *en-Nüket ve'l-uyun*, C. 3, s. 358; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, C. 3, s. 333; Suyuti, *ed-Dürri'l-mensur*, C. 4, s. 469. Kıssadaki Hz. Zekeriya'nın konuşamaması ile ilgili ayetlerin İncillerde yer alan ifadelerle karşılaştırılması için bk. Gökkır, *Meryem Suresi Tefsiri*, s. 86-87.

⁹⁸ Taberi, *Câmiü'l-beyân*, C. 3, s. 258-259; İbnZemenin, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, thk. Ebu Abdullah Huseyn b. Akkaşe, Muhammed Mustafa el-Kenz, el-Faruk el-Hadise li't-Tıbaa ve'n-Neşr, Kahire 2002, C. 1, s. 288; Kurtubi, *el-Câmi li Ahkami'l-Kur'ân*, C. 5, s. 122; Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, C. 2, s. 471.

daha dikkate değerdir. Çünkü konuşabilmekle birlikte konuşmamanın mucizevî yönü olduğunu söylemek zordur. Bir hastalıktan dolayı konuşamama için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Hz. Zekeriya'nın bunu bir delil/mucize olarak algılaması ancak Tevrat okuyup Allah'ı zikredebilmesine rağmen insanlarla konuşmaya gelince bunu yapamaması ile açıklanabilir.⁹⁹

Zekeriya-Yahya kıssasının geçtiği pasajlarda değinilen son konu ise, Zekeriya'ya konuşamama alametinin verildiği üç gün-üç gece boyunca onun kavmi ile olan diyalogunun keyfiyetidir. Âl-i İmrân suresinde onun bu süre boyunca kavmiyle “remz” yolu ile konuştuğu bildirilmiştir. “Remz” dudaklar, kaşlar, gözler, el veya başla işaret etmek suretiyle gerçekleşebilir.¹⁰⁰ Meryem suresinde ise bu süreçte onun mihraptan çıkıp kavmine sabah-akşam Allah'ı tesbih etmelerini vahiy yoluyla bildirdiği söylenmiştir. İnsandan insana gerçekleşen bir iletişim olarak vahyin manaları da “remz” ile aynıdır. Yani Hz. Zekeriya kavmi ile işaret ve ima yolu ile konuşmuştur. Bazı rivayetlere göre ise yere, toprağa ve bir kâğıda yazmak suretiyle onlara sabah akşam tesbih etmelerini söylemiştir.¹⁰¹ Hz. Zekeriya'nın onlara sabah akşam tesbih etmelerini vahiy yoluyla bildirmesinin sebebi, şeriatlarında olduğu üzere Zekeriya'nın konuşmama orucu tuttuğunu zannedip ona uymalarını engellemek için olabilir.¹⁰²

Sonuç

Allah ile kul arasında özel bir iletişim anı olan duanın işlendiği Zekeriya-Yahya kıssası Kur'ân kıssalarının anlatım özelliklerine uygun olarak üç surede farklı uzunluklarda ve farklı ifadelerle yer almaktadır. Bu üç surede kıssanın anlatımında sunum farklılıklarının söz konusu olması, müşterek lafızların bulunması, kıssada geçen olay, şahıs ve zamansal olgulara farklı vurguların yapılması kıssanın anlaşılması noktasında birtakım problemleri (*işkâl*) beraberinde getirmiştir.

⁹⁹ Razi, *Mefatihü'l-gayb*, C. 21, s. 191.

¹⁰⁰ Taberi, *Câmiü'l-beyân*, C. 3, s. 258-259; Zeccac, *Meâni'l-Kur'ân*, C. 1, s. 409; Nehhas, *Meâni'l-Kur'ân*, C. 1, s. 396-397.

¹⁰¹ Bk. Taberi, *Câmiü'l-beyân*, C. 8, s. 313-314; Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-muhit*, C. 6, s. 167.

¹⁰² Bk. İbnAşur, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, C. 16, s. 74.

Kıssalarda anlaşılması hususunda güçlük çekilen ifadeler tahlil edilmeden önce kıssanın tarihsel değeri, üslup özellikleri ve muhataba ilettiği mesajlar tespit edilmelidir. Kıssada yer alıp anlamı kapalı olan (*garib*) ve çok anlamlı kelimelerin (*müşterek*) manaları incelenirken kıssadaki edebî üslup ve öğretiler ile filolojik-gramatik tahlillerin birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. Kıssa, sadece rivayet veya filolojik analizler üzerinden okunmamalı, anlatımda söz konusu olan sosyolojik ve psikolojik/duygusal unsurların kıssanın anlamlandırılmasına katkı sunması hedeflenmelidir.

Bu bağlamda rivayet tefsirlerinin Zekeriya-Yahya kıssasını daha çok İsa kıssası ile bağlantılı olarak sunulan Âl-i İmrân suresindeki ayetler çerçevesinde işledikleri görülmektedir. Zekeriya'nın duası öncesinde yaşanan ve onu dua etmeye sevk eden olayların gelişim sürecine dair bu kaynaklarda yer alan bilgiler, kıssada anlaşım güçlüğü çekilen hususların anlamlandırılmasında filolojik tahliller kadar önem arz etmektedir. Dirayet tefsirlerinin ise kıssayı Meryem suresi etrafında ele aldıkları, çok anlamlı kelimeler ve çelişki vehmi doğuran ifadelerin anlaşılmasına katkı sunmayı hedefledikleri anlaşılmaktadır. Bu kaynaklardan *el-Keşşaf*, *el-Muharerü'l-Veciz*, *el-Bahru'l-Muhît* gibi eserlerin kıraat farklılıklardan kaynaklanan muhtemel manaların dizgisel bağlamlarında ortaya çıkardıkları anlam zenginliklerini vurgulamaları kıssanın anlaşılmasına önemli katkılar sunmaktadır. Ayetlerin anlamlandırılmasında çok anlamlı kelimelerdeki muhtemel manalardan birini tercih yerine söz konusu manaların birlikte dikkate alınması bu katkıların başında gelmektedir. Bunun yanında Zekeriya-Yahya kıssasının ana temasının Zekeriya'nın duası olması, kıssada duanın keyfiyeti ve makbul bir duada gözetilmesi gereken unsurlara dair önemli mesajların yer alması sebebiyle işâri yorumların kıssanın anlaşılmasına katkı sunacağı da söylenmelidir.

Bu çalışmada Hz. Zekeriya'nın duası ve kıssada işlenip mesaj içeren ana temalardaki vurgular ön plana çıkarılarak anlaşılması zor olan ayetlerin tefsirine bu zaviyeden bakmaya özen gösterilmiştir. Bununla birlikte, çalışmamızın Zekeriya-Yahya kıssası ile sınırlandırıldığı ve çalışmada ele alınan meselelere sadece bu kıssa çerçevesinde cevaplar arandığı unutulmamalı; Zekeriya-Yahya kıssasının Kur'ân kıssaları ile olan ilişkisi, Kur'ân kıssalarındaki edebî üsluba dair özelliklerin bu kıssada nasıl yer bulduğu, kıssaya dair tarihi bilgiler ile

Kur'ân'daki ilgili pasajlar arasındaki mutabakat gibi birçok konunun daha kapsamlı çalışmalarla açığa çıkarılacağı belirtilmelidir. Yine kıssada geçen nida, dua, müjde, meleklerin müjdelemesi, müjdeye şaşırma, müjdenin doğruluğuna delil olarak üç gün-üç gece konuşamamanın verilmesi ve vahiy gibi konuların diğer Kur'ân kıssaları ile birlikte değerlendirilmesinin, bizim de bu çalışmada ele aldığımız birçok meselenin hallinde önemli olacağı ifade edilmiştir.

Kaynakça

- Alusi, Ebü'l-Fazl Şihabüddin, *Ruhu'l-Meâni fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesâni*, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty.
- Begavi, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud, *Mealimü't-tenzil*, thk. Hâlid Abdurrahman Ak, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1992.
- Bikai, Ebü'l-Hasan Burhaneddin, *Nazmü'd-dürer fi tenasübi'l-ay ve's-süver*, Darü'l-Kütübi'l-İslami, Kahire ty.
- Buhari, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiü's-sahih*, Dârü't-tibâati'l-âmire, İstanbul 1315.
- Bursevi, İsmail Hakkı, *Ruhü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, Matbaa-i Osmaniye, İstanbul 1915.
- Dani, EbûAmr Osman b. Saîd, *et-Teysirfi'l-kıraati's-seb'a*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- Demirci, Sabri, *Kur'ân'da müşkül ayetler*, İstanbul, Nesil Yayınları, t.y.
- Dimiyati, Ahmed b. Muhammed el-Benna, *İthafu fuzalâi'l-beşer bi'l-kıraati'l-erbaate aşer*, thk. Abdürrahim et-Tarhuni, Darü'l-Hadis, Kahire 2009.
- Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-Muhit*, drs. vethk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvid, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Ebüssuud Efendi, *İrşadü'l-akli's-selim ila mezaya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Mektebetü'r-Riyadü'l-Hadise, Riyad ty.
- Ferra, EbûZekeriyyâYahyâ b. Ziyad, *Meani'l-Kur'ân*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983.
- Gökkır, Bilal, *Meryem Suresi Tefsiri Metin ve Yorum İncelemesi*, Fecr Yay. Ankara 2009.
- Hazin, Alauddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdadi, *Lübabü't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir, *et-Tahrir ve't-tenvir*, Daru't-Tunusiyye, Tunus 1984.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdülhak, *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensari vd. Matbuatü Vizaratü'l-Evkaf ve's-Şüünü'd-Diniyye, Katar 2007.
- İbn Cevzi, Ebu'l-Ferac, *Zâdü'l-mesir fi İlmi't-Tefsir*, el-Mektebü'l-İslami, Beyrut 1983.

- İbn Cezeri, Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed, *en-Neşrfi'l-kıraati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabba', Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, DâruSâdir, Beyrut 2004.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. KuteybeDineverî, *Te'vilumüşkili'l-Kur'ân, şrh.* nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr, Kahire, Dârü't-Türas, 1973.
- İbn Zemenin, Ebu Abdullah Muhammed, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, thk. Ebu Abdullah Huseyn b. Akkaşe, Muhammed Mustafa el-Kenz, el-Faruk el-Hadise li't-Tıbaa ve'n-Neşr, Kahire 2002.
- Kadi, AbdülfettahAbdülğanî, *el-Büdürü'z-zâhirefi'l-kırâati'l-aşri'l-mütevâtire*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1981.
- Kasimi, Muhammed Cemaleddin, *Mehasinü't-te'vil*, tahrir ve talik Muhammed Fuad Abdülbaki, yy. 1957.
- Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li Ahkami'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2006.
- Maturidi, Ebu Mansur, *Te'vilâtüEhli's-Sünne*, thk. Fatima Yusuf, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2004.
- Maverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *en-Nüket ve'l-uyun*, racaahu es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi, *Sahih-i Müslim*, Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation; Cem'iyetü'l-Meknezi'l-İslâmî, 2000.
- Nehhas, Ebu Cafer, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sabuni, Merkez-ü İhyai't-Türâsi'l-İslami, Mekke 1989.
- Razi, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Mefatihü'l-gayb*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1981.
- Sebtü'l-Hiyat, Ebu Muhammed Abdullah b. Ali, *el-Mübhiçfi'l-Kıraati's-Semân*, drs. vethk. Abdülaziz Ahmed İsmail, yy, Suud 1985.
- Suyutî, Celaleddin Abdurrahman b. EbîBekr, *ed-Dürri'l-mensûrfi't-tefsir bi'l-me'sur*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
-, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnaut, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 2008.
- Şevkani, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-kadir*, thk. Abdurrahman Umeyra, Mansure, Darü'l-Vefa, 1997.
- Taberî, Ebû Cafer İbnCerir, *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- Tantavi, Muhammed Seyyid, *et-Tefsiru'l-vasitli'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Darü's-Seaate, Kahire ty.
- Zeccac, Ebu İshak, *Meâni'l-Kur'ân ve i'rabühü*, thk. Abdülcelil AbduhŞelebî, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1988.
- Zemahşerî, Carullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an hakâiki gavâmidi't-tenzil ve uyunî'l-ekâvil*, thk. vetlk. Adil AhmedAbdülmevcud, Ali Muhammed Muavvid, Mek-tebetü'l-Abikân, Riyad 1998.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'ân*, thk, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire Dâru't-Türâs, 1984.

Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?*

*Jonathan A.C. BROWN** / Çev. Salih KESGİN****

Öz: Batılı araştırmacılar genellikle erken dönem hadis münekkitlerinin hadislerin doğruluğunu incelemede isnadla sınırlı kaldığı konusunda hemfikirdirler. Bu münekkitlerin metni de dikkate aldıkları görüşü ise, güvenilirliği şüpheli materyallere ya da Sünni hadis geleneğinin oluşum yıllarından sonra ortaya konan eserlere dayanmaktaydı.

Bu çalışmada, Sünni hadis münekkitlerinin esasında metin tenkidi yaptıklarını h.3'üncü/9'uncu ve h.4'üncü/h.10'uncu yüzyıllardan metin tenkidi örnekleri sunarak kanıtlayacak ve bu münekkitlerin bilinçli olarak bütün çabalarını isnad üzerinde yoğunlaştırma görüntüsü verip rasyonalist rakiplerinin saldırılarını savuşturmaya çalıştığını ortaya koyacağım. Erken dönem rical tenkidi eserlerinde bulunan hadisler ile içerisinde metin tenkidinin somut örneklerini barındıran mevzu hadis edebiyatının geç dönem eserlerinde yer alan hadisler arasında güçlü bir bağın varlığını ortaya koyarak, erken dönem münekkitlerin sanılandan çok daha fazla metin tenkidi yaptığını ve bu faaliyetlerini isnad tenkidi adı altında gerçekleştirdiğini göstereceğim.

Anahtar Kelimeler: Metin Tenkidi, Hadis Tenkidi, el-Buhari, Müslim b. Haccac.

How We Know Early Hadīth Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find

Abstract: Western scholars generally agree that early hadīth critics limited their authentication of hadīths to examining isnāds. The argument that these critics took the matn into account has relied on material of dubious reliability or on works produced after the formative period of the Sunni hadīth tradition. By

* Bu makale, Islamic Law and Society dergisinin 2008 yılında neşredilen 15. sayısında "How We Know Early Hadīth Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find" başlığıyla yayınlanmıştır.

** University of Washington, Near Eastern Studies, Box 353120, Theattle WA, 98195.

*** Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

providing examples of matn criticism from the 3rd/9th and 4th/10th centuries, I prove that Sunni hadīth critics did in fact engage in matn criticism; and I argue that these critics consciously manufactured the image of exclusive focus on the isnād in an effort to ward off attacks by rationalist opponents. By demonstrating a high correlation between the hadīths found in early books of transmitter criticism and those found in later books of forged hadīth with explicit matn criticism, I show that early critics engaged in matn criticism far more often than appears to have been the case, disguising this activity in the language of isnād criticism.

Keywords: Isnad; Munkar; Al-Bukhari; Muslim B. Al-Hajjaj; Hadith Forgery; Matn Criticism; Hadith Criticism

İktibas / Citation: Salih Kesgin, “Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?”, *Usûl*, 25 (2016/1), 265 - 310.

Giriş

Batılı araştırmacılar, erken dönem Müslüman hadis alimlerinin, hadislerin doğruluğunu belirlemek adına bütün çabalarını hadislerin aktarım zincirlerine (*isnad*, çoğulu: *esânid*) yoğunlaştırdıkları ve modern tarih araştırmasının ana unsurlarından biri olan rivayetlerin içeriğini ihmal ettiklerini kabul etmektedirler. Sünni hadis geleneğinin ilk dört asrında hadis münekkitleri, hadislerin içeriğini tenkid etme hususunda kayda değer bir ilgiyi dışlayacak şekilde, *isnad tenkidinin* biçimsel yönünü yoğun bir şekilde vurguladıkları için batılı araştırmacılar bu çıkarımlarında tamamen haklı bulunmuşlardır. Bazı batılı araştırmacıların ve modern dönem Müslüman ilim adamlarının, erken dönem hadis münekkitlerinin aslında *isnadın* ötesini de incelediğini kanıtlamaya yönelik çabaları, erken İslami döneme ait delil yetersizliği nedeniyle sürekli olarak başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

Bu makalede, Muhammed b. İsmail el-Buhari (ö. 256/870) ve Ali b. Ömer ed-Darekutni (ö. 385/995) gibi önemli münekkitlerin kariyerlerini de kapsayan, h.3'üncü/9'uncu ve h.4'üncü/10'uncu yüzyıl Sünni hadis münekkitlerinin yöntemlerine bakışımızı yeniden değerlendireceğim. İlk olarak, erken dönem münekkitlerin kimi hadisleri, içeriklerinin kabul edilemez olmalarından dolayı reddetmesiyle ilgili örnekler sunacağım ve böylece içerik tenkidinin, bu hadis münekkitlerinin kullandığı yöntemlerden

biri olduğunu kanıtlayacağım.¹ İkinci olarak da, bariz şekilde ortada olan anakronizmleri ya da mantık dışı manaları algılama becerisi konusundaki belirgin eksikliğiyle, erken dönem Sünni hadis geleneğindeki eleştirel körlük gibi görünen durumun, esasında erken dönem hadis tenkidini gerçek anlamda temsil etmediğini ortaya koyacağım. Ki, erken dönem Sünni hadis münekkitlerinin bilinçli bir şekilde oluşturduğu hadislerin içeriğinin görmezden geldiği imajı, onların akli esas alan rakiplerine karşı tesis ettikleri *isnada* dayalı metodolojinin gerekli bir parçasıdır. Son olarak da, Sünni hadis geleneğinin açıkça isnad tenkidinden içerik tenkidine doğru bir kayma yaşadığı h.6'ncı/12'nci yüzyıllarda, bu dönemdeki münekkitlerin, daha önceki hadis alimlerinin görünüşte isnad kusurları bakımından eleştirdiği rivayetlere doğrudan yöneldiklerini göstereceğim. Nitekim, daha sonraki dönem münekkitlerince içerikleri nedeniyle reddedilen materyaller ile erken dönemde *isnad* tenkidiyle reddedilenler arasındaki anlamlı ilişki, erken dönem hadis alimlerinin sanılandan çok daha sık bir şekilde içerik tenkidi yaptığını göstermektedir.

¹ Hadis tenkidi tartışmalarında '*metin* tenkidi' kavramı, (hadis rivayet zincirinin ya da *isnadın* tenkit edilmesinin aksine), hadisin metninin tenkit edilmesini ifade etmek için yaygın kullanılan bir terim haline gelmiştir. 'İçerik tenkidi' teriminin, Batılı araştırmacıların *metin* tenkidi terimiyle ifade etmeye çalıştığı anlamı, yani hadisin içeriğindeki ya da *manasındaki* bir sorunu gösterme çabasını, daha iyi yansıttığını düşünüyorum. Erken dönem Müslüman hadis münekkitleri, bir hadisi anlamına hiç değinmeden metin yönünden eleştirebilmekteydi; örneğin, ed-Darekutni (ö.385/995) gibi bir münekkit Hz. Peygamber'in sünnetini aktaran bir rivayete, anlamı hiç değişmemiş olsa da daha iyi ifade edilmiş bir versiyonu olduğu için, sırf ifade şekline dolaylı itiraz edebilmekteydi. Elbette, burada kullanılan 'içerik tenkidi' teriminin, Yeni Ahit çalışmalarında kullanılan 'içerik tenkidi (*Sachkritik*)' kavramı ile herhangi bir ilişkisi yoktur. Bkz. Jonathan A.C. Brown, "Criticism of the Proto-Hadis Canon: al-Daraqutni's Adjustment of the Sahihayn," *Journal of Islamic Studies* 15, no. 1 (2004): 26; Edgar Krentz, *The Historical Critical Method* (Philadelphia: Fortress Press, 1975), 71.

Erken Dönem Hadis Tenkidinin Durumu: Çok Erken ya da Çok Geç

Batılı İslam araştırmacılarını, erken dönem hadis münekkitlerinin tamamen *isnada* odaklanarak, içeriği göz ardı ettiği çıkarımları nedeniyle suçlamak pek de doğru değildir. Nitekim, Reşid Rıza (ö. 1935) ve Cemal el-Benna gibi İslam modernistleri bu oryantalist tenkidi desteklemiştir.² Müslüman alimler, h.4'üncü/10'uncu yüzyılın sonuna kadar, uydurma ya da son derece güvenilir hadislerin listelendiği bir eser dahi üretmemişlerdir: Ebu Said Muhammed b. Ali el-Nakkaş el-İsfahani (ö.414/1023) tarafından yazılan *Kitabü'l-mevzu'at* (şu an kayıp).³ Elimizde mevcut olan en eski mevzu hadis eseri ise, Muhammed b. Tahir el-Makdisi (ö. 507/1113) tarafından yazılan *Tezkiratü'l-mevzu'at* isimli kitaptır. Hadis alimleri arasında ilk sistematik içerik tenkidi tartışması ve uygulaması İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *el-Menarü'l-münif fi's-sahih ve'd-daif* isimli eserinden önce de bulunmamaktadır. H.3'üncü/9'uncu ve h.4'üncü/10'uncu yüzyıldaki Müslüman hadis alimlerinin tenkit metotları, hadis ravilerini (*rical*) belirleme ve değerlendirmeye ya da çeşitli hadis rivayetlerini anlamları ile ilgilenmeden, doğrudan teknik hatalar yönünden inceleme (*ilal*) ile sınırlı kalmıştır. Ravi tenkidi yapan kitaplar arasında el-Buhari'nin *et-Tarihü'l-kebir*, *et-Tarihü'l-evsat* ve *ed-Duafau's-sağir* isimli eserleri ve Ebu Cafer el-Ukayli'nin (ö.323/934) *ed-Duafau'l-kebir*, İbn Hibban el-Büsti'nin (ö. 354/965) *Kitabü'l-mecrühîn* ve İbn Adi'nin (ö. 365/975-6) *el-Kamil fi duafai'r-rical* adlı kitapları da vardır.⁴ Ahmed b. Şuayb en-Nesâi (ö. 303/915-16), İbn Mende (ö.

² Noha el-Hennawy, "In Word and Deed: Reformist Thinker Gamal el-Banna Reignites an Age-old Debate: Contesting the Role of Sunnah in Modern-day Islam"; <http://www.egypttoday.com/article.aspx?Articleid=3351> (son erişim 8/14/06).

³ ez-Zehabi, *Mizanü'l-itidal* adlı çalışmasında bu eserden bahsetmektedir. Şemseddin Muhammed ez-Zehabi (ö. 748/1348), *Mizanü'l-i'tidal fi nakdi'r-rical*, ed. 'Ali Muhammed el-Bicâvi, 4 cilt. (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, [t.y.], 1963-4 Kahire, İsa el-Babi el-Halebi tahkikinin yeniden basımı, alıntılar Beyrut baskısından yapılmıştır), 1: 119.

⁴ *Tarihü'l-kebir* üzerine yaptığı çalışmada Christopher Melchert; eserin, içerdiği ravilerin değerlendirilmesiyle pek de ilgilenmediğini öne sürmekte, içeriğin nispeten küçük bir kısmında bu hususun söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Bu makalede, *Tarihü'l-kebir*'i bir ravi tenkidi eseri olarak değerlendirmekteyim, çünkü

395/1004-5) ve el-Hâkim en-Naysâbü'rî (ö. 405/1014) gibi İslam âlimleri de zaman zaman bilinçli olarak hadis uydurmacılığı üzerine odaklanmışlardır, ancak bu yalnızca sürekli olarak hadis uydurduğu bilinen ravilerin kısa bir listesini oluşturmak şeklinde olmuştur.⁵

Müslüman alimlerin rivayetleri yalnızca “dış formları bakımından incelediği ve rivayetin içeriğinin değeri hakkındaki yargının ise isnadın doğruluğuna dayandığı” çıkarımında ilk olarak Ignaz Goldziher bulunmuştur. Bir hadisin metni kuşku uyandıran materyalle dolu olsa dahi “Hiç kimse 'metin mantıksal bir çelişki ya da tarihsel bir hata içerdiğinden, *isnadın* doğruluğundan şüphe duyuyorum' diyemez.” Buradan hareketle, Goldziher “*isnad* doğru olduğu sürece, Müslüman münekkitlerin en bariz anakronizmi bile dikkate almayacağı” sonucuna varır. O, Müslüman dünya tasavvurunun, hadislerdeki anakronizmleri Hz. Peygamber’e ilahi olarak verilen gelecek bilgisiyle açıklaması nedeniyle, hadisleri tenkitten böylesine anlayışlı bir tavra teşvik ettiğini ifade eder.⁶

a) İçeriğin küçük bir kısmını oluştursa da eser, raviler hakkında değerlendirmeler barındırmaktadır, b) Buhari'nin, herhangi bir bölümdeki hadis hakkındaki değerlendirmelerinde, ravinin güvenilirliği hususuna değinilmektedir c) Ebu Cafer el-Ukayli'nin (ö. 323/934) *Kitabu'd-duafai'l-kebir*'i gibi daha sonraki rical tenkidi eserleri, Buhari'nin *et-Tarihü'l-kebir*'ini temel kaynak olarak kabul etmektedir. Bkz. Christopher Melchert, “Bukhari and Early Hadith Criticism,” *Journal of the American Oriental Society* 121 (2001): 12; Ebu Cafer Muhammed b. Amr el-Ukayli, *Kitabu'd-duafai'l-kebir*, ed. 'Abdü'l-Mu'ti Emin Kal'aci, 4 cilt. (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1984), 1:285, 3:345, 4:292.

⁵ Muhammed b. İshak İbn Mende, *Şurutü'l-eimme / Risale fi beyani fazli (nakli)'l-ahbar ve şerhi mezahibi ehli'l-asar ve hakikati's-sünen ve tashihi'r-rivayat*, ed. Abdurrahman b. Abdülcabbar el-Feryevai (Riyad: Daru'l-Müslim, 1416/1995), 81; Ahmed b. Şuayb en-Nesai, *Kitabu'd-duafa ve'l-metrukin*, ed. Muhammed İbrahim Zeyd (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1406/1986), 265 (Buhari'nin *Kitabu'd-duafa es-sağir* eseriyle birlikte yayınlanmıştır); Ebu Abdullah Muhammed el-Hakim en-Nisaburi, *el-Medhal ila marifati'l-İklil*, ed. Ahmed b. Fâris es-Sellûm (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1423/2003), 126-44.

⁶ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, çeviren. S.M. Stern ve C.R. Barber (Chicago: Aldine Atherton, 1971), 2:140-1. Goldziher'in eserinin Almanca orijinali,

Alfred Guillaume, Goldziher'in çıkarımlarını destekler: "Hadis, neyin makul olduğu ve itimada layık olduğu gibi bir bakış açısıyla tenkid edilmemiştir. Bunun yerine, rivayetleri nakledenlerin sahip olduğu itibar göz önüne alınmıştır."⁷ Guillaume şöyle devam eder: "Diğer yandan, eğer konu (*metin*) bir mantıksızlık ya da bir anakronizm içeriyorsa, *isnad* sağlam olduğu sürece hadisi reddetmek için herhangi bir neden yoktur."⁸ A.J. Wensinck, Joseph Schacht, James Robson, von Grunebaum, Fazlur Rahman, G.H.A. Juynboll, F.E. Peters ve Ron Buckley gibi Guillaume'yi takip edenler, bu çıkarımları desteklemiştir.⁹

Müslüman hadis münekkitlerinin, doğruluğunu incelerken hadisin anlamına da baktığını belirten Batılı araştırmacılar dahi, içeriğe gösterilen bu

Mohammedanische Studien, 1889-90'da yayınlanmıştır. Karş: William Muir, *The Life of Mohammad* (Edinburgh: George Grant, 1923), xlii.

⁷ Alfred Guillaume, *The Traditions of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature* (Oxford: Clarendon Press, 1924), 80. İlginç bir şekilde Guillaume, büyük tarihçi İbn Haldun'u (ö. 808/1406) doğruluğunun imkansız olduğunu düşündüğü rivayetleri *isnada* aldırış etmeksizin reddettiği için bu genellemenin dışında tutmaktadır.

⁸ Guillaume, *a.e.*, s.89.

⁹ A.J. Wensinck, "Matn," *Encyclopaedia of Islam* (Brill CD-ROM 1.0 1999); Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950), 3; James Robson, "Muslim Tradition: The Question of Authenticity," *Manchester Edebiyat ve Feltheffe Derneği Kayıtları ve Oturumları* 93 (1951-52): 88; Gustave E. von Grunebaum, *Medieval Islam*, 2^{nci} baskı (Chicago: University of Chicago Press, 1953), 111; Fazlur Rahman, *Islam*, 2^{nci} baskı. (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 64-66; G.H.A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1969), 139; Juynboll, *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadith* (Aldershot: Variorum, 1996), II:230; F.E. Peters, "The Quest of the Historical Muhammad," *International Journal of Middle East Studies* 23 (1991): 299, 302; Ron P. Buckley, "On the Origins of Shi'i Hadis," *Muslim World* 88, no. 2 (1998): 167; Şahap Ahmed, "Hadis I: A General Introduction," *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, vol. 11 (New York: Encyclopaedia Iranica Foundation, 2003), 444.

hassasiyetle ilgili belirsiz imalarda bulunmakla yetinmektedirler.¹⁰ Batılı araştırmacılar içerik tenkidi üzerine tartışmalarını sürdürürken ortaya koydukları kanıtlar ya kuşku uyandıran bir güvenilirliğe sahip ya da h.2'nci/8'inci yüzyıl ile h.4'üncü/10'uncu yüzyıl arasındaki hadis tenkidinin biçimlenme döneminden çok sonralara ait kaynaklardır.

Nabia Abbott, isnad tenkidinin *Fitne*'nin (büyük olasılıkla İkinci İç Savaş) patlak verişinden sonraya kadar ortaya çıkmadığına işaret eder ve bundan önce Sahabenin, Hz. Muhammed'e yapılan atıflar konusunda içerik tenkidine başvurduğunu söylemektedir.¹¹ Ancak, Abbott tarafından ortaya konan kanıt sorunludur. Gerçekten de, Hz. Peygamber'in eşi Aişe'nin, "Hiçbir günahkâr başkasının günah yükünü yüklenmez" (Necm Suresi 53:58) şeklindeki Kur'an âyetine ters düştüğü için, Abdullah b. Ömer'in yas tutan kişilere Hz. Peygamber'in, "ölen kişinin, ailesinin arkasından ağıt yakması nedeniyle cezalandırılacağı" şeklinde bir uyarısının olduğunu söyleyerek ikaz etmesine, karşı çıktığına dair rivayetler bulunmaktadır.¹² Bir başka meşhur rivayette de Hz. Aişe, bir Sahabeye, Müslümanlara Hz. Peygamber'in dua ederken önlerinden bir kadın, siyah köpek ya da eşek geçmesi halinde, dualarının geçersiz olacağını buyurduğunu iddia etmesi üzerine, "Bizi eşeklerle ve köpeklerle kıyasladın!" diye sert bir şekilde karşı çıkmaktadır. "Allah'a yemin olsun ki, ben Hz. Peygamber'in namaz kılmak için yöneldiği kible tarafındaki yatağında uzanırken onun bana doğru namaz kıldığını gördüm..."¹³ Rivayete

¹⁰ J. Robson, "Djarh wa ta'dil," *EP*; Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples* (Cambridge, Massachussetts: Belknap Press, 1991), 71; Tarif Halidi, *Classical Arab Islam* (Princeton: Darwin Press, 1985), 42.

¹¹ Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri II: Qur'anic Commentary and Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), 75. Fatima Mernissi tarafından da Hz. Aişe'nin içerik tenkidi örnekleri, Hz. Peygamber'e atfedilen materyallerle ilgili erken dönem şüpheciliğin kanıtı olarak kullanılmıştır; Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite*, çev: Mary Jo Lakeland (New York: Addison-Wesley Pub., 1991), 70.

¹² *Sahihu Müslim: Kitabü'l-cenaiz, bab el-meyyiti yuazzabu bi-bukai ehlihi 'aleyhi, vd.*

¹³ *Sahihu Buhari: Kitabü's-salat, babu men kale la yektau's-salate şeyun' ; Sahih Muslim: Kitabu's-salat, babu'l-i'tirad beyne yedeyi'l-musalli.*

göre, İbn Abbas Hz. Peygamber'in, Müslümanların ateşte pişirilmiş yiyecek yedikten sonra abdest alması gerektiğini söylediği şeklindeki rivayete itiraz etmiş; "Ey, Ebu Hureyre, yağ ya da sıcak su (tükettikten) sonra da mı abdest alalım!?" demiştir.¹⁴

Ancak bu kanıt, erken dönem İslami tarih rivayetlerinin büyük bir kısmı ile aynı zaafi taşımaktadır: Sahabelerin hadis tenkidine nasıl yaklaştığına dair, elimizde o dönemden geriye kalan herhangi bir belgeye dayalı kanıt bulunmamaktadır. Müslüman toplumunun ilk iki neslindeki içerik tenkidlerinin neredeyse tamamı, h.3'üncü/9'uncu yüzyılda derlenen temel Sünni hadis koleksiyonlarından gelmektedir. Hz. Aişe'nin yukarıda bahsedilen tenkidi gibi erken döneme ait materyaller, ilk olarak h.2'nci/8'inci yüzyılın sonlarında, eş- Şafi'nin (ö. 204/820) eserlerinde yer almaktadır.¹⁵ Bu yine de, bize Sahâbiler dönemindeki içerik tenkidiyle ilgili tarihsel olarak güvenilir nitelikte bir resim çizmemektedir. Ne yazık ki, tasdik açısından, Buhari gibi münekkithlerin neslinden önceki içerik tenkidinin kanıtı, kendileriyle çağdaştır. Dahası, Hz. Aişe'nin itiraz edilebilir içerikleri sebebiyle Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetleri reddetmesiyle ilgili rivayetler, İbn

¹⁴ *Camii't-Tirmizî: Kitabu't-tahare, Babu'l-vudu min ma ğayyarati'n-nar.* Erken dönem içerik tenkitleri arasında, Fâtıma bt. Kays'ın Hz. Peygamber'in eski kocasını kendisine barınma ve nafaka sağlamakla yükümlü kılmadığını söylemesi üzerine, Hz. Ömer'in, güvenilir bir rivayet yüzünden Kur'an'ın beyanı ve Peygamber sünneti olduğunu bildiği şeyden şaşmayacağını söyleyerek itiraz etmesi şeklinde gelişen olay da vardır; *Camii't-Tirmizî: Kitabu't-talak ve'l-lian, babu ma cae fi'l-mutallaki selasen la sükna leha va la nafaka.* Rivayete göre, meşhur tabii âlimi İbn Sirin (ö. 110/729), efendisinden çocuk dünyaya getiren bir cariye ile ilgili olarak ne yapılacağı sorusu gibi konularda Hz. Ali'nin verdiğini bildiği hükümlerden farklı kararlar aktardığı için, Ebu Meşher'in Hz. Ali'nin hukuki hükümlerini aktardığını iddia etmesini reddetmiştir; Ebu Süleyman Hamd el-Hattabi (d. 388/998), *Me'alimu's-sunen*, 3ncü baskı, 4 cilt. (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1401/ 1981), 4:74.

¹⁵ Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahavi (ö. 321/933), *es-Sünenü'l-me'sura li'l-imam Muhammed b. İdris eş-Şafi*, ed. 'Abdü'l- Mu'ti Emin Kal'aci (Beyrut: Dar'l-Ma'rife, 1406/1986), 193, 303; Ebu Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhaki (d. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübra*, ed. Muhammed Abdülkadir 'Ata, 11 cilt. (Beyrut: Daru'l-Kütüb'il-İlmiyye, 1420/1999), 4:121-22.

Hanbel (ö. 241/855) ya da Buhari gibi erken dönem hadis münekkitlerinin kendisini izleyip izlemedikleri hususunda bize herhangi bir ışık tutmamaktadır. Sahabelerin içerik tenkitlerini içeren bu nadir rivayetler, hadis kaynaklarının çeşitli bölümlerine dağılmış haldedir ve Müslim'in (ö. 261/875) *Sahîh* adlı eserinin giriş bölümü ya da et-Tirmizî'nin (d. 279/892) *Kitabü'l-ilel* adlı eseri gibi hadis âlimlerinin tenkit metodolojisini içeren erken dönem eserlerinde bulunmamaktadırlar.

Abbott görünüşte hadis tenkidinin gelişiminden önceye denk gelen materyalleri kullanmış olsa da, hadis geleneğinde içerik tenkidinin var olduğunu savunan diğer âlimler, h.3'üncü/9'uncu ve 4h.'üncü/10'uncu yüzyıllardan sonraki döneme ait kanıtları kullanmışlardır. John Burton “*metin* tenkidinin iddia edildiği kadar nadir görülen bir şey olmadığını” belirtmiş, ancak kullandığı örneklerden biri h.9'uncu/15'inci yüzyıl âlimlerinden olan es-Suyuti'den gelmiştir (ö. 911/1505).¹⁶ Mâhirâne bir şekilde yazılmış *Modern İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek* adlı eserinde, Daniel Brown, içerik tenkidinin klasik hadis âlimleri arasında bilinmez bir şey olmadığını kısaca ifade etmektedir. Bununla birlikte dipnotlarında, bir hadisin uydurma olduğuna delalet eden on beş maddeyi listeleyen, 1960 yılında Mustafa es-Sibai tarafından kaleme alınmış bir esere itimad ettiği anlaşılmaktadır.¹⁷ Ancak bir hadisin uydurma olduğuna delalet eden bu maddelerin kaynağını irdelediğimizde, bunların erken Osmanlı dönemi alimlerinden Ali b. Muhammad İbn 'Arrak'ın (ö. 963/1556) uydurma hadisler üzerine yazdığı *Tenzihü'ş-şeriatil-merfua ani'l-ahbari'ş-şeniati'l-mevzua* adlı eserinde ve Memlük dönemi alimi İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından *el-Menarü'l-münif* adlı eserinde etraflıca geliştirildiğini görmekteyiz.¹⁸ Bu yazarlar da, metnin

¹⁶ Burton, *An Introduction to the Hadith* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), 169.

¹⁷ Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 113, 164; Krş: Mustafa es-Sibai, *es-Sünne ve mekanetuha fi't-teşrîi'l-İslami* ([Kahire]: ed-Daru'l-Kavmiyye, [1960]).

¹⁸ İçerik tenkidi ilkelerini İbn Kayyim ve İbn Arrak'dan alan modern alimlerin diğer örnekleri için, bkz. Muhammet Beşir Zefir el-Ezheri, *Tahziru'l-muslimin mine'l-ehadisi'l-mevzua 'ala seyyidi'l- mürselin*, ed. Fevvez Ahmed Zemrali (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1406/1985), 59 vd.; 'Abdu'l- Fettah Ebu Gudde, *Lemahat min*

içeriğini dikkate alarak uydurma hadisleri belirlemek için muntazam bir kriter oluşturmak adına, bu listeyi en eski Sünni hadis alimi olan el-Hatib el-Bağdadi'den (ö. 463/ 1071) derlemiştir.

Hadis ilmi ve tenkidi üzerine yazdığı *el-Kifaye fi 'ilmi usuli'r-rivaye* adlı çok değerli çalışmasında, el-Hatib, uydurma hadis tartışmasına, rivayetlerin klasik sınıflandırılışı ile başlamaktadır: (1) Doğruluğu hemen anlaşılan rivayetler (*mütevâtir*), (2) Yanlılığı hemen anlaşılan rivayetler ve (3) Doğruluğu ya da yanlılığı, yalnızca (hadis kaynaklarının) araştırılma(sı) sonrasında anlaşılabilen rivayetler. Yanlılığı hemen anlaşılan hadisler, şu göstergelerden birisiyle kendini belli eder: Birinci olarak; akılla çelişen ifadelerdir, örneğin; bir Yaratıcının olmadığı yönündeki ifadeler. İkinci olarak; Kur'an ile, Hz. Peygamber'in yaygın olarak bilinen fiilleriyle (*mütevâtir sünnet*) ya da Müslüman toplumun yaygın olarak doğruluğu üzerinde mutabakata vardığı rivayetlerle (*icma*) çelişen hadisler. Üçüncüsü, Müslümanlar için, Allah'ın kesinliğinden emin olunamayacak bir yolla göndermeyeceği kadar, önemli bir bilgi içeren hadisler. Son olarak, gerçekleşmiş olması halinde hataya mahal vermeyecek kadar bariz şekilde, yaygın olarak aktarılması gereken olaylarla ilgili hadisler.¹⁹

tarihi's-sunne ve 'ulumil-hadis (Beyrut: Mektebü'l-Matbu'ati'l- İslamiyye, 1404/1984), 117 vd.

¹⁹ el-Hatib el-Bağdadi, *el-Kifaye fi marifeti usuli 'ilmi'r-rivaye*, ed. Ebu İshak İbrahim Mustafa ed-Dimyati, 2 cilt. (Kahire: Daru'l-Hüda, 1423/2003), 1:89; el-Hatib el-Bağdadi, *el-Fakih ve'l- mutefakkih*, ed. İsmail el-Ensari, -2 cilt tek cilt halinde yayınlanmış- ([y.y.]: Daru İhyai's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1395/1975), 1:132-3. İbn Kayyim, kendisinden bahsetmese de, kişinin yalnızca hadisler bulabileceği belirli konuları tespit ederek, es-Sağani'nin (ö. 650/1252) katkılarıyla el-Hatib'in listesini genişletir; Şemseddin Muhammed b. Ebu Bekir İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menarü'l-munif fi's-sahih ve'd-da'if*, ed. 'Abdü'l-Fettah Ebu Gudde, 11^{inci} baskı (Beyrut: Mektebü'l-Matbu'ati'l-İslami, 1325/2004), 51; Ebu'l-Feda'il el-Hasan b. Muhammad es-Sagani, *el-Mevzuat*, ed. 'Abdullah el-Kadi (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1985), 4-18. İbn Arrak, kötü ya da mantıksız dil ve içeriğin de rivayetin uydurma olduğunun bir göstergesi olduğu prensibini ekleyerek, el-Hatib'in listesini genişletir; 'Ali b. Muhammed İbn Arrak, *Tenzihu's-Şeriatil-merfua 'ani'l-ahbari's-şeniati'l-mevzua* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, [1964]), 1:6-8. Rivayetin mantıksız bir içeriğe sahip olma durumu, bir rivayetin uydurma olduğunun göster-

İlk iki kriter, Mutezili ve Eş'ari ekollerin epistemolojik olarak kesin kabul ettiği kaynaklarla; yani aklın yargısıyla, Kur'an ile, mütevatir sünnet ve Müslüman toplumun mutabakatı ile, çelişen hadisleri tanımlamaktadır.²⁰ Üçüncü ve dördüncü kriterler, Sünni hukuk teorisyenlerinin yine epistemolojik olarak bağlayıcı kabul ettiği ilkelerle çelişen hadisleri tespit etmektedir: Peygamberî mesajın ve insan toplumunun genel olarak nasıl işlediğine dair Allah'ın koyduğu yasalar (*adetullah*).

Bu formüle edilmiş epistemolojik sıralama, akılcı söylemden uzak duran ve benimsedikleri hadis tenkid metotları bu tutumla kesinlikle benzeşmeyen İbn Hanbel ya da Buhari'ye çok yabancı görünmekteydi. Doğal olarak, el-Hatib'in kriterleri ilk olarak h.3'üncü/9'uncu yüzyılın Hanefi akılcı âlimleri tarafından geliştirilmiş ve daha sonra Eşari epistemoloji geleneğince benimsenmiştir. İbn Hâcer el-Askalanî (ö. 852/1449) ve es-Suyuti, el-Hatib'in bu içerikle ilgili kriterlerini, *el-Kifaye* adlı eserindeki kaynaklarından biri olan, Eşari ekolünün kurucularından Ebu Bekir el-Bakillani'den (ö. 403/1013) aldığını bildirmektedir.²¹ Bakillani'den önce, içerik tenkidine yönelik bu yaklaşımın bilinen en eski izlerinin, Hanefi bir kadı olan İsa b. Eban'ın (ö.221/836) eserlerinde olduğunu görmekteyiz. Hakkında tartışmalar bulunan ve aklı önceleyen alimlerden biri olan Bişr el-Merisi'nin (ö. 218/833) ve onun yanı sıra eş-Şafi'nin iddialarının aksini ispat ettiği bir eserde İbn Eban, rivayetlerin

gesi olarak İbn Salah'ın *Mukaddime* adlı eserinde de bulunmaktadır. İbn Salah, *Mukaddimetu İbn Salah*, ed. 'A'îşe 'Abdurrahman (Kahire: Daru'l-Me'arif, 1411/1990), 279.

²⁰ Ebu Hilal el-Askeri (fl. 400/1000), *Kitabu'l-evail*, ed. Velid Kassab and Muhammed el-Mısri, 2 cilt. (Daru'l-'Ulum, 1401/1981), 2:119; Marie Bernand, "la Notion de 'İlm chez les premiers Mu'tazilites," *Studia Islamica* 36 (1972): 26. Bu nedenle, meşhur Eş'ari hukuk ve kelam alimi Fahreddin er-Razi (ö. 606/1209) "(hadisle) epistemolojik anlamda kesin olarak çelişen bir kanıtın var olmaması"nı o hadisi kabul etmenin şartlarından biri olarak belirtmiştir; Fahreddin er-Razi, *el-Mahsul fi 'ilmi usuli'l-fikh*, ed. Taha Cabir Alvâni (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1412/1992), 4:427-8.

²¹ İbn Hacer el-Askalani, en-*Nüket 'ala kitabi İbn Salah*, ed. Mes'ud 'Abdulhamid es-Sa'dafi ve Muhammed Faris (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1414/1994), 361; Celale'd-Din es-Suyuti, *Tedribu'r-ravi fi şerhi Takribu'n-Nevevi*, ed. 'Abdu'l-Vehhab 'Abdu'l-Latif, 3^{üncü} baskı (Kahire: Mektebetu Daru't-Turas, 1426/2005), 213.

üç farklı kategoriye ayrılması üzerinde durmakta ve erken dönem Müslüman toplumunun (*selef*) Kur'an ya da sabit *sünnet* ile çelişen ya da gerçekte yaşanmış olsaydı daha yaygın şekilde aktarılacak olan *ahad* (yaygın olarak aktarılmayan) rivayetleri reddettiğini ifade etmektedir. O, aynı zamanda, bir hadisin sıhhatini tespit için nihai hakemin *isnad* değil, aklın hükmü (*ictihad*) olduğunu söylemektedir.²²

Erken dönem hadis münekkitleri tarafından pek bilinmiyor gibi görünse de, İsa b. Eban *ehl-i sünnet* hadis alimleri tarafından benimsenmeyen Hanefi geleneğinin bir üyesidir. O, eş-Şafi'nin iddialarını çürütmek üzere bir eser vermiş ve Kur'an'ın mahluk olduğu inancı *ehl-i hadis* tarafından sevilmeyen kişi sıfatını korumasını sağlamıştır.²³ el-Hatib, el-Bakillani'nin içerik tenkidi ile ilgili akılcı kriterlerini h.5'inci/11'inci yüzyılda dikkat çekici bulmuş olabilir, ancak İbn Hanbel ya da el-Buhari gibi daha önceki *ehl-i rey* karşıtı münekkitlerin İbn Eban'ı ve diğer *ehl-i rey* üyelerini içerik tenkidi yöntemleri konusunda örnek aldığı hayal etmek zordur. Dahası, el-Hatib'in içerik tenkidi ilkeleri listesi, kendi çalışması içinde dahi yersiz görünmektedir. O,

²² Bu kitabın büyük bir bölümü, h.4'üncü/10'uncu yüzyıl Hanefi yasa kuramcısı Ebu Bekir Ahmed b. Ali el-Cessas (ö. 370/981) tarafından muhafaza edilmiştir; Ebu Bekir Ahmed el-Cessas, *Usulu'l-Cessas*, ed. Muhammed Muhammed Tahir, 2 cilt. (Beyrut: Darül-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/2000), 1:504, 2:3-6, 14. İbn Eban ve hadislerle yaklaşımı ile ilgili kıymetli bir eser için, bkz. Murteza Bedir, "An Early Response to al-Shafi'i: 'İsa b. Eban on the Prophetic Report (khabar)," *Islamic Law and Society* 9, no. 3 (2002): 285-311, özellikle: 302.

²³ İbn Eban, Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani'nin öğrencisiydi ve Şafi alim İbn Sureyc'i (ö. 306/918) iddialarını çürütmek üzere kitap yazmaya yönelten, bağımsız hüküm verebilme (*rey*) üzerine bir çok kitap yazmıştır, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak İbn Nedim (ö. 385-8/995-8), *The Fihrist*, ed. ve çev.: Bayard Dodge (New York: Columbia University Press, 1970, Chicago'da yeniden basım: Kazi Publications, 1998), 507, 523 (atıflar Kazi baskısından yapılmıştır); Krş: el-Hatib el-Bağdadi, *Tarihu Bağdad*, ed. Mustafa 'Abdu'l-Kadir 'Ata, 14 cilt. (Beyrut: Darül-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1997), 11:158-60 (İbn Eban'ın biyografisi); ez-Zehebi, *Mizanu'l-itidal*, 3:310; ez-Zehebi, *Siyeru e'lami'n-nubela*, cilt. 10, ed. Şu'ayb Arna'ut ve Muhammed Nu'aym el-'Irkasusi (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risale, 1412/1992), 440; İbn Ebi'l-Vefa', *el-Cevahirü'l-mudiyye fi tabakati'l-hanefiyye*, ed. 'Abdu'l-Fettah Muhammed el-Huli, 2^{nci} baskı, 5 cilt. (Giza: Hucr, 1413/1993), 2:678-80.

Kifaye adlı eserinde, bunları bir kez dahi açıkça uygulamamaktadır. Nitekim, kendisinin *Tarihu Bağdad* adlı eserinde uydurma olarak adlandırdığı sayısız hadisin tenkidinde, *Kifaye* kapsamında ortaya koyduğu kriterler çerçevesinde hadisleri reddettiğini görmek de mümkün değildir.²⁴

Modern Müslüman araştırmacılar da Batılı meslektaşlarıyla aynı sorunlarla karşı karşıya kalmışlardır. Argümanları, ya Hz. Aişe gibi Sahabelerin tarihsel olarak sorunlu olan içerik tenkitlerine ya da el-Hatib el-Bağdadi'den derlenen kriterler listesine dayanmaktadır. *Hadis Çalışmaları* adlı eserinde, Muhammed Haşim Kemâlî'nin hadis münekkitlerinin kullandığı kriterlerle ilgili değerlendirmesi, İbn Kayyim ve sonraki Sünni âlimlerin detaylandığı içerik tabanlı kriterlerin bir özetinden oluşmaktadır.²⁵

²⁴ Örneğin; el-Hatib, Hz. Peygamber'in, "Ben ilmin şehriyim ve Ali de kapısıdır" dediği ifade edilen rivayet ile ilgili olarak hiç bir içerik sorunundan bahsetmez ve yalnızca "bu yalandır" der; el-Hatib, *Tarihu Bağdad*, 11:201. el-Hatib'in uydurma hadisleri tespit ettiği diğer örnekler için, bkz. *a.g.e.*, 8:56, 8:162, 9:47, 9:440, 9:456, 10:356, 11:241. Uydurma hadisleri tespit ederken, el-Hatib zaman zaman ravilerin ölüm tarihlerini kullanarak, söz konusu hadisi iddia ettikleri kaynaklardan duymuş olamayacaklarını kanıtlamıştır. Bkz, Örneğin, *a.g.e.*, 3:59; Krş: Ahmed b. Aybek İbnü'd- Dimiyati, *el-Müstefad min Zeyli Tarihu Bağdad*, ed. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1417/1997), 21:41-2. İlginçtir ki, el-Hatib bir hadisin Hz. Peygamber'e ait olduğunu tespit etmede, şayet sıradan tarihi bir olaydan daha fazla kişi tarafından bilinebilecek bir vakıya aktarılmasına rağmen böyle bir durum söz konusu değilse o rivayetin doğru olamayacağı kriterini uygulamıştır: Meşhur dil bilgisi uzmanları el-Kisai ve Sibeveyh, bir tartışmada sonuca varmak için Halife'nin Bedevi muhafızlarından bir grubun fikrini almıştır. el-Hatib, bazılarının el-Kisai'yi Bedevilerle iş birliği yaparak, istediği kararı vermelerini sağlamaya çalışmakla suçladığını anlatır. Ancak, el-Hatib; "Bu fikir savunulamaz, zira böyle bir olay Halife'den, vezir'den ya da Bağdad halkından gizli kalamazdı" der, el-Hatib, *Tarihu Bağdad*, 12:104 (Ali b. el-Mübarek en-Nahvi'nin biyografisi).

²⁵ Muhammed Haşim Kemâlî, *A Textbook of Hadis Studies* (Markfield, U.K.: Islamic Foundation, 2005), 194-7. Benzer bir argüman için, bkz. Necm Abdürrahman Haleb, *Nakdu'l-metn beyne sinaati'l-muhaddisin ve metaini'l-müsteşrikin* (Riyad: Mek-tebetü'r-Rüşd, 1409/1989), 46-7.

Müslüman alimlerin içerik tenkidini göz ardı ettiğine dair Oryantalist suçlamaları çürütmek için yapılan bir çalışmada, Muhammed Lokman es-Selefi, Hz. Aişe gibi Sahabelerin klişeleşmiş örneklerinden faydalanır.²⁶ Ayrıca, büyük ölçüde İbn Kayyim ve İbn Arrak'ın eserlerinden aldığı, kendi içerik tenkidi kriterleri listesini de sunar. Ancak, örnek olarak, h.8'inci/14'üncü yüzyıl âlimi İbn Teymiye (ö. 728/1328) tarafından tenkit edilen hadisleri kullanır.²⁷ Ancak, bu yaklaşımı el-Hatib'in *el-Kifaye*'sinden daha sonraki döneme kadar sürdürmesi mümkün değildir.²⁸ Dikkat çekici olan şudur ki, sadece Lokman es-Selefi ve Hintli Hamza el-Melibari erken dönem hadis geleneğinde içerik tenkidi için herhangi bir kanıt sunabilen modern Müslüman araştırmacılar olmuştur ve onların katkılarını da birazdan sunacağız.²⁹

H.3'üncü/9'uncu Yüzyıl Hadis Alimleri Tarafından İçerik Tenkidi Yapıldığının Kanıtları

Aşağıdakiler, h.3'üncü/9'uncu yüzyıl ravi tenkidi çalışmalarından, içerik tenkidi örnekleridir.

A. Muhammed b. İsmail el Buhari'nin (ö. 256/870) eserlerinden örnekler:

- Kitabü'd-duafai's-sağir'de Buhari, zayıf bir ravi olan Haşrec b. Nubate (ö. 2'nci/8'inci yüzyıl ortaları) tercemesinde Haşrec'in, Hz. Peygamber'in "benden sonraki halifeler Ebubekir, Ömer ve Osman'dır dediğini" içeren bir hadis aktardığını ifade etmektedir. Buhari, bu hadisin başka raviler tarafından rivayet edilmediğini, bilakis Ömer b. Hattab ve Ali b. Ebu Talib'in "Hz. Peygamber halef tayin etmemiştir." dediğini ekler.³⁰

²⁶ Muhammed Lokman es-Selefi, *İhtimamü'l-muhaddisin bi-nakdi'l-hadis seneden ve metnen ve dahdi meza'imi'l-müsteşrikin ve etbahim*, (Riyad: [y.y.], 1408/1987), 311-14.

²⁷ a.g.e., 321, 340-4.

²⁸ a.g.e., 326.

²⁹ es-Selefi, *İhtimamü'l-muhaddisin*, 330, vd.; Hamza el-Melibari, *Nazaratü'l-cedide fi 'ulumü'l-hadis* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1423/2003), 89, vd., 129-32.

³⁰ Muhammad b. İsmail el-Buhari, *Kitabu du'afai's-sağir*, ed. Muhammad İbrahim Zeyd (Beyrut: Darü'l-Marife, 1406/1986), 42. Muvaffaku'd-din İbn Kudame (d.

- Ravi Avn b. Ömer el-Keysi'den (ö. 212/827-28) bahsederken, Buhari bu râvinin bazı hadislerinin kabul edildiğini bazıları ise reddedildiğini ifade etmektedir. Zayıf rivayetlerinin bir örneği olarak, el-Keysi'nin "[Kıyamet günü ile ilgili] alametler, h.200 yılından sonra görülecektir." şeklindeki hadisi aktardığını belirtir. Buhari, bu hadisi reddeder, çünkü "iki yüz [yıl] geçmesine rağmen bu işaretlerin hiçbiri tezahur etmemiştir."³¹ Bu tenkid, Buhari'nin bugüne kadar gelen ravi tenkidi kitaplarında mevcut değildir, ancak ez-Zehebi (ö 748/1348) bu tenkidi kayıp bir eserden, muhtemelen Buhari'nin Kitabü'd-duafa el-kebir adlı eserinden alıntılar.³² Buhari'nin gerçekten de bu hadisle ilgili tenkid de bulunduğunu kanıtlarla destekleyebiliriz, Zira h.4'üncü/10'uncu yüzyıl münekkiti el-Ukayli, Buhari'nin bu hadisi reddettiğini not etmektedir.³³ İlginçtir ki, İbn Mace (ö.

620/1223), *el-Müntehabu min İleli'l-Hallal*, ed. Tarık b. İvadullah b. Muhammad (Riyad: Daru'r-Raye, 1419/1997), 218-20.

- ³¹ ed-Darekutni, *Ta'likatü'd-Darekutni 'ale'l-Mecruhin li-İbn Hibban*, ed. Halil b. Muhammed el-Arabi (Kahire: el-Farukü'l-Hadisiyye li't-Tiba'a ve'n-Neşr, 1424/2003), 211-12; Krş.: İbn Kayyim, *el-Menarü'l-münif*, 111.
- ³² ez-Zehebi, *Mizanu'l-itidal*, 3:306. ez-Zehebi, *Mizanu'l-itidal adlı* eserinde, Buhari'nin *Kitabu'd-duafai'l-kebir* eserinden bir çok alıntı yapmıştır; bkz.ez-Zehebi, *Mizanu'l-itidal*, 2:570, 598; 3:311, 313.
- ³³ el-Ukayli, söz konusu hadisin meşhur Tabiin alimi İbn Sirin'e de atfedildiğini ekler; el-Ukayli, *Kitabu'd-duafa'l-kebir*, 3:328-9. Bu hadis, h.4'üncü/10'uncu yüzyıl Hanbeli münekkid İbrahim b. Ahmed İbn Şakla el-Bağdadi (ö. 369/970) tarafından da uydurma olarak kabul edilmiştir; ed-Darekutni, *Ta'likatu'd-Darekutni*, 212; ed-Darekutni, bu hadisi *'ilel* adlı eserinde herhangi bir içerik tenkidinde bulunmadan, yalnızca "bu rivayetle ilgili herhangi bir husus sahih değildir" diyerek listeler; ed-Darekutni, *el-İlelü'l-varide fi hadis'in-nebevi*, ed. Mahfuz er-Rahman es-Selefi, 11 cilt, (Riyad: Daru't-Ṭaybe, 1405/1985-1416/1996), 6:164. İbn Cevzi (ö. 597/1201) bu hadisi, *Kitabu'l-mevzuat* adlı meşhur kitabına dahil eder, mevzu oluş nedeniyle ilgili olarak da Muhammed b. Yunus b. Musa el-Kudaymi'yi (ö. 286/899-900 ancak 100 yıldan fazla yaşamıştır) sorumlu tutar; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzi, *Kitabu'l-mevzuat*, ed. Abdurrahman Muhammed Osman, 3 cilt (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1386-88/1966-68), 3:197-98. *el-Menaru'l-münif* adlı eserinde İbn Kayyim bu hadisi, Hz. Peygamber'in belirli tarihlerle ilgili öngörülerde bulunması nedeniyle uydurma olduğu anlaşılacak rivayetlere örnek olarak sunar; İbn Kayyim, *el-Menarü'l-münif*, 220.

273/887) bu hadisi Sünen adlı eserine dahil etmiş ve el-Hakim en-Nisâbüri tarafından, el-Mustedrek 'ale's-Sahihayn adlı eserinde sahih olarak kabul edilmiştir.³⁴

- Tarihü'l-kebir adlı eserinde, 'Abdullah b. Hânî Ebu'z-Ze'ra'nın (ö. 1'nci/7'inci yüzyılın sonları) hayatını anlattığı bölümde, Buhari; Abdullah'ın İbn Mes'ud'dan alıntı yaparak, Kıyamet gününde Hz. Peygamber'in Cebrail, İbrahim ve İsa'yı (ya da başka bir rivayete göre Musa'yı) takip ederek, Müslümanlar adına Allah'a yalvaran dördüncü kişi olacağını söylediğini belirtir. Buhari bu hadisi reddetmektedir, çünkü; "Hz. Peygamber'in [Kıyamet gününde] ilk şefaathçi benim" dediği bilinmektedir. Abdullah b. Hani'nin hadisi başka rivayetlerle desteklenmemektedir."³⁵
- Buhari, et-Tarihü'l-evsat adlı eserinde (bazen et-Tarihü's-sağir olarak da anılır), ravi Ebu Bahr Muhammed b. Fedâ (ö. 2'nci/8'inci yüzyıl ortaları) hakkında tenkit içeren bir maddeye yer verir. Bu maddede Buhari, Süleyman b. Harb'in (ö. 224/238-39) Ebu Bahr'i alkol satmakla ve "Hz. Peygamber, tedavüldeki Müslüman parasının kırılmasını yasakladı." hadisini ak-

³⁴ *Sünenü İbn Mace: Kitabü'l-fiten, babu'l-ayat*; Ebubekir Ahmed b. Malik el-Kati'i (ö. 368/978-9), *Cüzü elf dinar*, ed. Bedir b. Abdullah el-Bedir (Beyrut: Daru'n-Nefais, 1414/1993), 423; el-Hakim, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn* (Haydarabad: Da'iratü'l-Me'arifi'n-Nizamiyye, 1334/[1915-16]), 4:428; Şiruye b. Şehredar ed-Deylemi (ö. 509/1115), *el-Firdevs bi mesuri'l-hitab*, ed. Fevz Ahmed el-Zemrili ve Muhammed el-Mu'tasim bi'llah el-Bağdadi, 5 cilt (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1407/1987), 1:161.

³⁵ Buhari, *et-Tarihu'l-kebir*, 5:120. Krş: el-Ukayli, 2:314, vd.; ez-Zehebi, *Mizanü'l-ittidal*, 2:517. Enes b. Malik tarafından aktarılan "Cennet için ilk şefaath edecek olan benim ve Ben ümmeti en fazla olan peygamberim" hadisi bunlardan biri olmak üzere, Hz. Peygamber'in ilk şefaathçi olduğunu beyan eden pek çok hadis vardır. Krş.: *Sünen Darimi*: giriş bölümleri, *babu ma ütiye'n-nebi* (sas.) *mine'l-fadl*; Krş.: el-Beyhaki, *es-Sünenü'l-kübra*, 9:8 (*kitabü's-siyer, babu mubtedei'l-halk*). Buhari'nin bu konudaki hassasiyeti kendi bağlamı içerisinde anlaşılabilir, zira bu hadisin hem et-Tirmizi'nin *Cami*'sindeki (İbn Abbas aracılığıyla aktardığı) hem de İbn Mace'nin *Sünen* adlı eserindeki her iki versiyonunda da; Hz. Peygamber'in, Hz. Musa, Hz. İbrahim ve Hz. İsa'ya olan üstünlüğünü ya da en azından eşitliğini vurgulamak için, onun şefaatte ilk sırada olduğuna değinilir; *Camiu't-Tirmizi: Kitabü'l-menakib, babu fi fadli'n-nebi* (s); *Sünenü İbn Mace: Kitabü'z-zuhd, babu zikri's-şefaa*.

tarmakla suçladığını nakletmektedir. Buhari, aynı zamanda Süleyman'dan alıntı yapar ve "Para basan el-Haccac b. Yusuf'tu, Hz. Peygamber zamanında para basılmamıştı." ifadesini aktarır. Bu hadis İbn Ebi Şeybe'nin (ö. 235/849) Musannef adlı eserinde, Ebu Davud'un (ö. 275/889) ve İbn Mace'nin Sünen adlı eserlerinde ve daha sonraki diğer metinlerde geçmektedir.³⁶

- Buhari, *et-Tarihü'l-kebir* adlı eserindeki Muhammed b. Abdurrahman b. Yuhannes (ö. 1'inci/7'nci yüzyıl sonları) ile ilgili bölümde, kendisinin Hü-kayme bt. Ümeyye'nin, Ümmü Seleme'den naklettiği bir hadisi, şu şekilde aktardığını belirtir. Hz. Peygamber: "Kim ki [Mekke'deki] Mescid-i Haram'a hac ya da umre için [Kudüs'teki] Mescid-i Aksa'dan ihrama girerse, önceki bütün günahları affolur." Buhari; "bu hadis başka rivayetlerle desteklenmemiştir, nitekim Hz. Peygamber, [iki yeri] Zül Huleyfe ve el-Cuhfe'yi haccın başlangıç yeri olarak belirlemiş ve hacca niyetlenmek için Zül Huleyfe'yi seçmiştir." der. Burada ilginç olan, Buhari'nin hadisi aktaran kişi ile ilgili herhangi bir tenkid yapmaksızın, hadisi reddetmesidir. Bu hadis, İbn Mace'nin ve Ebu Davud'un Sünen adlı eserlerinde ve aynı za-

³⁶ Buhari, *et-Tarihü'l-evsat*, ed. Muhammed b. İbrahim el-Luhaydan, 2 cilt. (Riyad: Daru's-Sumay'i, 1418/1998), 2:109-10; ez-Zehebi, *Mizanü'l-itidal*, 4:5. İbn Hibban, (somut bir içerik tenkidi yapmadan), söz konusu hadis de dahil olmak üzere, Ebu Bahr tarafından aktarılan az sayıda hadisin münker olduğunu ifade etmektedir. Bu ifadelerine hem İbn Hibban, hem de İbn Main'in onu zayıf olarak kabul ettiğini de eklemektedir. İbn Hibban, *el-Mecruhin*, 2:274. İbn Adi, bu hadisin dört farklı tarihini de listeler, bunların hepsi de aynı temel isnada sahiptir ve yine herhangi bir içerik tenkidi yoktur. Bu versiyonlar "[paradaki] kusurlar hariç olmak üzere" şeklinde ek bir ifade içerir.; İbn Adi, *el-Kamil*, 6:2178. el-Makdisi, zayıf bir ravi olan Ebu Bahr'ın isnaddaki varlığının altını çizerek, bu hadisi *Tezkiratü'l-mevzuat* adlı eserine dahil eder; Muhammed b. Tahir el-Makdisi, *Tezkiratü'l-mevzuat*, ed. Muhammed Mustafa el-Hudari (Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye 1401/1981), 49. Hadis, aynı temel isnad yoluyla şu eserlerde yer alır: *Sünen Ebi Davud: Kitabü't-ticara, Babu fi kesri'd-derahim*; *Sünen İbn Mace: Kitabü't-ticara, babü'n-nehı an kesri'd-derahim ve'd-denanir*; İbn Ebi Şeybe, *Musannafu İbn Ebi Şeybe*, ed. Muhammed Abdülsemel Şahin, 9 cilt. (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416/1995), 4: 536; Ebu Nu'aym el-İsfahani (d.430/1038), *Geschichte Isbahans*, ed. Sven Dederling (Leiden: Brill, 1931-34), 1:209; el-Hatib, *Tarihu Bağdad*, 6:343.

manda İbn Hanbel'in Müsned adlı eserinde ve el-Beyhaki'nin (ö. 458/1066) Sünenü'l-kübra adlı eserinde de yer almaktadır.³⁷

- Ebu Davud, en-Nesai, et-Tirmizi (ö. 270/892) ve İbn Mace gibi alimlerin hepsi *Sünenlerinde* Salih b. Muhammed b. Zaide'den (ö. 140/757 ve 150/767 arasında) hadis aktarsa da, Buhari kendisini 'kabul edilemez (*münker*) hadisler rivayet eden kimse' olarak değerlendirir ve reddeder.³⁸ *et-Tarihü'l-kebir* adlı eserinde Buhari; Salih'in, Salim b. Abdullah b. Ömer > Abdullah b. Ömer > Ömer b. Hattab > Hz. Peygamber tariki ile güvenilemez bir hadis rivayeti aktardığını belirtir. Buna göre, Hz. Peygamber: "Her kim [haksız yere savaş ganimetlerini toplamakta] açgözlülük yaparsa, onun ganimetini yakın." buyurmuştur. Buhari bu hadisi reddeder, çünkü Ömer'den aktarılan asıl hadisin, "kişinin kendi payından fazla ganimet almasıyla ilgili olarak, Hz. Peygamber, [ganimeti] yakmayın diye buyurdu." şeklinde olduğunu söylemektedir.³⁹ Bu hadis ed-Darimi (ö. 255/869) ve Ebu Davud'un *Sünenlerinde* ve Tirmizi'nin *Cami'sinde* Salih b. Muhammed b. Zaide'den nakledilmektedir. Ancak, et-Tirmizi hadisin yalnızca bu *isnad* yoluyla aktarıldığını belirtir.⁴⁰

³⁷ Buhari, *et-Tarihü'l-kebir*, 1:161. ez-Zehebi aynı kişi ile ilgili bölümünde bunu aktarır; ez-Zehebi, *Mizanü'l-itidal*, 3:622. Buhari, bu hususların temellendirildiği bir hadisi Sahih adlı eserine dahil etmiştir. (*Sahihu'l-Buhari: Kitabü'l-hacc, babu fardi mevakiti'l-hacc ve'l-umre*). Bu hadisin diğer örnekleri için, bkz. ed-Darekutni, *Sünenü'd-Darekutni*, ed. 'Abdullah Haşim el-Medeni, 4 cilt, 2'nci ciltte. (Kahire: Daru'l-Mehasin li't-Tiba'a, 1386/1966), 2:283-4; el-Beyhaki, *Sünenü'l-kübra*, 5:45 (*Kitabü'l-hacc, Babu fadli men ehalle mine'l-mescidi'l-akşa ile'l-mescidi'l-haram*); *Sünen İbn Mace: Kitabü'l-menasik, babu men ehalle bi-umra min beyti'l-makdis*; *Sünen Ebi Davud: Kitabü'l-menasik, bab fi'l-mevakit*; *Müsned-ü Ahmed*: 6:299; *es-Suyuti, el-Camiu's-şagir, 2^{nci} baskı*. (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004), 520 (#8544, zayıf olarak listelenmiş).

³⁸ Buhari, *Kitabu'd-duafai'sagir*, 62.

³⁹ Buhari, *et-Tarihü'l-kebir*, 4:241.

⁴⁰ *Sünenü'd-Darimi: Kitabü's-Siyer, bab fi 'ukubeti'l-ğal*; *Sünenü Ebi Davud: Kitabü'l-cihad, bab fi 'ukubeti'l-ğal*; *Camiu't-Tirmizi: Kitabü'l-hudud, babu ma cae fi'l-ğali ma yusnau bihi*.

B. Müslim b. el-Haccac en-Nisaburi'nin (ö. 261/875) *Kitabü't-temyiz* adlı eserinden örnekler (ö. 261/875):

- Müslim b. el-Haccac'ın *Kitabü't-temyiz* adlı eserinin yalnızca bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Eserin tamamının çok daha geniş ve hadis tenkidi tarihinde eşsiz bir eser olduğu düşünülmektedir. Hadis tenkidi ilminin gerekçelerini ve işleyişini anlamak isteyen genç bir âlime hitap edilerek yazılan eser, sadece Müslim'in *Sahih*'inin mukaddimesinin ulaşabildiği bir ders kitabı berraklığıyla, yazarın tenkit metodolojisini açıklar. Müslim'in *Kitabü't-temyiz* adlı eserinde görülen tenkit metodunun şeffaflığı, el-Melibari ve Lokman es-Selefi gibi modern Müslüman araştırmacıların neden bu eseri erken dönem içerik tenkidinin yegâne kaynağı olarak gördüğünü izah etmektedir.⁴¹ Esasında, *Kitabü't-temyiz*, en az on dokuz bariz içerik tenkidi örneği içermektedir ve aşağıda bunlardan bir kaç örnek olması amacıyla verilmiştir:
- Müslim, isnadı diğer tariklerde bulunan önemli bir râvîyi zikretmediği için ve meşhur Basralı ravi Şube b. el-Haccac (ö.160/776) tarafından nakledilen Hz. Peygamber'in dua ederken sessizce 'amin' dediğini belirten bir hadisin bir tarikini tenkid etmektedir. Müslim; "Hz. Peygamber'in yüksek sesle 'amin' dediği yaygın şekilde rivayet edilmiştir" demektedir.⁴²
- Müslim; genç İbn Abbas'ın, namaz kılarken kendisine uyduğu Hz. Peygamber'in sol tarafa geçmesini sağladığını nakleden bir hadisi tenkid etmektedir. Müslim şöyle der: "İbn Abbas'ın diğer rivayetlerinden anlaşılmalıdır ki, imamla namaz kılan bir kişinin, imamın solunda değil, sağında durması Allah'ın Elçisi'nin sünnetidir."⁴³
- İhlas Suresi'nin önemini ifade eden bir grup hadisle ilgili olarak, Müslim şöyle der; "güvenilir ravilerin çoğunluğu Hz. Peygamber'in bu surenin Kur'an'ın üçte birine denk olduğunu buyurduğunu aktarmaktadır." Bu yüzden İbn Verdan'ın, bu surenin Kur'an'ın dörtte birine eşdeğer olduğu-

⁴¹ el-Melibari, *Nazarat cedide*, 89 ff., 129-32; Lokman es-Selefi, *İhtimamu'l-muhaddisin*, 330 vd.

⁴² Müslim b. el Haccac en-Nisaburi, *Kitabu't-temyiz*, ed. Muhammed Mustafa el-Azami (Riyad: Matba'atu Cami'atu Riyad, [1395/1975]), 134.

⁴³ a.g.e., 137.

na dair rivayeti azınlıkta kalır. Ayrıca Müslim, İbn Verdan'ın dört diğer surenin Kur'an'ın dörtte birine eşit olduğunu naklettiğini ifade eder, ki buna göre de toplamda beş adet çeyrek ortaya çıkmaktadır. Bu mantıksal çelişki, Müslim'in kendi deyişle, "münker görülür ve anlamının doğru olması da akla yatkın değildir."⁴⁴

C. Ebu Yusuf Yakub b. Süfyan el-Fesevi'nin (ö. 277/890-91) *Kitabü'l-ma'rife ve't-tarih* adlı eserinden:

- el-Fesevi, Müslüman toplumunun tarihsel gelişimiyle ve dini bilgileri aktaran başlıca raviler ile ilgili bir çalışma olan, *Kitabü'l-ma'rife ve't-tarih* adlı eserinin Zeyd b. Vehb (ö. 96/714-15) ile ilgili tercemesinde, Zeyd'in birçok problemlili rivayetinin olduğunu belirtir. Bunlardan birinde, Ömer b. el-Hattab, Hz. Peygamber'in münafikların isimlerini paylaştığı Huzeýfe b. el-Yeman'a, Rasulullah'ın (sas) ikinci halifenin ismini bunlardan birisi olarak zikredip zikretmediğini sorar. Huzeýfe; "Hayır, [zikretmedi] ve senden sonra hiç kimseye bilgi vermeyeceğim." şeklinde cevap verir. el-Fesevi, buna itiraz eder ve "bu imkansız ve korkarım ki uydurmadır" der. el-Fesevi, şöyle devam eder; "Ömer, Kur'an'ın her birini kurtuluşla müjdellediği, Bedir Savaşı'nın gazilerinden biridir ve Hz. Peygamber, kendisinden sonra herhangi bir peygamber olsaydı, bunun Ömer olacağını buyurmuştur."⁴⁵

D. Ebu İshak İbrahim b. Ya'kub el-Cuzcani'nin (ö. 259/873) *Ahvalü'r-rical* adlı eserinden örnekler:

- Ravi tenkidi ile ilgili elimizdeki en eski eserlerden biri olan *Ahvalü'r-rical* adlı eserinde Cuzcani, Hz. Peygamber'in günde on altı rekat sünnet namaz kıldığını ifade eden, Asım b. Damra (ö. 144/ 761-62) tarafından nakledilen bir hadisi aktarır. el Cuzcani buna şu ifadeleriyle karşı çıkar:

Ey Allah'ın kulları, Hz. Peygamber'in Sahabelerinden ya da eşlerinden herhangi biri, bu [sayıda bir] sünnet namazdan bahsetmiş midir? Onlar zamanın-

⁴⁴ a.g.e., 147.

⁴⁵ Ebu Yusuf Yakub b. Süfyan el-Fesevi, *Kitâbü'l-ma'rife ve't-tarih*, ed.Ekrem Ziya Ömeri, 2^{nci} baskı, 3 cilt. (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risale, 1401/1981), 2:769; ez-Zehabi, *Mizanü'l-itidal*, 2:107.

da [Hz. Peygamber ile] birlikteydiler ve Aişe on iki rekat, İbn Ömer ise on rekat sünnet namazdan bahseder. Ve ümmetin geneli ya da her kimden [alıntı yapmak] isterseniz o, kabul etmektedir ki, sünnet namazların rekat sayısı on ikidir.... Birisi "pek çok hadis yalnızca bir kişi tarafından aktarılmış [da kabul edilmiştir]" diye itiraz ederse, deyin ki; "Haklısın, gerçekten de Hz. Peygamber oturur ve bir daha asla tekrarlamayabileceği bilgelik dolu bir söz ederdi ve yalnızca bir kişi bu sözü aklında tutardı... Ancak Asım'a göre, [Hz. Peygamber] bu namazları düzenli olarak tekrar ediyordu, bu yüzden bu karıştırılacak bir şey değildir.⁴⁶

- el-Cuzcani, Selim b. Salim el-Belhi (ö. 196/812) ile ilgili bahsederken, İbn Mübarek'e (ö.181/797) mercimeğin nasıl yetmiş peygamberin dilinde kutsallaştırıldığına dair hadisle ilgili soru sorulduğunda, Mübarek şöyle der, "Hayır, bir peygamberin dilinde dahi kutsallaştırılmamıştır! Gerçekten de, [mercimek] zararlıdır ve şişkinliğe sebep olur. Bunu kim rivayet etti?⁴⁷

H.4'üncü/10'uncu Yüzyıl Hadis Âlimlerinin Açıkça İçerik Tenkidi Yaptıklarının Kanıtları

Aşağıdakiler, h.4'üncü/10'uncu yüzyıl ravi tenkidi ve hadis derlemesi çalışmalarından içerik tenkidi örnekleridir.

⁴⁶ Ebu İshak İbrahim b. Yakub el-Cuzcani, *Ahvalü'r-ricâl*, ed. Subhi el-Bedri es-Samarra'i (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risale, 1405/1985), 43-6.

⁴⁷ *el-Cuzcani, Ahvalu'r-ricâl*, 208. Bu hadis, şu eserlerde de bulunur: İbn Hibban, *el-Mecruhin*, 2:120; Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed et-Taberani (ö. 360/971), *el-Mucemu'l-kebir*, ed. Hamdi Abdülmecit es-Selefi, 2^{nci} baskı, 28 cilt. (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-'Arabi, 1404-1410/ [1984-90]), 22:63 (Selim b. Salim el-Belhi'nin olmadığı bir *isnad* yoluyla); İbn Adi, *el-Kamil*, 3:1173 (Selim b. Salim el-Belhi ile ilgili madde); Ebu Nuaym el-İsfahani, *Hilyetü'l-evliya ve tabakatü'l-asfiya* , 11 cilt. (Beyrut, Kahire: Daru'l-Fıkr ve Mektebetü'l-Hancı, 1416/1996), 7:82 vd. (Ali b. el-Hasan es-Sülemi'nin sözleri olarak); el-Makdisi, *Tezkiratü'l-mevzuat*, 90; ed-Deylemi, *Müsnedü'l-Firdevs*, 3:59; İbn Cevzi, *el-Mevzuat*, 2:29495; ez-Zehebi, *Mizanü'l-itidal*, 3:253, 313; Molla Ali b. Sultan el-Kari el-Herevi (ö. 1014/1606), *el-Esrarü'l-merfu'a fil-ahbari'l-mevzua*, ed. Muhammed Lütfi es-Sabbah, 2^{nci} baskı. (Beyrut: el-Mektebü'l-İslami, 1406/1986), 256-7.

A. Muhammed b. İshak b. Huzeyme'nin (ö. 311/923) *Sahih adlı eserinden örnekler:*

- Bu kitabın yalnızca bir kısmı günümüze kalmış olsa da, Nişabur'un ünlü Şafi alimi İbn Huzeyme'nin Sahih adlı eserinde içerik tenkidi yaptığına dair güçlü kanıtlar vardır. H.8'inci/14'üncü yüzyıl alimi Bedrü'd-Din ez-Zerkeşi (ö. 794/1392) İbn Huzeyme'nin hadis ile ilgili tenkidinden alıntı yapar; "Gerçekten de, Allah'ın kullarından hiç biri namazda bir gruba önderlik edip, Allah'a yalnızca kendisi için dua etmemelidir—bunu yapan kişi, [gruba] ihanet etmiştir." İbn Huzeyme buna itiraz eder, çünkü Hz. Peygamber bir defasında bir gruba namaz kıldığı sırada, şöyle dua etmiştir: "Ey Allah'ım, beni yanlışlarımdan uzak tut."⁴⁸ Eğer Hz. Peygamber, bir duayı yalnızca kendisi ile sınırlamışsa, aşikardır ki bu haince ve bencilce bir hareket değildir. İçerik tenkidini içeren bu bölüm, İbn Huzeyme'nin, "imam, yalnızca kendisi için nasıl dua edebilir" başlığı altında "Hz. Peygambere atfedilen, [imam] kendisi için dua ettiği vakit, ihanette bulunmuştur ifadesi, yersizdir." şeklinde beyanda bulunduğu Sahih'inin günümüze ulaşan kısımlarında bulunabilir.⁴⁹

B. İbn Hibban el-Busti'nin (ö. 354/965) çalışmalarından örnekler:

- H.4'üncü/10'uncu yüzyıl hadis münekkidi İbn Hibban'ın Sahih'inde de, içerik tenkidinin örneklerini görmekteyiz. Burada, müellif Hz. Peygamber'in oruç tuttuğu sırada açlık acısını önlemek için, bir bez yardımıyla karnına taş bağladığıyla ilgili tüm hadisleri kategorik olarak reddeder. Bir hadiste, Hz. Peygamber Müslümanların Ramazan'dan önceki ve sonraki aylarda oruç tuttıkları sırada, kendisini taklit etmemelerini tembih eder:

"Gerçekten de, ben sizler gibi değilim, ben [Allah tarafından] doyurulurum ve susuzluğum giderilir." İbn Hibban, Hz. Peygamber'in aşırı derecede açlığa zorlanması, Allah'ın Peygamber'inin açlık çekmesine izin verdiği anlamına

⁴⁸ Bedrü'd-Din Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *en-Nüket 'ala Mukaddimeti İbn Salah*, ed. Zeyne'l-Abidin b. Muhammed Bila Fureyc, 4 cilt. (Riyad: Advau's-Selef, 1419/1998), 2:270.

⁴⁹ Muhammed b. İshak İbn Huzeyme, *Sahihu İbn Huzeyme*, ed. Muhammed Mustafa el-A'zami (Beyrut: el-Mektebu'l-İslami, 1390/1970), 3:63.

geleceğini ve bunun yukarıdaki hadisle çelişeceğini söyler. Ayrıca, İbn Hibban taş bağlama ile ilgili rivayetlerdeki doğru ifadenin 'taş (hacer)' değil, 'hacez' ya da peştamalin ucu (izâr) olduğunu söyler ve şu ifadeleri ekler; "Bir taş parçası açlığı önlemez."⁵⁰

- İbn Hibban, güvenilir hadis ravileri ile ilgili eseri Kitabü'l-mecruhin mine'l- muhaddisin ed-duafa ve'l-metrukin'de, Eban b. Süfyan el-Makdisi (ö. 3'üncü/9'uncu yüzyıl başları) tercemesine yer verir ve onun iki adet uydurma hadis aktardığını belirtir. Bunlardan birinde; "Abdullah b. Abdullah b. Übeyy'in ön dişi, Uhud Savaşı sırasında zarar görmüştü ve Allah'ın Elçisi ona altından bir diş yapmasını söyledi." denir. Eban, aynı zamanda; "Allah'ın Elçisi, uyku durumunda olan ya da abdestli olmayan birine doğru namaz kılmayı yasaklamıştır." şeklinde bir hadis aktarmıştır. İbn Hibban buna, "Bu iki [hadis] uydurmadır, zira 'Gerçekten de, benim ümmetimin erkekleri için altın ve ipek haramdır.' diyen bir Peygamber, nasıl altından diş yapmayı emreder." diyerek itiraz eder ve sözlerine şöyle devam eder; "Zamanında, kendisi ile kible arasında Hz. Aişe uzanıyorken namaz kılan Peygamber, nasıl uyuyan birine doğru namaz kılmayı yasaklar?"⁵¹

İçerik Tenkidini Bulmak Neden Bu Kadar Zor?

Bir önceki bölümde, h.3'üncü/9'uncu ve h.4'üncü/10'uncu yüzyıl Sünni hadis geleneğinden, on beş adet aşikar içerik tenkidi örneği sundum. Bu tür örnekler çok nadir olmakla birlikte, erken dönemde içerik tenkidinin varlığını kanıtlamaktadır. Aynı zamanda; el-Buhari, Müslim, el-Cüzcani, el-Fesevi, İbn Huzeyme ve İbn Hibban'ın, bir hadisin gerçekliğini belirlemek için içeriğini inceleyecek tenkit düşüncesine sahip olduğunu da ispatlamaktadır. Bunlar arasında, tarihsel anakronizme karşı bariz bir farkındalık, mantıksal

⁵⁰ İbn Hibban el-Busti ve Alaaddin 'Ali el-Farisi (d.739/1338-39), *el-İhsan bi-tertibih Sahihu İbn Hibban*, ed. Kemal Yusuf el-Hut (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407/1987), 5:236, Krş.: 8:109.

⁵¹ İbn Hibban, *el-Mecruhin*, 1:99; el-Makdisi, *Tezkira*, 57. ez-Zehebi ve İbn Hacer, İbn Hibban'ın bu hadis ile ilgili içerik tenkidini reddeder ve Müslüman erkeklerin protez olarak altın kullanabileceğini söyler; *Mizanü'l-itidal*, 1:7; İbn Hacer el-Askalani, *Lisanü'l-mizan*, 7 cilt. (Beyrut: Darü'l-Fikr, [t.y.]), 1:21-3.

imkansızlığa karşı bir hassasiyet ve en belirgin olarak, bireysel rivayetlerin değerlendirilmesinde kullanılacak tarihi, hukuki ve inanca dayalı ilkelerle ilgili net bir vizyon bulunmaktadır. el-Buhari, Hz. Peygamber'in bir halef tayin etmediğini, Kıyamet gününde Müslümanlar için ilk şefaet edenin O olacağını ve haccın başlangıcı için kesin noktalar belirlediğini 'bilmekteydi'. Aynı şekilde el-Buhari, Hz. Peygamber'in doğru olsaydı, çoktan gerçekleşmiş olması gereken öngörülerde bulunduğu dair rivayetlere de şüpheli bir şekilde tepki vermişti. Müslim, hadislerin "yaygın olarak aktarılması (*tevatür*)" ya da "Allah'ın Elçisi'nden aktarılan sahih rivayetlerin çok yaygın olması gerektiği (*tezahür*)" durumunda, tarihi 'gerçekliği', yalnızca bir ya da iki tarikle aktararak azınlıkta kalan ve çelişki yaratan, haberleri belirlemek ve ayırmak için kullanmıştır.⁵² Ömer'in münafık olması ihtimalini kabul etmeyi reddetmesiyle, el-Fesevi'nin 'düşünmeye değer kanaatinin' sınırlarını algılayabiliriz. el-Cuzcani ise, İbn Mübarek'in bir hadisi, duyu algısı ve kendi deneyimiyle çeliştiği için açıkça reddetmesini örnek vermektedir.

İçerik tenkidi, ravi değerlendirmesinin temel bir unsuru gibi görünmektedir — kabul edilemez anlamları olan hadisler rivayet eden bir ravi, aktardıkları dikkate alınarak güvenilir kabul edilebilir. İbn Adi, bir ravinin kuşku uyandıran hadisler neşretmesinin, "güvenilmez olduğunu ispatlayacağımı" sıklıkla beyan eder.⁵³ Bir öğrencisi tarafından, neden ravi Abbas b. el-Fadıl el-Ensari'yi (ö. 186/802) güvenilir olarak kabul ettiği sorulduğunda, İbn Main (ö. 233/848); "Çünkü; Hz. Peygamber'in 'Şu şu yıl geldiğinde, şu şu olay gerçekleşecek' dediğine dair Said > Katade > Cabir b. Zeyd > İbn Abbas tarikiyle nakilde bulunur ve bu, aslı (*asl*) olmayan bir rivayettir." demektedir.⁵⁴

Eğer bu Sünni hadis alimleri, içerik tenkidini kullanabilmiş ve bu yönde bir istek göstermişlerse, neden içerik tenkidini bu kadar nadir kullanıyorlarmış gibi görünmektedirler? Eğer içerik tenkidi bu alimlerin tenkid yönteminin önemli bir parçasını oluşturmuşsa, neden onları günümüze ulaşan ravi tenkidi

⁵² Müslim, *Kitabü't-temyiz*, 134, 136.

⁵³ İbn Adi, *el-Kamil*, 2:587, ayrıca bkz. *a.g.e.*, 3:1239.

⁵⁴ İbn Ebi Hatim, *el-Cerh ve't-tadil* (Haydarabad: Da'iratü'l-Me'arifi'l-'Osmani, 1360/[1941]), 6:212-13; İbn Kudame, *el-Müntehab mine'l-İlel*, 300.

metinlerinde bulmak bu kadar zordur? Bu soruları yanıtlamak için, Sünni hadis tenkidinin oluşum ve gelişim döneminde, Müslüman Yakın Doğu'daki entelektüel ortama bakmamız gerekir.

***Ehl-i hadis* ve Müslüman Rasyonalistler**

İslam entelektüel tarihinin çok az özelliği; bir tarafta İslam hukuku ve inancını temellendirmede erken dönem Müslüman toplumundan aktarılan materyallere itimad eden (kendilerini *ehl-i hadis* olarak ilan edenler), diğer tarafta ise hadisler konusunda daha seçici davranıp, hadisleri bağımsız akıl yürütme ile harmanlayarak hareket etmeyi benimseyen (*ehl-i hadis* tarafından *ehl-i rey* olarak adlandırılan ve genel olarak Hanefi geleneği ile bağdaştırılanlar) ve bir diğer tarafta da, Helenistik rasyonalist geleneğe doğru meyleden (Mutezile mezhebi ve Cehmiyye gibi diğer rasyonalistlerin de dahil olduğu, *ehl-i kelam* denilenler); düşünce ekolleri arasındaki fikir ayrılıkları kadar iyi bilinmektedir.⁵⁵

Burada, yalnızca *ehl-i hadis*'in algısı ve muhalifleri ile ilgilendiğimiz için, h.3'üncü/9'uncu ve h.4'üncü/10'uncu yüzyıl düşünce ekollerinin sınıflandırmasını yapmaya çalışmayacağız. Sadece, bu düşünce ekollerinin, İslam hukuku ve inancını açıklamada özde farklı yaklaşımlara sahip olduklarını, söylemleri ve tutumlarının sürekli birbirleriyle tartıştıklarından keskinleştiğini ve şiddetlendiğini söylemek yeterlidir. Rakiplerine göre, *ehl-i hadis* mensupları, aklını kullanmaksızın her duyduğunu harfi harfine kabul ederler, gerçek anlamını idrak edemedikleri, ancak *isnadına* sonsuz bağlılık

⁵⁵ Goldziher, *Muslim Studies*, 2:78 vd.; J. Schacht, "Aşhab al-ra'y," *EP*; Schacht, "Ahl al-hadis," *EP*; Richard C. Martin, Mark R. Woodward ve Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol* (Oxford: Oneworld, 1997), 1-41; Marie Bernand, "La Notion de 'Ilm chez les premiers Mu'tazilites," Pts.1 ve 2, *Studia Islamica* 36 (1972): 23-46; 37 (1972): 27-56; Jothef van Ess, *Zwischen Hadit und Weologie* (Berlin: De Gruyter, 1975); van Ess, "Ibn Kullab et la Mihna," *Arabica* 37 (1990): 173-233; Christopher Melchert, "The Adversaries of Ahmad ibn Hanbal," *Arabica* 44 (1997): 234-53; Melchert, "The Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law," *Islamic Law and Society*, 8, no. 3 (2001): 383-406; Eerik Dickinson, *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism* (Leiden: Brill, 2001), 2-3, 9.

duydıkları hadislere anlamsızca sarılırlar. *Ehl-i hadis* mensuplarına göre, *ehl-i rey* ve *ehl-i kelam* mensupları, Hz. Peygamber'in kanıtli örneğini kendi zayıf akıllarında kurdukları hayaller uğruna terk etmiş kibirli ve yoldan çıkmış kimselerdir. Her grup bir metodoloji sistemi oluşturmuş; *ehl-i kelam* vahiy kaynaklarının uygun yorumlarını belirlemek için akıl yürütme becerisini övmüş ve *ehl-i hadis* Hz. Peygamber'in İslam'ını anlamının ve insan aklının sapıklığını aşmanın tek yolu olarak *isnadı* kutsallaştırmıştır. Burada, yalnızca *isnad* ve içerik tenkidinin bu çatışmadaki rolü ile ilgileneceğiz.

Josef van Ess'in ortaya koyduğu gibi, Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) gibi Mutezile mezhebinin mensupları, hadisleri İslam hukukunun ve inancının kaynaklarından biri olarak kabul etmiş, ancak hadislerin sıhhatini belirlemenin tek uygun yolunun içerik tenkidi olduğunda ısrar etmiştir.⁵⁶ Mutezili alim en-Nazzam (ö. 231/845), bu nedenle, bir hadisin kaç kişi tarafından aktarıldığına ya da ispatlandığına itibar etmemiş, bir rivayetin sıhhatinin yalnızca anlamının incelenmesiyle onaylanacağını beyan etmiş ve "akli delil vasıtaları, nakledilen bir hadisin hükmünü iptal edebilir" demiştir.⁵⁷

Mutezile ve Cehmiyye gibi diğer rasyonalist gruplara göre, Kur'an ve insan akli, içerik tenkidi için temel araçlardır. Kur'an'da belirtilen hukuki ve inanç ile ilgili ilkeler, Allah'ın gerçek sözleri olduğundan, inancın ve toplumun hatlarını belirleyen ideal kriterler oluşturmuştur. Rasyonalistlerin, *ehl-i hadis* ile olan tartışmalarında Kur'an'ı kriter olarak kullanmasının temel gerekçesi, bir hadiste Hz. Peygamberin; "Size, Ben'den bir hadis geldiğinde, onu Allah'ın Kitabı ile karşılaştırın ve eğer uyuyorsa kabul edin, eğer uymuyorsa, o hadisi terk edin." demiş olmasıdır.⁵⁸ Antropomorfizmi çürütmek için yazdığı risalede

⁵⁶ Jothef van Ess, "L'Autorite de la tradition prophetique dans la theologie mu'tazilite,"; *La Notion d'authorite au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident*, ed. George Makdisi vd. (Paris: Presthes Universitaires de France, c. 1982), 215 ; Ebu Muhammed Abdullah İbn Kuteybe ed-Dineveri, *Te'vilu muhtelifi'l- hadis*, ed. Muhammed Zuhri en-Neccar (Beyrut: Daru'l-cil, 1393/1973), 42-3.

⁵⁷ İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*, 219.

⁵⁸ Bu hadisin daha farklı versiyonları için, bkz. et-Taberani, *el-Mucemü'l-kebir*, 12:233; el-Beyhaki, *Marifetü's-sünen ve'l-asar*, ed. Abdü'l-Mu'ti Emin Kal'aci (Kahire: Darü'l-Va'i, 1412/1991), 1:117-8.

(*Risale fi nefyi't-teşbih*), el-Cahız (ö. 255/868-69) Allah'ın sıfatları gibi konular ile ilgili hadislerin geçerliliğini sınamak için Kur'an'a başvurmanın, kendi düşüncesinin önemli bir parçası olduğunu belirtir. İbn Kuteybe (ö. 276/889) gibi *ehl-i hadis* savunucularıyla, rasyonalistlerin problemleri olarak gördüğü hadislerin kabul edilebilir yorumlarını bulmaya çalıştıkları için dalga geçen el-Cahız, Kur'an'ın hakemliğinden bu şekilde kaçınmanın, Hz. Peygamber'in "Benden sonra yalanlar yayılacaktır, bu yüzden, size her ne hadis gelirse, Allah'ın Kitabı ile kıyaslayın." ifadesiyle çelişeceği sonucuna varır.⁵⁹

el-Cahız gibi Müslüman rasyonalistler tarafından, hadislerin gerçekliğini belirlemek için kullanılan ikinci temel kriter, akıldır. el-Cahız bunu şöyle açıklar:

Akil merkezli tartışmalar olmasaydı (*kelam*), dinler insanları asla Allah'a ulaştıramaz ve hiçbir zaman kendimizi tanrı tanımazlardan (*mülhidin*) ayırt edemedik, ve ne gerçek ve yalan arasında, ne de gerçek bir peygamber ve bir sahtekar arasında fark olmazdı. Gerçek kanıt (*hüccet*), asla yanıltıcı bir savdan (*el-hile*), güçlü bir gösterge belirsizlikten ayırt edilemezdi.⁶⁰

Ebu'l-Kasım el-Ka'bi el-Belhi (ö. 319/391) gibi Mutezile mensupları dahi kendi silahlarını kullanarak *ehl-i hadis* rakipleriyle mücadele etmek için derinlemesine hadis çalışmalarına başladığında, içerik tenkidi ve aklın rolü Mutezile ekolü için merkezi bir konumda yer almıştır. Hadis tenkidi üzerine yazdığı, *Kabulü'l-ahbar* adlı eserinde, el-Belhi sağlam bir hadisin şartlarının, Kur'an'a uyması, ümmetçe ya da erken dönem Müslüman toplumunca kabul edilen sünnete uyması ve son olarak da, "Allah'ın, hiç kimse tarafından karşı konamayacak ya da değiştirilemeyecek adaletinin ilkelerine (*adl*) ve birliğine (*tevhid*)" uyması, olduğunu belirtir. Bu son şartla, el-Belhi hadisleri yalnızca aklilik ilkesinin pekiştiricisi (*te'kit*) olarak görmektedir.⁶¹

⁵⁹ el-Cahız, *Resailü'l-Cahiz*, ed. Abdü's-selam Muhammed Harun, 4 cilt. (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1384/1964), 1:287. Krş.: eş-Şafi'i, *el-Ümm* (Kahire: Darü'ş-Şa'b, 1968-), 7:250.

⁶⁰ el-Cahız, *Resailü'l-Cahiz*, 1:285.

⁶¹ Ebu'l-Kasım el-Belhi el-Ka'bi, *Kabulu'l-ahbar ve ma'rifetü'r-ricâl*, ed. Ebu Emir el-Hüseyni, 2 cilt. (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000), 1:17. el-

Mutezile ve diğer, daha aşırı rasyonalistler için, hadislerin sıhhati hususunda *isnada* güvenmek akıl almaz bir şeydir. İbn Kuteybe, *ehl-i kelamın*, temel anlamlarını ve hatta gramerini dahi anlamadıkları hadislerin farklı rivayetleri (*turuk*) ile ilgili bilgileri dolayısıyla birbirlerini övdükleri için, *ehl-i hadis* ile nasıl dalga geçtiğini anlatmaktadır. İbn Kuteybe, *ehl-i kelamın*, "Bir *muhaddis* ne kadar aptalsa, onlar arasında o kadar tanınmış ve güvenilirdir." kanaatine sahip olduklarını ifade eder.⁶² Çok daha sonraları kaleme alınmış bir Mutezile kaynağı olan, İbn Murtaza'nın (ö. 839/1437) *Tabakatü'l-mutezile* adlı eserinde anlatılan bir hikayede, mezhebin mensuplarından olan Ebu Ali el-Cübbai'den (ö. 303/915-16) aynı *isnada* dayanan iki hadisi değerlendirmesi istenir. el-Cübbai, kadınların halalarının eşleriyle evlenmesini yasaklayan ilk hadisin gerçek olduğunu söyler. Ancak, Hz. Adem'in Hz. Musa'yı kader ile ilgili bir tartışmada, -hiç kimsenin Adem ve Havva'yı Cennetten kovulmakla ilgili suçlama hakkının olmadığını, Allah'ın taktirinin bu yönde olduğunu söyleyerek- alt ettiğini aktaran ikinci hadisin ise uydurma olduğunu söyler (bu hadis özgür irade ile ilgili Mutezile inancına ters düşmektedir). Muhatabı; "Tek isnadı olan iki hadisten, birini kabul edip, diğerini ret mi ediyorsun?" diye sorduğunda, el-Cübbai; "Kur'an, icma, ve aklın yanlışlığını göstermesi nedeniyle" ikinci hadisin, Hz. Peygamber'in sözleri olamayacağını söylemiştir.⁶³ *Tevilu muhtelifi'l-hadis* adlı eserinde böylece, İbn Kuteybe rasyonalistlerin dört genel hadis tenkidini ortaya koymaktadır:

1. Bir hadisin Kur'an ile çelişmesi.
2. Bir hadisin, diğer yaygın bilinen hadislerle çelişmesi.
3. Genelde hadisin hukuksal olarak ya da inançla ilgili kabul edilemez etkilerinin olması anlamına gelen, akli çıkarım (*en-nazar*) ile çelişmesi.

Ka'bi'nin kelim ve hadis alimliği ile ilgili bir tartışma için, bkz. Raça el-Ömeri, "Ebu'l-Kasım el-Belhi/el-Kabi'nin Teolojisi", (Doktora tezi, Yale Üniversitesi, 2006).

⁶² İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*, 11-12.

⁶³ Ahmed b. Yahya İbn el-Murteza, *Tabakatü'l-mu tezile*, ed. Suzanna Diwald-Wilzer (Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, [198-]), 81.

4. Genelde bir kavramın aklın kuralları ya da Müslüman rasyonalist dünya görüşünün temel ilkelerine göre, kabul edilebilir ya da mümkün olanla uyuşmaması anlamına gelen, akli delil (*hüccetü'l-akl*) ile çelişmesi.⁶⁴

Rasyonalistlere karşı olan tartışmalarında, *ehl-i hadis, isnada* karşı bu küçümsemeye ve insan aklına dayanmaya karşı çıkmıştır. Ebu Nuaym el-İsfehani (ö. 430/1308), Mutezili Amr b. Ubeyd'e, anlamını kabul edilemez bulduğu bir hadisin sunulduğu bir olaydan bahseder. Amr, bu olayda *isnadın* her tabakasını şu ifadeleriyle reddeder:

Eğer el-A'meş'in bunu söylediğini duysaydım, ona inanmazdım. Eğer Zeyd b. Vehb'in bunu söylediğini duysaydım, ona cevap vermezdim. Ve eğer Abdullah b. Mesud'un bunu söylediğini duysaydım, kabul etmezdim. Ve hatta Allah'ın Elçisi'nin bunu söylediğini duysaydım, reddederdim. Eğer Allah'ın [Kendisinin] bunu söylediğini duysaydım; "Bizimle yaptığın anlaşmada bu yoktu." derdim.⁶⁵

ed-Darekutni, Amr b. Ubeyd ile başka bir tartışmada, Mutezile'nin Behz b. Hakim'in "bir adam ailesine, öldüğünde kendisini yakıp küllerini rüzgarlı bir günde savurmasını emrettiğini" ve böylece Allah'ın onu günahlarından dolayı cezalandırmak için bulamayacağı şeklinde bir hadisini duyduğunu anlatır. Bunun üzerine Amr; "Allah'ın Elçisi böyle bir şey söylememiştir! Ve eğer söyleseydi O'na inanmazdım, ve buna inanmamak günahsa, yine de tekrarlardım!" demiştir.⁶⁶

Ehl-i hadis nezdinde, bir insan ancak erken dönem Müslüman toplumunun *isnad* ile aktarılan bozulmamış usullerine kendini tamamen teslim ederse,

⁶⁴ İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*, 193 vd. (Hadis-Kur'an ihtilafına örnek), 123 (Hadis-nazar ihtilafına örnek) 204 vd., 326 (hadis-akl ihtilafına örnek).

⁶⁵ el-Hatib, *Tarihu Bağdad*, 12:169-70 (Amr b. Ubeyd'in biyografisi); ez-Zehebi, *Mizanü'l-itidal*, 3:278.

⁶⁶ ed-Darekutni, *Traditionistische Polemikgegen 'Amr b. 'Ubaid*, ed. Jothef van Ess (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1967), 12. Bu hadis için, bkz. Muhammed b. Harun er-Rûyânî (ö. 307/919-20), *Musnedu'r-Rûyânî*, ed. Eymen 'Ali Ebu Yemeni, 3 cilt. (Kahire: Mü'essesetu Kurtuba, 1416/1996), 2:119-20; Krş.: *Müsnedu Ahmed*: 4:447; et-Taberani, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 14:426.

Allah'a ve Elçisi'ne gerçek anlamda itaat etmiş olabilir. İnsan aklının kapasitesini, kibirli bir şekilde yücelttiklerini düşündükleri *ehl-i kelamın* ya da kendi hukuki kanaatlerine uyup uymamasına göre keyfi olarak hadisleri kabul ya da reddettiklerini düşündükleri *ehl-i reyin* aksine,⁶⁷ *ehl-i hadis* mensupları kendilerini "vahyedilen bilgiyi (*el-ilm*) [bid'at ve hurafelerden] koruyarak, Hz. Peygamber'in yolunda ilerleyen" kişiler olarak görmüşlerdir.⁶⁸

Bir hadisin akli açıdan kabul edilebilirliğini sorgulamak, din hakkında insan aklına çok fazla özgürlük vermek olacağından, bir hadis Hz. Peygamber'e kadar isnad edilebiliyorsa, Müslümanlar dinlemeli ve itaat etmelidir. *Ehl-i hadisin*, hadislerin Kur'an'ın hükümlerini neshedebileceği ya da değiştirebileceği ile ilgili görüşleri ile ters düştüğünden, Müslümanlar'ın Hz. Peygamber'e atfedilen hadisleri Kur'an ile karşılaştırması gerektiğine dair Mutezile hadisi, tüm Sünni hadis alimleri tarafından asılsız olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir.⁶⁹ en-Nesai'nin (ö. 303/915-16) *Sünen* adlı eserinde,

⁶⁷ İbn Kuteybe, *Tevilu muhtelifi'l-hadis*, 51-7.

⁶⁸ Bu, Ali b. el-Medini'ye (ö. 234/849) atfedilir; İbn Adi, *el-Kamil*, 1:131.

⁶⁹ Bu alimler arasında, Abdurrahman b. Mehdi (ö. 198/814), eş-Şafi (ö. 204/820), İbn Main (ö. 233/848), Zekeriya es-Sâcî (ö. 307/919-20), ed-Darekutni, el-Hattâbi (ö. 388/998), el-Beyhâki, İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Abdülber (ö. 463/1070), es-Sağani, İbn Hacer el-Askalani (ö. 852/1449) ve es-Sehavi (ö. 902/1497) bulunur. Bu alimler, hadisin isnadı ile ilgili olarak ya tüm tarikleri zayıf ve temelsiz (*leysa lehu asl*) bir *mürsel* rivayet olduğu ya da sapkın rasyonalistler (*zındık*) tarafından uydurulmuş olduğu tenkidini ortaya koyarlar; eş-Şafi, *er-Risale*, ed. Ahmed Şakir (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, [t.y.]), 224-5; ed-Darekutni, *Sünenü'd-Darekutni*, 4:208-9; el-Hattabi, *Mealimü's-sünen*, 4:299; İbn Hazm, *el-İhkam fi usuli'l-ahkam*, ed. Muhammed Ahmed Abdülaziz , 8 cilt, (Kahire: Matba'atu'l-İmtiyaz, 1398/1978), 2:250-1; el-Beyhaki, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-asar*, 1:117-8; es-Sagani, *ed-Dürri'l-mültekat fi tebyini'l-galat*, ed. Abdullah el-Kadi (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), 43; ez-Zehebi, *Mizanü'l- itidal*, 2:302; es-Sehavi, *el-Mekasidü'l-hasene*, ed. Muhammed Osman el-Hişt (Beyrut: Darü'l- Kitabi'l-Arabi, 1425/2004), 48. İbn Abdülber, bu hadise muhalefeti şöyle özetler; "Hadis alim ve münekkitlerine göre, Hz. Peygamber bu sözleri söylememiştir"; Ebu Ömer Yusuf İbn Abdülber, *Camiu beyani'l-ilm ve fadlihi*, ed. Abdülkerim el-Hatib (Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Hadis, [1975]), 495. Bu hadis Sünni alimler arasında, yalnızca "[bir hadisi,] Allah'ın Kitabı ve benim

Sahabe İmran b. Hüseyin'in (ö. 52/672) yeni Müslümanlara, Hz. Peygamber'in; "Her kim için [ailesi tarafından] feryad-ı figân ağlanırsa, bu ağlama sebebiyle cezalandırılacaktır" buyurduğu şeklinde bir hadis aktardığını görmekteyiz. Dinleyicilerden biri; "Bir insan Horosan'da ölür de, burada onun için ağlanırsa, cezalandırılır mı yani?" diye sorduğunda, İmran; "Allah'ın Elçisi gerçeği konuştu ve sen [O'nun sözlerine] inanmadın!" der.⁷⁰ İbn Abbas, Ebu Hureyre'nin Müslümanların ateşte pişmiş yemek yedikten sonra abdest almasıyla ilgili hadisinin tutarlılığını sorguladığında, Ebu Hureyre onu azarlar ve; "Allah'ın Elçisi'nden bir hadis duyduğunda, bununla ilgili örnekler düşünmeye çalışma." der.⁷¹ İbn Kuteybe, Allah'ın sıfatları ile ilgili inanç meselelerinde, şu açıklamayı yapar:

Allah'ın Elçisi'nin başvurduğundan başka bir şeye başvurmuyoruz. Ve bizim fikirlerimize uymadığı ya da akla yatkın görünmediği için, O'ndan *doğru olarak aktarılanları* reddetmiyoruz... Kurtuluşun ve sapıklığın temelsiz dürtülerinden kaçışın yolunun bundan geçtiğini umuyoruz.⁷²

Hadis âlimlerinin *isnada* verdikleri ehemmiyetin merkezinde, İbn Mübarek'in kafirler (*zanadika*) tarafından uydurulan hadislerle karşılaştığında söylediği meşhur ifade vardır: "Benim için, *isnad* dinin bir parçasıdır; *isnad* olmasaydı, herkes istediği her şeyi söyleyebilirdi. Ama kendisine 'sana bunu kim söyledi?' diye sorulduğunda, cevap veremez."⁷³ Müslim b. el-Haccac da,

sünnetim ile karşılaştırım" ifadelerini ek olarak içerdiği rivayet tarikiyle kabul görmüştür; el-Hüseyin b. İbrahim el-Cuzekani, *el-Ebatil ve'l-menakir ve's-sihah el-meşahir*, ed. Muhammed Hasan Muhammed (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 163-4; el-Hatib, *el-Kifaye*, 2:553

⁷⁰ *Sünenü'n-Nesai: Kitabü'l-cenaiz, babu'n-niyaha 'ale'l-meyyit*; er-Ruyani, *Müsne-dü'r-Ruyani*, 1:104; İbn Adi, *el-Kamil*, 2:732-33; el-Hatib, *Tarihu Bağdad*, 7:300; ez-Zehebi, *Mizanü'l-itidal*, 1:577. Buradaki 'k-z-b-t' sözcüğü, 'kezebe (yalan söyledin)' şeklinde de okunabilir, ancak yukarıdaki çevirinin bağlama daha iyi uyduğunu düşünüyorum.

⁷¹ Bkz.: dipnot. 14.

⁷² *İbn Kuteybe*, Tevilu muhtelifi'l-hadis, 208. Metindeki vurgular bana ait.

⁷³ *Camiu't-Tirmizi: Kitabü'l-ilel; Sahihu Müslim: mukaddime, babü'l-isnad mine'd-din* (not: Müslim'in rivayeti Ebdan üzerinden Muhammed b Abdullah b. Kuzaz'dandır ve isnadında kopukluk eksiklik vardır); İbn Adi, *el-Kamil*, 1:130; el-

İbn Mübarek'in şöyle söylediğini ifade eder: "Bizimle ilk Müslümanlar arasında sağlam bağlar, yani *isnad*, var."⁷⁴ İbn Adi, İbn Abbas'dan alıntı yaparak; "Gerçekten de, bu ilim dindir, bu yüzden Hz. Peygamber'e isnadı olduğu müddetçe hadise yönelin."⁷⁵

Yalnızca güvenilir bir *isnad* Müslümanları, kafirlerin uydurması olabilecek hususlara inanmaktan koruyabilir. *Ehl-i hadis* ve daha sonraki Sünniler, eş-Şafi'nin şu uyarısını sıklıkla aktarırlar; "İsnad olmadan bilgi arayan kişi (başka bir versiyonda: 'bu nereden?' diye sormayan kişi), gerçekten de, gece vakti odun toplayan kişi gibidir. Arasında onu ısırabilecek bir yılan olabileceğini bilmeden, sırtında bir yığın odun taşır."⁷⁶ İsnada olan bağlılık *ehl-i hadisin* kendini tanımlamasında o kadar yoğun bir hale gelmiştir ki; İbn Hanbel'in, doktora hastalığını söylemeden önce Allah'ı hamdetmenin gerekli oluşunu, bu davranışı destekleyen bir isnada sahip olmadan kabul etmediği aktarılmaktadır.⁷⁷

Sonuç: Metinde yer alan bir kusur, *isnadda* da kusuru gerektirir

Ehl-i hadis, Kur'an ve akıl kriterleri üzerine kurulu içerik tenkidini savunan rasyonalist rakipleri karşısında, insan aklının acizliğinden kaçınarak, *isnadi*

Hasan b. Abdurrahman er-Ramhürümüzi, *el-Muhaddisü'l-fasıl beyne'r-ravi ve'l-vai*, ed. Muhammed 'Accac el-Hatib ([Beyrut]: Darü'l-Fikr, 1391/1971), 209; el-Hakim en-Nisaburi, *Marifetu 'ulumü'l-hadis*, ed. Muazzim Hüseyin (Haydarabad: Da'iretu'l-Me'arifi'l-Osmani, 1385/1966), 8; el-Hakim en-Nisaburi, *Kitabü'l-medhal ila marifeti kitabi'l-İklil*, 129; el-Hatib, *Şerefu ashabi'l-hadis*, ed. Emir Abdulmunim Süleym (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1417/1996), 86; el-Hatib, *el Kifaye*, 2:453; el-Hatib, *Tarihu Bağdad*, 6:164; Ebu'l-Hasenat Muhammed Abdül-Hayy el-Leknevi (ö. 1886-87), *el-Ecvibetü'l-fazile li'l-es'ileti'l-aşeretü'l-kamile*, ed. Abdulfettah Ebu Gudde, 3'üncü baskı. (Haleb : Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1414/1994), 21 vd.

⁷⁴ Sahih Müslim: mukaddime, babü'l-isnad mine'd-din

⁷⁵ İbn Adi, *el-Kamil*, 1:156.

⁷⁶ İlk cümle, iki farklı versiyonla nakledilmektedir. Bkz. Ebu Ya'la el-Halil b. Abdullah el-Halili (ö. 446/1054), *el-İrşad fi marifeti 'ulemai'l-hadis*, ed. Emir Ahmed Haydar (Mekke: Darü'l-Fikr, 1414/1993), 5; İbn Adi, *el-Kamil*, 1:124.

⁷⁷ el-Hatib, *Tarihu Bağdad*, 10:276 (Abdurrahman et-Tabib'in hayatı).

Hız. Peygamber'in hadislerinin gerçekliğinden emin olabilmesi için Müslümanlar'ın tek yolu olarak görmüştür. Bir hadisi, Kur'an ya da aklın emrettiği ile çelişiyor gibi görüldüğü için reddetmek, dinin bağlarından kopmaktır. *İsnad* sahih ise hadis de sahihtir.⁷⁸ el-Cübbai'nin iddia ettiği gibi, şayet *isnad* kusursuz olsa bile ilettiği mesaj uydurma ise, bunun sonuçları ne olabilir? Artık, bu *isnada* güvenmek mümkün olmaz ve *ehl-i hadis* tarafından *isnad* temeli üzerine inşa edilen sıhhatin tespit edilebilirliği inancının tamamı çöker.

Ancak, içerik tenkid örneklerinin gösterdiği gibi, anlamları Buhari ve Müslim gibi *ehl-i hadis* âlimleri için kabul edilemez olan bazı hadisler vardır. Nasıl olur da *isnadı*, rivayetin sıhhatini belirlemede esas olarak kabul eden *ehl-i hadis* âlimleri, bir hadisi kabul edilemez anlamından dolayı reddedebilir? Basitçe, *isnadı* kusursuz olan bir hadisin içeriğinde hiç bir kusur olması mümkün değilse, o zaman hadisin içeriğindeki kusur, *isnad* ile ilgili bir sorun olduğu anlamına gelmek *zorundadır*. Her ne kadar ortaya koyduğu savı, mantıksal neticesine kadar takip etmiyor olsa da, Lokman es-Selefi erken dönem hadis münekkitlerinin *isnad* tenkidi ile içerik tenkidi arasında ayırım yapmadığını öne sürerken bu noktaya değinir. *İsnad* tenkidinin amacının, bir hadisin *metninin* doğruluğunu kanıtlamak olduğunu hatırlatır ve algısal olarak, Buhari gibi bir münekkitin sorunlu bir *metin* bulduğu takdirde, sorunu *isnad* bakımından açıklayacağını ekler.⁷⁹ Hamza el-Melibari; Ali b. el Medini (ö. 234/849) gibi bir münekkit bir *isnadın sahih* olduğunu açıkladığında, *isnaddaki* her tabakanın kendisinden önceki kişiden doğru ve dürüst şekilde

⁷⁸ Daha sonra Sünni geleneğin pek çok mensubu, 'bir hadisin sahihliği, illa ki *isnadın* sahihliğiyle sabit olmaz' ilkesini kabul etmiştir. Zira, hadisin *metni* kusurlu olabilir ya da daha güvenilir bir kaynakla çelişiyor olabilir. Nitekim İbn Salah (ö. 643/1245), okuyucularına bu gibi sorunları olan bir hadisin, tanım gereği *sahih* olmadığını, *isnadda* tespit edilmemiş bir kusurdan muzdarip olduğunu hatırlatır. Çünkü, bir *metin sahih* değilse, o zaman; *isnadın sahih* olması "imkansızdır (*muhal*)"; İmadü'd-Din İsmail b. Ömer İbn Kesir, *İhtisarü 'Ulumi'l-hadis*, ed. Ahmed Şakir (Kahire: Daru't-Turas, 1423/2003), 36; Ebu Emir Osman b. Abdurrahman İbn Salah, *Fetava ve mesa'ilü İbn Salah*, ed. Abdü'l-Mu'ti Emin Kal'aci, 2 cilt. (Beirut: Darü'l-Ma'rife, 1406/1986), 1:174-5.

⁷⁹ Lokman es-Selefi, *İhtimamü'l-muhaddisin*, 322-3.

aktarımda bulunduğu anlamına geldiğini, kabul eder. "Böylece, Hz. Peygamberin [hadisi] söylediği ispatlanmış olur ve *isnadın* gerçek, *metnin* zayıf (*daif*) olması gibi bir şey asla doğru olamaz."⁸⁰

Erken dönem hadis tenkidine ilişkin en titiz Batılı çalışmada, Eerik Dickinson içerik tenkidinin neden erken dönemde gizlenmiş olduğunu belirleme hususuna kısaca temas eder. Dickinson şöyle der; "Münekkitler için, bir hadisin gerçekliği, aktaran kişinin güvenilirliğine bağlıdır. Eğer bir hadis sahih değilse, ya bozulmuştur, ya da uydurulmuştur. Bu nedenle, bir hadis reddedilecekse, ravilerinden birinin de güvenilmez olarak vasıflandırılması gerekir."⁸¹ Dickinson burada, John Burton'un, bir rivayetin anlamını onaylamayan bir hadis âliminin, onun *isnadında* hata bulmaya "daha yatkın olabileceği" şeklindeki, bilgi dolu ama muğlak, yorumundan faydalanmış gibi görünmektedir.⁸²

H.3'üncü/9'uncu ve h.4'üncü/10'uncu yüzyıllarda içerik tenkidinin açık örneklerinin az bulunurluğu, bu yüzden bizi şaşırtmamalıdır. Kendilerini, bir hadisin sıhhatini tespit etmenin tek yolunun içerik tenkidi olduğunda ısrarcı olan rasyonalist rakipleri ile, şiddetli bir fikir ayrılığının içine hapsedilmiş olarak algılayan Buhari gibi *ehl-i hadis* âlimler, rakiplerine bir hadisin içeriğinin incelenmesinin, bağımsız bir tenkid alanı olduğunu itiraf edememiştir. Bunun yerine içerik tenkidini, *isnad* tenkidinin sade bir işlevine indirgemişlerdir. (Buna göre,) kusurlu bir anlam, *isnaddaki* bir sorunun belirtisidir, hastalığın kendisi değildir. Dolayısıyla, yukarıdaki açık içerik tenkidi örneklerinin, ikisi hariç tamamı *isnad* tenkidi ile bağlantılı gibi görünmektedir.

Erken Dönem *İsnad* Tenkidi ile Daha Sonraki Müstakil İçerik Tenkidi Arasındaki İlişki

Sünni hadis geleneğinin oluşum dönemindeki içerik tenkidinin net bir şekilde anlaşılmasının önündeki temel engel, Buhari ve İbn Hanbel gibi münekkitlerin hadisleri değerlendirirken kullandıkları belirsiz dildir.

⁸⁰ Melibari, 93.

⁸¹ Dickinson, *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism*, 85.

⁸² Burton, *An Introduction to the Hadis*, 169.

Kullandıkları kavramlar beklenenin aksine bir görüntü sergiler. Çünkü, terimlerin çoğu, uzmanlardan oluşan bir zümrenin daha net bir şekilde iletişim kurabilmesini sağlama işlevine sahipken, erken dönem hadis münekkitleri tarafından kullanılan dil öyle müphemdir ki, daha sonraki Müslüman hadis alimleri dahi, bu dili çözebilmek için müthiş bir gayret sarf etmiştir.⁸³ H.3'üncü/9'uncu ve h.4'üncü/10'uncu yüzyılların münekkitleri tarafından Hz. Peygamber'e atfedilen hadisleri eleştirmek için yaygın kullanılan *münker* kavramı, hadisin güvenilir olduğu, ancak yalnızca tek bir rivayet tariki ile nakledildiği ya da belirli bir isnad ile nakledilen hadisin bu tarihinin güvenilir olmadığı ancak diğer sahih tariklerinin bulunduğu ya da hadisin tamamen uydurma olduğu anlamına gelebilmektedir.⁸⁴ Ancak bu son

⁸³ Faslı modern hadis alimleri Ahmed b. es-Sıddık el-Gumari (ö. 1960) ve küçük kardeşi Abdullah el-Gumari (ö. 1993) böylelikle, hadis ilim geleneğindeki büyük bir yanlış anlaşılmayı açıklamış olmaktadır: el-Hatib el-Bağdadi ve İbn Asakir (ö. 571/1176) gibi daha sonraki alimler *münker* terimini çok güvenilir ya da uydurma hadis manasında kullanırken, h.3'üncü/9'uncu ve h.4'üncü/10'uncu yüzyıl alimleri bu terimi, sika olan ya da olmayan bir ravinin, bir isnad olmaksızın tek başına rivayette bulunmasını ifade etmek için kullanmışlardır. Dolayısıyla bu terimin kullanılması, hadisin münekkidin gözünde muhakkak sahih olmadığı anlamına gelmez; Ahmed b. es-Sıddık el-Gumari, *Der'üz za'f an hadisi men aşika fe'affe* ed. İyad Ahmed el-Gavc (Kahire: Darü'l-Mustafa ve Darü'l-İmam et-Tirmizi, 1416/1996), 49-50; Abdullah b. es-Sıddık el-Gumari, *Tevcihü'l-'inaye li-tarifi 'ilmü'l-hadisi rivayeten ve dirayeten*, ed. Saffet Cevde Ahmed (Kahire: Mek-tebetü'l-Kahire, 1423/ 2002), 48.

⁸⁴ 'Münker' etimolojik olarak 'kabul edilenin' (*ma'ruḥ*) tersidir; *Camiü't- Tirmizi: Kitabü's-siyam, babu ma cae fi-men nezele bi-kavmin fela yesûmu illa bi-iznihim*; Zeynü'd-Din Abdurrahman İbn Receb, *Şerhu İlelü't-Tirmizi*, ed. Nureddin 'Itr ([y.y.]: 1398/1978), 1:409. Münker ifadesinin erken dönemdeki tanımını ortaya koyan Ebubekir Ahmed el-Berdici (ö. 301/914); kelimeyi yalnızca bir tarikle bilinen hadis rivayeti olarak tanımlamaktadır. İbn Salah, *Mukaddimetü İbn Salah*, 244. İbn Salah'dan sonra terim genel olarak, tek bir tariki olan ancak isnadındaki ravilerinden birisi hadisin sahih olarak vasıflandırılmasını engelleyecek derecede güvenilir olmayan bir hadisi ifade etmek için kullanılmıştır. Bkz. ez-Zehabi, *Mizanü'l-i'tidal*, 3:140-1. İbn Adi, terimin erken dönemdeki esnekliğini, Cafer b. Ömer el-İbli tarafından aktarılan hadisleri açıklarken kullandığı "her biri ya *isnad* ya da *metin* bakımından *münker*" ifadesiyle gösterir; ez-Zehabi, *Mizanü'l-*

durumda, *münker* ifadesinin uydurma manasında kullanıldığı sonucuna varılması dahi, münekkitten söz konusu hadisin manasını kabul edilmez bulunduğu anlamına gelmez. İbn Abdilber (ö. 463/1070) tarafından açıklandığı gibi; "isnadı zayıf, ancak anlamı doğru pek çok hadis vardır."⁸⁵ Buhari, Hz. Ali tarafından, Hz. Peygamber'den aktarılan "Ben ilmin şehriyim ve Ali de onun kapısıdır" şeklindeki hadisi *münker* kabul ederken, hadisin Şia taraftarı anlamına mı, yoksa hadis diğer Sahabîler tarafından da aktarıldığından, yalnızca bu *isnada* mı itiraz etmiştir, bilemeyiz.⁸⁶ Bu yüzden, *münker* ifadesi tek başına hem *isnad*, hem de içerik tenkidi anlamına gelebilmektedir.

Batılı tarihçiler ve benzer şekilde daha sonraki Müslüman alimler için çok bunaltıcı olsa da, bu belirsizlik erken dönem hadis münekkitletlerinin; içerik tenkidini, hadisleri doğrulamanın tek yolu olarak meşrulaştırmak isteyen, rakiplerinden gizleme amacına tam olarak uyuşmaktadır. İçerik tenkidi ve *isnad* tenkidini birbirinden ayırt etmeyi imkânsız hale getiren teknik terimler kullanarak hadis münekkitletleri, tamamen *isnada* dayanma ve akli tenkidi reddetme cephelerini koruyabilmişlerdir.

İçerik tenkidinin, h.3'üncü/9'uncu ve h.4'üncü/10'uncu yüzyıllarda *isnad* tenkidi kisvesi altında ya da *münker* gibi belirsiz terimlerle gizlenerek kullanıldığını varsayarsak, erken dönem ravi tenkidi kitaplarında bahsi geçen hadisler ve daha sonra mevzuat türü h.6'ncı/12'nci yüzyılda canlandığında telif

i'tidal, 1:561. Sağlam isnadları olmasına rağmen, Ebu Hatim er-Razi, 'Ameller yalnızca niyetlere göredir' şeklindeki meşhur hadisin bir tariki için *münker* demektedir. İbn Ebi Hatim er-Razi, *İlelü'l-hadis*, 2 cilt, (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1405/1985), 1:131. Diğer durumlarda, *münker* terimi 'uydurma' ya da 'temelsiz' anlamına gelmektedir. Bazı kaynaklar, Buhari'nin *münker* kavramını, İbn Hibban ve el-Hakim'in kullandığı 'mevzuat' kavramına denk gelecek şekilde açıkladığını rivayet etmektedirler; ez-Zehebi, *Mizanü'l-i'tidal*, 2.160.

⁸⁵ İbn Abdülber, *et-Temhid li-ma fi'l-Muvatta mine'l-me'ani ve'l-esanid*, ed. Mustafa b. Ahmed el-Alevi ve Muhammed Abdü'l-Kebir el-Bekri, 2^{nci} baskı, 26 cilt, ([Rabat]: Vizaratü 'Umumi'l-Evkaf ve'ş-Şu'uni'l-İslamiyye, 1402/1982, 1^{inci} baskı 1387/1967), 1:58.

⁸⁶ et-Tirmizi, *İlelü't-Tirmizi*, ed. Subhi es-Samarra'i vd. (Beyrut: 'Alamü'l-Kütüb, 1409/1989), 375. Bu hadis, örneğin, İbn Abbas ve Cabir b. Abdullah tarafından aktarılmaktadır; el-Hatib, *Tarihu Bağdad*, 7:182, 3:181.

edilen *mevzuat* kitaplarında uydurma olarak listelenen rivayetler arasında güçlü bir korelasyon olması beklenir. Ayrıca, Sünni hadis münekkitleri tarafından kabul edilemez olarak kabul edilen içeriğin önemli derecede bir devamlılık gösterdiğini varsayarsak, daha sonraları içerikleri sebebiyle açık şekilde tenkit edilen hadislerin büyük kısmının, daha önce rivayet kusurları nedeniyle tenkit edilmiş olmasını ya da *münker* gibi genel tenkitlerle etiketlenmiş olmasını beklememiz gerekir.

Anekdot niteliğindeki kanıtlar bu varsayımı desteklemektedir. Buhari *et-Tarihü'l-kebir* adlı eserindeki Eyyüb b. Halid el-Ensari (h.2'nci/8'inci yüzyıl başları) tercemesinde, Eyyüb'ün Abdullah b. Rafi'den, Ebu Hüreyre'den, Hz. Peygamber'in "Allah dünyayı Cumartesi günü yarattı." buyurduğunu aktardığını bildirir. Buhari, Ebu Hüreyre'nin bu hadisi Hz. Peygamber'den duymadığını, bunların Yahudilikten Müslümanlığa geçen Ka'bü'l-Ahbar'ın (ö. 32/652-53) sözleri olduğunu ekler.⁸⁷ İçerik tenkidinin açıkça yapıldığı ve yaygın hale geldiği h.8'inci/14'üncü yüzyıldan itibaren, İbn Teymiyye, öğrencileri İbn Kayyim ve İbn Kesir'den (ö. 774/1373), Hanefi İbn Ebi'l-Vefa'ya (ö. 775/1374) ve yirminci yüzyıl Faslı alimi Abdullah b. es-Sıddık el-Gumari'ye (ö. 1993) kadar bir çok alim, bu hadisi içeriği sebebiyle tenkit etmiştir — Nasıl olur da, Kur'an'da Allah'ın dünyayı altı günde yarattığı yazarken, Allah dünyayı bir cumartesi günü yaratmış olabilir (Kur'an 6:54)?⁸⁸

et-Tarihü'l-evsat ve *et-Tarihü'l-kebir* adlı eserlerinde, Buhari daha sonra karşı çıkılan içeriği sebebiyle meşhur hale gelecek bir başka rivayeti *isnadi* nedeniyle tenkit etmektedir. Câbân b. Abdullah tercemesinde Buhari, "Veled-i

⁸⁷ el-Buhari, *et-Tarihü'l-kebir*, 1:383. Bu hadis, Müslim'in *Sahih*'inde de aktarılmaktadır: *Kitabu sıfati'l-münafikin ve ahkamihim, babu ibtidai'l-halk ve halku Adem 'aleyhi's-selam*; el-Beyhaki, *es-Sünenü'l-kübra*, 9:5 (*Kitabü's-siyer, babu mubtedei'l-halk*).

⁸⁸ Takiyyü'd-Din İbn Teymiyye, *Mecmuu fetava şeyhü'l-İslam İbn Teymiyye*, ed. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-Asımi, 37 cilt, (Riyad: Matabiü'r-Riyad, 1381-86/1961-67), 1:256-57, 17:235-37; İbn Kayyim, *el-Menarü'l-munif*, 85-6; İbn Kesir, *Tefsiru İbn Kesir*, 4 cilt. (Beyrut: Darü'l-Mufid, [t.y.]), 2:221 (*Suretu'l-Araf*, 54); İbn Ebi'l-Vefa', *el-Cevahirü'l-mudiyye*, 4:568; Abdullah b. es-Sıddık el-Gumari, *el-Fevaidü'l-maksuda fi beyani'l-ehadisi's-şaz vel-merdud* (Kazablanka: Darü'l-Furkan, [t.y.]), 103.

zina cennete giremez" rivayetinin, senedinin iki tabakasında yer alan kopukluk nedeniyle, sahih olmadığını belirtir.⁸⁹ Buhari, Muhammed b. Abdullah b. Amr (ö.145/762-63) ile ilgili bölümde, bu hadisin Hz. Peygamber'in eşi Meymune tarafından aktarılan başka bir tarikini, yine *isnad* ile ilgili sebeplerle reddeder.⁹⁰ Bu hadisin başka tarikleri de vardır, fakat bunlar da Buhari'nin çağdaşları tarafından reddedilmiştir. Hocası Ali b. el-Medini, bu hadisin Hz. Osman'dan nakledilen bir tarikini, *isnadındaki* iki ravi tanınmadığı için reddetmiş, öğrencisi en-Nesai ise, hadisin Ebu Hüreyre'den nakledilen diğer bir *isnadının* güvenilirliği ile ilgili, yaygın bir tartışma olduğunu rivayet etmiştir.⁹¹

Bu tartışmalı hadis, daha sonra muazzam bir içerik tenkidine maruz kalmıştır. Ebü'l-Hayr Ahmed et-Talikani (ö. 590/1194), 576/1180 senesinde bu hadis ile ilgili olarak, Bağdat Nizamiyesi'nde yoğun bir tartışmanın başladığını anlatır; orada bulunan bir kısım hukukçular, "hiç kimse, bir başkasının yaptığı yanlışın yükünü taşımaz" şeklindeki Kur'an ilkesini ihlal ettiğinden, hadisin uydurma olduğunda ısrar etmişlerdir.⁹² İbnü'l-Cevzi (ö. 597/ 1201) *Kitabü'l-mevzuat* isimli meşhur eserinde, hadisin rivayet tariklerinden hiçbirinin gerçek olmadığını öne sürer ve tartışılmaz bir Kur'an ilkesini ihlal ettiğini yeniden teyit eder.⁹³ İbn Kayyim, İbn Hacer el-Askalani (ö. 852/1449), Şemseddin es-Sehavi (ö. 902/1497), Hintli Cemaleddin Muhammed Tahir el-Feteni (ö. 986/1578-9) ve Molla Ali el-Kari (ö. 1014/ 1606) bu eleştiriyi

⁸⁹ Buhari, *et-Tarihü'l-evsat*, 1:408; *et-Tarihü'l-kebir*, 2:236.

⁹⁰ Buhari, *et-Tarihü'l-kebir*, 1:140.

⁹¹ Ali b. el Medini, *el-İlel*, ed. Hassam Muhammed Ebu Kureş (Kuveyt: Giras, 1423/2002), 202-3. *Sünenü'n-Nesai: Kitabu fi fadli'l-itk, Babu'l-ihtilaf ala mücahidi fi hadisi Ebi Hüreyre fi veledi'z-zina.*

⁹² Abdülkerim b. Muhammed er-Refi'i, (d. 623/1226), *et-Tedvin fi ahbari Kazvin*, ed. Azizullah el- Utaridi, 4 cilt. (Beyrut: Darül-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 2:146.

⁹³ İbn Cevzi, *Kitabü'l-mevzuat*, 3:109-11; Krş.: ez-Zehebi, *Mizanü'l-i'tidal*, 1:68; 3:619, 623.

tekrarlamakla birlikte içlerinden bazıları hadisin tartışmaya açık anlamını ortadan kaldırmak amacıyla yorum yapma teşebbüsünde de bulunmuşlardır.⁹⁴

Sık sık *isnad* sebebiyle eleştirilen ve h.8'inci/14'üncü yüzyıldan sonra açıkça içeriği sebebiyle tenkit edilen bir başka hadis ise, "Her kim bir şey söyler ve ardından hapsirirsa, söylediği şey doğrudur" rivayetidir.⁹⁵ Bu rivayet, erken dönem ravi tenkidi kitaplarında, anlamıyla ilgili açık bir itiraz olmadan sıklıkla yer alır. *İlelü'l- hadis* adlı eserinde, İbn Ebi Hatim er-Razi (ö. 327/938), babası Ebu Hatim er-Razi'nin (ö.277/890) hadisin "bir yalan" olduğunu söylediğini belirtir.⁹⁶ İbn Adi, bu hadisten, Muaviye b. Yahya et-Trablusi'nin (h.2'nci/8'inci yüzyıl ortaları) başka ravilerce aktararak desteklenmemiş rivayetlerine bir örnek olarak bahseder.⁹⁷ Sonraki dönemlerde

⁹⁴ et-Talikani, çocukken ölen diğer Müslümanların aksine, bu zina çocuğunun cennette Müslüman ebeveynlerine katılmayacağını, çünkü soyunun belirsiz olduğunu ileri sürmüştür. İbn Kayyim, bu çocuğun kirliliğinden dünyaya geldiğini ve sadece saf, iyi ruhların cennete gireceğini belirtir. İbn Hacer ve öğrencisi es-Sehavi, bu hadisin çocuğun da ebeveynlerinin işlediği günahın aynısını işleyeceğini varsaydığını ileri sürer; er-Rafi'i, *et-Tedvin fi ahbari Kazvin*, 2:146; İbn Kayyim, *el-Menarü'l-münif*, 133; Molla Ali, *el-Esrarü'l-merfua*, 362, 370-1; es-Sehavi, *el-Mekasidü'l-hasene*, 476; Muhammed Tahir el-Feteni, *Tezkiratü'l-mevzuat* ([Şam]: Emin Damac, [t.y.]), 180.

⁹⁵ Bu hadisin Hz. Peygamber'den, Ebu Hüreyre > el-A'rec > Ebu'z-Zinad yolu dışında, başka tariki yoktur; Ebu Ya'la el-Mevsili *Müsnedu Ebi Ya'la el-Mevsili*, ed. Hüseyin Salim Esad, 16 cilt. (Şam: Darü'l-Me'mun, 1407/1987), 11:234; et-Taberani, *el-Mucemü'l-evsat*, ed. Muhammed Hasan Muhammed eş-Şafi, 10 cilt. (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999), 5:38 (#6509); Temmam b. Muhammed er-Razi (ö. 414/1023), *el-Fevaid*, ed. Hamdi Abdülmecid es-Selefi (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1412/1992), 2:16; el-Beyhaki, *Şuabü'l-iman*, ed. Muhammed es-Said Zaglul, 9 cilt. (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 7:34, İbn 'Adi'nin tenkidinin bulunduğu yer. Yalnızca hadis tenkidi kaynaklarında olmakla beraber, bu rivayetin "İçinizden biri/ bir insan, bir hadis söylerken hapsirirsa, doğruluğunun kanıtıdır" şeklindeki bir versiyonu da mevcuttur.

⁹⁶ Ebu Hüreyre tarafından aktarılan *men haddese...* versiyonu buradadır; er-Razi, *İlelü'l-hadis*, 2:342.

⁹⁷ İbn Adi, *el-Kamil*, 6:2397. Bu aynı zamanda, İbn Adi'nin eserinde İbn Main tarafından "bir hiç" olarak vasıflandırıldığını aktardığı ve hadisi Muaviye b.

ise bu rivayet, *mevzuat* kitaplarında sıklıkla yer almıştır.⁹⁸ Ancak, bu hadisin "müşahede yoluyla reddedildiğini" ilan eden İbn Kayyim el-Cevziyye olmuştur. Çünkü, kaç kişi hapsirmasına rağmen yalan söylemiştir?⁹⁹ Bu içerik tenkidi, ez-Zerkeşi, es-Sehavi ve Molla Ali el-Kari tarafından tekrarlanmıştır.¹⁰⁰

Bu tür anektot niteliğindeki kanıtların ötesinde, isnad sebebiyle rical tenkidi kitaplarında tenkit edilen ya da *münker* olarak müphem bir şekilde vasıflandırılan hadisler ile daha sonraki *mevzuat* kaynaklarında bulunan hadisler arasında güçlü bir istatistiksel korelasyon görmekteyiz. Günümüze ulaşan en eski *mezduat* kitabı olan, el-Makdisi'nin (ö. 507/1113) *Tezkiratü'l-mevzuat* adlı eserinde bulunan 1119 hadisten 100 tanesini rastgele seçerek oluşturduğum örnekleme göre; hadislerin %95'i daha önce İbn Hibban'ın *el*

Yahya'dan çaldığını ima ettiği Abdullah b. Cafer b. Nuceyh ile ilgili maddesinde de yer almaktadır; İbn Adi, *el-Kamil*, 4:1497 el-Makdisi, İbn Adi'nin *Kamil ve Tezkiratü'l-huffaz* adlı eserlerinden derlediği hadisler arasında, bu hadisin iki versiyonuna da yer verir; el-Makdisi, *Tezkiratü'l-huffazi'l-muharrec 'ala hurufi'l-elfaz*, ed. Abdürrahman b. Abdülcebbar el-Feriva'i, 6 cilt. (Riyad: Daru's-Selef, 1416/1996), 1:338 (#352, Ebu Hureyre aracılığıyla) ve 1:409.

⁹⁸ İbn Cevzi, *el-Mevzuat*, 3:77; es-Sagani, *el-Mevzuat*, 18; ez-Zehebi, *Mizanü'l-i'tidal*, 4:140; İbn Arrak, *Tenzihü's-şeria*, 2:293.

⁹⁹ İbn Kayyim, *el-Menarü'l-münif*, 51.

¹⁰⁰ ez-Zerkeşi, *et-Tezkira fi'l-ehadisil-müştehirah*, ed. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986), 328, Molla Ali, *el-Esrarü'l-merfua*, 407; es-Sehavi, *el-Mekasidü'l-hasene* 416. İlginçtir ki, Sünni alimler arasında bir akım, bu hadisin manasını kabul etmiştir. Erken dönem Sufi alim el-Hakim et-Tirmizi (ö. yaklaşık 318/930) ile başlayarak hapsirmanın, *melekat* alemi ile bağlantılı olan ruhun nefes alması olduğundan, doğru sözün garantisi olduğuna inanılmıştır. Buna göre, hapsirma ruhun bu alemle temasını sağlar ve bu yüzden, hapsirmadan sonra söylenen söz doğrudur; el-Hakim et-Tirmizi, *Nevadirü'l-usul fi marifeti ehadisil-rasul*, ed. Mustafa Abdülkadir Ata, 2 cilt. (Beyrut: Darül-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1992), 2:65. Muhyi'd-Din en-Nevevi (ö. 676/1277), et-Taberani'nin *Mu'cem* adlı eserindeki tarikine dayalı olarak, hadisin sahih olduğunu ima eder; en-Nevevi, *Ezkar* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-'Arabi, 1404/ 1984), 215. es-Suyuti, bu hadisi *el-Camiu's-sağir* adlı eserine dahil etmiştir; es-Suyuti, *el-Camiu's-sağir*, 71 (#1082).

Mecruhin, İbn Adi'nin *el-Kamil*, el-Ukayli'nin *ed-Duafäu'l-kebir*, İbn Ebi Hatim'in *el-Cerh ve'l-tadil ve Kitabü'l-ilel*, Buhari'nin rical eserleri (*et-Tarihü'l-kebir*, *et-Tarihü'l-evsat* ya da *Kitabü'd-duafa es-sağir*) ya da el-Cuzcani'nin *Ahvalü'r-rical* adlı eserlerinde bulunmaktadır.¹⁰¹

el-Makdisi'nin uydurma hadisleri tespit etme yönteminde, zayıf ravilerle ilgili daha önceki kitapların oynadığı merkezi rol, yine kendisinin derlediği çok daha geniş bir kitap olan, İbn Adi'nin *el-Kamil* adlı eserine dahil ettiği hadisleri ve bunların *isnad* tenkitlerini de içeren *Zehiretü'l-huffazi'l-muharric ale'l-hurufi'l-elfaz* adlı eserinde de belirgindir. el-Makdisi, İbn Adi'nin bu hadisleri "söz konusu ravilerin zayıflığının kanıtı olarak" listelediğini yazar.¹⁰²

Günümüze ulaşan en eski ikinci *mevzuat* kitabı olan, el-Makdisi'nin öğrencisi el-Hüseyin b. İbrahim el-Cuzekani'nin (ö. 543/1148-9) *el-Ebatil ve'l-menakir ve's-sihah ve'l-meşahir* adlı eserinde, yazar daha önceki rical tenkidi kitaplarına el-Makdisi kadar bağlı kalmamış gibi görünmektedir. Bununla beraber aradaki korelasyon yine de dikkate değerdir. *el-Ebatil*'den rastgele seçtiğim yetmiş üç hadisle oluşturduğum örnekleme, hadislerin yukarıda verilen daha önceki rical tenkidi kitaplarında görülme oranı %45'dir.¹⁰³ el-Makdisi örneğine kıyasla daha düşük bulduğum bu istatistik, el-Cuzekani'nin bağımsız tenkit metodu ile uyumludur. Horasan'lı, koyu bir hadis odaklı Şafi olan müellif, Şiiliğe o denli şiddetle karşıydı ki, yaygın şekilde kabul edilen bir Sünni inancı olan mesih figürü Mehdi'nin, Hz. Peygamber'in ailesinden geleceği inancını dahi reddetmekteydi. Bunun yerine, "Meryem'in oğlu İsa'dan başka mesih yoktur" şeklinde, muğlak bir rivayeti benimsemiştir.¹⁰⁴ el-Cuzekani'nin, Sünni ekol tarafından doğru kabul edilen bilgiyi reddetmesi, derlemesinin neden daha önce fark edilmeyen pek çok "uydurma rivayeti"

¹⁰¹ Bkz. el-Makdisi, *Tezkira*, 1-81 (76/81) no'lu hadislerden; 536-45 (10/10) no'lu hadislerden; 722-730 (9/9) no'lu hadislerden başlamak üzere.

¹⁰² el-Makdisi, *Tezkiratü'l-huffaz*, 1:189

¹⁰³ el-Cuzekani, *el-Ebatil*, ss. 32-42; 49-51; 66-74; 87-98; 102-13; 114-25; 129-35; 138-48; 161-8; 196-202; 232-40; 327-39; 353-4 (Bu kitap müellifin hem sahih, hem de mevzu olduğunu düşündüğü hadisleri içerdiğinden, yalnızca yazar tarafından mevzu olduğu kabul edilen hadisler bu örneğe dahil edilmiştir).

¹⁰⁴ el-Cuzekani, *el-Ebatil*, 167.

içerdiğini açıklar. Ancak, *el-Ebatil* adlı eserinde, el-Cuzekani'nin ravi tenkidi paradigmasına dayanması bununla birlikte aşıkardır; zira bir hadis dışında tüm rivayetleri reddeder ve bu kararını *isnad* ya da ravi tenkidi ile açıklar.¹⁰⁵

İbn Cevzi'nin *Kitabü'l-mevzuat* adlı eseri, uydurma hadislerle ilgili meşhur eserlerden biridir ve aynı şekilde daha önceki rical tenkidi kaynaklarına dayanma eğilimini sürdürür. Eserde, uydurma olduğunu kabul ettiği tüm rivayetlerin tam *isnadını* sunduğu için, tam olarak hangi kaynakları dikkate aldığını görebiliriz. Üç ciltlik 1966-68 Medine baskısının ilk cildinde, İbn Cevzi'nin reddettiği hadislerin %44'ünün isnadı, doğrudan İbn Adi, İbn Hibban, el-Ukayli, el-Hakim ya da Ebu'l-Fatih Muhammed b. el-Hüseyn el-Ezdi'nin (ö. 374/985) zayıf ravilerle ilgili eserlerine dayanmaktadır. Bu istatistiğe, İbn Cevzi'nin tenkit ettiği ve bu erken dönem eserlerinde yer alan, ancak el-Cevzi'nin söz konusu kitaplar vasıtasıyla Hz. Peygamber'e isnad etmediği rivayetler dahil bile değildir.

Yalnızca içerik tenkidi üzerine kurulu ilk *mevzuat* kitabı olan İbn Kayyim'in *Menarü'l-münif* adlı eserinde, daha önceki rical tenkidi kitaplarının oynadığı temel rol aynı ölçüde önemlidir. Kitaptan rastgele seçtiğim elli hadisin %62'si, yukarıda bahsi geçen daha önceki rical tenkidi kitaplarında da bulunmaktadır.¹⁰⁶

Elbette, bir hadis münekkيتينin, bir rivayet ile İslam'ın temel ilkeleri arasında bariz bir çelişki olarak gördüğü şeyi, başka bir münekkit kolaylıkla bağdaştırabilir. Sırf, İbn Kayyim bir hadisi Hz. Peygamber'e yakışmadığı için kabul edilemez olarak değerlendirdi diye, İbn Hanbel'in de aynı sebepten ötürü h.3'üncü/9'uncu yüzyılda bu hadisi münker olarak değerlendirdiğinden emin olamayız.¹⁰⁷ Uydurma hadisleri listeleyen kitaplarda (mevzuat) bulunan hadisler ile daha önceki rical tenkidi kitaplarında, listeledikleri kişiler tarafından aktarılan zayıf rivayetlerin örnekleri olarak verilen hadisler arasındaki yüksek korelasyon, mevzuat yazarlarının rical tenkidi eserlerini, sorunlu

¹⁰⁵ a.e., 349.

¹⁰⁶ Örnekleme alınan hadisler için, bkz. İbn Kayyim, *el-Menarü'l-münif*, 213-18 (mevzu hadisler indeksi kısmında).

¹⁰⁷ İbn Kayyim, *el-Menarü'l-munif*, 101; İbn Kudame, *el-Muntehab min el-'İlel*, 66-8.

rivayetler için birer kaynak olarak gördüklerini açıkça gösterir. Tamamen içerik tenkidine dayalı ilk kitap ile bu daha önceki kitaplar seçkisi arasındaki yüksek korelasyon da, Buhari ve İbn Adi gibi alimlerin, içerik sebeplerinden dolayı dikkate değer sayıda hadisi kitaplarına dahil ettiklerini göstermektedir (yine, burada hadis münekkitlerinin kabul edilemez içerik olarak değerlendirdikleri hususlarda bariz ölçüde tarihsel bir devamlılığın olduğu varsayılır).

Daha sonra yazılan uydurma hadis kitapları ile daha önceki rical tenkidi kitapları arasındaki böylesi bir korelasyonun anlamsız olduğu iddia edilebilir—daha sonraki münekkitler, müstakil içerik tenkidini yalnızca daha önceki âlimlerin rical tenkidi kaynaklarında *isnad* sebebiyle eleştirilen hadislere getirebileceklerini düşünmüş olabilirler. Ancak, burada durum bu değildir, zira mevzuat kitaplarının yazarları, içerik yönünden eleştirdikleri hadisleri, İbn Hanbel'in *Musned*'i, et-Tirmizi'nin *Cami*'i ve hatta (nadiren de olsa) *Sahihayn* eserleri gibi, geniş bir saygın kaynak yelpazesinden almıştır.¹⁰⁸ Sonraki münekkitler de, kendilerini daha önce tenkit edilmiş hadisler ile de sınırlandırmamıştır. Bazıları, *isnadı* kusursuz kabul etmesine rağmen, kimi hadislerin içeriğinde sorunlar tespit etmiştir. Bir ravinin Şia ile ilgili hadisleri tartışılırken, ez-Zehebi, "Eğer Ali'yi lider olarak benimserlerse, o zaman Ali, [Allah tarafından] yol gösterilen bir rehber olur" şeklindeki rivayete tepki göstererek, hadis İbn Hanbel'in *Müsned*'inde sağlam bir isnada sahip olsa da, o bunu kabul edemez ifadelerini kullanır ve "Herhangi bir tenkidini duymadım, ama bu hadis *münkerdir*." der.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Bkz, örneğin, el-Makdisi, *et-Tezkire*, 135 Yukarıda bahsi geçen, dünyanın cumartesi günü yaratılması ile ilgili hadis, *Sahih Müslim*'de geçmektedir (*Sahih Müslim: kitabu sifati'l-münafikin ve ahkamihim, babu ibtidai'l-halk ve halki Adem 'aleyhi's-salam*). *Sahihü'l-Buhari*'de bulunan ve İbn Cevzi'nin *Kitabü'l-mevzuat* adlı eserine dahil ettiği hadislerin bir tartışması için, bkz. es-Suyuti, *En-Nüketü'l-bedia ale'l-mevzua*, ed. Emir Ahmed Haydar (Beyrut: Darü'l-Canan, 1411/1991), 47, 212, 262.

¹⁰⁹ ez-Zehebi, *Mizan*, 2:612-3.

Sonuç

Goldziher'in dönüm noktası niteliğindeki katkılarından bu yana, Batılı İslam araştırmacıları genel olarak Goldziher'in, erken dönem Müslüman hadis münekkitlerinin hadislerin sıhhatini tespitinde yalnızca *isnadı* esas kabul ettiklerine ve *metni* dikkate almadıklarına dair çıkarımını kabul etmişlerdir. Batılı ve modern Müslüman araştırmacılar, erken dönem münekkitlerin esasında hadislerin içeriğini de hesaba kattıklarını ifade ederken, ya tarihsel güvenilirliği şüpheli olan ya da h.3'üncü/9'uncu ve h.4'üncü/10'uncu yüzyıllardaki Sünni hadis tenkidinin oluşum ve gelişim döneminin çok sonrasında hadis ilim geleneğine ithal edilen tartışmalı kelimeler ve hukuk teorisi alanlarından materyaller kullanmışlardır.

Buhari ya da İbn Hanbel gibi hadis münekkitlerinin, Tarihsel Tenkid Metodunun öncülerini olduğunu ima etmiyorum. Batılı araştırmacı nesillerinin gösterdiği gibi, meşhur *Sahihayn* bile, İslam'ın ilk iki yüz yılında siyaset, hukuk ve mezhep ile ilgili tartışmalardan doğan anakronik hadislerle doludur. Ancak, Buhari ya da Müslim'in neden anakronik bir hadisin içeriğini kabul edilemez olarak görürken, diğer bir benzer anakronik hadisi onayladığını açıklamamıza gerek yoktur ve açıklayamayız da. Gerçek şudur ki, erken dönem hadis münekkitlerinin, modern tarihçilerin esas aldığı şekliyle içerik tenkidini uygulamamış gibi görünüyor olması, hiç uygulamadıkları anlamına gelmez.

Gerçekten de, bu makalede h.3'üncü/9'uncu ve h.4'üncü/10'uncu yüzyılların saygın eserlerinden verilen on beş örnek, Goldziher ve diğerlerinin aşırıya kaçan iddialarını çürütmektedir. "*İsnad* doğru olduğu sürece, Müslüman münekkitlerin en bariz anakronizmi bile es geçeceği" tespitinin aksine,¹¹⁰ burada verilen örnekler Buhari, Müslim, el-Fesevi, el-Cuzcani, İbn Huzeyme ve İbn Hibban gibi âlimlerin içerik tenkidini uygulayabildikleri ve bu yönde bir isteklerinin de olduğunu göstermektedir. Bu âlimlerin eserlerinde, tarihsel anakronizme karşı bariz bir farkındalığı, mantıksal imkansızlığa ve 'düşünmeye değer kanaatin' sınırlarına karşı bir hassasiyeti;

¹¹⁰ Goldziher, *Muslim Studies*, 2: 140-1.

tarihi, hukuki ve inanca dayalı olarak doğru 'bildikleri' ile çelişen bilgilerin reddini görmekteyiz.

Daha sonra kaleme alınan uydurma hadis kaynakları ile erken dönem rical tenkidi kitapları arasındaki yüksek korelasyon (%45-95 arası), Buhari ve İbn Hibban gibi münekkitlerin, bunu açıkça yapmasalar da, bazı hadisleri içeriğe bağlı nedenlerle reddettiklerini fazlasıyla göstermektedir. Nitekim, içerik tenkidi bir istisnadan ziyade, bir kural olabilir. Bu münekkitlerin anakronizme ve mantıksal tutarsızlığa karşı gösterdikleri hassasiyet, verilen örneklerde inkar edilemez şekilde görülmektedir ve tıpkı biz modern tarihçilerin kendi araştırmalarımızı yaptığımız sırada şüpheli içerikleri görmezden gelmemiz gibi, bu âlimlerin de eleştiri filtrelerini basitçe kapatmış olmaları pek olası değildir. Elbette, Hz. Peygamber'in gelecekteki olaylar ile ilgili ön bilgisine duyulan inanç, içerik tenkidine duyulan ihtiyacı azaltmış olabilir, ancak bu makalede verilen örneklerin, erken dönem hadis tenkidindeki *yegâne* örnekler olması pek de mümkün görünmemektedir.

Bu erken dönem münekkitlerinin, neden içerik tenkidi kullanımlarını çok nadiren görünür şekilde yaptıkları anlaşılabilir bir konudur. Kendilerini, içerik tenkidini bir hadisin sıhhatini belirlemenin tek yolu olarak gören ve *isnadın* esas alınmasıyla alay eden rasyonalistlerle, müthiş bir gerilimin içine hapsolmuş gibi hissetmişlerdir. Bir hadisin anlamında, *isnadın* analiz edilmesiyle bir sonuca varmadan, sorun tespit edilebileceğini kabul etmek rasyonalistlerin metodolojisini teyit etmek olacaktır. Bu nedenle, içerik tenkidinin, *isnad* tenkidi ifadesinin içinde gizlenmesi gerekmiştir.

Erken dönemde içerik tenkidinin varlığını kanıtlamak ve neden daha da belirgin olmadığını açıklamak, erken dönem İslam hukuku düşüncesi anlayışımızı da tamamlar. *İhtilafü'l-hadis* ve *Risale* adlı eserlerinde, eş-Şafi anlamları uyuşmuyor görünen iki sahih hadis arasında uzlaşma kurmanın mümkün olduğunu ileri sürmüştür.¹¹¹ Ancak, bir hadisin içeriği, Şafi'nin hakikat olarak kabul ettiği husus ile telafi edilemez bir şekilde uyuşmazlık gösterdiğinde, *isnadını* eleştirme ya da inkâr etme yoluna başvurmuştur.¹¹²

¹¹¹ eş-Şafi, *er-Risale*, 216-17

¹¹² eş-Şafi, *er-Risale*, 224-5; İbn Adi, *el-Kamil*, 1:125

Buhari ve diğer hadis münekkitleri gibi, o da, bir hadisin içeriğindeki sorunun, hadisin *isnad*ında bir sorun olduğu anlamına geldiğini savunmuştur. *Risale* adlı eserinde Şafi, içerik tenkidine ilişkin bu yaklaşımına kısa bir bakış atmamıza müsaade etmektedir. Şafi, "ravinin *mümkün olamayacak bir şeyi nakletmesiyle* ya da daha sağlam kanıtlarla çelişen rivayetler aktarmasıyla sahih olup olmadığı anlaşılan bazı istisnai hadisler hariç olmak üzere", hadislerin güvenilirliğini ravilerini inceleyerek öğrendiğimizi belirtir.¹¹³ Eerik Dickinson, akıllı bir biçimde Sünnilerin erken dönemdeki Hadis ilmi çalışmalarını iki ekole ayırır: Şafi gibi, çelişen hadisleri de kullanarak hadisin sorunlarını çözmeye çalışanlar ve Buhari gibi, kanıtlarla çelişen hadisleri, *isnadda* bir kusur bularak reddeden ravi münekkitleri.¹¹⁴ Belki de, bu iki ekol aynı yaklaşımın farklı yansımalarıdır. Şafi'nin bize güvenilir hadis ravileri ile ilgili en eski listeyi sağlaması gibi,¹¹⁵ el-Cuzcani ve Buhari gibi münekkitler de, kişinin ravi olarak derecelendirmesini yaparken, hadislerinin uzlaşmayan içeriğini de hesaba katmışlardır. Her iki durumda da, içerik ve *isnad* tenkidi yan yana kullanılmıştır.

¹¹³ eş-Şafi, *er-Risale*, 399.

¹¹⁴ Dickinson, *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism*, 6-7.

¹¹⁵ eş-Şafi, *er-Risale*, 369 vd.

İbn İyâs'ın Bedâ'i'ü'z-zühûr Adlı Kitabında Memlûk-Osmanlı Çatışması Hakkındaki Kaynakları (922-923/1516-1517)*

Şâdiye Hasan Ahmed el-ADVÂN** / Çev. Esra ATMACA***

Öz: Bu makale, olayın muasırı bir tarihçi olan İbn İyâs'ın Bedâ'i'ü'z-zühûr adlı kitabında Memlûk-Osmanlı çatışması hakkındaki kaynaklarını araştırmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma onun dayandığı kaynakların çeşitlerini, bu konunun çatışmanın araştırılması sırasındaki değerini, kaynak seçimindeki yöntemini açıklamaya çalışmaktadır. İbn İyâs'ın kaynakları dört maddeden oluşmaktadır: Memlûk Devleti'nin resmî takrîrleri; çatışmadaki tarafların (Memlûkler ve Osmanlılar) sunduğu yazılı bilgiler; mücadeledeki tarafların sunduğu sözlü rivâyetler ve İbn İyâs'ın olaylar üzerindeki gözlemleri. Buna ilaveten ayrıca Kahire halkının naklettiği sözlü rivâyetler ve olaylar hakkında yazılan şiirler de İbn İyâs'ın kaynakları arasında yer almıştır.

Anahtar Kelimeler: Tarih yazımı, Kaynaklar, İbn İyâs, Memlûkler, Osmanlılar

The Sources of the Memluk-Ottoman Conflict Ibn Iyas's Book "Bada'l al-Zuhu'r"

Abstract: This article investigates the sources in regards to the Memluk-Ottoman conflict in the book of the contemporary historian of the time, Ibn Iyas, namely "Bedâ'i'ü'z-zühûr". The aim is to explain the types of references, the value of this research at the time of researching about the conflict, as well as the method in selecting his sources. Ibn Iyas's sources consist of four points: the official reports of the Memluk State; the written information provided by the two sides in the conflict (the Memluks and the Ottomans); the verbal reports of the parties and Ibn Iyas's observations of the events. In addition, the verbal reports and the poems written on the events by the people of Cairo have also been used as sources by Ibn Iyas.

Keywords: Writing of history, Sources, Ibn Iyas, Mamluks, Ottomans

İktibas / Citation: Şâdiye Hasan Ahmed el-Advân/ Çev. Esra ATMACA, "İbn İyâs'ın Bedâ'i'ü'z-zühûr Adlı Kitabında Memlûk-Osmanlı Çatışması Hakkındaki Kaynakları", *Usûl*, 25 (2016/1), 311 - 330.

* Bu makale el-Mecelletü'l-Ürdüniyyetü li't-Târih ve'l-Âsâr adlı derginin 2012 yılı C. VI/2 numaralı sayısında yayınlanmıştır.

** Amman Üniversite Yüksekokulu, Belkâ Uygulama Üniversitesi.

*** Dr., Kur'an Kursu Öğreticisi, Sakarya İli Adapazarı İlçe Müftülüğü.

Giriş

Tarih yazımının araştırılması ve onun anlaşılma çabası tarih araştırmaları için gerçekten önemlidir. Nitekim o, ilk tarihi kaynaklarla, onun ne kadar doğru olduğuyula, tarafsızlığıyla, kendisinden bilgi edindiği kaynaklara dayanarak bu kaynakların sunduğu bilgilerin değeriyle ilişkili bir anahtar vazifesi görmektedir. Tarih yazımına dair çalışmaların önemli bir parçası, müellifin olayların naklinde dayandığı kaynaklarının öğrenilmesidir. Buna ilaveten kaynakların öğrenilmesi bize farklı kaynakların değerini, ne kadar önemli olduğunu diğer kaynaklarla karşılaştırıldığında bu bilginin bu konuda ulaşan tek bilgi olup olmadığını da ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda, bu çalışmaİbn İyâs'ın 922-923/1516-1517 yıllarında yaşanan ve Memlûk Devleti'nin yıkılışı ve devletin bölgelerinin Osmanlı Devleti'ne itaat etmesi ile sona eren Memlûk-Osmanlı çatışması hakkındaki kaynaklarını ortaya koymuştur. Zira İbn İyâs, olayların yaşandığı Mısır ve Bilâdü's-Şâm'daki nadir muasır tarihçilerden biridir. O, hakkında yazdığı bu çatışmanın çağdaşdır. Bu önemli mevzudaki değerinin anlaşılması için kaynaklarının araştırılması da kaçınılmazdır. Bu yüzden, araştırma öncelikle müellifin ve eserinin tanıtılması ile başlayacaktır.

I. Müellifin Tanıtılması

Ebü'l-Berekât, Muhammed b. Ahmed b. İyâs en-Nâsırî, 6 Rebîülâhîr 852/1448 yılı Cumartesi günü Kahire'de dünyaya gelmiştir. Kitabı *Bedâ'i'u'z-zühûr*'da¹ ailesi hakkında verdiği bilgilere göre ailesi Çerkesmemlûklerinden ve fertleri Memlûk Devleti'nde çalışmıştır. Aslı, İkinci Memlûk Devleti'ni kuran el-Melikü'z-Zâhir Berkûk'un (784-801/1382-1399) memlûklerinden biri olan dedesi İyâs'a dayanır. İyâs, el-Melikü'n-Nâsır Ferec b. Berkûk zamanında (801-815/1399-1412)² devâtâr³ olarak çalışmıştır. *Bedâ'i'u'z-zühûr*'un müellifi

¹ Muhammed b. Ahmed b. İyâs el-Hanefî (ö. 930/1523), *Bedâ'i'u'z-zühûr fi vekâ'i'i'd-dühûr*, C. I-V, Kahire, 1961, C. II, s. 263.

² İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. II, s. 272.

³ Devâtâr: Gelen yazılar ve her türlü iş hakkında Sultan'a bilgi veren kişidir. Ona meselelerin özetini sunar. Huzura gelen kişilerin danışmanlığını yapar. Ayrıca o, yazı, tevki, menşurlardan sultana gelen şeylere sultanın mührünü de basardı.

olan torunu İbn İyâs, onu şöyle tanımlamıştır: “Çok hayır işleyen, dindar, insanlar arasında değerli konuma sahip biriydi. Yaklaşık 85 yıl yaşadı”⁴ İbn İyâs'ın dedesi, 853/1449 yılında vefat etmiştir.⁵

Babası Ahmed'e gelince, o da el-Melikü'z-Zâhir Berkûk'un memlûklerinden. el-Melikü'n-Nâsır Ferec b. Berkûk zamanında babası İyâs'ın yanında devâdâr es-sânî olarak görev yapmış, 908/1503 senesinde 84 veya biraz daha büyük bir yaşta vefat etmiştir. Oğlu İbn İyâs onu “Emîrlere ve devlet erbabıyla büyük dostluk içinde olan ve insanların en meşhurlarından biridir.” şeklinde tanımlamıştır.⁶

İbn İyâs'ın babası Ahmed'in kız ve erkek toplamda 25 çocuğu vardı. Onlardan üçü hariç hepsi kendisinden önce ölmüştür.⁷ Üçü ise şunlardır: *Bedâ'i'u'z-zühûr*'un yazarı Muhammed İbn İyâs, el-Cemâli Yûsuf ve İbn İyâs tarafından ismi zikredilmeyen kızı. İbn İyâs'ın kardeşi Yusuf, Sultan Kansu Gavri zamanında (906-922/1501-1516) zerdkâş (top yapan kişi) olarak çalışmıştır.⁸

Neticede Muhammed b. Ahmed b. İyâs'ın, aile fertleri idarî ve askerî devlet makamlarında çalışmış olan Çerkesmemlûklerinden bir ailede dünyaya geldiği, dolayısıyla varlıklı oldukları anlaşılmaktadır. Şüphesiz ki aile, oğulları Muhammed'in yetişmesinde oldukça itina göstermişlerdir. Onun terbiyesine ve yetişmesine özen göstermelerinin sebebi Memlûk Devleti'nde önemli vazifelere atanmasını sağlamaktı. Ancak İbn İyâs'ın eserlerinde bu konu hakkında herhangi bir işaret bulamadık. Sadece onun tarih ilminde tarihçi Süyûti (ö. 911/1506) ve Abdülbâsit b. Halîl el-Hanefî'nin (ö. 920/1514) öğrencisi olduğuna dair bilgi bulunmaktadır.⁹

Muhammed b. Ahmed b. İyâs'ın hayatına gelince o, muasır kaynakların tercüme edilebildiği bir ortamda yaşamadı. Biz onun bu özelliğine, *Bedâ'i'u'z-zühûr*'u incelememiz boyunca değinmeye dikkat edeceğiz. İbn İyâs, Memlûk

⁴ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. II, s. 272.

⁵ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. II, s. 272.

⁶ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. IV, s. 47.

⁷ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. IV, s. 47.

⁸ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. IV, s. 205.

⁹ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. III, s. 144-145.

Devleti'nde herhangi bir vazifede bulunmamış, Evlâdü'n-nâs'tan (ebnâü'n-nâs)¹⁰ biri olduğu için kendisine verilen ve günlük geçimini rahatlıkla karşılayabileceği miktardakiiktâ ile geçinmiştir.¹¹

Burada dikkat çekici bir durum var ki; İbn İyâs muasırları ve kendinden öncekilerden farklı olarak hiçbir ilmî yolculuğa katılmamıştır. Hayatı boyunca 882/1477 yılındaki hac vazifesini edası haricinde Kahire'den çıkmadığı görülmektedir. Kitapta bu seferdeki gözlemlerinden çok kısa bir özet şeklinde bahsetmekte, Mısırlı hacıların karşılaştığı zorluklar, pahalılık, develerin ölümü ve sonra da Medine kadısının nasıl öldürüldüğünü anlatmaktadır.¹²

Onun nadir bir tarihçi olduğunun bir diğer belirtisi de onun kitabı *Bedâ'i* boyunca asrının anlayışının aksine her alanda bilgili uzmanlaşmış biri olduğuna dair bir bilgi bulunmamasıdır. Zira onun Kur'an, hadis, fıkıh, akîde ilimlerinde gelişmiş olduğuna dair bir işaret bulmadık. Bu yüzden onu başka bir ilim olmaksızın tarih alanına yönelen ve o konuda uzmanlaşanlardan saymamız mümkün olur.¹³

Onun eserlerine gelince; İbn İyâs çok fazla kitap telif etmedi. Özellikle de asrının tarihçileriyle karşılaştırıldığında o bu konuda çok sınırlı kalmaktadır. Eserlerinden en önemlileri şunlardır:

1. *Bedâ'i'u'z-zühûr fî vekâ'i'i'd-dühûr*

¹⁰ Çevirenin Notu: Bu tabir, Eyyûbiler'den sonra Mısır'da hüküm süren Memlük emîrlerinin ikinci neslinden itibaren Mısır ve Suriye'de ortaya çıkmış, Memlük emîrlerinin hür olarak doğan oğullarından teşekkül eden sosyal ve askerî zümreye verilen ad olmuştur. Seyyid Muhammed es-Seyyid, "Evlâdü'n-Nâs", *DİA*, İstanbul 1995, C. XI, s. 525.

¹¹ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. III, s. 144-145.

¹² İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. III, s. 144-145.

¹³ Çevirenin Notu: Muhammed Razûk, İbn İyâs'ın dinî ilimlerin yanı sıra tarih ve coğrafya gibi ilimleri dönemin tanınmış hocalarından okuduğunu tespit etmiştir. Ancak İbn İyâs'ın bu hocalardan Süyûtî ile tarihçi ve fakih Abdülbâsit b. Halîl el-Malatî'nin adlarını özellikle zikrettiğini de söylemiştir. Muhammed Razûk, "İbn İyâs", *DİA*, İstanbul 1999, C. XX, s. 97.

2. *Cevâhiru's-sülûk fî ahbâri'l-ümemi ve'l-mülûk*: Bu kitap bir önceki maddedeki kitabın ihtisarıdır. Kitap, Muhammed Zeynühum Azb'in tahkikiyle 2006 yılında Kahire'deki Dâru's-Sekafiyye'de basılmıştır.

3. *Neşku'l-ezhâr fî 'ac'âibi'l-aktâr*

4. *Nüzhetü'l-ümem fî'l-'acâ'ib ve'l-hikem*: Muhammed Zeynühum Azb'in tahkikiyle 1995 yılında Kahire'deki Mektebetü'l-Medbûlî'de basılmıştır.

5. *'Uküdü'l-cümân fî vekâ'i'i'l-ehmân*: Târihu Mısır için yazılmış bir muhtasardır.

6. *Mercü'z-zühûr fî vekâ'i'i'd-dühûr*: Halk için yazılmış bir peygamberler tarihidir.¹⁴

II. *Bedâ'i'u'z-zühûr* Kitabının Yazılması ve Baskıları

İbn İyâs'ın kitabının ismi, kendinden önce yazılan pek çok eser gibi genel bir İslam tarihi kitabı olduğu izlenimini vermektedir. Buna rağmen eserin konusu, İslam fethinden itibaren 928/1522 yılına kadar Mısır'ın İslâmî tarihi ile sınırlandırılmıştır. Kafiyele olan kitabın adı, asrın eserlerinin kafiyele olan düşkünlüğünü göstermektedir. Bunun örneği onun "*vekâ'i'i'd-dühûr*" kullanımında görülmektedir. Memlûk Devleti'nin yıkılışının etkilerini ve döneminin sonlarında devletteki büyük karışıklığı ifade etmek amaçlı bu kelimeleri tercih etmiştir.

İbn İyâs, eseri *Bedâ'i'u'z-zühûr*'u yazmaya, kitabında ve İstanbul Fatih Kütüphanesi'nde 4200 rakam ve 901 senesi Şevval ayının ikinci Pazartesi günü¹⁵ tarihiyle kayıtlı olan beşinci kısmının sonunda kendi hattıyla yazılmış nüshada da belirttiği üzere 901/1496 yılında Kahire'de yazmaya başlamıştır. Kitabını yazma amacı İslâm'ın fethinden kendi zamanına kadarki Mısır'ın kapsamlı bir tarihini yazmaktır.

Bedâ'i'u'z-zühûr adlı kitap birden fazla kez istinsah edilmiş ve nüshaları pek çok kütüphaneye yayılmıştır. Onlar: İstanbul'daki Evkaf Müzesi (numara

¹⁴ Muhammed Mustafa Ziyâde C. IX/XV. yy. Mısır tarihçilerindedir, Telif, Tercüme ve Neşir Heyeti, Kahire 1954, s. 52.

¹⁵ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. I, s. 3-4.

2149-2154), İstanbul'daki Fatih Camii Kütüphanesi (numara 4197-4200), Paris Halk Kütüphanesi (Arabe 686), Belgrad'daki Müze Kütüphanesi, Viyana Halk Kütüphanesi, Londra British Museum, Leiden Kütüphanesi, Roma'daki Vatikan Kütüphanesi, İstanbul'daki Âşır Efendi, Çorlulu Ali Paşa ve Damat İbrahim Paşa Kütüphaneleri, Kahire'deki Ahmet Timur Paşa Kütüphanesi ve Ezher Kütüphanesi, Hindistan'daki Bankipûr Kütüphanesi ve Büyük İnan Devleti Kütüphanesi.¹⁶

Kitap pek çok kez basılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır:

1. Bulak Baskısı: Kahire'de 1311/1894 yılında üç kısım olarak basılmıştır. Başlangıçtan 815 yılına kadar, 815-906 arası ve 922-928 arası dönemler halinde gözden geçirilmiştir. Sonra bu nüshanın eksik bir muhtasar olduğu ve kitabı bozan pek çok hatayı içerdiği açıklanmıştır.

2. Kahle Baskısı: Bu baskıyı Alman Müsteşrik Paul Kahle, Muhammed Mustafa ve Alman Müsteşrikler Cemiyetinden Sibernheim'in yardımıyla 1931 yılında İstanbul'da neşretmiştir. Ele aldıkları yıllar 872-928/1467-1522'dir. Sonra Kahle ve arkadaşları kitabın beşinci kısmı olduğuna kesin olarak emin oldukları yeni bir metini 1932'de İstanbul'da neşretmişlerdir. Bu neşirde öncekinden büyük farklılıklar vardı. Sonra 872-906 yılları arasını yeni el yazması metinlere dayanarak yeni bir metin olarak 1936 yılında İstanbul'da tekrar neşredip, bu son neşri kitabın sekizinci cüzü olarak koymuşlardır.

3. Alman Müsteşrikler Cemiyeti Baskısı: Muhammed Mustafa tüm kitabı beş cüz ve altı cilt halinde tahkik etmiştir. İlk cüz iki kısımdan oluşmuş ve Alman Müsteşrikler Cemiyeti tarafından Kahire'de 1962 senesinde, daha sonra da Genel Mısır Heyeti tarafından 1984'te yeniden neşredilmiştir. Dünyanın çeşitli kütüphanelerinde bulunan en muteber nüshaya dayanan bu baskı kitabın en iyi tahkikidir.

Kitabın baskılarından en önemli olanı bunlardır. Lübnan'da Mektebetü Dârü'l-Fikr tarafından 1992 yılında neşredilmesinden önce kitabın önemi ve şöhreti onun pek çok kütüphaneye yayılmasını sağlamıştır. Ancak Muhammed Mustafa baskısı güvenilir tek baskı olarak kalmıştır.

¹⁶ Şakir Mustafa, *et-Târîh ve'l-müerrihûn e'l-'Arab*, C. III, s. 196-197.

III. Kitabın İçeriği ve Kaynaklarının Bilgisi

İbn İyâs kitabının yazımına Memlûk Devleti'nin sonlarında 901/1496 yılında başlamış ve 928/1522 yılında Memlûk Devleti'nin yıkılması ve Mısır'ın Osmanlı Devleti'nin vilayetleri arasına girmesinden sonra bitirmiştir. Kitabını Mısır'ın faziletini anlatan kısa bir mukaddime ile beraber İslâm fethinden asrına kadar Mısır'ın İslâmî tarihi olarak yazmış, İslâm'dan önce hâkim olan devletlere de yer vermiştir. Bu bilgilere yer vermesindeki amacı Mısır tarihi içerisinde gece sohbetlerinde veya tek başına okuyanların onda açık, hoşlanacakları güzel şeyler bulmasıdır.¹⁷ Kitabındaki mukaddimede açıkladığına göre buna bir önemli sebep daha ilave etmemiz mümkün olabilir. O da Mısır'ın Osmanlı Devleti'ne katılmasıyla öneminin sonra ermesinden ve Osmanlı'nın oraya girmesi sebebiyle maruz kaldığı şiddetli yıkımdan sonra onun yüceltilmesi ve övülmesi çabasıdır.

İbn İyâs, kitabının mukaddimesinde de belirttiği üzere, Mısır ahbârını yıllara göre yazmış, ahbârları kısa bir şekilde anlatırken hadiseleri kısaltmamıştır. Beş kısma ayırdığı kitabına Kur'an'daki Mısır hakkındaki haberlerin yer aldığı ayetlerle, peygamberin hadisleriyle özellikle de Mısır'ın fazileti hakkındaki hadislerle ve hükemânın ve ulemânın Mısır hakkındaki sözleriyle başlayıp sonra Mısır isminin türemesini, manasını, Mısır'ın sınırlarını, yönlerini ve güzelliklerini yazmıştır. Daha sonra ise Mısır'ın şehirlerini ve köylerini, Mısır'a girmiş olan sahabeyi, halkının ahlakını, hakkında söylenen şiirleri yazmış, ardından İslâm'dan önce hâkim olanları, Müslümanlar tarafından fethedilmesini ele almış ve bundan sonra bilgileri yıllara göre tanzim ederek sunmuştur. Kendi yaşamadığı ve bizzat şahit olmadığı yılların ahbarını kısaca, yaşadığı dönemin ahbarını ise ayrıntılı bir şekilde ele almıştır.

İlk cüzde Mısır hakkındaki hadiseleri, faziletlerini, isminin türemesini, İslâm'dan önceki tarihini, sonra da h.21'den 815/1412 yılına kadarki senelerin İslâm tarihi yer almaktadır. Birinci cilt bu kadar büyük olduğu için Muhammed Mustafa onu iki mücelled halinde neşretmiştir.

Kitabın ikinci cüzü Mısır tarihinin 815-872/1412-1468 arasındaki yılları, üçüncü cüz 873-902/1469-1501 arasındaki yılları, dördüncü cüz 902-

¹⁷ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. I, s. 1-3.

921/1501-1515 arasındaki yıllarını kapsamış, beşinci cüz ise özel olarak Osmanlı'nın Mısır'a hâkim olduğu dönem olan 922-928/1516-1522 yıllarını içermiştir. Bundan sonra İbn İyâs ölmeden önce şahit olduğu 929-930/1523-1524 yıllarını yazmamıştır. Onun bu yılları yazmaya güç yetiremeden ölmüş olması da muhtemeldir.

IV. İbn İyâs'ın Kitabı *Bedâ'i'u'z-zühûr*'daki Kaynakları

İbn İyâs kitabında faydalandığı kaynakları mukaddimede ortaya koymaktadır. Yaklaşık 37 eserden bahseder.¹⁸ Bunlar: *Sahîh-i Müslim*, İbn Abdülhakîm'in kitapları, İbn Vahşîyye'nin *el-Filâhatü'n-Nabatiyye*'si, İbnü'l-Cevzî'nin *Tenvîrü'l-gabeş fi fazli's-Sûdân ve'l-Habeş*'i, Mes'ûdî'nin *Mürûcü'z-zeheb*'i, Vatvât'ın *Menâhicü'l-fiker*'i, Makrîzî'nin *Hıtat*'ı, Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin *Mir'âtü'z-zamân*'ı, İbnAsâkîr'in *Târîhu Dımaşk*'i, EbûŞâme'nin *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*'i, İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil*'i, bunlara ilave olarak da Ümeyye b. Ebü's-Salt el-Endelüsî, Celâleddîn es-Süyûtî, Zehebî, Tîfâşî, İbn Havkal, Kudâî, Kindî, Edfevî, İbn Bessâm, İbn Fazlullah el-Ömerî ve İbn Hallikân'ın eserleridir.

Kitabın mukaddimesinde, Mısır tarihinin muasırı olmadığı dönemlerini bu kaynaklara dayanarak yazdığını açıklamaktadır. Konumuz olan Memlük-Osmanlı çatışması meselesinde ise pek çok çeşit kaynaktan faydalanmıştır.

A. Resmî Vesikalar

Bu vesikalar çeşitli türleri içermektedir.

1. Resmî Takrîrler

Bu takrîrler, Bilâdü'ş-Şâm'a hareketi ve Mercidâbık Savaşı'ndan biraz önce-sine kadar Bilâdü'ş-Şam'daki olayların seyri esnasında Sultan Kansu Gavri'nin karargâhından Mısır'da bulunan Nâibü'l-Gaybe Devâtâru Kebîr Tumanbay'a gönderilen takrîrlerdendir. Bu takrîrlerden direkt olarak veya Memlükemîrlere olan bazı arkadaşlarından aldığı bilgileri sunmak suretiyle yararlandığı görülmektedir. Bu takrîrleri “ve o konuda haberler nakledildi”,¹⁹ “haberlerle

¹⁸ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. I, s. 1-3.

¹⁹ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 60.

ilgili olarak nakledilen yazılardan bana ulaştı”,²⁰ “haberler nakledildi”,²¹ “Sultan tarafından haberler geldi”²² sigalarıyla kullanmıştır.

Bu takrîrler, Sultan Gavri'nin Mısır'dan Şam'a hareketinin seyriyle ve tafsi-latlarıyla, bu konuda İbn İyâs'a gelen önemli haberlerle ilgilidir. Onlardan bazıları: Seryakus hankahı yakınında Sultan Alemüddin'in berberi tarafından gerçekleştirilen Gavri'ye suikast teşebbüsü ve Gavri'nin Alemüddin'e ve akra-balarına karşı yaptığı işlemler²³, Kahire'den Dımaşk'a çıktığından beri onun hareketlerini ve Gazze²⁴, Dımaşk²⁵, sonra da Halep²⁶ gibi girdiği şehirlerde ona değer gösteren ve onun için hazırlanan resmî törenleri takip edişi, Sultanın bütün şehirlere girişi, ona eşlik eden emirlerin bilgileri, Memlûk ordusunun hareketi esnasında onlardan kimlerin öldüğü²⁷, Sultanın bazı emirlere bu hareket esnasında askeri terfiler vermesi ile ilgili ince ve kesin kayıtlar sun-muştur.²⁸

Bu takrîrler aynı zamanda Sultan Gavri ile Osmanlı Sultanı Selim arasında-ki müzakereler, Sultan Selim'in Gavri'yi onu öldürmek niyetinde olmadığı konusunda ikna etmek suretiyle uyguladığı hile, Halep'teki Gavri'ye gönderdi-ği elçiler süresince ona Sultan Gavri'nin isteğine uygun olarak onunla sulh anlaşması yapmak için hazırlıklı olduğunu göstermesini, ancak Sultan Selim'in burada bir şartı olduğunu, bu şartın da Gavri'nin, Selim'in İran'daki Safevî devletinin hâkimi İsmail es-Safevî (1501-1524) ile olan mücadelesine müdaha-le etmeyeceği ve sultandan şeker ve helva istemesi, Sultanın da ona bir miktar şeker ve helva göndermesinden bahsetmektedir. Bununla Safevî Devleti'ne saldırmak ve askerini o yöne doğru götürmek istediğini göstermiştir. Gavri'nin, aralarındaki anlaşmayı kararlaştırmak için Selim'e yanından bir heyet

²⁰ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 60.

²¹ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 51.

²² İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 48.

²³ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 48.

²⁴ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 51.

²⁵ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 53.

²⁶ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 60.

²⁷ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 59.

²⁸ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 67.

göndermesi hakkındaki bilgileri de sunmaktadır.²⁹ Bu takrîr Memlûk-Osmanlı çatışmasının en önemli vesikalarındandır. Bununla, Memlûkler'in hezimetinin sebepleri ortaya çıkmaktadır. Büyük asker karargahını Safevîler'i kastederek Memlûk-Osmanlı-Safevî sınırının yakınına nakletmek için Memlûkler'i ikna etmesi, Memlûkler'in bu işe ikna olması, Gavri'nin elçisinin tutuklanmasından sonra Osmanlılar'ın Mercidâbık yakınındaki konak yerine gelişiyle aniden onlara taarruzda bulunması, sınırdaki kalelerin çoğunun ele geçirilmesi konularının Osmanlı Sultanı Selim'in başarıları sayesinde olduğu görünüyor.³⁰ Sultan Gavri'nin ne kadar güçsüz olduğunu, kendisini ne kadar emniyette hissettiğini, savaş için ne kadar hazırlıksız olduğunu, ancak Sultan Selim'in Mercidâbık'a yönelmesinden sonra savaşa hazırlandığını da ortaya koymaktadır.

Osmanlı ordusunun Mercidâbık tarafına gelmesinden sonra, sultandan gelen bu takrîrler kesintiye uğramış, İbn İyâs bundan sonra herhangi bir resmî takrîre yer vermemiştir. Oluşan bu durum, büyük ihtimalle Osmanlı'nın gelmesiyle Sultan Gavri'nin gafil avlanması, sonra süratli bir şekilde aniden Mercidâbık'ta onlarla çatışmaya mecbur kalması ve sonra da ölmesinden kaynaklanmıştır. Bu dönemde Onun Mısır'daki naibine takrîr yazmak için yeterli vakti olmamıştır.

2. Emirler ve Sultan Gavri'nin Karargâhında Bulunan Komutanlardan Nakledilen Takrîrler

İbn İyâs, bu takrîrleri kaynak olarak almaya gayret göstermiştir. Çünkü Mercidâbık Savaşı ve Memlûk ordusunun durumu hakkındaki konularda Sultandan gelen resmî takrîrlerin kesilmesinden kaynaklanan eksikliği bu sayede gidermiştir. Bu takrîrlerden bazıları şunlardır:

(1) Halife Mütevekkil'in Babası Yakub'a Takrîri:

Bu olay, Sultan Selim'in müzakereler boyunca Sultan Gavri'ye karşı hilesini, Sultan Gavri'nin Osmanlılar'a gönderdiği heyete yapılan ihanet ve aşağılamayı, Osmanlılar'ın aniden Bilâdü's-Şam tarafına gelmesini, aniden oluşan

²⁹ İbn İyâs, *Bedâ'i' u'z-zühûr*, C. V, s. 60-61.

³⁰ İbn İyâs, *Bedâ'i' u'z-zühûr*, C. V, s. 63-64.

dehşet ortamında Memlûklerin karşı karşıya kaldığı kargaşalı ortamı içermektedir. Sonra Gavri'nin Osmanlılar'la karşı karşıya gelme sürecini, bu ani saldırı olayını telafi etmeye çalışmalarını, askerinin maneviyatını yükseltmesini, Halep'teki fiyatları ve Memlûk askerlerinin orada olması sebebiyle fiyatların yükselmesine dair haberleri nakletmektedir.³¹ Onu şu şekilde sunar: "Bu, Emiru'l-Mü'minîn'in, babası Emîru'l-Mü'minîn Yakub'a gönderdiği yazının serhinden nakledilen şeydir."³² Bu takrîr Mercidâbık Savaşı'nın tam olarak başlamasından önceydi ve bu sebeple, olay yaşanmadan önce savaş için yapılan hazırlıklar hakkındaki takrîrlerin en önemlilerindendir. Ayrıca onda kısaca hezimetin sebepleri de açıklanmaktadır ve bu takrîr, Osmanlılar'ın ani baskını ve hilesi ve oraya girişleri esnasında Şam şehirleriyle Memlûkler'in ilişkilerinin ne kadar kötü olduğunu da canlandırmaktadır.

(2) Devâdâr-Sâni Emîr Allân'ın Mercidâbık Savaşı ve Öncesi Hakkındaki Takrîri

Bu takrîr, savaştan ve Memlûklerin hezimetinden sonra nakledildiği için şüphesiz ki Mercidâbık Savaşı'nın en önemli takrîrlerinden biridir. Onu Memlûk emirlerinin büyüklerinden biri, Sultanın Mısır'daki naibine yaşananları haber vermek ve Mercidâbık hezimetinin telafisi için uygun hazırlıkların yapılması için göndermiştir. Adı geçen Emîr Allân, Memlûk Devleti'ne ve Osmanlılar ile Tumanbay arasında yaşanan savaş esnasında (923/1517) ölümüne kadar Tumanbay'a sadık kalmıştır.³³ O, kaynaklık değeri açısından İbn İyâs için önemli bir yere sahiptir. Emîr Allân, deneyimli bir askerdi ve savaşta yer almıştı. Sonra da başlıca iki konu olan Mısır'ın savunması için Osmanlılarla karşı karşıya gelmek ve ikinci olarak da onlardan Suriye'nin geri alınması için hazırlanmak konusunda Sultan'ın Mısır'daki naibine bu takrîri yazmıştır. Dolayısıyla bu takrîrin içeriğinin doğruluğu hakkında şüphe edilmesi yersizdir.

İbn İyâs, savaş ve sonucu hakkında Kahire'de yayılan söylentileri sunduktan sonra takrîri nakletmekte ve "Sonra ileri gelen ümeradan biri olan Devâdâr

³¹ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 61-65.

³² İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 64.

³³ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V. s.

es-Sânî Emîr Allân katından ulak eliyle kapalı ve mühürlü bir yazı geldi.”³⁴ dedikten sonra meseleyi anlatmaktadır. Bu takrîr, Osmanlılar’ın Sultan Gavri’ye hilesinin tasdiki, Gavri’nin Sultan Selim’e gönderdiği elçisi Emir Moğolbay’ın gelişi ve Sultan Selim’in muamelesi nedeniyle düştüğü kötü durumu görüp anlayıncaya kadar Sultan Selim’in Gavri’yi onunla savaşmak niyetinde olmadığına dair ikna etmesi, Sultan Selim’in barışı bıraktığını ve Biladü’ş-Şam’a doğru hareket etmeye başladığını haber vermesini içermektedir. Sultan Selim’in Moğolbay’a “Hocana de ki, benimle Mercidâbık’ta karşılaşsın” demesini, ayrıca Sultan’ın savaş için hazırlık sürecini, Mercidâbık’a gelişini, onun gelişiyile aynı günde Mercidâbık’a gelen Sultan Selim’in gelişiyile Gavri’nin gafil avlanmasını, savaşın tafsilatını, başlangıçta Memlûklerin Osmanlı kuvvetlerini yenmesini, sonra karanisamemlûklerinin Sultan’ın cilban memlûklerinin onlarla birlikte savaş meydanına girmesini onları korumak için kabul etmediği haberi kendilerine ulaşıncaya savaşmaya devam etmeyi reddetmelerini, Atabekül-Asâkir Emir Sudun el-Acemî ve Şam Naibi Melikül-ümera Sibay’in öldürülmesinin Memlûkler’in sağ kanadının hezimete uğramasına sebep olduğunu, sol kanattaki Halep Naibi Hayır Bey’in hezimete uğramasını, onun hıyaneti nedeniyle sol tarafın yenilmesine yol açan kaçışını, Osmanlılar’la ittifak kurmasını kapsamaktadır. Takrîrde, bunun savaştan sonra Hayır Bey’in resmî olarak Osmanlılar’a katılmasından sonra yazıldığı, sonra sultanın kaçan kuvvetlerini bir araya toplamaya çalışması, Memlûk ordusunun merkez kuvvetleri ile Osmanlılar’ın birbirine girmesi, Osmanlılar tarafından yenildikleri görünmektedir. Bu sırada emirler, Gavri’den geri çekilmeyi istemişler, ancak Gavri, yarısına felç inmesi sebebiyle ve hezimetin de etkisiyle oracıkta ölmüş ve onun öldüğü haberi, Osmanlı ordusunu Sultan Gavri’nin merkezine saldırma ve orayı yok etme konusunda cesaretlendirmişti.³⁵ İbn İyâs sonra Mercidâbık savaşında ölen ve esir olan emirlerin listesini sunmuş ve bu durumu şu sözleriyle desteklemiştir “olanlar hakkında Emîr Allân’ın yazısı gelince.. .. emirler öldürüldü ve yas oldu”.³⁶

³⁴ İbn İyâs, *Bedâ’i’u’z-zühûr*, C. V, s. 68.

³⁵ İbn İyâs, *Bedâ’i’u’z-zühûr*, C. V, s. 68-70.

³⁶ İbn İyâs, *Bedâ’i’u’z-zühûr*, C. V, s. 79.

Görünüyor ki İbn İyâs, Emir Allân'a ismini zikretmediği birinden gelen ikinci bir takrîrden de bilgi almıştır. Bu takrîr, Memlûk ordusundan kurtulma halini, emirlerin Dımaşk'a girişini, bu girişin emirler için içler acısı olduğunu, yağmaya maruz kaldıklarını, Mercidâbık hezimetinden sonra Dımaşk ve Biladü'ş-Şam'daki kaosun özelliklerini içermektedir. Onu şu sigâ ile sunmuştur“bu konuda ulak eliyle haberler nakledildi ki emirler.....”³⁷

3. İsmi Zikredilmeyen Memlûk Emirlerinden Gelen Takrîrler

İbn İyâs, Tumanbay'a gönderilen fakat göndereni belli olmayan takrîrleri de kaynak almıştır. Bu takrîrler belki de Dımaşk'tan geldiğini söylediği takrîrlerdendir. Bu takrîrHama'nın Arap Emiri Nasırüddin b. Hanneş'in Osmanlı kuvvetleriyle Dımaşk yakınlarında çarpıştığı ve onları büyük bir hüsrana uğrattığını nakletmektedir.³⁸

Yine Tumanbay'a gelen bu takrîrlerden biri, Osmanlı ordusunun Gazze halkına yaptığı gâsp ve yağma işlerini anlatan olayları ve yine Osmanlı ordusunun Mısır yönüne geliş esnasındaki cinayetleri (ölümleri) içermektedir.³⁹

Aynı şekilde takrîrler Sultan Selim'in Gazze'den Mısır yönüne çıkışı, askerinin Arîş'e ulaşması,⁴⁰ sonra Sultan Selim'in ordusunun Kahire sınırındaki tepelere gelişle de ilgilidir.⁴¹ Bu takrîrlerMemlûklerin kargaşasını ve Mısır yakınlarında Osmanlı'nın gelişini durdurmaya yönelik teşebbüs etmediklerini, bunun bu şehirlerdeki ve Gazze ile Kahire arasındaki beldelede Memlûkresmî yönetiminden kaynaklandığını ortaya koymaktadır.

4. Resmî Fermanlar ve Resmî Mütalaalar

İbn İyâs, Memlûk-Osmanlı çatışması, Osmanlılar'ın Bilâdü'ş-Şam ve Mısır'a hâkim olması, Osmanlılar'ın ve Memlûk emirlerinin bazılarının Nâibu'l-Gaybe'ye ve sonra da Tumanbay'a sundukları bazı mütalaaları ve resmî fermanların sunduğu Memlûk Devleti'nin yıkılışı hakkındaki bazı bilgileri gizle-

³⁷ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 84.

³⁸ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 106-107.

³⁹ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 132.

⁴⁰ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 140.

⁴¹ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 144.

meyi benimsemiştir. Bu emirlerden bazısı: Gavri'nin Tumanbay'a gönderdiği ve kendisine itaat etmesi, cilban memlûklerinin insanlara ezayı bırakmaları, tutukluların bırakılması, yol güvenliği endişesiyle hac kafilesinin çıkarılmaması, insanlara zulmeden memlûklerden bazılarının idam edilmesini emrettiği yazıdır.⁴²

Resmî mütalalara örneklerden biri ise Halep Naibinin Kahire'deki karargahta Bilâdü'ş-Şam'a çıkma hazırlığında olan Sultan Gavri'ye mütalaasıdır. Bu onun Sultan Gavri gelene kadar Sultan Selim'in elçisini alıkoymasını içermekte ve Selim'in ona gönderdiği mesajın özetini haber vermektedir. Buna göre Selim, Gavri'nin izni olmadan Ali Devlât'ın beldelerini ele geçirmemiş, bunu onun izniyle yapmıştır. Gavri'ye eğer isterse Ali Devlat'ın şehirlerini iade edeceğini ve Memlûk Devleti için memlûk alınmasından Memlûk tüccarlarının men edilmesi hususunun doğru olmadığını söylemiştir.⁴³

Ayrıca Hama Arap Emiri Nasırüddin b. Hanneş'in Tumanbay'a gönderdiği mesajı da nakletmektedir. Bu yazı, Tumanbay'a Bilâdü'ş-Şam'daki Sultan Selim'le savaşıması ve onu Dımaşk'a girmekten men etmek için Mısır'dan askerlerle destek istediğini, Tumanbay'ın cevap vermediğini ve istediği kuvvetlerle ona yardım etmediğini ortaya koymaktadır⁴⁴ Bu yazının Tumanbay'a Osmanlılar'ın Bilâdü'ş-Şam'a egemen olmalarından önce gönderilen yazılardan olduğu kesindir. Tumanbay'ın, Osmanlı işgali hakkında Mısır'da herhangi bir teşebbüste bulunmadığı ve hazırlığını Mısır'da karşı karşıya gelmek üzere yaptığını göstermekte ve Tumanbay'ın Mısır'da Selim'in karşısındaki hezimetinin bazı sebeplerini açıklamaktadır. Neticede bu risale, Tumanbay'ın Sultan Selim'le karşılaşmak için teşebbüste bulunmadığını, bununla birlikte ciddi bir hazırlık yapmaksızın Bilâdü'ş-Şam tarafına yürümeden Mısır'da kaldığını, böylece Mısır'da Selim'e kolay bir av olduğunu göstermektedir.

Yine İbn İyâs, Sultan Selim'in Sultan Tumanbay'a yazdığı ve tehdid içeren tebligatı da kaynak almıştır. Orada Tumanbay'ın Mısır'da Selim'in naibi olmayı kabul etmesini, ismiyle para basılmasını ve hutbe okunmasını, ona

⁴² İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 65.

⁴³ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 45.

⁴⁴ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 107.

hücum etmemesi karşılığında Mısır haracını ona ödemesini teklif eden kararı da yer almaktadır.⁴⁵

B. Görgü Tanıklarının Sözlü Rivayetleri

İbn İyâs, Kahire'de insanlar arasında yayılan söylentiler ve görgü tanıklarından edindiği bilgileri de kaynak almıştır. Sözlü kaynaklardan açıkladıkları şunlardır:

1. Hanefî Kādilkudât Muhammed b. Şihne'nin Rivayeti

İbn İyâs ondan Osmanlılar, Mercidâbık Savaşı'ndan sonra halife ve bazı fu-kahanın sonu hakkında bazı haberler rivayet etmiştir. Söz konusu şahıs Mercidâbık Savaşı'nı görmüş, ondan sonra kaçmıştı. Rivayetinde verdiği bilgilere göre Sultan Selim 13 kaleyi ve Fırat'tan Halep'e olan yerleri ele geçirmişti, Halife ve üç kadı da Selim'in esirleri arasında bulunmaktaydı. Sultan Gavri'nin dostlarından İbrahim es-Semerkandî, Yunus el-Âdilî ve el-Acemî eş-Şenkaşî Sultan Selim'e yaklaşıp güvenini kazanmış ve hizmetine girmişlerdir.⁴⁶

2. Dımaşk Sol Kanadı Hâcibi en-Nâsirî Muhammed b. Yelbay

İbn İyâs onun rivayetlerini Osmanlı ordusundan kaçıp Mısır'a girişinden sonra almıştır. Öyle ki o, Sultan Selim'in Dımaşk üzerinde ve kalelerinde istilada olduğundan ve oradaki emirlerin öldüğünden kesin olarak emindi.⁴⁷

3. Kadı Abdülkerim b. el-Ci'ân

Sultan Selim'in esirlerinden biri olan kadı, esirlikten Kahire'ye kaçarak kurtulmuş ve Osmanlılar'ın Bilâdü'ş-Şam'da yaptıkları kötülükleri, Hama Arap Emiri Nasırüddin b. Hanneş'in onları sıkıştırdığını ve üzerlerine baskın düzenlediğini, bununla birlikte Sultan Selim'in Bilâdü'ş-Şam ve özellikle Dımaşk, Trablus, Hama, Safed, Hıms ve Halep'i istila ettiğinden emin olduğunu haber vermiştir.⁴⁸

⁴⁵ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 124-125.

⁴⁶ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 84.

⁴⁷ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 111.

⁴⁸ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 117.

4. Gavri'nin Atabegü'l-Asâkiri EmîrSûdûn'un Kâtibü'l-Hizâne'si Abdülber b. Mehâsin

İbn İyâs, Osmanlı Sultanı Selim'in hâkimiyetinin ne kadar büyük olduğunu ve yayılmasını, hâkimiyeti altına aldıktan sonra Dımaşk'ı sağlamlaştırılmada yaptığı eylemleri, halkına askerinin yaptığı cinayeti, isyan, fiske ve kötü şeyleri alenen yaptıklarını naklederken ona dayanmıştır. Buna göre Osmanlı askerleri Ramazan ayında oruç tutmuyorlar, içki ve uyuşturucu vb. malzemeler içiyorlar, çocuklara kötü davranışlarda bulunuyorlardı. Ayrıca Osman oğlu Cuma namazını çok nadir kılıyordu.⁴⁹ Bu rivayet, onlarla karışan görgü tanıkları vasıtasıyla Osmanlı askerinin ahlaki vasıflarını ilk defa canlandırmaktadır. Bu bilgileri nakleden raviAbdülber, bir müddet orada kaldıktan ve Dımaşk'ın istilasından sonra Osmanlılar'dan kaçmıştır.

5. Halep Naibi Devâtdâr Hayır Bey

Sultan Selim'in durumu hakkında Gazze yakınlarındaki askerlerin komutanlarından gelen bilgileri nakletmiştir.⁵⁰

Buna ilaveten İbn İyâs çok sayıda sözlü rivayetleri de sahibini belirtmeden nakletmiştir. İbn İyâs'ın bizzat görmediği Sultan Selim'in özellikleri hakkında onu gören ve Biladü'ş-Şam'dan kaçanlardan birinin verdiği bilgilere dayandığı görülmektedir. Bunu naklederken "Selim'i gören biri bana haber verdi" şeklinde sunmuştur.⁵¹ Sonra da yine Sultan Selim'in özelliklerini Mısır'da onu gören Mısırlılar'dan birinden de rivayet etmiştir. Bu ikinci rivayetdeki vasıflarda birincisi ile ihtilaf bulunmaktadır. İkinci rivayeti "denir ki" sigasıyla sunmuştur. Kesin olan bir şey var ki o da İbn İyâs, Osmanlılar'ın Mısır'a girişinden sonra evinde kalmaya devam etmiştir. Muhakkak ki o Mısırlı ravinin rivayetlerini doğrulamamıştır.⁵² Bunun gibi bazı rivayetleri "banahaber verdi"⁵³ sigasıyla, pek çok rivayeti de "dedi, diyor ki, denir ki"⁵⁴ sigalarıyla

⁴⁹ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 123-124.

⁵⁰ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 119.

⁵¹ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 174.

⁵² İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 150.

⁵³ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 156.

⁵⁴ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 44, 45, 46, 70, 74.

rivayet etmiştir. Bunların hepsi Mısır'ın veya Bilâdü'ş-Şam'ın çatışma esnasındaki durumunu veya Osmanlılar'la Memlûkler'in savaşını anlatmaktadır.

C. Gözlemleri

İbn İyâs şahsi gözlemleri hakkında kesin işaretler belirtmemiştir. Ancak biz onun rivayetlerinin çoğunun özellikle gözlemlerine dayandığını ve bunu açıklamadığını, fakat bunda şüphe olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü olayların cereyan ettiği yer olan Kahire, onun yaşadığı ve kaldığı yerdir. Özellikle Sultan Selim ve Tumanbay arasındaki savaş, Sultan Tumanbay'ın icraatları, sonra Osmanlılar'ın icraatları ve tasarrufları alenen olmuştur. Dolayısıyla İbn İyâs'ın bu olaylardan büyük bir kısmına şahit olmamış olması imkansızdır. Bu özelliği bilhassa 922-923/1516-1517 yılları hakkında yazdıklarında önemli bir yekün oluşturmaktadır. Onlardan bazıları şunlardır: Osmanlı ordusunun orada yaptığı yağma ve bunun gibi Kahire mahallelerindeki ahlaksız işleri,⁵⁵ 922/1517 yılında senenin son Cuma günü hutbesinde söylenenler,⁵⁶ hatiplerin herhangi bir sultan ismi zikretmemeleri,⁵⁷ sonra ertesi Cuma günü 923/1517 yılının Muharrem ayının yedinci gününde Tumanbay ismiyle hutbe okunması, Kahire mahallelerinden pek çoğunu kapsayan Ridaniye hezimetinden sonra Osmanlılar ile Tumanbay savaşı hakkındaki olay.⁵⁸ Yine aynı şekilde Sultan Gavri'nin Osmanlılar'la karşılaşmak için Bilâdü'ş-Şam'a çıkışının vasfını haber vermiştir. Bu çıkış resmî tören ile aleniyyen gerçekleşmiş ve Kahire halkının büyük çoğunluğu buna şahit olmuştur. Büyük ihtimalle şahitlerden biri de İbn İyâs'tır.

D. Kahire Sakinlerinin Konuştuğu Haberler

İbn İyâs, Osmanlı-Memlûk çekişmesinin gelişmeleri, Osmanlılar'ın Şam ve Mısır'a egemen olmalarından sonra sakinler, emirler, devlet ve melikler ile yaptığı tasarruflar hakkındaki haberlerden Kahire'de halkın naklettiği bilgileri de kaynak almıştır. Bunları çok çeşitli şekillerde sunmuş, muhtemelen de

⁵⁵ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 146-147.

⁵⁶ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 155.

⁵⁷ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 148.

⁵⁸ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 153-155.

“yayıldı” sözüyle ortaya koymuştur.⁵⁹ Onları ayrıca “insanlar arasında yayıldı”⁶⁰, “Osmanoğlu hakkında bu iğrenç menfur haberler yayılmıştı”⁶¹, “onları alçaltan sözler yayıldı”⁶² sigasıyla da nakletmiştir.

E. Şiir

İbn İyâs şairlerin bu olaylar hakkındaki söyledikleri şiir kıtalarından pek çoğunu kaynak almıştır. Bu şiirler, Mısır’da ve Şam’da yaşananlar hakkındaki görüşlerini ve Osmanlı-Memlûk çekişmesinin esnasındaki tanımlamalarını ortaya koymaktadır. Bu kaynaklarından çoğunluğu Bedrüddin ez-Zeytûnî’nin şiirleri⁶³ ayrıca İbn İyâs’ın bizzat kendisinin yazdığı şiirlerdir.⁶⁴

İbn İyâs’ın Metodu

İbn İyâs, *Bedâ’i’u’z-zühûr fi vekâ’i’i’l-dühûr* adlı eserinde yöntem olarak yıllara göre yazma yoluna uymuştur. Kitabının toplamında uyguladığı İbn İyâs’ın bu metodu bu çalışmaya özel değildir. Bilakis bu o dönemle ilgili bir yazım metodudur. Bu yöntemde her sene yılın ilk günü haftaya göre belirlenerek başlanmakta (Örneğin Muharrem’in ilk pazartesi günüydü) ve olaylar bu şekilde sunulmaktadır.⁶⁵

Sonra her senenin başında yeni bir cüzde Mısır’daki halife, sultan, kadılar, vazifeli ve vazifesiz ileri gelen emirler, sonra Bilâdü’ş-Şam naibleri, tablhane emirleri, a’yandan vazife erbabı yöneticileri ve tavâşi görevlileri sıralamaktadır. Halife veya sultan değiştiğinde bunu sene içerisinde olayın gerçekleştiği zamanda vermekte, sonra da bu bilgiyi tekidi için sonraki senenin başına tekrar koymaktadır. Ancak bu işi beşinci cüzün başında 922/1516 senesinin başında yapmış, fakat halife, sultan ve pek çok emirin değişmesine rağmen cüzün sonuna kadar bir daha tekrar etmemiştir.⁶⁶

⁵⁹ İbn İyâs, *Bedâ’i’u’z-zühûr*, C. V, s. 82, 111, 115, 116, 127, 133, 134.

⁶⁰ İbn İyâs, *Bedâ’i’u’z-zühûr*, C. V, s. 74.

⁶¹ İbn İyâs, *Bedâ’i’u’z-zühûr*, C. V, s. 124.

⁶² İbn İyâs, *Bedâ’i’u’z-zühûr*, C. V, s. 133.

⁶³ İbn İyâs, *Bedâ’i’u’z-zühûr*, C. V, s. 96-101, 147.

⁶⁴ İbn İyâs, *Bedâ’i’u’z-zühûr*, C. V, s. 70, 71, 88, 106, 107, 111, 113, 170.

⁶⁵ İbn İyâs, *Bedâ’i’u’z-zühûr*, C. V, s. 3.

⁶⁶ İbn İyâs, *Bedâ’i’u’z-zühûr*, C. V, s. 3-6.

Sonra sene içerisinde ayları Muharrem'den Zilhicce'ye ve her olayı ayın içinde yaşandığı tarihe göre aktarmıştır. Mesela “Ayın 7'si Pazar gününde”⁶⁷, “Ayın 13'ü Cumartesi gününde”⁶⁸, “6 Safer Pazartesi günü”⁶⁹ ve bu şekilde sıralamıştır.

Ayın içinde, o ay ölenlere vefat haberinin gelişine veya kendisinin şahit olduğu veya kendisine gelen vefat tarihine dair habere göre kendi vaktinde yer vermiştir. Bu yöntem pek çok senebesene yazılan kitaplardan farklıdır. Onlar her senenin veya bazıları da her ayın sonunda vefayat için ayrı bir bab açmışlardır. Ancak İbn İyâs, vefayat haberlerini tarihi olarak ay ve gün içerisinde tam vaktine koymuştur.

Onun haberlerini belirli mevzular hakkındaki söylentilerin anlatılmasına göre günlük olarak yazdığı açıktır. Hemen ardından aynı gün veya bir sonraki gün o haberin doğru olup olmadığını da açıklayabilmiştir.⁷⁰

Muhammed Ziyâde'nin görüşüne göre İbn İyâs şöyle idi: “eleştirideki gücünün yanısıra, olayları, vakiaları, vefeyatları sıralamakla yetinmedi. Bilakis hadise ve sonrası arasında durdu ve açıkladı, yönetimdeki katılığa rağmen tenkit etti”.⁷¹

Onun kaynaklarındaki yöntemine gelince, bu konuda kaynakları dört seviyeden oluşmuştur:

1. Osmanlılar hakkında Şam şehirlerinden Kahire'deki saltanat mevkiine gelen resmî makûmler, mütalaalar, resmî yazılar.

2. Olaylarda yer alan devlet adamlarının özellikle Sultan Gavri ile birlikte Mercidâbık'a çıkanların rivayetleri.

3. Yaşanan olaylar hakkında sıradan insanların rivayetleri ve Kahire'de yayılan söylentiler, bu münasebetle söylenen şiirler.

4. Şahsi Gözlemleri

⁶⁷ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 7.

⁶⁸ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 8.

⁶⁹ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 17.

⁷⁰ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, C. V, s. 131.

⁷¹ Muhammed Mustafa Ziyade, *el-Müerrihûn fî Mısır*, s. 54.

İbn İyâs'ın kaynaklarına dikkatle baktıktan sonra onun takrîrleri ilk sıraya koyduğu açıkça görülmektedir. İbn İyâs, kaynaklarını bizim bu makalede sıraladığımız gibi ehemmiyetine göre sıralamış, yazdığı şeylerden en çoğunu, gözlemleri, sıradan insanların rivayetleri ve söylentilere dayanarak yazmıştır. Bundaki sebep resmîtakrîrlerin azlığı veya kesintiye uğramasıyla ilgilidir. Bu durum onu başka kaynaklara dayanmaya mecbur bırakmıştır.

İbn İyâs, açık olan taraflar hakkında kaynaklarını eleştirmeye, rivayetler farklılaştığında da aralarında tercihe veya hangisinin daha isabetli olduğunu açıklamaya çalışmamıştır. Bu onun yöntemindeki büyük bir kusurdur. Osmanlı Sultanı Selim'in sıfatları hakkındaki rivayetler buna örnek verilebilir. Onun hakkında aralarında ihtilaf bulunan iki vasıf nakletmiş, fakat bu vasıflardan birini diğerine tercih etmemiş veya ihtilafın sebebini de açıklamamıştır. Sadece ikinci vasfı "denir ki" sigasıyla vermiştir.

Bundan anlaşılıyor ki İbn İyâs, bu havadisler hakkında sadece şahsi gözlemlerini sunmamış, az önce de geçtiği üzere olayları tam veya en yakın şekilde açıklayan risaleleri ve takrîrleri kaynak almıştır. Burada kitabının değeri ve Osmanlı-Memlûk mücadelesi, Bilâdü'ş-Şam ve Mısır'ın Osmanlı hâkimiyetine girmesi, onların hâkimiyeti altına girmelerinden sonra orada Osmanlılar'ın yaptığı icraatlar konusundaki önemi anlaşılmaktadır.

İslam'ın Mirası Batı'yı Büyüleyen İslam

Maxime Rodinson, (Çev. Cemil Meriç),
İstanbul: Pınar Yayınları,2003, (2. Baskı) 198 s.

Tamer YILDIRIM*

Orijinal adı *La Fascination de 'Islam* olan kitap Yahudi asıllı Fransız Marksist sosyolog ve tarihçi Maxime Rodinson (1915-2004) tarafından 1981 yılında yazılmış ve Cemil Meriç tarafından 1983 yılında Türkçeye çevrilmiştir. Kitap büyük ölçüde Avrupalıların İslam ve Ortadoğu hakkındaki tutumlarının ve bakış açılarının bir tarihini vermektedir. Yazara göre ilk dönemlerden itibaren Hıristiyan dünyasının oryantalist bir bakış açısıyla gördüğü Ortadoğu ve sakinleri bazen bin bir gece masallarının diyarı bazen korkulacak ve güvenilmez insanların bölgesi olarak değerlendirilmiştir. Fakat genelde ise Batılılar tarafından İslam, doğusu ve yayılışından itibaren sapkın İsevî bir hareket şeklinde görülmüştür. Değerlendirmelerin bu şekilde farklı olması olgular ele alınırken temele ideolojinin sokulmasıdır. Aslında yazarın bir röportajında belirttiği gibi “İslâm, muhteviyatında saflık ve cezbe olan bir dindir ama hiçbir din topyekûn ne barışçıl ne de savaşçıl olmadığından Kur’ân-ı Kerim’de aşkı ve güzelliği tavsiye eden ayetlere rastlayacağınız gibi şiddeti içeren ayetlere de denk gelebilirsiniz.” Yani olgular yalın bir şekilde, neyse o olarak sunulmalıdır. Fakat iş tarafgir bir havaya büründüğünde karşımızdakini olduğundan çok farklı bir şekilde göreceğizdir. Tıpkı Batı’nın uzun yıllar Doğu’yu gördüğü gibi. Yalnız bu noktada bir öz eleştiri olarak doğunun batıyı nasıl gördüğü konusu da kendisinde bazı sorunlar bulundurmaktadır.

Kitap iki bölümden oluşmaktadır. Yalnız iki bölümünün aynı değerde olduğunu söylemek mümkün değildir. İlk bölümü “Batı’nın İslam Doğu ile İlgili Görüşleri” büyük ölçüde kitabın yazılmasına sebep olan konuyu içermekte ve açıklamaktadır. Yani bu bölümde ana hatlarıyla ortaçağ, Aydınlanma dönemi, 19 yüzyıl sömürgecilik dönemi ve oryantalizmden günümüze kadar ki Avrupalıların doğuyu ve Müslümanları nasıl gördüğü sunulmaktadır. İkinci bölüm olan “Avrupa’da Arap ve İslam Araştırmaları” adlı kısımda farklı yerlerde sunulan bildiriler yer almaktadır ki, bunlar büyük ölçüde özel bir konuyu

** Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

içerdiğinden konuya tam olarak katkı sağlamaktan uzak gibidirler. Eserdeki en önemli değerlendirme kendisini oryantalizm konusunda göstermektedir. Çünkü Rodinson'a göre aslında metinlerin düzenlenmesi ve verilerin/bilgilerin toplanması olarak görülen oryantalizm diye bir şeyden ziyade dilbilim, antropoloji, tarih gibi alanların olduğudur. Günümüzde batıda yaşayan Müslümanların ve Batılı pek çok kişinin kabul ettiği görüş budur. Fakat bu bakış açısı batıda bulunan birisi için doğru olabilir. Doğulular için durum her zaman belirtildiği gibi ortaya çıkmamaktadır. Mesela Rusya'da Türkoloji/Türkiyat araştırmaları ve çalışmaları oldukça güçlüdür. Sebebi büyük ölçüde siyasidir. Çünkü hâkimiyeti altında Türk unsurlar bulunmaktaydı. Aynı şekilde Doğu ile ilgili araştırmaların sömürgecilik döneminde yoğun bir şekilde başladığını düşündüğümüzde işin siyasi bir yönünün olduğu da açıktır. Her araştırmacının böyle bir amaca hizmet ettiğini söylememiz mümkün değildir ama bunu bilen ve buna belirtildiği şekilde hizmet edenler de vardır. Olayı böyle düşündüğümüzde oryantalizm sadece bir dilbilim, antropoloji, tarih araştırmasına indirgenemez. Yine de geçmişle mukayese ettiğimizde eski tarz oryantalist yaklaşımın büyük ölçüde değiştiğini söyleyebiliriz.

Yazarın özel olarak değindiği bazı hususları ele alacak olursak, Rodinson'a göre "Uzmanlar, ilim uğruna ilim peşindedirler. Çalışma araçlarını, malzemeleri; az-çok sınırlı incelemeleri toplarlar. Bazen bu eserlerde toplumda egemen olan ideolojinin etkisiyle yerleşmiş genel görüşle çatışan unsurlar bulunsa da bilginler işlerini sürdürürler. Amaçları şuurlu olarak yerleşmiş imajı düzeltmek veya egemen ideolojiyi yıkmak değildir. Çok defa tutucudurlar. Ama 17. asrın sonlarıyla 18. asrın başlarındaki genel hava onları da etkiler. Artık Hristiyanlığı göklere çıkarmak ve ne pahasına olursa olsun İslamiyet'e çatmak gibi bir zorunlulukları yoktur. Hristiyan ideolojisine sadık olduklarına dair samimi veya yalandan bir takım beyanlarda bulunmakla yetinebilirler, bu da araştırmalarının muhtevasını bozmaz, tarafsızlıklarına hâle getirmez" (s. 58-59). Yani Rodinson, dönemin ruhuna uygun olarak İslam algısının da şekillendiğini belirtmektedir. Hatta bunun için Pierre Bayle örneği verir. Çünkü Rodinson'a göre "filozof Pierre Bayle İslam'ın insafına hayrandı. *Kamus*'unun birinci baskısında (1697) Hz. Muhammed'in hayatını olduğu gibi anlattı. Daha sonraki baskılarında yeni çıkan ilmi eserlerin ışığından faydalanarak Peygamber'in hal tercümesini zenginleştirecekti. Osmanlı devletinin her türlü dini

düşünceye gösterdiği müsamaha Bayle ve diğer birçok yazar tarafından Hristiyanlara örnek diye sunuluyordu. İki asır önce de İspanya Yahudileri Osmanlı İmparatorluğu'na sığınmışlardı. Şimdi de Macaristan ve Transilvanya Kalvinist'leri, Silezya Protestanları, Rusya'nın eski dinine bağlı Kazaklar Katolik veya Ortodoks zulümden korunmak için kapağı Devlet-i Aliye'ye atıyorlardı. İslamiyet akla uygun bir din olarak görülüyordu. Oysa Hristiyan nasslar akla açıkça aykırıydı. Üstelik İslamiyet, bir yandan insanları ahlaki bir yaşayışa çağırırken bir yandan da beden, duyu, toplum hayatının ihtiyaçlarını da kabul ediyordu. Kısaca İslamiyet Aydınliklar Çağı'nda birçok insanın benimsediği deizm'e çok yakındı. Tarih düzeyinde İslamiyet'in medenileştirici rolü bir kat daha yükeliyordu. Belli ki medeniyet Manastırlardan çıkmamıştı. Kaynağı müşrik Yunanlılarla Romanlılardı medeniyetin. Avrupa'ya Araplar tarafından getirilmişti" (s. 62-63). Burada ifade edilenler Müslüman kitlenin hoşuna gitse de yazarın İslamiyet'i Tanrının içkin özelliğini kabul etmeyen deizm'e benzetmesi kabul edilebilir görünmemektedir. Hristiyanlıktaki gibi bir Hz. İsa, oldukça farklı alanlara kaymış olan mucize anlayışı, kurumsallaşmış kilise ve papalık düşüncesi gibi bir inanışı kendisinde bulunmasa da İslamiyet Tanrının hem aşkın hem de içkin yönü olduğunu kabul eder. Dolayısıyla İslamiyet'in kendisinde deizmi bulundurması genel ilkeleri dikkate alındığında mümkün değildir.

Rodinson'a göre "İslam dünyasını şartlar uygun olduğu takdirde gelişebilecek bir toplum olarak ele alan görüşler, bilhassa siyasetle uğraşanlarda, teknisyenlerde, iktisatçılarda karşımıza çıkar. Mesela Muhammet Ali'nin Mısır'ı, İngiltere aleyhtarı bir politikanın çerçevesi içinde Fransızları az çok heyecanlandırır. Evet, estetik egzotizmden yana olanların büyük bir çoğunluğu, geçmişin özlemine tutulur ve Avrupalılaşmadan tedirgin olurlar. Ama birçoğu da doğu ülkelerine karşı büyük bir sevgi beslediklerinden onların gelişmesini ister ve bu ülkelerde doğan çağdaşlaşma akımlarına gönülden katılırlar. Burada da çeşitli yönelişler söz konusudur. Kimi kendi vatanının hâkimiyeti altında bir kalkınmadan yanadır (Lyautay, L. Massignon, T.E. Lawrence), kimi yurduna karşı cephe alır (W.S. Blunt). İngiliz şairi W.S. Blunt Arap ve İslam dünyasının kısmen orta çağ yapılarına uydurularak ihya edilebileceğini ileri sürer. Böylece ilk Arap ve Müslüman milliyetçiliğinin nazariyesini yapanlara çok önemli bir malzeme sunar (s. 79-80). Yalnız burada Blunt bir Arap dostu olarak görüle-

bilse de bir Osmanlı dostu olarak ve daha genelde de bir Müslüman dostu olarak görülmesi mümkün değildir. Çünkü dönemin hala en güçlü İslam devleti olarak görülen Osmanlı ile ilgili değerlendirmeleri yanlış ve doğru olmaktan uzaktır. Bu yanlış bilgi ve değerlendirmelerle ilgili olarak Blunt'un Türkçeye de çevrilmiş olan *İslam'ın Geleceği* adlı eserinde bolca bilgiler bulunmaktadır.

İslam'ın Mirası'nın bir anlamda vermek istediği mesaj kitabın son kısmında ifade edilmektedir. Şöyle ki, "Adettir, hep geçmişe yükleniriz, bütün günah sömürgeciliğin doğurduğu ideolojidedir deriz. Büsbütün yanlış da değil. Ne var ki, bundan şöyle bir netice çıkarmakta fazla acele ediyoruz: sömürgecilik sona erdi ya, bütün hataların sonu geldi yahut sömürgeciliğe karşı olduk mu hata işlemeyiz hiç. Bence, yanlış. Üzerimizde yalnız geçmişin baskısı yok, bugünkü durumun baskısı da var, hem de daha çok. Doğu ile uğraşan batılı uzmanlar, kendi toplumlarının çocuklarıdır (topyekûn imtiyazlı bir toplum). Üstelik kendileri de bu toplumun imtiyazlı tabakalarıdır. Aşırı neticeler çıkarmayalım. Ama olay ortadadır. Görmemezlikten gelemeyiz. Kendimizi bu durumun tehlikelerine kaptırırsak, hem görüş açımız bozulur, hem de yargılarımız" (s. 127-128). Dolayısıyla Rodinson yapılan işlerin sorumluluğunun büyük ölçüde kişisel olduğunu belirtir. Böyle bir kabul ediş tarzı da daha fazla dikkat ister. Fakat burada önemli olan hususlardan biri de Marksist bir düşünce insanının büyük ölçüde objektif bir şekilde konuyu vermeye çalışmasıdır. Bu yönüyle eser okunmayı hak ettiği gibi çevirinin Cemil Meriç tarafından yapılması bunu daha da arttırmaktadır. Fakat eserin ilk baskısının 1983, ikinci baskısının 2003'te yapıldığını düşündüğümüzde bu durum sadece bir temenni olarak kalacak gibi görünmektedir.

YAYIN İLKELERİ

- * Usûl Dergisi, hakemli, uluslararası bir dergi olup senede iki defa çıkar.
- * Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış Türkçe, İngilizce ve Arapça telif ve makaleler, orijinal metin neşirleri, sadeleştirmeler, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- * Dergide yayımlanması istenen çalışmalar Usûl Dergisi Makale Takip Sistemi (MTS) yoluyla yayın kuruluna ulaştırılmalıdır. Gönderilen çalışmayla birlikte yazarın adı, akademik unvanı, ilgili olduğu kurum, yazışma adresi, telefon numarası ve e-mail adresi belirtilmeli, ilk defa yazı gönderenler kısa özgeçmişlerini de ilave etmelidirler.
- * Gönderilen çalışmalar, yayın kurulunca uygun bulunduğu takdirde iki hakeme gönderilir. Telif makalelerde raporlardan birinin olumsuz olması halinde yayın kurulu çalışmayı yeni bir hakeme daha gönderir ve bu hakemin raporuna göre hareket eder. Her sayıda sayı hakemleri yayımlanır.
- * Dergiye gönderilecek makalelerin 7500 kelimeyi, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmelerinin ise 1500 kelimeyi geçmemesi gerekir.
- * Çalışmalar A4 kağıda 12 punto ve 1,5 aralıklı olarak biçimlendirilmelidir.
- * Makalenin İngilizce başlığı, 100–150 kelime arası İngilizce özeti ve 3-5 Türkçe ve İngilizce anahtar kelimesi makaleye eklenmelidir.
- * Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin imla ve transkripsiyon kuralları kullanılmalıdır. Kelimelerin imlasında metin boyunca birlik sağlanmalıdır. Dipnotlarda eser isimleri ilk geçtiği yerde tam künyeleri ile verilmeli, sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılmalı, çalışmanın sonuna kaynakça konulmalıdır.

- * 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 bulunmalıdır. Tanıtımda kitabın beğenilen ve beğenilmeyen yönleriyle ilgili görüş belirtilmelidir. 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 aralığında olmalıdır.
- * Tanıtımı yapılan kitap, başlıkta aşağıdaki örnekte olduğu gibi gösterilmelidir:

İslam Ahlâk Teorileri

Macid Fahri, (Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan),
İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, 330 s.

Makaleler

Oryantalist Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek

Rethinking of Hadith Terms in the Context of Orientalism

Bekir KUZUDİŞLİ

Hicri Beşinci Yüzyılda Zevî'l-erhâmın Mîrasçılığđ Meselesi ve Mısır' da el-Mezhebu' d-dâric Uygulamasđ

Discussions on the status of dhawî'l-arhâm in the Islamic law of inheritance in the fifth century of Hegira and the regulation of al-Mazhabu' d-dâric in Egypt

İrfan İNCE

Makdisî'nin Ahsenü't-Tekâsim'i Bağlamında Fıkıh Coğrafyası / Fıkımın Coğrafyası

The Geography of Jurisprudence/Jurisprudential Geography in the Context of Maqdisi's Ahsan al-Taqaşim

Münteha MAŞALI

Hadis İliminde Müzâkere Yöntemi ve Değeri

The Method of al-Mudhakara (The Discussion) and It's Value in the Science of Hadith

Münevver YEŞİLYURT / Hasan CİRİT

Bir Bektâşî Dedebabası Bedri Noyan'a (1912-1997) Göre Zâhir Bâtn İlişkisi

The Relation Between Literal and Esoteric Meaning According to Bektashi Master Father (Dedebaba) Bedri Noyan.

Hatice MUT / Süleyman AKKUŞ

Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değeriendirilmesi

Analysis and Evaluation of the Verses Associated with the Punishment of the Grave

Murat KAYA

Vakıa Sûresi 79. Ayet Bağlamında Mushaf'a Abdestsiz El Sürme Meselesi

The Issue of Touching Mus'haf without Wudû in the Context of Sûrah al-Wâqî'ah, al-Âyah 79

Hakan UÇUR

Zekeriya-Yahya Kıssasında İşkâle Sebep Olan İfadelerin Tahlili

The Analysis of Ambiguous Expressions in the Zechariah-John Story

Muhammed İsa YÜKSEK

Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?

How We Know Early Hadith Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find

Jonathan A.C. BROWN / Çev. Salih KESGİN

İbn İyâs'ın Bedâ'î' u' z-zühûr Adlı Kitabında Memlûk-Osmanlı Çatışması

Hakkındaki Kaynakları (922-923 / 1516-1517)

(موارد ابن إِيَّاس في مصادر كتابه بداءة الزهور في أخبار الملوك والوزراء في أيام بني إِيَّاس)

"Bada' l al-Zuhur" (1517-1516 AD/922-923 AH)

Şâdiye Hasan Ahmed el-ADVÂN / Çev. Esra ATMACA

Tanıtım ve Değeriendirmeler



ISSN 1305-2632

9 771305 263001